



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**19. ve 20.YÜZYILDA İNSANIN ONTOLOJİK YÖNDEN
YABANCILAŞMASINA FELSEFİ BİR BAKIŞ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emre ESEN

Danışman

DOÇ. DR. MUSTAFA SAİD KURŞUNOĞLU

SAMSUN, 2016

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

19. ve 20. Yüzyılda İnsanm Ontolojik Yönden
Yabancılaşmasına Felsefi Bir Bakış

Yüksek Lisans Tezi

Emre ESEN

Danışman

DOÇ. DR. MUSTAFA SAİD KURŞUNOĞLU

SAMSUN, 2016

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

07/10/2016

Emre ESEN

TEZ KABUL VE ONAYI

Emre ESEN tarafından hazırlanan “19. ve 20.Yüzyılda İnsanın Ontolojik Yönden Yabancılaşmasına Felsefi Bir Bakış” başlıklı bu çalışma, 07/10/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan: Prof Dr. Arslan TOPAKKAYA

Üye: Doç. Dr. M. Said KURŞUNOĞLU

Üye: Yrd Doç. İsmail SERİN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

__/__/__

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Bozkurt KOÇ

ÖZET

19. ve 20.YÜZYILDA İNSANIN ONTOLOJİK YÖNDEN YABANCILAŞMASINA FELSEFİ BİR BAKIŞ

Emre ESEN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi

Felsefe Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, (2016)

Danışman: Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU

On dokuzuncu yüzyılın siyasi, ekonomik ve teknolojik değişimleri ve bunların getirdikleri dünya dengesini bozmuştur. Bozulan bu denge de yirminci yüzyılda büyük politik ve toplumsal değişimlere sebep olmuş; bu yüz yıl kendi içinde yaşadığı iki dünya savaşı görmüş ve bu savaşların getirdiği yıkımlar, büyük değişimlerle tarih koridorunda kendi yerini almıştır. Bu yüzyıl tarih koridorunda yerini alırken de yeni düşünceleri, bilimsel gelişmeleri, toplumsal ve bireysel değişim ve krizleri beraberinde getirmiştir. Böylece insanoğlu bu yüzyıllarda içinde yaşadığı evrenine, kendi doğasına, varlığına yabancılaşmış bir hale gelmiştir.

Bir varoluşsal kriz şeklinde varlığını gösteren yabancılaşma hali de felsefe tarafından ele alınan sorunlardan biri olmayı başarmıştır. Sonraki süreçte de bu yabancılaşma halinin hem varlığın kendisinde hem de insan varlığında durumunu görmek için 19.ve 20.yy'de ikişer düşünür merkeze alınıp felsefelerine bir bakış atılmıştır. Sonuç olarak özgür bir varlık olarak yaşaması gereken insanın ve varlığın kendisinin yabancılaşmaya uğradığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunu gerçekleştirirken felsefenin yabancılaşmaya kendisine has yaklaşımıyla yönelmesi ve bunun diğer alanlardan farkının vurgulanmasının üzerinde de durulmuştur.

Temel Kavramlar: İnsan, Metalaşma, Özgürlük, Varlık, Yabancılaşma.

ABSTRACT

Ontological Alienation of Man in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A Philosophical Outlook

Emre ESEN

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

Department of Philosophy, M.A., (2016)

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa Said Kursunoglu

Political, economical and technological changes and their results in the nineteenth century disturbed the equilibrium in the world. The collapse of this equilibrium gave rise to some severe political and social upheavals like two world wars through which the humanity as a whole experienced one of the biggest disaster that he himself created. While the nineteenth century takes its place in the history, new ideas, scientific developments, and social and individual upheavals and crises break out. Thus, man has become alienated to his nature, the existence as well as the world in which he lives.

The state of alienation, largely known as an existential crisis, is acknowledged as a philosophical problem that one must not ignore. In order to understand the level of the alienation state both in the Being itself and in the existence of human beings, thoughts of two philosophers of nineteenth and twentieth centuries will be analyzed. As a result, it will be our task to show that human being who has to live free by nature and the Being itself suffer from alienation. While we try to achieve this goal, we will underline that philosophy has to approach alienation through its authentic method, and we will try to reveal how this method differs from the other intellectual fields.

Key Words: Human being, Commodification, Freedom, Being, Alienation.

ÖNSÖZ

Yabancılaşma konusu insanlık tarihi kadar eski bir konumdur. İnsanoğlu dili kullanmaya başladığı, varoluşunu kavradığı, tarih sürecinde üretimine, akıl yapısının farkında-lığına vardığından beri bir şekilde doğaya ve ait olunan evrene yabancılaşma sorunu mevcut olmuştur. Ancak yabancılaşmanın antikçağ, ortaçağ ve aydınlanma dönemlerindeki görünüşleri, on dokuz ve yirminci yüzyıldaki kadar net ve problem konusu olacak kadar ciddi bir konumda yer almamaktadır. On dokuz ve yirminci yüzyılda insan bilinci kendi döneminden, özel şartlarından etkilenerek bir şekilde varlığına, diline, aklına, ürettiklerine, tarihine daha nesnel ve kavramsal bir özenle yönelmiştir. Bu yöneliş beklenenin aksine insanı kendi varlığından, aklından, dilinden tarihinden uzaklaştıran bir çizgide ilerlediğini göstermiştir. Öncelikle yirminci yüzyıl insanı kendi varoluşunda krizlerle karşılaşmaktadır. Nitekim bu krizler yüzyıl insanını kendinden önceki dönemlerden ayıran en önemli nokta olmaktadır. Kriz noktaları, insanın kendi psikolojik-kişisel sorunları, insanın kendisinin oluşturduğu çevresindeki toplumsal sorunlar ve insanın tarih boyunca oluşturduğu ve geleceğe taşımayı düşündüğü kültürel, ekonomik sorunlardan oluşmaktadır. Oluşan bu sorunlarda tümel anlamda insanın kendi varlığından uzaklaşıp yabancılaşmasına sebebiyet verebilmektedir. İnsanın kendi varlığından uzaklaştığı gibi aynı zamanda ‘varlık’ kendi varlığından da uzaklaşıp yabancılaşabilmektedir. Tüm bu gelişmelerden dolayı on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda insanın kendi ontolojik yanından yabancılaşması ve varlığın kendinden yabancılaşması üzerine çalışmamız iki ana bölümde oluşturulmuştur.

Birinci ana bölümde yabancılaşma kavramına tarihsel bir bakış getirilmiştir. Ayrıca birinci bölümde yabancılaşma kavramının farklı tanımları ve bu kavram üzerine getirilmiş farklı yaklaşımlar açıklanılmaya çalışılmıştır. Tezin ikinci ana bölümünde de ontolojik yabancılaşma çerçevesini netleştirmek için Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), Martin Heidegger (1889 – 1976) ve Jean Paul Sartre (1905 – 1980) incelenmiştir. İkinci ana bölümde ele alınan bu düşünürler on dokuz ve yirminci yüzyılın ontolojik bağlamda genel bir çizgisini belirleyeceğinden ve bu alanda incelenebilecek son büyük temsilcileri olduğundan dolayı seçilmiştir.

Son olarak, bu çalışmamda getirdikleri eleştiriler ve katkıları yüzünden Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA, Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN, ve danışmanım Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU’na teşekkürlerimi bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	1

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu.....	3
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	4
3.Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

Yabancılaşma Kavramına Tarihsel Bir Bakış, Yabancılaşma Kavramının Tanımları ve Yabancılaşma Üzerine Farklı Yaklaşımlar

1.1 Yabancılaşma Kavramına Tarihsel Bir Bakış.....	6
1.2 Yabancılaşma Kavramının Tanımları	14
1.3 Yabancılaşma Kavramı Üzerine Farklı Yaklaşımlar.....	22

İKİNCİ BÖLÜM

19. ve 20.yy'de İnsanın Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmasının Analizi

2.1 Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmanın G.W.F Hegel'de karşılığı.....	31
2.2 Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmanın Karl Marx'da karşılığı	44

2.3 Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmanın Martin Heidegger’de karşılığı	56
2.4 Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmanın Jean Paul Sartre’da karşılığı	70
SONUÇ	82
KAYNAKÇA	85
ÖZGEÇMİŞ	91



GİRİŞ

1. Araştırma Konusu

Bu tezin araştırma konusu ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda 'yabancılaşma' sorununu ontolojik açıdan ele alarak sorunun ne'liği ile ilgili somut, kapsamlı ve temellendirici felsefi bir bakış getirme çabası olarak belirlenmiştir. Rönesans'la birlikte başlayan, 17. yüzyıldan itibaren Aydınlanma dönemi ve endüstri toplumu ile oluşan modern dönemde insan düşüncesinde kriz olarak nitelendirilebilecek pek çok bireysel ve toplumsal dönüşüm meydana gelmiştir. Bu dönüşümler özellikle birey kavramının oluşması, otonomluğu, özgürlüğü, sorumluluğu gibi yeni unsurlarla tahkim edilirken; Ortaçağın antik çağlardan beri süre giden insan-âlem birlikteliğinde önemli kırılmalar meydana gelmiştir. Kopernik'in (1473-1543) güneş merkezli evren düşüncesi ile yeni zemini belirlenen bu kırılma, insanı ve üzerinde yaşadığı kutsal dünyasını dışlamıştır. Böylece alışlagelmiş insan-evren birlikteliği kırılarak insanın dünyaya hâkim olma ve ondan sınırsızca yararlanması düşüncesi ortaya çıkmış; her şeyden önce içinde yaşanılan evrene bir yabancılaşma süreci başlamıştır.

İkinci olarak, artık endüstri toplumunun bir bireyi olan insanın bu yeni toplumsal doğa karşısında sosyal ve kültürel bir yabancılaşma olgusu ile karşılaştığı görülmektedir. Artık insan metafizik ve teolojik olarak tanımlanan eski dünyadaki kutsal hiyerarşi içinde şekillenen ve tanınan kimliğinden uzaklaşarak, bireyin otonomluğu ve egonun merkezileştiği bir toplumsal süreçte deneysel biliminin metodolojisi ile kendini yeniden tanıma ve tanımlama ile karşı karşıya kalmıştır. Bu noktada yeni veya modern insanın ne'liği sorunu eleştirel felsefenin konusu olmuştur. Kartezyen felsefeden Alman idealizmine, Fenomenolojik yaklaşımdan Varoluşçuluğa değin geçen yüzyılın alt yapısını oluşturan ve genel duruşunu etkileyen felsefeler, yeni insanın konumunu varlık, bilgi, bilim, ahlak, toplum, hukuk gibi temel felsefi alanlarında merkezi konumunda değerlendirmişlerdir. Yabancılaşma sorunu ise temelde yeni insanın doğaya, kendine ve geleneksel toplum ve tarihine yönelik gerçekleşen ve onun tanımlanmasında anahtar rol oynayan bir konumda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle sorun çalışmamızda ontolojik olarak ele alınan ve implikasyonları diğer alanlara uygulanabilir bir bağlamda söz konusu edilmiştir.

Bu noktada problemin merkezi olarak öncelikle insanın kendi varlığından yabancılaşması ve sonrasında ise varlığının kendisinden dolayısıyla da insandan uzaklaşması gösterilmeye çalışılacaktır. Eski olanın eleştirisi ve toplumsal değişimlerin doğal sonucu olarak ortaya konan modern felsefenin 'yabancılaşma' sorunu adı altında insanın kendi doğası ve varlık ile zıt düşen konumunun altını çizdiğini görmekteyiz. Bu kavram yalnızca değişen şartlar içindeki insanın tanımlanmasında yardımcı bir faktör olarak kullanılmakla kalmamış, doğrudan onun varoluşunu temellendiren bir bağlama taşınmıştır. O halde düşünce temelli bir varoluşla yola koyulup aklın ve zihnin otonom yasalarına ulaşan ve bireyin özgürlüğünü ve gerçekleşmesini kendi varoluşunda temellendiren modern insan tam

da kendi varlığına nihayet ulaştığını zannettiği bu düzlemde aslında varlığa uzaklaşmakta mıdır? Ya da insanın yöneldiği varlık, onun ile insan varoluşu arasında doğrusal bir bağ kurma noktasındaki tüm çabalara karşın kavramsal düzeyde kalarak sonuçta gerçek anlamdaki varlık bizden yine ayrı mı kalmıştır? Böylece eski metafizik ve ontolojinin insanı kendi varlığından ayrı düşürüp, onu kendi varlığını sorgulamaktan uzak tutan yaklaşımı kendisini yinelemekte midir?

Bu ve buna benzer pek çok soru/n Aydınlanma ve endüstri dönemlerinin değişkenleri ile şekillenen, ondokuz-yirminci yüzyılın büyük yıkımları ve krizleri ile yüzleşmekten kaynaklanan somut olgular olarak kendilerini göstermektedirler. Makinalaşma ve yıkım gücü ile ön plana çıkan modern medeniyetin ortaya çıkardığı sorunlara bilimsel gelişmelerle ortaya çıkan anlam krizleri de eklenmiştir. Bu krizlerin negatif anlamda yabancılaşma sorununa neden olmakla birlikte, pozitif anlamda ise insanın doğrudan kendine ve varlığa yönelmesine neden olan etkileri olduğu da açıktır.

Çalışmamızda varlık olgusunun kavramsallığın sınırları içinde kalması nedeni ile insanın ve toplumunun gerçek anlamda varlığa yönelemeyişinin çözümlenmesi veya aşılma çabaları ele alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Buna göre öncelikle insanın kendi varlığına uzaklaşıp, yabancılaşmasının sebepleri gelişim ve sonuçlarıyla ele alınacaktır.

Ayrıca ondokuz ve yirminci yüzyılda insanın ontolojik yönden yabancılaşması sosyoloji ve psikoloji gibi diğer bilim alanları tarafından incelenmiş ve farklı yorumlarla analiz edilmiştir. Çalışmamızda felsefi bağlamda bu konunun ele alınışını yabancılaşmanın ontolojinin konusu olması ile göstermeye çalışacağız. Bir varlık olarak insan varlığa ve kendi varlığına nasıl yabancılaştı ve başlı başına varlık kendi varlığına nasıl yabancılaştı, soruları konumuz gereğince merkez sorular konumunda olduğu gibi aynı zamanda araştırmamızın sınırlarını çizmede bir rehber görevini de üstlenmişlerdir.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı insanla beraber her zaman varlığını gösteren yabancılaşma olgusunu ondokuz ve yirminci yüzyıllar içerisinde konuyu ontolojik açıdan ele alan felsefi bakış ile incelemek olarak belirlenmiştir. Bu nedenle ondokuz ve yirminci yüzyılda insanın ontolojik bağlamda yabancılaşmasını görebileceğimiz filozofların felsefelerinde sorunu nasıl ve ne şekilde ele aldıklarının ortaya çıkarılması ve yukarıdaki soru/nlara yönelik felsefelerindeki yaklaşımların öncelikle tespiti araştırmamızın amacı açısından önem kazanmaktadır. Araştırmamız felsefi bağlamda konusuna getireceği cevaplar ve sorun hakkında kapsamlı ve tutarlı felsefi bakış açısının tespit edilerek sergilenmesi bağlamında önem göstermektedir.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Araştırmamızın kapsamı ondokuz ve yirminci yüzyılda ontolojik çizgide felsefe yapan ve bu bağlamda yabancılaşma konusuna felsefelerinde yer veren filozofların felsefelerinden oluşmaktadır. Çalışmamızda sorunun kavramsal bir içeriğe kavuştuğu tarihsel bağlam öncelikle takip edilecektir. İkinci olarak, yabancılaşmanın ontolojinin konusu olması ve onun varlık ve insan varoluşuna yönelik açıklama getirmede kullanılması ele alınacaktır. Üçüncü olarak yabancılaşma kavramının tespit edilen anlamı ile bu anlamın farklı felsefi tavırlarda uğradığı değişiklikler sorunlar üzerinden gösterilecektir.

Çalışmamızda yabancılaşma sorunu insanın kendisine ve varlığa olan yabancılaşması ile varlığın insana ve varlığın özüne olan yabancılaşması açılarından iki taraflı analiz edilecektir. Bu analiz yönteminin belirlenmesinde konuyu insan ve toplum açısından ele alan filozoflar ile varlığı tinsel açıdan ele alarak yabancılaşmayı kavramın doğasında tespit eden filozofların yaklaşımları etkili olmuştur. Konuyu incelerken belirlediğimiz kapsam aynı zamanda yöntemin de belirlenmesini sağlamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Yabancılaşma Kavramına Tarihsel Bir Bakış, Yabancılaşma Kavramının Tanımları ve Yabancılaşma Kavramı Üzerine Farklı Yaklaşımlar

1.1 Yabancılaşma Kavramına Tarihsel Bir Bakış

İnsan, kendi sınırlarını çizebilen, isterse de tüm bu çizdiği sınırları yıkabilen ve bu yolla da merkezinde yer aldığı kendi dünyasını inşa edebilen bir varoluş türüdür. İnsanın bilişsel, eylemsel, fiziksel tüm çalışmalarını kapsayan tarih sürecinde karşılaştığı var oluş krizleri onun tarih koridorunda köklü yıkımlara sebep olurken; aynı krizler onun yeni dünyasının da temelini oluşturmuştur. Bu diyalektik döngüsellik insan varoluşuna ait doğal bir kanun formu görüntüsü ile felsefenin dönemlere ayrılarak tarihsel olarak anlatımına da imkân sağlamış gözükmektedir.

Nitekim insanoğlu Antikçağ, Ortaçağ, Aydınlanma, Modern ve Post/modern dönemlerde devamlı kendi kurduğu bir önceki dünyasını yıkarak gelişen ve bu esnada kendini hep yeni baştan keşfeden, tanımlayan bir duruş sergilemektedir. Kendini tanımlarken de öncelikli olarak içinde yaşadığı fizik veya metafizik doğadan hareket etmekte, kendisinin bu doğalardan farklı olduğunu belirledikten sonra kendisine yönelebilmektedir. Kendisi ile doğa arasındaki farkın tespiti ise her şeyden önce temel bir yabancılaşma olgusunu da beraberinde getirmektedir. Böylece o kendi olurken yabancılaşmaktadır da diyebiliriz. Tarih öncesi mitolojik dönemde insan kendisini bir kriz, bunalım konusu olarak görmezken, Antik Grek Felsefesinde ise onun mitolojik varlık anlayışını sorgulayan bu anlayıştan ayrışan ve böylece içinde yaşadığı dönemsel düşünce dünyasından yabancılaşan bir tavır sergilediğini görmekteyiz.

Hatta bu dönemde ilk kez yabancılaşma kavramının ortaya çıktığını ifade edenler de görülmektedir. Buna göre ilk kez yabancılaşma kavramı Plotinus'ta başlangıcı oluşturulan 'Bir' idesinden sudur aracılığı ile varlığın ayrışmasına karşılık gelmektedir.¹

¹Tuncar Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi*, Ankara: Alesta Yayınevi, 2002, s. 57.

Plotinus felsefesindeki önce doğanın ve temel unsurun ne olduğu sorusu çerçevesinde başlayan bu ayrışma, içindeki ana özü bularak insanın ve yapıp ettiklerinin anlam ve değeri sorusuna evrilecektir.

Doğa filozoflarının arkhe sorunu ile sofistlerin insan anlayışları arasında sıkışan bu dönem, sistematik filozofların kurdukları rasyonel dünyalara temel oluşturmuştur. Varoluş, öz, bilginin varlığı ve imkânı, ideler ve ahlak gibi konular içinde yaşanan mitolojik dünyadan yabancılaşarak kendi olma süreci çerçevesinde hareket etmektedir. Varoluş ve öz bağlamı antikçağda yaşanan bu değişim bu çağdan günümüze kadar farklı anlamlara dönüşerek devam etmektedir. “Tartışmaların yürütüldüğü dönemlere bağlı olarak da varoluş ve öz kavramları farklı anlamlar kazanmıştır.”² Varoluş ve öz hakkındaki tartışmalarda antikçağda en önemli düşünürlerden biri olarak Platon bilinmektedir. Platon, varoluş ve öz problemlerinde var olanlar dünyasının, yani bu görünen kopya ve yanılsama olarak görmektedir. “Demek ki bu mahkûmlar gerçekliğin, bu yapay nesnelere gölgesinden başka bir şey olmadığını zannederlerdi.”³ Gerçeğin, özün, hakikatin ise idealar dünyası olduğunu savunmaktadır. “...her şeyin asıl özüne giden yolu bulmaya kalkışır ve iyinin kendi içindeki doğasını düşüncenin kendisiyle kavrayana kadar yılmazsa akılla kavranabilen dünyanın sonuna gelir...”⁴ Her şeyin asıl özü bu dünyada sadece bir mağaranın içine düşen ışık gibidir, ancak asla güneşin kendisi olamayacaktır.⁵ Neden Platon böyle bir ayırım yapmaktadır? Onu böylesi keskin ayrımlara yönelten ana etken/ler neler olabilir? Gibi sorular bu noktada ortaya çıkmaktadır. Onun bu çabası mitolojik düşünce düzleminden ayrışmayı ustaca işlediği diyaloglarında da görülebileceği gibi aslında yıkılan eskisi yerine gerçekliği yeniden inşa etme çabası olarak değerlendirilebilir.

Böylece Platon’da dönemi itibariyle mitolojik anlayışla rasyonalite arasında yaşanan yabancılaşma sorununa bir çözümleme ortaya koymaktadır, diyebiliriz. Bu şekilde Platon’da dönemi itibariyle bu soruna bir çözümleme ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu sorun sofistlerin mutlak bilginin varlığına karşı şüpheli tavırlarından doğmaktadır.⁶ Şüpheli tavırları genel hatlarıyla onları bireyselci yapmış, her bireyin kendi görüşüyle bilginin varlığını savunmasına sebep olmuştur. Her bireyin kendi görüşüyle bilgiye yaklaşması da mutlak bilginin varlığını değilleyen bir duruma getirmektedir.⁷ Buna karşın Platon mutlak bilginin idealar

²Seyit Coşkun, “İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme”, *Kaygı Dergisi*, c. XX, 2013, s. 112.

³Platon, *Devlet*, (515-a), Erhan Bayram (çev.), İstanbul: Metropol Yayınları, 2008.

⁴A.g.e, (532-a).

⁵A.g.e, (515-b).

⁶Hatice Nur Beyaz Erkızan, A.Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi I: Antikçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2013, ss.74-79.

⁷Gökçe Çataloluk, “Platon’un Gorgias Diyalogunda Hukuk ve Retorik”, *İÜHFİM*, c.LXVI, 2008, s. 23.

dünyasında olduğunu kişiye, zamana, duruma göre değişenin sadece bu dünyadaki yansımalar bilgisi olduğunu savunmaktadır.⁸

Yine Aristoteles ise doğa filozoflar ve sofistlerle Platon arasındaki bu kavgada madde –form birlikteliği ile yeni bir senteze ulaşarak eski ile yeni arasında daha üst bir bağlama ulaşmaya çalışmaktadır denilebilir. Nitekim ağırlıklı olarak Platon ve Plotinus çizgisindeki Ortaçağ felsefesinde ise insanın yeri nedir, varlık nedir? Sorusundan hareket ederek esas var olanın, ebedi olanın en yüce varlık olduğu sonucuna varmaktadır. Buna varırken de insan en yüce varlığın dünyadaki enkarnesi olarak da kendisini görmektedir.

Ortaçağda problemlerin çıkış noktası, esas yüce varlığa ulaşmak, onun bilgisini kavramak olarak algılanmıştır. “Efendi, seni bulmak istiyorum, bunun için seni çağırıyorum. Çünkü sen bize bildirildin. Efendi, bana armağan ettiğin; oğlunun insan oluşuyla, seni bildirenin yardımıyla bana verdiğin inanç seni çağırmakta.”⁹ Bunu yaparken inanmayı öne alarak kimi zaman en yüce varlığın oğlunun insan olduğuna dayandırılarak hareket edilmektedir.

Böylece Antik Grek felsefesinde doğaya dönüş olarak ortaya çıkan fakat sonra sofistlerle birlikte doğaya ve insana yabancılaşan düşünsel düzlem, Orta çağ’da Tanrı ile insan arasında yeni bir bağ kurularak aşılmaya çalışılmış, ancak bu çabada benzer bir şekilde artık metafiziğin belirlediği doğal olana yabancılaşmayı beraberinde getirmiştir.

Bu noktada yabancılaşma ilk olarak bir materyalist düzlemde ikincil olarak da spirtüalist bir bağlamda açığa çıkmış ve kadim çağların tüm dengesi bozulmuş diyebiliriz. Ortaçağ felsefesinde bu çizgide hareket eden önemli düşünürlerden biri olarak Saint Augustinus (354-430) görülmektedir. Augustinus, ‘İtiraflar’ kitabında insanın, esas varlığa inanarak, ona övgülerde bulunarak ve itiraflarda bulunarak en yüce varlığa ulaşmayı amaçlamaktadır.

“...Antikçağ filozofu ‘Doğa Nedir?’, ‘Evrenin ana maddesi, ilkesi nedir?’ diye sorarken, bir ortaçağ filozofu ‘Varlık Nedir’ diye sorar. Bundan böyle felsefede, varlığın varlık olarak tümünü kavramaya, anlamaya ilişkin söylemler yer almaya başlayacak; gramer, retorik ve diyalektik aracılığıyla keskinleştirilmiş zihinler, en yüce varlığı da bu çerçevede anlamaya, kavramaya çalışacaklardır...”¹⁰

Anlaşılmaktadır ki Antikçağ ve Orta çağda sorulan sorular farklı, hareket noktaları da birbirinden farklı olsa da ortak noktaları insanın gerçek anlamda düşünsel yanının ve felsefi tutumunun bir kriz, bir problem olamamasıdır. Orta çağda

⁸Faruk Yılmaz, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2011, ss. 257- 261.

⁹Saint Augustinus, *İtiraflar*, Pamir Dominik (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007, s. 58.

¹⁰Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: BilgeSu Yayınları, 1989, s.21.

kendisini gösteremeyen bu kriz bir aşamadan sonra Aydınlanma dönemiyle beraber kendisini göstermeye başlamıştır, diyebiliriz. Özellikle yirminci yüzyıla gelmeden önce tarihsel süreçte yabancılaşma kavramının en önemli duraklarından bir olarak da karşımıza G.W.F.Hegel (1770-1831) çıkmaktadır. Hegel'in felsefesinde Geist ile insanın önemli yeri bulunmaktadır. Ona göre geist ve insan bir takım aşamalar geçerek değişime uğramaktadır. Geist'in ve beraberinde insanın kendilerine ulaşmak için geçirdikleri süreçlerde devamlı bir ayrışma ve birleşme birbirini takip etmektedir. "Hegel'de "yabancılaşma" kavramı, hem 'ayrılma' hem de 'bütünleşme' hallerini içerecek şekilde formüle edilmektedir."¹¹ Hegel'in felsefesinde görülen bu ayrışma ve birleşme halleri onun diyalektiğinde kullandığı yabancılaşma, dışsallaşma kavramları (Entfremdung Entäußerung) ile temellendirilmektedir. Hegel'in felsefesinde bir dışı doğru atılım ve kendisini bulmak için devamlı bir dışı yönelim sonucu bulunan yerden bir değişme söz konusudur.

Bu değişim hareketi ögenin kendisi dışında bir yerde kendisini araması için kendisinden ayrışmasını beraberinde getirmektedir. Ayrışma sayesinde ilk olduğu yerden bir ayrılma ve ilerleme söz konusu olabilmıştır. Böylelikle de bir sonraki aşamalara doğru gelişme mümkün hale gelmiştir. Yani ayrışma bir anlamda ilk halden uzaklaşma, artık ilk halin mümkün olmadığını göstermesi bakımından olumsuz bir yabancılaşma olarak görülmektedir. Bu yabancılaşma ve ötekileşme hali özellikle Hegel'in Tinin Görüngübiliminde işaret edilen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Sonuç olarak Hegel'in diyalektik felsefesinde yabancılaşma bir çelişkinin oluşturulması ve bu çelişkinin aşılması üzerine kuruludur. "O, insani öznenin yabancılaşma (Entfremdung/alienation) yoluyla yeniden-birleşmeye (Aneignung) doğru yürüdüğü bir çelişki ve çelişkinin aşılması sürecidir."¹³ Bu çelişkinin aşılmasında eylemleriyle dünya tarihindeki yeriyle insanın ayrı bir önemi bulunmaktadır. Geist ile beraber insanda bir ayrılıp birleşme kendisinden dışsallaşma hali yaşanmaktadır. Böylelikle her ayrılma birleşme aşamalarından (Her aşamada bir kendine yabancılaşma, dışsallaşma yaşadığı unutulmamalıdır.) sonra insan tam özgürlüğüne devlet kademesinde kavuşabilmiştir.¹⁴ Tüm bu diyalektik süreçte Geist'de bir yabancılaşma serüveni yaşamış ve her aşamada kendine dıştan bakıp, bulunduğu aşamadan dışsallaşarak ilerleyebilmiştir. Geist'in gerçek anlamda kendini görebilmesi/bulması kendisine yabancı bir bakışla bakmasıyla olanaklı hale gelmiştir. "Tinin kendisini bilmesi, tanınması için kendine bir 'yabancı' ya bakar gibi bakması gerekir. Çünkü tanınması gereken şey tanıyacak olan şeyin kendisi bile olsa yabancıdır."¹⁵ Geist kendisini görmek amacıyla dışsallaşma, kendisine yabancı hale gelme durumlarını seçmek zorunda kalmıştır. Geist kendine yabancı kalma

¹¹Sibel Özbudun, Temel Demirer, *Yabancılaşma*, Ankara: Ütopya Yayınevi, 1999, s. 12.

¹²G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınevi, 2004, ss. 316-320.

¹³Alasclair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 19.

¹⁴G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Önay Sözer (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 113.

¹⁵Sibel Kiraz, "Hegel Felsefesinde Yabancılaşmanın Rolü ve Anlamı", *Kutadgu Bilig Felsefe ve Bilim Dergisi*, sayı:12, 2012, s. 154.

durumunda olması onun aynı zamanda kendi özgürlüğünü gerçekleştirmeye çalıştığını da göstermektedir. “Tin’in kendi merkezine yaklaşmaya çalışması demek, kendi özgürlüğünü eksiksiz kılmaya çalışması demektir.”¹⁶ Bu şekilde özgürlüğe doğru ilerleyişte kendi özünü bulacağını ummaktadır. Böylelikle Hegel’de yabancılaşma insan ve Geist’in bir şekilde kendinden dışsallaşıp esas anlamda kendilerine doğru yönelen bir süreç içerisinde özgürlüğe doğru ilerlemektedir, diyebiliriz.

Aynı zamanda Genç Hegelcilerden olan Ludwig Andreas Feurbach’ın (1804-1872) felsefesinde de yabancılaşma hali görülmektedir. Feurbach’ın insanı öncelikleyen yaklaşımı ‘Geleceğin Felsefesi’ adlı eserinde tanrının insanın bir ürünü olduğu ve insanın her durumda önceliklenmesi gerektiği teması üzerine odaklanmaktadır.¹⁷ Buna göre yalnızca tanrı değil aynı zamanda mutlak tin kavramı gibi metafizik kavramlar yerine somut anlamda insanı öncelikleyen bir tutumunun olduğunu göstermektedir. Sonuçta bu tür metafizik düşünceler Feurbach’da insanın ürünü olarak algılanmaktadır.¹⁸ Eğer bu ürün insanın üretiminden çıkıp insanı sarar hale gelirse bu takdirde insan kendisine yabancılaşır hale gelecektir.¹⁹ Bu yabancılaşma hali ki insan öncelikli olarak gerçek varlığını, hakikatini kendi dışında aramaya yönelmesi olarak kendisini göstermiştir. Bu dışarıda arama hali de insanı kendisinden uzaklaştırdığı gibi aynı zamanda yanlış yolda olduğunu fark etmesini de sağlamıştır.²⁰ Bu şekilde bu yabancılaşma hali insanın yanlışta olduğunu da göstermiştir. Böylelikle insan tekrar kendi gerçek varlığına yönelebilmek için bulabilecektir. Feurbach’ın yabancılaşması hem insanı kendi gerçek varlığından uzaklaştırmış hem de yanlış yolda olduğunu fark etmesinin sağlayıcı olmuştur.

Ayrıca yabancılaşma kavramını kullanan ve felsefesinde önemli bir yer ayıran felsefeciler arasında Karl Marx da (1818-1883) bulunmaktadır. Marx yabancılaşma halini insan emeği ve meta üretimi düzeni üzerine kurmuştur. Meta üretilir ve bu üretilen meta sadece üreten için değil, aynı zamanda toplum için de bir kullanım değeri taşımalıdır. “Meta üretmek için, o kimsenin yalnızca kullanım-değeri değil, başkaları için kullanım değeri, toplumsal kullanım değeri üretmesi gerekmektedir.”²¹ Ayrıca bu kullanım değeri tek başına yeterli bir konumda bulunmamaktadır. Çünkü ona göre aynı zamanda kullanım değeri içinde bir insan emeği veya insanı maddeleştirdiği için de kıymetli olmaktadır. “...bir kullanım değeri ya da yararlı bir eşya, ancak içinde soyut insan emeğini bulundurması ya da

¹⁶Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 60.

¹⁷Ludwig Andreas Feurbach, *Geleceğin Felsefesi*, Oğuz Özgül (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2006, ss. 65-68.

¹⁸Ludwig Andreas Feurbach, *Hıristiyanlığın Özü*, Devrim Bulut (çev.), Ankara: Öteki Yayınevi, 2004, s.39.

¹⁹Fikret Başkaya, Aydın Ördök, *Ekonomik Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Maki Basın Yayın, 2008, s. 1318.

²⁰Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 14.

²¹Karl Marx, *Kapital Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili* c.I, Alaatin Bilgi (çev.), İstanbul: Zeplin Kitap, 2009, s.53.

maddeleştirmesi nedeniyle değere sahiptir.”²² Böylelikle bir meta oluşumu kullanım değeri taşıdığı ve içinde bir insan emeği, insan maddeleştirmesi olduğundan anlam kazanacaktır. Bu sistemde daha da önemlisi insan emeği olarak görülmektedir.

Çünkü tam da bu noktada insan emeği maddeleşmesi ve insanın kendi fiziksel varlığını sürdürmek için devamlı bir işçi ve fiziksel nesne olmak zorunda kaldığı açıklanmıştır. “İşçinin üretinin en uç noktası şudur; Fiziksel kimliğini sürdürebilmek için işçi olmak durumundadır ve ancak fiziksel özne oldukça işçiliğini sürdürebilecektir.”²³ Bu şekilde işçi artık kendi varlığını sürdürmek için üretmek ve fiziksel özne konumunu korumak zorunda kalmıştır. Bu şekilde varlığını sürdürmesi de onu kendi varlığına yabancılaşmasına sebep olmuştur. Kendi varlığı sadece üreten bir döngüde üretici olduğu sürece ayakta kalması kendi varlığını kısırlı bir duruma sokup kendi varlığına genel anlamda yabancılaştığını söyleyebiliriz. Bu şekilde ilerleyen zihniyet bir şekilde bir zamandan sonra dünyayı yıkımlara boğmuş, dünyayı yeniden inşa etmiş hatta böylelikle kendi varlığını bir şekilde sorgulamak zorunda kalmıştır. Bu sorgulaması, kendini yeniden ele alması, insanın kendi varlığı ile ilgili krizlerle karşılaşması özellikle yirminci yüzyılda karşımızda görülmüştür.

Günümüze kadarki tarih içinde yer almış tüm gelişmeler göstermiştir ki insanın yapıp ettiklerinin sonuçları çok geniş bir alanı etkilemektedir. Dünya üzerindeki, doğa üzerindeki, bir insanın diğer insan üzerindeki hâkimiyeti ve tüm bunları teknoloji, ekonomi, siyaset kanallarını kullanarak yapması insanın yapabileceklerinin çok geniş olduğuna kanıt niteliği taşımaktadır. Ancak insanın diğer insan üzerinde hâkimiyet kurarken kullandığı yanlış bilinç aşılması ve bunun sonucu olan insanın kendi varlığına yabancılaşması aynı zamanda onun zayıf/sınırlı olduğunu da göstermektedir. Bu zayıf olma hali insanın kendinden bazı şeyleri feda etmesini gerektirmiş, bu gereklilik de bazı krizleri ve bunalımları doğurmuştur.

“Tarihsel-toplumsal süreçte kişilik ve benliğin sınırlı ve koşullu olması nedeniyle kendisinde var olan potansiyel niteliklerin bir kısmını feda ederek diğer kısmını gerçekleştirilmesi insanın yabancılaşmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda yabancılaşma ortadan kaldırılması mümkün olmayan ve insan olmakla eş anlama gelen bir olguyu temsil etmektedir.”²⁴

Nihayetinde varoluşsal anlamda bu gereklilik insanın yabancılaşmasına sebep olmuş, böylelikle yabancılaşma insanla iç içe giren vazgeçilmez bir oluşum haline gelmiştir. Bu durumda beraberinde özellikle yirminci yüzyılda bir kırılmaya sebep olmuştur. Bu kırılma insanın önceki çağlarda olan ahenginin artık olmadığını bir kanıtı niteliğini taşımaktadır. Böylelikle bu yüzyıl yabancılaşmanın tam

²²Karl Marx, *İktisat Üzerine*, Ali Çakıroğlu (çev.), İstanbul: Belge Yayınları, 2010, s.30.

²³Karl Marx, *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?* Peren Demirel (çev.), İstanbul: Zeplin Kitap, 2014, s. 26.

²⁴Hüseyin Akyıldız, Murat Ali Dulupçu “Kavramsal ve Diyalektik Süreç Olarak Yabancılaşma” *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c.VIII, 2003, s. 31.

anlamıyla varlık bulduğu, kendi sınırlarını daha iyi çizebildiği, kendisinin varlığına farklı alanlarda görünüm kazandırabildiği çağ olarak varlık göstermiştir, diyebiliriz.

Görülmektedir ki yabancılaşma öncelikli olarak bir bilinç sorunu ve bu soruna göz yumma sürecidir. Bu süreçte insanın kendisinden feda ettikleri, bu fedaya karşılık dünyaya hâkim olma isteği hep var olmuştur. Bu istek de bir şekilde insanda varoluşsal problemlere neden olmuştur. Bilinç sorunu, insanın kendinden bazı şeyleri feda etmesine sebep olmuştur. Bu bilinç sorunu bir insana öteki insan tarafından aşılana ötekileştirme merkezli bir durum olarak da kendini göstermektedir. Ötekileştirme bir insanın yalnızca kendi başına anlam yükleyeceği, kendi başına gerçekleştirebileceği bir durum da değildir. Ötekileştirme bir insana ve bu insan dışındaki bir başka insana gereksinim duymaktadır. Ötekileştiren insan, kendine öteki hali yaşamaz ancak başka insanı ötekileştirmek aynı zamanda kendini de ötekileştiren bir anlama sahip olmaktadır. “Hiçbir varlık ya da insan ‘kendinde’ öteki ya da yabancı değildir. ‘Yabancı ya da öteki olma’, onun dışındakiler tarafından ona yüklenir.”²⁵ Yabancılaşma sorunu merkezli bir bilinç sorunudur. Bu sorunun doğmasına yardımcı olan unsurlar ve bunların sonucu olan ötekileştirme/yabancılaşma zincirinin parçalarını oluşturmaktadır. Bu zincirin parçaları her dönemde yeni bir boyut kazanmakta ve aralarına yeni parçalar eklemektedirler.

Günümüzde bu zincire kurumları ve etkileri ile modernleşme eklenmiştir diyebiliriz. Modernleşme olgusunun ne kadar pozitif ya da negatif bir gelişme olduğu bu nedenle spekülasyon bir konumda gözükmektedir. Modernleşme kendi içinde bireyselliği, büyük kentsel oluşumları, maddi değerlerin yükselişini, ekonomik boyutların vazgeçilmezliğini, insanın kendi varoluşu üzerine krizleri barındırmaktadır. “Modernleşme, modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, kültürel farklılaşma, metalaşma ve kentleşme süreçlerinin hepsini bir arada anlatan terimdir.”²⁶ Modernleşme bu haliyle içinde pek çok unsuru barındırmasıyla modern dünyada yabancılaşmanın bir başka şekli, yabancılaşmanın farklı bir görünüşüdür. Modernleşme, yabancılaşmanın farklı görünüşü olma özelliğini kendi içinde bilinç sorunu taşımasından almaktadır. “Yabancılaşma ve bilinç bağlantılı iki kavramdır. Yabancılaştırma sürecini yaşayan insanlar ‘yanlış bilinçlenme’ den dolayı zarar görür ve acı çekerler.”²⁷ Bu bilinç büyük kentleşmeyi, metalaşmayı, ekonomik faaliyetlerin biricik ve önde olması gerekliliğini savunmaktadır. Bu nedenle insan doğasına aykırı bu durum bir yabancılaşma anlamı taşımaktadır. Böylece bilinç sorunu yabancılaşmayla iç içe girmektedir. Bu sebepten dolayı bu iki kavram birbiriyle anılması gereken kavramlar olmuşlardır.

²⁵Sibel Kiraz, “Yabancılaşmanın Kökeni Üstüne”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, c.XII, 2011, s.155.

²⁶İsmail Göktürk, Mustafa Günalan, “Modern ve Geleneksel Değerler Arasında Yabancılaşan İnsan”, *Selçuk Üniversitesi Karaman İ.İ.B.F Dergisi*, c.XI, 2006, s.131.

²⁷Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 69.

Bilinç sorununun yansıdığı her alan, yabancılaşmaya maruz kalmaktan kurtulamayacaktır. Modern dünya, ötekileşme, kentleşme, ekonomik hâkimiyet, eğitim, psikoloji, sosyoloji... vb. hangi alan olursa olsun bir bilinç sorunu barındırıyorsa yabancılaşma ile yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır. Bu kaçınılmaz sonuç olarak yabancılaşma insana zarar verip alanını her zaman genişlettiği görülebilmektedir. İnsanın kendi doğasına aykırı her durum, kendinden feda ettiği her unsur insanı yabancılaşmaya götürmüştür. İnsanın kendi doğasına aykırı durumlar içinde de nesneleşme önemli bir yer teşkil etmektedir. Nesneleşme insanın canlı ve cansız ayırım yapmaksızın her şeyi kendine bir fayda, bir araç, bir nesne olarak görmesidir. Nesneleşme öyle bir hal almıştır ki insan bir başka insanı bile bir nesne, araç olarak görmüş, kendisine fayda amaçlı değerlendirmiştir. İşte nesneleşmenin böylesine bir hal alması, insanın kendi doğasından feda ettiklerine bir örnek ve yabancılaşmanın insana verdiği zararlardan biri olarak görülebilmektedir.

“...Yabancılaşmış bir bilinç yaşamış olduğu her şeyi nesneleştirir; dünyanın kendi çevresinde döndüğü yanılışına kapılarak karşılaştığı insanları, olayları ya da nesnelere yalnızca kendi amaçlarına ulaşmak için birer araç olarak kullanır. Yani yabancılaşmış bir bilinç, her bir şeyle karşılaştığında ‘bunun benim için anlamı nedir?’ sorusunu sorar.”²⁸

Bir başka nesnenin, olayın, insanın, benim için faydası ne, anlamı ne yaklaşımı nesneleşmenin tanımı hem de yabancılaşmaya maruz kaldığının bir kanıtı niteliğindedir. Bunun benim için anlamı ne yaklaşımı öylesine bir hale gelmiştir ki, bir noktadan sonra hayatın içinde ne olursa olsun her şeyin bir değeri olup bunun kullanılması gerektiği düşüncesi kabullenilmiş bir duruma dönmüştür. Hatta bu kabulleniş hayatın her alanında yabancılaşmanın varlık göstermesini kolaylaştırmaktadır. Hatta insanın varlığı sıradanlaşarak sadece başkası için değeri olduğu sürece kullanılır hale gelmiştir. Böylesine bir hale gelmiş insanın varlığının insana yabancılaştığını söylebiliriz düşüncesini desteklemektedir.

Yabancılaşma kendi içinde barındırdığı parçalarıyla bir zincir oluşturmakta ve bu zincir günümüz insanını etkilemekte ve olumsuz sonuçlara sebebiyet vermektedir. “... ister psikolojik, ister sosyolojik, ister iktisadi ve/veya siyasi bağlamda yorumlansın, çağımız insanı gerçekten de, ‘yabancılaşmış’ insandır.”²⁹ Yabancılaşma sosyolojik, psikolojik, felsefi, iktisadi, idari hangi alanda yorumlanırsa yorumlansın günümüz insanın buna bulanmış ve bununla yaşamayı kabullenmiştir.

Yabancılaşma yüzyılımızın vazgeçilmez konusu ve gerçeğidir. Bu durum, içinde barındırdığı unsurlar ve bulaştığı her alan sayesinde varlığını güçlendirmekte ve yayılmaktadır. Var olan bu kriz kişisel sorunlara, insanın kendi varlığına yabancılaşmasına, insanın varlığının gerçek anlamının zayıflamasına bunlarla birlikte

²⁸Sinan Kadir Çelik, “Yabancılaşmadan Ötekileşmeye: Kültürel Bir Hegomanyanın Kuruluş Biçimleri”, *Praksis Dergisi*, c.IV, 2001, s. 148.

²⁹Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 42.

doğru orantılı olarak yabancılaşma halinin varlığında güçlenmesine neden olmaktadır.

1.2 Yabancılaşma Kavramının Tanımları

Yabancılaşma hali gerçek anlamını ve kendi başına bir problem alanına dönüşmesini ondokuz ve yirminci yüzyılla birlikte gerçekleştirmiştir. Yabancılaşma kavramı, yirminci yüzyılda yaşamın içindeki her alanda, disiplinde, oluşumda varlık göstermektedir. Öyle ki bu kavramın yirminci yüzyılda artık dile yerleştiğini savunanların olduğu da görülmektedir. "Yabancılaşma' terimi özellikle "Yeni Dünya Düzen(sizliği)'nin (YDD) bir kez daha alt üst ettiği dünyamızda, gündelik dile yerleşti."³⁰ İşte böylesine dile bile yerleştiği görülen ve yirminci yüzyılda felsefenin bir araştırma alt dalı haline gelen yabancılaşma kavramını öncelikli olarak etimolojik olarak ele almaya çalışacağız.

Öncelikle bu kavramın köken itibariyle Grekçe olduğuna yönelik görüşler söz konusudur. Buna göre "kaynaklar bize 'yabancılaşma' kavramını karşılayan Grekçe allosis ve bundan türetilen Latince alienatio sözcüklerinin ekstasis, yani 'esrime, kendinden geçme, benliğinin dış'ına çıkma' anlamına geldiğini söylüyor."³¹ Ayrıca genel olarak yabancılaşma kavramı incelendiğinde pek çok dilde karşılığının olduğu da görülmektedir.

Bu karşılıklara bakıldığında farklı anlamlar yüklendiği, yabancılaşmaya farklı boyutlarla bakıldığı anlaşılmaktadır. Türkçemizde de bulunan 'yaban' kelimesi ise "Farsça kökenli yaban sözünden türetilmektedir. Yaban sözünün farsçadaki karşılığı ise boş, ıssız yer anlamına gelen 'yaban'dır."³² Ayrıca yabancılaşma kavramı bu şekilde pek çok dilde kendi başına değil de, yaban, yabancı, öteki kelimelerinden türetildiği görülmektedir.

Bu kavramın Almanca ve İngilizce karşılıkları bir söz dizesi halindedir. İngilizcede 'Yaban' desert, wilderness kelimelerinde karşılık bulurken yabancılaşma 'a being a stranger of foreigner' söz dizesine karşılık gelmektedir.³³ Almancada 'Yaban' wildnis kelimesinde karşılık bulurken yabancılaşma 'fremdartigen charakter annehmen' söz grubuna karşılık gelmektedir.³⁴ Anlaşıldığı gibi yabancılaşma kelimesi tek bir kelimeyle açıklanamamış hep yaban veya yabancı kelimesinden türetilmiş ve bir söz dizesine karşılık gelmiştir. Grekçe kökende 'allosis' ile işaret edilen kendinden geçme, benliğinin dış'ına çıkma hali ve Farsçadaki boş ıssız yer anlamına gelen 'yaban'dan gelişen yabancılaşma kavramı, değişen dünyanın

³⁰Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 7.

³¹A.g.e, s. 10.

³²Tolga Aksakal, "Yabancılaşma Olgusunun Fotografik Yansıması", *Sanat-Tasarım Dergisi*, sayı:4, c.II, 2013, s.47.

³³Antel Nazime, Avery Robert, *New REDHOUSE Turkish-English Dictionary*, İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1991, s.1234.

³⁴Steuerwold Von Karl, *Türkçe-Almanca Sözlük*, İstanbul: ABC Kitabevi A.Ş. 1990, s.996

koşullarında araştırıldığında günümüze kadar farklı farklı yorumlanmış ve yorumlama sayısınca da değişik anlamlara, tanımlara geldiği görülmüştür.

Yabancılaşma kavramı Grekçe kökende öznel bir duruma işaret etmekle birlikte diğer dillerde ise mekân bağıntısı ile oluşturulmaktadır. İnsana veya mekâna dayalı bu değişik kökenlerin ortak noktası insana yönelik dış bir etkiyi belirlemeleridir. Buna göre yabancılaşma, insanın dışından gelen, insanın kendisi içinde bir değişime uğramasına neden olan ve insanın kendisinin yarattığı toplum-kültür yapısı ile şekillenen bir konumdur. Bunların en başında yabancılaşma insanın kendi kontrolünün dışında, kendi dışında onu kontrol eden bir güç hali ve bu güç karşısında hissettiği duygu olarak görülebilmektedir.

Buna göre yabancılaşma duygusu insanı güçsüzlüğe sürüklemekte ve kendisinin karşısında bulunduğu tabiat olgu ve olayları karşısında esasında güçsüz olduğunu ona bildirerek; kimi zaman kendi dünyasını kendisinin kontrol edemediğinin bir göstergesi olmaktadır. Yabancılaşma durumunun meydana getirdiği psikolojik öğeleri ise şöylece sıralayabiliriz: 1) “Güçsüzlük: İnsanın geleceğini kendisinin değil, dış etkenlerin, yazgının, şansın ya da kurumların belirlediğini düşünmesi” dir.³⁵ Bu güçsüzlük tanımlaması Yabancılaşma kavramının sonuç ifade eden tanımlarından biri olarak görülmektedir. İnsanoğlu yaşamını sürdürürken devamlı etkinliklerde bulunmakta ve bu faaliyetleri sayesinde hayatta kalmaktadır. Fakat bu faaliyetlerin bir süre sonra hayatta kalmaya yetmemesi ya da bu faaliyetlerin değişen koşullar karşısında kendi başına bir anlamının kalmaması insan için bir problem teşkil etmektedir. Bu problem yaşamın artık amaçsız kaldığı duygusunu da beraberinde getirmektedir. Yaşlılık veya ağır travmatik durumlarda gözlemlenen bu amaçsızlık duygusu insanı bir şekilde faaliyetlerinin artık bir anlamı kalmadığı noktasına getirmektedir. 2) “Anlamsızlık: Herhangi bir alanda etkinliğin kavranabilirlik ya da tutarlı bir anlam taşımadığı ya da genel olarak yaşamın amaçsız olduğu düşüncesi” dir.³⁶ Geline anlamsızlık noktası da yabancılaşma kavramının diğer başka bir düşünsel sonucu olarak yorumlanmaktadır. Diğer bir yabancılaşma kavramı tanımı da insanın rekabet duygusundan doğmaktadır. Bireysel rekabet hali öyle bir noktaya varmaktadır ki sınır tanımayan bir duruma gelerek herkesin birbirine güven duymadığı, keskin davranış sapmalarının yer aldığı bir yaşam sahasına dönüşmektedir. İşte bu yaşam sahası yabancılaşma kavramının kuralsızlık olarak ifade edilen tanımına karşılık gelmektedir. 3) “Kuralsızlık: Toplumca benimsenmiş davranış kuralına bağlılık duygusunun yokluğu ve dolayısıyla davranış sapmalarının, güvensizliğin sınırsız bireysel rekabetin yaygınlaşması.” dir.³⁷ Bu yaşam sahasında bireyler sadece kendi gerçekliklerine inanmakta ve bu gerçekliğin yalnızca kendilerini ilgilendiren bölümleriyle alakadar olmaktadır. İnsanların gerçekliğin kendilerini ilgilendiren bölümleriyle alakadar olmaları da başkalarını görmemeye,

³⁵Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, Nurşen Özsoy (çev.), Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005, s. 426.

³⁶A.g.e, s. 426.

³⁷A.g.e, s. 426.

bireysel rekabeti hep ön plana almaya sebep olmaktadır. “İnsanların gerçekliğin ancak kendilerini ilgilendiren bölümleriyle ilgilenip, bu gerçekliğin diğer boyutlarına kayıtsız kalmaları yabancılaşmanın tipik örneğidir.”³⁸ Böylelikle yabancılaşmanın kuralsızlık tanımı, kendi içinde yabancılaşmanın tipik bir örneğini sergileyen tanımlar içinde yer almaktadır.

Yabancılaşma kavramına karşılık gelen diğer bir tanım da kültürel yaygınlaşma olarak ifade edilmektedir. 4) “Kültürel Yaygınlaşma: Toplumdaki yerleşik değerlerden kopma duygusu” dur.³⁹ Kültür insanın maddi ve manevi yapıp etmelerinden meydana gelen bir olgu olarak bilinmektedir. Ayrıca kültür toplumu oluşturan, toplumu bir arada tutan toplumla beraber hem kendisini hem de toplumu değiştirebilen bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. “Öyle ise kültür, bir toplumun değişme potansiyeli taşıyan bütün hayatıdır.”⁴⁰ İşte bu kadar insanla iç içe olan ve insana yaşam döngüsü içinde yaşaması için güç veren bu yapıdan kopma duygusu ya da toplumun değerlerinden kopma hissi insanı yabancılaşma kavramıyla yüz yüze getirmektedir.

Buradaki yabancılaşma kavramı tamamen insanın varlığını ayakta tutma mücadelesi ve kendisini ayakta tutma endişesiyle birinci dereceden ilişkilendirilebilmektedir. Çünkü insanın tinsel varlığı, varoluşu içinde yaşadığı ve ait olduğu toplum ve değerleri tarafından belirlenmektedir, denilebilir. Bu yabancılaşma tanımı toplum ile insan arasındaki adeta organik bağa işaret etmekte ve böylelikle bu bağın kopma endişesi duyulduğunda, tehdit altında olduğunda yabancılaşma kavramıyla karşılaşılacağı anlaşılabilmektedir.⁴¹

Böylelikle yabancılaşma kavramının en uç bir duygu durum olarak açığa çıktığı toplumsal yalıtılmaya gelmektedir. 5) Aslında toplumsal yalıtılma kültürel yaygınlaşmanın bir türevi olmakla beraber aynı zamanda onun sınırlarını da belirleyen bir konumdadır. Çünkü kültürel yaygınlaşma toplumsal değerlerden oluşan bir kültür merkezli iken; toplumsal yalıtılma ise toplumun tüm ilişkilerinden ayrı kalmayı, toplumsal ilişkilerden dışlanmayı, yalnız kalma duygusunu içinde barındırmaktadır.⁴²

Toplumsal güçler ve toplumsal ilişkilerin varlığı insan için vazgeçilmez nitelik taşımaktadır. İnsan kendi varlığı için ya da bilgi edinme ihtiyacı için toplumsal ilişkilerden kopmayı göze alamamaktadır. Aynı zamanda toplumsal ilişkiler sayesinde edineceği bilgiyle de insan olumsuz toplumsal ilişkileri değiştirebilceğini düşünmektedir.

³⁸Çelik, *Yabancılaşmadan Ötekileşmeye: Kültürel Bir Hegomanyanın Kuruluş Biçimleri*, s. 148.

³⁹Flew, *Felsefe Sözlüğü*, s. 426.

⁴⁰Yılmaz Özakpınar, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2012, s. 13.

⁴¹Hüseyin Akyıldız, “Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. III, 1996, s. 164.

⁴²Flew, *Felsefe Sözlüğü*, s. 426.

Kısacası insanoğlu kendi varlığı için ya da gereksinim duyduğu bilgi için, toplumsal ilişkilere ve bu ilişkileri değiştirebilmeye ihtiyaç duymaktadır. “Yani, gelişkin toplumsal ilişkilerin ve buna uygun olarak, yalnızca, ‘bilgi edinme’ye değil, aynı zamanda bu ilişkileri değiştirmeye de yakınlık duyan toplumsal güçlerin varlığı zorunludur.”⁴³ İnsanoğlu yaşamı boyunca, kendi gerçekliğine bir şekilde ulaşmaya ve bu gerçekliği tanımlamaya çalışmaktadır. İnsan dünya üzerinde eylemler sergilerken başıboş, düzensiz, plansız bir yaşam sürdürmek istememektedir. Her zaman kendi eylemlerine bir anlam yükleme ihtiyacı hissetmektedir. İşte böylesine bir anlam arayışı öncelikle insanın kendi gerçekliğinin bilgisine ulaşmaktan geçmektedir. Bu nedenle de o gerçekliğini kimi zaman varoluşsal alanda, kimi zaman epistemolojik alanda, kimi zaman da eylemsel/ahlaki alanda bulabileceğini düşünmektedir. Eylemsel alan olarak kast edilen sadece insanoğluna ait olan ahlak, siyaset, ekonomi, din...vb. bireysel ve toplumsal alanların genelidir.

Çünkü bu alanlar sadece insanın gerçekleştirebileceği ve insanla anlam kazanmış alanlardır. Bu alanlar bazen insana özgürlük ve her şeyi yapabilecekmişcesine güç vermekte bazen de insanın kendi iktidarına engel olabilmektedir. Bu sebeple eylemsel alanın yabancılaşma kavramı ve olgusu açısından önem kazandığını ifade edebiliriz. Ancak insanoğlunun kendi gerçekliğini kavrayamadığı özel durumlar da olabilmektedir. Böylesine durumlarda da insanoğlu kendine yabancılaşma haliyle karşılaşmaktadır. 6) “Kendine yabancılaşma: İnsanın şu ya da bu şekilde kendi gerçekliğini kavrayamamasıdır.”⁴⁴ Buradaki söz konusu olan kendine yabancılaşma hali, yabancılaşma tanımlarından en sonuncusuna karşılık gelmektedir. Bu yabancılaşma tanımındaki insanoğlunun kendi gerçekliğini bir şekilde kavrayamaması durumunun sebebi olarak insanın kendi iktidarını yitirmesi, kendi hayatı üzerindeki iktidarına yabancı kalması gösterilmektedir. İnsanın kendi yaşamı üzerindeki iktidarını yitirmesi aslında kendi gerçekliğini bulduğunu düşündüğü alanlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu alanların sağladığı güç, bir noktadan sonra kontrol edilemez hale geldiğinde, insana güç veren alanların insana zarar veren alanlara dönüşmesi kaçınılmaz bir hale gelmektedir. Örneğin; endüstrileşme devrimi ile birlikte söz konusu olan sermaye artımı ve teknoloji oluşturma süreci, günümüzde insanı teknolojinin ve kapitalin mahkûmu bir konuma indirgemıştır. Sahip olunan maddi güç ve servet bir süre sonra mahkûm olunan bir üst varlığa dönüşüvermiştir.

Böylesine bir hale gelindiğinde de insanoğlu hem kendi gerçekliğinden uzaklaşmış, gerçek anlamda kendi gerçekliğine ulaşamamış böylelikle de kendini yitirmiş; kendine yabancılaşmıştır. “Bizler kendi hayatlarımız üzerindeki iktidarımızdan yoksun bırakılanlarız. Kişinin kendi hayatı üzerindeki iktidarına

⁴³Yuri Davidov, *Özgürlük ve Yabancılaşma*, Salgut Sölçan (çev.), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayıncılık, 1997, s. 76.

⁴⁴Flew, *Felsefe Sözlüğü*, s. 426.

yabancılaşması insanın kendisini yitmesidir.”⁴⁵ İşte böylelikle de insanın kendi iktidarı üzerindeki hâkimiyetini yitirme hali, insanın kendine yabancılaştığının kanıtı olmaktadır.

Yabancılaşma kavramının oluşturulabilecek pek çok tanımının altı tanımla özetlenmesi yabancılaşma üzerine gerçekleştirilecek bir araştırmada kolaylık sağlamaktadır. Özetlenen yabancılaşma tanımlarına bakıldığında insanoğlu dünyadaki kendi yerini belirleme ve bunu koruma ihtiyacı içindedir. Bunu her şeyden önce toplum içinde varlık göstererek, toplumun bir parçası olarak yaşayarak veya yapıp etmeleriyle toplumu kendi için değiştirerek; toplumdan soyutlanma tehlikesini bertaraf etmeye çalışmaktadır.

Öncelikli olarak insanoğlu tüm faaliyetlerini kendini anlama ve gerçekliğini korumak için yapmaktadır ama bazen bu faaliyetlerinin anlamsız olduğunu, ne yaparsa yapsın bunu başaramayacağı duygusuna da kapılabilir; bu duygu, bu düşünce işte insanoğlunun bir problemi olarak karşısına çıkmaktadır. Bu düşünce de insanı bilişsel olarak bir ümitsizliğe sürüklemektedir. Varoluşsal yanını gösterirken insan başaramama düşüncesiyle alt üst olmaktadır. Bu düşünce ve düşüncenin yarattığı his, her yabancılaşma tanımında görülebilecek bir olgu olmaktadır.

Yabancılaşma tanımlarında tespit edilebilecek diğer problem de insanoğlunun kendi bakış açısıyla inandığı gerçekliğe tamamen bağlanmasıdır. Bu bağlanması insanı başka gerçekliklere açık olmaktan mahrum kılmaktadır. Böylelikle sadece bir şeye bağlanma ve adanma bu bağlanılan için bireysel bitmeyen mücadeleye girilecektir. Bu mücadele de insanı kendi gerçekliğinden uzaklaştırdığı gibi insanı yabancılaşma kavramıyla karşılaştırmaktadır. Yabancılaşmayla karşılaşıldığında da insanoğlu kendi üzerinde kontrolünü kaybetmiş ve bu kontrolü tekrar ele almak için artık geç kalmıştır.

Yabancılaşma kavramında görülen diğer bir problem noktası da insanın kendi yapıp etmelerinin ürünü olan eserler ve yapılar ile kendi varlığının hâkimiyet gücü arasında kalması olarak görülmektedir. Birey olarak insanın meydana getirdiği toplumsal yapılar ve değerler, özgür doğasına rağmen sonuçta insanı kontrol altına almaktadır. Böylesine karmaşık bir problem olan toplum, doğa karşısında sığınılacak ve yabancı kalmaktan kurtaracak bir liman iken; aynı zamanda toplum içinde meydana gelen yeni bir yabancılaşmanın da kaynağı olmaktadır. Esasında bu noktaya bakıldığında yabancılaşmanın insanın kendi isteği bir durum veya insana dışarıdan yüklenen istem dışı bir sorun olup olmadığı tartışma konusu olmaktadır. Çünkü eğer insanoğlu kendi neden olduğu bu durumun başına getireceklerini ön görebiliyorsa yabancılaşmayla karşılaşacağını da ön görebilecektir. O zaman bu ön görülebilen durumla tekrar mücadele edilmesi bundan kurtulmaya çalışması

⁴⁵John Holloway, “Yabancılaşma Üzerine Bir Not”, Derya Koptekin, İlker kabran (çev.), *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, sayı:1, 2008, s. 69.

anlaşılması zor bir durum ve merak konusu olarak kalacaktır. Ya da yabancılaşma olgusu tamamen kaçınılmaz bir durum olarak kabul edilecektir.

İnsanın kendini garanti altına alması çabası iki taraflı bir problemi göstermektedir. İnsanın yarattığı bu toplum kaynaklı güç, insanı hakimiyeti altına nasıl aldı? Bu güç yine toplumun kendisi kullanılarak nasıl değiştirilebilir? İşte burada insanın istemli bir şekilde kendine sorun çıkarıp çıkarmadığı ya da yanlış tercihler dizisiyle kendine yabancılaştığı durumu akıllara gelmektedir.

“ Fakat yabancılaşma sürecinde özneliğin mi yoksa nesnelin mi ön planda olduğu tartışmalıdır. Diğer deyişle yabancılaşmaya yol açabilecek nesnel koşullar bireyin otomatik olarak yabancılaşmasına yol açmaktadır; yoksa, birey yaşam sürecinin öznesi olarak, varolan negatif nesnel koşullarda, kendi yanlış tercihleri nedeniyle mi yabancılaşmaktadır?”⁴⁶

Çünkü eğer istemli bir şekilde kendine problem yaratmışsa bu problemin bir amacı vardır ve bu problemin çözümü zaten baştan problem oluşturulurken belirlenebilmiştir. Nitekim doğa karşısında toplum haline gelmek ve bu yolla doğa karşısında hissedilen yabancılıktan kurtulmak çabası, tekrar kendisine yabancı olunan bir yeni doğa olan topluma dönmüştür.

Böylece bir yabancı durumdan kurtulmak çabası diğer bir yabancı duruma da öncülük etmektedir. Bu durum kaçınılmaz iki yabancılık durumu karşısında birinin tercihini ifade etmektedir denilebilir. Ama insanoğlu yanlış tercihler yaparak toplumu şekillendirmiş/oluşturmuşsa da toplumu tekrar oluşturması, kendini ona mahkum olmayacak bir şekilde biçimlendirmesi daha zor bir eylem olarak görülmektedir.

İşte böylesine kendi içinde tartışmaları barındıran bir problem konusu mevcut görülmektedir. Diğer bir problem konusu da insanın yapıp ettiklerinin üzerinde kendi iktidarını kaybetmesidir; ancak buradaki daha önemli olan konu iktidar denildiğinde kast edilenin ne olduğudur? Burada kast edilen iktidar, siyasi bir söylem midir, yoksa kişinin bilişsel veya varlık gösterdiği bedeni üzerindeki hakimiyeti midir?

Tüm yabancılaşma tanımlarında görülebilecek iktidar kavramı, yerine göre siyaset felsefesi sahasına girerken yerine göre tinsel eylem sahasına da girebilmektedir. Ayrıca iktidar kavramı insanın varoluşsal anlamda kendi üzerindeki hareket özgürlüğüne de denk gelebilmektedir. İktidar kavramı, siyaset ve yönetim denilen işlerin yönetme gücünü gösteren bir simge olarak görülebilmektedir. Çünkü yönetim, yönettiği insan topluluğu üzerine hakimiyetinde bir kavramla bunu

⁴⁶Akyıldız, *Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma*, s. 166.

tanımlamak gereksinimi duymaktadır. Bu tanım, simge iktidar kavramıyla hayat bulup iktidarla özdeşleşmektedir.

Böylelikle insanoğlu bir gücün iktidarı altına girerek kendi davranışlarını her istediği gibi yapamama haline gelerek tam gönüllü olmasa da kendinden bazı şeyleri feragat etme zorunluluğuyla karşılaşmaktadır. En sonunda da iktidar kavramı yönetimin yönetme gücünde sembolleşen bir erke, hem de insanın kendi özgürlük ve otonomluğundan feragat ettiği bir konuma gelmektedir. İktidar karşısında bazı feragatların olması gerektiği ve bu şekilde bireyle toplum arasında bir denge düzenin olabileceği Thomas Hobbes (1588-1679) tarafından da dile getirilmiştir. “Hobbes, bireysel istekle toplumsal istek arasındaki ahengin bireysel isteğin egemen isteğe (devlet ya da hükümdar) boyun eğmeyle kurulabileceğine inanmaktadır.”⁴⁷ Hobbes’in boyun eğme ve itaatle bireysel istekle toplumun ve devletin isteği arasında kurmuş olduğu ilişki John Locke’de (1632-1704) ise bireysel isteğin bir üst yapıya sözleşme ile aktarıldığı geçici bir konuma dönüşür. Bir bakıma ilkinde iradenin devri söz konusu iken ikincisinde ise yalnızca aktarımı vardır.⁴⁸ Bu ise liberal yaklaşımlara da temel oluşturan bir tutumdur. İnsanoğlu düşünce üretebilen, düşündükleriyle hayatını sürdüren bir varlık olarak dünyada yaşamına devam etmektedir. Fakat bazı durumlarda hür düşünce sahası da özgürlüğünü yitirebilmektedir.

Böyle bir durum gerçekleştiğinde de düşünmek, düşünceyi ifade etmek, düşünceyi dillendirmek kavramları yeniden sembolik bir anlama dönüşmektedir. Oysa insanoğlu dünyada diğer canlılardan farklı ve üstün bu yanını sonuna kadar kullanmak bu özelliğiyle yaşamak istemektedir.

Kimi zaman bir insanın diğer insana karşı gösterdiği düşünce hürriyetini engelleyen tavır, toplum, din ve siyaset oluşumları insanı hür düşünmekten alıkoymaktadır. Buradaki düşünce boyutundaki engellilik hali gerçekte insanın iktidarını engelleyen bir hal olarak görülmektedir. İşte iktidar kavramından anlaşılan temel durum, buradaki düşünce hürriyeti merkezli konudur.

İktidar kavramından anlaşılan diğer bir boyut da insanın varoluşsal eylem sahasındaki davranışları olarak yorumlanabilmektedir. İnsanoğlu hareket eden, hareketleriyle kendini ifade edebilen, bu hareketleriyle kendini fiziksel, biyolojik hatta psikolojik olarak geliştirebilmektedir. İnsanın hareketleri, onun düşüncede olduğu gibi özgürlük, kendisini hür hissettiği alan görülebilmektedir. Nitekim Kant’a (1724-1804) göre de insanın otonom bireyselliği ile bu bireysellikten doğan zorunlu ahlaki yasalar da özgürlüğü netice vermektedir. Ona göre bir gereklilik olan bu

⁴⁷Arslan Topakkaya, *Hukuk ve Adalet*, Ankara: Yetkin Yayınları, 2010, s. 106.

⁴⁸A.g.e, s. 109.

ahlaki yasalara uymak doğrudan insanın bunu istemesi ve yapabilme özgürlüğüne sahip olması ile ilintilidir.⁴⁹

İşte böylesine kendisini hür hissettiği alandan taviz vermek insan için iktidarını kısıtlayan bir durum olarak anlaşılmaktadır. İnsan hareketlerini engelleyen durumdaki güç ve insanın kendi özgürlüğündeki kendi özgür iradesi ile kısıtlanma duygusu iktidar olarak anlaşılan durumlardan sonuncusuna karşılık gelmektedir. İnsanın hareketlerini engellemeyi sağlayan güçler olarak aynı zamanda onun ait olduğu çevresini sağlayan yapılardır. Çünkü bu yapılar (aile, toplum, dini inanış ve yaptırımları, siyaset...vb.) insanın hareketlerini açımlayan, engelleyen ve şekillendiren kuvvetlerdir.



⁴⁹İmmanuel Kant, *Pratik Us'un Eleştirisi*, İsmet Zeki Eyüpoğlu (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 1994, s. 24.

1.3 Yabancılaşma Üzerine Farklı Yaklaşımlar

İnsanoğlu kendi içinde kompleks bir yapıya sahiptir. Bu yapısında psikolojik, sosyolojik, ekonomik, siyasal, düşünsel...vb. pek çok unsur bulunmaktadır. Bu unsurların varlığı insanın her dönemde farklı açılardan incelenmesine, insana farklı açılardan yaklaşılmasına neden olmuştur. İşte böylesine farklı unsurları içinde bulunduran insan, bu sebeplerden dolayı yabancılaşma konusuna da farklı açılardan yaklaşabilmiştir.

İnsanoğlu kendi varlığı, ekonomik uğraşları, psikolojisi; teknolojik gelişmeler karşısındaki konumu, toplum içindeki konumu, din gibi pek çok konuda yabancılaşma kavramı ve sorunu ile karşılaşmıştır. Ekonominin varlığı ve bu varlığın getirdiği mülkiyet ilişkileri yabancılaşmayı beraberinde getirmekte ve böylelikle yabancılaşma kavramı ekonomik etkenler açısından daha somut gözlemlenebilmektedir.“Ekonomik etkenleri ön plana çıkartan ekonomik yaklaşımlara göre yabancılaşmanın kaynağında, insanın insana yabancılaşması sonucu oluşan mülkiyet ilişkileri vardır.”⁵⁰ Buna göre insanın insana yabancı olması ve mülkiyet ilişkileri bu yaklaşımın ön planda incelenmesi gereken olguları olarak görülmektedir. Çünkü bu olgular hem bu yaklaşımdaki yabancılaşmanın sebepleri hem de yabancılaşmanın ekonomik bakış açısından yaklaşılmasının olanağını sağlayıcıları olarak gözükmektedir.

Mülkiyet ilişkileri üretimin ön plana geçmesiyle birlikte insan yaşamında yer almaya başlamış bir tanımlama bir konu olarak karşımızda yer almaktadır. Mülkiyet edinimi yüzünden insanın insana yabancılaşması, üretilen mülkü yapan kişinin kendi üretimine yabancılaşması kaçınılmaz hale gelmektedir. Zira temelde mülkiyet ilişkileri ekonomik etkinlik ilişkilerinden gelmektedir. Bu etkinlik ilişkileri sayesinde etkinliği başta gerçekleştiren, üreten kendi gücüne kendisi esir olmuş böylelikle üretmeye devam ettikçe bu üretim ilişkisinde ürettiğine esir kalmaya devam edecektir. Sonuçta üreten kişi kendi ürettiği karşısında kendi güçsüzlüğünü kendi yaratmıştır.

“Şimdi yabancılaşma bir etkinlikse, o zaman işçilerin, daimi olarak kendi yabancılaşmalarının üretimiyle uğraştıklarını ima eder. İşçinin kendi ıstırabını üreten (eylemsizlik), işçinin kendi etkinliğidir (eyleyiş), işçinin kendi güçsüzlüğünü yaratan kendi gücüdür.”⁵¹

Böylelikle mülkiyet ilişkisinde üretilen mülkün aynı zamanda güçsüzlüğü üreten taraf olduğu da görülmektedir. Fakat bu mülkiyet ilişkisinde mülkü edinen taraf da unutulmamaktadır. Çünkü her ne kadar mülkü üreten bir noktadan sonra kendi ürettiğine uzaklaşarak yabancılaşmayla karşılaşmışsa; aynı şekilde mülkü

⁵⁰Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 416.

⁵¹Holloway, *Yabancılaşma Üzerine Bir Not*, s. 71.

edinen kesimde mülke yani nesneye bağımlı kalarak bir o kadar mülkü üreten kesim gibi kendisine yabancılaşmaktadır.

“Nesneler dünyasının değeri artarken, insanlar dünyasının değeri doğrusal oranda düşmektedir. Yabancılaşmış emek ve onun içinde hapsediği ürünleri giderek gerçek üreticinin kendisini tanıyamayacağı bir dünya oluşturur. Bu durumun doğal sonucu şudur; insan mülk edindikçe kendisinden uzaklaşır ve yabancılaşır.”⁵²

Nesneye bağımlı kalmak ifadesini, nesnelere dünyasının hem üretilene hem de mülkiyeti edinene hakimiyet kurması olarak yorumlayabiliriz. Özne olarak insan nesneyi üretmekte ve ürettiği nesneye bağımlı kalarak sonuçta kendisi de nesneleşerek dünyadaki nesnelere biri haline gelmektedir. Anlaşılmaktadır ki nesnelere dünyasının yükselişi, bu nesneyi üretenin tamamen nesnesini tanıyamayacağı bir hale getirmektedir. Ayrıca nesneyi üretenin nesneyi tanıyamadığı gibi nesneyi alan kesimin dünyasının tamamen bu nesnelere dünyasından oluştuğu ve kendi gerçekliğinin bu nesnelere dünyasına dönüştüğü görülmektedir.

Yabancılaşmanın ekonomik yaklaşımı kendi içinde iki ana başlık barındırmaktadır. Bunlar üretimi sağlayanın kendine yabancılaşması ve bu üretileni temin edenin üretilene bağımlı kalmasıyla oluşan yabancılaşma halidir. Ancak yabancılaşmaya yönelik sadece bu iki ekonomik yaklaşım söz konusu değildir. Çünkü üretimi sağlayan kesim bu üretimi gerçekleştirirken kendinden pek çok şeyi feda etmek zorunda kalmaktadır. Bu zorunlu feda durumu ise üretim ilişkilerini şekillendiren bir öneme sahiptir.

Üreten kişi kendi üretim faaliyetlerine ayırdığı zamanına, kendi ürettiği ürüne, üretimi gerçekleştirirken arkadaş ilişkilerine, kendi yaşamının büyük bir kesimine ayrı düşmek zorunda kalmaktadır. İşte bu ayrı kalış halleri de üretenin kendine yabancılaşmasındaki farklı boyutları göstermektedir. Bu farklı boyutları Marx kabul etmekte ve bunları incelemektedir. “Marx’a göre yabancılaşma dört farklı ilişki biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bunlar, kişinin kendi üretim faaliyetlerine yabancılaşması, kendi ürününe yabancılaşması, çalışma arkadaşlarına ve diğer türlere yabancılaşmasıdır.”⁵³ Marx’da yabancılaşma tamamen üretim ilişkisine ve bu ilişkinin yarattığı dünya üzerine kurulu görülmektedir. Üretim ilişkilerinin kurduğu dünya, dünya içinde yeni yaşam biçimlerini ve bu yaşam içindeki siyasi yaklaşımları belirleyen hale gelmektedir. Öyle ki bu yaşam biçimi, yeni insan bilincini oluştururken; tarih koridorunda yeni bir boyut olarak yeni insana yol açmakta ve insan kendi doğasından uzaklaştığının farkında olmayan bir varlığa dönüşmektedir.

⁵²Doğu Ergil, “Yabancılaşma kuramına İlk Katkılar”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. XXXIII, 2015, s.96

⁵³İsmail Göktürk, Mustafa Günalan, “Modern ve Geleneksel Değerler Arasında Yabancılaşan İnsan”, *Selçuk Üniversitesi KARAMAN İ.İ.B.F Dergisi*, sayı:11, 2006, s.129.

“Üretim biçimi, yaşam biçimini, yaşam biçimi de, insan düşüncesi ile insanın içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal yapıyı belirlemektedir. Bu süreçte ortaya çıkan tarihsel varlığı ve bilinciyle birey, kendi doğasına ve özüne yabancılaşmış bir varlık olarak gerçekleşir.”⁵⁴ Görülmektedir ki üretim ilişkileri insanı ve insanın hayatını baştan aşağıya değiştirmekte ve yeniden düzenlemektedir.

Artık böylesine bir düzene giren insan ve toplum yabancılaşmayı her defasında üreten, yabancılaşmanın devamlı canlı olmasını sağlayan mekanizmanın merkezi konumu haline de gelmektedir.⁵⁵ Çünkü devamlı üreten ve üretilenin olması, üretilenin tüketilmesi, bu düzene bağımlı kalınması, bu düzenin kabul edilerek belli bir noktadan sonra da hiçbir itirazın yapılmaması, yabancılaşmanın ve nesneleşmenin kendini devamlı üretmesini sağlamaktadır.

“İnsanın nesneleşmesi ve kendine yabancılaşmasına neden olan mülkiyet ilişkileri, tarih-olgusal süreçte üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı olarak toplumsal yapının biçimlenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, toplumsal yapının kendisi bu yabancılaşma ve nesneleşmenin yeniden üretimini sağlayan bir özellik içermektedir.”⁵⁶

İşte böylesine gücü ve kendini yenileme imkanı olan, ekonomi yabancılaşma kavramı üzerine getirilen yaklaşımlardan biri olarak görülebilmektedir. Ekonomik ilişkiler, insanın üretimi, insanın sadece soyut yanını; yani duygularını, hislerini ilgilendiren bir konu değildir, bunun yanında hatta daha çok insanın maddi ve manevi bütünlüğünü ilgilendiren özelliğe sahiptir. “İnsanın üretimi, artık onun bireysel ve görüsel-somut yaşamından uzakta, öyle masum ve soyut bir şey değildir. Tersine, insansal eylemin bu yanı, gerçekte, onu en çok ilgilendiren yandır.”⁵⁷

Bu yabancılaşma yaklaşımı diğer yabancılaşma yaklaşımlarından kimine temel oluştururken kimisiyle de beraber işleyen ve sistem içinde yer alan bir özelliği bulunmaktadır. Üretim ilişkisi ve mülkiyet anlayışından gerek teknoloji merkezli yaklaşımda gerekse de siyaset merkezli yaklaşımda yararlanılabilmekte ve bu yaklaşımların açıklamasında kullanılabilmektedir.

İnsan faaliyetlerindeki üretim ve ekonominin akışı modern dünyada çoğu zaman teknolojik ürünlerin üretimi ve tüketimine dayanmaktadır. Üretim ilişkisi ve mülkiyet edinmede teknolojik ürünler çok önemli bir yer edinmiştir. Çünkü insanoğlu kendi hayatını sürdürürken bu hayatı kolaylaştırma amaçlı pek çok yolu

⁵⁴Akyıldız, Dulupçu, *Kavramsal ve Diyalektik Süreç Olarak Yabancılaşma*, s. 31.

⁵⁵Topakkaya, *Hukuk ve Adalet*, s. 63.

⁵⁶Seyit Çoşkun, “İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme”, *Kaygı Dergisi*, c. XX, 2013, s. 113.

⁵⁷Davidov, *Özgürlük ve Yabancılaşma*, s.74

denemektedir. Bu yollardan en önemlisi de teknolojik ürünler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teknolojik ürünlerden insanın daha az güç harcamasına neden olduğundan dolayı yararlanılmaktadır. İşte böylesine insana cazip gelen, insan hayatını kolaylaştıran unsur da bir noktadan sonra insan için vazgeçilmez hale gelmektedir. Öylesine bir hale gelmektedir ki her teknolojik ürünü elde etme, her teknolojik gelişmeye bağlanma bir şekilde insan hayatının bir parçası olmaktadır. Teknolojik ürünleri elde etme bir noktadan sonra sosyal hayatın içinde olağanlaşmakta ve insanlar arasında diyalogun en önemli sebeplerinden birisi haline gelmektedir. Aynı şekilde teknolojik gelişmeleri takip etme de insanların kendi hayatlarındaki ailevi, arkadaş gibi ilişkilerden daha ön plana geçmektedir. İşte bu durumlardan dolayı teknolojik ürünler ve teknolojik gelişmeler adeta insanın bir parçası, organı, bilişsel yapısının vazgeçilmezi gibi olmaktadır.

Teknolojik gelişmeler böylesine bir güçle insan hayatında üst bir zeka, üst bir hayat döngüsü belirleyici haline gelmektedir. İnsanoğlu da bu üst hayat döngüsü içinde kendi yaşamını sürdürmekte adeta başka bir çaresi, olanağı yokmuşçasına bu hayat döngüsüne boyun eğmektedir.

İşte bu hayat döngüsü, teknolojik zeka yirminci yüzyılla birlikte dünyada teknolojik bir ruh yaratmakta ve bu ruh anlaşılması zor bir şekilde kolaylıkla yayılmakta, kabul edilmektedir. Kabul edilmeye devam ettikçe de teknolojik ürünler gibi insan hayatı da makineleşmeye başlamaktadır. Teknolojik gelişmeler, teknolojik ruh insanı makineleştirmeye devam ettikçe de insan kendine yabancılaşmaktadır.

“Teknolojik faktörleri ön plana çıkartan yaklaşıma göre ise, yabancılaşmanın kaynağında, modern dünyada teknoloji ruhunun akıl almaz yükselişi vardır. Bu anlayışa göre, insan yaşam biçimini makineye uydurduğu, makineleşmeye başladığı için yabancılaşır.”⁵⁸

Görüldüğü gibi teknolojinin kendisi yabancılaşmaya sebebiyet vermektedir. Bu bakış açısı, genel anlamda teknolojik insan çerçeveli hareket etmekte ve bu çerçevedeki ilişkiyi yabancılaşma odaklı ele almaktadır. Bu ilişkiyi belirleme ve bu ilişkiye katkı sağlamada modern hayat olarak da görülen yirminci yüzyıl ve sonrasındaki yaşam şekli etkindir.

Bu yaşam şeklinde endüstri tamamen teknoloji üzerine kurulu ve bu kurulu düzen bir noktadan sonra insanın kendi kültürünün bir parçası hali gibiymiş olup, böyle kabul görmektedir. Fakat bu kabul edilmiş bir zaman sonra toplumda, toplumun her bireyinde bir takım krizlere sebebiyet vermektedir.

⁵⁸Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 416.

“Yabancılaşma olgusu önce modernizmin uyguladığı kültür endüstrisi ve sistemleşmiş insan paradigması yüzünden yaşanan krizler ile görünür hale gelmiş, sonra da teknolojinin gelişmesinin desteğiyle postmodernizmin kurguladığı çoğulcu, imgesel ve simulative dünya ile zirveye çıkmıştır.”⁵⁹

Anlaşılmaktadır ki teknolojik gelişmeler bir kültür oluşturabilmekte, modern dünyada yaşamın, toplumun bir parçası haline gelebilmektedir. İşte teknoloji sadece insanı bireysel yanıyla değil aynı zamanda toplumsal yanıyla da geniş bir şekilde modern dünyayı etkilemekte, krizlere sebebiyet vermekte ya da başka krizlerin daha da sancılı şekilde yükselmesine neden olmaktadır. Tüm bu durumlardan dolayı teknoloji, kendi başına bir yabancılaşma konumu, yaklaşımı olarak görülmektedir.

Teknoloji bakış açısıyla ele alınan yabancılaşma kavramından sonra yabancılaşmaya toplumsal bakış açısından yaklaşmaya sıra gelmektedir. Toplumsal bakış açısı eski ile yeninin bir çatışması, eskinin yıkılması ve insanın özünün yıkılarak değişmesine dayanmaktadır. Burada eski ile kast edilen geleneksel toplum yapısı olarak görülmektedir.

Geleneksel toplum yapısına insanın bağlanması onunla kendisini ifade etmesi her zaman değerli olarak algılanmaktadır. Fakat bu değerli görülen ve insanın özünün rahat hareket edebildiği geleneksel toplum yapısı bir süre sonra değişime uğramaktadır. Nihayet bu değişim endüstriye dayalı modernite ile geleneksel toplum yapısını yıkmayı başarmaktadır. Bu yıkım neticesinde insanın geleneksel toplum içinde belirlenmiş konumdaki yapısından, insanın artık kendini topluma göre belirleyemediği, kendini var kılamadığı ve bu nedenle de kitlesel hareketi onaylayan, modern toplum yapısını yaratmaktadır.

Gelişmiş teknolojiye dayalı modern toplum yapısı bunu gerçekleştirirken insanın isteyip istemediğiyle kesinlikle ilgilenmemektedir. Endüstrileşme ruhunun yönettiği modernite adeta bir yapıt, heykel, bina gibi insanı oluşturmakta, insanın üstünde insanı kontrol eden bir üst zeka gibi hareket etmektedir. Böylesine bir konum insanı otomatlaştırarak onun iradesinden, istemli davranışlarından, duygularından söz etmeyi zorlaştırmaktadır.

19. yüzyılda modernliğin kitlesel hareketlerle insanı bireysel yanından uzaklaştırarak nesneleştirmekte ve onu kendi özüne aykırı düşererek yabancılaştırmaktadır. “Toplumsal nedenlerin önemini vurgulayan toplumsal yaklaşıma göre, yabancılaşmanın kaynağında, modernite öncesi geleneksel toplum biçiminin ortadan kalkarak, onun yerine büyük ölçekli ve kitlesel eyleme dayalı laik toplumun olması olgusu vardır.”⁶⁰ İnsanın geleneksel toplum biçiminden uzaklaşmasına vurgu yapılması toplumsal yaklaşımda önemle üzerinde durulan bir

⁵⁹Aksakal, *Yabancılaşma Olgusunun Fotografik Yansıması*, s. 49.

⁶⁰Akyıldız, *Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma*, s. 164.

konu olarak görülmektedir. Çünkü insanın geleneksel yapısından uzaklaşması başka bir yapıya geçildiğini eskinin yerine yenin geçmeye başladığını göstermektedir.

Geleneksel yapıdan uzaklaşma halinin insanda tam anlamıyla ne tür değişimlere sebep olduğu bilinmemektedir. Ayrıca bu uzaklaşmanın her insanda aynı etkiyi gösterdiği söylenemez. Kimi insanda özgürlük, kimi insanda bir düşünsel unsura bağlı yaşamak, kimi insanda eleştirel bir hayat sürdürme arzusu, kimi insanda tenkit edilmeksizin olduğu gibi kabulle hayatını sürdürme...vb. şeklinde kendini gösteren farklı anlayışlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara göre oluşturulan farklı modeller de söz konusu olmaktadır. Modernitenin meydana getirdiği kitlesel eylemler içinde bulunan insan topluluğunun homojen bir yapıya sahip olmadığını söyleyebiliriz. Geleneksel yapı içinde farklı kökenlere dayalı insan tanımlamaları tekleşmeye doğru itilmektedir. “İnsanın varlığı toplumsal yapı tarafından belirlenmekte ve toplumsal süreçte gerçekleşen insanın varlığı da insanın özüyle çelişmektedir.”⁶¹ Bu şekillendirme eylemi de geleneksel anlamda oluşmuş insanın özüyle hangi anlama gelirse gelsin çelişmektedir.

İnsan varoluşsal bir canlıdır, kendi kararlarını, kendini oluşturmayı tercih edebilmektedir böylelikle de insan var olmaktadır. Kendi kararını vererek, kendi tercihlerinde bulunarak, insan kendisine karşı sorumlu olarak yaşamaktadır. Tarihsel olarak ve bir anlamda da doğal olarak oluşmuş bu durum, modernitenin kitlesel eylem çarkı içerisinde dışardan oluşturulan bir bireyselliğe ve kişilik inşasına yerini bırakmakta ve böylece insanı sosyalleştirirken; kendi geleneksel özüne karşı olan sorumluluğunu ise engellemektedir. Engellenen insan da kendine yabancılaşmaktadır. Kendine yabancılaşma sürecinde insan, toplum içinde dikte edilen rollerle kendisinden gitgide uzaklaşmaktadır. Oysa modern dünyada zirveye varan bu durum yani insanın kendine uzaklaşması, kendi sorumluluğunu gerçekleştirmemesi tarihsel süreç içinde eski insanda görülmemektedir.

Eski insanın kişilik yapısında, bilgiye bakış açısında, varoluşsal durumunun farkındalığında olmasında temel etken onun hayatta kalmayı başarabilme çabasıdır. Yaşamsal ihtiyaçlarının karşılanma çabası onu topluma yöneltmektedir. Açlık, barınma ve giyinme gibi temel ihtiyaçlar toplum olmayı belirlerken, kendi duygu durumundan ve toplumlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanan ve genellikle de ölümlerle ifade edilen tehditler de onun sınırlarını oluşturmaktadır.⁶² Böylece geleneksel toplumda birey hayat ve ölüm arasında kendi varlığını sürdüren bireysel bir çabanın doğal ürünü olurken; modern insan ise toplum içinde kendini üretim ilişkilerine göre yerleştirmektedir. Yaşamsal kaygı yerine doğadan ayrı yeni toplum doğasındaki statü arzusu, insanı kendisinden uzaklaştırarak yabancılaştırmaktadır.

⁶¹Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Asım Bezirci (çev), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 47.

⁶²Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru, Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, ss. 96-97.

Yaşam mücadelesine dayalı bireylerin oluşturduğu geleneksel toplumun aksine olarak modern toplumun hakim yapısından dolayı insan içinde yaşadığı topluma kendisini gerçekleştirmek için hakim olamamakta ve böylelikle de kendi yaşamsal özünü gerçekleştirmek için toplumu kendine yönelik geliştirememektedir. Kendisini gerçekleştirmek için toplumu kendine göre şekillendiremeyen insan, toplum içinde gitgide yabancılaşmaktadır. Toplumu geliştirememek burada tamamen kendi tarihinin ve toplum yapısının, toplumu yönlendirme bilgisinin yokluğundan kaynaklanmaktadır. İşte bu bilgilerin yokluğu insanı bir noktadan sonra toplum içinde kendi tinsel yanını geliştirmeyi köreltici ürünler üretmeyi de beraberinde getirmektedir.

Bu ürünler aracılığıyla da insan bir kısır döngüye girmekte ve bu kısır döngü kendisinin her türlü yönde gelişmesini engellemektedir. Bu ürünlerin üretimi, modern toplumu değiştirememeye ve kendi yarattığı bu toplum içinde yaşamaya devam ettikçe de insan kendisine uzaklaşmakta, kendi eliyle kendi özünden yabancılaşmaktadır. “Tarihsel süreçte insan, tarihsel ve toplumsal yasaların bilgisini edinip onlara egemen olmamasından ötürü, toplumsal gelişmeyi insansal özünü geliştirici bir biçimde geliştirememiştir.”⁶³ İnsan kendi yarattığı kısır döngüye devam etmekte ve böylelikle kendi yabancılaşmasını daimi hale getirerek yaşamını sürdürdüğü toplum içinde toplumsal gelişmeleri kendi özüne uygun geliştirememiştir. Böyle olunca da toplum insanı bütünüyle kontrolü altına alabilen bir güç haline gelebilmektedir. Bu kontrol bir noktadan sonra insanı özünden uzaklaştıran bir duruma dönüşmektedir. İşte bu özden uzaklaşma aşamasında da insan kendine yabancılaşma durumuyla karşı karşıya gelmektedir.

Bu yabancılaşmanın özünde daha doğrusu insan yaratımı olan bir yapının, kurumun kontrol eksikliği, bilgi ediminin yetersiz kalması, insanın kendini geliştirememesi sebeplerinden dolayı insanın yabancılaşması gerçeği yatmaktadır. Bu yabancılaşma yaklaşımından sonra insanın modern toplum içinde yine kendi yarattığı ve bir süre sonra kontrolsüz güce vardığında insanı kendine uzaklaştıran, insanı varoluşsal olarak özgür hareket etmesini engelleyen inançsal yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın dinamikleri söz konusu olmaktadır.

İnsan bir şeylere inanmayı, ona bağlanmayı, kendi yaratışını anlamayı, bu yaratılışa uygun sebeplerle anlam vermeyi ve kendisinin sonlu bir varlık olduğu gerçeğiyle bu sonun sorumluluklarını ve sonuçlarını anlamaya çalışmaktadır. İnanma her şeyden önce sadece insan üstü, dünya ötesi bir varlık alanına yönelik değil, aynı zamanda inanma kişilerin kendi aralarındaki söylemlerine, davranışlarına inanma olarak değerlendirilebilir. İnsanlar hayatlarını sürdürürken birbiriyle iletişime geçmekte ve bu iletişimde var olan ilişkinin varlığına, bu varlığın samimiyetine inanmak istemektedir. Ancak bu iletişim samimi bir düzeyde gitmediğinde insanlar

⁶³Flew, *Felsefe Sözlüğü*, s. 426.

arası inanç mekanizması da sarsılmakta hatta bir süreden sonra insan kendi içinde yalnızlaşmakta ve insan kendi kendisinden uzaklaşmaktadır.

İşte inanmanın iki boyutu görülmektedir. Birincisinde inanma insanın üstünde, doğa üstünde bir güce inanma; kendisini sonlu bir varlık olarak görerek bunu bilerek bu doğaüstü varlığa inanma ikinci inanma ise bu dünya zeminde insanların birbirine inanması olarak açıklanabilmektedir. Birinci inanma türünde din insanın ihtiyacı olarak kabul edilmektedir fakat bu ihtiyaç yanlış ellerde ve kötü niyetlerle insan üzerinde yabancılaşma sebebi oluşturabilmektedir.

Ortaçağ Hıristiyan Avrupa'sında kilise teokrasisinin neden olduğu engizasyon benzeri felaketler inanma ihtiyacının olumsuz olarak sömürülmesini tarihsel bağlamda örneklemektedir. “Buna göre, Ortaçağ'da insan, doğal ve akli bir varlık değil, öncelikle Tanrı tarafından yaratılmış, fakat tanrısal özünden ayrı düşmüş bir varlıktır.”⁶⁴Aydınlanma çağına gelmeden önce Hıristiyanlık öğretisinin dünya temsilcileri, yani otoriteyi temsil eden grup, insanların öğrenmesini, kendi kitapları olan İncili okuyup yorumlamalarını engelleyen bir tutum içinde bulunmuşlardır. Bu çağın insanları eylemlerini sergilerken kendi hür iradeleriyle hareket edememekte, hür düşünme ortamı bulamamakta hatta insanların inançları uğruna bu yönetici grubun esiri olmaktadır.

İşte bu esir oluş böyle bir seviyeye geldiğinde insan kendinden ister istemez yabancılaşmaktadır. Kendi bilişini kullanamamakta, kendi özgür iradesini gerçekleştirememekte, istediği gibi eylemsel alanını oluşturamamaktadır. Bu da insan oğluna tamamen aykırı kalmaktadır. İnsanın böylesi aykırı davranması da kendine yabancılaştığını gözler önüne sermektedir.

“Din gibi devlet gibi insan yaratımı kurumların toplumun üzerinde birer buyurucuları olarak sunulması, tarih boyunca egemenleri üretici yığınlarını, yani yönetilenleri ‘kendileri için çalışmayı sürdürmeye ikna etmede’ önemli birer yanılsama oluşturmuşlardır.”⁶⁵ Anlaşılmaktadır kurumsal din devlet gibi kendisini bir egemen güç haline getirmekte ve böylelikle insanları bu güç sayesinde yönetebilmektedir.

Ayrıca genç Hegelcilerden olan Feurbach (1804-1872), Hıristiyanlık üzerine çalışmalarının etkisiyle kendi özünü keşfetme ve kendi ötesine aktarma düşüncelerini geliştirerek yabancılaşmaya dini bir yaklaşım kazandırmıştır. Feurbach'a göre insan önce kendi özünü içinde arayacağına bunu dışarıda arayıp bu özü kendi dışına yansıtmaktadır. Bu kendi dışındaki arayış ona göre tamamen yapay ve tamamen insanı emir altına alıcı olarak görülmektedir. Din insanı bu dünya dışında bir yerde mutluluğa inandırmakta ve mutluluğu bu dünya dışında bir yere erteletmektedir.

⁶⁴Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, s. 19.

⁶⁵Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 44.

Din ne derse desin yapılması gerekmekte ve bu şekilde yaşanıldığında (kilise ve ruhban grubun emirlerine sorgusuz uymayı yaşam şekli olarak benimsenmesi gerekmektedir.) bu dünya dışındaki bir yerde mutluluk garanti olarak anlatılmaktadır. İşte Feurbach da böylesine bir işleyişi ele almakta ve bunu bir dini yabancılaşma olarak analiz etmektedir. "Genç Hegelcilerden Feurbach, Hıristiyanlık üzerine çalışmalarında, insanın kendi içindeki özünü keşfetmeden önce, bu özü kendi 'ötesine' yansıttığını belirtir."⁶⁶Ayrıca Feurbach insanların kendi özünü önce kendi içinde aramayıp dışlarında aramalarının olumlu bir tarafı olduğunu da savunmaktadır. Çünkü insan kendi özünü kendi dışında aradıktan sonra bulamayıp başarısız olduktan sonra ancak kendi içinde aramaya yöneldiğinden insanın başarılığını onu doğru yöne getiren bir deneyim ara evre olarak ifade etmektedir. "Feurbach'a göre 'Yabancılaşma'nın sahip olabileceği tek olumlu yön, insanı 'özünü' dışında aramasından sonra içinde aramaya yönelten bir ara evre oluşturmastır."⁶⁷

Böylelikle görülmektedir ki dini inanışlar ve bu inanışların kötüye kullanılması insanı yabancılaşmayla yüz yüze getirmektedir. İnsanlar dini, ekonomik, toplumsal ve teknolojik bakış açılarıyla yorumlanabilecek durumlarda yabancılaşma ile karşılaşmaktadırlar. Bu karşılaşılan yabancılaşma durumları, tartışma sebebi olan yabancılaşma kavramı özellikle bilişsel ve varoluşsal bir problem sahası oluşturmaktadır. Çünkü özellikle yirminci yüzyılla birlikte insanlar bilişsel ve varoluşsal alanlarında her türlü anlamda özgürlük kayıplarıyla karşı karşıya gelmektedir. Bu özgürlük kayıplarının genellikle toplumsal, ekonomik, teknolojik, dini alanlarda oluşması, yabancılaşma üzerine farklı yaklaşımları sergilerken bu alanları ön plana almayı daha doğru gerektirmektedir. Tüm bu sebeplerden dolayı da bu başlık altında ekonomik, toplumsal, teknolojik ve dini yaklaşımlar sergilenmeye, gösterilmeye çalışılmıştır.

⁶⁶Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 14.

⁶⁷A.g.e, s. 15.

İKİNCİ BÖLÜM

19. VE 20.YY'DE İNSANIN ONTOLOJİK BAĞLAMDA YABANCILAŞMASININ ANALİZİ

2.1 Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmanın Georg Wilhelm Friedrich Hegel'de Karşılığı

19. yy'nin felsefe dünyasında sarsılmaz yer edinmiş ve 20. yüzyılın felsefesini derinden etkileyip, bu yüzyılın temellerinin atılmasında etkisi bulunan önemli filozoflardan birisi de Hegel (1770 - 1831)'dir. Bu bölümde Hegel'in varlığa bakış açısı, varlığı ele alışı ve bu bakış açısı içerisinde insanın konumu görülmeye çalışılacaktır. Hegel'in felsefesi 'Geist' (Tin, Akıl) ve 'dünya tarihi' kavramları çevresinde şekillenmektedir. Ona göre dünya tarihi bir serinin zincirlerini takip etmekte ve bu takibi sürdürürken Geist kendisini her defasında gösterip, gerçek aslına ulaşma çabası içerisinde girmektedir.

Dünya, tinsel gerçekliğin farklı fenomenlerini içinde barındırmaktadır fakat bu fenomenlerin bazıları nesnel bir konumdayken diğerleri ise öznel bir duruma karşılık gelmektedir. Öznel fenomen olarak insanın bencil istenci, arzuları, tutkuları gibi durumlar görünmektedir. Hegel'e göre nesnel gerçekliği içinde barındıran Geist'in ta kendisidir. "Dolayısıyla, Hegel felsefesinde, soyut Tin'in varoluş içinde 'özün' görüngüsü olarak kavranan nesnel gerçeğin kendisi mutlak-Tin, Geist'tir."⁶⁸ Geist hakiki gerçekliğe karşılık gelmektedir ancak onun bir bütün ve oluş halinde olabilmesi ve hakiki gerçekliğini göstermesi için aşamaları geçmesi ve her aşamada biraz daha gerçek olarak gerçekliğini sergileyebilmesi gerekmektedir.⁶⁹ Hegel'in diyalektik anlayışında gerçek bütündür ve bu bütünlüğüne varılması Geist'in kendine doğru bir yönelimi kendi özüne yaklaşması ile mümkün olacaktır.

⁶⁸Çoşkun, *Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme*, s. 118.

⁶⁹Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 31.

Geist bir bütünlüktür, hakiki varlığına varacaktır ancak sadece bu Geist'in değil Geist ile birlikte özgürlüğün, insanın da hakiki varlıklarına ulaşacağı anlamına gelmektedir. Nesnel gerçeklikteki Geist ise dünya içinde kendisini gösterebilmektedir. Geist dünya tarihi içerisinde yer alan dünya içinde eylem sergileyip kendini gerçek anlamda gerçekleştirebilen olan olarak karşımıza çıkmaktadır. Geist dünya tarihi içerisinde varlık göstermesi aynı zamanda onun en elle tutulur şekilde görülebileceği yerin de dünya olduğunu gösterebilmektedir. "Öte yandan tin, kendisini, seyrettiğimiz tiyatro sahnesinin üzerindedir, yani dünya-tarihindedir, kendisinin en somut gerçekliğindedir."⁷⁰ Geist ve dünya tarihi birbiriyle ilişkili kavramlar olup bu ilişki bir tamamlama ve birbirini etkileme üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz.

Hegel'in Geist'inin bu kadar önemli olması bu kavramın onun felsefesinin mihenk taşı olmasından ve kendi diyalektik sisteminin nihai aşamaları ve sonucunu içermesinden kaynaklanmaktadır. Geist bütün aşamaları geçerken her zaman kendisine ulaşmayı hedeflemekte, kendisinin parçalarını hatta görünüşlerinin farklı yerlerde görünümünü görüp hakiki, tam Geist'in kendisi olduğunu da anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca Geist soyutlanmış soyut bir öge değildir, bireyseldir, etkinlik gösterme yetisine sahip bir duruş sergileyebilmektedir. "Onun için şunu söyleyebiliriz: tin soyutlanmış bir şey değildir, insan doğasından yapılmış bir soyutlama değildir, fakat bütünüyle bireyseldir, etkindir, en yalın anlamında canlıdır..."⁷¹ Bu durumda onun kendisinin bilincinde olabilen, kendisini merak edebilen, düşünebilen gibi pek çok özelliği içinde barındırabildiğini işaret etmektedir.

Geist'in özü kendisine bir erek yüklemektedir. Bu ereğinde Geist'in kendisini tam olarak sergileyebilmesi ve tam anlamıyla özgür olabilmesi olarak söyleyebiliriz. "Tin kendi merkezine yaklaşmaya çalışması demek, kendi özgürlüğünü eksiksiz kılmaya çalışması demektir. Bu çaba onun özüdür."⁷² Geist her aşamada biraz daha özgürleşmekte ve bu sayede kendisine ulaşmaktadır. Aynı zamanda da özgürlükte her aşamada biraz daha kendini gerçekleştirmeye, nesnel bir anlam kazanmaya doğru ilerlemektedir. "Özgürlük nesnel tinin katmanları aracılığıyla nesnelleşen kavramdır."⁷³ Hegel'e göre özgürlük her aşamada varlık gösteren, her aşamada biraz daha kendini tamamlayan bir unsur olduğu için bu özgürlük kavramı Hegel'in felsefesinin her aşamasında da kendisini göstermektedir.

Özgürlük kavramı gibi aynı zamanda da varlık kavramı da devamlı diyalektik bir süreç izleyerek kendisini tamamlamaya çalışmaktadır. "Düşünce gibi varlık da diyalektik olarak gelişen bir süreçtir. Varlık (evren), bir ilkenin, bir ilk-

⁷⁰Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 58.

⁷¹A.g.e, s. 59.

⁷²A.g.e, s. 60.

⁷³Jean-François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, İsmail Yerguz (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2011, s. 101.

temelin kendisini açması, belli bir ereğe doğru gelişmesidir.”⁷⁴ Anlaşılmaktadır ki Geist’in içinde olan ögeler özgürlük, varlık Geist’la birlikte bir takım aşamaları geçerek kendilerini tamamlamakta ve kendilerine tam anlamıyla yönelebilmektedirler.

Geist öncelikle içinde birden fazla özelliği barındırmakta ve bu özellikler sayesinde gerçekten Geist olabilmektedir. Bu özellikler Geist’la birlikte ilerlemekte ve Geist’in geçirdiği aşamaları onlar da geçirmektedirler. Geist bir takım parçalardan oluşması onun parçalanmış ve sıradan olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine Geist kendisinden başka hiçbir şeyle eş olmayan her parçasıyla bir bütünlüktür.⁷⁵ O kendisi kendisine has olan, başka bir şeyle denkliği söz edilemeyen bir öge konumundadır. “Evrensel akıl, en başta, kendisi kendisiyle özdeş, kendi içinde hiçbir çelişkisi olmayan kapalı bir olabilirliktir.”⁷⁶ Kapalı bir olabilirlik olması onun devamlı bir oluş içinde olduğunu göstermektedir çünkü döngüsel olarak aşamalar zinciri içerisinde kendisine doğru bir oluş seyri sergilenmektedir. Bu seyri sergilerken de onun hareketinin büyük çerçevede resmini görmek için dünya tarihine bakmak yeterli olacaktır.

Hegel’e göre dünya tarihi Geist’in diyalektik olarak kendisinin oluş sürecini göstermekte ve aynı zamanda dünya da bu oluş serüvenin zemini olarak karşılık bulunmaktadır.⁷⁷ Evrensel akıl, tin olan Geist, bu dünyada hareket ettiği gibi aynı zamanda insan da bu dünyada eyleyen bir varlık olarak yaşamını sürdürmektedir. İnsanoğlunun dünya içinde ki hareketlerine bakıldığında da tarih boyunca devamlı bitmez tükenmeyen bir gereksinim, tutku, arzu dolu bir yaşam sürdürdüğü görünmektedir.

İnsanın tutkuları, çıkarları ve arzular dolu yaşam seçimi insanlığın şiddete maruz kaldığı ve şiddete maruz bıraktığını düşündürmektedir.⁷⁸ Maruz kaldığı ve maruz bıraktığı bu döngüde insanın kendi varlığına yabancılaştığı ve varlığını zarara uğrattığı da düşünülebilmektedir. Böylesine yıkımlar süreci esasında dünyanın içinde yaşayan insanın başına gelmiş olarak görülse de Hegel burada dünyayı ya da Geist’i suçlamaz. Ona göre burada doğa değil gerçek aktör olarak insanın istenci, insanın ahlaksal sorunu söz konusudur.⁷⁹ O zaman akıllara ahlaksal sorunların insanın kendi varlığına doğru yıkıma sebep olduğu düşüncesini getirmektedir. İnsan kendi varlığını kendi ahlaksal sorunlarından dolayı zora sokmuştur. Devamlı bir tutku, çıkar, arzu peşinde olma insanı kendi varlığından yabancılaştırıp kendisinden başka insanların da zararına neden olmuştur. Bu noktada dikkat edilmesi gereken durum ise, eğer

⁷⁴Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008, s. 388.

⁷⁵G. W. F. Hegel, *Bütün Yapılar: Seçmeler I*, Hüseyin Demirhan (çev.), İstanbul: Onur Yayınları, 1976, s. 29.

⁷⁶Ömer Naci Soykan, “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi, Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı.1, c.XXXX, 1999, s. 273.

⁷⁶A.g.e, s. 279.

⁷⁸G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 2010, s. 22.

⁷⁹A.g.e, s. 23.

tarih içinde tutkular, arzular gibi durumlar insanı zor hale sokmuşsa bu durumundan kurtuluşun, gerçek özgürlüğün kendisine ulaşmakla mümkün olabileceğidir. Özgürlük, Geist'in dolayısıyla insanın aşamalar geçirerek ulaşacağı bir sonucun parçası olarak bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Burada varılacak özgürlük, herkes için geçerli olan ve herkesin kendisine ait tutku ve arzularından vazgeçeceği, feragat edeceği bir halden sonra ulaşılacak bir nokta olarak karşımızda durmaktadır.⁸⁰ Bu özgürlük insanlar arasında ayırım yapılmaksızın yani her insanın özgür olabileceği bir hal olarak görülmektedir. Bu nokta aynı zamanda Geist'in evriminin, geçmesi gereken aşamaların sonuncusu olarak bilinmektedir. Böylesine bir hale gelindiğinde, herkesin gerçek anlamda özgür olduğunda, insan şahsiyet haline gelebilecektir.

Böylelikle şahsiyet olarak ele alınan insan, artık bitmez tükenmez arzularıyla dolu halinden sıyrılarak yaptıklarının bir karşılığının olduğunu farkına varan ve özgürlüğünün başkasının özgürlüğüne bağlı olduğunu idrak ederek, yaptığı yanlış eylemlerin bir karşılığının olacağını bilgisine sahip birey haline gelecektir. “Şahsiyet, her şeyden önce, özünde hukuki ehliyet içerir ve somut ve dolayısıyla, formel hukukun temelini (bu da soyuttur.) oluşturur. Şu halde, hukukun emri şudur: bir şahıs ol ve başkalarını da şahıs olarak gör ve say.”⁸¹ Böylelikle birey bir şahıs olarak varlığının bilincine varıp kendisi dışındaki insanların da bir şahsiyet olduğunu bilip saygı göstermeyi öğrenebilecektir. Böylelikle Geist'in aşamalarının sonucunda insan bir değişime uğramakta ama bu değişim onun eskiye göre tamamen yararına olan bir gelişme olarak kendisini göstermektedir. Bu aşamalarda her zaman insan bir şekilde çelişik hal yaşamaktadır. Çünkü geist gibi insanda bir şekilde ayrılıp birleşme yaşamıştır. Özne olan insan kendi varlığına bir anlamda yabancılaşmış ve her zamanda bu yabancılaşmayı aşabilmiştir. Önce arzularının, tutkularının hâkimiyetin de kendi bilincine yenilip kendi varlığına zarar verebilmiştir. Bu zararı da onun kendi varlığına bir anlamda yabancılaştığını göstermektedir. Ancak devlet aşamasında hukuk içerisinde işleyişle şahsiyet olarak kendi varlığını bilip kendi varlığına saygı duymayı öğrendiği gibi karşısında ki insanında bir varlık olarak saygı duyulmasını kavrayabilmiştir.⁸²

Hegel'in insana bakışı ve kendi diyalektiğinde yeri, geçireceği aşamalardan sonra onun hakikat olarak gördüğü gerçek anlayışına sıra gelmektedir. Ona göre gerçek her daim bir bütündür, bu gerçekliğe ulaşılması için de diyalektik bir süreç takip edilmelidir. Geist'in bilincinin ilerlemesi aynı zamanda bu dünyanın tarihsel devinimi içerisinde olduğu için Dünya Tarihinin ilerleme süreci takip edilip doğru bir şekilde anlaşıldığında Geist'in bilincinin açılımı da anlaşılabilir. “Hegel, tarihi Tinin kendini bilmeye doğru olan bir devinimini diye anlar. Dünya Tarihini, Tin'in bilincinin ilerlemesi olarak kavramak için, tarihsel devinimi oluşturan yapısal üç

⁸⁰G. W. F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 2006, s. 279.

⁸¹G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Cenap Karakaya (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s. 60.

⁸²A.g.e, s.60.

öğeyi kavramak gerekir.”⁸³ Görülmektedir ki Geist kendi bilincine tam anlamıyla kavuşmak için üçlü diyalektik süreci geçip ilerleme sağlamıştır. Aynı zamanda da üçlü aşamanın ilerlemesi dünya tarihine bakıldığında görülebilmektedir.

Bu diyalektiğin ilk evresinde Geist kendi başına içinde olanaklar dünyasını barındırdığı bir konumdadır. Bu aşamada Geist bir olanaklar dünyası olarak durmaktadır. “Bu evresinde ‘ide’ henüz bir olanaklar ülkesidir; gizli olan gücünü henüz gerçekleştirememiştir...”⁸⁴ Kendi içinde olabilecekleri barındırmakla beraber, kendini dışarıya çıkaramamış bir şekilde yine kendi içinde yer almaktadır.

Hegel’e göre Geist kendisine doğru yönelim aşamalarında ilk önce kendini doğa alanında aramaya çalışmaktadır. Böylelikle Geist’in kendini gerçekleştirme amacıyla dışarıya yöneliminin ilk yeri de doğa olmuştur. Bu arayışı onun dışsallaşmaya uğradığını göstermektedir. Bir anlamda Geist olanaklar halinde tez konumundayken kendisinin gerçekleşen biçimi antitez haline geçmiştir. Böylelikle ilk halinden uzaklaşp kendine yabancılaşmaktadır. Fakat yabancılaşsa da doğa içinde Geist kendini görmeye hakikatinin özgürlüğünün bu alanda olup olmadığını anlamaya çalışır. Bozkurt’a göre de bu durum aynı şekilde yorumlanmaktadır;

“Tinini kendini gerçekleştirme amacıyla ilk açılımı, kendi özünden dışa taşması doğayı oluşturur. Ancak doğayı oluşturan Tin ya da ide, kendi özünden uzaklaşmış, kendi kendine yabancılaşmış kendi özüne aykırı bir nitelik kazanmıştır. İşte bu olay Tinini kendi kendisiyle çelişmesidir.”⁸⁵

Bu noktada Hegel ile özdeşleşmiş yabancılaşma kavramının karşılıklarından birisini görmekteyiz. Yabancılaşma ona göre bir anlamda olunan yerden dışarıya çıkıp kendinden dışsallaşmaya (Entausserung) karşılık gelmektedir.⁸⁶ Bu dışsallaşma hali Geist’in gerçek kendisine ve bağımsızlığına varana kadar devam etmektedir.

Her aşamada ilerlerken bir sonraki aşamaya geçişte önceki aşamadan bir sonra ki aşamaya geçişte dışsallaşma, ayrılma hali gerçekleşecektir. Geist’in gerçek kendisini araması Geist’in doğa içine tamamıyla girdiği anlamına da gelmemelidir. Çünkü doğa Geist tarafından yaratılmışlıkla beraber Geist’in özünün dışında bir alan olarak da görülmektedir.⁸⁷

Geist’in hedeflediği özgürlükte bağımsız hareket etmek ve sadece kendisinin biricik olması düşüncesi bilinmektedir. Ancak doğa içindeyken Geist var olanların çokluğu içinde bölünerek tek bir olarak biricik kalamaz sadece çokluklar dünyasını kendine yaratır, bu yaratılan çokluklar alanı olan doğa da Geist’in

⁸³Nejat Bozkurt, *Hegel*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 131.

⁸⁴Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 389.

⁸⁵Bozkurt, *Hegel*, s. 52.

⁸⁶Kiraz, *Hegel Felsefesinde Yabancılaşmanın Rolü ve Anlamı*, s. 17.

⁸⁷Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 389.

tamamen özüne aykırı olduğu için Geist kendisine yabancılaşır.⁸⁸ Geist bu alanda kendisine yabancılaşır ancak doğa burada bir akıl olarak insanlara varlıkları serveti eşitsizce dağıtan bir konumda değildir, doğa tamamen bir özgür iradeye sahip olmadığı için bir adaletsizlik niyeti de içinde barındırmaz sadece onun tavrı ortada olan bir taraf belirlemeye çalışan olarak bir yerde durmaktadır. “Mülkiyetin ve servetin eşitsizce dağılışı konusunda tabiatın adaletsizliğinden söz edilemez, çünkü tabiat özgür değildir ve özgür olmadığı içinde ne adaletli, ne de adaletsizdir.”⁸⁹ Görülmektedir ki Geist doğa aşamasındayken, doğa halindeyken tam özgürlüğü olanaklı değildir, özgür olamaması da onun irade gösterme yetisine sahip olmadığını göstermektedir.

Geist bu aşamada doğa aracılığıyla kendini bir sonraki aşamaya taşıyabilmektedir. Geist doğa içinde kendinden uzaklaşmış kendi doğasına aykırı düşmüş gibi görünmektedir. Ancak doğayı Geist’in tamamıyla karşıtı olarak görmek de yanlış bir yaklaşım olacaktır. “Tini sadece doğanın zıddı gibi düşünmek onun düzeyini düşürmek olur. Tin doğanın gerçekliğidir: doğayı bir olumsuzluk gibi ortaya koyar ve oradan hareketle kendine ulaşır.”⁹⁰ Geist kendisini doğadan ayrılarak bulacağı farkında olarak doğa içinde hareket etmektedir. Geist doğa alanını bir anlamda olumsuzluk olarak algılayıp bu olumsuzluktan çıkması gerektiği gerçekliğinin verdiği güçle bir önceki aşamadan dışarı çıktığı gibi bu sefer de doğa alanından dışarıya çıkmaya doğru yönelmeye (Enteuserung; dışsallaşma) başlayacaktır. Geist doğanın içinde bir başkalaşıma uğramış gerçek anlamda kendisi olamamıştır. Fakat aynı zamanda doğa Geist sayesinde bir anlama kavuşmuş Geist’tan farklılığıyla doğa kendi anlamına kavuşmuştur.

Hegel’e göre Geist doğadan sonra kendisini insanda, insanın içinde bulunduğu toplum aşamasında aramaya, bulmaya çalışmaktadır. Geist bu aşamada doğa alanında uğradığı içine düştüğü çelişik, parçalanmış durumdan sıyrılarak birlik ve bütünlüğe doğru yaklaşmıştır. Bozkurt’a göre “... Tin, önce tek insanda, bireyde uyanmaya başlar, sonra bireyin içinde bulunduğu varlık alanı olan toplumda kendi kendinin bilincine varır. Tin bu aşamada doğadan kurtulmuş, bireşim ve çelişik durumu ortadan kaldırarak, birlik ve bütünlüğe dönüşmüştür.”⁹¹ Geist öncelikle doğadan uzaklaşırken ve kendine doğru adım atarken tek bir bireyde doğar ve bundan sonra yavaşça kendisini toplum içinde bulma yönelimine gitme yoluna gitmektedir. Geist kendisini toplum içinde ararken kendi özgürlüğünü her daim gerçekleştirebileceği yerler olarak din, sanat, hukuk, devlet ve felsefe gibi alanları kendisine seçmektedir.

⁸⁸Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 389.

⁸⁹Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 68.

⁹⁰Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, s. 94

⁹¹Bozkurt, *Hegel*, 2011, s. 53.

Sonrasında ise “Tin hem doğayı hem de bir halkın yaşamını aşar ve evrenselliğini Sanat, Din ve Felsefede kavrar.”⁹² Geist’in tek insandan doğan kendine yönelişi tek insanı aşır toplum, devlet kavramlarının gerçek anlamda değer bulduğu, yaşayacağı aşamaya yönelir. Bu yönelinen aşama da devletin işlevinin yoğun ve devletin kendisi için kendinde bir akıl olarak varlık gösterebildiği alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hegel’e göre de devlet zaten tek bir istencin gücüyle hareket eden olarak karşımıza çıkmamaktadır. “Devlet, evrenselliğe yükselen tikel özbilinçte taşıdığı tözsel istencin edimselliği olarak, kendinde ve kendi için ussal olandır.”⁹³ Devlet istençlerin bir ortak kanıda birleşmesi şekliyle, her bir isteğin bir şekilde bazı şeylerden vazgeçmesi sonucu, ortak bir noktada birleşme yoluyla ortaya çıkmış, kendi için kendi kendine hareket edebilen bağımsız bir akıl gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet aracılığıyla devlet içinde özgürlük nesnelleşir herkes için herkesin adil bir şekilde yararlanabileceği bir hale gelir.⁹⁴ Devlet aşaması aynı zamanda Hegel’in diyalektiğinde sentez basamağına karşılık gelmektedir. Devlette olanaklar halindeki Geist kendi olabilmıştır; tez basamağına karşılık gelmektedir. Aynı zamanda devlette doğanın nedenselliği gibi devletin nedensel bağlayıcılığı görülmektedir; antitez basamağına karşılık gelmektedir. Devlet içindeki bu bağlayıcı nedensellik herkes için tek bir akıl olarak görülmektedir, bu aşama da sentez basamağına karşılık gelmektedir.

Devlet sayesinde aynı zamanda sanat, töre, hukuk gibi unsurlar rahat bir ortama kavuşur. Bu rahat ortam sayesinde bu alanlarda Geist sebeplere bağlı, neden sonuç ilişkisinden uzak kendisi için kendisinde hale gelmeyi başarır. Devlet, Hegel’e göre ulaşılabilecek en üst gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Hatta devlet sayesinde insan gerçek anlamda özgürlüğe kavuşup özgürlüğünü tam anlamıyla yaşayabilir hale gelebilecektir.

“Devlet, bireyin-birey geneli bilip istediği ve ona inandığı ölçüde kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve tadını çıkardığı gerçekliktir. Devlet böylece öteki somut yanların, tüzenin, sanatın, törelerin yaşamın rahatlıklarının buluşma noktası olur. Devlette özgürlük nesnelleşir ve olumlu olarak gerçekleşir.”⁹⁵

Görülmektedir ki devlet aracılığıyla insan gerçek anlamda kendisi için kendi haline gelebilmekte ve böylelikle de gerçek özgürlüğü yaşayabilir olmaktadır. Tüm bu gelişmeler devlet aşamasında, devlet içinde gerçekleşmektedir. Böylelikle de belirttiğimiz gerçek özgür hali kendisini gösterebilmiştir, diyebiliriz. Başkasının

⁹²Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Doğan Barış Kılınç (çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 60.

⁹³Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 279.

⁹⁴Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 35.

⁹⁵Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 113.

varlığını bilen kendisini şahsiyet olarak bilen başkasının şahsiyetini algılan ve tüm bunlara göre hareket eden gerçek özgürlüğe varılabilir. Bu varılan özgürlük hali de insanı kendi arzu ve tutkularının tutsaklığından kurtardığı gibi başkasını nesne haline getiren insan profilinden kendisini özne olarak bilen ve aynı şekilde karşısındaki insanı da özne olarak gören bir hale gelinebilir. Böylelikle insan kendi varlığına yönelik düştüğü yabancılaşma halinden kurtulabilir, diyebiliriz. Ayrıca Hegel'e göre sadece devlet sayesinde özgür halklardan, dünya tarihi içinde varlık göstermiş halklardan söz edilebilmektedir.

“Dünya Tarihinde ancak bir Devlet kurmuş olan halklar söz konusu edilebilir. Çünkü anlaşılmalıdır ki Devlet özgürlüğün, e.d saltık son Ereğin olgunlaşmasıdır ve kendi uğruna var olur ve yine anlaşılmalıdır ki, insan taşıdığı tüm değeri, tüm tinsel edimselliği yalnızca Devlet yoluyla taşır.”⁹⁶

Devlet kuramamış halklardan Dünya Tarihi içinde pek söz edilmemektedir. Adeta böyle haklar Dünya Tarihi içinde hiç yer almamış olarak yorumlanmaktadır. Böylelikle devlet, tarihte halklardan söz edebilmenin bir yolu ve insanın gerçek anlamda özgür halinin yaşanmasının bir aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hegel'in ifade ettiği devlet de hukuk da gerçek anlamına toplum içinde karşılık bulabilmiştir. Hukuk gerçek anlamda bir güce ancak devlet içinde ulaşmaktadır. Bu ulaştığı güç onun başka unsura bağımlı hareket etmediğini göstermektedir. Bu şekilde hukuk bağımsız güç olarak kendi kendisini gerçekleştirebilmektedir.⁹⁷ Devlet olmadan önce hukuk bir gerçeklik anlamı gösterememektedir. Çünkü hukuk devletten önce bağımlı hareket etme eylemi içerisinde bulunarak kısır bir döngüde varlık göstermektedir. Devlet sayesinde hukuk kendi gerçekliğine saf şekilde ulaşabilmiştir.

Devlet kuran topluluklar kendileri içerisinde hür ve tek egemen niteliğinde varlıklarını sürdürmektedir. Ama bu durum devletlerarasında bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü her devlet kendi içinde hür olduğu gibi evrensel anlamda devlet içinde hür olma çabasına girmektedir. Bu çaba ister istemez çatışma ve sürtüşmeleri beraberinde getirmektedir. Hegel'e göre de bu çatışmalar doğal bir gelişme olarak görülmektedir. “Ona göre, her bir devlet diğeri karşısında egemen ve tektir. Devletlerarasında çıkar çatışması ve sürtüşmelerin olması doğal bir durumdur.”⁹⁸ Anlaşılmalıdır ki her devlet kendi içinde tek özgürlük ve bağımsız merkezi konumundadır. Ama başka devletlerle de bir sürtüşme ve çatışmanın olması da gayet doğal bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁹⁶Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 36.

⁹⁷Arslan Topakkaya, “Hukuk Felsefesinin Ana İlkeleri (GRUNDUNEN DER PHILOSOPHIE DESİRECHTES) Adlı Eserinde Devlet'in Kurumsal Yapısının Ana Hatlarının Analizi”, *EÜHF Dergisi*, c. X, 2006, s. 191.

⁹⁸A.g.e, s. 201.

Geist bir diyalektik süreç aşamalar zinciri geçirerek nihayetinde kendisi için kendinde özgür bir gerçeklik kazanmaktadır. Kazandığı bu gerçeklik onun diyalektik aşamaların sonuncusu olan devlette anlam bulmaktadır. Bütün süreç boyunca unutulmamalıdır ki Geist'in amacı kendi kendisine yeten, kendisi için olan başka bir nedenlere bağlı olmadan, kendi özerkliği içinde bağımsız olabilen bir hale gelebilmektir. Bu amacına ulaşmak için de bir dizi aşamayı içinde barındıran bir diyalektik içinde yoluna devam etmiştir. Bu diyalektik süreç içinde hareket ederken devamlı bir evrim geçirerek kendisinin son haline dönüşebilmiştir.

“O bu evrim sürecinin sonunda, aşkın, kendi kendisine yeten, kendi kendisinin mutlak olarak bilincinde olan, tam anlamıyla bağımsız bir varlık olmaya çalışmaktadır. Söz konusu evrim süreci, Geist'in tam olarak rasyonel ve anlaşılır bir varlık haline gelme çabasından başka bir şey değildir.”⁹⁹

Geist'in kendi kendisinde bağımsız bir bilinç olma süreci içinde aynı zamanda insan da kendi kendisine bir varlık olarak nesnel bir yapıda bağımsız bir hale gelebilmektedir.¹⁰⁰ İnsan artık kendi bitmez istek, arzularından arınmış ortak bir amaç doğrultusunda herkesin herkese saygısı olan çerçeveli bir düzen içinde kendisini tamamlayabilmektedir. Herkese saygı ancak Hegel'e göre isteklerin bir akla (devlet) dayandırıldığında, duyguların eylemlerde emir verici gücünün devre dışı bırakıldığında ve rasyonel aklın egemen olduğu bir toplum içinde hareket edildiğinde mümkün görülmektedir. Bezci'ye göre, “Hegel, tercihlerimiz akla dayandığında ve duygularımıza gem vurabildiğimizde gerçekten özgür olabileceğimizi söyler. Bu bağlamda gerçek özgürlük, ancak rasyonel bir düzen ya da toplumda varolabilir.”¹⁰¹ Böylesine bir ortamda ancak Geist'in kendisine tam anlamıyla ulaştığı aşama olan devlet halinde olanaklı olacaktır.

Geist her adımda ilerlerken kendisiyle beraber insan, özgürlük, toplum gibi unsurlar da biraz daha kendileri olabilmekte ve en sonunda tam anlamıyla kendileri olabilmektedirler. Aynı zamanda toplumsal koşullar, tarihteki gelişmeler, diyalektik süreç ilerken oluşmuş birer unsur olarak hem diyalektik sürecin ürünleri hem de diyalektik sürecin birer unsurları olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

“Geist adım adım bu diyalektik süreçlerden sırasıyla geçerken her adımla biraz da kendisinin bilincine varır ve böylece özgürleşir. Yaşadığımız evren, dünya, içinde bulunduğumuz tarihsel ve

⁹⁹Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 167.

¹⁰⁰Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 105.

¹⁰¹Bünyamin Bezci, “Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük”, *Dokuz Eylül Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, sayı:2, c. XXI, 2006, s. 236.

toplumsal koşullar, hepsi diyalektik sürecin ürünleridir ve her birisi diyalektik süreçteki bir unsuru temsil eder.”¹⁰²

Anlaşılmaktadır ki Geist’in diyalektik süreci ilerlerken beraberinde pek çok yeni unsuru geliştirmekte ve unsurları oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu ilerleyiş dünya tarihiyle bir paralellik çizdiği de unutulmamalıdır. Özetle Geist’in kendini geliştirme ve kendisi olma süreci Dünya Tarihi kavramı içerisinde takip edilebilmekte, bu dünya tarihi incelendiğinde de aynı zamanda özgürlüğün de gelişmesi takip edilebilmektedir.

Dünya tarihine bakıldığında Geist’in sadece bir ussal alanda hareket etmediği eylemsel alanda da yer aldığı görülmektedir. Buna göre düşünsel anlamda bir gelişme ve diyalektik açılımın yanı sıra Geist’in özgürlüğünün ve insanın gelişimi ile kendisi olmasının aynı zamanda bir eylemler zincirini oluşturduğunu görmekteyiz. Bilgiler geliştikçe, akıl genişledikçe aynı zamanda beraberinde eylemlerin özgürlüğü de gelişmektedir. Bilgilerin gelişmesi ve beraberinde eylemlerin özgürleşmesi sıradan bilgilerin üst üste gelmesinden ibaret değildir. “Hegel’in hareket noktası, akılsallıktaki ve bilgideki insani gelişimin basit bir üst üste eklenme süreci olmadığıdır.”¹⁰³ Çünkü her bilgi gelişmesinde her aşama ilerlemesinde bilgiler ve Geist kendisini geliştirerek ilerlemiştir.

Geist’in ve beraberinde insanın kendilerine ulaşmak için geçirdikleri süreçlerde devamlı bir ayrışma ve birleşme birbirini takip etmektedir. “Hegel’de ‘yabancılaşma’ kavramı, hem ‘ayrılma’ hem de ‘bütünleşme’ hallerini içerecek şekilde formüle edilmektedir.”¹⁰⁴ Hegel’in felsefesinde görülen bu ayrışma ve birleşme halleri onun diyalektiğinde kullandığı yabancılaşma, dışsallaşma kavramları (Entfremdung Entäußerung) ile temellendirilmektedir. Hegel’in felsefesinde bir dışa doğru atılım ve kendisini bulmak için devamlı bir dışa yönelim sonucu bulunan yerden bir değişme söz konusudur.

Bu değişim hareketi ögenin kendisi dışında bir yerde kendisini araması için kendisinden ayrışmasını beraberinde getirmektedir. Ayrışma sayesinde ilk olduğu yerden bir ayrılma ve ilerleme söz konusu olabilmıştır. Böylelikle de bir sonraki aşamalara doğru gelişme mümkün hale gelmiştir. Yani ayrışma bir anlamda ilk halden uzaklaşma, artık ilk halin mümkün olmadığını göstermesi bakımından olumsuz bir yabancılaşma olarak görülmektedir. Bu yabancılaşma ve ötekileşme hali özellikle Hegel’in Tinin Görüngübiliminde işaret edilen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁵ Hegel’in diyalektiğinde Geist’in ilk aşamada kendi halinde bir olanaklar yapısı olarak durması onun en yalın hali olarak karşımıza çıkmaktadır, ama

¹⁰²A. Kadir Çüçen, Melek Zeynep Zafer, Adnan Esenyel, *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2009, s. 351.

¹⁰³MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s.19.

¹⁰⁴Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 12.

¹⁰⁵Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ss. 316-320.

bu durum onun olanakları içerisinde barındırması bakımından yetersiz kalmaktadır. Çünkü gerçek anlamda kendisi olamamış, tam anlamıyla kendisini gösterememiştir. Ancak bu halde olabilecek süreçte en yalın halinde olduğu da unutulmamalıdır. Bu aşamadan sonra artık Geist ilk halinden ayrışarak kendi ilk halinden uzaklaşmayı tercih etmiş, gerçek anlamda kendisi olabileceği kendisiyle kendisinin bütünleşeceği alana doğru, bir atılıma, dışsallaşmaya yönelmiştir.

Geist'in kendini gerçekleştirme amacıyla evrildiği doğada artık bir farklılaşma ilk halinden bir değişim söz konusu olsa da tam anlamıyla Geist kendisi olamamış, hür bir benlik haline gelememiştir. Çünkü doğa alanında Geist nedensellik ilkesi sayesinde eylemde bulunabilmektedir. Yani tamamen kendi hür eylem hareketine sahip değildir, doğada geçerli olan nedensellik ilkesine uymak durumundadır. Oysa Geist'in amacı kendisi sayesinde hür bir şekilde hareket edip kendi bilincine kavuşmaktır ancak doğa alanında bu pek mümkün olamamaktadır. Bu yüzden ki doğa alanda Geist bir yabancılaşma, dışsallaşma daha yaşamaktadır. Geist doğa alanında hür olamamış kendisinin hedefi olan gerçek kendisinden uzak kalmıştır. Geist gerçek hedefine, bağımsız hareket etme alanına devlet aşamasında ulaşabilmiştir. Bu aşamada öznel istekler, öznel akıl söz konusu hale gelmemiştir. Bu aşamada insanların özgür seçimleriyle tek bir akıl, tek bir gerçekliğe bağlanmaları olanaklı hale gelmiştir.

Hegel'in diyalektiği bir bütünlük arayışı ve Geist'in kendi gerçekliğine doğru ilerleyen bir süreç olarak görülmektedir. Bu süreçte her adımda ilerlerken yabancılaşma itici bir güç Geist'in kendisine doğru ilerlemesinde hareket ettirici bir enerji noktası haline gelmektedir. Geist'in ilerleme süreci devamlı onun yabancılaşmaya uğradığını gösterdiği gibi aynı zamanda onun yabancılaşma aracılığıyla bir adım daha kendisine kendi için olana yaklaştırmaktadır. Böylelikle yabancılaşma hali onun her aşamada ayrılma haline sebep olsa da sonuçta onun kendisine ulaşmasında her aşamada bir araç olarak görülüp böylesine bir görev üstlendiği şeklinde de yorumlanabilmektedir. Böylelikle de bu itici güç sayesinde de Geist kendisine doğru her aşamada bir atılım hali sergileyebilmektedir. Geist ve beraberindeki unsurların kendilerinin farkına varması ve öz bilinçlerinin uyanması, yabancılaşma aracılığıyla gerçekleşmektedir. Her aşamada olduğu yerden bir sonraki adıma doğru atılımla Geist o aşamadan yabancılaşarak diğer aşamaya ve en sonunda gerçek benliği olan özgür kendi kendisi için bir hale kavuşmuştur. Bu kavuşma aynı zamanda Geist'in nesneleşmesinin sona erdiğini göstermektedir.¹⁰⁶ Böylelikle Geist her zaman dışsallaşması, kendisinin konumunu aşıp, kendisiyle birleşmesiyle gerçek benliğine kavuşmuş olmaktadır.

Özetle Hegel'in diyalektik felsefesinin her aşamasında bir gerçeklik ve netlik arayışı üzerine kurulu olduğu karşımıza çıkmaktadır. Geist, insan, özgürlük durumları kendilerinin en açık, en doğru şekilde varlık gösterebildiğini umduğu yeri

¹⁰⁶Akyıldız, Dulupçu, *Kavramsal ve Diyalektik Süreç Olarak Yabancılaşma*, s. 30.

bulmak için aşamalar geçirmektedir. Geçirilen bu aşamalar Hegel'in diyalektik sürecinde ulaşılan sentez aşamaları olarak gözükmektedir. Bu diyalektik sürecin her aşamasında bir değişim, atılım, başkalaşma mevcut olmaktadır.

Bu görülen başkalaşım ve dışsallaşma Geist, insan, özgürlüğünün bir sonraki aşamaya geçmesinde itici bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itici güç her ne kadar her aşamada yabancılaşma hali yaratsa da bu yabancılaşma sayesinde gerçeklik ortaya çıkmış, böylece Geist, insan ve özgürlük ile kendisine kavuşabilir hale gelmiştir.

Sonuç olarak Hegel'in diyalektik felsefesinde yabancılaşma bir çelişkinin oluşturulması ve bu çelişkinin aşılması üzerine kuruludur. MacIntyre'e göre "O, insani öznenin yabancılaşma (Entfremdung/alienation) yoluyla yeniden-birleşmeye (Aneignung) doğru yürüdüğü bir çelişki ve çelişkinin aşılması sürecidir."¹⁰⁷ Bu çelişkinin aşılmasında eylemleriyle dünya tarihindeki yeriyle insanın ayrı bir önemi bulunmaktadır. Geist ile beraber insanda bir ayrılıp birleşme kendisinden dışsallaşma hali yaşanmaktadır.

Tüm bu diyalektik süreçte Geist bir yabancılaşma serüveni yaşamış ve her aşamada kendine dıştan bakıp, bulunduğu aşamadan dışsallaşarak ilerleyebilmiştir. Geist'in gerçek anlamda kendini görebilmesi/bulması kendisine yabancı bir bakışla bakmasıyla olanaklı hale gelmiştir. "Tinini kendisini bilmesi, tanınması için kendine bir 'yabancı' ya bakar gibi bakması gerekir. Çünkü tanınması gereken şey tanıyacak olan şeyin kendisi bile olsa yabancıdır."¹⁰⁸ Geist kendisini görmek amacıyla dışsallaşma, kendisine yabancı hale gelme durumlarını seçmek zorunda kalmıştır.

Geist'in kendisini görmek için uğradığı bu yabancılaşma süreci gibi insanda bir anlamda kendisine, varlığına yabancılaşabilmektedir, diyebiliriz. Çünkü yorumlarsak insan her aşamada biraz daha gereç kendisine yönelim için bir başkalaşmaya, devamlı bir dışsallaşmaya uğramıştır. Doğa alanından toplum, devlet aşamasına gelene kadar her daim tutku, arzularıyla mücadele içinde olmuş ve bunları devlet, toplum aşamasında yenebilmiştir.

Kendi varlığının gerçek özne halini, başkalarının özne olduğunu, şahsiyet olduğunu devlet aşamasında kavrayabilmiştir. Bu kavrayış sayesinde de hem kendi varlığına yönelik yaşadığı yabancılaşmadan hem de başka insanlara yönelik yaşadığı yabancılaşmadan kurtulduğunu söyleyebiliriz. Özetle gerçek anlamda insanın özgürlüğe varması ve bu özgürlüğün getirdiği şahsiyet olma durumu ve sorumluluğuyla yabancılaşmadan kurtulunulabilir çözümünü öne sürebiliriz.

¹⁰⁷MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 19.

¹⁰⁸Kiraz, *Hegel Felsefesinde Yabancılaşmanın Rolü ve Anlamı*, s. 11.

Bu bölümden sonra gelecek düşünür ondokuzuncu yüzyılda etkili olmuş ve kendi felsefesinde yabancılaşmayı merkezi bir konuma aldığı için seçilmiştir. Kendi felsefesinde insanı, insanın bedensel varlığını devamlı bir şekilde sorgulamış ve bunun üzerine görüşlerini sergilemiştir. Tüm bu sebeplerden dolayı ikinci seçilen düşünür olarak Karl Marx Hegel'den sonra konumuz gereğince çalışmamızda yerini almıştır.



2.2. Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmanın Karl Marx'da Karşılığı

Meta, emek, yabancılaşmış emek, üretim, üretim tarzı, üretken üretim, üretken tüketim, özel mülkiyet, piyasa, alt yapı-üst yapı kavramları çerçevesinde düşüncelerini dokuyan ve felsefesinde tarihsel bir materyalizmi savunan düşünürü, Karl Marx (1818 – 1883), kendi dönemi ve sonrasında düşünürleri ve geniş yığınları etkisi altında bırakabilmiştir.

Marx'ın insanın eylemsel yanına önem vermesi ve insanı yabancılaşmanın kökenine yerleştirmesi Feurbach'dan gelmektedir. Marx'ın felsefesinde Feurbach'ın insanı önceleyen tutumuyla Hegel'in tarihsel gelişim yaklaşımı dikkatleri çekmektedir.¹⁰⁹ Feurbach'ın insan öncelikleyen yaklaşımı 'Geleceğin Felsefesi' adlı eserinde Tanrının insanın bir ürünü olduğu ve insanın her durumda öncelikleşmesi gerektiği teması üzerine odaklanmaktadır.¹¹⁰ Buna göre yalnızca Tanrı değil aynı zamanda mutlak tin kavramı gibi metafizik kavramlar yerine somut anlamda insanı öncelikleyen bir tutumunun olduğunu göstermektedir. Sonuçta bu tür metafizik düşünceler Feurbach'da insanın ürünü olarak algılanmaktadır.¹¹¹ Eğer bu ürün insanın üretiminden çıkıp insanı sarar hale gelirse bu takdirde insan kendisine yabancılaşır hale gelecektir.¹¹² Buna göre ortaçağın metafizik ve dini temelli dünyası insanın kendine yabancılaştığı bir dönem olmaktadır. Rönesans ve Aydınlanma dönemleri ise bedensel yönü ile insanın merkeze alındığı ya da kendini bulduğu bir döneme karşılık gelmektedir, denilebilir.

Marx'a göre insan düşüncesi, bilinci, anlayışı kısacası zihinsel faaliyetleri kendi başlarına soyut bir zemine bağlı ya da aşkın bir kaynaktan dolayı hareket etmemektedir. Böylesine zihinsel faaliyetler maddi davranışlarının birer sonucu, hatta maddi eylemlerin maddi sonuçlarının türeyen sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi etkinliğine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar.”¹¹³

Zihinsel faaliyetler bir yaşam döngüsü içerisinde açığa çıkmaktadır. Bu yaşam döngüsü de tamamen bir maddi eylemler zinciri içerisinde anlam bulmaktadır. Hatta Marx'a göre yaşamın dili, yaşamın kendisi bu maddi eylemler zincirine bağlı olarak varlık göstermektedir. Marx'ın gerçeklik anlayışı da bu maddi eylemlere dayandırılmış, onlardan aşkın olmayan bir konumdadır. Maddi eylemler zincirini

¹⁰⁹Başkaya, Ördek, *Ekonomik Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü Eleştirel Bir Giriş*, s. 1318.

¹¹⁰Feurbach, *Geleceğin Felsefesi*, s. 65-68.

¹¹¹ Feurbach, *Hıristiyanlığın Özü*, s. 46.

¹¹² Başkaya, Ördek, *Ekonomik Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü Eleştirel Bir Giriş*, s. 1318.

¹¹³Karl Marx, Friedrich Engels, *Felsefe Metinleri*, Kenan Somer, Ahmet Kardam, Sevim Belli... (çev.), Ankara: Sol Yayınları, 2009, s. 67.

sosyo-ekonomik diyalektik bir süreç ve bu süreçle ilerleyen de insanlık tarihi olarak görülecektir. Çünkü Marx'a göre tüm insanlık tarihi, materyalizmin ilerleyip gelişmesi ve bu gelişmenin bir diyalektik sistemle hareket etmesinden meydana gelmektedir. "Tarihsel Materyalizm, insanlık tarihinin ve onun sosyo-ekonomik gelişiminin diyalektik bir süreçle ilerlediğini öne sürer. Kültür, siyaset ve toplumsal gelişmeler üretim tarzı dolayısıyla ekonomiyle yakından ilgilidir."¹¹⁴ Böylesine bir hal alınca da tüm siyaset, toplum ilişkileri ve toplumun ürünü olan kültür dahi ekonominin sonucu ve diyalektik serüvenin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun genel hattı, toplumun içeriği, bölümleri, toplumun ürünleri, bireylerin eylemleri...vb. bunun gibi pek çok unsur Marx'a göre ekonomi kaynaklı, daha özelde üretim tarzına bağlı gelişmektedir. Bu nedenle Marx kendi tarihsel materyalizmini ve diyalektik açılımını en temelde, çekirdekteki üretim tarzlarına dayandırmıştır. Öz'e göre, "Toplumların alt ve üstyapıları ise üretim (tarz, güç ve ilişki) tarafından belirlenmektedir. Marks, Tarihsel Materyalizm teorisinin kilit terimine 'üretim tarzı' adını verdi."¹¹⁵ Böylelikle üretim tarzı tüm insanla ilgili eylemleri, insanlık tarihini, belirleyici bir unsur olarak merkeze alınmış hale gelmektedir.

Üretim tarzı beraberinde toplum içinde sınıfları, sınıf mücadelelerini, bir kesimin sömürülmesini hatta insanların bilincini üretimi düşünmenin aracı haline getirmektedir. Marx'a göre tüm insanlık tarihi süreçte bir sınıf mücadelesiyle dolu görülmekte, böyle olunca da sınıf mücadelesi genel tarih anlatısı içinde kendisine özgü bir tarih anlayışı oluşturmaktadır. Nitekim Marx'a göre "bu zamana kadarki tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir."¹¹⁶

Üretim tarzı, bir durumun, nesnenin üretim biçimi o üretilene bir kullanım değeri yüklemektedir. "Metâ her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve, taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir."¹¹⁷ Üretici gücün bu döngü içinde önem verdiği unsur meta olarak karşımıza çıkmaktadır. Metanın oluşması için insanlar tarafından kullanımı üzerine bir değer gerekmektedir. Böylece nesne bireysel kullanım değerini aşarak toplumsal bir değer ya da fayda konumuna yükselmektedir. Kullanım değeri olanın başkaları için de değeri olmalı ve beraberinde toplumsal kullanım değerlerini üretir hale gelebilmelidir. "Meta üretmek için, o kimsenin yalnızca kullanım-değerleri değil, başkaları için kullanım değeri, toplumsal kullanım değeri üretmesi gerekmektedir."¹¹⁸ Meta genel özellikleri bakımından fayda sağlaması gereken olarak algılanmaktadır. O nesne bir fayda sağlıyor ve tek bir bireyin tekeli dışında

¹¹⁴Arslan Topakkaya, "Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx'ı Yeniden Okumak", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı.3, c.1, 2008, s. 378.

¹¹⁵Şaban Öz, "Marksist Tarih Felsefesine Giriş", *KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XII, 2009, s. 24.

¹¹⁶Marx, *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?*, s. 17.

¹¹⁷Marx, *Kapital Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, s.47.

¹¹⁸A.g.e, s.53.

hareket edebiliyorsa o nesnenin bir kullanım değerinden ve meta olabilirliğinden söz edilebilmektedir.¹¹⁹

Bir nesnenin kullanım değerine sahip olması onun fayda sağlıyor olması ölçütünden başka onun bir insan emeği içerip içermemesine de bağlanabilmektedir. Hatta burada en önemli belirleyici olarak o nesnenin bir insan emeğiyle oluşmasına bakmamız gerekmektedir. Çünkü o nesne doğada olmayan bir durum olarak algılandığı için insanın emeğine gereksinim duymaktadır. “Bu nedenle, bir kullanım-değeri ya da yararlı bir eşya, ancak içinde soyut insan emeğini bulundurması ya da maddeleştirilmesi nedeniyle değere sahiptir.”¹²⁰ İnsan emeğinin maddeleştirilmesi insanın yabancılaşmaya maruz kaldığını göstermektedir. Çünkü insan emeği maddeleşerek insandan uzaklaşmış ve insanla olan bağı kopmuştur.

İnsanın emeğiyle oluşan nesne insanın ihtiyacını karşıladığından dolayı bir kullanım değeri taşımaktadır. Marx, bir kullanım değeri olan nesnenin diğer nesnelere değer farkının olduğunu bilincindedir. Ona göre nesnelere hepsinin kullanım değeri mevcuttur fakat aralarında bir farkın olması da gerekmektedir. Bu farklılık o nesnenin üretimde gerçekleşen süreçle, emekle ölçülebilmektedir. Ne kadar fazla süre ayrılır, ne kadar insan emeği işin içine girerse o nesne bir o kadar değerli görülmektedir.

Nesnenin üretimi için satın alınan emek, kapitalist tarafından sadece üretken emek olarak algılanır. “Kapitalist tarafından artı değer elde etmek amacıyla satın alınan her emek, bu emeğin maddi bir nesne üretilip üretilmediğine ve toplumsal üretim açısından gerekli-yararlı olup olmadığına bakılmaksızın üretken emek olarak nitelenir.”¹²¹ Bu emek bir nesne üretebilir olsun, toplumsal üretim için yararlı olsun olmasın bir önemi yoktur, çünkü sonuçta bir emek satın alınmıştır.¹²² Satın alınan emek insanın bir ürünü, eyleminin sonucu olarak bilinmektedir. Bu durumda insanın emeğinin satın alınabilmesiyle beraberinde neredeyse insanın tüm hayatının satın alınabilmesine zemin oluşturulmuştur. İnsan emeğinin satın alınması ve beraberinde gelen süreç insanın kendisine bütünüyle yabancılaşmasına sebep olmaktadır denilebilir. Satın alınan bu emek doğada olmayan bir durumu içinde barındırmaktadır sonuçta doğa dışında bir nesne üretililecekse bu nesne değerli olmaktadır. Ancak nesnenin değeri artmasıyla orantılı şekilde insanın değeri ise azalmaktadır. İnsanın değeri azaldığı gibi insanın özne olarak varlığı bir o kadar değersizleşmektedir. Bu değersizleşme hali de insanın kendi varlığına yabancılaştığını da göstermektedir. Üretilen nesne artık bir anlamda özne gibi bir konuma gelmiştir diye yorum getirebiliriz. Çünkü nesne o kadar bir seviyeye gelmiştir ki yirminci yüzyılda görüldüğü gibi nesnenin özneleşmesi ve gerçek özne olan insanın nesneleşmesi

¹¹⁹Marx, *Kapital Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, s. 180.

¹²⁰Marx, *İktisat üzerine*, s. 30.

¹²¹A.g.e, s. 30.

¹²²Metin Altıok, “Üretken ve Üretken Olmayan Emek Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme: Adam Smith’in “Emeği” mi? Karl Marx’ın “Değeri” mi?”, *C.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, sayı.1, c.XXII, 2001, s. 120.

inanılmaz seviyeye varmıştır. Örneğin üretilen bir tekstil ürünü, teknolojik bir ürün insan öznesiymişçesine saygı duyulan ve öncelikleşen bir hale gelmiştir. Ancak bunları üreten insan bir o kadar değersizleşmiştir. Satın alınan bu ürünlere anlaşılması zor bir biçimde değer verilir ve bunların peşinden koşulurken insan da o kadar nesne haline gelmiştir. Bu durum genel anlamda günümüzde insanın kendisine, kendi varlığına yabancılaştığına kanıt teşkil etmektedir, diyebiliriz.

Marx'a göre bir nesne üretebilme potansiyeli olan insanlar kendileri açısından değerli nesne üretmelerine rağmen kendileri değersizleşmektedir. Bu değersizleşen insanlara artık işçi sınıfı olarak bakılmaktadır.¹²³ Bu sınıf üretebildiği kadar meta oluşturdukça sermaye sahibi zenginleşmekte ve artı değeri devamlı artmaktadır. Çünkü Marx'a göre insanın ihtiyacı devamlı olacaktır, doğada olmayanın ihtiyacı vazgeçilmez bir hale gelmiştir. Oluşturulacak nesneyi yapabilme olanağını da taşıyan işçi sınıfı olarak görülmektedir. İşçi sınıfı üretime devam ettikçe sadece sermaye sahibi zenginleşmemektedir.

“İşçi, ne kadar çok meta üretirse o kadar ucuz bir meta haline gelir. Şeyler dünyasının değer artışı, insanların dünyasının değersizleşmesiyle doğru orantılı bir seyir izler. Emek sadece meta üretmez; kendisini ve bir meta olarak işçiyi de üretir ve genel olarak meta ürettiği oranda bunu gerçekleştirir.”¹²⁴

Bu zenginleşmeyle beraber işçi sınıfının varlığının nicelik miktarı da zenginleşmektedir. Bu döngü yani sermaye sınıfının zenginleşmesi ve beraberinde işçi sınıfının niceliksel sayısındaki artış işçi sınıfı nesne üretmeye devam ettikçe sürecektir. Böylelikle niceliksel artış gösteren işçi sınıfı demek aynı zamanda bu sayı kadar kendi varlığına yabancılaşmış insan olduğunu göstermektedir. Yirminci yüzyıl ve sonrası için yorumlarsak da aynı oranda da peşinden koşulan saygı duyulan özneleşmiş ürünün var olduğunu söyleyebiliriz.

Bir işçi her ne kadar ucuz bir maliyet haline gelse de artık bu üretim döngüsü içinde var olabilmektedir. Böylelikle işçi sınıfı kendi varlığını kendi eliyle üretir hale gelmiştir. Bir işçi ürettikçe var olur ve var olabilmektedir.¹²⁵ Bu döngüde zenginleşmeyen, gittikçe ucuzlayan her işçinin bireysel değerinin kendisidir. Çünkü her nesne üretiminde daha ucuz nesne miktarı artmakta bununla paralel şekilde işçi sayısındaki artış da her bir işçiye düşen değeri azaltmaktadır. Daha net söylemek gerekirse işçi sayısındaki zenginleşme her birine düşen değeri, ücreti azaltmakta bununla beraberde sermaye sahibi gittikçe zenginleşmektedir. Bir noktadan sonra işçi sınıfı artık kendisi üretilen nesne haline gelmekte üstelik maliyeti ucuz bir nesne haline dönüşmektedir.

Bu şekilde işçi sınıfı kendi yaşam döngüsünü, yaşam tarzını da belirler hale gelmiştir. İşçi sınıfının yaşamı ve üretimdeki devamlılığı onun bilincini de

¹²³Karl Marx, *Felsefe Yazıları*, Ahmet Fethi (çev.), İstanbul: Hil Yayıncılık, 2009, s. 25.

¹²⁴A.g.e, s. 25.

¹²⁵Marx, *İktisat üzerine*, s. 37.

belirlemektedir. Kısacası düşünce gücü eylemi belirleyen değil, eylemlerin bütünlüğünden oluşan yaşantı ve buna dayalı üretim süreci bireyin bilincinin belirleyeni olmaktadır.

“Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, sanki canlı bir bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de o bireyin bilinci olarak bakılır.”¹²⁶

İşçinin de bir bilince varması buna göre hareket etmesi yaşadığı eylemler dünyasına bağlı olarak varlık göstermektedir. Bireyin üretip tüketmesi, üretim döngüsü içinde yer alması üretime dayalı toplum ilişkisini oluşturmaktadır. Bu toplum ilişkisi yaşama dayalı birey anlayışı üzerine kurulu olarak işlemektedir. Böylece birey üretirken, üretim eylemini gerçekleştirdiği ortamda varlık gösterirken hep bir topluluk oluşumunun da temeli atılmaktadır.

Böylelikle toplumun her ögesi bir üretim zincirinin etkisi altında şekillenmeye, dönüşmeye gitmektedir. “Marx’a göre insanın özü, ne Aydınlanmanın soyut bireyi veya cisimleşmemiş öznesi, ne de Hegel’in kendi kendisinin tarihsel olarak tinidir, fakat toplumsal ilişkilerin toplamıdır.”¹²⁷ Bu şekilde de insanın özü bir toplumsal ilişkilerin yekûnu olarak gösterilmiş ancak bu toplum yaşantısının itici gücü ise ekonomik ilişkiler olarak görülmüştür.

Ekonomik ilişkilerin çerçevesinde oluşturulmuş toplumda bireylerin özellikle işçi sınıfının üyelerinin kendi yaşamlarını gösterme biçimleri artık onların toplum içinde ne olduğunu, toplum içinde bir parça olarak toplumun neresinde olduklarını göstermektedir. “Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır.”¹²⁸ Anlaşılmaktadır ki ekonomik ilişkilerin belirlediği toplum içinde üreten sınıf kendi faaliyetleriyle kendini gösterebilmektedir.

Birey özgürlüğünü belirleyen, bu özgürlükle yaşamını sürdüren konumda olması gerekirken tarih göstermektedir ki ekonomik bir uğraş ve ekonomik ilişkiler ağı örülmeye başladığından itibaren üreten sınıf, sermaye sahibi sınırlı döngü içinde yaşamaya başlamış, bu döngü içinde kendilerine bir rol çizmiş, bu rolün dışına çıkamamışlardır.¹²⁹ Marx’a göre üretim ilişkilerinin başladığı ilk andan itibaren değişim ve bireyin sınırlı hale gelmesi görülebilmektedir.

Marx’a göre insanoğlu kendi ihtiyaçlarını ilk kez üretmeye başladığında doğa karşısında farklı olduğunu kavramış, bu farklılığını geliştirerek sürdürmüştür.

¹²⁶Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Sevim Belli, Ahmet Kardam (çev.), İstanbul: Sol Yayınları, 2004, s. 46.

¹²⁷Çüçen, *Varlık Felsefesi*, s. 366.

¹²⁸Marx, Engels, *Felsefe Metinleri*, s. 66.

¹²⁹Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 41.

İlk kez ihtiyaçlar üretildiği zaman insanoğlu kendi maddi yaşamını da üretmeyi başarmıştır.

“İnsanlar kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlıyorlar, bu, onların kendi örgütlenişinin sonucu olan bir ileri adımdır. İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler.”¹³⁰

Doğada olmayanın insan için bir gereksinim olması, insanı devamlı bir üretmeye, ihtiyaçlarını devamlı gidermeye götürmüştür

Marx’a göre tarih içerisinde insanın üretme serüveni ne kadar geriye doğru araştırılırsa esasında insanın üretim ilişkilerine bağımlı ve ürettiklerine bağlı şekildeki günümüzdeki konumundan toplumuna ve yaşama dair ihtiyaçlarını giderdiği çevreye sıkı bağlılık gösterdiği bir duruma geri gidildiği görülmektedir. “Tarihte ne kadar çok geriye gidersek, birey ve dolayısıyla üreten birey de o kadar bağımlı, daha büyük bir bütüne ait görünür.”¹³¹ Sonuçta günümüze ulaşan süreçte üretilen nesne kendisini üreten özneyi kendisine bağımlı kılmayı başarabilmiştir de diyebiliriz.

Burada vurgulanması gereken durum bireysel üretim ve tüketimin, kitle tüketimine yani üretken tüketime dönüşmesi olarak kendisini göstermektedir. Bireysel üretim bireyin kendisi için üretip bunu kendisinin tüketmesi üzerine kurulu işlemektedir. Kitle tüketiminde ise işler üretenin (işçi) varlığının devam etmesi için devamlı üretmesi ve üretilenin toplum tarafından tüketilmesi üzerine kurulu görülmektedir.

“Bu üretken tüketim, bireysel tüketimden şöyle ayrılır: bireysel tüketimde canlı bireyin hayatta kalabilmesi için ürünler kullanıp bitirilir, üretken tüketimde ise, ürünler, emeğin, canlı bireylerin emek-gücünün etkinliklerinin devamı için tüketilir. Bunun için, bireysel tüketimin ürünü bizzat tüketicidir; üretken üretimin sonucu ise, tüketiciden farklı bir üründür.”¹³²

Marx’ın düşüncelerini yorumlayan Altıok’a göre; üretken tüketimde bireyler kendilerini üretme aşamasına girmişlerdir. Üretim olmazsa kendilerinin bir anlamı kalmayacak, kendi hayatlarında bir boşluğa düşeceklerdir. Böylesine bir boşluğa düşmemek için üretici bireyler devamlı üretmekte, devamlı kendi yaşamlarını yaratmaktadırlar.¹³³ Üretken üretimde artık sadece tüketici için yaşanan bir yaşamdan başka şekilde, üreticinin varlığı da korunmaya daha doğrusu üretici kesim bu yolla kendi varlığını korumaya yönelik yanlış bir bilincin hâkimiyeti altına girmektedir.

¹³⁰Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 39.

¹³¹Marx, *Felsefe Yazıları*, s. 181.

¹³²A.g.e, s. 186.

¹³³Altıok, *Üretken ve Üretken Olmayan Emek Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme: Adam Smith’in “Emeği” mi? Karl Marx’ın “Değeri” mi?*, s. 120.

Marx'a göre üretken tüketime kadar gelen tarihsel süreçte mülkiyet ilişkisi ve üretim biçimi varlığını göstermiştir. Mülk edinmenin, üretim biçimlerinin tarihi tam anlaşılmadan üretken tüketimin yorumlanması tam bir netlik içinde olmayacaktır. İlk aşamada temel üretim, mülk edinme doğayla iç içe olarak tam olarak doğadan ayrılmadan gerçekleşmektedir.¹³⁴ Bu aşamada üretim avcılık, hayvancılık ve o dönemin en üst mülk edinme biçimi olan tarımla mümkün olmaktadır. İnsanlar doğa içinde bir hayat geçirmekte ihtiyaçlarının büyük bir kısmını buradan diğer kısmını da kendi ürettiklerinden karşılayabilmektedir.

Karşılıklı değiş tokuş aracılığıyla aynı toplumun ya da aynı çevrenin insanları arasında başlayan ürünlerin yer değiştirmesi süreç içerisinde farklı topluluk ve çevrelere ürünlerin satılmasına dönüşmektedir. "Bunun anlamı, kapitalist sistemde kişinin ürettiği malı kimin tüketeceğini bilmemesi ve dolayısıyla üretici ile tüketici arasındaki ilişkinin piyasa tarafından kurulmasıdır."¹³⁵ Bu pazarda ürünün, üretilmiş kimin tarafından alınacağı belli değildir. Üretici tüketici arasındaki ilişki, ilk kez kimin üretici veya tüketici olduğunu belirleme görevi burada piyasa tarafından üstlenilmiştir.

Mülk edinme ve üretimin tarihçesinin ikinci aşamasında ise artık toplumsal yaşamlar varlığını göstermeye başlamaktadır. Burada görülen kent yaşamı ile birlikte kölelik de kendisini göstermektedir.

"Mülkiyetin ikinci biçimi, özellikle birçok aşiretin sözleşme yoluyla ya da fetih yoluyla bir tek kent halinde birleşmesinden ileri gelen ve köleliğin varlığını sürdürdüğü antik kominal mülkiyet ve devlet mülkiyetidir."¹³⁶

Artık bu aşamada mülkiyet bir tekelin eline geçmeye başlamakta ve mülk sahibi olmayan diğer grubun yani mülkü olanın emri ve kullanımı altına girmeye başlamaktadır. Buradaki kölelik sistemi köle durumunda olan kişinin tam anlamıyla isteği ve bilinci dışında gerçekleşmektedir. Dikkat edilirse Marx'ın vurguladığı üretken tüketime dayalı işçi sınıfı kendi isteğiyle sistemin bir parçası olmakta ve bu sistem dışına çıkarsa bir yaşamı olmayacağı gibi yanlış bir kanının egemenliğine girmektedir. İkinci aşamada görülen kölelikte ise birey sistem tarafından zorla köle sınıfına konmaktadır.

Marx'ın gördüğü mülk edinmenin üçüncü aşamasında artık tamamen bir zümre sınıfı oluşmuştur.¹³⁷ Bu aşamada sermaye sahibi gruplar, ülkeler söz konusu hale gelmiştir. Bunlar dışındaki insanlar ve ülkeler ise üretici konumunda varlıklarını sergileyememektedirler. Yani sermaye sahibi kesimde olanlar kendi varlıklarının

¹³⁴Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 41.

¹³⁵Derya Güler Aydın, Kapitalizmde Bireyin Sorgulanması: Yabancılaşma ve Demir Kafes, *Amme İdare Dergisi*, sayı. 2, c. XXXXIII, 2010, s. 20.

¹³⁶Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 41.

¹³⁷A.g.e, s. 42.

ancak üretimi gerçekleştirmeye devam ettikçe süreceğinin bilincinde ve isteyerek bunu sürdürmektedirler.

Üretimin bu son aşamasında bireyler üretirken kendi toplumsal varlıklarının devamı için ürettiklerinin bilinciyle yaşamlarını sürdürmektedirler. İster kaba kas gücünün ihtiyacı dönem olsun, ister ince motor kas gücünün ihtiyaç olduğu dönem olsun üretici sınıf bu düzenin içinde varlık göstermeye çalışmaktadır. “Makine, kas gücünü vazgeçilmez bir öge olmaktan çıkardığı ölçüde, kasları zayıf, vücut gelişmesi eksik ama eklem ve organları kıvrak işçileri çalıştıran bir araç haline gelir.”¹³⁸ Marx’a göre kaba kas gücüne ihtiyacın bittiği yerde ince kas ve kıvraklığa ihtiyaç olduğu zaman bile bu sistem devam edecektir. Çünkü bu sefer de üretici sınıfa ön planda kadın ve çocuk emeği gerecektir. Çocukların ve kadınların ince eylemler üzerine gücü sermaye sahibi için aranan bir emek olacak, bitmez tükenmez şekilde kullanılacaktır.

Bir şekilde artık ailenin nerdeyse tüm fertleri sermaye sahibi için iş gücü olarak görülecek, aile üyelerinin üretim sistemi içerisinde hayatlarını sürdürmeleri gerekecektir. Böylelikle ailenin tüm fertleri sermaye sahibinin müdahalesi ve arzusuyla oluşturulan bir hayata esir kalacaktır.

“...çok geçmeden, yaş ve cinsiyet farkı gözetmeksizin işçi ailelerin bütün üyelerini doğrudan sermayenin egemenliği altına sokarak, ücretli işçi sayısını artırmanın bir aracı olup çıkmıştır. Kapitalist hesabına yapılacak zorunlu iş, yalnızca çocukların oyun alanlarına el atmakla kalmamış, aile çevresinde bireylerin kendileri için diledikleri gibi harçayabilecekleri zamana ve emeğe de el atmıştır.”¹³⁹

Görülmektedir ki üretimin son aşamasında işçi sınıfının aile fertlerinin her üyesi ancak bu sistem içerisinde yaşayabildiklerini ister istemez görmüş ve tüm zamanlarını, alanlarını sermaye sahibinin isteğine göre şekillendirmek zorunda kalmıştır. Böylelikle sermaye sahibi işçi sınıfının sadece emeğini satın almış değil, beraberinde, bir anlamda bireyin yaşamını da satın almıştır. Yaşamın satın alınması bireyin bedeniyle, varlığıyla hatta ailesiyle birlikte olan bir bütünlüğün elden çıktığını göstermektedir. Böyle olunca da birey kendisine, varlığına yabancılaşır hale gelmiştir.

Ücret üretim döngüsü de sadece üretilen ürünle sabit kalmamıştır, artık ücret bireyin yaşamının her alanına el atmış bir şekilde kapsayıcı şekilde ilerlemiştir. Burada ücret üretim döngüsünün basit bir parçası olmaktan çıkmış kendisinden başka büyük anlamları taşır hale gelmiştir. Üretim döngüsü, üretimin karşılığı olan ücret, kendilerinden beklenen görevin üstüne çıkararak insanın kendine yabancılaşmasına ön ayak olmuşlardır.

¹³⁸Marx, *Felsefe Yazıları*, s. 380.

¹³⁹A.g.e, s. 380.

Böylelikle artık bir noktadan itibaren ücret yabancılaşmış insanın emeğinin sonucu ve yabancılaşmanın devamı için bir güç kaynağı haline gelmiştir. Emek ücreti ortaya çıkarmış, ücret kendisinin görevinin aşarak yabancılaşmayı ortaya çıkarmıştır. “Ücret yabancılaşmış emeğin dolaysız bir sonucudur ve yabancılaşmış emek de, özel mülkiyetin dolaysız nedenidir. Biri ortadan kalkarsa diğeri de ortadan kalkmak durumundadır.”¹⁴⁰ Buna göre yabancılaşmış emek beraberinde sermaye sahibinin daha da zenginleşmesine fayda sağlamaktadır.

Yabancılaşmış emek insanın kendisine, hayatına bedenine uzaklaşmasına sebebiyet vermektedir. Aynı zamanda yabancılaşmış emek sermaye sahibini pozitif anlamda etkilemektedir. “Ücret yabancılaşmış emeğin doğrudan sonucu, yabancılaşmış emek de özel mülkiyetin doğrudan nedenidir.”¹⁴¹ Buradaki pozitif anlamda etkileme sermaye sahibinin daha zenginleşmesini ve emek sahibinin giderek dünyasının fakirleşmesini doğurmaktadır. Emek sahibinin fakirleşmesini açılırsak bireyin kendi dünyasının kendi sahibi olmaktan çıkmasını anlayabiliriz. Çünkü artık birey kendi hayatında zamanına, boş vakitlerinin değerlendirmesine, ailesine, kendisine gerçek anlamda ilgilenemez hale gelmektedir. Böylesine bir hal de insanı kendi dünyasına sahip olamayan fakir bir emekçi haline getirmektedir.

Emeğin yabancılaşması, bireyin kendine yabancılaşması bir yerden sonra toplum içinde de bir yabancılaşma dalgasına sebebiyet verebilmektedir. “Emeğin yabancılaşması sorunu, giderek çalışmanın toplumsal biçiminin çözümlenmesi sorunu olarak somutlaşmıştır.”¹⁴² Emeğine yabancılaşan insanlar kendi hayatlarına yabancılaştıkları gibi eğer bu sistem tüm topluma yayılırsa insanın toplumu oluşturduğu gerçeğinden uzaklaşarak insana ve topluma yabancılaşmış bir kitle meydana gelebilmektedir. İnsanların bir araya gelmesinden oluşan bir kitle mevcuttur ancak bu kitle toplum ilişkisini yitirmiş sadece üretici amaçlı birliktelik yaşar hala gelmiştir. Toplumun da işçi kitlesine dönüşmesiyle beraber birey kendi özgürlüğünü, doğasını tamamen yitirme seviyesine gelmiştir.

Buna göre “işçinin ücretinin en uç noktası şudur; Fiziksel kimliğini sürdürebilmek için işçi olmak durumundadır ve ancak fiziksel özne oldukça işçiliğini sürdürebilecektir.”¹⁴³ En önemlisi birey artık kendisinin ve çevresinin de yabancılaştığı bu kitlede varlığını sürdürebilmek için fiziksel kimliğini koruyarak işçi vasfını sürdürmek zorunda kalmıştır. Böylelikle sırasıyla önce birey kendini parça parça üretim döngüsünde kaybetmekte, sonra kendi ailesini bu döngüde yitirmektedir. Bu arada kendi toplumunun da bir üretici kitle haline gelmesi ile birlikte insan topyekun kendi doğasına yabancılaşmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Birey artık varlığını sürdürmek için işçi kitlesiyle beraber üretmeye ve emeği karşısında ücreti kabul etmeye mecbur kalmıştır.

¹⁴⁰Marx, *Felsefe Yazıları*, s. 36.

¹⁴¹Marx, *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?*, s. 26.

¹⁴²Davidov, *Özgürlük ve Yabancılaşma*, s. 63.

¹⁴³Marx, *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?*, s. 26.

Böylelikle Marx'da yabancılaşma insanın kendi ürettiğinin kendisine hâkim olması ve beraberinde insanla ilgi alanların her birine bu yabancılaşmanın işlenmesi üzerine kurulu olarak hareket etmektedir. Nitekim Özbudun'a göre de "... Marx'da yabancılaşma, insana ait olanın, insanın yarattıklarının, öznenin üzerinde yer alarak onun üzerinde belirleyicilik kazanması halidir."¹⁴⁴ Üretilen şey bireyin üzerine hâkimiyet kurar bir hale gelmektedir. Bu kurulan egemenlik birey üzerinde bireyi ilgilendiren her şeyi belirleyici bir hale gelmiştir. Birey kendi ürettiğine uzaklaşmakta, bir nesne üretirken kendisine, ailesine yaşadığı topluma yabancılaşmakta, sonuçta toplum da kendisine yabancılaşabilmektedir.

Marx'ın yabancılaşma anlayışı düşünsel olmaktan çok tamamen canlı bir birey organizması üzerine kurulu gözükmektedir. Yabancılaşmanın etkileri tamamen canlı dünyada insanı, toplumunu, hatta toplumlar arası ilişkileri etkilemektedir. Yabancılaşmanın bireyi canlı bir şekilde etkilemesini açınırsak bireyin canlı halindeki duyguları, güdüleri, arzuları, hatta sevgiye yönelik ihtiyaçları bundan etkilenmektedir. Özbudun'un belirttiği gibi, "Marx'ın yabancılaşma anlayışında birey, gerçek bir insan; bir dizi duygu, güdü ve maddi gereksinimle donanmış insandır."¹⁴⁵ Böylece yabancılaşmanın etkilerine maruz kalan insan tamamen biyolojik bir canlılık dünyasına indirgenmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Marx'a göre sömürgeci düzen ve buna dayalı tüm tarihsel süreç, emek sömürsü ve tarihin ekonomi üzerine kurulu insanın doğasından uzaklaşması bitirilebilecek bir durumdur.

"Kişinin başka bir kişiyi sömürmesine son verildiğinde, orantılı olarak, bir ulusun başka bir ulusu sömürmesine de son verilecektir. Ulus içindeki sınıflar arası karşıtlık yok oldukça, orantılı olarak bir ulusun diğerine gösterdiği düşmanlık da son bulacaktır."¹⁴⁶

Bir insanın başka bir insanın emeğini sömürmesini bıraktığı zaman, bir ulusun içinde sınıfsal farklılıklar ortadan kaldırıldığı zaman insanın kendisine yabancılaşması, insanın başka bir insanın sömürsü altına girmesi son bulacaktır.

Marx tarih içerisinde varlık gösterdiğine inandığı, ekonomik ilişkiler kökenli emek-üretim serüveninde, emek sömürsüne dayalı bir yabancılaşma teşhisinde bulunmuştur. İnsanlık tarihi incelendiği zaman kendi ihtiyaçlarını doğa dışından üretip kendisini doğadan ayırdığı zamandan beri, bir taraf diğer tarafa üstünlük sağlamış ve sömürü varlık göstermeye başlamıştır. Sermaye sahibi üretici sınıfın emeğini sömürdüğü gibi bir süreden sonra üretici sınıfın üyelerinin kendi fiziksel kimliğini, ailesini, sosyal bir hayat sürdürdüğü toplumunu da sömürsünün altına, esaretine almıştır.

¹⁴⁴Özbudun, *Yabancılaşma*, s. 19.

¹⁴⁵A.g.e, s. 19.

¹⁴⁶Marx, *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?*, s. 19.

Böylesine bir kıskaç altına giren üretici sınıf bir yerden sonra kendi varlığını devam ettirmek için ister istemez üretim sisteminde kendi durumunu kabullenip sistem için üretici olmaya devam etmiştir. Ancak bu düzenin devam etmesi tamamen insanın doğasına aykırı bir içerik taşımaktadır, çünkü insanın doğası kendi davranışlarını sergilerken kendisini ortaya koyarken hür olması gerekirken üretim sömürsü sisteminde, sermayecilikte hürlükten eser görülmemektedir.¹⁴⁷ Marx'a göre ilk üretim aşamasında birey kendi ihtiyacını giderecek kadar üretmekte ve bunu tüketmekteydi. Ancak doğadan ayrıldığı zaman bir insan diğerini sömürü altına alınca insanın özgürlüğü zedelendi ve giderek özgürlükle birlikte insanın doğası yitirmeye başlandı.

Ayrıca üretimle birlikte özel mülkiyet hali de gelişme gösterdi. Özel mülkiyet devamlı tüketimi arttırdı ve insanlar tükettikçe kendi varlıklarını gösterebileceklerine yönelik bir düşünceye kapıldı.

“Özel mülkiyet bizi öylesine alıklaştırmış ve sınırlı kılmıştır ki bir nesne ancak ona malik olduğumuz, demek ki (o nesne) bizim için sermaye olarak var olduğu ya da bizim tarafımızdan dolayimsız sahip olunduğu, yenildiği, içildiği, giyildiği, içinde oturulduğu vb. kısacası bizim tarafımızdan kullanıldığı zaman bizimdir...”¹⁴⁸

Alışılan özel mülkiyet insanları nesne anlayışında sınırlayarak alıklaştırmaktadır. Bu yaşanan alıklaşma hali de insanın kendisine yabancılaştığını gösteren ayrı bir başka durum olarak görülmektedir. Böylece bizim olmayan nesnelere bir bakıma algı sahamızın dışında kalmaktadır.

İnsanın kendine yabancılaştığını gösteren diğer bir durum da bireyin ürettiğine ötekileşerek sanki ürettiğinin kölesi haline gelmesidir. “Yabancılaşma, bireyin ürettiği şeye ters düşüp giderek kendini şeylerin kölesi gibi hissetmesidir.”¹⁴⁹ Bu durumda artık insan ürettiğinin kendisinden kopuşuna engel olamadığı gibi aynı zamanda ürettiğinin varlığının devamlılığına mahkûm kalmıştır. Bu mahkûm hale gelme durumu insanın kendisini ürettiğinin kölesi gibi hissetmesine sebep olmaktadır.

Bireyin kendi emeğinden uzaklaştırılması beraberinde kendi bedeninden, ailesinden uzaklaşmasına neden olmakta ve böylece sürekli yabancılaşmaya sebep olmaktadır. Nitekim Marx sisteminde yabancılaşmış emek kavramını önemle vurgulamaktadır. “Onda yabancılaşmış emeğin ilk görünümü işçinin kendi ürününe yabancılaşmasıdır.”¹⁵⁰ Çünkü yabancılaşmış emek kendi ürününe yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Kendi ürününe yabancılaşma hali gelişerek sonuçta bireyin genel anlamda sömürülmesine dönüşmektedir.

¹⁴⁷Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, s. 145.

¹⁴⁸Marx, Engels, *Felsefe Metinleri*, s. 37.

¹⁴⁹Topakkaya, *Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx'ı Yeniden Okumak*, s. 381.

¹⁵⁰Emine Aydoğan, “Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:54, 2015, s. 278.

Ancak tüm bunlara rağmen Marx sömürme halinin son bulabileceğini düşünmektedir, onun çözüm yolu sermaye sahibinin sömürüden vazgeçmesi ve üretici sınıfının kendi doğasının öz bilincine varıp kendisini savunmasından geçmektedir.¹⁵¹

Ancak ne on dokuzuncu yüzyılda ne de yirminci yüzyılda bu durum tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Bu durumda Marx'ın savunduğu eylemlerimiz bilincimizi belirliyor düşüncesi kendisini göstermektedir. Çünkü işçi sınıfı üretime devam ettikçe ve bu sistemin devamını sağladıkça kendisinin var olabileceği bilincini kabullenmiş gözükmektedir. Bu nedenle işçi sınıfının bireylerinin sonradan gerçekleşmiş olan bu yabancılaşma halini fazlasıyla benimsediklerini söyleyebiliriz.

Bundan sonraki bölümde varlığın gerçek anlamda ele alınır şekilde incelenmesinin önünü açmış ve kendisine kadar varlık tarihini tahrip etmeyi başarmış Heidegger'e yer ayrılmıştır. Heidegger hem kendisine kadar gelen geleneği tahrip etmesi hem de kendisinin getirdiği farklı yaklaşımla kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Tüm bu sebeplerden dolayı da çalışmamızda yirminci yüzyıl çizgisi gereğince bu yüzyılın içinden Heidegger seçilmiştir.

¹⁵¹Marx, *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?*, s. 20.

2.3 Ontojik Bağlamda Yabancılaşmanın Martin Heidegger’de Karşılığı

Martin Heidegger (1889-1976), kendi döneminde varlık problemini yeni baştan ele almış ve bu probleme getirdiği eleştirel ve yeniden yapılandırıcı bakış açısıyla felsefe alanında etkili olabilmıştır. Heidegger varlık alanını özel bir şekilde, ontik bakış¹⁵² açısıyla görmesi ve kendi dönemine kadar hâkim olan cogito bakış açısıyla konuyu ele almamasıyla varlık felsefesine farklı bir boyut kazandırmıştır. “Heidegger’e göre, artık cogito merkezli felsefeler yerini varlık merkezli felsefelere bırakmalıdır.”¹⁵³ Heidegger bu tutumuyla varlığın özneye dayandırıldığı kartezyen düşüncenin karşısında bir tavır içinde olmuştur.¹⁵⁴ Heidegger’e göre “Descartes’la birlikte eski Hristiyan antropolojisi insanı hayatla olan kaynaklı birliğinden ayırt ederek basit ve soyut bir ‘done’ veya bir ‘şey’ olarak anlamlandırmıştır.”¹⁵⁵ Buna göre artık dualist düşünce merkezli bir ontoloji yerini doğrudan varlığa dayanan bir yaklaşıma bırakmalıdır. Böylece Heidegger bu tavrıyla kendisine kadar süren bir geleneği dışlayarak varlık tarihini tahrir etmeyi başarmıştır.¹⁵⁶ Platondan beri süregelen felsefe tarihini ilk defa tahrir ediş olarak ifade edilen bu tavrın varlık ile var olan arasında bir ayrım yapmamakla ve varlığı var olana indirgemekle “kendisini var olanlarda ifşa ederken gizleyen varlığı anlaması mümkün değildir.”¹⁵⁷ O halde varlığın gözden kaçırılmasına neden olan özne-nesne ayrımı yerine varlık ve var olan ayrımı geçerli olmalıdır, diyebiliriz. Zira özne-nesne ayrımının bir türlü varlıkla doğrudan yüz yüze gelinmemesine, gerçek anlamda incelenmeyişine ve varlığın odak noktası haline getirilmemesine neden olduğunu söyleyebiliriz.

Çüçen’e göre de Heidegger’e kadar gelen varlık felsefesi geleneğinde varlık konusu sadece kavramsallaştırılmaya indirgenmiş şekildeydi ve varlığın kendisinin ne olduğu, varlığın gerçek anlamda ele alınışı gerçekleştirilmemişti.¹⁵⁸ Tüm bunlara karşılık Heidegger varlığın kendisini ve varlığın anlamına fenomenolojik ontoloji ile ulaşabileceğini düşünmüştür.¹⁵⁹ Böylelikle Heidegger’in oldukça büyük bir iddiada bulunduğunu görmekteyiz. Buna göre gerek varlığı var olana indirgeyen bakış gerekse de tersine var olanı varlığa aşkınlaştıran bakış açısı varlığın unutulmasına ve de ona karşı yabancılaşmaya sebebiyet vermiştir, diyebiliriz. Aslında varlığa yabancı konumda kalan eski metafizik ya da ontoloji geleneği ancak tahrir edilerek gerçek anlamda varlığa yönelim kazanılabilir. O halde varlık ile var olan arasındaki ilişki ne şekilde kurulmalıdır ki sonuçta varlık sorunu ile doğrudan karşılaşmamız

¹⁵²A.Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 43.

¹⁵³Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, s. 18.

¹⁵⁴Buğlem Ermiş, “Heidegger’in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması”, *Kaygı Dergisi*, sayı:2, 2003, s. 61.

¹⁵⁵Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, M. Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003, s.17.

¹⁵⁶Ermiş, *Heidegger’in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması*, s. 62.

¹⁵⁷Banu Alan Sümer, “Parmenides’in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger’in Yorumu Açısından Bir Bakış”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 11, 2011, s. 138.

¹⁵⁸Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, s. 43.

¹⁵⁹Ermiş, *Heidegger’in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması*, s. 61.

gerçekleşebilsin? Unuttuğumuz ve yabancılaştığımız varlık ile bizi yeniden buluşturacak doğru yöntem ne olmalıdır? soruları kendisini gösterecektir.

Heidegger kendi felsefesine varlık tanımında bulunarak başlamıştır. Demirtaş'a göre "Heidegger'in 'varlık' konusu üzerinde durma sebebi ise, hiçbir felsefenin varlık tanımı yapmadan çalışmayacak oluşudur. Varlık kendi içinde ve felsefede daima öncelik taşır."¹⁶⁰ Böylelikle de felsefe kendine bir yol/güzergâh çizebilecek hale gelebilecektir. O halde felsefe yapmak için öncelikli olarak varlık tanımında bulunulmalıdır.

Nitekim varlık problemini öne aldıktan sonra, Heidegger varlığın tanımlanması ve onu açığa çıkartma yolunda ilerlerken varlığa ilişkin soru ve soruları bir düzen içinde formüle etmenin, gereği üzerine durmaktadır. "Yapılması gereken, varlığın anlamına ilişkin soruyu formüle etmektedir. Eğer varlığın anlamına ilişkin soru, temel sorulardan biriye ve hatta temel sorunun ta kendisiyse, o zaman bu soru, uygun bir şeffaflığa ihtiyaç duyacaktır."¹⁶¹ Çüçen'e göre varlığın anlamına ilişkin soruyu formüle etmesi onun ısrarla bilgi nesnesi olarak varlığı görmesinden kaynaklanmaktadır. Heidegger formülünü varlık nedir, varlığın anlamı nedir, sorularına göre belirlemiştir. Bu sorulara sırasıyla cevap buldukça kendi formülünü de oluşturmuştur.¹⁶² Sorulara cevap verilmesi, kendi formülünü oluşturması Heidegger'in varlık konusunun doğrudan ele alınabilecek kendisine özgü bir konu olduğunu göstermesini sağlamıştır. Böylece oluşturulan metot çerçevesinde Varlık sorusu açıldıktan sonra hem varlık konusunun kendisine özgü, müstesna bir konu olduğu açığa çıkacak hem de unutulmuş varlıkla yeniden yüz yüze gelinebilecektir.

Bu yüzden Heidegger varlık tanımını çizerken sorduğu sorulara, cevabını aradığı gerçeklere oldukça dikkat etmiştir. Her şeyden önce Heidegger varlığın kavramsal, doğa bilimsel veya matematiksel olarak ele alınmasını kavramın kendisinden bir uzaklaşma olarak görür. Ona göre varlığın varoluşsal yapısı fenomenolojik bir metotla doğrudan fundamental ontolojinin konusu olarak ele alınabilir.¹⁶³ Buna göre fenomenolojik bakış açısı dışında varlık kavramının kavramsallaştırmaya dayalı bir biçimde ele alınması gerçekliğin kendisine bir yabancılaşma ve uzaklaşmadır.

Heidegger için varlık karşısında yabancılaşmaya sebebiyet veren diğer bir durum da düşüncenin duygularla felsefenin de öznellikten hedefinden sapmasıdır. Bu nedenle onun felsefesinde duygulara yer ayrılmamıştır. Ona göre "duyguların, en güzelleri dâhil, felsefede yeri yoktur."¹⁶⁴ Böylelikle Heidegger kendi felsefesinde ve felsefe yapma etkinliğinde duyguları ötelemiş, duygulardan arınmış felsefenin aklın gerçek yöneticisi olması gerektiğini ön görmüştür. Ancak Heidegger'e göre varlığı

¹⁶⁰Pınar Demirtaş, "Heidegger ve Varlık Yorumu", *Kayı Dergisi*, sayı: 2, 2002, s. 2.

¹⁶¹Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 4.

¹⁶²Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, s. 46.

¹⁶³A.g.e, s. 42.

¹⁶⁴Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, Ali Irgat (çev.), İstanbul: Afa Yayınları, 1995, s. 26.

felsefi olarak analiz etmenin biricik yolunun düşünceden geçeceği gerçeği onun düşüncede temellendiğini de göstermez.

“Varlığın kendisinin bir düşünme ile ilişkili olması ve bu işin nasıl olduğu, hiçbir zaman öncelikle ve sadece düşünmeye bağlı değildir. Varlığın kendisinin bir düşünmeyi bulması ve bu işin nasıl olduğu, düşünmeyi sıçramaya götürür; böylece düşünme, Varlık olarak Varlığa uymak için Varlığın kendisinden fişkirir.”¹⁶⁵

Buna göre düşünce, varlığın kaynağı değil de bir sonucu olmaktadır. Düşünce doğrudan varlığın yine kendisine uymak için kendinden fişkirdığı bir varlık eyleminden ya da olgusalığından ibaret olarak ele alınmaktadır. O halde varlığı düşünce üzerine temellendirmek onu bizzat kendisi olduğu şeyden uzaklaştırmaktadır. Bu durum Heidegger’in fenomenolojik yaklaşımının özneyi oluşturan bilinçte temellenen bir konumda olmadığını göstermektedir. O halde onun fenomenolojik yaklaşımı nerede temellenmektedir?

Heidegger’e göre varlıklar dünya içinde olanlardır, onların varlıklarını dünya dışına taşıyamayız, bir varlıktan söz ediyorsak bu dünya içinde mümkün olarak görünmektedir. Dünya içinde olan varlıklar zamansallığın içinde varlıklarını sürdürmektedir, çünkü dünya içinde zaman bir aygıt hem de varlıkları olanaklı kılan bir varlık olarak yer almaktadır. Zaman varlıklara giden, varlıkları anlamayı sağlayan bir güzergâh olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁶ Buna göre temel zemin dünyada olmaktadır. Dünyada olmanın içeriğini ise zaman ya da geçicilik dediğimiz olgusalılık belirlemektedir.

Zaman, bir varlık olarak dünya içinde varlıkların anlaşılmasını sağlayan bir zorunlu varlık ve yokluğu düşünülemeyen bir varlık olarak dünyada yer almaktadır. “Başka bir söyleyişle zaman, varlığı ya da Dasein’in kendisini içinde bulduğu bir şey değildir, aksine ‘Varlık Zamandır’. Zaman, varlığa giden yol olarak nesnelere varlığının anlaşılmasını sağlar.”¹⁶⁷ Heidegger’e göre varlık birinci derecen önemli olan bir araştırma konusudur ancak zamansallık olmayınca varlığın bir araştırma nesnesi olma niteliği de düşmektedir. Varlık konusu bir araştırma olarak varlığını koruyacaksa eğer bu dünyanın içinde ve zamansallığın sınırları içinden ayrılmamalıdır. “Heidegger’e göre var olmak, zamansallık içinde anlam kazanır, yani cevap uzayda veya zamanın dışında aranmamalıdır.”¹⁶⁸ Ancak böylesine bir yol çizilerek varlık anlaşılabilir, bir araştırma konusu olarak kalabilecektir.

Heidegger’e göre dünya gelişi güzel nesnelere toplamı olarak karşımıza çıkmamaktadır. Dünya insanın, zamanın yurdu konumundadır. Dünya zemini

¹⁶⁵Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s. 10.

¹⁶⁶Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, Fatih Tepebaşı (çev.), Ankara: De ki Basım Yayın, 2007, s. 35.

¹⁶⁷Çüçen, *Varlık Felsefesi*, s. 379.

¹⁶⁸Demirtaş, *Heidegger ve Varlık Yorumu*, s. 1.

sayesinde varlıklardan söz edilebilmektedir.¹⁶⁹ Böylelikle anlaşılmalıdır ki varlık üzerine araştırma sadece bu dünyada ve zamansallıkla mümkündür, bunların dışında bir yerde varlık araştırmasının yapılmasını aramanın anlamı yok gibi görünmektedir.

Görüldüğü gibi zamanın neredeyse varlığın özü olarak belirlenmesi ve ona anlamını kazandıran etmen olarak tanımlanması fenomenolojik yaklaşımın kendisine dayandırıldığı zemin olmaktadır. Bu noktada varlık ile var olan arasındaki ilişki eş zamanlılığın oluşturduğu ve adına dünya dediğimiz bir düzlemde ortaya çıkmaktadır, diyebiliriz.

Heidegger'in varlık felsefenin en orijinal kavramı ise Dasein olarak bilinmektedir. Heidegger'in felsefesinde insan ve diğer tüm şeyler fenomenolojik bağlamda dünyada olmakla ilişkilendirilirken tüm varlık Dasein (orda olan) kavramının ontikliği ile temellendirilmektedir. Dasein kendi içinde tüm varolma tarzlarını barındıran bir varlık olanağı olarak görülmektedir.¹⁷⁰ Buna göre Dasein Heidegger'in fenomenolojik olarak tuttuğu varlık olgusallığını ifade etmektedir. "Dasein, öncelikle, bilgi nesnesi değil, kendinde var olmanın tarzlarını veren Varlıktır. Dasein'in varlığını ancak kendi varoluşu verebilir."¹⁷¹ Dasein hem kendi ontik yapısını kavrayan hem de kendisi dışındakileri de kapsayan ontolojik kavrayışı ile ontiko-ontolojik olandır.¹⁷² Dasein ile ilgili yapılan bu açıklamalar aslında doğrudan dünyada olmaklığın ya da zamansallığın belirlediği varlık olgusallığına dairdir.

Dasein'i bir başkası değil sadece kendisi açıklayabilir ve bu açıklama Dasein'in kendi varoluşunda saklı olarak görülmektedir. Sadece Dasein'in kendi varoluş tarzı incelenirse Dasein anlaşılabilir, kendisi kendisinin bilgisini verebilen bir var olan olarak varlığı devam etmektedir. Böylelikle Dasein anlamak yine kendisinden yola çıkmakla mümkün olmaktadır.

Kendisini anlamak için kendisinden yola çıkmak Dasein'in kendisini açıklamasına yardımcı olmuştur. "Dasein, her durumda kendisine kendisini konu edinebilen bir varlıktır. O halde Dasein'in varlığının özü onun varoluşunda yani varolmasında bulunur."¹⁷³ Dasein böylelikle kendisini anlama yolunda kendisi kendisine bir güzergâh çizmektedir, bu yol sayesinde de kendine özgü bir şekilde kendini anlamaya çalışabilen bir var olan olarak varlığını sürdürmektedir. Böylece Dasein kendi ontikliğinde ontolojik var olmayı açabilen konumu ile var olmanın anlamını olanaklı yapabilmıştır. O bu konumu ile insan olma olanağıdır.¹⁷⁴

¹⁶⁹Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 35.

¹⁷⁰Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 46.

¹⁷¹Çüçen, *Varlık Felsefesi*, s. 377.

¹⁷²A.g.e, s. 377.

¹⁷³A.g.e, s. 378.

¹⁷⁴A.g.e, s. 377.

Dasein bu şekilde kendini anlayabilme olanağı içine ya bilerek girmiştir veya bu olanakların içinde gelişmiştir yahut bu olanakların içine sorgusuz bir şekilde kendini bırakmıştır.¹⁷⁵ Ama her ne şekilde olursa olsun Dasein kendini kendisine açıklayabilecek tek yol kendinden geçtiğinin farkında olan bir var olan olarak varlığını sürdürmektedir. Dasein varlığını sürdürmektedir, çünkü kendi varlığının farkındalığına sahip olarak var olan sadece kendisi bulunmaktadır. Kendi varlığının farkındalığı sayesinde de hareket etmekte, devamlı bir düzen halinde kendini kavrayabilmekte, böylelikle kendini varlık ilişkisi içinde var olan olarak var etmektedir.¹⁷⁶ Dasein, devamlı bir şekilde kendini anlamakta ve de kendini var olan olarak var kılma işlemleri yapmaktadır. Bu şekilde kendini bir süreklilik içinde oluşturma ve anlama halinden başka bir boyut olan varlığı anlama haline de kendini adayabilmektedir.

Dasein sadece kendini kendi imkânları doğrultusunda anlayan bir var olma olanağı değil aynı zamanda kendi varlığından hareketle var olanı anlamaya çalışan bir eylem kabiliyetidir. “Bir varolan olarak Dasein kendini hep varolduğu imkânlar içinden belirlediği gibi, aynı zamanda kendi varlığı dâhilinde bu varolanı şu veya bu şekilde anlar.”¹⁷⁷ Böylelikle de Dasein sadece kendisiyle ilgilenmediği kendi içinde diğer varlıkları ve varolanı anlamaya yeterli ve olanaklı olduğunu bir kez daha göstermiş bulunmaktadır.

Dasein var olanı, varlığı anlarken kendi imkânından hareket etmektedir fakat bu onun incelemeye çalıştığına varlığa dışarıdan yöneldiğinin bir ifadesi anlamına gelmemektedir, Dasein dünyada varlıkları incelerken dünyada ve teker teker her varlığın varlığında yer almaktadır, onların varlığından onları inceleyebilme imkânına sahip bir var olan olarak dünyada yer almaktadır.

“Bir şeye yönelme ve kavramada Dasein genellikle içine kapalı olduğu kendi iç âleminde öncelikle dışarıya çıkıyor değildir. Aksine Dasein, birincil varlık minvaline göre zaten daima hep keşfedilmiş olan dünyada karşılaşılan bir varolanda ‘dışarıda’dır.”¹⁷⁸

Dasein bir var olan olarak diğer varlıklardan farklı, onların imkânını içinde barındıran ve onları anlarken dışarıdan dünyaya bakan bir konumda yer almamaktadır. Dasein ile ilgili verilen bu tanımlamalar bir bakıma onu Hegel’in tını ile karıştırılacak bir konuma itmekte gibidir. Ancak Heidegger’in asıl eleştirdiği konum ise varlığın tinsel bir çerçevede aşkınlaştırılmasıdır. Bu nedenle burada Dasein’in sadece varlığın olgusal durumunun fenomenolojik bir fotoğrafını çekmekten ibaret olduğunu belirtmekte yarar görmekteyiz. “Ontolojik bakımdan Dasein, bütün mevcut-olanlardan ve gerçekliklerden esas itibarıyla farklıdır. Onun ‘mevcudiyeti’, bir tözün tözselliği üzerinde dayanmayıp, var olmakta olan benliğin

¹⁷⁵Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 12.

¹⁷⁶Demirtaş, *Heidegger ve Varlık Yorumu*, s. 6.

¹⁷⁷Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 46.

¹⁷⁸A.g.e, s. 64.

‘öz-duruşu’ üzerine dayanmaktadır.”¹⁷⁹ Buna göre bir tözün tözseliği gibi bir mecburiyeti ya da yetkinliği olmayan Dasein’in varlığının mevcudiyeti kendi var olmakta olan olgusalına dayalıdır. Bu olgusal varoluşun kendiliğinden (öz-duruş) kaynaklanan benlik buna temel sağlamaktadır. Heidegger’e göre var olan olarak varlığı sabit olan Dasein varoluşsal zeminde olgusal bir anlam ve değer taşıdığından tözsel bir yapıya sahip değildir. Bu noktada varlığın kavramsallaştırılarak uzaklaştırılan konumuna Dasein ile yeniden yaklaşılmaktadır. Böylece içinde bulunan ve olgusal bir parçası olduğumuz varlık yabancılaşmaktan kurtarılmaktadır da diyebiliriz.

Heidegger varlık üzerine incelemesinde her zaman birinci konusu varlığın kendisi olmuştur, bir töz veya bilgi kaynağı arayışında bulunmamıştır. Heidegger’in araştırma nesnesi varlığın kendisi olarak değişmez bir çizgide karşımıza çıkmaktadır, varlık incelenirken varlığın kendisinden hareketle yola devam edilmiştir. Önce varlığın kendisi, sonra tüm varlık olanaklılığını içinde barındırma özü olan Dasein daha sonra da varlıkları bir var olan olarak araştırma nesnesi olarak görebilme olanağına sahip olan insan Heidegger’de önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

“ ‘Var’, kendini varolanlarda gösterir; Varlığın gizeminin, gizli kalanın açığa çıkışı, varlaşması bu. Bu açığa çıkma, insanın varlıkla, ilişkisi içinde gerçekleşir. ‘Varlıkla ilişki içindeki insan’ tam da Dasein’dir. Burada bir öncelik sıralaması yapılırsa önce varlık, sonra insan gelir.”¹⁸⁰

Varlık kendisini var olanlarda gösterebilmektedir bu nedenle var olanlar varlığın fenomenleridir. Bu fenomenlik ya da açığa çıkış yalnızca insanın varlıkla olan ilişkisi içinde ortaya çıktığı için Dasein insanda kendine tam bir odak noktası bulabilmektedir. Böylece Dasein tüm varlıkların olanaklılığını içinde barındırabilmekte ve hepsini araştırma konusu görebilmektedir.

Var olanlar kendilerini insan aracılığıyla varlığın fenomeni olarak gösterebilmekte ve insan olma olanağı olan Dasein’in kendilerini açığa çıkartabilmesine olanak verebilmektedir. İnsan varlıkla ilişkisi sayesinde aynı zamanda bir anlamda Dasein olarak karşımıza çıkabilmektedir. Çünkü insanda Dasein’de olduğu gibi varolan olarak diğer varlıkların farkında olabilenlerdir, insan kendisinin farkında olması sayesinde diğer varlıkları kendisine araştırma konusu edinebilmektedir.¹⁸¹ Böylelikle de insanın varlıklara yaklaşımının Dasein’e benzerliği açısından bir anlamda insan Daseindir.

¹⁷⁹Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 321.

¹⁸⁰Şevki Işıklı, “Contributions to Philosophy’de ki Temel Kavramların Çözümlemesi”, *Tabula Rasa Dergisi*, sayı: 23, 2008, s. 93.

¹⁸¹Flew, *Felsefe Sözlüğü*, s. 252.

İnsan var-olan olarak bu dünyada yer alması onun aynı zamanda var olanı bir var-olan olarak daha yakından ve net anlayabilmesine, var olanın hakkında bilince kavuşmasını sağlamaktadır.

“ ‘İnsan varolduğudur’ önermesi şu anlama gelir; insan, Varlığın açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir varolandır. İnsanın Varolanı Varolan olarak tasarımının ve tasarımı hakkında bir bilince sahip olabilmesinin nedeni, onun bu varoluşsal özünde yatar.”¹⁸²

İnsanın var oluşsal özü sayesinde var olanın içinde olabilmekte bu da insana varlığının var olan olarak anlam kazanmasına neden olmaktadır. Böylelikle insanın var-olduğunu ifade etmek insanın var olanı anlayabilecek bir var olan olarak önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

İnsan diğer canlı ve varlıklar içinde ayrıcalıklı bir konumda yer almaktadır çünkü Heidegger’e göre insan kendi varlığının ve var olanın farkındalığına varabilecek tek var olanıdır, diğerlerinin var olanı anlayamayacağı yerde o anlayabilme kapasitesine sahip olan olarak görülmektedir. Var olanı anlamaya çalışabilecek, varlığı soruşturabilecek tek varlık insandır; var olan olarak atılmışlığının farkına varıp var olan olarak var olanı anlayabilecek tek var olan olarak bu dünyada yer almaktadır.

“ ‘Varlık’ı, soruşturacak yapıda olan insan, bu nedenle ‘Var olana’ a atılmışlığının farkına varan ve tam da bu atılmışlık’ı (Geworfenheit) soruşturan bir konuma sahiptir. Yine aynı nedenle insan, sadece ‘Varolan’ı tanıyan ve Varlık sorusuna yanıt verme şansı olmayan hayvanla karşılık içinde, bir başka şekilde yaşayabilir.”¹⁸³

Var olan olarak varlığının bilincinde olan insan, kendi atılmışlığını, varlık konusunu bir problem olarak bilerek bu problemleri analiz edebilecek, değerlendirmesini varlık zeminine dayandırabilecek tek varlık olarak Heidegger’in varlık görüşünde yer almaktadır. Ayrıca Dasein atılmışlık yaşayan diğer bir kavram hatta en önemli diğer kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dasein orada olabilmeye özelliği sayesinde aynı zamanda bir olanaklılık içinde hareket edebilmekte ve böylelikle kendisini gerçekleştirebilmektedir.¹⁸⁴ Dasein orada olma özelliği onun dünya içinde her hangi bir yerde var olabilmesine olanak sağlamıştır. Bu atılmışlık ya da dünya içine düşüş Dasein’in kendi özelliğinden gelmektedir. Bu açıdan atılmışlık Dasein için bir olumsuzluk değil kendisini olduğu gibi göstermenin en açık yolu olarak görülebilmektedir.

¹⁸²Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 17.

¹⁸³Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 63.

¹⁸⁴Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, s. 80.

Böylece olgusal olarak bir Dasein olan insan da atılmışlık, bırakılmışlık hali yaşamaktadır. Ancak bu yaşanan haller insanın kendi varoluşsal gerçeğiyle yüzleşmesini engellemektedir.¹⁸⁵ Çünkü atılmışlık dünya içinde herhangi bir yerinde olduğu için bu neresi belli olmayan yerde, olaylarda insan kendisini yitirebilmektedir. Bu yitirme hali de insanın kendi olgusallığına yabancı bir konuma gelmesine sebebiyet vermektedir.

Kendini yitirme hali beraberinde aynı zamanda korku ve kaygı durumlarını da yaratmaktadır.¹⁸⁶ Ancak bu korku, kaygı, iç daralması halleri sayesinde insan varlık duygusu açısından bir ayılma haline girebilmektedir. Bu bakımdan da böylesine hallerin yaşanması olumlu bir duruma sebebiyet vermektedir, denilebilir.

Ona göre Dasein'in terk edilmişliğinin bazı işaretleri bulunmaktadır. Hatta bu işaretler aynı zamanda atılmışlığın/bırakılmışlığın nerelerde daha net görülebileceğini de göstermektedir. Bunlar varlıkların değişimleri sonucu başka bir hale dönüşmeleri merkezli bir çerçevede toplanmaktadır.

“Varlığın terk edilmişliğinin belli işaretleri vardır: Teknik, makineleşme, yaşam deneyimi, nedensellik, nesnellik, sayısallaştırma, niceliksellik, ölçüm, insan merkezilik, geliştirme, Gigontic, yoğunluk, hesaplaşma, bilim bunlardan yalnızca bazılarıdır. Heidegger, varlığın atılmışlığını tehlikede oluşunu ayrıntılı olarak bilim ve teknik eleştirilerinde serimler.”¹⁸⁷

Görüldüğü gibi bir varlığın teknik bir araç ya da sanat eseri haline gelmesi veyahut varlıkların bilim içinde ele alınması, varlığın özünden uzaklaşması ve varlığın terk edilmişliğinin birer işaretleri olarak görülmektedir. Ancak bu uzaklaşma sadece insanın el ürünleri aracılığı ile gerçekleşmekle kalmaz. Varlıkların insan merkezli bir hale getirildiği insan merkezli bir dünya, katı bir nedensellik ve dünyanın nesneleşme haline dönüşmesi gibi durumlar da varlığın terk edilmişliğinin işaretleridir. Varlığın özünden uzaklaşması insanın da özünden uzaklaştığını göstermektedir. Kendi özünden uzaklaşan insanın dünya içinde kendi ürettiği bu alanlarda kendini yitirilerek kendisine yabancılaştığı da söylenebilir. Kendini yitiren insan böylelikle kendi varlığından da yabancılaşmıştır, diyebiliriz. Heidegger bu işaretleri kendine bir pusula olarak kabul ederek daha çok teknik, bilim ve sanat eleştirilerine yoğunlaşmaktadır. Bu yüzden de bu işaretler açılmaları insanın kendi varlığından yabancılaşması ve varlığın kendisinden yabancılaşması görülmeye çalışılacaktır.

Heidegger'e göre teknolojinin bir gelişme olarak artıları bulunmakla beraber varlığın kendisini açığa çıkarması noktasında ve varlığın kendisini göstermesinde bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknolojinin kendinin

¹⁸⁵Flew, *Felsefe Sözlüğü*, s. 252.

¹⁸⁶Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 36.

¹⁸⁷Işıklı, *Contributions to Philosophy'de ki Temel Kavramların Çözümlemesi*, s. 95.

gösterdiği belirleyici özellikleri, varlığın kendisini saklamasına neden olmakta, bir varlık olarak varlığını göstermesini engellemektedir. Teknoloji ve teknolojinin kendini gösterdiği kavramlarda, hiçbir varlık kendisini olduğu gibi gösterememektedir. “Teknolojinin özünün belirleyici özelliği altında, varlığın açığa çıkma biçimi aslında varlığın kendini gizlemesine/saklamasına gönderimde bulunmaktadır.”¹⁸⁸ Heidegger’e göre teknik, teknoloji tümel anlamda eksileri içinde barındıran birer konu olarak görülmemelidir. Esas problem insanların teknolojiyi uygun şartlar, uygun sebep ve kullanma amacıyla ele almamasından kaynaklanmaktadır.

Yapılması gereken durum teknik ve teknolojik gelişmelerin başıboş şekilde gelişip insanları ele almasını engellemek ve teknolojinin, tekniğin insanı ele alacağına insanın teknik ve teknolojiyi ele almasını sağlamaktır. Aksi takdirde tekniğin egemenliği altına giren insan kendi varlığına yabancılaşır bir konuma düşebilmektedir. Ayrıca görülmektedir ki bu şekilde ortaya çıkan yabancılaşma hali birinci ana bölümde yabancılaşmaya yönelik farklı yaklaşımlardan teknolojinin yarattığı yabancılaşmayla uyusmaktadır, diyebiliriz. Teknik, insanın egemenliğine girmekten her zaman kaçınacaktır. Fakat önemli olan bu kaçınmayı kırıp tekniği insanın egemenliğinin altına alabilmektir.

“Bütün mesele, tekniğin araç olarak uygun bir tarzda ele almamıza bağlıdır. Yapılması gereken şey, deyim yerindeyse, tekniğin ‘ruhunu ele geçirmek’ tir. İpleri ele geçirilmelidir. Teknik, insanın egemenliğinden sıyrılmaya giriştikçe onu denetim altına almak da bir o kadar zorunlu olur.”¹⁸⁹

Buna göre insanın tekniği hâkimiyeti altına alma gücü ve isteği ne kadar kuvvetli olursa bir o kadar tekniğin kaçma direnci kırılacaktır. Yine tekniğin bir araç olduğu ve tekniği bir araç olarak kullanılması gerektiği unutulmamalıdır. Ancak böylesine bir tutum ve tekniğin varlığını bir araç olarak kabul etme, altında yatan gerçek varlığı yani tekniği teknik yapan varlık onaylandığı zaman teknik insanı egemen altına alamayacaktır. Böylelikle tersine insan tekniği egemenliği altına alıp onu bir araç olarak görmeyi başarabilecektir.

“Her şey, tekniği araç olarak uygun şekilde manipüle etmeye bağımlıdır. Söylendiği gibi ‘tinsel yönden elde tutmak’ gerekir. Ona hakim olunmalıdır. Tekniğe hakim olma iradesi ne kadar elzem hale gelirse, teknikte bir o kadar insanın denetiminden kaçıp kurtulma tehdidinde bulunur.”¹⁹⁰

¹⁸⁸Zehra Tonyalı, *Heidegger’in Teknoloji Yorumu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı), 2005, s. 97.

¹⁸⁹Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, Necati Aça (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 11.

¹⁹⁰Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 45.

Teknik, teknoloji insandan kaçıp kurtulma tehdidinde bulunur fakat esas anlamda düşünülürse burda kaçma eylemini gerçekleştiren teknolojik aletler, teknik nesnelere değildir, kaçma eyleminde bulunan bu nesnelere içine yerleşmiş olan tekniğin özüdür, bu öz bir zaman sonra insanları özgürlükten yoksun, tekniğe bağımlı yaşamaya mecbur kılan bir güç olma peşinde olan olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹¹ Bu durum insanı özünden uzaklaştığı gibi insanın varlığından da yabancılaştırmaktadır. Heidegger'e göre teknik gelişmeler sonucu oluşan teknoloji bir aşamadan sonra kendi idealine kavuşmuştur, önemli olan bu yeni durumu tersine çevirip tekniği insanın kontrolü altına alabilmektir.

“Her yerde özgürlükten yoksun ve tekniğe bağlanmış haldeyiz, onu tutkuyla olumluyalım veya olumsuzlayalım. Tekniğe nötr bir şey olarak gördüğümüzde, mümkün olan en kötü tarzda tekniğe teslim oluruz; çünkü bugün özellikle pek rağbet gören bu tasarım, bizi tekniğin özü karşısında büsbütün körleştirir.”¹⁹²

Görüldüğü gibi tekniği nötr bir durum olarak görmememiz gerekmektedir. Tekniği nötr bir durum group, kabullenmeye devam ettikçe özgürlükten yoksun kalmaya başlayıp tekniğin bağımlısı haline dönüşebilme tehditiyle karşılaşmamız kaçınılmaz görünmektedir. Zira bu nötr görüş onu idealleştirmektedir.

Heidegger tekniği incelediği gibi aynı zamanda sanatçı, sanat eseri, sanat üzerine de görüş getirerek varlığın sanat içindeki durumunu analiz etme yoluna gitmiştir. Ona göre sanat, sanatçı ile eser arasındaki bağı kuran birliktelik sağlayarak bütünsel anlam sağlamalarını sağlayan birleştirici konumunda yer almaktadır. Sanatçı varlıktan yarattığı eserin yaratıcısı konumundadır. Bu ilişki de eser ile yapıcısı arasında bir bütünlük sağlayan konumundadır. Ayrıca sanat sanatçı ile eserin kendi içlerinde bir anlam ve düzen sağlayıcı olarak görev üstlenmektedir.

“Sanatçı, kendi eserinin kaynağıdır. Eser, sanatçının kaynağıdır. Biri olmadan diğeri olmaz. Tek başına biri diğerinin yerine geçemez. Eser ve sanatçı, üçüncü bir unsur sayesinde hem kendi içlerinde ve hem de karşılıklı ilişki içerisinde bulunurlar. Üçüncü unsur dediğimiz bu temel unsura sanatçıya ve esere adını verir, bu ise sanattır.”¹⁹³

Heidegger sanat analizinde sanatçı ve sanat eserinin köken açısından bir nesneden yani varlıktan geldiğinin bilincindedir, ancak sanat eserinin ve sanatçının sanatın birleştiren özü sayesinde bir anlam kazandığını savunmuştur. Ona göre sanat eserinin ayrı bir konumu farklı bir anlamı varlık dünyası içerisinde bulunmamaktadır. Diğer tüm varlıklar gibi onlarda vardır ve sadece bir sanat ağı içerisinde anlamları ve konumları değişmektedir.

¹⁹¹Tonyalı, *Heidegger'in Teknoloji Yorumu*, s. 97.

¹⁹²Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 44.

¹⁹³Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 7.

Heidegger sanat eserinin kendisine ayrı bir anlam yüklememiş ve insanın ona farklı birşeymiş gibi yaklaşmasını eleştirmiştir. Sanat eserleri de diğer tüm varlıklar gibi sadece birer nesnedirler. Burada yanlış olan insanın sanat eserlerini ayrı bir konuma yerleştirip onları nesnel varlıktan aşkın bir şekilde yorumlamasıdır, Heidegger'in karşı çıktığı da tam bu noktadır. "Eğer biz eseri kendi dokunulmamış gerçekleri açısından görür ve bunu kafamızdaki bazı hazır düşüncelere uydurmazsak, görürüz ki, eserlerde tıpkı nesnelere gibi vardırırlar."¹⁹⁴ Heidegger'e göre sanat eserine anlam yüklenirken onun nihayetinde bir nesne olarak var olduğu unutulmamalıdır. Sanat eseri özünde bir varlıktır bizler onu aşkınlılaştırarak farklılaştırmakta ona ayrı bir anlam yükleyerek kendi varlık özünden uzaklaştırmaktayız, böyle olunca da sanat eseri kendi öz gerçekliğinden yabancılaşmış bir hale gelmektedir.

Bir varlık olarak nesne değişik biçimlerde ve değişik amaçlarda form değiştirmektedir. Böylelikle nesne bir malzeme olabileceği gerçeğini farklı biçimlere dönüştüğünde fark edebilmektedir. Nesne varlık dönüşümü sayesinde malzeme olmakta farklı anlamlara, biçimlere, dayanıklılık düzeylerine kavuşmuş olmaktadır. "Bir nesnenin dayanıklılığı, bir malzemenin değişik biçimde ortaya çıkmasında yatar. Nesne biçimlenmiş malzemedir."¹⁹⁵ Anlaşılmaktadır ki bir varlık olarak var olan nesne değişime uğradığında bir malzeme olarak algılanmakta ayrıca bu değişim sayesinde farklı dayanıklılık seviyeleri düzeylerini de beraberinde getirmektedir.

Ayrıca anlaşılmaktadır ki sanat eseri denilen öge sanat denilen birleştirici unsur sayesinde bir malzemenin biçimlenmesi ile bir anlam kazanmasıdır. Yani sanat açısından bir nesnenin geçirdiği biçimsel değişim ile kendisinden uzaklaşması ve başka bir alanda anlam kazanması kaçınılmazdır. Bu da sanatta zorunlu bir şekilde eser üzerinden bir yabancılaşmanın olduğunu göstermektedir. Ancak Heidegger her ne kadar biçimsel anlamda bir değişim ve yabancılaşma olsa da sanat eserinin özünde değişime uğramamış varlıktan ibaret olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Heidegger teknik ve sanatı ele alarak incelediği gibi bilimi de incelemiştir. Bilim bir araç, bir yöntem olarak varlığı gösteren konumunda bulunmaktadır. "Bilim varolan her şeyin bize kendisini sunduğu bir yoldur ve aslında tayin edici bir yoldur."¹⁹⁶ Bilim ona göre bir varlığın varlığını onaylamada bir gösterge olmaktan öte varlığın doğrudan kendisini bize sunduğu fenomenolojik bir konumdur. Bu yüzden de esas konunun varlık olmasından ötürü Heidegger'in bilim üzerine yorumunu es geçmedik. Heidegger'e göre bilim var olanların kendisini dünyada açığa çıkarabildiği sanat ve teknik gibi kanallardan bir diğerine karşılık gelmektedir. Bu kanalı araç olarak kullanarak var olan kendisini açığa çıkarmakta burada yani dünyada olduğunu gözler önüne sermektedir.

¹⁹⁴Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 9.

¹⁹⁵A.g.e, s. 17.

¹⁹⁶Martin Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 14.

Bilim reel olanın gösterim alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nedenler dünyası içinde reel olanlar bir dizge içerisinde bilim aracılığıyla açığa vurulabilmektedir. Böylelikle bilim kendi imkanı sayesinde aynı zamanda reel olanı düzenlemektedir. Çünkü reel olanın nedensellik içerisinde görülebilir olması için onun bağlantılar dizisi halinde hareket ettiğinin gösterilmesi gerekmektedir. Bu şekildeki bir zorlama da reel olanın kendini gösterebilmesi için bir zorunluluk altına girdiğini göstermektedir. Reel olan bu süreç sayesinde kendi nesnelliğinden hiçbir taviz vermeden ve değişime uğramadan kendini açığa çıkartabilmektedir.¹⁹⁷

Heidegger'e göre varolanların dünyasında varlıkların sadece bir araç olması hakim görüş olarak algılandığı sürece varolanlar dünyasında bir nedensellik hüküm sürecektir.¹⁹⁸ Zira bu nedensellik düşüncesi bir dikte haline geldikçe varlıkların bir araç olması onların değiştirilemez kaderi haline gelecektir. Böylesine bir hale geldiğinde de varlıkların salt bir araç olmaktan başka olanağı kalmayacaktır. Böylesi bir anlam da her şeyden önce varlığı sahip olduğu imkanlarından mahrum kılacaktır. Üstelik bu bakış insanı tüm varlıklara bir araç gözüyle bakmaya zorlayan dar görüşlülüğü de beraberinde getirecektir.

Varlıkların birer nesne olarak algılanması ve nesneleştirme tutumunun fazlasıyla devam etmesi insanın bir varolan olarak dünyadaki varlıkların üzerinde ayrıcalıklı bir konumda hakimiyet kurmasına varan tarihsel süreci beraberinde getirmektedir. Sömürgecilik olarak somutlaşan biçimin temellendiği noktanın da bu dar nesnelleştirici bakıştan doğduğunu ifade edebiliriz. Nitekim "Heidegger tasvire ve/veya tasavvura yönelik eleştirisini, insanların dünyadaki şeyleri nesneleştirme ve onlar üzerinden hakimiyet kurma eğiliminden türetir."¹⁹⁹ Heidegger kendi varlık felsefesinde bu hakimiyetçi tavrın hem varlıklar üzerinde hem de insan üzerinde bir takım zararlarının olduğunu tespiti yapmaya çalışmıştır. Heidegger'e göre varlıklar bir şablona ve nesneleşmeye döndükçe bir duraklama da kendini göstermektedir. Bu duraklama varlıkların insanın hakimiyeti altına girmesinden kaynaklanmaktadır, böyle olunca da varlık bir daralmaya uğrayarak araçlaşmadan öteye gidememektedir.²⁰⁰ Araçlaşan ve daralmaya uğrayan varlık böylelikle kendi imkan ve kabiliyetlerinden uzaklaşmakta ve insan üzerinden kendine yabancılaşmaktadır, diyebiliriz.

Varlık daralmasının her ne kadar insana bir hakimiyet verse bile onun ait ve bir parçası olduğu dünya içinde kendi öz benliğini yitirmesine de neden olduğunu görmekteyiz. Heidegger'e göre insan herkes tarafından kuşatılmış bir hale geldiğinde ya da herkesin yaptığı gibi diğer varlıkların üzerinde hakimiyet kurduğunda, diğer herkesin yaptığı kopya davranışlarını sergiler. Herkesin yaptığı kopya davranışları

¹⁹⁷Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 28.

¹⁹⁸Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 46.

¹⁹⁹Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, Murat Özbek (çev.), İstanbul: Kolektif Yayıncılık, 2012, s. 64.

²⁰⁰A.g.e, s. 66.

sergilemekten rahatsızlık duymazsa, kitlenin en küçük ayrıntısına kadar tüm özelliklerini sergiler ve bu özelliklerin dışına çıkma eğiliminde bulunmazsa, insan kendisine ait olmayan ya da sahici olmayan bir davranış döngüsünün içine girmiş demektir.²⁰¹ Böylelikle insan kendi varoluşundan adım adım uzaklaşmış, kendisine yabancılaşmaya başlamış demektir. Heidegger'in varlık anlayışında insan kendi varlığının farkındalığına varmalı ve varlığının farkındalığına erişmesine engel olacak durumlardan uzaklaşmalıdır. Ancak Heidegger'e göre insanın kendisi gündelik hayatının düzeni içinde kendinden uzaklaşmakta bir kitlenin içinde bir kitle parçasına dönüşmektedir. Bu durum da insanın kendi varlık farkındalığını engellemektedir. Böyle olunca da insan kendi varoluşsal gerçeğinden uzaklaşarak kendine yabancılaşmaktadır.

“Heidegger'e göre, insanın, kendi ölümüne, varoluşuna dair farkındalığı, çoğunlukla gündelik yaşam içinde karşılaşacağı şeyler içinde yitirilmekte; dolayısıyla da böylesine önemli bir varoluş gerçeğinin unutulması gibi son derece kabul edilemez bir durum doğmaktadır.”²⁰²

Esasında anlaşılmaktadır ki insanın kendisine yabancılaşması kendi varoluşsal gerçeğinden uzaklaşmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın varoluşsal gerçeği de ölümlü olması, kaygı temelli yaşayabilmesi ve kuşku, merak gibi özelliklerin bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer insan iç daralması, kuşku, merak, ölüm kaygısı yaşarsa kendisinin varoluşsal gerçeğine yaklaşabilecek ve böylelikle kitle içinde yitirmeye başladığı kendisine tekrar dönebilecektir.²⁰³

Heidegger'in varlık anlayışında insanın kendisine yabancılaşması her zaman için mümkün olmakta ve bu olasılığın gerçekleşmesi aslında insan tarafından istenmemektedir. Örneğin kitle içinde kaybolup gitmek, ya da bir şekilde özüne yabancılaşmak insanların istemediği bir duruma karşılık gelmektedir.

O halde yabancılaşmanın gerçekleşmesi insanın dıştan yönlendirmeye izin vermesinde ve bu izin verişin bir süre sonra kontrolden çıkmasından kaynaklanmaktadır. “Heidegger'e göre yabancılaşma, başkalarının bizim yaşamımızı yönlendirmesine izin verdiğimiz zaman olur.”²⁰⁴ İnsan dışsal yönlendirmelere ve kendi kararlarını kendisi vereceğine dıştan yönetilmeyi tercih ettiğinde, toplum içinde topluma göre hareket ettiğinde kendisine yabancılaşmaktadır.

İnsan gibi aynı şekilde Dasein'de kendisi olabildiği kadar kendisine yabancılaşabilir böylelikle kendi doğasından uzaklaşabildiğini gösterebilmektedir. Dasein, kendi varlığını hür şekilde ortaya koyabildiği ve kendisini çoşkulu bir

²⁰¹Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.348.

²⁰²Flew, *Felsefe Sözlüğü*, s. 252.

²⁰³A.g.e. s. 252.

²⁰⁴Ermiş, *Heidegger'in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması*, s. 3.

şekilde yaşayabildiği zaman esas kendisi olabilmekte yabancılaşmadan uzak bir varlık sergileyebilmektedir.

“Dasein ona göre kendisi olabildiği, otantik olabildiği kadar kendisine de yabancılaşabilir. Onun kendisi olması, kendisiyle ilgili seçimlerde özgürce, tutkuyla, herhangi bir rasyonelleşme etkinliği olmadan hareket etmesidir. Dasein’in yabancılaşması ise kişinin kalabalıklar içerisinde yaşaması, kendi kararını kendisi verememesi, varlıkla ilgili sorular sormamasıyla ilgilidir.”²⁰⁵

Ancak kendisini hür bir şekilde ve coşkuyla yaşayamadığı zaman, kitleler içinde bir hareket dalgası içinde var olduğunda, kendi kararını kendisi veremediği, kendi kararının hükmünü kendisi onaylamadığı zaman Dasein da yabancılaşmaya uğrayabilmektedir. Özetle Heidegger’e göre Dasein hür bir varlık hali sergileyebildiği gibi kendisinden uzaklaşarak varlıklar içinde herhangi bir varlık olarak da varlık sergileyebilir hale gelebilir.

Heidegger varlık merkezli düşünce sistemi geliştirdiğinde bu sistemin içinde farklı konuları da görmeye (teknik, sanat, bilim) ve bu konuları da varlık çerçevesinde analiz etmeye çalışmaktadır.²⁰⁶ Heidegger bu tip sistematik geliştirirken kendi yaşadığı dönemden de etkilenmiştir, çünkü kendi çağında dünya savaşından çıkmış bir dünya ve insanların kendi hayatlarını, varlıklarını sorguladığı, ele aldığı bir döneme denk gelmektedir. Heidegger de bu dönemin etkisini kendi felsefesinde yansıtmıştır.

Hatta felsefesinin genel hatlarında var olan insanın ve Dasein’in kendilerine uzaklaştıklarında tekrar kendi varlıklarının farkına varıp kendilerine dönme olanağını kaygı, ölüm, endişe, merak, nedensellik gibi kavramlarda bulmuştur. Bu kavramları kullanması ve felsefesinde yer ayırması kendi döneminde yaşanan büyük savaşlar ve yıkımların insanlar üzerinde meydana getirdiği etkilerden kaynaklanmaktadır denilebilir. Böylelikle Heidegger kendi varlık felsefesinde duruma bir teşhis koymuş bunun üzerine analizini ve araştırmasını yaptıktan sonra kendisine duruma tedavi önerisinde bulunmuştur. Bu şekilde de insanın, varlığın kendilerinden kendi varlıklarından uzaklaşmalarına sınırlı bir lezyon tedavisi olsa da çözüm getirmiştir.

Martin Heidegger’den sonra ele alacağımız düşünürümüz yirminci yüzyıl içinde varlık üzerine, insan varlığı üzerine getirdiği varoluşsal kriz temelli inceleme ve denemeleri nedeniyle varlık felsefesinin son büyük temsilcisi olarak görebileceğimiz Jean Paul Sartre olacaktır. İnsanın sorumluluğu, özgürlüğü ve tüm bunları insanın varlığının gereğinden kaynaklı olduğunu düşünmesinden dolayı Sartre tezimizin son düşünürü olarak yerini almıştır.

²⁰⁵Ermiş, *Heidegger’in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması*, s. 3.

²⁰⁶Pöggeler/Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Doğan Özlem (çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 23.

2.4 Ontolojik Bağlamda Yabancılaşmanın Jean Paul Sartre'da Karşılığı

Sartre (1905 – 1980), romanlarıyla, felsefi eserleriyle ve yaşamı boyunca sergilediği eylemleriyle kendi dönemini ve kendisinden sonraki felsefe dünyasını etkilemeyi başaran varoluşçu düşünürü olmuştur. Sartre varlık sorununu insana özdeş bir konumda ele almaktadır. O insanın var olmasını bir sorumluluk olarak ele alırken insanı özgür bir şekilde var olmaya mahkûm olarak algılamaktadır. “Bu durumu, ‘insan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur!’ sözüyle anlatıyorum. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır.”²⁰⁷ Sorumludur çünkü yaratılmamıştır özgürdür, özgür olması gerektir; özgür olan bireyde eylemlerinin sorumluluğunu taşımaktadır.

Yaşamı boyunca tanıklık ettiği iki dünya savaşının etkisinde kalan Sartre, savaş sonrası kurulan yeni dünyada kendisine ve insana bir yer edinmeye çalışırken, felsefi duruşunu sergilemeyi başaramamıştır. Gördüğü gerçeklik insanların yaptıklarından sorumlu olduğu üzerine kuruludur. İnsan ne yapmışsa, bu yaptıklarının da sorumlusu kendisi olmalıdır. Sorumlulukla beraber özgürlük hali de önem teşkil eden bir durum karşımızda durmaktadır. Çünkü özgürlük halinin verdiği bir varlık duruşu ve eylem sahası bulunmaktadır. Ayrıca konumuz gereğince özgürlüğün çözümlenmesi ayrı bir önemi olduğundan dolayı Sartre'da özgürlük olabildiğince ayrıntılı işlenmelidir. Sartre'a göre insan özgürlüğünü parayla satın almak istese bile artık alamayacak bir özgürlük seviyesine gelmiştir. Öyle ki bu noktada herkes tarafından istenilen, özlemlerle aranan olarak karşımıza çıkan özgürlüğün kendisi olmuştur. “Bugün özgürlük kadar istenilen hiçbir şey yok. Eskiden özgürlüğün parayla satıldığı günler olmuş. Bugün karşılığında savaş ya da ölüm olanakları bile verilse, yine de satılmıyor.”²⁰⁸ Özgürlük için nice savaşlar yapılmış ve yapılmaktadır fakat bir türlü tam anlamıyla gerçekleşmemektedir. Oysa eskiden parayla satın alınabilecek kadar belirli bir düzen ve kolaylığı içinde barındırmaktaydı. Ama şimdi Sartre'a göre savaşlar ve ölümler gerçekleşse de özgürlük parayla satılamamakta ve tam anlamıyla gerçekleşmemektedir. Sartre'ın özgürlük ve onun satın alınabilirliği üzerine ortaya koyduğu bu düşünceleri özgürlüğün yeniden parayla satılır hale getirilmesine bir özlem ya da böyle bir şekilde olmasının doğrulanması olarak yorumlanamaz. Onun amacı özgürlüğün sanılanın aksine gittikçe insandan uzaklaştığı ve insanın özgürlüğe ulaşmasının da gittikçe zorlaştığını göstermektir, diyebiliriz.

İnsandan gittikçe uzaklaşan özgürlük hali ve insanın kendi varlığını olması gerektiği gibi göstermesinin zorlaşması bazı sonuçları doğurmaktadır. Bu sonuçlardan en önemlisinin de aslında insanın kendisine yabancılaştığı olgusu olduğu söylenebilir. İnsanın kendinden uzaklaşması, özgürlüğünün yine kendisi tarafından engellenmesi onu her yönden kuşatan içinden çıkılmaz bir çıkmaza, bunalıma

²⁰⁷Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 47.

²⁰⁸Jean Paul Sartre, *Çağımızın Gerçekleri*, Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol (çev.), İstanbul: Çan Yayınları, 1973. s. 60.

sürüklemektedir. Böyle olunca da insan kendi özgürlüğünü parayla bile satın alamayacak hale gelebilmektedir.

Sartre'a göre özgürlük bizden uzaklaştırılmıştır. İnsanın yapması gereken ise özgürlüğünü yeniden kavrayıp kendi varlığının gerçekliğini sağlayan özgürlüğü yaşamaktır. Sartre'a göre insanın özünün parçası olarak özgürlüğün kendisi görülebilir. Çünkü özgürlük insan varlığından önce gelir ve insanı mümkün kılmaktadır.

“İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır. Dolayısıyla bizim özgürlük dediğimiz şeyi ‘insan-gerçekliği’ nin varlığından ayırmak imkânsızdır. İnsan, hiçbir şekilde, daha sonra özgür olmak için önce olmakta değildir, insan varlığı ile ‘özgür oluşu’ arasında fark yoktur.”²⁰⁹

Sartre insanın varlığı ile özgürlüğünü ayırmanın anlamsız bir düşünce şekli olarak yorumlamaktadır. Özgürlük ile insanın varlığı arasında kesinlikle bir fark görülmemektedir. Özgürlüğün önceliği vardır ve aynı zamanda insanın varoluşu ile özdeş bir konumdadır.

Bireyin özgürlüğe kavuşması ve kendisinin özgürlüğünün değerli oluşu kadar bir bireyin karşısındaki bireyin özgürlüğü de bir o kadar değerli olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre'a göre bir birey karşısındaki bireyin de özgürlüğünü kollamak zorunda kalmaktadır. “O zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının da özgürlüğünü istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğü gözetmezsem kendi özgürlüğümü de gözetmem.”²¹⁰ İnsan kendisinin özgürlüğü kadar karşısındakinin de özgürlüğü değerli olarak görmek zorundadır. Çünkü bir bireyin sadece kendi özgürlüğüne kavuşması tek başına yeterli bir durum olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bir birey karşısındakini kollamazsa o zaman kendi özgürlüğünü de kollayamaz bir hale gelebilir, diye yorumlayabiliriz.

Sartre bireyler arası özgürlük merkezli ilişkiyi savunmaktadır. Buna göre her birey diğerinin özgürlüğünü kollarsa kendi özgürlüğünü de kollamış olacaktır. Fakat bu birbirinin özgürlüğünü kollamaktan kaynaklanan ‘biz’ anlayışına dayalı ilişki bir seviyeye kadar sürdürülmelidir. “Sartre’ın amacı, biz deneyimi içinde, bireyin özgürlüğünü yok etmemek ve bireysel ayrıcalığa sahip çıkmaktır. Bu nedenle biz deneyimi somut olarak yaşanmasına rağmen, gerçekte bir birlikte-olma yaşantısı olamaz.”²¹¹ Sonuçta birey kendi özgürlüğünü bir topluluk uğruna feda edecek seviyeye getirmemelidir. Eğer birey kendi özgürlüğünü topluluk uğruna feda ederse

²⁰⁹Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen (çev.), İstanbul: İthaki Yayınevi, 2013, s. 75.

²¹⁰Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 69.

²¹¹Gülay Özdemir Akgündüz, “Sartre Düşüncesinde Etik Birliktelik Olanağı: özne-biz”, *Posseible Düşünme Dergisi*, sayı:3, c.II, 2009, s. 33.

kendi özünden böylelikle özgür varlık halinden uzaklaşmış olur.²¹² Bu uzaklaşma da bireyin kendi varlığına yabancılaşmasına sebebiyet vermektedir. Kendi özünden; özgür bir varlık olma halinden uzaklaşan birey kendinden ayrılıp kendisine yabancılaşmış hale gelebilmektedir. Bu sebepten ötürü birey toplum içinde başka bireylerin özgürlüğünü de düşünmeli fakat kendi özgürlüğünden uzaklaşmamalıdır.

Birey bu ayrıcalıklı halini her zaman korumalıdır. Ancak böylesine bir tutumla bireysel özgürlük biricik kalabilmektedir. Sartre'ın biricikliğinin bireysel özgürlükten kaynaklandığına yönelik düşünce yapısı, kendisinin özellikle ikinci döneminde değişikliğe uğramıştır. İnsanın sadece kendisine yönelip öznelleşmesinin bir aşamadan sonra işe yaramayacağını insanların diğer insanları düşünüp onların özgürlüğünü koruyucu, olaylara karşı toplu bir şekilde eylemsel tepkilerde bulunmanın gerektiğinin savunan bir hale gelmiştir. Sartre'a göre insanın sadece kendisine yönelip öznelleşmesi fayda getireceği beklenirken, bir noktadan sonra bencilliğe dönüşerek zarara sebebiyet verecek hale gelmiştir.²¹³ Bencilleşen insan da aslında kendisini ve özgürlüğünü temelde yapılandıran ötekinin özgürlüğünü gözetmek ve birbirini kollayıp sahip çıkma haline yabancılaşmaktadır.

Ayrıca Sartre'ın ikinci dönem olarak adlandırılan bu döneminde artık etik tarihten kopamaz ilkesi işler hale gelmiştir. Sartre'da ontolojiden kaynaklanan etik ve insan ilkesi; tarihte insanlar arası ilişkilerin niteliğinden kaynaklanan bir insan ve etik anlayışına dönüşmektedir.²¹⁴ Tarihte insanların bencilliklerinin esiri olarak sonu gelmez çatışmalara yönelmesinin anlamsızlığı açığa çıkmış ve bu nedenle insanların birbirlerinin özgürlüklerini düşünen, kollayan ve ancak bu şekilde özgürlüğün anlam kazanabileceği bir düşünce şekline dönüşüm gerçekleşmiştir.

İnsanın sadece kendisini düşünen ve kendi ontolojisine önem veren öznelleşmesi insanın kendisine zarara sebebiyet verebilir (insan için özgürlüğün yitirilmesi hali) böylesine bir zarar da insanın gerçek anlamda varlığına yabancılaştığını göstermektedir. Bu nedenle insanın kendi varlığına yabancılaşmasının engellenmesi için, Sartre'ın ilk döneminde biriciklik temelinde başkasının özgürlüğünü de gözetmek kurgusu, insanın diğer insanları da düşünen ve tarihten ders alan bir tutumu savunması merkezinde bir biricikliğe dönüşmektedir.

Sartre kendi felsefesinde odak noktası olarak insan üzerinden bir varlık sorgulamasına girmektedir. İnsan kendisinin ve dışındakilerin farkındalığına sahip ve dünyada eylemlerini sergileyen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre'a göre öncelikli olarak insan önce var olur daha sonra da kendi eylemleriyle özünü oluşturmaya başlar. "Varoluş, özden önce gelir. İyi, ama ne demektir bu? Şu demektir: ilkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra

²¹²Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 61.

²¹³Zeynep Direk, Gaye Çankaya, *Jean Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak Sartre'ın Geç Dönem Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 81.

²¹⁴A.g.e. s. 149.

tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.”²¹⁵ İnsanın özünü kendisinin gerçekleştirilmesi, varoluşun özden önce gelmesi insanı eylemsel ve kendini belirleyen bir konuma getirmektedir. İnsanın eylemsel olması, kendini belirleyebilmesi de kişinin özgür olduğunu, özgür olması gerektiğini bize ifade etmektedir.

“Varoluş özden gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilmez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle gerekircilik (determinisme) kadercilik yoktur burada, kişi özgürdür, insan özgürlüktür.”²¹⁶

İnsanın birinci dereceden kendisine sorumluluğu vardır kendisini özgür kılabilecek yine insandır. İnsan dışındaki her türlü varlığın ise Sartre’a göre ne olacağı, önceden belirlenmiş özü ile tespit edilmiştir. İnsan dışındaki varlıklar bu tespit edilmişlik içinde dünyada varlıklarını sergilemektedirler.²¹⁷ İnsan da diğer varlıklar gibi önceden bir belirlenmişlik içinde olsaydı o zaman özgürlüğünden kesinlikle söz edilemezdi. Şayet insan için de belirlenmişlik söz konusu olsaydı, kendi özgürlüğünden ve bu özgürlüğün getirdiği sorumluluktan söz edilemeyecekti.

Özgürlük ve varoluşun özden önce gelmesi, insanın kendisi için hep birbirini tamamlayan ve birbiri sayesinde varlık gösteren haller olarak karşımızda durmaktadırlar. “Varoluşun özden önceliği ilkesi, temelini, özgürlükte bulur. İnsan özgür olmasaydı, varoluşu özden önce gelmezdi.”²¹⁸ Buna göre, insan, varoluşu özünden gelen bir varlık olarak adlandırılmaktadır. Bu özünden geliş ile de onun özgürlüğü temellendirilmektedir. Özgürlüğün sorumluluğu insanın kendi varoluşunu gerçekleştirme olarak yorumlanmaktadır. Böylelikle insan, varoluş ve özgürlük kavramları birbiriyle ilgili ve tamamlayıcılığı özellikler göstermektedir.

İnsan bu dünyada belirlenmişlik dışında var olan varlık olarak özgür ise o zaman kendisini gerçekleştirmesini nasıl gerçekleştirecektir? İnsan kendi eylemlerini sürekli hale getirerek, kendi eylemlerinin sorumluluğunu alıp daima kendini belirlenmişlik dışında tutarak kendini gerçekleştirebilecektir. “Birey bırakılmışlık içinde yalnız başına karar vermek durumundadır. Kendini inşa etme durumunda olan insan, bunu yaşamında sürekli eylemde bulunarak yapacaktır.”²¹⁹ Böylelikle Sartre tarafından insanın kendini gerçekleştirilmesi, hür eylemlerine bağlı kılınmaktadır. İnsanın kendini gerçekleştirilmesi insan bilincinin yalın halde olmadığını göstermektedir. Çünkü ona göre insan bilinci yalın bir şekilde var olan olduğu yerde kendini geliştiren bir konumda değildir. İnsanla beraber insan bilinci kendini gerçekleştirmek için kendi dışına çıkarak, kendisini dışı atarak devamlı eylemlerde

²¹⁵Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 39.

²¹⁶A.g.e, s. 47.

²¹⁷Vedat Çelebi, “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi”, *Beytül Hikme Dergisi*, sayı: 4, c. IV, 2014, s. 64.

²¹⁸A.g.e, s. 65.

²¹⁹Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 66.

bulunmaktadır. Nitekim Sartre'ı yorumlayan Levy'e göre insanın ve insanın bilincinin kendini gerçekleştirme gezegenin maceralı yollarından geçerek ve kendisini dışa atarak mümkün olmaktadır.²²⁰ Böylelikle insan bilincinin ilerleyişi, kendini gerçekleştirme eylemler aracılığıyla devamlı dışarıya doğru dünyada içinde gerçekleşen eylemler sayesinde gerçekleşmektedir.

İnsanın ve bilincinin kendisini olduğu gibi, olduğu yerde bulamayıp, dışarıda araması kendisinin ilk halinden uzaklaşarak dışarıda yitirmesiyle mümkün olmaktadır. "İnsan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak var olur. Yani ancak dışa atılarak, dışta kendi yitirerek varlaşır..."²²¹ Böylelikle insan ve insan bilinci kendi halindeki konumundan ayrılarak dışarıda yitirilir. İnsanın kendisini bulmak için kendisini dışarıda yitirmesi hali ilk halden bir yabancılaşmanın gerçekleştiğinin göstergesidir. Bu yabancılaşma hali/yitiriliş sayesinde insan için olumlu gelişmeler oluşmaktadır. Bu olumlu diyebileceğimiz yabancılaşmanın neticesinde de insan kendisini dışarıda tamamlayabilmiş kendi bilincine varıp, gerçek anlamda özgürlüğünün gereğini yerine getirebilmiştir. Bu şekilde de insan kendi varlığını hissedebilmektedir.

Kendi eylemlerini hür bir şekilde, kendi istekleri doğrultusunda yapan insan kendi varlığını duyumsayabilir. Sartre bu görüşünü kimi romanlarında kahramanları aracılığıyla ifade etmiştir. Sartre romanlarında kendi düşüncelerini kahramanlarına söyleterek bu şekilde düşüncelerini aktarma yoluna gitmiştir. Bulantı eserinde de bu yolu tercih etmiştir. "Kahvelerini içerler, as-poker oynarlar. Biraz da gürültü yaparlar, ama bu gürültü beni rahatsız etmez. Onlar da varlıklarını hissedebilmek için bir araya gelme ihtiyacı duyarlar."²²² Sartre bu eserin kesitinde bir anlamda insanların kendi varlıklarını hissetmelerinin çeşitli yollarının olduğunu ifade etmiştir.

Sartre'a göre insanın kendi varlığını hissetmesi yaptığı eylemleri gerçekleştirirken tamamen özgür olması gerektiğinin bilincinden kaynaklanmaktadır. Özgürlük insanın varlığını hissetmesini sağlamıştır. Ayrıca eylemlerini gerçekleştiren insan özgür olduğu kadar yaptığı eylemlerin birinci dereceden sorumlusu olarak da ifade edilmektedir.

Çelebi'ye göre, "Sartre'da insanın mutlak anlamda bir özgürlüğe sahip olması onun seçimlerinin sonuçlarından tek başına sorumlu bir varlık haline getirmektedir."²²³ Sorumluluk, eylemlerin bedelini, sonucunu kabul etmek anlamına gelmektedir. İnsanın kendi eylemlerini kabul etmesi ve her türlü eyleminde kendi hükmünün bulunması insanın varlık olarak gerçek anlamda yaşamasına anlam getirir. "Eğer varlığımı kendi hükmüm altına almazsam, yaşamak çok manasız bir şey

²²⁰Bernard Henri Levy, *Sartre Yüzyılı Felsefi Bir Soruşturma*, Temel Keşoğlu (çev.), İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004, s. 225.

²²¹Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 73.

²²²Jean Paul Sartre, *Bulantı*, Melisa Türker (çev.), İstanbul: Sentez Yayınları, 2005, s. 22.

²²³Çelebi, *Jean Paul Sartre'in Varoluşçuluk Düşüncesi*, s. 67.

olur...’’²²⁴ Yaşamın anlamı böylelikle insanın kendi varlığını kendinin yönlendirmesi, eylemlerinin üzerinde kendisinin hükmünün olması, yaptıklarında kendisinin sorumlu olmasına bağlanmış bir şekilde görülmektedir.

Hangi şekilde olursa olsun insan her türlü eylemlerinde sorumlu olan ve bu eylemleri sayesinde kendi varoluşunu duyumsayan ve hayatın anlamını çıkarabilen bir tavır sergilemektedir. Kendisi için yaptıklarında özgür oluşu onun varoluş tarzını göstermektedir. O halde insan kendi eylemlerinden, özgürlüğünden ve sorumluluğundan kaçmamalıdır denilebilir. Tüm bu sorumluluktan kaçmadığı sürece insan özgürlüğe mahkûm ama aynı zamanda kendi başına bir varlık olmayı gerçekleştirir. “Daha önceki açıklamalarımızın başlıca sonucu şudur: insan, özgür olmaya mahkûm olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır; insan dünyadan ve var olma tarzı olarak kendi-kendisinden sorumludur.’’²²⁵ İnsanın kendi sorumluluğunu kendi özgürlük özünden alması onun ayrıcalıklı bir varlık olduğunu göstermektedir.

Sartre’in varoluşçu felsefesinin diyalektik omurgası olarak karşımıza ‘varlık’ ve ‘hiçlik’ çıkmaktadır. Konumuzun ana sorularından birinin varlığın sorgulanması üzerine kurulu olmasından ötürü buraya yer ayrılmıştır. Varlığın yapısı nedir? Varlık kendisine yabancılaşmış mıdır? Sorularına cevap arayışı için Sartre’da varlık ve hiçlik ele alınması yerinde bir tutum olacaktır. Onun felsefesinde varlık ve hiçlik birbirine bağlı, birbirinin tamamlayıcı olarak gösterilir.²²⁶ Sartre’da varlık sadece bir nesneyle ilişkili, tek bir yapısı olan kavram olarak görülmemiştir. Varlık bütün nesnelerin, bütün yapıların önkoşulu olarak algılanmaktadır.

Görülenlerin tümünün özellikleri varlık zeminde ortaya çıkabilmektedir. “Varlık ‘herhangi bir yapı’ değildir, nesnenin belli bir uğrağı değildir, bütün yapıların ve bütün uğrakların bizatihi koşuludur, fenomenin tüm özellikleri bu varlık temeli üzerinde ortaya çıkar.’’²²⁷ Varlık tanımlanırken görülebilecek en önemli özellik onun tek bir duruma, yapıya ait olmamasıdır. Onun bütünü ele alabilen, her kesimin özelliklerini gösterebilen ve görünür kılan bir özelliği görülmektedir.

Sartre’in varlık felsefesinin ana terimlerinden bir diğeri olan hiçlikte varlıkla beraber anlamını bulan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiçlik varlığını varlıktan alarak onun sayesinde dünyada bir duruş sergileyebilmektedir. Varlığın yok oluşu üzerine düşünsel bir deney yapılsa dahi varlıkla beraber hiçlikte yok olacaktır. Hiçlik hiçbir zaman tek başına bir varlık sergileyememektedir. Hiçliğin varlığı ancak varlığın kendisi sayesinde mümkün olmaktadır. “...hiçlik, varlığını varlıktan

²²⁴Jean Paul Sartre, *Hürriyetin Yolları Akıl Çağı*, Gülseren Devrim (çev.), İstanbul: Nobel Yayınları, 1965, s. 29.

²²⁵Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 687.

²²⁶A.g.e. s. 65.

²²⁷A.g.e. s. 62.

alır...”²²⁸ Ortamda hiçlenecek bir varlık olmalıdır ki hiçlik bir varlık sergileyebilecek bir hale gelebilsin.

Böyle olunca da hiçlik bir anlamda varlığın varlığını gösteren, aynı zamanda varlıkla olabilen bir durum olarak tanımlanmaktadır. Varlık bir bütünlük içinde tüm olanakların zemini olduğu gibi böylelikle hiçliğin zeminini olanağını da gerçekleştirmektedir. Ancak hiçlik tek başına varlık özelliği sergileyememektedir. Hiçlik tek başına bir varlık olarak görülmemektedir.

Sartre tüm bu sebeplerden dolayı hiçliğe kendini hiçleme özelliği vermemiştir. Hiçlik kendini hiçleyebilseydi bu varlık (hiçlik) tüm olanakların sağlayıcı olabilecekti ama Sartre tüm olanakların mümkün kılıcısı olarak varlığı görmüştür.

“Sorunu yakından kavramak istersek, öncelikle hiçliğe ‘kendini hiçleme’ özelliği bağışlayamayacağımızı kabul etmemiz gerekir. Çünkü ‘kendini hiçlemek’ fiilini, en ufak varlık imasını dahi hiçlikten dışlayarak ele aldığımızda bile, itiraf etmek gerekir ki, yalnızca varlık kendini hiçleyebilir, çünkü her ne biçimde olursa olsun kendini hiçlemek için var olmak gerekir.”²²⁹

Hiçlik sadece bir varlığın var olmasını tespit etmede bir araç olarak algılanmaktadır. Eğer bir nesne kendisini hiçliğe indirgeyebiliyorsa o bir varlık kategorisi içerisine alınabilmektedir, eğer bir nesne kendisini hiçleyemiyorsa o zaman da bu nesne bir varlık olarak algılanamamaktadır.²³⁰ Zira hiçleyebilmek eylemi doğrudan var olma özünün özgür doğasından kaynaklanmaktadır.

Buna göre bir varlık kendisini hiçleyemiyorsa ya da hiçlemesi gerektiğini anlamsız buluyorsa bu durum o varlığın kendi özüne yabancı kaldığını göstermektedir denilebilir. Çünkü Sartre’a göre bir varlığın var olmasını gösteren durum hiçleme halidir, diye yorumlayabiliriz. Bu hiçleme halinden söz edilemezse o varlık yoktur; bir varlık hiçlemeyi kabul etmiyor ya da gerekli görmüyorsa kendi gerçek varlık halini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Kendi varlık halini kabul etmemek, ret etmek halini ise kendi özüne yabancılaşma olarak yorumlayabiliriz.

Bir var olan olarak insanın özündeki hiçlik onun özgürlüğüne de temel sağlamaktadır. “İnsan gerçekliği yeterince olduğu için özgürdür, durmadan kendi kendisinden koparıldığı ve olmuş olduğu şey olduğu ve olacağı şeyden bir hiçlikle ayrıldığı için özgürdür.”²³¹ Görüldüğü gibi insan bir var olan olarak varlık olduğu için özgürdür ve insanın bir varlık olduğunun ispatını gösteren unsur olarak da karşımıza hiçlik çıkmaktadır.

²²⁸Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 65.

²²⁹A.g.e. s. 72.

²³⁰A.g.e. s. 72.

²³¹A.g.e. s. 559.

Ayrıca Sartre'a göre insan başkalarının yapıp-etmeleriyle şekillenen bir varlık değildir. İnsan şekillenmemiş bir olanaklar bütünlüğü olarak kendi içinde bir varlıktır. İnsan ne olacağını, gelecekte ne olabileceğini gerçekleştirebilecek bir potansiyele sahip olarak karşımıza çıkar. "Sartre'a göre insan doğasının özsel içeriği, o halde, onun henüz belirlenmemiş bir tasarı olduğudur. İnsan doğası geleceğe doğru açıktır."²³² İnsan her zaman geleceği kendi içinde olanaklı kılabilir, geleceğe doğru bir açılım sergileyebilecek özgürlüğe sahiptir. İnsanın geleceği içinde taşıyabilmesi, gelecekte ne olabileceğini sağlayan olanak da özgürlükten gelmektedir.

İnsanın geleceğe yönelik atılımı olabilmesi onu her zaman hakikatin peşinde koşabileceğini göstermektedir. İnsan hakikatin arayıcısı olabilen, hakikati isteyen olarak dünyada diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. "Hakikati her zaman aramak zorunda kalacağız, çünkü hakikat sonsuzdur. Ama bu, hakikatler elde edemeyiz demek değildir."²³³ İşte bu ayrıcalıklı konumu onun özgürlüğünden ve geleceğe yönelik atılımdan kaynaklanmaktadır. Aranılan hakikat ise tek değildir, Sartre'a göre hakikat sonsuzdur. Bu sonsuz hakikati arayabilecek niteliğe sahip varlık ise insandır. Zira insan geleceğe yaygın ve gelecekte olabilmek özelliği taşımaktadır.

Hakikatin sonsuz olması ve insanın gelecekte olabilecek tek varlık olması tarihsel sürecin kendini tamamlayabildiğini ve insanın varlıktaki akış içinde kendini tamamlamaya devam ettiğini göstermektedir. "Sartre'a göre tamlama akış halinde bir süreç olduğundan, tarihsel sürecin her anında tamlama hareketi etkide bulunur."²³⁴ Tarihsel akış içinde tamamlama hareketi devamlı olacaktır, çünkü insan varlık olarak gelecekte olabilen ise insan ile birlikte varlık da, hakikat de kendilerini tamamlamaya devam edecektir. "Tutsak düşünceleri özgürlüğüne kavuşturacak ve ona tüm gelişme olanağını sağlayacak olan, Tarihin söz konusu bu devinimi, insan etkinliğinin bütün alanlardaki ve bütün düzeylerdeki bu savaşıdır."²³⁵ O halde Tarih içerisinde ki insan eylemleri ve insanların birbiriyle savaşlarının nedenleri anlaşıldığında, tarihin devinimi kavrandığı zaman özgürlük ve insanın gerçek anlamda kendi varlığını sergilemesi, insanın kendi hakikatini tamamlaması olanaklı olacaktır.

İnsanın tarih içerisindeki eylemlere bakabilmesi onun özgür oluşu sayesinde gerçekleşebilmektedir, diyebiliriz. Ayrıca insanın tarihsel süreç içinde tamlaması yaklaşımı insanın kendisine karşı sorumlu olduğunu birkez daha göstermektedir. Ancak Sartre göre insan bu sorumluluğundan kaçmayı, sorumluluğunu görmezden

²³²MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 39.

²³³Jean Paul Sartre, *Sartre Sartre'ı Anlatıyor-Filozofun 70 Yaşındaki Otoportresi*, Turhan Ilgaz, (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 22.

²³⁴Ogün Ürek, "Sartre'ın İnsanı ve Tarihi Anlama Metodu: Diyalektik Anlama", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 1, 2012, s. 113.

²³⁵Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, Serdar Rifat Kırkoğlu (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 21.

gelme yollarını seçebilmektedir. Böylesine bir yol tercih edildiğinde Sartre'a göre 'kötü niyetli' yaklaşım ve 'kendini kandırma' halleri ortaya çıkmaktadır.

Sartre kişinin kendisini kandırmasını kişinin sorumluluklarından kaçmasının bir yolu olarak görmektedir. Kişi kendi sorumluluğundan kaçarak hatta kendisinin özgür olmadığını bile savunmaya geçebilmektedir.²³⁶ Bu durum ise tamamen insanın kendisinin özgür olduğu, sorumluluk sahibi olduğu gerçeğinden kaçtığını göstermektedir. Böylece o sorumluluğunu diğer etkenlere ya da başkalarının üzerine yüklemektedir. Sartre'a göre insanların temel sorunu özgürlüklerini kullanmaktan çok onun getirdiği sorumluluktan kaçış olarak açığa çıkmaktadır. Bu kaçış nihayet kendilerinin özgür olmadığını iddia etmeye kadar varan kötü niyetli bir tutuma ulaşmaktadır.

Böylesine bir tutum bireyi kendisini gerçekleştirmekten kurtarmaz ama kısa süreliğine bireyi özgürlüğünden men edip sorumluluğundan uzaklaştırır. Bu şekilde insan kendi sorumluluğundan kaçmış, özgürlüğünü başkasının eline bırakmış da olmaktadır.²³⁷ O halde insan ne kadar sorumluluğundan kaçarsa kaçsın bu hali sorumluluğunu bir süre görmezden gelmekten öteye gidemeyecektir denilebilir.

İnsanın kendisini kandırması özünde karışık bir hal olarak gözükmektedir. Çünkü özgür olduğunun, özgür olması gerektiğinin gayet farkındadır ancak buna rağmen özgür olmadığını ifade ederek kendini aldatmayı tercih etmektedir. "Kendini aldatma, bir tür çelişik kavramlar yaratma sanatıdır..."²³⁸ Bu durum özgürlük ile özgürlüğün bir anlamda çelişigi olarak görebileceğimiz kendini aldatmayı yan yana getirmektedir.

İnsan ne olursa olsun özgürlüğünden vazgeçmemeli, özgürlüğün getirdiği sorumluluğundan kaçmamalıdır. Sartre'ın varlık anlayışında her zaman savunduğu en merkezi durum özgürlüğün savunulması, özgürlüğün gereğinin yerine getirilmesidir. İnsan ne kadar kaçmaya çalışsa da, çelişik durumları yan yana getirirse de bu durum Sartre'a göre kabul edilir bir eylem olarak görülmemektedir.

Sartre bu fikri kabul etmediğini romanlarında kahramanları aracılığıyla şöyle ifade etmektedir: "Babam, kendi zararına ölmek inceliğini göstermişti: büyük-annem onun ödevlerinden kaçtığını söyler dururdu."²³⁹ Kişi kendi zararına ölümü seçmemelidir, faydalı olan yararı için yaşamda eylemlerde bulunup, bu eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten geçmektedir. Ona göre birey ne olursa olsun sorumluluğunu sonuna kadar gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Kolayın tercih edilmesi

²³⁶Arife Tansel, *Jean Paul Sartre'in Felsefesinde "Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma" Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemantik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı), 2006, s. 70.

²³⁷Çelebi, , *Jean Paul Sartre'in Varoluşçuluk Düşüncesi*, s. 72.

²³⁸Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 111.

²³⁹Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, Bertan Onaran (çev.), İstanbul: De Yayınevi, 1969, s. 12.

sorumluluğun başkası üzerine verilmesi veya başkası yüzünden gerçekleştirilememesi Sartre tarafından kabul edilir bir yol olarak görülmemektedir.

Böylelikle Sartre'ın insanın kendi varlığını sorumluluğunu yüklenmeksizin bir anlamda hiçlemesini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Varlığın genel anlamda kendisini ispat etme yollarından biri hiçleme olarak gösterilmişti. Ancak insan için aynı durum geçerli olarak görülmemektedir. İnsan kendi varlığını hiçlemesi, kendi sorumluluğundan kaçması özgürlüğüne sahip çıkmamasıdır.

Ancak Sartre'a göre insanın kendi özgürlüğünü reddetme, sorumluluklarından kaçma seçeneğine sahip olması da onun varlık özünün bir imkânı olarak gözükmektedir. Bu imkânın gerçekleşmesi ise yabancılaşma sorununu ortaya çıkaracaktır denilebilir. Sartre'a göre insan doğası her daim özgürlük ve kendisinden sorumlulukla doluluk göstermektedir. "Yabancılaşma insanlarla birlikte doğmuştur. Bu lanetlenme her aksiyonda çıktığına ve her toplum düzeninde var olduğuna göre insanın yakasını hiçbir zaman bırakmayacaktır."²⁴⁰ İşte bu istek yani yabancılaşma hali her daim insanın olduğu her yerde görülmesi olanaklı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan kendi varlığının gereğini yapmak istemezken kendisini hür bir varlık olmaktan da uzaklaştırmaktadır. Sartre'a göre böylesine bir hal de insan doğasına aykırıdır. Zira insan doğası ve varlığı özgürlüğe dayalı bir yaşantıyı içerisinde barındırmaktadır.²⁴¹ Eğer insan kendi varlığından uzaklaşır, eylemlerinde özgürlüğü seçmez başkası tarafından belirlenmeyi, düzenlenilmeyi tercih ederse işte o zaman insan kendi varlığından uzaklaşır ve varlığından yabancılaşma hali içerisine girer.

Sartre'ın varlık anlayışında görülen özgürlük, kendi gerçekleştirme yani her eylemin sorumluluğunu alıp kendi olma hali varlığın bir koşul olduğu insan özünden gelmektedir. Aynı şekilde insanın yabancılaşma hali de insanın özünden gelmektedir. Çünkü insan özgür olmadığına kendini inandırmaya çalışmakta ve kendisini şekillendirenin, sınırlayanın kendi dışında olduğunu yine kendisi savunmaktadır. Yani birinci dereceden dışarıdan gerçek engel olmadan kendi kendisini kısıtlama yoluna gitmeye çalışmaktadır.

Bu şekilde, kötü niyetli olan kişi, kendi aldatan kişi bir anlamda yalan konuşmaktadır. Kendisiyle ilgili gerçeği görmezden gelerek kendi dışındaki bir engelleyicinin olduğuna, kendisini dışındaki bir gücün şekillendirdiğine kendi kendisini inandırmaya çalışmaktadır. "Kötü niyet, yalan söylemeye benzer ancak yalanın aynı değildir. Yalan söyleyen kişi gerçeği, başkalarından gizler, oysa kötü niyetli kişi ise gerçeği kendisinden gizler."²⁴² İnsanın böylesine bir yalan girişiminde bulunması aynı kendi gerçekliğine ilişkin, kendisine yönelik varlığı tam anlamıyla

²⁴⁰Roger Garaudy, *Jean Paul Sartre ve Marxisme*, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1965, s. 20.

²⁴¹MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 62.

²⁴²Tansel, *Jean Paul Sartre'in Felsefesinde "Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma" Kavramı*, s. 70.

kavrayamadığını da göstermektedir, diyebiliriz. İnsan kendine yalan konuşarak kendi varlığına uzak düşmektedir. Kendi aktüel var oluşu kendisini hiçlemeye olanak vermezken, hiçlemeyi, sorumluluğundan kaçmanın yolu olarak tercih edebilmektedir. Sartre'a göre insanın böylesine bir yolu tercih etme çabası, kendi sorumluluğunu gerçekleştirirken yaşadığı baskıdan kaynaklanmaktadır.²⁴³

İnsanın yaşadığı baskı (müesseseler, aletler, sınıf toplumu yapısı...) onun bir yerden sonra kendini kandırmasına sebep vermektedir, aynı zamanda bununla beraber insanın kendisini sahici olmayan bir varlık anlayışına inandırdığını söyleyebiliriz. Tansel'e göre Sartre'ın sahici olmayan varlık anlayışı insanın kendisinin dışı bağımlı, dışarıdan yönlendirmeye açık yaşamını sürdürmesi üzerine kuruludur.

“Sartre'a göre ‘kendini aldatma’, kişinin kendisine gerçekte ya da fiilen olduğu kadar özgür olmadığını söylemesinden, kendisini buna inandırmasından oluşur: başka bir deyişle, sahici olmayan varoluşun Sartre'daki karşılığı olan kötü niyet, kişinin kendisini gelenekler, başka insanların düşünceleri ya da ilahi irade tarafından kurulmasını ya da belirlemesine izin vererek, özgürlüğünü inkâr etmesinden, kişinin özgürlüğünden vazgeçip, kendisine yalan söylemesinden, kendisiyle ilgili gerçekleri bizzat kendisinden nafi bir çabayla gizlemesinden başka hiçbir şey değildir ve kişinin sorumluluktan insan olma sorumluluğundan vazgeçmesiyle eş anlamlıdır.”²⁴⁴

İnsan yaşadığı toplumun geleneklerinin, başka insanların düşüncelerinin, yaşadığı topluluğun inanışlarının kendisini engellediğini, bu engelin üstesinden gelemeyecek olduğuna inandırıp; kendisine sahici olmayan bir varlık anlayışı inşa etmektedir. Bu inşa edilen sahici olmayan varlık tavrında insanın kendi varlığına yabancılaştığının kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.

Görüldüğü gibi insan oluşturduğu bu varlık anlayışını öylesine bir seviye getirmektedir ki sonuçta ağır sorumluluğundan dolayı özgürlüğünden vazgeçip, kendisine söylediği yalanı kendisi için bir doğru haline getirebilmektedir. Sonuçta insanın kendisini getirdiği bu son hal onun hakikati haline gelebilir ve böyle bir yaşamı tercih eder hale gelebilir diyebiliriz.

İşte kötü niyet kavramı Sartre'ın varlık anlayışında insanın bir şekilde kendi varlığına yabancılaşma halinin işareti olarak görülmektedir. Sartre'ın varlık felsefesinde yabancılaşmanın öncelikli nedenleri; insanın kendi varlığının gerçekliğini kabul etmemesinden, özgürlüğünden kaçmasından ve sorumlulukların yarattığı baskıdan kaynaklanmaktadır. Böylelikle varlığı özgürlükle oluşmuş ve kendi kendisinin oluşturucusu olabilecekken insan kendi oluşturucu gücünü yıpratıp kendinden yabancılaşmayı tercih edebilmektedir.

²⁴³Garaudy, *Jean Paul Sartre ve Marxisme*, s. 19.

²⁴⁴Tansel, *Jean Paul Sartre'in Felsefesinde “Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma” Kavramı*, s. 70.

Sartre'in felsefesinde böylesine bir yapının görülmesi, kötü niyet ve kişinin kendisini aldatması eleştirisi, Sartre'in yaşadığı yirminci yüzyıldan kaynaklanmaktadır, denilebilir. Sartre'in en yakından yaşadığı dünya savaşları ve esir kamplarındaki gözlemleri felsefesinde bu şekilde bir sonucu beraberinde getirmekte gözükmektedir. İnsan kendi kaderini kendisi çizebiliyorken bir belirlenmişliği tercih etmesi varlığı özgürlükten kaynaklanan bir var oluş olarak Sartre tarafından anlaşılır kabul edilmemektedir. Bir varlık olarak insanın kendisini hiçlemeyi tercih etmesi Sartre'a göre her şeyden önce kendi varlık anlayışı ile uyuşmamaktadır.²⁴⁵ İşte tüm bu sebeplerden dolayı yabancılaşma insanın kendi elinden ortaya çıkmış ve insanın üzerinde psikolojik açıdan olumsuz etkili bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak Sartre'in varlık anlayışında varlık kendi içinde olanakları taşıyan herhangi bir nesne olmayan, bir koşul olarak karşımıza çıkmıştır. Ayrıca varlık kavramıyla beraber bir hiçlik kavramı da gözlenmiştir, ancak bu hiçlik varlığı imha edebilen değil tersine varlığın var olduğunu ve doğasının özgürlük olduğunu gösteren bir yol olarak görülebilir. Hiçlik varlıkla mümkün, varlığın doğrulanması da hiçlikle mümkün olarak görülmüştür. Hiçlik kendisini hiçleyemez bir halde varlığını sürdürmektedir. Bu durumda hiçliğin kendi varlığına yabancılaşmadığını göstermektedir. Hiçlikte varlığın varlığını gösteren bir yol olduğuna göre ve hiçlik kendi varlığına yabancılaşmıyorsa aynı şekilde varlıkta kendi varlığına yabancılaşamaz sonuca varabiliriz, diyebiliriz.

Sartre'in varlık anlayışının merkezinde diğer bir kavram olarak da karşımıza insanın kendisi çıkmaktadır. İnsan diğer varlıklar içerisinde ayrıcalıklı konumda bulunmaktadır. İnsan özgür olarak kendi kendisinin belirleyicisi ve kendisinin sorumluluğu kendisine ait olan varlık olarak ifade edilmektedir. Kendisini belirleyebilmesi ilk halinden dışarıya doğru bir atılımla, kendisini dışarıda yitirmesiyle olanaklı olmuştur.

Dışarıda yitirme hali ilk aşamada kulağa olumsuz bir durum gibi gelse de bu hal insanın kendisini gerçekleştirme için olumlu bir durum olduğu unutulmamalıdır. İnsan devamlı eylemlerde bulunarak kendisinin ilk halinden ayrılıp kendisini ve kendi bilincini oluşturabilmiştir. İnsanın kendisini yitirmesi ve kendisinin dışına çıkması ilk halinden yabancılaşması olarak yorumlanabilmektedir.

Ancak tüm özgürlüğüne, kendisinin belirleyicisinin kendisi olmasına rağmen insan bu özgürlüğün beraberinde gelen sorumluluğu kaldıramaz hale gelebilmektedir. Böylesine bir sorumluluğu kaldıramaz hale geldiğinde insan kötü niyetle kendini kandırma eylemleri içerisine girmektedir. Bu şekilde ortaya çıkan kendini kandırma hali de konumuz çizgisinde yorumlanacak olursa insanın kendi varlığına yabancılaşma hali olarak görülebilmektedir.

²⁴⁵Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 558.

SONUÇ

İnsanoğlu kendi içinde barındırdığı potansiyel güçler ve eksileriyle varlığını bu dünyada sürdürmeye çalışan bir canlı olarak karşımıza çıkmaktadır. O kendi tarihi boyunca bu güçlerini kullanarak yeryüzü üstünde bulunuşuna anlam ve değer katabilmiştir. Öte yandan onun zayıflıkları ve yoksunluklarına dayalı tavırları kendisi ve içinde yaşadığı çevresi için olumsuz pek çok sonuca neden olmuştur. İyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın, maddenin ve ruhun kısaca zıtlıkların karmaşık doğasına sahip olan insanın bu yönü kendisinin en önemli ürünü olan felsefeye kaynaklık ettiği gibi aynı zamanda felsefenin de en önemli konularından birisi olarak insanın seçilmesine neden olmuştur diyebiliriz.

Varlık, bilgi, ahlak gibi konular insan varoluşundan kaynaklanan doğal bir zeminde ele alınarak bu alanlarda ortaya konulan felsefelerle aslında insanın ne olduğu sorununa yönelik bakış açıları ortaya konmuştur. Cogito yaklaşımı ile birlikte düşünen özne ile varlık arasında kurulan doğrusal ilişki, öznenin değişken şartlar altında ortaya koyduğu farklı olgusalıklarına da uygulanmıştır. Buna göre 'yabancılaşma' varlık ile insan arasındaki yapısal ilişkinin modern dönemlerde gözlemlendiği olgusal ve kavramsal sorunlardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Yabancılaşmanın insana ait olan yönünde onun kendisine ve içinde yaşadığı doğasına olan yabancılaşması konu edinilirken, aynı zamanda varlığın kavramsal olarak ele alınmasında yabancılaşmanın onun kavramsal doğasının bir parçası olarak ele alındığını görmekteyiz.

İnsanın kendi varlığına ve doğasına yabancılaşması sorununun Marx'ın felsefesinde detaylı bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Yabancılaşma insanın ait olduğu doğaya ve bu doğanın bir parçası olan kendisine emek-sermaye ayrımı ile ayrılarak bir bakıma muhalefet etmesi ile doğmuştur. Tarihsel süreç yabancılaşmanın artan niceliklerin nitelikleşmesi ile oluştuğunu negatif anlamda gösterirken, yabancılaşmaya dayalı çelişkilerin devrimsel sıçramayı sonuç vereceği öngörüsü ile de pozitif bir yön kazanmaktadır.

Varlığın kendi kavramsal doğası içinde yabancılaşmasının konu edinildiği yaklaşım ise Hegel'in tinsel felsefesinde kendisini göstermektedir. Marx'ın da diyalektik ilhamını aldığı bu idealist yaklaşım, tinin (geist) kendisinden dışsallaşarak hareket ettiğini ve özü ile dışsalı arasındaki sentezle kendine yabancılaştığı yeni aşamaya ulaştığını belirlemektedir. Hegel'in bu sistemi yabancılaşmanın varlığın tinsel seyirinde en önemli öge olduğunu göstermektedir.

Ancak yukarıdaki iki diyalektik yaklaşımda da egemen olan tavır yabancılaşma sorununu ele almadan önce onun ilişkilendirildiği varlığın ne'liği hakkında açık bir anlamın ortaya konmamış oluşudur. Nitekim Heidegger de bu noktadan hareketle varlığın doğrudan ontolojinin konusu yapılmasını hedeflemektedir.

Onun geliştirdiği varlık-varolan ilişkisine dayalı fenomenoloji tavrı, Dasein olgusallığı dışındaki yaklaşımların varlığın doğal özünden kavramsallaşarak yabancılaşma olduğunu tespit etmektedir. Buna göre dünyada olma zemininde, geçicilik kipinde ve orada olma biçiminde ortaya çıkan varoluş olgusallığı varlıkla onun fenomeni olarak beraberdir. Bunun dışındaki kavramsallaştıran yaklaşımlar yabancılaşmanın da kaynağıdırlar. Bu filozofların yaklaşımları yabancılaşmanın yalnızca ortaçağ felsefesinin ruhsal yönü ile insana dayattığı ve onu bedeninden, doğasından ayıran bir sorun olarak görülmediğini aksine modern dönemde de varlığını sürdüren bir konumda olduğunu göstermektedir.

Modern felsefe yabancılaşmayı geride kalmış bir sorun olarak değerlendirmek yerine onu içinde bulunduğu dönemde insanın konumunu açıklamada anahtar bir kavram olarak kullanmıştır. Medeniyet ve teknoloji alanındaki tüm ilerleyişine rağmen insanoğlu kendi tarihsel varlığından gittikçe uzaklaşarak kendisini metalaştıran bir indirgemeciliğe tutulmuş gözükmektedir. Nitekim bu gidişatı bir varoluş sorunu olarak gören Sartre'nin özgürlüğü temele alan bir yaklaşımla insan varlığına yönelmesi anlamlıdır. Yabancılaşmanın ulaştığı sonuç açısından artık zgr insan varlığının korunması her Şeyden çok önem kazanmaktadır.

Varlığın Platon'dan bu yana realist bir bakış açısıyla kavramsallaştırılması onun kendi varlığına yabancılaşmasının en önemli nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Varlık böylece kendi olgusallığından ya idealist anlamda aşkınlılaştırılarak ya da materyalist anlamda indirgenerek uzaklaştırılmış, onun haricindeki yerlerde zaman kaybedilmiştir. Sorunu aşmak için ortaya konan fenomenolojik tavır ise öznenin aşkınlığından dünyada olmanın indirgenmişliğine yönelmiştir. Ancak bu sefer de kavramsallıktan olgusallığa taşınarak kurtarılan varlık, bu olgusallığı yaşayan insan için sınırları belli bir tutsaklık olarak kendisini göstermiştir. O halde özgürlüğün ontolojinin konusu olması ile aşılmak istenen bu yeni tutsaklık olarak gözükmektedir.

19.yy ve devamında gelen süreçte insanoğlunun varlığı nesneleştirme ve varlığın esasında ne olduğunu unutma hatası varlığın artık kendisinden yabancılaştığını göstermektedir. Nitekim teknolojik gelişmelerle desteklenen tkretim toplumu ve benzeri pek çok durum varlığın aşkınlılaştırıldığı konumdan alınarak bu sefer de bir nesne haline indirgendiğini, varlığın gittikçe daha yoğun bir biçimde kavramsallaştığına kanıt niteliği taşımaktadır. Esasında dönüşüme uğrayan ve farklı formlara dnenin kendi varlığımız olduğunu unuttuk ve bu gerçeğin farkında-lığından uzak bir Şekilde hayatlarımızı sürdürdük.

Rönesans ve Aydınlanma dönemleri ile birlikte bireyleşmenin başlaması ve modern dönemde teknolojiye, sanatta, bilimdeki gelişmeler ile özne olarak insanın nesneleşmesi bu yüzyıllarda tamamen insanı çepeçevre sarmış ve onu kendi varlığından uzaklaştırmıştır.

Üreten veya üretileni alacak konumunda olan insan kendisi tarafından üretilmiş olanın kontrolü altına girmiştir. Ayrıca özellikle yirminci yüzyıldan itibaren üretileni tüketen ve devamlı yeni ürünler peşinde koşan insan bu sistemin ikincil dünyası içinde kendi varlığından uzaklaşmış böylelikle varlığından yabancılaşmıştır. Aynı şekilde ürettikçe ve piyasaya sürdükçe var olabileceğine dair bir inanç da insanı kendi gerçek varlığına yabancılaştırmıştır.

Bireyin elinde bulunan ürün ve markası onun saygınlık kazanmasına ve değerli olduğuna yönelik bir gösterge haline gelmiştir. Özellikle gençlerde bulunan bir hal akıl almaz bir şekilde yangınlaşmış ve doğal bir durum gibi yorumlanarak genç yaşlı ayrımı yapılmaksızın herkeste görülmeye başlamıştır. Bitmez bir şekilde piyasaya sürülen ürünün yeni modelleri peşinde koşma ve bu ürünlerin insana bir değer kazandırdığına yönelik yanlış inançlar insanı kendi varlığından yabancılaştırıp öznenin nesneleşmesine sebebiyet vermiştir, diyebiliriz.

İnsanın kendisine yabancılaşması hiçbir zaman sınırlı lezyon gibi bir durum olarak görülmemelidir. Dünyamızı çepeçevre saran teknolojik ürünler, sanat, bilim hatta belki de insanın kendisi varlığın özünde ne olduğu sorunu göz ardı edilmeksizin ele alınmalıdır.

Üretilen her olursa olsun; ister teknolojik ürün olsun, ister bilimsel ürün, ister sanatsal olsun insanı çepe çevre sarması önlenmelidir. Bu üretilenlerin olumlu yanları bilinmelidir fakat insanın alıştıran, kendi varlığına yabancılaştırıcı seviyeye getirilmemelidir. İnsan için oluşturan her şeyin insan için olduğu gerçeği her zaman ön planda olması gereken olarak karşımızda durmalıdır.

İnsanın kendi varlığına yabancılaşması felsefi bir bakış açısıyla irdelenerek geldiği hali, niçin geldiği ve sebepleri sorgulanmalıdır. Bu duruş sergilenemediği müddetçe insan kendi varlığına yönelik yaşayacağı yabancılaşmanın önünü alabilecektir. Kısacası her ne olursa olsun insan gerçek özne olarak varlığını sergilemesi gerekirken bir nesne haline gelmemelidir. Ancak böyle bir yaklaşıma dayalı bilinçle insanın kendi varlığına yabancılaşmasının önü alınabilecektir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Gülay Özdemir. “Sartre Düşüncesinde Etik Birlikteliğinin Olanacağı:Özne-Biz”, *Posseible Düşünme Dergisi*, II, no.3, 2014, ss. 25-43.
- Aksakal, Tolga. “Yabancılaşma Olgusunun Fotografik Yansıması” *Sanat ve Tasarım Dergisi*, II, no.4, 2013, ss.47-50.
- Akyıldız, Hüseyin. “Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma” *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, III, 1996, ss. 163-176.
- Alleman, Pöggeler, *Heidegger Üzerine İki Yazı*. Çeviren Doğan Özlem, Ankara:Gündoğan Yayınları, 1994.
- Altıok, Metin. “Üretken ve Üretken Olmayan Emek Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme:Adam Smith'in Emegi Mi?, Karl Marx'ın Değeri mi?” *ÇÜ İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, XXII, no.1, 2001, ss.107-128.
- Antony, Flew. *Felsefe Sözlüğü*. Çeviren Nurşen Özsoy. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005.
- Augustinus, Saint. *İtirafılar*. Çeviren Pamir Duming. İstanbul:Kaknüs Yayınevi, 2007.
- Aydın, Derya Güler. “Kapitalizmde Bireyin Sorgulanması: Yabancılaşma ve Demir Kafes” *Amme İdare Dergisi*, XXXXIII, no.2, 2010, ss.17-33.
- Aydoğan, Emine. “Marx ve Öncüllerine Yabancılaşma Kavramı” *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no.54, 2015, ss.273-282.
- Bezci, Bünyamin. “Hegel Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük” *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, XXI, no:2, 2006, ss. 235-251.
- Bıçak, Ayhan. *Evren Tasavvuru, Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Bolt, Barbara. *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. Çeviren Murat Özbank. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2012.
- Bozkurt, Nejat. *Hegel*. İstanbul : Say Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- . *Ortaçağ Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi , 2001.
- Coşkun, Seyit. “Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme” *Kaygı Dergisi*, XX, 2013, ss.111-127.

Çataloluk, Gökçe. “Platonun Gorgias Diyalogunda Hukuk ve Retolik” *İÜHFM Dergisi*, LXVI, 2008, ss.23-38.

Çelebi, Vedat. “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi” *Beytül Hikme Dergisi*, IV, no.4, 2014, ss. 63-76.

Çelik, Sinan Kadir. “Yabancılaşmadan Ötekileşmeye: Kültürel Bir Egomanyanın Kuruluş Biçimleri” *Praksis Dergisi*, IV, 2001, ss.144-184.

Çeçen, A.Kadir. Zafer, Melek Zeynep. Esenyel, Adnan. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2009.

Çüçen, A.Kadir. *Martin Heidegger:Varlık ve Zaman*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.

Çotuksöken, Betül. Babür, Saffet. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: BilgeSu Yayınevi, 1989.

Davidov, Yuri. *Özgürlük ve Yabancılaşma*. Çeviren Salgut Sölçan. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayıncılık, 1997.

Demirtaş, Pınar. “Heidegger ve Varlık Yorumu” *Kaygı Dergisi*, no.12, 2002, ss.1-15.

Direk, Zeynep, ve Gaye Çankaya. *Jean Paul Sartre:Tarihin Sorumluluğunu Almak Sartre’in Geç Dönem Düşüncesi Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Engels, Karl Marx Friedrich. *Karl Marx ve Friedrich Engels’in Felsefe Metinleri*. Çeviren Ahmet Kardam, Sevim Belli Kenan Somer. İstanbul: Sol Yayınları, 2009.

Erkızan, Hatice Nur. Çüçen, A.Kadir *Felsefe Tarihi 1:Antikçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2013.

Ermiş, Buğlem, “Heidegger’in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması” *Kaygı Dergisi*, no.2, 2003, ss. 61-67.

Ergil, Doğu. “Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar” *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XXXIII, 2015, ss. 93-108.

Feurbach, Ludwig Andreas. *Geleceğin Felsefesi*. Çeviren Oğuz Özgül. İstanbul: Say Yayınları, 2006.

—. *Hristiyanlığın Özü*. Çeviren Devrim Bulut. Ankara:Öteki Yayınevi, 2004.

Fikret Başkaya, Aydın Ördek. *Ekonomik Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Maki Basın Yayın, 2008.

Garaudy, Roger. *Jean Paul Sartre ve Marxisme*. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1965

Gökberk, Macit. *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi , 2008.

Göktürk İsmail, Mustafa Günalan. “Modern ve Gelenkesel Değerler Arasında Yabancılaşan İnsan” *Selçuk Üniversitesi Karaman İ.İ.B.F Dergisi*, no.11, 2006, ss.127-144.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Bütün Yapıtlar:Seçmeler 1*. Çeviren Hüseyin Demirhan. Ankara: Onur Yayınları, 1976.

—. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çeviren Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

—. *Tarih FeLsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.

—. *Tarihte Akıl*. Çeviren Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

—. *Tinin Görüngübilimi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2004.

—. *Tüze Felsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.

Heidegger, Martin. *Düşünmek Ne Demektir?* Çeviren Rıdvan Şentürk. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.

—. *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

—. *Metafizik Nedir?* Çeviren Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

—. *Nedir Bu Felsefe?* Çeviren Ali Irgat. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.

—. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çeviren Fatih Tepebaşı. Ankara: De ki Basın Yayın, 2007.

—. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998.

—. *Teknik ve Dönüş*. Çeviren Necati Aça. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Hyppolite, Jean, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Çeviren Doğan Barış Kılınç. Ankara:DoğuBatı Yayınları, 2010.

Holloway, John. “Yabancılaşma Üzerine Bir Not” Düzenleyen İlker Kabran Derya kopyekin. *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, no.1, 2008, ss. 69-72.

Hüseyin Akyıldız, Murat Ali Dulup. “Kavramsal ve Diyalektik Süreç Olarak Yabancılaşma” *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Blimler Dergisi*, VIII, 2003, ss. 27-48.

Hühnerfeld, Paul, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, Çeviren Doğan Özlem. İstanbul:Paradigma Yayınları, 2002.

Işıklı, Şevki. “Contributions to Philosophy'de ki Bazı Temel Kavramların Çözümlemesi” *Tabula Rasa-Felsefe ve Teoloji Dergisi*, VIII, no.23, 2008, ss. 91-113.

Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. Çeviren İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Kervagon, Jean François. *Hegel ve Hegelcilik*. Çeviren İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2011.

Kiraz, Sibel. “Hegel Felsefesinde Yabancılaşmanın Rolü ve Anlamı” *Kutadgu Bilig Felsefe ve Bilim Dergisi*, XXI, 2012, ss. 143-172.

—. “Yabancılaşmanın Kökeni Üzerine” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, XII, 2011, ss.147-169.

Kojeve, Alexandre. *Hukuk Felsefesine Giriş*. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Levy, Bernarda-Henri. *Sartre Yüzyılı Felsefi Bir Soruşturma*. Çeviren Temel Keşoğlu. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004.

MacIntyre, Alasdair. *Varoluşçuluk*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001.

Marx, Karl. *Felsefe Yazıları*. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayıncılık, 2009.

—. *Felsefenin Sefaleti*. Çeviren Ahmet Kardam. İstanbul: Sol Yayınları, 1975.

—. *Hegel'in Felsefesinin Eleştirisi*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1997.

—. *İktisat Üzerine*. Çeviren Ali Çakıroğlu. İstanbul: Belge Yayınları, 2010.

—. *Kapital:Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*. Çeviren Alaattin Bilgi. Ankara: Sol Yayınları, 2009.

—. *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz?* Çeviren Peren Demirel. İstanbul: Zeplin Kitap, 2014.

Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi*. Çeviren Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları, 2004.

Nazime Antel, Robert Avery. *New Redhouse Turkish-English Dictionary*. İstanbul: Red House Yayınevi, 1991.

Özbudun, Sibel. Demirel, Temel. *Yabancılaşma*, Ankara: Ütopya Yayınevi, 1999.

Öz, Şaban. “Marksist Tarih Felsefesine Giriş” *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, 2009, ss. 21-37.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sedat Demir. Ankara: Ataç Yayıncılık, 2014.

Sartre, Jean Paul. *Bulantı*. Çeviren Melise Türker. İstanbul: Sentez Yayınları, 2005.

—. *Çağımızın Gerçekleri*. Çeviren Vedat Günyol Sebahhatin Eyüboğlu. İstanbul: Çan Yayınları, 1973.

—. *Hürriyetin Yolları; Akıl Çağı*. Çeviren Gülseren Devrim. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 1965.

—. *Sartre Sartre'ı Anlatıyor-Filozofun 70 Yaşında*. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

—. *Sözcükler*. Çeviren Bertan Onaran. İstanbul: De Yayınevi, 1969.

—. *Varlık ve Hiçlik*. Çeviren gaye Çankaya Eksen Turhan Ilgaz. İstanbul: İthaki Yayınevi, 2013.

—. *Varoluşçuluk*. Çeviren Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

—. *Yöntem Araştırmaları*. Çeviren Serdar Rıfat Kırkoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.

Soykan, Ömer Naci. “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi Betimleyici Eleştirel Bir Giriş” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXX, no.1, 1999, ss. 271-290.

Steuerword, Van Karl. *Türkçe Almanca Sözlük*. İstanbul: ABC Kitabevi, 1990.

Sümer, Banu Alan. “Parmenides'in 'Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir' Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no.11, 2011, ss. 137-154.

Tansel, Arife. *Jean Paul Sartre'in Felsefesinde “Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma” Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı), Ankara, 2006.

Tonyalı, Zehra, *Heidegger'in Teknoloji Yorumu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı), Ankara, 2005.

Topakkaya, Arslan. "Hegel'in "Hukuk Felsefesinin Ana İlkeleri" (Grundlinien der Philosophie Desirechtes) adlı eserinde Devletin Kuramsal Yapısının Ana Hatlarıyla Analizi *EÜHFD*, X, 2006, ss. 189-203.

—. Hukuk ve Devlet, Ankara: Yetkin Yayınları, 2010.

—. "Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx'ı Yeniden Okumak" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, I, no.3, 2008, ss. 378-396.

Tuğcu, Tuncar. *Yabancılaşma Problemi*, Ankara: Alesta Yayınevi, 2002.

Ürek, Ogün. "Sartre'ın İnsanı ve Tarihi Anlama Metodu: Diyalektik Anlama" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no.1, 2012, ss. 105-116.

Yılmaz, Faruk. *İlkçağ Düşünce Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011 .



ÖZGEÇMİŞ

Emre Esen 21.04.1990 Samsun'da doğdu. İlk ve Orta Öğretimini Şehit Cengiz Topel Okulunda tamamladı. Lise Öğretimini Mareşal Fevzi Çakmak Lisesinde tamamladı. Üniversite Lisans eğitimini de 2009-2012 Döneminde Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde tamamladı. 2014-2015 Döneminde Gazi Osmanpaşa Üniversitesinde Pedagojik Formasyon Eğitimini aldı.

İletişim Bilgileri

E-mail: zodyakorion@hotmail.com

Telefon: 05362765573

