

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

**İNSANSAL DÜNYADA
YABANCILAŞTIRICI AKIL VE ETİK AKIL**

DOKTORA TEZİ

DANIŞ NAVARO

12 11 50 104

Danışman Öğretim Üyesi:

Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

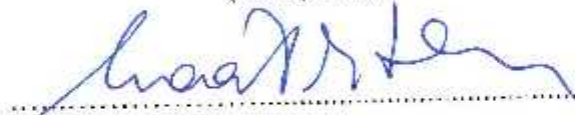
İstanbul, 23 Mayıs 2016

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

23.05.2016 tarihinde tezinin savunmasını yapan Daniş NAVARO'ya ait, "İnsansal Dünyada Yabancılaştırıcı Akıl ve Etik Akıl" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Doktora Programında Doktora Tezi Olarak **Oy Birliği/Oy Çokluğu** ile kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Betül ÇOUKSÖKEN
(Başkan)
(Danışman)



Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Güncel ÖNKAL
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ
Jüri Üyesi

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, yüksek lisans dönemimde olduğu gibi, Prof. Dr. Betül Çotuksöken tez danışmanlığımlı üstlendi. Kendisinin tarafıma gösterdiği güven ve tanıdığı serbesti, besleyici ve yaratıcı yönlendirmeleri ve özenli bakışı kuşkusuz bu çalışmanın genişlik ve derinliğinde büyük pay sahibidir. Bu çalışma boyunca ve ayrıca, dünyaya, var olana felsefeyle bakmam konusunda yapmış olduğu ufuk açıcı önderliğe sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Doç. Dr. Muttalip Özcan'ın, tez çalışması boyunca tarafıma gösterdiği ilgi, her türlü soru ve bilgilendirme isteklerimi geniş zaman ayırarak karşılaması, beraberce gerçekleştirdiğimiz tartışmalar ve fikir alışverişleri, ayrıca akademik alandaki yönlendirmeleri ve değerli katkıları benim için yoğun bir motivasyon kaynağı olmuş ve felsefe alanındaki çalışmalarımı keyifle gerçekleştirmemi sağlamıştır. Kendisine çok teşekkür ediyorum.

Doç. Dr. Güncel Önkal'ın felsefe alanındaki sorunlara değişik bakış açıları, yönlendirdiği özgün kaynaklar ve dünyanın güncel sorunlarına dair felsefi çözümlenmeleri, ilgilendiğim konulara ve sorunlara bakışımı zenginleştiren ve geliştiren bir etken olmuştur. Göstermiş olduğu yakınlık ve ilgiye çok teşekkür ediyorum.

ÖZET

Bir canlı türü olarak insan soyunun gelişimini ve daha da önemlisi insanın yükselişini özneleşmenin tarihi açısından ele aldığımız zaman son derece kısa bir tarihsel dönem karşımıza çıkıyor. Günümüz uygarlığına, şu anda gelinen noktada bir göz attığımızda ise, insanın başarılarının gerçekten de göz kamaştırıcı nitelikte olduğunu gözlemlemek elde değil. Bununla birlikte, tüm bu süreç zarfında “insana ne oluyor?” sorusunu da ihmal etmemek gerekiyor kanımızca. Biz, bu çalışmada, tam da bu türden bir soruşturmaya ışık tutmaya gayret ediyoruz. İnsanoğlunun belki de tür olarak varlığını dahi antropolojik bağlamda tehlike altına almaya başlayan bir olgunun, özellikle bir-iki yüz yıldan beri giderek yoğunlaşarak insanın içine işlemeye başlayan bir olgunun varlığını, biz, günümüz insanının en temel sorunsalı olarak görüyoruz: Yabancılaşma.

Bu tez çalışmasında, yabancılaşma olgusuyla insanın en temel ve ayrıştırıcı yetisi ve gücü olarak bilinen akıl arasındaki bağlantı temel sorunsal olarak ele alınmış; aklın, salt-araçsal düzleme indirgenerek kullanılması durumunda oluşan çeşitli kullanım biçimlerinin yabancılaşma sorununda oynayageldiği etkin rol serimlenmiştir. Böylece oluşabilecek varlık koşullarının günümüz insanını insansal özünden, varoluş gücünden ve var olandan uzaklaştırarak ne derece derin bir yabancılaşma içine düşürdüğü gösterilmiştir.

Etik akıl ise, bu türden yabancılaştırıcı akıl kullanımlarının tam da karşısında durarak, insanın insanlığını kaybetmeden var olanla ve gerçeklikle tekrar ilişkiye geçmesini sağlayabilecek temel çözüm olarak önerilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Yabancılaşma, Yabancılaştırıcı Aklın Kullanım Biçimleri, Araçsal Akıl, Teknik Akıl, Bürokratik Akıl, İktisadi Akıl, Etik Akıl.



ABSTRACT

When we deal with the advancement of mankind and more importantly the ascent of man as a living species from the point of view of subjectification, we confront a historical period of time which is critically short. And when we take a glance at the today's civilization as we stand now, it is not possible to not to observe that attainments of man are brilliant. However, we think that, during this process, we must not neglect the inquiry, "what happens to man". This is properly this kind of investigation that we try to clear up within this work. A phenomenon which even threatens the existence of mankind as a species from the anthropological point of view, a phenomenon which by increasingly going on since particularly one or two century, starts to penetrate the man; we think that this phenomenon is the basic problem of today's man: Alienation.

The relationship between the phenomenon of alienation and the reason which is known as the most basic and separative faculty and force of man has been considered as the main problematic and the active role of different forms of use of the reason in the alienation problem if the reason is reduced to be used only at the instrumental level has been illustrated. It is demonstrated that such conditions of being remove the man from his human essence, from his existential power and from the entities and put him in a such profound alienation.

If this be so, the ethical reason is suggested as a main solution which can stand in front of those kind of uses of alienating reason and ensure the man to get in relationship again with entities and reality without loosing his humanity.

Key Words: Alienation, Using Forms of the Alienating Reason, Instrumental Reason, Technical Reason, Bureaucratic Reason, Economic Reason, Ethical Reason.



TEZ ONAY SAYFASI.....	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İNSAN NEDİR?.....	6
2. BÖLÜM: TARİHSEL SÜREÇTE YABANCILAŞMANIN HAZIRLAYICI KOŞULLARININ OLUŞMASI.....	60
2.1 İnsan Doğayla İlişkisi – Eski Doğa Tasarımı.....	64
2.2 Kartezyen Dünyanın Düşünme Biçimleri – Yeni Doğa Tasarımı ..	77
2.2.1 Yeni Doğa Tasarımı ve Francis Bacon	77
2.2.2 Kartezyen Ayrım ve Fizik-Dünya	85
2.2.3 Yeni Doğa ve Yeni İnsanlık Durumu	94
2.3 Aklın Mutlaklaştırılması	112
3. BÖLÜM: AKLIN YABANCILAŞMA BİÇİMLERİ VE ETİK AKIL..	128
3.1 Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın Araçsal Kullanımı	128
3.1.1 <i>Mitos</i> 'tan <i>Logos</i> 'a Aklın Tarihsel Durumlarına Bakış	132
3.1.2 Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Araçsal Akıl Sorunsalı.....	148
3.1.2.1 Amaçlar ve Araçlar Rasyonalitesi Sorunsalı	151
3.1.2.2 Toplum – Birey İlişkisi ve Yabancılaşma	175
3.1.2.3 Araçsal Aklın Mekanizmaları.....	184
3.1.2.4 Nitelik – Nicelik Sorunsalı.....	200
3.1.3 Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın Teknik Kullanımı: Teknik Akıl	212
3.1.3.1 Teknik Akıl	212
3.1.3.2 Fabrika ve Teknik Akıl.....	228
3.1.4 Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın Kurumsal Kullanımı: Bürokratik Akıl	242
3.1.4.1 Bürokrasi ve Araçsal Akıl	242
3.1.4.2 Birey, Bürokrat ve Toplum.....	247

3.1.5 Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın İktisadi Kullanımı: İktisadi Akıl	261
3.1.5.1 İnanç Olarak İktisat	261
3.1.5.2 Mübadelenin Varlık Alanında Meta Olarak Var Olmak ve Çalışmanın İktisadileşmesi	304
3.2 Etik Akıl.....	353
SONUÇ	407
KAYNAKLAR	440
ÖZGEÇMİŞ.....	455



GİRİŞ

İnsan, bir süreden beri, özünden, kendisini bir canlı türü olarak insan yapan doğasından, insansal özellikleriyle bir varlık olarak varoluş (var olabilme) gücünden bir uzaklaşma sürecine girmiştir. Bu durum onun gerçekliği algılamasında, varlık ve var olanla ilişkisinde derin yabancılaşmalar yaşamasına neden olmakta, insansal yaşamın özgün benliği veya varlığı ortadan kalkmakta, özne ile nesne arasında kapatılamaz bir mesafe örülmektedir. İnsansal yüksek-bilinç yerini yabancılaşmış-öznenin yoğun bilinçsizliğine terk etmektedir. Kapitalist üretim sisteminin ve modern yaşamın oluşturduğu varlık koşullarının insansal dünyadaki en kuşatıcı ve yıkıcı etkisi bu çalışmada önerildiği şekliyle insanın yabancılaşması sorunudur.

Yabancılaşma, insanın özünün gerektirdiği durum ile bilfiil içinde bulunduğu durum arasında bir karşıtlık ve sonuçta büyük bir gerilim yaratmaktadır. İnsan, doğasının niteliklerinin ve enerjilerinin gerektirdiği varoluşları artık yaşayamamaktadır. İnsanın, doğası ile özdeşliğini kaybetmesi söz konusudur.

Bunun sonucunda günümüz insanı yıkıcı derecede bir anlam kaybı ile karşı karşıyadır. İnsana yaşamasının dayanağını sağlayan anlam sistemleri zayıflamıştır. *Mitos* ve *logosun* eşzamanlı birlikteliğinin insansal yaşamdaki özgün gücü modern zamanların kuru-akılcılığının gazabına uğramış, bu durum da, insandaki duygusal, sezgisel, şiirsel enerjilerin giderek azalmasına neden olarak insansal üslubun giderek tükenmesiyle sonuçlanmıştır. İnsan, matematiksel aklın nesnel dünyasında, yabancılaşmış bir yalnızlığa, kopukluğa itilmiştir. Anlam kaybı, insanın insanca varoluşunun temellerini ayağının altından kaydırır. İnsan böyle bir durumda

hangi türden olursa olsun var olanlarla insansal bağlamda ilişkiye giremez hale düşer. İnsan, var olanı, varlığı, varlıkları, oluşu ve yok oluşu, var oluşunun ontolojik temellerini kavrama yeteneğini kaybeder. İnsanın onu insan yapan özgün doğası işlemez olur. İnsan tarihselliğini, toplumsallığını, insansal etkinlik gücünü yitirir.

Oysa insan, aslen, düşünen-bilen, seven, çalışan, değerlendiren, değerlerle yaşayan, isteyen, arzulayan, eğiten-eğitilen, eyleyen-etkinlikler içinde bulunan, bilim, teknik, sanat, felsefe yapan bir varlıktır. Tüm bu unsurlar onun temel varlık koşulları olma niteliğini gözler önüne sererler. İnsanın bu varlık koşullarından uzaklaşması, bunlardan mahrum kalmaya başlaması, insansal varoluşundan kaynaklanan özgün eserlerini üretememesi, onun insani varlık bütünlüğünü yavaşça terkederek giderek otomatlaşması anlamına gelir. Otomatlaşma, insanın öz-kimliğinin, öz-doğasının varlık alanında bundan böyle seyretmemesi, ruh ve beden bütünlüğünün parçalanarak nesnelere dünyasında adi birer nesneye dönüşmesi, öz-denetiminin elden çıkması, öznelik ve öznellik durumunun sona ermesi ve böylece insansal oluşumun tamamına yabancılaşması anlamına gelir. Böylece yabancılaşma, insansal dünyanın ortadan kalkmasını tehdit edecek boyutta önemli bir sorun olma değerini taşır. Yabancılaşma bir bakıma bir “insan-dışılama” durumu olarak da nitelenebilir.

Tür olarak insan diğer canlılara göre çok farklı gereksinmelere ve güçlere sahiptir. Akıl, başat güç olarak, insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran en temel yeti olarak kabul edilebilir. Ancak aklın bazı kullanım biçimlerinin, insanın öz-varoluşuyla ve var olanlarla ilişkilerini belirleyen bir yeti olarak ele alındıklarında, insanın yabancılaşması sürecinde etkin bir rol oynadıkları ortaya çıkar. Kapitalist üretim biçiminin değerleri ve yöntemleriyle şekillenen ve dayatılan yaşam koşullarında akıl, tam bir “akılcılık ideolojisi”ne dönüştürülmüştür. Bu “akılcı düşünme” türü, aklın sadece ve sadece, insan çıkarlarına hizmet edecek şekilde,

araçsal bağlamda kullanılmasını öngören bir strateji olarak belirir. Bu şekliyle akılcı düşünme, uzun bir süreden beri, günümüz insanının kendisiyle, diğer insanlarla, ürünüyle, her türden etkinlikleriyle, hatta daha geniş bir bakış açısıyla kendisini çepeçevre saran büyük gerçeklikle, var olanlar dünyasıyla ilişkiye geçmesine olanak sağlayan yegâne yol olarak dayatılmıştır. Bu çalışma insanın yabancılılaşması sorununu araçsal ve etik akıl bağlamında incelemektedir.

Birinci bölümde, insanı bütünsel bir varlık olarak insan yapan özelliklerin bilgisi çeşitli filozoflara başvurularak incelenmiş ve böylece belli bir insan görüşü felsefi antropoloji bağlamında ortaya koyulmuştur. Bu çerçevede, insanın bio-psişik bir bütün; birbirinden bağımsız hareket etmeyen bir akıl/ruh ve beden birlikteliği ve dolayısıyla bütünsel bir varoluş sergileyen bir canlı türü olduğu, yabancılılaşma sorunuyla ilgisinde öne çıkan en temel bulgudur.

İkinci bölümde yabancılılaşmayı hazırlayıcı koşulların tarihsel süreçteki izi sürülmüştür. Bunlardan birincisi, özne olarak insanın kendi doğasıyla ve dış doğayla süregelen ilişkisidir. Rasyonel araçsal aklın tek ve başat akıl yürütme biçimi haline gelmesiyle birlikte, insanın gerek kendi doğasından gerekse de bizzat içinde/karşısında bulunduğu doğadan uzaklaşması, öncelikle canlı bir dünyanın cansızlaştırılması ya da nesneleştirilmesi anlamında olmak üzere yabancılılaşmayı koşutlayan önkoşullardan ilki olarak göze çarpar. Ardından, sürekli, doğrusal ve zorunlu bir neden-sonuç ilişkisine dayalı mekanik bir varoluş zincirinin; kesin olarak ölçülebilir, hesaplanabilir, planlanabilir bir oluş anlayışının ve de var olan her şeyin matematiksel düzlemde ifade edilebilirliğinin öncelendiği kartezyen oluşumun tarihsel süreçte ilerleyerek insanı tamamıyla fetheden temel düşünce biçimi haline gelmesi incelenmiş ve bu süreç de, yine, günümüz insanının yabancılılaşmasını hazırlayan önemli bir diğer koşul olarak değerlendirilmiştir. Son olarak, kartezyen felsefenin öne çıkması, pozitif bilimlerin hakikati keşfetmede temel araç olarak

belirlenmesi, rasyonel aklın koşulsuzca ve sınırsızca evren-doğa-insan birlikteliğini parçalamasına ve var olanı insana bağlayan ilişkinin araçsal akıl boyutuna indirgenmesine neden olmuş, sezgisel ve etik anlamda diğer akıl yürütme biçimlerini tam anlamıyla durdurmuştur. Bu çerçevede aklın sadece araçsal yönüyle kısıtlanarak insanı varlıklar alanında temsil eden tek yeti olarak belirlenmesi yabancılaştırmayı hazırlayan bir üçüncü süreç olarak ortaya çıkmıştır.

Üçüncü bölümde aklın, araçsal akıl ve etik akıl olarak kullanım biçimleri yabancılaştırmayla ilgisinde gözler önüne serilmiştir. Önce, araçsal aklın özellikleri yabancılaştırma sorunuyla bağlantılı olarak ortaya konulmuştur. Amaçlar-araçlar sorunsalı, bireyin toplumla ilişkisi, araçsal aklın dört temel mekanizması ve yine nitelik-nicelik sorunsalı yabancılaştırma olgusunun içinde barındırdığı önemli yapısal süreçler olarak incelenmiştir. Yabancılaştırma olgusuyla ilgili olarak bu bölümde yürütülen bir diğer soruşturma, araçsal aklın günümüz insan dünyasındaki üç temel alandaki kullanımıyla ilgilidir. Bu çerçevede araçsal aklın, teknik alanda, bürokratik alanda ve iktisadi alandaki kullanımları ve bunun yabancılaştırma açısından yarattığı felsefi sorunlar, teknik akıl, bürokratik akıl ve iktisadi akıl şeklinde öne sürülen kavramlaştırmalar dolayımında incelenmiştir.

Üçüncü bölüm, etik aklın yapısal özelliklerinin yabancılaştırma sorunuyla ilgisinde serimlenmesiyle son bulmaktadır. Etik akıl, insanın, sevgi, saygı, anlam, inanç, erdem, adalet, duygu, tutku, hayal, ilişki gibi hem metafizik ve sezgisel edimlerini etrafıca kuşatması ve bu anlamdaki varoluşunu koşutlaması, hem de, onun, değer ve değerler bilgisini doğru biçimde kurgulamasını sağlayarak var olanla ilişkisini tam da bir insan olarak düzenleyebilmesi açısından kapsayıcı bir akıl türü olarak belirlenmiştir. Aristoteles, insansal yaşamı, insanın öz doğasının gerçekleştirilmesi süreci olarak görür. İnsansal varoluş diyebileceğimiz bu süreç, içinde, insan olma

ereğini barındırır. Etik akıl, yine onun öğretisinde, bu ereğin gerçekleştirilmesindeki temel etken, ayrıca insanı diğer canlılardan ayırtıran temel yeti olarak belirir.

Asıl anlamda insansal oluşların temel varlık koşulları bu çalışmanın üretici sonucu olarak da değerlendirdiğimiz sevgi, anlam ve ilişki boyutu olarak belirirler ve bunlar, yukarıda belirttiğimiz gibi etik aklın kapsamı içinde yer alırlar. Etik akıldan kopuş, insan denen oluşumun sevgiden, anlamdan ve ilişkiden, kısaca var olanla ve onu insan yapan değerlerle bilinçli ilişkisinden kopması demektir.



1. BÖLÜM: İNSAN NEDİR?

Jacob Bronowski, *İnsanın Yükselişi*'nin hemen birinci bölümüne, insanı tüm diğer canlılara göre farklı bir yere yerleştirdiği şu saptamayla başlar:

İnsan olağanüstü bir yaratıktır. Kendisini canlılar arasında eşsiz kılan bir dizi yeteneğe sahiptir: Diğerlerinden farklı olarak, manzarada yer alan bir figür değil, manzaranın bir şekillendiricisidir. Bedende ve zihinde doğayı keşfedendir; her kıtada yuvasını bulan değil, yuvasını yapan, her yerde yaşayabilen canlıdır (2009, s.15).

Görüldüğü gibi, Bronowski'nin insanla ilgili yukarıda yer alan kısa tanımında dahi, "olağanüstü", "eşsiz", "şekillendirici", "keşfeden", "her yerde yaşayabilen" gibi nitelikler, insanı tek seferde tüm diğer canlılara göre apayrı bir yere konumlandırmakta, insanın kendine özgü doğasıyla ilgili bazı ipuçlarını gözler önüne sermektedir. İnsan gerçekten de "özel" bir varlık gibi görünmektedir. Bu kanaate, sadece, doğrudan, günlük hayatımızda herhangi bir anda ve mekânda, en yakınımızdaki insan yapımı somut bir şeye baktığımızda bile kolayca varabiliyoruz. Biliyoruz ki, insanın yapabildiği veya ürettiği şeyler, ondan başka hiçbir canlı tarafından yapılamıyor. Bu anlamda, insanın "başarıları" diyebileceğimiz tüm faaliyetleri ve bu faaliyetler sonucunda ortaya çıkan "her şey" in en temel özelliği, tüm bu "her şey" in sadece insan tarafından yapılageliyor-yapılabiliyor olması ve başka hiçbir canlı tarafından yapılamıyor olmasında yatıyor. Felsefe, sanat, teknik, bilim, spor, kültür, hukuk, devlet gibi tüm oluşumlar insanın başarıları arasında yer alır.

Biz, bu gibi insan ürünü etkinlikleri, kurumları ve eserleri kapsayan, bir bakıma insanın kurduğu, insan yapımı bu dünyaya “uygarlık” diyoruz. Uygarlık dediğimiz bu şey ise, yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi herhangi bir şey değildir. Uygarlık, aslında dünya olarak adlandırdığımız bu gezegen içinde yaratılmış ikinci bir “dünya”dır ve bu özel dünya, “insan”ın dünyasıdır; bir canlı türü olan “insan” tarafından yaratılmıştır. Tarım devrimini ya da daha da belirleyici bir şekilde çapalama çiftçiliğini başlama noktası olarak kabul edersek, “topu topu on bin yaşında” olan insan uygarlığı, yeryüzünde, başka hiçbir canlı türünün yaşama alanında veya yaşadığı sürece hayatı boyunca rastlayamadığımız bir “yapabilme gücü” olgusuna tanıklık eder; zaten uygarlık da bu sayede ortaya çıkabilmiştir. Uygarlık hakkında *Büyük Türkçe Sözlük*'te yer alan başlıca tanımlar şöyledir:

1. İnsanlığın elde ettiği uygulamalı, düşünsel, sanatsal ve tinsel başarıların belli bir zaman noktasındaki düzeyi. 2. Belli bir toplumun özelliği olan uygulamalar, düşünceler, bilgiler, ürünler, tutum ve davranışlar düzeni (...).¹

Günümüzde insan dediğimiz zaman, yukarıdaki tanımda da belirtildiği üzere, düşünsel, sanatsal ve tinsel faaliyetlere ve başarılarla imza atan; böylece bir canlı türü olarak sadece kendisine özel bir yaşama düzenini vücuda getirmiş olan ve bu “özel düzen” içinde, bir bakıma doğal dünyaya karşı kendisini yalıtarak veya koruyarak yaşamını ve türünü sürdürmekte olan özneyi / canlı türünü anlıyoruz.

Tür olarak insanın biyolojik anlamda evrimsel tarihine bir göz attığımızda, Josef H. Reichholf'un *İnsanın Evrimi* (2014) isimli kapsamlı çalışmasından şu bilgileri elde ediyoruz: İnsanın anavatanı Afrika'ydı (s. 285). Bir canlı türü olarak insan soyları, tarihsel akışı ve çeşitli biyolojik özelliklerine bağlı olarak, *Australopithecus africanus*, *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens neandertalensis* ve *Homo sapiens*

¹ www.tdk.gov.tr

sapiens adı verilen safhalardan geçmiştir. *Homo erectus*, modern insana doğru gelişimin bir parçası olarak yaklaşık 1,5 milyon yıl önce ortaya çıktı. Bu tür, alet kullanabilen, gittikçe dikleşmesiyle belirginleşerek türün tarihinde önem kazanan, beyin büyüklüğü 1.000 santimetreküpü aşmaya başlayan, ağırlığı ise ortalama 50 kilografa ulaşarak atalarından daha güçlü bir tür olarak yaklaşık bir milyon yıl önce Afrika'dan hareket ederek Kuzeydoğu Çin ve Java'ya kadar yayılan (birinci göç)² (s. 308) türüdür. Bu iki insan türü, insan soyunun ilk iki temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Reichholf, yaklaşık yarım milyon yıl gibi dünyanın tarihsel süreçleri açısından çok kısa sayılabilecek bir sürede böylece *Australopithecus* insan türüne geçiş sağlandığını belirtir (s. 107). *Homo erectus* ise iki yeni dalın daha türediğini görüyoruz: *Homo sapiens neandertal* ve *Homo sapiens sapiens* (modern insan). Bunlardan *Neandertal* insanı, özünde Doğu Afrika'da *Homo erectus*'tan kalanlardan türemiş (s. 270), 200.000 yıl kadar önce Afrika'dan ayrılarak (ikinci göç) Batı Asya ve Avrupa'ya ulaşmıştır (s. 270). Bu türün bağımsız bir tür mü, yoksa insanın türsel gelişimine ait bir alttür niteliği mi taşıdığı tartışılmaktadır (s. 243). Bu türün en az günümüz insanının beyni kadar işlevsel ve de aşırı durumlarda 1.800 santimetreküplük bir hacime kadar ulaşan bir beyne sahip olduğu bilinmektedir; "tek eksiği konuşma becerisi olmamasıydı" (ss. 246-247). İri bir kemik yapısına sahip güçlü *Neandertal* (*Homo sapiens neandertalensis*) büyük hayvanlar ve tundralarıyla bilinen buzul çağında yaşamış, kendi avladığı büyük hayvanların etiyle beslenmiş ve son buzul çağıyla birlikte iz bırakmadan büyük hayvanlarla birlikte ortadan kaybolmuştur (s. 249).³ Bunun en önemli nedenlerinden birinin uygun olmayan gırtlak yapısından kaynaklanan dil eksikliği olduğuna inanılmaktadır (s. 264). Bir organ olarak dil ve bir yeti olarak dil öğrenme yetisi, Laurent Sagart'ın *Dilin En Güzel*

² Reichholf, a.g.y., s. 308; bunlar sırasıyla *Pekin* ve *Java İnsanı* olarak adlandırılırlar.

³ Buzul çağının sonlarında büyük hayvanların nesillerinin tükenmesi de *Neandertal* insanının kaderini belirleyen etkenlerden biri olarak kabul edilmektedir (s. 255).

Tarih'nde (2014) yer alan söyleşisinde belirttiğine göre, *homo sapiens sapiens*'e, "aynı dönemdeki öteki insangillerin kısa sürede yerini almasına olanak veren bir üstünlük sağlamıştır belki de" (s. 52). Sagart, dil ve dil öğrenmeye olan doğuştan elverişliliği, insan türünün kendisini diğer canlılardan ayıran en temel biyolojik miraslardan biri olarak değerlendirir ve Chomsky'nin bu konudaki sözlerini önemser: "Chomsky'nin dediği gibi, bütün insanlar –en aptalları bile– konuşur ve hiçbir maymun –en parlağı– bile konuşmaz" (s. 51).

Reichholf (2014), *Neandertal* insanının bu günkü insan soyunun atası olmadığını belirtir (s. 244). Bundan 60 - 70.000 yıl kadar önce ise, modern insan dediğimiz, konuşma⁴ özelliğine de kavuşmuş (s. 198) ve günümüz insanını temsil eden *Homo sapiens sapiens* türünün (*Cro-Magnon* insanı) Avrupa'ya buzul çağında yerleştiğini (üçüncü göç), burada binlerce yıl *Cro-magnon* insanı olarak *Neandertal* insanıyla beraber yaşadığını (s. 278), daha sonra, varsayıma göre, yaklaşık 11.000 yıl önce karayoluyla Amerika'ya, hatta daha da önce deniz yoluyla Avustralya'ya geçtiğini ve böylece dünyanın büyük bir kısmının modern insan türü tarafından yerleşime açıldığını görüyoruz (s. 278). *Homo sapiens sapiens*'ten önce gelen tüm diğer türlerin tarımla uğraştıklarına ilişkin bir kanıt yoktur; bunlar hep avcı olarak yaşamışlardır (s. 269). İnsanlaşma sürecinin tamamlanıp bugünkü biyolojik özelliklerimizi kazandığımızda artık buzul çağının başladığı söylenir (s. 204). İnsan biyolojisi üzerine çalışan Richard Klein'a göre de, "modern insan anatomik açıdan sadece 50.000 yaşındadır ve esasen geç Taş Devri'nde (Yukarı Paleolitik dönemde) ortaya çıkmıştır" (aktaran Sahlins, 2012, s. 124). Edgar Morin de (2010) bu konuya

⁴ Dil becerisi, insanın evrim sürecinde en son adım olarak kabul edilir. Ancak, bunun için de, insanın gırtlak yapısının konuşmaya uygun bir hale gelmiş olması gerekmiştir. Anatomik bakımdan insanın tamamlanması veya anatomik olarak tam insan gırtlak yapısının oluşumundan sonra gerçekleşmiştir (Reichholf, 2014, s, 198).

değindir: “*Sapiens* ortaya çıktığında, insan zaten çoktan *socius, faber ve loquens*”²² idi” (s. 83).⁵

Evrin teorisi, insan soyunun tür olarak ortaya çıkışından itibaren günümüz itibarıyla erişilen modern insan dediğimiz *Homo sapiens sapiense* kadar hangi koşullar ve süreçlerden geçtiğini ve böylece biyolojik açıdan ne şekilde geliştiğini kanıtlarıyla açıklamaya çalışır. Dik yürümek, iki ayak üzerinde yürümek, beynin büyümesi (evrim süresince büyüklüğü üç katına erişmiştir) (Reichholf, s.144) alet kullanmak, el ve ayakların gelişimi, vücut kıllarının kaybolması, dil becerisi ve konuşma olanağını sağlayabilecek şekilde ağız-geniz artikülasyonunun oluşması ve buna benzer temel gelişmeler, insanlaşma sürecinde biyolojik açıdan yaşanan dönüm noktalarındandır.

Arnold Gehlen (1954), önemli yapıtı *İnsan*'da, uygarlığın başlaması bakımından insanın gelişmesindeki en temel sıçramayı –ki bu yeni dönem (ona göre) ilkel insanın bitişini de simgeler– 25.000 yıl önce yontma taş devrinin bitmesi ve daha yüksek bir kültürün habercisi cilalı taş devrinin başlamasına bağlar (s. 6). Önce beynin büyümesi, böylece zekânın gelişmesi, sonrasında dik yürüme ve dik yürüme sayesinde ellerin serbest kalması, tüm bunların sonucunda zekâ ve el birlikteliğinin insanı son derece işlevsel ve etkin hale getirerek onun türlü fiziksel, entelektüel ve kültürel olanaklarını artırmasına neden olmuştur. Özellikle beynin gelişmesi ve ellerin serbest kalması insanın kültürel ve insansal olanaklarının zenginleşmesi açısından büyük önem taşır: “insanın serbest kalan elleri⁶ ise, zekânın kontrolü altında, âletleri işlemiş ve kullanmıştır” (Gehlen, 1954, s. 6). Aynı zamanda, “beyin ve el, insanı çevre olaylarının her türlü durumundan bağımsız kılarlar” (Gehlen,

⁵ Burada, *socius*: toplumsal, *faber*: çalışan, *loquens*: konuşan, anlamında yer alır.

⁶ Gehlen, Kant'ın ele, “dışarı doğru uzamış beyin” dediğini belirtir (1954, s. 7).

1954, s. 7). Charles Darwin de, *İnsanın Türeyişi*'nde (2014), dik durma, ellerin eşsiz biçimde çok yönlü bir işlevselliğe kavuşması ve bunlarla bağlantılı olarak zekânın gelişmesinin insan uygarlığının kurulması üzerindeki çarpıcı etkisine şu şekilde değinmiştir:

Yalnız insan iki-ayaklı olmuştur, ve bence, insanın, en ayırıcı özelliği olan dik durmayı nasıl benimsediğini kısmen anlayabiliriz. İnsan isteğine göre davranmaya böylesine güzel uyarlanmış ellerini kullanmadan yeryüzüne bugünkü başat (*dominant*) durumuna ulaşamazdı (s. 68).

Darwin, Sir C. Bell'in deyişini alıntılamaı da ihmal etmemiştir: "El, bütün araçların yerini tutar, ve zekâ ile birlikte, insana evrensel egemenlik bağışlar" (aktaran Darwin, 2014, s. 68). Darwin' e göre, ellerin ve kolların engellenmeden kullanılabilir hale gelmesi, insanın dik duruşunun kısmen sonucu kısmen nedeni olarak ortaya çıkar (Darwin, 2014, s. 70).

İnsan soyu hakkındaki bu saptamalar, ait olduğu veya yaşadığı çevreden ayrılamayan hayvana göre –çünkü hayvanların organları tam olarak belirlenen bir çevreye göre özelleşmiştir; hayvanlar ne bu çevreyi değiştirebilirler ne de bu çevreden kurtulabilirler– insanın yakın çevresinden uzaklaşarak dünyaya, hatta olanaklı evrene açılabilmesini sağlayan önemli bir ayırt edici özelliğine de işaret etmiş olur. İşte, alet yapımı ve kullanımı, tekniğin gelişimi ve insanın davranış tarzları, bu üç temel unsur, Gehlen'e göre (1954, s. 8) toplumların kendilerini hayatta tutmaya yarayan bütün kültürlerin, bir başka deyişle insan uygarlığının oluşturucularıdır. İlkel toplumda, av ve yiyecek toplama; bir sonraki gelişmiş toplumda, aile, mülkiyet, evlilik gibi insanların davranış tarzlarının bir sonucu olarak ortaya çıkan oluşumlar; daha sonra ise, din, felsefe, sanat, bilim gibi teorik ya da entelektüel etkinlikler Gehlen'e göre, değişik kültür alanları olarak belirmişlerdir. Kültür, insanla ilgili, "insan yapımı" bir şeydir; insanın biyolojik gelişiminin de etkisiyle

ortaya çıkan yetilerle oluşturulmuş ve tüm canlılar arasından yalnızca insana özgü bir “insan dünyası”dır:

Diyebiliriz ki insan, ateş, âlet ve silâh olmadan hiçbir tabii çevrede yaşayamaz, ama bütün hayvanlar bunu yapabilir. Bu yüzden de insanı tabiatla bir bağlantı içinde değil de, kültürle bir bağlantı içinde görmelidir, kültür de ilk planda zekâ ile değiştirilmiş bir tabiat, “yapma bir tabiat” tır. Şuhalde kültür, biyolojik bir kavramdır (...) (Gehlen, 1954, s. 14).

18. yüzyılın materyalist filozoflarından La Mettrie de, Descartes’ın mekanist doğa felsefesi ve Locke’un duyumculuğundan güç alarak, insanı tamamen maddesel bir temele oturtur, Demokritos ve Hobbesçu anlayışla uzlaşarak, evreni mekanik hareket yasalarına göre işleyen bir makineye benzetir. Töz, maddedir. Tüm varlıklar maddi bir töze sahiptirler. Bitkiler, hayvanlar ve insanların belirleyici karakteri birer madde olmalarında yatar; dolayısıyla özde niteliksel bir farkları yoktur. Olsa olsa aralarında bir derece farkı vardır; keza özde birdirler. 1748’de yayımladığı önemli eseri *Men a Machine and Man a Plant*’ta, açık ve kesin bir şekilde şu iddiada bulunur: “İnsanın bedeni zembereklerini kendi kendine kuran bir makine ve sürekli tekrarlayan hareketin canlı imgesidir” (1994, s. 32).⁷ Maddesel olmayan soyut şeyler bile, örneğin düşünme beynin, ruh bedeninin bir üretimi olarak ortaya çıkar; yani son kertede biyolojik ve organik bir temele yaslanırlar. İnsanın özü, ilkel organizmaların doğal evrimiyle oluşmuştur ve bitki veya hayvan gibi diğer canlılara göre bir üst derecede yer alan bir konuma sahiptir. İnsan, bir “makine-insan”dır. İnsanın tüm edimlerinin kaynağında fizyolojik bir neden saklıdır. La Mettrie’nin bu kuramı, insan doğasını salt biyolojik evrim ile maddesel temelde açıklamaya çalışan mekanik materyalizmi savunan filozofların görüşleri dahilinde yer alır.

⁷ “The human body is a self-winding machine, a living representation of perpetual motion” (de la Mettrie, 1994, s. 32).

Kültürler gelişmiş insan uygarlığının en belirleyici özelliğidir. Bu durumda, günümüz insanının, gerek kendi soyundaki tarihsel konumu, gerekse de tüm diğer canlılara göre özel konumu “uygarlık” kavramı içinde saklıdır diyebiliriz. Freud’un, başyapıtlarından *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda (2013) dile getirdiği kısa bir tanım denemesi bu açıdan göze çarpar:

(...) “uygarlık” sözcüğünün, yaşamımızı hayvan atalarımızinkinden ayıran, insanları doğadan korumak ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek gibi iki amaca hizmet eden eylem ve düzenlemelerin toplamını tanımladığını tekrarlamak yeterli olacaktır (...) (Freud, 2013, s. 48).

Bu bölümde, insanın ne olduğuyla ilgili bir soruşturma başlatmış bulunuyoruz. Bu amaçla, öncelikle, insanın biyolojik tarihini kısaca gözden geçirdik. İnsan elbette ki diğer canlılardan sadece belirli biyolojik özellikleriyle ayrılmaz. Bu kısa incelemede insanın diğer canlılara göre ilk veya önde gelen bazı anatomik ve fiziksel özellikleri böylece belirmiş oldu ki aslında bunların, tamamen veya kısmen değişik biçim ve içeriklere haiz olarak diğer canlılarda mevcut bulunduğu söylenebilir. Diğer taraftan, insanla ilişkisi çerçevesinde “var olana” tümel bir bakışla, doğrudan “uygarlık” olgusuna başvurduk. Uygarlığın ve insana ait kültürlerin salt insan denen varlıkla ilgisini doğrulayan bazı saptamalar yaptık ki, insanın doğasını araştıracağımız ve belli bir görüş oluşturacağımız bu bölümde bu saptamalara yeri geldikçe atıfta bulunacağız. Çünkü insanın aslen ne olduğunun bilgisini kavrayabilmek için en etkili yol onun yapıp ettiklerine bakmak, eserlerinin ayırt edici özelliklerini anlamaktır. “İnsan nedir” sorusu, filozofları meşgul eden en önemli felsefi sorgulama alanlarından birisini oluşturur. Bu soru önemlidir. Çünkü insanın doğasını, özünü, kimliğini ve bu çerçevede onun yaşamıyla ilgili felsefi ve bilimsel görüşleri anlayamadan, bu türden bir bilgiyi derinleştirmeden, gerek bizzat günümüzün başkahramanı bu insan denen öznenin son durumunu, onun bir yabancılaşma

içinde olup olmadığını gerekse de bu bakımdan dünyamızda gerçekleşen olgu ve olayları anlamak mümkün değildir.

Belirttiğimiz gibi bu bölümde, insanın doğası veya özüyle ilgili özelliklerini sergileyerek belli bir insan görüşüne ulaşmaya çalışacağız. Bu çerçevede, ortaya çıkabilecek şu sorular, araştırmamızda yönlendirici olabilir: İnsan nedir? İnsan doğasının temel özellikleri nedir? İnsan olmanın varlık ve varoluş koşulları nelerdir? Diğer bir deyişle, insansal varoluşun ve özün bilgisi nedir? Bu amaçla şimdi, insanın doğası konusunda çeşitli temellerde uzlaşabileceğimiz bazı filozofların insan hakkındaki kuramlarını kısaca gözler önüne sereceğiz. Buradaki hedefimiz, bu çalışma boyunca aklın yabancılaşması sorununu işlerken bağlı kalacağımız somut bir insan görüşünün oluşturulmasıdır.

Biyolojik antropolojinin bulgularıyla düşündüğümüz zaman, şu bir gerçektir ki, *homo sapiens*in geriye doğru yolculuğunun uzun öyküsünü dünyamızın ve tabiatın dışında başka bir yerde göremiyoruz. İnsan evrimine ilişkin fosil kayıtlarını incelediğimizde, insan da, tıpkı diğer türler gibi –bitkiler ve hayvanlar gibi– tabiata ait bir canlı türü –kökü primatlara kadar uzanan bir canlı türü– olarak ortaya çıkıyor. İnsan denen tür, bu açıdan, öncelikle canlı bir organizma olarak vardır. Elbette ki her canlı türünün bedensel bir yapısı ve bu doğrultuda bir yaşam biçimi söz konusudur. Her bir canlı türü, içinde bulunduğu doğanın öz yasalarına uyum sağlamak koşuluyla hayatta kalır. Normalde, doğa yasalarına karşı gelerek, onlarla çelişki içine düşerek, onlara karşıt davranışlar geliştirerek, belli bir deyişle, doğa yasalarının “üstüne çıkarak” herhangi bir canlı türünün yaşamını sürdürmesi beklenemez. İnsanın akıl yoluyla geliştirdiği teknikler sayesinde doğayla baş etmesi ve kendi öz/özümlü koşullarını oluşturarak kendine yalıtılmış bir yaşam koridoru açması son kertede bu gerçeği değiştirmez. Bu durumu, bir canlı türü olarak insanın özel yetenekleri dolayımında kendini doğaya uyarlaması olarak kabul etmek yanlış değildir. İnsanın

başka türlü soyunu sürdürebilmesinin olanaklarının ne derece sınırlı olduğu bilinmektedir. Doğanın, içinde bulunan tüm canlı türleriyle harmonik ve dengeli bir bütünlük göstermesi, doğa ve canlılar sferinin en önemli niteliğidir. Bu noktadaki saptamamız, insan türünün doğanın dışında değil, tam tersine, doğanın içinde uygun zemin bularak hayatta kalma başarısı gösteren ve böylece en temelde, “doğanın bir parçası” olarak varlıkta yer edinen, çeşitli tüm diğer canlı organizmalar gibi, doğa yasalarına tabi, “doğaya ait” bir canlı türü olduğudur. Eskiçağ filozoflarının, insan-doğa ilişkisini –bir bakıma, insanı da doğaya dahil etmek suretiyle– “içeriden” bir bakışla incelediklerini, bu çabanın arkasında doğaya egemen olma değil, doğayı anlama güdüsünün yattığını biliyoruz. Eskiçağ felsefi düşüncesinde insan ve doğa arasında bir ayırım fikri veya birbirine karşı duran iki parçalı –ikili– bir varlık ilişkisi değil; birbirleriyle yani, insan ve doğanın bütünlüğünde tek parça olarak algılandığı bir varlık anlayışı olduğu bilinir.

Böylelikle denebilir ki, insan-doğa ilişkisi birbirinden bağımsız bir şekilde düşünülemez. Aynı şekilde insanın tür olarak evrimsel gelişimi de doğayla karşılıklı cereyan eden bir neden-sonuç veya etkileşim mekanizması çerçevesinde gerçekleşmiş ve sonuçta günümüz insanının psiko-biyolojik yapısı oluşmuştur. Edgar Morin (2010), *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*'nda, bu olguya, “antropolojik bütünlük” adını verir (s. 182). Ona göre, insan, “antropolojik bütünlük” olarak adlandırdığı bir döngü çerçevesinde, dört ayrı sistemin birbiriyle karşılıklı etkileşim halinde çalıştığı bir sürecin ürünü olarak evrilmiştir: Genetik kodları ve tipleri içeren “genetik sistem”; “beyin” (fenotipik merkez); olgu-fenomen üretken karakteriyle belirginleşen “sosyokültürel sistem” ve son olarak insanı saran global çevre ve insanın yerel meskeni olma özelliğiyle var olan ekosistem (doğa), praksis dolayımında sürekli bir şekilde birbirlerine bağlı olarak, etki-tepki mekanizması halinde çalışmışlardır (s. 182). Bu durumda, insan hem doğanın bütünsel bir parçası olmuştur; ondan etkilenmiştir hem de doğayı, kendinde oluşan özsel sosyo-biyolojik

değişimler çerçevesinde etkilemiştir. Morin'in bakış açısı, insanın özünün ne olduğu konusundaki sorgulamayı böylece salt biyoloji biliminin dışına taşır. O, insanlaşma sürecinin "biyo-sosyo-kültürel" bir karakterde olduğunu vurgular (s. 75) ve insanda doğuştan gelenle insanın sonradan edindiği özellikler tartışmasını verimsiz ve sonuçsuz bir süreç olarak yorumlar. Bu düşünce doğrultusunda, insanın doğasıyla ilgili olarak yaptığı saptama, özellikle araştırmayı salt biyoloji bakımından kurtarması ve kültürel antropolojik bir pencereden temellendirmesi bakımından yenilikçi ve zihin açıcı karakterdedir:

İnsanlaşma süreci sırasında biçimlenen şey, edinime yönelik doğuştan gelen bir kabiliyet ve edinileni özümlemeye dönük kültürel bir istidattır. *Hatta ve hatta: kültüre karşı doğal bir kabiliyet ve insan doğasını geliştirmeye yönelik kültürel bir kabiliyettir*" (2010, ss. 75-76).

Ayrıca,

Artık, doğal yeteneklerin (doğuştan gelen düzenleyici yeterliklerin) edinilmesi ile kültürün varoluşu arasında kökensel bir tamamlayıcılık olduğu fikrinden kaçmak mümkün görünmüyor (2010, s. 76).

Morin, böylece, insanın özü ile ilgili bulgulara, hem insan türüne ait bir "doğuştanlık" veya "doğuştan türe özel kabiliyetler" olgusunu hem de kültür kavramını dahil ederek, onu "özel yeteneklerle dolu bir sosyal-kültürel canlı türü" kategorisine yükseltmiştir. Gerçekten de Morin'in özellikle belirttiği gibi, insanı anlamak için, biyolojik ve kültürel evrimleri, birbirlerinden ayrık bir şekilde gelişen-çalışan haritalar olarak değil, birbirine paralel ve karşılıklı etkileşim halinde var olan "çok-yanlı bütünsel bir evrim" kabına sokarak işletmek gerektiği ortadadır: "Kültürden yoksun *sapiens*'in aklından zoru olurdu, ancak en aşağı düzeydeki bir primat gibi yaşamını sürdürebilirdi (...)" (Morin, 2010, s. 76).

Beynin, yukarıda açıkladığımız çok-yönlü evrim süreci içinde oynadığı rol özellikle önemli ve insanlaşmanın temel yapı taşıdır Morin'e göre. Çünkü insan beyni, gelişen sosyo-kültürel ortamdan sürekli olarak etkilenmiş, kortekste yeni bölgeler gelişmiş, yeni merkezler oluşmuş, yeni merkezler arasında yeni bağlantılar belirmiş, böylece sürekli karmaşıklaşan ve yeniden örgütlenen bir beyin yapısı insanda hep, "bulgusal (çözüm bulmaya yetkin), stratejik (bir amaç doğrultusunda belirli bir seçim-tercih öbeğini tasarlamaya yetkin), yaratıcı (yeni kombinasyonları hayata geçirmeye yetkin)" şekilde çalışarak yeni beceri ve yeteneklerin doğmasına elverişli hale gelmesini sağlamıştır. Çok merkezli kökleri olan bir insan doğası açıklamasına geri dönersek, Morin'in (2010) şu iki saptaması insanın ne olduğuyla ilgili soruşturmamız açısından bize yaşamsal ipuçları verir:

- 1) İnsan davranışları, hem genetik, hem beyinsel, hem toplumsal, hem kültürel, hem de ekosistemik (doğayla ilgili) kök özellikler taşırlar (s. 184); bu bilgiye yukarıdaki açıklamalarda "kabataslak" ulaştığımız;
- 2) İnsan dediğimiz varlık, iyi bilinen bir diğer çokmerkezlilik bakışı altında, tür (biyoloji), toplum (sosyoloji) ve birey (psikoloji) olarak üç değişik kategoriye ayrıştırılmış bir gerçeklik olarak belirlenmiştir (s. 184). Ancak, Morin'e göre, insan gerçekliğinin tamamı, birbirinden ayrışık ve birbiriyle uzlaşmaz karakterde işleyecek, kendi kulvarına sıkışarak yalıtık bir şekilde ilerlemek isteyen bilimsel alanların bakış açısıyla anlaşılabilir. İnsan gerçekliği, -işte bu saptama hayati niteliktedir- tür, birey ve toplumun bir bütün olarak karşılıklı ilişkileri çerçevesinde incelenmesiyle ortaya çıkar; Morin'in deyişiyle, insan gerçekliği, ayrı ayrı, türün (biyolojinin), toplumun (sosyolojinin) ve bireyin (psikolojinin) oluşturduğu bireysel kategorilerde değil; bunların birbirleriyle "karşılıklı ilişkilerindedir" (s. 184). Ayrıca, şunu da bilmek gerekir ki, bu ilişkiler hiçbir zaman tam olarak aydınlatılamamıştır; bunların kendi aralarında "bütünleyici" ve "uzlaşmaz" olmamalarının yanında ayrıca "belirsiz" bir karakter taşımalarını da anlamak gerekir (s. 184). Örneğin, "hayatın özü veya

insanın ereği, gerçeği nerededir” sorusuna, türdedir (genlerdedir), toplumdadır (insanlar ve toplumlararası ilişkilerdedir) veya bireydedir (davranışlardadır) şeklinde tam ve kesin doğrulukta bir cevap veremeyiz. Morin, insan sorunsalının apaçık bir şekilde bilinemez olması durumunu ironik bir soruyla gözler önüne serer: “Hayatta kalmak için mi yaşanır, yaşamak için mi hayatta kalınır?” (s. 185). Sonuç olarak, Morin, insan doğasının, geçen satırlarda açıkladığımız biçimiyle çok merkezli bir yapı dolayımında oluşan çeşitli etkileşimlerin, karşılıklı ilişkilerin ve eklemlenmelerin birbirine geçmiş bir bütünü olarak anlaşılmasını önermektedir. Evet, ona göre insanın doğasının bu nihai durumu, bireylerin, kültürlerin, toplumların çokluğunu gözler önüne seren “çeşitliliğin birliği” (s. 189) olgusuyla da uyuşan, bu çerçevede, genetik, beyinsel, toplumsal, kültürel ve ekosistemik ya da doğadan kaynaklanan etkenleri içinde barındıran bir oluşumu ifade eder; insan hem yaratıcılık, özgünlük, yücelik özellikleriyle bir *homo sapiens*'tir, hem de aynı zamanda “kuralsızlığıyla, başıboşluğuyla ve düzensizliğiyle” (s. 101), 1.500 cm³ lük, 10 milyar nöron ve 10¹⁴ sinapstan oluşan aynı beyne sahip bir *homo demens*'tir:

İnsan, yoğun ve kararsız bir duygusallığa sahip, gülümseyen, gülen, ağlayan, endişeli, kaygılı, oyuncu bir canlı; mest olan, kendinden geçen ve seven bir varlık; hayallerle dolu, ölümü bilen ama ölüme inanamayan bir yaratık; miti ve büyüü yaratan, kendisine hayaletlerin ve tanrıların musallat olduğu, hayal ve vehimlerle beslenen, nesnel dünyayla daima kararsız ilişkiler içinde olan öznel bir canlı; hataya, gaflete açık, düzensizlik yaratan müfrit bir varlıktır (Morin, 2010, s. 98).

Edgar Morin'in *homo*'nun *sapiens* ve *demens* niteliklerini birleştirerek oluşturduğu insanın özü konusundaki çalışmaları, özellikle, günümüzde de, insan doğasını salt genetik nedenlere bağlayarak çağımızda yaşadığımız savaş, ölümcül rekabet, yalnızca özçikar ve hazza dayanan modern insan davranışını açıklamaya çalışan genetik belirlenimciliği çürüten bir karakter taşımasıyla da önemlidir. Bu konudaki sert itirazı, günümüz yazarlarından Marshall Sahlins de (2012) *Batı'nın İnsan Doğası*

Yanılsaması isimli yapıtının hemen giriş bölümünde dile getirmiştir: “Elimizdeki paleontolojik bulgulara göre, bizler de kültürün hayvani mahluklarıyız ve kendi simgeler sistemimizin biyolojisiyle donatılmış durumdayız” (s. 10).

Sahlins, Morin ile aynı doğrultuda, kültür faktörünün insan türünün gelişimindeki katkıcı rolüne değinir; hatta kültürü, insanın biyolojik gelişiminin ön koşulu olarak kabul eder. Kültür, insan doğasını şekillendirici etmenlerden biridir. Bu çerçevede, ona göre, insan doğası, dolayısıyla onun öznesi olan insan, içinde bulunduğu kültürel ortama bağlı olarak belli bir süreklilik içinde gelişmeye hep devam eden bir “oluş” niteliği taşır: “İnsan doğası, her daim var olan bir varlıktan ziyade, bir *oluş*’tur” (Sahlins, 2012, s. 127). Bu konuda ayrıca Geertz’e de atıfta bulunur; çünkü Geertz “insan olmak, Javalı olmaktır” diyen Javalılara hak verirken bu önemli realiteyi reddedilmez bir ifadeyle kesinlemiştir: “kültürden bağımsız insan doğası diye bir şey yoktur (...)” (aktaran Sahlins, 2012, s. 130). Gerçekten de, insan yaşamının toplumsal ve çevresel faktörlerin tamamen dışında kalarak, bunlardan etkilenmeden, büyük ölçüde organizmanın tekil genleri gibi biyolojik esaslar tarafından belirlendiğini ileri süren biyolojik belirlenimciliğin insan doğasıyla ilgili tezini ispatlama gücü – kültürel ve felsefi antropolojinin bulgularına bakıldığı zaman– zayıf veya yetersiz kalmaktadır.

İnsanın ne olduğu konusunda son derece önemli ve dikkat çeken farklı bir yaklaşım da, Takiyettin Mengüşoğlu’nun, insanı bir “varlık bütünlüğü” olarak gören felsefi antropolojisidir. Ona göre, insana tek bir açıdan bakan antropolojik yaklaşımlar, onu doğru olarak ve tamamını gözden kaçırmadan tanımlamakta yetersiz kalırlar. İnsan denen varlığı tek yanlı bir incelemeye tabi tutarak onun son derece karmaşık içeriğinin gerçekliğine ulaşamaz. Mengüşoğlu, böyle bir hareket noktasından yola çıkarak, insanın bütün yanlarıyla katıldığı yaşam formunun derin gerçekliğini anlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, insanın ruh ve beden tamlığı ile

onun somut yaşamında yapıp-ettikleri, ortaya koyduğu fenomenler, toplumsal hayatla sürdürdüğü birliktelik, tüm yaratmaları; bunların hepsi, insanda iç içe geçmiş bir şekilde işler ve onun “somut varlık bütünlüğü”nü oluştururlar. İnsanı anlamının doğru ve gerçekçi yolu, Mengüşoğlu'ya (1988) göre, işte bu varlık bütünlüğü tarafından reel yaşam alanında ortaya konulan fenomenlerin çözümlenmesinde yatar. Mengüşoğlu, aynı zamanda “insanın başarıları” olarak nitelendirdiği bu fenomenleri, yine onun “olmazsa olmaz varlık koşulları” olarak belirlemiştir. Öyleyse, insan denen varlığı çözümlenmenin, insanın doğasal özelliklerini ve özünü kavramanın en etkili şekli, bu varlık koşullarının bilgisinden hareket etmektir. Bu yaklaşım tarzı, insan denen varlığı hem bütünlüğünden hareket ederek anlama çabası içinde olması açısından, hem de doğrudan insanın yaşam alanında, bilfiil somut bir şekilde ortaya koyduğu özgün başarıları, yani onun eylem alanını, *praxisini* ve bunların diğer canlılara göre ayırt edici özelliklerini kavrama amacını barındırması bakımından son derece güçlü bir karakter taşır. Mengüşoğlu, böylece, öncelikle, “var olması gerekene” değil, “var olanın kendisine bakarak” ontoloji temelli bir felsefi antropolojinin de temellerini atmış olur. Bir önemli tespit şudur ki, insanın ortaya koyduğu fenomenler, yani onun başarıları, yapıtları, her alandaki eserleri, insan denen varlığın bulunduğu tüm topluluklarda, her türlü insan toplumunda vardır; tüm zaman ve mekânlarda insanın ürünü olarak hayata geçmiştir; insan toplumlarında insanların yaşamalarına, onun yaratıcı gücünün eseri olarak bu fenomenler her zaman eşlik etmişlerdir; öyleyse, tekrarlayalım, bunlar insanın varlık koşullarıdır. Aynı zamanda, bunlar sadece insana özgüdürler çünkü başka hiçbir canlının, bitki olsun, hayvan olsun, yaşam alanlarında görülmezler. İnsan ve yapıtı, aslına bakarsak, bölümümüzün en başında kısaca bahsettiğimiz “uygarlık” dediğimiz varlık alanından başka bir şey değildir ve bunlar ayrılmaz bir bütün oluştururlar; insan ve uygarlık, insan ve başarısı, ontolojik bir bütünlüktür; “yapışık”tır.

Bu noktada, bu derece kesin bir şekilde kendi özsel varlığıyla bütünleşerek dünyada yaşamını sürdüren, kendi öz başarılarını yaratmış olan insanın, kök olarak geldiği yer olan doğayla ilişkisi de, Mengüşoğlu'ya göre, diğer canlıların doğayla sürdürdüğü ilişkiyle kıyaslarsak, tamamen değişmiştir; insan giderek doğadan uzaklaşmaktadır; insan doğadan kopmuş, bir bakıma “doğadışı” bir hale kavuşmuştur; insan, Kant'ın da belirttiği gibi “otonom” bir varlık haline gelmiştir.⁸ İnsanın özsel niteliklerinden söz ederken –ki bunlar insanı “insan” yapan niteliklerdir– Mengüşoğlu, önemli eseri *İnsan Felsefesi*'nde (1988) diğerlerinin yanında şunları sıralar: Bilen bir varlık, yapıp-eden ve çalışan bir varlık, değerleri duyan bir varlık, isteyen bir varlık, özgür bir varlık, tarihsel bir varlık, ideleştiren bir varlık, çalışan bir varlık, devlet kuran bir varlık, inanan bir varlık, sanatın yaratıcısı olan bir varlık ve konuşan bir varlık. Tüm bu edimler ve daha da fazlası, sonuçta insanın bio-psişik bir bütünlüğe sahip olduğunu gösteren nitelikler toplamının veya bileşiminin gözler önüne serilmesinden başka bir şey değildir. Ruh / Zihin ve Madde / Beden ikiliğinin insan varlığının önemli bir gerçekliği olmasıyla beraber, bunlar insanda birbirinden ayrışık, heterojen bir yapıda bulunmazlar. Bunlar, insanın varlıksal yapısının homojen bütünlüğü olarak vardırırlar. Mengüşoğlu'ya göre:

Eğer biz insanın fenomen olarak bir bütünlük olduğunu söylüyorsak, burada gözönünde bulundurulan insanın bütün yetenek, çekirdek ve fenomenlerinin temelini bulduğu bu biyopsişik bütünlüktür (...) hayat, ancak her iki unsurun, yani “bios” ve “psyche”nin bir arada bulunduğu zaman vardır (Mengüşoğlu, 1988, s. 222).

Bu durumda, örneğin, hayvana göre incelediğimizde, salt-biyolojik ya da Darwinci yaklaşımların iddiasının ötesinde, insan, canlılar alanında, sadece niceliksel bir

⁸ “(...) Kant, insanın otonom bir varlık olduğunu gösteren ilk filozoftur” (aktaran Mengüşoğlu, 1988, s. 41).

derece farkı taşıyan bir canlı türü değil, tamamen ayrı bir varlık alanının konusu veya varoluşa tabi olan “apayrı” bir varlık olarak da göze çarpmaktadır.

İnsanın eşsiz başarılarının arkasında yatan ve onu diğer canlılardan ayırt eden temel özelliklerinden biri, belki de birincisi, insanın bir “değer/değerler varlığı” olmasında yatar. Değerleri, insanın yapıp-ettiklerinin, başarılarının yaslandığı temel varlık gerçekliğidir. İnsan tüm yapıp etmelerini sahip olduğu değerlere bağlı olarak gerçekleştirir. Mengüsoğlu, insanın değerlerini üç gruba ayırır: 1) Yüksek değerler: sevgi, bilgi, doğruluk, dürüstlük, adalet, saygı, şeref, iyi ve kötü vb. 2) Araç değerler: yarar, çıkar, maddi zenginlikler, tüm maddesel şeyler vb. 3) Davranış değerleri: alışkanlıklar, zevkler, görgü kuralları, gelenekler vb. (Mengüsoğlu, 1988, s. 102). İnsanın gündelik yaşam bütünlüğündeki yapıp-etme biçimlerini veya günlük pratiklerini incelediğimiz zaman, bu değer kategorilerinin nasıl etkin bir şekilde insanı diğer canlılardan ayırıcasına varolduğuna tanık oluyoruz. Mengüsoğlu’nun önemli bir diğer tespiti, aynı zamanda, insanın tarihsel bir varlık olduğudur. Bu saptama, daha ileride de göreceğimiz gibi, Marx’ın da insan anlayışının merkezini yansıtır. Tek tek her bir insan kişisini ele aldığımızda, onun varlıksal özellikleri, yaşamışlıklarından (veya yaşadıklarından) arındırılarak çözümlenemeyeceği gibi, ulusların ve hatta insan soyunun belli bir zaman diliminde içerdiği varlık yapısı da ancak tarihsellik özelliği göz önüne alınarak anlaşılabilir: “İnsanın yapıp-etmeleriyle her alanda elde ettiği, elde edebileceği her şey, kesintisiz bir oluş içindedir. İnsan başarılarının bu oluşu, tarihsel oluştur” (Mengüsoğlu, 1988, s. 143).

İnsan, tarihsel oluşa bütün “varlık koşulları” ile katılır; insanın tarihsel temeli, onu oluşturan teklere, örneğin, bir “geist”a, örneğin “ide”ye, “cogito”ya veya metafizik bir yeteneğe ayrı ayrı bağlı değildir. Onun tarihsel temelini, bu olgu, kavram ve gerçekliklerin tamamını içine alan “somut varlık yapısı” oluşturur (Mengüsoğlu, 1988,

s. 142) ve şunu da unutmamak gerekir ki insan, başarılarını “kuşaktan kuşağa taşıyarak” sürekli veya kesintisiz bir tarih olgusuyla bütünleşir.

“İdeleştiren bir varlık” olarak insan “kavram” üretir, var olanı kavramlaştırır; var olanın arkasında yatan soyut ve değişmez gerçekliği anlamaya çalışır. Kavramsal düşünme yeteneği de, Çotuksöken’in (2013) belirttiği gibi, insanın “yaşanan (somut, tekil, bir defalık durumla) ile, yaşananı çerçeveleyen soyutu (kavram, kavramsal yapı) ilişkili kılma”sını (s. 12) sağlayan ve ayrıca “yaratıcılık” karakteri taşıyan bir özelliğidir. “İnsanın yapıp-etmelerini düzenleyebilmesi, onları hayattaki önemine göre sıraya koyup gerçekleştirebilmesi için, onun kendisine has bir inisiyatifi olmalıdır. Bu insanın doğal hayat şeklidir” (Mengüşoğlu, 1988, s. 129) diyor Mengüşoğlu insanın özgürlüğünden bahsederken; böylece özgürlüğü insanın “doğal yaşamının”, yani doğasının tam da içine yerleştirirken, ayrıca bunun insanın olanaksal yapısının zaten varlıksal bir koşulu olduğunu ekliyor.

Çalışma olgusu da “insan olmanın varlık-temeli” ile ilgili bir fenomendir (Mengüşoğlu, 1988, s. 167). “Ekmek” örneği özellikle insanoğlunun türlü özelliklerini ve bunların yanında çalışma ediminin onun başarılarının temel dayanağı olduğunu etkili bir şekilde bildirmesi açısından dikkati çeker:

Ekmeğin hazırlanıp elimize geçmesi için ne kadar çok insan emeğine gereksinim vardır. Ekmekte insanın yüzyıllarca süren çalışmaları, deneyimleri ve bilgisi gizlidir (...). Her parça ekmekte, birçok insan bilgisi ve emeği vardır (Mengüşoğlu, 1988, ss. 167-168).

George Thomson da, *Kapitalizm ve Sonrası*’nda (1997) çalışma olgusunu, “üretim” faaliyetiyle özdeşleştirir ve Marx’ın kavramlarını anlatırken böylece “üretim çalışması” olarak adlandırdığı bu edimi, tam da insanı hayvandan ayıran en belirleyici faaliyet olarak betimler (s. 9). Bu arada, Mengüşoğlu, “çalışma”nın insana özgü özel yanını pekiştirmek için, onu, “anamlı” çalışma, “anlamsız” çalışma olarak

ikiye ayırır: Anlamalı çalışma, yani bir bakıma insanı bir “anlam varlığı”na dönüştüren çalışma, ona göre, daha önce belirtmiş olduğumuz “yüksek değerler”le gerçekleşen, verimli, yaratıcı ve özellikle sevilerek yapılan bir çalışma türüdür ve insanın üstün başarılarının kaynağıdır. Anlamalı çalışma, insanın kendisini bir şeye “adadığı”, tüm derin varlığıyla kendisini bir şeye tamamıyla veren insanın çalışmasıdır. Bu çalışma, onun “varlık-tarzi”dir; insanın “ikinci doğası”dır (s. 168); “insan bu varlık-tarzının dışına çıktığı zaman bir eksiklik duyar” (s. 168). Anlamdan yoksun çalışma ise, sadece araç-değerler tarafından yönetilen, onun özellikle bedensel yaşamını sürdürmesini sağlayan, mekanik bir şekilde yerine getirilen ve –genelde– pek de sevilmeyle, zorunluluktan yapılan etkinlikleri içerir. Böylece, “çalışma”nın yanında “anlam” unsuru da, insanı diğer canlılardan ayırtıran, ona insan olmanın varoluşsal hayat kaynağını veren bir kavram olarak insan doğasında yerini almış oluyor. Anlam, gerçekten de, yaşamın bütününden bir şeyler ifade eder; insanın varlıksal bir bağlantısı olarak onun gerçeklikle ilişki kurmasını sağlayan bir köprü işlevi görür. Anlamalı olan şey, insan için değerlidir: “(...) bir eylemin değerliliği, o eylemin insan için ifade ettiği anlam olarak karşımıza çıkar” (Kuçuradi, 2006, s. 17). Ayrıca, insanın “anlam” peşinde koşması, ancak anlamla kendini aslen bir insan haline getirebilmesi, tabii ki, onun metafiziksel varlık yapısının göze çarpan bir özelliği olarak “inanın bir varlık” olmasında yatar. Çünkü inanma, Mengüşoğlu’nun da altını çizdiği gibi “insan hayatının, insanın yapıp-etmelerinin taşıyıcısıdır” (s. 196). Her türden inanma (dinsel, manevi, günlük etkinliklerde, insanın herhangi bir projesinin gerçekleştirilebilmesi için vb), hem insanın değer haritasının bir çıktısı olarak, hem de onun anlam dünyasıyla ilişkisinde söz konusu olur.

“Sanat insan varlığının bir ifadesidir” (Mengüşoğlu, 1988, s. 204) diyerek, onun bir diğer özel varlık alanını dile getirmiş oluyor filozof. Açıkladığımız onca özelliğin oluşturduğu bütün-insanın süzölmüş bir yeteneği olarak ortaya çıkıyor “yaratma gücü” ve onun ürünü “sanat etkinliği”. Spor gibi, eğitim gibi, felsefe gibi, sanat da

değişik felsefi görüşlere göre, bir bilgi, bir düşünme, sorgulama, eleştiri, bir iletişim, dil, bir eğlenme gibi, sadece insana özgü yaratıcı bir varoluşun vazgeçilmez bir etkinliği olma özelliğini taşıyor.

Sonuç itibarıyla, Mengüşoğlu'nun üzerinde durduğu ve insanın varlık koşulları olarak adlandırdığı, insanın özünü meydana getiren tüm bu özellikleri üç başlık altında bütünlük önem kazanmaktadır: Öncelikle, insan bio-psişik bir varlıktır; beden ve ruh birlikteliği, insanın varoluşsal bir varlık niteliğidir. İkinci olarak, insan doğaya, yaşamaya "hazır" bir şekilde gelmez. Ancak bio-psişik yetenekleriyle "eğilip-bükülür" (Mengüşoğlu, 1988, s. 173), başka bir deyişle eğitim ve öğretime tabi kılınarak gelişir, güç kazanır. Bu durumda, insan ve yalnız insan, "plastisitesi olan" bir varlıktır; bu plastisite insanın olanaklarını ve onun yaratıcı fenomenlerini belirleyen dinamik karakterdeki temel etkidir. Nihayet insan, "disharmonik" bir varlıktır da! İçinde, varoluşunun tüm zıtlıklarını barındırır. Onun varlık yapısı, "hem iyinin, hem kötünün, hem haklılığın, hem haksızlığın, hem melek-olmanın, hem de şeytan-olmanın birbirine karşıt "çekirdeklerini" içinde taşır" (Mengüşoğlu, 1988, s. 15). İnsan bu disharmonik yapısının olumlu-olumsuz varoluşsal sonuçlarını, akıl, ahlak, etik, yasa, devlet gibi doğuştan gelen veya kendi eliyle ürettiği varlık-koşulları ile denetim altına alarak biçimlendirmeye çalışır. İnsanın özünün bu yanını bölümün daha sonraki satırlarında ayrıntılı bir şekilde işleyeceğiz.

Kuçuradi'nin insan felsefesi, insan denen varlığı bir "değer" varlığı olarak saptamasında belirginleşir; ona göre, değer, değerler ve değerlendirme edimi, bunların hepsi, insanın bir varolma şartı ve bir insan fenomenidir. "Değerlendirme, kendisinden hareket ederek bir insanı, bir insanın bir eylemini, bir eseri, bir olayı anlamak ve kendi alanı veya benzerleri arasında yerini bulmak" (Kuçuradi, 2010, s. 26) olarak anlaşılır.

İnsanın tür olarak değeri, yani insan türünün değeri (insanoğlunun değeri), onun insan olmayan tüm “diğer varlıklarla (insan olmıyan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir” (s. 40). “Belirli bir biçimde gerçekleştirilen etkinlikler tür olarak insanın değerini oluşturur” (aktaran Özcan, 2006, ss. 386-387). Buna karşılık “insanın değerleri” dediğimiz zaman, Kuçuradi’ye göre, insan türünün elde ettiği özel başarılarından bahsediyoruz: Bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürler. Bunlar, kişilerin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; “insanın varlık imkânlarının gerçekleşmesidir” (s. 40); bir diğer deyişle “insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı imkânlarıdır (s. 42). Dolayısıyla insan türü, temsilcisi insan teklerinin fiilen gerçekleştirdikleriyle değer kazanmış, canlılar alanında özelleşmiştir. Her tek insan kişinin değerine gelince, yani bir “kişinin değeri”, “diğer kişilere göre onun o tek olan yapı bütünlüğüne sahip olması, onun o kişi olma özelliği ve bütünlüğünün bu özelliğinden dolayı diğer kişilerden farklı imkânları, farklı yaşantıları, farklı gerçekleştirmeleridir (s. 41). Böylece, insanla değer kavramı arasındaki varoluşsal ve varlıksal ilişkiyi somutlaştırır Kuçuradi. “Değer”i insanı temellendiren varlık özelliklerinden veya yapı taşlarından biri olarak varsayarak felsefesinin genel hatlarını oluşturur. “Değer, değerler ve değerlendirme” varlığı olarak irdeleyerek “etik-insan”ı ve onun özelliklerini serimler. Şüphesiz, etik, insanın özünün özgün ilkelerinden biridir. İnsanın etik yanı, onun yapıp etmelerinde başrolü oynayan ve diğer canlılarda bulunmayan bir yandır. Dolayısıyla, insanın özünü, onun “etik” karakterini dile getirmeden, hesaba katmadan anlamaya çalışmak bu durumda araştırmacı için önemli bir eksiklikler. Etik ise, görüldüğü gibi, doğrudan, insanın, etkinlikler alanında, diğer insanlarla ilişkilerinde yaşadığı değer sorunları bağlamında ortaya çıkar. İnsan, diğer insanlarla, toplum ya da toplumlarla ve de bütün insanlık ile etik ilişki içindedir. Bu bakımdan, etik özellik, her bir tek kişinin “insanlık”

dünyasında varoluşsal yapısının içine sinmiştir. Etik, yine Kuçuradi'ye göre, insanın doğasının bir parçası olarak, hem onun eylemlerinin oluşturucusudur; hem eylemlerinin değerinin bilgisini verendir; hem de kişinin kendine ve diğer insanlara karşı hesap verme sorumluluğunu içerir.

İnsanın varlık koşullarını, birbirine dayanan ve birbirini gerektiren karakterde ve aynı zamanda “tarihsel” olmasıyla çözümleyen ve onları böylece bütünlüyci bir forma ulaştıran Wilhelm Dilthey'a göre de üç temel kategorik yeti insanın varlık karakterini oluşturur: Logos: düşünme ve bilme (bilinç, bilgi ve tasarımlama yetisi); Pathos: hissetme ve değer/yargı verme (duygu/heyecan yetisi); Ethos: arzulama/isteme ve eylem (istenç) (aktaran Özlem, 1999, s. 71). Bu üç edim, insanın ontolojik bütünlüğünün parçalanamaz yapısını oluşturur; bunlar birlikte çalışırlar, birbirlerinden bağımsız hareket edemezler, “aynı anda faaldirler” (s. 71). Dilthey, bu oluşumu insanın “yaşama deneyimi” olarak adlandırır; “yaşantı” olgusuyla ilişkilendirir (aktaran Özlem, 2003, s. 76). O halde, insanın ne olduğunun bilgisini arayan felsefi antropolojinin hareket noktası, “logos”, “ethos” ve “pathos”un birlikteliğinde gerçekleşen “yaşama deneyimi”dir (aktaran Özlem, 1999, s. 73). İnsanın özü, bu yaşama deneyimi ve tarihsel oluşumu içinde sürekli olarak ve bir bütün halinde gelişir, genişler, dönüşür; dolayısıyla bir anlamda “İnsanın sabit bir özü/neliği yoktur” (aktaran Özlem, 2003, s. 133).

Gehlen, “(...) bizi insanın anlaşılmasına götürececek ilke eylemdir” (1954, s. 15) saptamasını yapan bir filozoftur. Cassirer, önemli yapıtı *Essai sur l'homme*'da benzer açıklamayı dile getirir: “İnsanoğlunun egemen karakteri, ayırt edici çizgisi, onun metafizik özü değildir, ama onun yapıtlarıdır” (1975, s. 103). Kuçuradi'nin değer felsefesi kaynağını insanın yapıp-etme çabasında, onun eylem alanında bulur: “Ve bir insanın kendi kendini değerlemesi, çabalar ve didinmelerle, (...), kendi insansal imkânlarını bile bile ve ısrarla gerçekleştirmeğe çalışmakla olur. Bu, kişinin

kendi kendini kurması ve kendi kendini gerçekleştirmesidir” (Kuçuradi, 2010, s. 59). Hemen yukarıda belirttiğimiz gibi, Dilthey da felsefesinde insan özünün gerçeklerinin onun “yaşama” dünyasında saklı olduğunu sergilemişti.

Tüm bu belirlemeler, insan doğasının eylem alanıyla ilişkisi üzerine yoğunlaşmıştır. İnsan bir “eylem” varlığıdır. İşte büyük filozof Karl Marx da, insan denen varlığı “etkinlik-çalışma-emek” olguları içine yerleştirerek onun doğasını belirler. Ona göre, insan bir “etkinlik” varlığıdır ve bu özelliği onun emeğini ortaya koyarak gerçekleştirdiği (üretici) çalışma sürecinin karakteristik özelliğidir. Böylece, insanın özgül doğasına içkin bir yapı olarak belirlenen çalışma olgusu, aynı zamanda, Marx’a göre, insanlaşma sürecinin başlıca koşulu olarak da ortaya çıkar. (Ham) insanın gelişerek “insan biçimini almasının bir olanağı” olarak baktığımız zaman, işte bu “olanak” –diğer canlılara ait olmayan bu olanak– ancak insan emeğinin yola çıkmasıyla, insanın “çalışması”yla hayata geçer. Başka bir deyişle çalışma olmadan insanlaşma olanaksızdır. Öyleyse, çalışma, insanın “insan” haline gelmesinde “belirleyici” niteliktedir ve onun temel “varlık özelliği”dir. Şimdi, Marx’ın insan anlayışını, eserleri ve konunun uzmanları bazı felsefeciler ve akademisyenlerin görüşlerine bağlı olarak kısaca gözden geçirelim.

Marx’ın insan doğasıyla ilgili anlayışını kavrayabilmek için, onun bu konudaki kuramının başlıca bileşenleri olan “gereksinim, tarihsellik, toplumsallık, güçler, başarımgücü, kendini gerçekleştirme, emek, diyalektik oluşum” olarak adlandırılan kavram ve olgulara başvurmamız, bunların ne anlama geldiğini anlamamız ve insan doğasının bu yapıcı parçalarının işleyişini belirlememiz gerekir.

Fikirlerin, anlayışların, ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (*Verkehr*), gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı *zihinsel ilişkileri* (*geistige Verkehr*), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar (Marx, Engels, 2010, ss. 44 - 45).

Marx'ın felsefesi, her şeyden önce "maddeci" bir felsefedir. Bu bakış, maddecilik anlamında o kadar "keskin"dir ki, onun önemli yapıtı *Alman İdeolojisi Feuerbach*'da geçen yukarıdaki alıntıdan hemen sonra gelen Marx'ın iddiası kuşkuya yer bırakmaz: İnsanların maddi faaliyetleri, maddi şeylerin yaratılması, yani (ona göre) duyumsal dünyanın temeli olan insanın üretimi, sadece bir yıl gibi çok kısa bir süre bile kesintiye uğrarsa, gerek doğal âlem, gerek insanın kendisi varlığından kaybedecek, büyük bir değişikliğe uğrayacaktır (2010, s. 51). Marx, tamamen, "maddi olarak var olana, maddeye" bakmıştı. Ona göre de, birçok filozofun üzerinde durduğu gibi, var olan, son derece somut ve gerçek bir şekilde ortada bulunan insanın yapıp-ettikleriydi; insanın "emek etkinliği" idi. Marx, 1845'te kaleme aldığı bilinen *Feuerbach Üzerinde Tezler*'in birincisinde, gerçekliğin, duyusal insan faaliyetine, yani tam da emeğe dayanan karakterine dikkati çekerek *praxis*in gerçeği kavramadaki önemini vurgular ve Feuerbach'ın materyalizmini, bu türden bir *praxis*i kavrayamayıp sadece nesne (objekt) üzerine odaklandığını belirterek eleştirir. İnsan doğasının ve yaşamının somut birliğini, Marx'a göre, onun yaşadığı maddi koşulları çözümleyerek anlayabilir; insan, toplum ve dünya hakkında bilgi sahibi olabiliriz.

Marx, insanın bio-psişik yapısını tamamen maddeci bir temel üzerine oturttu. Ancak, Hilav'ın (2012) belirttiği gibi, Fransız maddeciliğinin söylemi olan, doğanın ve bütün varlığın ortaya çıktıktan sonra sonsuza dek mekanik bir şekilde işleyecek parçalar arasındaki ilintilerden oluşan "mekanist" görüşün maddeciliğinden farklıydı Marx'ın maddeciliği (s. 188). Marx, içine zamanı ve nitel değişmeyi de sokarak, temeli yine maddi etkinliğe dayanan yeni bir maddecilik yarattı; tarihsel maddecilik (s. 188). Böylece Marx, insana ilişkin şu üç önemli önermeyi getirdi: 1) insan, duyusal (somut) bir varlıktır, 2) bu varlık somut olarak "etkinliğinde" ortaya çıkar;

öyleyse, insan maddi bir etkinliktir (s. 189).⁹ 3) insan etkinliği ile tarihsel süreç birbirinden ayrılamaz; bunlar karşılıklı olarak etkileşim içinde birbirlerinin yapıcısıdırlar; öyleyse, insan, tarihsel sürecin hem öznesi hem nesnesidir. Başa, kollara, ellere, bacaklara, ama aynı zamanda duygulara da sahip insanoğlu, bir beden-ruh varlığı olarak böylece duyuşal-duyuşal-düşünsel bir varoluşa sahiptir; bu insansal varoluş, ihtiyaçlar, yetenekler ve istekler üretir; bunlar ise ancak ve ancak sürekli bir etkinlik, sürekli bir çalışma faaliyeti ile karşılanabilir. Dolayısıyla, insan denen varlığın bu bütünsel varoluşunun asıl gerçekliği onun etkinliğidir ve bu etkinlik, onun emeğiyle hayata geçirdiği üretim ve tüketim etkinliğinin veya biçiminin kendisinden başka bir şey değildir. “Marx’a göre, insanoğlu her şeyden önce etkinliktir” (s. 191). “İnsanın özü onun varlığını sağlayan ve sürdüren araçların üretiminde yatıyordu” (Timur, 2007, s. 28).

Marx, *1844 El Yazmaları*’nda (2011) insan doğasının –yabancılaşmayı da içine katacak biçimde oluşan– çeşitli yaşam ya da varoluş süreçlerini, insanın varlık yapısının temel oluşturucusu olarak belirlediği üretim etkinliğinin olanaklı sonuçları olarak inceler. Bu çerçevede insanın özüne uygun olarak var olabilmesi ya da yaşamını sürdürebilmesi, bir üretim etkinliği öznesi olarak, tabi olduğu üretim biçimleri ya da koşullarının (kapitalist veya komünist) zorunlu bir sonucu şeklinde ortaya çıkar. Bu özsel varoluş durumu, insanın, üretim etkinliğinin kendisiyle, ürettiği ürünlerle, diğer insanlarla ve de son olarak türesel bir varlık bağlamında sahip olduğu potansiyel özellikler ya da güçlerle ilişkisinin hangi doğrultuda geliştiğiyle ilgilidir.

Maddeci bir bakışla insan denen bu etkinliği hareket ettirici gücün, tatmin edilmeyi bekleyen arzu ve ihtiyaçlar olduğunu ekleyebiliriz. Diğer taraftan, insanın

⁹ Marx, bu noktada Feuerbach’tan yararlanmıştı; onun “insanın duyuşal ya da maddi bir *nesne* olduğu” şeklindeki tanımını yeterli bulmamış; bu tanımı “insanoğlu, duyuşal (somut) ya da maddi bir *etkinliktir*” şeklinde değiştirerek kendi kuramını oluşturmuştur (Hilav, 2012, s. 189).

doğal yapısında, sadece insana özgü olan, “insansal” bir güç mevcuttur; ayrıca bu gücün en önemli özelliği de onun “yaratıcı” bir güç olma niteliğini taşımasıdır. Yine bu güç, onun “emeği”nde hayat kazanır ve nihayet bu güç “üretici güç”tür. Bu güç, insanın insanlığına özgü kaynaklı enerjisidir; bu da emek ve çalışmak olarak varlık alanında “anlam” kazanır. Bertell Ollman (2012) ise, Marx’ın yabancılaşma kuramını incelediği önemli eseri *Yabancılaşma*’da, Marx’ın anlatımlarında yer alan “güç” terimini, hem “potansiyel”, hem de “yetenek, beceri, işlev, kapasite” anlamında kullandığını belirtmiştir (s. 134). “Gereksinimler” ise, insanda, “hissedilen dürtüler, arzular olarak vardır” (s. 135). İnsanın güçleri, gereksinimleri sayesinde “uyanır”, bu ikisi her zaman birbirleriyle ilintilidirler; birbirlerini karşılıklı olarak güdümlerler (s. 136).

Marx’ın insan anlayışını son derece etkili bir şekilde araştırmış ve bu konuda önemli eserler vermiş olan ünlü filozof Erich Fromm, Marksist açıdan emeğin insanın doğayla ilişkisindeki varlıksal rolünü ve hemen akabinde emeğin insanın kendisi üzerindeki etkisini şöyle tanımlar:

Emek, adeta insan ile doğa arasında gidip – gelen bir mekiktir. Ya da emek, insanın doğa ile olan alış verişini (metabolizmasını) ayarlamaya yarayan bir çabadır. Yani emek, insanın kendisinin ve yaşamının dışı vurumudur (Fromm, 1992, s. 67).

Fromm’un bu alıntıda bahsettiği “insanın doğa ile alış verişini ayarlamaya çalışan çaba”, ayrıca, “insan yaşamının dışavurumu olarak emek”, insan türünün bir özelliği olarak üretim etkinliğinin tam da kendisidir. Üretim etkinliği ise, doğal olarak, insanın diğer insanlarla ilişki kurmasını gerektirir; üretim “sosyal” bir faaliyettir ve insana aittir; üretim etkinliği insanlaşmanın dayanağıdır ve tür olarak insan toplumsal yaşam içinde insansal ürünler üretir (Özcan, 2006, s. 339). Böylece bu noktada, üretim etkinliği, Marx’ta, insanlararası ilişkilerin doğduğu alan olarak bizi, insan doğasıyla ilgili bir diğer saptamaya götürür: İnsan toplumsal bir varlıktır, insan toplumsal

ilişkiler bağlamında var olabilen bir varlıktır. *Feuerbach Üzerine Tezleri*'nin altıncısında, bu durumu dile getirilir:

Feuerbach, dinsel özü, *insan* özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür (Marx – Engels, 2010, s. 23).

Dolayısıyla, insanın doğasının ipuçlarının aranması gereken yerlerden biri de onun toplum içindeki ilişkileri ve etkinlikleridir; toplumun insan ilişkileri dolayımında işleyiş tarzıdır. Çünkü toplumsallık, insan doğasının bir parçasıdır. “İnsan vasıfları ve yetileri silsilesi somut biçimini bireyler arasındaki ilişkide alır” (Geras, 2011, s. 50). Yine, insan doğası toplumsal kimliğinde açığa çıkar (Geras, 2011, s. 82). Geras, ayrıca, ihtiyaçlar ve toplumsallık arasında Marx'ın kurduğu ilişkiyi, yine Marx'ın tarihsel maddecilik kavramını bizzat ortaya koyduğu *Alman İdeolojisi*'nden örnek vererek somutlar:

(...) “*ihtiyaçları ve bunun sonucunda doğalarından* ve ihtiyaçlarını tatmin etme yöntemlerinden dolayı insanlar hep birbirleriyle ilişkiye girmek durumunda kalmışlardır (aktaran Geras, 2011, s. 73).

Marx, böylece toplum ve insanı yan yana birlikte yürüyen iki varlık alanı olarak değerlendirir. Şöyle ki, bir toplumun bireyleri hep birlikte birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde yaşayan; tek tek, ait oldukları toplumun fiili özelliklerini bizzat kendi somut yaşamlarında sergilerler. İnsan doğası ve insan toplumu birbirlerini tamamlarlar; her ikisi de birbirlerinin tezahürleri olarak ortaya çıkarlar. İnsan ve toplum birlikte somut bir şekilde tarihsel süreç içinde işlerler. Ne biri ne diğeri soyut bir varlıktır: “İnsanlar soyutlama değil, sahici, canlı, muayyen bireyler olarak bu bütünü oluştururlar” (aktaran, Geras, s. 82). Marx'a göre insan, bireysel manada kendini gerçekleştirmek isteyen, ama aynı zamanda doğal bir zorunlulukla ve

çıkarsal nedenlerle de diğer insanlarla işbirliği içinde olması gereken bir varlıktır: “İnsan, kelimenin tam anlamıyla bir *zoon politikon*’dur; insan sadece toplumsal bir hayvan değil; tersine, ancak toplum içinde birey olabilen bir hayvandır (...)” (aktaran Ollman, 2012, s. 178). Üretim etkinliği, insanın bu çift kutuplu özünün sergilendiği temel bir alandır. Hayatını yalnız başına laboratuvarında geçiren bir bilim adamı dahi, türlü gereksinmelerinin toplumun diğer üyeleri tarafından karşılanması sonucu hayatta kalır; “etkinliğinin malzemesi, kullandığı aletler ve vasıfları toplumsal ürünlerdir” (Ollman, 2012, s. 179).

İnsanın “işbirliği yapan bir varlık” olması da onun toplumsal olma özelliğinden bahsederken ihmal edilmemesi gereken ve onun doğasına özgü çok önemli bir gerçekliktir. Hacıkadiroğlu (2000), Marx’ın insanın doğasıyla ilgili görüşünü açıklarken yukarıda bahsettiğimiz, insanın ve toplumun üretim faaliyeti dolayımında oluşan özsel gerçekliğini, insanın doğal varlığı açısından özel bir önemi olan “işbirliği” ilkesini özellikle hesaba katarak gözler önüne serer: “Kısaca, bir toplum, birbiriyle sıkı işbirliği içinde bulunan insanların oluşturduğu bir üretim birliğidir” (s. 46). Çünkü Hacıkadiroğlu’ya göre, bu özellik onun “insanlaşma sürecinin” zaten doğal bir zorunluluğu olarak ortaya çıkmıştır: “(...) insanlaşmanın, önceden kararlaştırılmış bir işbölümüyle birlikte giden bir işbirliğinin ürünü olduğu söylenebilir” (s. 42). Bu işbirliği esnasında devreye giren en temel araç ise, yine tamamen insana özgü çok temel bir işlev olan “konuşma”dır. Bu bağlamda, konuşma, insanın yardımlaşma, üretim, paylaşım gibi ortaklaşa faaliyetlerinde faydalandığı eşsiz araç olarak belirir. Thomson, konuşma ediminin ilk ve ayırt edici işlevini, üretim sürecini de analizine dahil ederek, “toplu çalışmaya katılan insanlar arasındaki ilişkilere aracılık etmek” (1997, s. 11) belirler. Bu anlamda konuşma, insanların toplumsallık özelliğinin zorunlu bir yapıcısıdır.

İnsanın doğal yapısının en temeldeki iki parçası olan gereksinimlerin ve (insani) güçlerinin toplumsallık bağlamında ne şekilde geliştiğini Marx'ın kuramı çerçevesinde göstermiş bulunuyoruz. Şimdi, aynı olguların tarihsel süreç ile ilgisini ortaya koymaya çalışacağız. Marx, insanın doğasının (ileride tanımını yapacağımız diyalektik bir süreç çerçevesinde) ne şekilde geliştiğine ilişkin sadece "toplumsallık" unsuruyla değil, ama aynı zamanda "tarihsellik unsuruyla" da ilgili bir açıklama getirir. Çünkü Marx'a göre insan doğası tarihsel olarak gelişir ve değişir (Sayers, 2009, s. 81). Gehlen de (1954) bu saptamayı önemli eseri *İnsan'da, İnsan ve Kültürün Başlangıçları* bölümünün başında desteklemiştir: insanların gerçekte içinde buldukları şartlar, sosyal ve tarihi şartlardır (s. 33). Marx tarihe antropolojik açıdan bakar. Tarih, insanların (insan türünün hayatta kalabilmesi için) maddi ihtiyaçlarını tatmin etmek amacıyla gerekli nesnelerin yine insanlar tarafından üretilmesinin tarihidir; tarih, bu anlamda insanın faaliyetidir; ayrıca "İnsanlar kendi tarihlerinin hem birer yazarı, ama aynı anda hem de birer oyuncularındırlar (Leonard Krieger'den (1920, s. 362) aktaran Fromm, 1992, s. 61). Bu durumda, "tarihi yapan" olarak ana özne, insanın kendisidir; bir diğer deyişle, tarih "insanın kendi kendini gerçekleştirme"nden başkaca bir şey değildir. Bu durumda, insan varlığı ancak gelişiminin tarihsel seyrine bağlı olarak anlaşılabilir bir varlıktır. İnsanın doğasını ve eylemlerini tarihselliği bağlamında kavramak onun özsel hakikatini fark edebilmek için bir koşul haline gelir. Özetle insanın durumu, onun yaşama ilkeleri, somut varoluşu, tarihsel koşulları içinde anlam kazanır. Tarih, yukarıda da belirttiğimiz gibi, insan türünün üyeleri olan insanların "yabancılaşma"sının ve aynı doğrultunun bir uzantısı olarak "insanlaşma"sının tarihidir. Yine, insanın özünün koşulları bağlamında tarih, insanın maddi yaşam koşullarının ve bu koşullarda varlığını sürdürebilmesi için harcadığı emeğinin, yani onun geçim araçlarının ve üretim etkinliğinin tarihidir. İşte bu üretim etkinliği içinde insan emeğinin devinimi hiç durmaz; üreterek, üstelik yeniden ve yeniden üreterek birey, ortaya koyduğu

ürünlerle sürekli olarak maddi yaşam koşullarını değiştirir; değişen maddi yaşam koşulları da nesnesi olan bireyin özsel gelişimini etkiler ve birey de daha önceye göre kendini değişmiş, gelişmiş bir halde bulur. Bu süreç böylece, gerek her bir insan tekisinin somut bireysel yaşamının, gerekse de bu yaşamı kuşatan tüm maddi koşulları içeren bir bütün olarak “maddi yaşamın” kendisinin tekrar tekrar yeni bir tarzda üretilmesine işaret eder. Mutlalip Özcan, *İnsan Felsefesi*'nde (2006), Marx'ın insanla (insanın kendini yapması ile) tarih arasındaki yoğun etkileşimi yaratan süreçte dört temel olgu belirler. Marx ve Engels, bunları *Alman İdeolojisi*'nde dile getirmiştir. Bunlardan birincisi, ilk tarihsel eylem, bireylerin hayatta kalmalarını sağlayacak araçların üretimidir: “Demek ki, ilk tarihsel eylem, bu gereksinimleri karşılayacak araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir” (Marx, Engels, 2010, s. 53). İkinci tarihsel eylem, bu süreç içinde karşılanması gereken yeni gereksinimlerin ortaya çıkışıdır. Üçüncü eylem, bireylerin aralarında aile kurumunu oluşturarak yeni bireyler (insanlar) üretmeye başlamasıdır. Aile, toplumsallığın, işbirliğinin, paylaşımın, ortaklaşalığın ilk görünümü olarak belirir. Dördüncü ve son tarihsel olgu ise işte bu işbirliğinin kendisinin tarihte ilk defa toplumsal bir işbirliği, bir deyişle “güçbirliği” olarak birlikte çalışma ve üretim sürecine dönüşmesidir (Özcan, s. 346).

Marx'ın tarih anlayışı, materyalist ve diyalektik¹⁰ bir sistem üzerine kuruludur. Bu sistem esasen maddeye dayanır. Marx, gerçekliğin tinsel değil, maddi bir şey olduğuna inanmıştır. Beden bilincin önşartı olarak ortaya çıkar ve maddi dünya böylece zihinsel dünyaya üstün tutulur. Bunu bölümün başında açıklamıştık. Yine,

¹⁰ Marx, diyalektik yöntemi Hegel'den almıştır; ancak Hegel'in yöntemini ters-yüz ederek almıştır. Şöyle ki, Hegel'de, düşünce –Hegel, kuramında, bunu “idea” adı altında bağımsız bir özneye kadar dönüştürür– gerçek dünyayı yaratan, yapan şeydir. Maddesel olan, maddi gerçeklik, ona göre “İdea”nın dış görünüşüdür. Marx'a göre ise, idea, Hegel'in tam tersine, maddi dünyanın düşünceye yansıtılmış şeklidir. Marx, bu hususu, *Kapital*'de açıklar (aktaran Thompson, s. 102).

gerçeklik, ona göre, bir durum değil, bir süreçtir; sürekli bir biçimde ileriye doğru hareket halinde olan bir devinimdir. İşte bu devinim, karşıtlıkların çatışmasından oluşan diyalektik bir sürece işaret eder. Diğer bir deyişle, Marx, insanın bir varlık olarak tarihsel bir süreç içinde sürekli dönüşüm içinde olmasını diyalektik ilişkiyle açıklar. Diyalektik, kısa deyişle, varlığın değişme ve gelişme süreçlerinin, yani “oluş”un iç mekanizmalarını açıklamaya yarayan yasadır. Bu yasa, üç ilkedен oluşur: Hareket/dönüşüm (tez), çelişki ya da olumsuzlama (antitez) ve bütünsellik ilkesi (sentez). Çelişmeler veya karşıtlıkların birbirleriyle çarpışması olmasaydı, hareket halinde bir madde olarak kabul edilen evren ve ondan türeyen tüm varlıklar değişmeden kalacaktı. Marx’a göre keşfedilebilir olan değişimin yarası diyalektik süreçtir. Bu yasa, gelişimin kaynağıyla içsel sebebini oluşturur. Diyalektik yarasının bir yönü,

“(...) doğanın, toplumun ve bilginin tüm görüngülerinin içsel karşıtlarıyla nitelendiğidir. *Karşıtlar*, tek bir bütün maddi ya da manevi oluşumun farklı ve karşılıklı olarak zıt öğeleri, yönleri, özellikleri ve eğilimleridir. Yarasının bir diğer yönü, karşıtların birbiriyle bağlantısıdır. Bu, *çelişkidir*, yani bir bütünün içerisinde birbiriyle iç içe geçen ve bir diğerini önce varsayıp, daha sonra yadsıyan, aynı anda hem birlikte durup hem de mücadele eden karşıtların birbiriyle bağlantısıdır. Çelişkilerin iki önemli yönü vardır: karşıtların birliği ve mücadelesi” (Suslakov ve Yakovleva, 2013, s. 68).

Marx’ın sisteminde, diyalektik ve tarihsel süreç, dünyayı oluşturan maddi güçlerin ürünüdür: “Tarihi harekete getiren kuvvet, Marx’a göre, maddi bir kuvvettir” (Hilav, 2012, s. 209). Bundan dolayı, bu sisteme “tarihsel materyalizm” denir. “Tarih”, Marksist diyalektiğin kurucu kavramlarından biridir. Ona göre, tarih “doğal” bir süreçtir; somut olarak insan etkinliğinin gerçekleşmesinden oluşur. Bu söylem, aynı zamanda, tarihin diyalektik yasalarına uygun bir materyalist süreç halinde

kavranışını da ifade eder.¹¹ Hilav'ın bildirdiğine göre (2012, s. 208), Marx'ın diyalektiği tarihte şu üç uğraktan geçerek gerçekleşir: 1) Tez: İlkel insan durumu; pratik etkinliği veya yaptığı iş açısından insan içinde bulunduğu hayat koşulları ile uyum içindedir, çelişki yoktur; 2) Antitez: İnsan ile işi ve ürünü arasındaki “uyum” veya “birlik”, etkinliğinde/işinde yabancılaşma yaşamasıyla olumsuzlanır ve insanın karşısına karşıt bir güç olarak çıkar: “Emek aracılığıyla, insanoğlu kendini dışlaştırıyor ve nesnelleştiriyordu, yani kendini yabancılaştırıyordu” (s. 186). Kapitalist üretim süreci bu yabancılaşmanın en yüksek basamağıdır. Bu süreçte, söz konusu olan “nesnelleşmiş emek”tir ve emeğin bu formuyla beslenen yabancılaşma, insanın, kendisini çeviren tüm koşullardan (kendisi, diğer insanlar, ürünü) uzaklaşması ve böylece doğal varlığını ortaya koymaktan mahrum olmasıdır. Bunun temel nedeni de, onun varoluşunun gerektirdiği tüm doğal ilişkilerinin yerine özel mülkiyete dayalı üretim ve mübadele ilişkilerinin geçmesidir. Bu ilişki dünyasında, “(...) insanlar, birbirlerini bir insan olarak değil, üretim sürecinde almış oldukları yerlere göre değerlendirmektedirler. Kapitalist üretim biçiminde her şey bir meta haline gelmiş ve insanın yerine para geçmiştir” (ss. 208-209). 3) Sentez: Sentez, diyalektiğin tarihsel yolculuğundaki son duraktır. Burada, insan, yabancılaşmayı aşar. Öz yaratım gücünü ve kişisel niteliklerini engelsizce gerçekleştirme olanağına kavuşur. Bu noktada, “bütünsel insan” gerçekleşmiştir. İşte insanın kendi özünü, kendi doğasından kaynaklanan gücüyle gerçekleştirmesi süreci Marx'a göre tarihin diyalektik bir şekilde ileriye doğru akmasıyla söz konusu olur. Öyleyse, insanın kendini gerçekleştirmesi, doğasının, varoluşsal ve temel gereksinimi olarak belirir ve bu oluş ancak diyalektik bir sürecin yasalarıyla işleyerek gerçekleşebilir. İnsan

¹¹ Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı* adlı önemli eserinde, Marx'ın hiçbir zaman “tarihsel maddecilik” veya “diyalektik maddecilik” kavramlarını kullanmadığını belirtir. Bunun yerine onun, “benim diyalektik yöntemim” ifadesini kullandığını ve bu yöntemin Hegel'inkinden tamamen zıt olduğunu hatırlatır (Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 54).

diyalektik bir oluşuma sahiptir; bu diyalektiğin yasalarıyla insan, kendi kendisini ve tarihi yapar. İnsanın bir canlı türü olarak, türünün ona bağışladığı özgün ve özel güçlerinin, kapasitelerinin, enerjilerinin ortaya çıkması, somut gerçekliğe kavuşması, bir deyişle, kendini gerçekleştiren insan, Marx'ın hümanizminin temel konusudur; onun bütün amacı işte bu "öz-insan"ın oluşum koşullarının kuramını ortaya çıkartmak olmuştur. İnsanın varoluşsal gerçekliği ancak ve ancak "kendini gerçekleştiren insan" tasarımı ile hayat kazanır.

Düşünce tarihi boyunca, filozoflar "insan" nedir sorusuyla yakından ilgilenmiştir. Bu konuda, presokratik dönemden günümüze dek ortaya çok çeşitli kuramlar atılmıştır. Scheler (1998), *İnsanın Kosmostaki Yeri*'nde bu kuramların esas itibarıyla üç ayrı çizgide toplandığını söyler (s. 35): Bunlardan birincisi Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin Adem ile Havva'nın cennetten kovulmasını içeren ve insana çeşitli özellikler bahşeden dini, teolojik öğretimidir. İnsan hakkındaki bu öğretiyi, incelememiz dışında tutulduğundan bu konuda herhangi bir girişim yapmayacağız. Bir diğeri, Antik Yunan'ın, insanı tarihte ilk defa bir akıl, *logos*, *phronesis*, *ratio* varlığı olarak gören anlayışıdır. Burada insan, ilk kez, ben bilincine sahip olarak belirir ve bu niteliğiyle kendine özgü bir karakter kazanır. Antik Yunan kökenli Batı felsefesinin insanın doğası görüşündeki önemli bir yapı taşı, onun, insan ruhunu, bir ayırt edici özellik olarak erdemle, iyi veya kötüyle ilişkilendirdiği insan öğretimidir. Nihayet incelememizin başında sunduğumuz, doğa bilimlerinin konusu olan ve insanı biyolojik evrim sürecine göre tanımlayan evrim biyolojisi de üçüncü bir antropolojik çizgi olarak ortaya çıkmıştır.

Diğer taraftan, bu tespiti de göz önünde bulundurarak, insanı anlama düşüncesinin felsefe tarihindeki seyrine bütünsel bir bakış fırlattığımızda, genelde bütün görüşlerin temelinde, yorum ve kuram farklarıyla birlikte, insan denen bütünün bir ruh – beden ikiliği üzerine inşa edildiğini görüyoruz. Ruh ve beden ve

bu iki kavramın insan canlısındaki türev oluşumlarının yaratmış olduğu özellikler, haller, davranış biçimleri, insan doğasının temel belirleyicileri olarak ortaya çıkmaktadır. Antik Yunan düşüncesinin iki büyük filozofu Platon ve Aristoteles'in insan görüşü de, ruh ve beden kavramlarını incelerler ve insan doğasının bilgisi hakkında, böyle bir çalışmada ihmal etmeyeceğimiz derecede önemli ipuçları sunarlar.

Platon, doğrudan insanı kendisine konu edindiği bir felsefi antropoloji geliştirmemiştir. O, insanı, idealize ettiği (erdemli) toplum düzenini simgeleyen "Devlet" in bir kurucu ilkesi anlamında ele almıştır. Bu çerçevede ortaya çıkardığı çeşitli insan tiplerinin yansıması olarak da siyasal anlamda belirli devlet tipleri oluşturmuştur: "Kaç çeşit devlet şekli varsa, o kadar da insan hali vardır" (Platon, 2006a, s. 148, 445c9). Dolayısıyla Platon, devlet tipi ile tekil birey arasında bir benzeşim ilişkisi kurarak, toplumu ve insanı birlikte çözümler. Devlet ve insan benzer yapıdadır. Bu arada insan, ona göre, dünyaya geldiği şekliyle doğal yollardan biçimlenebilecek bir varlık olmasından ziyade, doğuştan yeteneklerine ve devletin benimsediği iş bölümü politikasına göre, devlet tarafından yetiştirilerek son biçimine ulaşır; yani bir anlamda, insan, istenen amaçlara göre "Devlet" tarafından oluşturulur; diğer taraftan "Devlet" de onu "yapan" insanın özsel yapısına göre belli bir siyasal biçime bürünür. Böyle bir "birlikte oluşum" süreci, insan ve devletin karşılıklı etkileşim içinde birbirlerinin ortaya çıkmasının olanağının koşuluna işaret eder. Platon (2006a), *Devlet*'in dördüncü kitabında insanın doğal yapısını şöyle belirler:

(...) Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister.

ve,

Demek içimizde böyle iki yan var. Ama azgınlık, kızgınlık diye de bir şey var içimizde. Ona üçüncü bir yanımız mı diyelim? Demezsek acaba iki yanımızdan hangisine daha yakındır?

İkincisine, istekler yanına herhalde (ss. 140-141, 439d6).

Bu durumda, Platon, insanın doğal yapısını temelde ikiye ayırmıştır: Ruh (Akıl) ve Beden. Buna, ruhun akıl sahibi olan kısım ve akıl sahibi olmayan kısım da diyebiliriz. Akıl sahibi olan kısım, açıkça görüldüğü gibi, insanın düşünen, hesaplayan, bilen yanısıdır. Akıl sahibi olmayan kısım ise, insanın çeşitli isteklerini de içeren, arzulayan, haz peşinde koşan yanısıdır. İnsanın maddi zevkleri ve acıkma, susama, yemek yeme gibi işlevlerini içeren, yani bir bakıma bedensel olana ilişkin şeyleri kapsayan yanısıdır bu. İnsan yapısının bu iki temel bileşenine bir ek olarak, Platon, bir üçüncü kısmı daha eklemiştir; bu, insanın azgınlık ve kızgınlık halleridir. Platon'un deyişiyle "kızma gücü"dür (2006a, s. 142, 441a). İnsanın istekleri ve tutkularıyla ortaya koyduğu eylemlerinde; yani bir bakıma, "aklını dinlemeyip" isteklerine, tutkularına aşırı bir şekilde kapıldığı anlarda, insanın "akıl" tarafıyla işbirliği yaparak, "akıldan yana olarak", onu denetim altına almaya yarayan işlevsel bir yanısıdır (2006, s. 141, 440b3).¹² Doğruluk ve eğrilik ise, insanın eylemsel yapısının temelini oluştururlar. Her şeyden önce, insanın, yukarıda açıkladığımız üç kısmı da kendine düşen ödevi yerine getirdiği takdirde "doğru kişi" ortaya çıkar. Akıl, ölçülüdür; insanın içinde olup bitenleri yönetir; kızma gücü (öfke) ise akıldan yana olarak insanın ölçülü ve doğru olmasına yardım eder; bu iki yan, insanın "doymak bilmeyen" isteklerine kumanda ederler (s. 143, 442a7). Aksi takdirde, istekler yanı "beden hazlarına dalarak dal

¹² Platon ayrıca, *Devlet* (2006) adlı eserinde, insanı ve belirlediği insan tiplerini, çalışması boyunca adım adım oluşturduğu "Devlet" kavramıyla bütünleştirir; ona göre, Devlet de, temelde, kendi insanının özelliklerini taşır; devlet tipleri ile insan tipleri arasında doğrudan bir özdeşleşme söz konusudur. Devleti oluşturan insanların yapısal özellikleri, aynı zamanda Devlet'in yönetsel karakterini, "devlet biçimi"ni de belirler. Örneğin; "Kaç çeşit devlet şekli varsa, o kadar da insan hali vardır" (s. 148, 445c9) veya "Bir insan niçin yiğitse, devlet de onun için yiğit değil midir? Bütün değerler için de aynı şeyi söyleyemez miyiz?" (s. 143, 441d).

budak” salarlar, yani insanda egemen hale geçerler; ancak bunlar başa geçerlerse, “bütün hayatın düzenini altüst ederler” (s. 143, 442b4). Akıl ve kızma gücünün birlikteliği, insan doğasıyla ilgisinde, insanın “dengeli bütünsel”liğini oluşturan, onu “ölçülü”, yani “insanca” bir hale sokan; ona “insansal yapısı”nı kazandıran temel unsur olarak göze çarpar: “İnsanı ölçülü yapan da gene bu iki yanın anlaşıp uzlaşmasıdır” (s. 144, 442d5). Ayrıca, akıl insanın “bilgi sahibi” olan tarafıdır: “İnsana bilge dedirten de, buyruk ve öğüt veren de bu küçük akıl yanıdır. Ayrıca akıl, bilgi yoluyla içimizdeki bu üç yanın kurduğu birliğe yararlı olur” (s. 144, 442d3). İşte insanın bu üç bölümünün bütünleşerek işlediği bu düzen ve bu düzenin uyumlu bir şekilde çalışması, onun “iç oluşumundaki” ilkeleri verir (s. 146). Keza, bu bölümlerde meydana gelecek düzensizlik, eğrilik, ölçsüzlük, bilgisizlik, korkaklık gibi insana özgü olumsuz niteliklerin veya durumların kaynağıdır. Sonuçta, bu da mümkündür, çünkü Platon da, doğası itibarıyla baktığımızda, insanın türlü şekillere girmeye yatkın plastik bir varlık olduğunu doğrular gözükmektedir: “(...) insan düşüncesi balmumundan daha yumuşak, türlü biçimlere girmeye her şeyden daha yatkındır” (s. 329, 588d1). Platon’un diyalogda karakterize ettiği insan özellikleri hiç kuşku yoktur ki, onu etik (ahlaki) bir varlık olarak ele aldığını göstermektedir. Platon yine, *Devlet*’te, insanı, türlü özellikleriyle devletin belirlediği belirli bir meslek grubunda¹³ çalışarak topluma hizmet edecek bir varlık olarak somutlamıştır. Devlet, toplumdaki iş bölümünü tanımlar ve insanlar yetenek ve becerileriyle küçük yaşlardan itibaren gerekli eğitimi görerek kendileri için daha önceden belirlenen işlerde çalışırlar. Böylece Platon’un “insan”ı da toplum içinde, toplumla birlikte var olan, gelişmesini toplumla karşılıklı sürdürdüğü ilişkiler çerçevesinde yaşayan, toplumdaki diğer insanlarla işbirliğine giren bir varlık olarak, kısacası “toplumsallığı” bağlamında sergilenir. Platon’un insan anlayışını sergilerken Muttalıp Özcan da bu

¹³ Bu meslekler, temelde, yönetenler, savaşanlar ve çalışanlar olarak belirlenmiştir.

hususla özellikle belirtmiştir: “Platon’un insan anlayışının (...) bir başka boyutu ise insanlaşma ile toplumsal-ekonomik-siyasal yapı arasında kurduğu karşılıklı belirleyicilik ilişkisidir” (2006, s. 83). İnsanın nihai anlamda ulaşacağı doğayı iki Şey belirler: Onun doğuştan sahibi olduğu yaradılış özelliklerinden (yetenekleri, temel becerileri, kişilik özellikleri) oluşan i koşulu; ayrıca, içinde bulunduğu toplumsal ve çevresel yapı ile alacağı eğitimden oluşan dış koşulu. Bu türden bir varlık yapısı onu “olacağı insan” yapan Şeydir.

Platon, incelemesini adil bir “Devlet”in oluşum koşullarının sorgulanması bağlamında srdrdğu ve toplumla insanı bütünsel bir yapı olarak kabul ettiği için, adil bir devletin sahip olması gereken erdemleri araştırır; bunu yaparken bulgularını belirli kesimlerin temsilcisi olarak beliren insan teklerinin yapısal özellikleriyle karşılaştırır. Bunlar, *Devlet*’in dördüncü kitabında karşımıza *bilgelik*, *cesaret* ve *lllk* olarak ortaya çıkarlar. Bu erdemlerden her biri de Platon’un resmini çizdiği ideal devlet biçimini oluşturan toplum katmanlarına tekabül ederler: Bilgelik, yöneticilerin (hükümdarın); cesaret, savaşanların (askerlerin); lllk¹⁴ ise diğer çalışanların -ki bunlar (iftiler, zanaatkrlar, tüccarlar) toplumun maddi ihtiyaçlarını karşırlar- sahip olması gereken erdemlerdir. Ayrıca, bu erdemlere sahip olan insanlardan (toplum kesimlerinden) oluşan bir devlette adalet de (doğruluk) diğerlerini tamamlayıcı bir dördüncü erdem olarak ortaya çıkar: “Yani bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur” (s. 125, 427e10). Platon, toplumun belirli kesimleriyle özdeşleştirdiği bu üç insan tipinin yine insanı meydana getiren akıl, istekler ve öfke yanlarından belirli ölçülerde pay almalarıyla ortaya çıktığını sergiler. Bazen de, sık rastlanmasa da, bu üç erdem in -ki bunlar, Platon’da insan doğasını oluşturan belirleyici özelliklerin de oluşturucusudurlar- aynı zamanda tek bir insan kişisinde de

¹⁴ lllk, Platon’a göre “isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir” (s. 129, 430e6).

birlikte ortaya çıktığını gözlemleriz. İşte bu, Platon'a göre "doğru (adil) insan"ın kendisinden başka bir şey değildir. Bu kişi, bunu başaran kişi, *üstün insandır* ve işte asıl anlamda insan; insanı diğer canlı varlıklardan ayıran özellikleriyle, "insanlaşmış insan" olmasıyla temsil eden kişi, bu insandır. Platon'un, idealize ettiği "Devlet" kavramı dolayımında ortaya koyduğu insanın neliğiyle ilgili bilgileri işleyerek genel anlamda çözümlemesini yapan Özcan'ın (2006, s. 92) bu konudaki saptamaları dikkat çekicidir. Ona göre, Platon, 1) tür olarak insan 2) çoğunluğun üyesi (sıradan) birey olarak insan 3) üstün (yaratıcı) kişi olarak insan olmak üzere üç tür insan kavramının özelliklerini gözler önüne sermiştir. "Ruhun bölümlerini oluşturan" kısımlar; Platon'un benzetmesiyle, *canavar*, *aslan* ve *insan*¹⁵, tür olarak insan denen canlının doğal yapısını oluştururlar. Ancak, bu özelliklere insanlarda olduğu gibi belli oranlarda hayvanlarda da rastlayabiliriz. Bu noktada tür olarak insanın hayvan ve diğer canlı türlerine göre belirleyici özelliği, insanın akıl yanının "mutlak" bir halde değil de, ancak bir "olanak" halinde var olması durumudur. İşte, üstün kişi olarak beliren insan tekleri de bu olanağı; yani insanın "akıl" yanını son derece etkin bir şekilde kullanabilen, bilge olan; bununla birlikte yukarıda sözü geçen tüm diğer erdemlere de (bilgi, cesaret, ölçülülük ve doğruluk) bilinçli olarak sahip olan ve bunları yüksek derecede uygulayan insanlardır. Ancak, bunların sayısı çok azdır ve yine bunlar, doğuştan elverişli yeteneklerin bulunması, uygun eğitim sürecinden geçilmesi, uygun aile ve çevresel koşullara sahip olunmasıyla ender olarak ortaya çıkabilen insan tekleridir. Geriye kalan çoğunluk ise, aslında, insanı diğer canlı türlerine ayıran asıl özelliklerin belirgin bir şekilde ortaya çıkmadığı, Platon'un asıl anlamda insan olmanın koşulu olarak belirlediği temel erdemlerden nasibini

¹⁵ Platon'un *Devlet*'de (2006) kullandığı bu benzetmelerden (s. 328, 588c; s. 329, 528d4), "Canavar", insanın (ruhun) isteme yanını; "aslan", öfke yanını; "insan" ise, akılsal yanını temsil eder.

alamamış, insanın üçlü yapısının da ideal bir düzen içinde işlemediği toplumun bireyleridir. Bunlar, belirttiğimiz gibi insanların çoğunluğunu oluştururlar.

Platon'un öğrencisi Aristoteles'in insan anlayışı da benzer unsurlar taşımakla birlikte, her şeyden önce, ontolojik bir bakışa işaret eder. Varlık felsefesinin "var olan nedir?" olarak beliren temel sorusu böylece "var olan olarak insan nedir?" şekline bürünür. Aristoteles çeşitli eserlerinde¹⁶ diğer canlıların yanında insanın varlıksal yapısıyla ilgili çözümler yapar. Ancak, bu yaklaşım tarzını kavrayabilmek için onun "ruh" hakkındaki düşüncesini de kısaca ele almakta fayda vardır. "Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir" (Aristoteles, 2014, s. 71, 412a19). Ruh, bütün canlılarda bulunan "töz"dür: "Ruh, biçim anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında tözdür" (2014, s. 73, 412b14). Ruh, varlıklara canlılık veren şeydir; hayatın nedeni ve ilkesidir. Bu, tüm canlılar için; bitki, hayvan ve insan için geçerlidir. Biçimsel bir töz olarak ruh, "bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheia'sıdır" (2014, s. 72, 412a29). "Ruh canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir" (2014, s. 88, 415b10). Ruhun işlevi, bitkilerde beslenmeyi sağlaması, hayvanlarda duyumlamayı ve hareket etmeyi olanaklı kılması; insanlarda ise düşüncenin, yargının, algılamanın, hareketin ilkesi olmasıdır. Ruh, tüm canlıların ve insanın da, amacını kendi içinde taşıyan ilkesidir; "entelekheia"sıdır. İnsanın ayırt edici özelliği olan aklın (*logos*) taşıyıcısı ruhtur. Büyük eseri *Nikomakhos'a Etik*'te, Aristoteles'e göre, insan ruhunun iki yanı vardır: "Ruh konusunda, herkese açık derslerimizde bazı şeylerden yeterince söz ettik; (...) ruhun bir yanının akıldan yoksun, bir yanının da akıl sahibi olduğunu" (Aristoteles, 2007, s.27, 1102a27). Akıldan yoksun yan da, ayrıca, ikiye ayrılır. Bunlardan biri, insanın beslenmesini, büyümesini sağlayan, dolayısıyla sadece

¹⁶ Bu eserlerden başlıcaları; *Metafizik*, *Nikomakhos'a Etik*, *Eudomos'a Etik*, *Ruh Üzerine ve Politika*'dır.

insana değil, bitkilere de özgü olan bir yanıdır. Bu yanın (besleyen yanın) “doğal yapısı gereği, insansal erdemde payı yoktur” (2007, s.28, 1102b12). Aristoteles, akıldan yoksun bu yanı böylece “bitkisel” olarak nitelendirir: “Bitkisel olan, akıldan hiçbir şekilde pay almaz” (2007, s.29, 1102b30). Buna karşılık, ruhun akıl sahibi olmayan ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka (doğal) yanı daha vardır (2007, s.28, 1102b13). Bu ise insanın “duyusal” yanı olan (hayvanların da sahip olduğu) arzulayan, iştah duyan yanıdır. Bu yan, aklın sözünü dinlediği zaman akla katılmış olur; bu yolla kişi kendine (arzu ve isteklerine) egemen olmuş olur (2007, s.29, 1102b32). O halde, ruhun akıl sahibi kısmına bir daha bakarsak; bu kısmı kendi içinde ikiye ayırmak mümkün gözüküyor: Bunlardan birincisi, ruhun asıl anlamda akla sahip kısmı ki bu kısım “ilkeleri başka türlü olamayacak olan nesnelere”le ilgilenir: Buna “düşünen taşınan, tartan yan” diyebiliriz. İkincisi ise yine akıldan bazen pay alabilen ruhun arzulama/isteme yanıdır;¹⁷ “ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere”le ilgilenir: Buna da “bilimsel yan” diyebiliriz (2007, s.115, 1139a12). Özcan’ın belirlemesinde, asıl anlamda akıl sahibi olan yan, aynı zamanda, “teorik akıl”; babanın sözünü dinleyen yan, yani insanın arzuları, istemeleri ile ilgili yan ise “pratik akıl” olarak adlandırılır (2006, s.107).

En başta belirttiğimiz ontoloji sorusuna bir an için dönersek, “var olma”nın insan için nasıl mümkün olabileceği sorunsalı ortaya çıkar. İşte bu nokta, Aristoteles’in, insanı asıl anlamda insan yapan şeyin neliğini; diğer canlılarda olmayan bu şeyin bilgisini gözler önüne serer. Bu sorunun cevabı, “insansal iyi” olgusunun içinde yatar; keza, *Nikomakhos’a Etik*’in başlangıç cümlesinde de belirtildiği gibi, her sanat ve araştırma, her eylem ve tercih bir “iyi”yi arzular; yani “iyi” dediğimiz şey, insan dahil tüm şeylerin arzuladığı şeydir (2007, s. 9, 1094a1). “(...) tüm yapılabilecek

¹⁷ Aristoteles, ruhun bu akıl sahibi olmamakla beraber ondan pay alan isteme/arzulama yanının “akıldan nasıl pay aldığı” anlatabilmek için “babamızın veya dostlarımızın bize akıl vermesi” (2007, s.29, 1102b33) benzetmesini kullanır.

iyilerin en ucundaki şey nedir?” (2007, s.11, 1095a16) sorusu ise iyi yaşama ve iyi durumda olmak anlamına gelen –ancak çoğunluğun onun nasıl elde edilmesi konusunda anlayamadığı, tartışma konusu olan bir kavram olarak– “mutluluk”tur (2007, s.11, 1095a20). “En iyi” dediğimiz şey ise başka bir şey elde etmek için değil, salt kendisi için istenen şeydir: “en iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görünüyor” (2007, s. 16, 1097a29). “Kendisi amaç olan bir şey” olarak görünen şey, doğası itibarıyla kendine yeter, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey olan mutluluktur (eudaimonia); zira “onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz” (2007, s.17, 1097b3). Bu durumda, bir amaç veya erek olarak “mutluluk”, Aristoteles’te, tamamen insana özgü, salt kendisi için aranan, sırf kendisi için istenen, yani kendi başına amaç olan, insan için “en üst iyi”yi simgeleyen, insan doğasının ayırt edici özelliği olarak önümüze çıkmaktadır. Mutluluk, “insansal iyi”dir, “en iyi şey”dir. Ancak, Aristoteles’e göre, mutluluğun daha net, mutlak bir şekilde, bir bakıma insan doğasıyla ilgisinde açıklığa kavuşturulabilmesi için, mutluluk ile insanın işi arasında bir bağlantı kurmak gerekir (2007, s. 17, 1097b24). Aristoteles bu konuda son derece açıktır: “mutluluk belli bir etkinliktir’, demiştik: Etkinlik bir mal gibi bulunan bir şey değil, bir oluşturu, bu açık” (2007, ss.188-189, 1169b29). Aristoteles, insanın işinin neliğini az önce açıkladığımız aklın doğal yapısı dolayımında araştırır ve bunun sonucunda, insanın işinin salt “yaşamak” (akıldan yoksun yanın salt-varlığı) olamayacağını; çünkü bu türden, yalnız beslenme ve büyüme işlevlerinden oluşacak bir yaşamın örneğin, bitkilerce de gerçekleştirilebildiğini; yine, duyuşsal yaşamın da (ruhun bir şekilde akıldan pay alan, salt-arzulayan yanı, duyuşsal yanı) insanın işi olarak nitelenemeyeceğini, çünkü bu yanın da at, öküz ve tüm hayvanlarla ortak bir yan olarak görüldüğünü; bu durumda geriye ruhun asıl anlamda akla sahip, “düşünen” kısmının kaldığını belirtir; öyleyse, insanın işi “ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği”dir (2007, s. 18, 1097b30-1098a7). Ayrıca, örneğin,

gitarcının işi gitar çalmak, ama erdemli gitarcının işi de “iyi” gitar çalmaksa eğer, insansal iyi, aynı zamanda “ruhun erdeme uygun etkinliği olur” (2007, s. 18, 1098a18). Tüm bu saptamaları bir araya getirdiğimizde, insanın işinin “ruhun akla ve erdeme uygun etkinliği” olarak tamamen insana özgü bir durum biçiminde belirdiğini görüyoruz. Bir başka deyişle, insanın işi “(...) akıl sahibi varlığın etkinlik halindeki eylem yaşamıdır (...) çünkü diğer hiçbir varlığa değil de yalnızca insana özgü olan yaşam biçimi budur” (Özcan, 2006, s.112). Aristoteles’te insanın işlevini doğasıyla ilgisinde “etik bir belirlenim” olarak çözümleyen Esenyel de (2012), insanın işlevini, “onu diğer şeylerden ayıran özelliği (...) başka hiçbir şeye değil fakat insana özgü olan doğası ya da potansiyelidir” (s.211) şeklinde ortaya koymuş; bu noktadan hareketle insanın işlevi ile doğası arasında doğrudan bir bağ kurmuştur. İnsanı tanımlarken, “iş” yani “eylem yaşamı” saptaması, Aristoteles’in insan doğasının ontolojik yapısıyla ilgisinde gerçekten de belirleyici özelliği olarak ortaya çıkar. Ketenci ve Topuz da, *Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine* (2013) isimli makalelerinde bu noktanın –eyleyen varlık olarak insanın– altını çizerler: “İnsanın işi’, yani insanın varlıksal yapısı nedeniyle yerine getirildiğinde ayırıcı özelliğini oluşturan şey, “akıl sahibi olanın bir tür eylem yaşamı”dır” (s.6). Öte yandan, önce de belirttiğimiz gibi, erdemlerin de, insanın yapıp etmeleriyle doğrudan biçimlenmiş –bir çeşit– “iyi/övülen huylar” (Aristoteles, 2007, s.29, 1103a10) olarak Aristoteles tarafından insanın “duyum, us ve iştah”tan ve ayrıca teorik ve pratik akıldan oluşan doğasına ilişkin özellikler olarak ortaya konulduğunu görüyoruz. Erdemler de sadece insana özgüdür. Erdemsiz akıl insanın ayırt edici bir özelliği olamaz; aklın işini iyi yapması demek, aklın işini erdemli yapması demektir.¹⁸

¹⁸ Örneğin, pratik aklın kendine özgü erdemi, istek ve arzularını denetim altında tutabilmesi, kendisi için iyi ve kötünün belirlenmesi için gerekli olan “aklıbaşındalık”tır (*phronesis*) (Aristoteles, 2007, s.123, 1142a25); teorik aklın kendine özgü erdemi ise “teorik bilgelik”tir (*sophia*) (aktaran Özcan, 2011, s. 182). Ayrıca Aristoteles’te erdemler, yapa yapa gelişen

İnsanın işi ile mutluluk arasında kurduğu bu etik köprü, Aristoteles'in, sonuçta, insanın doğasıyla dolaysızca bağdaştırdığı ve böylece sadece insan denen canlı türü için anlam kazanabilecek "insan için iyi bir yaşam nedir?" sorusunu aydınlığa kavuşturacaktır. Çünkü görünüyor ki, insan için "yaşamak" değil, "iyi yaşamak", yani soylu ve erdemli yaşamak, Aristoteles'e göre, insan doğasının gerektirdiği yaşam biçimidir ve bir olanak olarak bu yaşam biçimi diğer canlılardan ziyade sadece insana özgüdür. Bu doğrultuda insanın eyleminin kaynağı ise, onun akıldan yoksun yanı, yani bitkisel yanı değil; akıldan pay alan yanları; yani insanın akıl sahibi yanı ile zaman zaman aklın denetimine giren istekler/arzular yanıdır.

Aristoteles'e göre, bir şeyin doğası, onun "son" durumudur. Dolayısıyla, herhangi bir şey, kendi doğasını gerçekleştirme çabası içinde var olur. Bir başka deyişle, "doğa" kavramının kendisi, Aristoteles'te, kendi ereğini kendi içinde taşıyan bir büyüme – oluş sürecine işaret eder: "(...), biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz – insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar" (Aristoteles, 2005, s.9). Bu anlamda, insan da tastamam doğal bir varlıktır. İnsan, doğasının bütünlüğü çerçevesinde, kendi amacını kendi içinde taşıyan, etkinlik potansiyeline sahip yaratıcı bir varlıktır ki, Aristoteles'e göre asıl anlamda var olan, etkinlik halinde olandır. Beden, madde; ruh ise form olarak, birlikte, insan doğasını bütünleyici niteliktedirler. Beden (madde), hem, ondaki oluşun, yani tohumdaki içkin nesnenin ortaya çıkması sürecinin taşıyıcı doğası olarak belirir, hem de, insan tekindeki niteliksel, niceliksel, mekânsal ve ereksel devinim olanaklarının taşıyıcısı olarak vardır (aktaran Özcan, 2011, s. 175). Daha önce ayrıntılı olarak sergilediğimiz ruh (form) ise, "öyle bir ilkedir ki hem formel, hem etkin hem de ereksel nedeni temsil eder" ki bu, insanın asıl doğasıdır (aktaran Özcan, 2011, s. 176). Böylece, ruh (form), sahip olunan

karakter erdemleri (etik erdemler; cömertlik, ölçülülük) ve eğitim yoluyla gelişen düşünce erdemleri (bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık) olarak ikiye ayrılır (s. 29, 1103a/5).

olanakların etkinlik haline geçirilmesi, insanın kendi formunu tamamlayarak ereğine erişmesi (insan olacaksa o olması), kendi kendini gerçekleştirme demektir (aktaran Özcan, 2011, 177).

Nikomakhos'a Etik'te, Aristoteles, "insan doğal yapısı gereği toplumsaldır" der (s.17, 1097b12). Bu saptama, insanın başka insanlarla yaşaması, başkalarıyla birlikte varolma sürecinin işaretini verir. *Politika*'da, bir topluluk olarak devletin oluşum koşullarını anlatırken, bunun, bir "ilk birlik" olarak önce aile ve köyün kurulması ile gerçekleştiğini, ilerleyen bu sürecin ise şehir ya da devlet (polis) şeklini alan bir "son birlik" ile tamamlanacağını belirtir (Aristoteles, 2005, s.9). İşte, insan, doğası gereği, "devlet"siz (toplumsuz) yapamaz-oluşamaz olan bir varlıktır; bu anlamda insan aynı zamanda devlet içinde siyaset yaparak var olan bir varlıktır; dolayısıyla devlet de insan da doğaları gereği (birlikte) var olurlar:

Bundan, devletin doğada varolan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar. (...) besbelli ki, insan arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır. (...) doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla de, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir (Aristoteles, 2005, s.9).

Mustafa Günay (2014), *Aristoteles'in İnsan Anlayışı* isimli makalesinin sonuç bölümünde, Aristoteles'in insanın doğası gereği toplumsallığı ve yaşayacağı devlet biçimi arasındaki ilişkiyi "Hangi toplum biçiminin ve hangi siyasal rejimin insan doğasının gerçekleşmesini sağlayabileceği sorusu, politikayla insan doğası arasındaki ilişkileri anlama imkânı verir" (s.255) saptamasıyla ortaya koymuştur. Çünkü insan, doğasının mükemmelliğe ulaşabilecek şekilde gerçekleşmesi için ideal bir toplum biçimine doğru yönelmek zorundadır. Günay'a göre de, Aristoteles'in insan görüşündeki temel özellik, "insanı herhangi bir aşırılığa başvurmada, sosyal, politik ve doğal bir varlık olarak ele almasıdır" (s. 254). Erkızan da Aristoteles'in

“insani yaşam” olgusunu anlatırken, “etkinlik ve toplumsal olma”ya ve her ikisi arasındaki ilişkiye vurgu yapar: “İnsani yaşam etkinlik yaşamıdır; çünkü ‘sosyal’ ve ‘politik’ olan içerisinden yeşerir” (2014, s. 244) ve “İnsan, insan olarak varlığını, kimliğini sosyal/politik alan ve bağlam içinden yeşertebilir. ‘Var olmanın olanağı’ buradadır” (2014, s. 245). Bu çerçevede insan yaşamı, özgürlük,¹⁹ kendini birey olarak tanıma ve sosyal/politik alanda var olma şeklinde belirlenen üç temel problemle uğraşan insanın kendini gerçekleştirme olarak ortaya çıkar (2014, s. 244). Aristoteles’e göre, insan mutlu olsa bile, yalnız yaşayamaz, çünkü tekrar edelim: “(...) insan toplumsal, doğa gereği birlikte yaşamaya yatkın”dır (Aristoteles, 2007, s.188, 1169b17).

Aristoteles’in insan anlayışını özetleyelim: 1) Akıl bir olanak olarak insanın yapısında bulunur. 2) Yine akıl, ancak etkinlik haline geçerek insanı diğer varlıklara göre ayrı bir varlık haline getirir. 3) İnsan denen varlığın belli bir ayırt edici anlam kazanabilmesi ancak “mutluluk veya en üst iyi” kavramlarıyla ilgisinde mümkün hale gelebilir, ayrıca bunun için de; 4) İnsanın eylem halinde, (akla ve erdeme uygun) “çalışan” bir varlık olması gerekir. 5) Yine erdemlerin de, etkinlik haline geçen aklın kendine özgü amaçsal bir niteliği olarak, insanın –bu arada bedene değil ruha ilişkin– varlıksal bir özelliği olarak belirlediğini görüyoruz. Yani, insan diğer canlılardan erdemlere (etik akla) sahip olabilmeye olanağıyla ayrılır. 6) Siyasal hayvan (*zoon politikon*) olarak insan ise toplumsallık ve politikayla ilgisinde insan doğasının bir özelliği olarak ortaya çıkar. 7) Son olarak, Özcan’ın (2011), yapıtı *Aristoteles*’te üzerinde durduğu gibi: Tür ve tek olarak insan denen varlığın özelliklerini ayırmakta fayda vardır. Tür olarak insanın belirleyici özelliği, onun “olanak olarak” akla ve bilime sahip olmasıdır. Tek (kişi) olarak ise insanın asıl özelliği, hem aklını

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*’te, özgürlüğü, öznenin, bir başkasının değil, kendi amacı doğrultusunda var olması olarak tanımlar: “Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak (...)” (1996, s.84, 982b25).

kullanabilmesi, hem de erdemlere uygun bir yaşam sürebilmesidir ki bu durum, insan kişinin, mensubu olduğu canlı türüne tanınan bir olanağın kendi tekil somutluğunda etkin hale getirilerek hayata geçirilmesi demektir; pratik yaşamda zaten “insan” dediğimiz varlığın diğer canlı türlerine göre farkı ancak ve ancak bu türden sürdürdüğü bir yaşamla olanak kazanır (s.194). İnsan, tek olarak, türünün kendisine bahşettiği potansiyel doğasını, özünü, kendisi gerçekleştirmek zorunda olan bir varlıktır. Bunun yolu da, kesinlikle “erdemlerden” geçer.

İnsanın neliği konusunda yürüttüğümüz bu kısa soruşturmanın sonuna geliyoruz. Bölümde adı geçen çok sayıda filozof, insanı, doğasının değişik yönlerini öne çıkararak tanımladılarsa da, ortaya çıkan birinci bulgu, onun doğasının ancak ve ancak yapıp ettiklerine bakarak ve bir bütün olarak ele alındığı durumda açıklığa kavuşturulabileceği gerçeğidir. İnsan bio-psişik bir bütündür. Bir “bütün” olarak insan, özünden kaynaklanan sayısız olanakları gerçekleştirebilecek veya gerçekleştir(e)meyecek “belirsiz” bir varlık olarak dünyada yer alır. İnsanın bio-psişik bütünlüğünü etkili şekilde dile getiren büyük filozoflardan biri de Boethius’tur. Bundan yaklaşık 1.500 yıl önce, vatan hainliği suçlamasıyla yargılanmaya bile gerek görülmeden ölüme mahkûm edilen Romalı filozof Boethius,²⁰ infazını beklerken zindanda kaleme aldığı görkemli yapıtı *Felsefenin Tesellisi*’nde (2011), felsefeyi “güzel bir kadın” olarak betimler. Eseri boyunca “bayan felsefe” ile karşılıklı bir şekilde söyleşerek tanrısal öngörü, kader ve özgür iradeyi soruşturur. Bu noktadaki belirlemesi onun da “insanın birliği”ne ilişkin görüşünü kesin bir şekilde gözler önüne serer:

“O halde, var olan her şeyin bir olduğu sürece varlığını uzun süre sürdürdüğünü ve değişmeden kaldığını, bir olmaktan çıktığı anda bozulduğunu ve çözümlenip gittiğini biliyor

²⁰ Bu bilgi, *Felsefenin Tesellisi*’nin önsöz bölümünde Çiğdem Dürüşken tarafından verilmiştir. Boethius’un ölümünden sonra suçsuz olduğu ortaya çıkmıştır.

musun?” “(...) ruh ve beden birleştğinde ve varolmayı sürdürdüğünde canlı adını alır; ama ruh ve beden ayrılmasıyla bu birlik çözüldüğünde varlık yok olur ve artık yaşayan bir şey olmaktan çıkar. Beden bile organları birleşip de tek biçimde kaldığı sürece insan şeklinde görünür. Ama bu birlik beden organlarının ayrılmasıyla ve dağılmasıyla bozulursa önceki halinden uzaklaşır” (s. 215).

Peki, insanın doğasının tarihteki seyri nedir? Çotuksöken'in *Felsefe: Özne-Söylem*'de (2013) sorduğu gibi: “İnsan değişmez bir özün temsilcisi midir; yoksa değiştirilebilir, farklı kılınabilir birtakım yapıların toplamı mıdır?”(s.39). İnsan doğası dediğimiz şey değişken midir? İnsan doğası türün doğuştan verili bir özelliği midir; yoksa tarihselliği içinde giderek değişen ve bir canlı olarak insan türünün varoluşsal olanaklarını ve yapıp etmelerini etkileyen bir nitelik mi taşır? Özsel bir insan doğası var mıdır? Yani, insan doğası sabit midir? Bu tartışma, özellikle Marx'ın insan ve toplum kuramına temel oluşturan tarihsel materyalizm ilkesinin sorgulanması sırasında sık sık dile gelir. Bazı düşünürler, tarihsel materyalizmin insan doğası kavramını reddettiğini, insan doğasının, toplumla diyalektik bir etkileşim içinde bulunan insanın gelişmesiyle birlikte, değişen-gelişen bir karaktere sahip olduğunu ileri sürerler. Ancak bu iddiaya karşı çıkanlar da vardır. İnsan doğasının özsel yapısının bu açıdan bizce nasıl algılandığının ortaya konulması çalışmamızın temel konusu olan yabancılaşma kavramıyla ilgili olarak ileriki bölümlerde öne süreceğimiz bulguların daha iyi anlaşılması bakımından önem taşır. Bununla birlikte, kendi başına çok geniş bir araştırma konusu olan bu noktayı da problemin aslına sadık kalarak ve doğrudan kendi görüşümüzü ortaya koyacak şekilde kısaca irdedeceğiz. Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*'nde (1999), insanın özü tartışmasında şu belirlemeyi yapar:

“Öz”, sabit, değişmez nitelikler hazinesi olarak düşünülürse, insanın bu anlamda bir “öz”ü yoktur; fakat insanın bir “öz”ü, paradoksal olarak, yine de vardır. Bu “öz”, insanın hiçbir sabit niteliğinin olmaması, insanı insan kılan şeyin, onun tarih içerisinde gerçekleştirdikleri olduğu, bu gerçekleştirilenlerin ise tekillik, geçicilik, değişebilirlik gösterdiğidir. Tüm bunlar

(...) “tarihsellik” terimiyle ifade edilebilir ve insanın “öz”ünün bizzat “tarihsellik” olduğu söylenebilir. Gerçi tarihsellik dışında insan adına yine de onun “öz”üne ait bir şeyler kalır geriye. Fakat bu belirsiz bakiye, nitelendirilemeyen bir potansiyel olmaktan öteye geçemez (...). İnsan gerçekleştirdikleri bazında, yani tarih içinde yapıp ettikleriyle tanımlanabilir. (...) Kendini tarihte gerçekleştiren insan, bir doğa varlığı olarak *antropos* değil, artık bir *human* veya *beşer*’dir (ss.164-165).

Burada bahsedilen “bakiye”, insansal özün kendisinden başka bir şey değildir. Özlem, yukarıda yaptığı açıklamayla, bizim de paylaştığımız, insanın özü vardır; ancak bu öz aslen onun türsel özelliklerinden kaynaklanan bir “olanaklar varlığı” olmasında yatar, düşüncesini dile getirmiştir. Tarihsel süreçte insanın yapıp ettiklerinin bir değişim-gelişim özelliği göstermesi, mutlak özünün değişip başka bir canlı türü haline dönüştüğü anlamına gelmez. İnsan, –en azından biyolojik evrimin el verdiği makul süre boyunca– temelde belli nitelikteki bir özün veya özsel yetilerin kaynaşmış somut varlığı olarak canlılar dünyasında vardır. Norman Geras da (2011), bu konuyu *Marx ve İnsan Doğası*’nda tartışır. Geras, insan doğası kavramını, geniş anlamda ve dar anlamda olmak üzere ikiye ayırır. Geniş anlamda insan doğası (human nature) –ki bunu “insan doğası” olarak adlandırır–, değişmez, sabit bir özdür. Dar anlamda ise insan doğası –ki bunu da “insanın tabiatı (nature of man)” şeklinde adlandırır–, insanın çok yönlü karakter özelliklerini taşıyan yanıdır ve insanın zaman içinde yapıp ettikleriyle can bulur. Demek ki, bu yan, insanın “değişen” olarak görünen yanıdır. Geras, eserinde, insan doğasının değişmez niteliğini savunduğu gibi, Marx’ın da insan doğası anlayışının genelde yanlış anlaşıldığını, Marx’ın doğuştan gelen bir insan doğası fikrini reddetmediğini ve tarihsel materyalizm dahil, insan doğasının Marx’ta sergilendiği şekliyle de aslında değişir özellikte bulunmadığını ileri sürer. Yine, Geras’a göre, Marx’ın, “insan doğası gerçekte toplumsal ilişkiler bütünüdür” şeklinde ortaya koyduğu, böylece insan doğasının toplumsal ilişkiler bütünü tarafından koşullandırıldığı fikri, onun insan

doğası kavramını reddettiği, insanın genel niteliklerinin bulunmadığını düşündüğü anlamına gelmez. Keza Geras'a (2011) göre:

“(…) *bizzat tarihsel materyalizm, Marx ile başlayan topluma tüm bu ayırdedici yaklaşım, bir insan doğası fikri üzerinde tam oturmuş bir biçimde durur.* İnsanın üretim sürecini ve maddi çevresini örgütlü bir biçimde değiştirmesini açıklayan özgül evrensel ihtiyaçlar ve yetenekler örüntüsünün altını çizer” (s.118)

ve

“Tam tersine, insanların en müthiş farklılıkta toplumsal şekil ve yapıları oluşturmuş bir tarihi varsa, bu tam da onların oldukları canlı, yani insan olmalarından dolayıdır; insan doğası, (...), insan tabiatının tarihsel özgüllüklerinin bir kısmını açıklamada rol oynar (s.118).

Bu durumda, görüyoruz ki, insanın evrensel bir özü vardır ve bu öz onun toplumsallığı ve tarihselliğinde yapıp ettiklerinde, ortaya koyduğu eserlerde, kısaca, bölümün en başında bahsettiğimiz “insan uygarlığında” canlılığa kavuşmaktadır. İnsanın tarihselliği de, toplumsallığı da, özünün varlıksal bir parçasıdır. İnsan “verili özü”nü, Aristoteles’in kuramında belirttiği gibi, ereksel bir doğrultuda yapıp ettikleriyle kendini somut olarak gerçekleştirerek, *praxisle* ortaya koyar. Felsefi antropoloji açısından bakarsak, insanın ilineksel anlamda ortaya çıkan özelliklerini, genel olarak insan kavramı altında toplayarak türe mal edebilir miyiz sorunsalı ile karşı karşıya kalırız. Bu noktada aynı iddiayı devam ettirebiliriz: İnsanda ilineksel olarak var olanları tümelleştirerek insan kavramına dahil edebiliriz. Böylece oluşan insan doğası kavramı artık gelip geçici olmaktan çıkmıştır; ancak her bir tek insanda, farklı yapılara bürünürler; insanın özünün olanaksal anlamda açılımı kişilerde tek tek realiteye dönüşür, fenomenleşir. Sartre, Heidegger, Camus gibi bazı varoluşçu filozoflar, “varoluş özden önce gelir” (existence is prior to essence) derken, insanın özünü reddeder gibi gözükükleri söylenebilir. Onlara göre, insan önce kendisini var

eder, sonra özünü yaratır; bu haliyle insan bir “belirlenmemişlik”tir. McCabe OP’ye (2012) göre, varoluş filozoflarının bu önermesi, insana bir var olan bağlamında baktığımızda, öncelikle sadece “olduğu şekliyle var olduğunu” görmemizi önerir; buna karşılık, nasıl bir oluş/öz içinde oldukları, diğerleriyle ne türden ilişkiler yaşadıkları gibi doğasal durumları insanla ilgisinde ikinci sırada gelir (s.22). Öz ve varoluş arasında tartışmaya açılacak bir öncelik sıralaması, varoluş felsefesinin, insanı, “etkin ve kendini aşan veya aşkın bir varlık olarak” tanımlanmasını temellendiren bir ön-varsayım olarak gereklilik arz eder. Aslına bakarsak, bu iki unsurun da eşlenik (eşanlı ve özdeş) anlamda birbirini gerektirdiğini ileri sürmek mantıklıdır. Gerçekten de bize göre, öz ve varoluş birlikte vardılar. Keza, varoluş, “öz”ün sunduğu olanakları kullanarak kendini var edebilir. Diğer bir deyişle, insanın özünün, ancak ve ancak “varoluş”la, insanın kendi tarihinin başoyuncusu olarak, bir özne olarak yükselmesiyle; varoluşunun, yaptıklarının sorumluluklarını üstlenmesiyle; yine Aristoteles diliyle söyleyecek olursak, tam “etkin” bir varlık olarak kendini ortaya koymasıyla asıl anlamda “insan”ı türetebileceğini ileri sürebiliriz. Bu yönüyle, insanın varoluşu zaten “insanın özü”nün kendisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, bu türden, insan doğasına içkin bir “öz” varsayımını, “çekirdek öz” diye de adlandırabiliriz; bu “öz”, insanın bir canlı türü olarak değişmez karakterini içinde barındıran tözdür. Varoluş ise sürekli bir değişim diyalektiğini içerir. İnsan kendisini kerelerce yeniden yapar; her bir yeniden-yapma, onun önünde yeni varoluşsal olanakların açılması demektir; ancak tüm bu olanakların yapısal karakteri, yine de, onun “çekirdek özü”nün kendisine sonsuza dek sunduğu sayısız seçeneklerin oluşumundan başka bir şey değildir. “Çekirdek öz” diye adlandırdığımız insan doğasına ait nitelikler bütünü, bu bölümde sunduğumuz özellikleri içerir. Ayrıca bunlara, burada bahsetmediğimiz, ancak, incelememizin değişik aşamalarında yeri geldikçe dahil edeceğimiz, sevgi gibi, anlam gibi, bazı tözsel insani özellikler eklenebilir. İnsan, niteliksel anlamda sürekli üst-varoluş basamaklarına çıksa da,

ona bunu başartan şey onun bu “çekirdek öz”üdür. Bu açıdan insanın “değişmez” özüne baktığımızda, yine Aristoteles’in “töz”üyle karşılaşırız: “Töz, değişmeye karşı değişmez kalan şeydir ve ama değişme ve gelişmeyi olanaklı kılar. O, tüm görünüşlerin sebebi olarak içsel bir şeydir ve herşeyi belirleyendir; tüm çokluk, değişme ve görünüş karşısında bir-olan’dır (Diemer, 2007, s. 118).

Tam da bu noktada, insanın neliği söz konusu olduğunda, tür ve tek arasındaki ayırım önemsenmelidir. Tür olarak insan, bu bölümde açıkladığımız, başta akıl ve düşünme gücü, arzu ve istekleri, ayrıca erdemlerinden oluşan etik yan da dahil olmak üzere tüm insansal özellikleri bir olanak halinde kendinde taşıyan varlıktır. Bu açıdan bakıldığında, insanı, bitki ve hayvanlardan ayıran en temel özellik akıl ve düşünme gücüne olanak olarak sahip olmasıdır (Özcan, 2006, s.92). Asıl anlamda insan ise, bizzat “insan tek”inde yaşam bulur. İşte bu insan, “uygun bir eğitim ve uygun bir toplumsal yapı bulduğunda, içindeki o küçük “insanlık” kısmını alıp geliştiren, ona özgü erdemlere sahip olan, iyinin bilgisine ulaşan ve sonra da kendini bunlara göre yeniden doğru-adil “insan” olarak düzenleyen az sayıda kişidir, yani filozoftur” (Özcan, 2006, s.92). Bu insan Platon’un *Devlet*’inde bahsettiği üstün insandır; kişileşmiş insandır; yaratıcı kişidir. Diğer “tek”ler ise, sıradanlığın ötesine geçemezler; türün olanaklarını türlü nedenlerle gerçekleştiremeyen “sözde-insan”lardır; bunlar yapıp etmelerinde özellikle bitmez-tükenmez isteklerinin, arzularının, yani “hayvansal” yanlarının boyunduruğu altında bulduklarından, salt “sıradan birey olarak insan” kategorisindedirler ve toplumun çoğunluğunu oluştururlar. Özetlersek, tür olarak insan, insanın bio-psişik özelliklerinin toplamının gerektirdiği bir potansiyeldir. Tür, bu durumda, bir bakıma, tüm insani özelliklerin potansiyel olarak hayata geçirilmesini simgeler. İnsan tekleri ise, tek tek, türden değişik oranlarda pay alarak kendilerini gerçekleştirirler. Ancak, çok az sayıda insan, asıl anlamda insansal özellikleri varlığına katarak ve bunları etkin yaşamında hayata

geçirme suretiyle, bir canlı türü olarak, kendisini diğer canlılardan ayıran bir konuma yükselebilir; dolayısıyla “asıl anlamda insan” sıfatını kazanabilir.

Öz ve varoluş tartışması, yabancılaşıma konusuyla ilgisinde özellikle kritik bir öneme sahip olurlar. Çünkü yabancılaşmayı, insanın, kendi doğal özüne karşıt bir varoluş tarzını benimsemesi şeklinde de tanımlamak mümkündür. Bu anlamda, öz ve varoluş, yabancılaşıma içindeki insanın varoluşu, birbirlerine karşıt bir duruma düşerler. İnsan, özsel varlığının dolayimsızca gerektirdiği niteliklerini, güçlerini, enerjilerini hayata geçiremeyerek adeta ikinci bir doğa, yapay bir varoluş boyutunda yaşamaya başlar. Böylece, insanın kendisiyle özdeşliği bitmiş, insan kendisinden kopmuş olur.

Bu bölümde, insanın neliği hakkında yürüttüğümüz soruşturma çerçevesinde, Antik Yunan dünyasından günümüze çeşitli filozofları ve kuramları inceleyerek, çalışmamızın izleyen bölümlerinde de bize ışık tutacak bir “insan” düşüncesi oluşturmaya çalıştık. Bu doğrultuda, sonuç olarak kanıksadığımız insan fikri bazı temel özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. İnsan bio-psişik bir bütündür; insan bir akıl/ruh ve beden birlikteliğidir ve bu ikili birbirinden bağımsız hareket etmez; bütünsel bir varoluş sergilerler. İnsanın ayırt edici özelliği, aklıdır. Ancak insan akılı da, hem bir canlı olarak hayatta kalabilmesini amaç kılan; bu şekliyle istek ve arzularından oluşan duyuusal ve dolayısıyla “araçsal” bir yanı, hem de erdemlerini yöneten etik bir yanı içinde barındırır. Bu bakımdan, insanı, araçsal akıl ve etik akıl ikiliği ve bütünlüğü içinde işleyen bir canlı olarak da görmek mümkündür. Diğer taraftan, insan, sosyal (toplumsal) ve tarihsel bir varlıktır. Yine insan, düşünen ve akılsal yanıyla bir logos (akıl), hisseden, arzulayan yanıyla bir pathos (duyum) ve eyleyen yanıyla da bir ethos (etik) varlığıdır ve bu oluşum hep birlikte aynı anda gerçekleşerek canlılar dünyasında bir “yaşama deneyimi” olarak kendini gösterir. İnsanın tüm zıtlıkları içinde barındıran “disharmonik” yapısı, ona her biri birbirinden

bağımsızca işleyecek parçalardan oluşan bir varlık yapısı kazandırmaz; tam tersine, insan somut bir varlık-bütündür ve bu varlık-bütünü onun aynı zamanda yaşam koşullarını oluşturur. Türün evrimsel gelişimi dahi, bu anlamda (Morin'den öğrendiğimize göre), insanın, genetik, beyinsel, toplumsal, kültürel ve eko-sistemik ortamının birbiriyle etkileşerek bir bütün halinde bir arada çalışmasıyla –olduğu gibi– gerçekleşmiştir. Son olarak insan, diyalektik bir bütün olarak da var olan bir canlıdır; keza o, içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel koşullarda, bu koşulları etkileyerek ve onlardan etkilenecek, kesintisiz bir etkileşim ve dönüşüm gerçekliği içinde oluşumsal niteliğini sürekli yükselterek var olmasını sürdürür.

Tüm bu açıklamalardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki insan hakkında ortaya koyduğumuz bu görüş, onu “konsolide bir bütün” olarak kabul eden bir görüştür. Bir başka deyişle, uygun bir benzetmeyle, insan bir “sistem”dir veya insan denen canlı metabolizma, bir “sistem” gibi çalışır. Keza sistem, kapsadığı tüm öğeleri birbirleriyle ilintili, karşılıklı ilişkili ve etkileşimli olan bir ağa benzeyen, eş zamanlı ve eş güdümlü bir süreç temelinde çalışan bir bütünleştirme olgusudur. Böylece insan, içinde, türün kendine özgü doğasının gerektirdiği çelişkileri, karşıtlıkları ve uyumları barındıran ve sahip olduğu, bu bölümde de ayrıntılı olarak anlatmaya çalıştığımız niteliklerle, bir “bütün” olarak var olur. İnsan denen bu “sistem”in çeşitli bölümleri veya parçaları karşılıklı etkileşim içinde ki –çatışma, dayanışma, işbirliği bu sürecin temel bileşenleri olarak belirirler– işlerler. İnsanın nitelikleri veya bir sistem mantığıyla ele alındığında onu meydana getiren parçalar birbirinden bağımsız olarak veya birbirinden kopartılarak ayrı ayrı düşünülürse, insanın neliği hakkında anlamlı bir sonuca ulaşılamaz. Çünkü kendi başına ele alındıklarında insanın ayrı ayrı niteliklerini oluşturan bu parçalar, tek başına ve diğerlerine yalıtık bir şekilde çalışmazlar. Örneğin, akıl duygudan, kol gövdeden bağımsız bir hareket yetisine sahip olmadığı gibi, bunlar hep birlikte, eşgüdümlü, eşzamanlı bir ilişkiler ağı içinde çalışırlar.

İncelememizin ikinci aşamasına geçerken şunu ifade etmeliyiz ki bu bölümde işlediğimiz, insanı insan yapan bazı özellikler çağımızda silikleşerek yavaş yavaş ortadan kaybolmaktadır. Bu bağlamda insan, iddiamıza göre, uzun zamandan beri bir “yabancılaşma” sürecine girmiştir. Kökleri neredeyse 19. yüzyıla kadar uzanan, ancak çağımız insanını gözlemlediğimizde giderek hızlandığına tanık olduğumuz bir yabancılaşma süreci ve böylece beliren “başka-bir-insan”la ve bu türden yeni-insanların oluşturduğu bir toplumsal düzenle karşı karşıya bulunuyoruz. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu yabancılaşma sürecinin tarihsel hazırlayıcı koşullarının nasıl oluştuğunu inceleyeceğiz.



2. BÖLÜM: TARİHSEL SÜREÇTE YABANCILAŞMANIN HAZIRLAYICI KOŞULLARININ OLUŞMASI

Günümüz insanının içinde yaşadığı sistem kapitalizmdir. Uygarlığımızın ulaştığı aşama, bir ekonomik ve toplumsal sistem olarak kapitalizmin 16. yüzyıldaki doğuşundan itibaren, çeşitli evrelerden de geçerek günümüz dünyasının tamamına yayılmış olduğunu gösteren aşamadır. En kısa deyişle, kapitalizm, toplumun tüm işlevleriyle (iktisadi, hukuki, siyasal, sosyal vb) bir bütün olarak işleyiş tarzını ifade eden sistemlerden biridir. Kapitalizm, özel mülkiyete dayalı ekonomik ve toplumsal bir sistemin, sermaye, sermaye birikimi, emek, kâr gibi süreçler üzerinden örgütlenmiş şeklidir. Kapitalizmin, iktisadi açıdan en temel ayırt edici özelliği ise (bunun, sosyal, ruhsal, felsefi vb tüm diğer alanlarda insanın varoluşunu etkileyen sonuçları vardır) sermayenin özel yollarla kullanıma girmesi ve sürekli olarak – sonsuzca– kendini büyütecek şekilde bir işleyiş tarzı içinde bulunmasıdır. Bu sistemde, sermayenin girişmiş olduğu herhangi bir üretim etkinliğinde taşıdığı tek ve salt amaç, bu üretim etkinliği sonucunda ortaya çıkabilecek toplumsal ve insansal fayda değil –ki böyle bir durum, kapitalist sistemde, gerçekleşmesi kesin olmasa bile ancak sonuç olarak ortaya çıkabilme potansiyelini taşır– ama bu üretim etkinliği sonucunda elde edilecek kâr dolayımında sermayenin kendisini büyütmesidir. Sermaye birikimi olgusu kapitalist sistemin “töz”ü sayılabilir: “Sınırsız sermaye birikimi, kapitalist uygarlığın var olma nedeni ve temel etkinliğidir” (Wallerstein, 2012, s. 122). Sermaye birikiminin olmazsa olmaz koşulu ise, hangi türden üretim yapılıyor olursa olsun, o üretimin ekonomik anlamda “kâr” etmesidir; kâr, kapitalist

sistemin sürekliliğini sağlayan motor güçtür; kâr, kapitalist toplumun gelişme yasadır: “Kâr kapitalizme hayat veren kandır”²¹ (Heilbroner, 1986, s. 76). Ancak, bugün tüm yoğunluğuyla iç içe yaşamakta olduğumuz bu sistemde insanın varoluşsal durumu büyük bir sorunsala dönüşmüştür. Bu çalışmanın da konusu olması itibarıyla, kapitalizmin insan üzerindeki en kuşatıcı ve yıkıcı etkisini “günümüz insanının yabancılaşması” sorunu olarak belirliyoruz. Çünkü incelememiz boyunca savunacağımız gibi kapitalizmin dayattığı koşullarda hayatta kalmaya çalışan insan, özünden ve varoluş gücünden uzaklaşmıştır ve yabancılaşma yaşamaktadır. Günümüz insanı yıkıcı derecede bir anlam kaybı ile karşı karşıyadır. Gerek özne olarak “kişi”, gerek toplumun bir üyesi olarak “birey” bağlamında insanın varoluşu ile doğasının gerektirdikleri arasında bir çatışma ve bunun sonucunda önemli bir gerilim doğmuştur. Bu gerilim, türlü yaşam alanlarında olduğu gibi, tek olarak insanın, varlık ile ilişki kurmasında ve var olanı (kendisi dahil) anlamlandırmasında da söz konusudur. Özellikle sanayi toplumunda insana biçilen rol ve yerin, onun doğal varlığı ile onu sınırlayan toplumsal ve kültürel çevre ve doğayla süregelen ilişkisi üzerinde bu ilişkinin niteliğini değiştirecek derecede yabancılaştırıcı etkiler ürettiği artık yadsınamaz bir gerçeklik olarak belirmektedir. Teknolojide yaşanan çarpıcı gelişmelerle birlikte insanı temsil eden tüm etkinlik ve kurumlar –devlet, sivil toplum, okul, bilim, sanat, felsefe, üretim/sanayi ve ticaret vb.– her yönden değişime uğramakta, insanın günümüze kadar tanık olmadığı ve bir bakıma “yeni oyun”un kurulduğu ve bu çerçevede, amaçlar, araçlar, anlamlar, değerler, ülküler dahil tüm varoluşsal koşulların büyük bir hızla değiştiği yeni (postmodern) bir insan dünyasını inşa etmektedirler. Bu doğrultuda, yeni-insan için, bir tür sanal yaşam ve “hipergerçeklik dünyası” oluşmuştur ki çalışmamızda konu edilen saptamaların bir bölümü de bu türden olguları anlamayı ve sonuçlarını açıklamayı amaçlamaktadır. Genel bir

²¹ “Profit is the blood of life of the capitalism” (Heilbroner, 1986, s. 76).

bakışla, şunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. İnsanlık dünyası yok olmakta, makine/robot-dünya başlamaktadır. Bu duruma doğru bir çözümleme geliştirebilmemiz için, “kapitalizmin sağladığı varlık koşullarının insanın kendi öz-yapısından uzaklaşması sonucunu doğurduğu” savını etraflıca araştırmamızın gerekli olacağı açıktır. Kapitalizmin insanlara sağladığı varlık koşulları anlamında varlıksal olanaklara veya daha açık bir deyişle kapitalizmde insana tanınan yaşam olanaklarının temel yapısal özelliklerine baktığımızda, insanın, özellikle birinci bölümde ortaya koyduğumuz bütünsel insan profiline göre, kendisini insan yapan özelliklerden, öz-doğasından giderek ayrılarak son derece olumsuz bir etkilenme içinde olduğunu görebiliyoruz. İnsanın yabancılaşması, kapitalizm koşullarının, onun içsel güçlerini, enerjilerini, kapasitelerini, yetenek ve becerilerini doğru, tam ve etkin bir şekilde ortaya koymasına olanak vermemesinin bir sonucudur. İnsanın yabancılaşması, kendi hakiki doğasının –yani kendisinin– dışına çıkması, salt bu özel doğanın kendisine bağışladığı gerçek potansiyelin yabancı durumu gelmesidir. İnsanın yabancılaşması, akıl ve beden bütünlüğünün kendi içinde ayrışmaya uğramasıdır. Bu yabancılaşmanın daha da ya da en belirgin şekilde ortaya çıktığı alan ise onun temel ayırıcı yetisi olan aklının işleyiş tarzlarında oluşan bozulmalar, ayrışmalar, aklın bir bakıma özsel bütünlüğünü kaybedip kapsayıcı niteliğinden ayrışması ve böylece insan davranışında neden olduğu özsel yalpalamalardır. İşte bu çalışma, belirgin amacıyla, günümüzde insanın içinde bulunduğu aklın yabancılaşması sorununu somut özellikleriyle açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Kapitalist sistemin dayattığı varlıksal yapı içindeki insanın varoluşunda oluşan mutsuzluk, umutsuzluk, yalnızlık, insani olandan uzaklaşma ve varlıkla arasındaki gerilim/çatışma veya çelişki önemli bir ontolojik sorundur. Ancak bu sorun, son yıllarda belirerek günümüzde yukarıda ana hatlarıyla açıklamaya çalıştığımız günümüzdeki biçimini almış değildir. Wallerstein’ın da, *Tarihsel Kapitalizm ve*

Kapitalist Uygarlık'da (2012) kuramsal olarak ortaya koyduğu gibi, kapitalizm, tarihsel süreç içinde kendiliğinden ortaya çıkan ve halen devam eden bir süreçtir. Wallerstein kapitalizmi tarihsel bir dünya sistemi olarak kabul eder. Başka bir deyişle, kapitalizm tarihte “yol almakta olan” bir sistemdir ve gelip geçen tüm diğer tarihsel sistemler gibi bir gün yerini başka bir sisteme bırakacaktır. Dolayısıyla, bir önceki bölümde de, insanın varlık koşullarından ve ait olduğu canlı türüne özgü ayırıcı özelliklerinden biri olarak değerlendirdiğimiz tarihsel bir varlık olarak insanla kapitalizm arasındaki bu süreçsel ilişkiyi göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü son kertede insan, diğerlerinin yanında, tarihselliğiyle de, tarihsellik bilinciyle de kendini gerçekleştirme özelliğine sahip bir varlıktır. Ayrıca bu söyleme hemen insanın toplumsallık özelliğini de katmak gerekir; çünkü birinci bölümde ele aldığımız gibi tarihsellik ve toplumsallık insanın varoluş koşullarında birlikte yürürler: “KAPİTALİZM HER ŞEYDEN ÖNCE tarihsel bir toplumsal sistemdir” der yine Wallerstein ilgili eserinin birinci bölümünün daha ilk satırında (2012, s. 15). Bu durumda, günümüzde yabancılaşma sorununu ortaya çıkaran nedenler ve oluşturucular belli bir tarihsel akışa sahiptirler. Bu bölümün amacı, işte bu oluşturucu süreci, tarihsel gelişimi içinde, ilgili kavram, olgu ve olaylar temelinde, felsefi bir süzgeçten geçirmek ve böylece, bizim anlayışımızla “yabancılaşmayı hazırlayıcı” güçleri ana hatlarıyla ele almaktır. Tarihsel koşulların değişik “insan ve toplum yaşam”ları ve bu çerçevede “döneme özgü özne gruplarını” yarattığı gerçeğini, *The Nature and Logic of Capitalism* adlı önemli eserinde Robert L. Heilbroner, şu şekilde vurgulamıştır: İkel toplumlar avcı ve toplayıcıları; krallıklar ve feodal toplumlar, köylü ve toprak sahiplerini (derebeylerini), kapitalist toplumlar ise çalışanları ve sermayedarları (sermaye sahiplerini) yaratırlar (1986, s. 24).

Sapiens, sonuçta, Heidegger'in de belirttiği gibi “dünyaya fırlatılmış” bir varlıktır. Dolayısıyla, o, tarihsel yolculuğu boyunca hep “doğa”nın içinde var oldu. Bu bakımdan, doğa ile süregelen ilişkisi, onun varlık koşullarının hazırlayıcısı olma

özelliğini taşır. Ayrıca, insanın kendi “doğa”sı ile olan ilişkisi de, kendi türünün “insanlaşma” macerasında ve buna bağlı olarak eseri olan uygarlığın ulaştığı bugünkü durumda belirleyici bir konuma sahiptir. Çünkü gerçekten de her türlü uygarlık kuramı veya hangi alan olursa olsun, insanın yarattığı türlü düşünce disiplinleri, bilim, din, siyaset, sanat veya felsefe, savunduğu iddiayı mutlak bir surette “belli bir insan görüşüne” yaslayarak oluşturur. Öyle ki, en başta, bir bakıma a priori olarak kabul edilen insan görüşü ve bu görüşün dayandığı insan doğası, o kuramı üreten veya o kuramın kusursuzca işlemlerini sağlayacak dinamiğin başlıca oluşturucusu olarak belirir, aksi takdirde, kuram çöker. Bu bakımdan, insanın kendi doğasını algılama şekli, kendi özelliklerini irdeleyerek kendi gözünde oluşturduğu insan imgesi, onun uygarlık yolunda kat ettiği yolda yarattığı yaşam sistemlerinin dayandığı en temel kılavuzlardan biridir.

İnsanın yabancılaşmasının araştırılması sürecinde, bir ilk iş olarak, “doğa” etkeninin rolünü, insan-doğa ilişkisi bağlamında açıklığa kavuşturmak önemli ve gereklidir. Çünkü insanın kendisini çevreleyen doğayla ve bizzat kendi öz-doğasıyla sürdürdüğü ilişki, onun yabancılaşması sürecinde etkin bir role sahiptir ve bu rolün tarihsel gerçekliğinin doğru ve ayrıntılı bir şekilde gözler önüne serilmesi gerekir. Bu bölümün birinci kısmında biz de bunu yapacağız.

2.1. İnsanın Doğayla İlişkisi – Eski Doğa Tasarımı

İnsanın bir anlamda “kadim dostu” doğayla ilişkisinin ve bu çerçevede doğa fikrinin düşünce tarihindeki kökenlerine inmeden önce, doğa kavramının nasıl ortaya çıktığını ve ne anlama geldiğini kısaca gözden geçirmek, özellikle, doğa (evren) - insan birlikteliğinin ya da “biraradallığı”nın, insan yaşamındaki, epistemik önemini yanı sıra felsefi derinliğini de hissedebilmek için faydalı olabilir. Grekçe, *physis* sözcüğü “*phy*” kökünden gelir ve “filiz verme, doğma, dölleme ve (organik) gelişme

sürecini” gösterir (König, 2007, s. 231). Cicero, Grek’lerin *physis* kavramını Roma’ya *natura* olarak aktarmış ve bu sözcük de köken olarak tüm varlığın kendisinden oluştuğu “sürekli bir doğma, açma ve belirleme etkinliği” olarak belirlenmiştir (König, 2007, s. 232). *Natura* sözcüğü Lucretius’la birlikte ise, “her şeyde bulunan yaratıcı güç; bu güç tarafından yaratılmış olan evren; tek tek yaratılmış şeyler ve doğa düzeni olmak üzere dört ana anlam barındıran simgesel bir kimliğe dönüşmüştür (König, 2007, s. 232).

Bir şeyin doğasından söz ettiğimiz zaman, aslında, bir tür gerçeklikle, yani aslen “varolan” ile bir ilişki içine girmeye çalışıyoruz demektir. Doğal olan bu açıdan varlığa içkin olandır. Doğa ile varolan arasındaki bu ontolojik bütünleşmeyi sağlayan anlamı, tarihte ilk kez Parmenides’in kullanım şeklinde buluyoruz. Alwin Diemer, *Ontoloji* (2007) isimli makalesinde, “doğa”nın ilk kez Parmenides tarafından kullanıldığı şekliyle, “varolan” anlamına geldiğini bildirir (s. 97). Ancak, Parmenides’i anlatırken değineceğimiz gibi, burada sözü edilen “varolan”, görülür, duyulur bir şekilde oluş halindeki fiziksel varlıklar değil, sürekli değişimin, oluşun arkasında gizli-saklı kalan ve aslında hiç değişmeyen şey anlamında var olan “gerçek varlık”tır.²²

“Doğa” konusunda iki genelleme yapılabilir. Birincisi, doğa, evrenin de bir parçası olarak insanoğlunun ve tüm diğer canlı-cansız nesnelerin sahne aldığı “yaşam ortamı” olması itibarıyla vardır. Burada, doğa, “tabiat” anlamında doğadır. İçinde yaşadığımız dünyanın orijinal kendisidir. İkincisi, doğa, insan yaşamında ve insanlararası iletişimde, kavramsal ve olgusal düzeyde, tek tek nesnelerin (eşyanın) davranışlarını açıklamakta kullanılan bir göstergeye dönüşerek dil kullanımında

²² Diemer’in bildirdiğine göre, Aristoteles’in, görevi, “Varolanı varolan olarak, özü ve belirlenimleriyle saf halde ele almak” şeklinde belirttiği ilk felsefe, Parmenides’in varlığı bu şekilde ele almasıyla büründüğü böyle bir yapısal karakterle aynı zamanda bir metafizik halini almıştır (2007, s. 97).

sözcük olarak yerini almıştır. Burada doğa, günlük dil kullanımında ifade ettiği “bir şeyin doğası” anlamında doğadır.

Sözcüğün kavramsal/olgusal anlamına baktığımız zaman, “doğa” olgusunun organik unsurlarından birinin “canlılık” unsuru olduğunu görebiliyoruz. “Canlılık”ın barındırdığı özellikleri ise Ungerer geniş ve kapsamlı bir tanımlama ile şu şekilde gözler önüne sermektedir:

Bir “yapı”ya sahip olma, çevreye göre sınırlanmış bir forma sahip olma, kendiliğinden hareket etkinliği, kendi kendini yenileyebilme, kendi kendini onarma, kendi kendine bölünme, ereklilik, kendi kendine maddesini değiştirebilme, büyüme, serpilme, kendiliğindenlik, çevreye uyma, öznellik, kendi için ve kendine dönük olarak varolma, çevreye göre edim ve yöneliş geliştirme (V. Weizsaecker), işlev çevresine sahip olma (Uexküll), kendi içkinliğiyle evrene açılma (Portmann), bireysellik, özel bir yaşama zamanına, hatta “tarihe sahip olma” (Driesch, Heberer) (aktaran König, 2007, s. 254).

Collingwood’un, “doğa” sözcüğünün gelişen Avrupa dillerindeki karşılığında yer aldığını belirttiği şu önemli içerik, çalışmamızın ileriki bölümlerinde, doğa ve yabancılaşma ikilisine ışık tutacak karaktere sahip önemli bir saptama olarak ortaya çıkmaktadır: “(...) doğa sözcüğü, onu taşıyanın davrandığı gibi davranmasını sağlayan birşeye göndermede bulunmaktadır; onun davranışının bu kaynağı kendi içindeki birşeydir (...)” (1999, s. 55) ve “Her zaman birşeyin içinde bulunan ya da sahiden ona ait olan ve o şeyin davranışının kaynağını oluşturan birşey” (1999, s. 56). Dolayısıyla, doğa dediğimiz şey, bu noktada, tüm diğer özelliklerinin yanında “bir şeyin davranışının iç kaynağı” olarak da kabul edilmektedir: “Birşeyin “doğası” onda bulunan ve davrandığı gibi davranmasına neden olan şeydir” (1999, s. 58).

König (2007), “doğa” sözcüğünün, 9 ve 10. yüzyıllarda Almanca’da “natur” olarak kullanılmaya başlandığını ve ancak 17. yüzyılın sonunda modern fiziksel doğa kavramına ulaşarak tanınır bir hale geldiğini söyler (s. 232).

Şimdi insanın eski doğa düşüncesinin içeriğini kısaca incelemek istiyoruz. Batı düşünce tarihine bakıldığında, insanın felsefi anlamda düşünmeye başlamasının itici gücünün, onun evreni, evrende var olan değişimi, varlıkları, varlığı ve bu bağlamda da doğayı anlama çabasında yattığını söylemek mümkündür. Gerçekten de insan öncelikle evreni (insanı değil) ve evrenin de bir parçası olduğunu hissettiği ve kendisini de ondan ayırmayı aklından geçirmede doğayı merak konusu yapmış ve ilk felsefi sorgulama sürecini bu türden bir merakın sonucu olarak başlatmıştır. Böylece filizlenen bir düşünme sisteminin felsefe sayılabilmesi doğal olarak, yürütülen düşünce şeklinin aklın temel ilkelerine uygun olması ve bu çerçevede akıl yoluyla geçerli çıkarımların yapılmasını gerektirmiştir. Rasyonel eleştiri üzerine kendini temellendiren böyle bir düşünme tarzıyla, düşünme tarihinde, ilk defa Eski Yunan Uygarlığında karşılaşırız.²³ Doğa filozofları olarak adlandırdığımız bu düşünürlerin, felsefenin doğumunu gerçekleştiren, felsefenin başlangıç noktasındaki ilk insanlar olduğu genel kabul görmüş bir durumdur. Bu filozoflar, yine, Eski Yunan düşüncesinin en önemli başlatıcısı sayılan ve bir ilk olarak insanı ve insan yaşamının çeşitli unsurlarını da kendine konu ederek yepyeni bir felsefe etkinliğini başlatan, İ.Ö. 5. Yüzyılda (İ.Ö. 469-399) yaşamış Sokrates'ten önce yaşamışlardır. Bunlar, "Sokrates öncesi (presokratik) filozoflar" olarak da bilinirler. Doğa filozoflarından geriye kalan bilgiler az sayıda olup, başta Sokrates, Aristoteles ve Platon olmak üzere bu konuya eğilen bazı araştırmacı düşünürlerin bizlere ulaştırdığı sınırlı bilgilerdir. Daha da geriye gidersek, Ortadoğu, Uzak Doğu, Hint ve

²³ Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Tarihi*'nde bildirdiğine göre, var olanın soyutlama ile düşünölmeye başlanması anlamında ortaya çıkan felsefe, Antik Yunan bölgesinde başta Thales (İ.Ö. 625-547) olmak üzere doğa filozofları; yine yaklaşık aynı dönemde dünyanın değişik bölgelerinde ayrı költürlere sahip bilgiler, filozoflar tarafından başlatılmıştır. Bunlardan başlıcaları Zerdüş (İ.Ö. 628-551), Siddharta Gautama (İ.Ö. 563-545), Konfüçyüs (İ.Ö. 551-479) ve Lao-Tzu'dur (İ.Ö. 6. Yüzyıl) (Cevizci, 2009, s. 21). Batı düşünce tarihinin başlangıcı olarak kabul edilen felsefe aynı zamanda *İlkçağ Felsefesi* olarak da anılır. İlkçağ felsefesi İ.Ö. 8. Yüzyıldan İ.S. 5. Yüzyıla kadar süren bir dönemi kapsayarak Yunan ve Roma költürlerini içine alır. Antik felsefe olarak da adlandırılan İlkçağ felsefesi Yunan felsefesiyle, bundan türemiş olan Hellenizm ve Roma felsefesi olarak anlaşılır (Gökberk, 2010, s. 11).

yine Yunan kültürlerinde, ayrıca Afrika ve Amerika'da yerleşik olmak üzere çeşitli ilkel topluluklarda, türlü nedenlerle felsefi düşünce olarak kabul edemediğimiz ve genelde dini ve mitolojik unsurlar içeren bir düşünme sistemine tanıklık ediyoruz. Doğa felsefesi İ.Ö. 400 – 625 arasında yaklaşık iki yüz yıl süren bir dönemi kapsar. Doğa felsefesi, Collingwood'un önemli eseri *Doğa Tasarımı*'nin (1999) (rastgele konulmamış) adından da anlaşılabilirliği gibi insanın içinde bulunduğu evrenin tüm yapısal özelliklerini, gizemini, hakikatini soruşturduğu bir metafizik tasarım çabasıdır. Doğa felsefesi insanın evreni anlama amacının sonucunda ortaya çıkan bir düşünme etkinliğidir. Gert Köning (2007), doğa felsefesini “doğa (natür) hakkındaki bilgimizin olabilirlik ve gerçekliğe uygunluk koşullarını irdelene çabasıdır” (ss. 236-237) diye tanımlıyor. Yine, Feyerabend'e göre, mitolojik bir evren tasarımı ile –ki doğa felsefesinin köklerinin bu türden bir mistisizme kadar uzandığı biliniyor- doğa felsefesinin başlatıcısı İyon (Antik Yunan) düşüncesi arasındaki temel fark, mitolojik evren tasarımının “mutlak doğruluk” iddiasını taşıyan dogmatik bir yapıya sahip olduğu; buna karşılık, İyon düşüncesinin ise “parçalı hipotetik doğruluk”lar içeren bir yapıya dayanan rasyonalist eleştiriye dayalı bir tutumdan oluşmasıdır (aktaran Köning, 2007, s. 237). Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*'nde (2010), mitos kültürlerindeki genel düşünme biçiminin dogmatik yapısının, “Bu evren nereden gelip nereye gidiyor?” veya “Bu dünyada insanın yeri ve yazgısı nedir?” türünden sorulara “tek” bir doğru cevap verilmesiyle ve bu cevaplara hiçbir kuşku duyulmadan inanılmasıyla belirlendiğini bildirir. Böylece bu türden düşünceler yalnızca inanç konusu olmakla sınırlanmışlardır (s. 12).

Doğanın/evrenin insanlar tarafından felsefi anlamda düşünölmeye başlanmasına geri dönersek, Eskiçağ (Yunan) Doğa Felsefesinde öncelikle *arkhe* sorunu üzerine odaklanıldığını görüyoruz. Burada amaç, varlığı oluşturan ana ilkeye ulaşmak ve her türlü var olanı bu ilkeye bağlı olarak açıklamaktı. Var olanın arkasında, keyfiliğin, tesadüfiliğin değil de, düzenli bir yapının söz konusu olduğu; yine, görünüşün

yapısını açıklama ve anlaşılabilir hale getirme gücüne sahip bir “töz” veya “birlik”in varlığı bu düşüncenin temelinde yatan hareket noktasıydı. Görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık gibi kavramlar bu felsefenin etrafında döndüğü ana sorunsallardı. Doğa filozofları (İyonyalı²⁴ filozoflar veya Miletos okulu), böylece varlığın “ana madde”sini belirlemeye çalışmışlar ve buradan hareketle evreni, doğayı ve insanı çözümlenmeye girişmişlerdir. Batı felsefe tarihinin ilk filozofu olarak kabul edilen Milet’li Thales (İ.Ö. 624-546), varlığın özünün veya başka bir tanımlamayla evrendeki çokluğun kendisinden türediği birliğin, her şeyin kendisinden oluştuğu ana maddenin, “arkhe”nin, “su” olduğunu ileri sürmüştür (Cevizci, 2009, s. 39). Milet’li Anaksimandros (İ.Ö. 611-545), evrenin özünü oluşturan ana maddeye, *Apeiron* adını vermiş ve bu maddenin tözsel özelliğinin nitelik bakımından “belirsizlik”, nicelik bakımından da “sonsuzluk, tükenmezlik, sınırsızlık” olduğu sonucuna varmıştır. Bu madde, hiçbir duyusal maddeyle özdeş değildir ve bu haliyle de tamamen “belirsiz” bir varlıktır (Cevizci, 2009, s. 41). Milet’li Anaksimenes (İ.Ö. 585-525) ise, ilk maddeyi “hava” (*psykhé*) olarak işaret etmiştir Gökberk’in (2010) bildirdiğine göre, Anaximenes, “bir hava (soluk) olan *ruhumuz – psykhé*– bizi nasıl ayakta tutuyorsa, bunun gibi, bütün evreni (kosmos) de soluk ve hava sarıp tutar,” diyerek, aynı zamanda, ruh kavramını felsefede ortaya atan ilk düşünür olmuştur (s. 22). Ephesos’ta doğup büyüyen Herakleitos (İ.Ö. 540-480), diğerleri gibi varlık sorununa yönelerek ana maddenin (*arkhe*) ne olduğunu araştırmıştır. O ise, evrenin temel maddesini “ateş” olarak belirlemiştir. Buna karşılık Herakleitos, Milet’li doğa filozoflarının, doğanın değişmeyen tözü, kalıcı ve kendi kendisiyle özdeş olarak nitelendirdikleri ana maddeyi, “Evren boyuna akan bir *süreçtir*, başı sonu olmayan bir *değişmedir*, hiç durmayan bu değişme içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur” diyerek “değişim” ilkesine dayandırmıştır (Gökberk,

²⁴ Tarihte İyonya, İ.Ö. 6. Yüzyılda günümüzün yaklaşık İzmir ve Aydın ile karşılardaki adalar bölgesini kapsar (Gökberk, 2010, s. 13).

2010, s. 24). Durup kalan bir varlık yoktur; sadece “oluş” vardır; her nesne sürekli bir değişim içindedir; bu değişim “karşıtların birliğini” de içerir; değişimin bağlı olduğu egemen yasa ise *Logos*’tur; *Logos* düzen ve akıldır. (Gökberk, 2010, s. 24). Parmenides (doğumu İ.Ö. yaklaşık 540) ise “çokluk ve değişme”ye karşı çıkmış, felsefesini “birlik” kavramı etrafında oluşturmuştur. Parmenides, var olmayanın düşünülmemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre, meydana gelme ile yok olma diye bir şey yoktur: “Yalnız Varolan vardır ve ancak bu düşünülebilir: Varolmayan yoktur ve düşünülemez de” (Gökberk, 2010, s. 27). İlke “bir”dir. Var olan, değişmeyendir, hareket etmeyendir, bölünmeyendir, yok olmayandır, doğmamış olandır, kendi içine kapalıdır; kısaca varlık (Herakleitos felsefesinin aksine) hiç değişmeyen, duran bir “birlik”tir (Gökberk, s. 27). Varolanı, böylece fiziksel varoluşun ötesine taşıyan; asıl anlamda varolanı, görünüşün, değişimin, oluşun arkasındaki hiç değişmeyen şey olarak tanımlayarak ona metafizik bir karakter yükleyen bu türden bir düşünce şekli, aynı zamanda, “doğa”nın ilk kez Parmenides tarafından “varolan” anlamında kullanılmasını da simgelemiş olur (Diemer, 2007, s. 97). Pythagoras (İ.Ö. 580-500), her şeyin kendisinden türediği şeyi “sayı” olarak kabul etmiştir. Ona göre, “sayı” bütün varlığın ilkesidir (*arkhé*) (Gökberk, 2010, s. 29). Empedokles (İ.Ö. 492-432), evrenin özünü, toprak, ateş, su ve havadan oluşan dört değişmez öge (element) olarak tasarlamıştır. Evrendeki tüm varlıklar, evrendeki oluş ve değişme, bu dört farklı maddenin belli oranlarda birbirleriyle birleşmesinden meydana gelirler (Gökberk, 2010, 32). Anaksagoras (İ.Ö. 500-428), oluşu meydana getiren ilkeye, tüm maddelerin en incesi, en arındırılmışı, en seçkini, saf-katıksız halde olanı olarak nitelediği “*Nous*” adını verir. Bu madde, kendi kendine hareket eden biricik maddedir ve tüm diğer varlıkların hareket ilkesidir. “*Nous*” bilinçli ve akıllı bir ilkedir ve baştan beri sayılamayacak kadar çok ve sonsuz küçükler halinde var olan ana-maddeleri; *spermaları* –ki bunlar yaratılmamışlardır, yok edilemezler, temel nitelikleri değişmeden sonsuza dek aynı sayıda kalırlar– hareket ettirerek evrendeki oluşu,

çarpma ve basınçlardan mütevekkil mekanik bir düzen içinde başlatmıştır (Gökberk, ss. 34-35). Doğa filozoflarını kısaca gözden geçirdiğimiz bu kısımda, son olarak, Demokritos'tan da (yaklaşık M.Ö 460-370) söz etmek gerekir. Ona göre evrenin ana maddesi "atom parçacıkları"dır. "Varolan"; meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır, değişmez ve hep kendisiyle özdeş kalır. Ancak "uzay" da bir boşluk olarak "var olmayan" olarak vardır. Dolayısıyla gerçek "varolan", kendi içinde artık bölünemeyen anlamında "atom"lardır. Bunlar, cisimsel bir yapıdadır ve ayrıca yapıcı "bir"dirler. Yegâne mümkün hareketleri, atomlarda olabilecek tek değişiklik, "yer değiştirme"dir (Gökberk, 2010, s. 36).²⁵ Tüm bu filozoflar, görüldüğü gibi, evren ve insan hakkında sistematik ve bütünsel bir düşünce anlayışı vücuda getirmeseler de, var olanın maddesini, oluşu, varlığı "bir bütün halinde" anlamaya çalışmışlar, bu çerçevede bir "ilk neden"i, tözü, ilkeyi keşfetme gayreti içinde olmuşlardır. Doğa filozoflarını takip eden yakın dönemde ortaya çıkarak etkisini Rönesansa kadar etkin bir şekilde devam ettirecek Aristoteles felsefesinin de ontolojik bel kemiğinin "ne vardır (ti esti)?" ve "var olan nedir (ti esti to)?" türünden varlığı anlamaya yönelik sorulara dayanması, bellidir ki, doğa filozoflarının evren, doğa ve insan arasında kurmuş oldukları varlıksal hakikatin veya ilişkiler yumağının sorgulanmasının devamı niteliği taşır.

Şimdi de, Antik Yunan'dan Yeniçağ'a kadar doğa düşüncesini gözden geçirmek, insanın doğayla süregelen ilişkisini kavrayabilmek, eski doğa tasarımı düşüncesinin temel niteliklerini ve bunların ileride girişeceğimiz insanın yabancılaşma problemiyle ilgisini kurabilmek için faydalı görülmektedir. Yunan doğa görüşünde hâkim olan temel ilkeler "akıl" ve "canlılık" idi. Doğada, doğaya özgü, tüm düzenin nedeni olan

²⁵ Demokritos, evrendeki oluşa, atomların, çarpışmaların ve birbirleri üzerindeki basınç hareketlerinden oluşan kesin bir zorunluluk ilkesinin egemen olduğunu ileri sürerek nedensellik temelinde mekanist bir doğa biliminin temellerini atmıştır. Aristoteles'in doğa bilimi açıklamasında yer alan "erek" ve "rastlantı" kavramları, Demokritos tarafından benimsenmez (Gökberk, 2010, s. 37).

bir tür “akıl” mevcuttu. Bu akıl, doğa yasalarının düzenli bir şekilde işlemlerini sağlayan temel kaynak görevi görüyordu. Collingwood, *Doğa Tasarımı*’nda, İyonyalı filozofların düşünme biçimini ön-şekillendiren iki önemli unsurun üzerinde durur. Bunlardan birincisi, Aristoteles’in bir tespiti olarak öne çıkar ki bu, doğa filozoflarının, doğayı/evreni sorgulamaları esnasında ortaya çıkan “doğa nedir?” sorusunu, hemen “Şeyler ne(y)den yapılmıştır?”a çevirmeleridir (aktaran Collingwood, 1999, s. 39). İkinci unsur ise, bu türden bir temel sorunun sorulması sonucunu doğuran düşünsel arka plana, yani bir bakıma ön-paradigmayı oluşturan önsel yapıya işaret eder ki, Collingwood çarpıcı bir şekilde bunu çözümleyebilmiştir. “Ön sorun”lar olarak nitelediği bu problematik aşamada yer alan önermeleri şöylece sıralar: 1) İnsan veya hayvan becerilerinin ürünü olarak ortaya çıkan “yapay” şeylerin karşıtı anlamında kendi kendilerine meydana gelen “doğal” şeyler vardır. 2) “Doğal” şeyler tek bir “doğa dünyası” oluşturur. Yani yapma yollardan meydana gelmeyip kendiliğinden ortaya çıkan tüm doğal şeyler tek bir kategori altında toplanarak yargılanabilirler. 3) Bütün “doğal” şeylerde ortak tek bir “töz” vardır; bunlar ortak bir maddeden yapılmışlardır (1999, s. 40). Antik Yunan’da sistematik felsefenin başlatıcısı olarak bilinen Aristoteles ise, doğayı, aynen İyonyalılar ve (Platon) gibi, kendi kendine devinen şeyler dünyası olarak kabul eder. Bu anlamda doğa “canlı”dır; doğa “süreç, gelişme, değişme” anlamında canlılık taşıyan özellikler barındırır (aktaran Collingwood, 1999, s. 97). Doğa “özdevimli”dir; onu kendi dışında etkileyerek harekete geçiren bir zaman veya güç/neden var olmamıştır; dolayısıyla doğa kendi kendinin nedeni ve kendi kendine var olan bir süreçtir. Doğanın içinde adeta “dirimsel bir güç” vardır. Aristoteles de doğa sözcüğüne aynen İyonya filozoflarına benzer anlamları yükler: “Büyüyen şeylerin meydana gelişi”; “büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge”; “her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi”, “herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı ilk

madde”, doğal nesnelere hava, ateş, su, toprak gibi öğeleri ve doğal şeylerin özü veya biçimi (*eidos*) anlamında “*ousia*” (aktaran Özcan, 2011, s. 168).

Collingwood da, Aristoteles’in, özellikle, “*kendi içinde bir devinim kaynağı taşıyan şeylerin özü*” şeklinde ortaya çıkan tanımı, doğa sözcüğüne yüklediği anlamlar arasında temel veya asıl olarak kabul ettiğini bildirir (1999, s. 97). Özetle, doğanın ilkeleri, Aristoteles’e göre, devinim ve durağanlık, yapma ve yaratma, oluş - değişme gücüdür; doğa ilkesini kendi içinde taşır, dışarıdan bir ilkeye-hareket ettiriciye gerek duymaz. Bu ilkeler bir şeyin doğasından bahsettiğimiz zaman o şeyin davranış dinamikleri açısından söz konusu olduğu gibi canlı ve cansız tüm nesnelere kapsayan doğa dünyası olan “tabiat” için de geçerlidir. Bu arada, Aristoteles için asıl anlamda doğanın “*eidos*” (form/biçim) olduğunu belirtmekte de fayda var. Çünkü ona göre, madde ve formun varlık tarzları, sırasıyla olanak ve etkinlik halleridir. Madde olanak halinde var olur ve ancak belli bir form kazanırsa etkinlik haline geçer ki bir şeyin asıl anlamda doğası o şeyin formudur (*eidos*). Bir şey ancak “form”una kavuşunca belli bir doğa sahibi olur (aktaran Özcan, 2011, s. 171). Form, aynı zamanda, maddenin oluş süreci sonucunda ulaşacağı “biçim” anlamında ereksel bir nitelik taşır; bu ereksellik özelliği de zaten o şeyin “doğa”sından başka bir şey değildir (Özcan, 2011, s. 172).

Önce doğa filozofları, sonra ise Platon – Aristoteles öğretisinden oluşan ilk çağ evren kültürü, İskender’in İ.Ö. 323’de ölümünden sonra Doğu Akdeniz çevresinde kurulan Hellenistik devletlerde yaygınlaşmış, daha sonra Roma İmparatorluğu da bu etki alanı içine girmiş, nihayet Hıristiyanlıkla birlikte Patristik ve Skolastik dönemler boyunca ortaya çıkan dinsel öğeleri de katarak kendi içinde temel varsayımlarını, ilkelerini barındıran bütünsel bir doğa/dünya/evren görüşü halinde kesinleşmiş, o zamanların halkları için bir gelenek-görenek şeması haline gelmiş, sistemli bir bütünlük kazanmıştır. Görüldüğü gibi, ortaçağı da kapsayan bu geniş dönemin

“bilgisel çatısı” böylece iki otorite; Aristoteles ve Kilise üzerine kurulmuştu (Can, 2009, s. 102). Bu uzun dönem boyunca geçerli olan doğa/evren tasarımı Collingwood, “Yunan evrenbilim” olarak adlandırır, çünkü dönemin evren paradigmasının kökeni belirttiğimiz gibi İyonya doğa filozofları ve başta Aristoteles öğretisidir. Tarihsel açıdan, 16. Yüzyıla kadar, yani Rönesansa kadar süren bu uzun dönemde geçerli olan dünyayı/evreni tasarlama biçiminin temel öğelerini böylece özetlemiş olduk. Şunu da eklemek gerekir ki ortaçağda bilgi, akıl ve inanç karışımından oluşmuştu. Thomas Aquinas, 13. yüzyılda Aristoteles’in geniş doğa sistemini Hıristiyan teolojisi ve ahlakıyla birleştirerek ortaçağ boyunca geçerli olacak bu öğretinin felsefi ve bilimsel yapısını oluşturmuştu (Capra, 2014, s. 61). Bilginin amacı, birazdan değineceğimiz modern dünya görüşünün öndeyi, denetim, güç gibi hedeflerinden ziyade, var olanı kavramak, anlamaktı: “Bu bilim hem akla, hem de imana dayanıyordu ve başlıca amacı öngörü (*prediction*) ve denetimden ziyade, nesnelerin anlam ve değerini anlamaktı” (Capra, 2014, s. 62). Bilgi, varlıksal bir karakter taşıyordu. Yani elde edilen bilgi, insanın varlıkla ilgisini sürekli olarak kuran, onu doğa düzeni içinde var eden koşulların bilgisi anlamında önemliydi. “Neyi nasıl bilebilirim?”, “Bilgimin kaynağı akılda mı, duylarda mı?” gibi epistemik sorulardan ziyade, “Varlığımın kökeni nereye uzanmaktadır?”, “Nereden gelip nereye gidiyorum” türünden ontolojik sorular geleneksel düşüncenin odağındaydı (Can, 2009, s. 103). Bir bakıma, şeylerin algılanma biçiminde, varoluş ve varlıktan bağımsız, ayrı bir oluşum olarak bilgi yoktu. Aristoteles öğretisinin varlıkbiliminin “ne vardır” ve “var olan nedir”den oluşan iki temel soru üzerine kurulmuş olması önemlidir. Bilgi, insanın varoluşsal duruşunun ve bununla ilgisinde doğayla ve evrenle kurduğu ilişkinin doğrudan bir parçasıydı. Doğa veya evren bir “dış dünya” değildi. Tam tersine insan dahil var olan her şey “iç içe”ydi. Var olan her şey doğa düzeni denilen şeyin içindeydi. İnsanın “merak” konuları “varlıksal” unsurlar

etrafında, ayrıca toplumsal, ahlaki ve dini sorumluluklarla da sınırlı kapalı bir mekanizma içinde sorulardan oluşmuştu.

Özetle, bilgi insanın yaşamıyla bağlantısında ontolojik bir meseleydi. Kendi kendine ve ereksel bir şekilde devinen canlı bir organizma olan doğa ve insanın bilgisi, birbirinden ayrılmamış, “tek”lik içeren bir hakikatin bilgisiydi. Bu birliğe, ruh ve madde de bir “tek” halinde dahildiler. Collingwood (1999) bu durumu “sorunsuzluk” olarak niteler: “Madde ile ruh arasındaki ilişki sorunu da yoktu (...) Ruhtan yoksun bir madde dünyası, maddesellikten yoksun bir ruh dünyası yoktu” (s. 132). Evren, dünya, tabiat ve insan, tüm canlı ve cansız varlıklar, doğa yasalarıyla düzenlenmiş ve hep birlikte hareket eden bir nitelikler bütünü ya da toplamıydı. İnsanın bireysel ihtiyaçlarının toplumunkilerle özdeşleştiği; maddenin ve maneviyatın birbirine sarmalandığı, sadece maddesel değil ama metafizik boyutun da insanın varoluşunun içsel bir parçası olarak günlük hayatında hüküm sürdüğü, doğanın ve evrenin bu anlamda deneyimlendiği, var olan ile ahenkli bir bütünü simgeleyen organik bir dünya görüşü söz konusuydu. Kısaca, evren öğretisi, genel anlamda varlık üzerine oluşan bir “kozmos” tasarımıydı. Antik Yunan’dan başlayarak yüzyıllar boyunca gelişen ve ortaçağda tamamen “organik, canlı ve manevî bir evren anlayışı”na (Capra, 2014, s. 62) dönüşen, genel anlamıyla varlıkla varoluşsal bir ilişki üzerinde temellenen bu insan-doğa ilişkisi ve hayat felsefesi birazdan göreceğimiz gibi yerini tüm dengelerin değişeceği ve insanın o güne kadar tanık olmadığı yepyeni bir döneme bıraktı. İşte bu yeni dönem, nesnel bir bakışla, gerçekten de insanın içinde bulunduğu maddi koşulların sefaletine bir son vermesine verecekti ama aynı zamanda, iki yüz yıl içinde ağır ağır başlayacak olan “insanın yabancılaşması” sürecinin de koşullarını hazırlayacaktı.

Son olarak, insan yaşamının anlamını, içinde yaşadıkları evrenin bütünlüğünde arayan Stoa felsefesine de, insan-doğa-evren birliğine yapılan vurguyu hatırlatmak

açısından değinmek faydalı olabilir. Dünyayı canlı bir organizma olarak gören Stoacı insan için yaşamak, evrensel yaşamla uyum içinde olmak demektir. Jean Brun (2006), Stoa'cılığın, epistemolojik, ahlaki ve ontolojik bir deneyimin iç içe geçtiği felsefi bir bilgelik olduğunu belirtir (s. 41). Stoa düşüncesine göre, insan içinde yer aldığı evrenle bir bütün halinde var olur. Var olan, gerçek olan, "maddi" olandır. Evrenin ruhu, *logos*, içindeki maddi gerçekliğe, anlamlı ve tutarlı bir şekilde nüfuz etmiştir ki buna, diğer canlıların yanında, insan denen varlık da dahildir. Tek tek insanlarda bulunan akıl, "tümel akıl"ın parçası olarak belirir. İnsanın maddi bedeni de evrenin bedeninden pay almış bir parçadan başka bir şey değildir. Stoa'ya göre, evrenin ilkesi, önceden belirlenmiştir; olan her şeyin olması zaten zorunludur. Canlı bir mekanizmaya sahip bu zorunluluk ilkesi, var olan her şeyin doğasına sızmış olarak kendini geçerli kılar. İnsanın doğru, anlamlı ve mutlu bir hayat yaşaması, onun, bu evren içindeki yerinin ve evrenin ve doğanın zorunlu kurallarının bilinciyle ve bunlarla uyum içinde yaşamasına bağlıdır. Bu türden bir tutum, bir iç huzurun ve olgunlaşmış bir iç-benliğin göstergesi olarak erdemli bir yaşam demektir. Erdem, insanın iç değerleri temelinde ortaya çıkar; haz, sağlık, zenginlik gibi dış değerleri temelinde değil. Cicero'ya göre "İnsanın kendi ben'inin olgunluğu, insanın kendisiyle ve doğanın gerçek tanrısal özü ile uyumlu olması, böyle uyumlu bir yaşayışa ermesi *erdemdir*" (aktaran Gökberk, 2010, s. 108). Mutluluk da bu türden bir yaşamın sonucudur. Cicero'ya göre, erdem, mutluluğun temel dayanağı olarak ortaya çıkar: "mutluluğun biricik dayanağı erdemdir" (aktaran Gökberk, 2010, s. 108). Öyleyse, etik akıl, erdemli bir yaşam tarzına dayanan bütüncü bir dünya görüşü Stoa'nın temellendiği bir varoluş şeklidir.

2.2. Kartezyen Dünyanın Düşünme Biçimleri – Yeni Doğa Tasarımı

2.2.1. Yeni Doğa Tasarımı ve Francis Bacon

İnsanın evreni ve doğayı okuma biçimi, onun sadece “kosmos”u algılama tasarımını oluşturmaz; ama aynı zamanda bir canlı olarak da kendisini yaşam döngüsü içinde nereye, nasıl ve hangi nedenlerle konumlayacağını belirler. Doğa ve insan arasındaki ilişki, insanın bir tür olarak kendisi hakkındaki varoluşsal kararlarının gerekçesini oluşturan, var olanın içinde kendi konumsal durumunu nasıl algıladığını gösteren bir önem ve değere sahiptir. Bu bakımdan, insanlık tarihi boyunca, insan-doğa ilişkisi, insanın fiziksel ve düşünsel hayatının içkin ve organik bir parçası olarak hüküm sürmüştür. Bu açıdan baktığımızda, insanın, tarihsel kesitlere de bağlı olarak üç ayrı doğa görüşü evresinden geçtiğini görüyoruz; Yunan doğa görüşü, *Renaissance* doğa görüşü ve Modern doğa görüşü.

Varlığı araştırmaktan hiçbir zaman vazgeçmeyen insanın bu konudaki algısal dünyası 16. yüzyılın ortalarından itibaren değişmeye başladı. Kopernik (Copernicus) (1473-1543) bu açıdan insanlık tarihinde, evrene dair astronomi görüşünü alt-üst ederek ileride Rönesansa yol açacak düşünce devrimini gerçekleştiren bilim insanı olarak bilinir. Gerçekten de, onunla beraber, o zamana kadar geçerli olan, Ptolemy'nin²⁶ ve Kitab-ı Mukaddes'in yer-merkezli (geocentric) evren görüşü çürütülmüş; bunun yerine, güneş-merkezli (heliocentric) bir evren kuramı; yani merkezde duran güneş ve onun etrafında dönen dünya ve diğer gezegenlerden oluşan bir evren kuramı kabul edilmişti (Reichenbach, 1981, s.53).²⁷ Daha ileride

²⁶ Ptolemaios astronomi sistemi, İ.Ö 2. Yüzyıldan İ.S. 2. Yüzyılın sonuna kadar, yıldızların ve gezegenlerin yer değiştirme hareketlerini öngörmede başarı sağlayan bir kuramdı (Kuhn, 2014, s. 150).

²⁷ Reichenbach, bu konuda şu önemli bilgiyi de bizlere ulaştırır: “Dünya ile diğer gezegenlerin sabit bir güneş çevresinde döndüğü görüşü eski Yunanlılarca bilinmeyen bir

bilimsel devrimin başlangıcı olarak da kabul edilecek, düşünce ve varlığa dair bilgi dünyasındaki bu gelişme, dünyanın bir merkezinin var olduğu fikrinin de yadsınması anlamına geliyordu. Çekim yasası Aristoteles'in düşündüğü gibi sadece ayaltı bölgelerde değil, tüm evrende geçerliydi; bu durumda yıldızlar kendilerine özgü tanrısal bir tözden değil, dünyayla özdeş bir maddeden oluşmuşlardı. Collingwood, bu şekilde gerçekleşen köken-algı değişiminin ve bu yeni bilimsel bilginin, Newton'un kuramına dahi büyük ölçüde hizmet ettiğini belirtir: "Newton Ay'ı yörüngesinde tutan gücün elmayı yere çeken güçle aynı olduğunu imgeleyebildiyse, bu doğrudan doğruya Copernicus'un yermerkezli gökbilimi yadsınması sayesinde" (1999, s. 117). Yine, Aristotelesçi anlayışa göre yetkinliğin dünyası olarak da nitelendirilen, içindeki cisimlerin öncesiz-sonrasız hareketlerle düzgün daireler çizdiği ve değişmez bir düzene sahip olan gökyüzü teorisi sarsılarak içinde değişmelerin de var olabileceği yeni bir gökyüzü tasarımı ortaya çıkmış oldu (Gökberk, 2010, s. 211). Özetleyerek baktığımızda Kopernikus öğretisinin üç yaşamsal konu hakkındaki bilgiyi değiştirmiş olduğunu görürüz: "1. Gözlerimizle gördüğümüz görünüşü; 2. Kilisenin dünya görüşünü; 3. Ortaçağın resmi felsefesi olan Aristoteles felsefesini." (Gökberk, 2010, s. 223). Böylece yüzyıllardan beri –bin yıldan daha fazla bir süredir– bir ilk olarak, insan, içinde bulunduğu doğa ve dünyanın evrendeki konumu hakkında o zamana kadar yanıldığını gördü. Üstelik böylece dünya, Capra'nın deyişiyle, "galaksinin kıyısındaki önemsiz bir yıldızın çevresinde dönen üç-beş gezegenden biri" haline gelmiş olmakla kalmadı; insan Tanrı'nın "hilkatinin ana siması iken, şimdi onun görkemli konumunu" ele geçirdi! (Capra, 2014, s. 62). Yüzyıllardır süregelen ve sabitleşmiş bir insan-doğa-evren-yaşam paradigmasının böylece çökmesi, hemen akabinde insanın bir bakıma "ayaklanarak" yeni bir dünya kurma girişiminin habercisi oluyordu. Gerçekten de bu

şey değildi, Samos'lu Aristarchus güneş merkezli (heliocentric) bu sistemi İ. Ö. 200 yıllarında ortaya koymuştu (...)" (1981, s. 72).

sarsıcı gelişmelerin, epistemik ve ontolojik anlamda insan düşüncesini etkilememesi imkânsızdı. Galileo Galilei (1564-1642), Kopernik'in büyük devriminin yarattığı olanakları bilimsel olarak geliştirerek tarih sahnesinde yerini aldı. Kopernik ve Galileo, birlikte, modern bilimin başlatıcıları olarak kabul edilirler. Galileo, daha sonra Descartes ve benzer öğretilerle günümüze kadar gelişerek kapitalizm çağının en temel direklerinden birine dönüşecek tüm var olanın nicelik haline indirgenmesine yol açan bilim insanıdır. Ona göre, doğa, matematiksel olgular içeren bir varlıktır; "Doğa hakikati matematiksel olgular içerir; doğada gerçek ve kavranabilir olan şey niceliksel ve ölçülebilir olandır" (Collingwood, 1999, s. 122). Galileo'nun dünyası salt nicelikler dünyasıdır: "Doğanın kitabı matematiksel dilde yazılmıştır." (aktaran Reichenbach, 1981, s. 76). Aynı şekilde, Galileo, doğanın bilim konusu yapılabilmesinin veya doğadan kesin ve doğru bilimsel bilgi elde edilebilmesinin koşullarını böylece ortaya koydu: "Bu koşullar, kısaca, niteliksel her şeyin atılması ve doğal gerçekliğin bir nicelikler –uzaysal nicelikler ya da zamansal nicelikler, ama nicelikler, yalnızca nicelikler– bütününe indirgenmesiydi" (Collingwood, 1999, s. 123). Galileo, iki önemli girişimiyle modern bilimin öncülüğünü üstlendi: "deneysel yaklaşımı ve doğanın matematiksel tasvirinin kullanılması" (Capra, 2014, s. 63). Galileo'nun doğayı sayılarla anlama çabası o derece kesin bir kökten inanca dönüşmüştü ki, Capra (2014) bize, onun, "Renk, ses, tat ya da koku gibi diğer nitelikler"i –bunlar nicelik haline getirilemezler– "bilimin diyarına sokulmaması gereken salt zihinsel yansımalar" olarak değerlendirdiğini belirtir (s. 63).

Rönesansın yine devrimci filozoflarından biri, Galileo ile aynı zaman dilimi içinde yaşamış olan Francis Bacon'dır (1561-1626). Bacon, 17. Yüzyılda kaleme aldığı *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler* (2012) isimli insanlık tarihinde yepyeni bir çığır açan büyük eseriyle, insanın hem var olana (doğaya) hem de kendi aklına bakışını, o güne kadar geçerli olan Aristoteles ve Skolastik felsefe geleneğini acımasızca eleştirerek kökten bir değişime uğratmıştır.

Bacon'ın düşüncesi dört temel unsur üzerinde yükseldi: 1) tabiatın yeniden yorumu ve tasarlanması, 2) böylece, insan-tabiat ilişkisinin yeniden düzenlenmesi, 3) insan zihninin yeniden irdelenip işlevinin belirlenmesi, 4) yeni bir bilgi ve bilim anlayışı. Şimdi bu dört unsuru kısaca gözden geçirelim.

Bacon, *Novum Organum*'un (2012) daha ilk cümlesinde ve hemen sonra devam eden satırlarında, o güne kadar geçerli doğa anlayışını ve insan zihninin çalışma biçimini ve paradigmasını; bunun yanında, kapsamlı bir deyişle, ilk çağ felsefesini sıkı bir eleştiriye tabî tutmuştur:

Tabiat yasasını, zaten araştırılmış ve anlaşılmiş bir şey olarak kabul edenler (...) felsefe ve bilimlere çok zarar vermişlerdir (s.111).

Anlık, zaten günlük ilişkileri ve söylemleri içinde sağlam olmayan doktrinlerle işgal edilmiştir ve boş imgelemlerle her yönden kuşatılmıştır (s. 112).

İnsanların ilkçağa ilişkin beslediği düşünceler tamamıyla boştur ve sonu gelmiştir (s. 160).

Bacon'ın, yeni bir hareket noktası bağlamında, Aristotelesçi bilim anlayışını "insanoğlunun durumunu iyileştirmek yolunda" (Taylor, 2011, s. 87) hiçbir katkıda bulunmadığı şeklinde eleştirdiği görülür. Güçlü bir sorgulamacı bakışla, doğa üzerinde egemenlik kuran yepyeni bir özne-insan fikrini benimsemiş gözükten Bacon, bu çerçevede insanın doğayla olan ilişkisini yeniden düzenleyecek ve insanlığın önünde yepyeni bir çığır açacaktır. Bacon'a (2012) göre, insan, doğayla barışık bir şekilde, doğaya "uyarak" onunla baş edebilir. Bu, ünlü *Novum Organum*'un birinci kitabında yer alan daha ilk önerme olarak belirir: "Tabiatın¹ hâkimi ve yorumlayıcısı olarak insan, hem nesnelere hem de zihnin işleyişini dikkate alarak tabiatın düzeni üzerine yaptığı gözlemlerin kendisine izin verdiği ölçüde onu anlayabilir ve onunla baş edebilir" (s. 119). Bacon için bilgi güçtür; bilmek yapmaktır;

bu anlamda insanın, doğanın gerçek bilgisine, “hakikati”ne giriş yapabilmesi, onu denetleme olanağını elde etmesi demektir: “Nedenin bilinmemesi, sonucu olumsuz yönde etkiler. Bilgi ile insan gücü eşanlamlıdır. Çünkü tabiat, sadece yine tabiatın kurallarına uyularak kontrol altına alınabilir (...)” (s. 120). Zaten bilginin, eskiye göre yeni (asıl) amacı da tabiata hükmetmektir: “Çünkü bizim asıl amacımız tabiatı insanlık devletine ve insanlığın isteklerine karşı itaatkâr kılmak olduğundan (...)” (s. 267). Oysa daha önceki bölümde de gördüğümüz gibi, ilk çağdan beri insanın tabiat hakkında edindiği bilginin amacı, salt ve saf bir edilginlikle, doğanın düzeni içinde onunla uyum içinde yaşamaktan ibaretti. Şimdi ise, Bacon, bu yeni anlayışla, bilginin, insan yaşamındaki yerini ve amacını kökten değiştirmiş oldu. Bilgi, insanı doğa karşısında “güçlü” hale getiren bir şeydi. Bilgi, insan için “güç” demektir. Demek ki Bacon, o güne kadar insan için pek de önemli olmayan ya da insanın fark edemediği yeni bir duygu-durum ihtiyacı içindeydi. Bu duygu-durum, onun gözünde, insanı o ana kadar sahip olmadığı bir yere, yepyeni bir konuma taşıyor, insanı içinde bulunduğu çaresizlikten, “acz”den, zavallılıktan kurtarıyor; diğer canlılar arasında adeta insanın “niteliği”ni değiştiriyordu. İşte bu yeni duygu-durumsal “nitelik”, “güç”tü (kuvvet); insan, “güçlü” olabilirdi; bunun için gerekli olan şey ise, bilgi ve bilginin kullanılma yöntemi ve bilginin amacıydı. Bu doğrultuda, Bacon’a göre “Tüm bilgi insana yararlı olmalıdır, diğer bir deyişle, insanın yeryüzündeki egemenliğine, herkesin mutluluğuna hizmet etmelidir” (Bloch, 2010, s. 93). Evet, bilgiye dayalı bu gücün temel amacı da insana sağlayacağı “yarar”da somutlanmalıydı. Çünkü ona göre, böylece kullanılan bilgi ve bilim sayesinde insan, “(...) angaryadan, çalışmaktan, yoksunluktan, baskıdan, kazalardan, hastalıklardan, şanssızlıklardan uzak, dünyanın dönüşümü ve iyileştirilmesi sayılabilecek daha mutlu ve daha kolay bir yaşama (...)” varacaktır (Bloch, 2010, s.93).

Bir deyişle, bilgi insan mutluluğuna giden yolda bir “araç” olarak yeni ve ayrıcalıklı bir konuma ulaşmıştı. Bloch, yukarıdaki alıntının da yapıldığı *Rönesans*

Felsefesi'nde, tam da bu tasarının, ticari kapitalizmden endüstri kapitalizmine geçişin bir ön aşaması niteliğinde olduğunu belirtir (2010, s. 93). Çünkü Bacon'ın – birazdan değineceğimiz– ampirizmi sayesinde, bilimsel bilgi ortaya çıkacak; bu bilgi, insan lehine belli bir yararlılığa dönüşecek ve bu yararlılık da burjuva sınıfının hizmetine sunulacaktır (2010, s. 104). Ayrıca, doğa üzerine egemenlik kurması, insanın ancak uygun yöntemle bilgiyi elde etmesi ve bu bilgi eşliğinde eyleme geçmesiyle mümkün hale gelecektir.

Peki, “uygun yöntem” nedir? İşte bu noktada, Bacon, o güne kadar geçerli olan Aristoteles öğretisinin kıyas metoduna dayanan bilimler anlayışını eleştirmiş; bunun, sağlam sonuçlara götürmeyeceğini iddia etmiştir. Collingwood da, aynı konuyla ilgisi çerçevesinde tabiatın yorumlanması işinde, Bacon'ın, Aristotelesçi ereksel nedenselciliği tamamıyla reddederek bu türden bir akıl yürütmenin gerçekte tabiat hakkında hiçbir şey söylemediğini ileri sürdüğünü belirtmiştir (1999, s. 112). Bacon, böylece deneysel bilimin yöntemini ortaya koyarak ortaçağ boyunca süregelen felsefi ya da teorik araştırma sürecinin temellerini, doğasını, kurallarını ve amacını kökten değiştirdi.

Bacon'ın metodolojisi, bir fenomenin deney ve gözlemi süresince, örnek durumları listeleme, olumlu ve olumsuz örnekleri karşılaştırma ve olumsuz örnekleri listeleme, mevcut tüm durumların listelenmesi ve son olarak olumsuz örneklerin dışlandığı dışlayıcı tablonun oluşturulması şeklinde dört aşamaya yaydığı ve sonuçta pozitif bir tümel önermeye ulaştığı bir işlem dizisinden oluştu: “İnsan, ilkin, olumsuzlamalar (negation) yaparak ilerler ve daha sonra olumlamlar yaparak sonuç çıkarır” (Bacon, 2012, s. 237). Ayrıca Bacon, bilim için yöntemin özsel olması gerektiğini saptadı ve gözleme düzen kazandırmak, doğaya doğru sorular sorabilmek için bunun gerekli olduğunu, ancak sadece gözlemlerle yetinmemek gerektiğini, bu noktada deneyin de doğru bilginin ortaya çıkartılmasında yaşamsal

öneme sahip olduğunu belirterek yukarıda açıkladığımız tümevarım yöntemini sergiledi.²⁸ Tümevarım, tek tek var olanlardan veya olgulardan hareket ederek genel yargılara ulaşır. Bu şekilde, deney ve gözleme dayanan, özelden genele doğru ilerleyen bir akıl yürütme türü olarak belirlenir. Bacon, bunun tam tersi olan tümdengelimli yadsır. Onun önerdiği, (kendisine göre) bu “gerçek tümevarım” yöntemi, doğayı gerçek anlamda bize tanıttir bu yöntem ile böylece modern pozitif bilimlere giden yol açılmış oldu. Reichenbach (1981), bilim felsefesi tarihinde önemli bir yeri olan büyük eseri *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*’nda, Bacon’ın tümevarımsal çıkarım metodunun tarihsel değerinin, onun empirik bilimler için önemini özellikle vurgulanmasından kaynaklandığını belirtir (s. 62). Çünkü tümevarımsal çıkarımlar bilimsel metot için vazgeçilmez karakterdedir ve bunu ilk ortaya koyan Bacon’dur; Reichenbach’a göre “İndüktif çıkarımların bilimsel metot için vazgeçilmez olduğunu ilk önce Bacon açıkça ortaya koymuştur” (s. 155). Tümevarımsal mantığı tümdengelimden ayıran özellik ise, not düşmek gerekirse, bu yöntemin ulaştığı sonuçların öncüllerde saklı olmamasında yatar (s. 155).²⁹ Yine tümevarım yönteminin kritik özelliği, onun “öndeyici” bilginin aracı olmasındadır ki bu niteliği onu bilimlerin temel aracı haline getirir: “İndüksiyon, yeni bir şeyi, daha önceki gözlemlerimizin ötesinde bir şeyi, bulmaya yönelik bilimsel metodun dayandığı bir düşünme türüdür. Bu özelliği ile indüksiyon öndeyici bilginin bir aracıdır” (s. 155). Doğaldır ki, insanda, bu türden bir tavır değişikliği için de aslında bir ön koşul gerekirdi. İşte bu ön koşul, onun düşünme sistematığının, zihinsel tavır geliştirmenin yeni bir biçiminden başka bir şey değildi: Bilginin kendisi için değil ama

²⁸ Ahmet Cevizci, Bacon’ın yöntemini kısaca şöyle açıklıyor: “Bacon idollerini, tasımları ve geleneksel felsefe sistemlerini çürüttükten; zihni putlardan, önyargılardan, yanlış fikirlerden, boş inançlardan arındırdıktan sonra (...) yani sisteminin negatif boyutunu ortaya koyduktan sonra (...), insana doğabilimlerinde ve başkaca araştırma türlerinde yol gösterecek doğru, bilimsel yöntemi formüle etmeye, sisteminin pozitif yönünü inşa etmeye geçer (2009, s. 454).

²⁹ Reichenbach, ünlü kargalar örneğini verir: “şimdiye dek gözlediğimiz kargaların hepsinin siyah olmasına dayanarak tüm kargaların siyah olduğu sonucuna gidebiliriz; ne var ki bu sonuç dayanılan öncülleri aşmaktadır” (1981, s. 155).

başka bir şey için istenmesi, bilginin araçsallaştırılması. Ancak bunun için, zihnin kendine terk edilmemesi, rastgele çalışmaması bir zorunluluk olarak ortaya çıkıyordu: “Anlık, kendi başına bırakıldığında, mantığın rehberliğinde kabul edilmiş olan ‘şey’ de nasıl ilerlemişse, işte o şekilde, yani birinci yoldan ilerler. Zihin, genelleme yapmaya alışık olduğu için, çaba göstermekten kaçınabilir” (Bacon, 2012, s. 123) ve “Fakat besbelli ki, insan anlığının en büyük engeli ve yanılgısı kayıtsız oluşundan, yetersizliğinden ve duyuların hatalarından ileri gelir” (Bacon, 2012, s. 131). Görüldüğü gibi o güne kadar, akıl, var olduğu şekliyle, insanın elinde etkin bir araç değildi; akıl olsa olsa “el kol” gibi, insanın doğayla bütünlüğünde kendiliğinden var olan ontolojik bir organdı. Bacon için bu anlamda akıl pasif ve “güçsüz” bir organdı: “(...) kendi başına ve kendi işleyişine bırakılan anlık, herhangi bir yönlendirme ve destek olmaksızın aksiyomlarını kurmak için hem uygun değildir, hem de güçsüzdür” (Bacon, 2012, s. 213). Oysa zihnin, insanın faydalanabileceği temel bir “araç” şekline sokulabilmesi gerekliydi. Evet, insanı güçlü kılma amacı doğrultusunda kullanılacak bir araca dönüştürülebilirdi zihin. Bunun için de ihtiyaç olunan şey, insanın yeni bir düşünme yöntemine, daha doğrusu “yöntemli düşünmeye” sahip olabilmesiydi: “Yardımcısı olmayan bir el ve anlık (understanding) kendi başlarına bırakıldıklarında ancak kısıtlı bir güce sahip olabilir. Anlığın, en az el kadar ihtiyaç duyduğu araçlar ve yardımlar aracılığıyla birtakım sonuçlar elde edilebilir” (Bacon, 2012, s. 119). Aksine akıl, plansız ve yöntemsiz (araçsız) davrandığı takdirde; akıl en baştan bir düzene sokulmadığı takdirde; akıl salt kavramlar ve olgularla plansız-programsız-amaçsız bir halde dağınık bir şekilde düşündüğü takdirde, *Novum Organum*’un çevirisini yapan Sema Önal’ın Bacon hakkında bilgi verdiği bölümde belirttiği gibi, hem teorik ve faydasız konulara yönelirdi hem de “insanın ‘tabiat’ı anlaması için müdrikesinin gücünü artıracak bir araç” (2012, s. 17) görevi göremezdi. İşte Bacon’ın burada sözünü ettiği “araç ve yardımlar”, akıl için önerdiği, hemen yukarıda açıkladığımız “yeni düşünme

yöntemi”ydi. Böylece ortaya çıkan, yöntemli düşünmeye dayalı yeni bilimlerin yeni doğa kuramının yapısını Collingwood dile getirmiştir: “Yeni doğa kuramı, (...) ereksel yöntemlere karşıt olarak, her değişmeyi ve süreci değişmenin başlangıcında zaten varolan maddî şeylerin eylemiyle açıklamak anlamına gelen etkin nedenlerle açıklamalar üzerinde duruyordu” (1999, s. 112).

Çalışmamızın ileriki bölümlerinde daha ayrıntılı bir soruşturma çerçevesinde göreceğimiz gibi, “akıl ve aklın kullanılmasının amaçları” konusu, insanın yabancılaşıma probleminde başlıca rol oynayan önemli bir gerçeklik olarak yerini alacaktır. Şu da açıkça ortadadır ki, Bacon’un, insan ve doğa arasında belki de o güne kadar insanın aklına hiçbir zaman gelmemiş olan bir “ezeli” rekabet ilişkisinin ilk tohumlarını ektiği ileri sürülebilir. Böyle bir düşünsel bakışın sonucu olarak, doğa, artık insanın “dostu” olmaktan çıkmış, onun “rakibi” haline gelmiştir. Hatta Capra (2014), bazı alıntılara da yer vererek Bacon’ın yeni bilimsel araştırma yöntemini ileri sürerken kullandığı üslubun, tutkudan da öte, “şiddet” koktuğunu ileri sürer (s. 64).³⁰

2.2.2. Kartezyen Ayrım ve Fizik-Dünya

Modern düşüncenin ya da yeniçağ felsefesinin kurucusu René Descartes (1596-1650), rasyonalizmi (usçuluğu) temellendirirken, iki sav kullanır: Bunlardan biri, bilgi dizgesinin çıkış noktaları olan apaçık doğruların deneyden gelmeyip “doğuştan” oldukları; diğeri de, algının bize kendi başına verdiklerinin bilgi olamayacağı, bu içeriğin yine doğuştan düşüncelerden yararlanarak usça düzeltilip yetkinleştirildiğidir. Yine Descartes’a göre, gerek deneyle edinilen gerek matematiksel olanlar, insanın

³⁰ Capra, bu konudaki saptamasını, Bacon’ın aynı zamanda Kral I. James’in başsavcısı olması ve bu görevi ifa ederken, onun, bilfiil ilgilendiği cadı mahkemelerinde yaşanan işkence benzeri şiddet süreçlerinden ilham aldığını belirterek temellendirir. Çünkü cadılar kadındı ve işkence altında, sır ihtiva eden bilgileri ifşa ederlerdi; aynı şekilde doğa “dişi” idi ve ona şiddetle davranılarak içerdiği gizli bilgiler elde edilebilirdi. Bacon, doğal olarak, zamanının baskın ataerkil düşüncesinin klasik bir erkek öznesi olarak ortaya çıkıyor (Capra, 2014, s. 65).

tüm inançları yanılgıya açıktır, dolayısıyla kuşkuludur. Hatta insan bir dış gücün etkisinde kalarak veya rüyasında gördüğünü gerçek zannederek dahi yanılgıya düşebilir. Bu durumda, insanın ürettiği her türlü bilginin akıl tarafından ve doğru bir yöntemle elden geçirilmesi gerekir. Böylece kuşku yöntem gereği ortaya çıkmış olan temel ilke olarak benimsenerek bilgiye giden yolun başlangıç noktası olarak kabul edilir. Kuşkuyu hiçbir zaman elden bırakmamak gerekir; bu, bu yöntemin temel söylemidir. Doğru bilgiye ulaşmanın Descartes tarafından ileri sürülen bu yeni sürecinde, kuşku, böylece araçsal bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Bu doğrultuda, “doğru”yu elde edebilmek için kuşkulanan bir “ben” anlayışı da bir diğer zorunluluk olarak ortaya çıkar. Descartes bu çerçevede, ünlü eseri, *Yöntem Üzerine Konuşma*’nın ikinci bölümünde, apaçık ve kesin doğru bilgiye ulaşma yolunda dört kural belirler:

Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim bir şeyi doğru diye almamak, yani acelecilikten ve ön yargıdan özenle kaçınmak (...). İkincisi, inceleyeceğim güçlüklerden herbirini olabildiğince parçalara ayırmak ve onları en iyi çözümlenebilecek duruma getirmek. Üçüncüsü, düşüncelerimi en basit ve tanınması en kolay olan nesnelere başlayarak ve yavaş yavaş, derece derece ilerleyerek en karmaşık bilgilere kadar götürmek (...). Sonuncusu, her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak hiçbir şeyi dışta bırakmadığımdan güvenli olmak (2010, s.32).

Görüldüğü gibi, kuşkunun bir öncül olarak kullanıldığı Descartes’çı yöntemin birincil kuralı apaçık olmayan hiçbir şeyin doğru olarak kabul edilmeyeceği yönündedir; yani apaçıklık (certain) nesnel bilgide ön koşul olarak ortaya çıkar. Bilgide kesinliği getiren bir ikinci nitelik ise, bilginin seçik bir hale getirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla, gerçekliğin, seçenekler arasından, belli bir yöntem vasıtasıyla sürekli olarak doğru olanın yanlış olandan ayıklanması, böylece “seçik” hale getirilmesi söz konusudur. Bilimsel bilgi ancak açık (certain) ve seçik (exact); *clara et distincta* hale getirilmiş bilgidir.

Descartes'ın yöntemi biçimseldir; inceleme konusu nesnenin / varolanın özü veya niteliğini hesaba katan bir yöntem değildir; içerikle ilgili bir şey anlatmaz. Bilgi türlerini niteliklerine göre kümelere ayırmaz. O doğrudan, bilgiyi tek tür bilgi sınıfına indirgeyerek tek yöntemle çalışır.

Aslında Descartes, kendi zamanında geçerli olan bilgi-bilim anlayışını ve kendisinin de bu anlayışla ilgili tereddütlerinin veya tatminsizliğinin ipuçlarını *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın daha birinci bölümünde verir:

Çocukluğumdan beri edebiyat [lettres] ile beslenmiştim ve bu yolla hayatta yararlı olacak her şeye dair açık [claire] ve kesin [assurée] bilgi sahibi olacağıma inandırılmışım. (...) Ancak, eğitimimi tamamlar tamamlamaz (...) tamamen fikir değiştirdim. Çünkü kendimi bir yığın kuşku ve yanlışla donatılmış bir durumda buluyordum ki kendimi eğitmeyi görev edinmişken, bunun, cehaletimi kendime keşfettirmekten başka bir işe yaramadığını görüyordum ” (Descartes, 2007, s. 40).

Descartes, sonradan kutsayacağı ve “kesin bilimini” temellendireceği matematik dışındaki disiplinleri kötülemez; aksine, bunların çoğuna tek tek değinerek faydalarını ayrıntılı bir şekilde izah eder. Ancak, yukarıdaki metinden de anlaşılacağı gibi, bilgide aradığı “kesinlik” unsurunu, bu türden –edebiyat, retorik, şiir, teoloji, hukuk, tıp gibi– bilimlerde bulamadığını belirtir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'daki Descartes'ın söyleminden, çağın eğitiminin, insan ve evren birlikteliğini ve bu birlikteliğin ilahi bir düzenin hükümranlılığı altındaki sessiz akışını öğretmeye yönelik, edebiyatın, şiirin, retoriğin, dinin metinlerden oluşan bir külliyattan meydana geldiğini anlatır. Yani, eğitim dediğimiz alan ve bu yolla ulaşmaya çalıştığımız bilgi, ileride de belirteceğimiz gibi, *credo* ve *ratio*yu bağrında harmanlayarak sunan metafizik bir anlayıştan oluşmuştu.

Descartes, geometriden daha sağlam bir tanıtlama yöntemi bulunmadığını ileri sürer: “Nedenlerinin kesinliği ve apaçıklığı yüzünden özellikle matematiklere

hayrandım (...)” (2010, s. 24). Capra, “Kartezyen kesinlik, temel mahiyeti itibarıyla matematikseldir” diye belirtir (2014, s. 67) ve Descartes’ın matematiksel ispata olan şiddetli inancını yine onun şu sözlerini alıntıyla anlatır: ““Gerçekliğinden kuşku duymadığımız ortak fikirlerden matematiksel isbatın açıklığıyla çıkarımlanmayan hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmiyorum”” (2014, s. 67). Bu noktada, Descartes için bilginin tümdengelimsel varsayımlarla ortaya çıkarıldığını belirtmek de yerinde olacaktır. Descartes’ta bilginin kaynağı, akıl (tasım) ve sezgi (doğuştan ideler) olarak somutlanır, deneye güvenilmez ve tümdengelim metodu bilgiyi elde etmede benimsenir. Descartes’ın bilime katkısı elbette öncü niteliktedir. Onun yöntemi, yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi “çözümleyici” (analitik) olmasıyla belirginleşen bir akıl yürütme işleminin temellendirdiği bir yöntemdir ve Capra’ya göre eğer NASA aya insan indirdiyse, bunu mümkün kılan Descartes’ın yöntemidir (2014, s. 68).

17. yüzyılın büyük filozofu, anıtsal eseri *Meditasyonlar*’ın *İkinci Meditasyon* bölümünde varoluş ile düşünme arasındaki özdeşlik ilişkisini aşağıdaki gibi ortaya koyar: “Ben’im, varım, bu kesin; ama ne kadar zaman için? Düşündüğüm sürece, zira ola ki düşünmeyi tamamen kesersem aynı zamanda varolmamı da sona erdirmiş olurum” (2007, s. 24).

Böylece; Descartes’ın, aynı zamanda felsefenin ilk ilkesi olarak belirlediği ünlü söylemi doğmuştur: “Düşünüyorum, öyleyse varım”. Varlığın tek ve sabit kanıtının kuşku duymakta olan “ben”den geçtiği, çünkü kuşku duyulamayacak tek şeyin, kuşku duymakta olan bir “ben”le temellenebildiği Descartes’ın başlıca önermesidir:

Düşünüyorum öyleyse varım doğrusunun kuşkucuların tüm aşırı varsayımlarıyla sarsılmayacak kadar sağlam ve güvenli olduğunu belirlerken, bu doğruyu, araştırdığım felsefenin ilk ilkesi olarak hiçbir kuşkuya düşmeden alabileceğime karar verdim (2010, ss. 43-44).

Descartes, öznedeki “ben” ve “düşünme” ilişkisini ve böylece ortaya çıkan olgusal durumu aşağıdaki gibi ortaya koyar:

İyi de, neyim ben? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey (2007, s. 25).

Descartes’a göre, varolan hakkındaki tek kesinlik, öznenin ancak ve ancak düşünen bir varlık olarak tüm kuşkudan arınmış bir biçimde varlığını kanıtlayabilmesidir. Bu, ona göre, tüm bilginin temelinde var olan kesin bir bilgidir. Ancak Descartes, kesin bilgiye ulaşmak isterken, bir bakıma, aynı zamanda, (amacı bu olmasa da)³¹ insan teki olarak kendi varoluşunun kesinliğini, kendi varoluşunun apaçık ve seçik bilgisini, kendi düşünme yetisinden hareket ederek çıkarsamış olur. Bu arada, Descartes’ın bu söylemindeki ince “viraj”ın felsefe dünyasında eleştiriye tutulduğunu söylemeden de geçmeyelim. Örneğin, Reichenbach, Descartes’ın *Cogito Ergo Sum*’unun “mantıksal bir hileye” dayandığını ileri sürer. Descartes, bir şey dışında her şeyden kuşkulanaacağını, bunun da, kuşku duyma edimi olduğunu iddia etmektedir. Yani, “kuşku duymayacağım tek şey kuşku duyuyor olmamdır”. Reichenbach, bu süreçte, aslında, Descartes’ın (kendi deyimiyle) bir el çabukluğuyla bir “ara kesit anı veya noktası” yaratmış olduğunu; oysa hakikatte kuşku-düşünme sürecinin önermede ileri sürüldüğü biçimde gerçekleşmeyeceğini belirtir. Şöyle ki Descartes, ona göre, “kuşkulandıktan, kuşkuyu ben’inin bir eylemi saymaya geçmekte ve böylece kuşkulandılamayacak bir gerçeği bulduğuna inanmaktadır” (1981, s. 32). Bir diğer itirazı, örneğin, Yavuz Kılıç “*Cogito, ergo sum*” Önermesi Üzerine Birkaç Söz isimli (2005) makalesinde, bu önermenin totolojik bir önerme olduğu belirterek dile getirmiştir. Çünkü var olmak ve düşünmek eş zamanlı ve

³¹ Descartes’ın asıl amacı, Çüçen’e göre, “kesin bilgiye” ulaşmak; insan bilgisinin bütünlüğü için bir temel oluşturmaktır (aktaran Yavuz Kılıç, 2005, s. 172).

birbirlerine içkin bir şekilde gerçekleşirler, dolayısıyla “düşünüyorum”dan “varım”a geçilemez. Var olma eylemi, zaten düşünme ediminin organik yapısına içkindir. Düşünme kavramı “varım”ı da içerir (s. 169).

Çotuksöken, Descartes’tan söz ederken, öznenin özellikle “üzerine düşünme” edimi dolayımında kendisi ile diğer var olan arasına mesafe koymasını şu cümlelerle belirtir:

Özneyi asıl anlamda özne yapan, bir şeye doğru gerilmesinin, yönelmesinin üstüne düşünmesidir; cogitodur (Descartes). Düşünme edimi bir yönelme biçimi olarak, öznenin başka her şeyden önce kendisine yönelmesini, doğrulmasını da içerir (Augustinus, *memoria sui*). (...) Öyleyse insan; yönelen, doğrulan ve yönelmesi, doğrulması üstüne düşünen bir varlık olarak ancak kendisi olur (2013, s. 16).

Bu şekilde insanın kendi bağrından bir özne-insan türemiştir. Bu özne-insan, kendisiyle diğer var olan arasına mesafe koyar. Var olanı dışarıdan seyre koyulur.

Descartes’ın ontolojisi ruh ve maddeyi birbirinden kesin olarak ayırarak iki ayrı varlık türü yaratır. Böylece düşüncenin maddeyle ilişkisi kökünden değişir. *Res cogitans* (düşünen-özne) ruhu, *res extensa* ise “uzamlı-yer kaplayan” şeyi, yani maddeyi temsil eder. *Res cogitans* bir anlamda *res extensa* ile bir sahip olma ve kullanma ilişkisi içine sokulmuştur ki böylece bu noktada artık, ünlü Kartezyen ayırım; yani *res extensa* (madde, uzam) ile *res cogitans*’ın (düşünen ben) birbirinden ayrılması gerçekleşmiştir. Bunun sonucunda, günümüzün egemen Batı düşüncesinin üzerine konumlandığı yeniçağ epistemolojisi doğmuştur. İnsan, epistemik bir özneye dönüşmüştür:

Descartes’ın epistemik öznesi, kendi düşünme yetisi ile dünyanın karşısına tek başına çıkan ve zaman (ve tarih) boyutundan bağımsız olarak dünyayı tek başına bilme kapasitesine sahip olduğuna inanan özneydi (Özlem, 1999, s. 64).

Felsefe tarihinde bir dönüm noktası işte böyle başlar. Çotuksöken'e göre (1998), Descartes'ı Descartes yapan şey, işte tam da, onun "Bilgi sorunlarıyla uğraşan bir filozof olarak" (s. 84), özneyi, ortaçağ öznesinden kopartıp yeniden ve bir üst-düzeyde kavramsallaştırarak bilgi kuramında yeni bir çağı başlatması olmuştur. Özne, "düşünen insan"a, *res cogitans*'a terfi ederek, artık, o zamana kadar aklın ve inancın doğrularının bir arada yaşayageldiği, inanç ve aklın iççeliğinden veya başka bir deyişle "inançlı-akıl"dan kurtulacak ve "mantıklı düşünme" üzerinde temellenen, inançtan arındırılmış bir "saf akıl"la iş görür hale dönüşecektir. Bir anlamda akıl ve mantık bundan böyle eşdeğer olarak anlaşılacaktır. Descartes'ın büyük devrimi düşünce tarihinde gerçekten bir nirengi taşıdır:

Augustinus'un "yanılıyorum öyleyse varım" düşüncesini, "kuşku duyuyorum, düşünüyorum öyleyse varım" düşüncesine dönüştürmek ve bu çerçevede düşünme edimini, varolmanın (düşünen varlık olarak varolma) temeline yerleştirmek Descartes'ın başarısıdır. "Credo"dan "cogito"ya geçiş; büyük bir dönüşümdür bu. Anlamak için inanmadan; anlamak, kavramak için düşünmeye dönüş. (Çotuksöken, 1998, s. 60).

Descartes'ın bilgiyle kurduğu bu türden yepyeni bir ilişki düzenlemesi, Çotuksöken'in saptamasıyla "özne olduğunu duyumsayamayan" (1998, s. 84) *Credo*'dan, dünyaya, o güne kadar olmadık bir şekilde "yeni bir özne" olarak yönelen *Cogito*'ya geçiş, aynı zamanda, "toplumsal özne"den "bireysel özne"ye geçişin de tarihsel dönüm noktasını teşkil eder. Bu, o kadar önemlidir ki, insan, "dış dünya-düşünme-dil" gibi (1998, s. 84) girişeceği tüm sorgulamalar bir yana, kendi doğasını da yeniden keşfetme çabasına girişecektir böylece.

Cogito ergo sum'la Descartes, Platon gibi "ontos on"dan değil, ama insandan (*cogito ergo sum*) yola çıkarak yeni bir metafiziğin öncülüğünü yapmıştır ki aslında varlığa doğrultulan bu yeni bakış, o zamana kadar süregelen, insanla (var olanın, doğanın) bilgisi arasındaki ilişkinin felsefi anlamda yeniden tasarlanmasını da

sağlayacaktır (Diemer, 2007, s. 98). Bundan böyle bilgi, varlığı önceleyecek, insan, kendisini kesin çizgileriyle doğadan ayıracak, Bacon ve Descartes'ın başlatıcısı olduğu ve günümüz kapitalist sistemindeki düşünce biçiminin tamamen üzerine konumlandığı özne-insana ve matematik bir anlayış temelinde ölçme-biçmeye dayalı Kartezyen evren harekete geçecektir. Modern Batı felsefesinin temel yapı taşı olarak beliren Kartezyen anlayışın öznesi olan insan, "kendisini doğadan ayırır, onu bir A-Olmayan olarak karşısına koyar, onu pozitive eder ve seyreder" (Özlem, 1999, s. 92).

İşte kuşkusuz Newton da (1642-1727), Bacon, Descartes ve Galileo'dan hemen sonra yeni-dünya sahnesinde yerini alarak 17. yüzyılda yaşamış, insanın doğa ve evren hakkındaki paradigmasını köklü bir şekilde değiştiren bir filozof ve bilim insanıydı. Ünlü hareket yasaları ve yer çekimi yasası gibi kuramlaştırdığı olguları bulduktan sonra o güne kadar geçerli olan Aristotelesçi ve skolastik okulun bu konudaki egemen iddiası; "bir taşın kendi doğası gereği evrenin merkezine yöneldiği görüşü"ne (Kuhn, 2014, s. 195) son vermişti. Collingwood'un bildirdiğine göre, Newton, differansiyel hesabı keşfederken Descartes'ın analitik geometrisinden, modern bilimin başlatıcısı ve yapı taşlarından biri sayılan devrimci eseri *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'nde sergilediği yöntem kurallarını ise Bacon'dan almıştır (1999, s. 127). Yine o, başarısını, Bacon'un gözlem ve tümevarım metodunun ilerisine taşarak –aksi takdirde yer çekimi yasasını sırf gözlem yoluyla bulması imkânsızdı– gözlemi, uygun matematiksel dedüksiyonla birleştirmesine borçludur (Reichenbach, 1981, s. 75). Kısaca belirtmek gerekirse, Newton da, kendisinden önce Bacon, Descartes ve Galileo'nun açtığı yolda ilerleyerek ve görüldüğü gibi, onlardan da yararlanarak, genelde niteliksel farklılıkları yoksayan ve salt-nicelikler üzerine kurulan bir fizik dünyayı matematik formüllerine dayanan bir makine olarak açıklamaya çalışmıştır: "Gerçekte Newtoncu evren, kesin matematiksel yasalara uygun olarak işleyen koca bir mekanik sistemdi" (Capra,

2014, s. 74). Newton'un fizik kuramı doğada nedensellik düzenini kurar: Her şeyin bir nedeni vardır; belli bir neden olmadan, hiçbir şey var veya yok olamaz; aynı neden aynı sonucu verir, türünden yargılar bu kuramın yapısını oluşturur. Bu, aynı zamanda, modern bilimin de dayandığı ana düşüncedir ve "bu inanca bağlı bir şekilde bilim, her şeyin birbirine zorunlu olarak bağlı olduğu bir *mekanik evren* tasarımıyla çalışmıştır. Newton mekaniğinin başarıları da, ayrıca bu inancı pekiştirmiştir" (Özlem, 2010, s. 96). Matematiksel yasanın kesin bir şekilde fiziksel olayda somutlanması Newton'un eseridir ve bu şekilde "nedensellik" kavramı klasik Newton fiziğinin temel dayanağı olmuştur: "Matematiksel metod en belirgin ifadesini, klasik fiziğin, yani Newton fiziğinin bir özelliği olarak gelişen "nedensellik" kavramında bulmuştur" (Reichenbach, 1981, s. 75). Böylece, Newton'la birlikte deneysel metod ve matematiksel yöntem, Reichenbach'a göre, devrimsel bir şekilde, bilimsel açıklamanın temelini teşkil eden iki temel araç haline gelmiştir (1981, s. 73). Aynı gözlemi, Kuhn da (2014), ampirist gelenek ve pozitivist bilim felsefesinin doğadaki nedenselliği açıklama biçiminden söz ederken yapar: "Nedensellik, çeşitli araçlarla doğayı irdelediğimiz zaman ortaya çıkan tikel deneyimler arasında kurulan mantıksal, giderek matematiksel ilişkilerdedir" (s. 19). Böylece, Reichenbach'ın da belirttiği gibi, nedensellik ilişkisi, matematik diliyle okuyabileceğimiz bir doğa düzeni içinde, fiziksel olguları dizisel bir sıralamaya koyarak yaşadığımız dünyayı açıklamaya çalışan, "var olana dair" bir gerçek haline gelmiştir (1981, s. 105). Capra, Newton düşüncesini ve bu düşüncesinin yarattığı dünya paradigmasını en etkili şekilde işleyen düşünürlerden biridir. Çalışmamızın bu bölümünde sık sık faydalandığımız anıtsal eseri *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*'nda (2014), bizim de insanın yabancılaşmasına kaynaklık eden kök süreçlerden biri olarak niteleyeceğimiz o paradigmayı "Newton'cu Dünya-Makinası" olarak adlandırır (2014, s. 61). Galileo, Bacon ve Descartes ruhunun ürettiği mekanistik doğa anlayışının bir bakıma doğa-fiziği dünyasında dahicesine sentezlenerek daha ileriye götürüldüğüne

ve matematiksel harita ile somutlandığına tanık oluruz Newton düşüncesinde. Atomistik bir madde modeli, parçacık fiziğine indirgemeci analitik bir yaklaşım, maddeler/parçacıklar arasında (başlangıçta, doğrudan Tanrı'nın yaratımına dayandırılarak) var olan çekim ve temel hareket yasaları; değişmez ve mutlak bir mekanik akışkanlıkla kusursuzca işleyen bir doğa sistemi; tamamıyla nedensel ve önceden belirlenmiş (hareketleri önceden tahmin edilebilir hale dönüşen) dev bir kozmik makine ve böylelikle ortaya çıkan son derece katı bir determinizm. Capra, tüm bu özellikleri içinde barındıran Newton sistemini kapsayıcı bir sıfatlamayla "kusursuz dünya-makinası tasviri" olarak adlandırır. Ve yine onun belirttiğine göre, doğanın bu yeni nesnel betimlemesi ileride yeni bilimin ideali haline gelecekti (2014, s. 77). Newton, bir bakıma Descartes'ın ürettiği yeni evren tablosunu fizik-dünyada yaptığı buluşlarla somut olarak kanıtlamış, Descartes'ı "haklı" çıkartmış, onun düşüncelerini meşrulaştırmış ve 18. yüzyıldan itibaren Kartezyen dünyanın tüm hızıyla genel anlamda kabul görmesinde en önemli rollerden birini oynamıştır. Önceleri fizik, tıp, biyoloji, astronomi gibi doğa bilimleri ama ileride toplum ve insan bilimlerini de sarıp sarmalayacak şekilde günümüz modern kapitalizminde gerek bilim, gerek iş dünyasında hakim olacak indirgemeci Kartezyen ve Newtoncu dünya anlayışı artık yola çıkmıştır.

2.2.3. Yeni Doğa ve Yeni İnsanlık Durumu

Renaissance boyunca gerek felsefede gerek bilimde gerçekleşen devrim niteliğindeki gelişmeler insanın evren ve yaşam hakkındaki tasarımının üzerine kurulu olduğu temel kavram ve olgularda, insanın varlık ve varoluşla ilgili genel paradigmasında önemli değişiklikler yarattı. Gayet doğaldır ki o zamana dek geçerli olan "yaşam uygulaması" veya daha başka bir söyleyişle insanın gerek fizik gerek düşünce dünyasındaki günlük pratikleri bile bu çerçevede kaçınılmaz bir şekilde farklılaşmaya başlayacaktı. Zaten yabancılaşma olgusu da, son kertede, insanın

zihinsel ve fiziksel dünyasının günlük pratikler temelinde dışa vurumunu yansıtan güçlü örneklerin belirlenmesiyle en etkili şekilde gözler önüne serilebilir. Şimdi, tarihsel süreç içerisinde ilerlemekte olan bu yeni paradigmanın ortaya çıkışını hazırlayıcı koşulları kavramsal ve olgusal temelde gözden geçirmek istiyoruz.

Doğa artık canlı bir organizma değildir; içindeki her şeyin mekanik bir düzenle kusursuzca işlediği bir makinedir. Collingwood Descartes'tan söz ederken makine olgusunu şöyle açıklar: "(...) doğa artık bir organizma değil makinedir: Yani ondaki değişimler ve süreçler erek nedenler değil, yalnızca etkin nedenlerce yaratılır ve yönetilir" (1999, s. 123). Kartezyen görüş böylece mekanistik bir doğa / evren görüşü üzerine konumlanmış olur. Yine, Nevzat Can'a göre "Descartes'in bu mekanistik evren anlayışında doğa bütünüyle değersizleştirilir ve bir eksiklik olarak tanımlanır. Doğa, edilgen ve yaratıcılıktan yoksun olarak kabul edilir ve eylem doğaya bir dış kuvvet tarafından dayatılır" (2009, s. 106).

Gerçekten de hayvanlar bile bu "değersizleştirme eylemi"nden nasibini acımasızca almıştır. Descartes düşüncesi, onları da, makine gibi çalışan canlı nesnelere muamelesine tabi tutmuştur. Capra (2014), Descartes'ın, hayvanların ıstırap çekmediğine inandığını, onların "bir çarkın gıcırtilarından daha fazla anlamı olmayan çığlıklar attığını" öne sürdüğünü (s. 134) ve bu anlayışın tabi bir sonucu olarak canlı hayvanlar üzerinde yapılan her türlü deneyi savunduğunu belirtir.

Doğa artık, hedefsiz-amaçsız, durağan, salt-madde haline gelmiştir. Nesnelere, yer kaplama, şekil, hareket gibi özellikleri olan sayılara dönüşmüşlerdir. Sönük, donuk, buzlaşmış bir maddeler bütünü insan ile karşı karşıyadır. Makine-evren tasarımı ileride kapitalizmin her şeyi bir meta-ürün olarak addeden temel algısının oluşmasında önemli bir kaynak noktası teşkil edecektir. Kaldı ki, mekanik düzeye indirgenen her maddi şey gibi, Descartes'da beden de bir "makine-yaratık" statüsüne kavuşturulmuştur. Beden "düşünmek" ediminden ayrıştırılmıştır; çünkü

düşünme bağımsızca var olan ayrı bir töz olan ruhun doğasının bir unsurudur. Beden düşünme eyleminden mahrum edilmiştir. Capra da (2014), Descartes'ın, ““zihne ait olan her şey bedenin dışındadır; bedene ait olan her şey de zihnin dışındadır”” (s. 69) deyişini, (Sommers, 1978)'den alıntılıyarak çok önemsediyini gösterir; ona göre, bu ölümcül ayırım düşüncesi, günümüz iş dünyasının temel paradigmasını ve bu doğrultuda onlarca uygulamayı doğurmuş olmasıyla karakterize olmuştur. Capra, Kartezyen ayırımla ilgili önemli saptamasını, günümüz kapitalizminin şekillendirdiği tıp sektörünü en çıplak şekliyle hatırlatırcasına şu çarpıcı örnekle eleştirir:

Bu ayırım, bedenlerimiz içinde yalıtılmış benlikler olarak kendimizin farkına varmamızı öğretti; bizi “ideal beden”in ev sahipleri yapabilecek –özellikle de kadınlara yönelik– ürünleri satmak amacıyla muazzam sanayiler kurmamızı sağladı; doktorları hastalığın psikolojik boyutlarını ciddi biçimde göz önüne almaktan ve psiko-terapistleri tedavi ettikleri hastaların bedenleriyle ilgilenmekten alıkoydu” (2014, s. 69).

Capra'ya göre, ayrıştırıcı ve indirgemeci Kartezyen model öğretisinin ürünü –bu arada bizce tüm meslek erbapları; ama o burada tıptan bir örnek vermişti– günümüz doktorları, insan vücudunu bir saatin çalışmasına benzetirken, insanı tüm diğer ruhsal niteliklerinden soyutlayarak salt-madde misali bir canlı-cansız olarak algılamışlar ve bunun sonucunda günümüzün birçok büyük hastalığının gerçek nedenlerini anlayamamışlardır (2014, s. 72). Nöroloji ve Psikoloji Profesörü, Antonio R. Damasio (2006), akıl ve bedenin biyolojik birlikteliğini ispatlamaya çalıştığı çok önemli eseri *Descartes'in Yanılgısı*'nda, Kartezyen düşüncenin zihni vücutsuzlaştırdığını dile getirerek tam da bu konuda, birçok diğer düşünür gibi, Capra'ya destek verici nitelikte şu saptamaları yapmıştır:

Vücutsuz zihin görüşü Batı tıbbının hastalıkları inceleme ve tedavi yaklaşımlarını da etkilemiş gibi görünmektedir. Kartezyen ayırım, hem araştırmalara, hem de uygulamalara hâkimdir (s. 257).

Bu kitabın başında hislerin akıl üzerinde kuvvetli bir etkisi olduğunu savundum. Hisler için gereken beyin sistemlerinin, aklın ihtiyacı olan sistemler içinde gömülü ve bu tür özgül sistemlerin vücudu düzenleyen sistemlerle iç içe olduğunu öne sürdüm (s. 252).

Ayrıca bedenın mekanikleştirilmesi ve ölümsüzlüğün ruhun bir özelliği olarak belirlenmesiyle canlı beden ile cansız beden arasındaki fark da ortadan kalkar. Beden canlı da olsa cansız da olsa mekanik bir nesneden veya bir makineden öte bir şey değildir: “Ölü beden, fonksiyonunu yitirmiş yahut durmuş bir makine gibidir. Bedeni makine sayan Descartes, ölü bedeni de bozuk bir saate benzetir” (aktaran Altuner, 2013, s. 61). Collingwood da, aynı konuya, üstelik bilimle ilgisini de dile getirerek, “ruhtan yoksun bir madde dünyası, maddesellikten yoksun bir ruh dünyası olmazlığı” söyleminin 17. yüzyıldan itibaren yıkıldığını vurgulayarak şöyle değinir: “Bilim tamamen özel bir anlamda bir madde dünyası, (...) niteliksel farklılıklardan yoksun bulunan, birörnek ve salt niceliksel güçlerle devindirilen ölü bir madde dünyası keşfetti” (1999, s. 132). Ölü bir madde dünyası fikrinin felsefede yaratacağı bir önemli çıkarım da, oluşun ve var olanın, salt bir neden-sonuç ilişkisine indirgenmesinde yatar. Aristoteles’in neden öğretisinde, var olan, yani “canlı” olan, amacını kendi içinde taşıyarak olması gereken şey olma yolunda ilerler ve bu sürecin sonunda amacına erişir; örneğin kiraz tohumu oluşumunu kiraz ağacı olarak tamamlar. *Metafizik*'te (1996) meydana gelişin ya da oluşun nedenlerinin dördüncüsünü “erek” olarak açıklar: “Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey (...)” (s. 236). Dolayısıyla canlı fizik dünyada, nedenselliğin yerine erekselcilik (teleoloji) fikri hüküm sürer. Gelecek bir anlamda amaçsal ilkesini içinde taşıyarak önceden belirlenmiştir. Buna karşılık, mademki artık var olan makineleştirilerek cansızlaştırılmıştır; öyleyse, ereksel anlamda bir belirlenim idesi yerini, neden-sonuç ilişkisine dayanan bir sürece bırakmıştır; her şey bir neden-sonuç ilişkisi içinde var veya yok olur. Fizikçi bundan böyle doğayı ve insanı da sadece ve sadece neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde kavramaya çalışacaktır. Yeni dünyada da, erekliliğe,

nedenselliğe koşut, mantıksal bir işlev yüklenmiştir. Reichenbach da buna değinmiştir:

“Aristoteles’den bu yana bilim adamı daima fizik dünyanın ikircil niteliği ile karşı karşıya kalmıştır: Cansız nesnelere neden-sonuç yasalarına bağlı görünürken, canlı organizmalar amaç-araç yasalarının denetiminde görünmüştür (1981, s. 132).

Bu türden yeni bir nedensellik fikri aynı zamanda klasik bilimin ve Kartezyen doğa/evren düşüncesinin de temelini oluşturmuştur: “Klasik bilim, dünyayı parçalara ayıran ve bu parçaları nedensel yasalara göre düzenleyen Kartezyen yöntemle kurulmuştu. Evrenin deterministik tasviri, doğanın bir saatin çalışması şeklindeki tasarımıyla çok yakından bağlantılıydı” (Capra, 2014, ss. 99-100). Demek ki, iki-ucu kapalı ve kör bir belirlenimcilik fikri doğayı sararak onun capcanlı ve “hayat veren” organizmasını “amaçsız-araçsız” bir kimliğe büründürerek ortadan kaldırmıştır. Descartesçi-Newtoncu evren haritasında, olayların arkasındaki neden-sonuç ilişkisi zinciri dahi salt-doğrusal bir çizgiye oturtulmuştur. Her bir sonuç sanki tek bir nedene bağlıdır; her neden “tek” bir sonuç doğurur; dolayısıyla tek-yanlı bir nedensellik anlayışı ağır basar. Gerçeklik, böylelikle apaçık bir şekilde ortaya çıkan nedenler zincirinin mekanik bir gidişatı olarak orada öylece durur. Ancak, böylelikle yaratılan çizgisel ve determinist bir cansız ufuk, aslında karmaşık, belirsiz, kesinlik-siz dünyanın ve insanın tabiatına aykırıdır ve ileride de göstereceğimiz gibi gerçeklikle de pek uyumsuz. Schumacher’in belirttiği gibi “(...) gerçekliğin hayalgücü daha geniştir” (2010, s. 216). Descartes’ın büyük bir tutku ve inançla peşinden koştuğu ve doğrusal nedenler zincirinin “mutlak ürünü” mahiyetini kazanacak olan “kesinlik” unsuru da, eskiden, insanla varolan arasında önemli bir uzaklığın simgesiydi. Oysa metafizik dünyada kesinliğe şüphe ile bakıldığı gibi, varlığının da pek istendiği söylenemez belki de; hatta ve hatta kesinliğin olmaması, insan doğasının hayat ile

karşılaşmasının en çekici cazibe noktalarından biri değil midir aslında? Hele hele doğada aranan kesinlikle insanda aranan kesinlik aynı türden bilgiyi mi içerir?

Bilgide veya gerçeklikte mutlak-kesinlik arayışı, daha sonraları neredeyse giderek hâkim insan ülküsü haline gelecek; tüm bilim ve felsefelerde kesin veriye dayalı araştırma ve uygulamaları zorunlu hale getirecek; toplumu ve insanı konu eden disiplinleri bile sayısal-indirgemeci ve nitelik ve karmaşıklık etkenlerini “sınır-dışı” eden birer çehreye büründürecek. Halbuki aslına bakarsak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kesinlik dediğimiz şey tam da insana yabancı olan şeydir; kesinlik, bir bakıma insanın özgürlüğünü, özgür iradesini, seçenekler arasından seçim eylemini, hatta sorumluluğunu sonlandırabilen mutlaklıktır. Kesinlik, Aristotelesçi bakışla, belki de sadece “olanak” halinde vardır; ancak “etkinlik” halinde kendi kendini lağveder; “zorunluluk” yaşayamaz özellikle söz konusu oyuncu, insan-özne olunca; çünkü eylem alanı başka türlü de olabilecek şeyler alanıdır. Doğayı, dünyayı, hayatı insan açısından yaşanabilir kılan, aslında, kesinliğin tam tersi olan belirlenmemişlik ya da belirsizlik değil midir gerçekten de? İnsan doğasının temel özelliklerinden olan özgürlük ve sorumluluk duygusunu yok etmez miyiz aksi takdirde? Hele hele felsefenin yegâne öznesini ya da en temel unsurunu ortadan kaldırmaz mıyız, var olanı “kesin” bir hale sokarsak? Schumacher’in (2010) saptamasıyla “(...) geleceğin oluşumuna insanın özgürlüğü denilen o esrarengiz ve baskı altında tutulması olanaksız etken de katılmaktadır” (s. 173). Eski-doğa düşüncesinin, bilimsel devrimle birlikte yeni-doğa düşüncesine evrilmesi sonucu ortaya çıkan iki ayrı öznenin varlığa karşı duruşunu temsil eder böylelikle kesinlik-belirsizlik sorunsalı. Kesinlik kavramının insan-özne tarafından mutlaklaştırılıp onun salt-niceliksel dünyanın çıplak formülü haline gelmesini; günümüz kapitalizminde, öznenin, kesinlik-dogmatizmi içinde boğularak yaşamın her alanında nasıl kendine yabancılaştığını ileriki bölümlerde ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

Makine imgesinin yeni başlamakta olan çağda ne anlama geldiğini, özellikle insanla doğa arasındaki yabancılaşma sürecinin habercisi olma niteliğini Tülin Bumin (2010) şöyle açıklar:

Bu makine imgesi, doğanın özneye yabancı, ona hiç benzemeyen bir şey olarak anlaşılmaya başlandığının göstergesidir. İnsanın, Descartes'ın deyişiyle "doğanın efendisi ve sahibi" olmasına karşılık olarak ödediği fiyat budur (s. 24).

Birinci bölümde, insanın ne olduğunun bilgisini araştırırken gözden geçirdiğimiz filozoflardan La Mettrie'nin, insan bedenini bir saate benzeterek –Descartes'ın ruh-beden ikiciliğini ve insan-hayvan arasındaki farkı da temelde reddetmek suretiyle– salt bir mekanik maddeye indirgeyen görüşünü doğrulayan, "La Mettrie ne kadar haklıymış" dedirtecek bir canlı türü olarak insan da, gerçekten de, bir makineyi andıran vücuda bürünmüştür âdeta.

Bacon'ın ampirizmi, doğadaki bütün niteliksel farklılıkları niceliksel ya da matematiksel bir düzeye indirgemek istemiştir. Bu, bir anlamda "niteliklerin", hatta "nitelik" soyutlamasının insan düşüncesinden arındırılması; böylece var olanın salt nicelikler toplamından oluşan bir bütün olarak algılanmasına neden olan bir sürecin başlangıcı anlamına gelir: "Bacon metafiziğinde onaltıncı yüzyıl geleneğini izlemiş, doğadaki bütün niteliksel farklılıkları eninde sonunda özü bakımından niceliksel olan ya da matematiksel araştırmaya yatkın olan yapısal farklılıkların işlevi olarak görmüştür" (Collingwood, 1999, s. 120).

Kartezyen anlayışın temel amacı kesinlik ve mutlak doğruluk taşıyan bilginin elde edilmesidir. Bu bilgiyi elde edebilecek yegâne etkinlik ise bilimdir. Bilimsel bilgi kesinlik özelliği taşır. Bilimsel yöntemin temel uygulama ilke ve yöntemlerini gerek Bacon, gerek Descartes yukarıda kısaca ele aldığımız gibi belirlemişlerdir. Çağın geçerli büyük bilgi yapısı ve onun içindeki insanın bu bilgi yapısıyla ilişkisi, özne-

insanın ayağa kalkması ve *Cogito* olarak edindiği yeni beceri ve yetkinliklerle ontolojik plandan epistemik plana kaymıştır. Öyleyse artık, bilgi ile insan da karşı karşıyadır; bilgi, insanın herhangi bir gereksinim maddesi gibi toplayacağı, nesnel, maddesel bir varlık bütünlüğüne kavuşmuştur.

Kartezyen düşünce sisteminin getirdiği en önemli unsurlardan belki de en kapsamlı etki yaratan olanı, onun “birlik” düşüncesini çok çeşitli planlarda yok etmiş olmasıdır. “Bölünme veya parçalanma” Descartes’ın yol açtığı modern dünya gerçekliğinin en temel ilkelerinden biridir. Örneğin beden/madde ve ruh/düşünce birbirine indirgenemez iki ayrı yapıya büründürülerek tamamen ayrıştırılmıştır. Kartezyen ikiciliğe göre ruhun özü düşünmek, maddenin özü ise yer kaplamaktır. İnsanın, düşünürken içinde bulunacağı varlık türü ile maddi yaşamı boyunca yapıp-ettikleri esnasında içinde bulunacağı varlık türü ayrıdır. Düşünen anlık ile yer kaplayan beden ve onun tüm uzamla ilişkisi bölünmüş bir varlık yapısının koşulları içinde hayat bulacaktır. Beden ve zihin sonlu tözlerdir. Beden, bölünebilir, ancak düşünmez bir yapıdadır. Buna karşılık zihin (düşünce) veya ruh bölünemez. Ryle, bu türden bir varlıksal bölünmenin sonraki yüzyıllar boyunca insan yaşamında oluşturduğu varoluşsal bilincin tarihsel açıdan ele alınmasını çok çarpıcı bir şekilde ifade eder:

Bundan dolayı bir kişi birbirine paralel iki tarih boyunca yaşar; birisi bedeninde varolanların ve oluşan olayların oluşturduğu tarih, ötekisi de zihinde olan şeylerin ve zihnin başına gelenlerin oluşturduğu tarih. Birincisi genel, ikincisi özel tarih. (...) Şu halde insan için ikili bir dünya, ikili bir yaşam söz konusudur (aktaran Mustafa Armağan, 2012, s. 114).

Bölünme, değişik vesilelerle dile getirdiğimiz gibi aynı zamanda doğa ile insan arasında da gerçekleşmiştir. Doğa-insan ayrımının sanki-ayrı varlık kategorileri bağlamında ortaya çıkması, her ne kadar insanın öztarihinde geriye dönülmez

şekilde “özne”liğini kazanmasıyla sonuçlanacak (olumlu) bir zafer olma niteliği taşısa da, sonuçta, doğa (ve diğer her şey) ile insan arasına girecek bir mesafenin varlığı öyle derin bir bölünmeyi temsil eder ki bu yeni durumun, ilerleyen uygarlık sürecinde, insanın yabancılaşma sorununa katkı yapan etkileri tartışmaya değer niteliktedir. Collingwood, Descartes ile birlikte 17. yüzyılda bir “ikicilik patlaması” yaşandığını belirtir: “a) metafizikte cisim ile ruh arasındaki, b) evrenbilimde doğa ile Tanrı arasındaki, c) bilgi kuramında usçuluk ile deneycilik arasındaki ikicilik” (1999, s. 120). Yine Collingwood, insanın evren ile “bir”liğinin tarihi bir dönüm noktası anlamında dağılmasını, Descartes’in çizdiği “mekanik-evren veya makineleşme” olgusuna bağlar. Çünkü makine dediğimiz şeyin işleyişinin kuralları ve buna bağlı olarak içsel karakteri, “birlik” anlayışıyla bağdaşmaz:

Bir makine olarak doğa tasarımı, birciliği yok eder. Bir makine kendi dışında birşey gerektirir. Doğanın Tanrıyla özdeşleştirilişi, organik doğa görüşü yok olunca tamamen işlemez hale gelir (1999, s. 119).

İnsanın özne olarak doğadan ayrışarak evrende ayrı ve özel/öznel bir “canlı” kategorisine bürünmesi sonucu özne – nesne ikiliği dediğimiz durum da ortaya çıkmış olur. Sadece “özne-nesne ikiliği” dahi, yeni evren tasarımının varoluşsal düzleminin eskiye göre kökten bir değişime uğradığının yadsınamaz gerçeğidir. Bu, bir anlamda, “insan ve ötekiler” veya “insan ve diğer her şey” dünyasının kurulumundan başka bir şey değildir. İnsan bilinci böylece doğanın “ortak” bilincinin karşısına geçerek ontolojik pozisyonunu değiştirmiştir. İkinci özne-nesne ayrılığı ile aslında insanın yeni akıl yapısının, yani Kartezyen akıl yapısının ürettiği yapay bir ontolojinin başlangıcı harekete geçmiştir. Yukarıda anlatılan Collingwood’un, Bacon’un niteliksel farklılıkları nicelik düzeyinde eşitlediğini bildiren sözleri veya Descartes’in ortaya koyduğu ikiciliğin nitelik üzerindeki etkisini, eşsiz felsefi romanı

Zen ve Motosiklet Bakım Sanatı'nda, Pirsig (2011), niteliğin varlığa aitliğinin yoğun gücünü de dile getirerek şöyle tarif eder:

Geleneksel akılcılık dünyayı özneler ve nesnelere olarak bölünce Nitelik dışarıda kalır ki takılıp kaldığınızda size ne yapacağınızı söyleyen özne ya da nesne değil, Niteliklerdir (s. 249).

Çalışmamızın ileriki bölümlerinde sıkı bir sorgulamaya tabii tutacağımız “nitelik” olgusu gerçekten de Kartezyen temelli *Renaissance* ve modern dünya görüşünün yarattığı özne-nesne ikiliğinin bir anlamda “yok” ettiği bir sorunsala dönüşür. Bu konuyla ilgili Pirsig'in tespiti gerçekten çarpıcıdır: “(...) Nitelik ne düşüncenin ne de maddenin bir parçası değildir dedi. O, ikisinden de ayrı, *üçüncü* bir kendiliktir” (s. 210).³² İşte, nesneyi Kartezyen alanın nicelik dünyasından kurtarıp onu öznel bir kendilik kategorisinde niteliksel olarak tanımlama girişimi, Pirsig'in, “motosiklet” denilen şu basit araca bile, eşsiz güzellikte metafizik bir kimlik bağışlamasını sağlar: “Motosiklet budur işte, çeliğe işlenmiş kavramlar sistemi” (2011, s. 92) Ve bu şekilde tek başına var olan apayrı bir “kendilik” kategorisi, Kartezyen bakışın yeni evren tasarımı sonuça kendine yer bulamamış olur.

Böylece ortaya çıkan yeni bir özne-nesne anlayışının, eskiden geçerli olan ve tüm evrenin varlığını tek bir “bir”liğe bağlayan, tüm evren için tek bir kurucu ilke ve bu ilkeye dayanan bir doğa yasası ortaya koyan Aristotelesçi nesnelci ilke kavramının bu anlamını tamamen değiştirdiğine tanık oluyoruz. Yeniçağın modern öznelci felsefesinde artık, “en yüksek ilke, insan düşüncesine en fazla tasarruf sağlayan ilke kabul edilir ve ilkelerin değeri, doğayı daha iyi kavramadaki

³² Pirsig'in, romanında ortaya koyduğu nitelik tanımı, varlık felsefesi bağlamında, burada konumuz olmamakla birlikte, ilginç bir felsefi tartışmanın önünü açabilir. Yine bu noktada, John Locke'un, nesneye atfettiği birincil nitelikler ile özneye atfettiği ikincil nitelikler ayrımı da bu türden bir tartışmaya katkı sağlayabilir.

işlevlerinde ve doğaya egemen olmadaki yararlarında görülür” (Diemer, 2007, s. 103).

Bacon - Descartes ikilisinin, düşünce ve bilgi anlayışının ve bunların varlıksal anlatımının tarihsel akışında da eski-yeni kopukluğunun başlatılması bağlamında önemi büyüktür. Ortaçağın sonuna kadar eskinin yeniyi beslediği, bir anlamda eskinin yeniyi önderlik ettiği ve bu şekilde eski olanın değerler hiyerarşisinde “yeni”den önce gelmesi bir gerçeklikti. Dolayısıyla eski ile yeni arasındaki ilişki olumlu bir karakter taşırdı. Bilginin birikerek ve sürekli bir akış içinde eskiden devralınıp yeni tarafından ileriye doğru taşınması doğal bir süreç olarak kabul edilirdi. Bu açıdan eski olan ile yeni olan arasında ontolojik bir bütünlüğün varlığının yadsınamaz bir şekilde kabulüyle biri, diğeri olmadan anlamını ve (sanki) değerini kaybeden bir konuma sahipti insanın gözünde. Özaydın (2011) modern akılcılığın felsefi kökenlerini konu ettiği makalesinde işte bu eski-yeni olgularının yapısal karakterinin ve birbiriyle ilişkisinin, özellikle Bacon / Descartes dönemleriyle birlikte temelden bir değişime uğradığını bildirir. Buna göre, bu ikisi arasındaki süreklilik, işbirliği ve birikime dayanan birliktelik, sürekliliğin karşıtı anlamında bir “kopuş”a, işbirliğinin karşıtı anlamında bir “çatışma”ya, birikimin karşıtı olarak da bir “eskinin yadsınması ve geçersizleştirilmesi”ne dönüşmüştür. İşte yeninin ve bu olgusal oluşumun başlatıcısı olarak Bacon’un sert itirazını Özaydın şu şekilde örneklendirir: “Ona göre, eğer coğrafya alanında Eskilerin bilgisini kitaplardan okumakla yetinseydik, Yeni Dünya keşfedilemezdi ve Yeni Dünya keşfedilmediği sürece de, Eskilerin bu konudaki bilgilerinin yanlış ve eksik olduğu ortaya çıkmazdı” (2011, s. 77). Geçmişin, geleneğin, yeni ve gelecek karşısında değer kaybetmesi, yeninin yüceltilmesi, hatta eski-yeni olgusunun bu şekilde güçlü bir “ikilik” olarak insan düşüncesinde bu sefer “olumsuz” bir ilişkiyi temsil edercesine yer etmesi, aynı zamanda modernlik kavramının/olgusunun da insan yaşamında filizlenmesine denk

düŖer; sonuçta insan kendisini, tarihini, toplumu ve doğayı karŖısına alarak yeni bir varoluŖ içine s¸r¸klenecektir.

Bacon, Descartes, Galileo, Newton gibi çığır açıcı t¸m d¸Ŗ¸n¸rlerin buluŖlarıyla yeŖeren yeni d¸nyanın yaŖam koŖulları ¸znenin varoluŖundaki amacı ve anlamı, insanı sadece bilen ¸zneye indirgeyerek, b¸y¸k bir deđiŖikliđe uğrattı. Bu çerçevede, ¸zne, doğayı, toplumu ve kendisini algılamasını k¸kten deđiŖtirmiŖ oldu. Bu, insanın, “insan” olarak yazgisının da deđiŖmesi demektir. Doğal evrenden “b¸y¸k kopuŖ” iŖte b¸yle gerekleŖti. Ancak, beki de Luc Ferry’nin *KarŖı-Doğanın İnsanı* (2012) isimli makalesinde belirttiği gibi, antik çağlardan beri insanın eylemsel varlığının konu olduğu “t¸r¸n tarihi olarak kabul edilen siyaset”in yanında, “bireyin tarihi olarak eğitim” de insanı yetkinleŖtirecek veya becerilerini artıracak en ¸nemli kurum olarak b¸ylece devreye girecekti (s. 179). Bir anlamda, b¸yle bir geliŖme, geleneğin ilkel d¸nyasından Kartezyen yasaların uygar d¸nyasına geiŖin ya da atılımın da habercisi olarak kendini g¸sterir. Doğan ¸zlem’in ¸zerinde durduğu gibi (1999, s. 96) Bacon, “Bilmek, yapabilmektir” diyerek, doğayı t¸mel olarak kavramayı sağlayan bilginin peŖine d¸Ŗm¸Ŗ, Descartes da, “D¸Ŗ¸n¸yorum, ¸yleyse varım” ıkarsamasıyla ortaya koyduğu d¸Ŗ¸nme edimi dolayımında insanı kesinkes doğadan kopartarak ¸zne-insan haline getirmiŖtir ve her ikisi de doğru bilgiye ulaŖma yolunda akıl y¸r¸tmenin dayanacağı belirli bir y¸ntemi geliŖtirerek Kartezyen d¸nyanın temelini atmıŖlardır. Heinz Heimsoeth, 1950 yılında İstanbul ¸niversitesi’nde d¸zenlenen Descartes g¸n¸nde yaptığı konuŖmada, Kartezyen d¸nyada ¸ Ŗeyin gerekleŖmiŖ olduğunu bildirir.³³ Bunlardan birincisi, “ben”den hareket eden felsefenin baŖlaması, yani bir bakıma burada s¸z ettiğimiz gibi, ¸znenin *cogito ergo sum* olarak “d¸Ŗ¸nerek var olan ben” basamağına çıkmasıdır.

³³ *Filosof Olarak Descartes*, 1950 yılının kış s¸mestresinde, İstanbul ¸niversitesi’nce tertiplenmiŖ olan Descartes g¸n¸nde Ord. Prof. Dr. Heinz Heimsoeth tarafından yapılan konuŖmanın T¸rkeye evrilmiŖ metnidir.

Bu durum, bir ilk olarak, insanın öz-kesinliğinin bilinciyle işe başladığına işaret eder. İkinci gelişme, bu düşüncenin o zamana dek geçerli olan teleolojik düşünme alışkanlığını doğa felsefesinin dışına atmasıdır. “Maddi olan her şeyin mekanizmi” böylece yeniçağ düşüncesinin önemli bir yeniliğidir. Üçüncü unsur ise, burada etkin bir şekilde vurgulamaya çalıştığımız maddi ile psikik arasındaki temelli olarak ortaya çıkmış olan ikilik ve bu ikiliğin tamamen “ayrı cinsler” içinde tasavvur edilmiş olmasıdır.

Renaissance'ta üç kırılım yaşanmıştır (Özcan, 2006, s. 210). Öncelikle bilgi, insan ve doğa dünyasında “temel-araç” olarak ortaya çıkmış ve insan varoluşunun amaçsal tözünü oluşturan yeni bir şekle bürünmüştür. Bunun nedeni, insanın, varoluş amacının bundan böyle doğayı ele geçirmek ve bunu ancak bilgi ve bilim sayesinde yapabileceğinin farkına varmış olmasıdır. Bir sonuç olarak, bu yeni-bireyin dünyasında, felsefe ve bilim birbirinden ayrılmış ve insan yaşamındaki işlevleri değişmiştir. Değerler hiyerarşisinde olsun, hakikatin araştırılmasında olsun bilim felsefeden ayrılarak onun önüne geçmiş, kendi ayakları üzerinde ve felsefeyi yoksayarak büyüyen bir faaliyet halini almıştır. İkinci ayırım etik ve siyaset alanında gerçekleşmiştir. Daha önceleri etik bir bütünlük içinde ve toplumsal kaygıları göz ardı etmeden kamusal alanda eylemleriyle var olabilen siyaset-insanı, artık bireyleşmiş-bireyselleşmiş insan haline dönüşmektedir. Birey-insan için öncelik, toplumsal ilişkiler ağında tasarılarını etik-değerlerden bağımsız olarak hayata geçirebilmiş olmaktır. İnsan yapması ve sözleşmeli bir hukuk düzeninin izin verdiği ölçülerde, insani veya etik değerlerin pek de hesaba katılmadığı veya öncelenmediği, salt başarının elde edilmesi yolunda her türlü aracın kullanılabileceği bir kamusal eylem veya siyaset alanı böylece ortaya çıkmıştır. Eylem ve değer iç içeliğinin bitmesi anlamına gelir bu. 15. yüzyılın sonlarına doğru beliren Makyavellicilik, bilindiği üzere “amaç, aracı haklı kılar” ilkesiyle bütünleştirilmiştir. Üçüncü ve son olarak ise, bu bölümde detaylı olarak gösterdiğimiz gibi doğa ve

insan birbirlerinden ayrılarak, daha ileride somut bir şekilde sanayileşme, bilim ve teknoloji üzerine temellenecek kapitalizm yoluyla kurulacak olan yeni-insan dünyasının ayak sesleri işitmeye başlanmıştır. Böylece, doğa artık kendi yasalarıyla mekanik bir şekilde çalışan nesnelere yığılı olarak kabul edilmiş, ayrıca insan ve toplum bilimleri de aynı mekanik temellere oturtulan yeni bir bilim anlayışı içerisine dahil edilmiştir.

Kartezyen dünyanın taşıyıcı kuralları, genelde, herkes için geçerli yasayı bulmak, refah olgusu doğrultusunda somutlanan materyalist bir ilerlemecilik anlayışı ve de doğaya pozitif bilimler yoluyla hâkim olmak biçiminde yeni paradigmayı ele geçirmiştir. Kartezyen görüşün pozitivist temel üzerinde yükselen doğa bilimlerinde ve sonraları toplum ve insan bilimlerinde özne-insanın var olana bakışı özetle şu şekilde karakterize edilebilir: Hakikat sürekli olarak neden-sonuç ilişkilerine dayanan mekanik bir varoluş zinciri çerçevesinde aranır; doğada şeyler zorunlu bir nedensellik düzeni içinde işlerler; uzam ve zaman ve tüm var olan, ölçülebilir ve hesaplanabilir matematiksel bir temelde anlaşılmaya çalışılır; var olan her şey kümelendirilir, kategorilere ayrılır, sınıflandırılır; gerçeklik hiyerarşik ve mekanik bir yapıya sahiptir. Görüldüğü gibi, eski doğa düzeni diye adlandırdığımız, Aristoteles'ten Rönesansa kadar egemen kalarak günümüz dünyasında bile birçok düşünür tarafından yine de savunulan, David Bohm'un deyişiyle (1980, aktaran Capra, s. 112) derin ve görünmeyen (*nonmanifest*) mistik bir amaca dayalı "birbirine sarılmış, üst üste katmanlaşmış" kozmik bir ilişkiler ağından oluşan, "bozulmamış (ezelî) bütünlük (*unbroken wholeness*)" fikrine dayalı doğa düzeni artık geçerli değildir. Evrenin temel birliğine bakış kökten sarsılmış durumdadır. Çalışmamızın ileriki bölümlerinde, modern kapitalizm dünyasında, tek tek insanların ve toplumların varlıklarını sürdürebilmek için giriştikleri tüm etkinlik alanlarının, yukarıdaki ilke ve kurallara dayanarak kendini sürekli geliştiren indirgemeci bir pozitivist hegemonyası altına nasıl da giderek mahkûm edildiğini anlatabilmeyi umuyoruz.

Çalışmamızın bu noktasına kadar sergilediğimiz çözümlerimizi, Descartesçi-Newtoncu paradigmanın insan ve doğa arasındaki ilişki üzerindeki etkisini kapsayıcı bir şekilde kavrayabilmek için kullandığımızda, bu ilişkinin üç alanda eskisine göre nitelik değiştirdiğini görürüz. Bunlardan birincisi, açıkça fark edildiği üzere şudur ki, Kartezyen felsefe, insanın gözünde, dünyanın tasarımını değiştirmiştir. İnsan, özne olarak, kendisini böylece bir anlamda “evrenin merkezi”ne konuşlanmış; kendisini evrenden, dünyadan, doğadan ayıştırmıştır. Bu, birinci parçalanmadır. İkincisi, önceki bölümde geniş bir şekilde işlediğimiz, insanın doğaya bakışının kökten değişmesi durumudur. İnsanın doğayı anlama biçimi, insanın doğayı kavrayışı değişmiştir. Doğanın insanın gözünde simgelediği şey, insan hayatındaki yeri, hatta ve hatta doğanın tanımı, doğanın ne olduğunun bilgisi tamamen kılık değiştirmiştir; bu bakımdan insan için bağrında var olduğu eski doğa artık “ölmüştür”, varlığını yitirmiştir. Buna da ikinci parçalanma diyebiliriz. Son olarak, insanın kendi doğasıyla ilişkisinin de mahiyet değiştirdiği, üçüncü parçalanmayı simgeleyen çok önemli bir tespit olarak ortaya çıkar. Gerçekten de Descartes’ın ikiciliği, öznenin sadece dünyayı, kendisini çevreleyen algılamasını kökten değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda kendi doğasıyla da ilişkisini yine parçalı, indirgemeci bir tutum ile incelemesi ve sonuçta ona –bize göre– yabancılaşması sonucunu doğurmuştur. Bu indirgemeci yaklaşımın, gerektiği oranda daha ileride de örneklerini verebileceğimiz gibi en başta tıp olmak üzere, insan ve toplum bilimlerinde sonuçları, günümüz yabancılaşmasının kök nedenleri ve somut örnekleri arasında yer alabilecek kadar önemlidir. Örneğin, sadece modern tıp alanına bir göz attığımızda dahi, insanın kendi bedenini tanıması işleminde artık doğrudan tıp doktoru olarak yer almakta olan etkin özne-insanın değil, ancak gelişmiş teknolojinin ürünleri türlü makinelerin giderek daha yoğun bir şekilde baş rolü üstlendiğine tanık oluyoruz; bu, mekanistik düzeye indirgenmiş olan bir insan fikrinin modern tıp bilimindeki tezahürünü tüm acımasızlığıyla yansıtan küçük bir örnektir. İnsan bedeni ve bu çerçevede insan-

sağlığı, yani bir bakıma “hayat” denen yaşam organizmasının eşsiz hakikati, salt-teknik bir anlayışla, pozitif tıbbın parçalama esasına dayanan bilimsel yöntemleriyle tamamen Descartesçı-Newtoncu fizik öğretilerine sadık kalınarak, hep giderek daha küçük parçalara ayırma suretiyle anlaşılmaya çalışılmış; bu suretle; koskoca bir beden-sistemi, vücuttan organa, organdan hücreye, hücreden moleküle indirgenmiştir. Descartes ikiciliğinin ruh ve bedeni birbirinden kopartmasının, psikoloji biliminin günümüze kadar süregelen evrimi üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Bunun yanında, insan bedeninin genel işleyişi ve beden-ruh bütünlüğü, sağlık ve hastalık olguları, sağaltım-iyileştirme felsefesi, doktor-hasta ilişkisi, hastahane kavramı, ilaç ve tedavi etme yöntemleri, beden ve ruh sağlığına bakış gibi insan denen canlının doğası ve yapısını donanımlı bir şekilde kapsayan tıp-biyoloji alanındaki günümüze kadar süregelen gelişmeler hep, ama hep –çeşitli sistemci, bütüncü, tıp disiplinlerinin varlığına rağmen– Kartezyen biyolojik tıbbi modele bağımlı bir şekilde süregelmişlerdir. Bu konuda yakın tarihimizde gerçekleşen önemli bir tartışma, Nörobiyolog Jean-Pierre Changeux ile ünlü Fransız filozof Paul Ricoeur arasında gerçekleşmiş ve *Neden Nasıl Düşünürüz* (2009) adıyla kitaplaştırılmıştır. Burada, pozitif bilimin duyumcu tasarımına dayanan çeşitli deneylerle nöronal (sinirsel) olan ile yaşanmış olan arasındaki korelasyon anlamaya çalışılır; Changeux’nün kurduğu bilimsel model, beynin, nöronların oluşturduğu ağlar, bu ağ sistemi içindeki etkinlikler ve bu etkinliklerin bir çıktısı olarak öznenin tutum ve davranışları, içsel ruh halleri ve us yürütme stratejileri temelinde üç alana bölünerek incelenmesine dayanır. Böylece, Changeux’ye göre, insanın ruh ve davranış hallerine neden olan nöronal ve zihinsel yapının fiziksel özellikleri kavranabilecek; bir bakıma bir “anlam nörobiyolojisi”, yani beynin ürettiği tasarımların bir tür fiziği kurulabilecektir (2009, s. 74). Bırakınız öznenin fiziksel davranışlarını, onun dışarıya yansımayan “ruhsal” tutumunun, içe bakışının dahi fiziksel haritası çıkartılabilecektir; Changeux’nün deyişiyle bir “içe bakış fiziği” (s. 70)

imkân dahiline girecektir böylece, olası bir başarı durumunda. Kartezyen fizik vasıtasıyla insanı çözümlenebilir çabasının ulaştığı “uçuk” noktayı son derece iyi yansıtır bu örnek. Aynı konuda bir diğer örnek de, Gorz’un, *Maddesiz*’de (2011) eleştirel bir şekilde sergilediği “ruh plantasyonu”dur. Oysa Ricoeur’un, gecikmeyen itirazı net bir bakış açısını sergiler: “İnsanda bir fonksiyon gözlemlenebilir bir davranışa indirgenemez” (2009, s. 70), çünkü ona göre, insanın, “Bir günlük yaşam yorumbilgisi vardır ki, içebakışa kişilerarası bir pratik boyutu kazandırır” (2009, s. 71). Bu durum insana özeldir, bu “iç yargı yeri”nin (2009, s. 71) insandaki özel statüsü, pozitif bilimin olanakları ile açıklanamaz.

Yine, iş dünyası olsun, bilim ve sanat dünyası olsun, günümüzün neredeyse her alanda insan doğasıyla ilgili olarak geçerli önkabullerine yakından bakarsak, onun, saldırgan, yayılcı, yırtıcı, rekabetçi, yarışmacı, analitik, ben-merkezci ve eylemci kimliğinin ön plana çıkartıldığını; birçok insan ve toplum bilimleri disiplininin yukarıda saydığımız özellikleri, insanın doğasının doğuştan ve ayrılmaz bir parçası olduğunu varsaydığını görüyoruz. Onlarca örneğin arasında, mesela Darwin’in, daha önce de bahsettiğimiz ünlü yapıtı *İnsanın Türeyişi*’nde (2014) sergilediği insan görüşünde, erkek cinsinin kadın cinsine karşı üstünlüğünden bahsederken anlattığı erkeğin eşsiz meziyetleri ve bu çerçevedeki cinsiyetler temelinde erkeğin açıkça lehine sonuçlanacak şekilde ayrıştırdığı insan doğası görüşü veya iktisadi düşünce tarihinin en önemli düşünürlerinden, kapitalizmin öncülerinden sayılan Adam Smith’in, klasik iktisat teorisini üzerine kurduğu, çıkarıcı, atomistik ve mutlak-akıla dayalı (rasyonel) insan görüşü, kanımızca Baconcu-Descartesçi anlayışın eseri tipik örnekler arasındaki yerlerini hemen alırlar. İnsan doğasının cinsiyetler temelinde ayrıştırılmasında bile –tabi ki bu, ataerkil oluşumun tarihsel gelişiminin bir sonucudur aynı zamanda– Bacon ve Descartes’in başlattığı yeni paradigmanın destekleyici veya hızlandırıcı payı kanıksanamaz. Böylece, bu noktada da, en başta belirttiğimiz gibi, tek taraflı, doğrusal bir neden-sonuç mekanizmasına dayanan, bilgiyi

mutlaklaştırma peşinde koşan ve salt-kesinlik dışında başka bir şeye inanmayan, parçalayıcı ve indirgemeci Kartezyen düşüncenin ayak izlerini tüm açıklığıyla gözlemlemek mümkün hale gelmektedir. İnsan ve doğa arasında değişerek gelişen bu üç koşul yabancılaşmanın dinamik sürecinin sahne arkasını meydana getirmişlerdir.

Aynı şekilde, artık insanın bilme olanakları bir taraftan duyuşal deneyim, diğer taraftan akıl yürütmeye dayanan usamlama ile sınırlanan bir epistemolojiye sığınmıştır. Günümüz dünyasının sanayileşmesi ve salt-teknoloji merkezli cansız bir mekanizmaya dönüşmesi de, bu türden bir episteme yaşantısının sonucu olarak ortaya çıkar. Sanayinin idealini “canlı maddelerin elenmesi” olarak açıklar, çağımızın sanayi toplumunu etkileyici bir şekilde gözler önüne serdiği önemli eseri *Küçük Güzeldir*’de, E. F. Schumacher (2010, s. 84). Çünkü artık, insanın ürettiği malzeme, doğanın ürettiğine göre daha “kesin ve risksiz”dir; insanın ürettiği malzeme, ölçülebilen ve uygun bir “kalite kontrol sistemi”yle kusursuzlaştırılabilen niteliktedir, böylece daha güvenlidir de: “İnsan yapısı makineler insan gibi canlı maddelerden daha güvenilir ve sonucu kestirilebilir bir şekilde çalışırlar. Sanayinin ideali, canlı etkeni ve hatta insan etkenini bile eleyerek ortadan kaldırmak ve üretim sürecini makinelere devretmektir” (2010, ss. 84-85). Bu, bir bakıma, “doğanın cansızlaştırılması” işleminin Kartezyen ve Baconcu düşüncenin bir sonucu olarak cisimleşmiş halidir. Yine, Bacon’u anlatırken, onun doğayı nasıl da karşısına alarak bir güç savaşımına girdiğinden bahsetmiştik. Schumacher de, Baconcu düşünceyle kapitalizmin sanayi düzenini tam da şu cümlelerle mükemmel bir şekilde evlendiriyor: “(...) biz de çağdaş sanayiye ‘İnsan da içinde olmak üzere, canlı doğanın tahmin edilemezliğine, dakik olamayışına, genel dağınıklık ve huysuzluğuna karşı bir saldırı’ olarak tanımlayabiliriz” (2010, s. 85).

Bu bölümü bitirirken, düşünce ve bilim tarihindeki tüm bu gelişmelerin, aynı zamanda, insanın yabancılaşması gibi büyük bir tehlikeyi doğurabileceğini nasıl da hissettiğini açıkça gözler önüne seren, Galileo'nun şu çarpıcı sözlerini³⁴, Kuhn'un bilim dünyasında devrim etkisi yapan eseri *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'ndan (2014) alıntılalım:

Benim düşünceme göre, bilimin tek amacı insan varlığının çilesini hafifletmektir. Eğer bilim adamları...Kendilerini yalnızca bilgi için bilgi toplamaya sınırlarlarsa, bilim sakat kalacak ve yeni buluşlar yalnızca yeni dertler getirecektir. Zamanla, keşfedilebilecek her şeyi keşfedebilirsiniz, fakat ilerlemen insanlıktan uzaklaşan bir ilerleme olacaktır. Seninle insanlık arasındaki uçurum bir gün o kadar büyüyebilir ki, senin yeni bir buluş ürerine duyduğun coşkunun karşılığı, evrensel bir dehşet haykırışı olabilir (aktaran Kuhn, s. 50).

Gerçekten de, Kartezyen dünyanın koşullarında hızla gelişen sanayileşme, şehirleşme, pozitif bilimler ve kapitalist sistem, bunların hepsi, sıkı bir işbirliği içinde, önümüzdeki bölümlerde hakkında derin bir soruşturmayı başlatacağımız insanın yabancılaşması sorununu doğuran etken nedenler olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır.

2.3. Aklın Mutlaklaştırılması³⁵

Kopernik, Galileo, Descartes ve Newton gibi çığır açıcı düşünürlerle ana hatları çizilen yeni yol haritası, bilimsel devrim dediğimiz bu yeni süreç, artık, bir bütün olarak insanlığı önemli bir kavşak noktasına getirmiştir. Evren-doğa-insan

³⁴ Bu sözler, Bertolt Brecht'in *Galileo'nun Yaşamı* adlı oyununda, Engizisyon mahkemesi karşısındaki Galileo'nun sözleri olarak yer almıştır (aktaran, Kuhn, 2014, s. 50).

³⁵ Bu bölümde ve tez çalışmasının diğer bölümlerinde dile getirilen "aklın mutlaklaştırılması" ve benzeri kavramlar ve olgular, Hegel Felsefesi'nde adı geçen benzeri kavram ve olgularla karıştırılmamalı, aynı çerçevede değerlendirilmemelidir.

birlikteliğinin paradigması kökten bir değişime uğramıştır. Yeniçağda, bu yeni paradigma, doğaya hükmetmek, onu denetlemek, kontrol altına almak ve insanın ilerlemesi fikirlerinden oluşmuştur. Bilgelik, doğa yasalarını kendini onlardan ayırtırmadan tam bir bütünlük ve derinlik hissiyle anlamaya çalışarak doğayla uyumlu bir yaşam sürmek; evrenle birlik ve insanın doğanın bir parçası olarak varoluşu gibi düşüncelerin dayandığı metafizik paradigma sona ermiştir: “Çağdaş insan, kendini doğanın bir parçası olarak değil; yazgısı, onu egemenliğine almak ve yenmek olan bir dış güç olarak hissetmektedir. Hatta doğayla savaştan bile söz etmektedir; oysa bu savaşı kazanacak olursa kendisini de yenik düşen tarafta bulacağını unutmaktadır” (Schumacher, 2010, ss. 9-10). Evet, gerçekten de, Bacon ve ardılları, insanı “güç” kavramı üzerine konumlamışlar ve doğayla insanın bir bakıma o zamana kadar süregelen “barış” düzenini bitirerek doğaya karşı “savaş” ilan etmişlerdir. Oysa vahşi bir rekabet ve güç istemi üzerine kurulacak bu türden kökten bir zihinsel değişiminin, aynı zamanda insanın kendi öz doğasıyla da savaşa tutulması anlamına gelebileceğini ve bunun da bir uzantısı olarak “insan – insana karşı” dünyasının olanaklarını vücuda getirdiklerini unutmamak gerekir.

Kartezyen evrenin Newton fiziğiyle beraber insana empoze ettiği *Res Extensa*'nın, (yeni) *Cogito*-özne ile varolan arasındaki ilişki üzerindeki etkisi üç temel alanda onun kaderini değiştirecek derecede güçlü bir yabancılaşma sürecinin de habercisi olarak gerçeklik kazanır. Bunlardan birincisi, var olan her şeyi, her türlü hakikati, doğruluğu, ölçme-biçme metodolojisiyle saptamaya çalışmakla sonuçlanacak bir “kesinlik” arayışına dayalı Descartes'çı (Kartezyen) anlayışın yaşamın her alanına egemen hale gelmesidir ki, önceki bölümde bunun üzerinde tatminkâr bir şekilde durmuş olduk. İkinci alan, insan-doğa ilişkisinin yeniden biçimlenmiş şeklidir ki, bu konuyu da, daha önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde incelemiş bulunuyoruz. Bu noktada, geriye üçüncü bir alan kalıyor: İnsan aklının yeni durumu. İşte bu bölümde, ana hatlarıyla üzerinde durmak istediğimiz konu,

“mutlak-akıl” olarak adlandıracağımız bu durumdur. Ancak, yabancılaşma ile mutlak-akıl ve buna bağlı olarak gelişen işlevsel akıl türleri arasındaki güçlü ilişkiyi örnekleriyle beraber üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimizden, burada sadece, özellikle aydınlanma hareketinin, “akıl varlığı olarak insan” olgusunu doğuran etkileyici öğretisinin nasıl da yabancılaşmanın hazırlayıcı ön koşullarından biri olarak sayılabileceğini kısaca gözler önüne sermek istiyoruz.

İnsanlık tarihinde aydınlanma çağının başlamasıyla ön plana çıkan “akılcılık”, bir bakıma insanı son kertede bir salt-akıl varlığı düzeyine indirgeyerek, onun gerçekten de en özellikli organlarından biri olan “aklını-zekâsını” âdeta putlaştırmasıyla sonuçlanmıştır. Descartes-Newton öğretisinin parçalı dünya görüşü, bilimin indirgemeci yaklaşımını üretmiş; bilimin indirgemeci yaklaşımı ise giderek onun asıl öznesi olan insanı dışlayarak teknoloji-yönelimli mekanik bir bilim ve yaşam dünyası yaratmış; tüm bu sürecin ana işlevsel veya yönetici organı ise aydınlanma olarak adlandırılan yeni düşünce akımının da güdümüyle akıl olarak belirlenmiştir. Gerçekten de, aydınlanma, insan dediğimiz canlı türünün maddi yaşam koşullarının ve bu açıdan oluşan maddi refah düzeyini geriye dönülmezcesine keskin bir şekilde ileriye sıçratmıştır ama, yabancılaşma sürecinin başrol oyuncularından “akılcılık”ın da hegemonyasının hazırlayıcı koşulu olarak kabul edilebilir.

İnsan öznesiyle onu çepeçevre saran tüm maddi süreçler arasında mantıksal bir koşutluk şartı salt-akılın temel önermesi olarak belirir. Buradan hareketle insan yaşamında temel yönetici ilke olarak “akıl” atanmıştır. Akıl artık “rasyonel-akıl”dır ve insanın bilgi ile ilişkiye girebilmesi sürecinde başka akıl türlerine yer yoktur. Rasyonel, yani, doğrusal bir neden-sonuç zincirinden oluşan salt-mantıksal bir akış içinde, yine tek bir noktaya dikkati toplayan ve sorunu analitik bir şekilde çözümlmek isteyen bir akıl yürütme biçimi, pozitivist bir anlayışla birlikte devrededir. Descartes düşüncesinin ürünü olarak akıl artık, “rasyonel düşünme”yi

temsil eder. Capra'nın belirttiği gibi (2014), "o, görevi bölmek, ölçmek ve kategorileştirmek olan zihin bölgesine aittir. Bu nedenle rasyonel bilgi, parçalara bölmeye eğilimlidir" (s. 44). İnsanın düşünme faaliyetlerinden biri olan sezgi ve sezgi yoluyla bilgiyle ilişki kurma olanağı bu durumda ortadan kalkar. Oysa sezgi dediğimiz şey, içgüdüsel, insanın ontolojik varoluşuna içkin bir kendiliğindenliktir ve bunun "yoksanması" insanın "cansızlaştırılması" ile eş anlamlıdır. "(...) sezgisel bilgi inkişâf etmiş bir farkındalık (bilinçlilik) durumunda doğan gerçekliğin, doğrudan zihinsel olmayan deneyimine dayanır. O terkîb edici, bütünsel ve doğrusal olmayana eğilimlidir" (Capra, 2014, s. 44). Rasyonel akıl, mutlak-akılın kullanım metodolojisini temsil eden yegâne akıl türü olarak böylece, gerçekliğin, parçalanmadan, bir bütün halinde ifade ettiği varlıksal mesajı alma kapasitesine sahip olamayacak bir akıl türüdür. Termodinamiğin ikinci yasasını bilmek ile Shakespeare'i bilmeyi karşılaştıran Schumacher'in bu konudaki örneği çok etkileyicidir:

Yaşamımda Termodinamiğin İkinci Yasası diye bir şey duymamış olsam bile, bir insan olarak ne kaybederim? Hiçbir şey. Ya Shakespeare'i bilmemekle ne kaybederim? Dünyayı kavramamı sağlayan başka bir kaynağım yoksa, yaşamı kaçırmış olurum" (2010, s. 65).

Uçakların havada asılı kalmasını, insanoğlunun aya ayak basmasını, televizyon denilen aletten görüntü ve seslerin yayınlanmasını, bir telefonun ahizesinden Amerika'daki arkadaşımızın sesini anında duyabilmemizi ve bu türden tükenmez sayıda deneyimi her gün sürekli olarak yaşarken, üzerine düşünmeyiz. Tüm bu "akıl-almaz" pratikler gündelik yaşamımızın bizi şaşırtmayan uygulamaları haline gelmiştir, ta ki rasyonel bir şekilde basitçe akıl yürüterek anlamaya çalışalım. Çoğu kez, aklımızın gündelik sınırları "yetersiz" kalır; ancak hayat ve yaşamlarımız devam eder kendiliğinden. Schumacher'e göre işte tüm bu "mucizeler" in arkasında yatan bilimsel devrimlerin keşfettiği yasaları tanımamız, son kertede, bir şey değiştirmez; yaşamaya ve tüm bilimsel icatları birer araç olarak kullanmaya devam ederiz

insanlığımızdan veya “insanca” yaşamamızdan çok da bir şey kaybetmeden. Ancak, Shakespeare’den habersiz isek, durum hiç de öncekine benzemez. Shakespeare bilgisi, sezgisel aklın bilgisidir. O, bize, insanlık durumlarını, duygularını, heyecanlarını, varoluşları fark ettirerek hem fizik hem metafizik dünyayla tanıştırır; Shakespeare bizim, dünyanın, doğanın, insanın, evrenin nelik bilgisini derinden duyumsayarak kavramamızı sağlar. O, içeriğin, niteliğin bilgisidir. Bu, salt-bilimin yapamayacağı şeydir; salt-duyusal dünyaya ait-olmayandır; rasyonel akıl yoluyla ulaşamayacağımız bilgi düzeyidir; bu, bambaşka bir akıl biçiminin, sezgisel aklın veya metafizik-aklın yoludur. Shakespeare, edebiyattır ve niye yaşamı kaçırmış olurum (yukarıdaki alıntıda belirtildiği gibi)? Çünkü edebiyat salt-önceden-belirlenmiş kategorilerle yaşamı çerçeveleyen rasyonel akılcı düşüncenin sınırlarını aşar. Çünkü rasyonel akıl “tek”çidir; edebiyat ise çoğulcu ve çoğaltıcı. Edebiyat “sezgisel akıl” işidir; o, önceden belirlenemez; dünyayı belirli kategorilerle kavramaz; hatta bilimin ya da rasyonel aklın dayattığı tüm kalıpları deler geçer; edebiyat kendi özgün nesnesini üretir, fiziği ve metafiziği de kuşatarak; Hilmi Yavuz’un (2012) belirttiği üzere: “Edebiyat birtakım kategoriler içinde kavramıyor dünyayı, tersine kategorilere ayrılmış olanı bir bütünlük içinde kavırıyor. Bir söylem olarak edebiyat kendi nesnesini üretiyor” (s. 68). Edebiyat, sezgisel akılcı bir anlamda dışavuran bir temsilci olarak, kapitalizmin pozitivist epistemolojisinin Hilmi Yavuz’a göre (2012, s. 68), nesnel gerçeklik tanımına uymuyor diye yanlış olarak değerlendirdiği dini, büyüü, mitosu ve benzeri var olmayanı da kapsama suretiyle bunları da varlaştıran iş görüyor.

Önce bilimsel devrim, akabinde aydınlanma süreci bu sonucun –mutlak aklın– oluşumunun tarihsel akışını temsil ederler. Akılcılık, aydınlanma sürecinde sürekli yüceltilerek, doğruyu aramada gösterilen tek aygıt haline getirilmiş; bunun sonucunda, aklın gösterdiği hakikatler dışında kalan tüm gerçeklikler insan dünyasının dışına itilmişler; bir insan düşüncesi olarak metafizik olanaklar

neredeyse lağvedilmiş, böylelikle insanın dünyayı kavramasında hâkim duruma geçen tek-hakikatçılık insanın yabancılaşması sürecinde kanımızca önemli bir rol üstlenmiştir.

Aydınlanma çağının “mutlak-aklı”nı eleştiren çoğu düşünür gibi, Edgar Morin de, *Aşk Şiir Bilgelik*'de (1999), bu akımın çelişkili sonucunu, aklın kendisinin dogmaya dönüşmüş olması olarak açıklar:

Aydınlanma Çağı'ndaki akıl, olağanüstü iki yanlı bir biçim alarak kendini takdim eder: Bir yanda aklîliğin eleştirel, kuşkucu, özeleştirel anlayışı (Voltaire, Diderot), öte yanda Robespierre'in bir tapınma nesnesi haline getirdiği Akıl Tanrıçası'na varan aklîleştirme. Akılcılığın akılı, kendi kendine yeterli ve gökten iner gibi bir hale gelmiştir (s. 83).

Böylece, akıl; açık uçlu bir *organon* olması gereken, Morin'in deyişiyle, aklîlik (s. 83), kendisini tüketerek, tek-biçimli, tek-tarafli ve “ucu-kapalı” bir zihinsel faaliyetle modern batı dünyasının sanayi, teknoloji ve ekonomi tabanlı yaşamını yaratan tek-kılavuz kimliğine ulaşmıştır. Oysa yine Morin'in zengin diliyle ifade edersek, “Yaşam karışık bir doku, ya da düzyazıyla şiir arasında bir gelgittir (...) Arkaik toplumlarda düzyazıyla şiir sıkı sıkıya birbirine örülüydü” (1999, s. 89) ve “Yaşam, aklîleştirilemeyenle aklîliğin bir karışımıdır” (1999, s. 87).

Aydınlanma çağının başlatıcı filozoflarından John Locke (1632–1704), insan anlığını incelediği çığır açıcı eseri *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin (2004) Birinci Kitap'ının giriş bölümüne başlarken, daha birinci cümle olarak, anlığın varlıktaki özel yeri ve yüceliğinden bahseder:

1. *Anlık üzerine bir araştırma zevkli ve yararlıdır.* İnsanı öteki duyarlı varlıklar üzerine çıkararak ve onlar üzerindeki üstünlüğünü ve egemenliğini sağlayan şey *anlık* olduğuna göre, bunun, soyluluğu açısından bile araştırmak için çabamıza değer bir konu olduğu açıktır (s. 67).

Locke, bu önemli eserinde, kendisi de ifade ettiği gibi, bilginin kaynağını, kesinliğini, inancın, sanının temellerini ve derecelerini araştırır (s. 67). Yukarıdaki kısa alıntıyı temel aldığımızda, Locke'un, eserine başlarken dahi –belli ki Bacon-Descartes öğretisinden de büyük ölçüde etkilenecek veya bu öğretinin insana sunduğu paradigmayı kabullenmiş olduğu açıkça görülen bir düşünür olarak– akli, insanın diğer canlılar üzerindeki temel üstünlüğü olarak algıladığını, insan aklını bir egemenlik aracı olarak nitelendirdiğini, yine aklın, insanı “soylu” kılan ayırt edici bir özellik olduğuna inandığını görüyoruz. Pico Della Mirandelo'nun (1463-1494), Rönesansın manifestosu olarak kabul edilen *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*'inde (2006), Tanrı'nın ağzından da olsa, insanı, deyim yerindeyse, kendine gelmeye, kendi layık olduğu düzeye yükselmeye, kendi yeteneklerini kullanarak kararlarını özgürce almaya çağırması, “insanın bir akli var ve bu akıl sayesinde insanın yükselme zamanı gelmiştir” düşüncesini vurgulamıştır: “Ey Adam! (...) Seni ne yersel ne göksel, ne ölümlü ne ölümsüz (16) olarak yarattık; özgür, olağandışı(17) bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyebilesin diye” (s. 17). Diğer taraftan, yine *Renaissance* döneminin önemli siyaset düşünürlerinden Macchiavelli, antik dönemde Aristoteles'in, insanın hayattaki işinin –onu diğer canlılara göre ayrı kılan en temel özellik anlamında– ruhun akla ve erdeme uygun olarak çalışması şeklinde belirlediği, etik ile siyaset arasındaki zorunlu ilişkiyi, bir hükümdarın devletini ve halkını yönetmesi sırasında etik faktörünü uygulayamayacağı durumları sıralayarak ortadan kaldırması, gücün, salt-aklın ve amaçları uğruna etikten yoksun olarak çalışabilecek bir araçsal aklın meşrulaştırılmasını sağlayacak tarihi bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Böylece Antik dönemin, ortaçağda da devam eden etik ve akıl-ı insanı tarihin karanlık sularına gömülüyor ve bu düşünce sisteminin insanın kullanması açısından meşrulaştırılmış yeni organı; araçsal aklın ve pragmatizmin önü açılmış oluyordu.

Immanuel Kant (2000), 1784'de kaleme aldığı çığır açıcı makalesi *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt'da*,³⁶ "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır" der ve devam eder: "Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır (...) *Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!" (Toplumbilim, Aydınlanma Özel Sayısı, 2000, s. 17). Kant'ın makalesi, insanı, bir akla sahip olduğunu fark etmeye çağıran ve bu duruma halen kayıtsız kaldığından dolayı onu aynı zamanda korkaklıkla suçlayan can alıcı bir haykırış olarak aydınlanma tarihinde yerini alır. Kant için, artık, aklın kullanılma zamanı gelmiştir; hele hele yönetimlerin, insana, "akıl sahibi varlık" olarak bakabilmesi, onları da, önceleri hep sömürülecek veya yararlanılacak bir varlık olarak gördükleri, ama aslında, (Julien Offray de Lamettrie'ye de atıfta bulunarak) "makineden fazla bir şey olan insanın insansal onuruna uygun davranma"ya (ss. 20-21) başlamalarını sağlayacaktır. Mendelssohn'a göre (1729-1786) ise, aydınlanma, "insan aklının kullanımına ilişkin henüz tamamlanmamış ve herkese açık olması gereken bir eğitim sürecinin adıydı" (aktaran Outram, 2007, s. 17). Aydınlanma ile birlikte, insan akli, Kartezyen öğretinin getirdiği yeni dünya görüşünden de etkilenerek filozoflar tarafından tarihte eşi olmayan bir şekilde masaya yatırılmış; aklın yapısı, aklın sınırları, aklın/insanın bilgi ve doğrulukla süregelen karşılıklı ilişkisi, metafizik dünyada insan aklının etkinliği, aydınlanmanın insan için iyi mi kötü mü olduğu ve benzeri türden sayısız konu "akıl sahibi özne olarak insan" kavramı merkeze alınarak incelenmiştir. Sonuçta, aydınlanma döneminin insan uygarlığında doğurmuş olduğu yeni dünya görüşü, insanı, temelde akli üzerine konumlayan, insanın inanç-bilgi sistemini maddi dünyaya indirgeme suretiyle yeniden düzenleyen,

³⁶ Bu yazı, Toplumbilim dergisinin ilgili dipnotunda bildirildiğine göre, Berlin'de yayınlanan aylık dergi *Berlinische Monatsschrift*'te, Aralık 1784 yılında, sayfa 482-494 arasında yer almıştır (Toplumbilim, Sayı: 11, Temmuz 2000, s. 17).

boş inan veya vahiy benzeri tüm metafizik veya soyut varoluşları varlık hiyerarşisinde arka plana atarak *Renaissance* öncesi geleneği sonlandıran; yani, din de içinde olmak üzere büyük metafizik varoluş zincirini merkeze alan ortaçağ geleneğinden büyük kopuşu simgeleyen yeni bir çığır kimliği taşımaktadır. Aydınlanma programının hareket ettirici ilkesi akıldır. Bu doğrultuda, insanın bilgiyle ilişkisini de bilim düzenler. Bilim, en temel, kesin ve somut hakikate ulaştırıcı bilme türü olarak belirir. Bilim, Kartezyen ilkeler doğrultusunda her türlü hakikati matematiksel gerçeklik düzeyine indirgemeyi amaç edinmiştir. Bunun için de kullanacağı en önemli insan özelliği, pek tabidir ki, akıldan başka bir şey değildir. Akılcılık, bir ideoloji düzeyinde, insanı korkudan kurtarmayı, onu doğaya egemen kılmayı hedefler ki bunun meşru ve temel aracı bilim ve teknolojidir: “İnsan önce doğayı, sonra da teknolojiyi ‘akılcı’ bir biçimde kullanarak diğer insanları denetim altına aldı” (Outram, 2007, s. 23). Ancak şu saptama da yerindedir: Aydınlanma akılcılığı, insanı sadece doğaya karşı değil, meğer diğer insana karşı da egemen kılmanın eşsiz olanaklarını sunmuştur ki, bu durumun insanlık tarihinde insanın diğer insana karşı süregelen savaşında yeni bir mutlakiyet, ama “Aydın Mutlakiyet” dönemi başlattığı da yadsınamaz. Ayrıca, dünyayı kavrama biçiminin yeni bir tarzı olarak kabul ettiğimiz böyle bir aydınlanma düşüncesinin böylesine mutlak veya “şiddetli” bir akıl tarafından güdümlenen bir yaşam öğretisi niteliği taşımasının önemli bir sonucu da, felsefenin salt-bilime indirgenmesi yolunda ortaya çıkan görüşler gerçeğidir. Bilim, sanat ve felsefe alanında “din”in etkisi yok olmuştur; bir bakıma metafizik dünya, insanın “hayal veya imgesel” alanı büyük ölçüde boşaltılmış ve yeri başka bir şeyle doldurulmamıştır. İyi ile kötü, güzel ile çirkin, doğru ile yanlışın tek ölçütü akıl olacaktır bundan sonra. Tabii, Dostoyevski’nin de *Karamazov Kardeşler*’de belirttiği gibi, insan için bu yeni durum, onun sırtına büyük bir yük de getirecektir: Özgürlüğün, karar almanın sorumluluğu! Tüm bu gelişmeler, bir özne olarak insanın yabancılaşma sürecinin ön koşulları olarak kabul edilebilir.

Çünkü insanın hayatla ve doğruyla olan bağının salt-akıl düzeyine indirgenmesinin tarihsel başlangıcı olarak görmek mümkündür aydınlanmayı. Oysa sadece akıl yetisinden hareket edersek, doğaldır ki insan dünyasının bütünlüğünü açıklayamayız. İnsan, yaşam-küreyi kendi yaratır ve onun içinde kendini defalarca yeniden ve yeniden üretir. Aydınlanma dönemi, bu bakımdan, insanlık tarihinde insan lehine getireceği tüm olumlu sonuçların yanında, onun günümüz yabancılaştırmadaki rolüyle de hatırlanmalıdır. Bilimsel devrim ve akabinde aydınlanmanın etkisi ve böylece en geniş perspektifte yeni bir insan uygarlığının başlaması ve bu tarihsel sürece eşlik eden kapitalizmin feodal toplumsal sistemi çöktürerek yeni kavram, olgu ve yaşam biçimleriyle ortaya çıkması, hep birlikte günümüzde yaşamakta olduğumuz derin yabancılaştırmaların yakın geçmiş tarihimizdeki hazırlayıcı koşulları olmuşlardır.

Aydınlanmanın, akli, en belirgin ve etkin insan özelliği olarak benimsemesi ve savunmasıyla birlikte, ayrıca bilimsel devrim ve sanayi devriminin de eşliğinde, o zamana kadar geçerli olan değerler de, batı düşüncesinde, önemli bir değişim sürecine girmişlerdir. Birey, kişisel çıkarlar, öz-menfaat uğrunda aklın güçlü bir araç olarak ve de meşru (onaylanan) bir şekilde kullanılmaya başlanması, hedef (kariyer) varlığı olarak insan, ekonomik ve teknolojik büyüme, maddi hayat, artık insanlığın öncül değerleri haline gelmiştir. Aklın araçsal kimliğinin belirgin bir şekilde öncelenecek her türlü alanda sınırsızca kullanılmasının meşrulaştırılması, yeni bir ahlak anlayışının doğmasının yanı sıra, kapitalist toplumsal sistemin dinamiklerinin de güdümünde işlevselliğini, gündelik yaşamın tüm alanlarına olumsuz örnekleriyle birlikte yayacaktır. Şöyle ki, aklın zorunlu bir şekilde ana egemen işlev haline getirilmesi, insanın varoluşunda nesnel dünyaya karşı türlü yanılsamalar doğurmuştur. Ekonomik kategoriler tam da bu olgusal alanın tipik birer örneği olarak ele alınabilir. İktisadi yaşamın vazgeçilmez iş görücüleri olarak, para, değiş-tokuş, sermaye, emek, şirket, iş yaşamı gibi gerçeklikler, salt-aklın güdümlü denetimiyle

birlikte, Gorz'un, "iktisadi akıl" olarak adlandırdığı bir akıl kipi tarafından yönetilirler. Burada da, Descartes'ın özne ve nesneyi birbirinden kopartan anlayışı hâkim olur ve tüm bu kategoriler akıl tarafından birer nesnelere yığılı gibi algılanarak sınıflandırma, sayılarak ölçülme ve kullanılma işlemine tabi tutulurlar. İktisadi akıl, karşılaştığı her türlü dünyevi gerçekliği cansız bir kategoriye dönüştürerek "şeyler" veya "nesnelere" dünyası ile tek canlı, insanı, karşılaştırır. İktisadi akıl, gelecek bölümlerde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi, çağımızın egemen akıl türü olarak ortaya çıkar ve Kartezyen düşüncenin etkisinde o da, parçalı ve indirgemeci bir yaklaşımla kendini gösterir. Mutlak-akılın güdümünde beliren salt-iktisadi yaklaşım, dünyayı çeşitli "iktisadi modeller veya kuramlar" aracılığıyla algılar. Bu kuramların kavramsal alt yapısı ise, genelde, toplumsal, siyasi, psikolojik veya felsefi türden gerçeklik kategorilerini dışlayarak, dünyayı sırf ekonomi biliminin kendine özgü paradigmasını kullanarak algırlar. Para olgusu burada "egemen-her şeyi-ölçer" konumundadır. Var olan her şeyin, insan yaşamının, ekonomik kavramlar aracılığıyla somut bir dünya gerçekliğine dönüştürülüp salt-iktisadi kavramlar ve olgular aracılığıyla kavranması ve bu doğrultuda meşrulaşan bir insan-davranışı ve yaşam-dünyası bir anlamda ekonomi düşüncesinin, ekonomizm ile sonuçlanması demektir. Böylece, yaşam da bir "(ücretli) iş dünyası" gibi son derece dar anlamlı bir olgu sınıfına indirgenir; üstelik bu olgu, kapitalizmin temel ve tek fikri olarak olanaklı tek dünya algısına dönüşür. Kapitalizmin temelini teşkil eden paradigma, gerçekten de, insan ve evreni, salt-ekonomik bir model içinde cisimleştiren varoluş biçiminden başka bir şey değildir. Para, piyasa, servet, sermaye, kâr, verimlilik, büyüme gibi kavramlar kapitalist ekonominin kurucu kavramlarıdır. Şirketler, çalışanlar, üretim ve tüketim, insanı çepeçevre saran salt-kurumsal (profesyonel) dünya, biricik yaşam gerçekliğine ve hatta ideolojiye dönüşür. Vincent de Gaulejac, günümüzün sosyo-ekonomik hakikatini "İşletme Hastalığına Tutulmuş Toplum" olarak adlandırır. Aynı adlı önemli eserinde, salt-pozitivist, faydacı, nesnelci bir anlayışa sahip işletme

kültürünü ve bunun insanın yabancılaşması açısından doğurduğu tehlikeleri, günümüz itibarıyla insanın felsefi antropolojik gerçekliğinin bütünüyle dışına düşen toplumsal durumunu ve çalışma hayatındaki yansımaları konu eder. Yaşam, dünya, evren olgularının gerçekliğinin, salt ekonomik-niceliksel temelde açıklanması kaydıyla insan için anlaşılabilir hale gelmesi, ekonomizm dediğimiz bir diktatoryanın insanı tahakkümü altına almasından başka bir şey değildir aslında. Salt-paranın ve türevlerinin, piyasa dediğimiz değiş-tokuş mekanizmasının dolayımında elverişli bir faaliyet düzeni olarak insan dünyasının işlerliğini sağlayan temel etken şeklinde araçsallaştırılması; böylece, iktisadi aklın günümüzdeki büyük başarısı olarak yükselir. Bu bakışta, her şey para cinsinden eşitlenir; örneğin, ayakkabı, ekmek, kitap, kömür veya bir film, bunların hepsinin artık bir değeri değil, ama bir “piyasa fiyatı” vardır. Paranın karşısında varlıkların değersel hiyerarşisi ortadan kalkar. Ekonomik birimler, varlığı, salt-kendi kavramları ile niceleştirerek ölçerler. Gerçekliği kavrama birimi, salt para denen maddesel ve soyut bir ortak birime indirgenir. “(...) ekonomi bilimi malları pazar değerine göre ele alır, gerçekte ne olduklarına göre değil” der Schumacher (2010, s. 33) ve devam eder:

Pazarda, insan ve toplum için yaşamsal önem taşıyan sayısız niteliksel farklılıklar pratik nedenlerle hasıraltı edilir; ortaya çıkmalarına izin verilmez. Bu yüzden niceliğin egemenliği en büyük zaferlerini ‘pazar’da elde eder, Her şey her şeyle eşitlenir orada (2010, s. 34).

Salt-aklın, kapitalist düzen içinde, kendisini ekonomik-akla evirerek yeni bir insan-bilgi faaliyetine dönüştürdüğü durum budur. İnsan hayatıyla ilgili, onlarca değişik durumu, metafiziği veya iktisat-dışı olayları/değerleri/olguları ekonomik hesaplamalar içine sığdırmak ise, yine Schumacher’in de belirttiği gibi (2010, s. 34) aklın salt-araçsal bir biçime indirgendiği, yani araçsal aklın, sadece ve sadece maddi açıdan yarar-zararı hesaplamaya dayanan tek akıl türü olarak faaliyet gösterdiği bir paradigmayla mümkün hale gelir. Doğaldır ki, metafizik dünyanın insanı insan

yapıcı tüm olguları; güzellik, sağlık, anlam, sevgi, adalet, iyilik, hak ve onlarcası, bundan böyle, eğer ekonomik anlamda doğrulanabilirlerse yaşamaya devam edebilirler, artık. Aksi takdirde, görünen odur ki, yabancılaşmanın kapıları sonuna kadar açılmıştır yine... İleriki bölümlerde, soruşturmamızın önemli alanlarından birini oluşturacak bu tespiti, Schumacher ve birçok düşünürün sert itirazını da belirterek sonuçlandırılabilir: “(...) ölçülemez bir şeyi ölçmeye kalkışmak saçmalaktır (...) uygarlık için yıkıcı olanı, her şeyin bir fiyatı olduğu; ya da başka bir deyişle paranın tüm değerlerin en yücresi olduğu varsayımıdır” (2010, s. 34). Gerçekten de, bir toplumun bir bütün olarak insanına sunduğu yaşam olanakları, hayat kalitesi, mutluluk ölçüsüzce değer taşıyan onlarca etkenin buluşması sonucu ortaya çıkmaz mı? Öz kültür, sevgi, saygı, dayanışma, birlik-beraberlik, işbirliği ve niceleri gibi birinci bölümde insanın özelliklerini işlerken saptadığımız, onun, tarihselliği, toplumsallığı, bireyselliği ve çalışma (etkinlik) hayatıyla ilgili insansal yapıları ekonomik bir derecelendirme ile ölçmek mümkün müdür sorusu burada önem kazanır. Günümüzün en basit ekonomik yaklaşımıyla bir nüfusun, niteliksel özelliklerini, hatta kalkınmasını, refah düzeyini veya mutluluk anlayışını, örneğin, en çok başvurulan makro-ekonomik göstergelerden biri olan Gayri Safi Milli Hasıla ve Milli Gelir türünden salt-sayılaştırılmış bir düzlemde anlamak, yorumlamak, kavramak, öznenin gerçeklikle kurduğu doğru bir ilişki midir veya bir başka deyişle, doğruluğun arayışında uygun bir yol mudur? Stefano Bartolini'nin (2012) çok yerinde tespitiyle, kapitalizmin neden olduğu en büyük yoksullaşmalardan biri olarak saptadığı, insanın en temel tözsel niteliklerinden biri olan insanlar arasındaki bağların niteliksel ve niceliksel durumunu, bir toplumu meydana getiren insanlar arasındaki ilişkilerin düzeyini, kısaca, bir toplumun veya bir bireyin “ilişkisel zenginlik”ini ekonominin metodlarıyla ölçmek, gerçekliğe uygun düşer mi? İktisadi aklın toplumda her bir bireyin pay aldığı “tümel akla” dönüşmesi, onu dogmatik bir düşünce bütünlüğe dönüştürür. Tek doğru hakikat, “ekonomik gerçeklik”miş gibi

algılanır. Bunun uzantısı olarak, Gorz'un *Yaşadığımız Sefalet*'de (2001) uzun uzadıya işlediği gibi, paranın "ekonomiyi kemiren bir parazite", sermayenin "yaşam dünyasından ve duyarlı gerçekliklerden" koparak, "toplumu yağma eden bir leş kargasına" (s. 15) dönüştüğü; insanı ise, pazarda değiş-tokuşa konu olan tüm diğer "mallar" gibi salt-kâr amacıyla kullanılabilir bir sermaye-kaynak kategorisine indirgeyerek mutlak-yabancılaşmanın tüm korkutuculuğuyla yaşamın her köşesine sızdığı bir dünyaya tanık oluruz. Gorz'un tespiti çarpıcıdır bu konuda:

İnsanın insana özgü kapasiteleri, makinelerin cansız zihniyle birlikte aynı sisteme dahil edilmektedir. İnsan, cyborga dönüşüyor, varlık olarak özneliğine kadar, tüm bütünlüğüyle üretim aracı haline geliyor, yani aynı anda hem sermaye, hem mal hem de emek halini alıyor (2001, s. 16).

"Ekonomizm" in mantıksal iz düşümüyle dünyamızı saran liberalizm düşüncesinin salt-akıl ile ilişkisini en çarpıcı şekilde işleyen yazarlardan biri de Immanuel Wallerstein'dır. O, önemli eseri *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*'nda (2009) şöyle yazar: "Liberallerin amentüsü rasyonalitedir. Liberaller Aydınlanma'nın en sadık evlatlarıdır. Bütün insanların potansiyel rasyonalitesine ve bunun isnat edilen bir rasyonalite değil, elde edilen, eğitimle, *Bildung* yoluyla elde edilen bir rasyonalite olduğuna inanırlar" (s. 105). Ve "Liberalizm, hayati toplumsal kararlar alanların irrasyonel olmamasını sağlamak için, rasyonel olanlara haklar tanınması çağrısıdır" (s. 106).

Mutlak-akılın güdümünden beslenen bir ekonomizm düşüncesinin, akıl tüm zihinsel kapasitelerini ele geçirerek insan da dahil olmak üzere tüm varlığı, insanın gözünde, bir ekonomik-varlık şekline dönüştürmesi, insanlık tarihinde, insanın varlıktan ve varoluştan ayrılmasını içeren temel bir kopuşu simgeler. Son bir nefesle söylemeye yeltenirsek, "doğru"yu, Wallerstein'ın, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*'nda (2009) belirttiği gibi (s. 204) pozitif bilimlere dolayımında aramaya ikna olsak bile, insan denen fizik ve metafizik varlığın "iyi"yi ve "güzel"i bulmasında da mı aynı

metodu kullanacağız? Bu durumda, felsefi ve beşeri bilimlerin özgün bilgisine nasıl ulaşacağız? Morin de (1999), günümüzü karakterize eden ekonomizm ve teknolojizm dünyasını şu eşsiz üslubuyla dile getirir: “Düzyazıyla şiiri birbirinden ayırma amacını güden, her şeyin bir fiyatının olduğu, her şeyin paraya çevrildiği, buzlaşmış, kronometreye bağlanmış, teknik ve mekanik boşalmaya bağlı olarak düzyazının taarruzunun yaşandığı bir toplumdayız” (s. 89). Bu konu daha sonraki bölümlerde de yeri geldikçe işlenmeye devam edilecektir.

Horkheimer’ın büyük eseri Akıl Tutulması’nda (2010) yer alan önsöz yazısında, Orhan Koçak, Aydınlanmanın bir sonucu olarak, “teknolojik akıl”ın, toplumsal diyalektiğin yerini ilginç bir şekilde aldığını M. Merleau-Ponty’den örnek vererek açıklar:

(...) toplum bir doğal gerçeklik olarak görülünce, “onu doğayı yönetir gibi yönetmek kalıyordu geriye, toplum, sadece mühendisler arasında tartışılabilen ve iş bitirme mantığını esas alan bir teknikle yönetilecektir (aktaran Orhan Koçak, ss. 23-24).

Günümüz iş dünyasının, araştırma veya faaliyet konusu; muhasebe, satış, pazarlama veya üretim; hangi alanda olursa olsun, parçacı, duygu-suz, nesnel ve yararcı çalışma anlayışını etkili bir şekilde temellendirmektedir yukarıdaki alıntı. Zaten, (ideolojik, stratejik ve pragmatik amaçları yanı sıra) salt-aklın parçacı, analitik ve yararcı işleme mekanizmasıyla üretilmiş olan, günümüz sanayinin bilimsel montaj hattı Fordizm; yine, emeği bilimsel temelde organize eden Taylorizm; işte teknolojik aklın en büyük temsilcileri olarak yeryüzünde yer alırlar. Bunlar, konusu edindikleri her süreci (üretim hattı, emek) mekanize ederek insansal niteliklerinden arındırır ve sayısal dünyaya aktarırlar.

Aydınlanma aklının yabancılaştırıcı etkisini en sert şekilde eleştiren ve yerinde saptamalarıyla vurgulayan önemli düşünürlerden biri Max Horkheimer’dır. O,

Descartes ile birlikte, aklın, sadece özneye ait bir nitelik haline geldiğini ve tüm geri kalan varlığın akıldan mahrumlaştırılarak birer nesnelere yığınınına dönüştüğünü belirtir. Aklın olanaklı tek biçimi, böylece, sadece insana özgü olmak üzere, “öznel akıl”a indirgenir. Nesne “akıl”sızlaştırılmış, insan “akıl”ılaştırılmıştır. Oysa, Platon, Aristoteles, skolastik düşünce, Alman idealizmi gibi büyük felsefeler, öznel aklı da sınırlarını belirleyerek ve onu evrensel rasyonelliğin bir parçası sayarak, nesnel bir akıl kavramına dayanıyordu (Horkheimer, 2010, s. 56). Öznel akıl, bir tümdengeme yeteneği olarak, “düşünme aygıtının soyut işleyişi” (Horkheimer, 2010, s. 55) şeklinde tarif edilir. Öznel aklın, Locke’un öncü düşüncelerine de uyum sağlayarak, “eninde sonunda, olasılıkları hesaplama ve böylece belli bir amaca uygun araçları bulma yeteneği olduğu görülür” (Horkheimer, 2010, s. 56). Bu noktada, “akıl” hükümdar konumuna geçer artık. Akla uygunluk tek doğru haline gelmekle kalmaz, bu olgu, eski doğa düşüncesindeki doğa olgusundan da kopartılarak, sadece insana özgü ve de en büyük ontolojik “kuvvet” statüsüne çıkartılır. Sonuçları çeşitlidir. Örneğin, ekonomizm de, Horkheimer da bunu vurgular; zaten bu, cansız nesnelere çeşitli kategorilere yığıldığı ekonomik kategoriler öğretisidir ve buna, insanlar arası ilişkiler dahi, “şeyler arası ilişkiler”e dönüşerek katılır; böylece insani gerçeklik yitirilmiş olur. Başka bir örnek, aklın böylece “araçsallaştırılması” sürecine işaret eder. Akıl “yaşama”yı bırakır; insanın emrinde, salt onun faydasal amaçlarının gerçekleştiricisi anlamında bir “araç” olarak hizmet vermeye başlar. Oysa, araçsal akıl, bu yapısıyla, yansızlaştırılmış, “nötralize” edilmiş; zihinsel bir kötürümleşmeyle sonuçlanacak şekilde, her şeye “ayak uydurabilen” (Horkheimer, 2010, s. 70) kör bir yürütme organına dönüşmüştür: “(...) aklın kendisi de araçsallaşır, bir tür maddeselliğe bürünür ve körleşir, bir fetiş olur, düşünsel olarak yaşanmak yerine öylece kabullenilen bir büyüklük varlık haline gelir” (Horkheimer, 2010, s. 69). Horkheimer’ın yine mükemmel bir saptamasıyla, düşünce böylece “insansızlaştırılmıştır” (2010, s. 71).

3. BÖLÜM: AKLIN YABANCILAŞMA BİÇİMLERİ VE ETİK AKIL

3.1. Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın Araçsal Kullanımı

İkinci bölümde, günümüz insanının yabancılaşması sürecine ön ayak olan, artık bilfiil yaşanmakta olan yabancılaşmayı hazırlayan üç temel olgunun neler olduğunu ve bunların tarihsel süreçteki gelişimini inceledik. Bu olgular, kanımızca, doğrusal bir neden sonuç ilişkisi bağlamında değerlendiremesek de, yabancılaşmayı hazırlayan tarihsel koşullar olma niteliğini taşımaktadırlar. Yabancılaşma gerçekliğinin, insan hayatıyla ve insanı insan yapan özellikleriyle ilgisinin ayrıntılarıyla gözler önüne serileceği bu bölümdeki girişimize kolaylık sağlaması açısından, bu olguları kısaca hatırlatmakta fayda görüyoruz. Yabancılaşma sürecinin arka planında bulunan ve neredeyse bu sürecin başlamasını sağlayan en temel ve birincil mahiyetteki tarihsel koşulu, insanın doğa ile olan ilişkisindeki değişimi gözlemleyerek ele aldık. İncelememize göre, bu koşul, kısaca değindikte, başlangıçta doğayla ve doğanın bir parçası olarak ayrılmaz bir yaşam sürmekte olan insanın giderek doğadan ayrılması, kendini doğanın dışında konumlaması ve doğanın efendisi olmaya baş koymasıyla somutlanmış oldu. Yabancılaşmaya uygun koşulların hazırlayıcısı niteliğindeki bir ikinci olgu, Kartezyen dünyanın varlığı parçalayan yeni paradigması olarak ortaya çıktı. Bu paradigmanın kurucu ilkeleri de, Descartes'ın, "kesin-doğruluk" arayışında öne sürdüğü yeni yöntemi de oluşturan temel kurallardır ki, ayrıntılarıyla ikinci bölümde incelendiğinden bunları burada

yeniden sergilemeyeceğiz. Bacon'ın, bilimin amacını bir bakıma alt-üst ederek kökten değiştirmesi; Descartes'ın, bir taraftan ruh ve bedeni birbirinden kesinkes ayırmasıyla insan ve evrenin tüm varlıksal bütünlüğünün her tarafına sirayet eden düalist bakışı, ayrıca *Cogito* ile *Extensa* arasında oluşturduğu mesafeyle insan-özneyi ayağa kaldırması; diğer taraftan bilgiye, gerçekliğe, doğruluğa ulaşmada ortaya koyduğu yeni yöntemi ve bu yöntemin dayandığı ilkeler; hemen akabinde de Galileo'nun matematik ile bilimi birleştirmesi ve Newton'un deneysel anlamda kanıtladığı fizik-yasalarla atomistik, parçacıklı makine-matematik-dünyanın, insanın yeni dünyasının somut ifadesi olarak kabul edilmesi, sonuçta böylece oluşan Kartezyen dünyayı bir bütün halinde yabancılaşmayı hazırlayan koşulların önemli bir parçası olarak benimsememize dayanak sağladı. Üçüncü ve son bir olgu da, tarihsel süreçte ve özellikle aydınlanma dönemindeki gelişmelerle birlikte, insan varoluşunun temel yapı taşının "akıl" olarak keşfedilmesi ve insanın bir bakıma kurtuluşunun veya geleceğinin tamamen bu akıl denen nitelik ya da düşünsel işlev üzerine konumlanması olarak belirlenmiş oldu.

Bölümün başında not düştüğümüz gibi, yabancılaşmanın hazırlayıcı koşulları olarak nitelediğimiz olguların ortaya çıkmasını sağlayan tarihsel gelişimin yine yabancılaşma olgusuyla ilişkisini, spekülâtif bir biçimde, önceden planlanmış neden-sonuç ilişkilerine indirgenen bir süreç şeklinde algılamak çarpıtmaya neden olur. Bunlar, bizim tespitimize göre, hazırlayıcı koşullar olsalar da, sadece birer "koşul" olmaktan ileriye gidemezler; dolayısıyla yabancılaşmayla aralarındaki ilişki süreci bir "önceden amaçlanmış bir şekilde oluşmuş neden-sonuç ilişkisi" çerçevesinde değerlendirilmemelidir. Çünkü tarihsel koşullar kendiliğinden oluşurlar ve her bir evre, bir sonraki evrenin ön-koşullarını hazırlayarak insanın ve toplumun gelişim ya da yaşama haritasının yolunu açar. Bu açıdan baktığımızda, tarih anlamlı bir gelişmeyi ifade eder. Ancak bu, bir önceki evrenin bir sonraki evreyi amaçlı ve planlı olarak oluşturduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. George G. Brenkert'in *Marx'ın*

Özgürlük Etiği'nde (1998) Marx'ı irdelerken belirttiği gibi, "sonraki kuşakların içinde yaşadıkları özel toplum türünü "önceki kuşakların planları ya da kaderlerinin" yarattığını" (s.100) söyleyemeyiz. Sonraki tarih, her ne kadar var olan koşulların içinden türüyor ise de bir önceki tarihin amacı değildir. Keza çalışmamızda adı geçen düşünürlerin hepsinin özgün kuramları ve atılımları, kendi çağlarının toplumsal ve çevresel koşullarında ortaya çıkmış çığırar olarak insanlık adına önemli bir ilerleme anlamına geliyordu.

Bu çalışma, yabancılaşmayı, insanın, varlık, var olanlar ve varoluşla ilişkisi çerçevesinde aldığı biçimler bağlamında incelemektedir. Bu açıdan baktığımız zaman, yabancılaşma dediğimiz olgunun, insan ve toplumun gelişen tarihsel evrelerde doğal olarak karşı karşıya kaldığı yaşama koşullarında ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Yabancılaşma, insanın türlü varlıksal ve varoluşsal durumlarıyla, yapıp ettikleriyle, kendisini gerçekleştirme veya yaşaması yollarıyla veya sahip olduğu insansal nitelikleri ne şekilde kullandığı veya deneyimlediğiyle ilgili bir konudur. İşte bu noktada, insanın yabancılaşması olgusunu, yukarıda da belirttiğimiz üzere, türlü gelişmelerin yanı sıra, aydınlanmanın da bir sonucu olarak, onun akıl ile kurduğu yepyeni ilişki bağlamında incelemek istiyoruz. Bu ilişki, aklın, insan tarafından, isteklerini, arzularını gerçekleştirmekte; kendisini çevreleyen dünyayı, evreni anlamakta, kavramakta; gerçeklikle, doğrulukla, bilgiyle ilişkisini düzenlemekte, bir araç, yegâne araç olarak kullanılması durumudur. Başka bir deyişle, çalışmamızın da ana amacı doğrultusunda bu bölümde, yabancılaşma olgusunu, insanın kendisine bahşedilen belki de en önemli yeti olarak kabul edilen aklının bir araç olarak kullanılması üzerine yoğunlaşarak açıklamaya çalışacağız. Aklın araçsal kullanımı yabancılaşan insanın çağımızdaki en somut görüntülerinden birini teşkil eder. Aslında, araçsallaşan akıl, zihnin varoluşsal tüm zengin yeteneklerinden

ayrıştıktan sonra onun tek-amaçlı sığ bir alete dönüşmesinden başka bir şey değildir. Buna, zihnin varedici zengin olanaklarının –ki birinci bölümde Platon’un insan anlayışından bahsederken, aklın insan doğasında bir olanak halinde bulunmasının onu diğer canlılardan ayıran önemli bir özellik olduğunu belirtmiştik–sona erdirilip yoksun-yoksul bir hale dönüşerek tam bir yıkıma uğraması demek de mümkün gözükmemektedir. Yine Aristoteles’in, birinci bölümdeki insan anlayışımızı ortaya koyarken dile getirdiğimiz, ruhun akıldan pay alan yanını ikiye ayırmış olması ve bunlardan birinin, insanın salt-istemelerini oluşturan duygusal yan olduğunu belirtmesi ki bu yan, diğer canlılarda belli derecelerde ortaya çıkmasıyla, ona göre, insanın ayırt edici özelliği değildir; diğerinin ise aklın erdemle birlikte işlemlerini sağlayan yan olduğunu belirtmesi ki, ona göre, insan akı ile ilgisinde, insansal oluşumu sağlayan, aklın bu etik tarafıdır, aklın, insanın yabancılaşması sürecinde oynadığı rolün değerlendirilmesinde büyük önem taşır.

İnsanın yabancılaşması bağlamında, aklın türlü kullanımlarıyla insani varoluş arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin yapısal özelliklerini nasıl belirleyebiliriz? Akı temelde araçsal akıl ve etik akıl olarak ikiye ayırmak mümkün gözüküyor. Araçsal aklın, kendine özgü saf-düşünme kategorileriyle bağlantısı içinde aklın her alanda her türlü kullanımında devreye girebilecek bir olanağa sahip olduğu ileri sürülebilir. Bu doğrultuda, araçsal aklın insan yaşamında ve dünyamızda somutlaşarak kendini üç ayrı alanda sergilediğini öne sürmek bu konudaki çözümlememizi derinleştirmemizi açısından faydalı olabilir: 1) Teknik akıl 2) Bürokratik akıl 3) İktisadi akıl. Araçsal akıl ve onun, teknik, bürokratik ve iktisadi alanlarda kullanımı, etik akı ve aynı kapsamdaki insanın duygusal-sezgisel bütünlüğünü tamamıyla saf dışı bıraktığı zaman yabancılaşma söz konusu olmaktadır. Etik akıl, bu şekliyle ve tahmin edilebileceği üzere insanın insani varoluşunun temelini teşkil eden ve onu diğer canlı türlerinden ayıran bir akıl durumunu temsil etmektedir. Araçsal akıl (öznel akıl) ve etik akıl, yabancılaşma bağlamında, kullanımlarının oranına bağlı olarak tam da

birbirlerinin karşılarında saf tutuyorlar ve modern dünyanın (yeni) öznesinde büyük bir gerilime neden oluyorlar. Bu bölümde, araçsal-aklı yabancılaşmayla bağlantılı olarak ayrıntılı bir şekilde soruşturduktan sonra, bu akıl türünün bürokratik, teknik ve iktisadi alanda kullanımlarını ve bunun sonuçlarını inceleyeceğiz.

3.1.1. *Mitos'tan Logos'a Aklın Tarihsel Durumlarına Bakış*

Araçsal akıl, yukarıda da belirttiğimiz üzere, insanın ayırt edici yanı olarak onun insani değerini oluşturmaya hizmet eden bir nitelik olabilir mi? Akıl, doğaldır ki, yapısal bir yeti manasında insana özgüdür; insanın özgünlüğünün “kaynak” yetilerinden biri olarak sayılabilir ve onun hayatını sürdürebilmesi veya var kalabilmesi sürecinde kullanılan bir araç mahiyetindedir. Ancak akıl, sırf bir araç olarak muamele görürse, tür olarak insanın kendisine bahşedilen ve onun ayırt edici insansal potansiyelinin gerçekleştirilmesine yönelik geniş olanağın değerlendirilmesini kısıtlamış olur. Bu durum zaten insanın kapsayıcı bir şekilde “yabancılaşmış bir biçimi”ne işaret eder. Bu kapsayıcı etki üç düzeyde de gerçekleşebilir. Bu anlamda, araçsal akıl, hem geniş kitlelerin toplumsal temeldeki uygulamalarıyla oluşan bir ortak-(toplumsal) akıl düzeyinde, hem “sıradan tek insan”a ait türlü kullanımlarla, bio-psişik bir varlık olarak insanın bir özelliği düzeyinde, en nihayetinde de insanın türsel bir özelliğinin uygulamada egemen hale gelmesi düzeyinde ortaya çıkar. Bu noktada, acilen, yabancılaşma fenomenine karşıt bir güç olarak aklın etik alanda kullanımı veya etik akıl dediğimiz akıl yetisinden söz etmemiz gerekir. Etik akıl, az sayıda insana nasip olan, “tek” olarak ele alındığında insanın bir özelliğidir ve işte bu “tek” insan, tam da “yabancılaşma sürecinin dışında kalmayı başaran”, ait olduğu toplumun bütününe karşı bir özne-birey olarak pozisyon alabilmiş kişinin kendisinden başkası değildir! Bu insan, etik-insan, eylemlerinde etik akli kılavuz edinen, karar süreçlerinde, değerlendirmelerinde, yapıp-etmelerinde etik ilke ve normları göz önünde

bulunduran ve bu özelliğiyle gerek geri kalan insan sürüsünden, gerek tüm diğer canlılardan ayrılan, insan tekidir; ilke sahibi, erdemli, azınlıkta bulunan kişileşmiş insandır; yaratıcı-insan'dır; değer olarak insandır yani tür olarak insan değerini yaratan insan kişisidir; sonuçta “yabancılaşmamış” insandır.

Aklın düşünme biçimleri ya da kullanım tarzları, insanoğlunun kültür tarihi olarak da niteleyebileceğimiz kendine özgü tarihi sürecinde ne şekilde seyretmiştir? İnsanın düşünme biçimlerinin, onun bu dünyayı diğer canlılara kıyasla kendi türüne göre özel bir şekilde yorumlaması üzerindeki etkisi veya sonuçları ne olabilir? Bu etkinin, insanın tam da bir insan olarak kendisine dünyada apayrı bir yer açması sürecinde, insanın insanlaşması veya insanlığından uzaklaşması sürecindeki rolü nedir? İnsanın akıl ve düşünme yolculuğunda geçirmiş olduğu duraklara veya evrime kısaca değinmek, bu noktada, araçsal aklın, tarihsel toplumlardaki boyutlarını, ayrıca insanın salt bir araç-amaç düzeyine indirgenmesindeki payını etkili bir şekilde incelemek açısından değerli bir bilgi kaynağı olabilir.

İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde gözler önüne sermeye çalıştığımız, insanın doğayla ilişkisi, şüphesiz, bir akıl varlığı olarak onun insanlaşma-yabancılaşma sürecindeki gelişimiyle ilgili önemli bulgular ortaya koymaktadır. Düşünce biçimlerinin zaman içinde nasıl geliştiği konusunu ilkel insan–uygar insan ayrımında değerlendirmek, somut ve farklı bir bakış açısı olması bakımından bu alandaki bilgilerimizi derinleştirmemize hizmet edebilir. Bu türden bir ayrım, felsefe açısından irdelendiğinde, bizleri, bu sürecin, Goody'nin *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*'nde (2011) bazı düşünürleri temel alarak etkili bir şekilde çözümlediği gibi, “irrasyonalden rasyonalitenin doğuşu (Wilson, 1970), mitleştirici düşünceden mantıksal ampirizme geçiş (Cassirer, 1944), ya da mantık öncesinden mantıksal olana dönüşüm (Lévy-Bruhl, 1910)” (s. 12) olarak tarif edilebileceği fikrine götürür. Bununla birlikte Goody, biraz ileride daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere,

toplumların düşünce biçimlerinin, “gelişkin ve ilkel, evcil ve yaban, açık ve kapalı” (2011, s. 58) gibi kategorilere “sıkıştırılmasının” bizlere özgü sınıflandırmalar olduğunu belirterek, bunun değer yargısı ve kavim-merkezli ağırlığının yanıltıcı ve yüzeysel sonuçlar doğurabileceğinin de altını çizer. Bu konudaki başlıca tartışmaları, konumuzla ilgisi bakımından sınırlayarak kısaca gözden geçirmek, okuyucuyu araçsal aklın yabancılaşma üzerindeki etkisine odaklanacağımız bir sonraki soruşturmaya hazırlayacaktır.

Avrupa'nın Zihin Tarihi'nde (2013), Hilmi Yavuz, konuyu ilkel-uygar temelinde incelemiştir. Yavuz'un aktardığına göre (s. 24), Fransız sosyolog Lévy Bruhl, ilkel toplumların zihniyet yapısına “prelojik”, yani “mantık öncesi zihniyet” adını verir ve bu zihniyetteki egemen unsurun kolektif tasarımlarla düşünmek olduğunu bulgular. Uygar insana göre karşılaştırdığımız zaman bu anlamda iki düşünce arasındaki fark, niteliksel bir farktır. Bu kurama göre, ilkeller, objeyi, doğanın bütünlüğü içinde, doğadan ayırtmadan, aynı zamanda kendisine büyü ve mistik anlamlar da bahşederek algırlar. Bu anlamda, obje, ilkel insan için, gizemiyle birlikte vardır; salt-fiziksel bir biçimde onun karşısında duran bir şey değildir. Aynı şekilde, varolana ait doğa ve doğa üstü ayrımı veya görülen ve görülmeyen varlıklar şeklindeki bir ayrım dahi ilkel insan için söz konusu değildir. Kolektif tasarım, ilkel zihnin temel yapısıdır ve bu yapı “katılım yasası” (Yavuz, 2013, s. 25) tarafından yönetilir ki bu yasa tam da uygar insanın “özdeşlik yasası”yla çelişir. Çünkü katılım yasasına, yani ilkelin düşünüş tarzına göre, bir şey hem kendisi hem kendisi olmayan olabilir: “Lévy-Bruhl'a göre, bu yasa sayesinde ilkel düşünce içinde objeler, varlıklar, olaylar aynı zamanda kendileri ve kendilerinden başka türlü olabilirler” (Yavuz, 2013, ss. 30-31). İlkeller, mesela, kendilerini bir papağan, bir balık veya doğadan herhangi bir öğeyle özdeşleştirip aynı türden bir canlıymış gibi addedebilirler. “Katılım” (yasası) olarak adlandırılan bu durum, aklın kavrama ve idrak etme süreçlerine dayalı olmayan, ancak mistik bir deneyin dolayımında duyulabilecek coşkusal bir

hissetmeye ait duygusal-duyumsal bir varoluş sürecinin özelliği olarak ortaya çıkar (Yavuz, 2013, s. 33). Katılım yasası, görülüyor ki, insanın (ilkelin) kendisini varolanla bir hissetmesi, onunla özdeşleşmesinin yasasıdır. Önceki bölümde incelediğimiz “insanın eski doğa düşüncesi”ne temel teşkil eden yasalardan biri de budur. Buna karşılık, Necati Öner (aktaran Hilmi Yavuz, 2013, s. 29), Lévy-Bruhl’un, ilkel insanın, bir taraftan katılım yasasıyla hareket etse bile, diğer taraftan uygun durumlarda uygar insan gibi (rasyonel) akıl yürütebileceği gerçeğine aykırı düşmediğini ileri sürer. Örneğin, öldürdüğü iki av hayvanından birini bulabilen ilkel insan, aklını kullanarak diğerinin nerede olduğunu araştırmaya başlayacaktır. Başka bir örnekte ise ilkel insan, yağmur altında kaldığında sığınacak yer arayacaktır vb. Dolayısıyla, mantık ve prelojik, ilkel toplumların zihinlerinde iç içe bulunurlar ve bu iki zihinsel süreç birlikte hareket ederler (Yavuz, 2013, s. 30).

Lévi-Strauss ise (aktaran Hilmi Yavuz, 2013, s. 32), Lévi-Bruhl’un iddia ettiği gibi ilkel insanın özdeşlik yasasını ihlal ettiğini kabul etmez. Ona göre, ilkelin, örneğin kendisinin bir papağan olduğunu söylemesi, sadece bir eğretilemedir, onun kendisini papağanla özdeş sayması anlamına gelmez; bu, onun eğretileme yoluyla kendisi ile ait olduğu kabilesi / toplumu arasındaki kimlik bağlantısını dile getirmesidir sadece. Yani, ilkel insan, “sen kimsin?” sorusunu bir benzetme ile cevaplandırır.

Lévi-Strauss, önemli eseri *Mit ve Anlam*’da (2013), insanın zihin tarihiyle ilgili olarak önemli saptamalarda bulunur. Örneğin, konuyla ilgisinde, Malinowski’nin, yazısız toplumların düşünce tarzının tümüyle “hayatın temel ihtiyaçlarınca belirlendiği” tezini reddeder. Antropolojideki bu anlayış, insanı salt-işlevsel bir varlık türüne indirgeyen bir zihinsel tutuma işaret eder ve “fonksiyonalizm” (işlevselcilik) olarak bilinir. Bu türden bir anlayış, açıkça, “faydacı” bir karakter sergiler. Lévi-Strauss, yine, Lévy-Bruhl’un ilkel düşünceye bakışını –ki aslında “ilkel” jargonu, ona göre, ilkel ile modern düşünce arasındaki sıradüzensel bir ayrımı ifade ettiğinden

doğru bir jargon değildir, ilkel ile uygar arasında bu türden bir ayırım söz konusu olamaz– “coşukulu ve duygusal bir kavrayış”tan (2013, s. 50) oluşan bir düşünme biçimi olarak değerlendirir ve kendisi ile diğer iki düşünür arasındaki farkı, konumuz açısından da şu çok önemli saptamayla dile getirir:

(...) benim vurgulamaya çalıştığım şeyse, gerçekten de yazısız halkların düşüncesinin bir taraftan –Malinowski’yle aramızdaki fark budur– ıkar gütmediği ve diğer taraftansa –bu da Lvy-Bruhl’den ayrıldığım yerdir– zihinsel olduğu veya olabileceğidir (Lvi-Strauss, 2013, s. 50).

İlkel veya Lvi-Strauss’un tercihiyle “yazısız” (yaban) toplumların düşünme biçimlerinde “ıkar” faktörünün yokluğunun tespiti, bu noktada, konumuz olan araçsal akıl açısından değerli bir saptamadır. Lvi-Strauss, *Mit ve Anlam*’da bu konudan söz ederken, *Yaban Düşünce* isimli önemli eserinde de, bu halkların, çıkar içermeyen bir düşünme şekliyle yaşamlarını sürdürdüklerini; “(...) kendilerini çevreleyen dünyayı, doğayı ve toplumlarını anlamaya yönelik bir arzu ve ihtiyaçla” (2013, s. 50) hareket ettiklerini belirtir. Bu düşünce tarzı, içinde, “bütüncül” bir evren anlayışını barındırır; bunun da anlamı, “her şeyi anlamazsan, hiçbir şeyi aıklayamazsın” (Lvi-Strauss, 2013, s. 51) şeklinde işleyen bir akıl yürütme tutumudur. Tam da bu tutum zaten, Descartes’ın, gerçekliği parçalayarak adım adım aramaya çalışan bilimsel düşünme tarzıyla çelişir. Bu arada mit, Lvi-Strauss’a göre (2013) , doğaldır ki, gerçekliğin bilgisini olduğu gibi veren ve onun doğa üzerindeki tahakkümünü sağlayabilecek özellikte bir düşünme şekli değildir, ancak “Yine de mit insana, çok önemli bir şeyi, evreni anlayabileceği ve evreni *anladığı* illüzyonunu verir” (s. 51). Lvi-Strauss’un gerçeklik yanılısaması içinde bulunan bu ilkel insan açısından asıl önemli olanın, onun evreni anlaması değer, evreni anladığını sanması olduğunun altını çizmesi, bu alıntıda yer alan çok önemli bir vurgudur ve konuya yabancılaşma açısından baktığımızda, bu tespit büyük önem kazanır: İnsan dediğimiz varlık, varolanla ilişkisinde veya bilgi dediğimiz şeyi elde etmeye çalışırken

bir yanılsama içinde olsa dahi, bu durum, onun insansal varoluşu açısından bir engel teşkil etmez, hatta bu, tam da insanın “yanılsamalarla dolu” bir varlık olduğu gerçeğidir; gerçeklik yanılsaması ve buna eşlik edebilen insanın bütünlük tutkusu, insanı insan yapan özün önemli bir unsurudur. Lévi-Strauss, tekrar vurgularsak, Malinowski'nin ilkel düşünceye ilişkin, temel gereksinimlerin tatmin edilmesine yönelik salt-işlevci görüşüne, ilkel insanın temel gereksinimlerini tatmin edebilmek için aklını kullanabildiğini, ancak aynı zamanda evreni de bir düşünce nesnesi olarak algılama kapasitesine de sahip olduğunu, yani dünyayı kavramak gibi entelektüel gereksinmelerinin de var olduğunu belirterek karşı çıkar ve bu türden bir gerekçeyle temellendirilen ilkel-modern ayrımını kabul etmez. Ona göre zihin kapasitelerinin kullanılma sorunu ve derecesi, yaşayan insanın çevresiyle, kültürüyle ve gereksinmeleriyle doğrudan bağıntılı ya da sınırlı bir durumdur; insanın zihin kapasitesi onu kuşatan tüm etkenlere bağlı olarak gelişir veya gelişmeyebilir. Burada zihinsel tutum veya akıl yürütme biçimi bağlamında belirleyici olan şey bu türden dış etkenler veya eldeki olanaklar olup insanın ilkel veya modern olma durumu değildir (2013, s. 53). Bu bağlamda, ilkel ile uygar arasında niteliksel bakımdan zihniyet farkı olamaz; fark ancak niceliksel düzeydedir; dolayısıyla nitelik kavramına gönderme yapan “ilkel” yerine, “yaban” kavramının kullanılması bu insanın düşünüş şekline verilebilecek daha doğru bir adlandırma olarak kabul edilmelidir (aktaran Yavuz, 2013, s. 34).

Yavuz'a (2013) göre, yaban düşüncenin tipik özelliği, “prelojik” olmasından ziyade “analojik” olmasına dayanır; yani yaban insan, dünyayı benzeşim ilişkilerinden hareket ederek kavrar (s. 53). Örneğin, büyü, analojinin yaban toplumunda en etkin pratiklerinden biri olarak belirir (özellikle avcılık toplayıcılık toplumunda) (2013, s.54). “Benzer benzeri yaratır” ilkesi üzerine temellenen metaforlar (eğretilemeler), dilin simgesel kullanımındırlar ve yaban düşüncenin günlük pratiklerinde son derece yoğun ve etkili bir şekilde yer alırlar.

Aynı konuya ilişkin olarak, Cassirer, mantıksal düşünüm (logical contemplation) ile söylensel düşünüm (mthycal contemplation) arasındaki farktan bahseder (aktaran Yavuz, 2013, s. 57). Söylensel (mitik) veya ilkel düşünme biçiminde, nesne ile imgesinin varlıksal olarak farklı düzeyde bulunduğu kavranamaz. Söylensel düşünümde, Cassirer'e göre, "Bir bütünün tüm parçaları bütünün kendisidir. Parça, bütünü temsil etmekle kalmaz, ait olduğu bütünlükle de özdeşleşir (...) asıl ile benzeri ya da nesneyle onun imgesi arasında özgül bir fark (differentiam) gözetilmez" (aktaran Yavuz, s. 57).

Macit Gökberk'in (2010) mitos ya da yaban düşünce hakkındaki saptaması ise özellikle "bilinçsizlik, inanç ve toplumsallık" unsurlarına vurgu yapar: Mitoslar, "bilinçsiz olarak çalışan ve yaratan kolektif hayalgücünden" (s. 11) doğmuşlardır; mitoslara "hiçbir kuşku duymadan inanılır, bunlar yalnız inanç konusudurlar" (s. 12).

"Mitos"tan "logos"a geçiş, Francis Macdonald Cornford'a göre (aktaran Yavuz, 2013, s. 101) düşünce tarzının "irrasyonel"den "rasyonel"e dönüşmesiyle gerçekleşmiştir. Mitler, doğayı insanmış gibi kişiselleştirerek ele alırlar; bunun için de irrasyoneldirler. G. S. Kirk ise doğanın kişiselleştirilmesinin sayısının sanıldığı kadar çok olmadığını belirtir; ayrıca, doğaya anlam yüklemenin yanında mitlerin insanlar için ahlaki model olma gibi bir görevleri de vardır; Kirk, "mitos"tan "logos"a geçişle ilgili düşünme sürecindeki dönüşümü, irrasyonelden rasyonele geçiş anlamında düşüncenin tarzına değil, düşüncenin nesnesine atfeder; ona göre, mitos düşüncesi "imge" temellidir, imgeler ise, "somut" ve "tikel (particular)" düşünce nesnelidir; buna karşılık "logos" düşüncesi "kavram" temellidir, kavramlar ise "soyut" ve "genel" düşünce nesnelidir. Yani "mitos"tan "logos"a geçiş, insanın düşünme tarihinde, imgelerle düşünmekten kavramlarla düşünmeye geçişi ifade eder (aktaran Yavuz, 2013, s. 102). Erdemli'ye göre (2015), mitoloji, ortak aklın ürünü ve bir düşünme modeli olarak evreni, dünyayı ve tüm Varlık'ı bütünlüğü ve bir sistem anlayışı içinde

anlamlandırmaya çalışan bir açıklama biçimidir (s. 108). Mitoslar, insanın yaşamıyla ilgili pek çok sorusunu (ben neyim, nereden geldim, ölünce ne olacağım vb) tündengelimli bir düşünme modeliyle oluşturulan dünya-evren tasarımına bağlı kalarak cevaplandırılır. Mitos, Erdemli'ye (2015) göre, evren, dünya, yaşam ve öte tasarımların bir bütün halinde insan yaşamında yerini alması ihtiyacıyla bağlantılıdır ve "İnsan'ın ilk *universum* tasarımı"dır (s. 85). Mitos, bireyi de kendi hikâyesine dahil ederek "sunduğu bütünlüğün varlığına inanç nedeniyle kesin-geçerli gözüyle" bakar (s. 85). Mitos'u gerçekten bilim ve felsefeden farklı kılan unsur ise, onun, bir bilgi olarak hakikati değil, ama insan varoluşunun anlamını dile getirmesidir (s. 85). İlkel insanın Varlık ve Varoluş arasında mitoloji tasarımıyla kurguladığı ortaklığı Erdemli (2015) şu sözlerle dile getirir: "Değişik bir dile getirişle *universum*, mitolojiye bağlanan, yaşamasını ona göre kuran İnsan'ın ihtiyacı olan "dünya tasarımı" ve kendisini orada bulunduğu "yaşama ortamını" oluşturduğu "varlık alanı"dır" (s. 86). Mitolojinin işlevi, belirsizlikler içinde yaşamakta olan insanın, bireysel kaderi hakkında özgün bir akıl yürütme yetisinden yoksun olan insanın, ortak akıl ürünü olarak tüm toplumun inanarak yaşamasını ona göre sürdürdüğü, evren, doğa, insan bütünlüğünün açıklanması ve anlamlandırılmasıydı: "Mitoloji o dönem İnsan'ının *varlık yorumudur* (...) İnsan ve yaşamı da o ortamda kendisini bulur. O ortamda *varlık ve oluş* anlatılır. Orada *varlık ve oluş* kavranır" (Erdemli, 2015, s. 121).

Edgar Morin, ünlü eseri *Aşk Şiir Bilgelik*'te (1999), insanı bir *sapiens-demens* bütünü olarak kabul eder. *Sapiens-demens*, hem insanın ayrılmaz varlık özellikleridir ve insan varoluşunun iki kutup halinde kendini gösteren dışavurumunun dayanağını teşkil ederler hem de tarihsel açıdan insan toplumlarının tarihsel süreçteki yaşayış biçimlerine damgalarını vururlar. *Sapiens*, insanın makul ve bilge bir varlık olarak mantıksal akıl yürütme üzerine temellenen varlığına işaret eder; *Demens* ise, tutkular, öfkeler, haykırışlar, hezeyanlar ve benzeri duygusal halleri oluşturur; "(...) mitoslara ve tanrılara vücut verir, onları var eder ve güç sahibi yapar" (Morin, 1999,

s. 5). Morin (1999), insanı insan yapan asıl gerçekliğin, onun duygusal yaşantısında yattığını, mitolojinin bir bileşen olarak insanın asıl varlığını meydana getirdiğini ileri sürer. Ona göre, salt-akılcı bir yaşam, insan denen öznenin, insanlığının dışına taşması, bir ölçüde çıldırmaya yönelmesidir: “(...) mesela, akılcı bir yaşam düpedüz çılgınlıktır. Sadece zaman tasarrufu yapmakla, hava kötü olduğunda dışarı çıkmamakla, mümkün olduğunca uzun süre yaşamak istemekle, dolayısıyla gıdada ve aşta aşırıya kaçmamakla uğraşarak geçen bir yaşamdır bu. Akli sınırlarına doğru itelemenin sonu sayıklamaya, hezeyana varır“ (s. 37). Morin, aklın, duygudan arındırılmışçasına sürekli ve tek varoluş biçimi olarak kullanımının, yani konumuzla ilgisinde, bir bakıma sadece araçsal olarak kullanımının, insanda yaratacağı yabancılaştırıcı etkiyi böylece dile getirmiştir. Ona göre, mitos, bir şiir olarak yaşamdır ya da yaşamın, insan varoluşunun şiirsel ifadesidir; “mitoslar olmadan yaşanamaz” (1999, s. 37), mitosların en soylularından, güçlülerinden biri, bağlanmamız gereken tek mitos ise aşk inancıdır (1999, s. 37); “Aşk çok güzel bir mitostur” (1999, s. 39). Ancak, belirtildiği gibi, insan denen varlığın dili iki anlatım üzerine kuruludur: “akılcı, deneysel, pratik ve teknik bir anlatım; simgesel, mitsel ve sihirli bir diğer anlatım” (1999, s. 47). Bunların ilki, mantığa dayanan ve sözü edilen şeyleri nesnelleştirmekle uğraşır, *Sapienstir*; diğeri, benzetmeyi, metaforu, sözcükleri, önermeleri çevreleyen anlam hâlelerini kullanır, özneliğin hakikatini tercüme eder (1999, s. 47), *Demens*tir. Bu iki anlatım aynı zamanda insanın iki “hal”ine denk gelirler: *Sapiens*, düzyazıdır; akıl yürütmeye dayanan günlük yaşamımızın genel halidir; *Demens* ise, şiirdir; şiir insanın bir “ikinci hal”idir; dansla, şarkıyla, tapınmayla, törenlerle ve tabi ki şiirle dile gelen insan halidir. Doğaldır ki, mitos, mitoloji, yaban toplumu, yazısız toplum antropolojileri, şiire aittir, duyguya aittir, evren-insan teklığının dışavurumuna aittir. Yani, demens-mitos-şiir, bu anlamda, belli bir insan varoluşunu, özellikle derin insani unsurlarla karakterize eden metafizik bir birlikteliğe sahiptirler. Düzyazı, Morin’e göre, şiirden kopmuştur tarihsel

süreçte: ilk kopma, Rönesanstan itibaren şiirin (aklın da yardımıyla) giderek dünyevileşmesiyle gerçekleşmiştir; bunun ardından ikinci kopma, 17. yüzyıldan itibaren bilim ve tekniğin kültürde egemen hale gelmesiyle meydana gelmiştir (Morin, 1999, s. 51). İnsanın yabancılaşması, araçsal aklın bu süreçteki rolü ve payı, gerçekten de Morin tarafından şiirsel bir ifadeyle mükemmel bir şekilde dile getirilmiştir böylece. Yazar, bu noktada, düzyazı olarak nitelediği dönemin veya insanlık dünyasının, *sapiens*, aklın, aklın araçsal kullanımının dahil edilerek neden olduğu müthiş bir yabancılaşma sürecinin insanoğluna hücum etmesi olarak tercüme edilebileceğini şöylece belirtmiştir:

Aşırı-düzyazı boşanması, parasallaştırılmış, kronometreyle ölçülen, parselleri çıkarılmış ve bölmelere ayrılmış, atomlaştırılmış bir yaşam tarzının üzerimize boşanmasıdır. Sadece bir yaşam tarzı da değildir bu; aynı zamanda uzmanlaşmış bilirkişilerin artık her türlü sorun hakkında yetki sahibi olduğu bir düşünme tarzıdır ve bu aşırı-düzyazı istilâsı ekonomik-teknik-bürokratik boşanmaya bağlıdır (Morin, 1999, ss. 55-57)

Morin'in bu kısa alıntıdaki tespiti, bizim de çalışmamızda vardığımız önemli sonuçlardan biri olan, Kartezyen akıl dünyasının düşünme biçimlerinin bir sonucu olarak türeyen yabancılaşmanın çeşitli halleri olarak iktisadi, teknik ve bürokratik akıl türlerini mükemmel bir şekilde sergilemektedir.

Ancak Morin, önemli eseri *Penser l'Europe*'un (1990), "Aklın Maceraları" adlı bölümünde, aklın araçsal kullanımının, en arkaik olanı dahil olmak üzere tarih boyunca tüm toplumlarda, alet, silah üretmek, avlanmak ve benzeri birçok faaliyeti gerçekleştirmek için empirik, mantıksal, teknik biçimleriyle söz konusu olduğunu ileri sürmeyi de ihmal etmez (s. 109).

Goody (2011), daha da ileri giderek, bunun tersini de, Thomas Kuhn'un, çığır açıcı eseri *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda öne sürdüğü "paradigma" olgusunu örnek göstererek kanıtlar. Gelişim, ilerleme, değişim gibi olguları da içeren, daha çok

modern toplumlara ait olduğu kabul edilen sorgulamaya dayalı akıl yürütme biçimlerinden, uygar toplumda, bu türden bir düşünce dinamiğinin en üst basamaklarından biri olarak kabul edilen “bilim” uygulamasında bile kaçınılabildiğini anlatır. Bilindiğı gibi Kuhn’a göre, bilim de bir “paradigma” içinde çalışır; bilimin düşünüş şekli, o bilimi oluşturan “bilimsel topluluğun paradigmasının dışına taşamaz; bilim, yarattığı paradigmanın sınırları içinde, yasalar, kurallar, pozitif sonuçlar, “varsayımlar ve modeller dizisi” (aktaran Goody, 2011, s. 75), uzmanlık alanları üreterek kendi öz sınırlarını yaratır ve paradigmanın bu sınırları ilgilenilen konunun gelişiminin son durağıdır; bilim, bu sınırlar içinde bir “bilmece çözme” uğraşı olarak kalır (aktaran Goody, 2011, s. 76). Kuhn’un iddiası, uygar toplumun en yüksek düşünce basamaklarından biri olarak karakterize edilen bilim denen girişimin içyapısının öznel ve sınırlandırıldığı paradigmayla kendi içine boğulan akıl-dışı veya dogmatik bir girişime dönüşebilme niteliğine sahip olmasıdır. Bir bilimin sınırlarını aşıp, varsayımlarını, sistemik yaklaşımını değiştirmesi ve bunun bir sonucu olarak ürettiği bilgide sıçrayıcı bir etki yaratabilmesi için kökten bir paradigma değişikliği gerekir.

Buraya kadar özetlenen kuramlara bakılırsa, insanın bir akıl varlığı olarak, en azından hayatta kalabilmek, yaşam koşullarıyla mücadele edebilmek, temel gereksinimlerini karşılayabilmek için aklını araçsal bağlamda kullanmasının, yaban, ilkel ya da mitos toplumu olsun, modern toplum olsun, tarihsel süreçte her dönemde söz konusu olduğunu görüyoruz. Ancak, bu noktada, Jack Goody, önemli eseri, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*’nde (2011), düşünme sürecinde şüphecilik unsuruyla ilgili olarak sorgulamayı genişletici bir müdahale daha yapar ki bu tespit bölümün başında aklın bireysel, toplumsal ve türsel bağlamda araçsal kullanımıyla ilgili olarak yapmış olduğumuz ayrımın tarihsel kaynağına götürür bizi. Şöyle ki Goody, öncelikle Horton’un, geleneksel düşüncenin, “yerleşik fikirlerden”, bilimsel düşüncenin ise temelde “şüphecilik” unsurundan oluştuğunu öngören kuramından hareket eder (s.

68). Yani, bilimsel düşünce (modern toplum) eleştirel akıl üzerine konumlanmıştır. Ancak, Goody, yapıtında adı geçen araştırmasında sözünü ettiği bir Afrika toplumunu da örnek göstererek, bu türden bir (yaban) toplumun, büyü, kehanet ve benzeri alanlardaki uygulamalarında dahi şüphecilğin görüldüğü eylemlerin, edimlerin, davranış biçimlerinin söz konusu olduğunu belirtir. Ancak, buradaki sorun, bu eylemin salt toplumun üyesi olarak hareket eden bireylerin, insan teklerinin bireysel davranışı temelinde gerçekleşmesi; ancak bunun hiçbir şekilde, nesilden nesile aktarılan, zaman ve uzam içinde sürekli kılınan örnek bir toplum davranışına dönüşmemesinde yatar. Yani, şüphecilik bir türlü toplumsal-akılın tipik uygulaması, bir genel kültür, bir ortak-akıl, bir eleştiri geleneği seviyesine kalıcı olarak ulaşamamaktadır. Bireysel temelde şüphecilik vardır, bu da zaten aklın rasyonel kullanımına işaret eder; ancak, “şüphecilğin birikimi”, ya da “yeniden üretimi” (Goody, 2011, s. 68) yoktur. İşte bu durumda, aklın araçsal kullanımını, rasyonalizasyonu, iki ayrı düzeyde değerlendirmek gibi bir sonuç ortaya çıkar. Toplumun üyesi olarak birey (insan teki) düzeyinde ki buna birey-aklı diyebiliriz; toplumun genel düşünme ya da akıl yürütme tarzını yansıtan, bir toplumsal kültürün temsili haline gelmiş olan düzeyde ki buna da toplum-aklı (ortak-akıl) diyebiliriz. Geleneksel toplumlarda, görünün odur ki, rasyonel akıl insan tekleri düzeyinde kullanılıyor olsa da, bu, modern toplumlarda olduğu gibi toplumsal aklın genel kabul görmüş bir tarzına dönüşmemektir. Peki bu durumun nedeni ne olabilir? İşte Goody, bu önemli tespitin kaynağını yazılı veya yazısız kültürün varlığına bağlar. Geleneksel yani yazısız toplumda, düşünceler kaydedilmezler, zaman ve uzam içinde yazılı metinler oluşmaz; toplumsal bellek zayıftır, dolayısıyla, “şüpheli akıl”ın toplumsal olarak bir kültüre dönüşmesi sağlanamaz. Goody, ayrıca, şüpheli aklın (konumuzla bağlantısında çıkar hesapları da dahil olmak üzere mantık yürütme esasına dayanan rasyonel düşüncenin), yazılı kültürde özellikle yeşerdiğini; ancak yazılı bir metnin sonradan defalarca çözümlenmesi yoluyla alternatif düşüncelerin

üretilebileceğini, eleştirel yönlerin somutlaşabileceğini; konuşma konusunun ancak yazıya döküldüğü anda inceleme ya da araştırma nesnesi haline gelebileceğini, tüm bu sürecin de aklın eleştirel bir biçimde kullanılmasına öncülük ettiğini vurgular (2011, s. 71). Bu çerçevede, ona göre, örneğin, eski Yunan'da ortaya çıkan yeni bir akıl-bilgi-insan düşüncesini yansıtan felsefi söylem “ancak yazımla oluşacak türden bir biçimselleştirmedir” (Goody, 2011, s. 70). Yazılı kültürün düşünme biçimlerinin gelişmesindeki göreceli katkısı, Goody'nin, bu açıdan değerlendirildiğinde, “geleneksel-modern”, “ilkel-uygar” gibi ayrımlara karşı çıkmasını, toplumların düşünce biçimlerinin birbirleri ile kıyaslanmasında “yazılı ve yazı öncesi” ölçütünün daha verimli çalışabileceği fikrini benimsemesine yol açar.

İsa'dan önce 6. yüzyılda ise, İyonya'da (Eski Yunan) doğa, evren üzerine akıl yürütmeye başlayan doğa filozoflarıyla, insanoğlunun, mitostan giderek sıyrılarak, bilgiye dayalı bir mantıkla dünyaya, varolana bakışı, yani felsefenin başlaması, akıl biçimlerinin seyir defterinde bir dönüm noktası olarak yer alır. *Philia* ile *sophia*, *philosophia*, bilgi sevgisiyle var olan, bilmek için yaşayan, ulaştığı bilgiyi yaşamasına temel yapan filozof dediğimiz insan tipini bu çağda ortaya çıkarır. *Philosophia* (felsefe) “bilgiyi bir sevmedir, ona varmak özleyişiyle yoluna bir düşmedir, onu elde etmek için bir çabadır” (Gökberk, 2010, s. 13). Öncelikle dış-doğayı anlamlandırmaya, çözümlenmeye çalışma (Thales ve diğerlerini, insan-doğa ilişkisinin yabancılaşma ile ilgisinde sergilendiği ikinci bölümde gözden geçirmiştik); daha sonra insanın ve insanla ilgili olanın araştırma konusu edilmesi (Sokrates); son olarak da tüm var olanın bir sistem bütünlüğü içinde anlaşılma çabası (Platon, Aristoteles), sorgulamacı aklın harekete geçerek egemen olduğu uzunca bir dönemi kapsar (Eski Yunan dönemi). Bu dönemde, aklın, insanın yaşamını sürdürebilmesinde yer alan araçsal faaliyetlerinin bilincine varılmış; bu durumun insani varoluşla ilgisinin değişik yönlerini içeren saptamalar filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Felsefeyle birlikte insanın varoluşundaki tavrı da büyük bir dönüşüme

uğramıştır. Felsefe, varolma ve yaşama ortamını yoğun bir sorgulamaya tutmuş, temelini (felsefi) bilgiyi yerleştirmiştir; felsefe bir bilgi tavrıdır. Sokrates'in, Platon'un, "kendi bilgisizliklerini bilmelerini, yani neyi bilmediklerini bilmelerini gerçek bilginin kaynağı" saymaları (Gökberk, 2010, 12) düşünme ve bilgi tarihinde çok önemli bir bilinç değişimine işaret eder. Felsefenin özünde de, özellikle, bir çıkar elde etmek için değil, "bilmek için bilmek" –ki zaten bundan dolayı derin ve koşulsuz bir bilgi sevgisiyle saf-varoluştur felsefe– yatar; dolayısıyla Eski Yunan'da doğmuş olan bu düşünme biçimi, felsefeye düşünme, bilgiyi herhangi özel bir çıkar peşine düşmeden arama işidir; amacı salt bilmek olan bir bilgi uğraşdır; varlıkların özünü, yapısını araştıran, sorgulayan ucu açık özgür bir fikirdir. Daha önce de Kirk'ten aktardığımız gibi, mitos düşüncesinin, duyumsanabilir dünyanın sağladığı çeşitli imgelerle çalışan bir zihinsel tutum olmasına karşın felsefi düşünce, kavramlar yoluyla, kavramlar ve olguları birbirleriyle ilişkilendirerek, tümevarım, tümdengelim gibi yöntemlerle iş gören bir akıl yürütme biçimidir. Felsefi soyutlama tarzı ile dinsel-mitolojik soyutlama tarzı arasındaki en büyük ayırım, var olana, varlığa yaklaşımda yatar. Hilmi Yavuz, "mitos"tan "logos"a geçişteki kritik yolun, Thales'in düşünce objesini genelleştirmesiyle (ama soyutlama aşamasına ulaşmadığını) başladığını; ancak, Herakleitos'un soyutlamayı da başarması üzerine tamamlandığını belirtir ve onu felsefi düşüncenin gerçek başlatıcısı olarak kabul eder (2013, s. 105). Herakleitos'un, şeylerin yapısını "karşıtların birliği" ilkesine bağlaması; her şeyi, bitmeyen bir değişim, hareket ve dönüşümle özdeşleştirmesi, felsefesinin ana damarını teşkil eden oluş ve değişimin, karşıtların sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürmesi, düşünce tarihinin ilk diyalektik vurgularını barındırır (Hilav, 2012, ss. 36-37). Diyalektik düşünce, daha sonraki çağlar boyunca, karşıtların birliğinin kuramsal bir şekilde ele alınması ve bir düşünce biçimi olarak gelişecek, filozoflarca yorumlanacak, düşün tarihinde yerini alacaktır. Morin de (1990), Eski Yunan felsefesinin özgünlüğün ve eşsizliğinin, onun birtakım pratik yararları hedefleyen

toplumsal amaçlar gütmeden salt kuramsal düşünce üzerine temellenmesinde ve tüm problemler üzerinde derin bir refleksiyon süreci olarak ortaya çıkmasında yattığını belirtir (s. 109). Dolayısıyla, aklın araçsal kullanımının, insanın varlıksal oluşumunun doğal bir parçası olarak süregelmiş olmasına rağmen (ancak aklın bu özelliği mitos çağında özne tarafından bilinçsiz bir varoluş çerçevesinde iş görmüştür), Eski Yunan düşüncesinin bu “çıkart/fayda elde etme” güdüsünü tamamen dışlayarak bir salt hakikati araştırma edimi manasında, aklın yeniden ve başka türlü kullanımı olarak sirayet etmesi, düşünme dinamiğinin tarihinde önemli bir başlangıcı oluşturur.

İlerleyen dönemde, ilkin *Renaissance*, ikincileyin aydınlanma, aklın kullanım biçimlerinin insanın varoluşu tarihinde büyük bir değişimin yaşanmasına neden olmuştur. Bir önceki bölümde, tarihteki bu iki dönüm noktasının akli nasıl ön plana çıkararak yabancılaşmayı hazırlayıcı koşulları ne şekilde oluşturduğunu ortaya koymaya çalışmıştık. Bu noktada, araçsal aklın izdüşümlerinin gittikçe kuvvetlenerek “hâkim akıl” haline gelmesini içeren şu bilgileri de ekleyelim. Macchiavelli, büyük eseri *Prens'te* (2000), bir prensin yardımcı seçerken dikkat etmesi gerekenleri anlatırken, üç tür beyinden bahseder:

(...) biri kendiliğinden anlar, öteki başkalarının açıkladığını anlar, üçüncüsü ise ne kendiliğinden anlar, ne de başkaları açıkladığında; ilki çok iyi, ikincisi iyidir, üçüncüsü ise bir işe yaramaz (...) (s. 206).

İnsanın akıl seviyesi veya aklın kullanımı, ayrıca bunun günlük pratik yaşamda veya özne prens (yönetici) olduğunda siyaset alanında yarattığı sonuçlar; ve bu anlamda insanın görelî yararlılığı, Macchiavelli'ye göre, onun bir insan olarak değerini gösterir. Bu bakımdan, (amaç uğrunda bir şeye) “yarayan insan” ile “yaramayan insan” arasındaki fark büyüktür. Eserinin *Sunuş Mektubu* bölümünde, Macchiavelli, bir prensin gözüne girmek isteyenlerin en yaygın davranışının, sahip

oldukları en değerli ya da onun hoşuna gideceğini sandıkları nesnelere sunmak olduğunu belirterek, aklın çıkar elde etmek doğrultusunda kullanımına parmak basar. Yine, örneğin Severus'un iyi (başarılı) bir prens olmasının arkasındaki asıl nedenin, erdemli imiş görünmesinden ziyade, onun, "tilki ve aslan" kimliklerini ne derece ustaca kullanmasında yattığını belirtir (2000, s. 180); böylece Severus'un büyük ünü, "(...) vurgunlarından sonra halkta uyanabilecek nefrete karşı onu korumuştur" (2000, s. 182). Aslolan, iyilik getirecek olan, iyi olan, bir prensin, devletini koruyabilmek için her yola başvurabilecek olmasıdır; bu, gerektiğinde, erdem olarak kabul edilen bir davranıştan sakınması, buna karşılık kusur olarak bilinen bir davranışı dahi benimseyebilmesi demektir. Mengüşoğlu'nun insan anlayışında vurguladığı araç değerler; para, hırs, itibar, zenginlik gibi amaçlar, *Renaissance* akli tarafından olumlanmaya başlanarak, "sanki olması gerekenmiş gibi" bir statüye ulaşırlar. Aristoteles'in, aklın insanın etik olarak varoluşundaki payının insanı asıl insan yapan şey olduğu gerçeği; mitosun insan varoluşundaki ontolojik rolü, duygunun ve sezginin anlama edimindeki etkisi, bunların hepsi, yani bir bakıma, etik akıl ile tamamlanan bütünsel kapsayıcı bir akıl, böylece insanlık tarihinde yerini, varlığını salt çıkarsal düzlemde meşru kılacak olan araçsal akıla bırakacaktır. Etik ile insanın gündelik yapıp etmeleriyle siyaset alanı arasındaki bağ da bu durumda kopmuş olur ve bu süreç sadece insanın yabancılaşmasına yol açmaz; ama aynı zamanda toplumun da, belli bir kimlik etrafında bütünleşen bir topluluk olmasını tehlikeye sokar; toplumu da özkimliğinden uzaklaştırma riskini doğurur. Bu durum, toplum ve birey, birey ile birey ve birey ile insanlık arasındaki mesafeyi açarak veya bu üç ilişki türünü yabancılaşma yönünde yeniden düzenleyerek, bireyi salt öz amaçları etrafında umarsızca koşan amansız bir "insan-canavarı"na dönüştürür. *Renaissance* ve ardından aydınlanma dönemindeki gelişmelerle birlikte, doğa, insandan kopuk ve cansız bir hale dönüşmesiyle; akıl, araçsal kullanımına indirgenmesiyle; erdem ise, insanın varlık yapısından düşürülmesiyle; insan

yabancılaşmış bir forma bürünür. Araçsal akıl insanı yabancılaştır(bile)n bir akıl türüdür. Araçsal aklın yabancılaşmış formları, bu aklın, bilimsel-teknik, bürokratik ve iktisadi alanlarında özellikle önem kazanır.

3.1.2. Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Araçsal Akıl Sorunsalı

Bacon, doğayı denetim altına almayı hedef gösterdi. Bu hedefe ulaşmadaki temel araç “akıl” idi. Akıl, başıboş değil, ama belli kurallara dayanarak yöntemli bir şekilde düşünebilirse bu hedefe ulaşabilirdi. Descartes, hakikati aramada kritik süreci “kuşku”nun yok edilmesi üzerine konumladı. Bu doğrultuda, *clara*, “açık” ve *distinta*, “seçik” olması gerektiğini bildirdiği “kesin” bilgiye ulaşmak için *ratioyu* yegâne araç olarak belirledi. Locke, anlığı insanın diğer varlıklar karşısında üstünlüğünü sağlayan şey olarak kabul etti. Kant ise, pratik yaşamdaki edimlerimizde, etik aklın kullanım ilkelerini uygulamamızı şart koştu; onun, aydınlanmanın öznesine hitaben yeni bir devri başlatan efsanevi tümcesi “aklını kullanma cesaretini göster!” idi. Yaşamada yeni bir tutum olarak aklın egemen ve önceliklendirilmiş bir araç olarak kullanımına işte bu süreç öncülük etti.

Akıl, diğer taraftan, özellikle modern tüketim toplumunun hazcı ve doyumsuz dünyasında körü körüne işleyen bir “isteme” ediminin emri altına girdi. İstemenin her belirmesinde, amaçlar sorgulanmadan koşulsuzca harekete geçen bir akıl, giderek yabancılaşan bir akıl, istemenin kölesi oldu. Akıl ve isteme arasındaki ilişki, aklın sorgulayıcını işlevini terk ederek, koşulsuzca öznenin istemelerini olumlaması ve doyurması için gerekli eylem planlarını hayata geçirmesine aracılık eden bir sürece dönüştü. Akıl, araçsal akıl dolayımında bilinçten giderek koparılan istemenin içgüdüsel etkisinin koşulsuz etkisi altına girdi.

Günümüzde, banka temsilcinizin sizi aramasının asıl nedeni, hatrınızı sormak değildir elbette; onun temel kaygısı sizin bir müşteri olarak, bankaya kazandıracağınız “kâr”dır; aynı şekilde, teknoloji uçak üretirken, bunların yolcu uçağı mı savaş uçağı mı olarak iş göreceğini “düşünmez”; ya da, sinirbilimi, neuro-marketing adı altında bir ürünün pazarlanmasında kullanmayı araç edinen bilimsel (teknolojik) işletmenin hedefi, bir restorana giren insanın yemek kokularına karşı nasıl davrandığını keşfetmek değil, “daha çok yemek satma”nın yöntemlerini geliştirmektir. Belediyenin yasaları, bilgisayarları veya çalışanları, o semtte ikamet edenleri, kişisel temelde, “hiç” tanımadıkları gibi, tek tek bio-psişik durumlarıyla da ilgilenmezler; belediyenin dijital yöntemleri ve personeli, öznesiz-öznenin soyut aklı, politik çıkarları doğrultusunda, mekânı ve semt sakinini, toplumsal, hukuksal, ekonomik ve beşeri açıdan denetim altında tutmayı amaçlar. Giyinme gibi son derece basit bir fizyolojik ihtiyacın, insanın, “güçlü görünmek için, güvenilir görünmek için, otoriter görünmek için, özgür görünmek için, arkadaş canlısı görünmek için, düzenli görünmek için, zengin görünmek için” şeklindeki amaçlarla ilişkilendirilmesinin arka planında ne yatar?³⁷ Alışverişi bir “can” olarak addeden veya “yaşam biçimi” olarak ilan ederek açılış törenini düzenleyen alışveriş merkezi insanın ontolojik kaynaklarına bir yenisini mi katmaktadır yoksa?³⁸ Sigaramı tütürürken İstanbul Boğazı’nı seyretmekte olan “ben”, tanımadığım birinin sigara isteyip sohbet etme talebini insanca karşılayarak olumlayacak yerde, neden, bu “belki de aslen saf ve amacı-kendinde” talebi, “safdillik” suçlamalarının da doğuracağı bir çekimserlik tavrıyla geri çevirir, kendimi hemen korumaya almak isterim? Yukarıdaki birkaç pratik örnek dahi, araçsal aklın günümüz dünyasının her

³⁷ Zeynep Mengi, *Giysilerimizin Verdiği Mesajlar*, Hürriyet Gazetesi İK Eki Haberi, 4 Mayıs 2014, s. 10.

³⁸ Ataşehir-İstanbul’da Canpark (İstanbul) isimli alışveriş merkezini içeren outdoor reklam: *Alışveriş Candır* (Haziran 2014). Brandium (Ataşehir-İstanbul) adlı alışveriş merkezinde 2014 yılı boyunca sergilenen outdoor reklamı: *Alışveriş Bir Yaşam Biçimidir*.

alanında ulaştığı gerçeklik derecesini nesnel bir şekilde sergilemeye yeter gözükmektedir. Özne, önüne konulan her türlü gerçekliğin arkasındaki “gizli çıkar” talebinin haritasını çözümlenmeye koyuluyor içgüdüsel olarak. Evet, çağımızda, insan uygarlığı, birey ve kurumlarıyla, varolanlarla ilişkisini “araçsal akıl” vasıtasıyla düzenliyor. Çünkü sonuçta, özneye, hayatta kalabilmesinin ön koşulu olarak ilk öğretilen şey, “aklını kullanması”dır ve özellikle “aklını bir şey elde etmek için, bir çıkar sağlamak için” kullanmasıdır. Akıl, artık özne için kullanılmaya hazır bir veri kategorisidir. Bu “sert” önermeye itiraz niteliğinde ileri sürülebilecek kökten karşıt şu soru anlamlı mıdır örneğin? “Peki ama duygu ve değer temelli bir uygarlık kurmak mümkün müydü veya mümkün müdür? Bu soruya verilecek yanıt, bu aşamada, çalışmamızın amaçlarını aşsa bile, bölüm boyunca sergileyeceğimiz gibi, aklın bir araç olarak kullanımının yabancılaşma üzerindeki sonuçları göz önüne alındığında ister istemez alternatif bir seçenek olarak göze çarparak özneyi “rahatsız edecek”tir. Ancak, bugün itibarıyla, en azından yakın gelecekte pek olası gözüküyor. Çünkü tekrarlayalım, uygarlığın rehberi, insanın varolana doğru ilk hamlesi, bugün, kesinkes “akıl” üzerine konumlanmıştır.

Sorun tam da bu noktada beliriyor. İnsan, aklını, sadece araçsal bağlamda kullanmaya başlayan, tüm varlığını araçsal-aklıyla özdeşleştiren, yaşamasını aklın araçsal kullanımı üzerine kuran bir varlık haline gelirse; bu haliyle aklın etik alanda kullanımı, aklın duygusal-duyusal yaşam alanlarında iş görmesi sona ererse; bir bakıma Morin’in örneğinde olduğu gibi, *düzyazı şiiri*, *logos mitos* ortadan kaldırırsa; insan hayal etmeyi bırakırsa; işte o zaman, insan, kendisini insan yapan bütünsel varoluş biçiminin dışına çıkarak yabancılaşma dediğimiz olgunun içine düşmüş oluyor.

3.1.2.1. Amaçlar ve Araçlar Rasyonalitesi Sorunsalı

Aslında, zihin dediğimiz organ, bu yetiler toplamı, içinde birden çok rasyonalite ya da akıl yürütme biçimi barındırır. Gerek salt bir çıkar elde etmek için doğrudan tasarlanan eylemler, gerek etik değerlerin de devreye girmesiyle yönlendirilen ya da yön değiştiren eylemler, gerekse de duyguların, sezgilerin, içgüdülerin müdahalesiyle oluşan eylemler, bunların herbiri, kendine özel bir akıl yürütme sürecinin ya da “akıl yoluyla varoluş”un insansal durumlarını yansıtır. Ancak, bunlardan hangisinin ya da hangilerinin öne çıkacağı, kişisel karakter, ahlaklar ve normlar, kültür, ihtiyaçlar ve arzular, benimsenen yaşam biçimleri gibi etkenler tarafından belirleniyor. Tezimiz şudur ki günümüz kapitalizminin yarattığı yaşam koşullarının eriştiği son noktada, akıl, amaçlar-araçlar bütünlüğüne konumlanmış bir işleyişle çalışmamakta; tam tersine, birbirinden tamamen kopmuş, birbiriyle ilişkisi adeta kaybolmuş bir amaçlar-araçlar ortamında “serseri mayın” misali; hatta daha da sert bir terimle, “amaçsız”ca çalışmaktadır. “Amaçsız”ca sözcüğünü, amaçlardan kopuk bir araçsallığın aklın fikir yürütme süreçlerinde, etkinliklerinde egemen bir şekilde hüküm sürmesi bağlamında kullanıyoruz. Akıl, insanın bütünsel varoluşundan uzaklaşmış, kişinin varlığına içkinliğinden ayrılaşmış, akıl ile insan arasına ciddi bir mesafe girmiştir. Akıl, insanın, amaçlarına ulaşabilmek için alet çantasından umarsızca çıkarıp kullandığı ve işi bitince yerine koyduğu alelade bir “kaba malzeme”ye dönüşmüştür. Akıl salt-araç kategorisine indirgenmiş, akıl araçsallaşmıştır. Akıl ile insani bütünlük arasına kayda değer bir mesafe girmiştir.

Bu durumun farkına varan önemli düşünürlerden biri de Ferdinand Tönnies'dir (1855-1936). Tönnies'nin, önemli eseri *Community and Society*'de (2015) sergilediği, toplumun gelişen yapısı ve bununla ilgisi içinde insan aklının büründüğü formlara ilişkin öne sürdüğü kuram, çalışmamızın daha sonraki bölümlerinde de yeri geldikçe söz edeceğimiz gibi, Horkheimer, Fromm, Tillich gibi bu konuda benzer

fikirleri ortaya atanların düşünceleriyle örtüşmektedir. Tönnies, iki ayrı toplum yapısı ve buna bağlı olarak da iki ayrı düşünüm şeklinin sanayi uygarlığının bir zorlaması olarak geliştiğini belirtir. Bu toplumlardan birisi, düşünürün, *Gesellschaft* (Society - Cemiyet) adını verdiği, önceden tasarlanmış, planlı çıkar ilişkilerine dayanan ve ilişkilerini sözleşmeler aracılığıyla sürdüren bireyler toplumdur. Diğeri ise, *Gemeinschaft* (Community – Cemaat) olarak adlandırdığı, bireylerinin planlı hareket etmediği, doğaçlama davranışların ve bütünsel varoluşların söz konusu olduğu bir toplum türüdür. Tönnies (2015), *Gemeinschaftı*, kalıcı, birlikte yaşamının içten, samimi, hakiki formlarını içeren “yaşayan – canlı bir organizma” (living organism), *Gesellschaftı* ise, geçici, yüzeysel, insan eliyle yapılan “mekanik bir toplama bütün” (mechanical aggregate) olarak niteler (s. 35). *Gesellschaftta*, bireyler, yeteneklerinin, becerilerinin, yetilerinin tamamını sergileme, varoluşlarını bütünsel olarak yaşayabilme ve bireysel gelişimlerini bu doğrultuda özgürce gerçekleştirebilme imkânlarına sahip değillerdir. Daha ziyade, üyelerinin, varoluşlarının sadece bir kısmını yaşayabilmeleri bu toplumun temel özelliği olarak belirir. Bu halleriyle parçalanmış bir kimlik ve içeriye doğru bastırılmış tek-yönlü bir yaşama durumu söz konusudur. Pappenheim (2002), verdiği örnekte, böyle bir toplumun bireylerinin, birbirleriyle ilişkilerini, yaşamlarını oluşturan tek bir nitelikle, - örneğin “vergi mükellefi”, örneğin “hissedar” olmak, vb.- gerçekleştirdiklerini belirtir (s. 57). Bu türden bir toplumda bireyler, etkinlikleriyle, sahip oldukları ürünlerle, birbirlerinden yalıtılmış bir yaşam sürerler ve aralarında belli oranda bir gerilim mevcuttur; varoluş bireyin kişisel tekliği üzerinde somutlaşmıştır (Tönnies, 2015, s. 65). Bu toplumun bireylerinin ilişkileri gevşek bağlardan oluşan bir yapıya sahiptir. Yaşamlarını oluşturan diğer nitelikler, aile, dostlar, arkadaşlar, siyasi görüşler, özel zevkler, kısacası insan olmanın derinliğinden ve eşsizliğinden kaynaklanan güçler ve etkenler ilişki süreçlerinde devre dışıdırlar. Bu toplumda değer, aynen duyu organlarımız vasıtasıyla oluşturduğumuz nesnel duyular gibi nesnel bir karakter

taşıır (Tönnies, 2015, s. 68). Tönnies, bu toplumun yapısını ticaret, rekabet, pazar, mübadele gibi olgular üzerine temellendirerek bir bakıma günümüzün kapitalist toplumunu tanımlamış olur. Diğer taraftan, *Gemeinschaftta*, bireylerin bütünsel yapılarıyla, çeşitli insansal yönleriyle ve türün kendine özgü olanak dahilindeki türlü güçleriyle birbirleriyle ilişkide bulunduğu ve toplumun geneline baktığımızda, parçalılık ya da bölünmüşlük değil de, en başta aile, kan bağı, komşuluk, arkadaşlık gibi kurumların da ön plana çıktığı, “birlik” unsurunun vurgulandığı bir yapı görüyoruz (Tönnies, 2015, s. 42). Böyle bir toplumun üyesi insan tipi, bizim, birinci bölümdeki insan anlayışımızı açıklarken öne sürdüğümüz “insan bir bütündür” önermesiyle örtüşmektedir ve böyle bir insan kendisini görelî bütünlüğüyle dışı vurabilme olanaklarına kavuşmuş bir ilişkiler ağında yaşarken bulur. Parçalı toplumda, kişisel çıkarların önceliklendiği bir yapı söz konusu olduğundan, insanlararası yalıtılmış, hedeflerin, amaçların salt-bireysel düzeye indirildiği, bireylerarası gerilimin ve yüksek rekabetin hüküm sürdüğü, toplumsal duygudaşlığın zayıf olduğu bir yapı mevcuttur ki, Tönnies’in ifadesi, çağımız toplumunun eski bütünsel yapısından bu yeni parçalı yapısına doğru ilerlemekte olduğu yönündedir. Tönnies’in eserinin tam da 19. yüzyılın sonunda (1887), İngiltere’deki sanayi devriminin ve kapitalizmin iktisadi koşullarının yaşamın her türlü dokusuna işleyerek gittikçe hız kazandığı bir ortamda yazıldığını hatırlamak bu noktada önemlidir. Şimdi, bu toplumların her birine özgü olmak üzere aklın kullanım tarzlarına bakalım.

Tönnies (2015), bu çerçevede, akli, “düşünmeyi içeren irade” (will which includes the thinking) ve “iradeyi kuşatan düşünme” (thinking which encompasses the will) temelinde ikiye ayırır: Doğal irade (*Wesenwille*) (Natural Will) ve Akılcı İrade (*Kürwille*) (Rational Will) (s. 103). Düşünmeyi içeren irade, *Wesenwille*, doğal irade, insanın kendi bütünlüğünde ve öz yapısıyla barışık bir şekilde yaşamasını, ayrıca toplumla ve tüm var olanla bütünleşik bir yaşam sürdürmesini sağlayan, doğrudan doğal-organik (organic life) hayatla bağlantı halindeki iradedir. Bu irade türü,

düşünmenin de dahil olduğu yaşam birliği ilkesi üzerine konumlanır (Tönnies, 2015, s. 103). “Bütünleyici irade” olarak da adlandırabileceğimiz bu doğal irade, insanın dürtü ve istekleri ya da doğal yaradılışı gereği kendiliğinden beliren çalışma ve yaşama etkinliğine içkin olan varoluş durumuna işaret eder. Doğal irade, insan doğasının hayvansal ve zihinsel yanlarının organik birlikteliğini ve birliğini temsil eder (Tönnies, 2015, s. 107). Doğal irade, üç değişik form altında kendini gösterir. Beğenme-sevgi (liking), hayvansal bir içgüdü'nün insanda aldığı form olarak insanı, kendi içinden doğan hayata ve heyecanlara yönlendiren, besleyici ve yaratıcı karakteriyle doğal iradenin önemli bir bileşenidir (Tönnies, 2015, s. 108). Huy-alışkanlık (habit), deneyimi ve gelişimi koşutlayan ve bu bağlamda insan yetkinliğini önceleyen etkin bir isteme hali olarak yine doğal iradenin dayandığı bir içsel güç ilkesi olarak belirir (Tönnies, 2015, s. 110). Üçüncü ve son olarak bellek (memory) ise, konuşma, hayal etme, akıl yürütme ve içsel ilişkileri öğrenme yetisi olarak zihinsel hayatın temel ilkesi olarak temellenir ve bu niteliğiyle doğal iradenin bir diğer önemli yanını temsil eder (Tönnies, 2015, s. 112). “Düşünmeyi içeren irade” ifadesi, aklın bir bütün olarak, insan varoluşunu kuşatıcı yönleriyle kapsayabilme kapasitesini dile getirmesi açısından değerlidir.

İkinci irade türü ise, akılcı mantığın devreye girmesiyle kendini gösterir. Önceden tasarlanmış akıl yürütme süreçlerinin salt insan çıkarlarına uyumlu bir şekilde yürütülmesini temsil eder. Doğallık, kendiliğindenlik değil, hesap, tasarım, değerlendirme gibi süreçsel faaliyetler bu irade türünün alt yapısını teşkil eder. Akılcı irade “iradeyi kuşatan düşünmedir”. Bu ifade de, aklın bütünü'nün (buradaki şekliyle iradenin) düşünme tarafından tek yönlü biçimde kuşatılmasını dile getirmesi açısından göze çarpar. Tönnies (2015), akılcı iradenin de üç form altında belirginleştiğini söyler: düşünme-tartışma (deliberation), ayırma (discrimination), karar alma (decision) (ss. 121-122). Akılcı irade, insanın içsel özünde gizli bir şekilde yatan türlü alanlardaki mükemmellik kapasiteleriyle ya da öz yetileriyle bağ

kurabilen bir akıl değildir. Bu akıl, sırf elde edilebilecek sonuçlarla ilgilenir (Tönnies, 2015, s. 129). Dolayısıyla, Tönnies'nin akılcı iradesi, insan varlığını doğrudan amaçlar-araçlar sorunsalı içine taşıyan ve bu kimliğiyle insanı salt-çıkarları doğrultusunda ilerlemekten başka bir şey yapmayan bir "hesap-kitap" varlığına dönüştüren akıl türüdür. Tönnies (2015) için akılcı irade "insan varoluşunun özüne ait bir hakikat" olarak kabul edilmez (s. 129). Kuşkusuz, *Gemeinschaft* toplumu, doğal iradenin egemen olduğu bireylerin, *Gesellschaft* toplumu ise, akılcı irade bireylerinin toplumdur.

Öznenin tutum ve davranışlarının güdüleyici arka planını oluşturan amaçlar ve araçlar sorunsalı işte tam da bu noktada bu iki değişik "akıl" öznesinin yapıp etme biçimlerinde göze çarpar. Düşünmeyi içeren irade, doğal irade, insanın etik, duygusal-içgüdüsel-sezgisel ve akılsal varoluşlarının tamamını kapsayacak şekilde tam bir amaç-araç bütünlüğü içinde çalışır. Burada, amaçlar ve araçlar, karşılıklı olarak birbirinin içine geçmiş, birbirlerine harmanlanmış ve birbirlerinden farklılaşmamış olarak yaşamlarını sürdürürler (Pappenheim, 2002, s. 61). Özne, amaçları ve araçlarıyla tam bir varoluş bütünlüğünde tekleşmiş bir yaşama alışkanlığı içindedir. Akılcı iradenin çalışma biçimi ise, amaçlarla araçları birbirinden ayırır, ayrıştırır. Özne, bu iradeyle sürdürdüğü eylemlerinde, amaçlarla araçlar arasında ayırım yapar. Araçlar, özne için, varoluşunun bütünlüğünde hissederek birlikte varolabileceği edim tarzları değil, salt amaçlarına ulaşabilmek için kullanmak "zorunda" kaldığı "mecburi" etkinliklerdir. Öznenin ve yaşamının, aslında, araçlarla, varoluşsal, duygusal, ahlaksal, hiçbir bağı yoktur veya bu bağ kuramda ihmal edilebilir niteliktedir. Pirsig'in (ileride göreceğimiz) dağcı örneği Tönnies' de de karşımıza çıkar: Dağcı (climber), "hiçbir şey" için bir şey yapmaz, yaptığı her şey bir çıkarı hedefler, harcadığı gücün karşılığını bir şekilde geri almalıdır, hep belli bir hedef doğrultusunda eylem içindedir. "Kâr-çıkar", etkinliklerinin en üstünde yer alan, "eninde sonundaki" hedefidir (2015, s. 124). Ancak araçlarla amaçlar arasındaki bu

bölünme, bir süre sonra, öznenin algısında, her ikisinin de birbirine karışmasına, öznenin “öz”ü kaybetmesine, öznenin amacın anlamını tamamen yitirmesine ve buna bağlı olarak kullanmakta olduğu araçların da “niçin”liğinin, “neden”liğinin, hatta bir araç olarak “meşruluk”unun ortadan kalkmasına neden olur. Pappenheim’ın verdiği örnekte (2002), bir çalışma faaliyeti, böyle bir durumda, özneye, çalışmanın kendisinin vereceği haz, doyum, öz-gelişim, katkı gibi faydalardan dolayı değil de, öznenin salt çalışmadan dolayı elde edeceği çıkar, kazanç ve benzeri nedenler yüzünden gerçekleşmiş olur (s. 62). Ressamın eserlerini resim yapmak için değil de para kazanmak için yapması gibi. Akılcı irade, dışardan dürtülmesi, dışardan etki edilerek harekete geçirilmesi gereken bir iradedir. Harekete geçme isteği, öznenin benliğinin içlerinden gelen varoluşsal dürtülerin bir sonucu olarak gerçekleşmez. Öznenin harekete geçmesi için hep bir “dış amaç”ın var olması gereklidir. Bir süre sonra, amaçlarla araçlar arasındaki bağ da kaybolur ve özne, yaptığı işin kendisiyle, amacın kendisiyle ilişki kuramaz hale gelir; özne amacının izini süremez bir duruma düşer; bu durumda kullandığı “araçlar” da anlamsızlaşır. Sonuçta, özne kendinde kaybolur; yaptığı işi neden yaptığını, doğrulayamaz, hatırlayamaz hale düşer; özne hem araçlarla hem de amaçlarla arasındaki bağları kopartır; boşluğa düşer.

Dolayısıyla, amaç-araç rasyonalitesi, aklın, ait olduğu kişinin de bütünlüğüne bağlı bir şekilde kendini var ettiği en temel duruş biçimi olarak ortaya çıkması gerekirken, araçsal akıl, yani akılcı irade, amaç-araç rasyonalitesi ve bütünlüğü ilkesinin terk edildiği bir akıl yürütme tarzı olmasıyla, bize göre, yabancılaşma açısından, önemli bir sorunsala dönüşür. Günümüzde, amaçlardan giderek kopan bir araçsallaşma, insanın temel “yaşama” ya da “hayatta kalma” yöntemi olarak onu tamamen ele geçirmiştir.

İnsan zihninin salt amaç-araç rasyonalitesi içindeki sıkışmış halini imleyen araçsal-akla dair en iyi ifadelerden birini Horkheimer'ın, öznel akıl olarak adlandırdığı akıl kavramıyla ilgili incelemelerinde de buluruz. Horkheimer, çok önemli eseri, *Akıl Tutulması*'nin (2010) birinci bölümü *Araçlar ve Amaçlar*'da, akıllı, öznel ve nesnel olmak üzere ikiye ayırır. Tönnies'nin "akılcı iradesi"yle örtüşen öznel akıl, insanın kendisi için neyin iyi, neyin yararlı, neyin doğru olduğunu saptamasına yardımcı olan, tümdengelimci bir süreçle sınıflandırma, çıkarsama ve benzeri işlemlerle çalışan, onun deyimleriyle, "düşünme aygıtının soyut işleyişi"dir (s. 56). Ayrıca öznel akıl,

(...) esas olarak, araçlar ve amaçlarla ilgilidir; az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur" (s. 55).

Öznel aklın, eninde sonunda, olasılıkları hesaplama ve böylece belli bir amaca uygun araçları bulma yeteneği olduğu görülür (s. 56).

Bu durumda, bir yaşam biçimi olarak aklın araçsallaştırılması, insanı üç temel sorunsalla karşı karşıya bırakıyor. Bunları, Horkheimer'ın da yukarıda açıkladığımız başlıca saptamalarından yararlanarak formüle edebiliriz: 1) Seçtiğim hedef (amaç), doğru mudur / iyi midir? Akla uygun mudur? 2) Seçtiğim araç, amacımı gerçekleştirebilmem için doğru mudur / iyi midir? Akla uygun mudur? 3) Varlığımı araçsal akıl üzerinden yaşadığım takdirde oluşacak yaşamım, doğayla, evrenle, toplumla, diğer insanlarla, kavram ve olgularla, kısaca madde ve ruhun tüm kapsama alanıyla (maddi manevi her şeyi kapsayan varlıkla) kuracağım ilişki açısından nasıl bir yaşam olacaktır? Bu sorular bir diğer açılımla daha da kapsayıcı bir şekilde ifadesini şöyle de oluşturabilir: Benim, dünyaya gelen bir insan olarak, amacım ve bu çerçevede meşru öz-anlamım, salt insan olmaktan kaynaklanan anlamım ne olabilir? Bu amaca hangi araçlarla ulaşabilirim? Anlama ulaşmak için ne yapmam gerekir?

Birinci sorunsal, hedef ya da amaç kavramını kapsar. Horkheimer'a (2010) göre, öznel akıl, araçlar bir yana, amaçların "kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştır" (s. 55). Amaçların, a priori olarak –sanki kendiliğinden– öznel anlamda akla uygun olduğu, yani öznenin (birey ya da toplum olarak) "yararına" olduğu, onun varlığını sürdürmesine hizmet edecek karakter taşıdığı kabul edilir (s. 55). Bu anlayışa göre, amaçlar, tek-yanlı bir şekilde, sadece yaratacağı kazanç itibarıyla sorgulanarak, insan yaşamında yerlerini alabilirler veya alamazlar.

Yine Horkheimer'in (2010) kritik saptamasına göre, "Bir hedefin herhangi bir öznel kazanç ya da çıkardan bağımsız olarak, kendi başına taşıdığını sezdiğimiz erdemleriyle akla uygun olabileceği düşüncesi, öznel akla tümüyle yabancıdır (...)" (s. 55). Bu eleştiriye göre, amacın tek başına, kendinde olduğu şekliyle, dünyayla-insanla ilişkisini de ele almak gerekir. Amaç "kendinde-bağımsızca-anlamı" bir değer taşıyabilir. Ve amaç bu açıdan da özneye ilgili olarak var olabilir. Ancak, aklın araçsal kullanımında, amacın doğruluğunu, sadece özneye çikarsal açıdan hizmet edip etmediği belirler. Amacın, belirlenen hedefin, kendi-başına etik değeri, varlıktaki önemi, tekil bir varlık olarak mevcudiyeti, öznenin çıkarı tarafından doğrulanmadığı takdirde anlamsız bir statüye kavuşur. Vardır veya yoktur, fark etmez. Özne ve amaç arasındaki "etik-kopukluk"u yansıtır bu durum.

İkinci sorunsal, araç kavramı üzerinde yükselir. Bu, yabancılaşma probleminin özellikle can alıcı noktalarından biridir. Ancak, anlık bir ilk-cevap burada da birinciye benzer şekilde verilebilir. Araç, bir fikir ya da düşünce formu halinde, öznenin, kendi durumsallığına bağlı olarak, deyim yerindeyse, bir araçlar evreninden seçerek aldığı bir düşünce-nesnedir. Araç, nesnenin, öznenin amacına uyumlu bir şekilde kendini kullanıma açmış, bir adi-eşyaya bürünmüş şeklidir. Doğruluğu, öznenin hedeflediği çıkarı elde etme potansiyeliyle ilişkilendirilir. Öznel akla göre, nesnelere sadece

özneye hizmet ettikleri ölçüde “iyi” olabilirler; nesne, asla salt-kendinde ya da kendisi-için “iyi” olamaz; o başkaları için vardır, tüm nesnelere aslında birer “araç”tır, tüm araçlar da birer “nesne”.

İnsanlar ve ilişkiler söz konusu olduğunda, öznelci görüşün bu bakışının, tüm öznelerin kendilerinin de, diğerlerinin gözünde onlara hizmet etmekle yükümlü olan birer araç konumuna düşmelerine neden olması doğaldır. Dolayısıyla, amaç-araç rasyonalitesinin tutarsız güdümünde yürüyen dünya, içinde birbirini koşulsuzca doğrulayan bir amaçlar-araçlar evrenini imler; ayrıca “doğru” diye adlandırılan şeyi, her türlü etik ve değer kaygısını dışlayarak, sadece öznenin kazancı açısından yargılar. Bu şekilde oluşan hakikat, mutlak-tek gerçeklik olarak bir amaç-araç dünyasıdır. Kaçınılmaz sonuç böylece belirir: Görünen odur ki, öznel akla göre, araçlar da akla uygundur, amaçlar da. Akıl, amaç ve araçların tek ve mutlak hükümdarıdır.

Üçüncü sorunsalda, çıkar, menfaat, kazanç kavramları öncelikli olarak gözüktürler. En belirgin anlamıyla çıkar, öznenin, kendi durumunu iyileştirmesi veya özel bir yarar elde etmesi doğrultusunda, önceden belirlediği düşünce ve eylemin sonucunda hedeflenerek ortaya çıkan bir tür “kazanç”tır. Örneğin, modern çağın çocukları, “(...) kuvvetli görünmek, başkalarını etkileyebilmek, kendini iyi “satabilmek”, gerekli ilişkileri kurmak...” (Horkheimer, 2010, s. 163) isterler; çünkü bunların arkasında yatan hep bir “çıkarcılık” vardır. “Çıkarcılık ne?” sorusu adeta varoluşsal bir karakter kazanmıştır. Bu durumda, araçsal akıl yaşamının kalbine yerleşen kapitalizmin öznesi için bir “çıkarcılık varlığı” adlandırmasını kullanmamız makul karşılanabilir.

Ancak şu nokta önemlidir. Aslında hedef dediğimiz şey, kendi başına ele alındığında, bir anlam içermez. Hedef ancak öznesiyle bütünlüğünde, hatta varlık alanında yaratacağı dolaylı-dolaysız etkilerle anlam kazanır. Hedefin nesneleştirilip

öznenin uzağına düşürülmesi, bu ikisi arasındaki mesafenin açılması, özneyle nesnenin birbirine karşıt pozisyonlar alması Kartezyen felsefenin bir sonucudur. Bu durum, özne ile hedefi arasında (olumsuz) bir rekabet ilişkisi ve yabancılaşma doğurur. Bu ilişki, bir egemenlik kurma, ele geçirme, sahip olma, yok etme gibi unsurları kapsayan baskıcı bir düzenin özne-nesne ilişkisidir. Sağlıksız bir ilişkidir.

Böylece, bir taraftan, amaçların (genel anlamda) akla (hele etik akla) uygun olup olmadığı sorusu, diğer taraftan öznel aklın nesneyle kurmuş olduğu salt-çıkarasal ilişki türünün “nesne”nin ontolojik varoluşunu yoksayan tutumu öznel-aklı, yabancılaşmaya götürecektir iki önemli “sakatlık” olarak ortaya çıkar. Bu şekliyle, öznel akıl bir bakıma, sadece ilgilendiği araçsal bağlam ya da belli bir amaçla bağlantısı çerçevesinde hem kendini hem de nesnesini kabullendiği için ait olduğu özne-insanı ve hatta bu özne-insanın algılamasında beliren dış dünyanın tamamını yalıtılmış bir yalnızlık içine düşürmüştür. Bu duruma aciz bir şekilde düşen insan, ontolojik bütünlüğünü, kendisiyle hedefi arasında parçalamış, ikiye ayırmıştır. Ayrıca hedefin kendi öz varlığı da –yukarıda belirttik– yoksanmıştır.

Günümüz kapitalizminde, iş, spor, sanat ya da herhangi bir yaşam alanında, klasik bir tutum olarak aklın, insan yaşamını, salt amaç-araç rasyonalitesi şeklinde cisimleştirmesi, gerçekten de, insanı bir hedef-performans varlığı haline dönüştürmüştür. İnsan, hedefleri olan ve bunlara ulaşmak “zorunda” olan bir canlı türü haline gelmiştir. Hedef, kendi başına ele alındığında, yukarıda belirttik, özne açısından, “cansız” bir nesne sayılabilir. Hedefi var eden, öznesiyle süregelen ilişkisidir. Bu ilişki, aslında, öznenin yaşama dünyasının içinde çeşit çeşit düşüncelerden, yapıp-etme biçimlerinden, heyecanlardan, duygulardan, korku ve sevinçlerden, türlü deneyimlerden oluşur. Tüm bu varlıksal unsurlar, öznenin hedefine ulaşmak için kat ettiği yol boyunca olan-bitenleri içerir. İlişki, bir süreçtir, bu süreçte yaşananlardır; ilişki aslında hedefin kendisi değil, tam da yolda sürülen

“hayat”tır. Kısacası, bu bir bakıma özne açısından hedefe varma sürecidir. Ne var ki, bu süreç, bu yaşamsal süreç hayati önemini geri çekmiştir öznenin yaşamından. Olasıdır ki özne bunun farkında dahi değildir. Örneğin, okul çağındaki çocuğun öğrenme ya da not peşinde koşmasının arasındaki ayrıma benzer bu durum. Kartezyen dünyanın sayısallığının “okul”daki simgesi “Not”, salt-hedefin, tek başına, yaşamdan-öznedenden-kopuk halidir; ne özne için, ne de tüm dünya için hiçbir anlam taşımaz. Öğrenme ise, niteliğin, sürecin, varlığın, kendisidir. Öğrenme, öğrencinin yaşam bütünlüğünün yapıcısı olarak asıl varoluşu dile getirir; öğrenciyi bir birey olarak yaşamda var edecek olan şey öğrenmenin kendisidir, not değil. Öğrenme sürer; not “bir anlık”tır. Öğrenme zamana yayılan varoluş ve maruz kalmalardır. Robert Pirsig (2011), bu realiteyi, yani, hedefin kendisinin değil de, hedefe ulaşmak için yaşanan sürecin, çabanın, yaşam kesitlerinin, insanı varlığa kavuşturan asıl unsur olduğunu dağcılık örneğinde mükemmel bir şekilde anlatmıştır:

Egocu tırmanıcı ayarsız bir alet gibidir. Ayağını ya çok çabuk ya da çok geç atar. Büyük olasılıkla, güneşin ağaçlar arasından geçişinin güzelliğini görmez. Adımlarının kötülüğü yorulduğunu gösterdiğinde durmaz. Yanlış zamanlarda dinlenir. (...) Burdadır, ama burda değildir. Burasını reddeder, onunla mutlu değildir, daha yukarılara çıkmak ister, ama oraya vardığında da aynı şekilde mutsuz olur; çünkü artık orası da “burası”dır. Aradığı, istediği şey çevresinde vardır, ama çevresinde olduğu için onu istemez. (...) amacının dışta ve uzakta olduğunu düşler (ss. 188-189).

“Egocu tırmanıcı” bu örnekte zirveyi dağdan soyutlayarak, zirveyi dağdan ayrıştırarak salt-hedef haline getirmiş öznedenden başkası değildir. “Hedefçilik” şeklinde hayatın her alanına sirayet ederek genelleşen bu türden bir insan davranışı, öznenin amaç-araç bütünlüğüyle organik bağının yitirilmesine şahitlik eder ve tam da bu noktada, hedef ile amaç arasındaki farka işaret etmek yabancılaşmanın köklerini araştırmak açısından faydalı olabilir. Pirsig’in kahramanı, hedefi “salt-zirveye çıkmak” olarak belirlemişken, asıl varoluşsal kapsayıcı amaç olarak

benimseyebileceğimiz, “tırmanma yaşantısı”nı ve bu yaşantı dolayımında dağda içkin olanı anlama fırsatını tamamıyla gözden geçirir. Dağın aslında bir var olan olarak beliren varlık koşutu onun olagelme özelliğiyle ilgilidir ve tırmanıcının dağın olagelme bilgisini elde etmesinin yegâne olanağı onun yolculuk esnasında deneyimleyeceği dağ yaşantısında kendini gösterir. Oysa dağın zirvesi, dağın bütünüün bir parçası olarak oradadır. Zirve dağın onlarca ifadesinden sadece bir tanesidir. Zirve, kendi tekliğinde ve öznelliğinde, dağın nesnel güzelliğinin ve dağda var olanın derinliğini bütünüyle temsil etmez. Zirve parça ise, dağ bütünü ve amacı işaret eder. Zirveye çıkmak, orada geçirilen bir an, dağın minik bir fiziksel parçasının tarihsel ve mekânsal anlamda deneyimlenmesi anlamına gelir. Ancak, bu “noktasal” deneyim, dağın bütünüün anlama, onunla varoluşsal ve niteliksel bir ilişkiye girme, dağı dağ yapan şeyin ne olduğunu kavrama açısından eksik kalır. Ayrıca (bu örnekte) insanın doğa (var olan) ile kurduğu varlıksal ilişkinin tamamlanmaması açısından da eksik kalır. Bu bakımdan, hedefçilik, kapsayıcı-varoluşsal-sezgisel aklın değil, salt-araçsal aklın bir dışavurumu olarak ortaya çıkar. Dağın özünü, onu diğer şeylerden ayıran şeyi, dağın doğadaki etkin yerini anlayabilme, kısaca, dağı dağ yapan nedir gibi varlık alanıyla ilgili bir soruya cevap verme olanağı ise, ancak yolculuk sürecinin mekânsal ve tarihsel bağlamda tamamının hissedilerek, şeylere, maddeye şahit olunarak ve zihinsel gerçekleştirmelerin de yaşanmasıyla ilgili olarak belirir ki bu türden bir kapsayıcı zihinden kaynaklanan edim ancak amaçla eşleşebilir. Hedef denilen şey, amacın kuşatıcılığından soyutlanıp kendi başına bırakılırsa varlıkla bağıni yitirir. İstemeler, duygular, heyecanlar, değerler, kişinin amacını destekleyen psişik bütünlüğü oluştururlar ve insanı insan yapan, onu kendinde-anlamlandıran ve onu kendisiyle ve çevresiyle bir “insan” olarak kaynaştıran da budur. Bu türden bir bütünsel amaçtan koparak kendi başına hareket etmeye başlayan hedef ise, insanı var olandan soyutlayıp yalnızlığa,

bilinçsizliğe ve kaybolmuşluğa sevk eder. Kişiyi ortamdaki ve bağlamdan soyutlayarak var olana karşı yabancılaştırır.

Diğer taraftan, alıntıdaki durum, tam da Horkheimer'in (2010) ifadesiyle (s. 80), "gerçekliğin içsel anlamının" yoksanması anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, gerçeklik, kendi öz-gerçekliğinin dışına taşarak, gerçek-dışına dönüşmüş, yaşamdan çekilmiştir; yaşanmayan-gerçeklik statüsüne kavuşmuştur. Gerçeklik –buradaki anlamıyla amaç-araç nedenselliğini geçerli kılan doğruluk– kendi meşruiyetini sağlayan anlamdan yoksunlaşmıştır. Çünkü özne ile amacın arası açılmıştır; bütünlük kaybolmuştur; aslında amaç bile, bu noktada özneye "yabancılaşmış"tır. Özne amacının ne anlama geldiğini bile bilemez artık. Amaç-araç yaşantısı, gerçekliği, öznenin öz-yaşantısını, içsel anlamından soyutlayıp, onu belirli bir amaç koşuluna bağlamıştır. Anlam da, ancak, bir amaca hizmet ettiği takdirde elde edilebilen salt-işlevsel ya da salt-faydacı bir varoluş kazanmıştır: "Anlamın yerini, eşyanın ve olayların dünyasındaki işlev ya da etki almıştır" (Horkheimer, 2010, s. 68). Tüm bunlar, aslında, insan-öznenin hayatının "anlamdan" boşalması demektir; amaç-araç ilişkisinin yabancılaşmış hali, insanın bilfiil kendisi uğruna, özünü gerçekleştirmek uğruna sarf edeceği çabanın yön değiştirerek, aslında, öz-varoluşla hiç de ilgisi olmayan yabancı bir amaca yine ona yabancı bir araçla hizmet etmesinin tezahürüdür; hem amaç hem aracın ölümü de budur zaten: "Yirminci yüzyıl toplumunu bu türden tutarsızlıklar tasalandırmaz. Ona göre anlam ancak tek bir yoldan elde edilebilir: bir amaca hizmet" (Horkheimer, 2010, s. 79). Bu durum, çağımız insanı aklının mutlak bir şekilde yabancılaşmasıdır.

Yine, hedefle/nesneyle öznenin, aranın kapanmamacasına, tamamen ayırık varlık kategorilerine dönüşerek somutlaşması, hedefi, öznenin algısında bir meta, bir eşya şekline dönüştürür. Özne ile nesnesi arasındaki canlı ilişki yok olur. Doğa, öznenin gözünde bir nesnelere yığınınına dönüşür, "(...) her türlü içsel değer ya da anlamdan

arındırılmıştır” (Horkheimer, 2010, s. 125). Tıpkı, iktisadi aklın, orman gördüğü her yeri, lüks site inşaatı için ümit veren bir olanak olarak algılaması; bürokratik aklın, büyük şehrin trafik sorununa çözüm olarak kararlaştırdığı otoyolların yapımında doğanın katledilmesini hiçe sayması ya da Horkheimer’ın (2010) örneğinde, fillerin ve vahşi hayvanların Afrika’ya uçak inişine engel olduğunu bildiren, onları bir “hayvan”, yani bir canlı türü değil de, sadece trafiğe engel bir şey olarak sunan gazete haberi gibi (s. 127). İroni şudur ki, bu gazete haberini doğrularcasına, günümüz belediyelerinin çevre düzenlemelerinde kullandıkları yapma-hayvan heykelleri sıklıkla göze çarpmaktadır: Bürokratik-araçsal aklın doğayla, hayvanlarla kurduğu “cansız” ilişki. Öznel akıl, özne ile nesneyi kesin olarak birbirinden kopartmasıyla, işte bu türden sonuçlara da neden olacak şekilde, nesneyi, “düzensiz, karışık bir yığın” olarak kabul eder. Nesne, artık, kimliksizdir; onun varlık kategorisi “hiçlik”tir. Nesne, şeydir, metadır: “Bu şeyleşme, aklın öznelleşmesinin ve biçimselleşmesinin tipik bir sonucudur” (Horkheimer, 2010, s. 81). Horkheimer, şeyleşmeye, sanatı örnek vererek, sanat yapıtlarının kültür metalarına dönüştüğünü, tüketimlerinin ise gerçek niyet ve amaçlardan kopuk, “rasgele, düzensiz bir duygular dizisi” (Horkheimer, 2010, s. 81) halinde gerçekleştiğini söyler. Böylece, sanat, sanat olmaktan çıkmıştır; sanat yabancılaşmıştır.

Akıl, zaten nesneye değil, sadece bireye ait bir nitelik haline gelmiştir; öznenin nesnesinin de bir akılı olabileceği yoksanmıştır; özneyi çevreleyen tüm nesnelere ve “öteki-öznelere” bütünü sanki akıldan yoksundur. İnsanoğlunun, Bacon’la birlikte, doğa üzerinde denetim kurmasıyla başlayan, daha sonra aynı arzuyu insanlar üzerinde uygulayarak insanın insan tarafından tahakkümüyle devam eden, en son kerte de ise, insanın kendi doğasını dahi katı bir şekilde biçimlemeyi amaçlayan denetleme mekanizmaları, özetle, araçsal aklın tüm bu yapıp etmeleri, hep özneye nesne arasında kurulan bu “saygısız” hiyerarşiyle birlikte hareket eder. İnsan faaliyetinin ürünlerinin metaya dönüşmesinin, metalaşma sürecinin sorumluluğunu

ise, Horkheimer'a göre de, sanayi toplumunun doğuşuna yüklenir. Malların satılabilirliği, emek türlerinin üretkenliği, faaliyet biçimlerinin yararlılığı, bir uğraşın geçerliliği hep pazar fiyatının esas alındığı, tüm bunların birer "meta" olarak işlem gördüğü piyasa koşullarının değerlendirmesinin sonucu olarak kesinleşir.

Horkheimer, *Alacakaranlık'ta* (2009) "Mantık, içerikten ayrılamaz" der ve örnek verir: "Bir grup insanın hiçbir zaman elde edemeyeceği şeylerin kayırılan diğer taraf için kolay satın alınabilir olduğu gerçeği karşısında tarafsız bir mantık, herkes için tek olan kanunname gibi taraflıdır" (s. 34). Bu örnek bizi araçsal aklın öz duruşuna götürür. Gerçekten de araçsal aklın sürdürdüğü mantık hep "taraf"lıdır; o, amaçlarının, ama nereden geldiği tam da belli olmayan, sorgulayamadığı, kendisine dışarıdan verilen, anlamını anlayamadığı amaçlarının "tarafındadır" hep. Araçsal-mantık "taraf"lıdır; taraflı mantıktır; öyleyse, akli akıl yapan ve yargılarının meşruiyetini sağlayan (etik) kategorilerin işlevselliğinde beliren bir akıl yürütme işlemi değildir. Öznenin bulunduğu tarafın, kendi-öz yanılmışlığının indirgenmiş içeriğine bağlı aklının salt-taraflı bir üretimidir.

"Aklın bir araca indirgenmesi, sonunda onun bir araç olma niteliğini bile etkiler" (2010, s. 91) der Horkheimer. Bu durum, yine onun deyimiyle aklın "kötürümleşmesi"yle (2010, s. 91) sonuçlanır. Oysa "Biyolojik ve toplumsal kökenlere sahip insan anlığı, bağımsız ve yalıtılmış bir mutlak varlık değildir" (2010, s. 91). Aklın araçsal kullanımı, ona göre, kendisini nötralize eder, yansızlaştırır (2010, s. 92). Aklın, yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi çevresiyle nesnel bir şekilde ilişkiye girmesini önler. Oysa bu, aklın gerçeklikle ilişkisinin kopması anlamına gelir. Çünkü bu noktada akıl, insan varoluşundaki derin düşünme-anlama-kavrama görevini yerine getiremez olur, nesnel içerikle "her türlü ilişkiden ve bu içeriği yargılama gücünden yoksun" kalarak, "ne" sorusu yerine (gereksiz bir) "nasıl" sorusuyla uğraşan "yürütme organı" durumuna düşer; "olguları kaydeden cansız bir

aygıtı” dönüşür (2010, s. 92). Öznel akıl, kendiliğini, üretim gücünü, yaratıcılığını, “yeni içerikler bulma ve öne sürme gücünü, tek sözcükle, özneliğini” yitirir (2010, s. 92). Bu düpedüz, öznel aklın bile, araçsal kullanımı sonucu, kendi kendisini “iptal etmesi”dir; aklın kendini varlık alanından çekmesidir ve sonuçta elbette öznenin trajik yitimidir. Bunun yerine, yabancılaşmış, akıl-sız, robot özne piyasaya sürülür; robot-özne ise, aklın biçimselleşmesinin odak noktası olarak “öznel-aptallık”ın resmi ilanı anlamına gelir. Horkheimer, buna Aldous Huxley’in negatif (ters) ütopyasını örnek gösterir (2010, s. 92): *Cesur Yeni Dünya*’nın (Huxley, 2012) “LONDRA MERKEZ KULUÇKA VE ŞARTLANDIRMA MERKEZİ”nde üretilen bir-örnek insanları: “Aynı zamanda yazgılarını belirleyip şartlandırıyoruz. Bebeklerimizi şişeden sosyalleşmiş insanlar olarak çıkarıyoruz. Alfalar ya da Epsilonlar olarak, geleceğin kanalizasyon işçileri ya da geleceğin...” (Huxley, 2012, s. 36).

Araçsal akıl insanın kendi ruh ve bedenini ayrı ayrı kullanım nesnesi haline getirir. İnsan, bedenini, çıkarlarını elde etmek için kullanabileceği bir alete dönüştürür. Gündelik hayattan bir örnek verelim: Modern insan, kendini, özellikle olmadığı-şekilde güzel gösterebilmek için yapma-pozlar takınır artık fotoğraf çekilirken. Doğal ve kaygısız duruşun anlık kaydını alan vesikalık çekimler bile kendilerini, suni-gülümsemelere, sıradışı ve maksadı aşan coşkulu bakışlara, belli açılardan poz vereni daha etkili, güzel ya da yakışıklı göstermeyi hedefleyen tekniklere, kısık gözlerin gizemli portrelerine bırakır; insan yüzü yozlaşmıştır ve insan, kendi yüzünün önceden tasarlanmış güzellik olanağının avcısı haline gelmiş özne kategorisindedir. Beden, artık kullanıma açılmıştır ve gündelik yaşamın her anında, özne hangi eylemi gerçekleştiriyor olursa olsun, ondan elde edeceği (estetik) faydayı ençoklayacak bir arayış içindedir.

Düşünce de aynı muameleyi görür. Zihin, artık bir amaçlı-düşünce üretim makinesine dönüşür. Özne, karşı karşıya kaldığı türlü durumlarla, çıkarları

doğrultusunda başa çıkabilmek için, zihnindeki, önceden çıkarlarına uygun olarak tasarlanmış “düşünceler-dolabı”ndan bir tanesini çeker alır ve kullanıma sokar. Araç-düşünce üretimi kesintisiz bir şekilde devam eder bu arada. Düşünce, öznesinin metafizik varlığıyla öz-uyumunu kaybetmiş bir pozisyonadadır artık. Öznenin maddi-manevi varoluşunun, kültürünün, insansal amaçlarının, temel hayat görüşünün, inandıklarının, etik anlayışının bir türevi olmayı bırakmıştır. Düşünce, öznenin salt-hedefine ulaşabilmesi için “akıllıca” seçilmesi gereken bir adi-nesneden başka bir şey değildir. Ancak, bu işlem, o kadar sıradanlaşır ve öznenin hayatında önemini kaybedebilir ki, Horkheimer’ın (2010) deyişiyle bu “basmakalıp” düşünceler, düşünmenin yerini alır; düşünmenin engellendiği bir sistem böylece oluşur; bunun sonucu ise, biraz önce de sözünü ettiğimiz gibi, “öznel aptallık”tır (s. 92). Gerçekten de, kapitalizmin iş dünyasından bir örnek verecek olursak, şirket kârını arttırmak amacıyla salt-pazar payını “nerede, ne zaman, hangi koşulda olursa olsun” yükseltmek düşüncesini, insanlık, doğa, toplum ve tüm diğer etkenler açısından değerlendirmeyi tamamen saf dışı bırakarak ve bu davranışı bir alışkanlık haline getirerek zihninde taşıyan ve bu şekilde hayatını sürdüren yönetici, aslında, bilfiil zihin kötürümleşmesi sürecinin içindedir.

Ortadan kalkmış, kendi kaderini öznenin ellerinden kurtarmış düşünce ise, artık pragmatik düşüncedir. Tasarlanmaya hakkı olduğunu, varlığını, kullanışlı olmasını ispat etmesine borçludur ki (Horkheimer, 2010, s. 88) bu türden bir pratik, zaman ve mekânda acilen özne tarafından gerçekleştirilmesini zorunlu kılar, çünkü pragmatik düşünce, “değerli”dir artık. Günümüzün “piyasa”laşan dünyasında aklın araçsal kullanımı, böylece, metalaşan düşüncenin, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, düşünce olmayan bir şeyle, “üretim üzerindeki ya da toplumsal davranışlar üzerindeki etkisiyle” değerlendirilir. Bu durum yaşamın bütün alanları için geçerlidir. Örneğin sanatın sanat dışı bir şeyle, “gişe hasılatı ya da propaganda değeriyle ölçülmesi”ni dile getirir Horkheimer (2010, s. 88). Haklıdır, dile getirdiği bu hakikat,

devrimle başa geçmiş bir generalin hobisinin ürünü yağlıboya resimlerin, Türkiye’de, tam da devrimin hemen ertesi yıllarda, büyük sermayenin tanınmış temsilcilerince kapışılırcasına fahiş fiyatlara satın alınmasında bulur kendini. Ressam ne de olsa, cumhuriyet tarihine geçmiş “devrim yapmış” bir generaldir; ne resmin sanatsal değeri, ne de ressamın etik açıdan değerlendirilmesi satın almada ölçüttür burada. Pragmatistlere göre, öznenin mutluluğu doğruluğun tek ölçütüdür (Horkheimer, 2010, s. 89) ama bu noktada, hangi öznenen bahsedilebilir ki? Etik akıldan kopmuş, duygusal ve duyumsal bütünlüğünü kaybetmiş, salt-araçsal aklın hapisanesine sıkışmış yabancılaşmış öznenen mi?

Pragmatik düşünce, aydınlanmanın temel önerisiyle, yani aklın yasa koyucu kapasitesini insanın tüm diğer yetilerinin önüne geçirmesiyle ya da onlardan yalıtık bir şekilde çalıştırmasıyla buradadır. Kant’ın büyük ümidi, insanın bu kapasitesini harekete geçirmesiyle, tam da, altında ezildiği türlü baskıcı tahakkümlerden kurtulacağı yönünde idi. Ancak, bilemezdi ki, akıl, mutlak bir inançla mitleştirilerek, doğanın tek hâkimi haline sokulacaktı! Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde (2010), bu durumu anlatmışlardır. Kartezyen bilincin eleştiri kabul etmeyen tasarımları, totaliter akıl dünyasını birlikte kurarlar. Evrenin, insanın, doğanın “hakikati”ni keşfetmeye yönelik başka her türlü girişimi reddederler. Ancak öyle bir an gelir ki, bu pragmatik mekanizma, toplumu radikal bir şekilde rasyonelleştirerek, “tahakküm” denen olguyu tek gerçekliğe dönüştürür: Toplum bireyin, birey ise diğer bireylerin dolayımında karşılıklı olarak birbirlerinin tahakküm aracına dönüşürler. Aydınlanmanın kendisi böylece mitleşmiştir artık; miti yıkmak isteyen aydınlanmanın kendisi mit haline dönüşmüştür.

Günümüz toplumunun bilgiyle kurduğu ilişkinin, realiteyi algılama biçiminin temel ilkeleri bir taraftan Bacon’ın pozitivizmi, diğer taraftan araçsal aklın dayattığı pragmatik felsefedir: “Ne ki akıl aynı zamanda hesapçı düşünme merciidir. Bu,

dünyayı öz-varlığı koruma hedeflerine göre düzenleyen ve nesneyi salt duyusal bir malzemeden boyunduruk altına alınacak bir malzemeye dönüştürmekten başka işlevi olmayan bir düşünmedir” ve bunun sonucunda “Varlık, imal ve idare etme gözüyle görülmeye başlar” (Adorno-Horkheimer, 2010, s. 118).

Şeylerin özüyle varlıksal düzeyde kurulabilecek yegâne ilişki, empatik-sempatik aşkın bir bilgi arayışı içinde gerçekleşemez artık. Duyumsama, hissedebilme, sevme, anlayarak kavrama, insana ait bu nitelikler bilmenin bir tarzı değildirler. Özne ile nesne arasında bir varlık ilişkisi bağlamında gerçekleşebilecek bir bilgi ilişkisi söz konusu değildir. Böyle olunca özne nesneye katılamaz ve onu derinlemesine anlamaktan hep mahrum kalır. Araçsal akıl dünyasında bilmenin mutlak özü veya yöntemi, pozitivizm ve pragmatizmde yatar. Pozitivizm, akı, cansız-mekanik ve maddi bir nedensellik arayışı içine kilitlet; kendine o kadar güvenir ki, bulduğu bilgiyi gerçekliğin kesin postülası olarak kaydeder. İnsanoğlu, pozitivizmin salt-ölçmeye, hep-ölçmeye dayanan ve ölçmeden başka hiçbir şeye dayanmayan deney ve gözlemini yaşamın tek biçimi, bilmenin tek ölçütü olarak algılar. Bir iş kazasını önlemenin tek yolu, sanayi ve bilimin ortaklığıyla üretilen “kazaya kıl payı” istatistiklerinin biriktirilmesinden geçer. Diğer taraftan, kaza olsa da ne fark eder ki? “Kimin öldüğü önemli değildir; önemli olan, ölüm vakaları ile sigorta şirketinin yükümlülükleri arasındaki ilişkidir” (s. 119). Ne de olsa pozitivizm formülsüz gerçekleştirilemez. Ve “formüllerde kendini tekrar tekrar gösteren şey tikel olaylar değil, büyük sayılar yasasıdır” (Adorno-Horkheimer, 2010, s. 119).

Pragmatizmin ana fikri, pratikte, düşünceyi idealleştirmek ve ideali şeyleştirmek sonucunu doğurur. Doğada bulunabilecek sayısız gerçeklik türünden sadece birini seçerek onun üzerinden “insanın yabancılaşması”dır bu tutum. Diğer taraftan, pragmatizm, akı, salt faydaya göre var etmiş, onu eleştiriden arındırmış, bir anlamda “tek-gözlü bir kör”e dönüştürmüştür. Koskoca bir Aydınlanmanın

özgürleşmeyi hedefleyen aklı, özünü baskıcı-totaliter bir tahakküm aracına devşirmiştir.

Kartezyen dünyanın kuralları açık seçik ortadır. Bunlar, varlığa bakış konusunda alternatifte izin vermeyen sert kurallardır. Kartezyen düşüncenin parçalayıcı niteliği, insanla özgürlük arasındaki ilişkiyi dahi, değiştirilemez, sayısal, önceden planlanmış, denetlenmesi zorunlu öngörüsül bir ortama taşır. Horkheimer'ın bu konudaki örneği eşsizdir. Özgürlüğün niteliği ile niceliği arasındaki ayrıma götürür bu örnek: Kapitalist montaj hattından çıkan otomobilin öznesine tanıdığı özgürlük olanağıyla at arabasının karşılaştırılması. Otomobil, elbette ki, modern teknolojiyi, endüstriyel bilgiyi temsil eder. Araçsal aklın teknik bir ürünü olarak daha güvenli, kuşkuyu ortadan kaldıran, hızlı, konforlu bir araçtır. Önemli bir buluştur. Otomobil, Henry Ford'un modern montaj hattının, Frederick Taylor'un ileri iş bölümünün, Kartezyen ve bilimsel aklın, Bacon'un doğayla baş etme isteğinin, Galileo'nun bilimi matematikleştirmesinin, Newton'un fizik yasalarının, uyumlu ve ampirik ürünü olarak ortaya çıkar. Ancak otomobil, insanın kendini doğaya karşı yalıtmasını, kendini doğadan korumasını, ikinci bölümde ayrıntılarıyla anlattığımız "doğadan kopuş"u da temsil eder. Otomobil, insanın doğadan soyutlanmasının anlatımıdır. Ne var ki otomobil, bütün bunlara rağmen, öznenin hareket ettirici kuvvetine –kontakt anahtarının çevrilmesine– maruz kalmadan yola çıkamaz. Sürücü-otomobil ilişkisi bir özne-nesne ilişkisidir. At ise, bir canlı türüdür, tam da otomobilin aksine, o, doğayı temsil eder. Keza, insan ile birlikteliği tarihte çok eskilere dayanır. At ile insan ilişkisi karşılıklı ve canlı bir "anlayış-kavrayış-sevgi-bilgi-içgüdü" ilişkisidir. Sürücü-At ilişkisi bir özne-özne (gibi) ilişkisidir; birer kendinde-özne olarak bunlar tam ve kesin olarak önceden planlanamamış olmanın, ani-özgür davranışların olanaklarını barındırırlar. Horkheimer, *Akıllı Tutulması*'nda (2010), ata göre teknik açıdan üstün özelliklerine rağmen otomobilin, ancak trafik kurallarına uyulması şartıyla kullanılabileceğini, içinde bulunduğu yolun teknik olanaklarına göre

ilerleyebileceğini, önceden planlanmış ve öğrenilmiş onlarca bilginin yardımıyla özne tarafından kullanılabilmesini dile getirir (s. 123). Zaten, yol-trafik dediğimiz şey, aslında, insanın doğrudan yararlanabilmesi ve içinde kendini koruyarak yaşayabilmesi için Kartezyen mantık ve bilimsel yöntemlerle doğanın yeniden şekillendirilmiş halinden başka bir şey değildir. Otomobil bu amaca uyularak insanın kullanımına sunulan yapma-nesnedir. At ise, doğanın, bürokratik ya da araçsal aklın Kartezyen kurallarına uymadan keşfedilmesini, otomobil ile hiçbir zaman gidilemeyecek ya da girilemeyecek gizli kalmış mikro-gerçekliklerin deneyimlenmesini sağlayabilir. Otomobil özgürlükte niceliği temsil eder, at ise niteliği. Oysa nicelik bu şekliyle insan varlığını temellendiren, onu zenginleştiren, çok boyutlu hale dönüştüren “asıl” özellik değildir. Varoluşun dayanağı bilindiği üzere nitelikte yatar. Bu noktada özgürlük tam da belirlenmemişlik unsuruyla gerçekte nitelikli bir özgürlük haline gelir. Bildirelim: Bu şekliyle özgürlüğün kesinliğini Ortega Y Gasset’inin, *Sistem Olarak Tarih*’te (2011b) verdiği çarpıcı tanımda da buluyoruz: “Özgür olmak demek, bir oluşumsal kimlikten yoksun olmak demektir, belli bir varlığa bağlanmamış olmaktır (...). Özgür olmada sabit ve kalıcı olan şey, oluşumsal istikrarsızlıktır” (s. 29). Asıl anlamda özgürlük, insanın antropolojik özgürlüğüdür; onun niteliksel gelişimini sağlayacak koşulları oluşturan özgürlük türü budur; onun ayırt edici türsel özelliklerinin bir bir ortaya çıkmasına yol açacak, kendi kaderini belirlemesini sağlayacak, kendisini tam da özgün yetenekleri, becerileri, bilgileri, güçleri dolayımında bir insan-insan olarak gerçekleştirmesine, geliştirmesine el verecek özgürlük; bu ise pozitif özgürlüktür. Özgürlüğün niteliği sorusu önemlidir ve araç-amaç rasyonalitesini tekrar hatırlatır. Nitelik ise, araçsal-aklın ulaşamadığı, yok saydığı sürecin asıl-kendisinden başka bir şey değildir. Araçsal aklın, amacı, Kartezyen bir yaşam biçimine dönüştürerek mutlaklaştırması bu durumda, öznenin özgürlüğünü de etkiler; imgesinde özgürlük yanılısamasına düşen özne, özgürlüğün asıl niteliklerinden, yoksun kalmıştır; o özgürlüğe de yabancılaşmış bir öznedir. Bu,

tam da kapitalist sistemin insana sunduğu, onu, o fark etmeden, yabancılaşma döngüsü içine düşüren, “negatif” özgürlüktür. Belirli bir şeyi yapmaya ya da belirli bir şey olmaya mecbur olmamaktan ibaret bir özgürlük türü (Brenkert, 1998, s. 123). İstemenin, heyecanın, arzuların, aklın, total serbestinin kurallarla veya koşullarla sınırlandırıldığı türden bir niceliksel özgürlük. Tıpkı otomobilin seyahatini Kartezyen yollar ve kurallarla kısıtlayan; otomobili, kurallar tarafından zorlanmadığı ölçüde özgür (serbest) bırakan özgürlük. Henry Ford’un, (2012), özbiyografisinde sarf ettiği ünlü cümlesi, “müşteriler istedikleri rengi seçebilirler, siyah olması kaydıyla”da (s. 52) somutlaşan türden, tam da iktisadi aklın çıkarsal araçsallığında sinsice ortaya çıkan ve (gizlice) yabancılaştıran niceliksel bir özgürlük, nesnelleşmesini salt maddede bulan bir “miktar” özgürlüğü. Kartezyen özgürlüğün, ucu kapalı negatif dünyası olsa olsa yabancılaşmaya varmıştır.

Daha ileride konumuz bağlamında tekrar değinecek olsak da belirtmekte fayda var: Günümüz kariyer dünyasının bu türden bir negatif özgürlük ortamında “iş adayı” öznelerinin temel kriterlerinin, André Gorz’un, *Yaşadığımız Sefalet*’teki (2001), çarpıcı deyişiyile, “İşin önemi yok, yeter ki ay sonunda maaş ödensin” veya “maaşın ne kadar olduğunun önemi yok, yeter ki işimiz olsun” (s. 82) şeklinde belirlenmesi, işin özne açısından niteliğinin nasıl da yoksandığını ortaya koyar. Ayrıca, bu durum, liberal kapitalizmin propagandası, yüzlerce iş olanağının sözde-varlığının bir imgesel ürünü olarak “niceliksel özgürlük” kandırmacısının yanında, niteliksel açıdan özgürlüğün kıtlık derecesini de acımasızca gözler önüne serer. Tüm bunlar tam da, öznenin yabancılaşma sürecine denk düşer. İster otomobil kullanırken, ister hayatımızı geçireceğimiz “iş” ararken, insanın tarihsel başarılarını temsil eden hangi alanda olursa olsun, özgürlüğün her türlü kullanımında, Kartezyen yasalarla gelen kısıtlanmışlık, akli bir “araç”a indirgemiş, içten gelen, önceden hesaplanmamış, duygu-akıl bütünlüğümüzün kendiliğinden davranışlarını yok ederek bizi, Horkheimer’ın (2010) aynen otomobil örneğindeki gibi yerinde betimlemesiyle,

“boğazımızı sıkkan mekanik zorunluluklara yönelttiğimiz dikkati dağıtacak her türlü duygu ya da düşünceyi silmemizi gerektiren bir zihniyet”e (ss. 123-124) mahkûm etmiştir. Özne, bilinçli-özneliğini, belki de bilinçsizce, “otomobilin direksiyonu”na terk etmiştir artık. Hakiki-özne, otomobilin kendisidir bundan böyle. Sürücü ise, otomobilin götürdüğü yere gitmekten başka çaresi kalmayan bir “zavallı”dır.

Düşünme formunun, var olmadaki doğal rolünün terk edilip temel anlamda bir “araç” kimliğine bürünmesi, giderek, araçsal aklın tek var olma şekli olarak özneye özdeşleşmesine yol açar. Dünyanın bir amaçlar dünyasından tümüyle bir araçlar dünyası haline gelmesi, araç denen şeyi, öznenin hâkimi kılar; araç, özneye karşı egemen duruma geçer, hatta bu durumu –daha da ileri gidelim– aracın “özneleşmesi” olarak betimlemek yanlış olmaz. Tüm özneler nesneleşmiş, öznenin bağımsızca oluşabilecek tüm edimleri ortadan kalkmış, dünya, bir “araçlar uygarlığı” haline gelmiştir. Özne ile nesnenin arasındaki diyalektik ilişkinin de sona ermesi anlamına gelir bu süreç. Karşıtların yaratıcı gücünün yok olması. İlerlemenin, gelişmenin, yaşamı bir üst basamağa iten diyalektik gerilimin bitmesi. Özne-nesne geriliminin, varlık ile varoluş arasındaki çelişkinin yerini nesne-nesnenin cansız-durağan ölü-metabolizmasına bırakması. Diyalektiğin ölümü. Kral, “araç”ın kendisidir artık. İlişkiler dünyası araç-araç ilişkisinden ibaret hale gelmiştir. Doğanın hiyerarşik pratiğinde, özneyle araç yer değiştirmiş, araç, kendisini özne olarak ilan etmiştir.

Öznenin etkin tavrının böylece yaşam alanından çekilmesiyle insanoğlunun gelişimini besleyen “büyük amaçlar” ve bu büyük amaçların metafizik yüceliği biter. Büyülü, gizemli, merak uyandırıcı, heyecanlı bilinmeyen ve bu şekliyle insanın “kestirilemeyen-insanlık”ının sona ermesini simgeler bu durum. İnsanoğlu, salt yaşamını sürdürmeyi hedefleyen ve bundan başka hiçbir şeyi “beceremeyen”, sağ kalma koşulunu doğaya egemen olmaya bağlayan ve bu yolda ürettiği “araçlara” boyun eğerek onların emrinde çalışmaktan başka bir seçeneği kalmayan bir

nesneye dönüşmüştür. Böylece “yararlılık” kendisini salt hayatta kalma hedefiyle örtüştürür. Oysa bu durum, Aristoteles’in deyişiyle, insanın “akıldan yoksun yan”ına, yani “bitkisel yan”ına, onun, insanın asıl işinin bu olmadığını iddia ettiği yana tekabül eder. Etkin özne yerini kapsayıcı bir edilginliğe bırakır. Kapitalist düzenin serbest piyasa koşullarının egemenliği altına girmiş yaşam dünyasında görünürde var olan özgürlük yanıltıcıdır. Özgürlük, Horkheimer’in deyimiyle “nitelik” değiştirmiştir; bu özgürlük, insanın doğayla araçsal ilişkisinin sonucunda beliren tam materyalist anlayışın güdümünde düşüncenin ortadan kalkmış olduğunu saklayan bir özgürlük türüdür; bu, salt-nicelikler dünyasını olumlayan, insan dahil her şeyi maddeleştiren bir anlayışın dışı vurumudur. Özne, öyle bir hale gelmiştir ki, tam anlamıyla, bir “orta malı”ndan başka bir şey değildir artık. Özne, salt-amaç uğruna, araçsal değerini sonuna kadar korumaktan hiçbir surette çekinmez. Sanat, spor, din, felsefe yahut profesyonel iş dünyası, hangi alan olursa olsun, geçerli ilke artık “araçsal düşün”dür. Bu ortamda özne artık “bukalemun-özne”dir; zaman ve mekânda, sürekli bir kılık değiştirme faaliyeti içinde bulur kendini; hatta bundan hiç çekinmez; tıpkı Horkheimer’in (2010) dikkatimizi çektiği gibi, aynı sesi, hem bir sanat söyleşisinde, hem arkadaşlık, din gibi şeylerden konuşurken ya da sadece birkaç saniye sonra “bir sabunun reklamında” (s. 125) işitebilirsiniz. Ya da ünlü bir kalp cerrahını, gündüz ameliyat masasında bir doktor olarak, gece ise, sabahleyin yaptığı ameliyatın püf noktalarını, sunucusu olduğu TV programında “artistik” bir retorikle anlatan bir “showman” olarak izleyebilirsiniz. Bu sürecin doruğunda, aslen özünde “doktor” özümüzün, giderek, artık televizyon seyircisinin hayranı olduğu, ortak kullanıma açık kamusal bir özneye, “özü bulanıklaşmış” bir nesne-özneye dönüşmesine tanık oluruz. “Orta-malı”dır artık. Hem özne hem nesne olarak kendisi, devinimini kendine özgü yeteneklerini sergileyebileceği piyasada bulur. Kendisi de, bir süre sonra doktorluk-showman’lık arasında gidip gelirken, amaç-araç gerilimi içine düşerek, bunların hayatındaki anlamlı yerlerini kaçırabilir ve ne birini ne ötekini

“yapamaz” duruma gelebilir doğallıkla. Bu türden bir yaşam ortamında, işte, tüm özneler, içsel-bireysel-toplumsal anlamlarını kaybederek, “her ortamda her şeye yarayabilir veya hiçbir şeye yarayamaz” potansiyeline dönüşmüşlerdir. Toplumda ya da doğada, “öznenin ortaklaşılığı”, herkesin herkes tarafından kullanımı, artık bir değiş-tokuş arenası olan “piyasa”ya dönüşmüş dünyanın, doğanın, evrenin temel kuralıdır. Özne, varlıksal olanağını, bundan böyle, ancak ve ancak kendini kullanıma açma potansiyelinde bulabilir.

Bu, sadece öznenin değil, topluluğun üyesi olarak bireyin değil, toplumun; toplumun tamamının yabancılaşmasını simgeler, tümel dahi artık bir “yabancı”dır. Toplumsal “akıl”, Horkheimer’ın adlandırdığı şekliyle “nesnel akıl” bitmiştir –ki aslında nesnel akıldır, toplum-birey çatışmasını sonlandıran; nesnel akıldır, bireyin aklını, kişisel gelişimini besleyen; nesnel akıldır, insanların bir arada barış, huzur ve sevgi içinde yaşamasını sağlayan üretici/var edici toplumsal ilişkilerin kaynağı; nesnel akıldır, sonuçta, insanın ve doğanın, varlığın, varoluşun öz-değerini ortaya koyabilen.

3.1.2.2. Toplum – Birey İlişkisi ve Yabancılaşma

Aklın bir “araç” olmasıyla araçsallaşması aynı şey değildir, Hasan B. Kahraman’ın belirttiği gibi (1995, s. 3). Bir sonuca ulaşmak için gerekli soyutlama düzeninin kendisi araçsal aklın bir tanımlanma biçimi olarak kabul edilebilir (1995, s. 3) ve bu, insanoğlunun psiko-biyolojik edimlerinden biri olarak vardır. Aklın “araçsallaşması” ise, onun “erekbilimsel bir gerçekliğe dönüşümü”dür (1995, s. 3). Bu, “aklın amaçsallaştırılması, teleolojik içerik taşıyan bir telosa dönüşmesi”dir (1995, s. 4). Bu türden bir akıl artık, kişilere ait olmaktan çıkar, kendi başına buyrukluğundan kurtularak, sistemi kurmak, algılamak ve onun içinde kalabilmek için kullanılır; soyut bir merkezi güce ait olan şeye dönüşür (1995, s. 3). Aklın ait olduğu insan-kışisinden kurtularak ondan uzaklaşması, elbette, “kişinin kendisine kendi içinde

yabancılaşması” (1995, s. 3) demektir. Yani, kişi, kendi özgürlüğünü, öz-aklının soyutlama gücünü kullanarak yaşayamaz, farklılaşamaz; ancak merkezden, “merkez-akıl” tarafından denetlenen, merkez-akılın kendisine dayattığı kavram ve olgularla “birörnek” biçiminde yaşayan, sürünün yoksul, yoksun bireyi haline gelir. Araçsal akıl böylece, kendi soyut yapısının özelliklerini, kendi üretmiş olduğu sisteme devreder. Akıl ise sistemle bütünleşmiş ve bir tür “(genel) tümel-akıl” statüsüne dönüşmüştür. Tümel ise, “ağırlığını” uyumdan ve birörneklikten” yana koyar (1995, s. 3). Bu çerçevede kurulan toplumun tüm kurumları (hastane, okul, resmi daireler vb.) akıl “sıradüzeni” sağlama organlarıdır.

Birey, öz-aklını “atlayarak” böylece toplumsal-akılın hükümranlılığı altına girer. Bu, bireyin bağımsız-akılının kötürümleşmesi anlamına gelir. Bireyin tüm düşünceleri, aslından, toplumsal-akıl tarafından önceden-hazırlanmıştır; bireye ise “bunları alıp kullanmak” düşer. Koşulsuz itaat böyle bir şeydir. Toplumsal-akıl böylece aşkınlaştırılmış bir akılcılığın dışavurumu olarak kendini gösterir. Toplum meydana getiren bireyler, bu “aşkın akıl”ın kendilerine sunduğu kavram ve olgularla iş görürler ve bu çerçevenin dışına çıkamazlar. Onların akıl üretimi, toplumsal aklın paradigmasının sınırları dışına taşamadığı gibi, diyalektik düşünme de ortadan kalkmış, birey akılı, toplumsal aklın meşru kıldığı düşünce ve fikirleri bilinçsizce onaylayan ve hatta onları araçsallaştırarak tekrar kullanan birer toplum-organına dönüşmüştür. Ahmet Okyay’ın (1995), *Çağımız ve Akılın Sınırları* kapak başlığıyla *Varlık Dergisi*’nde yayımlanan makalesinde belirttiği gibi, bir zamanlar Nazizm Alman ulusuna, Stalinizm Rus halkına akılcı görünmüştü (s. 7). Yine Okyay’ın belirttiği gibi “Us toplumsal olarak üretilmektedir bir anlamda” (1995, s. 7) ve bu süreç belirttiğimiz gibi birey tekinin her bir öz düşüncesini “toplumsal doğrulamaya ihtiyaç duyan yargılamaya” tabi tutarak bir bakıma ortadan kaldırarak, tek-düşünce toplumunun profilini çizer.

Bu türden bir toplumun kültürel *archeleri* dayanağını işlevsel bir potansiyele sahip olmak veya olmamaktan alırlar; mutluluktan sevgiye, sağlıktan refaha her türlü olgu “bir işe yarama” ölçütüyle yaşam bulur. Horkheimer suçlayıcı tavrını, üretim sisteminin başat öznesi yöneticiyi eleştirerek şöylece dile getirir *Alacakaranlık*’ta (2009): “Genel müdürlerin, kâr kapmak amacıyla yaptıkları bütün işlerin, günümüzde insanlığa fayda sağladığı palavrası, yaşantılarının her kesitine işlemiştir” (s. 181). Ancak toplum da bir bütün olarak sorumluluktan kurtulamaz. Günümüz aklının araçsallaşmasının tarihinde toplumun kendisi de başat ve paralel bir rol oynamıştır. Kapitalizmin öngürdüğü ekonomik ve sosyal yapılanma içinde, toplumun tümel-aklının payı küçümsenemez. O, aynen Horkheimer’in da “yakındığı” gibi, insanın değerini de kendi hesaplarıyla belirleyen büyük-özne sıfatını taşır. Çağımızda, insana değer biçen de, birey değildir aslında, toplumdur: “Bireye ilişkin değerlendirmeler toplum tarafından belirlenir” (2009, s. 154). Ancak, kaynağını araçsal akıldan sağlayan toplum, gerçekte, ne kadar sağlıklıdır?

Albert Camus’nün ünlü romanı *Yabancı*’da (2012), ana kahraman Mersault, işlediği cinayetten yargılanırken, aslında savcı tarafından iki ayrı suçla itham edilir. Birincisi, Kartezyen dünyanın yapılarından biri olarak beliren hukuksal düzenin zorunlu kıldığı yasalara karşı gelmiş olmaktır elbette. Ancak, roman, aslen ikinci suç üzerinde konumlanır: Bu ise aslında “insani” bir suç statüsündedir: Yabancılaşma. Mersault’nun, konuşacak hiçbir şeyin kalmadığı biri olarak nitelediği annesinin ölümüne karşı yaşadığı duygusuzluk ve kayıtsızlık, “Bugün annem öldü. Belki de dün, bilmiyorum” (s. 11), “Evdeyken annem, bütün zamanını hiç ses çıkarmaksızın arkamdan bakmakla geçirirdi” (ss. 12-13); arzularını gidermek için salt bir nesne olarak algıladığı kız arkadaşının evlenme teklifini, “Benim için fark etmediğini, eğer o istiyorsa evlenebileceğimizi söyledim” (s. 43), şeklinde cevaplandırırken sergilediği inanılmaz vurdumduymazlık; ve yine, romanın ilerleyen bölümünde bir insanı hiçbir şey hissetmeden öldürmesi; bu gibi davranışlardan oluşan akıldışı bir insanlık

durumu sergilemesi onun asıl suçudur savcıya göre. Mersault, hayatla, kendisiyle ve diğer tüm var olanlarla ilişkisini o derece bitirmiştir ki, idama götürülürken bile en ufak bir korku duymamıştır; onun için otuz ya da yetmiş yaşında ölmek farksızdır (s. 103). Mersault'nun hikâyesi, toplum ve birey arasındaki bağın kopuşunu, bilinç ile anlam arasındaki köprünün yıkıldığını anlatır. Hayat karşısında inanılmaz bir vurdumduymazlık, duygusuzlaşma, sistem karşısında insanın bilinçsizleşmesi, insanın kendisi ile dahi temasının kesilmesi *Yabancı*'da etkili bir şekilde işlenir. Mersault, çağımız öznesinin ve toplumunun içine düştüğü yabancılaşmayı imleyen iyi bir örnektir.

“Bir toplum hasta olabilir mi?” sorusu Erich Fromm'un ünlü eseri *Sağlıklı Toplum*'da (2006), ikinci bölümün başlığı olarak kullanılmıştır (s. 23). Fromm, sağlıklı bir toplumu, insanın gereksinimlerine cevap veren bir toplum olarak tanımlar (s. 30). Zengin Batı toplumları incelendiğinde, intihar, cinayet, alkoliklik gibi yıkıcı olguların yoksul ülkelere göre çok yüksek düzeylerde seyrettiği görülür. Oysa çelişki bu ya, maddi açıdan rahat yaşam, servetin eşit dağılımı, oturmuş bir demokrasi, barış; bunların hepsi Batı'da vardır; Batı kendi anlayışına göre kurguladığı düzen çerçevesinde toplumsal ve ekonomik gelişmeyi sağlamıştır. Ne var ki, bu amaca en çok yaklaşmış toplum olan Batı toplumu, “en tehlikeli akıl dengesizliği belirtilerini göstermektedir!” (s. 21). O halde, “Yaşam biçimimizde ve peşinden koştığımız amaçlarda temelden yanlış olan bir şey mi var?” (s. 21) diye sorar, Fromm. Evet, yaşam biçimimizin temelde araçsal akıl üzerine kurulması yanlıştır. Peşinden koştığımız materyalist amaçlar yanlıştır. Bunun yıkıcı etkisi en başta, bireyin özgürlüğüne, kendiliğindenliğe, kendini özgün bir şekilde gerçekleştirmeye ulaşamaması şeklinde görülür. Bu durum bireyin ağır bir “sakatlık”a maruz kalması anlamına gelir ve bir toplumun üyelerinden çoğu bu durumdaysa Fromm'a göre toplum hastadır; “*toplumun dokusuna işlemiş bir sakatlık var demektir*” (s. 25). Açıktır ki, bu sakatlık, zaten konumuz olan yabancılaşmadan başka bir şey olamaz.

Peki, sağlıklı bir toplumun yapısı nasıl olacaktır? Fromm'un tanımı, doğrudan araçsal-çıkarısal akıl ile ilişkilidir: "Bu, her şeyden önce, kimsenin başka birisinin çıkarları için araç olarak kullanılamayacağı, her zaman ve herkes için geçerli olmak üzere kendi başına bir amaç sayılacağı bir toplum olacaktır" (2006, s. 256). Fromm devam eder: "Sağlıklı toplumda insanın vicdanına göre davranması temel ve gerekli bir nitelik sayılacak, çıkarıcılık ve ilkesizlik topluma-karşı nitelikler olarak yerilecektir" (2006, s. 256).

Etik akıl ve amacın "kendinde-iyi"liği Aristoteles'e göre en üstün yaşam, en üstün insansal etkinlik olan, *theoria* yaşamının temelidir. *Nikomakhos'a Etik*'te, belli başlı yaşam şekilleri üçe ayrılmıştır; haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *theoria* yaşamı (2007, s. 12). İyi ve mutluluk da yaşam biçimlerine bağlıdır. Haz yaşamı, birinci bölümde de belirttiğimiz gibi hayvanlarda da var olan duyuşsal yanımızın ürettiği arzu ve isteklerin doyurulmasından oluşur. Bu yaşam tipi, çoğunluğun, kölelerin ve "kaba saba" insanların yaşamıdır (2007, s. 12). Dolayısıyla insanın ayırt edici özelliklerinden biri olarak kabul edilemez. Siyaset yaşamının amacı ise onurda bulunur (2007, s. 13). Ancak, onuru da "iyi yapan nedenler başka başka ve ayrıdır" (2007, s. 15). Şu nokta önemlidir ki "iyi", Aristoteles'e göre sırf kendisi için seçilir; kendisi amaç olan bir şeydir; başka bir şeye araç olamaz; kendi kendine yeter olmalıdır (aktaran Kuçuradi, 2010, s. 84).

Aristoteles şunu der: "kendine yeter olmayı ise, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz" (2007, s. 17). İyi, bu durumda, insanın yaşamsal amacıdır ve bu tanıma en çok uyan şey, insan için, "mutluluk" kavramıdır: "(...) çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz" ve "(...) yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor" (2007, s. 17). Ancak mutluluğun bir diğer koşulu "erdem"dir: "(...) mutluluk için önemli olan, erdeme

uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır” (2007, s. 24). Aristoteles’e göre “(...) insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği”dir (2007, s. 18). Bu durumda insanın işi de ruhun akla ve erdeme uygun etkinliği haline gelir. Tüm bu özellikleri sağlayan temel faaliyet ise, bir yaşam biçimi olarak, içinde hiçbir çıkar ve araçsallık barındırmayan *teori*dir. Çünkü diğer insan etkinlikleri *praxis* ve *poiesis*, dış amaçlara bağlı olarak gerçekleşirler. *Praxiste* amaç, eylemin kendisidir, ilke yapandadır, *praxis* eylemden başka ereği olmayan etkinlik türüdür; *poiesiste* ise amaç üretilen şeydir, ilke meydana getirilendedir, yapanın dışında olan eserin gerçekleşmesidir. Buna karşılık *Teoria* kendi amacını kendi içinde taşır: Bilmek, hakikati aramak, bilmek için bilmek. Amaç herhangi bir yararın peşinde koşmak değil, salt bilmektir.³⁹ Oysa Fromm’un da yukarıda belirttiği sağlıklı araçsal akıl toplumunda, iyi, kendisi için seçilmez; iyi, öznenin amacına hizmet ettiği oranda iyidir; iyi, uygun “çıkara”la örtüştüğü takdirde “iyi”dir. Böylece, bu türden bir toplumda, mutluluk kavramı bile, salt-göreceli ve çıkara bağlı bir statüye kavuşturulmuştur. Aristoteles, “gitarcının işi gitar çalmaktır, ama erdemli gitarcının işi “iyi” gitar çalmaktır” (2007, s. 18) demişti ve böylece (gerçek) bir gitar çalma eylemini hem kendinde-amaçlılığa hem de erdeme bağlamıştı. Buna göre, günümüzün gitarcı-öznesi, Aristoteles’in kavramlarına göre, yabancılaşmamak için, hem gitarı iyi çalmak, hem de salt müziğin vereceği haz, topluma ve büyük insanlığa yapacağı katkı için çalmak zorundadır; ancak, bu türden bir kendini gerçekleştirmeyle hayata geçen etkinlik, öznesini hakikaten mutlu eder, sağlıklı toplumu yaratır. Fromm’un çıkarlar ve araçlarla ilgili tespiti, Aristoteles’in kendinde-amacı ile, yine Fromm’un insanın vicdanını kullanmasını öğütlemesi, Aristoteles’in etik akıl isteği ile örtüşür. Bu iki önemli unsur, yerine getirildikleri takdirde, gerçekten de, günümüz insanının

³⁹ *Theoria* hakkında, Aristoteles’in *Metafizik* isimli eserinde çevirmen Ahmet Arslan’ın açıklayıcı dip notu aşağıdaki gibidir: “O, doğrunun incelenmesi, temaşa edilmesi, bilfiil bilimdir. O, her türlü faydacı veya pratik amaçtan bağımsız olan hasbi düşünmedir. (...) Tek kelime ile o, salt düşüncenin işlemidir (Aristoteles, 1996, s. 83).

yabancılaşmadan uzaklaşmasının temel koşullarını oluştururlar. “İnsan erektir, hiçbir zaman bir araç olarak kullanılmamalıdır; maddi üretim insan içindir, insan maddi üretim için değil” (2006, s. 219) der Fromm, “yaşamın amacı, insan güçlerinin dışı dökülüp gerçekleşmesidir” (2006, s. 219). İnsan, kendinde-amaçtır.

Bu çerçevede, Fromm, “sevgi”yi en kuvvetli insan gücü olarak belirler. Sevgi, neredeyse, araçsal aklın bir karşıtı olarak nesnel aklın temel bileşenidir. Araçsal akıl, birey ve toplumu sevgiden mahrum kılar. Çünkü bir şeyi özüyle görebilmek, bir şeye yönelebilmek, içgüdüsel ve koşulsuz olarak o şeyin varlığını doğrulayabilmek sevgiye bağlıdır. Sevdiğimiz bir şeye, bir insana, bir kuruma, bir tasarıya, bize kazandıracağı şey açısından bakamayız. Sevdiğimiz şey bizim için koşulsuzca önemlidir ve varlığımızın bir parçasıymışçasına vardır. Akıllı, araçsal akılda olduğu gibi, salt dünyayı kullanma yeteneği olarak görürsek, akıllı salt işlevsel amacıyla çalışır hale getirirsek, sevgi denen en temel insansal özelliğimizi bastırmış oluruz. Araçsal akıl sevgiyi arka plana atar, hatta birçok durumda tamamen varoluşun dışına iter ve yabancılaşmayı başlatır. Fromm (2006) “sevgi”yi, “İnsanın kendisini dünyayla birleştirme ve aynı zamanda bir bütünlük ve bireysellik duygusu kazanma gereksinmelerini doyuracak tek tutku” (s. 39) olarak görür. Ona göre sevgi, insanın iç etkinliklerini dışı dökebilmesine izin veren bir “paylaşma” ve “kaynaşma” yaşantısıdır (2006, s. 39). Bu, dünyayla-bir olma çabası, toplum, evren ve insanlıkla özdeşleşerek, insanın doğadan kopmadığı devirlerdeki insanlık-duygusunu, varoluş hissiyatını, insan ve büyük varoluş zinciri arasındaki ayrılmaz bağı hatırlatır bize. Fromm (2006), bu durumu şöyle özetler: “Sevgi, üretici uyum diye adlandırdığım yönelişin çeşitli yanlarından biridir: İnsanın öteki-insanlarla, kendisi ve doğayla arasında kurduğu etkin ve yaratıcı bağlılıktır” (...) İnsan olmanın, sağlıklı olmanın tek çözümü sevgi yaşantısıdır” (s. 40). Platon da (2006b), *Şölen* diyalogunda, kahramanı Phaidros’a sevginin, günümüzün araçsal düşüncesinin çıkarsal hedefleri arasında da sayılan birçok duruma karşı üstünlüğünü şu sözcüklerle belirtir:

Güzel yaşamak isteyenleri ömürleri boyunca nedir güzel yaşatan? Akrabaları mı? Hayır. Şanlar şerefler mi? Hayır. Zenginlik mi? Hayır. Ne şu ne bu, hiçbir şey insanı Sevgi kadar güzel yaşatamaz (ss. 12-13).

Görüldüğü gibi, burada da, Aristoteles'in tanımladığı yaşam biçimlerinden ne haz yaşamı, ne de onura dayanan siyaset yaşamı öncelikli bir yaşam biçimi olarak meşru kılınamamıştır. Ortega Y Gasset, *Sevgi Üstüne*'de (2004), sevgiyi, bir "merkezkaç" kuvvet olarak nitelendirir: "Sevgi merkezkaçtır; nesneye doğru gerçek bir ilerleyiştir; sürekli ve akışkandır" (s. 12). Sevgi sayesinde, "araçsallık", "hedef" temelli "yapma" yaşantı, nesnenin özneye yabancılığı, ötekileştirme durdurulabilir. Fromm'un da (2006) belirttiği üzere, seven kişi olarak sevdiğim şeye "varlığımın yüzeyinden değil de, özünden, çekirdeğinden bağlanırım" (s. 41). Sonuçta, görülüyor ki sevgi, gerek bireyin kendisi ile kurduğu ilişkide, gerek toplumla kurduğu ilişkide, gerek doğa ve tüm dış nesnelere kurduğu ilişkide, ortak-yaşam-birliğini sağlayıcı önemli bir kaynaktır ve tüm bu olguların karşıt kuvveti olarak beliren yabancılaşmaya karşı durabilecek temel varoluş biçimidir. Sağlıklı bir toplum, hisseden-düşünen-isteyen bireyin varoluşsal kaynaklarını sevgi üzerine temellenen bir yaşam-biçimini gerektirir. Sevgi, kuşatıcı karakteriyle etik aklın da kapsayıcı bileşenlerinden biri olarak kabul edilebilir.

Bu noktada, Fredric Jameson'un düşüncesinin de, postmodern toplumun varlık yapısına ilişkin olarak öne sürdüğü temel unsurları gözden geçirdiğimizde, genel hatlarıyla Fromm'un "sakat toplum"uyla uyduğunu görürüz. Feodal toplumun, yerini, kapitalist üretim biçiminin hüküm sürdüğü bir toplumun örgütlenmesine ve yaşam biçimlerine bırakması sonucu beliren toplumsal özellikler bunlar (aktaran Ritzer, 2014, s. 242). Bu çerçevede, toplumun birincil yapısal özelliği, maddi çıkarılardan hareket eden yaşam biçimlerine dayanır. İkincisi ise "yüzeysellik"tir. Postmodern toplum yüzeysellikle karakterize edilir; kültür ürünleri ile anlamlar arasındaki sığ ve güçsüz bağlar bu noktada kendini gösterir. Üçüncü unsur, "duygu

ve etkinin azalması” halidir: “(...) dünya, samimi duygu ve etki anlatımlarının yok olduğu bir dünyadır” (aktaran Ritzer, 2014, s. 244). Dördüncü olarak Jameson, tarihselliğin kaybolmasına işaret eder (aktaran Ritzer, 2014, s. 245). Geçmiş bilmemek, geçmişle ilgilenmemek, geçmiş bilincinin bulanıklaşması, geçmişle yaşanan kopukluk postmodern toplumun zayıflayan hafızasının temel karakteristiğidir. Son olarak ise, dijital teknolojik gelişme ve elektronik medyanın insan ve toplum üzerinde yarattığı yabancılaştırıcı etki önemlidir. Sanayi devriminin yarattığı hayatı kolaylaştırıcı ve aynı zamanda hayrete düşüren heyecanlı yeniliklerden öte, dijitalizasyon, imgelerin insan algısında düzleşmesine, birbirinden ayırt edilemez hale gelmesine neden olur (aktaran Ritzer, 2014, s. 247).

Toplumun bir parçası olarak bireye baktığımızda ise, Ken Wilber’in, insanın varoluşsal durumunu çözümleyen psikolojik bilinç düzeyleri işimize yarayabilir. Bu modele göre, dört ayrı düzey söz konusudur (aktaran Capra, 2014, s. 438). Birinci olarak ego düzeyinde insan, öz-imgesini önceleyerek kendisi hakkında hissettiklerini ve düşündüklerini gerçekçi veya idealleştirilmiş bir şekilde sergiler. Bu düzeyde ontolojik bir duyumun söz konusu olmadığı, öznenin örneğin “ben bir bedenim” demektense “bir bedenim var” demesiyle onaylanır (2014, s. 439). Horkheimer’a (2010) göre de ego, insan benliğinin, doğaya, başka insanlara ve kendi dürtülerine karşı sürdürdüğü egemenlik mücadelesinin ilkesi olarak belirir (s. 128). İkinci düzey, biyolojik-toplumsal düzeydir. Bu düzeye, aile, kültürel gelenekler, inançlar gibi tüm çevresel faktörler, bireyin kimlik duygusu üzerinde etkide bulunan varoluşu etkileyen güçler dahil edilir. Tüm bu güçler, bireyin biyolojik yapısına içerilmiş bir şekilde kişinin algı ve davranışlarını etkilerler (2014, s. 439). Bir üçüncü düzey, varoluşsal düzeydir. Bu, varoluş düzeyinde ruh ve beden arasındaki düalizmin aşılmış olduğu, bilincin bir bütün halinde bireyin öz-kişiliğini kavrayabildiği haldir. Ancak bu düzeyde de, özne dış dünya ile kendisi arasına mesafe koyar (2014, s. 439). Dördüncü ve son düzey ise, ben-ötesi düzey, birey ile nesne arasındaki mesafenin de

kaybolduğu, bireyi bir bütün ve kuşatıcı bir bilinç ve kimlik duygusuyla kozmosa bağlı olarak hissettiren bilinç tarzıdır (2014, s. 439); bu, “insanın tüm evrenle özdeşleştiği kozmik bilinç düzeyidir” (2014, s. 440). Maddenin tamamen aşılıarak bireysel bilincin kendini düşünce evresinde toplum ve evrensel bilincin içinde eritmesini imleyen mitik bir insanlık halidir bu nokta.

Araçsal-birey, önceliğini hem kişisel egosunun türlü ihtiyaçlarını doıurmaya vermekte, hem de üyesi olduğu toplumun sorgusuz-sualsiz edilgen bir üyesi olma özelliğini taşımaktadır. Böyle bir birey, ne kendisini bir tümcü-varoluş olarak algılayarak, ne de ben-ötesi aşkınlığa geçebilerek kosmosla birlik duygusu yaşayabilir. Oysa bunlar insan denen varlığı diğer canlılardan ayıran temel metafizik özelliklerdir. Aynı şekilde araçsal postmodern toplum, maddi, yüzeysel, duygusuz, belleksiz-olma özellikleriyle etiketlenir. Böyle bir toplum, daha da ötesi, olguları kavramsallaştırma yeteneğini kaybetmiş, hatta ve hatta olayların olgu düzeyindeki yerleşik bütünlüğünün ayırımına dahi varamayan bir yaşama düzeyinde, tümüyle yabancılaşmış salt bir toplumu ifade eder.

3.1.2.3. Araçsal Aklın Mekanizmaları

Sinemaya gitmeden önce, hangi filmi seçmenize dair bir araştırmayı, filmin konusu; duıusal-duıgusal varoluşunuzla filmin içeriği arasında oluşturacağınızı düşündüğünüz yakın- ilgi; oyuncularını tanıyıp tanımadığınız veya sevip sevmediğiniz; filmin dünya görüşünüze, paradigmanıza ekleyeceği katkı ve buna benzer birçok etken açısından değerlendirerek yapmak son derece doğal bir davranış olarak kabul edilir. Ancak postmodern dünyanın hızlı ve kendinden-akıllı evreninde başka bir seçeneğiniz daha vardır: Bir internet sitesine girerek, filmin “puanlamasına” bakmak. Bin sayfalık *Savaş ve Barış*’ı okuyacak kadar yeterli zamanınız yoksa veya bunu okuyacak sabrı ve gücü bulmuyorsanız kendinizde, kitabın “özet”i de, yine “kitap” statüsünde, satılmaktadır, faydalanabilirsiniz. Gömlek ihtiyacınızı karşılamak için “en

yakınızdaki” alışveriş merkezine gittiğinizde, babalar-anneler günü, sezon sonu, likidasyon gibi nispeten geleneksel ve kabul edilebilir bahanelerle gerekçelendirilmeden, sadece o hafta sonuna özgü uygulanmak üzere, alacağınız gömleğin fiyatının yüzde otuz indirilmiş olduğunu görebilirsiniz. Tabii, “neden sadece bu iki gün (hafta sonu) sorusu” ne sorgulanamaz, ne de sorgulansa dahi, mantıklı bir cevap bulamayacaktır kendine. “Yirmisekiz günde düz bir karın”, “sadece dört hareketle büyük kollar”, “kısa sürede sonuç al”⁴⁰, “dört saatte süper insan”⁴¹ gibi dergi haberleri ya da başlıkları, bu türden yayınlar, sizin idealleştirilmiş hedeflere, en kısa zamanda ulaşabileceğinizin müjdesini verirler. Sosyal medyayla paylaştığınız bir iletiden sonra, bırakınız içeriğin niteliğinin felsefi, bilimsel, sanatsal ve diğer açılardan yargılanmasını, kimse, anlamasa, kavramasa, hiç olmazsa tamamına bakmasa bile, “tıklanmış” olmak” ve de “çok sayıda tıklanmış olmak” “çok sevildiğiniz”in karşı koyulmaz bir kanıtı haline gelebilmektedir. Sevilmek ve beğenilmenin ölçüsü artık “tık”lanmaktır. “Hızlı okuma kursu” veya “müzakere eğitimi”, yaşam koşullarıyla daha iyi baş edebilmek için temel ihtiyaçlarınız arasına girebilir. Bir futbol karşılaşmasının güzelliği, karşılaşmada gerçekleşen sakatlıkların “sayısı”, kırmızı kart “sayısı”, “gol” sayısı ve benzeri istatistiklerle değerlendirilir. Üniversiteye giriş sınavında ölçüt, “kaç” soruya doğru cevap verdiğinizdir. Yorgun bir günün sonunda, eve dönerken üşenmeyip süpermarkete uğradığınızda yaptığınız alışverişin ödemesini gerçekleştirmek için beklerken, arkanızdaki kuyruğun sabırsız kıpırtıları ve kasiyerin uyarıcı bakışları altında işinizi en “hızlı” şekilde bitirmek zorunda olduğunuzu hissedersiniz. Mikro dalga fırın, yemeğinizin ısıtılmasının; mikro-MBA ise öğreniminizin en hızlı şekilde bitirilmesinin yollarını sunarlar; ama sorunsal hep aynıdır; “ne kadar hızlı?” ve “ne kadar çok?”. “Hız ve çokluk baskısı”

⁴⁰ *Men’s Health* Dergisinden bazı kapaklar.

⁴¹ Timothy Ferriss, *Altın Kitaplar*.

tüm gün boyunca, evinizde, trafikte, sokakta, kısaca nerede ve ne zaman olursanız olun yakanızı bir türlü bırakmaz.

Günlük hayattan seçtiğimiz bu sahneler, 1800'lerden başlayarak, giderek artan bir hızla, sanayi toplumunun, pozitif bilimlerin ve neoliberal piyasacılığın etkisi altında günümüze yansıyan gündelik yaşam görüntüleridir. *Toplumun McDonaldlaştırılması* isimli içerikli çalışmasında George Ritzer (2014), hızlı yemek sektörünün baş oyuncusu olarak tanınan Mcdonalds'ın iş süreçlerini simgeleştirerek bunların temelde dört özellik üzerine konumlandığını belirtir: Verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim. Bu dört mekanizmayı araçsal aklın gündelik kullanımında temellendiği akıl yürütme sürecinin dayandığı kavramsal mekanizma olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Yani araçsal akıl, tüm hesaplamalarını bu dört mekanizma yardımıyla kurduğu bir değerlendirme modeli dolayımında gerçekleştirir. Dolayısıyla da özne, tüm yapıp etmelerinde günlük hayatını bu dört operasyonel işlem üzerine konular. Verimlilik, üretim diliyle, birim zaman içinde veya birim çabayla (emekle) ortaya çıkan miktar (çıkıtı) anlamına gelir. Verimlilik, hız ve miktarı (çıkıtıyı) birbiriyle ilişkilendiren bir olgudur. Verimlilik, ürünü, çıkıtıyı, sonucu, bunun oluşması için harcanan süre ve/veya çabayla eşleştirerek yapılan matematiksel bir değerlendirme türüdür. Hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik de, var olanın miktarı ve zaman içindeki oluşumuyla bağlantılı olgulardır. Denetim ise, tüm bu süreçte yapılan miktar hesaplamalarının doğruluğunun teyit edilmesi edimidir.

Bu paradigmanın içinde yer alan temel bileşenler, bir taraftan miktar diğer taraftan zaman iseler, bunlar günlük uygulamalarda "çokluk/büyükçlük" ve "hız" şeklinde tanımlayabileceğimiz olgusalılıklara dönüşürler. Buna ek olarak, süreçte yer alan bu özellikleri incelediğimizde bunların tamamının niceliksel bir karakterde olduğunu görmek zor değildir. Sonuçta, "hız"lı ve "büyük/çok", araçsal-insanın

amacına çıkarları doğrultusunda ulaşması için benimseyeceği iki temel hedef olarak gündelik hayattaki yerlerini alırlar. Ritzer'in (2014) belirttiği gibi niceliğe yapılan bu vurgunun (sözde olumlu) sonuçlarından en önemlisi "(...) bir şeyi çok miktarda ve çok hızlı üretebilme ve edinme yeteneğidir" (s. 108).

Bu düşünme kategorileri, dünyayı "akılcılaştırma"nın (rasyonalizasyon) en açık seçik ve güvenli yöntemi olarak da ortaya çıkarlar. Kuşkunun yok edilmesi, bilgide kesinlik, gerçekliğin olduğu şekliyle ele geçirilmesi, bu dört kategorinin hep-birlikte ve etkili bir şekilde yürürlükte olmasına bağlıdır. Şurası açıktır ki, bu dört değerlendirme-akıl yürütme kategorisi, Bacon-Descartes-Newtoncu, parçalı-indirgemeci, atomistik, doğrusal-nedenci, ölçmeci-sayıcı zihniyetinin pratik dünyadaki işlemcileridirler.

Verimlilik, yapılacak şeyi, üretilecek bir ürünü, daha az çabayla (iktisadi akıl terimiyle; daha az maliyetle ve en kısa sürede) daha çabuk ve çok miktarda elde etmeyi gerektirir. Araçsal akıl dünyasının temel amaçlarından verimlilik "ençoklanması" gerekenler arasındadır. Aksi kabul edilemez şekilde bir kısıta dönüştürülmüş önceden-veri niteliğindedir verimlilik. Olanın, oluşun, zaman içindeki niceliksel-miktarsal seyirinin formüle edilmesiyle çıkarsal-akılın koyduğu hedeflere hizmet eder; "verimlilik" bir çıkarsal-akıl ifadesidir, çıkarsal-akılın kendine özel dilinde yaşam bulur. Aynı zamanda, verimlilik, "belirli bir amaç için optimum araçları seçmek anlamına" (Ritzer, 2014, s. 73) da gelir. Dolayısıyla, salt amaç-araç dünyasında yine araç-amaç olarak çift yanlı kullanıma açıktır. Bazen amaç olur, bazen araç. Birden çok aracın arasında en "büyük" (en iyi değil) sonucu verebilecek aracı(ları) seçmek. Ancak sorun şudur ki, verimlilik, araçsal akıl hesaplamalarından soyutlandığı anda, varlık nedenini doğrulayamaz; örneğin, neden iki nokta arasını bir saat yerine iki saatte kat etmem gerekmediğini; neden bir apartmanda on kat yerine beş katın yeterli olmayacağını ya da günde sekiz saat yerine beş saat çalışamayacağımızı

açıklayamaz. Çünkü, verimlilik, Aristoteles'in varlık kategorilerinden zaman ve miktar ile tek tek kişiler arasında kurgulanan yapay bir ilişki tarzıdır. Verimlilik, varlığın doğal olanaklılığının işleyişinde değil, insanın yapay olarak ortaya koyduğu özel çıkarları doğrultusunda kendini doğrular. Var olanın özel bir haliyle ilgili olarak gözlemlenebilir doğasının matematik dilindeki ifadelerinden birini verimlilik kavramı temsil eder. Verimlilik, insan aklının soyut üretimi olarak beliren bir olgudur ve araçsal aklın özel çıkarları bağlamında olumlanır. Elbette ki insanoğlu türlü ve meşru saiklerle ve maddi hayatta karşı karşıya kaldığı sayısız beklenmedik durumla baş edebilmek için, araçsal aklın bir hesaplama biçimi olan "verimlilik" formülasyonuna başvuracaktır ve bu edim de, varoluşun doğal bir parçası olarak cereyan ettiği ölçüde normal karşılanabilir; ancak bu noktada bahsettiğimiz şey, insanın, doğanın ve varolanın tamamının "verimlilik" hesabıyla değerlendirilmesinin getireceği aşırı-niceliksellik ve bunun insan üzerindeki yabancılaşma etkisidir. İronik bir söylemeyle, örneğin, iki sevgilinin yaşadığı "aşk"ı verimlilik açısından dile getirmek hiçbir zaman mümkün olamayacaktır. Böylece, "verimli" olmayan herhangi bir faaliyet, araçsal aklın çıkarsal dünyasında kendine yer bulamaz. Etkinlik, verimli ise, gerçekleşme şansına sahip olur; insan denen canlının toplumdaki varlığı, ama aynı zamanda da ürettikleri-katkısı verimlilik açısından değerlendirilerek "iyi" ya da "kötü" damgası yer. Bölüm başında verdiğimiz az çaba – çok çıktı örnekleri, verimlilik olgusunu, günümüz kapitalist anlayışının artık birer "gereksinim" ya da "zorunluluk" kategorisine çevirerek insanı ve toplumu nasıl baskı altına aldığını sergiler.

Hesaplanabilirlik, yine, Kartezyen metodun, var olanla ilişki kurabilmesini, var olanın öz-gerçekliğini anlayabilmesini, hatta var olanın salt varlık durumunu, hesaplanabilme, sayılabilme özelliğiyle bağdaştırır. Bu niteliğiyle, yine tamamen niceleştirilebilen şeylere vurgu yaptığı açıktır. Herşeyi, "sayılabilir" hale getirmek, bu anlayışın günümüzde neredeyse "takıntı"ya dönüşmüş hedefidir. Örneğin, bir eğitim kurumunda, eğitim sürecinin çeşitli karakteristikleri, hatta öğrenci-öğretmen

ilişkisinde yer alan türlü niteliksel etkenler dahi –öğretmenin öğretim gücü, bilgisinin derecesi, ders kalitesi gibi– nicelleştirilerek anlaşılmaya çalışılır. Bir eğitim sisteminin kalitesi örneğin, kaç öğrencinin sınıfı geçtiği, hangi notları aldığı, bir üniversitenin “reyting”i, üniversitenin ülkedeki en iyi on üniversiteden biri ya da fizik bölümünün ilk on içinde olup olmadığı (Ritzer, 2014, s. 115) gibi salt-sayısal ölçeklerle araştırılır. Oysa ölçmeyi sayısallığa indirgeyen uygulama, “ne kadar” sorusuna cevap verebilse de asla “nasıl ve ne” sorusuna cevap veremez. Ritzer’in bu konuyu akademik hayattan örnekler verirken ortaya attığı soru, hayatın, mesleklerin, yapıp-etmelerin, spor, sanat gibi insan etkinliklerinin, her ama her alanına rahatlıkla uyarlanabilir: “Bir kişinin akademik çalışmasının etkisi tek bir rakama indirgenebilir mi? (2014, s. 119). Hesaplamacılık, Weisskopf’un (1996) “akıl bilişsel alana indirgenmesi” şeklindeki saptamasının günlük pratikte uygulanan iyi bir örneği olarak da belirir. İnsanın “iş” yaşamı açısından irdelediğimizde, dünyayı bir “sayılar-sayısallar” krallığı olarak addetmek, işyerinde en başta çalışanların durumuna büyük bir darbe indirir: Batı iş kültüründe, ancak giderek yaygın bir şekilde ülkemizde de, Ahmet beyler, Ayşe hanımlar, insan kaynakları bölümlerinin algılamasında ve iş tutuş biçimlerinde, yerlerini, sadece “headcount (kafa sayısı)” olmaya terk ederler. Merkezden bu konuda gelen talimatlar, yabancılaşmanın çok güçlü bir örneği olarak anlamlıdır: “Önümüzdeki yıl bütçesinde “headcount (kafa sayısı)”ını 100’den 90’a indiriniz!”. Aynı konuya Ritzer de, sağlık sektörünü anlatırken değinir: “Hesaplanabilirliğe yapılan vurgunun sonucunda hasta kendisini bir kişiden çok sistemde bir numara olarak hisseder çoğunlukla” (2014, s. 217). Çalışanını “sayı” olarak gören kurum, doğaldır ki, Vincent de Gaulejac’ın (2013) pek isabetli bir tespitle vurguladığı gibi, işten çıkarılmayı çalışan açısından “hissetmeyi” hayal bile edemez: “İşten çıkarılma sadece iş kaybı değil, kendi tarihinin bir parçasını da kaybetmek anlamına geliyor” (s. 176). İş dünyasının gerçeklerini sergilerken, araçsal akıl türlü boyutlarının tüm acımasızlığıyla uygulandığı bu

toplumu *İşletme Hastalığına Tutulmuş Toplum* olarak niteler De Gaulejac, aynı adı verdiği eserinde; aynen, Fromm'un *Sağlıklı Toplum*'unda, sağlıksız toplumun anlatıldığı gibi. Onun da, araçsal aklın işletme toplumunda öngördüğü yabancılaşma süreci en derin boyutlarına ulaşmıştır bile: "anlam kaybı, değerlerin bozulması, çelişkili iletişim, kolektiflerin dağılması, aşırı güç isteği, insanın bir kaynağa dönüşmesi, sınırları olmayan bir rekabette bireylerin üzerindeki baskı, genele yayılan taciz, bazıları için dışlanma, bazıları için stres (...). Bu tablo bunaltıcıdır." (2013, s. 246).

Weisskopf (1996), özellikle iktisadi akıl ile yabancılaşma arasındaki ilişkiyi incelediği çok önemli yapıtında, bir yabancılaşma sorunu olarak "tek boyutluluk"tan bahsetmiştir. Bu saptama, tam da burada anlatmakta olduğumuz, araçsal aklın her şeyi ölçerek sayısallaştırma alışkanlığının kaçınılmaz bir sonucu olarak vardığı noktaya örtüşür. "Tek boyutluluk bizim insan doğasının bazı yanlarının bastırılması olarak tanımladığımız yabancılaşma ile eşanlamlıdır" (s. 158). Akıl, varlığı bir "sayı" olarak kavramaya başladığı için, varlığın içsel özünden uzaklaşır ve kavrayamaz hale gelir. Sayılar "cansız"dırlar. Ayrıca, çeşitli kategorilerde var olanların birbirleriyle olan ilişkilerini salt-sayısal biçimde tanımlamak –işte Galileo'nun (çok iyi niyetiyle) yapmaya çalıştığı buydu– karmaşıklığın, belirlenemezliğin, çokluğun dünyasında nafi bir çabaya işaret edebilir. Weisskopf'a (1996) göre, insan varoluşunun boyutları şunlardır ve bizce, bunlardan sadece birinin eksikliği dahi yabancılaşma sürecinin başlatıcısı olarak kabul edilebilir: 1) anlamı yaratan ruhsal boyut (kavramsallaştırma), 2) değer yargılarını içeren ilkesel boyut (değerlendirme), 3) bilinmeyen, görülemeyen şeylere olan inancın, gizemlerin ve varoluşun derinliğini yansıtan doğaüstü boyut (hayal gücü ve mitleştirme), 4) duyguları, ihtirasları, düşleri ve hayal gücünü kapsayan duygusal boyut (isteme), 5) diğer insanlarla olan yakın ilişkilerin, sevginin boyutu olan topluluk boyutu (etik ve sosyal varlık) (s. 158). Bunların, bizim, daha ileride, nesnel aklı kapsayıcı etik akıl biçiminde açıklarken dile

getireceğimiz kavram ve olguları kapsadıkları açıkça görülmektedir. İlginçtir ki, araçsal aklın sayısal zekâsıyla buradaki insan varoluşlarının hiçbirini çözümlenememesi mümkün görülmemektedir. Şunu da eklemek gereklidir ki tüm bu boyutlar, insanın, insanca hissedebilmek için ihtiyacı olduğu birer gereksinim niteliği taşırlar. Bunlarsız, insan bir makine-insandan farksız duruma düşecektir. Bu durumda, sayısal ölçmeye dayanan Kartezyen yöntemin, ruhsal, ilkesel (etik), topluluk (toplum), metafizik ve duygusal boyutları bastırarak insanda mutlak bir yabancılaşmaya neden olduğu açıktır.

Öngörülebilirlik, oluşmakta olan varlığın ya da gerçekliğin tam da önceden belirlenmesini amaçlayan bir akılcılığa vurgu yapar. Geleceğin belirsizliği insanın temel korkuları arasında yer alır. Bu anlamda araçsal akıl “sürpriz” sevmez. Dolayısıyla, insan, daha-olmamış-olanı da “hesaplamaya” veya “ölçmeye” çalışır. Buna bir tür şimdi ve burada var-olmayanla ilişkiye geçmek de denebilir. Bunu yapmak için ise, tek hareket noktası, aslında, geçmişte ve bugünde, hali-hazırda taşımakta olduğu somutluklarıdır. Doğaldır ki, geleceği tahmin etme, “sentetik” bir işittir. Gerçek-dışının ya da henüz gerçekleşmemiş olanın, var olan gerçekliğin bir uzantısı olarak görülmesi çabasıdır bu. Geleceğin biçimlendirilmesi isteği, insanı, tamamen “akılcılaştırılmış bir toplum” olmaya iten türlü düzenekleri keşfetmeye ve uygulamaya iter: “(...) disiplin, düzen, sistematiklik, formalizasyon, rutin, tutarlılık ve metodik işleyiş gibi” (Ritzer, 2014, s. 135). Bu tutum ta insanın içsel oluşumunu, bilfiil kendi davranışlarını, hatta zihinsel ortamını dahi “planlama”, “biçimleme”, “önceden bilme” arzusuyla bütünleştirir ve insan da, kendi elinde, öngörülme konusuna düşer. McDonalds’ın, modern iş dünyasının izdüşümü niteliğindeki kuralları bu cansız-yapıyı etkili bir şekilde sergiler: “Müşteriyi karşıla, siparişi al, siparişi hazırla, siparişi ver, ödemeyi al, müşteriye teşekkür et ve bir sonraki müşteriye de aynı şeyleri yap” (Ritzer, 2014, s. 139). Öngörülebilir davranış, şirket personelinin, ne giyeceğine, ne söyleyeceğine ve gündelik “şirket hayatını”

düzenleyen sayısız hazırlığa karar verir: Günümüzün “çağrı merkezi” görevlilerinin, her bir tek çağrıda, karşılarındaki özneye, önlerine bırakılmış önceden-hazırlanmış standart metinleri okuyarak hitap etmeleri, yine bir diğer durum olan, “tele-sekreter” denen makinenin çağrıya cevap vermesiyle eşdeğerdedir; bu durumda, çağrı merkezi elemanı, tele-sekreterin, yani bir robotun insan şekli almış, ancak o özellikleri gösteremeyen biçiminden başka bir şey değildir; tele-sekreter veya insan-sekreter böylece önceden-belirlenmişliğin paket servisinde birbirleriyle özdeşleşirler ve hatta birbirlerinin “yerini” tutarlar. Teknolojinin bir son harikası olarak, bazı kurumların (banka vb.) müşterilerini, artık bir insan-personele değil de, önceden programlanmış makine-konuşana aratmaları bu duruma iyi bir örnek teşkil eder. Kendisine önceden-zorunlu-gülümseme öğretilen satış elemanı ya da “Yolun açık olsun”lu (Ritzer, 2014, s. 139) uğurlama biçiminin, çalışanın iş tarifinin yazılı parçası haline getirilmesi, öngörülebilirlik olgusunun, insanı, gündelik (iş) hayatında ne derece kapsayıcı bir şekilde yabancılaştırabileceğinin olanağını göstermektedir. Çalışan olarak insan, kendinden-geldiği gibi davranamayacak, öz-insanlığını sergileyemeyecek, ait olduğu örgütün diğer bireylerine göre farkını anlatamayacaktır. Bu durumda insan, kurumla eşleşmiş ve “anonim” hale gelmiştir. Buna “kurum-insan” adını da verebiliriz belki. “İlkesel olarak tam bir tahmin edilebilirlik ancak insan özgürlüğünün yokluğunda olanak kazanır; yani “insan-altı doğada” der E. F. Schumacher, büyük yapıtı *Küçük Güzeldir*’de (2010) ve ekler: “Tahmin edilebilirliğin sınırları yalnızca bilgi ve tekniğin olanaklarıyla belirlenir” (s. 175). Bu çerçevede ona göre “iyi bir matematik kalıp”, “Geçmişteki bir dizi nicesel değişimin, kesin bir matematik dille şık bir biçimde anlatılmış olmasından başka hiçbir şey değil”dir (2010, s. 177). Günümüzün salt-finansallaşmış insan-ış dünyasında, herhangi bir yatırım kararının tek ölçütünün, geri ödeme süresi (payback period), iskonto edilmiş net değer (discounted net value) gibi sayısalardan oluştuğunu unutmamak gerekir.

Horkheimer'in "at"ının "otomobil"e karşı üstünlüğünü kesinleyen özgürlük düşüncesi ya da insanın "özgürce davranabilecek bir doğaya sahip olması", Schumacher'in öngörülebilirliği eleştirisinde merkez rol oynar. Geleceğin planlanamaz-oluşumunda, insanın özgürlüğü son kertede "baskı altında" tutulamaz. İnsan özgürlüğü ve sorumluluğu geleceğin "kesinlenemez" karakterinin temel koşullarını sunarlar. İnsanların, planlarına sadık kalması ve davranışlarının öngörülebilmesinin Schumacher'e (2010) göre tek nedeni "(...) planda öngörülmüş olandan değişik biçimde davranma özgürlüklerinden vazgeçmiş olmalarıdır" (s. 175). Tahmin edilebilirlik, insanın önceden tasarladığı modele sadık kalması, yani "özgürlükten fedakârlık" ölçüsünde –yine de muğlak– bir karakter taşır ki ayrıca sayısız birçok değişik etken olacak-olanı etkileme potansiyeline sahiptir. "Doğrusunu isterseniz, her şey öyle kendiliğinden oluverseydi, özgürlüğün, seçimin, insan yaratıcılığının ve sorumluluğunun hiçbir etkisi olmasaydı, her şey yüzde yüz tahmin edilebilir, ancak raslantısal ve geçici nitelikte bilgi eksikliklerine maruz kalırdı" (2010, s. 174) derken Schumacher, tam da bu konuya parmak basmıştır. İnsanın özgürce davranışı, duyguları, heyecanları, fikir-değiştirmeleri, kısacası "özgür iradesi" devreye girdiğinden itibaren "kesinlik" biter, "tehlikeler, riskler, bilinmezlikler, sürprizler" başlar. Planın kendisi bile, her ne kadar özgürlük eylemini saf dışı bıraktırmanın yolu olarak sunulsa da, seçeneklerden birini seçmekten başka bir şey değildir. Plan dediğimiz şey, araçsal aklın mekanizmalarından öngörülebilirlik ile verimlilik arasındaki kurgusal bağın özneye ilişkisi içindeki tasarımıdır. Üç temel varlık kategorisinin, yani emek, zaman ve miktarın gelişigüzel bir biçimde kendi halinde seyretmesinin durdurulması istemidir, plan. İşte bu gelişigüzel, rastlantısal olan, insanın istemediği şeylerden biridir ki aslında insan, bir taraftan, kendi özgürlüğünün patikasını önceden belirlemek isterken, diğer taraftan varlığın özgürlüğünü kısıtlama çelişkisinin içine düşer. Kendi gerçekleşmemiş özgürlüğünü önceden ve istediği şekilde kotarmak isteyen öznenin, varlığın özgürlüğüne el

koyma gayretine modern dünyada karşılık gelen bilimsel formül planlamadır. Bu şekliyle planlama insanın Kartezyen saplantısının bir görünümü olarak “kesinlik” arzusunun eyleme bürünmüş halidir. Araçsal aklın, varlığı, boyunduruk altına almasının ve hedeflediği çıkarları gerçekleştirme özleminin en önemli araçlarından biridir plan. Öyle ki, modern kapitalizm ve büyük sanayi çağında, insan bilimlerinin de bir “bilim” olma çabasını, gerçekliği ancak araçsal aklın bu türden mekanizmalarından yararlanarak arama isteğinde görürüz.

Son olarak, denetim boyutu da aklın araçsal kullanımının gereği etkili bir süreç olarak öne çıkar. Denetim, önceden öngörülenin, öngörüldüğü gibi gerçekleşmiş olup olmadığı hakkında kanıt toplama ve kanıtların değerlendirilmesi işlemidir. Denetim, araçsal aklın, öndeyilerinin, planlı eylemlerinin sonuçlarının, ait olduğu bireyin, toplumun varlığını sürdürmesine hizmet edecek şekilde gerçekleşmesini garanti altına alır. Denetim kaygısı, insanoğlunun, bilim, spor, sanat ve tüm diğer etkinliklerinde, güdüsel varoluşunun esaslarına dahil olmuş, gerek birey gerek kurum düzeyinde gelişen yüksek teknolojilerin de yardımıyla tam bir baskı aracına dönüşmüştür. O derece önsel bir hal kazanmıştır ki, “denetim”, bir tür “denetimcilik”e dönüşmüş, insanın, insana, hatta insanın karşısına aldığı her şeye güvenemez bir gözle bakmasını meşru kılmıştır. Doğayla baş etmek, onu “denetim” altına almaktan geçer, ancak, zamanla bu edim nispeten makul-amacının ötesine taşarak, insanın da kendi kendisini boyunduruklamasına neden olur. Sonuç, yine insan-insan ya da özne-özne ilişkisinden, nesne-nesne ya da eşya-eşya ilişkisine indirgenmek ve insanı “basiret”li bir varlık olarak görebilmeyi gözden kaçırmaktır. Denetim, insanın “insancılığının” ortadan kalkarak, onu bir makine-canlıya dönüştürmesi işlemidir. İleri-derecede denetim, tamamen, hizmet ettiği akılsallığı dahi aşarak, bir noktadan sonra, gerçek amacı ne olduğu bilinmeyen, ya da hesaplanabilirlik, verimlilik ve öngörülebilirlik olanaklarının neredeyse mümkün ya da anlamlı olmayacağı insanlık-durumlarında bile tüm hızıyla işine devam ederken, “denetim için denetim” kılıfına

bürünmüş olduğunu dahi gözden geçirir. Bu noktada, artık araçsal aklın öngördüğü bir çıkara dahi hizmet etmekten dışlanmış, ancak varlığını yine de sürdürmeye devam ederek, “akıldışı-akılcılık”ın tezahürüne dönüşmüştür. Yine, takıntı haline getirilmiş bir “denetleme” ihtiyacı, kurumlarda, insanın insanca yanlışlarını yok etme gayreti içinde onu bir yana iterek, robotlaşmaya, otomatikleşmeye neden olur. Zaten, adı geçen mekanizmalar, aynı zamanda, denetlemenin aracı olarak da işlevseldirler. Toplumda, kurumda, hatta insan tekinin kendisinde dahi, herkes birbirinin “denetçisi” haline dönüşür; giderek artan bir şekilde, son kertede de gelişen teknolojinin yardımıyla, en yüksekteki patron-denetlemeci “makine”nin kendisidir. İnsan, bundan böyle, makinenin emri, boyunduruğu altına girmiştir. Kuralı, yasayı insan koysa bile, bunu uygulayan robotu icat ettiği andan itibaren, kendi yarattığı cansız-canlı mahlûkun elemanı haline gelir: “United Airlines’ın bir çalışanı, “Vücudum, rezervasyonları girdiğim bilgisayar terminalinin bir uzantısı haline geldi. Kendimi içi boşalmış gibi hissediyordum” derken (Ritzer, 2014, s. 187), bu acımasız sürecin yabancılaşmayla ilgisini de etkili bir şekilde gözler önüne sermiştir.

Görüldüğü üzere, araçsal aklın burada sergilediğimiz temel boyutları, günümüzün aşkın uygulamaları düzeyinde öyle bir sınıra ulaşmışlardır ki, Ritzer (2014), bu durumu “akılcılığın akıldışılığı” (s. 192) olarak yorumlar. Akıl, salt-kullanımının doğurduğu olanaklar ve duyular dünyasında kendisini robotlaşmış bir varlığa devredilmiş olarak bulmuştur. Böylece yeniden tasarlanan sistem, insanların gündelik hayatında “akıllı sistemler” olarak dolaşıma çıkmış, ancak insanın kendi akli adeta “dumur” a uğramıştır. Oysa bu türden bir otomatlaşmış-hayatın yeni robot-özneleri, sayısız akıl-dışı uygulamalara imzalarını atarlar; ayrıca araçsal-aklın temel boyutlarının etkililiğini de azaltacak birçok durumun başlıca sorumlusu olarak ortaya çıkarlar.

Charlie Chaplin'in önemli filmi *Modern Zamanlar*'daki fabrika işçisi tiplemesi bu durumu etkili bir şekilde vurgulayan bir örnek niteliğindedir. Fabrika; verimliliğin, hesaplanabilirliğin, öngörülebilirliğin "bilimsel" olarak da uygulanabildiği ve biçimlendirdiği başlıca mekânlardandır. Fabrikaya, bir gün, "işçileri çalışırken otomatik olarak doyuracak pratik bir aygıt" şeklinde tanıtılan bir otomatik yemek yedirme makinesini getirirler ve işçi Chaplin üzerinde denerler. Makine tamamıyla gerek biyolojik gerek araçsal-iktisadi akla uygun bir şekilde düzenlenmiştir. Aklın baskı uygulayıcı ve araçsallaştırıcı yapısı bu örnekte tüm unsurlarıyla gözler önüne serilir. "Yemek için iş durmayacak, rakip firmalardan üstün olacaksınız, yemek molaları kalkacak, üretim artacak, masraflar düşecek" sloganlarıyla araçsal aklın geleneksel verimlilik ilkesi doğrultusunda yola çıkan mucit satıcı firma, işçilere, çalışırken yemek yedirmeyi sağlayan bir makineyle yemek molasını kaldırmayı amaçlar. Ünlü yemek yedirme sahnesinde, makine, bozulup tamamen kontrolden çıkarak –denetim aracı denetimden çıkmıştır– yemeği Chaplin'in üzerine döker, somun-vida gibi çalışma araç-gereçlerini yedirmeye çalışır, en sonunda işçiye vurmaya başlar. Taşkın Ketenci (2007), ilgili makalesinde, postmodern akılcılığı, Chaplin üzerinden örneklendirerek keskin bir eleştiriye tabi tutmuştur. Ketenci'nin deyişiyle, rasyonel (akılcı) bir dünya olan fabrika, sözde-daha da rasyonel bir dünya olarak otomatik yemek makinesinin insan, toplum ve çevreye zarar verdiği bir dünyaya dönüşmüştür: "(...) makinelerin insana hizmet etmesi, insanı rahat ettirmesi gerekirken, her şey tam tersine dönmüş, makineler insana eziyet etmeye başlamıştır" (s. 61). Film, işçinin insanlıktan çıkarak robotlaşmasını da etkili bir şekilde gözler önüne serer. Filme konu olan üretim organizasyonunda yapılan işbölümünde Chaplin'in görevi "vidaları sıkma"dır. Film, tek işi, anlık tek hareketle ve büyük bir hızla vidaları tekrar ve tekrar sıkmaktan ibaret olan işçi Chaplin'in bu hareketi nasıl da vücudunun ayrılmaz bir parçası haline getirdiğini, Chaplin'in "makinelleştirdiğini", işini bıraktıktan sonra dahi vücudun aynı hareketi bir süreliğine

istemsiz bir şekilde tekrarlamaya devam etmesiyle gözler önüne serer. Kişisel aklını bütünüyle üretim hattının iradesine devreden işçi Chaplin, bu şekliyle aslında kendisi değil, üretim hattının insan vücudundaki seyir noktası görevini görmektedir ve bu haliyle insanlıktan uzaklaşmış “otomatlaşmış” bir görüntü taşımaktadır.

3 Temmuz 2015 tarihli Hürriyet Gazetesi’nde yayımlanan “Ve bir robot insan öldürdü” başlıklı haber,⁴² Almanya’nın Baunatal kentindeki Volkswagen otomobil fabrikasında meydana gelen ve 22 yaşındaki genç bir işçinin ölümüyle sonuçlanan bu trajik olayın (iş kazasının) bundan böyle sadece filmlerde ya da akademik metinlerde var olan bir ütopya olmadığına dramatik habercisi konumundadır. Vekil-akıldan başka bir şey olmayan robot, asıl-aklı öldürmüştür. Haber, aklın öldüğünü söyleyen akıl misali trajik bir ironiyi de içinde barındırır. Ketenci (2007), böylece postmodernizmin merkezi kabulünün “akıl ölümü”ne dayandığını dile getirir (s. 61). Bu tespit doğrudur, çünkü açıkça görülmektedir ki, yemek yedirme makinesi, araçsal aklın bir uç örneği olarak, insani ve toplumsal kaygıları gözetmeyen bir tavrın sonucu olarak, insan üzerinde bir iktidar, bir tahakküm aracından başka bir şey değildir. Akılcılığın akıl-dışılığını, George Ritzer (2014), ayrıntılı incelemeye tabi tuttuğu “fast-food restoranlarının yaşama-çalışma” ortamını “insanlıktan çıkarıcı” (hem müşterileri hem de çalışanları insanlıktan çıkarma) nitelemesiyle eşleştirerek sergiler. Bu açıdan, Burger King çalışanlarını konuşTUR: “Bu işi bir geri zekâlı da öğrenebilir, o kadar kolay” ve “eğitilmiş bütün maymunlar bu işi yapabilir” (Ritzer, 2014, s. 206). Çalışanlar arasında, kırgınlık, doyumsuzluk, yabancılaşma yayılmıştır; işe gelmeme A.B.D.’deki sanayiler arasında en yüksek orandır; yılda yaklaşık % 300 (Ritzer, 2014, s. 207). Ancak, akıl-dışılık, burada sadece çalışanı değil, müşteriye de vurur: “Fast-food restoranı müşteriye de insanlıktan çıkarır. Bir tür montaj bandında yemek yiyen müşteri, yemek deneyiminden ya da yiyeceğın kendisinden çok az

⁴² Hürriyet Gazetesi, 3 Temmuz 2015, Cuma, Sayfa: 5, Birce Bora, Londra.

doyum olarak hızla yemek yiyen bir otomatona indirgenir” (Ritzer, 2014, s. 207).
Özetle yabancılaştırıcı aklın verimlilik kuralı burada da bütünüyle işler.

Amaç-araç rasyonalitesi kendi içinde birbirini yok-eden bir kendindenliğe ulaşmıştır. Öyle ki, bu türden bir rasyonalitenin simgesi “yemek yedirme makinesi” ya da hazır-yemek sektörünün araçsal aklın düşünme mekanizmalarıyla ortaya çıkan iş süreçleri, daha yüksek bir oluşum düzeyinde, yani kapsayıcı bir bakışla, uygarlığın iş görme biçimlerinin ve yaşama önermelerinin, aynı zamanda bir “yabancılaşma” olarak insan dünyasını nasıl da çepeçevre sardığının önemli bir kanıtı olarak göze çarpar.

Diğer taraftan, araçsal aklın burada sergilediğimiz Kartezyen mekanizmaları, aslında, öznenin var olanla ilişki kurma, var olana yaklaşımı, var olanı değerlendirme ya da anlamlandırma tarzı olarak tartışmamızda önem kazanır. Araçsal aklın burada saydığımız dört mekanizması, çağımız insanının var olanla ilişki kurma tarzını belirler hale gelmiştir. Var olana bir özne olarak yönelme bu dört mekanizmanın iç içe geçen sıkışık işlemselliğine hapsolmuştur. Oysa, var olanın nesnelliği bu dar ampirik kalıba sığdırılmaz. İnsanın, var olanı anlamlandırma ve değerlendirme çabası, var olanın bilgisini elde etme çabası, bir bilme etkinliği anlamında bu türden bir mekanik işleyişe indirgendiği takdirde, yaşantıların tarihselliği, olayların birbirinden ayrılamaz birikiminin sergilediği akış tarzları, varlığın karmaşık yapısı, yaşamaların içerikleri gerçek anlamda epistemolojik bir olanağa bile dönüşemezler. Önceden verilmemiş, koşulsuzca kendiliğinden ortaya çıkanı, neden-etki prosedürüne uymayanları, açıklanamaz olanı, tinsel dünyanın almaşık niteliğini, niteliksel olanın çözülemez büyüsunü keşfetmekte son derece eksik kalırız. Var olanla aramızdaki bağ, sadece araçsal aklın burada açıklanan mekanizmalarıyla kurulmaya çalışılırsa, var olana, gerçeğe yabancılaşır, dünyayı, doğayı, canlıları, insanı kavramakta zorluk çekeriz. Araçsal akıl, görünen odur ki, bir

“yabancılaştırma” aklıdır, çünkü varlığı, kendi icat ettiği Kartezyen dilde ve ona uzak durarak keşfetmeye çalışır. Anlam ve anlama, aslında epistemolojiye sığdırılmaz. Gerçek anlama, ancak insanların varlıklar ve varoluşlarla kurabildikleri bağ kapsamında geçerlilik kazanabilir. Yabancılaşmadan sıyrılmanın en etkin yolu da bu olsa gerektir.

Bir var olan olarak insanı, araçsal aklın mekanizmalarıyla salt hesaplanabilir, öngörülebilir bir varlık şeklinde formülleştirmek, Dostoyevski'nin tam da insanın belirsizliğine atıfta bulunan varoluşçu felsefesini hatırlatıyor. *Yeraltından Notlar*'da (2015) “Nedir bu “çıkar” dedikleri?” diye sorar (s. 29) yazar. “Peki, bir insanın çıkarının nerede olduğunu açıklamak sorumluluğunu üzerine alabilir misiniz siz?” diye ekleyerek de bunun somut bir şekilde tanımlanmasının bir anlamda imkânsızlığını büyük bir incelikle öne sürer: “Ya, bir insanın çıkarı kimi zaman (yalnızca belki değil, kesinlikle), kendi için kötü olanı istemesindeyse?” (s. 29). İnsanın gerçekten de özgürlemeziğini, hesaplanamazlığını böylece dile getirir Dostoyevski. “(Her şey çizelgelerde belirtilmiş, hesaplanmışsa yapacak ne kalır insanlara?)” (s. 33). Diğer taraftan araçsal aklın, insanı, kendi mekanizmalarının içinde bilimsel ya da teknik bir doğrultuya sıkıştırarak anlamaya çalışmasını şöyle eleştirir: “Evet baylar, bildiğim kadarıyla, sizler insanoğlunun çıkarlarının listesini ortalama istatistik ve bilimsel-ekonomik formüllerin rakamlarına göre yaptınız. Öyle ya, sizin çıkar listenizde refah, zenginlik, özgürlük, huzur vb. vb...vardır” (s. 30). Ona göre, insan dahil olmak üzere var olanı salt-matematik bir dille anlamlandırma çabasının sonucu onu “insan-olmayan” düzeyine indirgemektir.

“Yani gerçek matematik formül...Bulunursa insanoğlu belki o zaman istek duymayı bile bırakacaktır, hatta, (belki değil) kesinlikle bırakacaktır. Hem sonra, çizelgeye göre istek duymak da ne oluyormuş? Öyle olsa, insan o anda insanlıktan çıkar, organ bir ayar vidası veya onun gibi bir şey olur. Çünkü isteği, iradesi, arzusu olmayan insan organ üzerinde bir ayar düğmesinden başka bir şey değildir. Siz ne dersiniz buna?” (s. 35).

Dostoyevski haklı çıkmıştır gerçekten. Biraz önce çalıştığı fabrikada içine düştüğü durumu sergilediğimiz işçi Chaplin, gerçekten de, Dostoyevski'nin “orgunun ayar vidası”na dönüşmüştür.

3.1.2.4. Nitelik – Nicelik Sorunsalı

Aklın araçsal kullanımının Kartezyen kurallar çerçevesinde dikte ettiği parçalı ve indirgemeci yaklaşım, dünyayı bir “sayısal düzen” olarak algılarken beraberinde, doğal olarak, sert ya da katı bir paradigmanın körlüğünü de getirmiştir. Bir fenomeni, olguyu, gerçekliği sayılar aracılığıyla çözümlenmek istediğinizde bunları birtakım “mikro-kesinlikler” içine sığdırmaya çalışarak, bunların toplamını da gerçeklik diye tanımlarsınız. Oysa gerçeklik bir anlamda “çok boyutlu”dur. Gerçeklik, elbette, teknik bir açıdan, kendi içinde parçalanabilir, her bir parçanın kendine ait organizması, hal ve davranışları, özerk mekanizması hakkında çeşitli tahminler yürütülebilir, bazı ortak yasalar bulunabilir, ancak bu yaklaşım var olanın çeşitli niceliksel özelliklerini keşfetmekten öteye götürmez. Bir şeyin doğasına ait bazı “parça”lar keşfedilmiş olsa dahi, o şeyin doğası, parçaların salt-bütünü ya da matematiksel toplamından meydana gelmez. Parçacı-rakamcı yaklaşım, niceliksel bilgilerin sınırını aşamaz. Bir organizmanın niceliksel özelliklerinin yanında onun “ne”lik bilgisini veren niteliksel özellikleri de vardır. Nitelik, bir yapının “canlılık özellikleri” demektir. Ayrıca, nitelik, sadece bir şeyin öz-yapısıyla ilgili birtakım bildirimlerde bulunmaz; o şeyin, diğer şeylerle olan “ilişkiler dünyası”nı da imler.

İlişkiler dünyası “dinamik”tir; hem sürekli bir değişim içindedir, hem de değişimin yönü önceden belli değildir. Bir şey, içinde bulunduğu “ilişkiler dünyası” açısından incelendiğinde, bizzat ne olduğuyla değil, başka şeylerle ilişkileri aracılığıyla tanımlanır. Aristoteles'in *ousiası*; bir varlığın kurucu ilkesi, onun yapısı-doğası, o varlığı o varlık yapan şey, o varlığın kendi içindeki erekselliği; tüm bunlar hep bir arada irdelendiğinde, geniş anlamda “bir varlığın niteliği” nedir sorusuna cevap

verebilme potansiyeli taşırlar. Yine, o varlığın doğasının zorunlu parçası olmasa da, türlü durum ve zamanlarda o varlığın sahip olabileceği özellikler anlamında ilinekler, nitelik olgusunun tanımına dahil edilebilirler. Bir şeyin nelik bilgisini, kendinde-sahip olduğu içkin niteliğinin bilgisini, o şeyi o şey yapan nedenleri anlamaksızın kavramak adeta mümkün değildir. Aristoteles *Metafizik*'te (1996) "(...) her neden, bir ilkedir. Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır" der (s. 235). Aristoteles'in oluşu ve varlığı çözümlerken ortaya koyduğu maddi neden, örneğin, "tunç, heykelin; gümüş bardağın nedenidir" (1996, s. 236); formel neden, örneğin 2/1 oranı olarak özün tanımı (1996, s. 236); hareket ettirici neden, örneğin "bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir nedenidir" (1996, s. 236) ve ereksel neden, örneğin "sağlık, gezinti yapmanın nedenidir" (1996, s. 232); ayrıca olanak, etkinlik ya da amacını kendi içinde taşıyan bir halde var olma tarzları, bir şeyin asıl-niteliği hakkında ontolojik ve epistemolojik bilgileri yoğunca sergileyen derin-güçlü bir yaklaşımı arz ederler.

Araçsal akıl, günümüz dünyasının fenomenlerini tüm bu açılardan görmeyi reddeder. Yabancılaşmanın temel nedenlerinden biri niceliğe yapılan aşırı vurgu ve niteliğin neredeyse "unutulması"ndan kaynaklanır. Doğruluk ya da hakikatla ilgili olarak neyin "akılsal" ve de tam bir kesinlik güvencesiyle "doğru" olabileceğinin düşünülmesi, ölçüt olarak niceliksel-rakamsal çözümlenmeleri kendine esas alır. İnsan, bilgi ile ilişkisini nitelikler değil pozitivist "nicelikler dünyasından" geçerek kurar. Oysa kavrayıcı ve kapsayıcı bakış, varlığın niteliğini anlamayı gerektirir. Nitelik, varolanın "gerçek" ve belki de kendi içindeki "gizli" meçhul bilgisidir. Özne dışında yer alan nesnenin varoluşsal bilgisine ulaşmak, sadece niceliksel değil ama nicelikseli "aşarak", niteliksel anlamdaki sırlarını çözebilmek demektir. Bunu yapamayan ve yaşamını salt-nicelik olgusuna dayandıran özne, varlıkla onu kavrayacak bir şekilde bir varoluş tarzı ve duygusu geliştiremez. Araçsal akıl, işte bu türden bir varoluş tarzının gelişmesini önleyecek bir felaket-durumun içine itmiştir

özneyi. Sayısalılık, insanlığın türlü uygarlık kazanımları da diyebileceğimiz aşkın-
alanlarını son derece “kati” veya “sabit” bir oluşuma sürüklemiştir.

Zygmunt Bauman (2015), özne ile nesne arasında kapatılamaz bir şekilde doğan
Kartezyen mesafenin, bu ikisi arasında zoraki bir “güç” ilişkisi doğurduğunu belirtir;
ona göre, özne “nesne”yi, tam da kendi keyfiliğine, amaçlarına, güdülerine,
isteklerine göre belirler. Özne, eylemi yapan “canlı”dır; nesne, eylemden etkilenen
“cansız”dır; kabullenendir, maruz kalandır, katlanandır (s. 63). İstemeye sahip olan,
bilmek isteyen ve bu yolda iradesini kullanarak harekete geçen, “amaçlayan
özne”dir. Bauman, Kant’a gönderme yaparak, nesnelere anlamlarını özneye borçlu
olduğunu hatırlatır (s. 63). Yani nesneyi nesne yapan şey, nesnenin, öznenin ilgi
alanına girmesidir; nesne ancak öznenin bağlamında özne gözünde varlığa kavuşur.
Bu durum, özneye, nesneye göre büyük bir üstünlük sağlar; özne üstte, nesne
alttadır. Böylece, özneler ve nesnelere arasında bir eşitlik değil, bir üstünlük ilişkisi ön
koşul olarak kesinleşmiş olur. Nesnelere bu andan itibaren, özne tarafından
tanımlanırlar, sınıflandırılırlar, değerlendirilirler, öznenin ihtiyaçlarının bir fonksiyonu
haline dönüşürler (s. 64). “”Şey” olmaları kendi “şeyimsi” iç özelliklerinden değil,
öznelere olan ilişkilerinden kaynaklanır” der Bauman (ss. 63-64). Bu bakımdan
varlıktaki değerlerini özneye ilgilerinde bulurlar. Oysa hakikatte, bu “iç özellikler”,
şeylerin, öznenin hizmetindeki şeyleşmiş nesnelere nitelikleridirler. Bu nitelikler,
öznenin bağımsız koşullarda nesnelere özgürce ortaya koyabildikleri varoluşları,
benlikleri, özellikleri ve türlü durumlarıdır. Nitelik, nesnenin, bir nesne-olmayarak
varlık alanındaki özel konumunu yansıtan bağımsız değeridir; kendinde-değeridir;
nesnenin kişiliğidir. Bu değer, artık özne tarafından algılanmaz; bu “gizli-kalmış”
değere, nicelik anlayışıyla ulaşılamaz; arada kapatılamayacak bir mesafe vardır.
Böylece nitelik dediğimiz şey, öznenin ilgi alanından düşmüş, özne nesnenin salt
mevcudiyetiyle, çıkarları sınırlarında, ilişki kurar hale gelmiştir. Özne, nesneye, saf-
nicelik olarak bakar.

Aristoteles'e (1996) göre varlıklar dünyasında "belli bir" nitelikte "belli bir şey" vardır. Bu şeyin bütünü özünde içerdiği içkin özellikler itibarıyla diğer şeylerden ayrılır ve töz olarak varlık kategorileri öğretisinde birinci sırada yerini alır. *Metafizik*'in 5. kitabının *Nitelik* bölümünde yer alan bir dipnotta belirtildiği gibi "Gerçekte ne salt belirsizlik olan niteliksiz bir töz, ne de tözsüz nitelik vardır ve bir tözün ayrımı, bir niteliktir" (1996, s. 267). İşte tam da bu pratik anlamda nitelik, Aristoteles (1996) tarafından niteliğin asıl anlamı olarak değerlendirilir: "Asıl anlamda nitelik, tözün ayrımıdır (...)" (ss. 268-269). Diğer taraftan varlığın bir kategorisi olarak nitelik, yine Aristoteles'in *Kategoriler*'de (2002) belirttiğine göre "nesnelerin nasıl olduklarının ona göre söylendiği terim"dir (s. 51). Huylar kalıcı (adalet, ölçülülük gibi erdemler, bilgi), yatkınlıklar ise (sıcaklık soğukluk gibi) nispeten kolay değişen bir nitelik türüdür. Nitelik, nesnenin, yapabilme gücüyle ilgili bir durum karşısındaki doğal olanağının sınırları hakkında bilgi verir (2002, s. 53). Yine, nitelik, duyular ve duygulanımlara cevap veren, maddenin doğal yapısıyla ilgili, kaynağını "kalıcı duygulanımlardan almış olan gerçekleşmesi zor değişiklikler"dir (2002, s. 57). Son olarak, nitelik, nesnelerin biçimlerine atıfta bulunur; "çünkü bir nesnenin nasıl olduğu bunlara göre söylenir" (2002, s. 59). Özetle, nitelikler, Aristoteles'e göre, "nasıllıklar"dır (2002, s. 59) ve yukarıdaki gibi değişik açılardan tanımlanabilirler. Nesneye, var olana saf nicelik olarak bakan özne ise, işte bu "nasıllık"ı ve bu "nasıllık"ın karmaşık ve birçok kez de insanı "bozguna uğratan-şaşırtan" yapısını gözden geçirir, gözlemleyemez. Özne ile nesne arasındaki böylece oluşan kapatılamaz mesafe öznenin varlıkla ilişkisinin yabancılaşma sorununa dönüşmesiyle sonuçlanır.

Çalışma hayatının gündelik yaşantılarında, öznenin var olana karşı takındığı tutum, özne-varlık ilişkisinin sorunlu bir şekilde tezahür etmesinde ifadesini bulur. Örneğin Ritzer (2014), nicel yaklaşımdaki sorunu "İşin gerçek kalitesine az ilgi gösterilmesi ya da hiç gösterilmemesi. Çalışanların bir görevi, iyi yapıp

yapılmadığına pek dikkat etmeden bitirmeleri beklenir” (s. 51) şeklinde sadeleştirir, bir gündelik iş dünyası pratiğini sergilerken. Niceliğe dayalı bir işin süreçlerine dair hâkim anlayışta, saplantılı bir şekilde ortaya çıkan kavram, “performans” kavramı olmuştur. Performans, “Bir birey, bir ekip, bir örgüt ya da bir süreç vasıtasıyla elde edilen sonuçların ölçüsü”dür (de Gaulejac, 2013, s. 73). Tüm kurumlar, başarılarını, tasarımlarını hatta varlık nedenlerini sayılara dönüştürerek hedefleştiren bir “performans planı” temeliyle özdeşleştirmişlerdir artık. Bu anlayışın iş dünyasındaki arka planında Peter Drucker’in ünlü “ölçmezsen yönetemezsin” ilkesi yatar. İş ya da çalışma, artık “nesnelci, faydacı, salt-pozitivist” bir düşüncenin araçsal kategorileriyle analiz edilen bir sürece dönüşür. Niteliği neredeyse yok sayan bir yapma-etme biçimi, kurumlarda, şirketlerde, tam da de Gaulejac’ın (2013) belirttiği gibi “faydacı bir eylem anlayışı”, “ekonomist bir insan görüşü”, ve işletme kurumunu “işlevsel bir evren” olarak tasvir eden dört ilkeye göre oluşur: Anlamak ölçmektir, örgüt veridir, uzmanlık, etkililik. Görüldüğü üzere, bu dört ilke, araçsal rasyonelliğe mükemmel derecede hizmet eden, verimliliği, kazancı, faydayı en çoklamayı amaçlayan bir tasarımın unsurları olmakta örtüşürler. Bu niceliksel bakış açısının bir çıktısı olarak kalitenin ya da niteliğin anahtar kavramları da değişir; “mükemmeliyet, başarı, ilerleme” gibi olgular tamamen anlamsal ve felsefi derinliğinden kopartılırlar, matematiksel niceliklere bağlanarak modern çalışma hayatının, niteliği niceleyen yüzeysel verileri olarak ortaya çıkarlar. İçeriği boşaltılmış ve varlıksal geçerliliğini yitirmiş amaç-araç rasyonalitesinin güdümündeki performans olgusu bir “kült” haline dönüşerek çalışma dünyasında “performansçılık” ideolojisini doğurur ve şirketlerin/kurumların hedeflerine ulaşmada başat bir yönetim aracı olarak kullanılmaya başlanır: “Performans kültürü, iş dünyasına ücretlilerin tamamını “her zaman daha fazla” gerekliliğine iten sürekli bir rekabet sokar. Çalışmak, artık zaman ve saatlerle önceden belirlenen bir görevi değil, performans göstermekten ibarettir” (de Gaulejac, 2013, s. 73).

Niceliksel hedefler, bir üretim faaliyetinin niteliksel ve derin-varlıksal özelliklerinin de yoksanması sonucunu doğurabilir: Örneğin, otomobil üretiminin, daha güvenli, huzurlu, keyifli bir ulaşım olanağının sağlanarak insanın yaşam koşullarının iyileştirilmesi gibi amaçlardan kaynaklanan mevcudiyeti, insanın var olana karşı bir ilişki türü olarak otomobil-insan arasındaki ontoloji öncelenmez; bunun yerine, mümkün olduğu kadar çok otomobil üretmek ya da liberal piyasacılığın gereği rakibi pazardan yok etmek, üretim maliyetini düşürmek gibi salt-operasyonel ve rakamsal, sadece sahip olma edimiyle ilgisinde belirginleşen ve gitgide insansal gerçekliğin varlık alanıyla ilişkisinin koptuğu sanal ya da sürreel (nicel) bir oluşum belirir. Buna benzer bir insan dünyası, kapitalizmde varlık alanının salt-parayla özdeş hale gelmesinde görülebilir. Yine, örneğin bir sanat veya spor faaliyetinde, yapılanın kendisi olarak sanat ve spor değil, yapanın bu sayede kazanacağı “ün, derece” gibi edimler varlık alanını doldurur. Profesyonel iş dünyasında, bir işi “iyi” yapmak, insanlığa yeni bir katkıda bulunmak gibi yaratıcı ve maddi-manevi doyum sağlayabilen oluşlar değil, makam veya unvan sahibi olmak gibi amaçlar öznelere varlıktaki hedefi haline gelirler. Temel amaç, “iyi” olmak, “çok” olmak, “büyük” olmak, “birinci” olmak gibi saf niceliksel değerlerle ifade edilir hale gelir.

Hilmi Yavuz'un *Budalalığın Keşfi*'nde (2012) kapitalist gerçekliği sergilerken söylediği gibi, nicelik, niteliği bastırır hale gelir: “Çok satan kitap, edebî bir değer taşıyın ya da taşımasın, (...). Kötü ve edebî açıdan değersiz bir kitap, piyasa açısından iyi ve değerli bir kitaba dönüşür; niceliği, niteliksizliğini bastırır, geriye iter” (s. 96). Hilmi Yavuz (2012), aynı adlı eserinde, Aristoteles fiziğinin, bir nitelikler fiziği olduğunu bildirir (s. 106). Bu, dünyanın bir nicelikler değil de nitelikler bütünü olarak kavranması anlamına gelir. Örneğin ısı, sıcak, soğuk, ılık nitelikleriyle algılanır. Oysa günümüzü şekillendiren Newton fiziği, bir nicelikler fiziğidir. Burada ısı, (+) ve (-) arasında sonsuza dek uzanan nicel bir derecelendirme ile belirlenir (s. 107).

Niceliğe yapılan vurgu, fast-food'cunun üretim bandında tüm eşsizliğiyle pazarlanır; hamburgerler, patates kızartmaları, “big”, “biggie”, “colossus”, “mega”, “süper size” gibi sıfatlamalarla tüketici gözünde hiyerarşi ve çekicilik kazanırlar (Ritzer, 2014, ss. 109-110); nitelik ise, niteliksiz hale getirildiğinden, nicelik tarafından bastırılır ve bu bir strateji haline getirilir; niceliğin (adlandırma, paket-ambalaj tasarımları, pazarlama yöntemleri, fiyatlama gibi araçlarla) ön plana çıkartılması, miktar hakkında yanılsama yaratıcı uygulamalar, üretim ve servis sürecinin kalitesinin salt rakamlarla ölçülmesi (2014, s. 108). Ritzer (2014), bu konudaki “işin sırrı”nı ilan eder: “Örneğin büyük, şişkin (ve ucuz) hamburger ekmeği, hamburgeri olduğundan daha büyük gösterir. Yanılsamayı artırmak amacıyla burger ve içine koyulanlar ekmekten dışarı taşacak şekilde ayarlanır (...) özel kepçeler patates kızartmasını öyle bir ayarlar ki, porsiyon çok büyük görünür. (...) patatesler taşıyormuş gibi durur” (s. 112).

Nitelik, bizce, ifadesini tam da yabancılaşma sorunsalında bulan o derece önemli bir kavramdır ki, bunun, Robert Pirsig'in, kendi felsefesinde “yaşamsal ve kendinde” bir kategori olarak yer alması dikkatimizi çeker. Ancak burada, nitelik, “tanımlanamayan şey olarak var olanı” temsil eder. Çağdaş insanın yaşam ve teknolojiyle ilişkisini incelerken Pirsig nitelik denen şeyin metafiziğine girer. Ona göre, “nitelik” –önceki bölümde de belirtmiştik– özne ve nesne arasına yerleştirilmesi gereken ayrı bir kategoridir. Çünkü Kartezyen anlayışın, geleneksel akılcılığın “nesnellik”te, yani gerçeği özne ve nesne olarak bölen bir doktrinde direktmesi asıl sorunsaldır: “(...) takılıp kaldığınızda size ne yapacağınızı söyleyen özne ya da nesne değil, Nitelik” (2011, s. 249). Niteliği kavrayabilme yeteneği (2011, s. 253) asıl belirleyendir Pirsig'e göre. Kartezyen felsefenin düalizminin insanı yabancılaştıran etkilerini önceki bölümlerde gözden geçirmiştik. Pirsig (2011), özne ile nesne arasındaki yabancılaşma sorunsalında kaynak-neden olarak “nitelik” bilinçsizliğinin çarpıcı varlığını, iyi bir motosiklet tamircisinin gözünde, basit bir

vidanın bile niteliksel bir bakışla göreceli önemini ve değerini anlatarak enfes bir şekilde işler:

Normalde vidalar öyle ucuz, küçük ve basit şeylerdir ki önemsiz olduklarını düşünürsünüz. Ama şimdi, nitelik bilinciniz güçlendikçe bunun, şu tek ve özel vidanın ucuz, küçük ve önemsiz olmadığını fark edersiniz. Şu anda bu vida aslında tüm motosikletin fiyatı değerindedir, çünkü bu vidayı çıkarmazsanız motosikletin gerçekte hiçbir değeri yoktur. (...) bu kez vidanın bir sınıfa özgü olma niteliğini gittikçe yitirdiğini ve giderek daha çok kendine özgü bir nesne olmaya başladığını görürsünüz. (...) daha da konsantre oldukça, hatta vidayı bir nesne olarak bile değil, bir işlevler topluluğu olarak görmeye başlarsınız. Sizin takılmışlığınız geleneksel akıl kalıplarını adım adım elimine etmektedir. (...). Nitelik ayırt etme özelliğidir” (s. 253).

“Nitelik ayırt etme özelliğidir” derken Pirsig, Aristoteles’i tam da doğrulamış olur: “asıl anlamda nitelik tözün ayrımıdır”. Pirsig’e göre nitelik, tekrar vurgulamakta fayda var, ne düşüncenin, ne de maddenin bir parçasıdır; o ikisinden de ayrı, üçüncü bir kendiliktir (2011, s. 210). “Nitelik, düşüncenin ve anlatımın, düşünce dışı bir süreçle tanınan özelliğidir” (2011, s. 183); öyle ki tanımlar, katı ve formel düşüncenin ürünleridir, oysa nitelik parçalara bölünmüş bir nicelik olarak “tanımlanamaz” (2011, s. 183). Nitelik, mükemmellik, değerlilik, iyilik gibi özellikleri temsil ediyorsa eğer, fiziksel olarak ölçülebilir değerlerden oluşmadığı ortadadır (2011, s. 206).

Pirsig’e göre (2011), niteliğin keşfi, “sabır, özen, dikkat” gibi özellikler, yapılan işle sağlanan tam uyum, işle bütünleşme, Kartezyen kurallardan kurtulmuşluğun vereceği bir içsel kafa huzuru gibi geniş bir “bütünleştirici karakter” gerektirir. En önemlisi de, “Bu bütünleşmeye yol açan, bilincin keskin kenarında, özne ve nesne ayrılığı duygusunun olmayışıdır” (s. 261). Özne-nesne ayrımı, nitelik üzerinde “bozucu” etmendir. Kalitenin, niteliksel mükemmelliğin gerçekleşmesi, bu türden bir nitelik kavramının algılanmasının koşulu şöyle dile gelir: “Üzerinde çalıştığı şeyden ayrı olduğu duygusuna yenik düşmeyen kişi için, yaptığı işe “özen” gösterdiği söylenebilir. Aslında özen göstermek budur, yaptığı işle özdeşleşme duygusudur. Bu

duyguyu duyan kişi özen göstermenin içyüzünü, yani Niteliği de görür” (Pirsig, 2011, ss. 261-262). Nitelikle ilişki kurma, böylece, bir bakıma, var olana nitelikli bir bakışla niteliği kendinde içkinleştiren bir özne olma durumunu gerektirir. Özne ile nesnesi arasındaki “nitelik” ilişkisi, yaratıcılık, özgünlük, düşgücü ve sezgiyi gerektiren bir varoluş bütünlüğüne bağlıdır. Aksi takdirde, özne, kendisi dahil nesneleştirdiği tüm varlık alanına karşı “yabancı” durumuna düşer. Niteliğin bu birleştirci-bütünleyici ve varlığı kavratıcı özelliğini, Barnett Singer (1995), Pirsig’in felsefesini yorumladığı önemli makalesinde şöyle dile getirir: “(...) makinelerde oturan niteliksel bir ruh, bir Budha vardır; nitelik her parçada yaşar ve o parçaların uyumunu oluşturur. Eğer parçalara ve onların ilişkilerine [ilişkilerine] sırtımızı dönersek bütünü anlamayı asla öğrenemeyiz” (s. 17). Bu, bir anlamda, aslında, bütünün bilgisinin nitelikte aranması gerektiğini veya bir başka deyişle, bütünü parçalara ayırmak suretiyle, her ne kadar her bir parçanın nelik bilgisini elde edebiliyorsak da, bu bilgileri bir araya getirerek veya birbiriyle toplayarak bütünün işleyişini kavrayamayacağımızı anlatır bize. Bütünü bütün yapan, onun içeriğini oluşturan unsurların, parçaların kendilerine özgü özellikleri bir yana, bunların arasında gerçekleşen ve hiçbir zaman tam olarak tanımlanamayacak ilişkiler birliğidir. Pirsig’in örneğinde, dağa tırmanmak, niteliğin ta kendisidir, zirveye varmak değil. Zirve olsa olsa bütünün anlık bir parçasından başka bir şey değildir.

Pirsig (2011), niteliği, özne ve nesnenin ötesinde ayrı bir kategori olarak ilan ediyor. Böylece, Kartezyen düşüncenin dünyayı oluşturan özne ve nesnesine artık bir şey daha ekliyor: Nitelik: “Dünya Phaedrus’a göre üç şeyden oluşuyor şimdi: Düşünce, madde ve Nitelik” (s. 211). Şimdi niteliğin bu üç kategori arasındaki sırasal konumuna bakalım. Ona göre, nitelik –ki işte burası çok çarpıcıdır– “düşünce-öncesi gerçeklik”tir. Ve bu tanımla, nitelik, düşünce ve maddeyi doğuran olayın ta kendisidir (Pirsig, 2011, s. 219). Çünkü nitelik, maddenin anlık, rastlantısal, bir seferlik ve bir daha olamayabilecek gerçekliğidir; bu anlamda nitelik “gerçek dışıdır”; çünkü olmuş-

bitmiştir. Pirsig'in verdiği örnekte, bir ağacı görme anı ile fark etme (düşünme) anı arasında geçen bir süre vardır (Pirsig, 2011, s. 219). Düşünme anı, ancak geçmişe tekabül eder; çünkü görülen ağaç düşünüldüğü anda geçmişte kalmıştır; artık bu nedenle "gerçekdışı"dır. Gerçek, "daima, düşünselleştirme oluşmadan *önceki* görme anıdır. *Başka gerçek yoktur*" (2011, s. 219). İşte tam da bu düşünce öncesi gerçeklik "nitelik" olarak tanımlanabilir (2011, s. 219). Öyleyse, nitelik bu karakteriyle tüm özne ve nesnelerin "ana-babası, kaynağıdır" (2011, s. 219). Niteliğin bu şekilde ele alınması sonucu ortaya çıkan olguya Pirsig "romantik nitelik" adını verir. Bunun dışında kalan ilgili anlatımlar, niteliği, "klasik" bir düşünsel anlayışla pozitif bilimlerin niceliksel temellendirmelerine gönderir. "Tanımlanamayan bir şey olarak var olan şey" anlamında niteliğe vurgu yapmak, bilgi kaynağı olarak (araçsal) aklın filtrelerini bırakmayı gerektirir. Bu, nitelik olgusunu, gerçeklikle ilişki kurmanın bir biçimi olarak değerlendirmemize yardım eder. Bu noktada artık, araçsal akıl hiçbir işe yaramaz. Bu türden bir nitelik bilgisi, zihin tarafından mantıksal ve çıkarsal düzlem üzerinde konuşlanan akıl yürütme formülleriyle kavranamaz. Bir deyişle, bu durum, araçsal aklın filtrelerini kullanmadan varlıkla ilişki kurma edimidir. Her türlü var olanda, dışarıdan tanımlanamaz bir öznellik hali mevcuttur. Yüreğin, derin-hissetmenin, duygu ve duyum bütünlüğünün ve içgüdülerin güdümlenmiş hallerinin koşulsuzca devreye girebildiği, aklın klasik yöntemlerine başvurmadan, bir bakıma kişinin kendisini tüm bozucu etmenlerden arıtarak koşullanan doğrudan bir biliş hali olarak yorumlayabileceğimiz sezgisel bir bilme edimi –buna kapsayıcı etik aklın güçlü sezgisel yönü de diyebiliriz– var olanda tanımlanamayana, burada işlediğimiz şekliyle özgün öznellik haline erişmenin bir nebze yolu olarak ortaya çıkabilir. Bu türden bir oluşum, özne ve nesnenin birlik düşüncesi içinde kaynaşmışlığını da gerektirir. Tanımlanamayan ama var olanın, bir nitelik bilgisi olarak ele geçirilmesi, varlıklar dünyasında tanımlanamayanla ilişki kurabilme olanağına işaret eder ki, insanın varlıkla asıl anlamda insani bütünlüğüyle vücuda gelen ilişkisi bu temelde

oluşur. Bu, aynı zamanda yabancılaşmanın da koşuludur. Niteliği, Pirsig'in (2011) anlatımıyla, "(...) genellikle nesnel gerçeklik ile onun öznel algılanması arasındaki önemsiz, olaysız bir geçiş süreci olarak" (s. 220) görmek, onun "farklılığını", "kendiliğini", "işin aslını" kavrayamamak demektir. Niteliği anlamak, özne-nesne arasında bir "bölünmezlik ilişkisi" gerektirdiği gibi, bu durumda, öznenin bilgiyle ilişkisini ontolojik bir karakterde de yeniden düzenlemesini zorunlu kılacaktır. Her türlü aksi süreç ise, öznenin asıl-gerçeğe yabancılaşmasını tanımlar. Niteliği kavrayabilme yeteneği, insan aklının yabancılaşmamasının anahtar unsurudur.

Morin'in dediği gibi, akılcılık insanı kötü hava koşullarından korumak için, bilim, teknoloji gibi türlü yollara başvurur; barınak, şemsiye vb. Araçsal aklın klasik ve faydalı uygulamaları bir insanın ne zaman ıslanmaması gerektiği konusunda ya da öznenin ıslanmama isteği konusunda yardımcı olurlar. Ancak, ne zaman ki akılcılık insanın "ıslanmasını" her ne pahasına olursa olsun "yasaklar", edimi mutlaklaştırır, ıslanmayı "gayri-meşru" kipine sokar, ıslanma ile özne arasına betondan duvarı örer, işte o zaman ıslanma zevkini tadamayacak, ıslanma hissini yaşayamayacak, ıslanmanın doğuracağı iyi-kötü çeşitli insanlık durumlarını deneyimleyemeyecek hale gelen insanlık, iradesi dahilinde bile ıslanmayı başına getiremeyecek bir insanlık, artık bir "insanlık-dışı"dır. Akılcılık, "akıl-dışı" olmuştur. İnsan ve doğa niteliksel anlamını kaybetmiştir. Zaten aynı zamanda, yabancılaşmanın kendisi de, bir tür "niteliksizleşme" hareketi olarak sayılabilir.

Son olarak, Horkheimer'in otomobil-at ayrımını hatırlayalım. Araçsal aklın, Kartezyen hatırlatmalarıyla kendini dayatan salt-duyusal kavrayışın zorunlu güdümünde, karanın "karayol"una, denizin "denizyolu"na, havanın ise "havayolu"na doğru nitelikten niceliğe yönelen bir "yolculuk" içinde bulunacağı açıktır. Ancak şu da bir gerçektir ki, İstanbul'u, Urfa'yı ya da Paris'i, Buenos Aires'i ya da dünyanın her bir mikro-noktasını, Kartezyen bilgi tarafından nicelleştirilmiş şekliyle haritadan

bularak oraya gidebilirsiniz. Ama, İstanbul'daki, Urfa'daki, Paris'teki, Buenos Aires'teki, biraz sonra ömrü tükenecek en güzel kelebeğin, az sonra yeşerecek en güzel kır çiçeğinin ya da sımsıcak içinizi ısıtacak güneş ışınının hangi koordinatta, ne zaman belireceği önceden-öğretilmeyecektir. İşte bu niteliğin ta kendisidir; "kır" gezisine çıkarsınız ve "tesadüfen" bunlara rastlarsınız; bu "doğal gerçeklik" ise niteliğin kendini gözler önüne sermesidir; bu doğal gerçeklik, gerçek "hakikat"tir, niteliğini çoktan yitirmiş "önceden öğrenilmiş-hakikat" değil. Aynen Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan*'da (2010) eşsiz bir şekilde dillendirdiği gibi konuyu aşağıdaki alıntıyla noktalayalım:

Açıktır ki, dünyanın fiziksel dönüşümü onun simgelerinin, imgelerinin ve düşüncelerinin ansal dönüşümünü gerektirir. Açıktır ki, kentler ve otoyollar ve Ulusal Parklar köylerin, vadilerin ve ormanların yerini alırken, motorlu tekneler göllerde yarışır ve uçaklar gökleri çizerken-o zaman bu alanlar nitel olarak ayrı bir olgusalık olma, birer çelişki alanı olma karakterlerini yitirirler" (s. 68).

Bu bölümde, her şeyden önce, amaç-araç rasyonalitesinin insanla bütünlüğünün bozulduğuna şahit olduk. Bu çerçevede, amaç ve araç arasında var olması gereken ve bu ikiliyi insanın varlığı açısından anlamlı bir bütüne dönüştürme görevi gören bağ da ortadan kalkmış oldu. Amaç-araç birlikteliğinin içerikli oluşumunun bozulması, sorgulayıcı aklın da etkinliğinin yitirilmesi ve bunun sonucunda, varlıkla ilişki kurma yöntemi olarak niteliğin tanınmasının olanağının bitmesi demektir. Bu durumu doğuran en temel olgu olarak, modern zamanların hâkim Kartezyen akıl anlayışının yaratımı olan temel düşünme mekanizmalarını sergiledik: Verimlilik, ölçülebilirlik, öngörülebilirlik ve denetim. Bu mekanizmalar, öznenin var olanla ilişki kurmasında temel araçsal süreç olarak belirdi ve onun gözünde var olan her şeyi, bir "sayılar krallığına" çevirdi. Akıl sahibi insan, varlığı, sadece bu mekanizmalar üzerinden matematiksel bir düzlemde algılayan bir canlıya dönüşürken, bu süreç bireyin kendisinin de öznelliğini yitirerek bir "şey"e dönüşmesine neden oldu.

Profesyonel ve örgütlü işletme-ücretli iş dünyası insan varlığını bütünüyle kuşatarak varoluşu bu mekanizmalar üzerinde kurdu. Yine, bu bölümde, nitelik kavramının elle kavranamazlığının ve bir ölçüde tanımlanamazlığının insan aklının içine düştüğü yabancılaşma sürecindeki rolüne işaret ettik. İnsan bir süreden beri var olanla ilişkisini nicelikler dolayımında kurmaya meyillenmişti. Oysa niteliğin keşfi, Aristoteles'in varlık incelemesinde de önemine varıldığı, Pirsig'in, Morin'in de bölümde sergilenen çarpıcı örnekleri ve saptamalarıyla vurgulandığı gibi, insanı insan olarak varlık alanına kazandıran temel unsur olarak beliriyor. Bunu başaramayan insan ise, gerek kendisiyle, gerek içinde bulunduğu toplumla, Fromm'dan, Jameson'dan, Wilber'den aktardığımız bağlamlarda, yabancılaşmış bir duruma düşmüştür. Şeyi şey olarak değil de, ondan elde edeceği çıkarlarla kabullenen, var olanla ilişkisini sığ, yüzeysel, duygusuz ve etkileşimsiz bir varoluşa konumlayan, tarihle bağlarını kopartarak teknolojik dünyanın salt maddi ve sanal gerçekliklerinde adeta kendinden geçen özne, varlıkla ve varoluşla doğrudan ve içerikli, samimi temasını da kaybetmiş oluyor.

3.1.3. Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın Teknik Kullanımı:

Teknik Akıl

3.1.3.1. Teknik Akıl

Walter A. Weisskopf, *Existential Crisis and The Unconscious* isimli makalesinde (1963), Batı düşüncesinin "tek-yanlı" karakterine dikkati çeker. Çünkü Batı düşüncesi, dış dünyayı değiştirmeyi ve denetlemeyi hedef edinen faydacı ve amaçlı eylem biçimine aşırı-vurgu yapmıştır (s. 1). Bu bakış, insan eyleminin faydacı ve bireyci bir tutum tarafından ele geçirilmesini, her şeyin teknik ve iktisadi işlevleri açısından değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu bakış, yaşamın bilim dahil tüm alanlarına nüfuz etmiştir.

H. Reichenbach (1981), "(...) bilgi çevremizdeki nesnelere denetleyip sömürmek için gereklidir" (s. 14) derken, Francis Bacon'la uzlaşarak bilgiyi bilimsel hale getiren modern pozitif düşüncenin amaçsal ve araçsal karakterini de dile getirmiş olur. Modern bilim bir anlamda, yine Reichenbach'ın (1981) not düştüğü gibi "geneli bulma dürtüsü"nü (s. 19) bitmek tükenmek bilmeyen çabasıyla eski çağlardan beri şekillenmiş, yeniçağla birlikte, Newton'da olgunluğuna ulaşmış ve günümüzün teknik-teknolojik-bilimsel dünyasının altyapısı böylece hazırlanmıştır. Modern bilime göre var olanın, gerçekliğin, karşılıklı etkileşim içinde olan canlıların, nesnelere, doğanın, evrenin ve bunlar arasındaki ilişkilerin akla uygun bir yapısı vardır ve bilimin görevi de bu yapıyı meydana getiren yasaları akıl, deney ve gözlem yoluyla ortaya koymaktır. Pozitif bilimler, özellikle metafiziği dışlayarak gerçekliğin bilgisini deney-gözlem süreci ile kesin bir ilişki içine sokmuşlardır. Olan bitenler ancak ölçülebildiği, sayısallaştırılabildiği ve nesnel bir şekilde gözlenebildiği ölçüde olgusallaştırılabilirler ve böylece akla uygun hale gelmiş olurlar. Bu çerçevede, tek meşru (geçerli) bilgi, pozitif bilimlerin bilgisidir ve bunun dışında metafizik ileri sürmeler, değer yargıları, inançlar ve hiç bir kanaat varolanı, varlığı açıklama gücüne sahip değildir. Bu anlayışın temel özellikleri şöyle şekillenir: Gerçeklik hiyerarşiktir, yani aşağıdan yukarı doğru sıralı bir yapıya sahiptir; gerçeklik mekaniktir, doğa zorunlu bir nedensellik zinciri içinde işler; mekanik bir yapı söz konusu olduğundan gelecek tek yönlü olarak ileriye doğru tahmin edilebilir, bu da bize önceden bilme olanağını sunar; değişim ise niceliksel bir olgudur ve ileriye doğru birikerek gerçekleşen bir karakter gösterir (Özlem, 1999, s. 167). Bilim, özne ve nesnenin birbirinden ayrılmasını gerektirir, aksi takdirde bilgide nesnellikten bahsedemeyiz ki pozitif bilimin iş yapma biçiminde nesnellik, tarafsızlık büyük önem taşır. Özellikle özne, araştırma yaparken, öz kültürünün dahi empoze edebildiği her türlü ön yargı, değer yargısı, inanç, ahlaksal, dinsel, siyasal veya ideolojik anlayıştan uzak durmalıdır. Pozitif bilimlerin ulaştığı sonuçlar zorunludur ve böylece evrensel

bir karakter taşırlar. Onaltıncı yüzyılın sonlarından, yirminci yüzyılın başlarına kadar geçerli olan bu bilim paradigmasına “evrenselci bilim paradigması” diyoruz (Özlem, 1999, s. 167). Burada öne çıkan en temel şey, bilimin ulaştığı sonucun “mutlak bilgi” olma iddiasında yatar. Buna karşılık, yirminci yüzyıl boyunca ilerleyen karşı akım yeni bir bilim paradigması daha geliştirmiştir. Buna göre, gerçeklik “basit” değil, aksine karmaşıktır; çeşitlilik ve karşılıklı dinamik ilişkiler, özgüllükler, gerçekliğin “bilinmesi güç” yapısını oluştururlar. Hiyerarşik değil, ama heterarşik, birbirine bağlı olmayan çeşitli düzenler söz konusu olabilir ve bundan dolayı evren “tekbiçimli” olmak zorunda değildir. Yine, varolan, mekanize bir olgular bütünlüğünden meydana gelmez; doğrusal neden zinciri değil, nedenlerin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemelerinden oluşan bir etkileşim dünyası vardır. Gelecek belirsiz olup, bilim öndeyide bulunamaz. Özne, ne yaparsa yapsın, salt özne olmaktan kaynaklanan doğal nedenlerle (bile) tarafsız değildir; özne, inceleme konusu yaptığı nesnenin, olayın, olgunun bir parçası olarak vardır, ona katılmaktadır; dolayısıyla nesnellik yoktur ve gerçeklik veya bilgi ancak belli bir özne-açısından elde edilen bilgidir. Bu durumda, tümel bilgiden de bahsedemeyiz. Doğruluk “çok”lu bir olgudur; tek doğruluk yoktur (Özlem, 1999, s. 168).

Modern bilimlerdeki bu gelişme, düşünmede, aslında rasyonel (akılcı) biçim ile sezgisel (varoluşçu) biçim arasındaki farktan kaynaklanır. Capra, rasyonel biçimin, “doğrusal, analitik (çözümleyici), ölçmeye dayanan, bölücü-parçalayıcı-kategorileştirici” bir zihinsel yapıya yönelik olduğunu bildirir (2014, s. 44). Bu, açıktır ki Descartesçi-Newtoncu anlayışın oluşturduğu bir fizik dünyanın bilgisini arama yöntemidir. Sezgisel bilgi ise, doğrudan geleneksel pozitif yöntemlerle ilişki kurmak yerine, “gerçekliğin, nitelikleri daha küçük birimlere indirgenemeyen bütünleşmiş haline dayanarak kavranmasına gönderme” yapar (2014, s. 44). Capra (2014) bunu “ekolojik faaliyetin esası”, yani bir bakıma doğanın gizemli yapısının temeli olarak adlandırır (s. 44). Bir örnek vermek gerekirse, mesela sağlık kavramı, klasik pozitif

bilimlerce, bir öznenin bireysel sağlığının kendi içinde oluşan dinamiği şeklinde kabul edilir ve bu doğrultuda, tikel düzeye ele alınır. Buna karşılık, pozitif anlayışın ötesinde yeni bir bilim paradigması, sağlık kavramını salt-özneyle ilgisinde vreten yalıtık bir anlayışla algılamaz. Sağlık, sadece bireysel değil, ama toplumsal ve vresel sağlık da dahil olmak üzere bütünsel bir olguyu ifade eder ve bu üç sağlık düzeyi de birbiriyle yakından ilişkilidir (Capra, 2014, s. 45). Öyleyse, bireyin sağlığının bozulması, onun, içinde bulunduğu diğer iki sağlık düzeyinin de işleyişinde şitli bozuklukların bulunduğuna işaret eder ve bu erevde sağaltım işlemi, bu sistemi var eden tüm parçalarla ilgili bilimsel bilgilerin uygun bir şekilde değerlendirilmesiyle gerçekleştirilir. Görüldüğü gibi, bu türden bir bilgi-bilim perspektifi, inceleme nesnesi olan her türlü olguyu, kavramı ya da gerçekliği, bireysel varoluşunun daha büyük ve ait olduğu bir düzenden kopmuşluğundan kurtarır ve tam tersine sistemle kaynaşıklığında ele alır.

Modern bilim, yaklaşım tarzı hangisi olursa olsun, rasyonel düşünceyi kendine esas alır. Rasyonel düşünceye ek olarak, deney-gözlem de modern bilimin bilgi arayışında olmazsa-olmaz bir yöntem niteliğini taşır. Ayrıca, bilim yapmak, rasyonel aklın, bilim etkinliğinde özellikle yer bulan akıl türü olarak teknik aklın, geleneksel düşünüş biçimlerinden, metafizik, dinsel veya ahlaksal değer yargılarından, duygulardan arınmış olmasını gerektirir (zlem, 1999, s. 307). Marcuse'e (2010) göre, bilim ve bilimsel düşünceyle, bilimin "toplumsal olgusalılıkta" kullanımı ve uygulayışı birbirinden ayrı şeylerdir (ss. 133-134). Sorun da buradan çıkıyor zaten. Bilimin salt-kuramsal işleyim biçiminin ilkeleri, pratiğe dönüşünce, insanın ve doğanın aleyhine "tehlike"li sonuçlar doğurabilecektir. Bu gerçekliği Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan*'da (2010) şu sözlerle ifade etmiştir:

Arı bilim uygulamalı bilim değildir; kimliğini ve geçerliğini kullanımından ayrı olarak sürdürür. Dahası, bilimin bu özsel *yansızlığı* düşüncesi tekniğe de genişletilir. Makine

içine koyulduğu toplumsal kullanımlara karşı bütünüyle ilgisizdir, yeter ki bu kullanımlar teknik yetenekleri içerisinde kalsınlar (s. 134).

Aslında bu saptama, insanın insan olarak varlıkta yerini bulabilmesi açısından karşı karşıya kalabileceği büyük tehlikelere işaret eder, çünkü bilim tam anlamıyla yansızdır. Üstelik araçsal aklıyla sarıp sarmaladığı her şeyi de nötürleştirir: “Araçsallığa karşı “doğru” tutum *teknik* yaklaşımdır; doğru logos *tekno-logidir* ki, bir *teknolojik realite* tasarını öngörür ve ona yanıt verir. Bu realitede özdek de bilim gibi “yansızdır”; nesneliliğin ne kendi içinde bir telosu vardır; ne de bir telosa doğru yapılır” (Marcuse, 2010, s. 135). Madde olarak doğanın, kendini doğal olarak sergilemek kendiliğindenliği tekniğin acımasız aklına karşı geçerli bir tutum değildir. Çünkü bilim ve teknik, doğa bilimi “(...) doğayı gizil araçsallık olarak, denetlemenin ve örgütlemenin gereci olarak tasarlayan *teknolojik a priori*nin altında gelişir” (Marcuse, 2010, s. 133). Böylece “teknolojik olgusallık” doğaya ve insan yaşamına yerleşir. Bu süreç, insan dahil tüm maddenin sanayi toplumunda “hammadde” olarak kullanılmasının önünü açar. Çünkü yine Marcuse’ün (2010) belirttiği gibi “(...) teknoloji ortamında insan ve doğa örgütlenmenin ölçülebilir nesnelere olurlar” ve teknoloji “şeyleşmenin” büyük taşıyıcısı haline gelir (s. 144). Doğanın bilimsel anlamdaki kavramı, “Evrensel olarak denetlenebilir, sonu olmayan bir işlevdeki-madde”dir ve bu madde, kuram ve pratiğin salt-gereci olarak vardır (Marcuse, 2010, s. 143). Teknolojik evren, nesne-dünyadır. Teknolojik olgusallık, bu nesne-dünyayı bir araçsallıklar dünyası olarak deneyime açar. Kartezyen kurallar, bu bağlamı, önceden *Gestalt*laştırmış hale getirir. Özne bu *Gestalt* içine hapsolür. Bağlam “teknoloji”ye bağlanır, teknoloji “bağlam”ı yaratır: “Teknolojik bağlam nesnelere içinde göründükleri biçimi önceden tanımlar” (Marcuse, 2010, s. 182). Üstelik bu bağlam herhangi bir “değer” içermez; insanın “değer”le ilişkisi yıkıma uğrar; nesnelere sadece nesnedirler, herhangi bir “değer” olgusu veya dünyasıyla ilgileri algılanamaz olur bilimcinin gözünde: “Nesneler bilimciye *a priori* değer-siz ilişki öğeleri ya da

karmaşaları olarak görünürler ki, bunlar etkili bir matematiksel-mantıksal dizge içinde örgütlenmeye açıktırlar (ss. 182-183). İnsan ile varolan arasına teknoloji ve teknik girer. İnsan, insanlığından soyutlanıp teknikle bütünleşir ve nesneye teknoloji aracılığıyla bakar hale gelir; çıplak gözleri, elleri, burnu, teniyle değil. Var olan, bir anda, insanın karşısında, teknikle yoğrulması gereken bir şey kategorisi haline gelir. Aniden, insan ve varolan da yer değiştirebilir, eşleşir tekniğin karşısında. İnsan, insanlıktan çıkar, teknolojiyle birleşir, onun nesnesi olur. İnsanın teknolojisi ortadan kalkar, yerini teknolojinin insanına bırakır. Tüm bu süreç, gerçek anlamda insani bir varoluş ile teknoloji ve teknik arasındaki ilişkinin, yani aslında, insanın maddi refahının gelişmesinin önemli bir aracı olarak “icat” edilen teknoloji ve tekniğin, insanla ilişkisinde nasıl da kabuk değiştirerek yabancılaşmayı yarattığını anlatır. “İnsanın efsanevi kurtuluşu” teknolojiyle gerçekleşecekken, insan teknolojinin ellerine düşer, oraya hapsolür.

Bu teknolojik evren, bilimin pozitif kurallarıyla metafizik evrenin aleyhine ağır ağır genişler. Denetlenemeyen, sırrını bir şekilde koruyan “kör doğa”nın karanlık noktaları, bilimsel ilerlemenin kapsam alanına girmekten kurtulamayacak, araçsal dünyanın kullanımına dahil edilecektir.

Niteliğin açıklanmasındaki büyük zorluk karşısında bilim niteliği sürekli olarak niceleştirmenin peşine düşer: “Bilim devrimi, kendini özellikle bilim yasalarının niteliksel (qualitative) olandan, niceliksel (quantitative) olana doğru dönüşen bir dile getiriliş olmasında ortaya koyar” (Yavuz, 2013, s. 142). Böylece doğa yasaları matematiksel eşitlikler şeklinde formüle edilebilir. Nitelikten niceliğe geçişin yanısıra, bilim aynı zamanda, kavramdan objeye geçişi de ifade eder (Yavuz, 2013, s. 144). Madde ve somutluğun kesin bilgisinin arayışı içinde olan bir süreç olarak bilim böylece sanayi devriminin de yararlandığı başlıca disiplin olma özelliğini taşır. Üretim yöntemleri, ilişkileri ve organizasyonu, kapitalizm öncesi egemen feodal

toplumun kırsal yaşamından kapitalist sanayi toplumunun şehir ağırlıklı yaşamına evrilmesiyle birlikte, “akıl”ın işleme biçimi, pozitif bilimlerin giderek yaygınlaşan etkisi altında, bunların dayandığı temel kurallarla çalışan bir “teknik akıl” düzeyine ulaşır.

Aslında bilimsel akıl ile teknik akıl arasına, her ikisinin kökeni ve amacını göz önünde bulundurmak suretiyle bir mesafe koymak, aklın yabancılaşması sürecinde var olanın bilgisiyle kurmak istediği ilişkiyi değerlendirirken, bu ikisi arasındaki dönüşüme biçilecek değeri anlamak açısından önemli gözüküyor. Bir düşünme eylemi olarak bilim dediğimiz şey, teorik bilimler, Aristoteles’in terimiyle *teoretik* bilimler, doğrunun ve en yüksek iyinin bilimleridir (Özcan, 2011, s. 297). *Teoretik* bilimler, amacı-kendinde bir bilgi etkinliğidir. Bu kapsama giren bilimlerin, Aristoteles’in *Metafizik*’te (1996) bildirdiğine göre, fizik, matematik ve teoloji (s. 296), ne pratik (eylem ile ilgili olan) ne de prodüktif (üretim ile ilgili olan) bir amacı vardır (s. 294). *Teoretik* bilimin amacı sadece bilmektir; burada amaç bilme sonucunda elde edilecek, üretilebilecek yararlı ya da güzler şeyler değildir. *Teoretik* bilimler vasıtasıyla ulaşılabilecek bilimsel ve felsefi bilgiler bu bakımdan safça doğruyu, hakikati bulmayı, var olanı anlamayı, kavramayı hedefler. Bu anlamda metafizik, tam gerçekliğinde varlığı varlık olmak bakımından araştıran bir bilgi etkinliğidir. Buna karşılık teknoloji, *Metafizik*’te (1996) belirtildiği gibi pratik –yani eylemi hedefleyen (dans gibi)– ya da prodüktif –üretimi hedefleyen (ev gibi)– amaçlı bir düşünme etkinliğinin sonucu olarak hem bilimsel bilgiye ulaşmak için hem de bilimsel keşiflerin buluşlarını pratik hayatta ve maddeyle ilişkisinde insan için çeşitli yararlılıklara dönüştüren bir etkinlik alanıdır. Bu şekliyle, teknolojinin, *technen*in (imal etmenin) ilkesi ya yapanın amacına bağlı olarak yapanın eyleminde, ya da üretilen şeydedir, yararın kendisindedir. Keza, *Metafizik*’te (1996) yer alan dipnotta, *poietik* bilimin, *tekhnen*in amacının, bir *poiesis*, yani “*sanatkârın dışında olan bir eserin gerçekleştirilmesi*”, pratik bilimin amacının ise “*eylemi yapandan ayrı herhangi bir*

eseri meydana getirmeyen ve eylemi yapan içinde kalan”, ereği eylemin kendisi olan karakteri gözler önüne serilir (s. 83).

Teknoloji, kapitalist sanayi toplumunda ulaştığı nokta itibarıyla, bu anlamda, amacı-kendinde bilimsel akıl, araçsal aklın bir ürünü olan teknik akla havale etmiş, teknik akıl da artık bu bağlamda yönlendirilmiş pozitif bilimlerin tüm nimetlerinden faydalanarak insan ile var olan arasında, var olanı insan yararına sömüren salt-aracı durumuna düşmüştür. Bilimsel aklın teknik akla dönüşmesi ise burada sergilediğimiz çerçevede insanın var olanla kurduğu ilişki açısından yabancılaşma serüveninin yapı taşlarından biri olarak tarihteki yerini alır.

Teknik akıl, dayandığı salt-bilimsel yöntem ve kurallar yoluyla elde edilen teknoloji sayesinde insanın el ve zihin emeğini birleştirerek, doğayı denetimi altına almasını sağlar. Böylece, doğa, insanın yararına çalışan, onun tarafından “kullanılabilir” hale gelen bir nesneye dönüşür: Doğa, bir bakıma, böylece, insana ait hale gelir, onun iyeliğine geçer, Yavuz’un (2013) deyişiyle, doğa, insan tarafından “insansallaştırılır” (s. 9). Fromm da aynı konuyu önemser: “Sanayi üretiminde ortaya çıktığı biçimiyle doğayı denetime alarak, insan kendisini kan ve toprak bağılıklarına saplanıp kalmaktan kurtarır; doğayı insanlaştırır ve kendisini doğallaştırır” (2006, s. 61). İnsan doğanın “hâkimi” pozisyonuna geçer: İnsan “doğanın her yerinde kendini görmeye başlıyor, ‘doğa’ sanki insanı yansıtan sonsuz bir aynaya dönüşüyor. Buna ‘doğa’nın temellükü’ (appropriation) diyoruz” (Yavuz, 2006, s. 9). Böylece doğa “insanın kendi ifadesi” haline gelmiştir (Yavuz, 2006, s. 9). İnsan doğayı kendine mal etmiştir. İnsana önceden hazır olarak verilen doğa, teknik akıl dolayımında işlenerek yeni bir tasarıya, yeni bir projeye dönüştürülmüştür insan tarafından. Bu doğa, eski doğa değildir artık; bu doğa, şehirlerin, evlerin, fabrikaların, yolların, köprülerin, gökdelenlerin, viyadüklerin, barajların ve benzeri tüm el-zihin emeği ürünlerin yer aldığı insansallaşmış başka bir doğadır. Bu, tabi ki, insanın kendisini doğadan

dışsallaştırmasını da beraberinde getiriyor. İnsan, kendini böylece doğanın dışına itiyor. Marcuse (2010), insanın bu edimini “insansallaştırılmış bir doğa temelinde insanca bir varoluş yaratmak” amacıyla özdeşleştirir. Ancak bu insansallaştırma sürecinin insanlık-dışı karakterine dikkati çekmeyi unutmaz (s. 127). Teknik akıl, tüm bu sürecin içinde bulunan ana-etken veya ana-araç olarak doğal-olmayanı üreten ya da doğayı dönüştüren etkisi ile uygarlık sürecinde yer almaktadır.

Şu soru önemlidir: Teknik akıl, bir nesneyle, Fromm’un deyişiyle, “tam ve üretici bir biçimde” (2006, s. 111) ilişki kurabilir mi? Bu sorunun cevabı, teknik aklın karşı karşıya durduğu nesneyi kavrama biçiminin mekanizmasında yatar. Bir nesneyle ilişki kurmanın yolu, Fromm’a (2006) göre, ikiye ayrılır: 1) nesnenin somut bütünlüğünü onun ayırdına vararak, nesnenin tüm özgül niteliklerini ortaya çıkarabilecek şekilde bir ilişki kurmak, 2) nesneyle soyut bir biçimde, nesnenin benzerleri ya da aynı cinsteki diğer nesnelere ortak olan özelliklerini göz önünde bulundurarak (s. 111). Birinci yol, nesnenin “hem eşsizliğini hem genelliğini, hem somutluğunu hem soyutluğunu” (s. 111) algılayarak, onu öz-diyalektiğinin getirdiği karşıtlıklar veya kutuplaşmalar içinde kavramak demektir. İkinci yol ise, nesneyi benzerleriyle temsili “bir-örnek” düzeyinde sadece genel nitelikleriyle kabul etmek ve bu durumda birtakım ayırıcı niteliklerini hesaba katmamak demektir (s. 111). Bu yol, nesnenin, bir anlamda, bütünsel somutluğu içinde değil de, sadece “soyut”, özelliksizleştirilmiş, tümel bir metaya dönüştürülmüş bir düzeyde kabul edilmesidir. Teknik akıl, işte, içine sıkışmış olduğu Kartezyen haritanın daraltılmış önermelerini, parçalayıcı yöntem ve bilimsel bakışın arzuladığı ortak –ama özel değil– yasayı aradığına göre, ikinci yolda ilerleyen bir akıl yürütme biçimidir. Bu şekliyle, nesnesiyle varlıksal bir ilişki kurma potansiyeline sahip değildir. Teknik aklı ilgilendiren şey, önceden belirlenmiş amacı doğrultusunda, pozitif bilimlerin tüm yöntemlerini kullanarak, nesnedeki yasayı bularak onu olgulaştırmaya çalışmaktır. Ancak, bu bakış, nesne ile özne arasında varlıksal ilişkiyi doğuran ve ikisi arasında

candan ve samimi bir ilişkiyi başlatan bir bakış değildir. Nesne, bilimsel incelemenin etkinliğinde, sadece “işe yarama görevini bitirdikten ve yasayı bulmaya hizmet ettikten sonra çöpe atılacak” bir eşyadan başka bir şey değildir. Teknik akıl gözünde algılanan dünya, bir soyutluklar dünyasıdır; ancak buradaki soyutluk “kavramsal bakış” anlamında bir soyutluk değildir. Teknik aklın “soyut” bakışı, beraberinde onun, özne ile nesne arasındaki “soğuk ve kopuk” ilişkisini de getiren, ikisi arasındaki yabancılaşmayı doğuran duygusuz bir edim türüdür. Bu duygusuzluk, sadece ilişkinin kendisinin donukluğunu gözler önüne sermez, ama aynı zamanda, öznenin de duygusuzlanmasına, duygularını terk etmesine, heyecanlarını, tutkularını boş vermesine neden olur. Özne kişiliksizleşir; kişiliğini kaybetmiş özne kendinden de, bütünüleyici yaşamdan da uzaklaşır:

(...) kişilikten yoksun kalmaya doğru olan bu yönelim makine çağının, insanı yaşamsal ve organik olandan uzaklaştırıp, mekanik ve örgütlü olana yönelten en derin eğilimini yansıtmaktadır (...). Yaşam büyülü olma özelliğini yitirir; doğanın artık gizemleri değil, sadece sorunları vardır (Pappenheim, 2002, s. 32).

Yaşamın büyüsünü yitirmesi, doğanın gizemlerini kaybetmesi, var olana varoluşu çerçevesinde değil de, bir “sorun” gözüyle bakılmak, tüm bunlar, tıpkı, önceki bölümde, Morin’in hatırlattığı gibi, *mitosun*, *demensin*, *şiiirin*, *tutkunun*, *aşkın*, kısacası, insanı, doğa ve evrenle bütünlüğünde insan yapan varoluşçu derinliğinin yitmesi demektir. Bu, yabancılaşmadır.

Pirsig (2011), bir makinenin bakımında “teknik akıl”ın iş görme biçimini “klasik üslup” adı altında çarpıcı bir şekilde anlatır: “Klasik üslup, dosdoğru, yalın duygusuz, ekonomiktir (...). Her şey kontrol altındadır. (...) Her şey parçalara, bölümlere, bileşenlere ve ilişkilerine dayanır. Defalarca bilgisayardan geçirilmeden hiçbir şey hesaplanmaz. Herşeyin ölçülüp kanıtlanması gerekir. Bunaltıcı. Ağır. Sonsuz gri. Öldürücü güç” (s. 66). Pirsig’e (2011) göre teknik akıl, örneğin motosikletin

hammaddesi çeliği, sadece, fiziksel bir madde olarak görür. Metal (çelik), “(...) borular, kollar, direkler, aletler” gibi belli biçimlerde, değişmez, dokunulmaz ve öncelikle fiziksel bir şeydir (2011, s. 92). Motosiklet de, parçalardan yapılmış bir makinedir. Oysa gerçekte çeliğe biçimini veren, öncelikle onu kavramsal düzeyde algılayan, sonrasında tasarlayan ve üreten insandır. Çelik, insan kafasından çıkma bir şeydir ve doğada çelik diye bir şey yoktur; doğada olan şey olsa olsa “çeliğin potansiyelidir”; (2011, ss. 92-93); bir bakıma Aristoteles’in varlık öğretisinde yer aldığı gibi “olanak olarak çelik”tir. Motosiklet ise, “çeliğe işlenmiş kavramlar sistemi”dir (Pirsig, 2011, s. 92). Ancak, belli ki, teknik akıl, gerçeği böyle algılayacak akıl yürütme kategorileriyle iş görmez. Bu anlamda, tam da Fromm’un sorusuna, teknik aklın üretici ve tamlayıcı bir ilişki kurar mı kurmaz mı sorusuna olumlu cevap veremez. Bu türden bir kapsayıcı ve idealist bakış, ancak, aklın, salt-teknik rasyonalitenin dışına çıkarak daraltılmış matematiksel ve kuramsal sınırlarını aşması ve yaratıcı bir etkinliğe dönüşerek nesneyle yürekten ilişki kurmasını gerektirir. Modern sanayinin fabrikalarında, insanlar işlerini teknik aklın öngördüğü şekilde, bilimsel yöntemlerle ve insani ilişkilerden soğurulmuş kurumsal süreçler içinde yaparlar. Ancak bunun sonucu, doğuracağı yabancılaşma açısından acımasızdır: “İnsanlar fabrikaya gelir ve tümüyle anlamsız bir işi, soru sormadan, saat sekizden beşe dek yaparlar, çünkü yapı bunun böyle olmasını gerektirmektedir” (Pirsig, 2011, s. 92).

Teknik akıl, yaratısı olan teknoloji, teknik ve bunlara eşlik ederek yönlendirici bilimlerle birlikte, doğanın determinist yasalarını sona erdirecek, insanı doğanın tahakkümünden kurtaracak, doğayı insanın emellerine ulaşması yolunda bir araç haline getirecek akıl formudur. Max Frisch (2012), dünya görüşünü bu onulmaz gerçek üzerine konumlayarak teknoloji ve matematiğin verileriyle yaşayan modern insanın trajedisini sergilediği unutulmaz romanı *Homo Faber*’de, kahramanının düşüncesini dile getirir:

“Mekanik-fizyolojik rastlantılardan alın yazısı yaratmak gülünçtür, çağdaş insana yaraşmaz. Çocuklar istediğimiz şeylerdir ya da istemediğimiz. (...) Biz teknik çağda yaşıyoruz, insan doğaya egemendir, insan mühendistir, bunun tersini savunan, doğanın yaratmadığı bir köprüyü kullanmaya kalkmasın. O zaman daha mantıklı ve dürüst olup her apandisitte ölünmesi gerekir. Alın yazısı olduğu için!” (ss. 116-117).

Görüldüğü gibi, teknik akıl, canlıların gelişimini ulaştırmak zorunda oldukları *telosla* açıklayan Aristoteles’in teleolojik dünyasından bir kurtulma girişimi olarak da kabul edilebilir. Ortaçağın, amaç, anlam ve tanrısal iradede oluşan kosmos düzeninin erekselliğinden, yeniçağın, modern bilim ve felsefenin ontolojiyi terk edip epistemolojiye dönüşmesiyle birlikte, zihin ve madde arasında keskin bir ayrım koyulması, dış dünyanın ve insani öznenin birbirinden ayrıştırılarak yeniden tanımlanması önemlidir; bu tanımlamada insani benlik, David West’in de (2008) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*’te belirttiği gibi, özsel bir amaca konu olmayacak, “yalın bir şekilde aslı bir doğa ya da *telosu* gerçekleştirmekle” sınırlanamayacaktır (s. 34) artık.

İşte, bu noktada, “bilgi” de kimlik ya da anlayış değiştirir. Modern felsefenin bakış açısıyla, bilgi artık “(...) Tanrı’nın planını hayata geçirmek ya da doğanın amaçlarıyla daha uyumlu yaşamak için, dünyanın harcını meydana getiren anlamları yorumlamak değildir. Bunun yerine, bilginin değeri temelde araçsaldır” (West, 2008, s. 35). Bilgi, insanın yaşam koşullarını her açıdan iyileştirecek, ona rahatlık ve geleceğini garanti almayı taahhüt edecek “araçsal” konumuna böylece ulaşmıştır. Bilgi, “teknik akıl”ın en temel sermayesi haline gelmiştir ve sadece bu açıdan çok değerlidir. Bu bilgi de, pozitif bilimlerin yöntemleriyle elde edilecek bilgi çeşididir.

Teknik akıl ile insan ve doğa arasındaki tüm süreçler birer “üretim-merkezi”ne; “fabrika”ya dönüşür. E. F. Schumacher’in (2010), modern sanayi hakkında yaptığı tanımlama çarpıcıdır: “Sanayinin ideali, canlı maddelerin elenmesidir. (...) canlı etkeni ve hatta insan etkenini bile eleyerek ortadan kaldırmak ve üretim sürecini

makinelere devretmektir. (...) İnsan yapısı malzeme, doğal malzemeye yeğ tutulur, çünkü ölçülebilecek ve kusursuz bir kalite kontrolü uygulanabilecek şekilde yapılabilir” (ss. 84-85). Ona göre, sanayi, “(...) canlı doğanın tahmin edilemezliğine, dakik olamayışına, genel dağınıklık ve huysuzluğuna karşı bir saldırı” (s. 85) niteliği taşır. Bu çerçevede doğanın ve insanın en önemli zenginliği toprağın insan tarafından işlenmesini temsil eden “tarım” ile teknik aklın ürünü sanayi arasında kökten bir karşıtlık durumu mevcuttur; oysa insan yaşamı sanayi olmadan sürdürülebilirse de tarım olmadan bu mümkün değildir (s. 85). Schumacher’e (2010) göre, tarımın üç insani işlevi, insan ile canlı doğanın sürekli temasını sürdürmesi, insanın kendi yaşam koşullarını iyileştirecek şekilde yakın çevresini insancillaştırması ve insana yaraşır bir yaşam için uygun gereksinimlerini üretmesi (ss. 86-87) olması gerekirken ki bu süreç onun sağlık, güzellik ve süreklilik hedefleriyle de örtüşür, teknik-bilimsel aklın hüküm koyucu çalışmasıyla sadece kaba maddeci bir görüşe bağlı olarak gıda üretimi miktarı ve verimlilik arayışına dönüşür. Aklın araçsal kullanımının temel mekanizmaları görüldüğü gibi iş başındadır ve toprağı, tarımı, kapsayıcı bir bakış altında değerlendirmeyi başaramazlar; bir anlamda, toprağa, toprağın hiç de sevmeyeceğı bir şekilde davranarak ondan “yabancılaşmış” bir hale düşerler.

Teknik aklın katıksız ürünü olarak beliren teknoloji, “erdem” sahibi değildir. Dolayısıyla, “kendi kendini, sınırlama ilkesini tanımaz; ne boyutları, ne hızı, ne de şiddet ölçüsü bakımından” (Schumacher, 2010, s. 114). Schumacher (2010), insanoğlunun, teknik aklın sevk ettiği teknoloji kullanımının insan ile doğa arasında doğuracağı geniş yabancılaşma sürecini modern sanayinin içinde bulunduğu üç büyük bunalımla serimler. Bunlardan birincisi, “(...) insan doğasının insanlık dışı teknolojik, örgütsel ve siyasal düzenleri boğucu ve tüketici bularak isyan etmesidir”; tam da daha önce bahsettiğimiz işçi Chaplin ile yemek yedirme makinesi arasındaki olanlar gibi. İkinci bir olumsuz etki, insan yaşamını besleyen canlı çevrenin

tükenmekte olmasıdır. Üçüncü bunalım ise, daha da spesifik olarak, dünyanın yenilenemez fosil kaynaklarının bitmesidir (ss. 114-115). Schumacher'e (2010) göre, insan aklının teknoloji ile ilişkisini, insanı, doğayı ve varlığı da hesaba katarak kökten değiştirmesi, yeni bir bakışla teknoloji kavramını hayatında yeniden konumlandırması elzemdir ve bunun adı tam da yabancılaşma konusundaki bu çalışmamıza esas teşkil edecek şekilde "insan yüzlü teknoloji" olarak kendisi tarafından ilan edilir (s. 114).

Paul Tillich, başyapıtı *Systematic Theology*'de (1992), Horkheimer'ın, nesnel ve öznel akıl ile, Weisskopf'un ise kapsayıcı ve teknik akıl ile dile getirdiği ayrımı, varlıksal akıl/(ontolojik) akıl–teknik akıl şeklinde yapmıştır. Tillich'in, akıl kavramında yaptığı bu ayrım ve her ikisinin yapıları hakkındaki açıklamalar, her şeyden önce, onun öncül olarak kabul ettiği, "epistemoloji, bilmenin bilgisi, ontolojinin, olmanın bilgisi, bir parçasıdır, çünkü bilmek olayların bütünlüğünün içinden gerçekleşir" (s. 71) şeklindeki ön-kabulünün ya da görüşünün bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Ona göre, her epistemolojik önerme, dolaylı olarak ontolojik bir karakter taşır. Çünkü varlık sorunu bilmek sorununu önceler. *Logos*, Eski Yunan'da Parmenides'ten yeniçağa Hegel geleneğine kadar hüküm süren ve özü itibarıyla ontolojik bir karakter taşıyan klasik akıl, yerini Alman idealizmi ve İngiliz empirisizmiyle birlikte teknik boyutuyla ön plana çıkan akıla bırakmıştır. Klasik akıl, *logos*, gerek sezgisel gerek eleştirel boyutları içinde barındırır. Bu çerçevede, örneğin bilişsel boyut (yani aklın araçsal kısmı) diğer boyutlarından sadece bir tanesidir. *Logos*, bu anlamda, "bilişsel ve estetik, teorik ve pratik, ayrılmış (detached) ve tutkulu, öznel ve nesnel" (1992, s. 72) tüm boyutları içinde barındırır. Böylece, *logosun*, varlığın tamamıyla ilişki kurabilecek kapsamlı bir yapıyla tasarlanmış olduğu varsayılır.

Bu durumda görüldüğü gibi, teknik akıl, varlıksal aklın içinde bulunan, onun sadece bir bölümüdür. Teknik akıl, aklın, geniş anlamda varlıksal aklın, salt akıl

yürütme kapasitesine indirgenmiş şeklidir ve aklın bütünlüğünü temsil etme kapasitesini içinde taşımaz. Tillich'e göre, bu ikisi arasındaki çok önemli bir fark, *Logos*'un (yani varlıksal aklın) öncelikle amaçları, daha sonra bir ikinci planda araçları belirleyen yanıyla karakterize edilmesine karşılık, sadece teknik boyutuyla ele alındığı zaman aklın, (sadece) araçları belirleyen ve amaçları "dışardan bir yerden gelen (dışardan belirlenmiş)" olarak kabul edebilmesinde yatar (1992, s. 73). Teknik akıl, varlıksal aklın bir parçası olarak, onun bütünlüğü içinde çalıştığı sürece bu durum bir "tehlike" yaratmaz; ancak teknik akıl, yani onun temel işlemi "akıl-yürütme" (rasyonalizasyon), ait olduğu akıl-bütünlüğünden ayrılıp kendi başına çalışmaya başlarsa ki ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren olan budur, tehlike gerçekleşmiş olur. Çünkü bu durum, normalde aklın bütünlüğünün doğal üretimi olarak var olması gereken amaçların, bu bütünlükten kurtulup, akılcı-olmayan (irrasyonel) (dış) güçler, pozitif gelenek veya iktidarın keyfi uygulamaları tarafından yönetilen amaçlar haline gelmesine neden olur (1992, s. 73). Araçsal aklın temel dinamiğini anlattığımız zaman, amaç-araç bütünlüğünün kaybolduğu bir akıl işleyiş süreci olarak bu konuyu vurgulamıştık. Böyle bir durum ise eleştirel aklın devreden çıkarak, aklın normlara, amaçlara uygun bir meşruiyet içinde çalışmasını ortadan kaldırır (1992, s. 73); yani aklın etik yanı ki -Aristoteles'e göre, insanı insan yapan temel etken buydu- çalışmaz hale gelir. Eleştirel akıl, artık ilkeler ve amaçları denetleyemez hale gelir. Varlıksal akıldan ayrılmış şekliyle salt mantıksal ve yöntembilimsel işleyiş düzeyine soyutlanmış bir teknik akıl, insanı "insanlıktan çıkarır" (1992, s. 73). Ayrıca, teknik akıl, varlıksal akıl tarafından beslenmediği takdirde, hiçbir yapıyı, değeri, anlamı kavrayamaz hale gelir; tüm bunları gerçeği yansıtmayan bir boyutta algılar ve böylece amaç-araç ilişkisini de doğrulayabilecek gerçeğin bilgisinden mahrum bir hale düşer (1992, s. 73). Teknik akıl, tam ve anlamlı işleyişini ancak varlıksal aklın bir anlatımı ve refakatçisi olması boyutunda bulabilir (1992, s. 73). "Teknik akıl araçtır, tüm diğer araçlar gibi, onlardan daha az

veya daha çok mükemmel, daha az veya daha çok beceriyle kullanılabilir” (1992, s. 74). Ancak, varoluş problemi, teknik aklın kullanımının kapsamında işlenemez (1992, s. 74). Ontolojik aklın iki boyutu, onun gerçeği 1) kavrayan (grasping) 2) şekillendiren (shaping) karakteriyle somutlanır (1992, s. 75). Bu, aklın kendi içindeki yürüme sürecidir. Varlıksal akıl boyutunda, kavramak, gerçeğin derinliğinin, özünün farkına varılması, böylece olduğu-gibi anlaşılması ve ifade edilebilmesi demektir. Şekillendirme ise, bu yolla elde edilen malzemenin, *Gestalta*, olabilme gücünün canlı yapısına dönüştürülebilmesi anlamına gelir (1992, s. 76). Yine, aklın bu her iki çalışma sürecinde, gerek bilişsel ve estetik kutupların (kavrama sürecinde) gerekse de örgütleyici ve organik unsurlarını (şekillendirme sürecinde) bulmak mümkündür (1992, s. 77); bu şekliyle aklın tüm süreçleri içlerinde duyguları, tutkuları, heyecanları, estetiği barındırırlar. Tillich’e (1992) göre, örneğin, müzik matematikten daha az rasyonel değildir; müziğin heyecansal-duygusal yönü, aynen matematiğin de yakınlarına düşen gerçeğin bir boyutunu açmış olur (s. 77). Pascal’a göre (aktaran Tillich, 1992, s. 77), yüreğin akı, estetik ve toplumsal yapıları, sevgiyi ve güzeli içeren bir doğaya sahipken, teknik akıl bunları kendinde-bütünleyemez. Küçük Prens’in tilkiyle arasında geçen diyalog da bu gerçeği dile getirir: “En iyi, yüreğiyle görebilir insan. Gözler asıl görülmesi gerekeni göremez” (de Saint-Exupéry, 2013, s. 74). Hiç kuşku yoktur ki, Küçük Prens’e tavsiye edilen “yüreğin akılsal kullanımı”, Edgar Morin’in diyalojik-aklıyla tamamıyla örtüşür. Bütün bu açıklamalardan görebiliyoruz ki, teknik akıl, aklın bütünlüğünden koparak kendinde-soğurulmuş bir alt-akıl basamağına düşmüş bir tür “güdü-akıl” haline gelebilir. Bu akıl, günümüz sanayi toplumunun genel olarak üstüne konumlandığı akıldır: “Sanayi toplumunda teknik akıl (akıl yürütme) varoluşsal akıldan kopartılmıştır” (Weisskopf, 1996, s. 34).

3.1.3.2. Fabrika ve Teknik Akıl

“Fabrika” olgusu, çağımız uygarlığının, başat düzenleyicileri, bilim, sanayi, teknoloji ve piyasa düzeninin önemli bir yapısı olarak belirir. Fabrika, Kartezyen bakışın, Galileo’nun matematiksel ve deneysel düzeninin, Newton’un fiziğinin ve Bacon’ın pozitif bilimlerinin, kapitalist piyasa düzeninin arz-talep kanunları çerçevesinde hayata geçtiği, günümüzün araçsal aklının neredeyse salt ve en yoğun şekilde uygulandığı ve konumuzla özel ilgisinde “yabancılaşma” sorununun tüm somutluğuyla dokularına işlendiği bir “düzen”i yansıtır. Fabrika, doğaldır ki, her şeyden önce bir üretim merkezi olarak “teknik”tir; “teknoloji”dir. Teknik ve teknoloji, bilimle gerçekleştirdiği işbirliği sayesinde, insanlığın içinde yaşadığı maddi koşulları 20. yüzyıldan itibaren olağanüstü ileri denilebilecek bir noktaya taşımıştır. Günümüz itibarıyla, dünyada yaşayan insanların tamamının tüm temel gereksinimlerini ve hayatlarını teminat altına alacak bilimsel icatlar gerçekleşmiştir. Buna karşılık, bir “fabrika”da var olan yaşantı süreçlerinin, insan açısından “yabancılaştırıcı yönleriyle” de tüm açıklığıyla gözler önüne serilmesi, özellikle, sanayi toplumu bireylerinin karşı karşıya oldukları varoluşsal sorunu vurgulamak açısından önem taşır. Çünkü araçsal aklın teknik ve bilimsel boyutta kullanımının egemen hale gelmesiyle, modern örgütün ilgili-ilgisiz tüm kurumları, hastane, okul, devlet dairesi ya da tiyatro, her yer bir “fabrika”ya dönüşür.

Fabrika, modern kapitalist sanayi toplumunun doğayla ilişkisini düzenleyen temel araçtır. Fabrika, araçsal akıl dolayımında, doğanın, insan amaçları doğrultusunda insanın tüketimine hazır bir şekle dönüştürülmesi işlemini simgeler. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, doğanın insanlaştırılması eylemi tam da fabrika aracılığıyla gerçekleşir. İnsanın doğa üzerindeki tahakkümünün en somut ve yoğun bir şekilde yaşandığı mekân fabrikadır. Keza, Marx, *Kapital*'in (2011) birinci cildinde, “İnsanın, kendi faaliyeti aracılığıyla, doğadaki maddelerin biçimlerini kendisi için yararlı olacak

şekilde değiştirdiği gün gibi açık bir Şeydir” (s. 81) der.⁴³ İlginçtir ki, fabrikanın kendisi de insanın araçsal üstün zekâsının bir ürünü olarak doğanın bir tür değiştirilmiş halinden başka bir Şey değildir.

Fabrikanın en temel özelliği, mekânın ve zamanın, üretim süreçlerinin ve burada çalışan insanların iş yapma biçimlerinin, araçsal aklın temel çalışma mekanizmaları, verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim tarafından yönetiliyor olmasında yatar. Fabrikada, amaç, üretimi en çoklamak, en az zaman ve çabayla en çok miktarı üretmektir. Modern fabrika, günümüzde halen geçerli olan endüstriyel iş süreçlerinin ana fikrini iki temel buluştan alır: Taylorizm ve Fordizm.

Frederick Taylor, *Bilimsel Yönetimin İlkeleri* (2014) isimli ünlü eserinde, modern sanayinin üretim süreçlerini pozitif bilimlerin kurallarıyla ele alarak, verimliliği arttırmayı, üretim koşullarında bilimsel yönetimin ilkelerini belirlemeyi ve bunların bir sanayi işletmesinde uygulanabilirliğini ispatlamayı, ayrıca çalışanların ve işverenin (maddi anlamda) refahını sağlamayı amaçlar. Taylor (2014), zamanının sanayi işletmelerinde verimliliğin çok düşük olduğuna ve bunun ana nedeninin hem insanın doğasından, hem de işletmenin çalışma koşullarının bilimsel olarak düzenlenmemiş olmasından kaynaklandığına inanır: “(...) insanların işin kolayına kaçma veya aldırmama yönündeki eğilimleri ve doğal içgüdülerinden kaynaklanan doğal tembelliktir” (s. 22), “(...) işçilerin çabalarının büyük kısmının heba olduğu verimsiz, gelişigüzel metodlar” (s. 20). Taylor, bir taraftan insan doğası hakkındaki tek yanlı düşüncesini böylece sergilerken diğer taraftan Bacon’un insan aklının gelişigüzel seyretmemesi gerektiği Şeklindeki söylemini de fabrikanın içine taşıyarak bu fikirle uzlaşma sağlar. Taylor (2014), teknik aklın tüm kategorilerinden yararlanarak bilimsel anlamda yeni bir metod geliştirmeye çalışır: “Bir kişinin yaptđı işin tüm

⁴³ Marx Şu rneği verir: “(...) tahtadan bir masa yapıldığında, tahtanın biçimi değiştirilmiş olur” (2011, s. 81).

bölümleri için, eski gelişigüzel yöntemlerin yerine bir bilim geliştirilir” (s. 38). Doğaldır ki, bilimsel bir süreç, üretimde yeniden örgütlenmeyi getirecek, insan-öznenin rolünü, yargılarını, arka plana alacaktır: “(...) bir bilimin geliştirilmesi ise bireysel olarak işçinin yargılarının yerini alacak birçok kural, kanun ve formülün oluşturulmasını gerektirir” (s. 39). İşin bölümlere ayrılması, teknik-bilimsel-aklın öngörülebilirlik ilkesinin pratikteki uygulaması olan planlama ve uzmanlaştırılmış iş tarifi aracılığıyla üretim sürecinde verimliliği arttırmaya yönelik, Taylor’un kökten-devrimci buluşu olarak tarihe geçer. Ayrıca, artık kişi, eskiden olduğu gibi işi kendisi seçemeyecektir; insana iş kuralı, işe insan olarak tersine çevrilmiştir: “(...) her işçi bilimsel olarak seçilip, eğitilip, geliştirilir” (s. 38). Taylor’un (2014) pik demir taşıma işini incelerken özellikle işin doğası ve bu işi yapacak insanın nitelikleri konusunda belirttikleri, fabrika “yaşantısı”nın, çalışan (modern Anglosakson iş literatüründe “mavi yaka” diye geçer) açısından ne denli insanlık-dışı olabileceğinin ipuçlarını son derece açık bir şekilde gözler önüne serer: “Bu iş, doğal olarak o kadar ilkel ve kabadır, ki ben, zeki bir gorilin herhangi bir adamdan daha verimli pik demir taşımalarını sağlayacak şekilde eğitilebileceğine inanmaktayım” (s. 41). Pik demir taşıma işi görüşmesinde, işverenin işi tarif ederken aday işçi Schmidt’ten istediği davranış biçimi, gerçekten de, parçalara bölünen otomatize ve de otomatlaşmış bir işin gerektirdiği öznenin, ne derece insani niteliklerden mahrum bir varlık olması, insanlığından dışarı atılmış bir “otomat” düzeyine inmesi gerektiğini tüm acımasızlığıyla gözler önüne serer:

Şimdi, eğer yüksek ücretli biriysen, yarın sabahtan akşama kadar bu adam sana ne söylerse eksiksiz yapacaksın. Ne zaman sana bir pik al ve yürü derse kaldırıp yürüyeceksin. Ne zaman otur ve dinlen derse oturup dinleyeceksin. Buna tüm gün devam edeceksin. Ve dahası, hiçbir şeye dönüp itiraz etmeyeceksin (Taylor, 2014, s. 45).

Taylor (2014), böyle bir işi yapacak kişinin sahip olması gereken kişilik özelliklerini tarif ederken dahi, hümanizmanın dışına taşmaya başlamıştır: “Pik demir

taşıma işini meslek edinecek nitelikte birisi için öncelikle gereken özelliklerden biri, bu kişinin, zekâsının biraz daha ortalamanın altında ve ağırkanlı olmasıdır”(s. 55), “Üstelik, pik demir taşıma işi yapmaya uygun olan biri kendini eğitemeyecek kadar aptaldır” (s. 59), “(...) pik demir taşıyıcısı bulunması zor, olağanüstü biri değildir. Fizik ve zekâ olarak ağır, az veya çok öküz tipinde bir adamdır” (s. 114). Ayrıca, Taylor, işbölümünün, çalışan özneye, kişisel özellikleri ve genel anlamda varoluşunu yaşayabilmesi açısından getireceği son derece sığ ve insanı yoksunlaştırıcı-yoksullaştırıcı koşulların farkındadır: “Bilimsel yönetimle, işçilerin yeni ve daha iyi çalışma yöntemleri tasarlama ve araç geliştirme konularında becerilerini kullanma imkânının daha az olduğu düşünülebilir” (s. 107), “Tüm bunların sonunda edinilecek izlenim, işçinin önemsiz, ruhsuz biri haline geleceğidir” (s. 105). İşçinin yabancılaşma süreci, daha Taylor tarafından, metodunun arayışı esnasında doğru bir şekilde tahmin edilmiştir. İşçi de bunun farkındadır aynı zamanda: “Bu sisteme ilk defa gelen işçiler sık sık şu şikâyette bulunurlar: “Niçin düşünmeme, kendim için bazı şeyler yapıp müdahalelerde bulunmama izin verilmiyor?”” (s. 105).

Kişinin, yani süreçteki rolüyle işçinin düşünmesine izin verilmemesinin kökeni, Kartezyen bakışın sanayideki uygulamasıyla, kol ve kafa emeğini birbirinden ayırmasında yatar. Taylor, bu söylemi açıkça *Shop Management* (2015) isimli kitabında dile getirir. Kartezyen düâlite burada da devreye girmiştir. Ruh ve beden birbirinden ayrılmış, zihin emeği yönetici, kol emeği ise üreticiye (işçiye) dönüşmüştür. Araçsal akıl, amaçladığı işin üstün mükemmelliyyette yerine getirilmesi için tasarladığı iş sürecinde, yöneticiye düşünme ve “işçi adına da düşünme”, işçiye de kesinlikle “düşünmeme” şeklinde rol biçmiştir. İnsan, iş sürecine öncül bir koşul olarak diğer insanı, “düşünmeden soyutlama” işlemine girişmiştir. İnsanın, bir var olan olarak diğer insanla ilişkisinin araçsal akıl dolayımında ne derece yabancılaştığını sergileyen önemli bir durumdur bu. İşçi, fabrikada, bedeninin önemli parçası zihnini ve emek gücünü kapitaliste teslim eder. Aksi takdirde, bu ikisi

ortak bir çalışma etkinliğinde bir araya gelemez; iş, işçi ve yönetici arasındaki “zoraki uyum”, ancak bu türden bir ayrıştırmayla gerçekliğe kavuşturulur.

Taylor’ın bilimsel aklı, yukarıda görüldüğü gibi, modern sanayinin iş süreçlerini Kartezyen ilkeler ve araçsal aklın düşünme biçimiyle “akılcılaştırmış”tır. Verimlilik, üretim miktarı artmış, iş bölümüyle insan üzerinde müthiş bir denetim sağlanmıştır. Tüm üretim süreci, Ritzer’in belirttiği gibi “işçilerin “pratik çalışma yöntemi”ne güvenmek yerine” (2014, s. 122) bilimselleştirilerek, “her bir işçinin ve işçilerin her bir hareketinin ne kadar iş çıkardığına ilişkin kesin ölçümler” (s. 122) geliştirilmiştir. Bir günde ne kadar pik demir üretiminin yapılabileceğinin hesaplanabilir hale gelmesi, kuşku yoktur ki, Taylor’un “rasyonel-aklı”nın temel amacı niteliğindedir; öyle bir amaç ki bu, meşruluğu kendinden-menkuldu; bu indirgenmiş akıl biçimi, Tillich’in teknik aklı betimlerken belirttiği gibi, var olandan, varoluştan ve etikten o derece kopmuştu ki, insanı tamamen dışlayan bir biçimde çalışması apaçık bir gerçek olarak görülmekteydi.

Shop Management adlı kitabında, Taylor (aktaran Sohn-Rethel, 2011, s. 165), “zaman-etüdü, etüd edilen işin ne kadar sürdüğünü değil, ne kadar sürmesi *gerektiğini* saptamanızı sağlıyorsa amacına ulaşmış olur” ve “Bunu başarmanın en iyi yolu, aslında kesin bir zamanlama yapmanın neredeyse tek yolu, işçilerin elindeki işi bileşenlerine ayırmak ve her bir parçanın gerektirdiği süreyi “birim zaman” olarak tespit etmektir” derken, aslında, insan varoluşunun doğal sürecini ya da yapısını, doğa-dışına çıkartmakla meşguldü. Sohn-Rethel (2011), Taylor’ın eyleminin, hem zamanı, hem insanı, hem de bu ikisi arasındaki ilişkiyi “sentetikleştirmek” olduğunu ileri sürer (s. 166). Rethel’in bu konudaki eleştirisi önemsemeye değer derecede kritiktir: “Bir işin (birim cinsinden olsun olmasın) ne kadar süreceğine dair rasgele tespit edilmiş bir süreyi, sanki doğanın bağrından mucizevi bir şekilde türetilmiş ya da aklın bir kehanetiymiş gibi kendi başına geçerli bir ölçüt kabul etmek bilimsellik

taslamaktan başka bir şey değildir kuşkusuz!" (s. 165) Kartezyen düşüncenin insana ve doğaya tam anlamıyla dayatılmasını da somut olarak görebiliyoruz bu noktada. İnsanın zamanla ilişkisi böylece kökten değiştirilmiştir. İnsan ve zamanın doğal beraberliği sona erdirilmiş, gerek insan gerek zaman doğal akışından soyutlanmış, tam da Sohn-Rethel'in belirttiği gibi, kapitalizmin "temellük" mantığıyla, insan ve zaman ilişkisi, onun ampirik amaçları doğrultusunda, bir tür, "zoraki zamanlama"ya (s. 165) dönüşmüştür. Bu haliyle, yasanın yeniden ve insan aklıyla "yeniden üretildiği", kaynağı meçhul, uydurulmuş bir ampirisizm araçsal aklın yabancılaştıran sonuçlarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu konudaki iyi bir örnek, Sohn-Rethel'in (2011) dile getirdiği Alman Refa sisteminin kol emeğine bakışında somutlaşır: Kol kuvveti gerektiren tüm işler, önce altı temel hareket birimine, sonra bunlar tekrar kendi içlerinde saniyenin yüzde biriyle kesişen iş-emek parçacıklarına indirgenir (s. 165). İnsanın fiziksel-biyolojik vücut yapısının hareket kabiliyetini bu türden bir Kartezyen çözülemeye tabi tutmak, şüphesiz, bir varlık kategorisi olarak insan emeğini, zaman ve mekânla bağlantısında, "teknolojik kategori"lere dönüştürmektir (s. 166). Marx'ın bu konudaki tespiti, makine sisteminde insanın nasıl da varlık alanında cansızlaştırıldığını ve iradesini teslim ettiğini etkili bir şekilde dile getirir: "Makine işi, sinir sistemini en ölçsüz bir biçimde zorlarken, aynı zamanda adalelerin farklı şekillerde hareket etmelerini olanaksızlaştırır ve beden ile aklın her tür özgürce etkinliğini ortadan kaldırır". Makinenin yabancılaştırıcı etkisinin, özellikle insanın varlık alanıyla ilgisini Marx müthiş bir incelikte yakalamıştır: "Makine işçiyi işten değil, işini içeriğinden kurtardığı için, işin hafiflemesi bile bir tür işkence haline gelir" (Kapital 1. cilt, 2011, s. 404). İşçinin yaptığı işin varlıksal içeriği, ona anlam veren içeriği, onu hünerleri, sanatı, özgünlüğü aracılığıyla varlığa bağlayan içeriği yok edilmiştir. İş, içeriğinden boşalmıştır; iş artık, insanın "iş"i değildir.

Bir diğer önemli ve ilginç husus, teknik aklın, teknik akla dahi sahip olmayan bir özneyi ümit ederek onu bu işe koşmasıdır. Aslında bu, bir "insansızlaştırma"

eyleminden başka bir şey değildir. Schmidt aslında teknik akıl karşısında bir insan değildir, bir “mahlûkat”tan ibarettir. Schmidt, Marx’ın (2011), *Kapital*’in birinci cildinde uzun uzun anlattığı ve büyük sanayinin doğması öncesinde onun “dolaysız teknik temelini” (s. 367) hazırladığını ön gördüğü küçük sanayi faaliyeti manifaktürün, bahtsız öznesi “hilkat garibesinden” başka bir şey değildir: “Manifaktür, işçinin bir yığın üretken içgüdü ve eğilimini baskı altında tutma yoluyla tek bir parça-işteki hünerini seradaki gibi geliştirerek, onu bir hilkat garibesi haline sokar” (s. 348). Schmidt, hayatı elinden alınmış ve makinenin bir uzantısı haline getirilmiş “insan-olmayan”dır. Verimlilik, ileri iş bölümünün sonucu olarak ortaya çıkan daraltılmış ve sadeleştirilmiş-niteliksizleştirilmiş iş ve fabrika, yaşama hakkını, böylece, insanı öldürerek bulmuştur. Ayrıca elbette ölen, sadece emek sahibi “işçi” insan değildir; sistemi kurgulayan, emir veren “kapitalist”in kendisi, insanın canlılar dünyasındaki olanaklıklar açısından tür olarak değerinin ne olduğunun bilgisini idrak yeteneğini kökten yitirerek büyük bir yabancılaşma yaşamış, deyim yerindeyse “insanlıktan çıkmış”, zaten ölmüş bir insan öznesidir.

Henry Ford da, “montaj bandı” buluşuyla üretim miktarını birim zamanda ençoklamayı, maliyeti enaza indirgemeyi ve ürünün kalitesine standartlaşmayı getiren ünlü seri üretim modelini keşfederek modern sanayinin öncüleri arasında yer alır. Ford, mucidi olduğu ünlü “montaj bandını” aynı felsefe üzerine kurar ve o da montaj bandı işçiliğinin insanın bir yabancıya dönüşmesindeki etkisini kendi ağzından dile getirir: “Sürekli kendini tekrar eden bir iş (repetitive labour) –bir şeyi defalarca ve her zaman aynı şekilde yapmak– bazı zihinler için korkunç bir düşüncedir. Beni dehşete düşürüyor” (Ford, 2012, s. 73). Ayrıca Ford da (2012), aynen Taylor gibi, işçisinin düşünebilen bir varlık olarak yaratıcı-insani yeteneklerinden pek de ümitli değildir: “Ortalama işçi, söylemekten üzüntü duyuyorum, fazla fiziksel güç harcamayacağı bir iş ister – her şeyden fazla da düşünmek zorunda kalmadığı bir iş ister” (s. 73). Ford, yukarıdaki itirafına rağmen,

yönetim kademesindeki işlerden de bazı örnekler vererek işlerin çoğunun “tekrar eden” karakterde olduğunu, insanların çoğunun bu tür işlerde çalıştığını ve “yaratıcı bir zekâ”nın zaten bu türde bir işte çalışmayacağını belirtir (s. 73). Ancak Ford’un bu açıklaması şüphesiz bir iş adamının yoğun pragmatik düşüncesinin izlerini taşımaktadır. Gerçek şudur ki, montaj bandının işçisinin, aslında, bilinci yerinde, insan doğasının tüm içkin özelliklerini bünyesinde taşıyan, amacı, tüm diğer insan tekleri gibi, insansal ihtiyaçlarını karşılamak ve kendini aslen gerçekleştirmek olan insandan farklı bir şey olmadığını unutmamamız gerekir. Stud Terkel, bu onulmaz gerçeği, kült eseri *Working*’de (2004), çiftçiden makine operatörüne, santral görevlisinden resepsiyon karşılama sorumlusuna, iletişim profesöründen sürücüyeye kadar ve benzeri onlarca meslek insanıyla yaptığı röportajları sergileyerek somut bir şekilde ortaya koymuştur. Ford’un montaj bandı işçisi Phil Stallings, montaj bandının tek düzeliğinin, rutininin, fakirleştirme etkisini, yıkıcı etkisini, yabancılaştırma etkisini şu sözlerle dile getirmiştir:

Tüm gece, iki üç ayak genişliğinde bir alanda ayakta dururum. İnsanın durabildiği tek an hattın durduğu andır. Otomobil başına, birim başına otuziki iş yapıyoruz. Saatte kırksekiz birim, günde sekiz saat. Otuziki çarpı kırksekiz çarpı sekiz. Düşünün. O düğmeye bu kadar sayıda basarım (s. 159).

Ned Williams, aynı işi yirmiiki yıl yapmış, yine *Ford Motor Company*’de montaj işçisi olarak çalışmıştır:

Bazen kendimi robot gibi hissederdim. Düğmeye basıyorsun ve şu yolda ilerliyorsun. Mekanik bir somun haline geliyorsun (s. 175).

Aşırı parçalanarak niteliksiz işlerden oluşan bir sürece dönüşen üretim faaliyetlerinde, Marx, tercihen “yarı aptal kimseler” çalıştırıldığını hatırlatır (Kapital, 1. Cilt, 2011, s. 350) ve A. Smith’in bu konudaki saptamasını dile getirir: “(...) Bütün

ömrünü birkaç basit işi yapmakla tüketen bir kimse,...aklını kullanma fırsatını bulamaz...Böyle bir kimse, genel olarak, insan şeklindeki bir yaratık için mümkün olabileceği kadar aptal ve cahil olur.” (aktaran Marx, s. 350).

Marcuse, bu konudaki tespitini, Stalling ve Williams’ın deneyimleriyle örtüşecek biçimde çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: “(...) makineleşmiş çalışma, bir yaşam-boyu uğraş olarak, tüketici, aptallaştırıcı, insanlık-dışı bir kölelik olarak kalır –giderek daha tüketicidir çünkü artan hızlandırma, (üründen daha çok) makine operatörlerinin denetlenmesi, ve işçilerin birbirlerinden yalıtılmaları söz konusudur” (2010, s. 37). Makine-insan ilişkisi, sanayi uygarlığının kapitalist ortamında görünen odur ki, insanı, bir insan olarak var eden ve yaşamla bütünleyen güçlerden mahrum bırakarak mekanikleşmiş bir örgüt düzenine dahil etmiştir. İnsan, bundan böyle, makinelerin ve teknolojinin güdümünde giderek öz-kişiliğinden uzaklaşmış, kendisini bir insan olarak sergileyememesiyle sonuçlanan bir “içinde-sıkışma” durumuna bürünmüştür. İnsan artık “hareketsiz” bir yabancıdır; insan, insan-olmayandır; toplumla, doğayla, evrenle ve kendisiyle dahi bağları kopmuştur; insan, makinenin “insan” versiyonudur. İnsan makineyi yaratmış; makine insanı makineleştirmiştir; demek ki insan kendisini makine aracılığıyla makineleştirmiştir. Makine insan yönetiminden kurtulup özgürleşmiş, insan ise makinenin yönetimine, onun yasalarına boyun eğip özgürlüğünü kaybetmiştir.

Kendine özgü hünerleri makine karşısında tamamen etkisiz hale getirilmiş insan, asıl anlamda varlığını yitirip, Sohn-Rethel’in (2011) deyişiyle “teknolojik bir çokluğa dönüşmüş”tür; insan emeği, insanlığından arındırılıp makine ile türdeş hale getirilmiştir (s. 166). Bu geçiş, Marx’a göre aynı zamanda bir “ters yüz” edilme işlemidir: “Kendi yaratılışına göre bağımsız olarak bir şey yapmak yeteneğini yitirdiği için, manifaktür işçisi artık üretici faaliyetini ancak kapitalistin sahibi bulunduğu atölyenin bir eklentisi olarak sürdürür” (2011, s. 349). Bunun da ötesinde, Marx

(2011), ilgili dipnotunda Storch'un düşüncesini aktarır: İnsan iş bölümünde parçalanmış haliyle üretim sürecinin bütünlüğündeki hâkimiyetini kaybetmiş olduğundan artık çeşitli iş süreçlerinde sadece "tamamlayıcı bir parça" rolüne indirgenmiştir (s. 349). Sonuçta, emek-özne ve bir üretim aracı olarak makine yer değiştirmiştir; ikisi birbirine "rakip güçler" olarak gelişirken, insan emeği, bu gücünü, sermayenin desteğindeki makine karşısında büyük bir hızla kaybeder ve makineye bağlı hale gelerek cansızlaşmış olur:

"İşçinin emek aracını değil, tersine, emek aracının işçiyi kullanması, her türlü kapitalist üretim için, (...), aynı zamanda sermayenin değerlendirilmesi süreci olduğu ölçüde, ortak bir nitelikte; ne var ki, bu tersine dönüş ilk kez makineyle teknik bakımdan somut bir gerçeklik kazanır. Emek aracı bir otomat haline gelerek, emek sürecinde işçinin karşısına sermaye olarak, canlı emeğe hükmeden ve onu yutan ölü emek olarak ortaya çıkar" (Marx, Kapital 1. cilt, s. 404).

Peki böyle olmak zorunda mıydı? Teknolojiyi suçlayanlardan bahsederken Pappenheim (2002), "(...) teknoloji bizlere kendi yaşamlarımızı şekillendirme olanağı tanıyacağı yönündeki taahhüdünü yerine getirmemiştir" der (s. 31). "İş yaşamımız belki daha düzgün, daha etkin bir duruma gelmiştir; ama kişilikten de yoksun kalmıştır" (s. 31). Bu tespit ayrıca önemlidir, çünkü sanayi uygarlığının, neyin karşılığında bizden ne götürdüğüne dair belki de en önemli ipucunu vermektedir. Öznenin iş yaşamı, öznenin öznelliğinden arınarak kendinde-saf cansız bir yaşantıya dönüşmüştür bir taraftan, diğer taraftan ise bu kişisizleşme olayı aynen ürünün öz-oluşumu ve devam edecek varlığına da sirayet etmiştir. İş bölümünün ve teknolojinin ürünü "ruhsuz" üründür. Çünkü o, kendinde-parçalanmış bir üretim hattı ve iş bölümü denilen mikro-mekanik süreçlerin etkisiyle ortaya çıkmış, içinde öznesinin bütünlüğü ve canlılığını içermeyen bir üründür. Ürün ile üreten arasında kişisel bir ilişki olmadığı gibi, üreten, zaten ürünü üreten üretim prosesinin (sürecinin) bütününe ve sonuç itibarıyla ürünün amaçsal anlamlılığına kanaat

getirecek genişlikte bir pozisyona yerleştirilmemiştir. Simmel (2014), bu ürünü, “parçalı nitelikli ürün” olarak adlandırır: “Parçalı niteliği yüzünden ürün, bütünüyle *tek bir* kişinin işi olan bir emek ürünüde kolayca algılanabilen ruhsal/zihinsel [spiritual] kesinlikten yoksun kalır” (s. 456). Bundan dolayı, ürünün kendisi, öznesinin eşsizliğini, yaratıcı bir ruhun yansımaları içinde barındırmaz ve uygun bir deyişle “ustasının ürünü” değildir. Ürün, kendisini var eden sürecin tamamına kayıtsız ve ilgisizdir. Aslında, sanayi ürünü, uzmanlaşmış prosesin, uzmanlaşmış üretim sürecinin “öksüz” ürünüdür; Onun sanki “adı” vardır ama “soyadı” yoktur.

Oysa modern sanayi uygarlığının en temel yapıcı etmenlerinden “işyeri” olarak fabrikanın üretim süreçlerinin bilimsel bir şekilde tasarlanmasında teknik akıl tam anlamıyla gerekli olsa bile, içinde çalışan insanla ilgili bütün yaşam süreçlerinin tek tek gözden geçirilerek, onun duysal-duygusal-etik ihtiyaçlarının bütünlüğüne de vurgu yaparak, kapsayıcı ve varoluşçu bir bakışla düzenlenecek nitelikli bir total-yaşam ortamı, içindeki insanı, yukarıda verilen örneklerde belirtildiği gibi, insanlıktan çıkarıcı bir oluşa sürükleyeceği yerde, onun kapasitelerini açığa çıkarabilmesini sağlayabilecek olanaklara kavuşturabilir. Stefano Bartolini (2012), bu önemli saptamayı ünlü sanayici Adriano Olivetti’nin ağzından aktarır:

Fabrika, sadece hissedarlara kar avlamak için var olan bir araç değildir; ama, insanın maddi ve spiritüel gelişiminin de aracıdır; fabrika, bu yolda bir animatör olmak için, insanların maddi ve spiritüel açıdan gelişimini harekete geçirmek için, özetle, ilerlemenin ve uygarlığın temel vektörü haline gelmek için ait olduğu toplumun ve mekânın merkezine kendisini koyarak işler (s. 262).

Hiç kuşku yok ki, burada gerekli olan şey, insanoğlunun iş hayatını, üretim merkezlerini, fabrikalarını düzenleme süreçlerinde kapsayıcı bir akılla iş görmesidir. Aksi takdirde, montaj bandı ve tüm diğer çalışma-üretim süreçleri, insanı insanlıktan çıkarıcı, onun varoluşsal kapasitelerini bastıran, bir anlam varlığı olarak insanı

anlamdan yoksun bıraktıran ve özetle yabancılaşmayı tetikleyen başat etkenlerden biri olacaktır.

Taylor'ın ve Ford'un teknik akıl, bilimle işbirliği yaparak, aslen, insanın maddi yaşam koşullarının iyileşmesi sonucunu da doğuruyor. Ancak, teknik akıl, burada durmayabiliyor. Modern dünyanın bu "aklı", amaçları, insan varoluşundan tamamen ayrı boyuta, anlamsız-boyuta taşıyarak, aklın kesemediği bir şekilde eylemler de planlıyabiliyor. Yahudi soykırımının yapılabilmesi için, tam da öznel aklın, teknik aklın, akıldan-bağımsız hedefini ortaya koyması ve bu noktada eleştirel-aklı kilitlemesi gerekiyordu. Akabinde, tüm bilimsel yöntemlerin, uygarlığın ulaştığı son-akıl düzeyinin imkân verdiği teknik olanakların seferber edilerek, milyonlarca insanın yok edilmesini sağlayacak büyük-makinenin üretilmesi gerçekleşti. Araçsal aklın tüm mekanizmaları harfiyen çalıştı. Üretim, zaman, verimlilik, hız hesapları, toplumun kusursuz-akılcılığının dehşet-verici eserini ortaya çıkarmak için seferber oldular. Ritzer, şunu söylüyor: "Yani Yahudi Soykırımı modern dünyanın akılcılığını gerektiriyordu. Modernizm öncesi, daha az akılcılaştırmış toplumlarda olamazdı" (2014, s. 55). Toplama kampları, imha kampları, gaz odaları veya bir ayakkabı fabrikasında geçerli olan bilimsel-teknik-aklın ilkeleri hep aynıdır. Amaç, akıl-dışı bölgeye geçince, teknik akıl, durumu, büyük-insanlık, doğa, evren açısından kavrayamaz hale gelir. Bu durumda, teknik akıl, akılı bütünüyle yok-etmiştir; bir bakıma, deyim yerindeyse "iğfal" etmiştir, akılı yıkıma uğratmıştır. Nicelik, sayısallık kuralı, toplama/imha kamplarındaki insanların bedenlerini, üstelik somut olarak da numarayla damgalamak suretiyle, birer "sayı"ya çevirmiş, insanları kişisel kimliklerinden arındırarak birer madde-bedene indirgemıştır. İsimleriyle çağrılmıyordu bu kamplarda insanlar; sadece birer numaraydılar. Ritzer'in (2014) , Zygmunt Bauman'dan aktardığı alıntı bu durumu tüm gerçekliği ile gözler önüne serer: "[Auschwitz] modern fabrika sisteminin dünyevi bir uzantısıydı da. İnsanlar, malı üretenler değil hammaddeydi ve son ürün de ölümdü, gün başına düşen ceset

miktarı birim yöneticisinin üretim çizelgesine dikkatle işleniyordu” (s. 57). Aynı konuyu Weisskopf da önemser: “Sonuç olarak bir toplama kampını bir fabrikadan farklı kılan, nihai hedeflerinin “iyiliği”nin ya da “kötülüğü”nün derecesidir” (1996, s. 77). Morin (1990) ise, 20. yüzyıl Avrupa’sının iki dünya savaşı arasında, araçsal aklın, rasyonel (akılcı) amaçlardan tamamen özgürleşerek, artık hümanizmanın değil, egemenlik, şiddet ve güç barbarlığının hizmetine girdiğini bildirir. Ona göre, yeni barbarlık formları “sınırlı-dar bir teknikçilik” (technicisme borné), anonim bir bürokrasizm, “kör bir bilimcilik” (scientisme aveugle) ile uygarlaşmış bir barbarlığı yaratmaya yönelir. Auschwitz, teknik ve siyasal aklın birleşerek ideolojik bir mite dönüşmesi sonucu üretilmiştir (Penser l’Europe, 1990, s. 116). Teknik akla göre, dünya bir nicelikler toplamı ise, insan da her şey gibi belli bir sayıdır, insanlar da belli bir sayıyı oluştururlar: “En delice hesaplamalar bile ussaldır: beş milyon insanın yok edilmesi on milyonun, yirmi milyonun vb. yok edilmesine yeğlenebilir” (Marcuse, 2010, s. 57). En ileri derecede akılcılaştırma ile ulaşılan nokta, bu noktada “kitle katliamı” olmuştur. Teknik akıl, açıkçası, “teknik-barbarlık” opsiyonunu kullanmıştır.

Bütün mesele şudur: Otomat işçi Schmidt için, bir fabrikada çalışmak ile imha kampında çalışmak arasında pek de büyük fark olmayacaktır; çünkü o, içine geriye çıkmamacasına sokulduğu ve meşru olduğuna inandırıldığı akıl-dünyasında yapayalnız ve gerçeklikten uzak bir şekilde hayatını “cansızca” geçiren bir “yabancı” konumundadır artık. Akılcılığın “akıldışılığı” tüm heybetiyle görevini yerine getirmiş ve insanlık tarihinin en büyük felaketini böyle gerçekleştirmiştir. Unutmamak gerekir ki, uzmanlaşmış-özne, burada tüm acı gerçekliğiyle sergilemeye çalıştığımız gibi, “akıl-almaz nitelikteki son çözüm”ü aklın ilkesi olarak benimseyerek bu paralelde soykırımı en verimli şekilde örgütleyen, imha kamplarını tasarlayan mühendisler, mimarlar ve yine Hiroshima ve Nagasaki’ye atom bombasını atan pilotlardır aynı zamanda. Weisskopf’un (1996), sanayi kapitalizminin özelliğiyle ilgili tespiti çok önemlidir: “İçinde bulunduğumuz toplumun, amaçlar araçları meşru kılar sloganını,

(akılcı) araçlar, (kötü ve akıldışı) amaçları meşru kılar şeklinde tersyüz etmiş olduğu söylenebilir” (s. 77).

Birçok yazar gibi, Reichenbach da, *Renaissance* ya da İngiltere, Fransa ve Almanya’daki edebi klasiklerin dönemiyle karşılaştırıldığı zaman, bilim ve tekniğin, tekdüze, renksiz, makineleşmeyle belirginleşen bir yüzyıl anlamına geldiğini ileri sürer. Uygarlık renksizleşmiştir. Sanatçı, sanatçının otantikliği, bireysel yaratımı yerini yığın üretimine bırakır. Zevk standartları entelektüel ve yüksek bir düzey gereksiniminden aşağıya düşer; yığınların vasat düzeyi yeterlidir. Yaratıcı çalışma da bireyin eşsizliğinin ve varoluşsal yeteneklerinin bir ürünü olmaktan çıkar, yine Reichenbach’ın (1981) deyişiyle “basma-kalıp” bir grup çalışmasına dönüşür (s. 85). 19. yüzyıl, bilim ve teknik yüzyılı, insanın “kişilik” iddiasının tarih sahnesinden geri çekilmesinin izlerini taşır. Kişilikten yoksunlaşma, mekanikleşme; bilim ve sanayinin, öznenin yapabilirliklerine “el koyması” ve onun ruhunu “çalması” ve bunun yerine hiçbir şey koyamaması bu dönemin özelliğidir. Bilim, ürünü, nesneyi, insan ruhundan arındırılmış, norma uygun, kusursuz ve mükemmel, üstelik daha hızlı ve daha çok üretmiştir; elimizdeki şey artık bana-ait, emeğime-ait, insanlığıma-ait, öznelüğimin ruhunu taşıyan şey değildir. Nesnelere, şeylere, baktığımızda bize “heyecansız-duygusuz” gözükürler, hikâyeleri yoktur. 21. yüzyılda dahi, yani bugün, “home-made/hand-made” (ev yapımı – el yapımı) ürünlerin beden ve zihnimizde uyandırdığı heyecan, coşku, sevinç ve insanca beklenti, teknolojinin, tekniğin karşısında yabancılaşmaya karşı direncimizi simgeleyen bir insanlık durumunu ifade eder.

3.1.4. Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın Kurumsal Kullanımı: Bürokratik Akıl

3.1.4.1. Bürokrasi ve Araçsal Akıl

Günümüzün modern toplumunun özelliklerinden biri, örgütlü bir yapıya sahip olmasıdır. Fabrikalar, şirketler, hastaneler, özel kuruluşlar, devlet kurumları, okullar, meslek odaları ve daha niceleri modern toplumun temel oluşum biçimini yansıtır. Örgütlü toplum, çağdaş uygarlığın altyapılarından birini oluşturur. Günümüz insanı örgütler vasıtasıyla hayatını sürdürür.

Örgütler hakkında çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Örneğin, “birtakım özel amaçları gerçekleştirmek üzere bir araya gelmiş sosyal birimler (Parsons); “önceden belirlenmiş ve saptanmış kolektif davranış örüntüleri” (Gurvitch), “iş ve iş bölümü yapılarak, bir otorite ve sorumluluk hiyerarşisi içinde, ortak amaç ya da amacın gerçekleştirilmesi için bir araya gelen insanların, gerçekleştirdikleri faaliyetlerin ussal eşgüdümü (Schein), bu tanımlamalar arasında yer alır (aktaran İrem, 2012, s. 35).

Örgütlü yaşamın temel niteliği bürokrasidir. Örgütün yapısı, amaç, belli bir organizasyon şeması çerçevesinde oluşturulan makamlar, hiyerarşiler, hak ve yetkiler, ayrıca iş tarifleri, yönetmelikler, kurallar, iş yapma biçimleri, teknik ve teknolojiler, görevler konusundaki düzenlemelerden oluşur. Örgütün akli bürokrasi yoluyla işler.

Örgütün belirleyici özelliklerinden biri, açık seçik bir amaca yönelik planlanmış ve yapılanmış olmasıdır. Dolayısıyla, tüm düzenlemeler, sonuç itibarıyla, araçsal aklın örgüt yapısı içindeki ve örgüt hedeflerine göre kullanımını yansıtan bir gerçekliğe

sahiptir. Bürokratik akıl, bir araç olarak, örgütün önceden benimsenmiş hedeflerine ulaşmasını görev edinmiştir.

Standartlaşmış, kalıplaşmış, esnekliği zayıf, emir ve talimatlarla yapılması gerekenlerin düzenekleştirildiği bir ortam, rutinleştirilmiş davranışlar ve uygulamalar bürokrasinin organik yapısını oluştururlar. Yine, işbölümü ve uzmanlaşma, bürokratik aklın, en temel sonuçlarından biri olarak ortaya çıkar. Çünkü bu ikisi, geçen bölümde de gördüğümüz gibi, bürokratik akıl için, araçların en-iyileştirilmesi veya en-uygunlaştırılması (optimize edilmesi) yolunda, sanayi toplumunun üretim etkinliğinde benimsenen temel metodlardır.

Böylece araçsal akıl, yaygın şekilde bir diğer kullanımını bürokratik alanda bulur. Bürokrasiler, biçimsel bir akılcılığa göre şekillendirilmiş örgütlerdir. Bürokrasinin özsel yapısı, biçimsellik olgusuna dayanır. Weber'e göre biçimsel akılcılık, "insanların belirli bir amaç için optimum araç arayışının kurallar, yönetmelikler ve daha büyük toplumsal yapılar tarafından biçimlenmesidir" (aktaran Ritzer, 2014, s. 50). Kalberg (1980), Weber'i inceleyerek, dört ayrı rasyonalite tanımına ulaşmıştır (aktaran, Aydın, 2010, s. 27). Pratik rasyonalite; bireysel eylemin, tamamen pratik ve egoist sonuçlara yönelik olarak gerçekleştirilmesini ön görür. Daha önceki açıklamalarımızla bağlantılı olarak irdelemek istersek, pratik rasyonalite, basit anlamda araçsal akıldır. Teorik rasyonalite; tümevarım, tümdengelim ve nedensellik ilişkilerinin üzerine dayanan soyut akıl yürütme biçimidir. Özsel (substantive) rasyonalite, kültür, ahlak, töre gibi değer ve sosyal etkenleri de hesaba katan rasyonalitedir. Özsel akıl, ahlak ve etik alanında değerlendirmeler yaptığına göre etik akıl olarak kabul edilebilir. Son olarak ise, aklın bürokratik alanda kullanılmasını incelediğimiz bu bölümde bizim de üzerinde özellikle durduğumuz, biçimsel rasyonalite, bireyin eyleminin teknik olarak hesaplanması ve yapılabilmesi olanağını ölçmeye yarar. Aklın kullanım alanlarının yapılandırılmasını kapsayan bu bakış

açısında, pratik, teorik ve biçimsel rasyonalite sonuç itibarıyla düşünürler tarafından genel olarak ana hatlarıyla kabul edilen araçsal akıl kapsamına girmiş oluyor. Yukarıda belirttiğimiz gibi bürokrasi dediğimiz düzenek tamamen araçsal aklın hükümlerinin sonucu ortaya çıkan bir düzenektir. Araçsal akıl ise, bu noktada, tek başına kullanıldığında, akılsal davranışın “insandan mahrum” şekliyle hüküm sürmesine körü körüne bağlı kalacaktır: “Kural ve “nesnel amaçların” rasyonel takibi ve bunlara bağlılık her zaman davranışın normunu oluşturacaktır” (Weber, 2012b, Cilt 2, ss. 345-346).

Max Weber (2012a), *Ekonomi ve Toplum*'da, rasyonel bürokrasinin ruhunu genel olarak “şekilcilik” üzerine konular: “Neye bağlı olursa olsun, kendi kişisel durumlarının ilgilendirdiği bütün çıkarlar tarafından desteklenen şekilcilik. Aksi takdirde kapı keyfiyete açık olurdu; bu nedenle şekilcilik asgari direncin çizgisidir” (Cilt 1, s. 345). Ayrıca ona göre, bürokraside çalışan memurlar da bireysel anlamda, “özel rasyonellik” eğilimi göstererek elde etmiş oldukları avantajları korumaya çalışırlar (Cilt 1, s. 345). Görüldüğü gibi, hem sistemin kendisi “bürokrasi” dediğimiz bir bütün olarak, hem de sistemi yürütmekle sorumlu birey tekleri, sonuç itibarıyla, araçsal aklın ilkeleriyle yaşamlarını sürdürürler.

Araçsal aklın temel ilkeleri, verimlilik, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve denetim bürokratik sürecin dokusuna işlemiştir. Bunlar, tam anlamıyla bürokrasinin taşıyıcı mekanizması olarak görev yaparlar ve bu şekilde bürokrasinin etkili bir aygıt dönüşmesini sağlarlar. Örneğin bürokrasi belli bir hukuki düzene, kurallara ve yönetmeliklere göre çalıştığına göre, *a priori*, verimli bir düzene işaret eder; karışıklığı, zaman kaybını önler, işin ne şekilde yapılacağını önceden tasarlamış olur. Bürokrasi, kural ve yönetmeliklerin yanısıra, bilim ve teknikten de yararlanarak çeşitli olasılıkları önceden değerlendirir; süreçleri öngörülebilir ve hesaplanabilir hale getirir. Yine, bürokrasi, düzeneğinin doğası gereği, yüksek nitelikli bir denetleme

sürecini de beraberinde taşır. Tüm bu özellikler, bürokrasinin aynı zamanda, otoriter (yetkeci), baskıcı, tahakküm altına alıcı, yabancılaştırıcı ruhunu da oluştururlar. Bürokrasi, kapitalizmin akılcı yapısının insana ulaşmak yolunda kullandığı en temel araçlardan birisidir; bürokrasi ve akılcılaştırma birbirleriyle doğru orantılıdır; bir diğer deyişle bunlar birbirlerine koşutturlar; birbirlerini beslerler. Bürokrasi arttıkça, akılcılaştırma derecesi ve yoğunluğu artmış olur. Akılcılaştırma arttıkça bürokratik sistem daha da genişler, derinleşir, hayatın tüm alanlarına girmeye çalışır. Kartezyen haritanın tüm olanakları kendilerine bürokratik sistemde yaygın bir şekilde kullanım alanı açar. İnsanın türlü yaşam biçimlerine denk düşen tüm süreçler kurumsallaşıp bürokrasi düzlemine ulaştığı noktada, ok yaydan çıkar. Örneğin, “tatil köyü ya da eğlence” bile bu süreçten kaçış bulamaz: Tatil köyünde, eğlencenin çeşidi, zamanı, nasıllığı, herkesin eğlenceyle ilgili sorumluluğu, katkısı, etkisi ve yararlanımı, eğlenceyle ilgili her şey, önceden düşünülmüş, kurallar, yaratımlarla biçimlenmiştir. Bürokratik akıl tatil köyündeki yaşamı, aslında insanı insan yapan en temel özellik olan “eğlenme” özelliğini bile, bir akış sırasına kavuşturmuş, biçimlemiş ve dışarıdan onu yapay bir şekilde uzatarak “eğlenmenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili” düzeni ve kuralları yapılandırmıştır. İnsan artık içinden geldiği gibi değil, bürokratik düzenin eğlence kurgusuna bağlı olarak eğlenmek zorundadır. Hatta ve hatta film seyredirken, arka fondan gelen “toplu gülüşler”, ona ne zaman gülmesi gerektiğini dahi hatırlatırlar; öyle ki o gülmeme cesaretini gösterirse eğer, yanındakiler tarafından hemen fark edilir; garipsenir ve “yabancı”laşmışlıkla itham edilebilir. Oysa tüm insan, gülmenin bile kendiliğindenliğini bürokratik aklın talimatına bırakan insan, çoktan ve bütünüyle yabancılaşmıştır. İnsan, bürokratik düzenin elinde insanlığını terk etmiş, “robot” olmuştur.

Ayrıca bürokratik akıl bir kere fethettiği alandan, bu alan hangi yaşam olursa olsun, hangi türden yaşantılara değerse değsin, bir daha ayrılmaz. Bürokrasi bitmemek-gitmek üzere işgal eder, yaşam sürecini kısılcı altına alır. Weber

(2012b, Cilt 2) bu noktayı “bürokratik sürekliliğin temelleri”nden bahsederken dile getirir:

Bir kere tam olarak tesis edildiğinde, bürokrasi yok edilmesi en zor sosyal yapılardandır. Bürokrasi sosyal eylemi rasyonel olarak örgütlenmiş eyleme dönüştürme aracıdır. Bu nedenle otorite ilişkilerini rasyonel olarak düzenleme aracı olarak bürokrasi, bürokratik aygıtı kontrol eden biri için birinci dereceden bir güç aracıydı ve hala öyledir (s. 353).

Böylece bürokrasi, bürokratik akıl, bir bakıma, otoritenin “ele geçirmek” için kullandığı bir güce dönüşür. Araçsal aklın kendini diğerlerine göre güçlü kılması, bir güce dönüşmesi, bir tahakküm aracı haline ulaşmasının yolu iyi düşünülmüş bir bürokratik örgüt yapısının oluşturulmasından geçer. Ve bu yapı, bir kez harekete geçti mi, geriye dönülmez, karşı konulmaz ve bu şekliyle kalıcı bir dev doğmuş olur.

Ancak bir “egemenlik biçimi” olarak, bürokratik akıl, bürokrasinin kurulması, aynı zamanda “karizma”nın da bitmesi anlamına gelir. Weber, meşru egemenliği üç tip temel üzerine oturtur; rasyonel, geleneksel ve karizmatik temeller (2012, Cilt 1, ss. 334-335). Rasyonel temeller, yasallaştırılmış kurallar aracılığıyla otorite konumuna yükselenlerin hükmettiği “yasal otorite”ye ve ona boyun eğenlere dayanır (2012, Cilt 1, s. 334). Geleneksel temeller, geleneklerin kutsallığına ve gücünü bu geleneklerden alan otoritenin meşruluğuna dayanır (2012, Cilt 1, s. 335). Karizmatik temeller ise, tekil bireyin –ama türlü ayırt edici ve çok etkileyici özellikler sahibi olarak tekil bireyin (liderin)– varlığına ve onun buyruklarına kayıtsız-şartsız inanca dayanır. Bu, onun tarafından oluşturulan “normatif kalıpların ya da düzenin istisnai kutsallığına, kahramanlığına ya da örnek gösterilen karakterine bağlılığa” (karizmatik otorite)” (2012, Cilt 1, s. 335) dayanan bir süreçtir. Oysa bürokratik sürecin üstünlüğü, egemenlik temelini, yukarıda açıklanan birinci temelden, yani “rasyonel (akılcı) temelden” alır. Bu temelin öncelikli kaynağı ise, teknik bilgidir: “Bürokratik yönetimin üstünlüğünün öncelikli kaynağı, malların üretimindeki iş yöntemlerinin ve

modern teknolojinin gelişmesi aracılığıyla tamamen zorunlu hale gelmiş olan teknik bilginin rolünde yatar” (2012, Cilt 1, s. 343). Geleneksel otorite de gücünü, geçmişten gelen örneklerden ve bu çerçevede oluşturulan kurallar bütününden alır (2012a, Cilt 1, s. 364). Ancak karizmatik otorite Weber’in de (2012a) belirttiği gibi, gerek geleneksel, gerek bürokratik otoriteye karşıdır, çünkü o “sıra dışı”dır (Cilt 1, s. 364), zaten aksi takdirde egemenliğini kuramaz. Bu şekliyle karizmatik otorite, akıl-kural veya yasa tanımaz. Tanımaz ki, onun gerçekliği salt-kendi içinden doğar ve kabul edilir, kutsallaştırılır ve inanca dönüşür. Weber’in (2012a, 1. cilt) tespiti mükemmeldir: “Bürokratik otorite özel olarak akıl ile çözümlenebilir kurallara bağlı olma anlamında rasyoneldir, karizmatik otorite ise tüm kurallara yabancı olma anlamında irrasyoneldir” (s. 364). Karizmatik otorite, hem geçmişi reddeder ve bu biçimiyle geleneksele karşı duruma düşer hem de yasayı reddeder çünkü o rasyonel temelin yasasıdır; bu durumda karizma “devrimci bir güçtür” (2012a, 1. cilt, s 364). Ancak, bürokratik aklın yasalığı, yaşam mekanizmalarının “bürokratik” hale geldiği bir toplumda, saf formu içinde günlük rutin yapıya özellikle yabancı bir karaktere sahip olan karizma, artık “durağan kalamaz; ya gelenekselleşir ya da rasyonelleşir ya da ikisinin karışımı olur” (2012a, Cilt 1, s. 366). Sonuç olarak, bir egemenlik biçimi olarak, karizma, karizmatik-özne, bürokratik aklın akılcı düzeninin dayattığı süreçlerde kendine yaşam şansı bulamaz. Yaşamaya çalışsa da, ancak, bundan böyle, bürokratik rasyonelliğin kurgusu, makamlarda, yetkilerde, görevlerde, kişisellikten ve kutsallıktan arınmış bir şekilde, maddeleşmiştir. Karizmatik özne, karizma ve onun tüm kişisel girişimleri, eylemleri, bürokratik akıl toplumunda, bürokratik akıl çağında tarihe karışmıştır.

3.1.4.2. Birey, Bürokrat ve Toplum

Bürokrasinin, birey-özne açısından sonuçları nedir? Bürokrasinin, toplumsal sonuçları nedir? Bürokrasinin, kendisini yaratan özne-kurum açısından sonuçları

nedir? Bir başka deyişle, bürokrasi sürecini, büyük-özne (bürokrasiyi kuran), birey-özne (bürokrasiyi uygulayan ve bürokrasiye maruz kalan) ve toplumun kendisi (bürokratik toplum) açısından ele almak ve bunları açıklığa kavuşturan doğru cevapları geliştirmek, bürokrasinin ya da bürokratik aklın yabancılaşma ile ilgisinde sahip olduğu rolün somut payını anlayabilmemize yardım edecektir.

Marx'ın yabancılaşmadan söz ederken, "İnsanın kendi eylemleri, onun tarafından yönetilmek yerine, onun üstünde, ona karşı işleyen yabancı bir güç olup çıkar" (aktaran Fromm, 2006, s. 117) şeklindeki tanımlaması, bürokrasi dünyasında var olan bireyin gün be gün yaşadığı önemli bir gerçekliği sergiler. Fromm (2006), kapitalizmin birbiriyle yarışan dev kuruluşlarını, dev pazarlarını, dev tüketici kitlelerini, dev sendikalarını ve dev devletlerini, "insan yanı olmayan dev" şeklinde adlandırır (s. 121). Evet, bu noktada, "İnsansız dev", bürokrasi için de geçerli bir adlandırma niteliğinde olabilecektir. Ritzer de (2014), bürokrasilerin, makineler ve kurallar gibi "insansız teknolojiler" kullanarak insanları ve toplumu nasıl da denetimi altına aldığını anlatır: "(...) bürokrasinin kendisi dev bir insansız teknoloji olarak görülebilir. Neredeyse otomatik işleyişi, insan yargısının yerine kural, yönetmelikler ve yapıları geçirme çabası olarak görülebilir (s. 52). Anlaşıyor ki, bürokratik akıl, hem fiziksel olarak yaşam ortamını insandan arındırıyor; salt madde-düzlemi, salt-soyut düzlemi, insansız-düzlemi kurmuş oluyor hem de diğer taraftan kurucusu olduğu tüm kurumları insani etkenlerden soyutlayarak onları cansız bir yaşam ortamı haline getiriyor. Bu ortamın, insanın doğal yapısının gerektirdiği varoluş koşullarına önemli bir karşıtlık oluşturduğu söylenebilir. Bu insansızlık-ortamı, insanın, toplumsal doğasının dışına çıkararak, "çaresiz ve yapayalnız" bir varlığa dönüşmüş biçimiyle onun yabancılaşmasını doğuran başat etkenlerden biri olarak sayılabilir. Batişçev'e (1987) göre, yabancılaşma süreciyle bağıntısı içinde kapitalist ve burjuva bürokrat "sınıfları belli kişilikler"dir ve bu yönleriyle onun deyimiyle "ikincil ve türedi" şahıslar olarak, kapitalizmin koşullarında ortaya çıkarlar (s. 81). Bu şahıslar, bürokrasinin

cansız ve tüm değerlerin yoksandığı ortamında kendilerine verilen görevlere bağlı olarak bir “karakter maskesi” (s. 86) takınmışlar, insani özlerinden yoksunlaşmışlar ve üstüne üstlük içinde buldukları sistemle katı bir şekilde özdeşleşerek kendi doğaları ve sistemin doğasını bütünleştirecek derecede ikna olmuşlardır. Bürokratik dünyanın en önemli özelliklerinden görev dağılımı ve hiyerarşi, kendi içlerinde bu şahısları astlar ve üstler diye ikiye böler: “yöneten bir seçkinler azınlığı” ve “hizmet ve yürütme işlevlerini yüklenenler” (s. 87). Buradaki hiyerarşi ise, bilgiye dayanır; bilgi hiyerarşidir. Weber (2012a), bu noktayı dile getirir: “Bürokratik yönetim bilgi aracılığıyla köklü egemenlik anlamına gelir. Bu onu özel olarak rasyonel yapan niteliğidir” (Cilt 1, s. 344). Bürokrasi öyle bir çemberdir ki, kimse bunun içinden dışarıya çıkamaz. Üstler ve astlar, hepsi, şeyleşmiş kişileri, şeyleşmiş kişilikleri sergilerler. Hakiki-özne olarak iradeleri, özgürce davranışları, duyguları, heyecanları, akıl yürütme biçimleri, bunların hepsine bürokratik akıl tarafından ket vurulmuştur ve belirttiğimiz gibi bürokraside yaşayan özne, onun içine gömülüdür, dışarıya çıkamaz. Üstler ve astlar, sahip oldukları teknik-bilgiye dayanarak ve bürokratik üst-amacı gerçekleştirecek şekilde yönetmelikleri ve kuralları uygulamak zorundadırlar. Üstler, her bir başvuranın talebini incelerken astının “söylediklerine” güvenirlere; astlar da her türlü evrensel talep veya konuda doğrudan üstlerin dediklerini inanırlar ve böylece birbirlerini “yanıltır dururlar” (Batişçev, 1987, s. 93). Her bir hiyerarşik düzeyin temsilcisi (memur, çalışan, kişi) kendi bireysel aklını bir üst düzeye devreder; sanki her bir ast, bir üste “vekâlet” eder ve bu akış yukarıya doğru ucu açık bir şekilde ilerler. Ancak en yukarıya “ulaşamaz” çünkü orada artık soyutlaşmış bir rasyonel vardır, ama bu rasyonelin sahibi yoktur; bu rasyonel kimsesizdir, ama ilginç bir şekilde örgütün dokusuna derinlemesine işlemiştir ve katı bir şekilde yürürlüktedir. Bürokratların arasındaki bu akış, aslında sorumlulukların da sürekli birbirlerinin üzerine atılmasını sağlar; ağırca sorumluluğun somutluğu ortadan kalkar, belirsizleşir, anonim –kimseye ait (değil) olmayan– hale gelir, en

sonunda tamamen örgütten soyutlanır; sonuçlar vardır ama sorumluluk yoktur; sorumluluk üst-öznenindir; üst-özne bürokratik akıldır ama o nerededir? Franz Kafka'nın *Şato*'su tüm hikâye boyunca bu gerçeği gözler önüne serer: "(...) ne varsa söz konusu makamlar üzerine yıkılabilir, insanın kendisi işin içinden sıyrılarak serbest kalabilirdi" (Kafka, 2009a, s. 73).

Tüm bu bürokratlar, dış dünyaya karşı ise "özel bir ortaklık" (Batişçev, 1987, s. 93) içinde karşı dururlar. Bürokratik özneyi, kendi aralarında konuşurken, yadırgasalar, eleştirseler, ellerinden gelse –dayanılmaz bir hisle veya öteden beri taşıdıkları bilinçsiz bir hıncın dışavurumuyla– yok etmek isteseler bile, "dışarı"ya karşı, "onun (bürokrasinin) adamı" olma görüntüsünü bozabilecek en ufak bir "açık" vermezler. Mark Fisher (2011), bu durumu iç öznele tutum ile dışsal davranış arasındaki ayırma dayandırır: "Kendi iç öznele tutumu açısından, yönetici nezaret ettiği bürokratik süreçlere husumet besler, hatta bunları küçümser; fakat dışsal davranışı bakımından, mükemmelen uyumludur" (s. 64). Dolayısıyla Fisher'e göre, yöneticinin sisteme itaati, aslında "sinik" bir itaat karakterindedir, "itaatin *sinikliğı* temeldir" (s. 64); bürokrat-yönetici sisteme inanmaz, inanmayabilir, ama bu bir şeyi değiştirmez, itaat sürdürülür. İtaat esastır, aksi takdirde sistem ya da süreç "kırılır", bütünlük bozulur. Ancak, böylesine derinleşmiş bir içsel tutarsızlık yaşantısının özne için nasıl mümkün olabileceği sorusu da işte bu noktada önem kazanır. Fisher'e (2011) göre, örneğin, bürokrasinin önemli süreçlerinden biri olan denetleme sürecini ele alırsak, yöneticinin, bürokrasinin kendisine yüklediği "teftiş" ödevlerinden öznele olarak uzaklaşmış olduğunu görürüz. Aksi takdirde, çalışanların "anlamsız ve moral bozucu işi sürdürmeleri" beklenemez (s. 64).

İşte, denetim ve teftiş kültürü "itaat"le ilgili olarak burada devreye girerler; bunlar, bürokratik kurumda hem açıktan ve hem de sinsice çalışan işlemciler olma karakterini taşırlar. Teftiş, otoritenin, açıkça, herkesi, her şeyi, her an denetleyerek

itaatin derecesini anlama arzusunu dile getiren bir ilan mahiyetindedir. Kimseden saklanmaz. Kişi, teftiş edileceğini alenen bilir ve teftiş korkusunu sürekli olarak damarlarında hissetmelidir. Teftiş, çalışanın gözle-elle-takipçisi konumundadır: arkasındaki “hayalet” misali. Aslında teftiş edilen iki temel şey vardır: Öznelerin davranışı ve veriler. Veriler, bürokrasinin “bilgi”leridir ve bürokrasi bunlarla iş görür, dolayısıyla bu açıdan çok önemlidirler. Davranışlar ise, daha önce de bahsettiğimiz gibi, önceden programlanarak beklenilir hale gelen “otomatik kalıp”lardır. Foucault’ya göre, (aktaran Fisher, 2011, s. 61), bu türden bir sürekli gözetim duygusu, özellikle gözetimin zaman ve mekân bilgisinin eksikliğinde, yani ne zaman, nerede gözlenip gözlenmediğini bilmiyor durumda olması, özneyi her zaman gözlenecekmiş gibi davranmaya iter. Birinci “oto-denetim” süreci böylece acımasızca devrededir. İkinci oto-denetim ise, daha önce de bahsetmiş olduğumuz performans süreçlerinin içkin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hedef-temelli çalışmalar, performans sistemleri, eğitim-sınav sistemleri ve benzeri türlü etkinliklerin sonucunda beliren tüm veriler, çalışanların (aslında) kendileri tarafından sürekli olarak analiz edilir. Hedef-sonuç karşılaştırması yöntemi, denetleme ediminin bir tür “sinsice” biçimlenmiş ve etkinlik sürecine monte edilmiş karakteri mahiyetindedir. Özneler, dışarıdan ikaza gerek kalmadan, böylece, kendilerini izlemeye alırlar; özne, kendisinin öz-takipçisi haline dönüşür; kendi-kendini ödüllendirme ya da cezalandırma sisteminin bürokratik akıl tarafından akıllıca kullanılmasının pratik izdüşümü böylece gerçekleşir. İşlemci, performansı gerçekleştiren, ilginç bir şekilde, aynı zamanda, kendi denetçisine dönüşmüştür. Bürokratik aklın, çalışanın beden ve ruhunda gizlice temsil edilmesi ve yaşam bulmasının inanılmaz hikâyesidir bu.

Otorite, belirsiz ve gizemli büyük güç, bu büro-öznelerinin düşünmesini yönlendiren tek güçtür. Otorite, “bazı” çıkarları, amaçları temsil eder. Ancak ne bu otorite ortadadır, ne de çıkarlar. Bunların hiçbiri “canlı” değildir ama yaşıyorlardır,

görünmez bir şekilde: “(...) ne kadar iyi örgütlenmiş olurlarsa olsunlar, bürolar yalnızca uzak ve göze görünmez beyler adına uzak ve görünmez çıkarların savunuculuğunu yapıyor” (Kafka, 2009a, s. 71). “Uzak ve görünmez beyler”, bürokratik aklın kendisinden başka bir şey değildir. Onlar, tam anlamıyla çıkarlarını elde etmek için araçsal aklın etkili ilkeleriyle örgütlenmiştir. Ama durum şudur ki, onlar “ulaşılabilir-anlaşılmaz” konumdadır: “Orada, yukarıda, o çözülmez karmaşıklıkla resmi makam duruyor” (Kafka, 2009a, s. 220). Otorite, aynı zamanda Fisher’in (2011), Žižek ve Lacan’dan esinlenerek dile getirdiği terimi, “Büyük Öteki” ile de işbirliği içindedir. Büyük Öteki, “her toplumsal alanda ön kabul gören kolektif kurgu, simgesel yapıdır” (s. 54). Bu iş ve güç birliği, otoriteyi, özne karşısında daha da “bilgisiz” ve dolayısıyla “sorumsuz” bir duruma sokar. Öyle ya, Büyük Öteki, her şeyi bilemez; örneğin, sistemdeki aksamaları, işlemeyen yönleri, yozlaşmayı, bürokrasinin yarattığı tüm olumsuzlukları, kısaca “gündelik gerçeklikleri” (s. 54) bilemez. Özneler, Büyük Öteki’nin tüm bunlardan habersiz olduğuna inanırlar. Bilseydi, şeyler oldukları gibi olmaya devam etmezler, birtakım şeyler düzelebilirdi. Özneler, sorularına cevap ya da muhatap bulabilirdi. Ancak, olanlar oldukları gibi olmaktadır ve bu süreç aynen böyle devam edecektir. Büyük Öteki, müdahale etmeyen, edemeyen, zaten bilmeyen, öznelerin hep inandıkları, ama dile getirilemeyen, “akılsal hayali”dir. Vardır ama yoktur. Büyük öteki, rasyonelliği temsil eder, ama içinde bulunan irrasyonelliklerden da habersizdir. Bürokratik akıl, bir anlamda “Büyük Öteki”nin ailesine üyedir.

Üstün de astın da tek-yaşam biçimi, bürokratik aklın biçimselliğinin şekillendirdiği o dünyaya kendilerini uyarlamak ve tamamıyla teslim etmek şeklinde belirir. Sistemin içkin mantığı onları ele geçirmiştir; onlar birer insan veya özne değil, sistemin “alet”i konumundadırlar. Bürokrat-özne, içinde bulunduğu bürokratik dünyanın koşullarında tam bir nesne-özne konumundadır. Kendilerini öz ve insani

kimliklerinden kapı dışarı eden müthiş bir yabancılaşma dünyası üst ve astı çepeçevre kuşatmıştır bu anlamda.

İşte, öznesi-belirsiz, amacı geriden gelen, sorgulanamayan bu büyük çark, akılalmaz hedeflerini, ancak bürokrasiyle örgütlenerek ulaştığı inanılmaz güç ile gerçekleştirebilir. Bürokratik akıl, örgütün damarlarında duygusuzca akarken, üyeler emir ve talimatları bir robot hassasiyetiyle yerine getirirler. Bu güç, ulaştığı zirvede, insansal-akıldan tamamen kurtularak akıl-üstü duygu-üstü ütopyik dünyaların peşinde koşabileceği hedefleri ancak bürokratik örgütlenmeyle başarabilir. Akıl-dışılığın akılcılaştırılması başka türlü mümkün değildir. Zygmunt Bauman, “Yahudi Soykırımı modern bürokratik akılcılığın bir paradigması işlevini görebilir” (aktaran Ritzer, 2014, s. 55) derken, araçsal aklın teknik ve bürokrasiden yararlanarak insanlık dışı bir vahşiliğe ulaşma isteğine dikkati çekmiştir. Gerçekten de, binlerce mühendisin birlikte çalışması, yönetmelik ve talimatlar, bilim ve bürokrasi, kitlesel insan kıyımının tek olanağı olarak görülebilir: “Yahudi Soykırımı, amacı kusursuz derecede akılcı bir toplum yaratmak olan modern toplum mühendisliğinin bir örneği olarak görülebilir” (Ritzer, 2014, s. 55).

Kapitalizmin araçsal aklı, her türlü kurumsal ve bürokratik sürecin içinden geçerek kendini akılsızlaştırır. Aklın ürettiği fikir, salt araçsal emeller doğrultusunda, kurumun anonim süzgecinden “akıllıca” değerlendirilmeden geçer ve bürokratik aklın “akıl almaz” ya da “akıl dışı” uygulamaları böylece ortaya çıkar:

20 Haziran 2015, Cumartesi. Saat: 12:20. Bir gömlek markasının SMS mesajı:
“Bisse’de Babalar Gününe özel; net %40 indirimin devam ettiğini, siz değerli müşterilerimizle paylaşmak istedik”.

20 Haziran 2015: Cumartesi. Saat: 11:33. Bir inşaat şirketinin SMS mesajı:
“Kampanya: RINGS İSTANBUL’dan 20-22 Haziran arası Babalar Gününe özel
20.000 TL’ye VARAN İNDİRİM. 4448600 www.ringistanbul.com.”

21 Haziran 2015 Pazar. Saat: 11:16. Babalar günü. Ataşehir belediye başkanının
SMS mesajı: “Tüm babaların, Babalar gününü Kutluyorum. Battal İLGEZDİ –
Ataşehir Belediye Başkanı”.

Görüldüğü gibi, son derece kişisel ve bireyin özel hayat çerçevesi içinde salt en yakınlarıyla paylaştığı bir durum (burada babalar günü), kurumsal aklın kapitalist maddeci dünyasında “anlamsızca”, çıkar getirebilecek bir araç olarak tasavvur edilmiştir. Bürokratik-kurumsal aklın çıkar mekanizması, kaynaklandığı “bahane” olay vesilesiyle, aralarında doğrudan ve anlamlı bir ilişki kurulamayacak bir anonim-özne ile insan teki-özne arasındaki SMS iletişimini, eylem ve anlam açısından hiçbir sonuç doğuramayacak –dahası araçsallığın hedefine dahi hizmet etmeyecek– şekilde hayata geçirmiştir. Kişiye-özel bir olgu olması gereken “babalar günü” böylece, birbirini hiç görmemiş, tanımamış, aralarında insani açıdan anlam teşkil edebilecek hiçbir ilişki olmayan öznelerin aralarındaki iletişime, bir bakıma iki soyut-özne arasındaki soyut ilişkiye somut bir şekilde konu olmuştur. Özneler-arası dünyanın cisimsizleştirilmesinin apaçık bir şeklidir bu aslında. Bürokratik aklın “akıl edemezlik”ini, hangi kuruma hizmet ediyor olursa olsun aynı mekanizmayla çalıştığını ve ait olduğu kurumun karşı karşıya bulunduğu gerçekler dünyasından ne ölçüde kopuk olduğunu, bu örneklerde tüm somutluğuyla gözler önüne seriyoruz. 100 TL’lik bir gömlek markası veya 1.000.000 TL’lik bir dairenin satıcısı inşaat şirketi veya bir devlet kurumu gibi tamamen ayrı toplumsal alanlarda yaşam alanı bulan üç ayrı kurum, inandırıcılıktan upuzak bir şekilde, salt-kendi “hayalci” amaçları uğruna “babalar günü”nü bir araç olarak kullanmak istemişlerdir. Örnekte adı geçen ticari kuruluşların, olaya konu olan kazanç büyüklüklerinin ve olasılıklarının birbirlerinden

son derece uzak olmasına rağmen aynı “pazarlama eylemi” içinde bulunmaları da ayrıca bürokratik aklın (bu noktada iktisadi aklın da) akılsızlık derecesinin ne ölçüde uçsuz-bucaksız olabileceğini gündeme getirir ve bürokratik aklın hedeflediği sonuçlar karşısında aslında ne ölçüde derin bir yabancılaşma yaşadığını görmemize yardımcı olur. Fikri üreten örgüt-üyesi konumundaki insan tekinin bu fikrinin (babalar gününü kutlama fikri), bürokrasi tarafından akılcılaştırılarak uygulanmasını konu edinen bu örnek, sadece bu fikri üreterek kurumsal süreci düzenleyen birey-öznelerin değil, bu durumda, kurumların bütünlüğünün de bürokrasi yoluyla gerçeklikten bu derece uzak yaşamalarından dolayı yoğun bir yabancılaşma süreci içinde olduklarını göstermektedir. Şu açıktır ki, bürokratik rasyonalite irrasyonaliteyi de içinde barındırmaktadır. Bürokratik rasyonalite, bekleneni, olmamış olanı, olması gereken şeklinde tasavvur ederek önceden planlanan araçsal akılcılığın olan-biten, başa-gelen somut gerçekler karşısında nasıl da irrasyonel bir dünya yarattığının temel delilidir. Bir var olan anlamında bürokratik rasyonalite, henüz var olmamış olan ile ilişkiye geçmenin yolunu tasarlayan öznedir. Bu bakımdan, bürokratik rasyonalitenin varlığı kavrama biçimi, kendisinin yapay olarak tasarladığı suni-dünyanın kısıtlı maddesinin ötesine taşamaz. Bürokratik rasyonalite, kendi rasyonelliğinin cevaplandıramadığı varlığın her türlü haline karşı yabancı kalır ve onları yok sayar.

Bürokrasi, her türlü insani edimden saflaştırılmış bir örgüt ortaya koyar: “Resmi işlerden sevgi, nefret ve tüm hesaplanamaz kişisel duygular ya da genel anlamda irrasyonel ögeler arındırıldıkça; bürokrasi, arzulanan niteliğine yaklaşmış demektir” (Aydın, 2010, s. 27). Bu anlamda bürokrasi insandan soğurulmuş donuk bir yapıdır. Weber de (2012b, Cilt 2) bunu vurgular: “Bürokrasi, ne kadar mükemmel olarak gelişirse, ne kadar “insanüstü hale gelirse” memurdan hesabı engelleyen sevgi, nefret ve bütün salt kişisel, irrasyonel ve duygusal unsurları uzaklaştırmayı o kadar çok başarır. Bu kapitalizm tarafından onun özel değeri olarak takdir edilir” (s. 341).

Bürokrasiye insan işlemez; yine Weber'in de belirttiği gibi keyfiliğe kapalı bir sistemdir. Bürokraside, insani edimin yerini kanunlar, yönetmelikler, şartnameler, iş tarifleri, almıştır. Uygulayıcı-özne, girişim sahibi, söz sahibi değildir. Fromm da, *Sağlıklı Toplum*'un (2006), yabancılaşmayı anlattığı bölümünde bürokratların insan-dışılığını gözler önüne serer: "Yönetilecek çarkın büyüklüğü ve bunun sonucunda doğan soyutlaştırmadan dolayı, bürokratların insanlarla ilişkisi tam bir yabancılaşma içindedir. Bu insanlar, yönetilecek insanlar, bürokratların sevgi ya da nefret duymadan davrandıkları kişilerdir; işiyle ilgili etkinliklerde, yönetici-bürokrat insanlara karşı hiçbir şey duymamalıdır; insanları sayı ya da nesne gibi kullanmalıdır" (s. 121). Aynı şekilde, bürokrasiye başvuran özne de tam tamına sert-cansız bir "kurallar" duvarına başvurmuş olarak bulur kendisini. Dolayısıyla bu türden bir karşılaşma, bürokrasi dışında toplumun birer üyeleri olarak yaşamakta olan birey-özneleri, bürokrasi içinde birey-nesne haline dönüştürür. Bürokratik akla konu olan yaşama ortamında, özneler, özneliklerini bir tarafa bırakarak nesneleşmiş bir şekilde kendilerini birbirleriyle karşılaşmış halde bulurlar. Pasaport kuyruğundaki yurttaş-özne ile pasaport görevlisi arasındaki karşılaşma (veya bu türden her türlü buluşmalar) bu durumu tam anlamıyla gözler önüne serer. Konuşmalar kayıt altına alınır, fotoğraf çekilir, pasaporta damga vurulur, sorular sorulur, üst-baş aranır; tüm bunlar, büyük soyut-öznenin, gözetleyen öznenin uygulaması olarak gerçekleşen süreçte olan bitenlerdir. Her bürokratik süreçte, özne, sistemin cansızlığıyla karşılaşır. Uygulamalar, öznenin kendini müthiş bir tahakküm altında hissetmesini sağlar. Baskı yüksektir. Özneler, hangi taraftan olursa olsun, kımıldanamaz, insaniliğin gerektirdiği her türlü davranıştan dışlanmıştı. Bürokratik aklın salt-nesnesi konumundadır. Özneler, bürokratik aklın kendisinden beklediği her türlü formalite, davranış ve eylemi yerine getirmek zorundadır. Rastlantısal bir şekilde oluşabilecek ve bürokratik süreci kesintiye uğratma riskini taşıyan her türlü aksamaya karşı önlemler önceden alınmıştır. Dolayısıyla süreç kesintisiz işler.

Kesintiye uğrayabilecek tek şey varsa, o da, bürokratik akla boyun eğmediği takdirde, somut-öznenin, kişinin, amacı doğrultusunda gerçekleştirmek istediği somut yaşantı eylemidir. Özneler, sisteme müdahale veya etki edemez şekilde nesneleştirilmişlerdir. Weber (2012b), bürokrat-özneyi anlatırken, bunu mükemmel bir şekilde dile getirir: “Bireysel bürokrat boyunduruğuna girdiği aygıtın dışına kıpırdıyamaz. (...) Çoğu durumda, kendisine sabit bir yürüyüş istikameti emreden, durmaksızın hareket eden bir mekanizma içinde sadece küçük bir çark dişidir” (Cilt 2, s. 354). Böylece, insan-özne, “yapma” bir yaşam ortamına bir “yabancı” olarak girer ve çıkar. Kişinin, karşısında bulunduğu sistem tarafından “insan” olarak algılanmaz, o bir rakamdır; kendisine atfedilen üyesi olduğu kurumsal topluluğa ait “vatandaşlık ya da sosyal güvenlik sicil numarası” onu bürokrasinin gözünde temsil eden yegâne şeydir. Bu durumda, kişi, “insan” olarak hissetmez; hiçbir insani niteliğinin, bürokratik akıl karşısında sonucu değiştirebilir özellikte olmadığını görerek büyük bir yetersizlik, uzaklık, anlamsızlık, dolayısıyla “yabancılaşma” duygusu yaşar: “Memura uzmanlaşmış görevler verilir ve normal olarak, mekanizma onun tarafından hareket ettirilmez veya durdurulamaz, bu sadece en tepeden yapılabilir” (Weber, 2012b, Cilt 2, s. 354). Bürokratik akıl karşısında her şey, ama her şey, son raddesine kadar dışsallaştırılmış bir şekilde yabancılaştırılmıştır. Bürokrasinin karşısında insan yoktur, onun muhatabı olmayan birileridir; insansız-öznedir.

Tüm bu dev-yapının karşısındaki insan ise, bürokrasinin, iç-süreçlerinin gizine ulaşamaz. Karşılaştığı formalitelerin amacını tam olarak anlayamaz. Dolayısıyla başına gelenlere “akıl erdiremez”, sürüyle “mantık-dışı” uygulamayla karşılaşır; ancak “olduğu yere hapsolmuştur”: “Sürekli ilk dilekçe üzerine çalışılıyordu, ama bu dilekçe bitmiyordu” (s. 129) diye anlatılır, Kafka’nın *Dava*’sında (2009b). Bürokrasi, bürokratik akıl denen dev-insansız-makine, onun gözünde soyut-öznedir. Bu soyut-özne, gizlerle doludur, gizemlidir, gizlilikler içerir; dolayısıyla, rasyonel aklın sanayi

toplumunda en yaygın uygulaması olarak kendisine yer açarak giderek gelişen bürokrasi, birey-öznenin algısında türlü “saçmalıklar” içerir; akla uygunluğu sürekli tartışılır; çünkü aslında o, “belirsiz bir irrasyonel” öznedir. Weber (2012b, Cilt 2), bürokrasinin yürüşünü, rasyonalitenin tarihsel süreç içinde ilerleyerek her türlü rasyonel olmayan egemenlik yapılarını yok etmesi olarak niteler (s. 368). Gerçekten de önceki bölümlerden de gördüğümüz gibi modern kapitalist toplumun yapısı, rasyonel aklın bürokrasiyle birlikte, insanı, tüm geleneksel değerlerinden kopartmış; onu, kendine güvenini yitirmiş, inançsız-değersiz, diğer insanlarla ilişkisi soğurulmuş, duygusuz, salt-biçimsel bir yaşama mahkûm bir varlığa dönüştürmüştür. Kişisel-bireye ait-rasyonalite böylece, insan ve toplumun dışına taşarak kendinde-somut, kişi ve toplumdan bağımsız bir hükmeden-özneye dönüşmüştür. Bürokrasi, insandaki yabancılaşmayı, bir tür güçsüzlük, yani bireyin kendi kaderini tamamen ve ümitsizce kurumların eline bırakması; anlamsızlık, yani bir birey olarak etkili olamadığı ve boşlukta çırpındığı hissini yaşaması; uyumsuzluk, yani bireyin içinde bulunduğu sisteme, bilinçli bir özne-insan olmak istediği takdirde hiç bir bakımdan uyum gösterememesi şeklinde karakterize etmektedir.

Modern örgütteki yabancılaşma sorunu bürokratik ortamda kişilerin gerçek birer kişi olmalarını sağlayan ayırt edici kişiliklerinin silinmesi talebi ile de doğrudan ilişkilidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, örgütün elemanı olarak Ayşe Hanımın, Mehmet Beyin kişilik özellikleri yok sayıldığı gibi, bunlar, bürokratik akıl düzleminde birer insan-özne değil, sayı, unvan, makam, ücret gibi şeylerle temsil edilirler. Hepsi birer “anonim karakter” statüsündedirler. Kişi, organizasyon şemasındaki bir kod, bir sicil numarası, bir görev, bir unvanla belirtilir. Kişi, bürokrasinin arşiv dolabında “özlük dosyası” olarak depolanır. Üst-akıl, (çalışan) kişiyi “evrak”tan takip eder; kişi, bürokrasinin belleğinde ancak bir “dosya ya da evraklaştırılmış” bir kişidir: Ernst Fisher’e göre *“Bürokrat için insanca ilişkiler değil, yalnızca nesne ilişkileri vardır. İnsan, evraka dönüşür. Evraka verilen sayı ile belirgin kılınan, ölmüş bir varlık olarak*

evrakın akışına girer. Bu varlık, şahsen çağrıldığı zaman bir “kişi” değil bir ‘olay’dır’
(Aktaran Çiçek, 2012, s. 37).

Kişiler değişse de, şema değişmez. Önemli olan da budur; bürokrasi kalıcıdır, insanlar gidici. Ölümsüz (sonsuz)-hayat ile ölümlü (sonlu)-hayatın karşılaşması.

Bu durum, örgütün elemanlarının kendilerini, kendileri yapan insani özelliklerle değil, sahip oldukları görev, makam, unvan üzerinden algılamalarına ve yine bunlar üzerinden açık topluma takdim etmelerine yol açar. Böylece, zaten bürokratik akıl tarafından “adam yerine konulmayan” bu kişiler, diğer insanlarla ilişkilerini de kendileri olarak değil, sahip oldukları görev tanımının, yani bürokratik aklın, onlara emrettiği biçimiyle sürdürürler; yani bir Ayşe Hanım, Mehmet Bey olarak değil, satış müdürü, muhasebe şefi, sekreter, depo elemanı vb. olarak.

Böyle bir varoluş şekli, doğaldır ki, kişinin öz-gerçekliğini ilişkide olduğu diğer insanlardan saklaması ve aslında olmadığı bir kişiliği sergilemesi sonucunu beraberinde getirir. Aynı şekilde, diğer insanlar da, bir insanla karşı karşıya olduklarının farkında değil, ama bir satış müdürüyle, yöneticiyle vb. bir unvanla, makamla karşı karşı olduklarını düşünerek, unvanların, makamların bir kalıplaşmış davranış biçimi olarak gerektirdiği tutum ve davranışların gösterilmesini beklerler. Aslında, bu noktada, değişik öznelerin araçsal akılları, bürokratik-araçsal ortamda, tam anlamıyla bütünüyle etkinlik halindedir; eksik olan tek şey, “insan”dır. Yabancılaşma budur: “‘Pek basit’, dedi muhtar. ‘Bizim buradaki makamlarla henüz bir ilişkiniz olmadı sizin. Bütün ilişkiler işte yalnız görünürde; sizse durumu bilmediğinizden bunlara gerçek diye bakıyorsunuz’” (Kafka, 2009a, s. 87). Kimse kimseyle “insani anlamda” bir ilişki kurmaz. Herkes görevi gereği, görevi yerine getirmek için, zorunlu olarak önceden planlanmış kişilerle anlık görüşmeler yapar; bu anları zaman içinde üst üste toplarsak, sonuç “yıllar” gibi uzun bir süreye ulaşabilir; ancak kişilerin yıllarca aynı mekân altında birlikte çalışmaları, aralarında

yoğun-insani ilişkiler olduğu anlamına gelmez, ilişkiler yıllar sürse bile, “anlık” olma özelliğini kaybetmez. Zamanla, emeklilik vakti ya da işten ayrılma günü geldiğinde kişi aniden “grup”un dışına geçer; o, örgüte; örgüt, ona, “aniden” yabancılaşır. Özellikle kapitalist dünyanın cansız-duygusuz kurumsal dünyasında bu duruma çok sık rastlanır: Kişi kuru bir “veda”yla ayrılır, hatta yıllarca birlikte çalıştığı onca insana veda bile etmeden ortadan “yok” olabilir. Sorarlarsa “o ayrıldı” derler. Onun “görevi”, “çıkarı” bitmiştir, artık bir “iş”i kalmamıştır, o mekânda o kişilerle bulunması gereksizdir; zaten kurallar gereği, artık “güvenlik kontrolü”nden sonra, o da ancak bürokratik akla bir başvurusu varsa içeriye alınabilir. Örgütte işi biten “likide” edilir, artık “atık” düzeyindedir. Uluslararası büyük bir şirketin İcra Kurulu Başkanı, bir pazartesi sabahı, bürosuna geldiğinde, “işten atıldığını” öğrenir. Az sonra, ofisinin dışına çıkıp, şirket koridorlarında yürümeye başladığından itibaren, daha dün, (sahte ve hesaplı) gülümsemelerle yakınında pervane olan onlarca kişinin kafasını çevirip ona bakmadığını fark eder; o artık kimse tarafından umursanmayan bir “yabancı”dır; işin aslı şudur ki, örgütü oluşturanlar, aslında zaten hiçbir zaman “kendileri” olarak orada olmadılar; o ve onlar her zaman bir “yabancı” idi.⁴⁴

Örgütte işi biten, ölmüştür, ne var ki bunu dahi örgütün kuralları belirler; yine tıpkı Kafka'nın başyapıtı *Dava*'daki (2009b) gibi: “Herkes yasaya göre ölüyor” (s. 217). “Örgütte, insanlar-arası ilişkiler “Muhtar”ın dediği gibi, “yalnızca “görünürde”dir, insanı insan yapan özellikleri ortaya koyucu bir şekilde örgüt insanları, örgütün içinde kendi gerçekliklerini yaşayamaz ve salt-insani kimliklerini sergileyecek şekilde birbirleri ile ilişkiye giremezler. Tüm ilişkiler ön-koşulludur; bürokratik akıl, ilişkinin çeşidini, zamanını, çerçevesini, ne zaman başlayacağını, ne zaman biteceğini, kimin kimle görüşebileceğini belirlemiştir. Ev sahibi, tanınmayan, bilinmeyen bürokratik akıl, içeride ise sadece “yabancı”lar vardır ve bunlar birbirlerine “yabancı” olarak

⁴⁴ Bu olaya, 2008 küresel kriz esnasında tarafımdan bilfiil şahitlik edilmiştir.

ama birlikte yaşarlar. Bu durumda ilişkiler aslında “anlamsız”dır, çünkü insani temeller üzerine oturtulamamıştır. Birey, aradığı anlamı ilişkilerinde somutlaştıramaz; ilişkilerin içinde birey “gelip-geçici” varlığıyla, aslında bir anlam taşımaz. Bireyin bu ortamda güçlü ve sağlam insani ilişkiler kurması beklenemez. Bürokratik-dünya bir “yabancı”lar “yabancılaşmış insanlar” dünyasıdır.

Sonuç olarak bürokrasi, bir rasyonellik çeşidi olarak, ontolojik açıdan bakarsak, öznelerin nesneleşmiş ve cansızlaşmış biçimleriyle birer “yok” olarak birbirleriyle karşılaşmasını andıran bir “hiçlik” sürecidir, diyebiliriz. Ortada gözükmeyen bir büyük-özne, bürokrasiyi kurmuştur, ama orada - görünürde “yoktur”. Bürokratik süreç, maddesel ilişkilerin belirli bir tasarım üzerinde soyutlaştırılmış biçimdir ve onunla karşılaşan kişinin algısında “insan olmayan”ı temsil eder. Özne ise, kendisini asıl anlamda insan yapan belirlenimlerinin hiç birini bürokratik süreçte var edemez; o ya bir makamdır, ya bir numaradır, ya bir dosyadır; bu bakımdan özne de bir hiçtir. Bürokrasi, tam anlamıyla bir hiçlikler dünyasıdır.

3.1.5. Bir Yabancılaşma Olgusu Olarak Aklın İktisadi Kullanımı:

İktisadi Akıl

3.1.5.1. İnanç⁴⁵ Olarak İktisat

İktisadi⁴⁶ akıl (economic reason), araçsal rasyonalizasyon süreçlerinin ekonomik alanda ortaya çıkmasıdır. İktisadi akıl, araçsal aklın amaç-araç birlikteliğinin son

⁴⁵ Büyük Türkçe Sözlük'te, inanç sözcüğünün karşılıklarından biri “yeterince gerekçesi bulunmayan, kesin olmayan bir şeyi doğru sayma; us yoluyla genel geçer bir doğrulama yapmadan, başkasının tanıklığı üzerine kurulmuş kanıtları, hiç bir kuşku duymaksızın onaylama” olarak geçmektedir. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*'nin (1984) sözlük bölümünde, inanç kavramını, anlayışın işlevlerinden biri olarak, “Bir önerme ile dile getirilebilecek herhangi bir düşünsel içeriği doğru saymak” (s. 158) şeklinde açıklar. Bu bölümde geçen “inanç” kavramı bu çerçevede değerlendirilmelidir.

kertede salt ekonomi dünyasıyla ilgisinde-ilişkisinde ortaya çıkan bir akıl türüdür; aklın kullanım tarzıdır. İktisadi akıl bu bağlamda iki temel unsurdan oluşur: 1) Bir araçtır, araç olarak kullanılan bir akıl türüdür, 2) Salt-parasal alanla, ekonomiyle ilişki kurar; hep orada var olur; ekonomik alan iktisadi aklın yegâne işlediği yaşam dünyası olduğu gibi, iktisadi akıl insansal dünyanın tamamını iktisadi alana dönüştürebilmek için didinip durur. Bu şekliyle de diğer tüm insansal var oluş olanaklarını engelleyebilir. Bu türden bir işleyişi, insan denen canlının davranış bütünlüğüne sokan şey ise kapitalist sistemin oluşturduğu yaşam koşulları ve bu çerçevede kullanılmasını sürekli salık verdiği hatta zorunlu tuttuğu iktisadi akıldır. Aksi takdirde, insan-özne, kapitalizmin özgün koşullarında kendisine yaşam alanı bulamaz, hayatta kalması güçleşir, insana her açıdan layık olmayan bir hayat sürme veya büsbütün ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Söz konusu olan, insanın bir bakıma kapitalizmin bastırıcı koşullarında köşeye kıştırılması ve kuşatılması sonucu aklın içgüdüsel bir şekilde ve son aşamada alışkanlığa dönüşmüş bir davranış bütünlüğü dolayımında salt ekonomik amaçlarla işgören dogmatik bir alete dönüşmesidir. Ancak, iktisadi akıl, parasal ekonomi içinde türeyen ekonomik ilişkiler dünyası, neredeyse tüm yabancılaşmaların ya da yabancılaşma adını verdiğimiz olgunun günümüz toplumundaki “ana”sidir.

İktisadi aklın çözümlemesine başlarken, bir başlangıç olarak, iktisat/ekonomi olarak adlandırılan alanı konumuzla ilgili çerçevesinin dışına çıkmadan tanımlamak faydalı olacaktır.

Karl Polanyi, iktisatı iki farklı şekilde tanımlıyor. Bunlardan birincisi, akademik disiplin olarak iktisadın, genelde ders kitaplarında rastladığımız, “biçimselci”

⁴⁶ Aklın bu bölümde açıklanan şekliyle kullanımını “iktisadi akıl” olarak adlandırıyoruz. Metinde, hem iktisat hem ekonomi sözcüklerini genelde eş anlamlı çerçevede kullanacağız. Ancak, ekonomi sözcüğünü, yerine göre, Türkçedeki diğer anlamları temelinde de kullanabileceğiz.

(formalist) bir vurguya sahip genel söylemi: “Ekonomi, kıt kaynakların sınırsız ihtiyaçları karşılamak üzere değişik kullanım alanları arasında dağıtımıyla ilgili faaliyetlere verilen addır” (Aktaran Buğra, 2013, s. 48). Eğilmez ve Kumcu'nun *Ekonomi Politikası* (2004) isimli kitabında da bu türden bir tanımla karşılaşırız: “Ekonomi biliminin temel konusunu, kıt kaynakların en yüksek tatmini sağlayacak şekilde tahsis edilmesi oluşturur” (s. 23). İnsanın özellikle maddi ihtiyaçlarının giderilmesine odaklanan daha pratik bir tanım da şu olabilir: “(...) iktisat, yiyecek ve barınak sağlamak ve böylelikle “bedenimizi ve ruhumuzu bir arada tutmak” için zamanımızı ve paramızı yönetme biçimimizdir” (Nelson, 2011, s. 11). Bu tanımlar, insanla ilgisinde, sürekli seçimler peşinde olan bir bireyi sınırsız ihtiyaçlar ve sınırlı kaynaklar dünyasında konu edinirler. İnsan ise, kişisel çıkar güden bir birey temelinde genelleştirilir. Bu türden biçimselci tanımlar, iktisadi, daha çok, toplumun bütününden ayrılmış bir ekonomi alanı anlamında kavramsallaştırarak iş görürler.

Polanyi'nin diğer ikinci bir tanımı ise “özelci” (substantivist) bir içeriği ön plana çıkarıyor: Ekonomi, “insanla çevresi arasında, insanlarca *kurulmuş* (instituted) bir süreçtir. Bu süreç istekleri karşılayan maddi araçlar arzının sürekliliğini sağlar” (aktaran Buğra, 2013, s. 49). Burada, ekonomi dediğimiz alanın, insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurmuş oldukları üretim, dağıtım ve tüketim düzeniyle ilgisine değindiğini görüyoruz (Buğra, 2013, s. 50). Özselci tanım, iktisadi sadece ekonomi bilgisi olarak değil, ama aynı zamanda birey, ekonomi ve toplum arasında kurulan ilişkileri kapsayan bir bütün olarak algılar (Buğra, 2013, s. 12). Özselci tanımda, alan genişletilerek ekonomi dışı amaçlar ve değerler de sürece dahil edilmiştir (Buğra, 2013, s. 50). Bu çerçevede, iktisadi süreçler kendi sosyal ve kültürel ortamlarının bir sonucu olarak ele alınmalıdır. Ünlü ekonomist, John Maynard Keynes'in babası Neville Keynes de, iktisadın tanımıyla ilgili görüşlerini iki anlam etrafında topluyor. Öncelikle, ekonomi, “amaçlarla araçlar arasındaki ilişkiyle ilgili davranışlara verilen ad”dır (aktaran Buğra, 2013, s. 169). Bu şekliyle tanımın,

amaçlar ve araçlar dünyası ile ilgisini doğrudan somutlaştırma imkânına kavuşmuş oluyoruz. Bu tanım çerçevesinde, ekonomik alanda söz konusu olabilen insan davranışlarını, en az çaba ve kaynak ile amacını en yüksek düzeyde gerçekleştirmesini sağlayacak davranışlar olarak görüyoruz. Keynes'in ekonomiye verdiği bir ikinci tanım ise doğrudan zenginlik, refah, parasal varlıklarla ilgili: "Ekonomik faaliyetler derken kastedilen, zenginlik yaratılmasına, elde edilmesine ve biriktirilmesine yönelik insan faaliyetleridir" (aktaran Buğra, 2013, s. 169). Bu ikinci tanım ise, bizleri doğrudan, günümüz kapitalizminin, maddi, parasal dünyasının zenginlik, para, sermaye birikimi gibi yapısal olgularının alanına taşımaktadır. Buğra'nın (2013) Keynes'e atfen bu konudaki yorumu kısa ve özdür: "İktisat bir zenginlik bilimidir" (s. 169).

İktisadın, bir kuram ve pratik olarak günümüzdeki önemi ve yabancılaşma bağlamında göreceli öncelikli konumu, bir var olanı anlama ve açıklama çabası olarak, ayrıca bireye yön veren bir hayat/varoluş-rehberi de olarak, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, felsefe, tarih, edebiyat ve benzeri insan ve toplum bilimleri alanlarının önüne geçmesinde, böylece çağımız yaşam dünyasına, çağımız insanına ve toplumuna yol gösteren en temel disiplin haline gelmesinden kaynaklanmaktadır. Ekonominin bir disiplin olarak başta felsefe ve siyaset olmak üzere diğer disiplinlerden koparak kendi başına yol alması dahi, kurduğu kavramsal yapının son derece sorunlu ve gerçeklikle uyuşmayan karakterinden dolayı insanın yabancılaşması sürecinin oluşmasında büyük rol oynamıştır. İktisadın, üstlendiği görev itibarıyla, yaşam dünyasının hem "zenginlik" alanıyla, hem de "araçlar-amaçlar" alanıyla iddialara sahip olması, insan doğası, birey ve toplum gerçeklikleri hakkında varsayımlar ve yargılarda bulunması, ekonomik faaliyetlerin doğuş ve gelişme süreçlerini en kapsamlı şekilde açıklamaya çalışması, onu, günümüzün insan ve yaşam dünyasının öncelikli uğraşına ve paradigmasına dönüştürmüştür. İktisadi düşünce, bu çerçevede, 16. yüzyılda erken kapitalist dönem ve takip eden ilk

yıllarda olmasa bile, özellikle 19. yüzyılın başından itibaren, sanayii devrimi, bilim devrimi ve siyasal iktisatın da işbirliği içinde, günümüze kadar giderek artan bir şekilde, insan davranışını ve toplumun yapılanmasını hâkimiyeti altına alan bir işlevselliğe kavuşmuştur. 19. yüzyılı bir “piyasa uygarlığı” nitelemesiyle değerlendiren ve bu yüzyılın 20. yüzyılın ortalarında artık çöktüğünü (s. 334), değerli eseri *Büyük Dönüşüm*'de (2014) son derece etkili ve somut bir şekilde gerekçeleriyle ilan eden iktisatçı ve iktisat tarihçisi Karl Polanyi'nin, bu kehanetinin içinde bulunduğumuz 21. yüzyılın ilk döneminde halen gerçekleşmediğini belirtmek mümkün gözüküyor.

Bu çerçevede ve konumuzla ilgisinde de, iktisadi düşünce, insan aklının, günümüz itibarıyla neredeyse tamamını işgal eder hale gelmiş, aklın tüm güçlerini, enerjilerini sadece ekonomik alana yöneltmesine neden olmuş; insan aklını, onun, günümüz kapitalizminin üzerine temellendiği ana iktisadi kuramın ya da söylemin dikte ettiği şekilde ve alanlarda etkili bir şekilde kullanmanın aracı haline getirmiştir. İktisat, kapitalizmin gelişmesine paralel olarak, temel toplumsal anlamın kurulduğu alan olarak yerini giderek sağlamlaştırmış ve modern hayatın kavranmasında “hikmeti sorgulanmaz” bir dogma haline dönüşmüştür. Bu anlamda, insanın amaç ve araçlarını mutlak boyunduruğu altına alan; onların, kendi ürettiği salt-ekonomik kavramsal ve olgusal yapının ve varlık ve varoluş hakkındaki çözümlerinin dışına çıkmadan çalışmasını zorunlu kılan; insan hayatında oluşturduğu dar ve kısır paradigmayla, onu, mutlak bir şekilde yabancılaşmaya da iten nedenlerin en başında gelen iktisadi akıl, günümüz öznesini tamamıyla fetheder konuma erişmiş, onun gözünde “hayata dair kapsayıcı bir teori” niteliğine kavuşmuştur. Roscoe (2015), bu durumun kökensel gelişimini, neoliberal ekonomik tezin giderek bir “insanlık ekonomisi”ne dönüşerek insanlığın geneli ve doğası üzerine kapsayıcı tasarımlar ileri sürmesine bağlar (ss. 57-58) ve Lionel Robbins'in 1932'deki tanımını bu gelişmeyi destekleyen önemli bir olay olarak örnek verir: “Ekonomi, “insan

davranışlarını, amaçları ve alternatif kullanımları olan sınırlı sayıdaki araçlar arasındaki ilişki bağlamında inceleyen bir bilimdir” (s. 58). Böylece, kendisini insan-bilim olarak ilan eden ve dolayısıyla “her şeyi açıklamak”a yetkin bir ekonomi bilimi doğar: “Bugün ekonomi bize gerçekten de her şeyin bilimi olarak sunuluyor” (2015, s. 60). Roscoe’ya (2015) göre bu “ekonomi her şeyi açıklar” ekonomisinin üç temel varsayımı çok önemli: 1) İnsanlar çıkarıcıdır ve teşviklere cevap verir; buradan hareketle insan davranışları öngörülebilir, 2) İnsanlar bireycidir; kararlarını kendileri alırlar, 3) Ekonomi yalnızca tanımlama yapar (s. 61). İlginçtir, bunların ilk ikisi felsefi antropoloji, üçüncüsü ise yöntembilimi ilgilendiren, yani bir bakıma üç önerme de aslında ekonomik değil ekonomi-dışı tinsel alanların ilgisinde söz konusu olabilecek iddialardır. Ancak, kapsayıcı ve yalın bir düzeye indirgeyici olmaları ve madden insanın günlük yaşama biçimlerine basit, dolaysız ve somut olarak dokunabilme iddiası taşımaları, çünkü yine Roscoe’ya (2015) göre, “(...) insan deneyimlerinin, mantığının ve kararlarının tüm zenginliğini neredeyse tek bir doğrusal ölçeğe sıkıştırır” olması, ekonomiyi, bir bütün olarak “her şeyi açıklar” basamağına yükseltmiştir (s. 61). Bu yükselme dahi, kendinde-yabancılaşan (amacını aşarak saçma-kuramlar üretiminin başlaması) bir bilim dalı olarak, yabancılaşan insanlığın yapıp etmelerini ve olgusallığını açıklama kapasitesinden önemli bir uzaklaşmayı ifade eder.

Günümüz, açıkça görülmektedir ki bir “iktisat uygarlığı”dır. “Ekonomi her şeyi açıklar” hükmünün kaynağını araştırdığımızda ise, ekonominin bu büyük iddiasını, varolanı olduğu gibi yansıttığına duyulan inanç, yani nesnel olduğu söylemiyle temellendirdiğini görürüz. İktisatın günümüzdeki hükümlerinin dayanağı budur: “Bu nesnellik kisvesi aynı zamanda iktisat toplumunun kapsayıcılığına zemin hazırlar. İktisat simgeselinin tüm toplumsal ilişkileri belirleme eğiliminin beslendiği esas kaynak bu nesnellik konumudur” (İnsel, 2012, s. 14). Diğer taraftan, modern ekonominin, kendisini neredeyse pozitif bir bilim olarak algılayarak, profesyonel

iktisatçılar ve matematikçiler dolayımında üretilen tasarımlarla kendi kendini öz-doğrular nitelikte içsel bir döngüye sahip olması gerçeği de yadsınamaz. Dolayısıyla, tam da bu noktada, modern iktisatın günümüzdeki karşı koyulmaz gücünün ya da İnsel'in (2012) deyişiyle "çağımızın aşilamaz tahayyülü olarak iktisat söylemi"nin (s. 51) arkasındaki dayanağının bu iki bileşenini gözden kaçırmamak hayati önemdedir. Her şeyi açıklayan bu türden bir üstünlük içeren iktisatın birey hakkındaki anlayışı da özünde kesinlik içerir: İnsan, davranışları öngörülebilir bir varlıktır.

Modern iktisat hem nesnellik iddiasındadır hem de karşılaştığı her bir öznel durumu nesnelleştirmekte ustadır: "Öznellikleri nesnelleştirmek, iktisat ideolojisinin en büyük elçabukluğu hüneri" (Insel, 2012, s. 39). İktisadi insan hipotezi, örneğin, doğrudan, modern iktisatın nesnellik iddiasındaki önemli bir hareket noktasını oluşturur. Ayrıca, iktisat, iddia ettiği nesnelliği, kendiliğinden oluşan doğal bir süreç dolayımında sıkı bir koruma altına da alır. Bu doğal sürecin karakteristik özelliği bireylerin ve kurumların, tek başlarına, iktisatın kurallarına "hayır" diyememeleri, bunları çürütemez olmalarıdır. Ve bu türden bir (doğal) koruma, ona nesnelliğini veren ya da garantileyen bir etmen olarak da ortaya çıkar. Aynen Insel'in de *İktisadın İdeolojisi*'nde (2012) dile getirdiği gibi: "Aslında iktisadın nesnelliği, onun doğal bir kanuna dayanmasında değil, bireylerin tek başlarına ve kurumların bireylere rağmen bu "gerçekliği" değiştirmeye güçlerinin yetmemesinde yatar" (s. 14). Doğrudur, modern iktisat tarafından tasarılanarak gerçeğe dönüşmüş olan pratik hayatın iktisadi kurallarının kısılcasına girmiş özne, büyük bir çaresizlik içinde bunları olumlamak, bunlara inanmak ve uygulamak zorunda kalır. Ekonomi, bu anlamda, özneyi dışarıdan zorlayan, onu belli bir şekilde davranmaya mecbur tutan bir "dış güç" gibidir. Deyim yerindeyse "yapay" bir nesnellik böylece oluşur. Öznelliği nesnelleştirmek ise, iktisatın iç işleyişinde başvurduğu özel mülkiyet, fiyat, piyasa gibi kavramların etkili bir şekilde matematik formüllerde yoğrulmasıyla mümkün hale gelir. Karşısına çıkan insani ve dünyasal durumları, olayları, her türlü etik, felsefi,

toplumsal ve diğer bağlamlarından ayıklayarak ona niceliksel bir nesnellik düzeyine hizalamak modern iktisatın önemli bir başarısıdır. Nesnellik konusu doğaldır ki, yabancılaşma sorununun önemli bir parçasını kapsar. İnsan-özne ile nesnel dünya arasındaki mesafenin doğru olarak tasarlanması yabancılaşmanın ya da yabancılaşma derecesinin ölçütlerinden bir olarak kabul edilebilir. Bu durumda, modern iktisatın, gerek ön-varsayımlarının içerdiği nesnelleştirme, gerek öznel durumları kendine özgü formülasyonlarla nesnelleştirme çabası, gerekse de öznelerin modern iktisatın söylediklerini nesnel bir gerçekmiş gibi kabul etmek zorunlulukları, tüm bunlar başarısızlığa uğradıkları derecede yabancılaşmanın günümüz dünyasındaki pratik örneklerini sergilerler. Ekonomi, günümüzde kabul edilen şekliyle “yabancılaştırır”, ancak daha da ötesi, kendisi de “yabancılaşmış”tır.

Ekonomi terimi, Yunanca ev ve yönetim anlamlarına gelen *oikos* (ev) ve *nomos* (kural) sözcüklerinden gelir (Nelson, 2011, s. 19). Eski Yunan’da, gündelik yaşam mücadelesi çerçevesinde söz konusu olan “evi geçindirme” faaliyetlerine işaret eder. Bunlar, erzak temini, giyecek, barınma gibi hayatta kalmayı garanti alan ve ev içinde gerçekleştirilen temel yaşamsal ihtiyaçların karşılanması amacıyla yapılan faaliyetlerdir. Evdeki ihtiyaçları yönetme dışında iktisadi bir bağlam taşımayan, salt temel ihtiyaçları gidermek için yapılan üretim-tüketim faaliyetlerini kapsayacak şekilde ortaya çıkan basit bir “ev ekonomisi” olgusu söz konusudur burada. “Ev idaresi”, bu anlamda, eski Yunan’da var olan bu terimi karşılar (Buğra, s. 46). Bu çerçevede yapılan çalışmalar, André Gorz’un da belirttiği gibi, iktisadi hiçbir amaç ve bağlam taşımadığı için, günümüz araçsal-çıkarsal ticari dünyasının gerektirdiği bir çalışma ve faaliyetler bütününden tamamen uzaktır. Zaman ölçülmez, hesap-kitap yapılmaz; aslen basit iki gerçekliğe göre yaşam sürdürülür: “Her şey gerektiği kadar zaman alır” ve “yeterli olan yeterlidir” (2007, s. 191). İleride de göreceğimiz gibi yabancılaşmanın kökenlerinde yatan önemli unsurlardan “çalışma biçimleri”ne göre değerlendirirsek, bu türden bir çalışma dünyası, yine Gorz’a (2007) göre, insanın

hem zanaatçısı hem de tek alıcısı veya tüketicisi olduğu ve özellikle salt-kullanıma yönelik (ticaret yapmaya veya değiş tokuşa değil) gerçekleşmesinden dolayı “kendi için çalışma” olarak adlandırabileceğimiz –hemen belirtelim, yabancılaşmanın söz konusu olmadığı– bir çalışma şekline dönüşmüştür (s. 191).

Günümüz kapitalizminin kendini dönüştürdüğü şekliyle ortaya çıkan modellerindeki göreceli “yabancılaştırıcı” etkisi, Oliver James’in (2008), kapitalizmi iki türe ayırdığı çalışmasında da izlenebilir: *Unselfish Capitalism* (Bencil Olmayan Kapitalizm) ve *Selfish Capitalism* (Bencil Kapitalizm). Ona göre, “bencil” kapitalizm, sanayi kapitalizminin ertesinde, özellikle 1970’lerin sonrasında izlenen siyasal ekonominin çizgisinde oluşan bir yeni-biçim kapitalizme işaret eder. Bencil kapitalizmin tanımlayıcı dört ortam özelliği vardır: 1) Şirketin başarısı, toplum ve ekonomiye yaptığı katkıdan, eklediği güçten ziyade, genelde “hisse değeri” üzerinden belirlenir, 2) Su, gaz, elektrik gibi toplumsal ihtiyaçları karşılayan kaynakların işletilmesi özelleştirilir, 3) Finansal hizmetler ve emek piyasalarının işleme biçimlerinin esas alındığı hukuksal ortam (çalışma yasaları, yönetmelikler vb.) mümkün olduğu kadar enazlaştırılarak genel anlamda “kuralsızlaştırılır”; özellikle işvereni güçlendirecek ve sendikaları zayıflatacak şekilde istihdam ve eleman çıkarma koşulları yeniden düzenlenir, 4) Genel anlamda tüketimin ve pazar güçlerinin her türlü insan ihtiyaçlarına cevap verecek kapasitede olduğu önkabul edilir (s. 120). Buna karşılık, “bencil olmayan kapitalizm” adlandırması ise, James tarafından, kişisel çıkarları sınırlayan ve kişisel refahı destekleyen bir kapitalizm türü olarak benimsenir. Bencil olmayan kapitalizm, ikinci dünya savaşından hemen sonra başlayan ve 1970’lere kadar süren otuz yıllık sürede, savaş sonrası yaşanan büyük yıkımın, oluşturulan sosyo-ekonomik politikalarla ve hızla gelişen yeni bir hümanizma anlayışıyla yerini müthiş bir hızla büyük-maddi refaha bıraktığı ve hükümetlerin ve şirketlerin halen ruhsal refah (emotional well-being) kavramına da çok önem verdiği dönemde gerçekleşen kapitalizmdir.

“Bencil kapitalizm”i temellendiren bu dört koşulu incelediğimizde, ilk iki uygulamanın özellikle yabancılaşma ile ilgisinde ön plana çıktığını görebiliyoruz. Birinci unsur, burada, şirket kavramına atfedilen yepyeni bir anlayışın var edilmesidir. Şirketin, bundan böyle, ne yaptığı ve yaptığının insan ve toplum açısından oluşacak sonuçları değerlemeye tabi tutulmaz; onun, değerler dünyasındaki “değeri”ni, varlıktaki yerini, var olanla ilişkisini, tamamen ekonomik “sanal” bir kavram olan şirketin hisse fiyatının güncel durumu belirleyecektir. Şirket, eski ve sağlıklı toplumdaki yerini böylece kaybederek kendisine, özsel oluşumuna yabancı bir maddeye dönüşür. Şirketin “ekonomik özü”yle “faaliyetinin özü” arasındaki bağ birbirinden kopmuş olur. Yine şirketin bir varlık olarak var olanlar arasındaki rolü kökten değişmiş olur. Bu, şirkete, gerek tek tek insanlar gerek toplumun geneli tarafından atfedilen önemin ve anlamın kökten değişime uğraması anlamına gelir. Bu konuyu, bu bölümün ilerleyen kısımlarında çözümlenmeye devam edeceğiz. İkinci unsur ise, çalışmamızın önceki bölümlerinde özellikle işlediğimiz insan-doğa ilişkisinin ontolojik karakterinin kapitalizm tarafından bozulmasına işaret eder. Böylece, doğa denetim altına alınarak, çıkarsal iktisadi aklın emrine verilir. İnsan ve toplumun en doğal ihtiyaçları bile, ekonominin verimlilik ve kâr ilkesiyle bütünleştirilerek, karşılanması koşullu (ödeme koşulu) bir prosedüre bağlanır. İnsanın var kalımının gerektirdiği kaynak maddelerin ticarileştirilerek piyasanın sömürücü düzeninin hükmüne ve işleyişine bağlanması, insan ve doğa arasındaki kendiliğinden ilişkiyi yok eder; onu doğaya yabancılaştırır. Kuralsızlaştırma, bir, doğayı taklit etme hareketine benzemekle birlikte, aslında bürokratik aklın, özneleri belli bir şekilde davranmalarını yönlendirmek ve olacakları dışarıdan seyretmek, müdahalesizlik anlamına gelir. Bu eylem, piyasayı yapay bir şekilde “vahşileştirme” eylemidir. İnsan eliyle yapay bir doğanın oluşturulmasına denk gelir. Ekonominin insan ihtiyaçlarının tamamına cevap verebilecek kapasitede bir oluşum olduğu

varsayımı ise, aslında ihtiyaçların tamamının iktisadi çerçevede akılcılaştırılması ve sonuçta ekonomize edilmesinin yöntemidir.

Günümüz kapitalizminin dayattığı iktisadi aklın oluşum kökenlerini ve yine bu aklın iş görme koşullarının temellendiği kavramsal-olgusal yapının tarihçesini araştırmak istediğimizde, 17. ve 18. yüzyıldaki ekonomi alanında gerçekleşen gelişmelere göz atmak gerekir. Kapitalist sistemin temelleri, ortaçağda, yüzyıllar boyunca, toprak mülkiyetinin belli bir hiyerarşi çerçevesinde toprak ağalarında olduğu, belli bir pazar (piyasa) ekonomisi ve emek dolaşımının gerçekleşmediği, toplumsal, ekonomik ve siyasal düzenin tamamıyla feodal derebeylerin egemenliğinde seyrettiği feodal sistemin yıkılışıyla atılır (Coşkun, 2011, s. 19). Adam Smith (1723-1790) ve takipçileri, klasik iktisatın ve insan ve toplumun işleyişi konusundaki genel (ekonomik) düşünce biçiminin günümüze dek (az-çok değişerek de olsa) özünü pek de kaybetmeden süregelen kavramsal ve olgusal yapısının kurucu teorisyenleri olarak başrolü oynarlar. Klasik iktisat teorisinin, yüzyıllar boyunca pratik ve teorik temelde yoğun bir şekilde tartışmaya açılacak ana hipotezi, temelde iki unsura dayanır; insan doğası ve sonuç itibarıyla oluşabilecek ideal toplum düzeninin yapısı hakkında önermeler. Burada özellikle önemli olan, Ayşe Buğra'nın da (2013) belirttiği gibi, iktisatın, "(...) amaca yönelik, kıt kaynakları sınırsız istekleri en iyi şekilde gerçekleştirmek üzere kullanmayı içeren davranışların belirlediği insan kişiliğiyle ilgili *homo oeconomicus* karikatürünün üzerine bina edilmiş" (s. 35) olduğu gerçeğidir. Yani, birazdan üzerinde duracağımız gibi, belli bir insan tipolojisi, sanki insan denen varlık hakikaten "o"ymuş gibi mutlaklaştırılmış ve bundan hareketle bir insanlar ve kurumlar dünyası kurulmuştur.

Smith (2008), insan doğasının kişisel çıkar özelliğini ön plana çıkarır ve sistemini bunun üzerine kurar.⁴⁷ İnsan çıkarıcı bir varlıktır. İnsan doğasının hâkim unsuru onun “çıkarıcı-faydacı” olmasında yatar: “Yemeğimizi, kasabın, biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların insanseverliğine değil, bencilliğine sesleniriz” (s. 16). Kişisel çıkar bütün insanlar için ortak bir amaçtır. Ancak, bunun toplumsal sonuçları olumludur: “Her kimse, (...) boyuna didinir. Gözettiği, gerçekte toplumun çıkarı değil, kendi çıkarıdır. Ama kendi çıkarını gütmesi, doğal olarak yahut daha doğrusu ister istemez, onu, topluma en hayırlı işi yeğlemeye götürür” (s. 482). Bireyler, kendi çıkarlarının peşinde giderken, akıl yolu ile kendileri için en iyi olanı öngöreceklelerinden, toplumun ortak çıkarı, otomatik bir mekanizma sonucu yani kendiliğinden gerçekleşmiş olacaktır. Weisskopf'a göre (1996), Smith bu yolla, “bireysel edinimciliği toplumsal yararcılığıyla meşrulaştırmış” olur (s. 78). Ayrıca Smith bu şekilde, serbest piyasa ekonomisini ahlaki bir gerekçeye de dayandırmış olur.

Klasik iktisatın temel varsayımları şöyle özetlenebilir: 1) Kendine özgü kurallar çerçevesinde işleyen ve üretimin en uygun şekilde dağıtılmasını sağlayan piyasa, ekonomik etkinliğin temel oluşumudur. Piyasa düzeni, çıkar dürtüsünün harekete geçirdiği, insanların takas, değişim ve alışveriş isteklerini ve eylemlerini gerçekleştirdikleri yerdir (Buğra, 2013, s. 101). 2) İnsan davranışı çıkar maksimizasyonunu hedefler. İnsanlar, kişisel çıkar dürtüsüyle hareket ederler. Klasik iktisatta, kişisel çıkar maddi çıkarla özdeşleşmiştir ve aynı anlama gelir. Buna göre ekonomik faaliyetleri yönlendiren, kişisel çıkar dürtüsüdür (Buğra, 2013, s. 14). 3)

⁴⁷ Smith'in, kendi zamanının düşünce ikliminde ortaya koyduğu kişisel çıkar fikri, doğrudan, günümüzün sınırsızca kişisel çıkar peşinde koşan, hesapçı ve doyumsuz ekonomik bireyinin durumuyla örtüşmez. Birçok düşünür bunu özellikle dile getirir. Smith'in, zamanının doğa düzeni ve Tanrı düşüncesinden etkilendiği bilinir. Heinz Lubasz'ın bildirdiğine göre, “Doğal sebeplerin ve ekonomik tercihlerin Tanrı'nın inayetiyle doğan bir uyum içinde olduğuna inancı, Smith'i, bireyin kişisel çıkarının, toplumun ve devletin doğal çıkarlarıyla aynı olduğuna inandırıyor” (aktaran Roscoe, 2015, s. 35).

İnsanlar, istediklerini diğer insanlarla değişim ilişkilerine girerek elde ederler; mal, değişimi, takas ve mübadele insanın eğilimidir. 4) Bireyin yarar elde etme ve ihtiyaçlarına bağlı olarak gelişen değiş tokuş isteği kaçınılmaz olarak iş bölümünü yaratır. Bu da, önce de bahsettiğimiz pazarın/piyasanın oluşumunu gerektirir. Smith (2008), üçüncü ve dördüncü maddedeki süreci şöyle açıklar: “İşbölümü, öyle geniş bir fayda gözetmeyen, insan tabiatındaki belirli bir eğilimin, yani alıp vermek, bir şeyi bir başka şeyle trampa ve değiş etmek eğiliminin pek yavaş, tedrici, fakat kaçınılması imkânsız olan sonucudur” (s. 14). (5) İnsanlar, rasyonel hareket ederler; rasyonel ekonomik birey tipi klasik iktisatın temel varsayımıdır. 6) İnsanlar, çıkarlarını en çoklarken karar almalarına dayanak teşkil edebilecek gerekli tam ve eksiksiz bilgiye sahiptirler. 7) Klasik iktisat teorisine göre serbest rekabete dayalı piyasa sistemi, insanların ihtiyaçlarını en uygun şekilde karşılamalarını sağlayan mükemmel bir düzene işaret eder. Sistemin sağlıklı işleyişinin güvencesi, bireyin ekonomik seçimlerinde akıl yoluyla karar vermesi ve herhangi bir müdahale olmadığı sürece kendiliğinden hep sürececek toplumun işleyişidir. Ünlü fizyokrat François Quesnay’in *laissez faire laissez passer* (bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler) öğretisi, doğa yasasının, kendi başına bırakılırsa, ekonomiyi en kârlı ve uygun şekilde yönetebileceğini söyler; böylece “bırakınız yapsınlar” ilkesine dayalı bir “kendiliğinden düzen” fikri bir kavram olarak iktisadın genel kabullerine dahil olmuştur (Capra, 2014, s. 234). Smith, *The Theory of Moral Sentiments*’de (2012), fizyokratlardan esinlenerek aynı fikri; piyasanın kendiliğinden mükemmellik durumunu, ünlü “görünmez el” metaforu ile dile getirmiştir:

“Yaşamla ilgili gereksinimleri, bireylere, neredeyse eşit paylaştıran doğa gibi paylaştıracak bir görünmez el tarafından yönlendirilirler ve böylelikle, amaçlamadan, bilmeden, toplumun çıkarını sağlarlar, türlerin gelişmesini sağlayan araçların maliyetlerini karşılarlar (s. 158).

Ona göre, görünmez bir el, piyasalara, yaşanan ekonomik buhran veya dengesizlik durumlarında müdahale eder; *Homo oeconomicus*, iktisadi özne, rasyonelliği sayesinde, her defasında doğru kararları alacak, pozisyonunu yenileyecek ve piyasa denge durumuna ulaşacak, düzenli işleyen bir toplum böylece söz konusu olacaktır. “Görünmez el, doğanın, ekonominin içine işlenmiş bir vizyonudur” der Roscoe (2015, s. 36) ve devam eder: Smith’in fikri, “Sağlıklı bir piyasanın, kendi haline bırakıldığında, kendi kendini düzenleyeceği ve rekabet içindeki kişisel çıkarları herkes için zenginliğe dönüştüreceği fikri”dir (2015, s.34).

Yabancılaşmayla bağlantılı olarak, tüm bu varsayımsal yaşam dünyasının tam ortasında duran *homo oeconomicus* tiplmesi merkezi bir önem taşır. Çünkü bu yaklaşım, insanı bir “iktisadi-özne”ye indirger; onunla toplum arasındaki etkileşimi ve iletişimi salt ekonomik faaliyet düzeyine hizalar, değer ve ahlâk dünyasından soyutlayarak bir bakıma “saf iktisat” dünyasını kurar. Bu basit-makine-insan olgusunu, Nelson (2011) şöyle dile getirir: ““Ekonomik adam” salt kendi maddi ya da finansal çıkarlarıyla ilgilenen, bireysel, akılcı bir hesap makinesidir” (s. 27). İktisatın bu pozitif yaklaşımına felsefi açıdan yakından bakarsak, aslında *homo oeconomicus*’un bir soyutlama olduğunu görürüz. Kuramda kurulmak istenen ideal, (hedef) toplum modeline ulaşabilmek için, pozitif iktisatın ele aldığı öznenin, yani insanın, yani araştırmanın temel nesnesinin soyutlanarak basite indirgenmiş halidir ve insanın bu salt-nicel hali pozitif iktisadın imgeleminde gerçeğin kendisiymiş gibi işlem görür. İnsan, klasik iktisatçıların elinde tek-boyutlu bir perspektifle kavramsallaştırılmıştır. Bilimin yöntemi, soyutlama, anlamlı bir bilgiye –burada insanın bilgisine– ulaşmak için bir yöntem olarak kullanılacakken, gerçeğin kendisi haline dönüşmüştür. İleride, daha ayrıntılı bir şekilde analiz edeceğiz de, bu türden bir yöntemsel yanlışın, sonradan ortaya çıkacak yabancılaşmanın kuramsal kökeninin üzerine dayandığı aktlardan biri olduğunu, hatta belki de en başta geleni olduğunu belirtmek önemlidir. Konumuzla da yakından ilgisi çerçevesinde bu

“ekonomik adam”ın, yani iktisadi-öznenin düşünce biçimi hakkındaki klasik iktisatın varsayımına Ayşe Buğra (2013) özellikle dikkati çeker. Ona göre, iktisadi rasyonalite her şeyden önce ancak bir varsayımdır, gerçekliğin kendisi değildir ve bunun bilinmesi önemlidir. Bu rasyonalite, iki planda gerçekleşir. İnsanların kişisel çıkar dürtüsü ve amacıyla hareket ettikleri ve amaçlarına ulaşabilmek, çıkarlarını ençoklamak için en uygun yöntemin de ne olduğunu tam olarak bildikleri (ss. 18-19). Bu durum, yine klasik iktisatın temel taşlarından olan bir varsayımı, müdahale gerektirmeyen kendiliğinden mükemmel bir kaynak dağılımının ön koşulunu oluşturur. İktisadi-öznenin içinde bulunduğu yaşam koşulları ise birbirleriyle tam rekabet halinde bulunan oyunculardan kurulu bir alışveriş ortamı olan piyasada şekillenir. Piyasa, kısa bir tanımla belirtmek gerekirse, “insanların alışveriş amacıyla bir araya geldikleri yer” (Buğra, 2013, s. 15) demektir.

Erich Fromm’a (2006) göre, Freud’ün, Hobbes’un homo homini lupusunu da kabullenerek insan doğasını temelde yarışmacı, rekabetçi ve toplumdışı olarak kabul etmesi, Darwin’in aynı ilkeyi biyoloji alanına taşıyarak “yaşamını sürdürmek için” savaşım biçiminde kuramlaştırması, Ricardo ve klasiklerin bu ilkeleri iktisat alanına taşımalarına neden olmuş; bunun sonucunda, günümüz kapitalizminin de klasik öznesi; yalıtılmış, toplum dışı, doymak bilmez ve yarışmacı *homo oeconomicus* doğmuştur (ss. 77-79). Fromm’a ve bize de göre, bu zorlama veya uydurma kısır veya eksik tanım, kapitalizmi insan doğasına en uygun sistem olarak meşrulaştırmış; günümüz vahşi kapitalizm dünyasında olan bitenleri açıklayıcı meşru bir zemin hazırlamıştır. Kapitalizmin bir kuram ve pratik olarak akılcılaştırılmasının altyapısıdır bu. Günümüzün kapitalist yaşam koşullarında insanoğlunun başına gelen de budur zaten. Başka bir deyişle, klasik iktisat akımının eşliğinde ondan güç alarak beliren kapitalist oluşum, bu akımın yukarıda sıraladığımız varsayımlarını kendine temel yaşam ilkeleri olarak belirleyerek kavramlaştırmış ve yaşam alanına taşımıştır. Oysa her bir maddede iddia edilen

süreç ve sonuçta oluşan eylemler, davranışlar, olgular, yaşam biçimleri aynı zamanda insanın yabancılaşmasının bilfiil koşullarını oluşturmuş ve onun özdoğasından uzaklaşmasına neden olmuştur.

Smith'in, klasiklerin ve neoklasiklerin iktisadi evreninde, Kartezyen paradigmanın mutlakçılığı ve Newton fiziğinin yasaları geçerlidir. Şaşmaz bir mükemmellikle işleyen tek yönlü ve kuşku duyulmaz nedensellik ilişkileri, olan biteni açıklar. Özneden bağımsız, mutlak ve determinist bir işleyiş, söz konusudur. Toplum atomize bir yapıya sahiptir. Tam rekabet halinde bulunan oyunculardan oluşan mükemmel bir piyasa düzeni, aynen Galileo'nun mekanize düzenini temsil eder. Birey, yani tüketici, alıcı, satıcı, gözlemleyebildiği halde etkileme gücünün olmadığı yasalara bağımlı bir yaşam sürer. Özne ve nesneden, *cogitans* ve *extensiadan* oluşan parçalı uzay "saat" gibi işler. İktisadi dünya dev bir saat mekanizması dünyasıdır. Özneler, (denetleyemedikleri) nesnel gerçeklikleri anlayıp kendi öz-gerçekliklerini bunlara uyarlamaya çalışırlar.

Kapitalizmin doğuşundan günümüze kadar süregelen varlıksal yapısının, çalışmamıza konu ettiğimiz kadarıyla yabancılaşma konusunu yakından ilgilendirebilecek kavramsal ve olgusal gerçekliklerini gözden geçirmiş bulunuyoruz. Şimdi, bunların, insanın yabancılaşması sürecinde iktisadi akıl bağlamında nasıl bir rol oynadıklarını, etkilerini, neden oldukları insan ve toplum durumlarını soruşturmak istiyoruz.

Bir bütün olarak dünyamızın günümüzdeki sosyo-ekonomik yapısına baktığımızda ortaya çıkan resim bir felaketi andırır. Kapitalizmin serbest rekabet piyasasına dayalı vahşi ve acımasız yapısının, çıkarıcı ve yıkıcı rekabetçi birey davranışının ve devlet ve bireyin ekonominin mutlak güdümüne boyun eğmesinin ortaya koyduğu tablodur bu. Özellikle ikinci dünya savaşından sonra giderek artan ve Margaret Thatcher'ın İngiltere'de, Ronald Reagan'ın A.B.D.'de 1970'lerde

başlattıkları özelleştirme, kuralsızlaştırma ve serbestleştirmeye dayanan “aşırı liberal” siyasal ekonomi politikalarının, son kertede, günümüzde yarattığı sonuçlar, toplum ve insanı müthiş bir karmaşa, eşitsizlik ve ümitsizlik ortamına sürüklemiştir. Gündelik medyada sık sık rastgelen ve artık herkesin aşına olduğu “vahşi kapitalizm”, James’in önceden de belirttiğimiz gibi *Selfish Kapitalizm* adını verdiği kapitalizmin yeni bir türü özellikle bu dönemde ateşlenmiştir ve günümüzde artan bir hızla yoluna devam etmektedir. Zygmunt Bauman (2015), *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır*’da bu konuda çarpıcı istatistikler verir ve dünyanın bu durumunu “Ekonomik büyüme köktencilüğünün sancılarını çeken gezegen” (s. 10) olarak değerlendirirken, bizim de yabancılaştırmanın tetikçisi başat ekonomik gerçeklerden biri olarak nitelediğimiz “büyüme” kavramını bir neden olarak sergilemiş olur. Diğer taraftan unutmamak gerekir ki, şimdi sıralayacağımız, ekonomiyle ilgili örnek durumlar ya da olgular, genelde yabancılaştırılmış günümüz insan ve toplumunun bunları, iktisadi aklın, kapitalizmin amaçları uğrunda yönlendirildiği şekilde densizce bir araç olarak kullanılmasının sonucu olarak belirmişlerdir.

Bauman’ın (2015) bildirdiğine göre, “dünyanın en zengin 20 insanının en yoksul bir milyar insanla eşit kaynaklara sahip olduğu tahmin ediliyor (s. 15). 2000 yılında yetişkin nüfusun en zengin yüzde 1’lik bölümü dünyadaki zenginliklerin yüzde 40’lık, en zengin yüzde 10’luk kısmı ise yüzde 85’ine sahipti (s. 9). “Dünyadaki en zengin 1.000 kişinin toplam varlığı en fakir 2,5 milyar insanınkinin neredeyse iki katı” (s. 14). 2011’de A.B.D.’deki milyarder sayısı tarihi bir rekora ulaşarak 1.210’a çıktı ve bunların 2007’de toplam 3.500 milyar dolar olan toplam varlıkları 2010’da 4.500 milyar dolara yükseldi (s. 14). Dünyanın en zengin on kişinin varlığı 2,7 trilyon dolara ulaşarak neredeyse dünyanın beşinci büyük ekonomisi Fransa’yı yakaladı (s. 37). İktisadi aklın tüm bedeni ve ruhu ele geçirmesiyle birlikte öz çıkarı peşinde koşan, bu öz çıkarı salt maddiyatla özdeşleştiren ve yaptıklarının ve ortaya çıkan bu

eşitsiz-dengesiz durumun gayet doğal olduğuna inandırılan bireyin ve toplumun ulaştığı ekonomik ortamın bu görüntüsü dahi sosyo-ekonomik ve insansal durumun vahamiyetini gözler önüne tüler ürpertici bir şekilde serer. Salt maddi açıdan olsa dahi, bir toplumun bireyleri arasındaki zenginlik mesafesinin artmasının, gelir dağılımındaki eşitsizliğin büyümesinin, toplumun ekonomik kamplara bölünmesinin, toplumsal ve bireysel kimliklerde yaratacağı zarar açısından, insanın diğer insandan uzaklaşması açısından yabancılaşma bağlamında sonuçları söz konusudur.

Kapitalizmin acınacak ironisinin bir görüntüsü böylece o ünlü, dengeli, tutarlı, her şeyi bilen, adil “gizli el”in kendisine atfedilen görevi bir türlü gerçekleştirmemiş olmasında yatar. Ünlü ekonomist Nobel ödüllü Joseph Stiglitz “görünmez el”in işe yaramazlığını şu soruyla dile getirir: “Enron skandalında şirket yöneticilerinin kendi çıkarlarının peşinden koşması küresel ekonomik verimliliğe yol açtı mı? (...) Adam Smith, kişisel çıkarları artırmakla toplumsal çıkarları artırmanın aynı kapıya çıktığını söylüyor; bu dramatik örnek ise durumun hiç de öyle olmadığını gösteriyor” (2014, *Mim Savaşları*).⁴⁸ Stiglitz’in tespitinin, doğrudan, hem iktisadi hem de etik akla vurgu yaptığını hatırlatmak gerekir.

İktisadın bir inanç haline dönüşerek kavramlarını fetişleştirmesine iyi bir örnek olarak “büyüme” konusunu gözden geçirebiliriz. Gerçekten de, bu noktada dile getirilebilecek en temel ekonomik kavramlardan biri (ekonomik) “büyüme”dir. Maddi zenginlik, gelir, kâr, kazanç ve benzeri ticari kavramları içinde kapsayan “büyüme” olgusu, sadece modern devletin değil günümüz şirketlerinin ve bireylerinin de iş dünyasındaki yegâne söylemi haline dönüşmüş ve insan varlığını tamamıyla kuşatan köktenci bir düşünme biçimi haline gelmiştir. Kenneth Boulding (2014), iktisadi aklın bu olanaksız saplantısını ironiyle özetler: “Katlanarak artan bir

⁴⁸ *Mim Savaşları* isimli kitap sayfa numarasız basılmıştır.

büyümenin sonsuza dek sürebileceğine inanan biri ya delidir ya da iktisatçı...” (Mim Savaşları, 2014). Büyüme düşüncesi, tek amaç şekline dönüşünce, daha önce de bahsetmiş olduğumuz ve Horkheimer’ın da dile getirdiği amaç-araç rasyonalitesinin kaybolması tamamıyla gerçekleşir. Büyüme amaç mıdır, araç mıdır? Hangi alanda olursa olsun, özne, artık, ekonomik olarak büyüme, zenginlik peşinde koşan bir yarış atına dönüşerek kendi benliğine yabancılaşır. Gerek birey olarak insan, gerek onun kurduğu sadece ekonomik değil, ama tüm toplumsal kurumlar, misyonlarını maddi veriler bazında amaçlaştırdıkları büyüme hesapları üzerine kurarlar. Schumacher’in (2010) belirttiği gibi, böyle bir ortamda, başat tasarım haline dönüşen niceliğin egemenliği ekonomiyi deyim yerindeyse bir “din”e dönüştürür (s. 34). Zaten ona göre her şeyden önce ekonomi biliminin varolana bakışı, yukarıda da belirtmiştik, sorunludur: “(...) ekonomi bilimi malları pazar değerine göre ele alır, gerçekte ne olduklarına göre değil” (2010, s. 33). Varolanın ontolojik yapısıyla ilişkisi kesilince, insanoğlu ve dünyası, salt iktisadi bir maddeye dönüşür: “(...) o kadar geniş ölçüde pazara yönelik olan çağdaş ekonomi biliminin metodolojisinde, insanın doğal dünyaya karşı bağımlılığını hesaba katmamak eğilimi yerleşmiştir” (Schumacher, 2010, s. 35). Doğal dünyadan ayrışan insan, kendi doğasına aykırı davranıyor demektir ve bu, doğadan gerek madden gerek ruhen beslenen insanın yabancılaşmayla sonuçlanacak “kariyer”ini tartışmaya açar. Ekonomik kalkınma, Schumacher’e (2010) göre dört şeye bağlıdır: İstek, know-how (yapma bilgisi), sermaye, pazar (2010, s. 157). Bu süreçteki önemli dört kavram arasındaki harekete geçirici etken, insanı temsil eden, “istek”tir. Çünkü insan bir “istekler” varlığıdır. Ancak, insan, yapısı itibarıyla, ekonomide olduğu gibi, her alanda, sanatta, sporda, bilimde, felsefede ve diğerlerinde gelişmek, serpmek, büyümek isteyen bir varlıktır. İşte günümüzün kapitalist mantığı, insanın gözünde dünyayı, fethedilmesi gereken bir iktisadi varlığa dönüştürmüştür. İnsan hep ve salt “para” isteyen ve “daha çok para” isteyen, yani “parada büyüme” isteyen bir kendine yabancıya dönüşmüştür.

Weisskopf'a (1996) göre, yabancılaşma bir çeşit "bastırılma" yoluyla "insan varlığının bölünmesi ve insanın, olabileceğinin sadece bir parçası olması anlamına gelir" (s. 15). Bu, yine onun ifadesiyle "insan hayatı ve varlığı için hayati ve temel olan bir şeyin dışarıda bırakılması"dır (s. 15). Büyümeye karşı olan karşı koyulmaz arzu, bu anlamda, bireyin tüm diğer varoluşsal motivlerini bastırarak, onu aynen "zengin ama başka hiçbir şey" derecesinde, Weisskopf'un bildirdiği gibi, küçük bir "insan parçası"na dönüştürmüştür. İktisadın felsefeden arındırılarak teknik ve matematik bir öze indirgenmesinin de etkisi burada çok önemli bir etken olarak göze çarpar.

Büyüme gibi sadece maddi dünyaya başvuran bir olgu söz konusu olunca, bunun en büyük düşmanı "kıtlık" olarak ortaya çıkar. Çünkü iktisat öğretisine göre büyüme kıtlığı bitirir, insanoğlunu rahat ve mutlu bir varoluşa, "refah"a sürükler. Zaten, bilim olarak serbest rekabete dayalı iktisadın mottosunda, daha önce de bildirdiğimiz gibi, "kıt" kaynakların yönetimi yok muydu? Oysa Weisskopf'un da (1996) üzerinde durduğu gibi kıtlığı ikiye ayırabiliriz: Varoluşsal kıtlık ve iktisadi kıtlık (s. 156).

Kıtlık, maddi anlamda, ihtiyacın karşılanmasını sağlayamayacak kadar azlık olarak tarif edilebilir. İktisadın ilkesi, özünde, sınırlılık (kıtlık) ile sınırsızlığı (bolluğu) karşı karşıya getirerek sorunsallaştırır. Üretim araçları ve kaynaklar, sınırsız ve sonu gelmeyecek ihtiyaçları karşılamada hep yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla, araçlar ve amaçlar arasında "sürekli iktisadi büyümeyi haklı gösteren bir gedik hep vardır" (Weisskopf, 1996, s. 20). Aynı konuya Roscoe da (2015) başka bir açıdan değinir: Piyasa aracılığıyla her şey mübadele edilebilir olunca, kıtlık zaten mantıksal bir kaçınılmazlık haline gelir. Ayrıca, iktisadi insan doğası gereği hiçbir zaman yettiği kadarına sahip olmaz (s. 58). Bolluk ve yokluk olgularının tanımı gereği zaten göreceli olduğu ve mutlak anlamda bir bolluk ve yokluk toplumunun varlığı tartışmalı bir konu olsa da İnsel'in de belirttiği (2012) gibi, ""Nedret toplumu" (kıtlık toplumu)

modern insanın, efsanesidir (s. 98). Bize göre, daha da ötesi, modern kapitalist toplumun efsanesidir. Kıtlık, teorinin diğer varsayımlarını meşrulaştıran zorunlu bir faktör olarak denklemde yer alır. Bunun anlamı, kıtlığın yokluğunda, teorinin çökmesidir. Şu soru kıtlık sorunsalındaki bilincimizi artırmak için yol gösterici olabilir: Kıtlık ve bolluk nerede başlarlar, nerede biterler? Kıtlık ve bolluğun sınırları nedir? Bolluk, klasik iktisatın idealidir; ancak şu da bir gerçektir ki, günümüzde genelleştirilmiş bir yaşam biçimine, bir varoluş tarzına dönüşen, hep daha fazla mal edinimini, hep daha fazla üretimi haklı gösteren iktisadın “kıtlık” olgusu, haklılığını, geleneksel iktisadi kuramın gereksinimlerin sınırsız oluşu varsayımından alır. Ancak, Weisskopf'un da (1996) dikkatinden kaçmadığı gibi, “İstek ve üretimdeki bu sürekli artış, bolluğun, gereksinimlerin üzerindeki bir fazla üretim (artık) olarak algılanmasını engeller” (s. 148). Kıtlık ve bolluğun sınırları hakkındaki belirsizlik, klasik iktisadın gizli bilinmezleri, görmek istemedikleri ya da formülleştiremedikleri arasında yer alır. Çünkü tam da bu noktada, insanoğlunun niteliksel varlığı, varoluşsal dünyası söz konusudur ve bu, matematiksel yöntemlerle tahmin edilemez değere sahiptir. Ayrıca, yine Weisskopf'un da belirttiği gibi, bolluk düşüncesi sistem için de bir tehdit olarak algılanır, çünkü bolluk durumunda “iktisat bitebilir”; yani, “sistemin (...) anlam ve amacı olan sınırsız iktisadi büyüme gerekçesi ortadan kalkacaktır” (s. 148).

“Artık” ya da üretim (tüketim) fazlası dediğimiz şey kapitalist üretim biçiminin varoluş koşulu olarak kendini gösterir: Tam da bu noktada aklımıza gelen soru değerlidir: Neden “daha fazla” üretmek? Buradaki “neden” sorusuna makul bir cevap geliştirmek bir bakıma klasik iktisadın kendini üzerine kurguladığı sürecin meşruiyeti hakkında bir fikir de verebilirdi. “İktisadi faaliyet” der Weisskopf (1996), “yaşamak için gerekli temel zorunlulukların üzerinde bir artık ürettiği zaman, özgürlük alanına girilir ve bunun anlamlı bir açıklaması gerekir” (ss. 131-132). Sanayi öncesi toplumlarda, iktisadi faaliyet çok anlamlı-amaçlı bir süreç niteliği taşırdı ve üretim fazlaları, ekonomi dışındaki dinsel, siyasi ve toplumsal erekler uğrunda harcanarak

kendine anlam bulurdu; aksi takdirde, ihtiyaç fazlası bir üretim, hatta iktisadi faaliyetin kendisi anlamsızlaşabilirdi (Weisskopf, 1996, s. 132). Oysa günümüz sanayi toplumunun ekonomi politiğinin üretim olgusu, toplum ve insanın diğer felsefi, sosyal ve dini değer alanlarıyla bağını kopartmış olduğundan; yani modern kapitalist üretim süreci, ekonomik kar gütmeyen her türlü diğer toplumsal ilişki biçimlerinden özerkleşmiş olduğundan, bu üretim sürecinde ortaya çıkan “artık/fazla”, (sözde) fizyolojik ihtiyaçların onulmaz gerçeği ve bolluk ideali amacının meşruluğuyla açıklanmak zorundadır. Bu bakımdandır ki artık “gereksinim tatmini alanı” (Weisskopf, 1996, s. 132), sınırsızca genişletilir ve sonu gelmeyen bir maddi yaşam düzeyi ideali vücuda gelmiş olur. Yoğun reklam ve moda sektörünün oluşturduğu yapay bir tüketimcilik dayatmasının gerçekteki amacı, işte tam da, bu üretim fazlasının anlamsızlığının fark edilmemesi ve bu anlamsızlığı “anlamli”ya çevirebilme güdüsüdür. Artık üretimini, sınırsızca ihtiyaç fazlası doğurabilecek bir üretim biçimini anlamli kılan ya da anlamını meşru kılan işte bu türden bir sayısal bolluk ya da refah fikridir.

Diğer taraftan maddi kıtlığın karşısında yer alan varoluşsal kıtlık ise insan yaşamının sonluluğundan ve ruhun muhtelif ihtiyaçları karşılamak istemesinden kaynaklanır. Bu açıdan baktığımızda, hayat, zaman, enerji, huzur, sevgi, kendini gerçekleştirme gibi unsurlar, varoluşsal kıtlığa konu olan başlıca varlıklar olarak ortaya çıkarlar. Bütün mesele aslında, bu iki kıtlık türü arasındaki amaçlar ve araçlar sorununu insanın yabancılaşmasını önleyecek şekilde yönetebilmektir. Kapitalizmin üretim makinesi “büyüme”, her ne kadar insanoğlunun maddi ihtiyaçlarını belli bir refah seviyesinde karşılıyor olabilse de, bunun karşılığı, bir alternatif olarak varoluşsal bolluk alanının feda edilerek “kıt” bir alana dönüştürülmesi ve insanın yabancılaşmasıdır. Bir deyişle, maddi refah varoluşsal refaha tercih edilmiştir. Ayrıca, *Ne Kadarı Yeterli*'nin (2014) baba-oğul yazarları Skidelski'lerin bu konudaki uyarısı zihin açıcıdır: “Kaynakların isteği nedeniyle değil, ancak iştahımızın

abartılması sonucunda kıtlığa mahkûmuz” (s. 10). Ekonomi biliminin alanı amaçlara giden verimli araçlar olsa da; bilgiç özne “ekonomistin, bir ekonomist olarak, bu “amaçlar” hakkında söyleyecek hiçbir sözü yoktur” (s. 11).

Neoklasik paradigma, uygarlık dünyasındaki insanın varlıkla ilişkisi bağlamında, yerküre, toplum/insan, ekonomi, finans döngüsünü tam tersine çevirerek, finans, ekonomi, toplum/insan ve yerküreye dönüştürmüştür. Oysa insanı ve toplumu doğadan kopararak salt matematiksel bir hesap dünyasına teslim eden bu dizge sadece insanın yabancılaşmasıyla değil, ama doğanın da giderek tüketilmesine neden olan “şaşırmış” ve tersyüz olmuş bir dizgedir. Bu aykırı dizgenin farkında olan Butan Başbakanı’nın uyarısı, insanoğlunun var olanla ilişkisini gözden geçirmesi açısından önemlidir: “Büyüme temelli ekonomi anlayışımızı tepeden tırnağa gözden geçirmeliyiz ki, kaynaklarımızı doğayla uyum içinde, daha etkili geliştirelim. Bizi iklim kaosuna ve finansal çöküşe sürükleyen bu dünyayı kaçınılmaz gibi görmek zorunda değiliz” (Mim Savaşları, 2014).

Weisskopf, önemli makalesi *Economic Growth and Human Well-Being*’de (2012), büyümeden bahsederken, Bertrand de Jouvenel’in “Civilization of Toujours Plus – “Always More””, yani “hep daha çok uygarlığı” adlandırmasıyla durumu özetler. Gorz’un da vurgusu hem bu yöndedir hem de büyümenin örtülü bir şekilde içerdiği değer yargısını da gündeme getirir: “yeter, yeterdir”den, ‘daha fazla daha iyidir’e” (1989, s. 109). Büyüme, liberal ekonomik anlayışta, kaynakların tam kullanımıyla hep artacak yaşam standartları hedefine ulaşmada artık bir kendinde-amaç değeri taşıyan araç olarak algılanmaktadır; dolayısıyla, iktisadi akıl için büyüme mutlak amaçtır.

Büyüme, günümüz iş dünyasında şirketin bir kurum olarak akılcılaştırılmasının yegâne yoludur. Büyüme giderek, insan yaşamında salt-gerçekliğe dönüşür; *more is better* (daha çok daha iyidir) bir varoluşsal ilke halini alır; amaçlar-araçlar birbirine

karişir ve iktisadi akıl, Kartezyen tüm kategorileri “hep daha çok” ilkesine uyarlayan doyumsuz bir canavar olur. Daha önce de bahsettiğimiz miktar, büyüklük, nicelik ve verimlilik saplantısı, ekonomik dünyanın tüm alanlarına yayılır: Hız – daha çok hız, güç – daha çok güç, gelir - daha çok gelir, tüketim – daha çok tüketim, satış – daha çok satış, sermaye – daha çok sermaye, yaşam uzunluğu – daha uzun yaşam vb. (Gorz, 1989, s. 119). “Daha çok, en çok” fetişizmi, büyüme, miktar gibi olguların, Gayri Safi Milli Hâsıla gibi ekonomik verilerin fetişleştirilmesi böylece gerçekleşir. “Büyüme için büyüme” ya da “zenginlik için zenginlik” bir oluş süreci olarak bulanıklaşan öznenin iş dünyasının yalın hakikatine dönüşür. Büyüme, bir refaha ulaşma aracı olmak niteliğini, özsel anlamını kaybeder. Özne, gerek kurum olarak gerek birey olarak varlığını sadece büyüme temelinde anlamlandırır. Varlığının asıl nedeni ise ortadan kalkmış olur. Ontoloji değişir, yok olur; büyüme salt bir veri olarak öznenin epistemik yaşantısına dönüşür.

Büyüme bu durumda sadece iktisadın değil, ama davranışsal iktisadın da önemli bir araştırma konusu olmuştur; çünkü insan davranışı, pratik hayatta, gerçekten de, tüm eylemleriyle, salt ve hep büyümeyi (zenginleşmeyi) hedefler bir tutuma dönüşmüştür. Gorz (1989), sonsuz bir büyüme fikrinin insan akli ve davranışında kök salmasını, Kartezyen ilkeye bağlar: Nicelikleştirme. Ona göre, nicelikleştirme, iş dünyasının karar alma ve değerlendirme süreçlerinde benimsenen temel yöntem olunca, “sınırsız büyüme” fikri de, insan hayatıyla ilgili her düzeyde bir gerekliliktir artık; memnuniyetsizlik, “daha çok”un isteği ve arzusu olarak bireysel düzeyde; sınırsız ençoklama (maksimizasyon) olarak taraflı sermaye düzeyinde; ardışık büyüme olarak sistem düzeyinde, ideolojik bir değer biçme olarak her türlü kurumsal sürecin (hız, makine gücü, fabrikanın boyutu, binaların yüksekliği vb) performansının artmasıyla ilgili olarak uygarlık düzeyinde (s. 120). Öyle ki, “büyüme” sözcüğü sarf edilirken dahi, artık, en iyi ve en yüksek amaçları kapsayan önkabullenilmiş belli bir değer yargısı kendiliğinden içerilmiştir. İçerik, yani nitelik ise, büyümeden bağımsız

olarak “cisimsiz”dir, ya da cisimleştirilmemiştir, “ortada yok”tur, önemli olan büyüme ve onun “oran”ıdır (s. 120). Büyüme koşulsuzca “iyi”dir; iyi ise, ölçülebilir, hesaplanabilir şeydir (s. 121).

“*Kapitalizm, nihayet bütün ayak bağlarından kurtulmuş iktisadi akılsallığın ifadesiydi*” (s. 155) der Gorz çok önemli eseri *İktisadi Aklın Eleştirisi*’nde (2007). İktisadi aklın, örneğin “büyüme” konusunu mutlaklaştırarak ekonomik hayatın en önemli derdine dönüştürmesi, tekrarlayalım, nicelleştirme alışkanlığının, insan-öznenin gerçeklikten koparak yabancılaşmasının en güncel örneklerinden birini oluşturur. Gorz’a göre, öznelere artık kendilerini gerçeklikle kurulan amaçlı bir ilişkinin öznesi olarak “düşünmezler” (s. 156) ve bu türden bir anlam dünyası kuramazlar. Özne, sahip olduğu bilgiyi hakikatle ilişkisinde işleyemez bir duruma düşer. Kendi bilgisini dahi “hakikatle ilişki olarak” yaşayamaz (2007, s. 156). Eylemlerinin verilerin bir hedefe bağlı olarak dönüştürülmesinden başka bir şey olmadığını algılayamaz. Sadece biçimselleştirilmiş, formaliteler düzeyine indirgenmiş, bürokratize ve ekonomize edilmiş bir “hesap usülleri” bütününü uygulayan, biçimle robotik bir ilişki kuran bir işlemci (operatör) konumundadır; *technesi* ise “operatörün yargıda bulunmadığı anlam ve değerler üzerinde, sonuçlar elde etme sanatı”dır (s. 156). Öyle ki, teknik, adeta, özneyi özneliğinden alıkoyarak, düşünce ve eleştirilerinden kurtararak, davranışlarını ve düşüncelerinin kesinliğini garanti etmiştir ki (s. 156), istenen verimlilik ve üretimin hedeflenen nesnel gerçekliği tamı tamına sağlansın.

Öznenin hakikatten kopukluğu o derece derinleşir ki, kavramın içerdiği ontolojik gerçeklikle kendisi arasındaki bağ kökten çöker. Büyüme, iktisadi akıl tarafından öznenin düşünme kategorilerine önceden yerleştirilmiş bir veri niteliğindedir. Böylece toplumun gerçeklik anlayışına, toplumun dünyayı tasarılarında canlandırırken “olmazsa olmaz”laştırarak işlem gördüğü bir mutlak inanç düzeyine erişir. Toplum, gerçeklik etiketini “büyüme” kavramını kullanmadan göremez olur. Ahmet İnsel’in

(2012) yaratıcı bir şekilde dile getirdiği şekilde kavram –burada büyüme– toplumun “gerçeklik anahtarı”na dönüşür: “Bu gerçeklik anahtarı, insana içinden çıktığı toplumun anlam dünyasını açar. Ve toplumsal anlamın gerçekliği burada başlar” (s. 55). Ancak insan felsefesi ve yabancılaşma açısından dile getirilmesi gereken durum şudur ki, aslında, bir inanç sistemine dönüşmüş olan insanın bu durumsallığı, yine insan tarafından bunun bir inanç sistemi olduğunu reddetmesini sergiler. Bunun işaretlerine, kullanılan günlük dilde, toplumsalın dilinde sıkça rastlarız: “Büyüme negatif olacak” (Cumhuriyet Gazetesi, 21 Ağustos 2015, s. 11, Şehriban Kırac’ın haberi). Kelimenin gerçek anlamını zıt tarafa bükerek gerçekte olmayanı oldurtma çabasını teşkil eder, akli dumura uğratan bu türden dil kullanımları. Özne, bunu başaramazsa, eyleminin meşruluğunu doğrulayamayarak boşluk içine düşebilir; onun “anlam haritası” doğrudan bu biçimde bir dil eylemini gerektiren bir edimselliğe neden olmuştur çünkü. Kavramın içerdiği temel gerçekliğin toplumun inanç haline getirilmiş türden bir akıl yürütme sistemine –yarattığı çelişki ve anlamsal bozgunluğa rağmen– nasıl nüfuz ettiğine böylece şahit oluyoruz. Gerçekliğin, akıl yürütülerek yine “sözde gerçeklik”i –yanılsamayla da olsa– temsil eden bir kavram yoluyla zoraki bir içgüdümsellikle özne tarafından bilinçaltından reddedilmesi eylemidir bu. Bu derin bilinçsizlik hali ise, öznenin dış dünyaya ne ölçüde yabancılaşmış olduğunu ve hatta yabancılaşmayı bir “normal insanlık hali”ne dönüştürülmüş biçimiyle fark etmeden doğallaştırarak kendini rahatsız etmeyecek şekilde olağanlaştırdığını net bir şekilde simgeler.

Salt ekonomik büyümeye dayalı bir kalkınma fikrinin fetişleşmesi, modern devletin, üzerinden defalarca kendini yeniden ürettiği ve meşruluğunu sağladığı ana fikirlerden biridir. Modern devlet, bir iktisat devletidir; modern otorite, işlevselliğini iktisadi aklın toplum genelinde temel bağlamsal haline getirilmesiyle mümkün kılar; aksi halde gücünü kaybedebilir. Amacın akla uygunluğu, rasyonelliği, bu çerçevede ekonomi olgusunun toplumun bütünsel düşünselliğine derinliğine işlenerek sağlanır.

Ekonomi dışındaki bağlamsallar “irrasyonel”, nesnellikten mahrum ve de faydasız kategorisine iteklenerek toplumsal aklın doğrudan dışına taşınırlar. Var olmanın ve toplumsal örgütlenmenin tek biçiminin böylece “iktisadi örgütlenme” olduğu, toplumun gelişmesinin tek biçiminin de “ekonomik büyüme” olduğu, toplumun anlamsal dünyasına kazınır. Büyüme olgusu bir bakıma toplum dışından topluma dayatılan nesnelige, toplumun zoraki bir biçimde kendini ifade etme tarzına, hatta onun varlıkla ilişki şekline dönüşür. Bu türden bir insan–varlık ilişkisi büyümenin yaratacağı “fazla”yı varoluşunun onulmaz nedeni haline getirir. Ancak sorun, Ahmet İnel’in (2012) yerinde saptamasıyla, yaratılacak fazlanın miktarından ziyade bu fazlanın “insani ve toplumsal anlamı”nın sorgulanmasıdır ki (s. 84) bu hayati işlem, bu bölümde kıtlık ve bolluk olgularını işlediğimiz satırlarda da belirttiğimiz gibi, iktisadi akıl tarafından bir türlü gerçekleştirilemez (çünkü aslında bu etik aklın işidir). Büyüme ve fazlalık, gerçeklikle bağın kopartıldığı noktada, artık, zihinsel bir saplantıya dönüşmüştür. Zihinsel saplantısı ise, aklın, kapsayıcı tüm mekanizmalarıyla işlevselliğini yitirmesi anlamına gelir. Toplumun anlamsal dünyasının büyüme olgusu bağlamında ekonomi kavramına kilitletiğini belirtmiştik. Böylece, toplumsal töz ekonominin kendisi haline gelir ve toplum salt ekonomik düşünce dolayımında kendini üretmeye çalışır. Toplumsal tahayyül böylece “ekonomi ve başka hiç bir şey” şeklinde somutlanmış olur. İktisadi akıl temel toplumsal anlamı tahakkümü altına bu şekilde alır.

Günümüz siyasal partilerinin seçim bildirgelerinde ya da günümüz şirketlerinin yeni yıl stratejilerinde, küçülme veya (hiç olmazsa) “büyümeme – olduğu gibi kalma” diye bir gündeme rastlayamazsınız. Bu, kapitalist kâr baskısının açık bir sonucu gibi görünüyorsa da, böyle bir gündemin düşünülebileceğini dahi aklına getirmeyen yönetici sayısı az değildir. İktisadi-akıl, işgal ettiği her beyni, Gorz’un deyimiyle “hesap usülleri”ne hapsederek, ait olduğu özneyi gerçeklikten kopartır, hipnotize eder. Bunun adı yabancılaşmadır.

Büyüme kavramının ekonomi dünyasına soktuğu en temel veri “gelir”dir. Toplumsal temelde söz konusu olan, Gayri Safi Milli Hâsıla (GSMH) olarak da ekonomi terminolojisinde sözü geçen milli gelirdir. Herman Daly, *Mim Savaşları*’nda (2014) sorar: “Gerçek şudur ki, GSMH büyürken bizler gerçekten zenginleşiyor muyuz? Yoksa tam da bu yüzden yoksullaşılıyor muyuz?” Yabancılaşma riskine karşı farkındalığı simgeleyen bir duruşa işaret eder bu önemli soru. Bırakınız, matematiksel veri mantığının insan eylemlerini yönlendiren temel etken olarak dayatılmasının ayıbını, ilgili verinin aslında ne anlama geldiği, neyi ifade ettiği, gerçeklikle kurduğu ilişkinin doğruluktaki payı gibi niteliksel durumla ilgili çözümlene gayretinin ya da teşebbüsünün dahi iktisadi aklın miyopluğuyla durdurulduğunu görürüz. GSMH, ekonomik büyüme kavramının gündelik hayattaki iktisatçıların elinde nasıl fetişleştiğinin en iyi örneklerinden birini sergiler. Weisskopf (1963) ekonomistlerin politika yapıcısı olarak benimsedikleri başat kavramın GSMH olmasını modern bilimin araştırma konusunu belirlerken bunu aynı zamanda amacı/hedefi olarak da algılamasına bağlar (s. 5). Yine, araçlarla amaçların birbirine karıştığına tanık oluruz bu noktada. Diğer taraftan, gerçekten de, GSMH tanımı tartışmalıdır. Milletlerin zenginlik ölçüsü olarak kabul edilen GSMH aslında sadece olumlu olayların değil ama kazalar, afetler, suçlar, mahkemeler gibi insani ve toplumsal açıdan tüm olumsuz olayların da ekonomisini kapsar. Harcamanın uzun vadedeki olumlu etkileri hesaba katılmaz (örneğin eğitim bir yatırım değil harcamadır). Ayrıca ev işleri gibi para ekonomisinde yer almayan faaliyetler de dışarıda bırakılır. Yine, gelir dağılımıyla ilgili bir bilgi içermez. Dolayısıyla, GSMH’nın büyüklüğü ve dolayısıyla artış/azalış oranı, aslına bakılırsa, nitelikle ve var olanın gerçekliğiyle ilgili son derece sınırlı bilgi verir. Gündelik hayattan son derece basit bir örnek bile GSMH’nın tanımını kuşkuyla karşılamamıza yeter: Sağlam ve yeni bir bardak kırılıp yerine yenisi üretilirse de GSMH artar, eskimiş ve artık kullanılamayacak bir ayakkabı yerine yenisi üretilirse de GSMH artar. GSMH,

hesaba kattığı olayın sonucunu toplumsal ve iktisadi açıdan olumlu veya olumsuz olması temelinde irdelemez; eksiltmeye maruz kalmaz, “net etki” hesabı değil, salt-birikerek yükselen bir hesaptır. GSMH, aradığı hakikatın gerçekliğini olduğu gibi hiç yansıtmadığı gibi, ilan ettiği şeyin iyi mi kötü mü olduğu hakkında da hiçbir fikri yoktur. Belirttiğimiz gibi, kazalar, suçlar, hastalıklar, gürültü, hava kirliliği vb. arttıkça, bunlara yapılan harcamalar da artacağından GSMH büyür. Ya da, bölüm başında verdiğimiz örneklerdeki gibi, gelir dağılımı toplumda eşitlik, adalet, yoksulluk gibi toplumsal açıdan önemli sonuçlar doğurabilecek derecede bozulmuş olabilir. Oysa nicelik ve rakamlaştırma idealinin peşinde koşan kapitalist ekonomi için, başta da belirttiğimiz gibi, “ne kadar büyük o kadar iyi” temel ilke olarak sistemin yapı taşıdır. İnanılmaz, müthiş bir yabancılaşma hikâyesinin dramatik ironisi ekonomik bir veri olarak GSMH’nin bedeninde bulunur böylece. Gerçek şudur ki, Capra’nın da (2014) belirttiği gibi GSMH, salt niceliksel karakteriyle, üretim ve zenginliğin gerçek ölçüsü değildir (s. 269). GSMH, bu haliyle, az şey söyleyen, saf ve dar-anamlı bir niceliktir. Keza, Edward ve Robert Skidelsky (2014), büyümeyi sorgularken, aslen mantıklı olanın, “büyümenin sadece ne için değil, ancak neyin büyüdüğünü” sormak gerektiği olduğunun altını çizerler (s. 2). Araçsal akıl için “ne için” sorusu, doğaldır ki, ontolojik bir soru olan “ne”den önce gelir. Toplamlar ve insanların bu gerçeğin farkında olmayabilmesi, yabancılaşma sorunsalını hatırlatır. Bill Clinton, 1992’deki başkanlık kampanyasında, “Asıl olan ekonomidir, gerisi teferruat” (It’s the economy, stupid) (aktaran Bauman, 2015, s. 32) sloganını kullanırken ya da Amerikan İngilizce’sindeki, “oyunuzu size en çok parayı kazandıracığını düşündüğünüz kişiye verin” anlamına gelen “vote with your pocketbook” deyimleri (s. 33), toplumsal iktisadi aklın ve siyasal ekonominin hakikatten ne derece uzaklaştığını bildirirler. Bu öyle derin bir yabancılaşmadır ki, Schumacher’in (2010) uyardığı gibi, “GSMH’nin artması, ne kadar artmış olursa olsun, bundan kim yararlanmış olursa olsun (...), iyi bir şey olmalıdır. Hastalıklı bir büyüme olabileceği, sağlıksız, bozucu, yıkıcı bir

büyüme olabileceği düşüncesi; onun için ortaya atılmasına izin verilmemesi gereken sapık bir düşüncedir” (s. 36).

GSMH ve dolayısıyla ekonomi hakkındaki bu erişilir realiteye rağmen neden büyüme iktisadi halen egemen söylem olarak varlığını sürdürebiliyor? Nasıl oluyor da, insanların büyük kısmı, büyüme söylemlerinin gerek toplumu gerek birey olarak kendilerini ideallerine ulaştıracak temel yol olduğuna inanıyorlar. Birinci neden, önce de belirttik, toplumsal imgelemin, zaten, toplumsal ve kişisel mutluluğun salt ekonomik temelde sağlanabileceğini simgeleyen kapitalizmin artık eleştiri dışında kalan büyük materyalist söylemidir. Ancak ikinci bir nedenin de göz ardı edilmemesi gerekir. Ahmet İnsel'in (2012) bu konudaki saptaması çok yerinde ve uyandırıcıdır: “Kalkınma ideolojisinin gücü, yaratıcısı olduğu simgelerin genellikle elle tutulur, günlük hayatın binbir kıvrımında birden bire varlığını gösterebilir, toplumsal yaşamda hissedilebilir maddilikte oluşlarında yatar” (s. 190). Gerçekten de, bilfiil ekonomik yatırımlar sonucu, sokaktaki öznenin, gündelik hayatında somut olarak dokunabildiği değişimler, imgesindeki bağlamsalı sürekli olarak besler ve akılcılığında haklı çıkarırlar. İşine giderken, yeni yapılan bir metro hattı ya da tüp geçitle kazanılan yarım saatlik bir zaman, önündeki sokağın asfaltlanıp yeni trafik düzenlemeleriyle trafiğin azaltılması, hastaneye ya da eczaneye gittiğinde aldığı hizmetin gözle görülür şekilde iyileştirilmesi, basit bir pasaport çıkartma işleminin otuz günden üç güne indirilmesi, öznenin “iktisat uygarlığı” bağlamsalını besleyen, hukuk sistemindeki bozukluklar gibi kendisine nispeten uzak soyutluklara karşıt olarak maddi ve günlük dokunuşlar nezdinde ayrıca ikna edici kabiliyeti de çok yüksek gerçekleştirmelerdir. İktisadi gerçekleştirmeler, öznenin günlük hayatına doğrudan ve hızlı dokunabilme olanaklarıyla diğer (sosyal, insansal, siyasal vb.) gerçekleştirmelere göre avantajlı durumdadırlar.

Gorz'un *Maddesiz*'deki (2011) yerinde saptamasıyla düşündüğü gibi, körleşmiş aklın, bundan böyle, "daha fazla" ile "daha iyi" arasındaki bağı kopartmasıdır bu. Halk, toplum, gerçeğe o kadar yabancılaşır ki, varoluşlarını kayıtsız şartsız ekonomik büyümeye bağlarlar: "Halkın duyguları, sevgisi veya nefreti, seçim mücadelesindeki taraflara desteği veya karşı duruşu, (...) büyük ölçüde "ekonomik büyüme" tarafından belirlenir. (...) seçimlerini belirleyen şey diğer etkenlerden ziyade, "ekonomik büyümenin" varlığı ya da yokluğudur (Bauman, 2015, 33).

İktisadi akıl, "özünde" iyiyi barındırır: İktisadi bağlamda düşünmek iyidir; hatta en iyi ve tek yoldur. Oysa yabancılaşmayı durdurabilecek temel eylemler 1) GSMH'nin ekonomik amaç/araç olarak sunulmasının durdurulması ve bu anlamda oynayabileceği rolün yeniden gözden geçirilmesi; 2) Dolaylı dolaysız tüm gerçekliklerin dahil edilerek tanımın değiştirilmesi ve olumlu-olumsuz hakikatle GSMH arasındaki bağı yeniden kurulmasıdır. Weisskopf'un, makalesinde değindiği gibi, GSMH'nin kapsayıcı kompozisyonu, bileşenleri, yani hangi tür harcamalardan meydana geldiği, yani her zamanki deyişle niteliği, niceliğinden ve büyüme oranından daha önemlidir (1963, s. 5).

Ölümcül bir gerçek şudur ki, Weisskopf'a göre, maddi refahın, yani üretimin artmasını simgeleyen bir olgu olarak rakamsal anlamda GSMH'nin büyümesi, varoluşsal refah pahasına gerçekleşir (1963, s. 4). Hava ve suların kirlenmesi, duman, is, doğal ortamın zehirlenmesi, gürültü, şehirlerin çirkinliği ve karmaşası, yeşilin yıkımı, trafik, bu ve benzeri türlü her türlü oluşum üretimdeki artışın doğrudan ya da dolaysız sonuçlarıdır. Weisskopf, "istatistiksel canavar" olarak nitelediği GSMH'ı, Kenneth Boulding'in "Gayri Safi Milli Maliyet" olarak adlandırmasının ironisini yapar (1996, s. 140). Aslına bakarsak, bu küçük detay dahi, yani istatistiksel bir iktisadi verinin bir taraftan zenginlik, bir taraftan maliyet olarak nitelendirilmesi

dahi, birbirine tamamen karşıt bir dünya durumunun varlığını bildirmeleri açısından toplumsal bilinenmedeki yabancılaşmanın büyüklüğünü gözler önüne serer. Varoluşsal refah, pek doğaldır ki, maddi refahtan (well being) ok öte, insan doğasının gerektirdiği insanca yaşam hakkının olanağını sağlayan yaşam koşullarını temsil eder. Bu durumda, üretimle doğrudan ilgili bir ekonomik veri olan GSMH halen ve dolaysız bir refah göstergesi sayılabilir mi? Cevap hayırdır: GSMH, günümüzün kapitalist dünyasında yabancılaşmanın temsili göstergesidir.

Varoluşsal refah ise, yapılan araştırmalara göre insan mutluluğunun asıl koşuludur. Maddi refahın, temel ihtiyaçları sağlamasının hemen ardından ortaya çıkan belli bir eşikten itibaren insan mutluluğunu arttırmadığını gösteren çok sayıda çalışma vardır. Bunlardan biri olan *Manifesto Per La Felicita*'da, Stefano Bartolini (2012) A.B.D. halkının kişi başına milli gelirinin (GSMH'sinin) 1946-1996 arasındaki elli yıllık dönemde neredeyse üç kat artmasına karşılık çok mutlu olanların düzeyinin sabit seyrettiğini, hatta biraz gerilediğini göstermiştir (s. 68).

İnsan yaşamıyla ilgisinde "refah" gibi olguları dile getirirken üstü örtülü bir şekilde sorulan asıl soru "iyi yaşam nedir?" sorusudur. Varoluşsal refah kavramı da, maddi refahın tam karşısına bu soruya cevap aramak için çıkar. Weisskopf ve nice düşünürler, insan yaşamının mutluluğunun aslen maddi değil, ama (genelde) gayri maddi olanakların gerçekleştirilmesiyle sağlanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Skidelsky'ler (2014) bu konuyu "temel mallar" adı altında incelemişlerdir. Temel mallar, insanın, insani özelliklerinin gerektirdiği, terim yerindeyse, "iyi yaşamayı oluşturan/sağlayan mallar"dır (s. 151). Temel malların varlıksal özelliği, onların iyi yaşam için bir araç ya da g olmasında değil, iyi yaşamın kendisi olma özelliğini taşımalarıdır (s. 153). "İyi yaşam" bu doğrultuda, insanoğlu için, yabancılaşmanın tam aksi yönünü ifade eder. Bunlar, evrenseldir; yani yerelliği aşarak tüm insanlar için geçerli olurlar; nihaidir, yani kendinde-amatırlar; kendine özgüdür, yani başka

bir malın bir parçası niteliğinde değildirler ve son olarak, temel mallar “vazgeçilmez”dir; dolayısıyla aslında insan için, tinsel “ihtiyaç” statüsündedirler. Eksiklikleri, öznesinde kayıp ya da zarar yaratır (ss. 155-157). Temel malların Skidelsky’lerce belirlenen bu dört ölçütü onların ontolojik olarak ayırıcı özelliğidirler. Temel mallar kısaca sağlık, güvenlik, saygı, kişilik, doğayla uyum, dostluk ve boş zamandır. Bunların herbirinin, Kartezyen mantığın hesaplayıcı, ölçücü, parçalayıcı kategorilerinin işlem alanı dışında kaldığı gibi salt-iktisadi aklın araçsal mantığıyla örtüşemeyecek cinsten insan varoluşlarına tekabül ettiği açıktır. Skidelsky’lere göre bunları gerçekleştirmek, bunların hepsini gerçekleştirmek, “iyi bir yaşam”dır. Benzer bir önerme, Tim Kasser (2002) tarafından da ileri sürülür. Dört temel ihtiyaç, insanı tinsel olarak var olmasını sağlayan motivasyon ve gönenç etmenleridir. Bunlardan birincisi, hayatta var kalabilmeyi simgeleyen güvende olma ve korunma ihtiyacıdır (security); barınma, giyinme ve beslenme bu alana girerler. Bu, bir erken ölümden kaçış faaliyeti olarak da anılabilir ve insanın bir “var kalma” etkinliği olarak insanın etkinlikleri arasında ilk sırayı alır. İkincisi, becerili ve değerli olmak ihtiyacı, bir şey yapabilmeyi becerme, belli bir konuda bilgili ve uzman olma ve bundan dolayı hissedilebilecek öz-değer ihtiyaçlarından (self-esteem) oluşur. Üçüncü ihtiyaç grubu, sosyal bir varlık olarak insanın ait olduğu toplum ve toplumun diğer bireyleriyle kurduğu kişisel bağlara (relationships) dayanır. İnsan, diğer insanlarla samimi, içten, mahrem ve yakın ilişkiler kurmak istediği gibi içinde yaşadığı topluma aidiyet bağı da onun varoluşsal tinsel dünyasının en önemli bileşenidir. Son olarak, özgünlük ve özerklik (authentic experience) ihtiyacı da insanı insan yapan temel varoluş durumlarına isabet ederler. İnsanın bireysel davranışı içinde, kendisini diğerlerinden ayıran ve ona toplum ve dünya içindeki kişisel yerini bağışlayan, bir anlamda bireyin otantikliğini ve bireysel özgürlüğünü deneyimleten duygu-durumlardır bunlar (ss. 24-25). Bunlar, benzer bir bakış açısında, Kasser ve Richard Ryan tarafından (2002), kişisel öz-gelişim, yakın ilişkiler ve topluma sağlanan katkı olarak insanın maddi

olmayan amaçları olarak üç ana grupta toplanırlar (s. 44). Gerek Skidelskylerin gerek Kasser'in gerekse de burada göstermemiş olduğumuz Fromm, Maslow ve birçok filozof, psikolog ve sosyolog gibi insan ve toplumbilimleriyle uğraşan düşünce insanlarının üzerinde mutabakat kurduğu ortak nokta, insanın, insan olarak varoluşunu temellendiren ortak ihtiyaçların, onun hayatta kalmasını uzun vadede garantileyen minimum maddi ihtiyaçların tatmin edilmesinden itibaren maddi değil tinsel ve etik alanla ilgili olanlar olduğudur. Oliver James (2008) materyalist anlayışa sahip öznelerin duygusal anlamda daha çok güvensizlik, daha az öz-saygı, daha kötü insan ilişkileri ve daha çok sıradanlık ve özgür hissetmeme düşüncesi taşıdığını belirtir (s. 7).

Büyüme konusunda da belirttiğimiz üzere, her türlü ekonomik büyümenin yarattığı yeni koşullar, kapitalizmin rekabet, para, şirket, çalışma gibi alanlardaki yaşam biçimleri, ayrıca araçsal aklın tüm mekanizmaları, bu türden mallara –daha sonra da göreceğimiz gibi– “saldırsalar da” başarı sağlayamamışlardır. Temel mallar, pazarlanamaz, iktisadileştirilemez, ölçülemez. Bunlar niteliktir, nicelik değil. Skidelsky'lerin vurguladığı gibi bunlar “idrak nesnelidir, ölçülme nesneleri değildirler” (s. 176). Bunlar, ekonomik büyümenin aksine, kendi-içinde bir amaç karakterini taşırlar. Schumacher de (2010), “çeşitli ‘mal’ kategorileri arasında temel ve yaşamsal ayrımlar” olduğunu, bu malların ontolojik karakterleri itibarıyla birbirleriyle kıyaslanamazlığını, bunun farkına varılmazsa, gerçeklikten uzaklaştığını belirtir (s. 37). Ona göre, birincil mallar (yenilir ve yenilemez hammadde-kaynak niteliğindeki) ikincil mallardan (mamul mallar ve hizmetler, birincil mallardan üretilen mallar) önceliklidir ve bu gerçek, kapitalizmin piyasa aklının kendisini yok saymasıyla “yokmuş” gibi ama var olmaya devam eder. Ayrıca bunları sömürmekteki esas, salt-kârı hedefleyen modern ekonominin tek ölçütü (maliyet) “ucuzluk”tur. Ucuz tercih edilir; “başka türlü hareket etmek akılcılığa aykırı ve ‘gayri iktisâdi’ olur” (Schumacher, 2010, s. 45). İktisadi aklın yalnız amaçlarda

değil, araçlarda da düpedüz yanılmasının, aslında “ne amaç ne araç, önemli olan para ve tüketimdir” fetişizminin en somut örneklerinden biridir bu.

Günümüzde, iktisadi aklın diğer akıl kullanımlarına göre öne çıkan ayırıcı özelliği, onun diğerlerinin üzerinde de hâkimiyet kurmuş olmasında yatar. Evet, iktisadi akıl günümüz kapitalizminde uygun deyişle “Efendi-akıl” statüsüne kavuşmuştur. Bunun nedeni, kendisinin de bir araçsal akıl olarak çalışmasının yanında, aynı zamanda, bürokratik ve bilim güdümlü teknik aklın faaliyet alanlarına da nüfuz etmesi; daha ötesinde, bu akıl türlerini kendi ekonomik çıkarları uğrunda çalıştırabilmesidir. Bir anlamda, gerek bürokratik gerek bilimsel akıl bundan böyle iktisadi aklın arzusu düzeyinde hizalanır. İktisadi akıl, bu akıl türlerinin de faaliyet alanlarının sınırlarını çizer artık. Bu durum, ironik bir şekilde, araçların bir başka araç tarafından ele geçirilmesine de şahitlik eder. Öne çıkan araç (iktisadi akıl), artık amaçlaşmıştır; diğer araçlar ise, onun hükmü altında “ona” çalışırlar.

İlginçtir, modern iktisat tam da pozitif bilimlerin yöntemlerine başvurarak bunu başarır. Yani bir anlamda bilimsel-aklın yöntemleriyle oluşturduğu iktisat dünyası dolayımında bilimin kendisini kendi amaçları doğrultusunda ele geçirir. Çünkü iktisat, toplumu “bilimsel” düzeyde çözümlendiği iddiasını taşır, böylece toplumsal gerçekliğin tek biçimini “ekonomik gerçeklik” düzeyine (bilimsel) anlamda indirgemiş olur. Ancak, bu bakış, toplumu “amaç”larından, “değer”lerinden arındırıp onu ölçülebilir, doğrusal neden–sonuç ilişkileri çerçevesinde yaşayan bir “mekanizma” olarak görmenin Newtoncu, Descartesçı ruhunu taşır içinde. İnsel’in (2012) aktardığına göre Ayşe Buğra bu durumu “sosyal düşünceden amaç kavramının yok olup, yerine mekanizma kavramının alması” şeklinde değerlendirir (s. 54). Bu önemlidir, çünkü toplumun anlam dünyasında kökten bir değişimin habercisidir ve bu bakımdan etik bir değer taşır. Bu durum, “Newton’un toplumsal anlama girişidir” saptaması (İnsel, 2012, s. 54) hayati derecede önemlidir. Etik akıl bölümünde inceleyecek olsak

da kısaca not düşelim. Amaç ve değer kavramlarının toplumsal imgeselden kaybolması, toplumun kendini salt bir neden-sonuç ilişkileri dolayımında işleyen iktisadi bir mekanizma olarak algılaması, yabancılaşma olayının toplumsal bakımdan oluşmasının alt yapısı niteliğindedir: “İktisatçı ilk ahlaki-siyasal seçimini yapmış, anlamlı toplumsal eylem biçimi olarak, ölçülebilir olanı seçmiştir. Daha doğrusu, içinde yaşadığı toplumsal tahayyülün değerlerine “bilimsel” etiketini yapıştırmıştır” (İnsel, 2012, s. 69).

İnsel (2012), iktisadın egemen bir ideoloji düzeyine ulaşmasının da ötesinde, kendisini, “toplumun dışında yer alan bir nesnel bilgi, bir bilim olarak tanımlaması”nı temel sorun olarak addeder (s. 85). İktisat kendini, bir bakıma kendinden doğurtmuş bir varlık gibi hareket eder, “iktisat söylemi kendi gerçeğini üretmeye başlar” (s. 63). İktisat nesnel olduğunu iddia ettiği bir doğrular sistemi olarak kendini insana ve topluma dayatmakta, ancak bu türden bir mekanizma sonucunda da, insanların kendisini içinde tanımlayabileceği başka bir toplum düzeni anlayışının ya da olanaklarının önünü kapamaktadır. İktisat inancı, varlık ve varoluşla diğer biçimlerde ilişki kurmayı önler; bunu da öyle bir şekilde gerçekleştirir ki, insanlar ve toplumlar iktisat dolayımında düpedüz kendilerinin ürettiği bir anlamlar sisteminin esiri haline gelirler. Toplumun insansal anlamda kendini yeniden üretme olanaklarının dayandığı, kardeşlik, aile, arkadaşlık, dostluk, sevgi, saygı, aşk, erdem gibi asli ilişkileri kapsayan asıl ihtiyaçlar ve (etik) alanlar bir bakıma iktisaden çıkar ifade etmedikleri sürece insan hayatında ifade yeteneklerini yitirirler. Ne var ki bu sistem, insan doğasının özsel güçlerinin ortaya çıkmasını ve bu doğrultudaki ilişkilere dayanan bir toplumun varlığını önlediğinden yabancılaşmaya yol açan bir sistemdir. İnsel’in (2012), iktisadi aklın dayandığı ekonomizm düşüncesinin, insanları, “İnsanların ihtiyaçlarını tatmin etmek için değil, esas olarak kendini yeniden üretmek için dönen iktisat çarkının her geçen gün daha faydalı bir dişlisi”ne dönüştürmeyi hedeflediğini vurgulaması bu çerçevede önemlidir (s. 46). Oysa kendini iktisadi

öznel olarak tasarlamayan bireylerin oluşturduğu bir toplumda, insanı merkeze alan, ekonomi dışı insansal varoluşların onlarca olanağını asıl gerçeklik olarak kabul eden bir anlam arayışı, varlıkla ilişki kurmanın hakiki yolu olarak görülmelidir.

İnanç dediğimiz şeyin ontolojik olarak özelliği özne ve nesnesinin iç içeliğinde yatar. Çünkü inanç, nesnenin, öznenin kendisinden türediği bir şeydir. Bu bakımdan inanç kendinden menkuldür. Bauman (2015), sosyolog W. I. Thomas ve Florian Znaniecki'nin yüzyıl önceki deyişini dile getirir: "(...) insanlar birşeyin doğru olduğuna inanırlarsa, davranışlarıyla onu doğru kılarlar" (s. 31). İnsanoğlu, kapitalist sistem altında oluşan tüm olumsuz gerçeklikleri aklın da yardımıyla "olması gereken budur" şeklinde bu şekilde içselleştirmiş ve davranışlarıyla bu çürük sistemi sürekli ileriye taşımıştır. Bölümün başında, iktisat biliminin varsayımlarını ve işleyiş biçimini sorgulamaya başlamıştık. Bundaki amacımız, iktisatın bu türden bir anlayış biçimiyle günümüz insanının yabancılaşma sürecindeki sorumluluğuna bir pay biçmekti. Bölümümüzü, bu sorgulamayı biraz daha derinleştirerek bitirmeyi amaçlıyoruz.

İktisadi-insan üretilebilir mi? İktisadi-toplum üretilebilir mi? Kişisel çıkar insanın bölünmez bir parçası olarak üretilebilir mi? İnsanın, duygu, duyum ve düşünce bütünlüğünün parçalanarak kendi doğasından uzaklaşması, yaşam dünyasında herhangi bir araç ve meta konumuna düşmesinde ve bunun yabancılaşma açısından yarattığı sonuçlarda modern iktisat kuramı bir "yapıcı" görevi üstlenir. Her şeyden önce, neoliberal iktisat, özellikle, insan davranışlarının doğal karakteri üzerine öne sürdüğü varsayımla, onun, daha en başta, varsayım aşamasında, insani özelliklerinin çok büyük bir kısmını görmezden gelmiştir. İktisatçı Gary Becker, Philip Roscoe'nun aktardığına göre (2015), insanı, "(...) bağlarının tüm çeşitliliği, deneyimi ve duygusu indirgenerek aynı birimlerle ölçülebilir ve sayısal değişkenlere indirgenebilir" (s. 59) bir "rakam yarattığı" olarak kabul etmiştir. Ona göre insan, doğal karakterinin gerektirdiği uzamda davranış biçimlerine sahip bir varlık değil,

ama davranışlarının, kıtlık ortamında, bir zorunluluk olarak rasyonel akla dayalı bir seçim niteliği kazandığı bir varlıktır (s. 59). İnsanların her bir davranışı, aslında bir “seçim”i ifade eder ve bu seçimlerin tamamı rasyonel aklın dayandığı tek süreç olan maliyet-fayda analizini esas alarak gerçekleşir. Bu noktadaki fayda anlayışı ise, Roscoe’nın işaret ettiği gibi, değer veya kullanılışlılığa karşılık gelir ancak, bu kullanılışlılık “yalnızca insan davranışını etkilediğinde anlaşılabilir” (s. 43) ve yine “tek bir sayısal fonksiyon olarak ifade edilebilir” (s. 43). Oysa insanı salt akla bağlayarak seçim yapan, üstelik seçimlerinde tek ama tek bir ölçüte sadık kalarak bunları gerçekleştiren bir varlık olarak addetmek asla gerçekte örtüşmez. Pozitif bilimler seçim olgusunu ortadan kaldırarak oluşu yasalara bağlı bir zorunluluk şeklinde açıklarlar. Neoliberal iktisatın giderek kendini bir pozitif bilime çevirmesi, ona, öznenin seçim kriterini belirleme hakkını da vermiştir böylece. Oysa seçim yapmak, çoğu zaman, ahlaki bir durumla da ilgilidir. Ray Billington’un (2011) yerinde ifadesiyle belirttiği gibi “Ahlak kurallarında ise seçim yapmak, hem gerekli hem de kaçınılmazdır; *seçimin olmadığı yerde, ahlâki yargı yapılamaz ve seçim varsa, bundan kaçılmaz*” (s. 52).

İnsan, bu durumda bir “matematik projesi” halinde, “büyük matematik projesi” ekonominin epistemik varlığı olarak belirir. Her şeyden önce, bu hipotezin ilk sonucu, insanın doğrudan ve en kısa yoldan kendine yabancılaşması sonucunu doğurur, çünkü insan böylece, önce de belirtmiştik, “kendisinin girişimcisi” haline gelir; ruh ve beden bütünlüğüyle çıktısı ençoklaştırılacak bir sermaye-kaynak olur. İnsanın kendi içinde böylece aslında onu tamamen insanlığının dışına çıkartarak kendisine yabancılaştıracak kesintisiz bir öz-döngü harekete geçer: İnsan kendi kendisinin kaynağıdır ve bu kaynağı kullanacak, harekete geçirecek girişimci (araçsal ve iktisadi aklıyla) yine kendisidir. Ekonomiyi bir genelleme olarak sorgularken Roscoe’nun (2015) haykırıları zihin açıcı mahiyetindedir:

Ekonominin yasaları dünyada her şeyin özünde var mıdır, bizler beceriksizce yolumuzu bulmaya çalışırken kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacak ebedi gerçekler midir veya ekonomistler tarafından yaratılmış, günlük yaşamın kaotik sularında rotamızı çizmemizi sağlayan kullanışlı, entelektüel kurallar mıdır? (s. 64).

Roscoe'ye (2015) göre ekonominin bu kadar iyi "açıklama" gücü, kuramın tanımladığı dünyayı aynı zamanda yaratabilen bir kapasitede olmasında yatar: "(...) sunduğu tanımlamalar dünyayı tanımladığı kadar yaratır da. Ekonomi ve incelediği dünya, birbirlerine belirsiz ancak güçlü geri bildirim ve etkileşim bağlarıyla bağlıdır" (s. 66). Gerçek hayattan verilen sayısız güçlü örneğin arasından, Roscoe'nun "Engin denizlerin avcısı, soylu balıkçının nasıl da bütünüyle başka bir şeye dönüştüğünün hikâyesi" şeklinde niteleyerek sözünü ettiği, yabancılaştırma konusuna eşsiz bir örnek teşkil eden, Norveç balıkçıları'nın hikâyesi anlatılmaya değerdir (aktaran Roscoe, 2015, Norveçli akademisyenler Petter Holm ve Kare Nielsen'in araştırması, ss. 92-104). 1980'lerin sonunda morina balığının rezervlerinde büyük bir düşüş yaşanır. Ekonomi biliminin kavram haritası gereği, kıtlık ve piyasa olguları, bilindiği üzere, "bolluk"un (kavramsal ve de algısal açıdan) bittiği her zaman ve mekânda devreye girer. Burada da böyle olmuştur. O güne kadar Norveç balıkçılarının çalışma etkinliğinin doğal koşulları altında süregelmekte olan bu durum, özel olarak kimseye ait olmayan ama herkes tarafından paylaşılan ve kamusal alan olarak tahlil edebileceğimiz balıkların yaşam ortamı deniz, ekonomi biliminin akılcılaştırmasıyla, insanın kavram haritasında, aniden bir değişime uğrar. Deniz ve balık, bir "piyasa" olarak ilan edilir. Balık ise artık "kıt"tır. Çünkü Norveç hükümeti, avlanma etkinliğine bir sınırlama olarak "kota" koşulunu getirmiştir. Oysa kota, aslında bir mülkiyet hakkının bir şekilde dile getirilişidir ve o güne kadar müşterek olan böylece "özel mülk"e dönüşür. Balıkçılar haklarının belli kurallara bağlanmasından dolayı sevinç duyarlar; ayrıca böylece, bir "kota" sahibi olarak bir anda "özel mülk" sahibi olmuşlardır. Mülkiyet hakkı ise, Roscoe'nun (2015) yerinde saptamasıyla "Girdiği

dünyayı yeniden tanımlıyor” (s. 96). Ayrıca, klasik iktisadın araçsallığının işleyebilmesi için gerekli “kıtlık” durumu da, kota uygulamasıyla kavramsal çerçevede ekonomi tarafından aslında “suni” bir biçimde üretilmiş olur. Fiyat, para, kıtlık gibi klasik iktisadın tüm kavramları, gerçeği yansıtsın ya da yansıtmassın, salt özne üzerinden harekete geçer.

Denizin ve balığın doğal ontolojisi ortadan kaldırılarak, doğanın bu eşsiz zenginlikleri, ekonomi tarafından yapay bir şekilde mülkleştirilmiş ve en azından Norveç balıkçılarının gözünde, ezelden beri süregelen “olanakları” ansızın kitledirilmişdir. Simmel’in (2014) belirttiği gibi “nesnelere kıtlık oldukları için elde edilmeleri zor değil, aksine elde edilmeleri zor olduğu için kıtlıktır” (ss. 68-69). Morina balığı, bundan böyle, ulaşılması “zor”lar sınıfına girmiştir; Morina balığının “edinilmesinin zorluğu” onu “iktisadi meta” haline dönüştürmüştür ve hemen akabinde artık onu iktisadi piyasada “değerli” hale getirmiştir. Asıl anlamdaki varlık dünyasında belli bir miktarda bulunan Morina balığı, iktisadi anlamda artık “kıtlıktır”. Öznenin karşısındaki “bolluk” dünyası akşamdan sabaha “kıtlık” dünyasına devşirilmiştir. Ekonomi bilimi, bu türden “sınırları” ortaya atmazsa, öznenin yapıp ettiklerini bir seçim aritmetiğine, çıkarsal davranışa, hesapçılığa dönüştürerek kendine özgü dünyasını kuramaz. Öznenin varlıkla ilişkisi aniden değişmiştir. Nitekim balıkçı-özne, tam da beklediği üzere, bu andan itibaren, davranış değişikliğine uğrar, tam anlamıyla bir iktisadi-özneye dönüşür: “Balıkçı, piyasanın kanunlarını içselleştirir, piyasaya özgü değerlere adapte olur ve buna göre davranır. Riski azaltmayı ve kazancı maksimize etmeyi tercih eder” (Roscoe, 2015, s. 96). “(...) amansız Kuzey Denizi’nin korkusuz avcıları olmak yerine yumuşak koltuklarına oturan kota yöneticileri olur” (s. 96). Balıkçılar, balıkçılık mesleğini, tarih ve öz kültürlerinin bir uzantısı olarak geleneksel anlamda “yaşayan”, bu koşullarda, söz konusu sularda son derece zor olmasına rağmen balıkçılığı icra eden yöresel “doğal insan” olmayı terk ederler: “Balıkçılığa getirilen kota, bu toplumda değişmedik hiçbir

şey bırakmadı (...) Böylelikle balıkçılar, sosyal insanlar olmaktan ziyade iktisadi insanlara dönüşür (...)” (s. 96). Norveç’in balıkçı köyündeki doğal hayat, ontolojik hayat sona ermiş; bir devir bitmiş; bir yaşam biçimi ve toplumsal ilişkiler dünyası tükenmiş, bunun yerine deniz, balık, köy, toplum ve insan, hepsi birden iktisadileşerek tarih boyunca sürdürdükleri varlıksal yaşama yabancılaşmış, kapitalizmin kendi kurduğu ikinci-dünyaya giriş yapmışlardır. Bu iktisadi süreç, öznenin Morina balığıyla tarihsel ilişkisini geri dönülmez bir şekilde kökten değiştirecek ve bölgedeki doğa-insan yaşamını (mal) meta-insan yaşamına dönüştürecektir. Bölgedeki insan, varlıksal zenginliğinden bir şeyi daha kapitalizmin ekonomik sistemi sayesinde kaybetmiştir.

Bu örnek, yukarıdaki can alıcı sorulara cevap verebilecek mahiyettedir. Ekonomi kendi önermelerinin dünyasını gerçeğe çevirir. Ekonomi tarif ettiği dünyayı yaratır; deyim yerindeyse, ekonomi gerçekleri üretir. Evet, iktisadi-insan, iktisadi toplum, kişisel çıkar, bunların hepsi inşa edilebilir: “Bizler ekonomik idarenin kural ve beklentilerini içselleştirirken (...), ekonomik teorinin üzerine inşa edilen varlığın ta kendisine dönüşürüz (Roscoe, 2015, s. 104). Ekonomi, yabancılaştırır ve hemen sonra kendi eliyle yabancılaştırılan bu dünyayı yeniden açıklamaya koyulur. Ama neden olduğu bu yabancılaşan dünyadaki “yabancılaşma” olgusunu hiçbir zaman incelemeyiz, hesaba katmaz. Çünkü ekonomi, bugünkü haliyle, kendisinin eşsiz ürünü yabancılaşmış dünyaya kendisi de yabancıdır.

Ekonomiyi tüm diğer bilimlerden ayıran önemli bir özellik budur. Doğal bir felaket olan selin neden olduğu yıkımın salt dolar cinsinden ifade edilmesi ve insan mutluluğunun, göçün, yıkılan hayallerin, bölünen ailelerin, ölümlerin, hayat boyu sakat kalmaların, hiçbir zaman yaşanamayacak hayatların insan, toplum ve büyük evren açısından sonuçları ekonomiyi hiç mi hiç ilgilendirmez. İktisat biliminin tam da bir ideoloji olduğunu ileri süren Ahmet İnel (*İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, 2012),

belki de, iktisadın günümüzdeki hükümranlılığının koşulsuz bir gerçeğe dönüşmesinin ardındaki gerçekliği böylece temellendirmiş olur. İdeoloji, İnsel'in (2012) tanımına göre "(...) modern dünyada insan topluluklarının anlam atfettiği, doğruluklarına kısmen veya bütünüyle inandığı egemen simgelerin sistemli birliğidir. İdeoloji bir simgeseldir" (s. 7). Günümüzün toplumsal simgeseli ise "iktisat"ın, "liberal ekonomi"nin kendisinden başka bir şey değildir. Günümüzün toplumsal simgeseli, geniş bağlamda, "kapitalizm"dir. Günlük pratik, birey ve toplum bazında, bu simgeselin içerdiği, dayattığı, bir gerçekmiş gibi nesnel bir şekilde ortaya koyduğunu iddia ettiği düşünsel kategorilerle biçimlenir. Toplum ve insan, sahip olduğu çağdaş simgeselin kavram ve olgularıyla örgütlenir. İktisatla ilgisinde, ayrıca bir ideoloji olarak tasarlandığında, İnsel (2012) bu gerçeği şöyle dile getirir: "İktisat belli tarihte kimi insan toplumlarının toplumsal ilişkilerini tasarlamak için geliştirdikleri özel bir simgeler sistemi, bir simgeseldir" (s. 11). Simgesel, insan ve topluma yön verdiği için, simgeselin anlamlandırdığı yaşama etme biçimleri, birey-özneler için kendi iradeleri dışında oluşan olgular olarak algılanır (s. 11). İktisat, varoluşu itibarıyla toplumda bir tek olarak var olan bireye indirgenemeyeceğinden, dolayısıyla iktisat aslen tam bir toplumsal pratiğe denk geldiğinden, iktisadın teorik iddialarına inanmayan bireylerin varlığında bile, bir bütün olarak iktisat simgeselinin değiştirilmesine bireyin gücü yetmez. Günümüz simgeseli eğer iktisat ise, günümüz toplumu da bir iktisat toplumu olmaktan kaçınmaz. İktisat simgeselinin kendisi, varlığın temel koşullandırıcısı haline gelmiş olur. Bu durum, İnsel'in (2012) deyişiyle, "başka bir toplumsal tahayyül ve ona denk düşen başka bir toplumsal ilişki düzenini düşünebilmenin önünde yükselen epistemolojik bir engel"e dönüşür. Kişinin, iktisat simgeseline bu bağlamda inancının mutlaklaşması, bir bakıma iktisadi, tek varoluş biçimi olarak dogmalaştırması, iktisat ideolojisinin neden olduğu bu sorgulanamayan gerçeklik, başka türlü olamayan, olmayı dahi istemeyen, varoluşuna iktisat simgeseli dışında bir anlam yüklemeyi unutan *homo*

economicus'un gerçekliği, modern insanın yabancılaşmasını tam tamına gözler önüne seren gerçeklikten başkası değildir.

İdeoloji, toplumun kendi kendini tanımlama biçimi olarak da toplumsal bağlamda yerini alır. Bu şekliyle, birey ait olduğu toplumun ideolojisinin hapsine girer. İktisat ideolojisinin başarısı ise, özellikle, Ayşe Buğra'nın da belirttiği gibi, onun, toplumun bütününden ayrılmış bir ekonomi alanını kavramsallaştırabilmiş olmasında yatar. Bu kavramsallaştırma başarısı, en başta belirttiğimiz iktisadın bağımsızlığının, diğer disiplinlere göre mevzi kazanmasının ön koşulu niteliğindedir (aktaran İnsel, 2012, s. 53). Kavramsallaştırma çabası ise, –düşüncenin yaban ve geleneksel biçiminden modern biçimine geçişini işlediğimiz bölümde saptamıştık– modern toplumu geleneksel toplumdaki ayıran önemli bir özelliktir. Modern toplum, kendisi dışına çıkmadan, dışarıdan bir referansa ihtiyaç göstermeden, kendi kendini var eden toplumdur; modern toplumun inancı kendi kendini ürettiğidir (İnsel, 2012, s. 53). Tam da bu noktada, iktisat ideolojisi, bir anlam üretimi olarak karşımıza çıkar zaten. Modern toplum, anlamını, günümüz itibarıyla modern iktisat dolayımında üreterek akılcı hale getirir. Bu şekliyle, kapitalizm, modern toplumun tasarımında, yeni bir inanç bütününden başka bir şey değildir. Ancak İnsel'in de (2012) yerinde saptamasıyla (s. 54), modern toplum, diğer taraftan, özü itibarıyla bilimselleşmiş, seküler, pozitif yasalarla çalışan bir toplum haline geldiğinden, kendi ürettiği bu “yaşama sisteminin”, bir inanç sisteminin, kapitalizm olarak niteleyebileceğimiz bir inanç sisteminin ifadesi olduğu gerçeğini kökten reddeder. Bu durum, aslında, rasyonel düşüncenin, toplumsal yaşamda yarattığı çıkmazın çelişkisinden başka bir şey değildir. Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan*'da (2010) insanın benzer durumunu, sanayi toplumunu anlatırken, “kapalı söylem evreninin kapanışı” olarak niteler: “Mutlu bilinç –olgusalın ussal olduğu ve dizgenin beklenenleri yerine getirdiği inancı– toplumsal davranışa çevrilmiş teknolojik ussallığın bir yüzü olan yeni uyumculuğu yansıtır. Yenidir çünkü önceden görülmemiş bir düzeyde ussaldır. Önceki evrenlerin

daha ilkel usduşılığını azaltmış (...) ve yaşamı önceden olduğundan daha düzenli bir yolda uzatan ve ilerleten bir toplumu destekler” (s. 81). Ancak, diğer inanç sistemlerinden farkı, sistemin nesnel olduğu iddiasının toplumun bireyleri tarafından reddedilemez nitelikte olduğudur. Çünkü önce de bahsettik, birey, günlük hayatında sık sık iktisadi somutlukla karşılaşır. Kapitalizmin, insanoğlunda yarattığı anlam dünyası, işte liberal iktisatın söylemi ve düşünme kategoriyle yaratılmış bir anlam dünyasıdır. Ancak modern toplumda, insan, gerçeğin kökünün, yani bir bakıma anlamın, içinde yaşadığı toplumda saklı olduğunu kabul eder (İnsel, 2012, s. 56). Bu durumda, çıkmaz şudur ki, bu anlam dünyası, insanı tam da anlamsızlığa sevk etmekte, onu, çalışmamız boyunca birçok noktada sergilediğimiz gibi, insanlığından uzaklaştırmakta, onun toplumsal, dünyasal ve evrensel bütünlükteki yerini temelsizleştirmekte, onu yalnızlaştırmakta ve büyük bir yabancıliğın içine sevk etmektedir. Kapitalizm, anlamı, bir anlam varlığı olan insandan boşaltmakta, onu anlamdan yoksun bırakmakta, varlık ile varoluş arasındaki bağı ortadan kaldırmaktadır. Müthiş bir yabancılaşmanın akıl almaz öyküsü olan bu durumu somut bir şekilde ortaya koymak, bu acımasız gerçeğe yüzleşmek, yabancılaşma sorununa çare bulmanın ilk adımı olarak kabul edilmelidir.

3.1.5.2. Mübadelenin Varlık Alanında Meta Olarak Var Olmak ve Çalışmanın İktisadileşmesi

İktisadi aklın kendine özel varlık alanını nasıl yarattığını, kendi kendisini kendisinin içinden tekrar ve tekrar nasıl ürettiğini geçen bölümde kanıtlamaya çalıştık. Bölümümüzün bu kısmında, bir adım daha ileriye giderek, iktisadi aklın hâkimiyetindeki günlük pratik yaşamda yer alan iki önemli olguyu, mübadele ve meta olgusunu bir taraftan temel ekonomik özneler şirket ve birey ve bunların arasındaki ilişkiler nezdinde yabancılaşma açısından yarattığı sonuçlar itibarıyla sergilemeye ve kanıtlamaya çalışırken, diğer taraftan, bu olguların arkasında yatan

kavramsal arka planın çözümlemesini yapma gayreti içinde olacağız. Ayrıca, yine aynı çerçeveyi çalışma kavramına da uygulayarak günümüz iktisadi dünyasında insan ile onun temel etkinlik alanı olan çalışma arasındaki varlıksal ilişkiyi aydınlatmaya çalışacağız.

Kavramsal analizle işe başlayalım. *Aristoteles* (2005), *Politika*'da, eşyanın kullanımından bahsederken, "Her eşya ya da mülkiyet konusu iki işe yarar; (...) bunların biri söz konusu eşyanın yerli yerinde kullanılışıdır, öteki değildir. Örneğin, bir ayakkabı ya ayağa giymeye yarar ya da başka bir şeyle değiştirmeye" (s. 20) der. Marx'ın metanın değerini kullanım değeri ve mübadele (değişim) değeri şeklindeki çözümlemesini *Aristoteles*'ten aldığı bilinir. Bir ürün üretildiği zaman belli bir amaca hizmet edecek şekilde faydalarla donatılmıştır. Ürünün bu yararlılık özelliği (ne işe yaradığı) onun kullanım değerini belirler. Marx, bu tespiti *Kapital*'in (2011a) hemen başında yapar: "Bir şeyin yararlılığı, onu kullanım değeri haline getirir" (s. 50) ve ekler: "Ürünüyle kendi ihtiyacını karşılayan bir kimse, kullanım değeri yaratmış, ama meta yaratmamış olur. Meta üretmek için, o kimsenin, yalnızca kullanım değeri değil, başkaları için kullanım değeri, toplumsal kullanım değeri üretmesi gerekir" (s. 54). Aynı ürün, ancak mübadeleye (değişime) konu olduğunda ise artık bir meta haline gelir. *Kapital*'in dördüncü basımına eklediği bir dipnotta Friedrich Engels, tüketilen her ürünün meta sayılamayacağını hatırlatmak açısından bu noktayı özellikle belirtmeyi uygun görmüştür: "Meta olabilmek için, ürünün, kullanım değeri olarak hizmet edeceği başkasına, mübadele yoluyla aktarılması zorunludur" (*Kapital*, 1. Cilt, s. 54). Meta haline gelen ürün ise bir mübadele (değişim) değerine haiz olur. Dolayısıyla meta-ürün, hem kullanım değeri hem de mübadele değeri ihtiva eder. Diğer taraftan, Marx'ın (2008) *Grundrisse*'deki bir dipnotta belirttiği gibi, "Mübadele değeri, meta ancak toplumsal üretim sürecinin bir parçası haline geldiği *mübadele* olayı çerçevesinde düşünüldüğünde söz konusudur" (s. 174). Sohn-Rethel'e göre (2011), Marx, ekonomik bir kategori olarak değer kökeninde yatan "meta

soyutlaması”nı keşfetmiş ilk kişidir (s. 23). Süreç şudur: “Ürün, bir meta haline, yani mübadelenin bir ögesi haline gelir. Meta, mübadele değerine dönüşür” (Marx, 2008, s. 179). Bu noktada metanın neliği hakkındaki şu saptama devreye girer: Metanın bir mübadele değeri elde edebilmesi için, kendi tikel varlığından, yani ürün olmanın nesnel yararlılık özelliklerinden, yani niteliksel özelliklerinden kurtulması gerekir. Çünkü mübadele değeri, bir nitelik değil, bir nicelik sorunudur. İşte ürünü, bir nicelik sorunu olan mübadele değerine kavuşturan şey ise onun para cinsinden karşılığıdır. Mübadele değeri böylece parayı yaratır ve ayrıca bir adım ileride paranın kendisi de apayrı bir metaya dönüşür; şöyle ki: “Metanın kendisinden kopmuş ve onun yanı sıra kendi başına bir meta olarak varolan mübadele değeri ise *paradır*” (Marx, 2008, s. 180). Böylece Marx’ın da (2008) ifade ettiği gibi, “metanın mübadele değeri, metadan ayrı bir maddî varlığa kavuşur” (s. 180). İşte, *Grundrisse*’de anlatılan, bu maddi, ama kendinde herhangi bir kullanım değeri içermeyen soyut varlığın değer cinsinden ifadesi *paradır*. “Değer sıfatıyla meta, *paradır* “ (2008, s. 175). Özetle, metaya dönüşen ürün, mübadele değerine dönüşen meta ve paraya dönüşen mübadele değeri bu sürecin bir anlamda kuş bakışı ifadesidir. İlginç bir şekilde, meta, olduğu ürünün kullanım özelliklerinden koparak bir mübadele değeri taşıyan kendinde-varlık statüsüne kavuşmuş; hemen akabinde bu mübadele değeri olan “para” da, kendi kullanım özelliği olan dolaşım aracı olan işlevinden koparak yine bir kendinde-varlık statüsüne kavuşmuştur. Marx, *Grundrisse*’de, bu konudaki tespitini aşağıdaki gibi dile getirir ki, bunun iktisadi aklın böylece yaratmış olduğu yabancılaşma durumlarının varlıksal alt yapısını anlamamıza yardımcı olacağı aşikârdır:

Ürün meta haline gelir; meta mübadele değeri haline gelir; metanın mübadele değeri metada içkin olan “paralık” niteliğidir; metanın bu “paralık” özelliği, para biçimi altında metadan kopup, tüm somut metarlardan ve bunların doğal varoluş tarzından ayrı bir toplumsal varlık kazanır (...) (2008, s. 182).

Bir ürünün kullanım değerinin bir nitelik kategorisi, mübadele (değişim) değerinin ise bir nicelik kategorisi olduğunu bilmek ve bununla ilgisinde para dediğimiz bu nicelik kategorisinin yabancılaşma olgusunda oynadığı role parmak basmak önemlidir. Marx, insanlar arasındaki ilişkide, ürünlerin, kullanım değerlerinden, yani onları nitelikleri itibarıyla varlıktaki asıl anlamdaki yerini kazandıran gerçek değerlerinden soyutlanıp salt bir meta ve bunun eşdeğeri olarak para olarak işlem görmelerini yabancılaşmanın temel olgularından biri olarak niteler ve buna “meta fetişizmi” adını verir. Ürün, değişim sürecinde, yani piyasa adını verdiğimiz mekanizmada bir meta haline dönüştüğü ve bu şekliyle kullanım değerinden bir mübadele değeri olarak paraya dönüşmüş şekliyle soyutlandığı sırada, toplum karşısında “özel” ve gizemli bir güç kazanır. Bu güç, ürünün, özünde olduğu şeyin, yani kendisinin, öz-yararlılıklarının dışına çıkıp, satılabilme suretiyle paraya ve mübadeleye konu olabilecek tüm diğer varlıklara sınırsızca ulaşabilme ya da sahip olabilme kabiliyetine haiz bir potansiyele dönüşmüş biçimindedir. Bu potansiyel, artık bir meta olarak nesnede ve yine bir meta olarak parada cisimleşmiş karakteriyle, tüm toplumun elde etmek isteyeceği soyut bir güçtür. İşte bu güç, insanlık dünyasında, başta üretim etkinliği olmak üzere, ürün, insan ve toplum arasındaki ilişkiler zincirinin, ürünün kendindeki-değeri, yani kullanım değerinden kaynaklanan dengeli ve asıl anlamdaki insansal doğasını bozar. Ürün, bundan sonra, kullanım değeri için ve bu bakımdan doğrudan insan ihtiyaçları için değil, mübadele değeri için üretilmeye başlanır. Artık amaç, mübadele değerini, yani parayı elde etmekten başka bir şey değildir. Ürünler artık ürün olarak değil, ama salt-meta olarak üretilmeye başlar ve yukarıda da belirttiğimiz gibi fetişizmin insan eliyle oluşması süreci yola çıkar: “Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz bu şeye fetişizm adını veriyorum” (Marx, 2011, Kapital, 1. Cilt, ss. 82-83). Metaya fetiş karakterini veren şey ise, onun tabii ki kullanım değerinden kaynaklanmaz; bu gizemli karakter, “meta

üreten emeğin kendine özgü toplumsal karakterinden kazanır” (Marx, 2011, s. 83). Şöyle ki, emek ürünü, meta karakterini kazandığı andan itibaren, özneler tarafından, Marx’ın (2011) deyişiyle “anlaşılmaz” bir karaktere bürünmüştür (s. 82). Çünkü toplum, bir ürün meta haline geldiği andan itibaren onun kullanım değerinin de kaynağı olan insan emeğinin toplumsal niteliğini algılayamaz hale gelir. Söz konusu emeğin toplumsal niteliğini, Marx’ın (2011) tabiriyle, “(...) emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak” görür (s. 82). Bu durumda, emek ürünleri artık şeyleşir, duyusal olarak algılanamaz hale gelir, toplumsal şeyler olurlar (Marx, 2011, s. 82). Üreten ile toplam emek arasındaki toplumsal ilişki de böylece sadece şeyler arasındaki, üretenin saf dışı edildiği bir toplumsal ilişki şeklini alır. Şeyler, işte bu meta dünyasının fetiş karakterini, fetişleştirildikleri ölçüde içinde barındırırlar. Bu konudaki başat rol ise, şüphesiz, para denilen meta-şeye verilmiştir. Meta fetişizmi, Ollman’ın görüşüne göre (2012), mübadele sırasında insanların, emeğin ürünlerini nasıl yanlış kavradığını açıklar (s. 305). Gerçekten de para, metalar dünyasının tamamlanmış temsili biçimi olarak, emek ürününde kişisel emeğin toplumsal karakterini ve sonuç olarak tek tek işçilerin toplumsal ilişkilerini toplum gözünde açığa kavuşturmak yerine tam da bu gerçekliği perdeleyen şeydir (Marx, 2011, s. 85). Keza, Sohn-Rethel de (2011), bunu şöyle vurgular: “(...) soyutlamanın ortaya çıktığı mübadele ilişkisinde metalar ve para, emeğin ürünü olma özelliğiyle ölçülmez. Soyutlama emekten değil (...) mübadeleden kaynaklanır; işte bu mübadele aracılığıyla emek de soyutlamadan payını alarak “soyut insan emeği”ne dönüşür (s. 21).

Ayrıca para, en üst fetiş ve (meta) olma karakteriyle birlikte insan ile nesne arasındaki araç olma rolünü de aşarak kendi başına bir amaç haline dönüşmüştür. Para, insan-öznenin algı ve eylem dünyasında, amacın tam kendisi olmuştur. Aristoteles, *Politika*’nın (2005) daha birinci bölümünde, ev ekonomisi ve ticaret arasındaki ayrımcı özellikle ilgili saptalamalarını yaparken, aynı zamanda salt-ticaret

(yani mübadele) anlayışıyla oluşabilecek bir iktisadi aklın dünyasında ekonominin insani amaçlardan uzaklaşmasını fark etmiştir bile:

(...) biz serveti ve para kazanmayı ayrı ayrı tanımlamaya çalışıyoruz; böyle yapmakta da haklıyız, çünkü bunlar ayrı şeylerdir: Bir yanda, doğaya uygun olarak, ev yönetimine giren ve üretken olan gerçek servet vardır; öte yanda da, doğada yeri bulunmayan, ticarete giren ve tam anlamıyla mal üretici olmayan para kazanma (sanatı) (s. 21),

ve

(...) amaca ulaştıran araçlar sonsuz değildir, amacın kendisi her örnekte sınırı saptar. Fakat bu para kazanma türünde, amaç hiçbir sınır koymaz, çünkü servet ve para elde etmenin kendileri amaçtır (s. 22).

Bu alıntıda, aracın sınırlarının amaç tarafından belirlenmesi gerekliliği, bölümün başında bu konudaki bulgularımızı yeniden destekleyen kritik bir not olarak göze çarpar. Aksi takdirde, araç ile amaç, bütünlükten kopartılarak, içeriksizleştirilmiş ve yine yer değiştirmiştir. Amaç tasfiye olmuştur.

Bize göre, iktisadi akıl, doğası gereği, nesneyi meta olarak görür ve yabancılaşma işte tam da bu safhada organik olarak belirmiş olur. August Cornu (2011), Marx'ın, *1844 El yazmaları*'ni yorumlarken der ki:

Gerçek insanal toplumda insanlar, kendilerini kendi yapıtları ile olumlu ve birbirlerini karşılıklı olarak kendi yapıtları ile zenginleştirirler. Bu toplumda emek ve ürünü, üreticinin kişiliğinin doğrulanması ve gerçekleşmesidir ve insanların kendi emek ürünleri aracılığıyla yaptıkları değişim, gerçek toplumsal ilişkilerin, gerçek insanal topluluğun temelini oluşturur (s. 258).

Ancak, yukarıda serimlediğimiz çerçevede, değişim değerinin kullanım değerinin önüne geçmesiyle metalaşmış ürün, üretim etkinliğinin ontolojik karakterini değiştirmiştir. Üretimin yeni amacı, ürünün salt-kullanımı değil, satılabilmesidir.

Öyleyse, Cornu'nün (2011) belirttiği gibi, "(...) değişim aracı olmaya yetenekli ürünlerin elde edilmesi" (s. 258) üretim etkinliğinin yeni biçimine işaret eder. Artık emek ürününün varlık alanındaki yeri değişmiştir; o, faydasını kendinden, öz-yararlılığından alarak belli bir değere sahip değildir; o, bundan böyle, "eşdeğer nesnelere sağlama aracı olarak" değer taşır (s. 259). Marx'a göre böylece kökten değişmiş olan üretim dinamiğinin bu biçimi, ayrıca mübadele etkinliğinin salt meta ticaretine dönüşmüş olan soyutlaşmış biçimi, insansal bir biçim değildir, çünkü "hem emeği, hem emek ürününü ve hem de değişimi insanlıktan uzaklaştırır" (s. 258).

"Emek gerçekte, artık insanın kendi varlığını gerçekleştirmesine yol açan yaratıcı etkinlik değildir; bir zenginlik edinme aracı durumuna gelerek, insanlıktan uzaklaşmış insanın etkinliği durumuna, üreticiyi kendi emeğine bağlayan dolaylı ilişkinin yok olduğu "yabancılaşmış" emek durumuna dönüşür" (ss. 258-259).

Mübadele motifiyle oluşan gereksinimler ise gerçek insansal gereksinimler değildir. Bunlar sadece, öznenin algısında, daha önce de belirttiğimiz gibi, "soyut büyük güç" şeklinde fetişleştirilen paranın, hep daha fazla paranın gereksinmesinin bir tür ifade biçiminden öteye gidemezler. Süreç iktisadi aklın güdümünde, inanç olarak iktisat isimli bölümde de açıkladığımız gibi, kendi öz döngüsünü öylesine başlatmıştır ki, buna istinaden Ollman'ın (2012), *Yabancılaşma*'daki mükemmel notu biçilmiş kaftandır: "(...) paranın her şeyi alabilme gücü olduğunu düşünmek de aslında her şeyi alabilme gücüne sahip olan para yaratmaktır. Aynı biçimde, kapitalizmin yasaları da ebedi zorunluluklarmış gibi çalışırlar. Herkesin ebedi zorunluluklar olduğunu düşündüğü ve buna göre davrandığı için de bir zorunluluk olurlar" (s. 311).

Mübadeleye yönelik üretim de, Cornu'nün yorumuyla (2011), Marx'ın belirttiği gibi "(...) üreticinin kişiliğinin gerçekleşmesi olmaktan çıkar; çünkü onun emek ürünü, kendi özel doğasının somutlaşması olmak yerine, sadece bir başka insanın ürettiği

şeyi bir elde etme aracı durumuna gelir” (s. 259). Toplumsal ilişkilerin dayandığı varlıksal karakter ve özneler arası zihniyet de kökünden değişmiş olur. Artık, ayakkabı üretmem değil de ayakkabı satın almam ya da ayakkabıyı diğer insanların ihtiyacını karşılamak için değil, ayakkabıyı onlara satabilmek amacıyla üretmem toplumsal ilişkinin temel parçasını oluşturmaktadır. Toplumsallaşma tarzı bundan böyle salt mübadele ediminin araçsal ve fetişist karakteri üzerine oturmuştur.

Böylece oluşan bir ticaret toplumu, salt-parasal değerın fetişleştirildiği bir meta mübadelesi toplumu, insanla, emeği ve emek ürünü arasındaki ilişkinin “kırıldığı” bir toplum, içinde barındırdığı insan ilişkileri yumağının insani karakterini de kaybedecek ve kendisini bir insan toplumu yapan şeyden soyutlayarak, bir şey toplumuna, toplumsal ilişkilerin şeyleştiği insanlıktan yabancılaştırmış bir topluma dönüşecektir. İnsanın maddi varoluşunun varlıksal temelleri böylece toplumsal ve tarihsel olandan koparak salt kendi soyutlamasına dayanan bir ekonomi ya da iktisadi akıl dünyasının zoraki mekanizmasının egemenliği altına girecektir.

İktisadi aklın bağılı kaldığı kuram çerçevesinde oluşan bu mübadele ve meta dünyasının yabancılaştırmayla ilgili kavramsal arka planını böylece inceledikten sonra şimdi, pratik yaşam düzeyine inerek, kapitalist üretim biçiminin bu dünyasında yer alan başat iki öznenin, biri bireysel biri toplumsal iki öznenin; kurum olarak şirket (işyeri) ve birey olarak insan öznesinin, bu konuda maruz kaldığı olgusal gerçeklikleri sergilemek istiyoruz.

İktisadi aklın diğer akıl türlerinin üzerine konumlanmasını simgeleyen en tipik pratik örneklerden biri, günümüz ekonomi dünyasının öznesi, “şirket”tir. Şirket, iktisadi aklın çağımızdaki en temel kurumsal/toplumsal öznesidir. İktisadi aklın bürokrasi yoluyla kurumsallaştırılmış şeklinin adı “şirket”tir. Şirket, bir *homo economicus* topluluğunun kâr ve iktidar örgütlenmesidir. Modern kapitalizmin ve

günümüzde giderek belirginleşen ana oyuncu finans-kapitalin, nesnelci, faydacı, işlevselci ve pozitivist düşüncesinin iktisadi akıl dolayımında en etkili uygulamasının yaşam alanı “şirket”tir.

De Gaulejac’a (2013) göre, nesnelci paradigma “faydacı bir eylem anlayışı ve ekonomist bir insan görüşünün hâkim olduğu, deneysel modele dayalı prosedürlerden hareket” eder ve işletmeyi salt işlevsel evrene çeviren dört ilke benimser: anlamak ölçmektir, örgüt bir veridir, uzmanlığın saltanatı, etkililik hizmetinde düşünce (ss. 57-63). Görüldüğü üzere, Kartezyen akıl, bürokrasi, Taylor’ın işbölümü ve uzmanlığı, verimlilik gibi iktisadi kategoriler, günümüz şirketinde buluşarak çarkların dönmesini sağlayan en temel araçlar olarak yerlerini alırlar. Oysa tüm bunlar, açıklamıştık, kapitalizmin piyasa koşullarında, yanlış kullanıldığında, yabancılaştırıcı etkiye sahip temel bileşenlerdir.

Modern zamanların kurumsallaşmış şirketi, kapitalizmin “mabed”idir. Neoliberal ekonomik düşüncenin toplumsal imgelem üzerindeki hâkimiyetini sürdürmesi ve kendini günlük hayatta yeniden üretmesi “şirket” sayesinde olur. Şirket, gün be gün, sanayi ve iktisat toplumunun (sahte) gerçeklik modelini üretir. İktisadi, teknik ve bürokratik akıl, metazifiğini, şirket aracılığıyla, maddiyatçı temelde bir “anlam” üretimine çevirerek, son kertede eninde sonunda toslayarak farkına varabileceği anlamsızlığın üstünü örtmeye çalışır. İktisadi aklın anlam-sızlığı, şirketin somut günlük faaliyetlerinin anlamlılığının arkasına saklanmaya çalışır. Şirket bu açıdan, günümüz öznesinin hayatının bütünü dolduran başlıca “anlam” kandırmacılığının günlük hayattaki aracılığını üstlenir. Ücretli çalışmanın kutsanması, gerek toplumsal kimliğin, gerek bireylerin kimliğinin salt çalışma olgusuyla geçerli hale getirilmesi, çalışmayanın ya da profesyonel anlamda bir mesleği olmayanın dışlanarak kimliksizleştirilmesi, ücretli emek dışındaki neredeyse tüm meşguliyetlerin aylaklık ve yararsızlık olarak değerlendirilmesi, toplumsal üretimin olabirliğinin sadece

iktisadi etkinliğe bağlanması ve toplumun tüm faaliyetlerinin kurumlaştırılmasında kullanılan başat simge “şirket”tir.

Modern şirket, ticaret kapitalizminin ilk dönemlerinde söz konusu olabilen, benliğinin ve yaratıcı gücünün ve yetenek ve becerilerinin zanaati sonucu bireyin (modern kapitalizmin adlandırmasıyla girişimcinin), diğer bireylerle toplaşarak, insanca ön-amaçsız ilişkiler çerçevesinde, karşılıklı sadakat ve güvenle, kaynaklarını birleştirerek hem sahibi olduğu/oldukları hem de çalıştığı/çalıştıkları işletme anlamında bir kurum değildir. Joel Bakan (2007), özellikle İ.S. 1500’ün sonları gibi yüzyıllar öncesi çok erken bir dönemde ilk ortaya çıktığı zamanda dahi, işletme (iş) ile mülkiyetin birbirinden ayrılmasıyla oluşan şirketin, hissedar ve çalışan şeklinde kendi içinde bölünmesiyle birlikte etik, sosyal, felsefi ve antropolojik sonuçlar yaratan sorunlu bir alana dönüştüğünü, işadamlarının ve politikacıların şirkete kuşkuyla yaklaştığını belirtir (s. 16). Feodal toplumdan kapitalist topluma geçiş döneminde oluşan, üretmek için kurulan “zanâatkar-şirket”, kapitalizmin seyri boyunca gelişen koşullar sonucunda yer değiştirerek günümüzün kazanmak için kurulan “kurumsal-şirket”ine dönüşmüştür. De Gaulejac bu hususu çok önemser: “Kendisini kurucusu olduğu firmanın geleceğiyle özdeşleştiren sermayedar ile her şeyden önce sermayesinin karşılığını almakla ilgilenen anonim hissedarlar arasında kökten farklı bir tutum var” (2013, s. 40). Bunların ilkinin varoluşsal kökeninde insansal sevgi, tutku, fikir, fayda, üretmek arzusu ve varolma duygusu; diğerinin kökeninde ise salt kazanma güdüsü, para hırsı yatar. “Finansal mantık, üretim mantığının önüne geçtiği andan itibaren firma içindeki iktidar ilişkileri dönüşüme uğrar” (2013, s. 36). Birincisinde şirket bir “amaç”, ikincisinde ise bir “araç” karakteri taşır. Modern şirket, iktisadi-öznenin elinde, salt ekonomik amaçlar uğrunda kullanılan bir “araç”tan başka bir şey değildir.

Modern şirkette, üretilen şeyin, sunulan hizmetin, kurucu-öznenin varoluşsal akıl-duygu dünyasıyla ilişkisi ortadan kalkar. Özne, bilfiil (gerçek olarak) ürettiği nesneye ve üretim faaliyetinin kendisine yabancılaşır. İster domates, ister otomobil üretsün, şirket-özne için önemli ve değerli olan, kâr etmek, ekonomik amaçlarına ulaşmaktır. Daha da ötesi şirketin kendisi pazarlanabilecek bir “mal”a dönüşür: “Şimdi firmanın kendisi bile değeri günlük olarak piyasaya göre ölçülen finansal bir ürün haline geldi” (De Gaulejac, 2013, s. 37). Finans-ekonominin soyut dünyasında, “varsa yoksa her şey satılıktır, yeter ki en kısa dönemde en yüksek kârı getirsin” sloganını, varlığının tükenmez kaynağı haline dönüştürerek doruk noktasına ulaşan *Selfish Capitalism*'in (bencil kapitalizm), aslında bir üretim faaliyetinde bulunmak için kurulmuş olan şirketin, nasıl da “satılık bir mal” haline geldiğine Oliver James de (2008) değinmeden geçemez: “Şirketlerin kendisi bir mal gibi algılanıyorlardı, kendi ürettikleri ürün ve hizmetlerden farksız bir şekilde (...)” (s. 137) ve “Şirketler, ele geçirme, birleşme ve parçalanma gibi bir kargaşanın ortasında alınıp satılacak mallar haline dönüştüler” (s. 126). Bir şirketin ileride “satılacak” olmasının olanaklılığı bile, girişimci öznenin kuracağı işle ontolojik bağını keserek a priori bir yabancılaşma alanı yaratır. Kişi, bu durumda, üreteceği ürün ve kuracağı organizasyonla varlıksal bir ilişkiye giremeyeceği gibi işin tasarım süreçleri de ileride elden çıkartılacak olmasından dolayı, baştan titizlikle, sevgiyle, dikkatle yoğrulmaz. Önemli olan, işin, finansal getirilerinin finansal piyasalarda cazip olmasıdır.

“Üretim, yerini, hızlı bir şekilde, ekonominin yeni sürücü güçleri olan finansal ve diğer hizmetlere bırakıyor” (James, 2008, s. 126). Böyle bir durumda, öznenin yaşadığı alan, yapıp etmeleriyle kendini gerçekleştirdiği yaşama dünyası bile, karşıdaki firmanın gözünde özne değil “nesne”dir; piyasa koşullarında her an eline geçirebileceği bir “nesne”. Ele geçirilen her şirket, aslında içindekilerin yaşama dünyasının ele geçirilmesidir. Öznenin kendine aitliği, hizmetinde olduğu şirketin iyeliğine içirilmiş halde nesneye ait hale dönüşmüş, onun bir parçası olmuş, onunla

birlikte satılacak bir “meta” haline gelmiştir. Şirket, iktisadi aklın egemenliğinde, bir ideolojiye, bir kâr, para ve meta ideolojisine bu şekilde dönüşür. Şirketin, insan, toplum ve insanlık açısından değer taşıyan ve bu bakımdan kurulmasında öncül nitelikteki “idealist” amaçları ortadan kalkmış olur. Şirket, ontolojik açıdan insan uygarlığında sahip olduğu temeli tamamen kaybeder. Şirket, bir bütün olarak tanımının içerdiği anlam ve değerinden boşaltılarak, *selfish* (bencil) kapitalizmin acımasız piyasasında bir “birleşik” veya “organize” ürün gibi bir şeye dönüşmüş, öz-kavramının temsil ettiği alandan uzaklaşarak derin bir yabancılaşmaya uğramıştır. Şirket ve çalışan-özne (insan), bütün ve parça, karşılıklı olarak metalaşmışlar, her ikisi de birlikte alınıp satılacak bir mala dönüşmüşlerdir.

Bu türden bir şirket olgusu içinde gerçekleşen işletme süreçlerinde insanın yerinin giderek insanlıktan uzaklaşması doğal karşılanmalıdır. Yabancılaşmanın en yoğun ve derinden sahnelenmesine burada tanıklık ederiz. Çalışanlar, firmanın çıkarlarıyla hem anlamadan hem de aldırmadan özdeşleşirler ve kâr mantığını benimserler. Aksi takdirde, şirkette yer bulmaları mümkün değildir. Şirketin ideolojisini içselleştirdikleri gibi şirket de onları ideolojisinin içine katar; ironik bir şekilde “patronun” insan kaynakları ideolojisi böylece başlamış olur. İktisadi rasyonelliğe indirgenmiş bu “Faydacı paradigma, toplumu bir makineye ve insanı üretimin hizmetinde bir araca dönüştürüyor” der De Gaulejac (2013, ss. 64-65), “Ekonomi, insanın bir “kaynağa” dönüşmesine katkıda bulunarak toplumun tek nihai amacı haline geliyor” (s. 65). Araçların rasyonelliğinin, amaçların rasyonelliğini aşmasının en iyi örneğini verir “insan kaynağı” olgusu. Amaç olarak insan, önce *homo economicus* olur, sonra da araç. İktisadi akılcılığın akılsallaştırdığı meşru bir araç. “İnsan, firmanın bir kaynağıdır” önermesi, onun kaynaklardan, salt-üretim faktörlerinden biri olduğunu düşünmek, insanın “metalaşmasını” onaylamaktır (s. 65). Öyle ya, petrol, elektrik ya da kum da bir kaynaktır, hammaddedir işletmenin mantığında. İnsan, öyleyse, bu hammaddelerle aynı düzeyde hizalanmıştır;

hammaddeye dönüştürülmüştür. Artık, o da ticarete konu olabilir, piyasası vardır, alınır satılabilir, firmanın tedarik listesindeki herhangi bir kaynak gibi o da yerini alır. Dahası şirket, sadece insanı bir kaynak olarak değil, ama adanmayı da satın alır. Daha da vahimi vardır: Çalışanın, şirketin gözünde, insanlığından soyutlanmış somut görünümüyle ilanı, onun bir “iç-müşteri” olarak tasarlanmasıyla gerçekleşir. O, şirketin iç-piyasasında işlem gören ve söylenenleri-talimatları “satın alması” için ikna edilmeyi bekleyen bir müşteri”dir. Bu türden bir satın almanın piyasa fiyatı ise, ücret olarak kendisine ödenir. Oysa De Gaulejac (2013), bu noktada, çok önemli bir tespit yapar. İşletme de her şeyden önce, bir insan topluluğu olarak, antropolojik bir uğraş olarak düşünülmelidir; insan kaynakları dediğimiz yönetim süreci, öyleyse, insanların bir kaynak olarak değil, ama kaynakların insani bir şekilde yönetilmesi olarak tekrar düşünülmelidir (s. 127). İşte, amaç-araç yeniden tersyüz edilerek, insanı kendinde-amaç halinde varlığa geri getiren doğru yaklaşım budur. Aksi takdirde, şunu iyi biliyoruz ki, kaynak fikri, olumsal anlamda bile algılansa, şirketin iktisadi aklının uzamında bir “maliyet”tir, kâr-zarar hesabı içinde işlem görür.

Şirketin “insan kaynağı” ideolojisi, bir kaynak olarak insanı yüceltir durur; insanın yaratıcı olanaklarının genişliğini, sonu gelmez potansiyelini, performans alanlarını çokluğunu, kurumsal iletişim süreçleri çerçevesindeki retoriğinde sürekli işler ve çalışanın tüm benliğini ele geçirir. Bu anlamda, doğaldır ki, insan kaynaklarının şirket için akılcılaştırılmış bu misyonu, onu bir “beyin yıkama” etkinliğinden farksız kılar. Beynin sadece “ekonomiye akıllı eren ve çıkarlarını bu yönde belirleyen” araçsal kısmı işlevsel halde bırakılarak, geri kalanı pasifleştirilir ya da köreltilir. Yabancılaş(tır)ma baskısı o kadar şiddetlidir ki Gorz, *Yaşadığımız Sefalet*’de (2001) vahameti ilan eder: “(...) boyun eğdirilen şey, kişisel varlığın bütünü, düşünme ve eylemde bulunma yetisi, kısaca herkesin ‘türsel varlığı’dır” (s. 59).

İnsan kaynaklarının, kurumsal dilinde “yetenek yönetimi” şeklinde kavramsallaşmış uygulaması, çalışanları bir “yetenek” olarak yeteneklerine göre sınıflandırır; ama doğaldır ki şirketi yeteneklere göre değil, yetenekleri şirket amaçlarına göre geliştirmeyi ve araç olarak kullanmayı hedefler. Sonu gelmeyen bir “insan en önemli değerimizdir” propagandası, kişinin, kendisini hiç de olmayacak aşkın bir biçimde önemsemesini, gündelik pratikte “ben neymişim meğer” dedirtecek türden bir esrimenin coşku, taşkınlık ve isteri benzeri kendinden geçme hallerine girmesini sağlar; kişiyi, o işyerinde çalışmaktan dolayı üstün ya da akıl dışı bir gurur, sevinç ve mutluluk duymasını sağlayan, kendinden geçmiş bir “ego” varlığına dönüştürür. Deyim yerindeyse, böylece özne-çalışan, bir “ekonomik araç” olarak hızla ileri sürülebilecek derecede “kıvama” gelmiştir. Bu süreç, Adorno’nun da *Minima Moralia*’da (2007) eşsiz bir şekilde tanımladığı gibi, aslında, kişinin, yani yöneticinin “kendini-yeniden örgütlemesinden” (s. 240), başka bir şey değildir. Kişi, kendisini, kendisinin kariyer nesnesi haline getirerek şirket tarafından çizilen yolun bir parçası haline gelir. Ancak aslında öz-egosunun dışına taşmış olan bir yapma-egonun unuttuğu tek şey tam da kendisi olma durumudur; kendi öz-hayalleridir: “Bu yeniden-örgütlenmede, işletme yöneticisi olarak ego, kendi varlık ve etkinliğinin çok büyük bölümünü iş mekanizması olarak egoya devreder ve büsbütün soyutlaşıp sadece bir referans noktası haline gelir: Benliği sürdürme çabası, kendi benliğinden vazgeçiyordur” (Adorno, 2007, s. 240).

Adorno’nun “kişinin kendini yeniden örgütlemesi” şeklinde etkili bir şekilde tanımladığı şey, öznenin, kendi “köklü ve sağlam kişilik özelliklerini” terkederek, içtenlik ve kendiliğindenliğini kaybetmesi, bunun yerine, yine onun deyimiyle, bir “psikolojik kişilik” kazanmasıdır (Adorno, 2007, s. 241). Psikolojik kişilik, kişinin kendi öz-kişiliğine yabancılaşmış hali olan “ikinci-kişilik”tir. İkinci-kişilik ise, kişinin şirkette “kendi-olmayarak” yaşamasını koşullayan şeydir. Kendi benliğinden vazgeçmek ise, yabancılaşmanın mutlak yüzüdür: “Ego karşısında sınırsız uysallıklarında aynı

zamanda ona yabancılaşmışlardır: Tümöyle pasif oldukları için artık onu da besleyemiyorlardır. Şizofreninin toplumsal türeyişidir bu” (Adorno, 2007, s. 241).

Aynı doğrultuda, Joel Bakan (2007), *Şirket* adlı eserinde, çoğunlukla başkalarına zarar verebilecek sonuçlara aldırmadan, durmaksızın ve istisnasız öz-çıkarcının peşinde koşan bir kurum olarak şirketi “patolojik bir kurum” olarak tanımlar (s. 12). Hele büyüklük, çok büyümüş şirket, Bakan’ın, ünlü AT&T’nin ikinci başkanlarından birinin düşüncesi olarak bildirdiğine göre, insani anlayış, insani duygudaşlık, insani temaslar ve doğal insani ilişkilerden yoksunlaşmış bir kurumdur (s. 29). Yine, General Motors yöneticisi Alfred Swayne, Bakan’ın aktardığına göre, şirket sözcüğünün “soğukluğu”ndan yakını; şirket gayrişahsidir. De Gaulejac (2013) ise, işletmenin kendi içinde bir patoloji olmasından ziyade, patolojik karakter metaforunun, işletmenin sorunları ele alma, ortaya koyma ve çözümleme biçimlerinden ortaya çıkan sorunları tanımlayan “yapay doğası”na işaret eder (s. 126). Tüm bu nitelendirmeler, şirketin hem kendisinin bir bütün olarak, hem de sunduğu koşulların ve yaşama süreçlerinin yabancılaşmaya ne kadar açık olduğunu ortaya koyarlar.

Şirket içindeki ilişkiler ortamının pratik gerçekliği bu hakikati gözler önüne serebilir. Salt-faydaya, maddeciliğe, zoraki çalışmaya dayanan bir varoluşun bedbaht özneleri arasındaki bu ilişkiler tek boyutludur; “iş ilişkisi”. Özneler, kişisel bütünlüklerinde, hayatla ilgili kuşatıcı amaçları dolayımında var olamazlar şirketteki günlük yaşantılarında. Salt yaptıkları iş gereği bürokratik akıl tarafından önceden seçilmiş öznelerle son derece kısıtlı bir davranış ve iletişim içinde yaşarlar. Aynı şirkette yıllarca birlikte çalıştıktan sonra, birbirlerinin asıl varlıksal özelliklerinden hiç haberdar olmazlar bile. Kimi müzik aleti çalar, kimi şairdir, kimi siyasetle uğraşır kimi de ressamdır, koşucudur ya da domatesi sevmez ama tüm bunlar onların şirket içindeki varlıklarının meşru nedenleri olamazlar, dolayısıyla, kişi

tarihsel, felsefi ve insani diğer yönleriyle ilgili kişisel donanımını ortaya koyamaz, bu anlamda kendini gerçekleştiremez. Aslında, bireyler şirkette, birbirlerinin karşısında birer “parça-birey” olarak var olurlar; ancak bu parçalanma durumu, ilişkideki bu süreksizlik, kesiklik, tek-yanlılık, mesainin bittiği andan itibaren tüm gün boyunca yaşanan o iş ilişkilerinin de anında bitmesi, ilişkiyi büyük ölçüde öznesinin gözünde anlamsızlaştırır. Amaç olarak ilişki değil araç olarak ilişkinin olanağı verilir öznelere şirket gerçeğinde. İlişkide bulunmanın amaç değil de, araç olması insanın yabancılaşması sürecinde önemli bir etkidir.

Modern kapitalizmin dayandığı “sınırsızca serbest piyasa ve yoğun rekabet” olgusunun önemli bir sonucu da her şeyin her an değişebileceği olasılığının bir “normal” şey olarak çalışana yutturulması; şirketin, ürünlerin, işin, çalışan öznenin, aslında piyasa içinde ne varsa, her şeyin uygun koşulların oluşması durumunda satılabilir karakterde olduğunun ve bunun da normal olduğunun bildirilmesidir. Meta olgusunun genel anlamda kabul görmesinin tetiklediği zihinsel iş pratiğinin bir yansımasıdır bu. Şirketin iktisadi zekâsı bunu “değişim” olgusu altında genelde üstü-örtülü bir şekilde akılcılaştırır. Değişim, iş dünyasında “olumlu” bir şeymiş gibi, hatta “değişmezsek ölürüz; rekabete dayanamayız” mesajıyla vücut bulur. Değişim neredeyse varolanın, hayatta kalmanın öncül koşulunu temsil eder; ama aynı zamanda değişim, bu ivedi “gerekliymiş gibi”liğiyle kurumsal dünyada, çalışanın, başucundaki *Demoklesin Kılıcı* misali, “ilahi” gözetleyicisidir; bürokratik ağzın bitmek tükenmek bilmeyen dilidir. “Değişim” terminolojisiyle, şirketin üstü örtülü mesajı, çalışanın performansının artması gerektiğidir.

Her şeyin sonu gelmeyen bir değişim sürecine konu olması gerekir. Ürünler, hizmetler ve insan sürekli değişmelidir. İnovasyon, ürün ve hizmetlerde, çalışanların “yaratıcı aklı”yla kâr getiren yenilikler icat etmesini şart koşan yenilik anlamına gelir. “Yenilik”, böylece “inovasyon” adı altında şirket içinde pazarlanan en temel meta

haline gelirken bunun kâr getirme koşuluna bağlanması şirketin salt-iktisadi varlık statüsünün onulmaz bir gereği olarak belirir. İnsan doğasının içkin özelliği, yeni fikirler ileri sürme, buluş yapma, yaratıcı düşünme gibi yetileri, kısaca insanın doğal yaratıcılığının amaçsız-araçsız özgürce varoluşu, iktisadi mantığın nesnesi haline gelerek planlı, programlı, hesaplı bir suni üretim sürecine dönüştürülür. Yaratıcılık, salt-Kartezyen metodlara bağlanarak hakkında “yaratıcı satışçılık, yaratıcı yazarlık, yaratıcı yöneticilik” vb. gibi sayısız eğitimler düzenlenir; yaratıcılık mutlak surette “öğretilmesi” gereken ve kâr üretme süreçlerini önceleyen bir meta-süreç haline gelir. İnsan öz-keşif süreçlerinden biri olması gereken “kendini, eserleriyle, yapıp ettikleriyle, yeniden ve defalarca yeniden yaratabilme edimi”, iktisadi aklın şirket prosedürlerinde, salt-kârlılık amacına hizmet eden bir yabancılaşma sürecine dönüşür. “Yaratmak, yeni bir şey üretmek, buluş yapmak” ya da Aristoteles dilindeki *praxis* ve *poiesis* gibi aslen insanın öz yapısının gereği olarak kendiliğinden ortaya çıkması gereken şey, özel-amaçlı bir zorunluluk biçimine girerek özneyi bir bakıma “şirket için yaratarak yabancılaşmak” dünyasına hapseder.

Richard Sennett’in *Karakter Aşınması*’nda (2011) yaptığı etkili çözümlemesindeki gibi, ürünün, şirketin, kişinin, kariyerin, iş tarifinin kesintisizce değiştiği ortamda, çarpık bir oluş süreci baş gösterir. Kişinin iş dünyası ve iş yaşamı, bu denli içiçe yaşanan bir değişim riskiyle karşı karşıya kalınca “uçucu” bir karakter kazanır. Gerçekliğin her an “yok olabilme” riski, ayrıca bu riskin sorumluluğunun kimse tarafından üstlenilmemesi, sorumlu otoritenin boşluğunun yarattığı bir otoritesiz iktidar, sorumsuz “görünmeyen el”, tüm bunlar, bir bakıma, güven kaybına, korkuya, derin endişeye, belirsizliğe neden olan öznenin kişiliğini bozucu etmenlerdir; bu karmaşa ve bulanık ortam, Sennett’e göre, nihayetinde “ironik insan” tipini yaratır (s. 122). Amaçlı insan yerine ironik insan. Richard Rorty’nin dilinden Sennett; ironiyi “kendi kendini ciddiye almamak” olarak tanımlar, çünkü kişiliğine yakıştırılan sıfatlar sürekli değişime uğramaktadır: “ben de pek gerçek değilim, benim ihtiyaçlarımın da

temeli yok” (s. 122) noktasına ulaşan insan, Adorno’nun benliğinden vazgeçen insanından başkası değildir aslında; o, yönünü kaybetmiş, tam bir yabancılaşmış insandır. Öz-varoluşun öznenin ayaklarının altından kayıp gitmesini resmeder bu durum. Sennett (2011) kapitalizmdeki büyük yabancılaşmayı şu cümleyle özetler: “Karşımızdaki asıl sorun, bugün, bizi sürüklenmeye bırakan bir kapitalizmde, yaşam öykülerimizi nasıl şekillendireceğimize” (s. 123).

İktisadi aklın elinde özne, sermaye; nesne, emek; uzam ve zaman ise piyasa olur. Artık insanlar evlerinden sokağa çıkmazlar; olsa olsa piyasaya çıkarlar. Akılların, günün her saatinde, nerede olursa olsun, kimle ya da neyle karşılaşır karşılaşırsa karşılaşsın, ekonomik çıkarlarını (kârlarını) ençoklamasına odaklandığı bir dünyaya açılırlar: Piyasa. John O’Neill (2001), piyasa ekonomisini, “(...) malların düzenli olarak üretildiği, dağıtıldığı ve para ve mallar üzerindeki mülkiyet haklarının aktörler arasında transfer edildiği sözleşmeye dayalı değiş tokuş biçimlerine tâbi olan toplumsal ve kurumsal düzenlemeler” şeklinde tanımlar (s. 16). Bu, piyasanın teknik tanımıdır.

Buna karşılık piyasa, konumuzla ilgili bakışta, ekonomik düzenin akılcılaştırılmış mekânı olarak da tanımlanabilir. Tek kural geçer: Para. “İhtiyaç, arzu, gereksinim tek bir ölçüye yuvarlanır ve fevkalade piyasa tarafından otomatik olarak hesap edilir” (Roscoe, 2015, s. 49). Piyasada, özneler artık birer insan-insan değildirler; saf insanca, ön-hesapsızca, içlerinden geldiği gibi, amaçsızca, araçsızca, varoluşlarını ya da yaşamalarını sürdürebilecek özne-dünya bitmiştir. Piyasa yabancı-insanın, yabancı-insana karşı ölüm-kalım mücadelesi verdiği savaş alanıdır. Piyasada “insan insanın kurdudur”!

Keza, piyasada birinci bölümde türlü özelliklerini sergilediğimiz cinsten bir bütünlük sergileyen anlamda insanla karşılaşamayız; çünkü piyasada, belli bir anda, tercih edilebilecek iki öznellik formu vardır; ya satıcı ya da alıcı/müşteri olarak var

olmak. Oysa bu iki hal de, insanın salt araçsal aklın güdümü altında oynadığı doğal olmayan insanlık hallerine işaret eder. Kimlik ve kişilik, insana “yabancı” bu durumun, öznenin iç benliğinde tetiklediği derin çelişkilerin (ahlaki) gerilimine maruz kalır. Piyasada, hasta (insan) yoktur-müşteri vardır; öğrenci (insan) yoktur-müşteri vardır, sanatsever (insan) yoktur-müşteri vardır; sporsever (insan) yoktur-müşteri vardır; günümüz ekonomi politiğinin son raddesinde artık oy veren (insan) bile yoktur-müşteri vardır; bu liste modern uygarlığın tüm kurumları ve süreçleriyle ilgisinde sonsuza dek uzatılabilir; özetle, bildiğimiz anlamda insan denen varlık, artık “müşteri”dir. Müşteri piyasada insana verilen addır. Müşteri, satıcının nesnel dünyasında, kuşatıcı insansal özellikleriyle ve insani açıdan uğrayacağı sonuçlar itibarıyla değerlendirilen bir insan-özne değil, sadece bir kâr potansiyelinin ufukta belirlemesi anlamına gelen finansal-özne şeklinde yerini alır. Bu çerçevede piyasada, ilişkilerin tek başlatıcısı, sürdürücüsü ve sonlandırıcısı iktisadi akıldır; paradır. Ve bu ilişkilerin temel bulduğu yer pazar yeridir, piyasadır. Piyasa, insan denen özel varlığın “müşterileştirildiği” özel dünyadır.

Böylece ilişkiler piyasa malı haline gelmişler ve yapaylaşmışlardır. İlişki, iktisadi aklın mal satışını hedefleyen kurgucu senaryoları tarafından insani anlamdan yoksunlaşmış bir akıl-almazlıkla başlatılmayı bekler. Aslında olmayan ve olmayacak olan ilişkiler piyasa tarafından “zorla” tesis ettirilebilir. Şirketler akıl dışı eylemlerde bulunabilirler. Çıkarıcı-maddeci ve salt-kâr peşinde koşan kapitalist toplumun girişimci-öznesi, her türlü “insani varoluşun olağan ve doğal” süreç ve kurallarını aşır, amacına ulaşmak için her yolu dener. Kurumsal “pazarlama”nın şirket içi ve şirket dışı dünyasında, insanlar, birbirlerini hiç görmemiş de olsalar, birbirlerini hiç tanımamışlar da olsalar, birbirlerinin “canı-ciğeri”ymiş gibi yaparlar; (yasal olarak) kim olduklarına dair özel isim taşısalar da, kurumun bürokratik ve çıkarıcı aklına dönüşerek insansal anlamlılığı tamamen bir tarafa bırakırlar. Böyle bir ortamda, markanın aletine dönüşmüş unvan sahibi yöneticinin hiç tanımadığı yüzlerce

müşteriye “Değerli dostum Ahmet” diye başlayabilen pazarlama mektupları göndermesi doğal karşılanır. Bu türden bir ifadenin kullanılabilmesi dahi, gerek bireyin gerek kurumun ne denli derin bir yabancılaşma içinde olduğunu gösterir. Hayatınızda hiç görmediğiniz ve görmeyeceğiniz birisinden böylece modern pazarlamanın iktisadi zekâsının ürünü, matbaa baskısı ama yine de “özel”; “kişiselleştirilmiş” bir broşür-mektup almanız olanaklar dahilindedir.⁴⁹ Bu türden bir yapmacık ilişki, hakikatini ve “akılsızca cesaret ve anlamsızlık” dolu girişimciliğini, aslında öznelar arasında “kesik” bir illişki olmasına dayandırır. Çünkü piyasa illişkisinde, illişki anlamını kendinden değil, alış verişe konu olan nesneden alır. Özne, “nesne”nin sahibi, alış verişe konu olan nesneden soyutlanır; bu biçimiyle aslında illişkide kendini var edemez; var olan, “ücret”i karşılığında değiştirilen “mal”dır. Saticının bireysel ve ekonomik çıkarı ile alıcının beklediği fayda eş-değerlenmiş olurlar. İki insan arasındaki bir karşılaşma değildir bu, çıkar ve faydanın “mal” ve “para” dolayımında karşılaşarak değiştirilmesidir. İki bireyin karşı karşıya geldiği toplumsal bir süreçten ziyade, malların karşı karşıya geldiği iktisadi bir süreçtir. Kişilerin denkliği değil, metaların denkliği geçerlidir. Metalar ise, biliyoruz ki, “cansız”dırlar, her ne kadar bir kullanım ve değişim değerine sahip olsalar bile. Dolayısıyla, toplumsal mübadele, bu noktada “varlıksal” bir amaç değil, ancak, kişilerin menfaatlarını gerçekteşirmede bir “araç” konumundadır. Mübadele, öznenin toplumla illişki kurmasının, onunla özdeğleşmesinin, toplumsal birliğin kurulumunun karakterini değil, özne tekinin menfaat-çıkara dünyasının dar kalıplarında var olabileceği hızlı ve sonlu bir karakteri taşır. Piyasadaki yabancılaşma işte insanın bu “kesik kesik yaşanan” ve ekonomiye dayalı illişkiler bütünüünün yaşamının tamamını çevrelemesinden türer. İnsel’in (2012) bu noktadaki saptaması doğrudur: “Alışverişte bulunanlar o an için ve sadece nesnenin bir alım gücü simgesi karşılığında

⁴⁹ Konut sektöründe faaliyet gösteren bir inşaat firmasının yeni projesini tanıtma amacıyla gönderdiği, CEO imzalı mektup-broşür – 2015.

mübadele anı kadar ilişki içindedirler. O mübadele bittiği andan itibaren taraflar birbirlerine yabancıdır” (s. 104). Öznenin kişisel tarihi, ilişkinin tarihselliği, insan olarak yükümlülükleri, etik varlık olarak buradılığı, salt para ve öz çıkar dışındaki dürtülerin ve benzeri faktörlerin yokluğundan dolayı insani tamlığında kişi katedilen zaman içinde ve toplumsal bütünlüğünde bu ilişkinin içinde yer alamaz. Öznelerin birbirlerine karşı toplumsal bağlamda bir yükümlülükleri yoktur ya da yükümlülükleri aralarında imzaladıkları ticari sözleşmeyle ekonomik düzeyde sınırlandırılmıştır. İlişkinin biteceği ve ne zaman biteceği önceden bellidir. Ticari ilişkinin sonlanmasından itibaren, özneler, birbirlerinin gözünde “insan” olarak, “kim olurlarsa olsunlar” bir anlam taşımazlar; dolayısıyla insanın toplumla kurduğu ilişki salt ticari vesile dolayısıyla türemiştir ve tamamen rastlantısaldır. Toplumsal ilişkinin üretimi, toplumsallık üretimi, insanın ruhsal, felsefi, mesleki ve sosyal yönleriyle kendini ortaya koymasından değil, iktisadi bir amaçla piyasaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bu dar çerçevede üretilen bir “toplum toplumu” olgusu, aslında insan toplumunu hem kendinde-amaçsız, kendinde-anlamsız atomize bireylerden oluşan bir “insanlar toplumu”na dönüştürür. Bu ise, toplumsal yabancılaşmayı ifade eder. Toplumsal yabancılaşma olgusu, aslında bir toplum olarak insanlar birliğinin insana özel canlılık dinamikleriyle sonlandığını bildirir. Birbirlerine karşı anlam ifade etmeyen öznelerin var olduğu, karşılıklı ilişkinin salt alış verişe indirgenerek tamamen tesadüfleştirildiği, amaç olarak ilişkinin üremediği, birbirlerini aslında “insani yönleri”yle hiç tanımamış ve de alış verişten hemen sonra birbirlerini hemen unutacak insanların var olduğu bir toplum, bir “çöl” toplumdur ya da toplumun “çölleşmesi”dir. Bu türden bir toplum, kendini gerçekleştiremeyen, kendini yeniden üretemeyen ve bu yönüyle insanoğlunun da varoluş basamaklarını yukarıya doğru katedemeyeceği bir toplumdur.

Öznelerarası ilişki yerini, Bauman’ın da önemli tespitinde olduğu gibi, müşteri-emtea, kullanıcı-fayda ilişkisi modeline indirgeyerek meşrulaştırır (2015, s. 67).

Bauman, bu noktada, çok önemli bir şeye dikkati çeker. Müşteri-ürün asimetrik bir ilişki, insan-insan ise simetrik bir ilişkidir. Çünkü iki insan birbirlerinin algısında ve eylem alanında hem özne hem nesne olarak bulunarak etkileşimde bulunurlar. Birbirleri ile süregelen ilişkileri boyunca hem yaparlar hem de maruz kalırlar. İnsansal ilişkinin iradi temeli bir anlamda budur, çünkü “Etkileşimin her iki tarafı da hem özne hem nesne rolünü oynamayı ve doğabilecek riskleri göze almayı kabul etmedikçe, eksiksiz ve gerçek bir insan ilişkisi (başat bir ifadeyle, hakiki bir temas ve özne-nesne işbirliği gerektiren bir ilişki) düşünülemez” (s. 67). İlişkideki simetrinin kaybolması, niteliksel ortam koşullarını kökten yok ettiği gibi, kişilerin birbirlerinin karşısında birey-özne olarak varoluşlarını sona erdirir. İlişkinin yabancılaşarak özündeki insansal unsurları kaybetmesi, iktisadi hayatın en temel sorunsallarından biridir. Piyasa ve şirket, insanlararası ilişkinin insaniliğini bitiren çok temel bir etkidir. Fromm bu gerçeği etkili bir tespitle dile getirir: “(...) bu kurumun yöneticileri, çalıştırdıkları insanlarla kişisel ilişki içinde bulunan insanlar olmaktan çok, o kuruluşun kişisel olmayan parçalarıdır” (2006, s. 109).

Piyasa, tüm toplumu şirketleştiren; onu, bir anlamda şirket-toplum ve böylece meta-toplum haline sokan kapitalisttir. Piyasa toplumunda, aklın ekonomik boyutuyla tek taraflı ve tek amaçlı kullanımı, insanı insandan soyutlamıştır. Bireyci, salt-öznelci ve içerikten yoksun davranış biçimi insanoğlunu tanınmaz hale getirir. Piyasa, değer-yoksunudur; değer-yoksuludur. İktisadi akıl değer-yansızdır. Weisskopf (1996) ve nice yazar, bunu dile getirir: “(...) değer yargılarından arınmış, ahlaki sorunlar karşısında tarafsız öznel bir göreceliği, iktisadi yararı ölçmek için kullanılan somut nicel ölçütlerle birleştirmeye çalışır”; ayrıca; “Değer yargılarından boşaltılmış serbest piyasa felsefesine uygun olarak, neyin üretildiği önemli değildir. Önemli sayılan, (...) Gayri Safi Mill Hasıla (GSMH) ile ölçülen iktisadi büyümedir” (s. 127). Neoklasik iktisatın pazar kavramının eylem biçimini temsil eden “piyasa” olgusunun oluşumu hakkında anlattığımız çeşitli durumları kapsayıcı bir şekilde tanımını içine

alan, ama tek ve kısa bir cümleden oluşmasıyla son derece “verimli” ya da “etkili” bir karakter de taşıyan ifadeyi Schumacher’de (2010) buluruz: Bireyciliğin ve sorumsuzluğun kuramsallaştırılması (s. 193).

Piyasada, insan, bir *homo economicus* olarak hem “sermaye”si kadar vardır hem de “sermaye” olarak işlem görür. Sermayenin “akılcılaştırılmış” özne yoluyla trafiğe çıkması, sermayenin, kendilerini var edebilmenin yolunu ya da bunun en azından önemli bir parçasını pazardan satın almakta seçen girişimciler ve diğer insanlar üzerinden kendini gerçekleştirme piyasasının içsel gerçeğidir. Ancak bu gerçek, serbest rekabet piyasası, her bir özne-özne karşılaşmasının birer nesne-nesne karşılaşmasına dönüşmesi anlamına gelir. Meta olarak insan dünyasının büyük doğuşudur bu. Fromm’un (2006), piyasanın diyalektik çatışmacılığı hakkındaki sermayeye atfen tanımı şöyledir: “*Nesneler dünyası ve bunların birikimiyle yaşam dünyası ve bu dünyanın verimliliği arasındaki çatışma*” (s. 95). Piyasada var olabilmenin koşulu, piyasa değeri karşılığının var olabilmesidir, aksi takdirde, o şey neyse piyasaya giremez; “yok” muamelesi görür; mesele şudur ki, modern kapitalizm her şeyi ama her şeyi piyasalaştırmıştır; dolayısıyla varsa da yoksa da, şeyler birer piyasa değeri kuşanmak için harekete geçerler; aksi takdirde “yabancı”dırlar. Bu gerçeği antropolog George Dalton, “İştirakçilerine maddi şahsi kazancı dayatan, piyasanın organizasyonudur. Her bir iştirakçi varoluşun maddi araçlarını elde edebilmek için piyasa değerinde bir şey satmalıdır” (aktaran Roscoe, 2015, s. 42) diyerek dile getirir.

İktisadi aklın piyasası, insan denen varlığı bir “ben ne yapacağım?” ya da “ben ne olacağım” öznesinden, “ben ne satacağım” öznesine dönüştürür; bunu varoluşta karşı koyulmaz bir gereklilik olarak saptar; iktisadi aklın zorunlu kıldığı özne tipi, piyasa-insanıdır.

Dahası, piyasada “olmak” yoktur, “sahip olmak” vardır; “sahip olmayan” ise “yok”tur. Edinimci davranış piyasa öznesinin ontolojik bütünlüğünün ivedi ve tek tutumudur. Edinimci davranış varoluşu salt-sahipliğe dayanan bir koşula bağlıdır. Meryl Streep’in, 2006 yılında başrolünü üstlendiği ünlü *The Devil Wears Prada* isimli film, alışveriş yapmadan yaşayamaz hale erişen özneyi ve insanlar dünyasını tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren iyi bir örnektir.⁵⁰ İnsanın en doğal hakkı, bir insan olarak doğuştan hakkı, konuşmak bile, kapitalizmin halk dilinde, ironik bir koşula bağlanır: “Paran kadar konuş!”. Edinimin, sahip olmanın, ama olmanın değil, yegâne temsilcisi ise “para”nın kendisinden başka bir şey değildir. Edinimci davranış ise kapitalist üretim sisteminin başat değeri ve iş yapma biçimi temellük mantığının karakterinde yatar: Kendine mal etme, paylaşmama-kendine saklama. Derin bir bakış, insan ile onun üretim etkinliği ve ürünü ile ilgisinde, edinimci mantığın, samimiyetsizliğinin ve insanın yabancılaşmasındaki rolünün farkına varır. Temellük ve üretim mantığı birbirlerine karşıt durumdadırlar ve özellikle insan ile doğa arasındaki ilişki dolayımında gerçeklik kazanırlar. Üretim mantığı, insanın doğayla üretici ve uyumlu birlikteliğini; bu çerçevede öznenin bilfiil emeği dolayımında doğanın barışçıl bir birlik döngüsü içerisinde dönüştürülerek insan hizmetine açılmasını simgeler. Bu sürecin sonu insanın içsel güçlerinin üretici etkinlikler dolayımında doğada nesnelleşmesiyle noktalanır. Bu insanın kendini gerçekleştirme, kendini insan olarak doğrulama eylemidir. Temellük mantığı ise, insanın doğayı denetimi altına alarak onu nesneleştirme ve çıkarları doğrultusunda yıkıcı bir şekilde faydalanması demektir. Bu sürecin sonu ise doğadan giderek uzaklaşan ve yüzeysel bir oluş sergileyen insanın yabancılaşmasıdır.

⁵⁰ *The Devil Wears Prada* (2006): www.imdb.com/title/tt0458352/ Yönetmen: David Frankel. Oyuncular: Anne Hathaway, Meryl Streep, Adrian Grenier, Emily Blunt.

Piyasanın, özne olarak insanı, türlü insanlık durumlarını, insanın ilişkisel dünyasını ve bu ilişkiler dünyasında bir anlamda yabancılaşmayı da temsil eden derin asimetrilerini ve gerçekte uyumsuzluklarını yukarıda sıraladığımız çeşitli olgular boyutunda ele aldık. Piyasa ya da pazar kavramı, kapitalist dünyanın toplumsal mekânı olma özelliğini taşır. Ve bu mekânın en büyük özelliği, İnsel'in (2012) belirttiği gibi "(...) kişilerin değil metaların karşı karşıya gelmesidir" (s. 27). Dahası, piyasada, insanı her yönüyle gece-gündüz kuşatan bu mekânda, "(...) kişilerin değerleri dövüşmez, metaların değeri boy ölçüşür" (s. 27). Piyasa, "İnsanların tasarımlarında değeri kişilere değil, metalara atfetmelerini mümkün kılar" (s. 25), böylece piyasa, bir yaşam alanı olarak, insanların değil, metaların değerlerinin çatıştığı bir alan olarak ortaya çıkar. Bu mekanizma, zaten, piyasanın, insanın varlığını doğrudan müdahaleyle ortadan kaldırdığının ispatıdır. Ayrıca, değer dediğimiz şeyin başına gelen de önemli gözükmektedir: Piyasanın, insanı ve onun ürünlerini, insansal, toplumsal ve varoluşsal değerlerinden boşlayarak varlıkla ilişkisini kökten kopartacak şekilde bir "fiyat değeri"ne dönüştürmesi, piyasanın insanın yabancılaşma mekanizmasında ne derece çarpıcı bir rol oynadığının en önemli kanıtlarından biri olarak ileri sürülebilir.

İktisadi aklın üreticisi ve pazarlayıcısı, ama aynı zamanda iktisadi akıl tarafından da üretilen şirket bir "aptal makinesi"ne dönüşebilir. Öyle ki, bu noktada, hem etkin-özne hem de edilgen-özne birer "aptal" rolüne bürünebilirler. Örneğin bir süredir bankanızla telefonla konuşurken, aniden konuşanın bir makine olduğunu fark edebilirsiniz; otoparktan çıkarken bir ses sizi "iyi yolculuklar"la uğurlar; hiç tanımadığınız onlarca şirket, niye bilinmez, size doğum günü mesajı gönderir;⁵¹ daha da ötesi, şirketin insan vücudunda cisimleşmiş temsilcisi, gerçek ama hiçbir

⁵¹ Şirketlerin doğum günü gibi özel günleri kutladığı SMS mesajları veya E-mail gönderileri. Bir örnek: Gönderen: Club Rotana Erbil – 27. 05. 2015; "Dear Mr. Navaro, On behalf of the entire team at Erbil Rotana, we would like to wish you a Happy Birthday".

zaman görmediğiniz bir insan, sizi telefonla arayıp, “doğum gününüzü kutlayabilir”. İnsanın en yakın çevresini, salt-varoluşa dayanan insanca nedenlerle ilgilendiren bir olgu olan doğum günü olgusu, kapitalizmin araçsal akli tarafından “kâr” amaçlı olarak, üstelik ekonomik amacına yönelik dahi hiçbir neden-sonuç ilişkisi yaratamayacak şekilde “aptalca” kullanılır ve ekonomik bir meta haline getirilir. Aptalca bir işlemdir bu; hedeflediği sonucu yaratabilecek bir mantık mekanizmasına sahip olmadığından, söz konusu olan araçsal akıl bile olsa, bir akıl eksikliğine veya aklın tamamen yanlış veya yanlısamalı kullanımına işaret ettiğinden bu işlem “aptal” bir karakter taşır. Piyasa, kâr karmaşasının yoğunluğunda başdöndürücü bir hızla çalışan bir “sirk meydanı” gibidir; “düzenli” bir karmaşa gün boyunca hüküm sürer. *Homo economicus*'un buradaki rolü kolaylıkla tahmin edilebilir: Akrobat. Akrobat, gücü, enerjisi, bedensel esnekliği ve gözüpekliliğiyle önüne çıkan engelleri araçsal aklının yaratıcı hareketleriyle aşarak amacına ulaşabilir. Piyasanın oyunu, aynı esnekliği mükemmel derecede ve büyük bir yaratıcılıkla gerçekleştirerek kâr hedefini gerçekleştirmektir.

“İnsanlar, bireysel isteklerini türsel gereklilik ve ihtiyaçların önünde tuttıkları sürece insanlık yok olmaya mahkûmdur” der oyuncu, yönetmenliğini Richard Kelly'nin, başrolünü Cameron Diaz'ın üstlendiği *The Box*'un 100. dakikasında. Norma ve Arthur Lewis'e, düğmeye basarak bir milyon dolar kazanmak ile tanımadıkları birinin ölümüne neden olmak arasında, özgürce seçim hakkı verilmiştir. Sonuç, dünyadan herhangi bir insanın ölümüdür. Para, iktisadi aklın, insanın tüm sorunlarını çözebilme yeteneğine sahip mutlak sihirbazıdır. Paranın insanın düşünce ve davranış yapısında neden olduğu değişim yakıcı bir gerçeği gözler önüne serer. İnsanın kendi türü ile olan ilişkisi, türün korunmasıyla ilgili taşıdığı güdüler, türü tür yapan ontolojik unsurlar, tümel olarak insanlık kavramı, bütünüyle sekteye uğramış ve müthiş bir duyarsızlaşma gerçekleşmiştir. İnsan, türünden kopmuş, atomize parçalar halinde “piyasa”da (dünyada değil) yaşayan ve

sadece araçsal aklının gerektirdiği mesafe dahilindeki diğer insanları önemseyen, onları da sadece belirli koşulların oluşması kaydıyla önemseyen bir insan-tekine, bir yabancıya dönüşmüştür. Bireysel davranışların bir tür olarak insan kavramı ya da olgusu üzerinde yaratacağı ölümcül sonuçlar insan tekinin bilincinden çıkıp gitmiştir. Paranın insanın türsel özelliklerini dahi bir bakıma boyunduruk altına alarak benliğinin derin varlığına nasıl sızdığını en mükemmel anlatan metinlerden birine Karl Marx'ın *Manuscripts de 1844*'ünde rastlıyoruz:

Para sayesinde sahip olabileceğim, ödeyebileceğim, yani paranın satın alabileceği şey, ben oyum, ben, paranın sahibi. Gücüm paranın gücü kadar büyüktür. Paranın sahibi olarak, paranın özellikleri benim özelliklerim ve temel güçlerimdir. Ne olduğum ve ne yapabildiğim hiçbir şekilde bireyselliğim (bireysel özelliklerim) tarafından belirlenmez. Çirkinim, ama kendime en güzel kadını satın alabilirim. Demek ki çirkin değilim, çünkü çirkinliğin etkisi, onun püskürtücü etkisi, para tarafından yok edilmiştir. Birey olarak kötürümüm, ama para bana yirmi dört bacak elde eder; dolayısıyla kötürüm değilim. Kötüyüm, düzenbazım, bilinçsizim, akılsızım, ama para saygı uyandırır, dolayısıyla onun sahibi de. Para, en yüksek iyidir, o zaman onun sahibi de iyidir. (...) Akıllı değilim, ama para her şeyin gerçek aklısıdır; nasıl olur da onun sahibi akıllı olmayabilir? (...) İnsan olarak yapamadığım, birey olarak temel yeteneklerimin yapamadığı her şeyi, param sayesinde yapabilirim (1996, ss. 209-210).

Piyasa, paraya hizmet ettiği şekliyle, aynı zamanda “gerçeğin soyutlanmasının” bilfiil gerçekleştiği yaşam merkezidir; piyasa, “soyutlama aracı”nın, yani “para”nın yaşam alanıdır.

Uçaklar kulelere çarptığı zaman diyor Brown, “düşündüğünüz ilk şey ‘Pekâlâ, altın ne kadar yükselir?’ oldu. (...) 11 Eylül “aslında Tanrının gizli bir lütfudur, anlıyorsunuz değil mi, mahvedici, ezici, yürek parçalayıcı. Fakat... altın piyasasındaki müşterilerim açısından, onların hepsi para kazandı,” diyor. (Bakan, 2007, ss. 138-139).

“İnanılmaz ama gerçek” dedirtecek bu sözlerin sahibi, Joel Bakan'ın *Şirket*'inde (2007) bahsettiği emtia komisyoncusu Carlton Brown. Tarihsel açıdan bu derece

özgün bir faciaya bilfiil tanık olduğu saniyelerde bile insanın aklından böyle bir düşünce geçmesi, iktisadi aklın, insanın bütünsel varoluşunu nasıl kapsadığını ve insanın toplumsal, duygusal ve etik yanının iptal olmasıyla birlikte tek-boyutlu bir yabancılaşmış-insana dönüştürdüğünü gösterir. Para ve materyalist değerler günümüzün kapitalist toplumlarında tek değer haline gelmiştir. Bir zamanlar iş dünyasının en ünlü ve itibarlı yöneticilerinden Lee Iacocca'nın, üstelik *Chrysler* çalışanlarının prim kesintisini onaylaması ve kendisinin tam 20 milyon dolar prim almasından sonra sarf ettiği şu sözlere kulak verelim: “Bu Amerikan tarzıdır. Küçük çocuklar benim kazandığım gibi para kazanmaya heveslenmezlerse, bu ülkenin lanet iyiliği nereden gelir?” (aktaran Kasser, 2002, s. 90).

Yukarıda verilen örneklerin özellikle etik akılla ilgisinde çözümlenmesini sonraki bölümde yapacağız. Bu noktada, her şeyden önce paranın bir soyutlama-soyutlaştırma aracı olduğu üzerinde duralım. Özne varolana “para” cinsinden bakınca, uzam ve zamanın bütün boyutları para birimine çevrilerek düzleşir; Fromm'un dediği gibi (2006) “On milyon dolarlık bir köprü'den, “yirmi sentlik bir puro”dan, “beş dolarlık bir saat”ten söz etmek” (s. 111) alışkanlık olur. Her şeyin bir fiyatı vardır ve artık bir şey o şey değil, salt belli bir “fiyat”tır. “Para soyut değerın temsilidir” der Simmel (2014), “Görülebilir bir nesne olarak para (...) sembolize ettiği temsil aracılığıyla anlam taşıyan soyut ekonomik değeri cisimleştiren tözdür” (s. 90). İşte tam da bu “töz”ün piyasa/mübadele ortamındaki ifadesinden başka bir şey olmayan fiyat, şeyin kendisinin kendisinden soyutlanmış halini ifade eder. Özne, bir var olan olarak fiyatla ilişki kurar, şeyle değil. Özne ile nesne arasındaki varoluşsal ilişki kopmuştur. Para, öznelerle nesnelere, nesnelere nesnelere arasındaki ilişkiyi bunların içerdiği kişiselliklerden arındırarak kristalize eder. Bu durumda, var olan şeyler, özneler ve nesnelere, kimliklerini ve bütünlüklerini bir tarafa bırakarak, hatta para dolayımında bunları sonsuza dek terkederek, özneler arası alışveriş evreninde indirgenmiş ortak ve soyut paydaya dönüşürler, işte bu payda da “fiyat”ın ta

kendisidir. “Para, insanların eylemlerini ve ilişkilerini *insani özneler olarak insanların* tamamen dışına yerleştirir” der Simmel (2014, s. 436).

Nicelleştirme eylemi, şeyleri bir sayı –burada para/fiyat– olarak değerlendirir. Yukarıda piyasanın metalaştırma mekanizmasından bahsetmiştik. Ancak, şeyleştirilmeden de daha öte olan şey, zaten, şeyi de ortadan kaldırmaktır; burada söz konusu olan da budur ve bu çok derin bir yabancılaşmaya işaret eder. Çünkü artık, özne ile nesne arasındaki ilgi ve varolma kökten yok olmuştur; özne kendisini saran tüm nesnelere bir “fiyat” olarak görür. Nesnelere sahip oldukları niteliklerinden boşaltılırlar. Neye yaradıkları, hangi ihtiyacı karşıladıkları, güzellikleri çirkinlikleri, öznenin hayatına etkileri, somut ve fiziki varlıkları, tüm bunlar özne için ikincil planda ve hatta bilinçsizce algılanan unsurlara dönüşürler. Nicelik niteliğe baskın çıkar ve özneye yaşam dünyasında eşlik eden nesne-dünya ortadan kalkarak yerini fiyat-dünyaya bırakır. Oysa fiyat “sanal” ya da “soyut” bir şeydir. Bundan sonraki her karşılaşma bir özne-fiyat karşılaşmasıdır. Özne, fiyatla çevrili, soyut bir dünyanın parçası olur. Tüm nesnelere, ürünler, artık, öznenin gözünde, Fromm’un (2006) deyişiyle “(...) özü, değiştirme değerinde yatan bir soyutlamadır” (s. 110). Tıpkı, Picasso’nun ünlü *Cezayirli Kadınlar* tablosunun, iktisadi aklın genişleyerek sınırlarına dahil ettiği “sanat piyasası”nda 179 milyon dolara satılması gibi. Öyle ki, haberde⁵² yer aldığı şekliyle anlaşılan odur ki, öznenin nesneyle veya olayla algısında onu varlığa kazandıran şey, Picasso’nun insan ve sanatçı olarak, tablosunun ise öznel nedenlerden dolayı sanat tarihinde kendisine atfedilen göreceli yer olarak taşıdığı değer değil, ama sadece tablonun 179 milyon dolar gibi “akıl almaz” bir fiyata satılmış olduğudur. *Cezayirli Kadınlar* varlıklarını artık sahip oldukları yüksek piyasa fiyatından kaynaklandırır; *Cezayirli Kadınlar* olağan üstü

⁵² Cumhuriyet Gazetesi, ‘Sokak’ eki, 17 Mayıs 2015. Haber şöyle: 179 milyon dolar. Picasso’nun Cezayirli Kadınlar tablosu, açık artırmayla satıldı. (...) Tablo, New York’taki Christie’s Müzayede Evi’nde, adının açıklanmasını istemeyen bir alıcıya telefonla gitti.

bir fiyatı olan olağan bir nesneden başka bir şey değildir, onlar artık “fiyat”ın kendisidir.

İktisadın “nesnelleştirme faaliyeti” işte tam da böyle gerçekleşir. Fiyatı, İnsel (2012), nesnelliğin somutlaştığı en önemli simge olarak kabul eder: “Çünkü insanların değil şeylerin dönüştüğü pazar arenasının meşru yegane silahı olan fiyat, iktisat için nesnelliğinin somutlaştığı en önemli simgedir” (s. 27) . Bu durumun, siyasal ve toplumsal sonuçları ise zincirleme bir süreç olarak akabinde hemen gerçekleşir. Yukarıdaki örneğe bakarsak, *Cezayirli Kadınlar* içerdiği tüm sanatsal ve insansal değerden soyutlanarak toplumun tüm üyeleri için sözde “özgürce” erişilecek (yeter ki fiyatı ödensin) bir konuma erişmiştir. Böylece, liberal iktisatçılar, eşitlik ve özgürlük iddialarını nesnel bir şekilde ispat etmişlerdir.

Fiyatın, piyasanın araçsal aklı dolayımında dokunduğu her şeyin doğasını yabancılaştırıcı bir şekilde değiştirdiği, insan-nesne ilişkisini doğal tesadüf ve gerekliliğinin sonucu olmaktan çıkarıp bir alışverişe dönüştürdüğünü belirtmek önemlidir. Fiyatlamak aynı zamanda var olanı yapay olarak “kıtlaştırmak” anlamına da gelir. Modern iktisadın dâhiyane buluşu, üretim ve yeniden-dağıtımın rasyonel akla uygun bir şekilde gerçekleşmesinin yolu, ürünü “kıtlaştırmak”tır; fiyatlama ve özel mülkiyet, gerçekleştiği anda, o ürün neyse, piyasada “kıt” bir varlık olarak yer alır. Bolluk, böylece, göz açıp kapayıncaya, öznenin kavramsal haritasında, bitmiştir ve özne aynı zamanda bu durumu gerçekliğin kendisi sanır. Bir şey, fiyatlandığı anda, öz-doğasını ve ontolojik varoluşunu kaybeder. Varlığı koşullu ve alışverişe doğrudan konu haline gelir. “Bana şu an için fiyatı olmayan bir şeye, örneğin temiz havaya fiyat biçmemi istemeniz, o şeyi fiyatlı *hale getirir*, alışverişini yapabileceğimiz bir ticari mala dönüştürür” (2015, s. 172) der Roscoe, bu gerçeği dile getirirken.

Soyutlama, nesnelere, dolayısıyla, insanlara da sıçrar. Şirkette, daha önce *headcount* olarak bahsettiğimiz şeyleşmiş insan-özne, piyasada da, sevinçleri,

üzüntüleri, heyecanları, umutları, hayalleri, ailesi olan bir insan değil, fiyat cinsinden ifade edilebilen soyuta dönüşmüş bir canlı olarak işlem görür. İnsan da artık niteliğini yitirmiş, tam anlamıyla “yabancı ve soyut” bir şey olmuştur. Şirketler arası dünyada bir “insan pazarı” oluşmuştur ve bu şirketler işlerine yarayacak bu pazarda insanları, Anglosakson *Business* terminolojisiyle “kelle avcısı” (*Head Hunter*) aracılığıyla “avlarlar”.

İnsanın soyutlanması gerçeği kurumsal alandan özel yaşama da sıçrar. Korkunç bir gerçek olmakla beraber, çocuk dahi, ailesinin algısında bir *headcount* ve sermaye olgusuna indirgenebilir. Çocuk yetiştirme süreci ebeveynin uygulamalarında kurumsal kapitalist mantığının eline geçer. Her şeyden önce çocuk yetiştirmenin bir maliyeti vardır. Ama çocuk aynı zamanda belli bir süre sonunda ekonomik açıdan üretkenliğe de ulaşabilen bir varlıktır. Öyleyse, çocuk bir “yatırım” olma karakteri de taşır. Piyasanın maliyet-fayda hesabı çocuk yetiştiren anne-baba için de geçerlidir. Materyalist kafa, çocuğun sivil hayatını, küçük yaşlardan itibaren, fiziksel ve entelektüel performansını en yüksek düzeye konumlayabilecek şekilde türlü spor, sanat, eğitim gibi kültürel etkinliklerle doldurur. Çocuk, okul dışı tüm zamanlarda, bir etkinlikten diğerine koşar durur; tek yapamadığı, yaşının gerektirdiği insansal durumu yani “çocukluğunu” yaşayabilmektir. Çocuk, çocukluğuna yabancılaşır.

Bu bakış, iş gücü piyasasının sermaye-aklın lehine beslenmesini sağlayan kariyer pazarlamasının ilk adımıdır. Çocuk artık, finansal bir projenin elemanı olmuştur. Çocuk insan olmaya değil, yaşamaya değil, yetenekleri, becerileri, bilgisi doğrultusunda “başarıyla” gerçekleştirmesi gereken bir “kariyer”e hazırlanmaktadır. Kariyer ve performans (başarı) ideolojisi aile fertlerinin tamamının düşünce ve eylem biçimlerini fetheder. Okul başarısı tam anlamıyla bir yatırım değeri taşır. Öyleyse, bu durumda, çocuğun içsel özellikleri değil, ama piyasanın durumu, onun “hayatta ne

olmak istediğine” yön veren yürüyüşe kılavuzluk yapacaktır. Çocuk, ergen ve yetişkin, kişi aslında bir yaşam ve büyüme süreçleri olan tüm bu safhalarda, kendisini bir kenara bırakıp, türlü danışmanlarının da iteklemesiyle (ebeveyn, okul öğretmenleri, rehberlik bölümleri, kariyer koçları, reklamlar, medya vb) piyasalaşmış yaşam dünyasının sadece çok para kazandırabilecek sınırlı sayıda iş alanlarını, mesleklerini, var olabileceği tek dünya olarak algılayarak oraya girmeye çalışır. İktisadi aklın akılcı seçimi, yaşanacak bir hayatın sonsuz sayıdaki seçeneklerin tümünü salt-ekonomi düzleminde aynı hizaya getirerek getirisine göre karar verir. İktisadi-özne, kariyer başarısını, Kasser’in de (2002) belirttiği temelde üç şeyle; salt-maddi amaçlar olan, para, ün/şöhret ve imajla özdeşleştirir (s. 44). Gerçekte ise akademisyen olmakla futbolcu olmak, müzisyen olmakla genel müdür olmak, kaymakam olmakla madenci olmak arasındaki fark salt-parayla ölçülebilir mi? Bu seçenekleri kendi içinde en iyi yapan şey, bunlar sayesinde sağlanacak maddi gelir midir? Bunlar arasında yapılacak kıyaslama, aslında, konuya bir hayat yolculuğu açısından bakarsak, öznenin uzamındaki farklı, birbirinden çok değişik yaşam biçimleri, farklı varoluşlar, farklı kaderler olasılığını gündeme getirmez mi? Ayrıca, “en iyi seçim” dediğimiz şeyin “iyilik” ölçütü nedir? Gerçekten de, aynı tartışmayı yapan John O’Neill’e göre, “Bunlar iyi bir yaşamın farklı gerçekleştirmeleridir yalnızca” (2001, s. 209). Bunların her biri, aslına bakılırsa, farklı hayat biçimleri, farklı varoluş şekillerinin kapısını açacak yaşama olanaklarından başka bir şey değildir. İktisadi-çıkarlarını önceleyerek kariyer seçen özne, özneliğini daha baştan kaybetmiş, farkında olmasa da, trajik bir başlangıca da işaret etse, yabancılaşmış insan statüsüne erişmiş bir yalnız-öznenen başka bir şey değildir. Çocuk, iktisadi aklın egemenliğinde, De Gaulejac’ın deyimiyle, “verimli olması gereken bir sermayedir” (2013, s. 159).

Neoliberal piyasa öğretisinin kariyer pazarlamasında merkezi bir rol alan “girişimcilik” olgusu, özneyi müthiş bir yanılısama içine iterek herkesin bir Bil Gates

olabileceği mesajını kesintisiz bir şekilde işleterek tüm toplumu “girişimcilik fantazisi toplumuna” (Oliver James, 2008, s. 149) dönüştürür ve gerçeklikten koparır. Kariyer “kazananlar” ve “kaybedenler” olarak akılcılaştırılarak, toplumsal kimlik kökten değişime uğrar. Öyle ki, kişinin öz-değerlilik duygusunun kaynağı bütünüyle değişime uğrar. Kişi, kendisini, salt ekonomik başarılarıyla, sahip olduğu makamlarla, oturduğu evin semtiyle, ünüyle, şöhretiyle, arabasının markasıyla, bu gibi maddi değerlerle tanımlar hale gelir. Kişi, kendisini bir “ekonomik pakete” dönüştürür; daha doğrusu Fromm’un (2006) etkili saptamasıyla “Dostseverlik, incelik, iyi yüreklilik gibi insan özellikleri mala, “kişilik paketi”nin kişilik pazarında daha yüksek fiyatla satılacak parçalarına dönüştürülür” (s. 134). Yine Fromm’a göre “satılığa çıkarılmış yabancılaşmış bir kişilik”tir bu (s. 134):

Benlik duygusu, *kendimi*, *benim* yaşantılarımın, *benim* düşüncelerimin, *benim* duygularımın, *benim* kararlarımın, *benim* yargılarımla, *benim* edimlerimin öznesi olarak algılamamdan doğar (Fromm, 2006, s. 135).

“Ekonomik pakete “dönüşmüş, kendini kârlı bir şekilde işletmekten başka bir şey düşünmeyen bir bireyin, olasılıkla uzun ve özgün kişisel hayatı, piyasaya satılık olarak sunulduğu andan itibaren, artık ona ait değildir. Fromm’un işaret ettiği benlik duyguları, yaşantıları, düşünceleri, kararları, edimleri, öznenin gizli ve derin benliğinde, uyanmamış, sindirilmiş ve yine Weisskopf’un deyimiyle “baskılanmış” olarak derin bir uykuya dalarlar. Peer Gynt’e göre kişi, bu durumda, kendisiyle birliktelik duygusunu, yani özdeşlik deneyimini de kaybederek delirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır (aktaran Fromm, 2006, s. 135). Tek yol, ikincil bir benlik duygusu geliştirmektir. Yukarıda anlattığımız süreç, işte tam da bu “ikincil “kişilik”in yaratılmasına denk gelir (s. 135). Bu noktada insan, “kendisini onaylayan, değerli, başarılı, yararlı bir varlık” olarak hisseder (s. 135). Eşsiz değildir artık ama, geçerli kalıplardan birine uyduğu için toplum tarafından bir bütün olarak kabul edilir ve bu

bütün artık piyasanın acımasız ortamında satılabilir bir mal değerindedir (s. 135). Modern insanın ben-sizliğinin hikâyesi budur.

Diğer yandan, girişimcilik, günümüz kapitalist öğretinin dayandığı piyasa olgusunun zorunlulukla türettiği veya gerektirdiği bir eylem biçimidir ki, onsuz, piyasa, varlığına kavuşamaz. Dolayısıyla, girişimcilik mükemmel bir şekilde piyasayla uyuşur. Ancak sorun, girişimcilik eyleminin öz-varlığında değil, onun, kendi içinde yabancılaşarak, ne ürettiğine bakan, ürettiğinin insansal ve toplumsal kazanımlarını değerlendiren bir eylem değil de, üretimden ne kazandığına bakan tek boyutlu bir eyleme indirgenmiş olmasından doğar. Körü körüne bir girişimcilik duygusu, öznenin varlıksal bütünlüğünün derinlerine işler; ancak özne ne için, kimin için, neden girişimci olması gerektiğini bir türlü temellendiremez; kendisine verilen girişimcilik emrinin anlamsal ve felsefi altyapısını kuramaz. Dolayısıyla bir amaç olarak girişimciliği kendi benliğinin gerektirdiği ruhsal bütünlüğü çerçevesinde değerlendirme olanağından yoksun olduğu için eylemselliğinin anlam dünyasındaki meşruiyetini kuramaz ve kendini tam da çözümleyemediği bir boşlukta hisseder. Schumacher'in (2010) uyarısı bu konudaki günlük gerçeği apaçık bir şekilde vurgular: "Özel girişim fikrinin gücü, ürkütücü ölçüdeki basitliğinde yatar. Yaşamın bütünü tek bir yana indirgenmiştir: Kâr" (s. 193). Bu doğrultuda, iş insanlarının hayatına yapılan atıf, sevindirici olmasa da büyük bir gerçeklik payına sahiptir: "Başarılı iş insanlarının çoğu zaman şaşırtıcı ölçüde ilkel olmaları rastlantı değildir; basite indirgenme süreciyle ilkelleştirilmiş bir dünyada yaşarlar. Dünyanın bu basitleştirilmiş taslağına uyar ve bununla yetinirler" (2010, s. 194). Günümüz iş insanı, özel hayatındaki uğraşlarında, iyilik, doğruluk ve güzellikle ilgili üretici etkinliklerde bulunabilse bile, onun temel günlük derdini ironik bir şekilde temsil eden, "dolar ne kadar olacak?" sorusudur. Büyük çoğunluğu kâr peşinde koşuşturulan bir hayata neden olan bu acı kapitalist gerçekliğin –Weber'in (2011)

deyişiyse– “demir kafes”deki (s. 151) insanının, bu sınırlı koşullarda başka bir şansı var mıdır?

Toplumsal aklın yabancılaşma yönüne devrilmesine de çok iyi bir örnek teşkil eder loacca. Çünkü kapitalist toplumun yükselen, onanan, korunan, başarıyı temsil eden temel hikâyesini temsil eder. De Gaulejac (2013), kapitalist toplumda “Zenginlik, ün ve takdir, yapılan işin değerinden çok ne kadar kazanıldığına bağlı” (143) der, çünkü başarının tek ölçütü “gelir”dir artık. Aynen, büyüme olgusuna değindiğimiz kısımdaki gerçek gibi.

Başarı, toplam gelire göre ölçüldüğünde bireylerin doğruluk, dürüstlük, iyi işten duyulan gurur ya da ortak yarar için kaygılanılmasına değer vermeye devam etmesi nasıl beklenir? (de Gaulejac, 2013, s. 143)

sorusu, yabancılaşmamanın olanaksızlığını en yalın ve etkili şekilde hatırlatan değerli bir soru olma özelliğini taşır. Başarıyı temellendiren, başarıya giden yola çıkılırken hedeflenen varoluş, anlam, yapılmak istenen şey, bunların hepsi, öznenin varoluşunda geri plana düşerler. Tek hedef, başarının kendisi haline gelir. “Rekabet, rekabet ve rekabet” ve “hep daha çok” ilkeleri, hep birlikte, başarıyı bir metaya dönüştürürler. “İnsan en iyi olmak için birinci olmak zorunda olduğuna inandığı an rekabet sapkın bir hal almaya başlar” (De Gaulejac, 2013, s. 148) hatırlatması çok yerinde bir saptama olarak göze çarpar. Özne, yapıp ettiklerine bakmadan, yapıp ettikleri konusunda neredeyse bilincini kaybederek, kendini başarmaya odaklar. Başarı, kendi başına bir nesne olmuştur ve özne bu nesnenin peşinde hayatını tüketir. Oysa başarının, öznenin amaç ve anlam bütünlüğüyle ilişkisinin kopması, öznenin, bu yolda, kendi yaptıklarına dahi yabancılaşması demektir. Gerçekten de, De Gaulejac’ın (2013) yerinde ifadesiyle,

Para, insanın “aklını başından alır”; çünkü gerçek, imgesel ve simgesel olan arasındaki sınırları alt üst eder. Para dönüştürücü bir güçtür. “Niteliğe, sezgiye, sözle anlatılamayana [...] dair olan tüm arzuları niceliğe, rasyonelliğe, açıklanabilir olana [...] dair ihtiyaçlara çevirir” (s. 150).

Bu, bizce, o derece derin bir yabancılaşmaya işaret eder ki, kişi, kendi kendisinin “müşteri”si haline gelir; kişi kendi kendisini “sömürür”. Kişi, artık kendisini kendi gerçekliği içinde algılayamaz hale gelir. O, mutlaklaşmış bir *homo economicus*'dur ve başka hiç bir şey değildir.

Gelir ve hep daha fazla gelir, büyüme konusunu dile getirirken merkeze aldığımız önemli bir olguydu. *Homo economicus*'un edinimcilikte “ters yüz” olmasının hikâyesi “hep daha fazla” saplantısının somutluğunu sergiler. De Gaulejac, bu ters yüzlüğü şöyle dile getirir: “İnsanlar, o kendilerine sahip olmasına rağmen, kendilerinin sahip olduğunu düşündükleri iktidarın hizmetine girerler (2013, s. 153). İşten alınan zevki ise “fethedilecek nesneden çok, fethin kendisi sağlar” (2013, s. 153). Ters yüz olma alegorisi yabancılaşmayı böylece yalın bir şekilde tanımlar.

Kapitalizmin sanal dünyasında, son kertede, “zengin olmak için zenginleşmek” amacı gerçekleşikten sonra dahi süreç devam eder. Realitede tam anlamıyla vücut bulduktan hemen sonra, “zengin olmak için zenginleşmek”, “zengin olduğu için zenginleşmek” sürecine dönüşerek toplumsal eşitsizliğin kök nedenini oluşturur: “Dünyanın hemen her yerinde eşitsizlik hızlı bir şekilde büyüyor; zenginler, özellikle de çok zengin olanlar *varlıklarına varlık katarken; fakirler, özellikle de çok fakir olanlar daha da fakirleşiyor*. (...) Dahası, insanlar sadece zengin oldukları için zenginleşiyorlar” (Bauman, 2015, s. 16). Şunu da eklemek uygun gözüküyor: Modern kapitalist toplumdaki değer anlayışının sinsi gerçeği belki de *yeteri kadar* sahip olmak değildir, ama diğerlerinden daha fazla sahip olmaktır. Amerikalıların en zengin yüzde 1'inin varlığı, Bauman'ın (2015) bildirdiğine göre, toplam 16,8 trilyon dolara ulaşarak, nüfusun altta kalan yüzde 90'ının toplam varlığını 2 trilyon geçmiştir

(s. 17). Materyalist yaşam biçimi, böylece birinci basamakta, özneyi, zengin olmak için çalışmak; ikinci basamakta, zengin olmak için zengin olmak; üçüncü ve son basamakta ise zengin olduğu için zenginleşmek gibi akıl almaz bir yaşama macerasının nesnesi haline getirir. Varoluş bellidir ki, olmak'a değil, tamamıyla sahip olmak'a dayandırılmıştır.

Son bir örnek, kapitalizmin yarattığı yaşam koşullarının insanın temel ihtiyaçlar kavramında bile nasıl bir değişikliğe yol açtığını anlayabilmek için faydalı olabilir. Konut, ev, insanın barınma ihtiyacını karşılayan en temel birkaç gereksiniminden birisidir. Konut, barınmaktan öte, içinde, insanın kişisel tarihinin yer aldığı, en mahrem ve en samimi ilişkilerin kurulabildiği ailenin yaşadığı, insanın en temel ihtiyacı koşulsuz sevgi, saygı, güvenlik ve benzeri varoluşsal duyguların karşılandığı ve bundan dolayı adına “yuva” dediğimiz özel mekândır. Yuva, kişinin tarihidir; kişinin ayak izidir. Ancak tam da bu “yuva”, kapitalist üretim biçiminde metalaştırılarak “konut” adını alan bir ürün olur. Öyle ki neoliberal ekonomik politikaların da etkisiyle, konut, bir ihtiyaç kategorisinden bir yatırım kategorisine dönüştürülmüştür. Konut, piyasacı rekabet dünyasında, özne açısından yaşamak için değil, alınıp satılmak için kullanılan kâr amaçlı bir nesneye evrilir. Özündeki anlamını kaybederek, insan için, ekonomik getirisiyle değerlendiren bir meta halini alır. Şirketler, satıcı-öznelere, ürettikleri konutları, bunlara, konutu konut yapan insansal değerleri değil, ama bir yatırım aracı olarak gelecekte elde ettirecekleri ticari değerleri yükleyerek üretirler. Tanınmış bir konut firmasının (zeki) pazarlama uzmanları, bu durumu ilanlarında bir satış argümanı şeklinde “*Dumankaya* projeleri Türkiye ortalamasının üzerinde kazandırdı” sloganıyla işlemişlerdir.⁵³ Roscoe da (2013), liberal ekonomik politikaların ünlü siyasetçisi Margaret Thatcher'ın reformlarının, evi, yavaş bir dönüşümle, “(...) sıradan, ucuz, genellikle mülkiyeti

⁵³ Hürriyet Gazetesi'nin, 31 Mayıs 2015, Pazar günü, sayfa 15'de yer alan tam sayfa ilan.

devlete ait, güvenlik ve barınma gibi işlevleriyle değerlendirilen bir yuva”dan, “kâr üretmesi beklenen ve ekonomik getirisiyle değerlendirilen bir özel mülk nesnesi”ne (s. 31) dönüştürdüğünü dile getirerek bulgumuzu destekler.

Üretilen evin, bu durumda, “insan” için değil; “piyasa” için olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Üretilen şey, artık insanın yaşayabileceği bir “ev” olabilme niteliğini dahi kaybeder. *Extensa*’nın her bir santimetre karesini fiyatlayarak kârını ençoklamadan başka hiçbir düşünmeyen Kartezyen “müteahhit” evi bölümlere ayırarak, deyim yerindeyse, “parçalayarak” satmaya çalışır. Evin adı artık bir rakamdan ibarettir: 3+1, 2+1 gibi. Üstelik ev, ev olmaktan çıkar, “oda”ya dönüşür: 1+0 olarak adlandırılan şey ancak bir “oda” olma karakterini taşır; tek hanedir. Dahası, bir varlığı ifade etmeyen “sıfır” rakamının, sayısal bir tanım da olsa, bu tanımda “akıl almaz” bir şekilde neden yer aldığı hiç bilinmez. Tüm bu inanılmaz gelişmeler ise, bilinçsizleşmiş, nesneleşmiş, tamamıyla yabancılaşmış toplum ve insan tarafından algılanamaz. Aklın taşlaşmış işleyişinin bu dereceye ulaşmış olması ürkütücü bir soğukluk verir. Her şey, çoğunluğa göre, doğaldır. “Hayat devam etmektedir. Hayat zordur. Güçlü olan ayakta kalır”. Ancak, şu gerçek bile pek de fark edilmemiş gözükmektedir: Sermayenin çağdaş iktisadi aklının onulmaz ölçütleri; faydacılık, rekabet, kârlılık, kazanma ve güç arzusu, gayrimenkulü bile menkulleştirmiştir. Ev, konut kavramı ise, insan algısında değişmiş, barınma ihtiyacının temel nesnesi olmayı bırakmış, bir yatırım nesnesine dönüşmüştür. Ev ile insan arasındaki duygusal, etik ve tarihsel bağın böylece zayıflaması, insanın varlık alanından bir şeyin daha eksilmesi demektir. İnsanın en temel varoluşunu yaşadığı ve kişisel tarihinde bu açıdan en büyük anlamı taşıyabilecek mekân, taşıdığı bu benzersiz anlamı ve öznesi için anlamlılığını artık kaybetmiş ve ticari bir ürün haline dönüşmüştür. İnsanın en önemli zenginliklerinden birinden yoksunlaşması onun yabancılaşması demektir. İnsan “evsiz” kalmıştır.

Çalışmanın iktisadileşmesi, insanı var eden belki de en temel edim olan çalışma etkinliğinin dört bir taraftan kuşatılması bağlamında aklın iktisadi açılımının kapsayıcılığına iyi bir örnek teşkil eder. Çalışma ve meslek, yani “insanın iş”i de, iktisadi aklın araçsal hedeflerinin tam ortasında dolaysızca yer alan ve yabancılaşma açısından önemli tartışmalar yaratan bir konudur. Bir “ekonomizm”e dönüşen neoklasik iktisadi düşünce, Gorz’un da titiz saptamasıyla belirttiği gibi, çalışmayı, sadece ücretli çalışma, karşılığında ödeme yapılan çalışma haline getirerek tüm diğer çalışma veya meşguliyet türlerini bu alanın dışında bırakır: “İşte hayat, iş dışı hayatın olumsuzlanması (negation) şekline dönüşmüştür ve bunun tersi de geçerlidir” (1989, s. 58). Daha da ötesi, tüketim toplumu için, çalışmanın amacı işin kendisi değildir, çalışmamaktır (Gorz, 1989, s. 58). Çalışma, bir kariyer ütopyasına dönüştürülmüştür. Verimlilik (para), çok çalışmak (para) ve profesyonellik (para), bu anlayışın önemli üç mottosudur (Gorz, 1989, s. 69). Bu üç ilke de, aslında bir kendini gerçekleştirme faaliyeti olabilecek, bir “benlik” faaliyeti karakterine bürünebilecek çalışma edimini salt iktisadi amaçlara bağlar ve Gorz’un (1989) önemli sorusunu karşılıksız bırakırlar: “İş gününden sonra, insansal açıdan daha mı zenginim, daha mı fakirim?” (s. 80). Bilinen odur ki, aslında kendi-için yapılan iş iktisadi akıla direnç gösterir (Gorz, 1989, s. 110). Para, ticaret gibi yapay, doğrudan işe yönelik olmayan bir çalışmanın tesis edilmesi, faaliyetin özünün gerektirdiği için zorunluluk unsurunun gerçekleştirilmesini önler; bunun yerine, faaliyeti, modanın, zevklerin, tanıtım tarzlarının, dışsallıkların, para kazancının dikte ettiği yöne sokar. Para, amacın kendisini ele geçirdiği takdirde, etkinliğin öz-oluşumunu önleyebilen bir faktördür. Bu, aynı zamanda etkinliğin öznesinin, insanın, öz varlığından uzaklaşması anlamına gelir. Gorz, bu noktada, kendi kendilerinin amacı olan faaliyetleri “özerk faaliyetler” olarak adlandırır (2007, s. 206).

Bunlar kendileri için ve kendileri içinde değerlidirler, ama bu değerlerin nedeni, sağladıkları tatmin veya zevkten başka hedefleri olmadığı için değil, *hem hedefin gerçekleştirilmesi*

hem de bunu gerçekleştiren eylem tatmin kaynağı olduğu içindir. Amaç araçlara ve araç da amaçlara yansır; ikisinin arasında fark yoktur (...) (2007, s. 206).

Gerçekten de, insan sevdiği işi ve herhangi bir ekonomik kaygıdan bağımsız olarak gerçekleştirdiği zaman, kendi egemenliğini yaşayabilme düzeyine kavuşur. Bu durumda, zaman verimli kullanılması gereken bir süre olmanın dışına çıkar. Kişinin içsel tarzı, istek ve arzuları, hayata özsel bakışı, zevkleri, bağımsızca, yetenekleri, becerileri, bilgisi oranında yaptığı işe yansır. Özne, böyle bir çalışma ortamında kendini gerçekleştirmiş; varoluşsal bir kendilik zamanını ortaya çıkarmış olur. Şu türden bir içe bakış, öznenin kendisini yaşayıp yaşamadığını sorgulayan değerli bir diyalogdur:

Ben ne yapıyorum? Şu anda yaptığım işi yapmakta olan ben, benim tüm iç-yetilerimi, tinsel olanaklarımı (sevgi, duygu, beceri, istek vb.) uygulamakta olan bana-ait-olan-ben mi; yoksa bana-ait-olmayan-ben'im in dışında bir kişiye bürünmüş bir halde; ne yaptığımı pek de duyumsamayan / düşünmeyen- bir şekilde mi çalışıyorum? (Navaro, 2014, s. 61).

Alıntıdaki birinci seçenek, varoluşsal, ikincisi ise, yabancılaştırıcı bir çalışmaya işaret eder. Varoluşsal çalışma Sennett'in *Zanaatkâr*'ının (2009) yaptığı iştir: "Zanaatkârlık sürekli, temel insan dürtüsüne, kendi iyiliği için bir görevi güzel yapma arzusuna işaret eder" (s. 20). Bu türden işin temelinde çalışmanın ödülünün çalışmanın kendisi olması yatar. İşin amacı, iddiası çalışana heyecan verir, çalışmayla özne iç içe geçer, dikkat yoğunlaşır ve yapılan iş, öznesinin salt haz ve oluş kaynağına dönüşür; akıl ve duygu olumlu bir birliktelikle işi yönetirler; kişi, kişisel bir çıkarı olmadan, işi, içerdiği özsel gereklilik doğrultusunda mükemmeliyete doğru götürür; salt bir oluş; özne ve işin birbirine kaynaşmışlığıyla gerçekleşmiş bir oluş söz konusudur. Csikszentmihalyi (2008), bu türde varoluşçu bir çalışma sürecine öznenin "akış" hali adını vererek konuyu aynı (*Flow*) isimli eserinde sergiler. Akış hali, öznenin bilinçli halinin dışına çıkarak neredeyse bir kendinden

geçmeliğiyle işi güç harcama duygusu dahi yaşamadan, kendiliğinden yapar duruma geçmesi; işle birlikte zaman ve mekânın farkına varmadan yuvarlanması, yazarın benzetmesiyle, akıp gitmesidir.

Birinci bölümden hatırlayacak olursak, Mengüsoğlu da (1988), *İnsan Felsefesinde*, çalışmayı, insan olmanın “varlık-temeli” ile ilgili bir fenomen olarak tanımlayarak; anlamlı çalışma ve anlamsız çalışma şeklinde sınıflandırmıştı. Anlamlı çalışma, insanın bütünsel varlığını kavrayan ve yüksek değerlere bağlı olarak yapılan çalışma; anlamsız çalışma ise, sevilmeyen, aslında benimsenmeyen bir çalışma tipi olarak sadece araç değerlere atfen yerine getirilen bir edim olarak insan hayatındaki yerini almıştı (ss. 167-168). Anlam, bir şeyin öznesine sağladığı öz-değerdir; şeyin değer olarak öznesinin algısında yer tutan karşılığıdır. Anlam, hayatı yaşamaya değer kılan doyurucu, besleyici bir soyut madde gibidir. *The Power of Purpose*'da, Leider (2004), insanın bedensel açlığını, “ekmek” açlığına, ruhsal açlığını ise, “anlam” açlığına benzetmiştir: “Gittikçe artan sayıda insan, işinden, günlük anlam ve günlük ekmek çıkartmayı umut etmektedir” (s. 54). Öznenin yaptığı işin kalitesi ve mükemmeliyet derecesi açısından onun (en) iyisini yapabiliyor olması, ancak, işle kendisi arasında kurabildiği anlam ilişkisi sayesinde sağlanabilir. Araçsal aklın bir uygulama alanı olarak iktisadi akıl, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, Mengüsoğlu'ya göre de, insanın anlam bütünlüğünü sağlayabilen çalışma türünün dışına çıkarak bir zorunluluk olarak öznenin hayatında beliren ve bu şekliyle yabancılaşmaya uygun koşulların elverişliliğini sağlayabilen bir özellik kazanır.

Özne ile işi arasındaki anlam köprüsü; öznenin işini severek yapması ve öznenin bu konudaki farkındalığı, yabancılaşmayı önleyen üç temel koşul olarak belirirler ve öznedeki çalışma esnasındaki varoluşu “anlam”lı kılarlar. Kişisel ve özgün bir anlama dayanan biricik bir iş yaratabilme, bu üç koşul gerçekleşmeden sağlanamaz. Kendine saygı, öz-kimlik ve hâkimiyet-öz denetim duygusu, öznenin kendi ayakları

üzerinde ayağa kalkmasını sağlayan bu unsurlar, ancak, varoluşsal bir çalışma sayesinde açığa çıkabilirler. Gorz'un (1989) "özerk çalışma" kavramı özellikle bu koşulları gerçekleştirecek bir yapıya sahiptir. Gorz (1989), çalışma türü ne olursa olsun, ücretli ya da ücretsiz, çalışmanın üç boyutu olduğundan bahseder: İş gücü sürecinin organizasyonu, üretilecek ürünle özne arasındaki ilişki, işin içeriği (s. 78). Yabancılaşmayı önleyen önemli bir faktör, Gorz'a göre "özerklik"tir. Ancak bunların herhangi birinde belli bir özerkliğin var olması öznenin yabancılaşmasını önleyemez. Özerklik ancak şu koşulların gerçekleşmesiyle sağlanır ve özne yabancılaşmaya uğramadan çalışmasını gerçekleştirebilir: İşin, işi yapan tarafından organize edilmesi, amacın/hedefin ve iş takibinin bağımsızca işi yapan tarafından tespit edilmesi ve işi yapana doyum/haz veriyor olması (Gorz, 1989, s. 78). Gorz'un da sorduğu gibi, ayrıca bizim de önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz, Taylor'ın, verimliliği arttırmak için, işin sürekliliğini, işin bütünlüğünü bozarak onu kısımlara ayıran ve aşırı basitleştiren iş bölümlenmesi, özneyi özgürleştirici koşulları sınırlayan, yapılan işin niteliğini kısırlaştıran, işi hep aynı işin tekrarlanmasıyla monotonlaştıran sonuçlar yaratır. İş bölümü, özneyi işin bütünlüğünden koparır; onu, upuzun süregelen kesintisiz bir üretim sürecinin belli bir küçük kesiminin minik parçası haline dönüştürür; özne, imgesinde, ürettiği ürünün vücuda gelmesini sağlayan kuşbaşı görüntüyü kaybederek tüm bu süreç içinde kendi emeğinin katkısını anlamlandıramaz hale gelir.

Krishnamurti, adeta Gorz'a hak verircesine bu konudaki zihin açıcı hatırlatmasını şöyle yapar: "Çalışma sevinci. Bunu her gün, bir çalışma bandında vida sıkın adama söyler miydiniz? Ya da her sabah ofise giden ve yaşamının her günü kendisine ne yapacağı söylenen bir adama?" (2004, s. 152).

Benlik duygusu, böylece, yaşanamaz hale gelir. İnsan bir nesne olur ve Fromm'un belirttiği gibi "*Nesnelerde* benlik yoktur; nesneleşmiş insanlarda da benlik

diye bir şey olamaz” (2006, s. 135). Siz kimsiniz diye sorduğunuzda nesneleşmiş özneye, Fromm’un (2006) benzetmesiyle, ben “yazmanım”, “doktorum”, “evliyim”, “iki çocuk babasıyım” türünden cevaplar almak olanaksızlaşır. Bunun yerine ben “daktilyum”, “arabayım” gibi yanıtlar türer (s. 134). İnsan kendini, sevgi, korku, inanç ve kuşku duyabilen bir birey olarak değil, toplumsal düzende kendisine atfedilen işlevleri yerine getiren “gerçek yaradılışından yabancılaşmış bir soyutlama” (s. 134) olarak yaşar.

Adorno, *Minima Moralia*’da (2007) “Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz” demişti (s. 43). Bu türden bir çalışma hayatının gerçekten de “doğru” yaşanabilmesinin olanakları hiçbir zaman var olamayacaktır.

Ahmet İnsel’in (2012), bu noktada ortaya attığı soru da, çalışmayla etik arasındaki bağı sorgulamak açısından büyük önem taşır: “Karşılığında alınan ücretin hakça addedilmediği ve/veya amacına bütünüyle yabancı olunan bir işte çalışmak zorunda kalmak özgürlük müdür?” (s. 40). Neoklasik iktisadın çalışma olgusunu kavramsallaştırma şekli bile bağrında yabancılaştırma tehlikesini barındırır. Çünkü bu öğretiyeye göre, çalışmak, hem doğrudan ücretli çalışma anlamına gelir, diğer çalışma türleri kapsam dışında bırakılır, hem de işsizliğin nedeni salt-iradeye bağlanır. Oysa yaratıcı/üretici bir çalışma için temel etken, işin sevilmesi, tutku, yeterli beceri ve yeteneğe sahip olmaktır, bir ücrete tabi olmak değil. Ayrıca, işsizliği “iradi” bir olgu olarak kabul etmek, modern makro iktisadın teorik modelinin gerçekte uyuşması açısından bir ölçüde kabul edilebilse bile, “çöpleri toplamayı ya da inşaat işçiliğini” sevilen bir iş kategorisine sokmaz. Dayatılmış bir işsizlik kavramı, toplumu zoraki olarak işsizmiş gibi göstermeye yol açar. Ivan Illich’in, *İşsizlik Hakkı*’nda (2010) etkili bir şekilde ele aldığı gibi, gelişmiş sanayi toplumunda, neoliberal ekonomik ortamda, işsizliği, tam da Gorz’un üzerine basa basa vurguladığı gibi, “özerk ve faydalı çalışma hali olarak değerlendirmek”, “paralı bir iş”te çalışmadan

“toplum ve insan için faydalı bir üretim yapıyor olmak” hayal bile edilemez duruma ulaşmıştır. Oysa insanın ve toplumun kendini gerçekleştirmesinin, kendini yeniden üretmesinin tek yolu iktisadi değildir. Ücretli bir işin mevcudiyetinde, o iş ne olursa olsun, insanı çalışmayla yükümlü kılmak, yabancılaşma olasılığını a priori kabul etmek, varoluşsal yoksulluğun olanağını önvarsaymak anlamına gelir. İnsanın çalışmayla ilgili seçimini, kendisine bırakmış gibi yapıp, onu yabancılaşacağı işlerde çalışmaya mahkûm etmek, günümüz kapitalizminin en temel ahlaki sorunlarından biridir. Çalışmanın bir “iş” olarak profesyonel anlamda meşru kılınması sadece iktisadi açıdan değil, aynı zamanda, çağımızın gelişen bilimsel/teknik aklının bir şekil şartı olarak zorunlu kıldığı diploma alma zorunluluğuyla da sergilenir. Oysa diploma yaşamda var olabilecek iş alanlarının tamamını kapsayabilir mi? İnsanın çalışma olanakları kurumsallaşmış bilimin piyasayla ortaklaşa teklif ettiği alanlarla mı sınırlıdır? Ya da bir işi yapmak için, hatta iyi yapmak için diploma zorunluluğu insan ve çalışmanın nesnel gerçekliğiyle bütünüyle uyuşabilir mi? Paolo Coelho’nun (1998) *Portobello Cadısı*’nın kahramanı haklı değil midir? “(...) üniversitelerin çok önemli sayıldığı bir zamanda, birisi onlara, bu dünyada yükselmek için diploma sahibi olmak gerektiğini söylemiş ve bu yüzden de dünya bazı olanüstü bahçıvanlar, fırıncılar, antikacılar, heykeltıraşlar ve yazarlardan yoksun kalmış (...)” (s. 38).

Bu bölümde gözden geçirdiğimiz ve çalışmanın iktisadileştirilmesi şeklinde betimlediğimiz olgu çerçevesinde oluşan yabancılaşmış insanlık durumlarını Marx’ın, başta *1844 El Yazmaları*’nda (2011) olmak üzere çeşitli eserlerinde ortaya attığı yabancılaşmış emek kavramıyla bütünleyebiliriz. Marx, yabancılaşma kuramında, kapitalist üretim biçiminin çalışmayı, emeği yabancılaştırdığını anlatır. Çalışmak, insanın, var olanla ilişki kurmasının bilfiil öz-emeği dolayımında gerçekleşen bir yolu olarak kabul edilebilir. Bu bakış, insanın doğada, evrende belli bir biçimde var olma tarzına denk gelir ki Marx’ın insan anlayışı, insanın insan olarak

varoluş koşulunu (üretici) çalışma etkinliği üzerine konumlandırır. Çalışma insana dair bir edim olarak bir var olma ve var olanla ilişkiye girme formudur. İşte, böylece varoluş koşulu olarak belirlenen üretici etkinlik çerçevesinde kurduğu dört çeşit ilişkide, insan Marx'a göre yabancılaşma yaşar: İnsanın, kendi üretim etkinliğine, ürününe, diğer insanlara ve tür olarak insana yabancılaşması (Ollman, 2012, s. 221).

Ancak öncelikle, Marx'ın çalışma anlayışı neyi tanımlar? Marx, her şeyden önce, insanı insan yapan temel etkinlik olarak nitelediği üretim (faaliyeti) ile doğa arasında varlıksal bir ilişki kurar ki bu, insan ile bir var olan olarak doğa arasındaki ilişkinin tarzını betimlemesi açısından kritik önem taşır. Marx'ın *Grundrisse*'nin (2008) *Üretim* isimli bölümünün başında yaptığı şu saptamalar konumuzla ilgisinde göze çarpar: “Üretim, doğanın birey tarafından belli bir toplum biçimi içersinde ve bu toplum biçimi aracılığıyla mülk edinilmesidir” (s. 127) ve “Üretim fiilinde birey, doğa nesnelere *kendine maleder*, kendi yaşam sürecinin bir parçası haline getirir, doğayı “özneleştirir”” (s. 127).

Yine, Marx'a göre emek, çalışma, iş, insan için kişiliğinin belirtisidir; buna karşılık kapitalist işyerinde iş işçi için sadece bir geçinme aracıdır (2011, s. 142). Bertell Olman, *Yabancılaşma*'da (2012), Marx'ın çalışma olarak insan etkinliğinden ne anladığını şöyle özetler: Her şeyden önce etkinlik, insanın doğayı sahiplenme/dönüştürme sürecinde kendisi ile doğa arasında var olan bir araç mahiyetindedir. Bu çerçevede etkinlik, ilk olarak insan güçlerinin birlikte çalışması; ikinci olarak, doğayı dayattığı sınırlamaların da üstesinden gelerek bu güçlerin gerçekleştirmeleri için yeni olanakların sağlanması şeklinde dönüştürmek; üçüncü olarak da bir güç olarak insanın potansiyellerinin gelişmesine yarayan temel araç anlamına gelir (s. 223).

Ancak, kapitalist üretim koşullarında, işçi, emek gücünü bir ücret karşılığında kapitaliste satar. Bu bağlamda, ne yaptığı iş, ne ürettiği ürün doğrudan arzularının ve becerilerinin bir ifadesi olarak kendi özüne ilişkin bir etkinliği içermez. Dolayısıyla kapitalist çalışma türü insanın özsel varlığına uygun bir çalışma türü değildir. Ayrıca, alınan-satılan bir şey olarak insanın emeği de, kendinden koparılarak bir değiş tokuşa konu olan bir güç olarak böylece metalaşmış sayılır. Bu türden bir emek, işçinin (çalışan öznenin) dışındadır (Marx, 2011, s. 143) ve bir ihtiyacın, bir arzunun, bir yetenek ya da becerinin, bir deyişle kişinin içinden gelen özsel güçlerinin gereği ortaya çıkan bir emek niteliği bile taşımaz. Marx, öyleyse, bu öznenin “çalışması istemli değil ama istemsizdir, *zorlama çalışmadır*” der (2011, s. 143). İşçinin, iktisadi aklın dayatıldığı bu sistemde “emek gücü” olarak kapitaliste satmış olduğu çalışma türü, insan olarak kendisini sergilediği bir etkinlik niteliği kazanamaz. Marx’ın dışsal emek olarak nitelendirdiği bu türden bir çalışma hakkında buradaki saptaması, insanın bir insansal varlık olarak varoluşu ve var olanla kurduğu ilişkinin betimlenmesi açısından hayati karakterdedir: “Öyleyse bir gereksinmenin karşılanması değil, ama sadece çalışma dışındaki gereksinmeleri bir karşılama *aracıdır*” (2011, s. 143).

Sonuçta, Marx’ın dört çeşit ilişkinin yabancılaşması bağlamında dile getirdiği şey, bir açıdan, öznenin var olanlarla ilişki kurma tarzlarını içermektedir. Çünkü önce de belirttik, Marx’a göre çalışma etkinliği, insan hayatında bir varoluş koşulu olarak belirir. İktisadi akıl tarafından tasarlanan bir üretim ve çalışma ortamında ilk sorun özne ile ürünü arasında doğar: “işçi *kendi emek ürünü* karşısında, *yabancı* bir nesne karşısındaki ile aynı ilişki içindedir” (2011, ss. 140-141). Çünkü işçinin ürünü üretirken tükettiği emek aslında kişi olarak işçiye dışlanmış emektir; bir bakıma öznenin kendisinin dışında cereyan eden, kaynağı belli bir kol ve kafa etkinliğinden doğsa da, mülkiyeti kapitaliste geçmiş emektir. Kendi ürettiği şey kendi malı değildir. Ürün ile üreticisi arasında kökten bir kopuş, bir parçalanma ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla kendi elleriyle ürettiği ürün öznenin karşısına, “(...) emeğinin kendi *dışında*, ondan bağımsız, ona yabancı ve onun karşısında özerk bir erk durumuna gelen bir varlık olarak” (Marx, 2011, s. 141) var olur. “O, emeğinin ürünü olan şey değildir” (Marx, 2011, s. 141). Tam tersine böyle bir ürün-üretici ilişkisi çerçevesinde, üretici ürettiği ürünü olumlama yerine, ürünü kendi öz-gerçekliğinin bir belirlenim yolu olarak görme, ürettiği üründe kendini varlıksal açıdan doğrulama yerine, kendini ve ürünü yadsır. Ürün ona yabancıdır; o ürüne yabancıdır. Üretim bittiği andan itibaren, öznenin ürün ile ilişkisi kökten sekteye uğrar, tükenir. Ayrıca, bu sonucun bir diğer nedeni de, işçinin, zaten üretim etkinliğine (bile) yabancılaşmış olmasıdır. Çünkü ürünü üretmek için sarfettiği emek, daha önce de vurguladığımız gibi, içsel ve özsel güçlerinin yaratıcı ve olumlu dışavurumu olarak ortaya çıkan bir emek türü değildir. Dolayısıyla, bu türden bir çalışma edimi insan için asıl anlamda bir etkinlik sayılamaz. Yukarıda belirttiğimiz, insanın özsel güçleriyle üç değişik türden kurmaya çalıştığı (ürün ile, üretim etkinliği ile, kendisi ve diğer insanlarla) hiçbir ilişki böyle bir etkinlik süresince kurulamaz. Öyleyse, salt-iktisadi akıl üzerine kurulmuş kapitalist üretim biçimi insanın özsel varlığına uygun bir çalışma türünü içinde barındırmaz. Hatta Marx’a göre, kapitalist üretim biçimi, ilişkiyi tam da tersine çevirerek, insan güçlerini ve potansiyellerini geliştirecek yerde, onları tüketerek yok eder (aktaran Ollman, 2012, s. 223). Aslında öznenin varlıksal bir parçası olarak tüm doğal güçlerinin uygulanması şeklinde gerçekleşmesi gereken çalışma, yani Marx’ın deyişiyle “(...) amacı demek ki *insanın cinsil yaşamının nesneleşmesi*” olması gereken çalışma (Marx, 2011, s. 147), bu noktada özneye dışsallaşır; bu nedenle özne “çalışırken kendisini onaylamaz, reddeder; rahat hissetmez, mutsuzdur; fiziksel ve zihinsel enerjisini özgürce geliştiremez, bedenini çürütür ve aklını iflas ettirir” (aktaran Ollman, s. 222). Bu aynı zamanda, çalışma etkinliğinin bir özsel varoluş olmasından ziyade salt bir geçim aracına dönüşmüş olmasının da bir sonucudur.

Böylece yabancılaşmış emek, insanın türsel varlığını da tehdit altına sokar. Çünkü insan böyle bir emek dolayımında bir canlı türü olarak kendisini diğer canlılardan ayıran özgün potansiyellerini gerçekleştiremeyecek duruma düşmüştür. İnsan türsel bir varlıktır ve bunu ancak ve ancak kendi türüne ait olan ve diğer canlı türlerine ait olmayan özellikleri sayesinde doğrular. Kendi türüne ait olan derin güçlerini hayata geçiremediği sürece insan, kendi türünün bir türetimi olarak asıl anlamda insan olarak kabul edilemez. Öz-etkinliğini kaybeden insan, türünü temsil eden insan değildir artık; yabancılaşmış insandır. Marx şöyle der (2011): “Yabancılaşmış emek 1) doğayı, 2) kendi kendini, kendi öz etkin işlevini, kendi yaşamsal etkinliğini insana yabancılaştırırken, *cinsi* de yabancılaştırır ona: *cinsil yaşamı*, onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir” (s. 145). Yabancılaşmış emek, böylece, insanın türünün temel bir özelliğini, özgürce sergilemesi gereken öz yaşam etkinliğiyle arasındaki ilişkisini tersine çevirir. Türsel yaşam, insanın kendisini kendi canlı türünün gerektirdiği sahici ve özgür bir şekilde gerçekleştirmesi yerine onun fiziki varlığını “koruma gereksinmesinin bir karşılama *aracı*”na (s. 146) indirgenmiş olur. Oysa Marx’a (2011) göre, üretken yaşam, çalışma etkinliği, kendisi ile doğrudan doğrudan kaynaştığı bir belirlenim olarak hakiki yaşamın kaynağıdır: “Yaşamı doğuran yaşam”dır, “(...) bir cinsin tüm özlüğünü, cinsil özlüğünü kapsar” (s. 146). Son olarak, kendi üretim etkinliğine, kendi emek ürününe ve kendi türsel varlığına yabancılaşmış insan, diğer insanlara da yabancılaşır (s. 148). Çünkü Marx (2011) der ki, “(...) insanın kendi kendisi ile içinde bulunduğu her ilişki, ancak insanın öteki insanlarla bulunduğu ilişki içinde edimselleşir, dışavurulur” (s. 148). Ancak bu ilişki kökten nesnelliğini ya da bir başka deyişle gerçekliğini artık kaybetmiştir. İnsan öz etkinliği karşısında, özgür-olmayan bir etkinlikteymiş gibi davranmaktadır (s. 149). Öyleyse, aynı çerçevede, “Kendini kendi öz etkinliğine nasıl yabancılaştırıyorsa, yabancıya da kendinin olmayan etkinliği tıpkı öyle verir” (Marx, 2011, s. 150). İnsan insana yabancılaşmıştır. Tüm bu yabancılaşma süreci

ise, tam da Marx'ın (2011) belirttiği gibi, iktisadi bir olgudan türemiştir ve bu olgunun temel kavramı ona göre “*yabancı kılınmış, yabancılaşmış emek*”tir (s. 148).

Araçsal aklın bu bölümünde, iktisadi aklın, toplumun ve insanın varlık alanında neden olduğu türlü durumları, örnekler de vererek yabancılaşmayla ilgisinde soruşturduk. Öncelikle, modern iktisat bilimini, doğuşundan itibaren oluşan temel ilkelerini de anlamaya çalışarak günümüzde ulaştığı finans-kapitalin de yarattığı sonuçlar itibarıyla sorguladık. Bu çerçevede, insanın kendi benliğini dışlayarak sistem tarafından robot *homo economicus* haline dönüştürülmesini ve bu yeni insan tipinin yabancılaşmış durumlarını inceledik. Piyasa ve şirket, yabancılaşmaya uygun koşulları iktisadi aklın kurallarına sadık kalarak oluşturdular ve son derece etkin bir şekilde işlerlik kazandılar. Büyüme olgusu, maddi zenginliğe yaptığı vurgu ve tükenmez döngüsüyle öznenin hayatının tamamını üzerine kurguladığı tek maddi gerçek şeklini aldı. Para, soyut ama somut varlığıyla ilişkiler dünyasının değer anlayışını kökten değiştirdi. İnsanın meşguliyeti, yaptığı iş, yani çalışma hayatı dahi, iktisadi aklın güdümünde insanın öz benliğinin uzantısı niteliğinde olabilecek bir varlık dünyasından uzaklaşarak onu yabancılaşmaya itti. Ekonomi biliminin dünyayı kavrama şeklinin gözden geçirilmesinin gerekliliği bu soruşturmanın ana çıktısını teşkil eder. İktisadi aklın işlerlik biçiminin insanın insanca varoluşunu önceleyecek bir şekil almadığı sürece bu yabancılaşmanın giderek derinleşeceği ve insanı tamamen ortadan kaldıracağı apaçıktır.

Ancak insan denen varlıkta, araçsal akıl, tek akıl türü değildir. İnsan, etik akla da sahiptir. Etik akıl, araçsal aklın hem karşısına, onu dizginleyen, hem de tam yanına, onu tamamlayan bir insan özelliği olarak çıkar. Bununla bağlantılı olarak gelecek bölümün konusu etik akıldır.

3.2. Etik Akıl

Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*'nde (2010), “Kişinin başka kişileri, olayları, durumları, kendisini ve genellikle tek tek şeyleri değerlendirmesi insanın bir yapı özelliği, bir varolma şartıdır” (s. 7) der. Gerçekten de insan, bilgili, bilinçli bir kişi olarak, var olanla ilişkisini, belirli bir akıl kullanımı dolayımında ürettiği değerlendirmeler aracılığıyla sürdürür. İnsanı ve var olanları, varlıklar aleminde, türlü kapsayıcı ve bütünleyici değeri açısından sorgulayan değerlendirme edimi, daha önceki bölümlerde ayrıntılı olarak incelediğimiz araçsal aklın karşısında, insanın bir sezgi, ahlak ve değer varlığı olarak türsel özelliklerinin tek tek kişiler temelinde ifade olanaklarını içinde barındıran kapsayıcı etik akla işaret eder. Etik akıl kapsayıcıdır; bir yönüyle, insanın duygu, duyum ve sezgilerinin bir ifadesi olarak nesnel akıl şeklinde adlandırabileceğimiz bir formda, diğer taraftan insan ve diğer var olanlarla kurduğu değer ilişkilerinin bir ifadesi olarak salt etik akıl formunda işlerlik kazanır. Billington, *Felsefeyi Yaşamak*'ta (2011), “Akıl olmadan, ahlak kördür; duygu olmadan, topal” (s.131) derken, değerlendirme süreçlerinde, kapsayıcı etik aklın, insan yaşamını eylemler temelinde düzenleyen süreçlerdeki etkin rolünün, duygu ve duygulanımların da aklın işleyişine yaptığı yönlendirici katkılar göz önüne alınmaksızın gerçekleşemeyeceğine dikkat çekmiş olur.

Etik, insanlararası ilişkilerde, kişinin kendisiyle olan ilişkisinde ve kişinin diğer var olanlarla olan ilişkilerinde, değer sorunlarının yaşandığı insansal yaşam alanıdır. Bu bağlamda etik akıl, değer bilgisini hesaba katarak oluşan bir yaşam tarzına denk gelir. Etik, değer bilgisi gerektirir ve araştırma konusu olarak kendisine, diğerlerinin yanında, ahlakı da konu eder. Etik akıl, değer bilgisini kullanma suretiyle her türlü norm önermelerinin temellendirilmesinde nesnel ölçütler geliştirmek için yararlanılan bir insan fenomeni olarak da tanımlanabilir. Etik ilişki ise, etik aklın yaşamdaki pratiği anlamında, insanın türsel bir özelliği olarak “belirli bir bütünlüğü olan bir kişinin

başka insanlara yönelen eylemleriyle yaşayarak var kıldığı ilişkiler türüdür” (Kuçuradi, 2006, s. 5). Ahlak ise, zamanla kendiliğinden oluşan, insanların uyarak yaşamaları gereken normlar, kurallar, ilkeler bütünüdür. Ahlaklar, toplumdan topluma değişebilen ve bir toplumun düşünce ve eylem dünyasında iyiyi kötüyü gösteren genel kabul görmüş norm sistemleridir. Bir insan etkinliği olarak değerlendirmenin özel ve özgün bir türü, etik değerlendirmedir ki bu, sonuç itibarıyla değerlendiren kişinin eyleminin harekete geçiricisi niteliğindedir ve yabancılaşma fenomeniyle ilgisinde kritik öneme sahiptir. Etikler, ahlakları da soruşturmaya tutabilirler ya da ahlaklar da etik değerlendirmeye tabi tutulabilirler. Etikler, tam da, kişilerin eylem yaşantısında edinecekleri tutumların, içinde bulunacakları davranışların merkezinde vardır. İnsanı insan yapan ince ayırımın bir sorunsal olarak görünümü de işte bu noktada belirir. Etik akıl devreye girmediği zaman, bir insan fenomeni olarak değerlendirmeler de doğruyu, güzeli, iyiyi bir türlü doğru değerlendirmenin bir ifadesi olarak tanımlayamazlar. Etik aklın eksikliği, aklın yabancılaşmasının günümüz dünyasındaki çarpıcı görüntüsüdür.

Etik aklın kapsayıcı ya da kuşatıcı karakterini gerektiği gibi vurgulayabilmek için onu iki ayrı boyutla ilişkilendirmek mümkün gözüküyor. Bunlardan birincisi, insanın sezgiden kaynaklanan özsel nedenlerle varoluşunu doğrulayan ve varlığı derinden kavramasını sağlayan, fizik ve metafizik bakışı içinde öğütterek onun diğer varlıklarla ilişkisini türüne özgü ayırıcı nitelikler çerçevesinde konumlayan boyuttur. Aklın çevresiyle kurabileceği nesnel ilişkinin sezgisel ve varoluşsal doğasının doğrulanmasını, etik aklın nesnel (akıl) boyutu olarak tanımlıyoruz. Diğer taraftan, aklın başta insanlar olmak üzere kendisini çevreleyen var olanlarla kurmuş olduğu normatif ilişkiyi ise etik aklın, salt-etik (akıl) boyutu kapsamına dahil ediyoruz. Şimdi, etik akıl dahilinde söz konusu olan bu iki akıl boyutunun işleyişi hakkındaki incelememizi gerçekleştirelim.

İlkeller, Horkheimer'a göre (2010), kendi varlıklarını sürdürme kaygısından bağımsız olarak doğa ve gerçeklik üzerine düşünebiliyorlardı. Felsefe de, Eski Yunan'da doğarken, "amacı, yararlı hesaplar yapmak değil, doğanın kendi içinde ve kendisi için anlaşılmasını sağlayacak bir görüşe ulaşmak"ı hedefliyordu (s. 126). Akıl, nesnel akıl, öznel (araçsal) akla göre, yüksek bir kavrayış düzeyini temsil eder: "Nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, özne ile nesne arasında parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen akıldır. Dünyanın parçalanmış görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştiren de bu akıldır" (2010, aktaran, Orhan Koçak, s. 40). Nesnel akıl, kapsayıcı ve her şeyin temelinde yatan ortak bir varlık yapısını dile getirir; insan kavramını bu türden bir varlık alanının içine yerleştirir (Horkheimer, 2010, s. 61). Nesnel aklın felsefesi, bilimsel uğraşlar da dahil olmak üzere "(...) bütün insan davranışlarının kendi varlık nedenini ve haklılığını kavramasını sağlayacak olan etmen" (s. 87) olarak anlaşılır. Tüm bu açıklamalardan hareketle, nesnel aklın, bir tür "yaşamsal-akıl"a işaret ettiğini belirtmek, onun *kosmosun* uçsuz bucaksız hakikatiyle kurmaya çalıştığı geniş çaplı ilişkiyi vurgulayabilmek açısından uyarıcı olabilir. Bu akıl, canlı bir organizma olarak, varlık alanının tümüyle içten ilişkiler kurarak kendini var eder. Yaşamsal-akıl, hayatın sürekli değişen hakikatini, mekanik ve yanıltıcı neden-sonuç zincirinin dışına çıkarak, bu hakikatin öz-değerini ve yapısını anlamaya çalışır. Bu yapıyla da güçlü bir etik karakter taşır. Yaşamsal-akıl, var olanı öz-kendiliğiyle çözümlenmeye çaba gösteren katıksız bir nesnel seyir içinde bulunan akıldır. Bu şekliyle tamamen varoluşçu bir karaktere sahiptir. Araçsal düşünme biçimiyle ilişkisini kesmiş, varlığı herhangi bir amaca bağlı kalmadan içten anlamaya çalışan özelliktedir. Yaşamsal-akıl, hayat-bütünlüğünü ele alarak var olana bakan ve sezgi ve duyguyu da işin içine katarak "büyük anlam"ı keşfetmeyi amaç edinen bir düşünme kalıbıdır. Nesnel akılı bir açıklama biçimi olarak yaşamsal-akıl, var olanın matematiğinin, sayısallığının, ölçülebilirliğinin ötesinde niteliksel derin-yapısal davranışlarını kavramaktır. Tüm bu

geniş çaplı varoluşçu özellikleriyle nesnel aklın, aslen, yabancılaşmama yönünde insanın elindeki temel kozu oluşturduğunu anlamak mümkündür. Walter A. Weiskopf, *Yabancılaşma ve İktisat*'ta (1996), nesnel akla olan inançsızlığı, yabancılaşmanın, toplumsal bunalımların ve Batı toplumunun huzursuzluğunun ana kaynağı olarak belirler (s. 38). Ona göre, aklın, sınırlandırılmış bir akıl yürütmeye indirgenmesi ya da aklın törpülenmesi ve kısıtlanması; aklın, bir araç-amaç akılcılığı uğruna bastırılması; araçsal, teknik, biçimsel, içerik ve değerden arındırılmış bir akıl haline getirilmesi, "aklın bastırılması" olgusuyla açıklanır: İlkesellik, değer, manevi ve ahlaki olan, dürtüler, tutkular, duygular, arzular, duyarlılıklar, şefkat, sevgi, imgelerin gücü, kendiliğindenlikler, yaratıcılık, sevinç, oyun, amaçsızlık, dışavurumculuk, tüm bu aklın içinde bağımsızca var olan etmenler, açıkça söylendikte Horkheimer'ın "nesnel-akıl" olarak nitelediği bu akıl, bize göre de kapsayıcı etik aklın temel sezgisel bölümünü ifade eden bu akıl, araçsal akıl uğruna bastırılmıştır (Weiskopf, 1996, s. 33). Oysa, Weiskopf'a (1996) göre, bilişsel eylemliliğinin ötesinde, insan yaşamının tüm eylemliliğini kapsayan, gerçek ve iyi olana yönelen bir arzudan kaynak bulan, insan varlığının sadece bir alanıyla sınırlanmayan, tüm tutkuların, duyguların ve duyuların da akılcı, mantıksal bir yapısı vardır (s. 34). Bu yapının, her şeyi içeren bu varoluşçu aklın adı "kapsayıcı [nesnel] akıl"dır (s. 35). Kapsayıcı nitelikteki bu aklın tam karşısında ise, Orhan Koçak'ın, Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'nda (2010) yer alan önsözündeki belirtmesiyle "Bütünden kopuk, öz, biçim, görünüş, eğilim gibi kategorileri" bir yana iterek, "öylece duran "olgular"la, "gerçekler"le sınırlı" kalan (s. 40), salt-araçsal mahiyetteki öznel akıl durur. Bu akıl, insanı ait olduğu "büyük hakikat"ten kopartır, onu sığ ve daraltılmış bir varoluş içine sokarak tamamen tüm varolana karşı yabancılaşması sonucunu doğurur. Günümüzde, gerek bilim ve teknik, gerek bürokrasi, gerek iktisadi alanda geçerli olan akıl yürütme biçimi araçsal akıldır ve insan ve toplumun yabancılaşması sürecinde önemli bir role sahiptir. Weiskopf'a (1996) göre, kapsayıcı ve teknik akıl birbirinin tamamlayıcısı olması

gerekirken, aklın, salt araçsal bir düzeye indirgenmesi, “bir bütünün sadece bir kısmına indirgenmesi anlamına gelmektedir” (s. 35).

Ona göre araçsal akıl iki merhaleli bir işlemin sonucunda doğar: 1) “aklın sadece bilişsel alana indirgenmesi”, 2) “aklın ilkeler, amaçlar ve değerler bağlamından kopartılıp uygun araçların seçimi işlevine hapsedilmesi” (s. 35). Bu parçalanmış-akıl, ona göre, faydacı ve çıkarıcı bir akıl yürütme işleminin “akıl ötesi belirlenmiş amaçlara uygun araçlar geliştirmek üzere”, “iş bitirici” bir “akılcılık”a dönüşmüş şeklidir (s. 35). Weisskopf'ta da, aynen Horkheimer'ın tespitinde olduğu gibi, araçsal aklın meşru kılınmasının arka planında koşulsuzca duran, amaçlar-araçlar ve akıl arasındaki a priori uygunluğa şahit oluyoruz böylece. Öznel akıl, bu durumda, kendine ait bir tözü olmayan, tamamen biçimsel, özsüz bir kimlikte, insanın tüm diğer duyarlılıklarından bağımsızca kendi kendine devinen bir yalıtılmış-ayrık organizma kimliğine bürünüyor. Nesnel akıl veya kapsayıcı akıl ise, bir özü olan, insanı insan yapan özle organik bir etik bağlılık içinde yaşam gücünü bulan, bir anlamda özsel-akıl kimliğini taşıyor. Hilmi Yavuz'un, Edgar Morin'den aktardığı gibi (2013, s. 170), Aydınlanma çağında akıl iki yanlı bir biçim olarak, bir taraftan eleştirel, kuşkucu, içe-bakışlı ve özeleştirici tavrını koruyan (Voltaire, Diderot çizgisinde) nesnel akıl düzeyinde; ama diğer taraftan, yine Yavuz'un adlandırmasıyla “jakoben akıl” biçimine bürünerek eleştiriye kapalı ve Morin'in terimiyle “Robespierre'in bir tapınma nesnesi haline getirdiği akıl tanrıçasına varan aklileşme” düzeyinde bir seyir defteri izlemiştir ki, günümüzün yabancılaşma sorununda büyük payı olan taraf da budur. Nesnel aklın parçalanarak, nesnel-öznel halinde iki bölüme ayrılması, ardından kapitalist üretim mantığı ve sosyo-ekonomik yaşam düzenlemesinin koşullarında, öznel aklın tek-akıl biçimine dönüşerek insan hayatını kuşatıcı bir şekilde işgal etmesi, nesnel aklın, etik aklın veya kısaca “aklın” ölümü anlamına gelir. Bu durumda, insanın elindeki şey, artık salt-organa dönüşmüş bir “akılsız-akıl”dır. Doğaldır ki duygulardan ve her türlü varoluşsal duyum(lar)dan

arınmış bu akıl, türlü insan durumları karşısında çıkara uygun davranır. Örneğin, yeni bir bilimsel buluş, bir kimya formülü, nesnel aklın kullanımında insanlığı ileriye taşıyacak, bir üst varoluş basamağına çıkartacak adımları atabilecekken, öznel aklın kullanımında, sırf tarihsel, egosal ve çıkarsal saiklerden dolayı insanlığı büyük bir savaşa sürükleyebilir. Aklın, akıl-dışı bir tutumla kullanımı, aklın bir baskı aracına dönüşmesi, metafizik bir dünyanın fizik-somutluğa geçerek mitoslaşması, gündelik deyişle, “akla-hayale” gelmeyecek olayların gerçekleşmesi anlamına gelebilir.

Avrupa uygarlığının gelişme ve düşüncedeki evrimini mükemmel bir şekilde anlatan *Penser l'Europe* (1990) isimli eserinde belirttiği gibi, Edgar Morin'e göre Avrupa milletlerinin düşünce tarihi “diyalojik düşünce” üzerine yapılanmıştır. Diyalojik, yani diyalog-süreci (diyaloglu-oluşma), Avrupa kültürünün doğasının temel bir unsuru, bu kültürü kuran, oluşturan ilkedir. Diyalojik düşünceyle, Avrupa kültürü, Avrupa uygarlığını, yani hümanizmayı, akılcılığı, bilimi, tekniği, özgürlüğü, demokrasiyi üretmiştir. Diyalojik ilke, iki veya daha çok sayıda birbirinden farklı lojiğin (düşünme formunun), birbirini tamamlayıcı, birbirine rekabet eden, birbirine karşıt süreçlerden oluşan karmaşık (complexe) yapıyı takip ederek –nedeni oldukları ikilikleri de bozmadan, aynı zamanda bunları sürdürmeyi de başararak– belli bir birlik/bütünlük düşüncesine bağlanmalarına dayanır (Morin, 1990, s. 24). Avrupa kültürünün bütünlüğü, ona göre, Yahudi-Hıristiyan-Grek-Roma kültürünün sentezinden değil, yukarıdaki ikili-karşıt ve tamamlayıcı süreçlerin her birinin kendine özgü mantığı içinde yürütülen diyalojik özelliğinden ileri gelir (Morin, 1990, s. 24). Avrupa kültürünün birliği, zıtlıkların–düşmanlıkların bir aradaki dirimselliklerinden, yani diyalojik özelliklerinden kaynaklanır (Morin, 1990, s. 198). Görüldüğü gibi, Morin'in diyalojik-düşünme formu da, bir tür, kapsayıcı- etik nesnel aklın gerekliliği olarak kabul edilebilir. Çünkü diyalog demek, kendi tezini bir taraftan savunurken, var olana eleştirel-akılla bakabilirken, kendi pozisyonunu kaybetmeden karşıt-düşünceyi dinleyebilmek ve kavramak demektir. Diyalojik-aklın yarattığı

süreci, Morin (1990), “girdap halka”sına benzetir (s. 150). Düşüncede çeşitliliklerin, karşıtlıkların, rekabetlerin, birbirini tamamlamaların üretici karşılaşmasıdır diyalojik olan (s. 150). Diyalojik süreçte yaratılan girdap halkasının içinde, her bir unsur, her bir an hem neden hem sonuç olarak belirir ve birlikte açık seçik olmayan, belirsiz, yine Morin’in deyişiyle, “bulutlu bir sarmal (spiral)” yaratırlar (s.150). Hiç kuşku yok ki, “girdap halkası”nı oluşturmak, diyalojik bir sindirim süreci yaratmak ancak kapsayıcı aklın, nesnel aklın, varoluşçu aklın işi olabilir. Tek-terafı, biçimsel bir akıl, doğası gereği, diyalog kurmaktan yoksun, karşıt düşünceyi “yok edilmesi gereken rakip” olarak algılayan, birlikte uzlaşmacı ve kapsayıcı bir tavır geliştiremeyen, empatik davranamayan, dogmatik bir yapıya sahip olacaktır.

Şimdi, yabancılaşma sorunuyla ilgisinde aklın doğrudan etik alanda kullanımı ve yine etik aklın kapsayıcılığı bağlamında bir ikinci boyutunu inceleyelim.

Mill’in, “İktisatçıdan başka hiçbir şey olmayan birisinin iyi bir iktisatçı olması pek mümkün değildir” (aktaran Marshall’dan, Buğra, s. 132) deyişi, iktisatın aklının var olana sınırlı bakışının ve doğruyu elde etmekteki güçsüzlüğünün iyi bir habercisi olma niteliğindedir. İktisadî aklın eleştirisi, araçsal aklın günümüzün en etkili ve kapsamlı aracı olması niteliğiyle araştırmamızda öncelikli bir yer tutar.

1993 Noeli’nin karanlık ilk saatlerinde Patricia Anderson gece yarısı ayininden çıktıktan sonra evine dönerken, içinde dört çocuğunun da bulunduğu 1979 model *Chevrolet Malibu* marka otomobiliyle kırmızı ışıkta durdu. Işığın değişmesini bekleyen otomobile aniden bir araba arkadan çarptı. Anderson ve çocukları ikinci ve üçüncü dereceden korkunç yanıklara maruz kaldılar. Üç çocuğun vücudunun % 60’tan fazlası yanmış, birinin eli kesilmek zorunda kalınmıştı. Anderson, *General Motors*’u mahkemeye verdi. İddiasına göre, aracının yakıt tankı gerektiği gibi, bu tip çarpışmalara karşı, korumaya alınmamıştı (Bakan, 2007, s. 81). Mahkemenin yaptığı araştırma sonucu ise şu gerçeğe ulaşmıştı: Bu konuyla ilgili olarak GM

yönetimine sunulan teknik bir raporda, böyle bir nedenden dolayı oluşabilecek kazalarda, yılda ortalama 500 kişinin ölebileceği, her bir ölüm için 200.000 dolar tazminat ödenebileceği, piyasada halen mevcut 41.000.000 GM arabası hesaba katıldığında ise $(500 \text{ ölüm} \times 200.000 \text{ dolar} / \text{ölüm}) / 41.000.000 \text{ otomobil}$, otomobil başına 2,40 dolar bir ödemenin riskinin söz konusu olabileceği yazılmıştı. Oysa yakıt tanklarının çarpışmalarda patlamasını önlemenin yaklaşık maliyeti 8,59 dolar olarak hesaplanmıştı (Bakan, 2007, s. 83). Dolayısıyla, araç tasarımının değiştirilmesi yerine insanların bu tür kazalarda ölmelerine izin verilmesi durumunda şirket, otomobil başına 6,19 (=8,59-2,40) dolar tasarruf edecekti. Kâr kamu güvenliğinin üstünde tutulmuştu. Hâkim, GM'in davranışının ahlaki açıdan kınanacak bir davranış olduğuna ve yürürlükteki yasalara aykırı olduğuna karar verdi ve GM'i önemli oranda bir tazminat ödemesine mâhkum etti (Bakan, 2007, s. 83). GM yönetiminin karşılaştığı bu durumu değerlendirirken/savunurken –ki otomobil sektöründe sık görülen bir vakıadır bu– iktisadi aklın, önceki bölümlerde değindiğimiz matematik formülleriyle fayda-maliyet hesabı temelinde bir bakıma insanın dışlanması açısından acımasızca izlediği bu yöntem ne ilginçtir ki, bir reklam çalışması sırasında, kabuk değiştirerek, insanı içselleştirecek şekilde, şirket ile halk arasındaki “bağ”ın güçlendirilmesini hedefleyen bir söyleme bürünmüştü: “Aile, şahsi, insani ve dostçadır. Bizim General Motors’tan anladığımız budur –cana yakın, büyük bir hane halkı” (Bakan, 2007, s. 30). Bakan, *Şirket* isimli eserinde (2007), şirketi “özçikarı yüceltmek ve ahlakî kaygıyı geçersiz kılmak üzere tasarlanmış, yasal olarak tayin edilmiş bir “kişi””, olarak tasvir etmiştir. Ardından eklemiştir: “Çoğumuz bir insanın taşıdığı bu tür bir “kişiliği” tiksindirici bulacak ve hatta o kişinin psikopat olduğunu düşünecektir” (s. 43).

Bu sefer, yine bir otomobil markası olan *Ford Pinto*'yla ilgili yukarıdakine çok benzer bir olayda, jüri, aşağı yukarı aynı şekilde, “Ford’un kurumsal mantığının insanların güvenliğine karşı hissiz bir kayıtsızlık olduğu ortaya çıkmıştır” yorumuyla,

Ford'un bilinçli bir şekilde ilgili tehlikenin farkında olduğu halde, ucuz da olsa gerekli üretim önlemlerini almamayı "seçtiğine" karar vermişti (Roscoe, 2015, s. 138). Burada açıkça görünen, neoliberal ekonominin temel yaşam mekanizması olan serbest rekabet olgusunun, şirketi fayda-maliyet kıstasları üzerinden işlemeye mahkûm ettiği. Ünlü görünmez el kuralının mutlak bir şekilde önkoştuğu kural budur. Ne var ki, Roscoe'nın altını çizdiği gibi (2012) tam da bu "Görünmez el aracılığıyla ekonomi, bireysel ahlaksızlığı toplumsal değere, kişisel çıkarı ortak faydaya" dönüştürmüştür (s. 141). Roscoe'nun *Ford'u, Pinto* vakiasıyla ilgili olarak güvenlik artırıcı hiçbir önlem almamasını konu ederek dile getirdiği suçlaması, hepimizi, şirket ve ahlak arasındaki bağı sorgulamamıza bir çağrı niteliğindedir: "Ford yukarıdakilerden hiçbirini yerleştirmede ve hikâye bir kurumsal ahlaksızlık efsanesine dönüştü; iş etiği öğrencilerine bundan bahsedilir olmuştu: Şirketler, parayı insan hayatını kurtarmaya tercih eder" (s. 138).

Görünmez elin eleştirisini Bauman da (2015), bir diğer açıdan, neoliberal ekonomik politikaların toplumda yarattığı ve korkunç düzeylere ulaşan gelir eşitsizliği açısından işleyerek dile getirir: "Daily Telegraph'ın Editör Yardımcısı Jeremy Warner, "ABD'de, en zengin yüzde 10'un ortalama geliri en fakir yüzde 10'unun şu anda 14 katıdır" itirafında bulunuyor (...) ekonomik gelişmenin nimetleri zaten yüksek gelirli olan nispeten az sayıda kişiye gidiyorsa, ki esasen bugün olan da budur, bir sorun oluşacağı barizdir" (s. 11). Weisskopf da bu noktayı, *Yabancılaşma ve İktisat* da (1996) vurgulamayı ihmal etmez. Bir zenginlik üreticisi olarak fetişleşme aşamasına ulaşan "GSMH büyürse, herkes zenginleşir" inancını eleştirerek, bunun tamamen "nicel, biçimsel, değer-yoksunu" bir akıl yürütme biçimi olduğuna işaret eder. Ona göre, bu yaklaşım yaşamın nitel yönlerini gözardı eder, "İnsanların refahı ve mutluluğu yalnızca ve ağırlıklı olarak niceliğe değil, niteliğe de bağlıdır" (s. 142) der ve ekler: "Gelir dağılımı, sadece iktisadi bir sorun değil, psikoloji, ahlak ve adalet

kavramlarını da ilgilendiren bir konudur (...) GSMH'mız daha fazla olmak zorunda değildir, ama daha hakça, daha eşit bir şekilde dağıtılmalıdır" (s. 142).

Neoliberal ekonomik yaşamın bireylerinin ve şirketlerinin, iktisadi aklın gerektirdiği eylem biçimlerinde etik açıdan önemli sonuçlar doğurabilecek kapasiteye sahip iki çok temel realiteyle karşılaşırız: 1) Hissedarlar, kâr ve büyüme gibi ekonomik amaçları şirketin yegâne varoluş nedeni olarak görerek bunları her ne pahasına olursa olsun yönetim kadrolarına dayatırlar ama bunlara ulaşmak için uygulanacak yöntemlerle pek de ilgilenmezler, 2) Şirketlerin faaliyetleri, her zaman, bazı olumsuz dışsal sonuçlar üretirler, ancak şirketler bunları kaale almayarak etkinliklerini sürdürürler.

Weisskopf (1996), bu gerçekliği sadece kurum-özneyi değil ama bireyin tekliğinin sorumluluğunu da işin içine katarak tüm genişliğiyle tanımlamayı unutmaz:

(...) doğanın tahribatı, şehirlerin korkunç durumu, aşırı otomobilizasyon ve bunlara benzer sorunlarda söz konusu olan sadece toplumsal amaçlara ilişkin sorular değil fakat aynı zamanda *bireysel erdemle* ilgili sorulardır (s. 86)

Bu durum, apaçık bir şekilde önemli bir ahlak sorunu olarak ele alınabilir. Keza Weisskopf'un üzerinde gerektiği şekilde durduğu gibi, daha fazla yol ve otomobil ulaşımının kısa dönemde günlük yaşamı rahatlatıcı avantajlar mı yoksa doğanın ve güzelliğin tahrip edilerek çocuklarımıza bugünkünden daha kötü bir dünyanın miras bırakılması mı; "benden sonra tufan" misali oluşacak erdemsiz bir davranış, aslında doğru ile yanlış arasındaki ahlaki bir çelişkiyi içerir (s. 86). Klasik iktisatın, "bireyin, yaşamın tek örgütlenmesi olarak maliyet-fayda dengesini gözetmesini yükümlü kılan temel ilkesinin, varlık ile varoluş arasında önemli bir köprü olan erdemler ve değerler dünyası üzerindeki etkisi nedir?" şeklinde ortaya çıkacak bir felsefi sorgulama, sistemin tamamını ahlaki açıdan gözden geçirmemizi kışkırtacak niteliktedir.

Joel Bakan (2007), şirketi bir “dışsallaştırma makinesi” (s. 79) olarak inceler. Ona göre, şirket, “Yasal yapısı gereği, bencil amaçların peşinde koşarken başkalarına yapabilecekleri konusunda sınır tanımaz ve zarar vermenin yararı maliyetten fazla olduğunda zarar vermeye mecburdur” (s. 79). Neoliberal insanın vahşi içgüdülerinin ve rekabet pazarında varlığını sürdürebilmenin bir koşutu olarak, şirket, “(...) yaşamları yıkmaktan, topluluklara zarar vermekten ve bir bütün olarak gezegeni tehlikeye atmaktan” kendini alıkoyamaz (s. 79). Şirketin bakış açısından tüm bu varlıksal gerçekler, salt-dışsallıklar olmaktan öte bir anlam taşımazlar. Doğal ortam koşullarına uygun olmayarak üretilen bir asfalt yolun en azından uzun dönemde çevreye vereceği zararlar; nesnel sonuçları etrafıca düşünülmemiş bir yasal düzenleme sonucu⁵⁴ gerçekleşen yeniden yapılaşma yüzünden şehir nüfusunun günlük hayatında karşılaşacağı sosyal, ekonomik ve ruhsal problemler; belli bir sektörde üretimin devam edebilmesi için uygun hammadde kaynaklarının tarım arazilerinin tükenmesi pahasına kullanılmaya devam edilmesi; ya da daha da somut bir örnek teşkil etmesi itibarıyla, bu bölümde bahsettiğimiz gibi, otomobil fabrikalarının üretim hesapları sonucu oluşan kayıplar, bunlar gibi sayısız eylemler, Bakan’ın deyimiyle (2007) “Şirketlerin (...) özçıklarlarının peşine düşmelerinin sonucu olarak insanların başına gelen tüm kötü şeyler, iktisatçılar tarafından dışsallık olarak kategorize ediliyor” (s. 80). Bunlar, “başkalarının sorunları” (s. 80). Bakan’ın aktardığına göre (2007), iktisatçı Milton Friedman, “dışsallık, bir işin... gerçekleştirilmesine rıza göstermeyen ya da gerçekleştirilmesinde herhangi bir rol almayan üçüncü şahıs üzerindeki etkisidir” diyor (s. 80).

Weisskopf (1996), Mishan’ın *The Cost of Economic Growth*’unu kaynak göstererek, “olumsuz dışsallıklar” ibaresi altında klasik refah iktisatının neden olduğu “içsel faydalar” ve “dışsal zararlar” ayırımına dikkati çeker: “bunlar, “ne üretim

⁵⁴ Örneğin kentsel dönüşüm yasası.

maliyetinde, ne de piyasa fiyatında hesaplanmadığı halde kimi malların üretimi ya da kullanımı sırasında toplumun diğer üyelerine verilen zararlar"dır "(s. 84). Ona göre bu türden yan zararlar, bizim de geçen bölümde varoluşsal mallar kavramından bahsederken öne sürdüğümüz gibi malların üretimi ve kullanımındaki artış ve türlü uygunsuzluklar yüzünden azalan bir "dışsal refah"a neden olurlar. Bu haliyle refah iktisadi dahi, kendi içinde, içsel ve dışsal refah şeklinde birbirleriyle çelişen ama merkezinde sonuç itibarıyla insan hayatındaki etkileri barındıran parçalanmış bir görüntü vermektedir (s. 84). Ancak, neoliberal modelin sonu gelmez nicelleştirme saplantısı, bu çelişkiyi de "para" ile çözümlenmeye çalışır. Böylece, Weisskopf'un da dikkati çektiği gibi tüm çıkarlar nicelleştirilmiş ve salt-para ölçütüne oturan bir kıyaslama yoluyla sağlama alınmıştır. Sonuç ise doğrudan etiği ilgilendirir: "Parasal ödemelerle tazmin edildiği ölçüde her yanlışa izin vardır" (s. 87), tıpkı, yukarıda ayrıntılarıyla anlattığımız *Ford* örneğinde olduğu gibi. Nicelleştirme, yapılan edilenlerin sonuçlarını, varolanın tüm çeşitliliklerini, boyutlarını, tek ve salt kategori içine sıkıştırarak bir "düzleştirme" eylemi olma özelliği taşır. Weisskopf'un (1996) durumu ahlaki açıdan incelemesi onu nicel ile nitel arasında yapılması gereken ayrıma götürür: "(...) kirletilmemiş bir doğa hakkını içeren iyi ile parasal çıkarlar arasındaki "nitel" bir çelişkidir ki, ancak ahlaki yargı ve kararlarla çözüme kavuşturulabilir (s. 87). Bir nicelik olan "içsel fayda" ile bir nitelik olan "dışsal zarar" arasındaki çelişkili ilişki doğalarından kaynaklanan karakterleriyle iktisadi akıl yöntemiyle çözümlenemeyecek iki ayrı alanı ifade ederler. Pirsig'in motosikletiyle sürdürdüğü ontolojik ilişkisi çerçevesinde keşfetmiş olduğu, "niteliğin" ayrı bir varlık kategorisi gibi, özne ile nesnenin yanında algılanması gerektiğini öne sürdüğü hipotezini hatırlayalım. Şirketin şahsi ve kısa dönemdeki nicel çıkarı ile insanoğlunun ontolojik ve uzun dönemdeki nitel çıkarının birbiri ile kıyaslanması ve bunun araçsal aklın Kartezyen yöntemleriyle yapılması, aslında hiç yapılmaması gereken, varlık alanında ayrı kategoriler teşkil etmesi itibarıyla yapılması "anlamsız" olan bir

kıyaslama türüdür. Bu türden anlamlı bir edimi ancak ve ancak Weisskopf'un da üzerinde durduğu gibi kapsayıcı etik aklımızı kullanarak gerçekleştirebiliriz, aksi takdirde içinde bulunduğumuz durum, yani etik aklın yargı mekanizmasından dışlanması, "ilke"nin ortadan kalkması demektir, bu da insanın içinde bulunduğu duruma ve kendisine yabancılaşması demektir. Araçsal aklın karşılaştığı türlü yaşam durumlarının çelişkisi ancak etik aklın devreye alınmasıyla çözülebilir.

Weisskopf (1996), iktisadi aklın ahlakla ilişkisine değinirken "(...) refah iktisadi, teknik, araçsal, biçimselleştirilmiş ve öznelendirilmiş aklın, hakiki somut ahlaki bastırışının tüm özelliklerini sergilemektedir" der (s. 82) ve iktisat etiğini insansal varoluştaki önemiyle ilgilendirebileceğimiz üç temel soruyla karşımıza çıkar: "1) Bireylerin amaçları nedir? 2) Toplumun amaçları nedir? 3) Bunlar birbirleriyle nasıl ilişkilendirilmiştir?" (s. 78). Dışşallık olgusuna ahlaki açıdan bakış açısı, buradaki üçüncü soruya doğrudan bir cevap getirme hükmünü de içinde barındırır. Eğer, klasiklerin ileri sürdüğü gibi, çıkarlar örtüşüyorsa, öyleyse, şirketler/kişiler neden toplumun çıkarlarına aykırı sonuçlar üretebilecek şekilde davranıyorlar sorusu hemen göze çarpar. Oysa dışşallıklara bakılırsa, görünen odur ki, klasik iktisadın ideali olan bireysel ve toplumsal çıkarların birbirleriyle uyumlu bir şekilde yönetilmesi ya da bunların birbirleriyle uyuşumu, tam da aynı kuramın birinci önergesi olan "birey çıkarlarının peşinde koşmalıdır" kuralı yüzünden kendi içinde çelişkili bir hal almaktadır. Weisskopf (1996) söylediğinde haklıdır: "Modern refah iktisadında kullanıldığı şekliyle değer görececi özgürleşimci ilke, ortak fayda ile bireyler için iyi olan arasında ayırım yapmaz" (s. 79), bireyler/şirketler, toplumun geneli için iyi olup olmadığına bakmaksızın davranırlar. Ayrıca, iktisadın gerçeklikle ilişkisini, salt maddi bir refah olgusu dolayımında incelemek dahi, gerek bireysel gerek toplumsal "iyi"yi doğrudan refah kavramıyla sınırlandırma tehlikesini de beraberinde getirir.

Dışsallıklar şirketin eylem planında ve maliyet süreçlerinde hesaba katılmazlar. Bu dışsallıkların, deyim yerindeyse, şirketlerin “umurlarında bile olmaması” bir yana, kapitalizmin neoliberal şirket hukukunun düzenlemeleri gereğince, bunlar, şirket bilançolarında masraf olarak gösterilmezler. Bilançolarda, şirket hukuku uzmanı Janis Sarra’nın belirttiği gibi, sadece kârların kaydı yapılır, ötekilerine çıkarılan maliyetlerin değil. (...) Maliyet olarak düşünülmeyen herhangi bir şeye dışsallık adı verilir” (aktaran Bakan, 2007, s. 80). Bu maliyetlerin, bu zararların, en azından ekonomik açıdan, bir önceki bölümde de belirttiğimiz üzere GSMH hesabına dahil edilerek, hem de burada anlatmaya çalıştığımız maliyet oluşumunun tam da aksi yönünde bir zenginlik olarak kaydedilmesinin büyük bir ironi olarak tekrar karşımıza çıkması rastlantı değildir.

Dışsallık ve dışsallığın en iyi ihtimalle “örtbas” edilmesinin iktisadi mantığı olan (parayla) “tazminat” ilkesi, doğrudan, iktisadi aklın, önceki bölümde sergilediğimiz, Skidelsky’lerin “temel mallar”ının ya da Schumacher’in birincil mallarının aslında ahlak ve değerler ilgisinde de değerlendirilemeyeceğinin göstergesidirler. İktisadi akıl bu anlamda kararlarının çoğunda etik akılla çatışır, bir bakıma onunla rekabet halindedir. Ahlaki açıdan değerlendirirsek, bu mallar (sağlık, temiz hava, temiz çevre, güvenlik, hayat, huzur, eğitim vb) aslında insanların (her biri evrensel bir insan hakkı olarak) “ahlaki mülkiyet” haklarıdır; insanı, birazdan göreceğimiz gibi, kendinde-değer olarak görebilmemiz kaydıyla. Oysa Ford’un tazminatı, “ölen”in insan olarak değil, ama kişi olarak gelir seviyesiyle ilişkilendirilerek hesaplanır; çünkü gelir düzeyi neyse, “kurban” (ölü ya da yaralı) o ölçüde zarar görmüş olur. İnsanın toplumsal değeri böylece alım gücüne, paraya, para yaratma kapasitesine doğrudan bağlanmış olur. Akıl gerçekten de, Horkheimer’in dediği gibi, aklını kaybeder: Çünkü düşük gelirli kişi, bu kurama göre, bu mallardan, yüksek gelirli kişiye göre daha düşük fayda elde eder; öyleyse tazminat da düşük olmalıdır! Bir kentsel dönüşüm programında, yoksul insanların evlerini terk etmeleri istendiğinde,

önlerine sürülen maddi tazminatların tıpkı onların maddi yoksulluklarının ve de sahip olduklarının düşük maddi piyasa değerlerine endekslenmesi gibi. Kişinin, hayatında bir bütün olarak uğrayacağı kayıplar, örneğin kaybedeceği arkadaşlıklar, işi, oturduğu mekânla arasındaki duygusal ve tarihsel ilişki, terk ettiği sosyal ortamın niteliksel özellikleri, aslında zengin-fakir ayıretmeden tüm insanların sahip olduğu öz-varoluşun tüm bu varlıksal kategorileri, iktisadi aklın mülkiyet haklarından sayılmazlar. Kuşku yok ki dışsallık olgusu, kurumsal aklın iktisadi dünyasında, etik değerlendirmeden tamamen kopmuş bir varlık alanına işaret eder. Oysa şirketleri insanlar meydana getirirler ve bu insanların eylemlerinin etik değeri, gerçekleştikleri koşullar içinde başka (alternatif) eylem olanakları açısından yaratılabilecek sonuçlar bağlamında ortaya çıkabilir. Kuçuradi'nin (2006) saptamasına göre "Bir eylemin yapıldığı koşullar içinde başka eylem olanakları bakımından özelliği, onun değeridir" (s. 17). Yani, eylemin değerinin bilgisi, ancak, onun, aynı koşullarda olası diğer eylemlere göre oluşabilecek karşılığı anlamında beliren bir bilgidir. Bu bilgi, tam da değer ne demek bilgisidir ve bu türden bir değerlendirme sürecinin sonucu olarak ortaya çıktığı şekliyle de eylemin etik değerini kesinleyen bilgi olma özelliğine sahiptir. Bu durumda, tekrar edelim ki, şirketlerin eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan dışsallıklar, salt araçsal kurumsal aklın, etik sonuçların hiçbir şekilde hesaba katılmamasını da içeren düşünme ve eylem süreçlerinin en temel özelliğidirler.

Psikolog Robert Hare, şirketin sorumsuzluk duygusunu şu cümlelerle anlatıyor: "Şirket sorumsuzdur (...), kendi hedefini hoşnut etmek için başka herkesi riske atar. (...) kamuoyu da dahil, her şeyi kendi çıkarları için kullanmaya çalışır (...). Empati yoksunluğu ve asosyal eğilimler de şirketin önemli özellikleridir (aktaran Bakan, 2007, s.76). *The Theory of Moral Sentiments*'da (2012), empati duygusunu sempati kavramı üzerinden insan doğasının merkezine yerleştirerek bir doğal sorumluluklar hukuku gibi kurguladığı ahlaki duygular kuramını, yine, insan doğasının temel özellikleri olarak kendini sevmenin ve öz çıkarın tüm haşmetiyle başat bir rol

üstlendiği bir rekabet toplumunun doğal yapısıyla (çelişkili bir şekilde) bütünleştirmeyi deneyen Adam Smith'in bu merkez kavramı, anlaşılan, en azından Hare'e ve birçoklarına göre şirketler dünyasında gerçeklik kazanamamıştır. Şirketin "yapma(cık) bir varlık" olarak, özellikle bürokratik ve iktisadi aklın tüm özelliklerinin örgütlenmesi bağlamında oluşan özyapısı gereği insana ve insanlığa ne kadar "yabancı" bir nitelikte olduğunu gösteren bu eleştiriye kulak vermek lâzım.

Ünlü *Enron* vakası da, özellikle birinci sorumuza, "araçlar ve amaçlar"la ilgili soruşturmamıza iyi bir örnek teşkil eder. Joel Bakan, *Enron*'un, enerji satışları ticaretinde, yasanın gerektirdiği gözetimden kaçınmak için politikacılarla kurduğu ahlaksız ilişkileri, böylece çıkartılması başarılan elektrik piyasasının deregülasyonuna izin veren yasayla elde ettiği özerklik sonucu elektrik piyasasında gerçekleştirdiği türlü manipülasyon yollarıyla yapay bir enerji kıtlığını yarattığını (deregülasyona izin veren yasanın çıkmasından sonraki altı ay içinde, 7 Aralık 2000'de birincisi olmak üzere, California otuz sekiz karartma yaşamıştı) ve kârını böylece doruklara çıkarttığının hikâyesini *Şirket* adlı (2007) yapıtında konu etmiştir (ss. 123-128). Yaklaşık 20.000 personeli ve 2000 yılı itibarıyla 111 milyar dolara yaklaştığı ilan edilen yıllık geliriyle, aynı *Enron*'un, *Fortune* tarafından altı yıl arka arkaya "Amerika'nın en inovatif şirketi" ödülüne layık görülen bu dünya devinin, 7 Aralık 2001'de 63,4 milyar dolarlık mal varlığıyla iflas ettiğini biliyoruz.⁵⁵ Şirket, bağımsız denetleme firması *Arthur Andersen* ile de kurduğu etik dışı türlü ilişkiler sonucu, bilanço oyunları yoluyla zararını uzun süre yasal mercilerden saklamayı başarmıştı. Kapitalizmin iktisadi ve etik açıdan yapılanmasının önemli kurumlarından biri olarak, bir bakıma, bizim terimlerimizle söyleyecek olursak, iktisadi aklın

⁵⁵ https://www.ekodialog.com/Makaleler/enron_skandali_sermaye_piyasalari.html.

yasalara uygun çalışıp çalışmadığını denetlemekten sorumlu *Arthur Andersen*, belli ki, onlarca milyon dolar değerindeki müşterisini kaybetmektense, yakalanmadığı sürece ahlaksız davranmayı tercih etmişti. Ancak onun da sonu, *Enron*'dan farklı olmadı.

Roscoe (2015), süpermarketi, kapitalist liberal ekonomik pratiğin en yoğun şekilde hayata geçirildiği yer olarak türlü özellikleriyle sergilerken, bir fiyat bildirimini olan “etiket” gerçeğini, ahlaki açıdan içerdikleriyle de gözler önüne sermek ister: “Bir malın üretim koşullarına karşı gözümüzü kör eden *etikettir*” (s. 113). Etiketle sergilenen amansız bir ekonomik mantık, modern pazarlamanın yanıltıcı uygulamalarıyla birleşerek ürünün üretilme sürecindeki tüm etik dışı koşulların görünmesini engeller, satın alma kararlarımızda fiyat dışındaki görünmez faktörleri genellikle hesaba katmayız (s. 114). Gerçekten de, sunulan bir indirim, etiketteki rakamsal haliyle elma ile armut arasındaki seçimimizi bunların ayrı birer varlık olduklarını unutarak kıyaslamamıza neden olarak etkilediği gibi, bu indirimin üretimin olası sömürücü ve insanlık dışı çalışma koşullarıyla iktisadi akıl tarafından tarafımıza bir ödölmüş gibi sunulmuş olabileceği gerçeğini de seçim kıstasımıza dahil etmeyiz. Fransız sosyolog Franck Cochoy’un bu konudaki gözlemi uyarıcıdır: “(...) süpermarket balesinin kuralları vardır; bizim etkileşimlerimiz raflarla, etiketlerle ve metalarladır, birbirimizle ya da bu ürünleri büyötmüş, yetiştirmiş veya dikmiş olanlarla değildir”, ayrıca, “(...) bu bir ekonomik seçimler bahçesidir; bu bahçeye özenle çalışan bahçivanlar bakar” (aktaran Roscoe, s. 114). Gerçekten de, insanoğlunun elle tutulur, hissedilir, ahlakça yargılanabilir pratik emeği, yaşama dünyası, yıllar ve yıllar süren varoluş savaşı, küçücük bir sayısal etiket tarafından nasıl da saniyenin onda biri kadar bir zaman aralığında hiçleştirilir. “Bir ekonomist” der Roscoe, “dışsallıkları piyasanın uzanamadığı noktalar, piyasanın *yetemedikleri* olarak görür” (2015, s. 114). Bu dışsallıklar, anlaşılan odur ki, aslına bakarsak, tam da etik aklın işlevsel kapsamına giren, insan ve erdem arasındaki bağın söz konusu

edilebileceği uçsuz bucaksız diğer bir realitenin kendisinden başka bir şey değildir. Soru şudur: Metalar yaratılmasaydı, onlar salt modern iktisatın düşünme kategorileriyle hesaplanabilir ve kıyaslanabilir kılınmasaydı, sokaktaki adam hesapçı ve salt-rasyonel bir faile dönüştürülmeseydi (Roscoe, s. 114), özetle iktisat-dışı tahayyül eden bir dünya tasarımı söz konusu olsaydı, alışverişle aramıza “tatsız duygular” girebilir miydi? (s. 114).

Erken dönem kapitalizminin temel sorunu insanın maddi yaşam koşullarının iyileştirilmesi, maddi refahın artırılmasıydı. Mal üretiminin artırılması, teknolojik buluşların kendine uygulama alanı bulması ve bu doğrultuda ortaya çıkan sermaye ihtiyacı bu dönemin ana sorunsalları arasında yer alıyordu. Klasik iktisat böyle bir ortamda filizlendi. Kurama göre, herkesin birbiriyle rekabet ettiği, her insanın bireysel çıkarını hedeflediği, bireysel çıkarların toplumun genel çıkarlarıyla zorunlu bir şekilde uyum arz ettiği, para birikiminin kendi başına bir amaç haline dönüştüğü, lüks tüketimin sermaye birikimini engellediği gerekçesiyle onaylanmadığı, iktisadi başarı için harıl harıl çalışan bireylerin doldurduğu bir toplum ve yaşam modeli maddi refaha giden yolda adeta bir ön koşul niteliğindediler. Tüm bunlar doğanın iç yasalarına da uygun bir işleyiş düzenine işaret ediyorlardı. Piyasa ekonomisinin düzeni, bir anlamda doğa yasalarının insan denen öznede ve toplumda vücut bulmasıydı. İnsan ve topluma, Locke'un ve aydınlanma felsefesinin doğa düşüncesini kendine dayanak alan Smith tarafından, daha önce de dile getirdiğimiz özellikler yüklenerek bir bakıma “doğal”laştırılmış ve böylece kuram da doğaya uygun hale getirilerek ahlaklaştırılmıştı (Weisskopf, 1996, s. 50). Bu noktada, Weisskopf'in, Adam Smith'in ve klasik iktisat okulunun temel yanlışı hakkındaki saptaması çok önemlidir. O, edinimci tutumun, bireysel çıkar ilkesinin belli bir tarihsel dönemin koşullarına uygun bir davranış biçimi olabileceğini –ki bu dönem Smith'in içinde bulunduğu dönemdir– belirtir. İktisadi büyüme o dönem için anlamlı bir hedef ve bu doğrultuda Smith'in (hayali) düzeni anlamlı bir düzen olarak kabul

edilebilir. Ancak, bu, insanlığın ancak belirli bir tarihsel dönemde yönelebileceği bir tutum olarak kabul edilmelidir. Böyle bir durumu, Smith'in yaptığı gibi, insanın doğal bir eğilimi olarak addetmek ve evrensel bir ilke haline getirmek temel bir yanlışı ifade eder. Ayrıca, iktisadi büyümenin amacı olan sürekli daha fazla edinim, zengin bir toplumda anlamını zaten kaybeder (Weisskopf, 1996, s. 51). Öyleyse, tekrarlayalım, Smith, kuramını, içinde bulunduğu toplumsal ekonomik koşullar çerçevesinde maddi refah amacına uygun olarak modellemiş, birey ile toplumun çıkarını eşleştirerek ahlaki dengeyi sağlamış ve evrenselleştirmiş oldu. Ancak, böylece, "Tarihi göreceliği olan bir durum, amaçlarının haklı çıkarılması için mutlak bir ilkeye dönüştürülmüştür" (Weisskopf, 1996, s. 52). Bununla birlikte, "Aydınlanma süresince ilkesel düşünüş hâlâ akılcı düşünüşün bir parçası olarak algılanmıştır" der Weisskopf, kapsayıcı aklın öznel akla dönüşmesinin izini tarihsel bağlamda sürerken (1996, s. 36). Erken kapitalizmin öncüleri, burjuva olarak adlandırdığımız yeni sosyal tabaka, doğmakta olan kapitalist uygarlığı nesnel akıl üzerine kurmaktaydılar ona göre. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (2011), "(...) meslek kavramı üzerine kurulu mantıki yaşam biçimi" (s. 149) olarak temellendirdiği kapitalist sistemin Hıristiyan asketizminin ruhundan doğduğunu ileri sürer. Bu çerçevede, aynen Weisskopf'un da işaret ettiği gibi, kapitalizm, ilk aşamasında, Weber'e göre, hem bir değerler sistemini içeren ilkesel ve ahlaki bir yapıdır, hem de bir üretim ve çalışma etkinliği olarak ekonomik alanda akılcı unsurlar taşır (1996, s. 42). Bu türden bir kapitalizm, bir zenginlik, tüketim, haz ve zevk sistemi olarak belirmez. Tersine, dünyevi asketik Protestanlık, mülk sahibi olmanın vereceği zevke karşı çıkmıştır; lüks tüketimi sınırlamıştır; ancak mal kazancını çalışmanın mantıki bir sonucu olarak görmüş, "mesleki çabanın ürünü olarak zenginliğe ulaşmayı tanrının kutsaması olarak" kabul etmiştir (Weber, 2011, s. 143). Üstelik bu türden bir sistematik ve "mesleki" hayat biçimi aynı zamanda insanın tekrar tekrar yeniden doğmasını ve inancını simgeleyen açık bir kanıt olarak kabul edilir. Kapitalizmin ruhu olarak

adlandırılan ve bu ilkeler çerçevesinde gerçekleşen yaşam biçimiyle Protestanlığın asketik ilkeleri böylece örtüşmüştür. Tüketim ve mal-mülkün reddiyle örtüşen bir etik akıl ve durup dinlenmeden çalışmanın kutsandığı bir (kapitalist) üretim biçiminin araçsal aklının ideal işbirliğidir bu ilkeler üzerinde koşutlandırılan bir kapitalizm. Ortaya çıkan sonuç Weber'e göre açıktır: "Asketizmin tasarrufu zorlaması ile biriken sermaye. Kazanılmış olanın tüketilerek kullanılmasına karşı konulan engeller, sermayenin üretken kullanımını sağlamıştır" (s. 143).

Adam Smith, Ricardo, J. S. Mill ve diğerleri ahlak ve etik sorunlarını zaten felsefi olarak iktisatın varlıksallığı içinde öğütmeye çalışarak toplum için yeni bir yol önermenin peşindeydiler ve bu yol, ahlaktan mahrum bir yol kesinlikle değildi. Ayşe Buğra (2013), Adam Smith'in çalışmalarını yönlendiren amaçları özetlerken, bunlardan birinin, "doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan yöntemleri iktisada uygulamak" olarak bilimsel; diğerinin ise, "insan üzerinde zorlayıcı baskılara gerek bırakmaksızın işleyen bir toplum düzeninin kavramsallaştırılması" şeklinde ahlaki nitelik taşıdığını bildirir (s. 91). Smith'in iktisadı, bu iki amacı, yani aslına bakarsak etik akıl ile araçsal akı birlikte gerçekleştiren bir idealizme sahipti. Smith, Newton'un fizikte kullandığı yöntemi hem ahlak felsefesine, hem de iktisata taşımıştı (s. 92). Günümüzün ekonomik literatürü bu gerçeği tüm somutluğuyla türlü fırsatlarda dile getirir.⁵⁶ Aklın biçimselliğe doğru evrilmesi, varoluşsal rolünü terketmesi, kapsayıcılığını giderek daraltarak tek boyutlu bir hale dönüşmesi, yine Weisskopf ve Fromm'un yapıtlarında da işaret ettiği gibi, 19. yüzyılda sanayi devriminin başlaması, bilim ve tekniğin Kartezyen akılla birleşerek dünyayı matematikleştirmesi ve giderek *homo economicus*un, Smith'in asla erdemini kaybetmesine razı olmayacağı insan-prototipini dahi aşarak bir 20. yüzyıl vahşi kapitalizm öznesine dönüşmesiyle

⁵⁶ Weisskopf, Fromm, Capra, Buğra, James gibi türlü referanslarda, odaklanılan konular bağlamında ilişkilendirilerek kapitalizmin etik açıdan içerdiği sorunlar ve bu bakımdan tarihsel gelişimi açıklanırken bu gerçek ortak bir görüş olarak ortaya çıkmıştır.

gerçekleşti. James'in (2008), önceki bölümde sözünü ettiğimiz ve günümüz kapitalizmini açıklarken, aslında iki değişik türde kapitalizmin ayırdı bağlamında ortaya koyduğu *Selfish Capitalist* de aynı konunun, içinde bulunduğumuz yılların gerçekliği çerçevesinde işlenmesinden başka bir şey değildir. *Selfish Capitalist*, *Unselfish Capitalist*'e karşıt olarak, bir anlamda, salt-bencillikle yoğrulmuş bir benlik durumuyla etik aklın erdemiyle bağı tamamen ya da büyük oranda kesilmiş özneyi de temsil eder çünkü. Smith'in üretkenliği, iş bölümü, tutumluluğu, etik aklı, yavaş yavaş Milton Friedman gibi koyu neoliberallerin elinde, belki de onların bile beklemediği bir şekilde, 20. yüzyılda, sömürü, tüketimcilik ve araçsal akla dönüştü. Her ne kadar Smith kuramını, günümüzün insan ve toplumunun durumlarına baktığımızda, davranışlarının pek de doğru hesaplanmadığı artık açığa çıkan bir "bireysel çıkar varlığı" üzerine temellendirmişse de, o ahlaki bütünlüğe sahip bir toplumun özgürce örgütlenmesini arzu ediyordu. Ancak özellikle 19. yüzyıldaki gelişmeler ve 20. yüzyılda 1970'lerden sonra Reagan ve Thatcher ile başlayan⁵⁷ liberal ekonomi kasırgası, kişinin bireysel aklının saf çıkar makinesine dönüşmesini toplumsal simgesel düzeyinde de meşru hale getirmiştir.

İktisadi kurum-özne olarak şirketin uygulamalarına bir an için geri dönersek, kurumsal-bürokratik aklın örneğin bir ürünün pazarlanma sürecinde erdem ve ahlakla ilgili her türlü kavram ve olguyu dışlayarak mutlu ve farkındasız ya da bilinçsiz bir şekilde çalıştığına tanık olabiliriz. Bunun en iyi örneklerinden birine yine Bakan'ın *Şirket*'inde (2007) rastlıyoruz. Bir milli parkta dolaşırken, yanından geçmekte olduğumuz birkaç gençten meydana gelen bir grubun kendi aralarında yüksek sesle bir sırt çantasının markasından bahsetmelerini fark etmemizden sonra meğer bunların ilgili marka tarafından kiralanmış "profesyonel aktörler" olduğu;

⁵⁷ Turgut Özal hükümetinin 24 Ocak 1980 kararları o dönemde dünyada egemen olmaya başlayan neoliberal iktisat politikalarının Türkiye'deki yansıması olarak kabul edilebilir.

oturduğumuz apartmandan dışarıya çıkarken bir mağazaya ait boşaltılmış ayakkabı kutularını görünce bizleri “meğer ne kadar da çok insan bu mağazadan alışveriş yapıyormuş” şeklinde düşündürten sahnenin arka planındaki gerçeği öğrendüğümüzde, ilgili şirketin kapıcıya boş kutuları orda tutması için para verdiği; çalıştığımız şirketteki buzdolabına yerleştirilmiş belirli bir markaya ait su şişelerinin oraya ilgili pazarlamacı tarafından özel olarak yerleştirildiği; bir bara gittiğimizde, tam da içecek ısmarlamak için bara yaklaştığımız anda, yanımızdaki kişinin hiç işitmediğimiz belli bir markayı kendisine almak için uzattığı parayı barmene bizim uzatmamızı rica etmesinin perde arkasında aslında bu kişinin markayı gizli olarak pazarlamakla yükümlü olan bir kişi olduğu; bunlar ve sayısız benzeri uygulamalar... “Gizli pazarlamanın asıl önemi, asla gerçekleştiğinin anlaşılmasındır” diyor pazarlama firması Big Fat’ın CEO’su Jonathon Ressler, Bakan’ın aktarmasına göre (2007, s. 165). Şunu da açıkça itiraf etmekten çekinmiyor: “Bu uygulama tamamen aldatmaya dayanıyor, işte bu yüzden gizli pazarlama yapanların, gizlilik anlaşmaları imzalamaları gerekiyor” ve ekliyor “biri onlara gizli pazarlama yapıp yapmadıklarını sorduğu takdirde, “teknik açıdan yalan söylemeleri ve ‘hayır’ demeleri gerekecek” (s. 165). Ona göre bu durum, şirketin ahlakdışı evreninde, tamamen kabul edilebilir bir şey olma niteliğini taşıyor (s. 165). Roscoe ise bu durumun etik dışılığını, üstelik hem ara-pazarlamacı hem de üretici şirketlerin tümünü hedef tahtasına alarak, hiç tereddüt etmeden teşhis ediyor: “(...) aldatma üzerine kurulmuş gizli pazarlama (...) –sadece Ressler’in Big Fat’i değil, Ressler’i kiralayan şirketlerin de– nasıl kâr peşinde koştuklarını gösteren bir örnektir (s. 165). Gizli pazarlama, toplumun algısındaki ticarileşme olgusunun nasıl da bütünsel düşünce derinliğine tüm etik kuralları alt üst ederek sızmış olmasının ve yeni doğanın bu türden edimler temelinde kanıksandığının önemli bir delili olarak belirir. Bu olayda, üzerinde yabancılaşma açısından özellikle durulması gereken eylem, “yalan” kavramını içerir. Yalanın, kârı hedefleyen salt-araçsal aklın alışkanlık hali alan bitmez tükenmez uygulamalarında,

nasıl da, akılcılaştırılarak, varlık dünyasında insanın etik haritasından silinmesidir. Hakikatten kopmanın türlü pratiklerinden birinin özne-insanın gündelik edimlerinin olağan bir parçası haline gelmesi; hatta onun bir profesyonel olarak ifa ettiği işinin “yalan”ın kendisi haline gelmesi, öznenin anlam ve değerler dünyasındaki “doğru” anlayışının kökten sarsılması, onun, insanı insan yapan insani değerlerden uzaklaşması anlamına gelir.

Bir medya şirketinin strateji müdürü, Lucy Hughes’un mesleki başarısının üzerine dayandığı ve çözmekle sorumlu olduğu sorunsalı, Bakan’a göre (2007), “ürün satın almak isteyen, fakat kendilerine ait paraları olmayan küçük çocuklardan nasıl para sızdırılabilir? (s. 148) konusuydu. Hughes, harika bir yaratıcılıkla “dirdir faktörü”nü keşfetti. Ebeveynler, yanlarında dirdir eden çocuklarının isteklerini dayanamayıp yerine getiriyordu. Hughes, reklamların, çocuklara bir şey satın aldirtmayı değil, birşeyler satın aldirtmek için ebeveynlerine dirdir etmelerini hedefleyen içeriğini bu ilkeyi keşfettikten sonra oluşturdu. Konu hakkında psikologlarla çalıştı; pozitif bilimin sınırsız olanaklarından yararlanmak nasıl olsa liberal ekonomist için verimli bir içsel eylem, ama sonuçları kayda alınmaması gereken bir dışsallıktı. Hughes, ebeveynleri ihtiyaç çeşitlerine göre (Kartezyen uygulamanın pratik bir örneği) dört kategoriye ayırarak reklam stratejileri geliştirdi (ss. 148-151). “Yarının tüketicileri” olarak çocuklar, “...bugün muazzam bir pazarı temsil etmektedirler” ve bu yüzden şirketler açısından “meşru hedef”lerdir” ya da “Onlara çocuk değil, ‘gelişen tüketiciler’ demeyi tercih ediyoruz” (aktaran Bakan, 2007, s. 151) türünden beyanlar reklam firmalarının yöneticilerinin sıklıkla ve inanarak dile getirdiği söylemler. Saldırıya açık olacak derecede gelişimsel açıdan küçük yaşta bulunma, çocukların, reklamların niyetini anlayamadıklarını, iddia edilen şeyi doğrudan gerçek ve doğru olarak kabul ettiklerini bildiriyor Amerikan Pediatri Akademisi (aktaran Bakan, s. 151). Harvard Tıp Okulu uzmanı Dr. Susan Linn, sıradan bir Amerikalı çocuğun televizyonda yılda 30.000 reklam gördüğünü, bu büyük saldırının medya teknolojileriyle giderek

zenginleştirilerek ve mesajın hedef-çocuklar açısından cazip hale getirilerek hayatlarının her bir köşesinde onları sarmaladığını belirtiyor (aktaran Bakan, 2007, s. 152). Aynı konuya işaret eden Stefano Bartolini'nin (2012), *Texas A&M*'de pazarlama profesörü olarak görev yapan James U. McNeal'in ağzından ilettiği sözler ise, iktisadi aklın değer yoksunluğunu ve insanda yarattığı acımasız kayıtsızlığı en çarpıcı şekilde vurguluyor: "Müşterileri artırmak için sadece iki yol vardır: ya onları markana yönlendirirsin ya da onları küçükten itibaren yetiştirirsin" (s. 133). Çocuk iletişimi uzmanı olan Steve Kline, çocukların, reklam bombardımanı karşısında, hayal güçlerinin azaldığını, kendi başlarına anlam yaratma, kendi küçük dünyalarını kurma, yaratma-yıkma-yine yaratma gibi yaşlarına özel "yaratıcı yıkım" yetilerinin azaldığını belirtir (aktaran Bakan, 2007, s. 156). Ona göre, şirketlerin yaptığı, bir tür, "çocukluğun bir 'marka kapatması' dolayımında' kapatılması" eylemidir. Bu çocuklar, ticarileşmiş bir uzamın dışında kalabilme olanaklarının hayalini bile üretemez hale geliyorlar: "Çocukları tüketiciler olarak üretiyoruz, (...) yetenekli yurttaşlar...ahlâk ve erdem sahibi iyi insanlar" yaratmayı giderek daha az beceriyoruz" (aktaran Bakan, 2007, s. 157).

Günümüzde, çocukların okulları bile, Bakan'ın (2007) isabetle dile getirdiği gibi, şirketlerin pazarlamasının hedefi haline gelmiştir. Müfredata sızma, şirketlerin başvurduğu uç taktiklerden biridir. Aynen, A.B.D.'de, McDonalds'ın sponsorluğunu yaptığı okul beslenme programında, yiyecek gruplarının derste anlatılırken Bic Mac kullanılması ya da Procter & Gamble'ın doğal yaşama yeni habitatlar açmak için ağaç ve çalılıarı kestiğini anlatan ve konuya kendi öznel bakış açısını yansıtan Decision Earth programının sınıflarda tanıtılması gibi (s. 158).

Çocuklara doğrudan pazarlama, vahşi kapitalizmin doyumsuz uygulamalarının etik akıldan sert kopuşunun çarpıcı örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü gibi, hissedarların hedeflediği operasyonel amaçlara ulaşmak için şirketlerin kullandığı yöntemler sonuç itibarıyla hissedarları pek de ilgilendirmiyor.

İnsan tekinin, özellikle iş dünyasında, yöneticiye ya da kararlar almakta başrolü üstlenen kişiye dönüşmesiyle birlikte içine girdiği değerler dünyası, onu bir seçim varlığı olarak sürekli etik sorunlarla karşı karşıya bırakır. Liberal ekonominin, öznesini içine soktuğu bu korkunç gerilim, hem kaçınılmazdır hem de dayanılmaz bir ruhsal ağırlıktadır. Bu noktada akademik tartışmalar, özellikle kişinin bir insan teki olarak ve şirketin de bir insanlar topluluğu olarak, iktisadi kararlar sürecinde oynayacağı rolün etik açıdan değerlendirilmesi konusunda iki kola ayrılarak yürütülür.

İlk hareket noktası ve etik açıdan da üzerine “çullanılan” ilke, Adam Smith’in bilimsel iktisadın da kendi temellerini üzerine dayayarak kesinlemeye çalıştığı insan doğası hakkındaki varsayımdır: Rasyonel ve çıkar dürtüsüyle hareket eden ben-merkezci ekonomik birey kuramı. Smith, (istemeden de olsa) insanı böylece kendi başına bir amaç olarak geliştirirken onu aynı zamanda araçlar krallığının da temel üyesi haline getirir. Klasik iktisadın toplumsal tasarımının açmazı, salt öz çıkar güdüsüyle ortaya çıkacak bireysel eylemlerin her şeye rağmen toplumsal temelde bir ortak menfaat yaratma kapasitesinde olduğunu ileri sürmesinde yatar. Yani, kısaca, kişiler bireysel eylemlerinde, toplumsal çıkarı hedeflemezler, ama sonuç yine de doğal bir mekanizmanın harekete geçmesiyle (görünmez el) toplumun çıkarı şeklinde belirir. Başka deyişle, toplumun çıkarı, (en başta) hedeflenmediği halde kendiliğinden gerçekleşir. En azından şu basit düşünce bu noktada insan doğasıyla ilgisinde bir itirazı hak edebilir: İnsan, bir anlam varlığı olarak, bireysel eylemlerinde toplumsal çıkar güdüsünü, toplumun iyiliğini hiç mi hesaba katmaz? Yürürken yol üstünde gördüğü taşı kaldıran bir insan bu eylemi saf kendi çıkarı açısından mı, yoksa diğer insanların iyiliğini de mi hesaba katarak gerçekleştirir? Kırsalda, köy

çocuklarının okullarına varmalarını sağlayacak köprünün inşaatı iktisadi bir karar mıdır? Karl Polanyi (2014), *Büyük Dönüşüm*'de, Smith düşüncesinin iyimserliğinden bahseder: “ Hiçbir gizli el kişisel çıkar adına bize yamyamlık ayinlerini kabul ettirmeye uğraşmaz” (s. 169). Araçsal aklın mutlak ve tek yaşamsal olarak özneyi bağlamasını eleştiri değeri taşıyan Ray Billington'un (2011) şu sorusu da zihin açıcıdır: “(...) eğer bütün eylemlerimizin özçıkâr güdülenimiyle yapıldığı kanıtlanabilirse, bu dayanılmaz bir şey olmaz mı?” (s. 59). Aslında, Billington'un o “dayanılmaz şey” diye adlandırdığı şeyin tam da yabancılaştırmanın yarattığı duygu durum olduğunun farkına varmak gerekmez mi? Dolayısıyla her ne kadar, Buğra (2013), Smith'i, insanların bencil yaratıklar olmasından ziyade, buna rağmen herkesin çıkarının doğrultusunda işleyebilecek bir toplumsal sistemin olanaklarını göstermeye çalışan bir düşünür olarak yorumlasa da (s. 94), klasik iktisatın günümüzdeki uzantısı neoliberal dünya görüşü, insan denen yarattığı, sonu gelmez bir fayda ve bireysel çıkar varlığı olarak kabul etmiş ve Smith'in sonuç itibarıyla kendiliğinden üreyebileceğini düşündüğü ortak mutluluk ve ahlaki toplum tasarımı gerçeğe kavuşmamıştır. Toplumsal ortak yararın, ancak, kişilerin kendi öz-çıkârlarını (diğerlerini gözetmeden) akılcı bir şekilde kovalamaları sonucu ortaya çıkabileceğini kabul edersek, iktisadi akıl bölümünde de Weisskopf'a atıf yaparak belirttiğimiz gibi, salt ve bencil çıkar ilkesini meşrulaştırmış ve hatta serbest piyasanın ahlaki alt yapısını (ahlaki olmayan bir kurala dayandırarak) kurmuş oluruz. Buğra (2013), ahlaki toplum kaygısının yanında, bilimsel bir iktisat kurma amacını da taşıyan Smith'in *homo oeconomicus*'unun, bu doğrultuda, “insan gerçekliğini yansıtan bir analiz aracı olmaktan çok, belirli bir bilimsellik anlayışının gerektirdiği soyut ilke arayışına cevap veren bir kurgu işlevi yüklendiğini” belirtir (s. 93). Anlaşılan Smith, zamanının bilimcilik aşkının kurbanı olarak “Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olma” misali yapayanlış bir insan karikatürü ile yola çıkmıştır. Skidelsky'lerin (2014) itirazı da iktisadi özneye Smith tarafından yüklenen insansal

doğanın erdem kavramını nasıl derece derece bozguna uğrattığını dile getirir: “Smith’in kişisel çıkar öğretisi açgözlülüğü erdeme dönüştürmekten daha fazlasını yaptı ve klasik erdemi ahlaksızlığa dönüştürdü” (s. 50). Çünkü insanın erdemi olarak niteleyeceğimiz türlü tutkuları, türlü davranışları, erdemin sadece kişisel çıkar dürtüsü içinde paketlenmesiyle dışlanmış, erdem olmaktan çıkarılmıştı.

İnsanın ahlaki bütünlüğünü tamamen yok sayarak onu ahlaktan arındıran ve salt-rasyonel bir yaratık olarak varsayan Mandeville ise, Buğra’nın (2013) belirttiğine göre, ahlak, insan ve toplum arasındaki köprüyü –insanı bir sempati etkinliği olarak tarif ettiği bir özellikle de donatarak, hatta bunu kurucu bir ilke şeklinde işin içine katarak– iktisadi bir kuram çerçevesinde yerleştirmeye çalışan Smith’in dahi eleştirilerine maruz kalmıştır (s. 95). Smith, sonuçta, insanın değerinin, “ailenin, devletin ve “büyük insan Toplumunun” bir üyesi olarak ahlakî bir varlık oluşundan” geldiğine inanıyordu (aktaran Polanyi, 2014, s. 169). Bu noktada, en sert ve çıplak gerçekliğiyle insanın bir ekonomik çıkar hayvanı olarak betimlenmesine tanık olduğumuzu söyleyebiliriz. Mandeville’e göre, insan tamamen ahlaksız ve bencil bir varlıktır; bencilce çıkar peşinde koşar; ayrıca bu ahlaksızlık iyidir çünkü bu durum, talebin ve üretimin artmasını sağlayarak toplumun zenginleşmesine yol açar; özetle kişisel ahlaksızlıklar sosyal yararlar giden yolun temel taşlarıdır (aktaran Buğra, 2013, s. 95). Skidelsky’ler (2014) Mandeville’in ahlak anlayışının basitliğinin ve belki de dürüstlüğünün altını çizerler: “Zenginliklere ve ahlaksızlıklara veya yoksulluk ve erdeme sahip olabilirsiniz ama zenginlik ve erdeme sahip olamazsınız. Hangisini istersiniz ?” (s. 49). Skidelsky’lere göre (2014), ahlaksızlık böylece “tehlikesiz bir doğal nitelik” olarak yeniden tanımlanarak, “şeytansı tadından” arındırılmış oldu (s. 52). “Ekonomi biliminin o zamandan beri stratejisi bu olmuştur” der Skidelsky’ler, “Fayda” ve “tercihlerden” oluşan değerden arındırılmış dili kapitalizmin Faustçu pazarlığını zorunlu olarak görünmez hale getirmektedir” (s. 52). Günümüzün kapitalist gerçekliğindeki itiraflar Skidelsky’leri haklı çıkartır gibi gözükmektedir; ünlü

Body Shop'un unutulmaz sahibi, dünyanın en başarılı iş kadınlarından Anita Roddick, Joel Bakan (2007) ile yaptığı görüşmede, şirketinin borsaya açılarak ilk hisse satışından sonraki gelişmeleri “Şeytanla anlaşma” olarak nitelendirdiğine göre! (s. 71): “(...) küçük bir grup insanın ahlâki değerlerine, bir kumarhanedeki gibi...kumar oynayan mali yatırımcılara göre – büyümek mecburidir” (s. 71). Bir rekabet piyasası uzmanının şu sözlerine kulak verelim: ““Şayet bir CEO iseniz,” diyor Barry, “hissedarlarınızın iyilik meleği olup olmadığınızla gerçekten ilgileneceklerini mi sanıyorsunuz? Ceplerinin parayla dolmasındansa sizin iyi bir adam olmanızı gerçekten tercih edeceklerini mi sanıyorsunuz? Hiç sanmıyorum (...).”” (aktaran Bakan, 2007, s. 73).

Milton Friedman, 13 Eylül 1970'de *New York Times*'de yayımlanan, *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits* isimli ünlü makalesinde, ahlakı tamamen ve açık bir şekilde *Business*'tan, yani *Şirket*'ten dışlayan görüşünü, tek bir cümle halinde makalenin adı haline getirerek somut bir şekilde duyurmuştur: “Şirketin sosyal sorumluluğu kârlarını arttırmaktır”. Friedman, ilgili makalesinde, her şeyden önce, bir şirketin insanlardan oluşan “yapma” ya da “bileşik” bir özne olması itibarıyla sorumluluk denen şeyle zaten ontolojik ya da formel anlamda ilişkilendirilemeyeceğinden bahseder: “Sadece tek tek kişilerin sorumlulukları vardır. Şirket yapma bir kişidir ve bu anlamda sorumlulukları da sunidir, ancak bir bütün olarak şirketin sorumluluklarından bahsedilemez”. Ayrıca Friedman, kurumsal şirketin hissedarları (sahipleri) ile yöneticilerini birbirinden ayırır ve sorumluluk ve sosyal sorumluluk kavramıyla ilişkisinde baş özneyi yönetici olarak belirler. Yöneticinin sorumluluğu en başta şirketin sahiplerine ve akabinde ilişkide bulunduğu diğer öznelere karşıdır. Bu sorumluluk ise, şirket sahiplerinin isteklerine uygun şekilde, yasal ve etik toplumsal kuralları bozmadan çalışmaktır. Şirket sahiplerinin istekleri ise genelde en yüksek kârı elde etmek olarak ortaya çıkar. Yönetici, özel hayatını teşkil eden tüm alanlarda, sosyal sorumluluk olarak addettiği etkinliklerde,

ayrıca kendi gelirini de harcayarak bulunabilir, ancak konu şirket olduğu zaman, ne zamanını, ne de (başkasının – hissedarların) parasını şirket adına harcayamaz. Yöneticinin “sosyal sorumlulukları vardır” düşüncesi yalın bir retorikten ileri gidemez çünkü aksi durumda işverenin çıkarlarının aleyhine davranıyor demektir. Yönetici, çalıştığı şirketin kaynaklarını toplumsal çıkarlar için kullanamaz. Çünkü bunun sonuçları, aslen, hissedarlara geri ödemelerin azalmasıyla onların parasının harcanması, müşterilere yapılacak fiyatların arttırılmasıyla müşterilerin parasının harcanması ve yine çalışanların ücretlerinin azaltılmasıyla yine çalışanların parasının harcanması anlamına gelir. Friedman’ın düşünceleri birçok neoliberal düşünür tarafından desteklenmiştir. Bakan’ın (2007) aktardığına göre, ünlü guru Peter Drucker “Şayet sosyal sorumluluğu üstlenmeye istekli bir yöneticiyle karşılaşırsanız, derhal işten kovun”, Harvard İşletme okulu profesörü Debora Spar, “şirketler ahlâki varlıklar olmak üzere kurulmuş kurumlar değildirler”, Noam Chomsky, şirketlerin toplum ya da işgücü için değil de sadece kendi hissedarları için kaygı duymaları gerektiğini derlerken, Friedman’ın saflarında yer alırlar (s. 51).

Erdemin ve meslek ahlakının şirket içindeki örgütlenmesinin ilişkisel kökenini araştırırken Friedman’ın müthiş bir zorlama zekâ kıvraklığıyla yöneticiyi, toplumsal çıkarı hedefleyen davranışlarında, bireysel olarak ahlaksızlıkla suçlaması aslında tam da usta bir retorik örneğidir. O, yöneticinin şirketteki varlığının meşruiyetinin kaynaklandığı tek nedenin onun hissedarların çıkarlarını gözetecek ajan olarak seçilmiş olmasına dayandığını söyler. Ancak, burada aslen göze çarpan şey, Friedman’ın kurmuş olduğu ahlaki çözümlemede, eylemin öz-değerini değil, ama öznelerin birbirleri ile ilişkilerini yargılıyor olmasıdır. Sonuçta, ona göre, işletmenin sosyal sorumluluk anlamında hiçbir görevi olamaz, ayrıca yönetici kesinlikle sosyal sorumluluk kisvesi altında işletmenin kaynaklarını harcayamaz; yöneticinin harcamalarının tek meşru kaynağı, işletmenin kârının artacak olmasıdır, başka hiçbir şey değildir.

Elbette, bu görüş pratik hayatın insansal gerçeği ile ne derece örtüşür tartışılır. İnsanı, bir “*Dr. Jekyll ve Bay Hyde*”a⁵⁸ dönüştüren bir iddiadır bu aslında ve daha önce de belirttiğimiz gibi insan varoluşunda dayanılmaz bir yabancılaşma ve parçalanmanın kaynağını da oluşturur. Roscoe (2015), yabancılaşmış insanın günlük portresini şöyle çizer: “Ofisteki zalim girişimci karakter ile ılımlı, cömert baba, eş ve hafta sonunun komşusu arasında net bir ayırım vardır” (s. 226). Sabah işyerine girerken “vahşi dövüşçü” maskesini takan modern insanın akşam evinin kapısından “sevimli barışçıl baba” olarak girmesi, insani özünün çeşitli kısımlarını birbirlerinden ayırık ve parçalı yaşanması demektir. Bunun yabancılaşma bağlamında ortaya koyacağı ruhsal ve felefi sorunlar ise yadsınamayacak bir gerçeklik olarak öznenin hayatının içine kaynaşır. İnsanın etik ve duygusal aklının bir kenara bırakılarak, salt rasyonel aklıyla üstelik kendi iradesinin hükmetmediği kararları uygulaması, aslında, rasyonel aklın sınırları içine bile girmez. Friedman’ın bu hipotezi, yönetici-özneyi, iktisadi aklın, sermaye-öznenin kendini üretmesi, kendini gerçekleştirme için bir araç olarak kullanması demektir. Aklın, etiksel, duygusal ve rasyonel bölümlerinden oluşan bütünlüğünün paramparça olmasıdır bu durum. Aslında, çokça tanık olduğumuz, sıkça rastladığımız, iş dünyasının geleneksel öznesinin duygusuz rasyonelliğinin kök nedenlerinden biri de budur. İnsanın değerinin ne derece olumsuzlandığını da gözler önüne serer bu gerçeklik. İşe tamamiyle yabancılaşarak salt mekanik bir ilişki içinde bulunmak, Friedman’ın yönetici-öznesinin hayatının, şirket ile ilgili uzun bölümünde, tek çaresi olarak maddeler. Ahlaktan kopmuş insan, eksik insandır, insan parçasıdır. Roddick’e göre, şirket, insanların insani duruma karşı bir empati duygusu taşımasına engel

⁵⁸ “*Dr. Jeckyll ve Bay Hyde*, R.L. Stevenson’un (2006) aynı adı taşıyan unutulmaz romanının karakteridir. Aynı kişinin, yaşamının bir bölümünü mükemmel bir doktor, diğer bölümünü acımasız bir katil olarak süregelmelerinin arkasındaki parçalanmışlığı, kişinin kendine ve topluma yabancılaşmasını, çelişkinin ve acının aynı kişi içinde nasıl yaşandığını mükemmel bir şekilde gözler önüne serer.

olur (aktaran Bakan, s. 75); ilginçtir ki Smith'in "sempati"si şirket yaşamının günlük gerçekliğinde bir türlü hayata kavuşamaz! "İş dünyasının dili maneviyatın ya da insanlığın dili değildir (...). Kayıtsızlığın dilidir; ayırmanın, gizliliğin, hiyerarşinin dili"dir (s. 75). İş adamlarının yaşamı, bölünmüş yaşamdır, birden fazla kimliğin, birbirine yabancı kimliklerin içiçe geçtiği bir yaşantı türüdür. Bakan'ın bir araştırma söyleşisinde belirttiği gibi "Kendi kendinizle yaşamamanın yolu", fazlasıyla bölümlere ayrılmış bir yaşam sürmektir" (s. 73). Şunu da vurgulamak gerekir ki, Smith, önceden bahsettiğimiz gibi, kendisine göre bu tehlikenin farkına varmış; doğru yorumluyorsak, "yöneticinin hırsızlık" yapma olasılığına dikkat çekerek hissedarın kendi şirketinin işletmesinde bilfiil yer almayı bu görevi yöneticiye devretmesinin sıkıntılı bir durum olduğunu hatırlatmıştı; ancak, takipçilerinden Friedman'ın arzuladığı gibi, hissedarın bir nevi "hırsızlık"ı yöneticiye zoraki olarak yaptırabilme olanağının ahlaki tarafını değerlendirmeyi ihmal etmişti. Neoliberal iktisat kuramının insanın anlamsal dünyasında yarattığı erozyon insanın insan olarak değerinin yitirilmesinde ve bu anlamda büyük bir yabancılaşmanın oluşma koşullarını hazırlamasında büyük rol oynamıştır. Aslında değer dünyaları olan bireyler topluluğunun, insan-öznelerin, birleşerek oluşturdukları değer-yansız, değer-tanımayan, değer-tarafsız kurum-özne, şirket, kendi çelişmesini kendi içinde taşıyan bir "hilkat garibesi" misali, toplumu, hayatı, dünyayı yöneten siyasal iktisatın başat oyuncusu haline gelmiştir. 20. yüzyılın sonlarına doğru sanayi kapitalizminin gitgide finans ekonomiyi yakınlara tekvücut haline dönüşmesi ve bu şekilde son şeklini alan şirketler dünyası, eğer neoliberal ekolün iddiasına sadık kalırsak, içerikten tamamen yoksunlaşmıştır; iktisadi, bürokratik ve teknik aklın şirketini, "kâr ve başka hiçbir şey" üretiminin makinesi olarak algılayalım, şirket, insan açısından yabancılaşmanın-yabancılaştırmanın evidir. Hem değerlerin göreceleştirdiği hem de değerlerin toptan ortadan kaldırıldığı bir dünya, insan olmanın temelini de ortadan kaldırma olanağını taşıyan bir dünyadır.

Karşıt görüş ise, gerek kişiyi, gerek şirketi sosyal sorumluluk düşüncesiyle bütünlüğünde toplumsal yaşamda öngören bir eksene oturur. Bakan'ın mükemmel bir şekilde örneklediği Body Shop'un başkanı Roddick'in düşünceleri bu konuda çok uygun bir konumdadır. Kişisel değerlerini işinden ayırmayı reddeden bir insani bütünlüğe sahip olması şu ifadede açık bir şekilde somutluk kazanır: "Yuvamın bir uzantısını istiyorum sadece, kalbimi işyerine taşımak istiyorum" (2007, s. 70). İnsanın doğallığı aslen bunu gerektirir zaten. İnsanı anlatırken birinci bölümde kısaca işlediğimiz "değerler varlığı" olarak insan, yabancılaşmanın en temel önkoşullarından biri olarak sağlam bir yere sahiptir. Bir insan refahta da anlam bulabilir, acı çekmekte de. Ancak, eşzamanlı olarak ikili ahlaka dayalı bir yaşantı, bu bölüm içinde anlatmaya çalıştık, bir insan yaşantısının kapsamlı ontolojik özellikleriyle bağdaşmaz. İnsanın anlamsal bütünlüğü ilişki kurduğu değerlerle hakikat kazanır. Değerlerde yaşanan gerilim, insan ile anlam arasındaki köprüyü yıkar ve kendisi ile arasındaki mesafeyi artırarak yabancılaşma yolculuğunu başlatır. Sosyal sorumluluk duygusu, birinci bölümde de bahsettiğimiz toplumsal varlık olarak insan doğasının önemli bir gereksinimidir. Aksi durum, insanı hiçlikle, işe yaramazlık duygusuyla, yalnızlıkla karşı karşıya bırakır. İnsanın anlam üretimi yoğunlukla toplumsallığında gerçekleşir; özne, üretiminin toplumsal yararlarını, diğer insanlar üzerindeki etkisini, kozmolojik bütünlüğündeki rolünü kaydetmezse, insanlığı silikleşir; bir madde parçasına dönüşür. İnsanın ve şirketin, sadece kârın değil, ahlaki değerlerin de peşine düşmesi, son kerte de ve de ayrıca akla ve duyguya neden aykırı olsun ki? Henri Ford, otobiyografisinde, sıklıkla, çok kâr etmeyi pek makul olmayan bir hedef olarak irdelemiş, önemli olanın, aslında neoliberal kâr hırsının pek de onaylamayacağı bir şekilde, şirketin mümkün en düşük kârla en çok otomobili üreterek toplumun büyük kısmına ucuz otomobil sağlaması gerektiğine inandığını belirtmiştir. Ford'a göre zaten kâr, işletme faaliyetinin bir amacı değil sonucu olarak ortaya çıkar; amaç faaliyetin kendisidir, yapılan işin niteliksel

derecesidir: Gerçek sanayi fikri para kazanmak değildir. Sanayi fikri, bir hizmetin ifadesi/fikri, çok kişinin yararlanacağı bir fikrin meydana getirilmesidir (2012, s. 96). İyi iş ilişkilerinin zaten güven, namus, dürüstlük gibi en temelde insanın etik varlığıyla doğrudan ilişkili ilkeler üzerine kurulması gerekmez mi? Etik bir varoluş anlayışı, işyerini ve insanı, doğa ve toplumla varlıksal bütünlüğünde kurgulayarak değerlendirir. Bir üretim faaliyetinin, insanoğlunun anlam üretiminin merkezinde sahip olabileceği yaratıcı işlevselliğin farkındalığı, ancak ünlü sanayici Adriano Olivetti'ninki gibi bir iş anlayışına sahip olunmakla mümkün gözükmemektedir:

Fabrika, sadece hissedarlara kâr avlamak için var olan bir araç değildir, ama insanın maddi ve spiritüel gelişiminin de aracıdır; fabrika ait olduğu toplumun ve mekânın merkezine kendisini koyarak insanların maddi ve spiritüel açıdan gelişimini harekete geçiren bir animatör olur böylece ilerlemenin temel vektörü haline gelir (aktaran Bartolini, 2012, 262).

Şirketin ve yöneticisinin, gerçekten de, Friedman ve taraftarlarının öne sürdüğü gibi, tek taraflı bir şekilde, sadece hissedarlarına karşı değil aynı zamanda ilişkide bulunduğu, kısacası aslında onu var eden tüm diğer öznelere (modern iş diliyle: paydaşlara) karşı, en önemlisi de içinde bulunduğu topluma karşı, etkin iradesini salt kâr saplantısının dışına çıkarmayı da başararak, beliren bir sorumluluğu yok mudur? Friedman'ın görüşü paralelinde, şirketin faaliyetini ve ahlaksal tutumunu salt yöneticiyle hissedar arasındaki ilişki temelinde saflaştırıp toplumsal bütünlüğü ve insanoğlunun dünyasında yarattığı kuşatıcı sonuçlar açısından değerlendirmesek ki –o öyle yapıyor– aynen yabancılaştırmanın temel koşullarından biri olan, daha önce de bahsettiğimiz gibi, insanın doğadan ayrılması gibi, şirketin toplumdan ayrılmasını gerçekleştirmiş oluruz. Bakan (2007) diyor ki: “Artık şirketlerden sadece iyi mal değil iyilik de bekleniyor çoğu kez; sadece değer değil, ahlâki değerlerin de peşine düşmeleri ve dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek için yardım etmeleri de” (s. 46). 1849'da A.B.D'nin küçük bir yerleşim merkezi olan Williamsburg'da küçük bir kimya

firması olarak kurulan günümüzün dev ilaç firmalarından *Pfizer*'ın ikinci başkanı Tom Kline, 1980'lerin başında, evine giderken işyerine yakın bir metro istasyonunda soyulmaya kalkınca, "tesisi kapatma" fikrinden vazgeçerek, "bu toplumu daha iyi kılmaya yönelik bir değişim" yaratmaya karar verdi (aktaran Bakan, 2007, s. 45). *Pfizer*, akabinde, ilgili metro istasyonunun güvenliğini artıracak bazı önlemleri, üstelik tesisin özel güvenlik görevlilerinden de sürekli yararlanılacak bir kurguyla gerçekleştirmiş. İktisadi aklın bütünü temsil etme imgesinin kırılarak etik aklın devreye girmesi sonucu oluşacak çıktıların insan ve toplum açısından kazanımları tartışmasız bir gerçek olarak çıkıyor.

Karşıt görüşün günümüz iş dünyasının kurumsal sürecinde gelişmesi bu açıdan çok sevindiricidir. WorldWatch Enstitüsünün *Dünyanın Durumu 2012* yılı raporunun *Şirketi Yeniden Keşfetmek* adlı bölümde, Allen L. White ve Monica Baraldi'nin (2012) ortaya koyduğu yeni bir "şirket" kimliği, şirketi neoliberal düşüncenin ahlak-yansızlığından veya tarafsızlığından ya da ahlak göreceleliğinden kurtarıp belli değerler etrafında toplayarak yeniden tanımladığı için önemlidir. Bu çerçevede altı ilke tespit edilmiştir:

1. Şirketin amacı, özel çıkarlarını kamu yararı için kullanmaktır.
2. Şirketler yatırımcılar için adil kârlar ayıracak ama bunu yaparken diğer paydaşların meşru çıkarlarını feda etmeyecek.
3. Şirketler, gelecek nesillerin kendi gereksinimlerini karşılama becerilerini feda etmeden, mevcut neslin gereksinimlerini karşılamak üzere sürdürülebilir şekilde faaliyet gösterecektir.
4. Şirketler servetlerini, bu servetin yaratılmasında katkısı olan herkese eşit olarak dağıtacaklar.

5. Şirketler katılımcı, şeffaf, etik ve hesap verebilir şekilde yönetilecektir.
6. Şirketler gerçek kişilerin kendi kendilerini yönetme hakkını ve diğer evrensel insan haklarını ihlal etmeyecektir (ss. 166-168).

Altı ilkeden oluşan bu bildirgenin, tek tek maddelerini incelediğimiz zaman, bireysel çıkar ile toplumsal fayda arasındaki ilişkinin yeniden tasarlanmasına, insanın ve şirketin doğa ile ilişkisinden yaratılan servetin nasıl dağıtılması gerektiğine, şirketlerin etik ilkelere bağlı olarak yönetilmesinden insanın bir değer olarak savunulmasının temel dayanağı olan insan haklarına kadar, birçok alanda, günümüzün neoliberal iktisat görüşünün yaratmış olduğu olumsuz ve yabancılaşmış dünyanın tam karşısında yepyeni bir dünya tasarımı teklifini yansıttığını söylemek yanlış olmaz. Özellikle insan hakları kavramının çalışma dünyasının olguları arasında yer alması, yabancılaşma tehlikesine karşı ufuk açıcı bir değer taşır.

Değer-yansız bir iktisat teorisi, değerleri, aklın alanından çıkartır. Değerler, Weisskopf'un ayrıntılı bir şekilde belirttiği gibi "öznel, çoğulcu, göreceli ve her birey için farklı olmakla kalmayıp aynı zamanda akıldışıdır ve mantıklı bir tartışmaya konu olmaktan uzaktır" (1996, s. 76). Mantık, iktisadi aklın dar kalıplarında, verimlilik ve kâr arasına sıkıştırıldığı takdirde, doğaldır ki, değerleri dışlar; öyle ki Weisskopf'un (1996) deyimiyle önce değer-yansız bir hal alır, akabinde daha da uca sürüklenerek tamamen değer-yoksunu bir şekle bürünür (s. 76). Ancak, akıl değerlerden boşalınca, içeriği de ontolojiyle ilgisinde irdelleyemez olur. Buna mantığın "aptallaşması" adını verebiliriz. İktisadi mantığın salt biçimsel ve değer yoksunu bir tarzda işleyişi aslında gerçekten de "iyi"yi, "güzel"i, "içerik"i anlayamayan "aptal"ca bir işleyişe işaret eder: "Ne zaman ki değerler aklın alanına giremez, işte o zaman her şey hoşgörülür" (Weisskopf, 1996, s. 40). Öznel faydanın, iktisadi – bürokratik ve teknik aklın salt-biçimselliğinin nezdinde biricik ideale dönüşerek kapsamsal içerikten yoksunlaşması, varlıkla ilişkisinin kesilmesi, varoluşunun anlam

bütünlüğünün kesintiye uğraması, bir “değer” olarak insanın ve insanlığın yabancılaşarak öznenin algısında dumura uğraması demektir. Rodrik’in “yuva” duygusu, Olivetti’nin fabrikanın toplumsal imgelemdeki sorumluluğuna biçtiği pay, Ford’un üretimi toplumsal bağla içeriklendirmesi sonucu kâra göre öncelemesi, tüm bu düşünme ve eylem tarzları, etik aklın devreye alınmasıyla, insan doğasının bütünsel işleyiş tarzının sonucu olarak beliren tasarımlardır. Neoklasik aklın, birey ve şirketi, varlığın bütünlüğünden kopartarak yalıtık bir dünya içinde “ekonomisi iyi (kârlı) ama ahlâk-sız” bir konum içine sokması dolaysızca yabancılaşma dünyasının yaratılmasından başka bir şey değildir.

Değerler tarafsızlığı ve hiçliği, yapılanın “değer”inin de insanlık açısından değerlendirilememesi sonucunu üretir. Yabancılaşma açısından dile getirilecek önemli üç insanlık durumuna dikkati çeker bu sonuç: 1) “Değerler”den arınmış bir insanın yabancılaşmış bir insan sayılması, 2) Değerlendirme etkinliğini etik bilgiyle bağlantısı içinde gerçekleştiremeyen insanın içinde bulunduğu yabancılaşma durumu, 3) insanın değerinin bilgisinin yokluğunun insanı yabancılaşmaya doğrudan götüren en temel itkilerden bir olduğu. Etikten ayrılan akıl, “insan”, “iyi”, “güzel”, “doğru”, “faydalı” ve benzeri kavramları nesnellikte anlayamaz hale gelir, yani nesnellliğini yitirir. Oysa Weisskopf’un (1996) altını çizdiği gibi, “Gerçek ve iyi olanı bulabilme ve onun üzerinde uzlaşabilme olasılığına duyulan inanç her zaman var olmalıdır; yoksa toplum kargaşa ve anarşiye karşı savunmasız hale gelir. Böylece kölelik ve soykırım gibi toplumsal oluşumların lanetlenmesi için elimizde hiçbir ahlaki temel kalmaz” (s. 37). Bir amacın içeriğinden bağımsız “iyi” olunabilir mi? Değer-yansızlık ya da değerleri hesaba katmayan bir değerlendirme yöntemi, amacın da incelenmesi zorunluluğunu ortadan kaldırarak sonu “ilkesiz”liğe varan bir varoluş biçimiyle tamamlanır ki bu da tam anlamıyla yabancılaşmanın ortaya çıkması demektir. Araçsal aklın, aklın diğer biçimlerinden soyutlanarak hareket etmesi tam da bu türden bir “ilkesizlik”i, bilinçsizce, kendi temel ilkesi haline getirmesi demektir.

İnsanın doğasını işlediğimiz birinci bölümde de kısaca bahsettiğimiz gibi Kuçuradi'nin değer felsefesi soruşturmamızın bu noktasında etiğin insan doğasındaki yerinin, yani etik ile insan arasındaki ilişkinin yabancılaşma açısından önemini anlayabilmemiz için yardımcı olabilir. Çünkü insanı bir değerler ve değerlendirme varlığı öncülünde kabul etmek onun doğasını, nesnel bir şekilde, diğer yönleri olan araçsal ve sezgisel boyutlarıyla bütünlemek demektir. "Bütün" insan, aslına bakarsak, özellikle de yabancılaşma konusuyla ilgisinde, bu çalışmanın temel argümanını oluşturma değerindedir. Bölüm boyunca sergilemekte olduğumuz örneklerin, olayların hepsinin, bir açıdan, birer "değer" sorunu teşkil ettiği ve insanın salt-iktisadi aklının veya iktisadi çözümlenmenin bu değer sorunlarını kendine özgü matematiğiyle çözümlenemediği ortadadır. Realiteyle ilişki kurmak bir değerler ve değerlendirmeler yani değeri doğru tespit edebilme sorunudur. İnsan bu iki sorunu varlıksal bütünlüğünde çözümlenebildiği ölçüde insanlığını yaşayabilir. Modern iktisatın matematiksel yöntemleriyle açıklığa kavuşturamadığı "doğru, güzel, iyi, saygı, güven, sevgi, mutluluk" ve benzeri değerler realitenin niteliğini sergileyen bileşenlerdir. Bunlarla insan, ancak belirli bütünlüğü çerçevesinde eylemlerinde bulunması koşuluyla ilişkiye geçebilir. İnsani açıdan bu türden temel varoluş olanakları ona insanlığını yaşatacak değerde, ancak araçsal aklın çıkarıcı, verimlilik, çokluk ve kârlılık hesaplarıyla ulaşılamayacak türden bir karakter sergilerler. Bunların deneyimlenmesinin olanağı, insanın varolanla, diğer insanlarla ancak ve ancak etik bir ilişki kurabilmesi koşuluyla gerçekleşir. Etik ilişki, bütünlük gerektiren bir ilişki türüdür. Bu bütünlük, değer, doğru değerlendirmenin ve değerlerin bilgisini, içinde taşır. İnsanın ve toplumun anlam üretimi, ancak değer bilgisinin bilinçliliği ölçüsünde gerçekleşir çünkü anlam bir şeyin değerinin öznenin algısındaki karşılığıdır.

"Kişinin yaşantısını ancak insanın değerinin ve etik değerlerin bilgisinden kaynaklanan inancı belirliyorsa, ancak o zaman yaşantısı etik bir yaşantıdır" der

Kuçuradi *Etik*'de, çünkü insanın olanaklarının bilgisine ulaştırılan yegâne bilgi türü budur (2006, ss. 49-50). Sadece bu kısa ama çok önemli tesbit bile, neoliberal çağın örnek alınmasını salık verdiği C.E.O loacca'nın, yeniçağın gençlerine yönelik salt maddiyata dayanan tavsiyelerinin ya da ekonomist Friedman'ın, şirketi, ahlaki değerlerden nötürleştirmesiyle öznenin yaşam olanaklarını darlaştırdığının ne derece büyük bir yabancılaşıma yaşadıklarını kanıtlamaya yeter.

Para ile değer ve değerler arasındaki ilişki karmaşasının derinliğini ve olumsuzluğunu Georg Simmel de (2014), *Paranın Felsefesinin, Kişisel Değerlerin Para Eşdeğeri* isimli bölümünde çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer. Ona göre, "insanın değerini para üzerinden ifadeye indirgeme eğilimi (...) sadece parayı insanın ölçüsü haline getirmekle kalmaz, insanı da para değerinin ölçüsü haline getirir" (s. 347). Oysa para dediğimiz şey, boşlukta asılı olan bir "ne kadar" (kaç para) kavramına doğrudan bağlı bir şekilde hayat bulur ki, esası, Simmel'in (2014) belirttiği gibi, saf niceliktir ve bu "ne kadar" etkeni açığa çıkmadığı sürece para tamamen boş bir kavrama dönüşür (s. 347). Para, var olanı, var olanın öz-merkezinden kaynaklanan hayat güçleri, farklılıklar, ayrışmalar, öz-üretimler ve benzeri nedenlerden dolayı değerlendirmede olduğu gibi, para karşısında şey, salt bu nedenlerden dolayı, aslında "yok" gibidir; şeyin para karşısında "var" niteliği kazanabilmesi için tek koşul, onun kendisine mübadele piyasasında değiş tokuşa konu olabilecek bir yer açabilmesidir. Oysa, biraz önce, günümüzün neoliberal yaşamında, insanın, bırakınız "insan olarak değeri"ni, toplumsal değerinin bile –para ekonomisindeki insan-tazminat ilişkisine baktığımızda- onun satın alım gücüyle ve para yaratma kapasitesiyle doğrudan orantılı olduğunu dile getirmiştik. Para bir değer olarak, insan ise bir değerlendirme öznesi olarak, birbirlerini yanıltan, öz varoluşlarının dolaysızca gerektirdiği meşru sınırların dışına taşarak aralarındaki ilişkiyi birbirlerini birer "töz" olarak algılayamayan bir alt düzeye indirgemişlerdir ki bu ilişkinin karakteristiği, içindeki karmaşada eriyip gitmekte olan öznesinin tam bir

yabancılaşma içinde olmasıyla belirlenir. Simmel'in (2014) tespiti göz alıcıdır: "Para, bütün spesifik değerler karşısında, öncelikle giderek artan sayıda ve giderek farklılaşan nesnelere eşdeğeri haline gelerek soyut bir kayıtsızlık ve tam bir soyutluk kazanır" (s. 357). Bu cümleye şu uzantıyı eklemek belki de doğru olurdu: Para, öyle bir şeydir ki, dokunduğu öznesini de, bağrından yayılan kayıtsızlık ve soyutluk niteliğiyle bezer, paranın bu dokunulmaz saflığı, öznesinin dokularına işleyerek onu kendisine benzetir; para, öznesini, bu durumda "para"laştırır, geriye ne değer, ne değerler kalır. Özne ve nesne, kendisini parayla-parasal değeriyle eşleştirir, salt paranın eşdeğeri olarak varlık alanına giriş yaparlar ve böylece kendileri olmayı bırakırlar. Tek tek insanlar dahi alınıp satılan metalara dönüşürler. Bu derin ölümü, Simmel (2014), yine mükemmel bir şekilde tanımlamıştır:

Ancak şeylerin para değerlerine göre değerlendirildiği momentte, onlar bu kategori alanından çıkarılır, niteliksel değerleri, niceliksel değerlerine boyun eğer, onların kendi-kendilerine ait olmaları tecrübe ettiğimiz tam bağımsızlıkları ve ayrıcalık olarak algıladığımız –diğerleriyle ve kendisiyle ikili ilişki– temelini kaybeder. (...) kendini-başkalarıyla ortak kılmak (*Sichgemein-machen*), bir para ekonomisinde nesnelere tipik ilişkisi haline gelir (s. 387).

Öznenin kendi-kendisini değerleyebilmesi, öz bağımsızlığı sorunu, özünden gelen toplumsal ayrıcalığı, kendisi ve diğerleriyle ilişkisinin değersel temeli, tüm bunlar, kapsamlı olarak değerlendirme problemini sorgulamamızı gerekli kılar.

Kuçuradi'ye (2010) göre, değerlendirme bir bilgi sorunu olup doğru değerlendirme öncelikle nesnenin değerinin bilgisini sağlayan bir değerlendirme türüdür (s. 15). Bu soruşturma, "değeri değer yapan nedir?" sorusuna cevap veren, değer varlığını ve nedenlerini somutlaştıran, bir şeyin neden değerli de diğerinin değersiz olduğunu belirleyen türde, tüm bunları açıklığa kavuşturma yeteneğine sahip bir soruşturmadır. Bu soruşturma, değer ile anlam arasındaki ilişkiyi de tanımlamamıza yardımcı olur. İnsansal birer olgu olmaları açısından değer ile anlam

arasındaki köprüyü tam da bu noktada kurabiliriz; çünkü neyin anlamsız neyin anlamlı olduğu sorusunun yanıtı da doğrudan değer sorunuyla ilgilidir. Keza Kuçuradi'nin (2006) belirttiği gibi “(...) bir eylemin değerliliği, o eylemin insan için ifade ettiği anlam olarak karşımıza çıkar” (s. 17). Yani anlam, eylemlerinin ya da şeylerin değer olarak karşılığıdır kişinin algısında. Anlam, insan kişisinin varoluşunda giz halinde bulunan değersel enerji gibidir; bu açıdan anlam, öznesi tarafından kendisine atfedilen değerle yüklüdür ve insan davranışlarını yönlendiren temel dayanaktır. Anlam-lı olma, öznesi için, değer-li olmaktır. Öyleyse doğru değerlendirme, gerçekten de, etik aklın da devreye girmesiyle bağlantılı olarak, insanın varlık yapısının temel ilkesi olarak belirmektedir.

Değerlendirme, “insanın bir varolma şartı ve bir insan fenomenidir” der Kuçuradi (2010) bu konunun insan doğasıyla içkinliğini ve varlık ve varoluşla ilgisini de gözler önüne sererken (s. 25). Bu türden bir çaba ise, ancak, var olanın, olan bitenin yapı özelliklerini kavrama ve açıklama çabası olarak belirir ki bu açıktır ki felsefe yoluyla oluşan bir eylem türüdür. “Felsefe yoluyla kurulan bağın özelliği (...) var olanın ve olan bitenin en başta yapı özelliklerini kavrama ve açıklama çabası olarak karşımıza çıkmasıdır (2010, s. 18); bunlar aynı zamanda doğru değerlendirme eyleminin özellikleridir. Felsefi bilgi doğru değerlendirmede yaşamsal öneme sahiptir. Oysa iktisadi akıl bölümünde, klasik iktisadın, nesnelere öz değerlerinden arındırarak onları piyasa denen mekanizmada soyut bir şekilde “fiyat”laması ve böylece fiyatları karşılığında değerleri eşitlenen bir metaya dönüştürmesini ayrıntılarıyla açıklamıştık. “(...) bir şeyi doğru değerlendirmek onun yapı özelliği olan değerini görmek, yani onu anlamak ve kendi alanındaki yerini bulmaktır” (Kuçuradi, 2010, s. 30). Yani bir insanı, eylemi, bir eseri, bir olayı, bir şeyi değerlendirmek için, her şeyden önce, o şeyin kendisinden hareket etmek, onun kendi alanı ve benzerleri içindekini yerini bulmak gerekir. Değer, “bir şeyin kendi alanı veya benzerleri, kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yeridir (Kuçuradi, 2010, s. 26). Yani değer, bir şeyin bir tür

özelliğidir. Öyleyse ona verilen, ondan alınan bir şey olamaz. Değerlendirilen şeyin kendisi hesaba katılmadan yapılan değerlendirme, doğru ve etik bir değerlendirme değildir, o şeyin (nesnel) değerinin bilgisini sağlayamayacağı gibi, öznenin değer yargılarının bir ürünü olması tehlikesini de, yani bir ezbere değerlendirme ya da değer biçme olma tehlikesini de beraberinde getirir. Demek ki, değeri değer yapan şey, öncelikle, şeyin kendi öz-varlığından kaynaklanır, kendi dışında olan nedenlerden dolayı değil. Ve bu değer, ancak özel koşullarda, şeyin özüne ait benzersiz yapı özelliklerinin gerektirdiği şekilde ortaya çıkan gerçekleştirmelerin değeridir. Simmel de (2014), aynı paralelde konuşur: “(...), bir nesne onun değerli olduğunu söylemem halinde yeni bir nitelik kazanmaz; o, sahip olduğu niteliklerden ötürü değerlidir. Değer alanına yükseltelen şey, zaten bütünüyle belirlenmiş olduğu varlığıdır” (s. 25).

Kuçuradi'ye göre (2010) Bir şeyin “değer-li” olduğunun yargısı, o şeyin “ne için” değerli olduğunun sorgulanmasını gerektirir: “Bir şeyin kendi değerliliğiyle ilgili soru ise, “bir şey ne için değerlidir?” sorusuna karşılık verildikten sonra cevaplandırılacak bir sorudur (s. 27). Bu soru önemlidir, çünkü özne ile nesnesi arasındaki ilişkiyi kökten değiştirebilecek değere sahiptir. Değerlendirme eyleminin doğrudan değerlendirilen şeyin neliğini sorgulama anlayışına dayanan bir edime dönüşmesi, öznenin bireyselliğinin, değer yargılarının, öz çıkarlarının hariç tutularak nesnel bir değerlendirme yapmanın, hakikatın özneye göre değil ama nesnel kendi-oluşu içinde kavranmasının kapılarını açar. Var olanın apaçık kendiliği öncelikle sorgulanan şeydir. Horkheimer'ın, araçsal akıl bölümünde alıntıladığımız saptaması, “bir hedefin herhangi bir öznel kazanç ya da çıkardan bağımsız olarak, kendi başına taşıdığını sezdiğimiz erdemleriyle akla uygun olabileceği düşüncesi, öznel akla tümüyle yabancıdır” tam da bu açıdan özellikle değer kazanır. Tersine, öznel aklın kendinde somutlaştırdığı görelî “iyi değer” anlayışı yeni ahlakların doğmasına yol açar.

Modern iktisadın dayandığı iki temel ilke, değer yansızlık ve insan davranışının temel dürtüsünün fayda ençoklaması olduğu yönündeydi. Bu da bir ahlak, bir değer anlayışı olarak kabul edilebilir, ancak şeyin kendindeki değerini yok saydığından etik açıdan yarattığı sorunlu sonuçlar ortadadır. Kuçuradi'nin ortaya koyduğu "değer" anlayışı, maddenin ama özellikle de insanın değeriyle ilgisinde, "değer"i, iktisat ideolojisi kendisine atfedilen "şeyin/şeylerin değeri" içeriğinden kurtarıp "insanın değeri/kişinin değeri/tür olarak insanın değeri" şeklinde yepyeni bir konuma getirir. Zira her şeyin değerinden söz etmek mümkündür ama insansal değerler dediğimiz değerler sadece insanla ilgilidir. Bu türden bir sorgulama, bizi, aynen İnsel'in (2012) hatırlattığı gibi, aslen, değerın öznesinin şeyler değil, kişiler olduğu sonucuna götürür. Bu da, modern iktisadın maddecilik ve faydacılık hipotezinin çökmesi anlamına gelir; çünkü bu durumda artık insanı en fazla faydayı hedefleyen, bu dürtüyle hareket eden bir varlık olarak göremeyiz. Fayda kategorisi de böylece maddenin insan algısındaki belirgin özelliği olmaktan çıkar ve iktisat ideolojisinin içindeki temel işlevini kaybeder (s. 28). Neoklasik iktisadın ve günümüz liberalizminin fayda ve çıkar temelli değerlendirme kurgusuna apaçık bir şekilde karşıttır bu türden bir değer ve değerlendirme anlayışı. Sonu açıktır ki, acımasız rekabet yerine birlikteliğe, karşılıklı dayanışmaya, saygı ve sevgiye varır. Kesilecek her bir ağacın, işten atılacak her bir çalışanın, dikilecek her bir gökdelenin, açılacak her bir alışveriş ya da kültür merkezinin "değer hesabı" iktisadın tek-boyutlu öz çıkar ve fayda-maliyet muhasebesinin matematiksel kapasitesini böylece aşar. Ne var ki, bu türden bir değer anlayışını kendisine sorun edinen kişiler azınlıktadır; sıradan insan için fayda kategorisi eylemlerini yönlendiren değer hükmünü taşır ve çoğunluk sıradandır.

Diğer taraftan, Kuçuradi (2006), *Etik*'te, insan varoluşunun en temel ögesi olan "değerler" ile varlık arasındaki köprüyü de unutmaz: "'değer' tür olarak insanın varlığa kattığı bir bilinç boyutudur" (s. 181). Bu anlamıyla insanoğlunun

düşünmesinin en büyük ürünlerini teşkil eden felsefeler, sanatlar, “ahlaklar”, bilimler, sporlar ve uygarlığın benzer kurum, kavram ve olguları, teker teker insan uygarlığının kazanımlarını oluşturan değerler olarak varlıktaki yerlerini alırlar. Bu başarılar, insanın değerleridir. İnsan uygarlığı bir bütün olarak bu türden başarılar gözönünde bulundurularak anlam kazanır. Kuçuradi (2010) bu büyük gerçekleşmeye, “insanın varlık imkânlarının gerçekleşmesidir” der (s. 40). İnsanın değerini de tam da onun bu başarılarının insan için anlamı, bu başarıların insanın yaşamında oluşturduğu varoluş eksenini, onun yaratma olanakları bakımından ulaştığı bu düzey temellendirir. İnsan olmanın bilgisi ise, doğaldır ki, bu bilgiler göz önünde tutularak, onun varlıklar alanındaki yerinin doğru bir değerlendirmeye tabi tutulması koşuluyla elde edilebilir. İnsanlığın bilgisinin yoksanmasının, her türlü edimlerimizde yabancılaşmayla karşı karşıya kalacağımıza neden olacağı önemli bir gerçektir. İnsanın değerinin bilgisi bize insanlığımızı sürdürebilmemizin, hatta daha da öncesinde insan olabilmemizin yolunu açar. Kuçuradi'nin (2010) saptaması dikkate değer: Tür olarak insanın değeri, “insanın, cins olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmıyan herşeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir” (s. 40). Tek olarak insanın değeri de bu bakış açısıyla, muhakkaktır ki, neoliberal ekonominin fiyata indirgenmiş “tazminat”çı bakışını yerle bir eder:

'Bir kişinin değeri' ise diğer kişilere göre onun o tek olan yapı bütünlüğüne sahip olması, onun o kişi olma özelliği ve bütünlüğünün bu özelliğinden dolayı diğer kişilerden farklı imkânları, farklı yaşantıları, farklı gerçekleştirmeleridir (Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 41).

Tüm bu açıklamalar gösteriyor ki, tür olarak “insan” ilkesi, değer olarak, tek tek insanların yargılarından, değer biçmelerden, kültürlerden, ahlaklardan, deneyimlerden bağımsız olarak varolabilen, “nesnel bir değer”dir. Yabancılaşmamış

bir dünya, bir insan uygarlığı, bir ilişkiler ağı için, etik soruşturmanın, değerlendirme ve değer bilgisinin, değerlerin bilgisinin ve insanın değerinin neden ileri geldiğinin bilgisinin, bunların ayrı ayrı hesaba katılarak var olanın bütünlüğünün yargılanması elzemdir. Kapsayıcı etik akıl, tüm bunların baş yöneticisidir. Etkin bir şekilde işlemesiyle, hem değer bilgisini verir hem de bu doğrultuda insan eylemlerinin başlatıcısı olarak başrolü oynar. İnsan, ancak araçsal akılı diğer etik akıyla bütünleştirdiğinde, daha doğrusu araçsal akıl kapsayıcı etik akıl tarafından yönlendirildiğinde, sorumluluklarının bilincine varabilir, yaptıklarını anlamlandırabilir, bir “makine” değil ama bir “insan” olarak hayatta varılmayı başarır. CEO’luğun, makamın, edimciliğin, kazanmanın, birinciliğin, materyalizmin modern zamanlarda neoliberal trendin anlam bütünlüğünde bir değer olarak sunulması, aslında gerçek manada bir değer değil, olsa olsa, iktisadi aklın çıkarsal özneliliğinin yarattığı bir “değer biçme” eylemidir. Bir deyişle, kapitalizmin çöken değerler dünyasının sonucu oluşan “değersizliğe” değer biçilmesidir. Fromm’un (2006) da, Kuçuradi’nin değer felsefesiyle tam bir uzlaşım içinde söylediği tam da bu değersizliğe değer biçilmesinin oluş biçimleridir:

Kendisini bir mal, bir yatırım olarak algılamaya başlamıştır artık; amacı, başarılı bir insan olmak, başka deyişle, kendisini pazarda en kârlı biçimde satılabilmek olmuştur. Bir insan olarak onun değeri, sevgi, akıl gibi insanca nitelikleriyle ya da sanatsal yetenekleriyle değil, satılabilirliğiyle belirlenmektedir artık. (...) Çoğunluğa-uymanın getirebileceğinden öte bir benlik duygusu bulunmadığından bu insan, güvensiz, huzursuz, onaya-bağlı birisi olup çıkmıştır. Kendisine yabancılaşmıştır (s. 329).

Kuçuradi (2010), ürünlerin, piyasa değış tokuşuna konu olan şeylerin, kendi başlarına doğal nesnelere, malların “değeri yoktur” der, bunların faydaları ve fiyatları vardır (s. 42). Zaten önce de belirtmiş olduğumuz gibi, piyasa “şeyin kendisinin” değerinin hesaba katılmadığı, bu anlamda değer yerine “fiyat”la işlem yapan alış-veriş merkezidir. Rekabet, kazanmak, yenmek, çağımız serbest piyasa

öğretisinin önerdiği, özneyi koşulladığı amaçlar-değerler bütününün omurgası olarak toplumun egemen simgeselidir. Oysa bu değerler, gerçek anlamda bir değer olup olmamalarının tartışılabilirliğinin yanında, topluma modern iktisat tarafından önceden öğretilmiş değerlerdir.

Aborjinlerle bir süre beraber yaşayan Amerikalı Marlo Morgan (2005), bir gün, kabile üyelerine, koşu yarışı yapmalarını önerir. Hepsi sıraya dizilip koşmaya başlayacaklar, en hızlı koşarak bitiş çizgisine önce ulaşan “kazanmış” olacaktır. Aldığı tepki tam da bu insanların toplumsal imgeleminin ya da toplumsallık biçimlerinin bambaşka bir değerler dünyası içinde yer aldığını gösterir: “İyi ama bir kişi kazanırsa, bütün ötekiler kaybetmiş olur. Bunun nesi eğlenceli ki? (...) Neden insanlara böyle bir deneme yaşatıp sonra da tek bir kişiyi gerçekten kazananın o olduğuna inandırmaya çalışıyorsunuz?” (s. 141). İnsan topluluklarının içinde barındırabileceği ilişkiler yumağının ve de bu çerçevede oluşabilecek alternatif yaşam biçimlerinin olanaklarının kapsayıcı etik akıl ile ilgisindeki geçerliliğinin çok iyi bir örneğini teşkil eder bu hikâye.

İnsel (2012), “Toplumlar her koşulda kendilerini yeniden üretmezler” (s. 213) diyerek Kızılderilileri örnek verir; onlar modern Batı uygarlığının bencil ve materyel değerleriyle ifade edilen “yaşam anlamı”na yabancılaşarak ortadan kalkmışlardır (s. 213). “Toplumsal yaşam bir anlamlar bütünüdür ve toplumsal enerji bu anlamların üretilmesi için ortaya çıkar” (s. 212). Kızılderililerin değerlerinin beyazlarınkinden ne derece farklı olduğunu, antropolog Dorothy Lee'nin yaşlı bir Wintu kadınının ağzından aktardığı pasajda söylediklerinden anlayabiliyoruz:

BEYAZLAR HİÇBİR ZAMAN TOPRAĞA YA DA GEYİKLERE YA DA AYILARA ALDIRMADILAR. (...) Biz, meşe meyvelerini ve fıstıkları sallayarak düşürüyoruz. Ağaçları baltalayıp devirmiyoruz. Biz yalnızca kurumuş ağaçları kullanıyoruz. Ama beyazlar toprağı deşiyor, ağaçları söküyor, her şeyi öldürüyorlar. Ağaç diyor ki, “Yapma. Acıyor. canımı yakma.” (...) Toprağın ruhu, onlardan nefret ediyor. (...) Toprağın ruhu beyaz

adamı nasıl sevebilir?.. Beyaz adamın ona dokunduğu her yer acıyor (aktaran, McLuhan, 2001, s. 25).

Batı materyalizminin doruk noktası, türlü ekonomik ve sosyal gerçeklikleriyle A. B. D.'de tüm hızıyla kendini gösterir. Araştırmalara göre, bu ülkede kendilik-değeri o derece kırılğan bir hale ulaşmıştır ki, kişi, insan olmanın öz-değeri hakkındaki bilincini tamamen kaybetmiş; (varlık) değerini kendisinin dışında bulmanın yollarını aramaya çıkmıştır. Son yüzyıldaki, para, ün, imaj gibi, “özne”lik değeri ya da bir başka deyişle (sıradan) bireyi, (değerli) özneye ya da kişiye “terfi” ettiren “güç” kaynakları tam anlamıyla insanın kendisine yabancılaşmasını simgeleyen sosyal, psikolojik ve felsefi bir problem olarak kabul edilebilir. Bunlar, öznel varoluşu doğrudan içsel (intrinsic) değil de “dışsal” (extrinsic) bir ödüle bağlayan karakterdedirler. Kasser'in de (2002) belirttiği üzere, A. B. D. gibi kapitalist tüketim kültürlerinde, bu türden “dışsal değerler özellikle teşvik edilirler”; çünkü bunlar başarı ve gücün simgesidirler (s. 9). İktisadi-akıl bölümünde, “başarıcılık” ütopyasının, girişimcilik dayatmasına nasıl da koşutlandığından bahsetmiştik. Bu, o derece derin izler bırakmıştır ki kapitalizmin toplumsal kültüründe, özne, başarı ve yaşamayı özdeşleştirerek, hayatı bir müsabakaya dönüştürür: “ya başar ya öl!” misali. Levitt ve Dubner, *Görünmeyen Ekonomi*'de (2014), başarı saplantısının metalaşmış derecesinin çocukların özel isimlerine kadar nüfuz etmiş olduğunu Amerikan toplumunu konu eden özel araştırmalarında anlatmıştır: “Kaliforniya isim verilerinin öne sürdüğü şey, çok sayıda ailenin çocuklarının ne kadar başarılı olmasını istediklerine dair beklentilerini işaret eden bir isim kullanmalarındır” (s. 195). Zenci ailelerden birinin çocuklarından birine “winner” (kazanan), diğerine de “loser” (kaybeden) adını vermesi, hatta ebeveynlerin “zeki” bir isim veya “bir üst gelir grubu” ismi arayışında olmaları dikkat edilmesi gereken bir fenomendir (s. 174). Toplumsal kimlik üretiminin, hatta daha da ötesi, bireyin “hayat” hakkındaki ümidinin, umut ilkesinin, bu derece katı ve maddi bir şekilde, başarı denilen, kesinlikle muğlak ve

göreceli bir kavramla özdeşleştirilmesi ve bu fenomenin kişiye özel isim verme gibi son derece mahrem ve tarihsel bir kültür olayı düzlemine ulaşması modern insanın yabancılaşmasını gözler önüne seren bir somutluktur.

Görüldüğü gibi neoliberalizmin iktisadi aklının kendi yarattığı gerçekliği kendi düşünce sistemi içinde haklı göstererek meşrulaştırma istemi ya da yeteneği, etik aklın devreye girmesiyle hesaba katılan değer, değerler, ahlaklar bilgisiyle amacına ulaşamıyor ve bu türden bir kapsayıcı düşünmeyle (etik aklın düşünme biçimiyle) bambaşka bir dünyanın ufukları önümüze açılıyor. İktisadi düşünce sisteminin gerçek değerinin ölçütü etik bilgi göz önünde tutulduğunda kendiliğinden bozuma uğruyor. İlkesel olanın, etik olanın, gerçek anlamda değerli olanın bastırılmaması ve böylece yepyeni bir anlam dünyasının, bunun doğrultusunda da insanın insanca yaşayabileceği, kendini, bütünlüğünün tüm gerçekliği içinde araç olarak değil de amaç olarak benimseyebileceği yeni bir dünyanın kapısı açılıyor.

Büyük filozof Immanuel Kant tam da bu noktada ahlaki bir ortak ilke çerçevesinde belirlemeye ve evrenselleştirmeye çalışır ve nihayetinde insan denen varlığa ulaşarak ona bu çerçevede özel bir görev yükler: İnsan olmanın değerinin fark edilmesi. Bir şeyin değerinin, o şey ne olursa olsun, salt-kendinden kaynaklandığı inancıyla bağlantılıdır kuram. Bir ahlak yasası yükümlülük nedeni ise, bu durumda, özünden kaynaklanan ve genel-geçer değere sahip varlıksal nedenlerle mutlak surette zorunluluk taşınmalıdır. Çünkü iyi isteme, öznenin öz çıkarlarına uygunluğundan değil, ama “kendi başına” iyi olmalıdır; “iyi”nin değeri kendinden kaynaklanmalıdır. Örneğin, yalan söylememenin ahlaki nedeni, yalan söylememenin özneye getireceği özel faydalar değil, yalan kavramının kendisinin bir değer olarak sorgulandığı zaman barındırdığı olumsuzluklardan dolayı “kötü” olduğu sonucuna ulaşılmasıdır. Dolayısıyla Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde (2009) belirttiği gibi, “(...) ahlâk yasası herkese, hem de tam olarak kendisine uymayı buyurur” (s. 42). Onun

ahlak yasasının bu anlamdaki mutlaklığı, yasanın içinde barındırdığı ilkenin “özdeğeri”nin büyük insanlık açısından yüksek değerinden ileri gelir. “(...) ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdiren maksimde bulur (..)” (2009, s. 15). İşte eylemi yaptıran ilke, eylemin arkasındaki ilke, Kuçuradi’nin değer felsefesinde tam da bahsettiği, varlıkla ilişkisinin eşsizliğinden kaynaklanan bir yücelikten dolayı özünde barındırdığı yüksek değerle ilke olarak kabul edilebilmiş, “kendinde-değer”den başka bir şey değildir. Böylece kişisel tercih ile ilke arasında meşruiyetini değere dayandıran doğrudan bir köprü kurulmuş olur. Bu süreç, Kant’ın (2009) ödev kavramına götürür bizi: “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur (s. 15). “Saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişçesine kabul ettirdiğimiz yasa” (s. 17). Ödev, bu durumda, varlıksal kaygı taşıyan, ilkenin özdeğerinin yargılanmasıyla ortaya çıkan “iyi”liğinden dolayı uyulması gereken eylem türüdür. Böylece, eylemin kendisi, doğrudan bir menfaatle değil, öznenin bireysel amaçlarıyla değil, bir değerle, uyulmasında mutabık olunan değerle ilişkilendirilmiş olur. Yükümlülüğün nedeni ilkeye bağlılıktır, yapıp etmelerde koşulsuzca itaat edilen o tek ilkeye. Bu ilkeyi Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde (2009) kesin bir buyruk halinde şöyle tanımlar: “(...) aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (s. 38). Öyle ki, yalan söylemeyi istesem bile yalan söylemenin bir yasa haline gelmesini isteyemem.

Yine aynı eserinde Kant der ki, “(...) hernekadar ödevin buyurduğu birçok şey, ödevde uygun oluyorsa da, bunların gerçekten ödevden dolayı olduğu, dolayısıyla ahlaksal bir değer taşıdığı kuşkuludur” (s. 22). Yani yapılanın ahlaki açıdan doğru olması durumunda dahi, öznenin gerçek niyetinin ödevle doğrudan mı ilişkili olduğu, yoksa ödevden bağımsız ama ödevde uygun davranışı doğuracak bir çıkarla mı ilişkili olduğu sorgulanmalıdır. Kant’ın (2009) “bakkal” örneği, günümüz neoliberal aklın

araçsal davranışını tüm çıplaklığıyla da sorgulamamızı sağlayan zihin açıcı bir örnektir. Bakkalın, deneyimsiz müşterisini aldatmaması, herkese yaptığı fiyatın aynısını ona da yapması, ödeve uygun bir davranıştır ama gerçekten ödevden dolayı mı, yani “yalan kötüdür” ilkesinden dolayı mı yapılıp yapılmadığı su götürür; çünkü bu davranışın pekâlâ bakkalın müşterisini kaybetmemek gibi bencilce bir amaçla yapılıp yapılmadığını bilemeyiz (s. 13). Bakkalın gerçekten dürüst addedilebilmesi için, her türlü çıkardan bağımsız olarak ve her türlü koşulda, müşterisini, salt “aldatmak yanlıştır” ilkesinden hareket ederek aldatmaması gerekir. Dolayısıyla vazgeçilmez ahlak ilkesi, ödeve uygun davranmaktan değil ki bu aslında (çıkarlardan da kaynaklanabilecek) bir sonuçtur, ama aslen “ödevden dolayı” davranmaktan geçer ki bu da amacın kendisi olmalıdır. Ancak bu türden bir davranış biçimi Kant’ın yerinde saptamasıyla “hâlis ahlaksal değer” (s. 13) taşır. Tam da insan olmanın gerektirdiği budur. Amaç ile araç arasındaki bu bağlantı, kapitalist ahlakın, önceki bölümde verdiğimiz çeşitli örneklerde somutlaşan, gerek bireyler gerek şirketlerin benci uygulamalarını ve insan olabilmenin derinliğini yeniden değerlendirmek için önemli bir fırsat sunar. Çünkü bu içerik, aslında gizlice ve belli bir dozda, kişinin kendi vicdanıyla dolaysızca hesaplaşabilen yegâne özne olmasının olanağını barındırdığından, neoliberal ekonominin öz-çıkarıcı bireyinin özündeki yabancılaşma potansiyelinin tehlikesini de gözler önüne serer. Gerçekten de “dürüstlük”, öze inilirse, bir “yabancılaşmama” eylemidir; çünkü özünde “değer” ilkesini barındırır. Kant (2009), “dürüstlük” ilkesinin büyük insanlık idealiyle ilişkisini mükemmel bir şekilde dile getirir:

(...) bir dürüstlük eyleminin, gereksinimlerin ya da baştan çıkarıcı şeylerin baskısı altında bile, bu ya da başka bir dünyadaki herhangi bir çıkara ilişkin her amaçtan uzak, nasıl sarsılmaz bir ruhla yapıldığı; kendisine benzeyen, ama çok az da olsa yabancı bir güdü tarafından uyarılan her eylemden nasıl üstün olduğu, onu nasıl gölgede bıraktığı tasarımırlarsa, ruh yücelir ve böyle eylemde bulunabilme dileği doğar (s. 27).

Kant'ın ödev ahlakıyla ilgili kurgusunu insan gerçeği temelinde irdelersek, çalışmamızın temel öznesi insanın günümüzdeki yabancılaşma hikâyesiyle de ilgili önemli ipuçları elde ederiz. "(...) insan bir şey değildir" (s. 47) der Kant (2009) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, "dolayısıyla sırf araç olarak kullanılamaz; bütün eylemlerinde hep kendisi amaç olarak görülmelidir. Bundan dolayı kendi kişimdeki insana, onu sakatlayacak, bozacak ya da öldürecek şekilde davranmam" (s. 47). Oysa önceki bölümlerde, neoliberal iktisadın insanı fiyata indirgeyen ve bir meta haline dönüştüren piyasacılığından, insanı bir "kelle sayısı" olarak irdeleyerek kâr amaçları doğrultusunda kullanamayacağı durumda ertesi gün şirketten (nazikçe) kovulan sermayenin insan kaynakları ideolojisinden, hatta kişinin kendi kendisini kâr aracı haline getiren girişimcinin psikolojisinden örnekler vermiştik. "Kendi kişimdeki insana, onu sakatlayacak, bozacak ya da öldürecek şekilde davranmam" söylemi, insanın kendisine döndüğü büyük söylemdir; öznenin kendisiyle, değer bilgisinin de bilincine varıp kesin bir hesaplama girmesini gerektirir; tıpkı Çehov'un, (2012) *Altıncı Koğuş* isimli öyküsündeki kahramanı doktor Andrey Yefimoviç'in itirafı gibi: "Yararsız bir görevde çalışıyorum. İnsanları aldatmaktan başka bir iş yapmadığıma göre haksız kazanç elde ediyorum, onursuz davrandığım kesin! Tek başıma bir zarar vermiyorum ama toplumsal kötülüğün bir parçasıyım. İlçedeki bütün memurlar benim gibi, hepimiz beleşten aylık alıyoruz" (s. 105).

İnsanın kendisini bir amaç, ana amaç haline getiren Kant'ın (2009) buyruğu şöyledir: "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (s. 46). Açıktır ki, insanın öz-değeriyle bütünleşen amaçsal bir yaklaşım söz konusu olmadığı sürece, insan bir kendinde-amaç, kendinde-değer olarak algılanamaz. Yabancılaşmanın kök nedeni tam da burada yatmaktadır zaten. Neoklasik ekonomi, sanayileşme ve bürokratizasyon, araçsal aklın hükümdarlığını toplumun geneline yayarak yukarıda görüldüğü şekilde insanın kendini "unutmasına"

neden olmuşlardır. “(...) akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmelerini sağlayan tek koşul ahlâklılıktır” der Kant, “çünkü ancak onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir” (s. 52). Görüldüğü üzere, aklın sadece araçsal boyutunun işlevsel olduğu bir dünya, tam anlamıyla, insanın yoksandığı, insanın insan olarak değerinin biçilemediği bir dünya, yabancılaşmış bir dünyadır. Kapsayıcı etik akıl, insanı bütünler; onun bir amaç-insan, –araç-insan değil– olarak varlıkla ilişkisini yeniden düzenler, bu ahlaksal değer taşıyan ilişkiyi üretir ki, insanı insan yapan da, diğer canlılara göre budur. Kant (2009), gereksinimlere ilişkin şeylerin, beceri ve çalışkanlığın bir piyasa fiyatı, şakacılığın, nüktedanlığın bir duygu fiyatı ama, sözünde durma ilkesinin, salt ilkeye dayanan bir “iç değeri” vardır (ss. 52-53), diyor. Çünkü “sözünde durma”nın değeri, onun faydasıyla, etkileriyle, hele hele Kartezyen yöntemin uygulamalarıyla kesinlikle ölçülemez; “sözünde durma”nın değeri, onun ilkesel değerinin kendisinde, ahlak yasasının öznesinin ilkeye bağlı koşulsuz niyetinde ortaya çıkar. Bu niyet Kant’a göre evrenselleştirilmesi gereken bir niyettir. Dürüstlük, bu açıdan bakıldığında, insanın kendi öz varlığını, doğasının koşulsuz bütünlüğünü, insanın başka hiçbir şeyle eşdeğerlenemeyeceğini, insani değerini kendisine itiraf etmesidir; bu çerçevede, ahlak yasası ve insanı bir amaç değerine yükselten ahlak yasası, aynı zamanda, “yabancılaşmama”nın da yasası ve hatta ön koşulu olarak kabul edilebilir.

İktisadi akıl bölümünde ayrıntılı bir şekilde anlatmaya çalıştığımız günümüz şirketinin yöneticisinin, liberalizmin gereği olarak ortaya konulan “kâr” ile insan olmanın doğasından kaynaklanan “ahlak” arasında sıkışarak büyük bir gerilim içinde olduğu ortadadır. Kâr, (sanki) şirketin hayatta kalmasını önceleyen salt-ön koşul niteliği kazanmıştır. Bu hedefe, ancak “insan varlığını” dışarıda bırakarak ulaşılabilecektir. Kâr ile insan varlığı arasında üretici, yapıcı değil, çatışmacı bir ilişki kurulmuştur. Yabancılaşmanın karşı koyulmaz koşullarından biri olarak çıkar bu durum insan-öznenin karşısına. De Gaulejac (2013), Kant’ın kesin buyruğunun,

işletmenin ilkeleriyle dört açıdan çeliştiğinden bahseder: 1) işletmenin, pozitif bilim anlayışı, bireyleri de “ölçülecek” birer nesne olarak algılamaya başlar, 2) “Faydacılık insanı bir amaç değil, bir araç olarak değerlendirir”, 3) Araçsal akılcılık, insanı, tıpkı şirketin finansal, ticari ve diğer faktörleriyle eşdeğer düzeyde algılayarak üretimin bir faktörü düzeyine indirger, 4) Ekonomizm, işgücünü ancak piyasanın gereksinimleri çerçevesinde değerlendirilecek bir değişken olarak kabul eder (s. 115). Bu dört maddenin ortak noktası, insanın, modern iktisatın ve şirketin uygulamalarında, “ayrı bir değer” olarak algılanmadığı, onun bir nesne, bir araç, bir faktör, bir değişken düzeyiyle hizalandırıldığı fikrinde birleşir.

Kant’ın müşteri kaybetmek istemeyen “bakkal”ının, Ford’un insanı “tazminat nesnesi” olarak gören yöneticisinin, başarıyı parayla eşleştiren İoacaca’nın, çocukları hedef alan reklamcının, sosyal sorumluluğu şirketin görevlerinden ayıklayan Friedman’ın, Enron’un spekülatif yöneticisinin, insan doğasını edinimcilikte, öz çıkarda önceleyen Smith’in, gizli pazarlamacının ve neoklasik iktisadın liberal öğretisinin diğer nice öznelerinin eylemlerini, insanı kendi başına değer taşıyan bir varlık olarak görmeleriyle birlikte etik akıl nezdinde yeniden kurgulamaları yabancılaşmayı hazırlayan koşulların ortadan kalkması için bir ilk adım niteliğindedir ve bu kapsayıcı etik akıl temelli bir eyleme işaret eder. “İnsan” ve “değer”ini, bir özne olarak “kendiliğinde” kavramak, yabancılaşmama dünyasının temel edimidir. Çünkü yabancılaşma insanla ilgili bir olgudur ve Kuçuradi’nin (2010), *İnsan ve Değerleri*’nde yer alan hayati ikazında dile getirdiği gibi “Şunu unutmamak gerekir ki, yaşamda çoğu zaman bir durumun, bir olayın, bir eylemin karşısında değil, bir insanın karşısında bulunuruz**. Ve önemli olan da bunu bilmektir” (s. 66).

Aklın türsel bir özellik olarak insanoğlundaki varlığı, birinci bölümdeki soruşturmamızda işlenmişti. Çalışmamızın son bölümünde aklın iki şekilde kullanımının alanlarını, sonuçlarını ve yabancılaşma açısından etkilerini gördük.

Felsefe tarihine baktığımız zaman, Antik Yunan'ın birleştirici, kapsayıcı ve etik aklının özellikle *Renaissance* dönemiyle birlikte yerini araçsal aklın hâkim uygulamalarına bıraktığını gördük. Bacon'un akı, insanın karşısındakini ele geçirmek için bir güç olarak tasvir etmesi, Descartes ve Galileo'nun özne ve nesne uzayında gerçekleştirdikleri tasarımlar ve buldukları yöntemler, Newton'un fizik yasaları, tüm bunların sonucu, insanoğlunun, aklın etik yanını unutarak salt araçsal yanıyla kendini bütünleştirmesi ve uygarlığı bu doğrultuda geliştirmesi oldu. Ta ki, Kant'ın insan felsefesi, akıl ile bir değer olarak insanın yerini ve amaçlarını yeniden tanımlayana kadar. Kuçuradi, değeri değer yapan özelliklerin bilgisini somutlaştırarak bir şeyin ve de ayrıca insanın varlığını kendi temelinde yatan öz-değere bağlı olarak yeniden tanımlayarak insanın etik akılla ilgisini kurgulamış oldu. Gerek araçsal akıl, gerek etik akıl, bu akıl türlerinin her ikisi de tür olarak insanın bir olanağıdır; ancak bunların kullanılmasıyla ilgili sorunlar tam anlamıyla insanın yabancılaşmasıyla ilgisinde ortaya çıkarlar ve belirleyici olurlar. Günümüz kapitalizminin salt araçsal akla dayanan insan davranışı üzerine oturan bir insan kavramı gerçek anlamda insanı temsil etmez. Etik olandan bağı tamamen kopartılmış araçsal-özne, diğer canlılardan farkını yitirmiş, neredeyse salt-biyolojik farklı bir biçimselliğe sahip "yabancılaşmış" bir canlı olarak varlığını sürdürür; dolayısıyla insanlık basamağından ayrılmıştır. Türün bir özelliği olsa dahi, akıl bir bütün olarak her iki tarafıyla gerçekliğe taşınmazsa, insan eksik kalır. İnsanı, diğer canlılara göre ayırdında insan yapan kapsayıcı etik akıldır ve yabancılaşma ile ilgisinde etik akıl özellikle önleyici temel unsur olarak devreye girer. Muttalip Özcan (2006), *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*'da araçsal akılla hareket eden insanı "sıradan insan" olarak kesinler (s. 363). Sıradan insan, bu çalışmanın da ana konusu olan yabancılaşmış insandır. Söyleyecek sözü olmayan, özneleşmeyi başaramamış, bürokrasinin mahkûmu, bilimsel-teknik aklın tek yönlü bakışının esiri, var olanı iktisadi akılla yaşamaya çalışan bir insan sahtesidir; henüz

insanlaşmamış *homo economicus* günümüzün yabancılaşan insanın klasik portresini sunar. Etik akıl ise, Aristoteles'in, insanı, birinci bölümde de gördüğümüz gibi, erdemine yani insanlığına ulaşmış şekle zorunlu olarak dönüştüren temel yeti olarak belirir. Akıl, erdeme uygun bir şekilde kullanıldığında, insan insanlaşabilir. Aristoteles, insan ve erdemleri bir bütün olarak incelemiş ve insanı ancak erdemli olması, aklın ancak erdemlerle birlikte yürütülmesi koşuluyla insan sınıfında kabul etmiştir. Araçsal akıl, insanın asli ayırdıcı özelliği olarak kabul eden klasik iktisat ve devamında neoliberalizmin pratikte doğurduğu vahim sonuç, insanın yabancılaşmasıdır. Oysa aklın her iki türünün de mükemmel bir bütünlükte çalıştığı insan, Özcan'ın da (2006) belirttiği gibi, "yaratıcı kişi olarak insan" (s. 364), tür olarak insan soyunun insanlık olanağını gerçek anlamda hayata geçiren insan tipidir. Etik-özne, bu çerçevede, insanlığa yepyeni yaşam olanakları üretir; insanın insan olarak değerinin farkındadır ve bu değeri korur; insan uygarlığına sürekli yeni bir şeyler katmaktan yorulmayan özne etik-öznedir.

SONUÇ

İnsanın varlık yapısındaki özelliklere baktığımızda ve bulgularımızı günümüz insanının durumuyla karşılaştırdığımızda, onun, yabancılaşma adını verebileceğimiz ve en genel anlamıyla insanın kendi doğasından uzaklaşması şeklinde tanımlayabileceğimiz bir oluş ve var oluş içinde olduğunu görüyoruz. Bize göre yabancılaşma olgusu, insanın, özellikle modern sanayi toplumunda tanık olduğumuz günümüz insanının yüzyüze olduğu en temel problemlerden biri, belki de birincisidir. Çünkü yabancılaşma insanın, kendisini insan yapan özelliklerden uzaklaşması, deyim yerindeyse, insan olmayı bırakması anlamına gelir. Felsefi antropoloji ve ontolojinin sunduğu kavramsal olanaklarla değerlendirdiğimiz zaman, yabancılaşma fenomeninin doğrudan insanın varlık ve varoluş koşullarının ihlaline işaret ettiğini görüyoruz. İnsanı doğadan türeyen bir varlık olarak kabul etsek dahi, onun diğer canlılara göre ayırt edici özelliği, kendi dünyasını kendisinin kurması ve kurduğu bu özel-dünyada kendisini yeniden ve yeniden türetme-üretme sürecini sürdürmesinde yatar. Dolayısıyla, insan, kendi özü ve doğasından uzaklaşma bağlamında bir yabancılaşma içindeyse, bu, kendisini bir canlı türü anlamında insan olarak yeniden konumlıyor, gelecekte içinde bulunacağı koşulları oluşturuyor ve bu yenilenmiş yaşamın varlıksal ortamından hareketle kendini yeniden şekillendiriyor, ama ilk hareket noktasındaki insan olarak değil, yepyeni ve bir yabancılaşmış-insan olarak yeniden üretiyor anlamına gelir. Bu fikrin ucunun tür olarak insanın gelecekte nasıl bir şey olacağı ya da böyle bir gelişmenin tür olarak insanın gelecekteki özellikleri

konusuna dokunduğu açık bir gerçek olsa da, bu çalışmada ana tema olarak bu noktaya odaklanılmamıştır.

Bu tez çalışmasında, daha yeğin olarak, yabancılaşma fenomenini, günümüzde insansal dünyada yaşanan türlü gerçeklikleri konuyla ilgisinde olgulaştırarak ve kavramsallaştırarak akıl ve aklın durumlarıyla bağlantısında ele almaya çalıştık. Bu noktadaki amacımız, yabancılaşma problemini özellikle insan aklının türlü kullanım alanlarıyla ilgisinde sergilemek üzerine yoğunlaştı. Çünkü en genel kabulle, akıl, insanın birinci ayırıtıcı yetisidir. Egemen anlayışa göre akıl, insanı insan yapan doğasının en temel, en içkin özelliğidir ve insan, aklı sayesinde diğer tüm canlılardan başka bir yere konumlanmıştır. İnsan, aklını kullanarak, kendisini kuşatan varlıklar dünyasını inşa etmiş, felsefi antropoloji açısından, kendi varlıksal olanaklarını düzenlemiştir. Akıl, *sapiens*, insanı tür olarak temsil eden en büyük g olarak, bilimleri, sanatı, felsefeyi, sporu, kısaca, insanın en büyük başarısı olarak adlandırabileceğimiz insan uygarlığını meydana getirmiştir. Ancak, bu tez çalışmasında da öne sürüldüğü gibi, bu noktada, ne tür bir akıl olgusundan bahsettiğimiz ve bu konuda ileri sürebileceğimiz felsefi çözümler, insanın günümüzdeki durumu ve hatta geleceği açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü, insanı insanlaştıran, tür olarak potansiyelini gerçekleştirmesinde, onun bir insan olarak hayata geçmesinde başat g olarak rol oynayan akıl; bu, akıl adı altında sürekli olarak kutsadığımız insanın (doğal) zelliği, onun yanlış, eksik veya doğasına, insanla bütünlüğüne aykırı bir şekilde kullanılmasıyla birlikte insanın özünden uzaklaşmasına neden olabilir mi? İnsanı insan yapan akıl, tam da çelişkili bir benzetmeyle, insanı insanlığından uzaklaştıran bir yetiye dönüşmüş olabilir mi? Tezde gözler önüne serdiğimiz vaka örnekleri, olgular, kavramsal çözümler aracılığıyla ulaşmış olduğumuz bulgulara baktığımızda, bu soruya cevabımız “evet”tir. Akıl dediğimiz insan yetisi, insanın en büyük avantajı ve onun bir canlı türü olarak hayatta var kalmasını sağlayan bu özelliği, insanın insansal bütünlüğünden

koparak ya da kopartılarak -ki bu durumun hazırlayıcı koşullarını ikinci bölümde sergilemiş bulunuyoruz- tek başına, yalıtık bir organ olarak çalışmaya başlarsa, insanı özünden uzaklaştırabilir, onun insan-olmayan gibi davranma sürecinin nedeni haline gelebilir. Yine, akıl, kendi içinde parçalanarak etik tarafını, yani insanın asıl anlamda insan olma özelliğini ihmal ederek tek boyutlu işleyen bir form halini alırsa, insanın yabancılaşma sürecinin içkin dinamiğini tetiklemiş olur. Öyleyse, aklın türlü kullanım biçimleri insan felsefesi açısından sorunsallaştırıldığı takdirde, insanın yabancılaşması probleminin önemli bir bileşeni olarak ortaya çıkar.

Bu tez çalışmasında günümüz insanının yabancılaşması sorununu üç temel adımda inceledik. Birinci aşamada, belirli bir insan görüşünü ortaya koyduk. İkinci aşamada, yabancılaşmayı hazırlayan koşulları tarihsel süreçte inceledik. Üçüncü ve son aşamada ise, yabancılaşmanın akıl ile bağlantısını derin bir soruşturma kapsamına dahil ettik ve aklın türlü formlarını ve kullanım alanlarını, günümüz yaşam dünyasının somut gerçekliklerinden de örnekler sergileyerek ve bunları olgusallaştırarak, yabancılaşma açısından yarattığı sonuçlar bağlamında incelemeye tabi tuttuk. Bu çerçevede, yabancılaşma olgusunu ve bunun insan aklının işleyişiyle ilgisini somut bir şekilde ispat ettiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca, günümüz modern insanının içinde bulunduğu bu derin yabancılaşma durumunun kapitalist üretim biçiminin sunduğu varlıksal koşullar tarafından nasıl biçimlendirildiği ve daha da önemlisi nasıl üretildiği, bu çalışmanın önemli bulgularından biri olarak göze çarpmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki bu çalışma, aklın yabancılaşma/yabancılaştırma biçimlerini bir insan sorunu olarak ortaya koyarken, yabancılaşmanın önlenmesi anlamında toplumsal yaşam sistemiyle ilgili çözüm önerileri konusuna odaklanmamıştır. Bir yaşam sistemi olarak kapitalizmin bu türden bir soruşturmaya sürekli olarak konu edilmesinin bitmemesi gereken bir çaba niteliği taşıdığı karşı konulmaz bir gerçektir. Ancak buradaki amacımız, insanın yabancılaşması problemine özellikle felsefi antropoloji açısından yaklaşarak bu konu

hakkında okuyucu-özneyi aydınlatmak, sorunun insanın insan olarak varlığının insanca sürdürülebilmesi açısından güncel öneminin farkına vardırılmakla sınırlanmıştır.

Birinci bölümdeki çabamız, insanın nelik bilgisine ulaşma yolunda gerçekleşen bir araştırma doğrultusunda gerçekleşti. İnsan ve toplum bilimlerinin düşünce dünyasında her türlü kuram, açık veya örtülü bir şekilde, belli bir insan görüşünü esas alır. İnsanı bir canlı türü olarak değerlendirme tarzımız, onun doğasını kavrama biçimimiz, onun dünyasında yaşanan son derece karmaşık olayları, olguları çözümlenmemizde ve onun neliği ve durumu hakkında bir fikir sahibi olmamızda önemli bir referans noktasını teşkil eder. Bu çalışmada da, insanın yabancılaşma içinde olduğunu ve insan aklının kullanılma biçimlerinin yabancılaşma sürecindeki etkin rolünü ve ilgisini öne sürerken belli bir insan görüşü oluşturmamız gerekti. “İnsan nedir” sorusu doğal olarak birden fazla alt-soruyu beraberinde getirir. İnsan doğasının temel özellikleri, insan doğasının tözsel bir anlamda değişmez olup olmadığı, insanı diğer canlılardan ayıran ve sadece onda bulunup diğer canlılarda bulunmayan şey(ler)in neler olduğu gibi sorular bunların başında gelir. Bu soruşturma çerçevesinde, öncelikle, bizim referans noktası olarak addedebileceğimiz insanın doğası hakkındaki temel bulgu, insanın bütünsel bir varlık olarak irdelenmesi gerektiğidir. İnsan türlü yönleriyle iç içe geçmiş ve sonuçta bütünleşmiş bir mekanizmadan oluşan bir varlıktır. İnsan belli başlık varlık koşullarında kendisine yaşam alanı bulan ve bu çerçevede somut bir varlık bütünlüğüne sahip bir canlıdır. Her şeyden önce, onu, bir beden ve ruh bütünlüğü, bir bio-psişik bütünlük içeren bir varlık olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Biyolojik temelde kesinleşen canlılık yapısı insanın akıl yürütme yetisinin de bir uzantısı olarak düşünme özelliğiyle birleşerek ruhsal bir boyuta ulaşır ve böylece insan, gerek duysal gerek düşünsel boyutta iç içe işleyen bir tamlığa ulaşır. Bu çerçevede, insan eş zamanlı ve eş güdümlü süreçler çerçevesinde düşünen-bilen,

hisseden-değerlendiren ve isteyen-eyleyen bir varlık olarak yaşama atılır. Birinci bölümde de sergilediğimiz gibi, Platon ve Aristoteles'ten, Morin, Mengüşoğlu, Dilthey, Marx, Kuçuradi'ye kadar çeşitli düşünürler insanı bir bütünlük olarak kabul ederek bu bütünlüğün ayrıca insanı öncelikle insan yapan çeşitli taraflarını incelemeye tabi tutmuşlardır. Bir bütün olarak insan bir taraftan disarmonik özelliklere sahiptir; yani yapıp-etmeleri çeşitli etkenlere, zamana ve duruma bağlı olarak birbirine tamamen karşıt yönde gerçekleşebilirler; diğer taraftan her bir tek insan, tür olarak insansal özünün doğurduğu potansiyel çerçevesinde ya da bu sınırlarda değişime-gelişime açıktır. Mengüşoğlu'nun dediği gibi o plastik bir varlıktır. Bu bölümde edindiğimiz ikinci bir bulgu, insanın, aynı zamanda kendisini çevreleyen doğa ile de bir bütünlük içinde addedilmesi gerektiğidir. Morin'in dediği gibi, insan ve doğa, birlikte antropolojik bir bütünlük ihtiva ederler ve birbirlerinden ayrı düşünülemezler. İnsan, doğanın bir parçası olarak, doğaya ait bir varlık olarak, ama aynı zamanda akılsal üstünlüğünden de kaynaklanan nedenlerle doğayı etkilemeyi başarmış ve onu öz-amaçları doğrultusunda bir bakıma belli bir oranda yönetmeyi kotararak kendi uygarlığını kurmuştur. Ancak, bu durum, insanın doğadan kopuk bir varlık bütünlüğüne dönüştüğü anlamına gelmemelidir. Tür olarak insan ancak doğayla bütünlüğünde var olmayı başarabilen bir canlı olarak yaşamına devam eder. Tek olarak insan, üstün başarılarından oluşan ve uygarlık denen "insan dünyası"nı kurmayı gerçekleştirebilmiş, bu çerçevede bir taraftan doğaya bağlı olarak biyolojik evrimini, diğer taraftan kurmuş olduğu uygarlığın iç dinamiklerine bağlı olarak kültürel evrimini gerçekleştirmiştir ve bu iki evrim birbirlerine bağlaşık bir tarzda süregiderler. İnsanın varlık bütünlüğü, onun doğadan kopmadan ve yine kendi doğasına aykırı davranmadan ama doğada kendi varkalma koşullarını da yaratarak yaşamını sürdürmeyi başarabilmesinde yatar.

İnsanın bir diğer bütünlüğü, onun tarihsel ve toplumsal bir varlık olmasından ileri gelir. Bu çerçevede insanın bir tarihi vardır ve insanın tarihselliği onun gelişiminin

temel dayanağı ve varoluş koşullarının düzenleyicisi olma niteliğini taşır. İnsanın yapıp ettiklerini, başardıklarını ancak onun tarihsel süreçte katettiği yolu inceleyerek anlayabiliriz. Toplumsallık ise, insanın bir canlı türü olarak vahşi hayat ortamında – ilkel veya gelişmiş topluluklarda– varlığını sürdürebilmesi için bir ön koşul olma değeri taşır. Gerek biyolojik anlamda, ama gerekse de ruhsal anlamda, insan ancak diğer insanlarla ilişkilerinde kendini temellendirebilen, yaşamı örgütleyen, yaşama gücü üreten ve yaşamı yaşamaya değer bulan bir varlıktır. Dolayısıyla, tarihsellik ve toplumsallık yine insanın öz-doğasından ayırıştırılmaz özellikler olarak göze çarparlar. İnsanın tamlığı ve kendi türüne özgü çok çeşitli ve eşsiz özellikleri bir potansiyel olarak içinde barındırdığı gerçeği, yabancılaşma sorunu çerçevesinde onun kendi varoluşu ve kendisini çevreleyen var olanlar ile kurduğu ilişkinin, bir özne olarak nesneyle kurduğu ilişkinin çözümlenmesi işinde kritik öneme sahip bir sav niteliğindedir.

İnsan sorusunun yanıtını arama çabası içinde olduğumuz bu bölümde ulaştığımız ikinci bir bulgu da, yine, bu tez çalışmasındaki temel iddiamız, yabancılaşma sorunu açısından taşıdığı önemle öne çıkıyor. Bir akıl varlığı olarak insan. Akıl sahibi bir varlık olma özelliği insanın bütünsel kimliğinin önemli bir yanıdır. Akıl insanın varoluş enerjisini ve stratejisini üreten başat güçtür. Akıl, insanın var olanla ilişkisini belirleyen, var olana bakış tarzının ortaya konmasında başlıca rolü oynayan, gerek kendi doğasıyla gerek kendisini çevreleyen dünyayı anlama çabasında insanın en büyük silahı olarak kendini gösterir. İnsanı, özne düzeyine yükselten ve bu şekliyle onu öz-bilincine kavuşturan, varlığın farkına varmasına, kendisi ile öteki var olan arasına mesafe koymasını sağlayan şey insanın akıl özelliğidir. Ancak akılı da kendi içinde çözümleyerek onun insanın bio-psişik bütünlüğündeki payını doğru bir şekilde değerlendirmek özellikle insanın yabancılaşması sorunu bağlamında çok kritik bir öneme sahiptir. Akıl, bu çalışmada, çeşitli filozoflara başvurularak, araçsal akıl ve kapsayıcı etik akıl olarak iki boyutta incelenmiştir. Araçsal akıl, görünen odur ki,

insanın varlık savaşında, ait olduğu canlı türünün biyolojik avantajları dolayımında devreye girerek onun hayatta kalmasını sağlayacak yolları, yasaları keşfetmeye yönelik olarak çalışan, insanın kendine özgü çıkarları doğrultusunda hareket etmesini destekleyen, düşünen varlık olarak insanı üreten, Galileo, Bacon, Descartes ve Newton devrimlerinin başat oyuncusu olarak ortaya çıkan aklın bir tarafı olarak kabul edilebilir. Aklın bu yanı, insanı kendi teklifi içinde koşullayan ve onun yaşamasını sağlayacak çözüm stratejileriyle buluşturan, doğasının önemli bir parçası olarak göze çarpmaktadır. Ancak, bulgularımıza göre, aklın salt bu şekliyle kullanılması, insanı insan yapan temel özellik olarak değerlendirilemez, keza tam tersine, böyle bir durum, insanın yabancılaşmasının baş yapıcılarında biri olarak gösterilebilir. Aristoteles ve Platon'un öğretilerinden de gördüğümüz kadarıyla, aklın bu yanı, daha ziyade, duyusal ağırlıklı bir yön olmak üzere değerlendirilerek insanın eylem yaşamında karşı karşıya kaldığı türlü durumlardaki karar verme süreçlerinde, onun kendi türünün potansiyeline ait kararları alabilmesinde nispeten yetersiz görülebilen bir yandır. Çünkü insan aynı zamanda arzu ve isteklerden oluşan bir duygu-duyum varlığıdır da. Arzu ve istekler tarafı, araçsal aklın iktidarlığında insanı tam da insan olmanın gerektirdiği davranış biçimlerinden uzaklaştırabilme özelliğine sahiptirler. Bu çerçevede, insanın tam olarak kendi türüne özgü akılsallığı, tam da bir başka akıl türüne, onun etik akla da sahip olmasından ileri gelir. Etik akıl, etkinlik halinde olan fiili yaşamı tüm genişliği ve derinliğiyle kapsama gücüne sahip ve insanın biyolojik, psikolojik, metafizik ve normatif tüm ihtiyaçlarını insan olma bilgisiyle, felsefi bilgiyle yoğurarak değerlendirebilen yegâne gücüdür. Etik akıl, insanı diğer canlılardan ayırtıran en büyük güçtür. İnsanı bir düşünce varlığı olarak varlıktaki yerini somutlaştıran, sevgi, aşk, iyi, güzel, sevinç, mutluluk gibi sezgisel anlamdaki varoluşunu koşullayan taraf, insanın etik aklıdır. Yine, insanı bir değer ve anlam varlığı olarak düşündüğümüzde, bu iki olgunun insanın etik aklının işleyişi çerçevesinde söz konusu olabileceğini, değerler ve değer bilgisiyle temellenmiş

değerlendirme ediminin ve insanın bu yolla var olan ile anlam-lı bir ilişki kurmasının, kendisini sarmalayan anlam dünyasını yaratmasının onun etik akli sayesinde mümkün olabileceğini görüyoruz. Etik aklın kapsayıcılığı, onun bir anlam varlığı olarak ruhsal boyutuna; değer ve değerler varlığı olarak ilkesel ve normatif boyutuna; inanç varlığı olarak doğaüstü boyutuna; tutku, tasarı ve hayal varlığı olarak duygusal boyutuna; sevgi varlığı olarak da ilişkisel boyutuna işaret eder. Böylece etik akıl olarak insanın varlığı, bu bölümde ulaştığımız bir diğer önemli bulgudur. İnsan ve değer arasındaki köprü etik akıl sayesinde kurulur ve insanı, var olana bir insan olarak bağlayan, ona varoluşsal olarak insanlığını teslim eden ve kendisini çevreleyen varlıksal koşulları, türünün potansiyelinin gerektirdiği gibi değerlendirmesini sağlayan insanın etik akıldır. Erdemsiz aklın insanın ayırt edici gücü olamayacağını Aristoteles ileri sürmüştü. Bölüm başında insanın bütünlüğü anlayışına bağlı kalarak, yine insanı akılsal bir varlık olarak kabul ettiğimizde, araçsal ve etik aklın birbirinden ayrıştırılmaz olduğunu ve aklın bu iki yanını tamlığı içinde değerlendirmemiz gerektiği ortadadır. Ancak şu da bir gerçektir ki, burada sözünü ettiğimiz insan, bu noktada, artık tür olarak değil, tek olarak insandır. Tek olarak insanın asıl özelliği, ait olduğu canlı türünün taşıdığı potansiyel insansal özellikleri, diğer bir deyişle, türün olanaklarını hayata geçirebilir bir yapıya sahip olmasında yatar. Etik akıl işte tam da bu noktada bir güneş gibi ortaya çıkan, insanı erdemli bir varlık olarak gerçekliğe kavuşturan ve böylece insan topluluğunu tüm diğer canlılara göre ayrı bir yere konumlayan temel etkidir.

Günümüz insanının içinde bulunduğu derin yabancılaşma durumunun kökenine baktığımızda, bu durumun tarihsel süreçte oluşan koşullarda gerçekleştiğini görüyoruz. Araştırmamızın bu bölümü yabancılaşmanın somut gerçekliğinin arkasında yatarak insanı sarmalayan üç temel varlık koşulunun bu yönüyle ortaya çıkartılması açısından değerlidir. Bunlardan birincisi, insanın doğa ile kurduğu ilişkinin nitelik değiştirmesidir. Doğa imgesinin eski insan düşüncesindeki yeri, insan

ve doğanın birlikteliğine, bütünlüğüne, tamlığına işaret ediyordu. İnsan doğanın bir parçası olarak onunla birlikte vardı. Doğa insansız, insan doğasız değildi. İkisi bir birbirini koşutlayan mana ve öneme sahip varlık alanlarıydılar. İnsanın doğayla kurduğu ilişki, bir “canlılık” ilişkisi olma karakteri taşıyordu. İnsan doğayla özdeşleşmiş bir varoluş bütünlüğü içinde yaşamını sürdüren bir canlıydı. Yeniçağla birlikte bu anlayış değişti. Doğa, insan tarafından nesneleştirildi ve onun karşısında yabancı bir varlıkmiş gibi yer aldı. İnsan, düşünme yetisinin farkına vararak bu vasıta ile kendisini var olandan ayırıştırıp özneleştirerek doğanın karşısına geçti. Bu onun, var olanın bilgisiyle o güne kadar sözkonusu olmayan değişik ve asimetrik bir ilişki içine girmesi anlamına geliyordu. Doğa, böylece insan imgesinde, ayrışık, çalışma yasaları giderek belirginleşen ve bu şekliyle insana yabancılaşan, adeta makineyi andıran bir cansızlık kategorisinde, salt-madde ya da salt-nesne olarak değersizleştirilerek iş görür hale dönüştü. Doğa, uygar insanın eyleminde, onun varlık koşullarını besleyen ve bundan başka bir işe yaramayan, insan dünyasında ontolojik karakterini tamamen kaybeden bir epistemoloji nesnesi haline geldi. Doğa ve evren, insanla birlikteliği süresince insanın da tüm varoluş zenginliğiyle bilfiil içinde yer aldığı uzam olmaktan çıktı, insanın öz-çıkarlarına ve var olandan kendisini ayırıştırarak kurduğu insan-dünyasına hizmet etme statüsünde bir araca dönüştürüldü. Doğa, bir varlık olarak “kendinde-varlık” kategorisinden “insan-için” varlık kategorisine dönüştürüldü. Doğa, modern insanın teknik-teknolojik endüstriyel dünyasında, bir hammadde oldu. İlginçtir ki asıl anlamda varlığa baktığımızda doğanın insana değil, insanın doğaya ihtiyacı olduğunu görürüz. Bu durum, çalışmamızda, insanın yabancılaşmasının önünü açan birinci varlıksal koşul olarak değerlendirildi. İkinci olarak, insanın var olanın bilgisiyle kurduğu ilişkinin karakter değiştirmesini öne sürdük. Ruh ve beden ikiliğinin doğurduğu düşünce dünyasındaki evrimsel özneleşme, insanı bir özne olarak ayağa kaldırarak insan uygarlığının büyük ve sağlam temellerini atmasında başlıca etken oldu. İnsan, kendisi ile diğer

her şey arasına mesafe koyarak bilgiyle ilişkisini yeniden düzenledi. Kartezyen felsefe, Newton'un mekanik nedensellik anlayışıyla birleşince insanın doğayı, evreni, kendisini kavramasında takip ettiği yol kökten değişime uğradı. Bilgide kesinlik, açık ve seçiklik, doğru denilen şeyin mutlak bir kesinlikle ortaya konulabileceği ve bunun peşine düşülmesi, var olanın mekanik bir işleyişe indirgenmesi, var olanın birbirini salt doğrusal düzlemde takip eden bir nedensellik düzeyine indirgenmesi ve yine var olanın matematiksel anlatımla eşleştirilebileceği düşüncesi, insan düşüncesinin yeniden yapılanmasının koşullarını oluşturdu. "Makine yasaları"nın cansız ve tek yönlü zorunlu işleyişinin, bir varlık olarak insan dahil, var olanın tamamını ele geçirdiği yeni bir epistemoloji anlayışı insanoğlunun hakikatle ilişki kurmasında temel yöntem olarak benimsendi. İnsan gerek içe gerek dışa bakışında kartezyen felsefeyi kendine önder düşünce tarzı olarak seçti ve edimlerini hep bu yönde geliştirdi. Bilgiye epistemik yaklaşım, ontolojik bakışı alt ederek, insanın varlıklar alanından tamamen dışlanmasına neden oldu. Rönesansla birlikte, insan doğadan, bilgi varoluştan, bilim felsefeden, siyaset yani eylem alanı etikten ayrıldı. İnsanın yeni varlık koşulları, böylece, yeni bir doğa anlayışı ve yeni bir var olana bakma tarzını geliştirme olanağını beraberinde taşıyordu. Ve üçüncü bir koşul, aydınlanma hareketiyle birlikte aklın rasyonel temelde başat güç olarak ilan edilmesiyle birlikte oluşmaya başladı. Aydınlanma hareketinin insanın tür olarak kaderini kökten değiştirdiğini ve insana, onu diğer canlılardan farklı kılan özellikleri harekete geçirmesiyle birlikte insansal başarılarını koşutlayan ve deyiş yerindeyse insana layık yaşam koşullarının oluşmasında en önemli tarihsel etkenlerden biri olma özelliğine sahip olduğu gerçeği tabi ki tartışılmaz. Burada belirtmek istediğimiz, aklın, yeni başlayan bu süreç içerisinde, diğer var olma biçimlerine, var olanla başka türlü kurulabilecek bilgi edinme formlarına, türün olanakları dahilinde oluşabilecek türlü yaşam şekillerine imkân tanımayacak şekilde karşı koyulmaz bir güce ulaşmasının yarattığı insanlık durumudur. İnsanlığın içinde bulunduğu ve akıl

tarafından koşulsuzca sarıp sarmalanan bu yeni varlıksal ortam, aklın insanı asıl anlamda insan yapan etik tarafının sürekli olarak baskılanmaya başlaması sonucunu doğurmuş, kapitalist üretim etkinliği de bu çerçevede rasyonel düşünmeye ve ampirisizme dayanan pozitif bilimlerin de yardımıyla akli, bir anlamda disipline ederek tek yönlü çalışması yönündeki koşulları desteklemiştir. Aklın mutlaklaştırılması olarak tanımlayabileceğimiz bu süreç de, çalışmamızda yabancılaşmayı koşutlayan (ama birebir anlamda yabancılaşmanın nedeni olarak kabul edemeyeceğimiz) üçüncü koşul olarak tespitlerimizde yer almaktadır. Akıl artık tek-biçimli, tek-tarafli ve ucu-kapalı bir zihinsel etkinlik düzeyine indirgenmiştir. İnsanın ise salt-akıl ve tek-akıl biçimi varlığı olarak ilan edilmesinin önü böylece açılmıştır. Yine, etik aklın dışlanması için gerekli insansal koşullar hazırlanmıştır.

Şimdi çalışmamızın ana teması ve iddiası olan insanın yabancılaşması ve aklın insanın yabancılaşma sürecindeki etkin payının ne şekilde gerçekleştiğiyle ilgili bulgularımızı gözden geçirebiliriz.

Her şeyden önce iddiamız şudur ki, günümüzün insansal dünyasında insanın düşünme kabiliyetinin temel işlevi araçsal akıl düzeyine indirgenmiştir. Araçsal aklın gerçekliği, gerekliliği, insanın biyolojik bir parçası ve edimi olarak yaban, ilkel ya da *mitos* toplumlarında dahi bir düşünme biçimi olarak işleyişini *mitostan logosa* isimli bölümde anlatmıştık. Yabancılaşma açısından önemsememiz gereken tespit, aklın bütünlüğünün parçalanarak kapsayıcı etik aklın devre dışı bırakılması ve sadece araçsal aklın yönetiminde insanın salt-çıkar varlığı yönünde bir akışa geçmiş olduğu gerçeğidir. İnsanın bio-psişik varlığının bütünü araçsal aklın yönetimine teslim etmesi, onun varlık dünyasında, insansal ve toplumsal açıdan son derece yıkıcı etkiler yaratmıştır. Öncelikle, insanın olgusal olarak varlığını bütünleyerek bir bakıma kaynağını somutladığı amaç-araç idealitesi ortadan kalkmıştır. Bir bütün olarak iç içe geçmiş bir şekilde birbirini karşılıklı olarak doğrulama iç-dinamiğine dayanan amaç-

araç idealitesi, üzerine dayanmış olduğu bio-psişik içeriğini yitirerek, birbirinden kopuk bir işleyiş tarzına hapsolmuş, araç ile amaç yer değiştirmiştir, ikisi arasındaki bütünlük bozulmuş, hatta amaç tamamen ortadan kalkmıştır. Sözkonusu olan amaçların tasfiyesidir. Bu durum, gaza basıldığı halde tekerleğin patinaj yaparak kendi aksı etrafında dönmesi ve aracın ilerlememesiyle sonuçlanan bir duruma benzetilebilir. Bölümde de örnek gösterdiğimiz gibi Tönnies'nin enfes belirlemesiyle olgusallaştırdığı “düşünmeyi içeren irade” *Wesenwille*, amaç-araç idealitesini ontolojik olarak içinde barındıran ve insan varoluşunu tüm diğer canlılara göre apayrı bir konuma koşullayan bu irade, salt-akılcı mantığın insan zihnini kaskatı bir şekilde kuşatmasıyla birlikte “iradeyi kuşatan düşünme”, *Kürvill*, yani bizim tanımladığımız şekliyle araçsal akla dönüşmüştür. Araçsal akıl, insan ve nesne arasına kapatıl(a)maz bir mesafe koymuştur. Bu mesafe işte tam da amaç ve aracın arasına girerek amacın sorgulanmasının, insanın varlık nedeni ile amaçlar arasındaki bağın hatırlanmasının, aracın amaca uygunluğunun ve benzeri türden aklileştirme süreçlerinin önünü kapayan bir duvar niteliği kazanmıştır. Amaç-araç sorunsalıyla ilgisinde, insanımızın, günümüz kapitalist dünyasında, “boşlukta sallanan adam”a dönüşmüş olduğu gerçeği, bu çalışmanın önemli tespitlerinden biri olarak irdelenebilir. Diğer taraftan araçsal aklın insan tekini boyunduruğu altına aldığı hükümdarlığında, toplum-birey ilişkisi de, önceden geçerli olan ve “birlikte yaşam–ortaklaşmış çıkar” öz dinamiğinin bozulmasıyla birlikte, atomize hale gelmiş birey teklerinin hayatları boyunca öz-çıkarlarını kovalayan özneler arası bir ilişki yumağı halini almıştır. Salt-çıkar, öz-çıkar peşinde olmaya dayanan bir varoluş, doğaldır ki, birey olarak insan ile içinde yaşadığı toplum arasındaki aidiyet, sevgi, inanç, ülkü ve benzeri beşeri bağları kökünden zedelemiş ve toplumsal varoluş ile bireysel varoluş arasında büyük bir gerilim, varlıksal bir kopuş başlamıştır. Aynı şekilde, bireysel-çıkarsal-akıl, toplumun da tek düşünme biçimine dönüşerek toplumsal etik normları alt etmiş ve bireyin kişisel araçsal aklının kendi çıkarlarını

önceleyecek biçimde var olanı yıkıma uğratabilecek fikir ve edimleri, toplumsal akıl tarafından da meşrulaştırılmıştır. Böylece toplumsal akıl ile bireysel aklın arasında çıkar, ama kişinin öz-çıkarına dayanan dogmatik bir düşünme biçimi olarak hâkim duruma geçmiştir. Bu noktadan sonra, birey olarak insan, toplumsal aklın dışına çıkamaz bir hale de dönüştüğünden bir bakıma öznel haklarını da toplumsal akla devretmiştir. Bu ise, insan kişinin gerek kendisine gerek topluma yabancılaşma sürecinin ta kendisinden başka bir şey değildir. Bu andan itibaren Aristoteles'in gitarcısının işi, "gitar çalmak" değil, hele hele "iyi gitar çalmak" hiç değil, bireyin kişisel çıkarlarıyla o an ve o durumda ne uyuyorsa "onu çalmak"tır; ama diyeceğimiz şudur ki, o şey neyse onu çalarken bahsettiğimiz bu özne, asıl-kendisi değil, yabancılaşmış özne olacaktır. Çalışmamızın önemli bulgularından biri, araçsal aklın işleme mekanizmasıyla ilgilidir. Yukarıda da bahsettiğimiz şekilde, yeniçağın pozitif yasalarının koşullarında oluşan araçsal akıl, çalışma biçimi olarak, verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim gibi dört temel mekanizmayı ilke olarak benimsemiştir. Günümüz insan uygarlığının iş tutuş biçimlerine bakarsak, insanın gerçeğin bilgisine ulaşmada kullandığı ya da var olanla kurduğu ilişkinin bu dört araç dolayımında gerçekleştiğini görmekte gecikmeyiz. İnsan böylece araçsal aklın matematik formülleriyle, çağımızın dogmatik saplantılarını da kesinlemiştir bu noktada: Hız, miktar, verimlilik, güç, kesinlik, tek-doğruluk, sayı saplantısı. Tüm bu olgular, günümüz insanının varoluşunun temel dayanağını, günlük iş yapma biçimlerini, başkalarıyla ilişkisini, var olanı tanımlama girişimini bu türden bir kantitatif (niceliksel) doku üzerine oturttuğunun delilidir. Tam da bu noktada işte, bir diğer çok önemli bulgu, nitelik-nicelik sorunsalının yabancılaşma açısından değerlendirilmesi karşımıza çıkar. Çünkü, araçsal aklın sığ dünyasında, amaçların içeriksel olarak boşaltılması ya da özneye varoluşsal ilişkisinin kaybolmasıyla birlikte, var olanı bir nitelik olarak açıklama girişiminin tamamen ortadan kalktığına şahit oluruz. Nitelik, aslına bakarsak, bir varlık kategorisi olarak ele alsak da, değişik

bir açıdan incelediğimizde, bizim ulaştığımız sonuç itibarıyla “bütünüyle tanımlanamayan” bir bilgi, bir öz, bir nelik olma sıfatını hak eder. Bununla birlikte, görüyoruz ki, insan dediğimiz varlık, varoluşsal bütünlüğünü, araçsal akıldan çok öte, metafizik ve sezgisel deneyimiyle ele geçirebilir. Bilgiyle asıl anlamda ilişki kurmanın yolu, sadece niceliği değil, ama ve özellikle niteliği kavrama çabasını gerektirir ve bu çaba, niteliği niceliksel formülasyonlar temeline indirgeyerek hedefine ulaşamaz. Çünkü, var olan, varlık, nicelikten öte bir şeydir ve bu keşfedilemezlik, tam da, onu bir nitelik olarak var eden şeyin bağrında bulunur. Morin’in de yağmur örneğinde hatırlattığı gibi, yağmuru, belli bir hızda belli ağırlıkta yukarıdan aşağıya düşen su parçası olarak irdeleyen bir niceliksel varlık anlayışı mı, yoksa yağmur ile ıslanan insanın metafizik deneyimini dile getirmeye çalışan niteliksel bir varlık anlayışı mı insanın varoluşunu tam da kendisine hatırlatan bir karaktere sahip olur? Ya da Pirsig’in ünlü motosikletini, araçsal akla teslim ederek kilo cinsinden ruhsuz bir teknolojik metal yığını olarak mı kabul edeceğiz? İnsan şiirsiz ne olur? Var olanla insansal yönde ilişki kurmanın yolu kuşku yoktur ki, insanın, bu türden duygu ve duyular, içgörüler temelinde sezgisel metafizik edimlerini de içinde somutlayabilen kapsayıcı etik akıl olanağının gerçekliğe kavuşturulmasından geçer. Sanatın en büyük insan başarısı olarak varlığı bu önermeyi doğrulayan bir kanıt olarak ileri sürülebilir. Horkheimer’in muhteşem otomobil örneği de nitelik sorunsalını özünde değerlendirmeye yönelik önemli bir epistemoloji değeri taşıyordu. Doğanın tüm belirlenemezliği, tanımlanamazlığı, öngörülemezliğiyle kendini çırılçıplak gerçekleştirdiği bir sırada hayata gözlerini açmakta olan kelebeğin tam da o anki ürkekliğini benim, içinde yalıtılmış bir şekilde konuştuğum en son marka ve lüks otomobilimle keşfetmem mümkün mü? Günümüz dünyasında, günlük gazetelerin siyaset, sanat, spor, cemiyet sayfalarına kısa bir bakış, habere konu olan her türlü var olanın, muhakkak ve muhakkak, para cinsinden veya bir diğer nicelik cinsinden ifade edildiğini, olayın, öznenin, yerin,

zamanın gerçekliğinin sadece nicelik cinsinden formüle edildiğini görmeye yetecektir. Nicelleştirme hareketi, çalışmamızın bu bölümünde, bir varlık kategorisi olarak niteliği bastıran ve bu şekliyle insanın yabancılaşmasında en temel rollerden birini oynayan bir unsur olarak sabitlenmiştir.

Çalışmamızda, aklın yabancılaşması ve yabancılaştırıcı akıl olgularını, gündelik hayatın neredeyse tamamını kapsayan üç pratik alanıyla ilgisinde serimlemeye çalıştık. Bu çerçevede, öncelikle, günlük toplumsal hayatı kurumsal bir çerçeveye oturtarak düzenleyen bürokrasi organizasyonu sürecindeki türlü tanıklıkları dile getirerek bunları kavramsal açıdan çözümlenmek istedik. Yabancılaşma durumları, bürokrasinin soyut ortamında, birey, toplum ve bürokrat dediğimiz “belirsiz özne” düzeyinde kesinleşmiş oldu. Bu noktada öne sürebileceğimiz şey, her şeyden önce, bürokrasi dediğimiz varlıksal yapının zaten yapısı ya da özü itibarıyla insana yabancı bir yapı olmanın özelliklerini taşıması; içinde insana dair hiçbir şey barındırmaması; bürokrasinin bireyin karşısında “cisimsiz soyut bir cisim” gibi yükseldiği gerçeğidir. Bürokrasi, modern insanın, toplumsal ilişki ağındaki kişisel varlığını bir üst-akıl üretimine devretmesi ve böylece kendi öz-aklını terk etmesi anlamına gelir. Bürokrasinin ilişkiler ağı, salt-nesnelar arasında kurulan bir ilgi ağı olma özelliğini taşır. Bürokraside insan yoktur; kurallar ve kâğıt (günümüzde dijital) vardır. Bürokrasinin kuralları, günümüz kapitalist üretim biçiminin kâğıda dökülerek gitgide insanın gündelik yaşamının her bir tarafına nüfuz eden bir şekilde kurumsal bir karakter kazanması, özneler arası insansal ilişki ortamının sürekli bir şekilde soğurulmasına ve insansal ilişkinin türe özgü hakiki canlılığının yitilmesi anlamına gelir. Bu bulgu varlıklar dünyasında önemli bir bulgudur çünkü, bürokrasinin yoğunlaştığı ve onun dışında insana hareket olanağı tanımayan bir insan uygarlığında, sokağa adımını attığı andan itibaren insan kişisi varlığa değil, “hiç”liğe da giriş yapmış olacaktır. Bürokrasi, insanın, tek olarak insanın, kişisel olarak “derdini” anlatamadığı ve hiçbir zaman anlatamayacağı bir hiçlik sürecidir; aynen

bölümde de verdiğimiz örnekteki gibi, pasaport kuyruğunda birbirini hiç tanımayan bürokrat-özne ile birey arasında, her ikisinin de insanca payı olmayan ve bilinmeyen büyük-öteki tarafından yazılan bir kurallar sürecinde üretilmiş olan nesne-pasaportun, (kimliksiz) bir elden bir diğer (kimliksiz) ele geçişinin dünyasında aslında gerçekleşmiş olanın sadece ve sadece bir “hiç”ten ibaret olduğudur.

Teknik akıl ise, modern bilimlerin ilkesel özgürlüklerinin dışına taşıp nasıl da bilimin salt-teknolojiye dönüştüğünün, teknik ve teknolojinin ise koşulsuz bir şekilde araçsal aklın hizmetine sunulduğunu gösterir. Bu bulgu da yabancılaştırmanın derin dinamiğinin açıklanması açısından büyük değer taşır. Çünkü teknik ve kuralları, günümüzde, insanoğlunun düşünme biçimini güdümlleyen tek kaynak haline dönüşmüştür. Teknik akıl, var olanı, zoraki bir şekilde, özde kendince ortaya koyduğu pozitif yasalar temelinde tanımlama çabasıdır. Böylece var olanın gerçek hali salt pozitif bilimlerin metodları ve bilgisiyle özdeşleşmiş ve başka hiçbir türden bilgi geçerli olarak kabul edilmemiştir. Zorunlu bir nedensellik hiyerarşisi ve herhangi bir nesnenin varoluşunun kendinde gerçekleşen bilinemez ve savruk nedenleri, teknik akıl tarafından kabul edilemez. Teknik aklın sert mekanizması gerçeklikle, var olanla tek bir biçimde ilişkiye geçerek onu tanımlamaya ve kişinin öz çıkarı doğrultusunda mantıksal uyuma dönüştürmeye çalışır. Aklın, salt bilişsel bir düzeyde ve etik akılı tamamıyla devre dışı bırakarak mekanik yasaları dolayımında yaşam süreçlerini kurgulaması işidir teknik akıl. Oysa biliyoruz ki, teknik akıl otomobili üretir; evet ama, otomobile canlılığı veren, onun içindeki insandır; otomobili insanlaştıran onun katettiği yol süresince içerisinde yaşanan hatıralardır; otomobil insansal dünyanın bir parçası olarak vardır; insan, otomobil dünyasının bir parçası olarak değil. İş bölümü, seri üretim, uzmanlık gibi iş süreçlerinin kurumsal-bürokratik aklın da katkısıyla düzenlenmesi, bunların hepsi teknik aklın işidir. Bölümde, teknik aklın, türün özsel potansiyelinin olanağı olan etik akılı bir tarafa bırakarak ve araçsal akılı tek düşünce biçimi olarak benimseyerek ürettiği yeni-insanın, montaj işçisi Schmidt

olduğunu ve uygarlığın temsilcisi yeni fabrikanın ise, insanları imha fabrikası halini dahi alabileceğini tüm somutluğuyla gözler önüne serdik. İnsan dünyasındaki bu zirve noktası, artık yabancılaşmadan da ötesini temsil eder: İnsanın madden ve ruhen yok olması, bir bakıma “büyük tasfiye”.

Günümüz insanının yabancılaşmasını konu alan çalışmamızın en önemli saptamalarından biri, belki de en önemlisi, iktisadi yaşamın, neoklasik liberal iktisat teorisinin bir üretimi halinde insanın varlıksal bütünlüğünün tamamını kuşatması ve onu adeta bir “iktisat varlığı”na dönüştürmüş olmasında yatar. Yeniçağdan beri Adam Smith ve ardılları ile gelişip büyüyen ve günümüzün başat oyun kurucusu şeklini alan pozitif iktisat, kartezyen varlık-bilimin de yukarıda açıkladığımız mekanizmalarını kullanarak, insanı, toplumu ve doğayı bir bütün halinde iktisadileştirmiş, ekonomize etmiştir. Neoklasik iktisatın yabancılaştırıcılığı her şeyden önce içine kapalılığından ve iddiasının kaskatılığından ileri gelir: “İktisat var olanın tamamını açıklama gücüne sahiptir”. Günümüzdeki haliyle iktisat, sorgulanamaz şekilde yüceleşmiş, insan aklı dahil olmak üzere hayatın tamamını kapsamı sınırlarına almıştır. Günümüz iktisat bilimi, aslına bakarsak, sınırsızca kendisini kendisinden türeten, var olanı ve “var olacak”ı kendi yasalarına uyarlayacak şekilde kendini yenileyen bir dogmaya dönüşmüştür. Ne var ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, beşeri bilimlerdeki her iddia belirli bir insan görüşüne dayanır. Klasik iktisatın tüm yükünü ise –belirttik– davranışları itibarıyla salt kendi çıkarlarına kilitlenen ve her bir insan kişinin bu yönde eylemesiyle birlikte toplumsal iyinin de gerçekleşeceği varsayımına dayanan *homo economicus* üstlenir. Oysa belirtilen bu özellikler, bizim birinci bölümde açıklama çabası içinde bulunduğumuz insan doğasının özelliklerinin ancak bir kısmını içerirler. Ancak belirtmiştik ki insan her yönde oluşabilecek sınırsız hareket olanağının içinde, eş güdümlü ve eş zamanlı bir şekilde hareket edebilen araçsal ve etik aklın iç içe varlığında kendini insan olarak üretebilen total (bütünsel) bir varlıktır. Dolayısıyla teori bu şekliyle yanlış bir

yol izlemiştir. Ancak, teorinin var olanı nesneleştirmede gösterdiği inkâr edilmez başarı, insanın maddi hayatı üzerindeki kapsayıcılığı ve teoriye karşı söylem üretmedeki kesin güçsüzlük, yanlış ya da eksik bir insan görüşü üzerine kurulan neoklasik liberal iktisadın tam tamına bir “dış güç” haline ulaşmasına neden olmuştur. Artık, iktisat, insanın gerek kişisel gerek toplumsal benliğini dışarıdan saran ve onun yaşam ve çalışma koşullarını tasarlayan (kapitalist üretim biçimi) ve onu bu çerçevede beklenen şekilde davranmaya zorlayan, aksi davranış için alternatif şansı bırakmayan hükmedici bir otorite konumuna ulaşmıştır. Öyleyse, insan tekinin ve toplumun ortak aklı, iktisat kuramının önerdiği şekilde çalışmaya başlar; akıl, iktisadileşir; insan iktisat insanı haline dönüşür. Bu türden bir düşünme biçimi, insanı, var olanlar diyarında, iktisadi yasalar üzerinden örgütlenmeye götürür. İnsan, kendisi, öteki, doğa ve toplum ile ilişkilerini salt iktisadi açıdan değerlendirerek formüle etme yoluna gider. En sonunda ise, insanı insan yapan en varoluşsal özellik olan anlam üretimi dahi dolaysızca iktisadi edimle sağlam bir bağ kurar. Para ve maddiyat, insanın varlık yapısında varoluşsal öneme haiz birer kaynak niteliğine ulaşırlar. Ancak para soyut bir olgudur ve kendinde-para olsa olsa hiçliği –varlığı değil– ifade eder. İnsan paraya ulaşsa da, bu durumda, varlığa ulaşamamış ve anlam boşluğuna düşmüştür. Bu durum, günümüz insanının yoğun bir şekilde yabancılaşmasının acı tablosunu sergiler. İktisadi aklın bir diğer boyutu, insanın çalışma yaşamını şirket adı verilen ve modern insanın çalışma, üretim etkinliğini kapsayan kurumsal faaliyetin ya da girişimin kendisine özel süreçleriyle ilgilidir. Bu çerçevede insan hayatı, doğal oluşumunun dışına çıkartılarak, mübadele alanı dediğimiz piyasa olgusu içinde cereyan etmeye başlar. Mübadele ise, insanların, insansal özelliklerini kökten yitirdikleri ve buranın yaşam alanında birer nesne olarak tamamen rastlantısal bir akış içinde öz-değerlerinden soyutlanarak birbirleriyle karşılaştıkları, metalaştıkları, bambaşka, insanlık-dışı bir alandır. İnsan, antropolojik bütünlüğünü ve insansal felsefesini, mübadele alanında tamamıyla terk

ederek, salt birbiriyle değişim amacıyla varlığını koşullandıran bir Şey haline gelir. Mübadele alanında, sevgi, aşk, hatır, coşku, keyif vb insansal ihtiyaçlar ve varoluşlar soyutlanarak insanlar, insan-olmayan olarak birbirleriyle eŐleŐirler. EŐleŐme ıkarsal amaçlı olarak gerçekleşir ve çıkar sona erdiği an, birbirlerinden ayrılırlar. Özneler arası nesneleşmiş, salt rastlantısallığa dayanan bir kesik ilişkiler yumağı insan dünyasının tamamını doldurur; insana insanca hareket etmenin olanağı ve yeri kalmaz. Bu noktada, insansal benliğini, öz-eşsizliğini, orijinalliğini, iktisadi amaçlar doğrultusunda yitirerek iktisadın dayattığı biçimde ikinci benliğini, diğerleriyle tıpatıp aynı (tek-örnek) benliğini üreten insan, varlığını koşullayan en temel edimi, çalışma etkinliği ile olan antropolojik birlikteliğini terk eder. O artık, içsel güçlerinin, enerjilerinin, becerilerinin ve öz bilgisinin doğal olarak gerektirdiği varoluşsal çalışma biçimlerini denemeye dahi kalkıŐmayacak Şekilde kendine yabancılaşmıştır. O, mübadele piyasasının emrine girmeye hazır, çocukluk halinden itibaren önce “proje-ocuk”, akabinde “girişimci” sıfatıyla formlleŐtirilebilen bir nesne-varlıktır. Çalışma etkinliğine bu Şekilde yabancılaşan insan doğaldır ki ürünü ile arasındaki bağı da kökünden kopartmıŐtır artık. Oysa insan dediğimiz varlık, var olanla ilişkisinde, ürünü, kendi öz yaratımının sonucu mahiyetindeki üretimi üzerinden harekete geçer. rn, insanın başarısını temsil eden, onun kimliksel varlığını doğrulayan eseri olma özelliğini taşır. rn insanın insansal karakteridir. İnsan, z-varoluşunu toplumsallığı ve tarihselliği bağlamında ürünü üzerinden örgütleyen bir varlıktır. Halbuki, insanın üretimi, bu koşullarda, son bulmuştur. Hakiki alıŐma, hakiki üretim, hakiki ürün, bunların hepsi bitmiş, insan dünyası artık “lleŐmiŐtir”. Ürünün insandan kopması, ürünün salt mübadele piyasasında (belki) bir edere sahip hale dönüşen alelade nesneye indirgenmesi, Şeylerin özlerinde içerdikleri niteliklerin ve yine içerdikleri emeiğin soyutlaŐmasını, buharlaŐıp yok olmasını ve ürün ile onu yapan öznenin kendinde-değerlerinin son bulmasıyla sonuçlanmıştır. İnsanın

İktisadi akıl vasıtasıyla kendisini örgütlenme çabası büyük bir faciayla son bulmuştur: Yabancılaşma budur.

Araçsal aklın yabancılaşmayla ilgisinde söz konusu olan gerçeğini “büyük parçalanmalar” olarak adlandırabileceğimiz bir olgular dizisi çerçevesinde özetlemek de mümkündür. Birinci parçalanma, insan ve doğa arasında gerçekleşmiştir. Descartes, *cogito ergo sum* (düşünüyorum öyleyse varım) ile insanı bir özne olarak ayağa kaldırmıştır. O güne kadar, bilinçsizliğin, kaybolmuşluğun, farkındasızlığın içinde yüzen insana, insanlığını teslim etmenin yolunu açmıştır. Descartes ile insan, düşünmeye, her şeyi düşünmeye başlamış, kendisi ile öteki arasına, özne ile nesne arasına mesafe koymuş, kuşkuyu bir metod olarak benimsemiş, düşünmenin pozitif metodunu keşfetmiş; böylece, pozitif bilimlerin önünü açmıştır ki günümüzün büyük sanayi uygarlığının kapılarının açılması anlamına gelir bu. Ancak, günümüzde gelinen noktada, insan, elde ettiği bu büyük gücü tam bir hükümdarlığa çevirmiş, doğanın bir parçası olduğunu unutmuş, doğayı, salt kendisine hizmet eden bir kategori sınıfına indirgemıştır. Amerikan Kızılderilileri, insanın doğaya zulüm yaptığını söylerler. İnsan, günümüzde geldiği ve zaten gitmeye mahkûm olduğu yerden, yani doğadan kopmuştur. Alışveriş Merkezleri (AVM) insanın yeni doğasının yeşereceği yegâne mekân olarak doğanın yerini tutmuşa benziyorlar günümüzde. İkinci parçalanma, özne ile nesne arasında gerçekleşmiştir. Önceleri, insan, karşısındaki şey ile -bu şey ne olursa olsun: Otomobil, sandalye, başka bir insan, yol, gökyüzü vb.- daha varlıksal, daha içten, daha samimi bir ilişki kurardı. İnsan ve karşısındaki şey, bir bütünün, aynı bütünün parçaları olarak algılanırdı. Bugün, nesne, insanın karşısındaki bir yabancı gibidir. Ötekidir. İnsan, karşısında var olanla, canlı ya da cansız olsun fark etmez, insani bir ilişkiye girmekte zorlanmaktadır artık. Üçüncü parçalanma, insan ile işi arasındadır. İş aslında insanın bir uzantısıdır. Her insan, dünyaya bir “iş” yapmak için gelir dersek, pek de yanlış bir şey söylemiş olmayız. Aristoteles’de bu fikir, var olan her şeyin ereksel bir amacı vardır şeklinde

betimlenir. Yani, tohum, önce fidan, sonra ağaç olur. Her bir insan da, aslında, öz yetilerinin, kendine özgü güçlerinin, kapasitelerinin yönlendireceği şey olmak durumundadır. Zaten onu mutlu eden de bu olacaktır. İnsan kaynakları dünyasında, Maslow'un tabiriyle bu duruma, "kendini gerçekleştirme" diyoruz. Buna karşılık, günümüzde, insanın, artık, bir hayat projesi olarak, kendi öz-yansıması olarak, içinden geldiği işi yapmadığını, piyasa kurallarının, mübadele alanının ona dayattığı işi yaptığını biliyoruz. İnsan ve işi arasında mekanik, robotik bir ilişki başlamıştır. Öyleyse, insan işinden kopmuştur. Dördüncü parçalanma, birey ile ürünü arasındadır. Aslında bu, insanın işinden kopartılmasının bir sonucudur. Bireyin ürettiği ürünle, onunla eseri arasındaki varlıksal bağ, bir deyişle, bireyin ruhunun, ürettiği ürüne yansıtılması, ortadan kalkmıştır. Birey, ürününe ilgisizleşmiştir. Ürünü, kendisinin, kişiselliğinin varlığını doğrulayacak bir ürün olarak üretmek, onunla birlikte yaşamak, onun üzerinden kendisini gerçekleştirmek gibi amaçlarını terk etmiştir. Birey, ürünü salt satabilme, mübadele amacıyla üretmeye başlamıştır. Bu, bireyin ürününden koptuğu anlamına gelir. Beşinci parçalanma, kol ve zihin emeği arasında gerçekleşmiştir. Marx ve birçok düşünür buna parmak basar. Eskiden, zanaatkâr dediğimiz kişinin üretimi, kol ve zihin emeğinin birlikte ve etkili, sanatkâr bir biçimde kullanılmasından geçiyordu. Zanaatkâr, üretim sürecinin fikri ve maddi bütünlüğüne hâkim bir kuşbakışına ve fiili gerçekleştirmeye sahipti. Zamanla, kapitalist üretim biçimi, Taylor'ın iş bölümü ve bilimsel yönetim ilkeleriyle, sistemin menfaatleri gereği, bu ikisini, kol ve zihin emeğini, birbirinden ayırdı. Bu iki tür emeği temsilen oluşan yönetici ve işçi sınıfı, sonuç olarak, üretim sürecinde kesin sınırlarıyla birbirlerinden koptu; bugünkü şekliyle derinden ayrılarak büyük bir sosyal problem halini aldı. Altıncı parçalanma nitelik ile nicelik arasındadır. Günümüzde geçerli olan, niceliktir. "Hep daha fazla" toplumu, zamane toplumdur. Ürünün, üretimin kalitesi, gerçek anlamdaki amacı, içeriği, insanlığa yaptığı katkı önemini göreceli olarak kaybetmiştir. Önemli olan, ürünün miktarı ve sağladığı çıkardır.

Zamanımız yüzeysellik, samimiyetsizlik zamanıdır ve bu türden bir varoluş varlıkla kurduğu yaşantılarda büyük bir gerilime neden olur. Yedinci parçalanma, insan ile toplum arasında gerçekleşmiştir. Toplum insan parçacıklarından oluşmuş atomize bir hal almış, bireysellik ve girişimcilik aşırı derecede ululanmış ve var olmanın biricik yolu olarak benimsenmiştir. Oysa herkes bireysel, herkes girişimci olamaz. Üstelik bireysellik ve toplumsallık aynı insanın iki ayrı özelliğidir. İnsan ne toplum olmadan yapayalnız yaşayabilir, ne de bireyselliğini, öz kimliğini, şahsiliğini kaybederek yaşayabilir. Ancak, günümüzde insan, içinde bulunduğu toplumdan gitgide uzaklaşmış ve toplum içinde tek başına hayatta kalmak zorunda olan bir atomize-bireye dönüşmüştür. Batı ülkelerindeki yaşlıların yapayalnız mutsuz yaşamları buna iyi bir örnek teşkil edebilir. Sekizinci parçalanma: İnsan, öteki insandan ayrılmıştır. İnsan, diğer insanı artık bir müşteri gibi görmektedir. “Ondan ne çıkarım var?” sorusu, çoğunluğun aklındaki, içgüdüsel, hatta bilinçsiz durumdur. Bu sonucun en önemli kaynağı, artık çocuklara daha küçük yaşlardan itibaren verilmeye başlanan kapitalist “rekabet öğretisi”dir. Her bir tek insan, kendi içinde bir şirkete dönüştürülmektedir. Amaç, diğerlerini yok etmek ve para kazanmaktır. Sanki herkes birbirinin rakibi, birbirinin düşmanı gibidir. Bunun evrensel düzlemdeki pratik sonucunu, bir yansıma olarak, günümüzde süregelen savaflara bakarak izleyebiliriz. Dokuzuncu ve son parçalanma insan ile kendisi arasındaki parçalanmadır. Günümüzde, kendisine dayatılan kariyer peşinde koşan insan, öz kimliğini kaybetmekte, para kazanmak zorunda olan bir askere dönüşmekte, öz bilincini yitirerek bu dünyada asıl-kendisinin sahip olması rolü tamamen unutmaktadır. Günü ve hayatı, kariyer peşinde, çok para kazanarak sevmediği işleri yaparak, trafikte, şirkette, evde ömür tüketmekle geçmektedir.

İnsan doğası, içinde insana özgü bir dengeyi barındıran bir yapıdan meydana gelir. Bu açıdan baktığımızda, aklın araçsal akıl ve etik akıl arasında dengesiz bir kullanıma maruz kalması, insanı insanı yapan denge durumunu da bozar. Araçsal

aklın türlü alanlarda etik akıldan mahrum bir şekilde yoğun kullanımı ve insanın böylece tek boyutlu ve değerlerden arınmış bir yaşam formunu edinmesi, onu öz doğasından uzaklaştırmış ve dengesiz olarak adlandırabileceğimiz bir yaşam deneyimi içine düşürmüştür. Oysa insan, bütünsel ve çok boyutlu bir tanımlamayı hak eden bir canlı türüdür. Denge olgusu yabancılaşma konusuyla ilgisinde sadece kişi olarak insanın içine düştüğü aciz durumu değil, ama onu saran doğa, toplumsal yapı, ilişkiler gibi varlık koşullarının insansal yapısının bozulmasını da ilgilendirir. Weiskopf bu olguyu varoluşun dengesinin bozulması olarak ileri sürmüştü. Weiskopf, Tillich, Tönnies gibi filozoflar, kendi kuramları çerçevesinde dile getirdikleri akıl tanımları dolayımında hep bu türden bir varlıksal dengenin varlığını ve ne şekilde sürdürülebileceğini dile getirmiş oldular. Çok boyutluluk ve bütünsellik insan yapısının en güçlü ve ayırıcı özelliğidir.

Aklın tek boyuta indirgenerek salt araçsal bağlamda kullanılmaya başlanması, insanı asıl anlamda insan yapan etik aklın terk edilmiş olması demektir. Çalışmamızın belki de en temel bulgusu, bu çerçevede aklın yabancılaştırıcı etkisinin ve bunun sonucu olarak günümüz insanının yabancılaşmış olmasının en büyük nedenini etik akıldan kopuş olarak belirlemektedir. Etik akıldan kopuş beraberinde burada “büyük kopuşlar” olarak adlandıracağımız üç temel olgunun gerçekleşmesini doğurmuştur. Bunlar, sevgiden kopuş, anlamdan kopuş ve ilişkiden kopuş olarak sıralanabilir.

Ancak, bir sonuç bildirgesi olarak bunların yabancılaşma sorunuyla ilgisini gözler önüne sermeden önce etik akıl ile araçsal akıllı insanın varlık yapısı açısından karşılaştırmalı bir değerlendirmeye tabi tutmak, günümüz yabancılaşmasını derinden kavrayabilmek yolunda iyi bir adım olabilir. Çıkarsal akıl, insan zihninin salt mantıksal çözümlerini kendine esas alarak kişinin çıkarlarını elde etmeye çalışan bir akıl türüdür. Buna karşılık, etik akıl, kişinin ahlaksal, normatif içgörülerini, duygu ve

duyumlarını, sezgisel yaklaşımlarını da işin içine dahil ederek çok yönlü ve kuşatıcı bir düşünme ediminin alt yapısını oluşturur. Araçsal akıl, akli, adı üstünde, salt bir araç olarak görür; akıl ile özne arasında dahi belli bir mesafe söz konusudur ve akıl, öznenin çıkarsal gereksinimlerin gerektirdiği durumlarda başvurulan bir işlem mercii gibidir; araçsal akıl insanın ruh-beden bütünlüğünün dışına çıkartılmış gibi işleyen bir mekanizmaya sahiptir. Etik akıl ise, erdemlerle birlikte yürütülen ve insanın, öz bütünlüğünü koşullayan bir akıl türüdür. Araçsal akıl türün, normal şartlar altında, tüm üyelerinin veya büyük çoğunluğun, neredeyse tüm insan teklerinin fiziksel yaşamlarını sürdürebilmek için başvurduğu bir akıl yürütme biçimidir. Bu bağlamda, araçsal akıl, tüm bireylerde her an ve her koşulda bilfiil çalışır durumdadır. Oysa etik akıl, türün, bir olanağı olarak mevcuttur. İnsanın doğal yapısının bir olanağı olarak vardır. Bazı insanlarda, genelde az sayıda insanda, canlılığa kavuşan bir özelliktir. Araçsal akıl kullanımı sıradan insanın günlük işi olarak kabul edilebilir; oysa etik akıl, sahibini sürüden ayırır, onu yaratıcı insan olmaya doğru varlıksal bir yolculuğa çıkarır. Araçsal akıl dünyasında, nesnelere ve bir insan olarak özneler, metalar dünyasında değişim değeriyle varlıklarını sürdürürler. Etik akıl dünyasında ise, insan ve onun varlık yapısı bir değer olarak yükselir; insan amaç olarak insana dönüşür; değer ve değerler insanın temel varoluş kılavuzuna dönüşür. Araçsal aklın çıkarsal ortamında, kişi, her şeyden önce bireysel özellikleriyle bireyci bir anlayışla ilişkisel dünyasını düzenler. Etik akıl ise, öncelikle, insan tekini, bireyden kişi düzeyine çıkarır. Ardından kişinin, insan doğasının önemli özellikleri, toplumsallığı ve tarihselliğinin de ön plana çıktığı eylemleri devreye girer. Kişi, öz-kimliğinin doğal enerjilerini yansıtacak biçimde, ama ait olduğu toplumun da iyiliğiyle örtüşecek bir davranış bütünlüğü edinir. Araçsal akıl, bireyin her türlü ortam ve zamanda, deyim yerindeyse renk değiştirerek kendisini çıkarsal amaçları uğruna uyarlaması çabasına işaret eder. Etik akıl ise, ilke temelli bir eylem biçimidir. Etik akıl, insanın türsel olarak sahip olduğu içsel güçlerini, eşsiz potansiyelini ortaya çıkarmasının,

gerçekliğe kavuşturmasının yegâne yoludur ve bunun yokluğu, yabancılaşmanın başlıca kaynağı olarak gösterilebilir. Etik akıl, türün diğer canlılara göre ayırıştırıcı özelliğidir, araçsal akıl ise bu temelde özelliklendirmek mümkün görünmemektedir. Etik akıl, insan doğasının işlevinin eşsiz bir parçası olarak, kendisinden başka hiçbir varlığın gerçekleştiremeyeceği bir potansiyel olarak kendini gösterir. Unutmamak gerekir ki, aç kalan hayvan saldırır ve öldürür. Oysa insan aç kalsa bile, hayatı pahasına, öldürmemeyi tercih etme potansiyeline sahip olan özel bir varlık olarak canlılar dünyasında yerini alır. Araçsal akıl ve etik akıl karşılaştırması bize, insan denen varlığın üç temelde sergilenmesi fırsatını da vermiştir; tür olarak insan, sıradan insan ve yaratıcı insan. Etik akıl, doğasından kaynaklanan bu özellikleriyle, insanlaştırıcı, insanı dahi öz-insansal özellikleriyle kendisiyle buluşturucu, onu benzersiz kılan, onun gerçek varlık yapısının yaratıcı yapı taşı olarak vardır.

Şimdi, az önce de sözünü ettiğimiz ve bir yabancılaşma göstergesi olarak “büyük kopuşlar” şeklinde incelemek istediğimiz olguların açıklanmasına geçebiliriz.

İnsansal varoluşun en temel dayanaklarından birini sevgi olgusunda görüyoruz. Toplum ve birey ilişkisini incelediğimiz bölümde de üzerinden geçtiğimiz gibi, Fromm, sevgiyi, en kuvvetli insan gücü, dünyayla bir olma çabası, üretici uyum, diğer insanlarla yaratıcı ve sağlıklı bir bağlılığın koşulu olarak belirlemişti. Ortega Y Gasset, sevgiyi, merkezkaç kuvvet olarak nitelendirip, insan denen varlık ile nesnesi arasındaki sürekli akışı sevgi üzerine konumlandırmıştı.

Sevgi, yabancılaşma olgusu açısından değerlendirildiğinde, onun eksikliği, insansal varoluşa doğrudan zarar verici bir karakter kazanır. Çünkü sevgi, insanın, insansal anlamda özünden gelen enerjilerini hissettirici bir varoluş duygusunun olumlanmasıdır. Bu şekliyle sevgi, doğurgan, yaratıcı, üretici, deyim yerindeyse bereketli bir duygu-duruma işaret eder ve insanı eyleme yönlendiren varoluşsal bir sürecin harekete geçirici gücü olarak da tanımlanabilir. Dirimsel bir oluşum olarak

kabul ettiğimizde, sevginin “hayat veren” özelliğini insanla bağdaştırmak çok doğal karşılanmalıdır. Sevgi, kısaca değindikte, “oluşturan” diyebileceğimiz çok güçlü bir varlıksal süreci dile getirir ki bunun yokluğu bu süreçte yaşanabilecek kesintilerin en temel nedeni olarak kabul edilebilir. İnsanın kendisi olabileceği bir varlığa dönüşebilmesinin olanağının öz koşulu bir sevgi yaşantısının olabirliğinin hayata geçirilmesinde vücut bulur. İnsan benliğinin doğal tüm edimlerinde, yeme içmeden tutalım da her alanda yapıp ettiklerine kadar –ister istemez– hep bir sevme/sevmeme olgusu eşliğinde yol aldığı bir gerçektir. Sevginin varoluş bütünlüğüne nüfuz etmediği bir yaşam şekli bireysel insani varoluşun bozulması anlamına gelir. Bu çerçeveden baktığımız zaman, bu çalışma boyunca yabancılaşma açısından ulaştığımız bulgulardan önemli bir tanesi olan kişinin öz benliğinden uzaklaşıp kendisine aykırı yönde ikinci bir kimlik geliştirmesinin ve bu doğrultuda öz kişiliğini yitirmesinin en çarpıcı boyutlarından biri sevgiden kopuş olgusunun yaşanmakta olduğu gerçeğidir.

Diğer taraftan, bu çalışmada özellikle üzerinde durduğumuz insanın varlıkla bütünlüğünün olumsuz yönde etkilenmesi de sevgiden kopuşun (sevgisizliğin) önemli bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Çünkü sevgi, varlıklar arasında bütünleşmeyi, birleşmeyi sağlayan bir unsurdur. Sevgi, iki varlık arasındaki varoluşsal birlikteliği kuran bir bağ niteliğindedir. Bunun olmaması da bu bağın kopması anlamına gelir. Dolayısıyla sevgiden kopuş, insanın var olanla ilişkisini kökten parçalayan bir duruma işaret eder. Bu çerçevede burada ele alındığı şekliyle yabancılaşma, insanın hem kendisi hem de çevresiyle bütünleşmesinin bozulması anlamında bir sevgiden kopuşu dile getirmektedir. Sevgi, etik aklın kapsayıcı bir özelliği olarak duygulanımların akışında devreye girebilecek rasyonalite süreçlerinde insani oluşum açısından denge sağlayıcı bir katkıda bulunan edim olabilme yanıyla bu çalışmada önemsenmektedir. En büyük problemlerle karşılaştığımızda, akıl ve yüreğimizin derinliklerinde taşıdığımız ve insani umutlarımızın tekrar ve tekrar yeşermesine

neden olan o inanılmaz dayanma gücünün kökleri sevgi olgusunda yatar. Bu çerçevede, sevgiyi salt bir duygu oluşumu üzerine konumlamak, insan felsefesi açısından yapılabilecek en büyük yanlışlardan biri olarak kabul edilebilir. Düşünceler, rasyonel akıl, körleşmeyen bir oluşumu, ancak sevgi temelli ya da sevgiden de pay alan bir insani sürecin doğasında bulabilirler. Sevgiden kopuş, robotlaşma, duyarsızlaşma, cansızlaşma dinamiklerinin en temel özelliği olarak kendini gösterir ve bu çerçevede yabancılaşma olgusunun kritik sonuçlarından biri olarak göze çarpar.

Sevgiden kopuş, son bir saptama olarak, kişi olarak insanın var olanla ilişkisini de kökünden olumsuz yönden etkileyici bir karaktere sahiptir. Çünkü sevgi, aynı zamanda, insanın, bir tür, var olanla ilişki kurma biçimi olarak kabul edilir. Sevgi ve sevgisizlik, bu bakımdan, birbirlerinden tamamen karşıt yönlerde gelişmeye açık iki değişik ilişki türünün olabilirliğini sunarlar. Sevgi, insan kişisi ve onun ilişki kurmak istediği diğer var olanı da “var” etmenin, onun bir “var olan “ olarak özne tarafından ön-kabul edilmesinin aracı olarak belirir. Sevgisizlik ise, tam tersine, var olanı bir bakıma “varlaştırmayıcı” bir bakış açısının dışı vurumu olarak kendini gösterir. Sevgisiz öznenin, yalnızlaşmaması, var olanla insani bir ilişkiye geçebilmesi, anlama ve kavrama edimlerinin gerçekleşmesi, kısaca, varlıksal bir ilişkinin olanağı mümkün görünmemektedir. En başta insanın başka insanla ilişkisi insansal sevginin temeli üzerinde gerçekleşmeyen bir ilişki türüne dönüşürse –ki yabancılaşmanın biçimlerinden biri de budur– insanın toplumsal ve tarihsel dayanağının türsel bağlamdaki olanakları ortadan kalkmaya başlar. Çünkü kardeşlik, dayanışma, dostluk, paylaşım gibi ilişkiyel varoluşlar insanın türsel özellikleridir. Öznenin, gerek kendisiyle, gerekse de benliğini saran varlıkla ilişkisinde, merkezinde bir öz-yeterlilik duygusu üzerinde yükselen varoluşsal bir doyum hissiyatı sevgisiz gerçekleşemez. Özellikle rasyonel aklın karşılaştığında son derece yetersiz kaldığı ve insanı çözümsüzlüğün tam ortasında bıraktığı çok çeşitli durumlarda varoluşsal bir güç, bir

potansiyel olarak sevgi olgusunun varlığı günümüz insanının var olanla baş edebilmesinde sahip olduğu araçsal akıldan çok daha üstün bir meziyet olarak belirir. Yabancılaşma, sevgiden kopuş olarak, işte bu türden bir güçten mahrum olma realitesini gözler önüne serer.

İnsan yaşamı aslına bakılırsa cevapsız bir sorudan meydana gelen bir oluşumdur. Yaşamda olup bitenlere yönelik varoluşsal bir soru dolaysızca doğruluk içeren bir cevapla karşılanamaz. Tüm bilinemezliğiyle insan yaşamının doğrulanması olgusu kendisine ancak ve ancak “insan için anlam nedir, anlam-lı olan nedir?” soruşturmasında –o da bir nebze– hayat bulur. Anlam-dan kopuş da, günümüz insanının yabancılaşmasının en çarpıcı taraflarından birini imler. İnsan bir anlam varlığıdır. Canlılar dünyasında sadece insan bir anlam varlığıdır ve bu özellik birinci bölümde belirttiğimiz gibi onun sürekli olarak var olanı değerlendirme edimi süreci içerisinde olmasından kaynaklanır. Bu çerçevede, insan anlam-sız yaşayamaz, yaşamamalıdır ama böyle bir duruma düşerse, insansal varoluşunu yitirmiş olur. Anlam, insanla varlık arasındaki gözle görünmez bağı oluşturan değersel bir oluşumdur. İnsanın yapıp ettiklerinin karşılığı olarak ortaya çıkan değer, insan algısında anlam olarak somutlanır. İnsan için anlam-lı olan değer-lidir. İnsan, var olanla, üretebildiği anlamlar dolayımında ilişki kurabilir; anlam yoksa, bu ilişki son bulur. Bu bakımdan anlam, yine, kişiye özgü insansal yaşamın varoluşsal temelde doğrulanması demektir. Anlamı, varlık ile varoluş arasındaki imgesel bir köprü olarak nitelemek felsefi antropoloji açısından doğru bir saptama olabilir. Anlam, kişinin imgesinde belli bir “iyi”yi temsil eden değer ta kendisidir. Birinci bölümde gördüğümüz gibi Mengüşoğlu’nun yüksek değerlerle yapılan çalışmayı insansal doğayla bütünleştirmesi ya da Kuçuradi’nin doğru bir değerlendirme ediminin sürecinin ancak anlam ihtiva eden bir karşılaştırma işlemi sonucu ortaya çıkacağını ispatlaması, anlam dediğimiz insansal olgunun onun varlık koşullarındaki vazgeçilmezliğini gözler önüne seren saptamalardır. Kapitalist üretim biçiminin

hakim olduğu günümüz dünyasında, araçsal-çıkarsal aklın bir kullanım alanı olarak iktisadi akıl ve bununla ilgisinde iktisadi yaşam, insan hayatını bütünüyle kuşatarak anlam duygusunu salt madde üzerine yoğunlaştırmıştır. Buna karşılık, madde ya da maddiyat ile insanın özsel varoluşu arasında kurulabilecek bir ilişki, özünde içerdüğü değer açısından insanın anlam dünyasında ya da anlam ihtiyacında doyurucu bir karşılık bulamamıştır. Kapitalist üretim koşullarında, insan, gün boyu içinde bulunduğu yabancılaşmış etkinlik ya da Marx'ın ünlü deyişiyile yabancılaşmış emek dolayımında tam bir anlam-dan kopuş yaşamıştır. Özsel bir varlık olarak insan, derin benliğinin dışı vurumu olarak gerçekleştirebileceği bir üretim etkinliğinden ve böylece üreteceği üründen mahrum bir yaşam sürmeye mahkum edilerek bireysel olarak üretebileceği anlam dünyasından kopartılmış ve dünyanın ortasında anlamsızca çalışıp didinen yabancı bir yaratığa dönüşmüştür. Anlamdan kopuk bir yaşam tarzı, deyim yerindeyse ancak insansız-insan diyebileceğimiz bir olguda karşılık bulabilir. Herşeyi matematiksel düzlemde hesaplayarak bilgide kesinliği arayan kartezyen felsefe ve bu çerçevede onun var olanla ilişkisini düzenlemekte olan teknik ve iktisadi akıl, insanın anlam arayışına çare olamamıştır. Tam tersine, aklın tek taraflı bir şekilde etikten bağımsız ya da kopuk bir şekilde çalışmayı ilkeleştirmesi, kurgulanan suni-gerçekliğin giderek insanın anlamsal dünyadan uzaklaşması sonucunu doğurmuştur. Çalışmamız boyunca verdiğimiz örneklerden biri olan Camus'nün yabancılaşmış kahramanı Mersault anlamdan kopuşun çağdaş simalarından biri olarak seçilmiştir.

İlişkiden kopuş, insan yabancılaşmasının varoluşsal açıdan en vahim sahnelerinden biri olarak belirlemektedir. İnsanın metafizik ve bir bakıma niteliksel varlığı kendisini ilişkiler üzerinden örgütler. Nezaket, saygı, sevgi, hoşgörü, yardımseverlik ve buna benzer sayısız özellikler bir ilişki varlığı olarak insanı doğrulayan şeylerden sadece bir kaçıdır. Kapitalist üretim biçimi ve modern çağın iktisadi ve teknik aklı, etik aklı dışlayarak özneler arası ilişki sistemini salt mübadele

kurumu üzerinde konumlamıştır. Oysa böyle bir yaşantı gerçekliği, insanın kökten yalnızlaşması, insanlar arası insani ilişki olanaklarının tükenmesi anlamına gelir. Türünün gerektirdiği toplumsal ve tarihsel oluşumla özdeşleşmeyen insan teki, ait olduğu türsel topluluğu bir “insan toplumu” olarak kurabilmenin olanaklarını yitirmeye başlar. İnsani ilişkilerden mahrum bir hayat, insanın türsel anlamda önüne koyulan hayat değildir. İlişkisizlik, insan öznesi için onun özsel değerinin, türsel varlık olarak insanlığının değerinin soyutlandığı bir genel yaşam ortamına vurgu yapar. İlişkiden kopuş, insanın birey olarak toplumdaki yaşamından, kişi olarak ise kendisinden kopuşu kapsamı dahiline alır. İnsanı yalnız başına bir adaya koyalım; orada yaşamaya mahkûm edelim ve düşünelim: Bu andan itibaren, insanın varlık koşulları onun özünü gerçekleştirmesine olanak sağlayacak şekilde tasarlanmamış olacağından onun da insansal bir gelişim kaydetme olanağı ortadan kalkmıştır. İnsansal ilişkiyi bertaraf eden bir yaşam anlayışı, kişinin varoluşsal ihtiyaçlarının belki de en önde gelenini, tanınma ihtiyacını karşılıksız bırakan bir durumu doğurur ve bu anlamda, en önemli varlık koşullarından birinin eksilmesine neden olur. İnsan, pek tabidir ki, onu insan yapan ilişkileriyle vardır, Huxley’in *Cesur Yeni Dünya*’sında sergilediği otomatlaşmış yaşamın başat belirleyicilerinden biri de, insansal ilişkinin bitmişliğinde kendini gösterir. Doyumsuzluk, anlamsızlık, anlam alanlarının tükenmesi, yaşama sevgisinin, sevincinin yitirilmesi, yaşamsal enerjinin tükenmesi ilişkilerden mahrum bir insan yaşamının en büyük gerçekliği olarak kabul edilebilir. İlişkiden kopuş, varlık ve varoluşla insan arasındaki bağı tamamıyla ortadan kalkmasıdır. Bir anlam üretiminin olanağı olarak insansal ilişkilerin varlığı, tam da insan etkeninin gerçekleşebilmesi için, bunların araçsallaştırılmaması gerekliliğini zorunlu kılar; oysa tezimizde ortaya koyulan şekliyle gerçekleşen durum bunun tam tersini vurgular. Özneler arası varoluşsal bir denklem düzleminde kendinde amaç olarak gerçekleşmesi gereken ilişkiler, bu niteliklerini kaybederek birer çıkar ilişkisine dönüşmüşlerdir. Çıkar ilişkisi, varlıksal bağlamda baktığımız zaman, koşullu ve

kesintili bir ilişki biçimi demektir. İnsanı sarıp sarmalayan ilişkiler dünyasının tamamının bu türden insan dahil var olanın tamamını metalaştıran bir özellik kazanması, ilişki-den kopuşun temel göstergesi olarak kabul edilebilir. Özneler arası ilişkiler dünyası, insan tekinin ve bu bağlamda insanlar topluluğunun kendisini yeniden üretmesinin varlıksal koşuludur. Sadece insan olmaktan kaynaklanan nedenlerle insanın başka bir insanla karşılaşması gerçek insansal ilişkinin temelini teşkil eder. Günlük hayatın insansal yaşam açısından dayanılabilir olması, yaşamın zorluklarıyla baş edebilme, özneler arası temelde huzurlu ve barışçıl bir birlikteliğin sürdürülebilmesi ve böylece toplumsal yaşamın mümkün kılınması, çıkarsal değil kendiliğinden gerçekleşen insanca-saf bir ilişki ortamının varlığı ölçüsünde geçerlilik kazanır. Salt kazanmaya, rekabete, menfaata dayanan bir ilişkisel varoluş insanın özsel varlığının da hep bastırılması ve sonuçta insanın hissizleşmesi sonucunu doğurur. İlişki yoksulluğu günümüz modern yaşam biçiminin en çarpıcı gerçeklerinden biridir. Ücret karşılığı çalışmanın zorunluluğu, boş zaman darlığı, ailevi sorumlulukların bir üretim ve tüketim yarışına dönüşmüş kapitalist yaşam biçimi çerçevesinde sürekli ağırlaşması, sanayileşme ve şehirleşmenin getirdiği kaotik yaşam koşulları, öznenin ilişkisel olanaklarını sürekli daraltan ve onu kendi yalnızlığına hapseden koşulları oluşturmaktadırlar. İlişki-den kopuş, kapitalist gerçekliğin insanın yabancılaştırmasını sergileyen en temel olgulardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Çalışmamızı sonlandırırken yabancılaştırma olgusunun varlık ve varoluş arasındaki ilişki üzerindeki yıkıcı etkisine dikkat çekmek önemli bir görev olarak çıkıyor karşımıza. Burada belirttiğimiz insansal varoluşlar anlamında içine düşülen “kopuş” durumları öznenin varlık ve varoluş arasında yaşadığı ölümcül gerilimi dile getirmemizi zorunlu kılıyor. Etik akıldan kopuş, Weiskopf'un varoluşsal kıtlığını hatırlatıyor bize. Varoluşsal kıtlık, özü itibarıyla yabancılaştırma demektir. Hatırlayacağımız gibi, sağlık, güvenlik, saygı, kişilik, doğayla uyum, dostluk ve öz-

zaman (boş zaman) cinsinden nitelendirerek, bunları insanın güvenlik, öz-saygı/değer, ilişki ve özgünlük ve özerklik ihtiyaçlarıyla örtüştürmüştük. Oysa araçsal aklın hedef dünyasının getirdiği maddeci yaklaşımın bu türden bir antropolojik oluşumun ihtiyaç listesine hiç de cevap veremediği açıktır ve bu çalışmada verilen örneklerle bu durum kanıtlanmıştır. İnsan yaşamını örgütleyen aslen, maddi değil, antropolojik-ontolojik ihtiyaçlar olduğu düşünülmelidir. İnsanın özgül doğasının dikkate alınmadığı varlıksal bir ortam yabancılaşma ortamıdır. Bir diğer deyişle ise yoksullaşma ortamıdır. Bu ortamda, kişi, öz niteliklerini geliştireceğine, eylem ve güçlerini türün olanaklarını gerçekliğe kavuşturma yolunda kullanacağına ve bu çerçevede türün tanıdığı eşsiz zenginlikleri hayata geçireceğine, bunun tam karşıtı olan büyük bir yoksullaşma ortamına giriş yapmış olur. Burada belirtilen anlamda kendini gerçekleştirme girişiminden sakınacağı gibi, öz hâkimiyetini, öz denetimini kaybederek, türünün özgün özelliklerinden uzaklaşarak müthiş dereceye ulaşan varoluşsal kıtlık ile karşı karşıya kalmıştır. Varoluşsal kıtlık ise, insan denen varlığın türünde barındırdığı potansiyel zenginliğin açığa çıkamaması, kendi içinde tıklılıp kalması bağlamında şiddetli bir yabancılaşma durumununun ifadesinden başka bir şey değildir. Varoluşsal kıtlık, insanı özsel bir canlı sınıfına koyarsak eğer, onun türsel niteliklerinin dışı vurumunun durdurulması, insanın kısırlaşması demektir. Oysa varlık, varlıklar dünyasının niceliksel ve niteliksel anlamda sınırsız zenginliği hakiki bir gerçeklik olarak insan tekinin bu koskoca evrende birlikte yaşamasını zorunlu kılar. İnsanın bireysel anlamdaki zengin varoluş potansiyeli ile varlığın sunduğu zengin olanakların buluşturulması ancak ve ancak insan tekinin üzerine bir ağ gibi çöken bu ağır yabancılaşmanın sona ermesiyle mümkün kılınabilir. Varlık ile varoluş arasındaki büyük gerilim, günümüz yabancılaşmış insanının karşı koyamayacağı türden bir varlık koşulu olarak evrendeki yerini sabitlemiştir.

Bilindiği üzere, Aristoteles'te bir şeyin doğası, içinde ereğini de barındırır. Aristoteles, insanı insan yapan aklın, etik akıl olduğunu somut bir şekilde gözler

önüne sermişti. Günümüz insanının yapıp ettiklerine ve içine düşmüş olduğu yabancılaşma felaketine bakıldığında, onun halen Aristoteles'çi anlamda tinsel varlık olarak potansiyelini, yani ereğini gerçekleştirmemiş olduğuna şahit oluyoruz. Ancak diğer taraftan, ideal olan bir erek şeklinde insan denen varlığın doğasında içkinleşmişse eğer, o zaman, belki de, çalışmamızda türlü olgu, kavram ve olaylarla büyüteç altına aldığımız yabancılaşma olgusunun günü geldiğinde insan tarafından aşılacağı inancını taşımak en azından olumlu ve umutlu bir bakış açısını da elden bırakmamak adına kabul edilebilir görülüyor.



KAYNAKLAR

KİTAPLAR

Adorno, T. W. (2007), *Minima Moralia, Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, Çev:

O. Koçak, A. Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno T. W. – Horkheimer, M. (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi*

Fragmanlar, Çev: N. Ülner – E. Ö. Karadoğan, İstanbul: 2010, Kabalıcı Yayınevi.

Aristoteles (1996), *Metafizik*, Çev: A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

(2002), *Kategoriler*, Çev: Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.

(2005), *Politika*, Çev: M. Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

(2007), *Nikomakhos'a Etik*, Çev: S. Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

(2014), *Ruh Üzerine (Peri Psukhês)*, Çev: Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Bacon, F. (2012), *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında*

Özlü Sözler, Çev: S. Önal, İstanbul: Say Yayınları.

Bakan, J. (2007), *Şirket*, Çev: R. G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bartolini, S. (2012), *Manifesto Per La Felicità, Come Passare dalla Società del ben*

avere a quella del ben-essere, Roma: Donzelli Editore.

Bauman, Z. (2015), *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*, Çev: H. Keser,

İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Billington, R. (2011), *Felsefeyi Yaşamak*, Çev: A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı

Yayınları.

Bloch, E. (2010), *Rönesans Felsefesi Üzerine*, Çev: H. Portakal, İstanbul: Cem

Yayınevi.

- Bocock, R. (2009), *Tüketim*, Çev: İ. Kutluk, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Boethius, S. (2011), *Felsefenin Tesellisi*, Çev: Ç. Dürüşken, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Brenkert, G. G. (1998), *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çev: Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bronowski, J. (2009), *İnsanın Yükselişi, Türümüzün Biyolojik ve Kültürel Evrimine Renkli Bir Bakış*, Çev: A. Göker, İstanbul: Say Yayınları.
- Brun, J. (2006), *Stoa Felsefesi*, Çev: M. Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Buğra, A. (2013), *İktisatçılar ve İnsanlar Bir Yöntem Çalışması*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bumin, T. (2010), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Camus, A. (2012), *Yabancı*, Çev: S. Tiryakioğlu, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Capra, F. (2014), *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev: M. Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cassirer, E. (1975), *Essai sur l'homme*, Paris: Les Editions de Minuit.
- Cevizci, A. (2009), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Changeux J. – Ricoeur, P. (2009), *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, Çev: İ. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Coelho, P. (1998), *Portobello Cadısı*, Çev: C. Üster, İstanbul: Can Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999), *Doğa Tasarımı*, Çev: K. Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi.
- Coşkun, A. (2011), *Liberal Ekonominin Çöküşü Küresel Kriz*, İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A. Ş.
- Csikszentmihalyi, M. (2008), *Flow, The Psychology of Optimal Experience*, New York: Harper Perennial M. C. Edition.
- Çehov, A. (2012), *Doktor Çehov'dan Öyküler*, Çev: M. Özgül, İstanbul: Can Sanat Yayınları.

- Çotuksöken, B. (1998), *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- (2013), *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Damasio, A. R. (2006), *Descartes'in Yanılgısı, Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, Çev: B. Atlamaz, İstanbul: Varlık Yayınları A. Ş.
- Darwin, C. (2014), *İnsanın Türeyişi*, Çev: Ö. Ünalın, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- De Gaulejac, V. (2013), *İşletme Hastalığına Tutulmuş Toplum*, Çev: Ö. Erbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- De la Mettrie, J. O. (1994), *Man a Machine and Man a Plant*, Indianapolis – A.B.D.: Hackett Publishing Company, Inc.
- Della Mirandelo, P. (2006), *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, Çev: L. Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.
- Denkel, A. (1984), *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- De Saint-Exupéry, A. (2013), *Küçük Prens*, Çev: S. Ağırürüyen, İstanbul: Mavibulut Yayıncılık.
- (2015), *Le Petit Prince*, Evreux-France: Kapp Graphic/Folio
- Descartes, R. (1989), *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Çev: M. Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- (2007), *Discours de la Méthode*, Lassay-les-Châteaux, France: Editions Nathan
- (2007), *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar, Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*, Çev: İ.Berkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- (2010), *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev: A. Timuçin, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Dostoyevski, F. (2015), *Yeraltından Notlar*, Çev: E. Altay, İstanbul: Can Sanat Yayınları A. Ş.

- Eğilmez, M. – Kumcu, E. (2004), *Ekonomi Politikası, Teori ve Türkiye Uygulaması*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erdemli, A. (2015), *Mitostan Felsefeye*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erkızan, H. N. B. (2012), *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Ertoý, M. (2007), *Yabancılaşma, Kader mi, Tercih mi?*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Faulkner, N. (2014), *Marksist Dünya Tarihi, Neandertallerden Neoliberalere*, Çev: T. Öncel, İstanbul: Yordam Kitap.
- Feyerabend, P. (2012), *Akla Veda*, Çev: E. Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fisher, M. (2011), *Kapitalist Gerçekçilik Başka Alternatif Yok mu?*, Çev: G. Ç. Güven, İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- Ford, H. (2012), *My Life & Work*, A.B.D.: Snowball Publishing.
- Freud, S. (2013), *Uygurlığın Huzursuzluğu*, Çev: H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Frisch, M. (2012), *Homo Faber*, Çev: S. Duru, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Fromm, E. (1992), *Marx'ın İnsan Anlayışı*, Çev: K. H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- (2006), *Sağlıklı Toplum*, Çev: Y. Salman – Z. Tanrısever, İstanbul: Payel Yayınları.
- Gehlen, A. (1954), *İnsan, İnsanın Nereden Geldiği - Biricikliği - Eylem ve Zekâ İçgüdüleri - Dil ve İdrâ – Kültür – Teknik - Hayat Standardı ve Medeniyet*, Çev: B. Akarsu, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Konferansları 2.
- Geras, N. (2011), *Marx ve İnsan Doğası, Bir Efsanenin Reddi*, Çev: İ. Akça – G. Doğan, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Goody, J. (2011), *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, Çev: K. Değirmenci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Gorz, A. (1989), *Critique of Economic Reason*, London: Verso.
- (2001), *Yaşadığımız Sefalet, Kurtuluş Çareleri*, Çev: N. Tural, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2007), *İktisadi Aklın Eleştirisi, Çalışmanın Dönüşümleri, Anlam Arayışı*, Çev: I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2011), *Maddesiz, Bilgi, Değer ve Sermaye*, Çev: I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gökberk, M. (2010), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hacıkadıroğlu, V. (2000), *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Heilbroner L. R. (1986), *The Nature and Logic of Capitalism*, U. S. A: W. W. Norton & Company Ltd.
- Hilav, S. (2012), *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M. (2009), *Alacakaranlık*, Çev: İ. Aka, İstanbul: 2009, Kırmızı Yayınları.
- (2010), *Akıl Tutulması*, Çev: O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- Huxley, A. (2012), *Cesur Yeni Dünya*, Çev: Ü. Tosun, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Illich, I. (2010), *İşsizlik Hakkı*, Çev: D. Keskin, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- İnsel, A. (2012), *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- James, O. (2008), *The Selfish Capitalist, Origins of Affluenza*, U.K. - London: Vermilion.
- Kafka, F. (2009a), *Şato*, Çev: K. Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi.
- (2009b), *Dava*, Çev: A. Cemal, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Kant, I. (2009), *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev: İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- (2009), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: İ. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kasser, T. (2002), *The High Price of Materialism*, London, England: The MIT Press.

- Krishnamurti, J. (2004), *Doğru Meslek (Geçim) Üzerine*, Çev: N ve D. Demirdöven, İstanbul: Ayna Yayınevi.
- Kuçuradi, İ. (2006), *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- (2009), *Uludağ Konuşmaları, Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- (2010), *İnsan ve Değerleri, Değer Problemi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuhn, T. (2014), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev: N. Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Leider, J. R. (2004), *The Power of Purpose, Creating Meaning in Your Life and Work*, San Francisco – A.B.D: Berrett – Koehler Publishers, Inc.
- Lévi-Strauss, C. (1984), *Yaban Düşünce*, Çev: T. Yücel, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- (2013), *Mit ve Anlam*, Çev: G. Y. Demir, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Levitt, S. D. – Dubner, S. J. (2014) *Görünmeyen Ekonomi, Dünya Gerçekte Nasıl İşliyor?*, Çev: S. E. Türkeli, İstanbul: Boyner Yayınları.
- Locke, J. (2004), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Lucretius (2011), *Evrenin Yapısı*, Lucretius, :Çev: T. Uyar – T. Uyar, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Macchiavelli, N. (2000), *Prens*, Çev: R. Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Marcuse, H. (2010), *Tek-Boyutlu İnsan*, Çev: A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Marx, K. Engels, F. (2010), *Alman İdeolojisi Feuerbach*, Çev: S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1996), *Manuscripts de 1844*, Flammarion: Paris.
- (2008), *Grundrisse Ekonomi Politigin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev: S.Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.
- (2011a), *Kapital Ekonomi Politigin Eleştirisi, I. Cilt*, Çev: M. Selik, N. Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.

- (2011b), *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çev: K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- McCabe, O. H. (2012), *The Goof Life, Ethics and the Pursuit of Happiness*, UK: MPG Printgtoup.
- Mcluhan, T. C. (2001), *Yeryüzüne Dokun, Kızılderili Gözüyle Kızılderili Benliği*, Çev: E. Soydam, İstanbul: İmge Kitabevi.
- Mengüşoğlu, T. (1988), *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Morgan, M. (2005), *Bir Çift Yürek*, Çev: E. Cendey, İstanbul: Klan Yayınları.
- Morin, E. (1990), *Penser L'Europe*, Fransa : Editions Gallimard.
- (1999), *Aşk, Şiir, Bilgelik*, Çev: H. Bayrı, İstanbul: Om Yayınevi.
- (2010), *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Çev: D. Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Navaro, D. (2014), *Kariyer ve Varoluş, Bir Benlik Eylemi, Kavramlar, Olgular, Deneyimler*, Ankara: Elma Yayınevi.
- Nelson, A. J. (2011), *Hayatımızdaki Ekonomi*, Çev: D. Kizen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ollman, B. (2012), *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, Çev: A. Kars, İstanbul: Yordam Kitap.
- O'Neill, J. (2001), *Piyasa-Etik, Bilgi ve Politika*, Çev: Ş. S. Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ortega Y Gasset, J. (2004), *Sevgi Üstüne, Bir Konuya Çeşitli Yaklaşımlar*, Çev: Y. Salman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (2011a), *İnsan ve "Herkes"*, Çev: N. G. Işık, İstanbul: Metis Yayınları.
- (2011b), *Sistem Olarak Tarih*, Çev: N. G. Işık, İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Outram, D. (2007), *Aydınlanma*, Çev: S. Çalışkan – H. Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Özcan, M. (2006), *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara:

Bilim ve Sanat Yayınları.

(2011), *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Özlem, D. (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

(2003), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Der/Çev: D. Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

(2007), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Der/Çev: D. Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

(2010), *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Pappenheim, F. (2002), *Modern İnsanın Yabancılaşması, Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, Çev: S. Ak, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Picq, P., Sagart, L., Dehaene, G., Lestienne, C. (2014), *Dilin En Güzel Tarihi*, Çev: S. Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Pirsig, M. R. (2011), *Zen ve Motosiklet Bakım Sanatı, Değerlerin Sorgulanması*, Çev: S. Sertabiboğlu, İstanbul: AyrıntıYayınları.

Polanyi, K. (2014), *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, Çev: A. Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları.

Platon, (2006a), *Devlet*, Çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları.

(2006b), *Şölen – Dostluk*, Çev: S. Eyüboğlu – A. Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Reichholf, H. J. (2014), *İnsanın Evrimi, Beş Milyon Yıllık Macera*, Çev: N. Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.

Reichenbach, H. (1981), *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev: C. Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Ritzer, G. (2014), *Toplumun Mcdonaldlaştırılması, Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Ş. S. Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Roscoe, P. (2015), *Harcıyorum Öyleyse Varım, Ekonominin Gerçek Maliyeti*, Çev: A. Çavdar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ryle, G. (2011), *Zihin Kavramı*, Çev. S. Çelik, İstanbul: Doruk Yayımcılık.
- Sahlins, M. (2012), *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması, Batı'da Hiyerarşinin, Eşitliğin ve Anarşinin Yüceltilmesinin Uzun Tarihi Üzerine Düşünceler ve İnsanlık Durumuna İlişkin Başka Kavrayışlar Üzerine Karşılaştırmalı Notlar*, Çev: E, Ayhan, Z. Demirsü, İstanbul: bgst Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009), *Varlık ve Hiçlik*, Çev: T. Ilgaz, G. Ç. Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları.
- (2013), *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique – Essai d'ontologie phénoménologique*, France: Editions Gallimard.
- Sayers, S. (2009), *Marksizm ve İnsan Doğası*, Çev: Ş. Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap.
- Scheler, M. (1998), *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev: H. Tepe, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Schumacher, E. F. (2010), *Küçük Güzeldir, Önceliği İnsana Veren Bir Ekonomi Anlayışı*, Çev: O. Ç. Deniztekin, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sennett, R. (2009), *Zanaatkâr*, Çev: M. Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2011), *Karakter Aşınması, Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Çev: B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Silber, Y. (2007) *Özgürlük Yanılsaması, Rousseaux ve Marx*, İstanbul: Yordam Kitap.
- Simmel, G. (2014), *Paranın Felsefesi*, Çev: Y. Alogan – Ö. D. Aydın, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Skidelsky, E. – Skidelsky, R. (2014), *Ne Kadarı Yeterli? Para Sevgisi ve İyi Yaşam Mücadelesi*, Çev: L. Konyar, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Smith, A. (2008), *Milletlerin Zenginliği*, Çev: H. Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- (2012), *The Theory of Moral Sentiments*, San Bernardino - A.B.D. ISBN 9781619491281.
- Sohn-Rethel, A. (2011), *Zihin Emeği Kol Emeği Epistemoloji Eleştirisi*, Çev: A. D. Temiz, İstanbul: Metis Yayınları.
- Stevenson, R. L. (2006), *Dr. Jekyll ve Bay Hyde*, Çev: K. Genç, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Suslakov, B. I. - Yakovleva, L. A. (2013), *Felsefe El Kitabı*, Çev: S. Mutlu, İstanbul: Yordam Kitap.
- Taylor, C. (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev: U. Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, F. W. (1998), *The Principles of Scientific Management*, New York: Dover Publications, Inc.
- (2014), *Bilimsel Yönetimin İlkeleri*, Çev: H. B. Akın, Ankara: Adres Yayınları.
- (2015), *Shop Management*, MiddleTown, U. S. A., ISBN: 9781512084863.
- Tepe, H. (2003), *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Terkel, S. (2004), *Working, People Talk About What They Do All Day and How They Feel About What They Do*, New York A.B.D.: The New Press.
- Thomson, G. (1997), *Kapitalizm ve Sonrası, Meta Üretiminin Yükselişi ve Çöküşü*, Çev: F. Berktay, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- (1998), *İnsanın Özü, Bilimin ve Sanatın Kaynakları*, Çev: C. Üster, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Tillich, P. (1992), *Systematic Theology (Volume One)*, A.B.D.: The University of Chicago Press.
- Timur, T. (2007), *Marksizm, İnsan ve Toplum*, Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu, İstanbul: Yordam Kitap.
- Tönnies, F. (2015), *Community and Society, Gemeinschaft und Gesellschaft*, New York: Dover Publications, Inc.

- Twain, M. (2015), *İnsan Nedir?* Çev: B. U. Atbakan, G. K. Yurdakurban, İstanbul: Dedalus Kitap.
- Vernon, V. (1945), *Human Nature: The Marxian View*, NewYork: Alfred A. Knopf.
- Wallerstein, I. (2009), *Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, Çev: T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- (2012), *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, Çev: N. Alpay, İstanbul: Metis Yayınları.
- Weber, M. (2011), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev: G. Solmaz, Ankara: Alter Yay. Ltd. Şti.
- (2012a), *Ekonomi & Toplum*, Cilt 1, Çev: L. Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları.
- (2012b), *Ekonomi & Toplum*, Cilt 2, Çev: L. Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weisskopf, W. A. (1996), *Yabancılaşma ve İktisat*, Çev: Ç. Koç, Y. Madra, D. Eryar, K. Erçel, C. Özselçuk, A. Önder, K. Badur, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- West, D. (2008), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel ve Nietzsche'den Heidegger, Foucault ve Derrida'ya*, Çev: A. Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Yavuz, H. (2012), *Budalalığın Keşfi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- (2013), *Avrupa'nın Zihin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

MAKALELER

- Altuner, İ. (2013), "Kartezyen Düalizm ve Ruhun Kavramsal Değişimi", *İğdir: İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:4, , ss. 55-67.
- Armağan, M. (2012), "Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları", *Öyleyse Descartes Cogito Dergisi*, Sayı: 10 Yıl: 1997, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 105-118.
- Aydın, D. G. (2010), "Kapitalizmde Bireyin Sorgulanması: Yabancılaşma ve Demir Kafes", *Hacettepe Üniversitesi, İİBF, İktisat Bölümü, Amme İdaresi Dergisi*, Cilt

- 43, Sayı 2, Haziran 2010, ss: 17-32.
- Batişçev, H. S. (1987), "Yabancılaşma Sürecinde Birincil Ve İkincil şahıslar", Çev: Y. Şahan, *Felsefe Dergisi*, Sayı: 87/3, İstanbul: Kent Basımevi, ss: 78-99.
- Boulding, K. (2014), "Katlanarak Artan Bir Büyümenin Sonsuza Dek Sürebileceğine İnanan Biri Ya Delidir Ya da İktisatçı...", *Mim Savaşları Neoklasik İktisadın Yaratıcı İmhası*, Editör: Darren Fleet, Çev: Y. Atılgan, M. Erol, Y. Göktürk, ISBN – 13: 978-975-342-934-4, İstanbul: Metis Yayınları.
- Can, N. (2009), "Mekanik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine", *Kaygı, Uludağ Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bursa, Sayı: 13, ss. 102-112.
- Cornu, A. (2011), "Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları", *1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*, K. Marx, Çev: K. Somer, Ankara: Sol Yayınları, ss: 241-351.
- Coşkun, S. (2013), "İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme", *Kaygı, Uludağ Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bursa, Sayı: 20, ss: 111-127.
- Diemer, A. (2007), "Ontoloji", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Der/Çev: D. Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ss: 97-113.
- Erkızan, H. N. B. (2014), "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", *Cogito*, sayı:77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss: 237-247.
- Esenyel, M. Z. (2012), "İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Dergisi*, Bursa, Sayı: 18, ss: 209-220.
- Ferry, L. (2012), "Karşı-Doğanın İnsanı", Çev: A. Tümertekin, *Cogito Dergisi*, *Cogito Öyleyse Descartes*, Sayı: 10, Yıl: 1997, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss: 175-185.
- Günay, M. (2014), "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", *Cogito*, sayı:77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.248-256.

- İrem, T. (2012), "Modern Örgütlerde Yabancılaşma ve Kafka'nın "Dönüşüm" romanının Bu Bağlamda Analizi", *İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2012.
- Kahraman, H. B. (1995), "Moderninden Postmoderne Bir Tanımsızlık Alanı: Akıl", *Varlık Dergisi*, Sayı: 1056, Eylül 1995, İstanbul: Varlık Yayınları A. Ş., ss: 2-6.
- Kant, I. (2000), "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784)", Çev: N. Bozkurt, *Toplumbilim Temmuz 2000*, İstanbul: Bağlam, ss: 17-21.
- Ketenci, T. – Topuz, M. (2013), "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 20, ss: 1 - 18.
- Ketenci, T. (2007), "Chaplin'in Gözlerindeki Şaşkınlık: Postmodern Akıl Eleştirisi Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Güz, fİlsf dergisi.com. s: 4.
- Kılıç, Y. (2005), "Cogito Ergo Sum" Önermesi Üzerine Birkaç Söz", *Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:22, sayı:2, ss.163-172.
- König, G. (2007), "Doğa Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Der/Çev: D. Özlem, İstanbul: İnkilâp Kitabevi, ss. 231-262.
- Okyay, A. (1995), "Soruşturma: Çağımız ve Aklın Sınırları", *Varlık Dergisi*, Sayı: 1056 - Eylül 1995, İstanbul: Varlık Yayınları A. Ş., s: 7.
- Özaydın, Ö. (2011), "Modernliğin Akılcılık ve Evrenselcilik İddialarının Felsefi Kökeni", *İstanbul: Doğuş Üniversitesi Dergisi*, Sayı: 12 (1), 2011, ss. 74-83.
- Singer, B. (1995), "Zen ve Motosiklet Bakım Sanatı", Çev: M. Kocadağlı, *Varlık Dergisi*, Eylül 1995, Sayı: 1056, İstanbul: Varlık Yayınları A. Ş. , ss. 16-19.
- Tükel, İ. (2012), "Modern Örgütlerde Yabancılaşma ve Kafka'nın "Dönüşüm" Romanının Bu Bağlamda Analizi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1 Sayı: 2 2012, ss: 34-50.
- White, L. A. – Baraldi, M. (2012), "Şirketi Yeniden Keşfetmek", Çev: A. Başcı, *Worldwatch Enstitüsü - Dünyanın Durumu 2012*, İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları, ss: 151-179.

İNTERNET KAYNAKLARI VE DİĞER KAYNAKLAR

Büyük Türkçe Sözlük. www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts. Erişim Tarihi: Mayıs 2016.

Chaplin, C. (1963), "Modern Times Modern Zamanlar", DVD: Mars Production: Türkiye. Erişim Tarihi: 2015.

Çiçek, N. (2012), Franz Kafka'da Yabancılaşma Problemi, Yüksek Lisans Tezi: *Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı*, Ankara.

Ekodialog.com Özgün Ekonomi ve Makale Arşivi, "Enron Skandalı ve Sermaye Piyasaları" isimli Bilgilendirme Yazısı,

https://www.ekodialog.com/Makaleler/enron_skandalı_sermaye_piyasaları.html,

Erişim Tarihi: 2016.

Frankel, D. (2006), "The Devil Wears Prada", Sinema Filmi, Yönetmen: David Frankel. Oyuncular: Anne Hathaway, Meryl Streep, Adrian Grenier, Emily Blunt, www.imdb.com/title/tt0458352/.

Friedman, M. (1970), "The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits", *The New York Times Magazine*, Sayı: 13 Eylül 1970, A.B.D: <http://www.colorado.edu/studentgroups/libertarians/issues/friedman-soc-resp-business.html>, Erişim Tarihi: 2015.

Heimsoeth, H. (1950), "Filosof Olarak Descartes"; Çev: N. Uygur, 1950 Kış semestresinde, İstanbul Üniversitesince tertiplenmiş olan Descartes gününde Ord. Prof. Heinz Heimsoeth'in konuşma metni. Tedarik tarihi: Yard. Doç. Dr. Güncel Önkal'dan 2012 yılında tedarik edildi.

Marx, K. (1845), "Feuerbach Üzerine Tezler", https://tr.wikipedia.org/wiki/Feuerbach_Üzerine_Tezler, Erişim Tarihi: 2015.

Weisskopf, W. A. (1963), "Existential Crisis And The Unconscious", *Chicago: Roosevelt University, www.manasjournal.org, Volume XVI, No: 49, December 4,*

1963. Erişim Tarihi: 30 Temmuz 2015.

(1963), "Economic Growth And Human Well-Being", [www.manasjournal.org/pdf-library/ Volume XVI-1963/XVI-34pdf](http://www.manasjournal.org/pdf-library/Volume%20XVI-1963/XVI-34pdf), pp: 167-209. Erişim Tarihi: 29 Őubat 2016.



ÖZGEÇMİŞ

1963, İstanbul doğumludur. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Ekonometri Bölümü'nde lisans (1985), Orléans Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde (Fransa), makroekonomi ve finans alanında yüksek lisans (1988), Maltepe Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans (2012) eğitimini tamamlamıştır. *24 Ocak Kararlarının Para ve Bütçe Politikaları Üzerindeki Etkisi* isimli bir yüksek lisans bitirme tezi (1988) ve yine *İnsan Felsefesi Açısından Çalışma Kavramının İncelenmesi* isimli bir yüksek lisans bitirme proje çalışması (2012) vardır. 2014 yılında *Kariyer ve Varoluş* isimli kitabı yayınlanmıştır. Çatı Sanayicileri ve İş Adamları Derneği kurucu yönetim kurulu üyesidir. Halen uluslararası bir şirkette Yönetim Kurulu Başkanı olarak görev yapmaktadır.