

İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme

Özet

Çalışmanın temel konusu, yabancılaşma ve özgürleşme sorunudur. Bu sorun, Hegelci yöntem ve kavramlarla bağlantılı olarak Marksist anlayış çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak, öncelikle tarihsel-felsefi perspektiften, varoluş ve öz kavramsallaştırımı ortaya konulmuştur. Çünkü felsefe tarihinde, varlık ve varoluş tartışmaları süreçte bir varoluş ve öz tartışması biçiminde açığa çıkmıştır.

Anahtar Terimler

Varoluş, Öz, Yabancılaşma, Özgürleşme.

Die Entfremdung und Emanzipation als Bestimmungen der menschlichen Existenz und des Wesen.

Zusammenfassung

Das Hauptthema des Artikel ist das Problem der Entfremdung und Emanzipation. Dieses Problem ist im Zusammenhang des marxistische Verständnis in Verbindung mit dem Hegelschen Methode und Konzepte diskutiert worden. Allerdings ist die Begriffsbildung der Existenz und des Wesen im Rahmen der historisch-philosophischen Perspektive hervorgebracht worden. Denn die Auseinandersetzung des Sein und der Existenz entstand in der Form von der Diskussion der Existenz und des Wesen im Prozess der Geschichte der Philosophie.

Schlüsselwörter

Existenz, Wesen, Entfremdung, Emanzipation.

Varoluş ve Öz

Varoluş ve öz hakkındaki tartışmalar Antik Yunan idealizminden günümüze kadar yapıla gelmiştir. Tartışmaların yürütüldüğü dönemlere bağlı olarak da, varoluş ve öz kavramları farklı anlamlar kazanmışlardır. Varoluş, olmakta olan somut, bireysel varlıklara karşılık gelirken, öz, bu varoluşlardaki kalıcı değişmez, akılla bilinebilen biçim veya doğa olarak gerçekliği niteleyecek biçimde tarihsel süreçte farklı anlamlar kazanmıştır. Bu tartışmaların temelinde insanın kendini, doğayı ve evreni anlama ve açıklama kaygısı ağır basmıştır. Anlama ve açıklama kaygısı beraberinde, anlaşılıp açıklanacak olana ilişkin yöntem sorununu da gündeme getirmiştir.

İnsan, doğanın sonsuz döngüsellği içinde yaşadığı çevredeki her şeyi değiştirip dönüştürdüğünü ve zamanın kalıcı hiçbir şey bırakmadığını gördüğünde, kalıcı ve “gerçek” varlığın ne olduğu sorusunu sormaya da başlamıştır. İnsan için, oluş ve değişimin her şeyi bütünüyle sarmaladığı, bireysel varoluşların varlığa gelip ortadan kalktığı bir dünyada, gerçekten “var” olanın ne olduğu sorunsalı, kendini ve doğayı anlamadaki temel soru olacaktır. Bu soru aynı zamanda, varlığı kavrama ve açıklamadaki uygun yöntemin ne olacağını içermiştir.

Evreni ve doğayı değişimi içinde anlama ve açıklama çabasına ilişkin olarak ve oluşun evrenin temel yasası olarak kavranmasını Herakleitos’un “aynı ırmaklara girenlerin üzerine hep başka başka sular akar; aynı ırmaklara hem giriyoruz hem girmiyoruz, hem biziz hem değiliz” (Kranz 1984: 64) biçiminde ifade ettiğini görmekteyiz. Varoluşun diyalektik olarak kavranmasına ilişkin bir yöntem olarak da karşımıza çıkan bu anlayış, olgusal-somut varlıkların oluş yasasına göre varlığa gelip ortadan kalkmalarını gösterir. Bu anlamda, Herakleitos’ta birliği sağlayan ve değişimin kendine göre olduğu ama kendisinin değişmediği yasa-düzen “logos”, değişmez evrensel “öz” olarak karşımıza çıkmaktadır. Logos, oluşun yasası olarak karşıtların içinde bir araya geldiği sözsel, akılsal ve düşünsel bir ilkedir. Doğada bu ilkenin benzeri, sadece “ateş” olabilir, çünkü “ateş” her şeyi eritip bir araya getirebilen güçtür, dolayısıyla logosa uygun iş görmektedir: “Bütün kişiler (ve şeyler) için aynı olan bu bizim kozmosumuzu ne bir insan ne de bir Tanrı yaratmıştır, o daima hep yaşayan bir ateşti, ve olacaktır, ölçülere göre parlayan ve ölçülere göre sönen”(a.e., 64). Bu açıdan karşıtların birliğini ifade eden bu yasa, oluşu, dolayısıyla da aynı zamanda varlığı anlamının yasasıydı. Ancak “Herakleitos, diyalektik teriminin bilinçli (özellikle bilerek) bir yaratıcısı olmamakla birlikte, bu diyalektik olguyu “Logos” içinde ve tarafından dile getirmiştir” (Yenişehirlioğlu 1991: 31). Dolayısıyla, Logos, varlığın diyalektik açılımının yansıması olarak düşüncenin onu anlamadaki ilk söylemidir. Ancak diyalektik, varoluşu anlamada, varlık ve düşünce yasası olarak Hegel’de ortaya konulacaktır.

Varoluş ve öz sorunsalında, değişim ve çokluğu yadsıyan, gerçek ve değişmez bir varlık olduğu anlayışını Eleacılar da görmekteyiz. Bu anlayışın temsilcisi Parmenides için tek gerçeklik varlıktır; oluş ve çokluk yoktur ve varlık tektir. Varlık duyu algılarıyla bilinemez; ona ancak akılla ulaşabiliriz. Oluş ve çokluk, düşüncenin özdeşlik ilkesine göre bir şeyi o şey olarak bilme imkânını ortadan kaldırmaktadır; oluşun somut bir şeyde ortaya çıktığının ve o şey olmakta olan ise henüz olmamıştır öyleyse yoktur, “olmuş” ise olmuş bitmiştir, öyleyse hiç yoktur. Dolayısıyla

Parmenides, “BİR” olarak kabul eder; ezeli- ebedi, değişmez “her ne ise o olan” olarak varlık hakkında sadece “var”dır diyebiliriz: “Var olanın, yapısı bütündür, sarsılmaz ve hedefsizdir.(...) bölünmezdir, hep bir cins olduğundan” (Kranz 1984: 83), bu anlamda mutlak varlık anlayışı da oluşu dışta bırakan, dolayısıyla da varolan ve “varlık” arası bağlantıyı kuramayan bir anlayıştır. Bir anlamda, gerçek ve görünüş arasında konulan bu ayırım, varoluş ve öz sorunu olarak, Platon ve Aristoteles felsefelerinde farklı biçimler alacaktır.

Görünüş ve gerçeklik, akıl ve duyu arasında yapılan bu ayırım, Sofistlerin insan merkezli felsefe anlayışında en üst noktaya ulaşır. Sofist Protagoras, bu ayırımı “bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin içinde öyle...” (a.e., 194) biçiminde ortadan kaldırmıştır. Ancak, görünüş ve gerçekliğin duyu algıları temelinde ortadan kalkması, göreceli bilgi anlayışını, dolayısıyla da bilginin imkânsızlığı sorununu gündeme getirmiştir.

Sofistlerden farklı bir tutum içinde olan Sokrates, bilginin imkânına inanırken, öncelikle insanların neyi bilip neyi bilmediğinin farkında olmalarını bilgi edinmede ilk adım olarak görürken, bilgi tümevarımsal bir yöntemle, genel bir tanıma ulaşmayla elde edilebilirdi. Bu ulaşılan bilgi, zaten o ruhta saklıdır. Önemli olan bu saklı olan doğru bilgiyi, doğru bir yöntemle açığa çıkarmaktır yani doğurtmaktır. İnsanın ruhunda saklı olan bilgi, karşılıklı soru-yanıt yoluyla açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Bu, doğurtma tekniği olarak bir konu hakkındaki karşıt belirlemelerle, evrensel ahlaki değerlere ve kavramsal öze diyalektik yöntemle ulaşmadır. Doğru bilgi, doğru eylemin nedeni olarak iyiyi isteme ve yapma için gereklidir. İyiyi isteme ve yapma ise, erdemli bir yaşam sürmedir; dolayısıyla erdem bilgidir. İnsan varoluşu ve özünü bilgiyle, kendini bilerek eylemede açacaktır.

Platon, hocası Sokrates’in doğru bilgi inancını ve yöntemini derinleştirerek, varlık ve bilgi anlayış ve yöntemini ortaya koyar. Varlık ve bilgi anlayışının iç içe geçtiği ve diyalog biçiminde açıklanan düşüncelerde toplumsal, siyasal, ahlaksal, hukuksal, estetik ve dinsel konular derinlemesine araştırılır. Görünüş ve gerçeklik, duysal ve akılsal olan arasındaki ayırma bağlı olarak yürütülen tartışmalarda, Platon, bu dünyanın ve varolan şeylerin bir yanılısına, asıl gerçekliğin yani “idea”ların birer kopyası olduğunu belirtir. Onun görünüş ve gerçeklik arasındaki farkı ortaya koyduğu Devlet (Platon 1992) diyalogunun VII. Kitabındaki mağara benzetmesinde, insanların, yüzleri mağaranın içine dönük biçimde elleri ve ayakları kelepçeli, burunlarının ucundan başka bir şeyi göremeyecek şekilde otururlar. Mağaranın ağzı bir duvarla kapalıdır, ancak içeriye duvar önünde yakılan ateşten az bir ışık sızmaktadır. Mağaranın önünden geçen cisimlerin yansıması bu ışıkla mağara duvarına yansımaktadır. İçerideki insanların dış dünyaya ilişkin bilgileri bu yansımaya ibarettir. İçlerinden biri serbest kalıp dışarıdaki dünyayı görürse, bu gördükleri ona daha gerçek gelecektir. Ama dönüp arkadaşlarına dışarıda gördüklerini anlatsa, o kimseyi inandıramayacaktır. İşte bu adam gibi gerçeği görebilen kişi filozoftur. Filozof da tıpkı mağaradan kurtulan adam gibi, bu görünüşler dünyasından kurtulup, asıl gerçekliklerin olduğu idealar dünyasına akıl yoluyla ulaşan kişidir. Tek tek görünüşlerin, somut-bireysel varolanların formları “ideler”, bir başka dünyadadır ve gerçek dünya da bu dünyadır. Bu alanın bilgisine erişebilir kişi olarak filozof, “episteme” yi elde edendir. O dünyasal düzenin,

değişebilir, eksilebilir, bozulabilir özelliğinden sıyrılmış kişi olarak bu dünyayı değişmez, ezeli- ebedi gerçekliklere göre kurabilecektir.

Platon'un duyusal ve düşünsel dünyayı "idea"da bir araya getirmesi, bu dünyanın yansıması olarak belirlenen kavramsal gerçeklikle başlamakta, bu dünyasal gerçeklik tersine, bu soyutlamadan pay alması olarak kendini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, idealar ile onların pay alması olan duyusal nesnelere arası bağlantı sorunu gündeme gelmektedir; çünkü nesnel, soyut ve tümel varlıklar olarak "idealar" yani kavramlar özdeşlik ilkesine göre oluşturulmuştur. Duyusal alandaki varolanlar çelişmezlik yasasına göre anlaşılabilir ve kavranabilir olan, yani olmakta olan, oluş halinde olan bir alandır. Bu iki alanın pay alma şeklinde bir bağlantısının olması söz konusu olamaz; çünkü somut nesnelere ortak özelliklerinin soyutlanması olarak elde edilen tümellikler, o nesnelere değişebilir olan özellikler olmaktan çıkarak birer "varlık" haline gelir ki, bu da nesnelereki değişimi açıklamayı olanaksız kılar. Kendi başına bir beyazlık ideası ile kendi başına bir siyahlık ideası varsa, bu bir nesnede bulunma durumunda kaldığında, özdeşlik ilkesi gereği biri diğerinin yokluğunu gerektirir ki, bu durumda, karşıtların bir nesnede olması mümkün olamaz. Diğer yandan, dayanak olan şey olmadan bu karşıtların yüklenmesi söz konusu olamaz; eğer karşıtlar bu nesneye yükleniyorsa bunlar birer "idea" yani ilke olamaz. Ayrıca, her bir şeyin bir ideası olma durumu vardır ki, ideanın yansıması olan şeyin ideasının da bir ideası olması gerekir. Varolanlar bireysel-somut varlıklardır; dolayısıyla varoluş bireysel olur; oysa evrensel-tümel kavramlar, bireysel-somut olmayandır. O halde, evrenseller var olamaz gibi bir sonuca ulaşılabilir.

İdea ya da form Yunanca "to eidos" asıl gerçeklik olarak, duyusal dünyanın varlık sebebidir. "To eidos" Platon'da varoluşun sebebi olarak onun dışında, başka bir dünyada yer alırken, Aristoteles'te varoluşun sebebi "ousia" (öz-form) olarak bulunmaya başlar. Aristoteles, Platoncu gerçek ve görünüşler dünyası, tümel-kavramsal soyut olan ile tikel-bireysel somut olan arasındaki bağlantısızlık sorunundan hareketle eleştirisini getirir. Bu eleştiri, Aristoteles'in varoluş ve öz anlayışının, dolayısıyla da varlık ve bilgi anlayışının şekillenmesini sağlamış olur. Bu anlamda, Aristotelesçi çaba, Herakleitos'un mutlak oluş ve Parmenides'in mutlak varlık anlayışlarının doğurduğu sorunlar yanında, Hocası Platon'un idealar ve görünüşler ayrımını da ortadan kaldırma amacı güder. Aristoteles, algıların bilgisinin üzerine yoğunlaşarak idea ve varolan dünyası arası bağlantının, yani nesnelere bilgisinin imkânını ortaya koymaya çalışır. Kaygı, sınırsız- sonsuz olan çeşitli çokluklar alanının bilgisinin imkânı için bu alana bir sınırlama getirerek bunu sağlamaktır. Bütünü anlamada bir ilkeyi temele alma ve bu ilkedeki kalkarak duyusal dünyayı açıklama, oluş ve değişme içerisinde olan bu dünyanın bilgisini bize vermeyecektir. Oysa "Varlığın ne olduğu sorunu tözün ne olduğu sorunudur" (Aristoteles 1996: 307), yani varlığın doğasının incelenmesidir. Bu incelemede bir araca ihtiyaç vardır. Bu inceleyeceğimiz şey hakkında nasıl bir yol, yöntem izlememiz gerektiğinin bilinmesi olarak bu araç bize evrensel, zorunlu, genel geçer bilgi imkânını bize versin. İşte, bu anlamda, olgusal şeyleri incelemedeki biçimsel yol ilk kez Aristoteles'çe ortaya koyulur.

Aristoteles'e göre, "Sokrates ne tümellere ne de tanımlara bağımsız bir varlık zafere etmemekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise onun tersine onlara ayrı bir varlık verdirdiler ve onların idealar olarak adlandırdıkları işte bu şeylerdir" (a.e., 541).

Özellikle Platoncular, asıl gerçeklik olarak tümelleri ve tanımları kabul etmekle her bir şeyin kendi dışında bir gerçekliği olduğunu ileri sürüyorlardı. Oysa idealar yalnızca şeylerin ortak özellikleri olarak soyutlamalardır. Onlar durağan ve sonsuzdurlar; dolayısıyla somut oluşumlar olarak kabul edilemezler, bunun için tözlerin doğasının ne olduğunun incelenmesi gerekir; çünkü doğanın bilgisinin edinilmesi tek tek varolanların doğasının ne olduğunun belirlenmesinden geçer.

İdea kavramı, Platon tarafından “eidos”un dönüştürülmesiyle elde edilmişti. Eidos, görünüş anlamında, bir şeyin duyu algılarıyla bilinmesi olarak anlaşılırken, Platon onu, “fiziksel gözle algılanabilir olmayan ve hiçbir zaman algılanamayacak olan şey” (Heidegger 1997: 76) olarak idea anlamına dönüştürdü. Bu anlamlandırmayı Aristoteles, kendi varlık ve bilgi anlayışına göre dönüştürerek, önceki anlamını ve Platonun anlamlandırmasını içerecek bir sentezi ortaya kor. İdea, Aristoteles’te *ousia* (öz-form) olarak “şu” diye gösterdiğimiz bireysel somut varlıkta, “iştirilebilir, tat alınabilir, dokunulabilir olan şeyde, herhangi bir biçimde geçişli olan her şeyde, özü olan şeyi hem adlandırır, hem de bizzat özü oluşturan şeydir.” (a.e., 76). Bu varlık, bir değişim süreci içinde aktüel olarak var olmaktadır; zaman, yer, nitelik, nicelik, bağıntı vb. nitelikleri üzerine alan, ama buna rağmen temelde değişmeden kalan asıl varlıktır. Bu varlık, nitelikleriyle bilinebilen ama nitelikler toplamı olmayan varlıktır. Öz, bir şeyi o şey yapan şey olarak, özdeşlik ilkesi gereği, o şeyin diğer varlıklardan ayrı bir varlığa sahip olmasıdır. Her bir öznenin bir özü vardır; bu o öznenin tözü olarak ondaki asıl gerçekliktir. Dolayısıyla, “özne, başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir” (Aristoteles 1996: 310). Bu anlamda, kendisi yüklem olmayan ama diğer şeylerin ona yüklendiği varlık olarak, birinci töz “özne” asıl varlıktır. Cins olarak töz, ikinci tözlerdir. Bunlar birinci anlamdaki tözlerin içerildiği türlere ve bu türlerin cinslerine denir. Öyleyse özü, her varlığın tözü olarak ele alabiliriz. Tümel olarak töz, somut varlıkların ortak özellikleri olarak soyutlamayla elde edilen ortak özelliklerdir. Bu nedenle tümel tözler kendi başlarına, başka bir dünyada var olamazlar.

Varolan şeyler doğasına göre bir değişim ve hareket içinde bulunmaktadır. Bu anlamda var olmak mantıksal olarak, değişim süreci içinde aktüel olarak bulunan bireysel varlığı tanımlamak ve onun hakkında konuşabilmektir. Madde ve formdan oluşan bireysel varlıkların bilinebilme imkânı olarak onlar hakkındaki nitelemelerimiz olan ikinci tözler, tözsel doğa olmaksızın bir şeyde var değildirler. Şeyler doğasına uygun olarak bu özellikleri kendinde toplayan nedensel var olandır. Tümellerin kendinde bir varlığı olamayacağı, onların belli bir şeyin doğası olamayacağı, Platonun ideaları töz kabul etmesine karşılık getirilen bir düşüncedir. Bu karşı düşüncede Aristoteles, tümelleri, şeylerdeki ortak özellikler, birden fazla varlığa ait nitelikler olarak gördüğünden bağımsız tözsel varlıklarını kabul etmez. Eğer tümeller bağımsız birer tözsel varlık olsalar, bir varlığın özü olsalar, varlıklar birbirinin aynısı olacaktır. Diğer yandan, tözün yüklem olmaması gerekmektedir, oysa tümeller yüklemidirler. Yüklemlerinse, yüklemi oldukları “şey”ler dışında bir varoluşları yoktur. Ayrıca tümellerin töz olamayacağı üçüncü adam kanıtıyla da çürütülmeye çalışılır: Buna göre, şeylerdeki ortak özellikler bağımsız tözler olarak kabul edilirlerse, duyuşsal insanla bunun ideası kendinde insan da ortak olan şey ve o şeyin de kendisi üçüncü bir insanı meydana getireceğinden, bunun sonsuza kadar gidebileceği ileri sürülür. Bu yüzden

tümeller birer töz değil, ilinektirler. Bunlar birinci tözün, özsel doğanın, üzerine gelip giden ilineklerdir. Bu anlamda, bizim “şu” diye gösterdiğimiz varlığı bir olanaklılık olarak nitelikler toplamıyla bilebilmekteyiz; ama nitelikler toplamı o varlığın kendisi de değildir. Öyleyse, bir olanaklılık olarak kabul edilen bir tanımla birinci töz, özsel-doğa, olduğu gibi bilinebilecek bir “şey” değildir. Onu, ancak aktüel hale getiren nitelikleri ve yüklemeleriyle bilebiliriz.

Platon ve Aristoteles felsefesinin varoluş ve öze ilişkin olarak gerçekliğin ikili yapısı üzerine bu düşünce ve kavramlar, çağın toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel ortamına bağlı olarak dönüştürülmüş biçimde kendini göstermiştir. Ortaçağda ise, Hıristiyanlığın etkisiyle birlikte varoluş ve öz kavramları, yoktan var eden bir Tanrı ve vahyin açılımı temelinde yorumlanmıştır. Öz, “tanrısal öz” olarak varoluşta işleyen yazgisallıktır. Özleri Tanrı tarafından belirlenmiş yaratıklar, yoktan varoluşa getirilmiş olarak, bu dünyada özlerine göre eyleyeceklerdir.

Modern çağda “öz,” doğa olarak yorumlanır. İnsanı belirleyen artık Tanrı değildir, ama doğadır. İşte, bütün bu belirlenmişliklere karşı çıktığını ileri süren anlayışlar, önceden varolan bir insan özü ya da doğası olamayacağını ileri sürerler. Çünkü bütün bu belirlemeler birer tasarlama olarak aklın soyutlamasıdır, bu tasarılar olmuş bitmiş şeyler gibi çalışırlar oysa yaşam devam etmektedir ve bu tasarılar değişmek zorundadır. Bir özün ya da tözün kabulü varlığın ne olduğunu önceden bilmektir, oysa varlık insan aklı ve onun bir ürünü değildir, onu da içine alandır. O, içine alınmış olan tarafından belirlenmiştir. Öyleyse, o, onu belirleyemez sadece anlamaya çalışabilir. İnsan, bütün yönleriyle kendini anlama ve yorumlamayı, her şeye rağmen yapmak zorundadır. Kendini yeniden oluşturmak ve anlamak zorundadır. Bu tavrı, insanı somut varlığı içinde bütün yönleriyle kabul etme ve merkeze koyma olarak, Sokratesçi anlamda, “kendini bil” ifadesinin yeniden yorumlanmasıdır; insan ne olmadığını bilmek zorundadır. Bu çerçevede, varoluş felsefesi, “varoluş, özden önce gelir” (Sartre 1997: 61) anlayışıyla, insanın varoluşunun dünyasal anlamını göstermeye çalışır. Bu temel üzerinden düşüncelerini açan varoluşçular, geleneksel felsefe anlayışının karşısına bu savla çıkarken, önceden belirlenmiş ve tanımlanmış olan her türlü varoluş-öz anlayışına da karşı çıkmış oluyorlardı.

İdealist felsefenin varoluş ve öz anlayışının bütünsel, nesnel ve kavramsal olarak ortaya konulması Hegel felsefesinde olmuştur. Varoluş ve özün nesnel kavranışını “Hegel, Sokrates-Platon düşüncesinden, -‘kendi kendini tanı’ buyruğundan kalkarak-, insanın doğasının, onun geçirdiği değişimlerin, yarattığı devimin, yine insan varlığının özünün birer dışlaşması, ama sürekli olarak bir üst düzeyde dışlaşması olarak düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır” (Yenişehirlioğlu 1991: 76). Hegel, evrensel diyalektik yasanın varlık-düşünce, özne-nesne özdeşliği temelinde düşüncelerini ortaya koyar. Hegel felsefesinde akıl ve varlığın özdeşliği temeldir; çünkü “aklı olan gerçektir ve gerçek olan aklidir” (Hegel 1991: 29). Gerçeklik akılla anlaşılabilir olan, akılla ortaya konulan “ide”dir.

Hegel, *Tin’in Fenomenolojisinde*, Tin’in varlığını ve gelişimini diyalektik olarak, tez, antitez, sentez üçlü adımları halinde tarihsel süreçteki gelişim ve ilerlemesinin çözümlenmesini yapar (Hegel 1986). Bu çözümlenmede, Tin, yani zihin, canlı, gelişen, ilerleyen, dinamik bir bütün olarak çeşitli uğraklardan geçip, değişen, dönüşen olmakla

birlikte yine de kendi kendisi olarak kalabilmektedir. Dolayısıyla, parçaları anlamada da bu bütüne bakmak gerekliliği vardır. “Demek ki, Diyalektik Yöntem, (...) ‘tümel’ olanı, bilginin sürecinde, saltık bir yapıya sahip oluncaya dek, ‘basit ve tikel’ olandan alıp, dış nesnel gerçeklik ile kavramsal gerçekliğin özdeş kılınmasına dek sürdürülen bir işlemdir. Bu işlemin sonucunda, böylece, ‘kendinde somut bütünlük’ ile kendinde soyut bir bütünlük olan kavramsal bir ve aynı şey olacaktır. Bununla birlikte, onlar, kendilerine özgün ayrılıklarını koruyacaklardır” (Yenişehirlioğlu 1991: 298). Dolayısıyla Hegel’de, bilgi ve nesnesi aynı Varlığın diyalektik ürünü olarak nesnelleşir ve bütünlüşür. Evren, doğa ve insan hakkında gerçek bilim bu bilgide ortaya konulur. Kavramlar ve kategoriler birer ontolojik yapı kazanarak Tin’in nesnelleşmesinin ürünü olarak karşımıza çıkar.

Hegel’de, bilincin gelişimi, üç aşamalı olarak gerçekleşir. Bu aşamalar diyalektik olarak gerçekleşir. Bilinç, birinci aşamada, kendinde bilinç olarak saf haldedir, kendi kendisiyle özdeşlik halindedir. İkinci aşamada, kendinin-bilinci olarak bilincin kendine dönmesidir, yani kendi kendini tanıması anlamında, kendini konu yapmasıdır. Bilinç, saflığından sıyrılarak kendine bakar, içeriksel bir özellik kazanır, kendisi-için-bilinç haline gelir. Bu aşamada, “öteki” ortaya çıkar. Ötekiyle ilgili olarak istek, arzu ve düşünceler oluşur. Bu anlamda kendinde-bilinç olumsuzlanır. Üçüncü aşamada, bilincin mutlaklaşması olarak iki aşamanın sentezinin gerçekleştirilmesidir. “Aynı bilincin bu iki ayrı halini birleştiren bir üçüncü ya da bir başka bilinç vardır. Hegel, buna nesne-varlık demişti. İşte, bu nesne-varlık karşısında,- ayrıca bu nesne varlık da bir bilinçtir- aynı bilincin iki ayrı hali, bu nesne-varlık-bilinçle olan diyalektik ilişkilerinden dolayı birleşmekte ve ortaya kendinde-ve-kendisi-için bilinç dediğimiz bilinç çıkmaktadır” (Yenişehirlioğlu 1995: 58). Kendinde-ve-kendisi-için bilinç, bilincin kendi kendini tanıması olarak kendini gerçekleştirmesidir. Özne haline gelmesi olarak bilinç, nesnesinde ve nesnesi de kendinde gerçekleşir. Bu gerçekleşme, “...kend-için-varlık ve kendinde-varlığın bu arı birliği ‘kendinde’ ya da varlık olarak belirlenmekte...” (Hegel 1986: 268) bütünlüşmüş olan asıl gerçekliktir; dolayısıyla bu, aynı zamanda bilincin Tinleşmesidir.

Hegel’de, varoluş ve öz kavramları, özdeşlik ve ayırım ilkeleri temelinde soyut varoluşu sürecinde “öz”ün gerçekleşmesi biçiminde mutlak-Tinin kavramsal nesnelleşmesidir. Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde “varoluşun zemini olarak öz”, kendi-kendisi-içinde kendisiyle özdeş görünüşür. “Öz yalnızca arı Özdeşlik ve kendi içinde Görünüşür, çünkü kendini kendisi ile bağıntılayan olumsuzluk ve böylece kendinin kendinden itilmesidir; öyleyse özsel olarak *Ayırım* belirlenimi kapsar” (Hegel 2004: 203). Bu anlamda, ayırım olarak belirleme bir olumsuzlama olarak, özün kendi özdeşliğinden çıkıp dolayımlanmasıyla bir görünüş kazanmasıdır. Dolayısıyla, ayırım her şeyin kendi özünde özsel olarak ayrı bir şey olmasıdır:

Öz ilk olarak kendi içinde görünme ve dolaylılıktır; dolaylılığın bütünlüğü olarak kendi ile birliği şimdi ayırımın ve böylece dolaylılığın kendini ortadan kaldırması olarak koyulur. Bu öyleyse dolaysızlığın ya da *Varlığın* yeniden kuruluşudur. Bu varlık *Varoluştur*. ...Varoluş kendi-içine-yansıma ile başkası-içine-yansımanın dolaysız birliğidir (a.e., 213).

Buna göre, özdeşlik ve ayırım temelinde, özün dolaylı birliğini kendinde olumsuzlamasıyla görünüşü, dolaysız varlık olarak varoluştur. Özün, özdeşlik ve ayırımı

temelindeki belirlenimiyle ortaya çıkan varoluş, kendi-içine-yansıma ve başkası-içine-yansımanın dolaysız birliğinin ikili belirlenimiyle yani olumsuzlanmasıyla varolan olarak “Şey”dir. Her Şeyin kendi özünde özsel olarak ayrı bir Şey olması, Özün varoluşudur. “Öz öyleyse Görüngünün arkasında ya da ötesinde değildir; tersine, Özün varolan olması yoluyla Varoluş Görüngüdür” (a.e., 220). Dolayısıyla, Hegel felsefesinde, soyut Tin’in varoluş içinde “özün” görünüşü olarak kavranan nesnel gerçeğin kendisi mutlak-Tin, Geist’tir. Tarihsel süreçte gerçek, yani mutlak-Tin kendini düşüncede, varoluşu içinde kavranan “öz”ler olarak kavramsal nesnellikte kendini ortaya koyacaktır.

Marksizm, Yabancılaşma ve Özgürleşme

Düşünce ve varlık ilişkisini maddi temelde kavrayan Marksist felsefe anlayışı, genel olarak doğa ve insan, özel olarak da insanın ekonomik, siyasal, toplumsal, hukuksal, dinsel ve sanatsal faaliyetlerine ilişkin ortaya konulmuş eleştiri ve çözümleri içeren felsefi bir dizgedir. Marx ve Engels yardımıyla ortaya konulmuş bu düşünceler dizgesinin, alternatif bir model olarak ekonomik, siyasal ve toplumsal pratikte önemli boyutta etki ve yansımaları olmuştur.

Hegel sonrası felsefi düşünce, onun yöntem ve kavramlarının etki ve yansımalarına bağlı olarak Hegelciliği “Ortodoks Hıristiyanlık açısından yorumlayan Sağ Hegelciler (K. Hoschel, F. Hinrichs, G. Gabler, Ch. Weisse, I. Fichte) ve liberal bir anlayışla yorumlayan Sol Hegelciler (D. Strauss, Bruno Bauer, L. Feuerbach)” (Hançerlioğlu 1993) biçiminde bir gelişim göstermiştir. Ancak, Sol Hegelci söylem, materyalist varlık anlayışı temelinde tutarlı ve bütünlüklü bir ekonomik, toplumsal ve siyasal felsefi görüşü olarak Marksizm’de ortaya konulur. Marx, Hegelci yöntem ve kavramları, kendi felsefi görüşünü ortaya koyacak biçimde dönüştürerek kullanmıştır. Althusser, bu ilişkiyi, “Marx bitip tükenmeyen araştırması boyunca, Hegel’den kurtulmak ve kendini kavramak için ona yeniden dönmekten; ondan ayrılmak ve kendini tanımak için onu yeniden bulmaktan başka ne yaptı ki?” (Althusser 2000: 40) biçimindeki bir soruyla ifade etmektedir.

Diğer yandan, Hegel ve Marx arasında yöntem ve kavramlar açısından dolayım ilişkisi olarak Barion, “Hegel sisteminde İde ve gerçeklik uzlaşmaya götürülür; bu felsefede bütün gerçeklik ussal olarak İdenin açılması biçiminde kavranılır. Oysa Marx, İde ve gerçekliğin uzlaşmazlığını, dünyasal gerçeklikte de aşmak istiyordu”(Barion 1970: 122). Dolayısıyla, dünyasal gerçeklik temelinde kendi düşüncelerini ortaya koyan Marx, Hegelci yöntem ve kavramlarla girmiş olduğu dolayım lamayla birlikte, bu yöntem ve anlayıştan farkını şöyle belirtir:

Benim diyalektik yöntemim Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil tam karşıttır da. Hegel için insan beyninin yaşam-süreci, yani düşünme süreci Hegel bunu ‘Fikir’ (Idea) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya yalnızca ‘Fikir’in dışsal ve görüngüsel (phenomenal) biçimidir. Benim içinse tersine, ‘Fikir’ maddi dünyanın insan aklında yansımından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir (Marx 1993: 28).

Bu anlamda Marx, gerçekliğin tarihsel diyalektik süreçte soyut-Tinselin dışsal ve görüngüsel bir yansıması değil, somut-maddi olanın insan düşüncesinde yansıması olarak görmektedir. Dolayısıyla, maddi olan zihnin bir yansıması ya da görünüşü değil, zihin maddi olanın bir yansıması ve ürünüdür.

Engels'e göre, özellikle modern felsefenin temel sorunu düşüncenin varlıkla olan ilişkisidir. Bu soruyu yanıtlama biçimlerine göre filozoflar iki kampa ayrılmaktadırlar. Tinin ya da İde'nin doğa-maddeye göre önce geldiğini ileri süren anlayış idealist dünya görüşünü, maddeyi ya da doğayı temele alan anlayış ise materyalist dünya görüşünü temsil etmektedirler. Materyalist anlayışa göre, "madde tinin bir ürünü değildir, ama tinin kendisi maddenin en üstün ürününden başka bir şey değildir" (Engels 1992: 24). Tinin kendisinin maddenin en üstün ürünü olarak görülmesi anlamında felsefi dizgenin temellendirilmesi evren, doğa ve insana ilişkin materyalist bir dünya anlayışının varlık, bilgi ve değer alanında açıklanmasıdır. Bu açıklama, Hegelci diyalektiğin farklı bir okunması, yani "...başı yukarda olmak üzere doğrultuldu ya da daha doğru deyişle başının üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine konması..." (a.e., 42) biçiminde oluşturuldu. Ancak, Engels, Hegel'in basit bir şekilde bir yana bırakılmadığını, onun devrimci yönü olan diyalektik yönteminden yola çıktığını vurgular. Bu yöntem, Hegelci biçimiyle kullanılmazdı, çünkü Mutlak İdea'yı bütün bir gerçeklik olarak almış ve dogmatikleştirmiştir. Oysa bu dogmatik içerik, Hegel'in dogmatik olan ne varsa hepsini geçersizleştiren diyalektik yöntemi ile çelişki halindedir, dolayısıyla "Hegel öğretisinin devrimci yanı onun tutucu yanının ağırlığı altında ezilip boğulmuştur" (a.e., 14). İşte, Marksizm, Hegel'in diyalektik yönteminin devrimci yanını açığa çıkaracak felsefe olarak, onu, maddi temelde insan, doğa ve evrenin tarih-olgusal durumuyla dolayına sokarak yeniden biçimlendirecektir.

Diyalektik materyalizm Marksizmin doğa anlayışına karşılık gelirken, tarihsel materyalizm ise, toplumsal ve siyasal yapının tarih-olgusal temelde çözümlemesini içermektedir. Diyalektik materyalizm, doğadaki gelişim ve değişim sürecinin diyalektik temelde biçimlenmesi anlamında, en basitten en karmaşık yapıya, inorganik düzeyden organik düzeye doğru evrimleştiğinin, farklılaşma ve çoğalmayla birlikte nicel olandan nitel olana doğru bir dönüşümle birlikte karmaşık yapıların ve canlı varlıkların oluştuğunu vurgulamaktadır. Bu canlı-akıllı varlığın bilinçlenme süreci, onun doğa ve öteki canlılarla girmiş olduğu ilişki sonucunda, tarih-toplumsal yapı içerisinde bir öz-bilinçlenme, varoluşsal bir öz olarak ortaya çıkmasıdır. Ancak, toplumun gelişim yasaları tarihi, bir noktada doğanın gelişim tarihinden farklı biçimde görünür. Bu fark, doğada genel yasanın zorunluluğunda bilinçsiz ve rastlantısal iken, toplumsal alanda genel yasanın zorunluluğunda bilinçli ve amaçlı insan eylemlerinin rastlantısallığı olarak görünür. Bireysel bilinç ve isteklerin çokluğunda ortaya çıkan çatışmada, tarihsel olanın rastlantısallığının başlangıçta istenenden ve amaçlanandan farklı bir durumun ortaya çıkmasının ardında işleyen genel yasayı bulup çıkarmak bu tarih-toplumsal gelişmenin öncesini anlama ve sonrasını açıklamada temel olacaktır.

İdealist tarih anlayışından farklı olarak materyalist tarih anlayışı, "...pratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar" (Marx; Engels 1992: 64) Bu aynı zamanda, Hegelci "yaşamı belirleyen bilinçtir" anlayışına karşılık, "bilinci belirleyen yaşamdır" anlayışının başka bir ifadesidir. Tarihsel-toplumsal süreç, maddi üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan mülkiyet

biçimlerinde somutlaşmış bir sınıflar mücadelesi olarak görünmektedir. Bu süreçte her mülkiyet biçimi, değişen ve dönüşen insan pratiği ve koşullarına bağlı olarak farklılaşarak değişip dönüşmüş; her bir mülkiyet biçimi kendi anti-tezini kendi içinde taşıyacak biçimde, bir sonraki mülkiyet biçimine yerini bırakmıştır. Buna göre, tarihsel-olgusal diyalektik süreçte, maddi üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı olarak insanların toplumsal örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan mülkiyet biçimleri ve sınıf yapıları iş bölümünün ve tarımsal üretimin olmadığı, avcılık ve toplayıcılığın hâkim olduğu üretim tarzı ve ilişkilerinin doğurduğu “aşiret mülkiyeti”; tarımsal üretim ve işbölümünün kısmi yaygınlaşması ve trampaanın gelişimiyle birlikte köle ve yurttaş ayrıcalığı temelinde oluşan antik “komünal ve devlet mülkiyeti”; toprağa bağlı üretim tarzı ve ilişkilerinin yaygınlaştığı serfleştirilmiş küçük köylüler ve onların mülkiyeti olarak “feodal ya da zümre mülkiyeti”; ticaret ve sanayiinin gelişmesine ve emeğin serbest dolaşımına bağlı olarak ortaya çıkan “burjuva mülkiyeti” tarzında görülmektedir. Tarihsel süreçte gelinen noktada kapitalist üretim tarzı ve burjuva mülkiyet biçimi yerini “komünist mülkiyet” biçimine bırakacaktır. Komünizm, mülkiyetin toplumsallaştırılması anlamında, ayrıcalıklar ve sınıfların nedeni olan mülkiyetin ortadan kaldırılması, kişilerin ve grupların mülksüzleştirilmesidir. Bu aynı zamanda, toplumun siyasallaştırılması olduğu kadar, siyasalın toplumsallaştırılması olarak sınıfların ortadan kaldırılmasıdır.

Marx, insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasını, bireysel ve toplumsal emek sürecindeki karşılıklı etkileşimi temelinde “ekonomi politik” eleştirisiyle ortaya koyar. Bu konudaki görüşünü Marx, Hegelci yabancılaşma ve nesneleşme kavramsallaştırımı eleştirisinde belirler. Daha öncesinde insanın doğaya ve kendine yabancılaşması sorunu, Hegel’de, özbilincin, öncelikle soyut belirlenimi içinde kendinde ve diğerlerinde ayrımlaşp nesneleşmesi biçiminde ele alınmıştır:

Tin, kendi içinde özgür olan nesnel bir edimselliğin bilicidir; oysa bu bilincin karşısında ‘kendi’ ve özün o birliği, edimsel bilinç karşısında arı bilinç durmaktadır. Bir yandan edimsel özbilinç dışlaşması yoluyla edimsel dünyaya geçerken bu sonucusu ise edimsel özbilince geri döner; öte yandan bir ve aynı edimsellik, hem kişi hem de nesnellik, ortadan kaldırılır; bunlar salt evrenselidir. Bu yabancılaşmaları arı bilinç ya da özdür (Hegel 1986: 297).

Buna göre, yabancılaşma ya da nesneleşme, Tinin dış doğayı olumsuzlamasıyla kendine dönüş aşamasıdır. Yabancılaşma, öteki varlıktır, bilincin ve özbilincin, nesnenin ve öznenin karşıtlığıdır. Dolayısıyla, “insan ya da evrensel us kendini gerçekleştirirken, tarih denilen şey doğrultusunda bireyi bir alet, bir araç gibi kullanırken, nesnellik içinde yabancılaştırmaktadır” (Yenişehirlioğlu 1995: 64). Ancak Marx, Hegel’den farklı olarak nesneleşme ve yabancılaşmayı birbirinden ayırarak, nesneleşmeyi meta üreten emek-gücü sürecinin olumlu bir yanı biçiminde görürken, yabancılaşmayı bu sürecin olumsuz bir gerçekleşimi olarak görür.

Marx’a göre, Hegel felsefesinin kökensel kaynağı *Tinin Görüngübilimi*’nde çeşitli yabancılaşma biçimleri görülmektedir. Bu farklı yabancılaşma biçimleri aslında, bilincin ve özbilincin çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir. Bu anlamda, Hegel’de ortaya çıkan iki yanılığdan birincisi, düşünülmüş soyut varlıkların yabancılaşmış biçimi olarak felsefi düşünce mutlak olanın bilgisinde sona ermektedir. Dolayısıyla, yabancılaşmış insanın soyut biçimi olarak filozof, kendini gerçek dünyanın ölçüsü

sayar. İkinci yanılıgı ise, somut, duyulur gerçek dünyanın nesneleşmesi olan ahlak, din, hukuk, sivil toplum ve devletin tinsel özler olarak kavranılmasıdır. Bu kavrayış, mutlak Tinin gerçekleşmesi olarak mutlak bilginin kendini felsefi düşüncede nesneleştirmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, “felsefi tin, öz-yabancılaşmadan çıkmaksızın, kendini anlıkla, yani soyut olarak kavrayan yabancılaşmış dünya tarihinden başka bir şey değildir” (Marx 2000: 43). Bu tarih, somut olarak ancak insanın insanla ve doğayla girmiş olduğu kendini gerçekleştirme mücadelesinde kavranabilir.

Marx, tarihsel süreçteki diyalektik gelişim ve dönüşüme bağlı olarak doğal ve toplumsal olgudan hareketle, nesneleşme ve yabancılaşmanın anlaşılmasının, insanın özgürleşmesi için temel olduğu anlayışından hareket eder. 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. Yabancılaşma ve nesneleşmenin ortadan kaldırılması için böyle bir toplumsal yapının dönüşümü, onun oluşumunu sağlayan üretim tarzı ve ilişkilerini anlamaktan geçecektir. Bunun için insan oluşturuca öğeden başlayarak insanın kendi emeği karşısında nesneleşmesinin, kendine ve diğer insanlara karşı yabancılaşmasının içeriğini anlamak gerekecektir.

İnsan, emeğiyle doğayı ve varoluş koşullarını değiştirip dönüştürürken, kendini de değiştirip dönüştürmektedir. “Emek-gücü ya da çalışma kapasitesi sözünden, insanın kendisinde bulunan ve hangi türden olursa olsun bir kullanım-değeri üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamı anlaşılmalıdır” (Marx 1993: 183). Bu temelde, insan oluşturuca emek-gücünün nesnel ve somut ortaya konuluşu toplumsal-emek yoluyla olacaktır. Tarihsel süreçte mülkiyetin ortaya çıkışı ve sınıflı toplumsal yapının oluşumu, toplumsal-emeğin belli ellerde toplanmasıyla özel mülkiyet temelinde gerçekleşmiştir. Toplumsal-emeğin belli ellerde toplanmasıyla oluşan sınıflı toplum yapısının en son biçimi kapitalist üretim biçimi ve burjuva siyasal ve toplumsal yapısıdır. Burjuva toplumsal ve siyasal yapısı içinde, kapitalist üretim sürecinde çalışan kişi, kendi dışında ekonomik değişim ve kullanım-değeri koşullarına göre belirlenmiş bir yapıdaki üretim sürecinde emek-gücüyle nesneyi olumsuzlayarak, emek-ürünü meta değeri olan nesneyi yaratmakla kendi nesnesi karşısında nesneleşmiştir; aynı zamanda, kişi, meta değeri olan ürününün artı-değer olarak mevcut sömürü ilişkilerini sürdürücü bir “güç” olarak siyasal ve düşünsel alanda kendine dönmesi nedeniyle kendi emek ürünü karşısında yoksunlaşmış, yabancılaşmıştır. “Öyleyse yabancılaşmış emek şu sonuçlara yol açar: insanın cinsil varlığı, doğa kadar onun cinsil entelektüel yetileri de ona yabancı bir varlık durumuna dönüşürler. Yabancılaşmış emek, onun dışındaki doğayı olduğu gibi onun tinsel özünü, insansal özünü olduğu gibi kendi öz bedenini de insana yabancılaştırır. ...insan insana yabancılaşmıştır” (Marx 2000: 29). Bu yabancılaşma, bütün insani, toplumsal ve siyasal ilişkilerde kendini gösterir. O halde burada, “özgürlük sorunu, karşımızda işbölümü sorunu olarak durmaktadır” (Davidov 1997: 80). Dolayısıyla, bu sorun, bireylerin sınırlı ve sonlu faaliyetlerinin, toplumsal düzeyde evrensel ve nesnel bir özellik kazanarak, onların kendilerine yabancılaşması biçiminde ortaya çıkar.

Mülkiyet ilişkileri temelinde biçimlenen toplumsal yapıda, yasalar karşısında eşit görünen sermaye sahibi bir sınıf ile mülksüzleşmiş ve yoksullaşmış, emek-gücünden başka satacak şeyi olmayan insanlar sınıfı karşı karşıya gelirler. Bu yapı, üretim araçları ve ilişkilerini içeren bir alt-yapı ve bu alt-yapı üzerinde yükselen din, ahlak, hukuk, ideoloji gibi bir üst-yapıyı içerir. Alt-yapıdaki ekonomik sömürü ve ilişkilere bağlı olarak “sermaye, ötekinin emeğinin mülkiyeti olarak ve giderek egemen özne olarak ortaya çıkar” (a.e., 135). Bu egemen öznenin varoluşu, kendi ideolojisi ve ilişkilerinin devamı ve yeniden üretimi biçiminde üst-yapıda nesnelleşmiş ve kurumsallaşmış ilişkiler ağı olarak somutlaşacaktır. Bu bir anlamda, Hegelci Efendi-Köle ilişkisinin toplumsal yapıdaki yansımasıdır. Dolayısıyla yabancılaşma, işbölümü ve sömürü ilişkilerinde açıklanan kapitalist üretim tarzı içinde yer alan insanların temel sorunudur.

Kapitalist ekonomik sistem, ürettiği ilişkiler ağıyla kuşattığı insanı nesneleşme ötesinde kendine ve diğer insanlara yabancılaştırır. Bu sistemde, insan, nesneleşmeden kendini kurtulabilir, ama yabancılaşmadan kolay kolay kurtaramaz. Çünkü yabancılaşma, tarihsel-olgusal süreçte dolayımlanmış ilişkiler toplamı olarak kültürel olanda nesnelleşmiş ve kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşmış ilişkilerin oluşturduğu nesnelere kültürel nesnelere: “Yüceltilmiş ve yoğunlaştırılmış bir dil, varlıklarını insandan alan ve buna karşılık yavaş yavaş onun içini boşaltan bu garip, asalak kan emici nesnelere üretmeye başlar” (Jameson 1997: 211). Kendi iktidar söylemini insani, toplumsal ve siyasal ilişkilerde kuran bu üretim, insanın kendini yabancılaştırmadan kurtarmasının ve özgürleşmesinin önündeki en büyük engeldir.

Marx’a göre, insan oluşturuca öge olarak emek-gücünün, yani insanın fiziksel ve zihinsel etkinliğinin insana nesneleşmesi ve yabancılaşmasının getirdiği öz-yabancılaşmanın ortadan kaldırılması insanın özgürleşmesinin de önünü açacaktır. İnsanın özgürleşmesi, toplumsal emek-gücünün dönüşümüyle mülkiyet ilişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilecektir:

Özel mülkiyetin (insanal özyabancılaşmanın ta kendisi) olumlu kaldırılışı ve bunun sonucu insanal özün insan tarafından ve insan için gerçek sahiplenilmesi; ...insanın toplumsal yani insanal insan olarak bütünsel dönüşü, bilinçli ve daha önceki gelişmenin tüm zenginliğini koruyarak yapılmış bulunan dönüş olarak komünizm. ...insan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesneleşme ile kendinin olumlanması, özgürlük ile zorunluluk, birey ile cins arasındaki savaşımın gerçek çözümüdür (Marx 2000: 43).

Dolayısıyla bu çözüm, kapitalist üretim tarzı ve mülkiyet ilişkilerinin yapılandığı toplumsal ve siyasal yapının, kendi iç çelişkisinden dolayı olumsuzlanması olarak ortaya çıkan bir sonraki toplumsal ve siyasal aşama olan komünizmde olanaklı olabilecektir. Bu, özel mülkiyetin toplumsal mülkiyete dönüşümüyle, siyasal yapının toplumla bütünleştirilmesi anlamında toplumun siyasallaştırılmasını ifade eder. Toplumun devletle bütünleşmesiyle ortaya çıkacak siyasal kamusalılıkta, bireysel çıkar ve özgürlükler yerini, toplumsal çıkar ve özgürlükleri gözetilen bir özgürleşmeyi getirecektir. Dolayısıyla bu özgürlük anlayışı, bireylerin sınırlamalar, engeller ve zorlamalardan bağımsız olma anlamında bir liberal negatif özgürlük anlayışına karşılık, belirli bir amaç, karşılıklı ilgi ve çıkarlar çerçevesinde gerçekleştirilebilecek pozitif bir özgürleşmeyi ifade eder (Wildfeuer

2009). Ancak, tarihsel-olguşal süreçte, Marx'ın burjuva toplum ve siyasal yapısında değişiklik yapacak kapitalist üretim tarzı ve ilişkilerindeki çelişkinin derinleşmesi ve bu sınıfın sömürü ilişkilerinden dolayı kendi sınıfsal bilinçlenmesini tamamlayıp mevcut dönüşümü sağlayacak “proleter” öncü sınıfının hareketi gerçekleşmemiştir. Sosyalist ve komünist topluma geçişte bir aşama olan burjuva toplum ve kapitalist üretim tarzı, liberal hukuk devleti olarak toplumun tüm kesimlerine yönelik eşitlikçi ve katılımcı siyasal anlayışı ve sosyal adaletçi bir tavırla sermayenin tabana yaygınlaştırılmasıyla oluşturulan “orta sınıf” vb. kendi iç çelişkisine yönelik uygulamalar sayesinde varoluşunu devam ettirmektedir.

Diğer yandan, Marx'ın, üretim tarzı ve ilişkileri temelinde ortaya koyduğu çözümlenmeyle gösterdiği, insanın kendine ve diğer insanlara yabancılaşmasındaki işleyiş, yoğunlaşmış ve incelmış çıkar ve sömürü ilişkileri biçiminde dünyasal ölçekte keskin bir şekilde devam etmektedir. Ekonomik çıkar ilişkilerine bağlı kurulan insansal, toplumsal, siyasal ilişkiler, düşünsel ve kültürel alanı belirlemesi çerçevesinde, ulusal ve uluslararası ilişkiler düzeyinde de, insanın kendine ve diğer insanlara yabancılaşmasının ve özgürleşmemesinin temel nedeni olarak gözükmektedir.

Sonuç

Varoluş ve öz kavramlarına ilişkin Marksist bakış, insansal varoluş ve özün belirleniminin üretim biçimi ve ilişkilerine bağlı olarak biçimlenen toplumsal ve siyasal yapı içinde anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır. Bu anlamda, tinin ya da idenin yaşamı belirlediği Hegelci anlayıştan farklı olarak, yaşamın ve maddi koşullarının tını belirlediğini ifade eden Marksist anlayışa göre, insan fiziksel ve zihinsel yetiyle donatılmış doğal bir varoluş olarak, özünü içinde bulunduğu ve üretim biçimi ve ilişkilerine göre biçimlenmiş toplumsal ve siyasal koşullar içinde oluşturacaktır. Bu toplumsal ve siyasal koşullarının belirlenimini sağlayan tarihsel-olguşal gerçeklikler ise, diyalektik temelde anlaşılabilir olacak gelişimsel ve dönüşümsel bir yapıya sahiptir.

Tarihsel-olguşal gerçeklikler, toplumsal ve siyasal yapının ekonomik üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı biçimlendiğini göstermektedir. İnsan varoluş ve özünün anlaşılması, onun varoluş ve özünün gelişim ve dönüşümünü sağlayacak koşulların bilinmesi ve çözümlenmesinden geçecektir. Bu anlamda, Marksist varoluş ve öz anlayışı, doğal ve maddi bir anlayış çerçevesinde açıklanır. Varoluş, fiziksel ve zihinsel doğal ve maddi koşullar içindeki akıllı insan varlığı, öz ise bu varlığı kendini gerçekleştirmesi biçiminde anlaşılabilir. İnsanın kendini gerçekleştirmesi, kendi fiziksel ve zihinsel yetilerini geliştirip, kendi yaşamını kendi belirleyecek biçimde var olmaktır. Bu varoluş, kendinin öz-gerçekleştirimi olarak diğer insanlarla birlikteliği ve karşılıklılığı temelinde olanaklıdır.

Mülkiyet ve üretim ilişkilerinin, insanı kendine ve diğer insanlara yabancılaştırması, onun kendi varoluşunun dışardan belirlenimi, insanın istek ve arzuları doğrultusunda seçme ve eyleme etkinliğinin olmayışıdır. Burjuva toplumu ve onun modern bireyi, çıkar ve güç ilişkileriyle dolayımlanmış toplumsal yapıda kendinden ve diğerlerinden “uzağa-düşmüşlük” içindedir. Bu bir anlamda, tek-boyutlu birey ve toplum anlayışının kitle kültürü ve bireysel bilinç oluşumunda kendinin

gösteren “özerklikte ve kavramada gerilemenin belirtisidir” (Marcuse 1997: 67). Kitle kültürü ve onun bireyleri, çıkar ilişkileriyle dolayınlanmış toplumsal yapıda, her an yeniden üretilen bir ve aynı gerçeklikte, beğeni ve duyarlılığı tüketimin sınırsızlığı ve doyumsuzluğunda eriterek birbirine benzetilmektedir. Teknolojik ve ekonomik gelişmeler ve kapitalist üretim ilişkilerine bağlı olarak dünyasal ölçekte hâkim olan tahakküm ve sömürü ilişkileri, bireysel özerklik ve özgürlükleri yok edecek biçimde kurumsallaşmıştır. İletişim teknolojileri aracılığıyla “gerçekliğin” çarpıtıldığı ve yeniden oluşturulduğu bilinç biçimi ve kültürel değerler ortamı, insanların farklılık ve yaratıcılıklarının köreltilmesiyle, kolay yönetilebilir ve yönlendirilebilir bağımlı ve kendine yabancılaşmış bireylerden kurulu toplumsal ve siyasal bir yapıyı biçimlendirir. Dolayısıyla bu yapı içinde insanların yabancılaşmadan kurtulabilmeleri ve özgürleşebilmeleri, ancak bu yapıyı üreten ve yeniden biçimlendiren üretim biçimi ve ilişkilerin aşılmasıyla olanaklı olacaktır.

KAYNAKÇA

ALTHUSSER, Louis (2000) *Özeleştirici Öğeleri*, Çev. Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları.

ARISTOTELES (1996) *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

BARION, Jakob (1970) *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.

DAVİDOV, Yuri (1997) *Özgürlük ve Yabancılaşma*, Çev. Sargut Şölçün, 2. Baskı, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

ENGELS, Friedrich (1992) *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (1993) *Felsefe Ansiklopedisi*, Kavramlar ve Akımlar, İstanbul: Remzi Kitabevi.

HEGEL, G.W. F. (1991) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

HEGEL, G.W. F. (1986) *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

HEGEL, G.W. F. (2004) *Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1997) *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları.

JAMESON, Fredric (1997) *Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Y.K. Yayınları.

KRANZ, Walter (1984) *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

MARCUSE, Herbert (1997) *Tek-Boyutlu İnsan*, Çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1992) *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

MARX, Karl (1993) *Kapital*, Birinci Cilt, Çev. Alattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

MARX, Karl (2000) *Yabancılaşma*, Der. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

PLATON (1992) *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz, 7. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SARTRE, Jean Paul (1997) *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.

WILDFEUER, Armin G. (2009) *Freiheit*, (www.perennis.de).

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin (1991) *Felsefe ve Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji)*, 3. Baskı, İstanbul: Alkım Yayınevi.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin (1995) *Birey Toplum Devlet İlişkileri*, Ankara: Ümit Yayıncılık.

YAZAR HAKKINDA

Seyit COŞKUN, Yrd. Doç. Dr.

Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı.

E-posta: seyit.coskun@hotmail.com

ABOUT THE AUTHOR

Seyit COŞKUN, Assist. Prof. Dr.

Çankırı Karatekin University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Çankırı.

E-mail: seyit.coskun@hotmail.com