GÜVEN SAVAŞ KIZILTAN

Kişinin Silinen Yüzü

ÇAĞIMIZDA YABANCILAŞMA SORUNU



METİS

ÇAĞIMIZDA
YABANCILAŞMA SORUNU
Güven Savaş Kızıltan

□

Metis Yayınları/28

Birinci Basım: Nisan 1986

Bütün yayım hakları Metis
Yayınları ve Güven Savaş
Kızıltan'a aittir.

Kapak düzeni ve grafik:
Hüsamettin Koçan

Dizgi ve baskı: Kent Basımevi □ Kapak
baskısı: Ayhan Matbaacılık □ Film: A.R.T.
□ Cilt: Nurettin Mücellithanesi.

Kişinin Silinen Yüzü

ÇAĞIMIZDA YABANCILAŞMA SORUNU

Güven Savaş Kızıltan

METİS YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sok. 3/5
Cağaloğlu - İstanbul / Tel: 527 79 21

Annemin ve babamın anısına

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7

I. BÖLÜM

BELLİBAŞLI YABANCILAŞMA KURAMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

1. *HEGEL'DE YABANCILAŞMA* 17
2. *MARX'IN KURAMINDA ÜÇ TARZ YABANCILAŞMA VE İNSANIN NELİĞİ PROBLEMİ* 19

   A — İNSANIN NELİĞİ VE EKONOMİK YABANCILAŞMA 20

   a) *İnsanın Temel Etkinliği Olarak İş* 21
   b) *Özel Mülkiyet ve İşbölümü* 25
   c) *Dini Yabancılaşma* 27
   d) *Politik Yabancılaşma* 28

3. *MARX'A GÖRE YABANCILAŞMAMIŞ İŞ VE YABANCILAŞMANIN AŞILMASI* 32
4. *MARX'IN YABANCILAŞMA KURAMININ ELEŞTİRİSİ* 36

   a) *Yabancılaşmanın "İş"ten Türetilmesinin Yetersizliği* 37
   b) *Marx'ın ve Bazı Marxcı Kuramların Yabancılaşmanın Aşılmasına İlişkin Görüşlerinin Eleştirisi* 45

5. *FROMM'DA YABANCILAŞMA KURAMI VE BU KURAMIN ELEŞTİRİSİ* 54

II. BÖLÜM
ÇAĞIMIZ VE YABANCILAŞMA

1. *YABANCILAŞMA PROBLEMİNİN ALMIŞ OLDUĞU BOYUT* 63

A — YABANCILAŞMA PROBLEMİNİN TEKYANLI YORUMU VE OLAĞANLAŞTIRILMASI 66

a) Bazı Sanat Yapıtı Değerlendirmelerinde İnsanın ve Yabancılaşmanın Tek Yanlı Yorumu 67

B — YABANCILAŞMA PROBLEMİNDE KİŞİNİN VE DEĞERLERİNİN YERİ 76

2. *TOPLUMUN GELECEĞİ BAKIMINDAN ANA DEĞER OLARAK İNSAN* 88

3. *İNSANIN NELİĞİ VE YABANCILAŞMA PROBLEMİ* 98

A — ÜÇ ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜRÜN İNSANIN NELİĞİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ 98

B — İNSANIN VARLIK YAPISININ BÜTÜNLÜĞÜ VE YABANCILAŞMA 103

III. BÖLÜM
YABANCILAŞMA TARZLARI

1. *HEIDEGGER'IN "das MAN" KATEGORİSİ VE ÇAĞIMIZ İNSANININ GENEL YABANCILAŞMASI* 115

2. *ÖZEL YABANCILAŞMA TARZLARI: TEK BİR ETKİNLİK TARAFINDAN BELİRLENMENİN YOLAÇTIĞI YABANCILAŞMA* 138

KAYNAKÇA 149

GİRİŞ

İnsan problemi bakımından çağımızda görülen temel aykırılık şudur: İnsan bir yandan büyük bir hızla şeyler dünyasını zenginleştirmiş, bilimde olağanüstü bilgiler üretmiş, teknikte yüzyıl, hattâ elli yıl önce kendi imgelem gücünü aşan beceriler edinmiş, felsefede, sanatta boyutlarını genişletmiş, diğer yandan ise kendi kendisiyle, başkalarıyla, çevresi ile kurduğu ya da kurmaya çalıştığı ilişkilerde yoğun bir başarısızlık, gittikçe artan bir sürgünlük duygusunu yaşar olmuştur. Öte yandan da, kendi başarısının ürünlerinden bazılarının kendisine karşı sonuna kadar kullanılması durumunda topyekûn yokedilmek olasılığını hesaba katarak yaşamak zorunda kaldığından, çağımız insanı için insanın kendisi tarihte daha önce olmadığı tarzda bir problem oluşturmaya başlamıştır.

Georg Heym, savaş tehditini benliklerinde sürekli duyan insanların yaşadığı kentlerin aldatıcı pırıltısı cıvıltısı ardındaki taşlaşmışlığı, yabancılığı ve bu olasılığın tüm ilişkileri nasıl bir "buz" katılığına dönüştürdüğünü 1911 yılında yazdığı "SAVAŞ" adlı şiirinde şöyle dile getirmişti:

SAVAŞ

Kalkmış işte uyanıp, uzun süren uykusundan,
Gelip aşağılardan, yerin yedi kat altından,
Tüm heybetiyle, tanınmadan duruyor alacakaranlıkta,
Eziyor mehtabı alıp kapkara avuçlarına.

Gölgesi, amansız soğuğu tuhaf bir zulmetin
Örtünce tamamen akşam gürültüsünü kentlerin,
Pazar yerlerinde telaş birden dona kalıyor.
Çıt yok. Bakıyorlar etrafa. Kimse bir şey bilmiyor.

Sokaklarda hafifçe
Bir soru. Yok yanıtı. Sararıp soluyor bir yüz.
Uzaklardan, incecik tedirgin bir çan sesi.
Sivri çenelerinde titriyor sakal telleri.[1]

.....

Heym'in henüz Birinci Dünya Savaşı'nın bile başlamadığı bir döneme ait bu "vision"u şu dize ile son bulur: "Uğursuzluk ve ateş damla damla akmaktadır Gomorra'nın üzerine." İnsan ile geleceği arasında böyle bir duvar yükseldiğinde, o artık Tanrı gazabına gerek kalmadan taşlaşmaya başlayacaktır. Bir duvara sıkıştırılmış olduğu bilinci, onu tüm yaşantılarının gerisinde izleyecektir. Kendi ürünü ile onu yokeden gücün özdeşliğinin simgesidir bu duvar: "Ama/ Kurşuna dizilmek üzere duvara gittiğinde/Hemcinslerinin yaptığı bir duvara geldi o/Hemcinslerince yapılmıştı/Göğsüne yönelmiş silahlar da, mermiler de"[2]

İnsanın kendi türünü ortadan kaldırabilecek bir güce ulaşması ve bu gücü bu yolda kullanmaktan kaçınacağına ilişkin iyimser bir görüşün benimsenebilmesi için yeterli nedenlerin bulunmayışı, yukarda temel aykırılık olarak belirttiğim problemi çağımız bakımından bu yönü ile kendini en ağır biçimde duyuran sıkıntısına, sıkıntıdan da öte kâbusuna dönüştürmüştür.

İnsanın "kendini evinde duymama"sı, kendisiyle, başka-

1. Georg Heym, "Der Krieg" In: **Menschheitsdaemmerung** (hrsg. K. Pinthus) Berlin 1970, Rowohlt, s. 79 (Çeviren Necmi Zekâ)
2. Bertold Brecht, "Die Mutter", **Stücke** Bd. V., Frankfurt / Main 1957, s. 90.

larıyla, çevresi ile kurduğu ilişkilerde kendini bir sürgün olarak görmesi ise, söylencelerde, masallarda, dinsel tasarımlarda her çağda karşımıza çıkan, insanlığın ilk deneyelerinden biri olan, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Ancak, genel olarak "insanın yabancılaşması" deyimi ile tanımlanan bu durum, ilk kez 19. yüzyılda insan yaşamını çepeçevre kuşatmaya başlamış, özel bir problem olarak kendini duyurur olmuştur.

19. yüzyıl, insan başarılarının bilimde, teknikte büyük boyutlarda bir artış gösterdiği, buna karşılık sosyal yaşamın temelinin derin sarsıntılarla sallanmaya başladığı bir dönemdir. Bir yandan bilimin, tekniğin ilerlemesine paralel olarak insanlık tarihinin ilerlemeci doğrusal yorumu egemenlik kazanırken, öte yandan somut insanın yaşamı bakımından bir önceki yüzyıldan başlayarak tahtını sağlamlaştıran h o m o s a p i e n s, insanlığın bu naiv iyimser imgesi, yer yer eskimeye, parçalanmaya başlamıştır. Hegel, "Eğer insanın h yetisi sayesinde ayrıldığı doğru ise —ki bu kuşkusuz doğrudur— o halde, insani herşey yalnızca ve yalnızca düşünme ile meydana getirilmesi bakımından insanidir." derken ve buna bağlı olarak "hayvanın hukuktan ve moralden olduğu gibi dinden de yoksun olduğunu, sadece insanın dine yatkın bulunduğunu"[3] vurgularken, bu yüzyılda yaşayan somut insanı bize duyuran başlıca yazarlardan biri olan Georg Büchner'in "Woyzeck" adlı oyununda insan ile hayvan arasındaki sınırın nasıl erimeye yüz tutuğu, "çift aklı ile" sahneye çıkarılan bir atı seyircilere tanıtan pazar tellâlı ağzından şöyle duyurulur: "...Evet o hayvan aptalı bir birey değildir, bir kişidir, bir insan, hayvansı bir insan ama gene de bir hayvan... O değişmiş bir insandır[4]. Tellâl sorar se-

3. Friedrich Hegel, **Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften** In: (Saemtliche Werke (hrsg. Lasson), Bd. V., Leipzig 1930, F. Meiner Verlag), ss. 31-2.
4. Georg Büchner, **Werke und Briefe** (brsg. Bergmann) München 1968. dtv, ss. 117-8

yircilere: "Şöyle denmiştir: Ey insan doğal ol! Sen tozdan, kumdan ve çamurdan yaratıldın. Tozdan, kumdan ve çamurdan fazla bir şey mi olmak istiyorsun?"[5] Woyzeck'in kendisi de yaşamda onun payına yalnızca "toz, kum ve çamur" düştüğünden, varlığını sürüklediği her yerde çağının geçerlikteki felsefesine, moraline somut bir zıtlık oluşturmaktadır. Woyzeck para karşılığında bir denek olarak kullanılmakta, salt bir objeye indirgenmektedir. Bir süre sadece bezelye yemek ve idrarını biriktirerek kendisine teslim etmek üzere bir doktorla anlaşır. Woyzeck'in bir gün duvar dibinde su döktüğünü gören doktor, bazı anlarda doğal zorunlukların önüne geçilemediği gerekçesi ile Woyzeck tarafından ileri sürülen mazeret karşısında, insanlık onuru adına şöyle bağırır: "Doğa zorluyor, doğa zorluyor: Doğaymış! Ben Musculus constrictor vesica'nın insan istencinin buyruğunda olduğunu kanıtlamadım mı?

Doğa! Woyzeck, insan hürdür, insanda hürriyete doğru yol alır bireysellik! İdrarını tutamamak ha!"[6] Büchner'in Hegel'e yönelik eleştirisi aynı ironik tarzıyla erdem konusunda, erdemsizlikle suçlanan Woyzeck'in savunmasında şu şekilde dile getirilir: "Bizim gibi basit insanların erdemi yoktur... ama ben bir bey olsaydım, bir şapkam, bir saatim... olsaydı, kibar konuşabilseydim, elbette erdemli olmak isterdim. Erdem güzel bir şey olsa gerek, Yüzbaşım. Ama ben yoksul bir adamım".[7]

19. yüzyıl şeyler dünyası bakımından yükselen, ancak görüldüğü gibi insana göre değerlendirildiğinde çözülen bir toplumdur. Bu yüzyılda Batı Avrupa insanının benliğinin derinliklerinde yavaş yavaş şu düşüncenin iyice kök saldığı gözlenebilmektedir: "Birer kuklayız biz, bilinmeyen güçler tarafından ipe çekilmiş; asla, asla kendimiz değiliz! Hayaletlerin ellerine alıp savaştığı kılıçlarız, şu farkla

5. a.g.e.
6. a.g.e., s. 119
7. a.g.e., s. 119

ki, eller görülmemektedir, tıpkı masallarda olduğu gibi".[8]

Nihilist düşüncenin hüküm sürmeye başladığı, "Tanrı hakikattir görüşünden sıyrıldıktan sonra 'her şey yanlıştır' fanatik inancına sapıldığı"[9] bir dönemdir bu.

"Hareket noktası doğrudan doğruya yaşıyan insan olan Nietzsche"[10] çağının durumunu şöyle değerlendirir: "Dinin suları kabarıyor ve arkalarında bataklıklar, suyu durgun göller bırakıyor; milletler düşmanca birbirinden ayrılıyor, birbirini parçalamak
ve en kör bir laisser faire anlayışından dağılıyor ve kendisine kesin bir şekilde inanılan herşeyi eritiyor; kültürlü sınıflar ve devletler, son derece hor görü
maye birikimiyle mesafe katediyor. *Dünya daha fazla dünya hiç olmamıştı, sevgi ve iyilikten daha yoksul hiç olmamıştı*".[11]

Dünyanın zenginleşmesi ile yoksullaşmasının doğru orantıda artmaya başladığı, o zamana kadar en büyük eğriyi çizdiği bu noktada "insanın yabancılaşması" da ilk kez bir problem niteliği ile düşünce yaşamına girmiştir. Yabancılaşma kavramını felsefesinde sistemli olarak ilk işleyen filozof Hegel olmuştur. Hegel'de yabancılaşma, "kendinin bilincinde olan hürriyet"in kendi kendine gerçeklik kazandırma yolundaki hareketinde ortaya çıkan bir kavram ve bir durumdur.[12] Bu hareket içinde bilincin özel deneyleri ve Geist'ın genel gelişimi ortaya çıkar: "Geist bir obje olur, çünkü o kendisi için başkası olma, yani bizzat
objesi olma ve bu başka olmayı ortadan kaldırma hareketidir. Bu hareket ise tecrübe olarak adlandırılır. Hareketin içinde dolaysız, tecrübe edilmemiş, yani soyut olan... kendi

8. y.a.g.e. (Dantons Tod) s. 33
9. Friedrich Nietzsche, **Der Wille zur Macht**, (hrsg. Schlechta) Stuttgart 1967, Kröner Verlag, s. 7
10. Ioanna Kuçuradi, **Nietzsche ve İnsan**, İstanbul 1967, Yankı Yayınları, s. 9
11. a.g.e., s. 139 (Altını ben çizdim)
12. Hegel, **Jenenser Logik** (y.a.g.e., Bd. VII/a), s. 182

kendine yabancılaşır ve sonra bu yabancılaşmadan kendisine geri döner, ancak bu sayede gerçekliğini, hakikatini ortaya koyarak bilincin de malı olur.[13] Hegel'in tüm sisteminde Mutlak ve onun kendine özgü hareketi sözkonusu olduğundan, "oluş" un diyalektik seyrinde karşımıza çıkan, her zaman bizzat kendi hareketine yön veren Geist'ın kendisidir. Çünkü Hegel'e göre "Yalnızca tinsel olan (das Geisttige) g
yunca Geist çeşitli belirlenmelerle kendi somut gerçekliğine, "başlangıçta ne idiyse ona"[16] kavuşmak için doğa ve tarihte, başkalığı içinde kendini görerek, ilkin kendine yabancılaşmakta, bunları yeniden kendi içine almakla kendine geri dönmekte, böylece Mutlak, kendi bilincine doğru yol almaktadır. Hegel'de yabancılaşma, Bütün'ün bir gelişim süreci içinde somut bir tarzda belirlenmesinde zorunlu olan ve genel anlamda tüm yaşam hareketine biçim veren bir uğrak (Moment) tır.

Görüldüğü gibi, insan problemi bakımından bir aykırılık olarak yabancılaşma ile Hegel'in kapalı sisteminde bu kavrama yüklenen anlam arasında bir bağ kurmak imkânsızdır. Bu nedenle, Hegel'in yabancılaşma görüşüne bu araştırmada kapsamlı bir yer verilmeyecektir.

Bu araştırmanın I. Bölümü'nde, yabancılaşma kavramını Hegel'den alarak onu yukarda belirttiğim çerçeve içinde temellendirmeye çalışan, yabancılaşmayı somut insanın yaşamındaki anlamı bakımından inceleme konusu yapan Marx'ın görüşü özel olarak değerlendirilecektir. Bu değerlendirme yapılırken Hegel'e de zaman zaman atıfta bulunmakla yetinilecektir.

Marx'ın görüşünün ayrıntılı bir tarzda değerlendiril-

13. Hegel, **Phaenomenologie des Geistes**, Frankfurt/Main 1973, Suhrkamp, s. 39
14. a.g.e., ss. 38-9
15. Hegel, **Die Vernunft in der Geschte**, (y.a.g.e., Bd. VII: I. Haelfte), ss. 32-3

mesi; günümüzde sosyolojiden psikolojiye, hukuktan sanat felsefesine kadar uzanan farklı disiplinlerde geliştirilen yabancılaşma kuramlarının temelinde Marx'ın bu kavrama yüklediği anlamın bulunması ve bu görüşün çağımız insanının yabancılaşmasını (kimi eklemelerle) yeterince açıklayan bir sav olarak ileri sürülmesi dolayısıyla gerekli görülmüştür. Anılan bölümde ayrıca Marx'ın yabancılaşma kuramından hareket etmesine karşılık Freud'u da hesaba katarak çağımız insanının yabancılaşmasının açıklanması konusunda Marx ile Freud'dan bir bireşime vardığını öne süren E. Fromm'un değerlendirilmesi; Marxcı görüşün çağımız temsilcilerine bir örnek oluşturması ve aynı zamanda farklı bir yaklaşım göstermesi bakımından uygun görülmüştür.

1. Bölüm'de Marx'ın ve Marxcı yabancılaşma kuramlarının çağımız insanının yabancılaşmasını açıklamada yeterli olup olmadıkları tartışılacak ve çağımız insanının sözkonusu probleminin bütünlüğü içinde kavranmasında bu kuramların ne bakımdan yetersiz kaldıkları, sunulan bilgilerin olguyu tam olarak hangi nedenlerden dolayı karşılayamadığı gösterilecektir.

İnsanın yabancılaşması üzerine geliştirilecek her kuramın çıkış noktasında, insanın neliğine ilişkin bir görüşün bulunması zorunluğu vardır. Çünkü, insanın yabancılaşmasının anlamı, geliştirilen kuram ne olursa olsun, ilkin insanın kendinden, yani aslî yapısından uzaklaşmasına işaret edilmediği takdirde boşlukta kalacaktır. Nitekim, Marx da insanın yabancılaşmasını, onun neliğini (Wesen) oluşturduğunu öne sürdüğü "iş"i çerçevesinde ele almıştır.

Bu araştırmada da yabancılaşma fenomenine insanın neliğinden hareketle bakılacaktır, II. Bölüm'de, çağımız insanının yabancılaşmasının almış olduğu boyut, bu olguyu bize kavramlarla değil, kişi ilişkilerindeki yaşantı-eylem imkânları çerçevesinde dolaysız olarak gösteren çağdaş sanat eserleri yardımıyla değerlendirildikten sonra, düşünce tarihi boyunca insanın neliğine yüklenen anlamlarla he-

saplaşan Scheler, Gehlen, Cassirer gibi düşünürlerin insanın neliğine ilişkin görüşlerinin neden dolayı bir çıkmaz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

/ Bu yapılırken
değerlendirilirken bu araştırmada insanın biopsişik bir bütün olduğu görüşünden hareket edilmiştir. Bu görüşe şöyle varılmıştır: "

Çağımızın temel aykırılığı olarak nitelendirdiğim durum, sorunların odak noktasına insan yerleştirilerek değerlendirildiğinde ciddi bir bunalıma işaret etmektedir. "Normal zamanlarda bile en azından birkaç düşünür ya da bilgin, insanın kaderi... üstüne kafa yorar. Ciddi bunalım anlarında ise, bu sorunlar birdenbire teorik olduğu kadar pratik ve düşünürler için olduğu kadar sıradan halk için de olağanüstü bir önem kazanır... Birçokları toplumsal-kültürel ayakkabıları vurmaya başlamadan onlara pek dikkat etmezler. Ama bir kez bunalımın güçlüklerinin vurması dayanılmaz olunca, bunalımın nasılı ve niçini... üstünde durmaya zorlanırlar".[16] Aynı nedenden dolayı, çağımızın insan yaşamı bakımından gittikçe yoğunlaşan bunalımı, felsefeyi, uzun bir süredir unutmuş göründüğü insana, insanın kendisine döndürmüştür. Bu dönüş ile, II. Bölüm'de değerlendirilecek filozoflar ve daha birçokları insanın kendisini özel bir disiplin altında incelemeye başlamışlar, Felsefi Antropoloji olarak tanımlanan bir dalın felsefede kök salmasına imkân hazırlamışlardır. Ancak, Felsefi Antropolojinin Batı Avrupalı çağdaş temsilcileri, insanın ayırıcı özelliğini biyolojik nitelikleri, ruhsal ya da zihinsel yetileri, ruh-beden ikilemi ile göstermeye çalışırlarken, bu filozoflarla hesaplaşan iki Türk düşünürü, insanın evrendeki yerini ve değerini onun kendine özgü etkinliklerinden yola çıkarak ve sadece insan fenomenlerinden —her zamanda, her yerde ve her kişide görülenden— hareket ederek somut

16. Pitirim Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, (Çev. Mete Tuncay) Ankara 1972, Bilgi Yayınevi, s. 15

ve bilgisel temeli olan bir zemin üzerinde araştırmaya koyulmuşlardır.[17] Bu araştırmalarda insanın varlık
ilgili olarak öne sürülen görüş şudur: İnsan bilen, düşünen, eylemde bulunan, değer duygusu olan, zaman bilinci olan, çalışan, seven, ideleştiren ve bunlar gibi salt kendisine özgü nitelikleri olan biopsişik bir bütündür. Bu araştırmada insanın biopsişik bütünlüğü, yabancılaşma olgusunun mihenk taşı olarak seçilmiştir. İnsanın varlık yapısını oluşturan etkinliklerinden bir ya da birkaçının diğerlerini bastıracak, hattâ onları tehdit edecek tarzda ön plana çıkarılması sonucunda yabancılaşmanın değişik belirtiieriyle ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca, insanın varlık yapısının bütünlüğünden çıkan genel bir nitelik olarak ve insanı diğer canlıların kapalı dünyalarından ayıran, onu her zaman kendi koşullarını aşmaya yönelten "dünyaya açık olma" (Weltoffenheit)[18] özelliği, yabancılaşma olgusunun sınandığı bir başka kategori olarak gözönüne alınmıştır.

Bu sınamalar sonucunda, insanın varlık yapısının bir yanına ağırlık vererek insanı onunla açıklamaya çalışan, sözgelişi voluntarizm, psikolojizm, sosyolojizm vb görüşler ile insanın varlık
özelliğini —dünyaya açık olma— dikkate almayan her kapalı düşünce sisteminin, başka bir deyişle genel olarak ...İzm'lerin
yetersiz ve tekyanlı kaldıkları temellendirilecektir.

Bu araştırmada çağımız insanının kendi varlık yapısından uzaklaşma anlamında yabancılaşmasının almış olduğu

17. Bkz. a) Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefi Antropoloji**, İstanbul 1971, Ed. Fak. Yayınları; **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, İstanbul 1969, Ed. Fak. Yay.
b) Ioanna Kuçuradi, **İnsan ve Değerleri**, İstanbul 1971, Yankı Yayınları; **Etik**, Ankara 1977, Bilgi Basımevi; **Çağın Olayları Arasında**, Ankara 1980, Şiir. Tiyatro Yayınları.
18. Bu kavram Max Scheler'den alınmıştır; Bkz. **Die Stellung des Menschen im Kosmos**, Bern 1975, Francke, s. 38

boyut Kafka'nın, Camus'nün, Sartre'ın, Cannetti'nin ve diğerlerinin yapıtları aracılığı ile gözönüne serilmeye çalışılacak, kuramsal düzeyde ise Heidegger'in "das Man" kategorisinden bir ipucu olarak yararlanılacaktır.

İnsanın varlık yapısının bütünlüğü dikkate alınmadığında, toplumsal ilişkilerin ana ilkelerinin zamanla insanı yabancılaştıran öğelere dönüştükleri ve bir bakıma bu ilkelerin kendilerinin kendi varlık nedenlerine yabancılaştıkları, kişi ilişkilerinde de herhangi bir özelliğine indirgenen insanın, sevgi, saygı, dürüstlük, cesaret, onur gibi kişi değerlerine ve dolayısıyla kendi kendine sırt çevirdiği, kendinden büyük bir hızla uzaklaştığı gösterilmeye çalışılacaktır.

I. BÖLÜM

BELLİBAŞLI YABANCILAŞMA KURAMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Hegel'de Yabancılaşma

Hegel, 1818 yılında Berlin Üniversitesi Felsefe Bölümüne Giriş Konuşmasında, "Mutlakın hakikatının bilgisinin olamıyacağı, dünyanın ve Geist'ın neliğinin (Wesen) kavranamıyacağı"[19] yolunda kanıtlamalar getirdiklerini ileri süren filozofları "sığ" kişiler olarak nitelendirdikten sonra, kendi felsefesinin amacının "İdeyi hakiki biçimi genelliği içinde kavramak"[20] olduğunu belirtir. Çünkü Hegel'e göre "Yaşamda hakiki, büyük ve tanrısal ne varsa İde sayesinde vardır".[21] Hegel'de İde dünyanın ilkesidir. "İde akıl, özne-nesne" ideal ve gerçek olanın birliği, sonlunun ve sonsuzun, ruhun ve bedenin birliği"dir.[22] Bu birliğin yapısı "ancak varoluşu ile kavranabilir"

Görüldüğü gibi Hegel'e göre "İde hem kavram hem de gerçektir, ... ide bütün bu kavramları taşıyan kavram ve

19. Hegel, **"Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften"**, y.a.g.e., s. LXXIV.
20. a.g.e., s. 193
21. a.g.e., s. 191
22. a.g.e., s. 191
23. a.g.e., s. 193

aynı zamanda objedir".[24] Çünkü Hegel düşünce ve varlık arasında bir karşıkarşıya olma bağıntısı değil, bir içiçelik görür. Düşüncede varlığın yapısı, varlıkta ise düşünmenin mantığı kendini açığa vurur. Bu nedenle, "bilimlerin incelenmesinde önemli olan, kavramın* kendi kendisine ulaşma çabasını (Anstrengung des Begriffs) ele almaktır".[25] Böylece bilimler Hegel'de mantık, doğa felsefesi, Geist felsefesi olarak üçe ayrılır. Bunlardan birincisi kendinde ve kendisi için İde'nin, ikincisi başkalığı içindeki İde'nin, üçüncüsü ise başkalığı içinde kendisine dönen İde'nin bilimidir.[26]

Mantık ile ontolojinin Hegel'de tümüyle örtüşmesi dolayısıyla hakikat aynı zamanda bir özne, yaşayan bir töz olarak belirlenir. Bu bakımdan Hegel Mutlak'ı, yaşama yer açmak (dem Ernste des Lebens Platz machen)[27] varlığın tecrübesine ulaşmak amacıyla felsefesinin temeline yerleştirmiştir. Amaç bu anlamda somut olunca, gerçekliğin ve şeyin canlı hareketinin belirlenmesi önem kazanınca, bu hareketin yasası olan diyalektik ile karşılaşılır Hegel'de. Bütün varolanların kendisinden çıktığı ve yeniden kendisine döndüğü bir ilkedir bu. Hegel, varolanın belirlenmesinin ancak onun hareketi ile mümkün olduğunu düşünür. Bu hareketinde varolan bir "başka olana" rastlar, buna yönelerek ve ondan kendini ayırarak "olumsuzluğu" (Negativität) aracılığıyla kendini oluşu içinde kavrar. Böylece, varolan kendi hakikatine ya da aynı anlama gelen kavramına ancak şu şekilde ulaşır: a) Kendi soyut genelliği demek olan "kendinde" varlıktan çıkar, b) Başkasında
c) Bu ikiliği aşarak "kendinde ve kendisi için" varlık olarak somutluğunu elde eder. Yabancılaşma Hegel'de, düşün-

* Kavramın kendinde, kendisi için ve kendinde kendisi için belirlenme hareketinin.

24. Kılıçuradi, "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş" **Çağın Olayları Arasında**, y.a.g.e., s. 127
25. Hegel, **Phaenomenologie**, s. 56
26. Hegel, **Encyclopaedie...**, s. 50-1
27. Hegel, **Phaenomenologie**, s. 14

cenin olduğu kadar, varlığın da dinamik ilkesi olan bu hareketin ikinci adımında ortaya çıkan bir durumdur.[28] Var olan ancak başkalığı içinde, "başka olmayı, yabancılaşmayı ve bu yabancılaşmanın aşılmasını gerçekleştirdiğinde"[29] somut ha ikatine varmaktadır. Çünkü o, karşıtların barışması (Versöhnung) ile kendi kendine eşit olur. Böylece başlangıçta ne ise sonunda da o, fakat bu kez tüm somutluğu içinde, o olur.[30] Bundan dolayıdır ki, "Dünya tarihinin amacı, Geist'ın hakikatte ne ise onun bilgisine ulaşmasıdır.[31] Geist, kendini hakikatte olduğu gibi gerçekleştirebilmek için, kendi kendini konu edinmesi, kendini karşısına alması gerekmektedir. Tarih boyunca Geist bu anlamda kendine yabancılaşarak, yavaş yavaş mutlak bilincine ulaşır, felsefi bilgide kendini tam anlamıyla hür ve gerçeklikle barışık bir durumda bulur. Böylece, Hegel'de "Dünya tarihi, hürriyetin bilincinde bir ilerleme"[32] olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilerleme, başlangıçta ne ise sonunda onun belirmesi anlamına geldiğinden, felsefeye düşen, Geist'in sözkonusu zorunlu hareketini kavramaktır.

2. *Marx'ın kuramında üç tarz yabancılaşma ve insanın neliği problemi*

Marx'ta ise felsefe, dünyanın, yaşama koşullarının köklü bir değişikliğe uğratılmasına yönelik bir uğraştır: "Filozoflar dünyayı sadece farklı yorumlanışlardır, önemli olan onu değiştirmektir".[33] Bu nedenle Marx'a göre, felsefenin etekemiğe (Fleisch und Blut) büründürülmesi, onun pratik ya-

28. a.g.e., s. 39 ve **Encyclopaedie...** s. 207
29. **Phaenomenologie...** s. 24
30. a.g.e., s. 23
31. Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte** s. 52
32. a.g.e., s. 40
33. Karl Marx, **Deutsche Ideologie** In: **(Die Frühschriften,** (hrsg. Landshut) Stuttgart 1968, Kröner Verlag), s. 341.

şamdan hareket etmesi zorunluğu vardır.[34] Böyle olunca, yabancılaşma artık Hegel'de olduğu gibi mutlak Geist'in kendi sınırsız hürriyetine kavuştuğu zorunlu bir uğrak değil, insanın belli bir zaman-mekân bağlamında, ekonomik, sosyal ve kültürel varoluş koşullarında ortaya çıkan ve yine insan tarafından ortadan kaldırılacak bir olgudur Marx'a göre.

di ilerlemesinin bilgisine sahip olmaktı. Öte yandan, Hegel'e göre böyle bir bilgiyi edinmenin imkânı ise "yaşamın bir biçimi eskidiği zaman" belirmekteydi:[35] "Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçmaya başlar."[36] Başka bir deyişle, Hegel'de felsefenin bir yaşam biçiminin eskimeye yüz tuttuğu anda ortaya çıkması dolayısıyla, onun başarısının ölçütü ancak doğru yorumu olabilirdi. Marx ise felsefeye dünyayı değiştirmek işlevi yüklendiğinden onun hareket noktası yaşam biçiminin eleştirisi olacaktı.

Marx, yaşam biçiminin üç farklı alanını eleştiri konusu yaparak üç tarz yabancılaşma olduğunu göstermeye çalışmıştır:

a) Burjuva toplumunun ekonomik yapısının eleştirisinden ekonomik yabancılaşma,

b) Devlet yapısının eleştirisinden politik yabancılaşma,

c) Dinin eleştirisinden dinsel yabancılaşma

Bunlar arasında ekonomik yabancılaşma, kendisinden diğer yabancılaşma tarzlarının çıktığı temel kategoridir.

A) İNSANIN NELİĞİ ve EKONOMİK YABANCILAŞMA

Marx'ın yabancılaşmaya hangi anlamı yüklediğine geçmeden önce, onun insanın yapısından ne anladığını göstermek yerinde olur. Çünkü, insanın yabancılaşması probleminin anahtar sorusu insanın nede ya da neye yabancılaş-

34. Marx, **Doktordissertaion** y.a.g.e., s. 14
35. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts** [Vorrede], Heidelberg 1940, Metzke, s. 17
36. a.g.e., s. 17

tığıdır. İnsanın yabancılaşmasının sözünü edebilmek için, onun önce kendi yapısına yabancılaştığını düşünmek gerekir. Bu nedenle de, insanın yapısına ilişkin bir görüşten yola çıkmak zorunluğu vardır.

a) İnsanın Temel Etkinliği Olarak İş

Marx'a göre, insanı diğer canlılardan ayıran onun neliğini (Wesen) belirleyen insanın çalışan bir varlık olmasıdır, "işi"dir. "İnsanları bilinç, din ya da başka herhangi bir şey ile hayvanlardan ayırmak mümkündür. Onların kendileri ise, geçim araçlarını üretmeye giriştikleri andan başlayarak kendilerini hayvanlardan ayırırlar. Bu adımı atmak onların bedensel donanımına bağlıdır. İnsanlar yaşam araçlarını üretirlerken dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler.[37] Marx, insanın ayırıcı özelliği olarak belirttiği çalışmaya, insanın güdüleri tarafından zorlandığını düşünür. Bu bağlamda insan, Marx'a göre, doğal bir varlıktır: "Doğal varlık (Naturwesen) olarak ve canlı bir doğal varlık olarak insan, bir yandan doğal güçlerle, yaşam güçleriyle donatılmış etkin bir doğal varlıktır; bu güçler onda yetiler ve yetenekler (Anlagen und Fähigkeiten) olarak vardır, diğer yandan ise insan, doğallığı, bedeni, duyguları ile acı çeken ve sınırlı bir varlıktır."[38] İnsanın "toplumsal bir varlık" olması da, onun ayırıcı özelliğini oluşturan çalışma etkinliğinin ve doğal varlık olarak sınırlılığının zorunlu bir sonucudur. Marx'a göre, tarih boyunca ve ilk insandan bu yana toplumsal etkinliğin üç yönü olmuştur.[39] İlki, yaşamak için gerekli araçların sağlanmasına yöneliktir: "İnsanlar yaşamak zorundadır; bu bakımdan, her şeyden önce, yenecek, içecek şeylere, konuta, giysiye" gereksinme duyarlar. "Böylece" ilk tarihsel eylem (Tat) bu gereksinmelerin do-

37. Marx, **Deutsche Ideologie**, y.a.g.e., s. 347
38. Marx, **Nationalökonomie und Philosophie**, y.a.g.e., s. 274
39. **Deutsche Ideologie**, ss. 355-6

yurulması için araçlar üretilmesidir".[40] Bu evreyi, "doyurulan ilk gereksinmenin" yeni gereksinmelere yol açması sonucunda beliren ve "ikinci tarihsel eylem" olan "yeni gereksinmelerin üretilmesi" izler. Üçüncü eylem de, "kendi öz yaşamlarını hergün yeniden kuran insanların başka insanları yaratmaya, insanın neslini devam ettirmeye başlamasıdır".[41] Bunlar kuşkusuz, sırayla meydana getirilen üretimler değil, sosyal etkinliğe farklı açılardan bakıldığında görülen durumdur. Ancak, Marx'a göre insan ancak işi (Arbeit) ile kendi dünyasını ve kendi kendisini yaratan bir varlıktır. İlkin kendi doğal gereksinmelerini doyurmak için çalışır. Bu çalışma süreci içinde bazı araçlar meydana getirir. Araçlarına uygun bir üretim biçimi geliştirerek doğa ile savaşırken yalnızca kendi gereksinmelerini doyurmakla kalmaz, yarattığı nesneler onun yeni gereksinmeler duymasına yol açar. Bu anlamda insan, Marx'ta, ürettiğinin yaratıcısı olduğu kadar onun ürünüdür de. Öyle ki, insanın neliğini oluştur n iş süreci içinde "üretim biçiminin, yani insanın geçimini sağlama tarzının değişmesiyle, insan tüm toplumsal ilişkilerini değiştirir".[42] Üretim biçiminde belirlenip değişen toplumsal ilişkilerle birlikte insan "ilkelere, idelere, kategorilere", toplumsal ilişkilere uygun olarak biçim verir.[43] Bu nedenle "din, aile, devlet, moral, bilim, sanat vb. yalnızca üretimin özel tarzları olarak onun genel yasalarına bağlıdır".[44] İşte, insanın doğa ile savaşımında gerekli olan "iş"in belirtilen niteliğidir ki, Marx'a göre "doğanın insancıllaşmasını (Humanismus) gerçekleştirmiştir.[45]

Görüldüğü gibi, Marx'a göre iş, sayesinde insanın kendi kendini gerçekleştirdiği (Selbstverwirklichung) temel etkinliktir. Marx'ın yabancılaşma kuramının anahtarını bu

40. a.g.e., s. 354
41. a.g.e., ss. 355-6
42. Marx, **Das Elend der Philosophie**, y.a.g.e., s. 498
43. a.g.e., s. 498
44. Marx. **Nationalökonomie und Philosophie**, y.a.g.e., s. 236.
45. a.g.e., s. 237

bakımdan iş oluşturmaktadır. İnsanın önce işi ile ilgisinde ortaya çıkan yabancılaşma, Marx'a göre diğer her türlü etkinliğe damgasını vurur, bunları yabancılaşmış ilişkilere dönüştürür.

Marx'ın kuramında insanın işi ile ilgisinde ortaya çıkan yabancılaşmaya ne anlam verilmektedir.

Marx şöyle demektedir: "Emek yalnız meta üretmez; kendini ve bir *meta* olarak işçiyi de üretir —ve bunu meta ürettiği oranda gerçekleştirir. Bu olgu göstermektedir ki, emeğin ürettiği nesne —emeğin ürünü— kendini üretenden *bağımsız bir güç* olarak dikilir... İşçi *kendi emeğinin ürününe, yabancı* bir nesneyleymiş gibi bir ilişkidedir. Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki, işçi kendini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi —iç dünyası— ne kadar yoksullaşırsa kendine ait şeyler de o kadar azalır... İşçi hayatını nesneye koyar, ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir... Emeğinin ürünü, kendisi değildir. Onun için bu ürün ne kadar büyükse, kendisi o kadar küçüktür.. (...) Emeğin (...) *onun dışında*, bağımsız, ondan başka bir şey olarak varolduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir."[46]

Ancak, burada emeğin işçiyi bir meta olarak üretmesinin Marx'a göre nasıl mümkün olduğunu belirtmekte yarar vardır. Marx, kapitalist pazar ekonomisinde işçinin a) kendi işgücünün "kayıtsız şartsız sahibi"[47] olarak bunu "belli bir süre için" alıcıya teslim etmesiyle, b) "kendi işgücünün maddeleştirdiği malları satabilecek durumda olmayıp, ancak kendi canlı varlığında bulunan işgücünün kendisini"[48] sunması ile bir meta kimliğine bürünür. İşçinin işgücünü sattığı kişiler ise, onun, Marx'a göre, çalışma içinde

46. Marx, **1844 El Yazmaları**, (Çev. Murat Belge) İstanbul 1969, Payel Yayınları, ss. 67-8
47. Marx, **Nationalökonomie...**, y.a.g.e., ss. 256-7
48. a.g.e., s. 257

bulunduğu bir sınıfın temsilcileri olduklarından, işçi ne kadar üretirse, kendine düşman bir dünyayı o kadar güçlendirmiş olacaktır: "Emek zengin biri için gerçekten çok güzel şeyler yaratır —ama işçi için ürettiği yoksunluktur. Emek saraylar üretir —ama işçi için ürettiği izbelerdir. Güzellik üretir —ama işçi için çirkinlik..."[49]

Marx, yabancılaşma olgusunun yalnızca üretimin sonucunda ortaya çıkmadığını, üretim edimi sırasında da belirdiğini düşünür. Bu kez, nesnenin yanısıra "iş"in kendisi insana yabancı, onu yokedici bir kimliğe bürünmektedir. İşin, insanın neliğini oluşturması bakımından, işçinin kendisini gerçekleştirecek (Selbstverwirklichung) yerde, onu kendi kendisinden uzaklaştırdığından, Marx'a göre bu etkinlikle işçinin benliğini yitirmesi arasında doğru bir orantı vardır: "Bir kere, çalışma işçinin *dışındadır*, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için, çalışırken kendini olumlamaz, yoksar (inkâr eder), mutlu değil, mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmez, bedenini harcar ve zihnini yokeder".[50]

Marx, pratik insan etkinliğinin pazar ekonomisi koşulları içinde almış olduğu bu boyutla birlikte, işçide insanın neliği bakımından bir yozlaşma gözlendiğini öne sürer. İşçinin etkinliği zora dayalı bir çalışma olduğundan ve yukarda belirtilen nedenlerden ötürü, o, işinde kendini etkin bir varlık olarak, varlık yapısının ayırıcı özelliğiyle bilip tanıyamaz, özbenliğini ancak diğer varlıklarla ortak özellikleri aracılığıyla bulmaya çalışır: "Bütün bunların sonucunda insan yalnız hayvansal işlevlerinde, yani yerken, içerken, çocuk yaparken ve olsa olsa evinde, giyiminde vb. serbestçe etkin olabilir; insani işlevlerinde ise iyice hayvanlaşmıştır. Hayvansı özellikleri insani, insani özellikleri hayvansı olmuştur.[51]

49. Marx, **1844 El Yazmaları**, y.a.g.e., s. 69
50. a.g.e., s. 70
51. Marx, **Deutsche Ideologie**, y.a.g.e., s. 427

b) Özel Mülkiyet ve İşbölümü

Marx'ın yabancılaşma kuramında özel bir yer oluşturan diğer iki kategori özel mülkiyet ve işbölümüdür. Marx'a göre, bunlar, bütün zamanlarda olduğu gibi, burjuvazinin egemenliği altında da üretim güçlerinin gelişim düzeyine ve üretim ilişkilerine bağımlı olarak herşeyden önce ekonomik olan belirli koşullarla ilintilidir. Bu bakımdan, Marx, çağının insanının yabancılaşması ile ilişkisi içinde özel mülkiyetten, üretim araçlarının özel mülkiyetini ve kendisi üretmeksizin ürüne (artıdeğer) el koyan bir sınıfa özgü bir kategoriyi anlamaktadır. İşçi, Marx'a göre, üretirken kendi varlık yapısına nasıl kendini yabancılaştırıyorsa, aynı şekilde, "yabancıya da yabancının kendisinin olmayan bir etkinlik sunmakla"[52] hem üretim araçlarını sahibini kendi varlık yapısına yabancılaştırmakta, hem de ilişki bütünüyle iki yabancılaşmış kişi arasındaki bir alışveriş olmaktadır (nesnelerarası ilişkilerin kişilerarası ilişkilere dönüşümü). Bundan dolayı, özel mülkiyete iki farklı açıdan bakıldığından, onun a) yabancılaşmanın bir sonucu ve b) yeni bir yabancılaşmanın nedeni olduğu görülmektedir Marx'a göre. Çalışmanın ürünü, onu üretene ait olmadığı için, "*özel mülkiyet, dışlaşmış emeğin,* işçinin doğa ile ve kendisi ile dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu, gerekli vargısı (Konsequenz, b.n.)dır.[53] Öte yandan ise, "Benim hayat aracımın bir başkasına ait olmasında, benim isteğimin başka birinin el sürülmez mülkü olmasında görünmez yalnız yabancılaşma, herşeyin kendinden farklı oluşunda, benim etkinliğimin *başka bir şey* oluşunda ve son olarak (bu, kapitalist için de geçerlidir) her şeyin *insanlık dışı* bir gücün egemenliği altında oluşunda da görünür".[54] Ayrıca, özel mülkiyet, emeğin kendini dışlaştırmasının bir aracı olması bakımından da,

52. Marx, **1844 El Yazmaları**, y.a.g.e., s. 78
53. a.g.e., s. 78
54. a.g.e., s. 79

Marx'a göre, yabancılaşmanın nedeni olarak görülebilir.[55]

Marx, insanın yabancılaşmasının bir başka koşulunun da işbölümü olduğu görüşündedir. Marx'ın burada sözkonusu edilecek işbölümü görüşü, onun "gerçek işbölümü" dediği, el ve kafa çalışmasının kesin sınırlarla ayrıldığını öne sürdüğü ve üretim biçiminin son derece karmaşık bir yapıya bürünmesi aşamasında beliren işbölümüdür. Marx'a göre, bireylerin birlikte meydana getirdikleri, ancak bu birlikten doğan etkinlikte somutlaşan gücün onlara yabancı, onların dışında olması dolayısıyla kendilerine egemen olmasına yol açan işbölümüdür bu.[56] Başka bir deyişle, Marx'ın, toplumların gelişim düzeyinin en alt basamağında kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarından başlayarak yavaş yavaş "herkesin ona zorla verilen belirli, özel bir etkinlik çemberine (Kreis) sahip olduğu, bu alandan dışarı çıkamadığı"; "bir avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olduğu, geçim imkânlarını yitirmek istemiyorsa aynı işi yapmak zorunda kaldığı"[57] durumdan, "işçinin kendi hareketini bir otomatın yeknesak ve devamlı hareketine uydurmasını gerektiren"[58] ve dolayısıyla "işçinin iş aracını değil, tersine iş aracının işçiyi kullandığı modern fabrika"[59] aşamasına geçildiğinde gözlendiğini düşündüğü bir işbölümü. Bu nedenle, Marx'ta işbölümüne ilişkin şöyle bir tanımlama yapılmaktadır: "İşbölümü, işin toplumsallığının yabancılaşma içindeki milli ekonomik ifadesidir".[60]

Bu tarz bir işbölümü süreci içinde, Marx'a göre, sınıfsal çatışmalar keskinleşir. İşçinin payına üretim ve zahmet, işverenin payına ise tüketim ve haz (Genuss) düşer. Üretim ile tüketimin, iş ile kapitalin tümüyle ayrımlaşması so-

55. a.g.e., s. 79
56. Marx, **Deutsche Ideologie**, y.a.g.e., s. 362
57. a.g.e., s. 362
58. Marx, **Kapital**, (Çev. Mehmet Selik) 1/2, Ankara 1974, Odak Yayınları, s. 83
59. a.g.e., s. 86
60. Marx, **Nationalökonomie...**, y.a.g.e., s. 288

nucunda kırsal kesimler ve kentler arasında kesin sınırlar çerçevesinde bir işbölümüne gidilir. Daha sonra, ekonomik rekabet dolayısıyla aynı işbölümü bu kez kentler arasında da yaygınlaşır. Böylece, Marx'a göre, toplum yaşamının temelini ve tüm alanını kuşatan bir yabancılaşma aşamalı olarak gerçekleşmiş olmaktadır.[61]

c) Dini Yabancılaşma

Marx, bu tarzda yabancılaşan bir dünyanın manevi aroma' (geistiges Aroma)sının din olduğunu düşünür.[62] Marx, dini, acı çeken insanın bir "iniltisi, insani özün (menschliches Wesen) kendi gerçekliğini bulamadığı zaman, bunu hayali olarak gerçekleştirmeye (phantastische Verwirklichung) çalışması"[63] şeklinde görür. Bu bakımdan din, Marx'a göre "halkın afyonudur".[64] Dolayısıyla, Marx için dini eleştirmek, toplumun yapısını eleştirmek, "gökyüzünün eleştirisinden yeryüzünün eleştirisine geçmek"[65] demektir. Çünkü din, Marx'a göre, "İnsan kendi çevresinde hareket etmediği sürece, insanın çevresinde dönen yanıltıcı (illusorisch) bir güneştir".[66] Bu "yanıltıcı güneş"in etkisini yokedebilmek için ise "yanılsamalara gereksinme yaratan durumun" yani önce ekonomik yabancılaşmanın ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür Marx. Feuerbach ile hesaplaşması da bu noktada başlamaktadır. Marx'a göre "Hegel'in Fenomenoloji ve Logik'inden bu yana, eserleri gerçek bir kuramsal devrim içeren tek kişi Feuerbach"tır.[67] Ancak, dinin, insani özelliklerin bir Tanrı'ya yansıtılması olduğu

61. a.g.e., ss. 379-81
62. Marx, **Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie**, y.a.g.e., s. 208
63. a.g.e., s. 208
64. a.g.e., s. 208
65. a.g.e., s. 209
66. a.g.e., s. 209
67. Marx, **Nationalökonomie...**, y.a.g.e., s. 227

yolundaki Feuerbach'ın yorumu Marx için yetersizdir. Çünkü, Feuerbach'a göre, insan yetkin bir varlıktır ve Tanrı'ya atfettiği özellikler onun kendi sıfatlarıdır. Marx'ta ise insan, kendi neliğini oluşturan içinde yabancılaştığından varlık yapısından yoksun bırakılarak dine sarılmıştır. "Dinin varoluşu bir eksikliğin varolusundandır".[68] Bu eksiklik de kendini pratik yaşamda belli edecektir. "Din artık bir sebep anlamına gelmez, o ancak dünyevi sınırlılığının bir fenomeni olarak geçerlidir"[69] Bu bakımdan, Marx, şöyle der: "İnsanın dünyevi engellerini yok etmek için dini sınırlılığı ortadan kaldırmayı değil, insanın, dünyevi engelleri yok eder etmez dini sınırlılığı ortadan kaldıracağını iddia ediyoruz".[70] Çünkü, Marx'a göre "Bilinç yaşamı belirlemez, tersine yaşam bilinci belirler".[71] Bu nedenle "Moral, din, metafizik ve herhangi bir ideoloji ile bunlara tekabül eden bilinç formlarının" bağımsızlıkları yoktur. "Bunların tarihleri, gelişimleri yoktur. Tersine, maddi üretimlerini, üretim ilişkilerini (Verkehr) geliştiren insanlar, bu yol ile kendi gerçekliklerini değiştirdikleri gibi, düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler.[72]

d) Politik Yabancılaşma

Tıpkı din gibi, devlet de Marx'a göre insanın yarattığı, belirlediği bir kurum olmasına karşın "Belirleyenin belirlenen, üretenin ürettiğinin ürünü olduğu"[73] ters bir durumun doğmasına yol açması bakımından yabancılaşmanın bir başka görünümüdür. Marx'ın devlet eleştirisinin çıkış noktasını Hegel'in bu konudaki görüşü oluşturur.

68. Marx, **Zur Judenfrage**, y.a.g.e., s. 178
69. a.g.e., s. 178
70. a.g.e., s. 178
71. Marx. **Deutsche Ideologie**, y.a.g.e., s. 349
72. Marx, a.g.e., s. 349
73. Marx, **Zur Kritik der Hegel. Rechtsphil.** y.a.g.e., s. 25

Hegel'de doğa, ide'nin henüz kendi kavramına ulaşmamış olduğu bir alan idi.[74] Geist'ta ise, ide kendi alanına girdiğinden "ideyi bilmek ancak orada mümkün" idi.[75] Öte yandan Geist, Hegel'e göre "en somut gerçekliğine dünya tarihinde, onu gözlediğimiz bu tiyatro sahnesinde ulaşır"[76] Geist'in kendine ilişkin ilk bilgisi, onun öznel yanını oluşturan bireydir.[77] Ancak, Geist'in asıl açılımı "Entfaltung" dinde, bilimde, tarihi olaylarda gerçekleşir.[78] Bunlar, Geist'ın "hakikatte ne ise onun bilgisine vardığı... kendini nesnel olarak açığa vurduğu"[79] biçimlerdir ve aynı zamanda dünya tarihinin ereğine ulaşmasının basamaklarıdır. Mutlak son ereğin gerçekleşmesinin, başka bir deyişle, Geist'in kendinde ve kendisi için olma yolunda "kurtuluşu"nun hareketinde[80] meydana gelen bu basamaklar, hukuk, moral, ahlâklılık biçimleriyle objektif Geist'ı, sanat, din, felsefe olarak da mutlak Geist'ı oluşturur.[81] Objektif Geist'ın bir unsuru olan ahlâklılık, dolaysız Geist olarak ailede, bağımsız kişiler sıfatıyla bireylerin ilişkilerindeki göreli tümlük olarak sivil toplumda, ve organik bir gerçekliğe ulaşan Geist'ın kendinin bilincinde tözü olarak da devlet'de belirir.[82] Bu bakımdan, Hegel'e göre, aile ve sivil toplumun yasaları, çıkarları (Interesse) devletinkilere bağımlıdır. Kendini bilen Geist'ın devlet olarak ana amacı ise, içinde özel çıkarların da konunduğu genel çıkarı gerçekleştirmektir. Devlet ancak "kendi genel amacı ile yurttaşın özel çıkarını birleştirdiği (vereinigt)" zaman kurtuluşuna ve doyumuna ulaşır.[83]

74. Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte**, y.a.g.e., s. 19
75. a.g.e., s. 19
76. a.g.e., s. 31
77. a.g.e., s. 42
78. a.g.e., s. 42
79. a.g.e., s. 52
80. Hegel, **Encyclopaedie...**, y.a.g.e., s. 457
81. a.g.e., ss. 422-98
82. Hegel, a.g.e., ss. 432-3
83. Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte**, y.a.g.e., s. 64

Hegel'e göre Geist bu amacına nasıl ulaşmaktadır? Gerçi Hegel'de "dünya tarihi ebedi aklın bir ürünüdür"[84] bu bakımdan "kendinde ve kendisi için son amaç, aklın bir kategorisidir."[85] ve "akla uygun olan gerçektir, gerçek olan akla uygundur"[86], yine de Geist bu amacına, ancak bazı araçlar (Werkzeuge und Mittel) kullanarak erişebilir. Bu araçlar "istek, çıkar, tutku, eylemlerin sonsuz bir yığınıdır" ki, bunların sahibi bireyler ve halklardır. Bunlar, "bir süre görülüp kaybolan" fakat sayesinde Geist'in sadece gençleşmiş olarak değil, aynı zamanda yücelmiş bir tarzda kendini yeniden günışığına çıkardığı unsurlardır.[87] Özel olanın tutkularından, isteklerinden kaynaklanıyormuş gibi görülen tarihi olaylar, hakikatte tüm bunlar, arka planında "sarsılmaz, dokunulmaz duran ve tutkuların sahibini savaşa yollayan genel idenin eseridir". Hegel, buna "Aklın hilesi" adını verir.[88] Objektif Geist'in devlette kendi kavramına ulaşma hareketinin en üst basamağında, devletin çıkarları ile bireyinkilerin tam bir örtüşmesi sözkonusudur. Öyle ki, "tek bir eylem devlete karşı olmak eğilimi gösterdiğinde, bu ister kendisi için bir suç oluştursun, isterse bir başkası için genelin hukukunu ve ona gösterdiği duygudaşlığı (Einfühlung) aldatmayı amaçlasın, bütünüyle yararsız olacaktır".[89]

Marx ise, Hegel'in devlet görüşünü eleştirerek hakikatte ve pratik yaşamda bunun tam tersinin sözkonusu olduğunu ileri sürer. Marx'a göre, devletin bağımsız biçimi, özelin çıkarı ile genelin çıkarı arasındaki çelişkiden doğmuştur.[90] "Devlet, *kamusal yaşayış* ile *özel yaşayış* arasındaki,

84. a.g.e., s. 23
85. a.g.e., s. 12
86. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts** (Vorrede), y.a.g.e., s. 19
87. Hegel, **Die Vernunft...**, y.a.g.e., s. 10
88. a.g.e., s. 81
89. Hegel, **Phaenomenologie...**, y.a.g.e., s. 315
90. Marx, **Deutsche Ideologie**, y.a.g.e., s. 360

genel ve özel çıkarlar arasındaki çelişkinin üzerine kurulmuştur".[91] Marx'a göre, "... uygar toplumdaki çeşitli grupların birbirlerini talan etmelerinin toplum yararına aykırı niteliğinden doğan durumlar karşısında, yönetimin doğal yasası erksizliktir. Bu bölünmeler, *uygar toplumun* bu aşağılığı ve *köleliği, modern* Devletin dayandığı doğal temellerdir".[92] Bu nedenle, Marx'a göre "Devletin varlığı ile, köleliğin varlığı birbirinden ayrılamaz".[93] Köleden ise, modern devlet sözkonusu olduğunda Marx'ın anladığı, sivil toplumun "bireyi, yani öteki bireylerle tek bağı özel çıkarı olan bağımsız birey; bilinçsiz, doğal zorunlulukla ücretli emeğin, kendisinin ve başkalarının doğal gereksinmelerinin kölesi"dir.[94] Buradan da, Marx'a göre, modern devletin, tıpkı din gibi, çalışma sürecindeki belli ilişkilerden doğan yabancılaşmanın bir ürünü olması dolayısıyla, bu tür ilişkilere son verildiğinde ortadan kalkacak bir kurum olduğu görüşüne kendiliğinden varılmaktadır. İlişkiler insanın yabancılaşmasına yol açmayacak tarzda düzenlendiği takdirde, bu görüşe göre, modern devlet "kendi varlığına da son vermek zorunda kalacak, çünkü devletin varoluşu ancak bunlara oranladır".[95] Öte yandan, devletin yapısına ilişkin öne sürülen bu sava uygun olarak Marx, devlet ne kadar güçlenirse, kendi varlık nedenini oluşturan "toplumsal kötülükleri" kavraması da o kadar güçleşir, görüşündedir. Bu bakımdan, Marx'a göre devletin temel işlevi insanın yoksulluğunu, yabancılaşmasını gizlemek ve dikkatini kendi dışındaki şeylere yöneltmektir. Bu bağlamda bürokrasinin varlık nedeni de açıklanmaktadır.[96]

91. Marx, **Marx'ın Toplum Kuramı-Seçme Yazılar** (Çev. Özer Ozankaya-Mete Tuncay) Ankara 1971, Doğan Yayınları, s. 195
92. a.g.e., s. 195
93. a.g.e., s. 196
94. a.g.e., s. 197
95. a.g.e., s. 196
96. Marx, **Die Kritik der Hegel, Rechtsphil.**, y.a.g.e., s. 59

3. *Marx'a göre yabancılaşmamış iş ve yabancılaşmanın aşılması*

Görüldüğü gibi, Marx'ın yabancılaşma kuramının temelinde onun insanın neliğine ilişkin görüşü bulunmaktadır. Marx'a göre, insan, kendi varlık yapısının ayırıcı özelliği olan "iş"ini kendisine zorla kabul ettirilen bir etkinlik ve çalışma sürecinde kendini geliştirip gerçekleştirmesini engelleyen bir yaşantı olarak duymakla yabancılaşmaktadır. Yabancılaşma, toplumun tüm kurumlarına yayılan ve her sınıftan bireyin değişik boyutlarda da olsa içinde bulunduğu durumdur, Marx'a göre. Çünkü Marx'ta "İnsan kendi türsel özelliğine (Gattungswesen) yabancılaşmıştır" cümlesi, bir insanın diğerine ve onlardan her birinin insani öze yabancılaşmış olması anlamına gelir."[97]

İnsanın neliğini oluşturan "iş" olunca, onun "toplumsal" bir varlık olduğu, gereksinmelerini ancak diğer kişilerle birlikte ortak etkinlikte bulunarak karşılayabilmesi bakımından toplumsal bir varlık olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar Marx'a göre, toplumu da, tarihi de yaratan insan ise de: "Tarih hiçbir şey yapmaz sınırsız zenginliklerin sahibi değildir, savaşları o yapmaz. Bütün bunları yapan, nesnelere sahip olan ve savaşları veren insandır... Tarih, amaçlarına ulaşmak için insanların giriştiği etkinliklerden başka bir şey değildir",[98] aynı insan, bu görüşe göre, sadece ürettiğinin bir ürünü olduğundan ve "bireylerin maddi yaşamı asla kendi istemlerine bağlı olmadığından"[99] toplumsal koşulları hazırlayan insanı yaratan da, bu koşullardır. Bu bakımdan, Marx'a göre, insanın özünün gerçek temeli (realer Grund) her bireyin,

97. Aktaran: Joachim Israel, **Der Begriff Entfremdung**, (Übers. Marga Kreckel) Hamburg 1972, Rowohlt, s. 64 (Alıntının kaynağı: Marx-Engels, **Gesamtausgabe** 1.3., s. 89)
98. Marx, **Toplum Kuramı**, y.a.g.e., s. 17
99. Israel, y.a.g.e., s. 53

her kuşağın kendinden önce bulduğu üretim güçlerinin, sermayelerin ve sosyal ilişki formlarının toplamıdır (Summe)".[100] Sosyal ilişkiler de, Marx'da "bez, yün, vb. nasıl insanın ürünüyse aynı şekilde insan ürünüdür". Böylece, "yani üretim güçlerinin elde edilmesiyle, insanlar üretim biçimlerini, üretim biçimlerinin de değişmesiyle bütün toplumsal ilişkilerini değiştirirler".[101]

Bu bakımdan, Marx'a göre, insanın varlık yapısından kaynaklanan öz etkinliğinin kendine karşı yabancı bir güce dönüşmesi, bu etkinliğine insan egemen olacak yerde, etkinliğinin onu boyunduruğuna alması demek olan yabancılaşmanın aşılması, ancak üretim biçiminin değişmesiyle mümkündür.

Marx, yabancılaşmamış işten neyi anladığını bir yazısında şöyle dile getirmiştir: "İnsan olarak (varlık yapımıza uygun olarak —benim notum—) ürettiğimizi varsayalım. İçimizden her biri kendi üretiminde kendini ve diğer insanları iki kez evetlemiş olsun. Bu durumda, (benim notum) 1. Üretimimde bireyselliğimi, bireyselliğime özgü olanı nesnelleştirmiş, böylece, etkinliğim sırasında hem yaşamın bireysel bir dışavurumunun tadına varmış, hem de ürettiğim nesneyi algılarken, kişiliğimi nesnel, somut ve her türlü kuşkudan arınmış bir güç olarak bilmenin sevincini duymuş olurdum. 2. Benim ürünümden senin zevk alman ya da onu kullanman dolayısıyla, gerek işimde bir insani gereksinmeyi karşıladığım, gerekse insani özü nesnelleştirdiğim ve böylece başka bir insanın kendi özüne uygun bir gereksinmesini karşılayacak nesneyi yarattığım için dolaysız bir zevk almış olurdum. 3. Senin için, insan türü ile senin aranda bir aracı olmaktan, böylece senin özünün bir tamamlayıcısı sıfatıyla ve gerekli bir parçan olarak senin tarafından bilinmiş, duyulmuş olmaktan, yani senin hem düşüncende hem de sevginde kendimi ka-

100. Marx, **Das Elend der Phil.**, y.a.g.e., s. 497
101. Marx, **Das Elend der Phil.**, y.a.g.e., s. 497

bul edilmiş görmekten sevinç duyardım. 4. Ben yaşamı bireyselliğim içinde açığa vururken, doğrudan doğruya senin yaşamının açığa vurulmasına yol açtığımdan, kendi etkinliğimde dolaysız bir tarzda kendi hakiki özümü (mein wahres wesen), kendi insani ve türsel özümü böylece onaylatmış ve gerçekleştirmiş olmaktan zevk almış olurdum. Bu durumda, bizim ürünlerimiz, özlerimizin birbirini aydınlattığı çok sayıda ayna olurdu.[102]

Marx'a göre, insanın varlık yapısına uygun bu tarz bir iş ise, yabancılaşmış emeği doğuran koşulların ortadan kaldırılması, özel mülkiyetin, işbölümünün, dinin vb. aşılması ile, başka bir deyişle, komünist toplum evresine ulaşmakla mümkündür. Marx, kendi zamanına kadar uzanan tarihi gelişmenin ana uğraklarından birinin yabancılaşma fenomeni olduğunu ileri sürerken ve bunun belirtisinin herkesin tek bir etkinliğe hapsedilmesi olduğunu ifade ederken "buna karşılık herkesin özel bir etkinlik alanına sahip olmadığı, dilediği her dalda kendini yetiştirebileceği komünist toplumda, toplumun genel üretime egemen olmasından dolayı, avcı, çoban, balıkçı ya da eleştirmen olmadan, bugün bunu, yarın şunu yapmayı, isteğe göre sabahleyin avlanmayı, öğleden sonraları balık tutmayı, akşamları hayvan bakmayı, yemekte eleştiri yapmayı mümkün kıldığı"nı[103] söyler. Bu nedenle, Marx'a göre komünizm "insanın kendi kendine yabancılaşması olarak özel mülkiyeti"[104] ve bunun ayrılmaz unsuru olan işbölümünü[105] ortadan kaldırarak insanın "doğa ve insan, özgürlük ve zorunluluk, birey ve tür ile çatışmasını çözen, tarihin probleminin çözüme ulaştığı, insanın toplumsal bir varlık

102. Aktaran: Iring Fetscher, "Arbeit" In: **Wege zur Veraenderung der Gesellschaft**, (Hrgs. Busiiek) Frankfurt/Main 1970, Fischer Verlag, s. 60. (Alıntının kaynağı: Marx-Engels, **Werke**, I. Teil, Berlin 1968).
103. Marx, **Deutsche Ideologie**, y.a.g.e., s. 361
104. Marx, **Nationalökonomie...**, y.a.g.e., s. 235
105. a.g.e., s. 295

olarak kendisine döndüğü pozitif bir hümanizmadır".[106]

Marx, insanın yabancılaşmasının aşıldığı toplum düzenine, dış ve iç koşulların zorlaması dolayısıyla ergeç ulaşılacağını düşünür. Ona göre, "özel mülkiyet dünyasının biçimleri olan proletarya ve zenginlik birbirine karşı olarak bir bütün oluştururlar".[107] Ancak, bu karşıtlık sadece bir bütünün iki ayrı yönü olarak açıklanamaz. Bu bütün içinde özel mülkiyet, Marx'a göre, kendini ve karşıtını ayakta tutmak zorundadır. Bu, sözkonusu karşıtlığın olumlu yanıdır. Öte yandan ise, proletaryanın proletarya olarak hem kendini, hem de onu proletarya yapan karşıtını ortadan kaldırma zorunluğu vardır.[108] Bu zorunluluk, karşıtlığın olumsuz yanıdır. Daha önce görüldüğü gibi, yabancılaşma, Marx'ta, toplumun bütün bireylerinin içinde bulunduğu bir durum idi. Üretim araçlarını elinde bulunduranlar ile bunlardan yoksun olan proletarya da, insan olarak aynı kendine yabancılaşma içinde bulunuyorlardı. Ancak, "birincisi, kendisine yabancılaşma içinde kendisini rahat, onaylanmış duyuyor, yabancılaşmayı kendi öz gücü olarak biliyor ve görünüşte bu yabancılaşma içinde insani varoluşunu elde ediyor"du. Buna karşılık, "ikincisi kendini yabancılaşma içinde mahvolmuş duyuyor, onda kendi güçsüzlüğünü ve insani olmayan bir varoluşun gerçekleşmesini görüyor"du.[109] Bu bakımdan, Marx'a göre, özel mülkiyet *"eşyanın doğası gereği"* proletaryayı üretmekle onun "manevi ve fiziki sefaletine", "insanlıktan uzaklaştırılışına" ilişkin bilincini de yarattığından, "kendinden bağımsız ve istemine zıt olarak kendi çözülüşünü bizzat kendisi hazırlayacaktır.[110] Sözkonusu karşıtlık çözüldüğünde, Marx, özel mülkiyet ve proletarya kategorileri ile birlikte yabancılaşmanın da ortadan silineceğini düşünür. Böylece, Marx'

106. a.g.e., s. 235 ve 281
107. Marx, **Heilige Familie**, y.a.g.e., s. 317
108. a.g.e., s. 317
109. a.g.e., s. 317
110. a.g.e., s. 317

ın "insanlık öncesi" olarak adlandırdığı uzun dönem kapanacak ve yerini yabancılaşmamış insanın tarihine bırakacaktır.

4. *Marx'ın yabancılaşma kuramının eleştirisi*

Marx'ın yabancılaşma kuramının odak noktasını, bir yanıyla a) değişmeyen bir varlık yapısına sahip, bir yanıyla ise b) belli bir zaman-mekân bağlamı ve buna bağlı olarak kendine has verileriyle özgül bir tarihsel durum içinde yaşayan somut insan oluşturmaktadır. Somut insan da, Marx'a göre, "toplumsal ilişkilerinin" (toplamı değil) "bütünüdür" (das Ensemble). Bu bakımdan, Marx insan problemini her zaman belli toplumsal veriler çerçevesinde ele almış, insan fenomenlerinin analizinden çağının geniş boyutlu eleştirisine geçmiştir. Eleştirisinin arka planında ise, insanın neliğine ilişkin bir kabulden yola çıkmakla birlikte, insani değerleri sürekli canlı tutarak ampirik-pozitivist yaklaşımın çıkmazına da saplanmamıştır. İnsanın yabancılaşmasının ve yabancılaşmanın aşılmasının, insan fenomenlerinin, başarılarının kendisinde aranması gerektiğini, insanın "insanlıktan uzaklaştırılması"nın nedenlerini gösterip bu nedenlerin ortadan kaldırılması imkânına işaret etmek, dolayısıyla *şimdi olup biteni eleştirmek* yerine, başka bir yer ve zamana kaçarak orada hayali sistemler kurmanın bir açmaz olduğunu ilk kez Marx göstermiştir. Bu bakımdan "Marx, yapıtlarının onda dokuzunu mevcut ilişkilerin analizine ayırırken, geleceğin betimlenmesine çok az yer vermiştir".[111] Marx'ı aynı insan problemi açısından diğer düşünürlerden ayıran, onun bu alana getirmiş olduğu sorulardır. Yanıtları ne olursa olsun, bu soruların kendisinin düşünce tarihi içinde önemli bir yeri olmak ge-

111. Ernst, Bloch, **Freiheit und Ordnung**, München 1969, Rowohlt, s. 178.

rekir. İlk kez ortaya atılan bu sorunları şöyle belirtmek mümkündür:

1. İnsan fenomenlerine baktığımızda insanın varlık yapısı nedir?

2. Özgül verileriyle somut tarihsel bir toplumda, insanı varlık yapısına yabancılaştıran, insani ilişkileri bozan ne(ler)dir?

3. Yabancılaşmış insan ilişkilerine yol açan nedenleri (yapıları, kurumları) ortadan kaldıracak somut tarihsel güç(ler) ne(ler)dir?

Bu bakımdan, Marx'ın, insanı herhangi bir ilkeden ya da bizzat kendisi temellendirilmek durumunda olan bir kavramdan hareket etmeden, doğrudan doğruya insan fenomenlerine bakarak açıklamaya çalışan görüşü ile belli bir toplumun eleştirel analizinden kaynaklanan genellemelerini ve gelecek toplum düzenine ilişkin kehânetini birbirine karıştırmamak gerekir.

Daha önce görüldüğü gibi, Marx'ın kuramında yukarda belirtilen sorular kısaca şöyle yanıtlanmaktadır:

1. İnsanın neliğini "işi" oluşturmaktadır.

2. Burjuva toplumunda insanı varlık yapısına yabancılaştıran, üretim araçlarının özel mülkiyeti ile işbölümüdür.

3. Yabancılaşmış insan ilişkilerine yol açan özel mülkiyet ve işbölümünü ortadan kaldıracak tarihsel güç, proletaryadır.

a) Yabancılaşmanın "iş"ten Türetilmesinin Yetersizliği

İnsanın neliği problemi, bu araştırmanın ikinci bölümünde ayrıca tartışılacaktır. Ancak, burada şunu belirtmek yerinde olur: İnsanı, "Homo faber" olarak tanımlayarak, onun neliğini oluşturan etkinliğin "iş" olduğunu belirtmek, tıpkı onu bir "Homo sapiens" olarak tanımlamak kadar eksik ve tekyanlı bir savdır.[112] Kuşkusuz, insan doğada

112. Bkz. Nermi Uygur, **Kuram-Eylem Bağlamı**, İstanbul 1975, Edebiyat Fak. Yayınları s. 31

çok az şeyi hazır olarak bulmaktadır. Bu bakımdan, meyvaları toplamak, balıkları tutmak, hayvanları avlamak zorundadır. Sadece bu doğal ve basit gereksinmelerin karşılanabilmesinin bile, insanın karmaşık bir örgütlenmeyi gerçekleştirmesiyle mümkün olduğu düşünülebilir.[113] Bu örgütlenme tarzının, insanın yaşamında önemli bir rol oynayacağı elbette sözkonusudur. Özellikle, gelişmemiş araçlar ve bilinen kaynakların kıtlığından ötürü, insana özgü etkinliklerin büyük ölçüde doğal gereksinmelerin doyurulması yolunda seferber edilmesini zorunlu kılan tarihsel evrelerde, ekonomik örgütlenmeye, soyutlanarak ele alındığı takdirde, bir dereceye kadar belirleyicilik işlevi yüklenebilir. Ancak, insanı genel olarak sadece çalışan, iş yapan ve bu süreç içinde, işin niteliğine göre diğer etkinliklerine biçim veren bir varlık olarak görmek, onu önemli fakat tek bir özelliğine indirgemek anlamını taşır ki, bu görüşün insan fenomenlerine bakıldığında temelinin yeterince sağlam olmadığı anlaşılır. İnsan, her zamanda ve her toplumda, yaşarken ve eylerken kendine özgü tüm özellilderini açığa vuran bir varlık olarak karşımıza çıkar. İnsan hem iş gören, hem konuşan, inanan, amaçlı hareket eden, sanat yapan... ve bu özellikler ile bir bütünsellik içinde kendini gösteren bir varlıktır. Sözkonusu etkinliklerinden her biri somut tarihsel durumlarda birbirini ve bütünü sürekli olarak etkilerse de, bunlardan herhangi birine genel anlamda mutlak bir bağımsızlık ve belirleyicilik işlevi yüklemek insanın varlık yapısıyla bağdaşmaz. Eğer insanın işi, onun diğer tüm etkinliklerini belirleyen bağımsız değişken olsaydı, aynı üretim güçlerine sahip, aynı üretim ilişkileri içinde, aynı üretim biçimin sürdüren toplumların dar anlamda kültürlerinin de birbirlerine denk olması gerekmez miydi? Ayrıca, kültürün kökeninde "oyun"un bulunduğuna ilişkin sav için, insanlık tarihinin çok sayıda veriler sunmuş olması ve bu verilerden hareketle Huizin-

113. Fetscher, y.a.g.e.

ga'nın "Homo Ludens" (Oynayan İnsan) adlı geniş kapsamlı bir yapıt ortaya çıkarması bile, yukarda belirtilen "Homo faber" görüşünün bilgisel temelinin yeterince sağlam olmadığına bir kanıt oluşturduğu düşünülebilir.[114] Çünkü "iş" ile, bir zıtlığa değil de, bir çelişmeye işaret eden tek etkinlik oyun'dur.

19. yüzyıl, sanayinin niteliksel bir sıçrama yaparak teknikleşmenin kentlere damgasını vurduğu ve ekonomik dönüşümün geniş kitlelerin yaşamında derin sarsıntılar, yeni sorunlar ve çözülmeler meydana getirdiği bir dönemdir. Bu yüzyılda politik ve ekonomik emperyalizmin yayılmaya başlaması ile kitlelerin yoksullaşması hızlanmış, sosyal tabakalar arasındaki uçurum alabildiğine derinleşmiştir.

Bu yüzyılın yaşayan somut insanını bütünlüğü içinde bize sunan birkaç yazardan biri olan Büchner, 'Woyzeck" de bir nineye şu masalı anlattırır:

> "Bir zamanlar yoksul bir çocuk vardı. Çocuğun annesi, babası yoktu, ikisi de ölmüştü. Dünyada da artık hiç kimse yoktu. Herkes ölmüştü. İşte bu durumda yola koyuldu çocuk ve gece gündüz demeden aramaya başladı. Yeryüzünde artık hiç kimse olmadığı için, gökyüzüne gitmek istedi. Ay da öylesine dostça bakıyordu ki! Aya ulaşınca sonunda, gördü ki, ay bir odun parçasından başka bir şey değildi. O zaman, çocuk güneşe gitti. Güneşe vardığında ne görsün? Solmuş bir kasımpatı değil miymiş güneş. Yıldızlara gittiğinde...
>
> Yeniden yeryüzüne dönmek istediğinde, bu kez de yeryüzünü parçalanmış bir çanak olarak karşısında duruyor gördü—tek başına kalan çocuk oraya oturdu, ağlamaya başladı. Hâlâ orada oturmaktadır ve yapayalnızdır".[115]

114. Johan Hulzinga, **Homo Ludens-Vom Ursprung der Kultur im Spiel-**, Hamburg 1966, Rowohlt.
115. Büchner, y.a.g.e., s. 130

Bu, herhangi bir umuda yer bırakmayan, yalnız ve ışıksız dünyasıdır Woyzeck'in, bir 19. yüzyıl proleterinin. "Hür" olduğu önemle belirtilen, ama Büchner'in grotesk bir tarzda gösterdiği gibi, bir hayvana indirgenmek istenen insandır Woyzeck. "Bir bey" olsaydı, "erdemli" de olacağını, başkalarının onu böyle göreceklerini bilen bir kişidir Woyzeck.

Şimdi de Marx'a kulak verelim:

> "Gücüm, paramın gücü kadar büyük. Paranın nitelikleri, para sahibi olarak benim niteliklerim ve potansiyelimdir. *Ne olduğum* ve *ne yapabileceğim*, bu durumda benim bireyselliğim tarafından belirlenmiş olmuyor. Çirkinim ben, ama en güzel kadını satın alabilirim. Demek ki, çirkin değilim, çünkü *çirkinliğin* etkisi, iticiliği para karşısında yok oluyor... Ben kötü, namussuz, her türlü alçaklığı yapabilecek, kafasız bir adamım, ama saygı gösterilir paraya—dolayısıyla sahibine de. En iyi şey, paradır; dolayısıyla sahibi de iyidir: Para benim dürüstlükten uzaklaşma zahmetine girmemi önlüyor, onun için dürüst sayılıyorum. Kafasızın biriyim ben, ama madem para herşeyin *gerçek ruhu*, para sahibi hiç ruhsuz olabilir mi? Üstelik para sahibi en akıllı kişileri de satın alabilir; insan akıllılardan daha güçlü olunca, onlardan daha akıllı olması gerekmez mi? Ben ki, *para* sayesinde, insan yüreğinin isteyebileceği her şeyi yapabilirim, bütün insan erdemlerine sahip değil miyim? Bu durumda para, benim bütün yeteneksizliklerimi karşıtlarına dönüştürmüyor mu?.."[116]

Woyzeck, hiçbir şeye sahip olmayan, dolayısıyla, Marx'ın deyişiyle, "alçaltılmış, köleleştirilmiş" bir 19. yüzyıl proleteridir. Onun kendisini hiçbir şeye sahip kılmayan, başkaların gözünde bir objeye indirgeyen işinden ötürü bir dereceye kadar yabancılaşmış olduğunu ve bu koşulların ona

116. Marx, **1844 El Yazmaları**, y.a.g.e., s. 141-2

dünyayı yukarda anlatılan masal gibi gösterdiğini düşünebiliriz. Bu noktada bir an için Marx'ın kuramında sunulan bilginin yabancılaşma olgusunu karşıladığını varsayalım. Bazı durumlarda da gerçekten tam olarak karşılamaktadır: Sözgelişi, Woyzeck, oyunun diğer kişilerinin hepsinden daha akıllı olduğu halde, herkes tarafından bir aptal olarak algılanmaktadır. Büchner, "Danton'un Ölümü" adlı yapıtında ise, bu kez bir egemeni, başarıya ulaşmış bir devrimciyi, ince duygularla donatılmış bir kişiyi karşımıza çıkarır. "İş"i, alçaltılmış, köleleştirilmiş insanı içinde bulunduğu durumdan kurtarmak olan ve işinin önüne çıkan temel engelleri yıkmayı başarmış olan Danton'u. Woyzeck'in masal yoluyla önümüze serilen dünyası ile Danton'unki bir ve aynı dünyadır Büchner'e göre: "Biz bilinmeyen güçler tarafından ipe çekilmiş kuklalarız; asla kendimiz değiliz, asla! Hayaletlerin ellerine alıp savaşlar yaptığı kılıçlarız biz. Şu farkla ki, elleri görülmemektedir hayaletlerin, tıpkı masallardaki gibi." der Danton.[117] Danton'un en yakınıyla, sevgilisi ile olan ilişkisindeki yabancılaşması ise, şu söyleşide sergilenmektedir:

> «Julie — Bana inanıyor musun?
> Danton — Ne bileyim; birbirimiz hakkında az şey biliyoruz. Bizler kalın derililerız, ellerimizi birbirimize uzatırız, ama boşuna bir çabadır bu, çünkü sadece kalın derilerimizi birbirine sürteriz, —çok yalnızız biz.
> Julie — Ama sen beni tanıyorsun, Danton.
> Danton — Evet, eğer buna tanımak denebilirse. Senin gözlerin koyu, saçın dalgalı, tenin hoştur ve bana «Sevgili Georg» dersin. Ama (Julie'nin alnını ve gözlerini işaret ederek) burada, bunların arkasında ne var? Haydi canım, bizim duygularımız kabadır. Birbirimizi tanımak mı? Bunun için, birbirimizin kafatasını kırmak ve düşüncelerimizi beynimizin sinirlerinden çekip çıkarmamız gerekirdi.[118]

117. Büchner, **Dantons Tod**, y.a.g.e., s. 33
118. Büchner, a.g.e., s. 6

Danton'un dünyaya ve diğer kişilere yabancılaşmasında yaptığı işin niteliğinin belirleyici olduğunu ileri sürmek mümkün müdür? Marx'ın kuramı çerçevesinde kalınarak belirtmek gerekirse, Danton işinde hem kendini gerçekleştirecek, hem de başkalarının kendilerini gerçekleştirmeleri için ortam hazırlayacak bir konumdadır. Oysa Danton, görüldüğü gibi, kendini, kendi etki alanı dışında kalan güçlerin elinde bir kukla olarak algılamakta ve diğer kişilerle iletişimin mümkün olmadığına inanmaktadır. Danton'un yabancılaşması, onun insani özelliklerinin, bir tanesi dışında (düşünme), tümünün canlılığını yitirmesinin bir sonucudur. Danton'un bir insan olarak bütünlüğünü oluşturan: seven, amaç koyan, inanan... yanlarının felçe uğraması, onun düşünen yanını da yaşamın dışına sürüklemiştir:

> Danton — Hayır, Julie, seni bir mezarı sever gibi seviyorum.
> Julie — (yüzünü çevirerek) Oh!
> Danton — Hayır, dinle! Mezarda sükûnet olduğu, mezar ile sukûnetin aynı şeyler oldukları söylenir. Eğer öyle ise, senin kucağında iken ben toprağın altındayım şimdiden. Sen ey tatlı mezar, senin dudakların ölüm çanlarıdır, sesin benim mezarımın çıngırak titreşimleri, göğsün mezarımın tümseği ve yüreğin benim tabutumdur.[119]

Böylece, Danton, düşüncesinin keskinliğiyle vardığı kimi hakikatlar karşısında, sözgelişi «Devrim Satürn gibidir, kendi öz çocuklarını yer», ya da «Savunma zorunluğunun bittiği yerde, öldürme, katliam olmaya başlar; bizi artık bundan sonra öldürmeye zorlayacak herhangi bir neden görmüyorum.» diyebildiği halde, varlık yapısının diğer özelliklerini safdışı bıraktığından, düşüncelerine uygun davranışlarda bulunmamakta ve devrim iktidarının elinde bir kukla olmaktan öteye geçememektedir. Madem ki bir kuk-

119. a.g.e., s. 6

ladır, o halde tüm insani özelliklerinden sıyrılarak bir kukla olduğuna ilişkin bilincini de yok etmek ister Danton. Kurtuluşunu tam sükûnette, hiçlikte arayacaktır. Yabancılaşmanın bu doruk noktasında, artık yabancılaşmanın baskısından da kurtulmuş olacaktır:

Philppeau — O halde nedir isteğin?
Danton — Sükûnet
Philippeau — Sükûnet Tanrı'dadır.
Danton — Hiçliktedir.[120]

Büchner, Robespierre'de ise amaç koyan ve bu amaca göre eyleyen, ancak diğer insani özelliklerini bir yana bırakan kişinin çıkmazını sergilemektedir. Robespierre'in amacı devrim yapmak ve bunu sonuna kadar götürmektir. Danton, Robespierre'e «Senin içinde sana arasıra çok yavaş sesle, gizlice «yalan söylüyorsun, yalan söylüyorsun» diyen hiçbir şey yok mu?» diye sorduğunda Robespierre'in yanıtı kesindir: «Benim vicdanım temizdir».[121] Robespierre'in düşünmeye gerek gördüğü, insani tüm edimlerini seferber ettiği tek bir alan vardır: Devrimi her ne pahasına olursa olsun ayakta tutmak. Bunun için kurallar koyar; amaç, devrim için «kötü olan herşeyi cezalandırmak» ve «erdemi korku ile egemen kılmak»tır. Robespierre ne adına hareket etmektedir? «Kanun adına». Robespierre sorar ve yanıtlar: «Kanun nedir? —Halkın istemi».[122] Halkın istemi ise kendini şöyle açığa vurur: «Ceketinde delik olmayan herkese ölüm!», «Okuma yazma bilen herkese ölüm!», «Darağacına, darağacına!», «Herkes bağırır: Ölüm, Ölüm!»[123] Bu şekilde bağıran bir halkın aynı zamanda kendi ölüm fermanını da imzalayabileceğini bir an bile düşünemeyen Robespierre, salt düşman gördüğü aristokratı düşman olarak karşısına

120. a.g.e., s. 6
121. a.g.e., s. 6
122. a.g.e., s. 11
123. a.g.e., s. 10

aldığı için halka şöyle seslenmektedir: «Yoksul, erdemli halk... Halk sen büyüksün».[124] Robespierre kendini bir tek özelliğine indirgeyen (amaç koyma), dolayısıyla, kendine yabancılaştığı oranda bu amacına da yabancılaşan kişidir. Onun amacına yabancılaşması, adaletsizlikle adaleti, despotlukla hürriyeti sağlayabileceğine inanmasıdır. Sonucu da, kaçınılmaz olarak, devrimin, kurtarmayı hedef aldığı «kendi öz çocuklarını yemesi» tarzında bir yabancılaşmadır.

Marx'ın insan görüşünün değeri, somut insanın fenomenlerinden kaynaklanmasında ve eleştirisini normatif ilkelere değil, varolan ilişkilerin ve kurumların yapısına dayandırmasındadır. Ancak, Marx'ın yabancılaşma görüşü çerçevesinde kalınarak bir Woyzeck'i anlamak, o da bir dereceye kadar, mümkün ise de, Danton'u, Robespierre'i, bilim adamı doktoru bu kuramın klavuzluğunda değerlendirmek uygun olamaz. Woyzeck'in de, sadece başkalarının onu bir nesne durumuna indirgemesi bakımından ve bu yanı ile Marx'ın yabancılaşma görüşüne uygunluk gösterdiği söylenebilir. Kuşkusuz bu aşağılatıcı yaşamın onun bir proletarya oluşundan kaynaklandığı, bu tarz bir proletarya oluşuna ise, mevcut ekonomik mekanizmanın yol açtığı da doğrudur. Ancak, insanın Woyzeck'in deyişiyle «bir uçurum» olduğunu «bu uçuruma bakanın başının döndüğünü», dahası bunun Woyzeck tarafından söylendiğini, hattâ onun morale ilişkin ironisini de bir yana bıraksak bile, Woyzeck'in konuşurken, severken, yaşarken, ölürken ve öldürürken diğer bütün kişilerden daha çok kendisi olduğu gerçeği karşısında Marx'ın yabancılaşma görüşü yetersiz kalmaktadır. Öte yandan, işleri ve etkinlikleri bakımından kendi kendilerini onaylamak, etkinlikleri sürecinde yetilerini kullanabildikleri gibi, etkinliklerinin ürünleri karşısında da sevinç duyabilme imkânına sahip kişilerin yabancılaşmaları nasıl açıklanabilir? Yukardaki kişiler aracılığıyla serimlenmeye çalışılan yabancılaşmalarda ekonomik

124. a.g.e., s. 10

yasalar ve işleyişler ne oranda belirleyici etmenlerdir? Aynı toplum düzeni içinde yaşayan herkesin yabancılaşmasından, üstelik bir ve aynı yabancılaşmasından sözedebilmek mümkün müdür?

b) Marx'ın ve Bazı Marxcı Kuramların Yabancılaşmanın Aşılmasına İlişkin Görüşlerinin Eleştirisi

Şimdi Marx'ın ikinci yanıtının konusu olan özel mülkiyet kategorisine geçebiliriz. Marx'a göre, yabancılaşmanın gerekli ve yeterli koşulları:

a) Özel mülkiyet (üretim araçlarının özel mülkiyeti)

b) İşbölümü

c) İşin bir metaya dönüşmesidir.

Özel mülkiyetin ise, diğer koşulları belirleyen temel kategori olduğu daha önce gösterilmişti. Burada önce şu soruyu sormak yerinde olur: Özel mülkiyetin kaldırılması ile insanın yabancılaşmasının aşılması mümkün müdür? Tarih, Sovyetler Birliği'nde, Çin Halk Cumhuriyeti'nde ve diğer bir çok ülkelerde böyle bir uygulamaya geçilişe yıllar önce tanık olduğundan, aynı soru şöyle de sorulabilir: Sosyalist toplumlarda yaşayan insanın yabancılaşması problemi çözülmüş müdür? Polonya'lı düşünürlerden Adam Schaff «Marksizm ve Birey» adlı yapıtında bu konuyu işlemekte ve şöyle demektedir:

> «Diğer bütün yabancılaşma formlarının temeli, bunların belirleyicisi ekonomik yabancılaşma olduğundan, Marx'ın aksiyomu şu idi: Üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması sayesinde aşılan ekonomik yabancılaşma, diğer yabancılaşmaların hepsine kendiliğinden (automatisch) bir son verir. Acaba gerçekten öyle midir? Sosyalizmde yabancılaşma imkânsız mıdır? Yani, yabancılaşma, özel mülkiyetin dışında bir kaynaktan gelemez mi? Yabancılaşmayı bir problem yapan işte bu sorudur. Problem yalnız ka-

pitalizmin değil, sosyalizmin görüş noktasından da ele alındığında güncel ve önemlidir».[125]

Sovyetler Birliği'nin (resmi) görüşüne göre, bu ülkede yaşayan insanların yabancılaşmasından söz edilemez. «Sovyet Ansiklopedisi»nde yabancılaşma üzerine çıkan bir yazıda, yabancılaşma kavramının, varlığını özel mülkiyete ve işbölümüne borçlu olan, geçici toplumsal koşullarla ilişkili bir kavram olduğu, felsefeci Ogurzow'un kaleminden açıklanmaktadır.[126] Schaff ise, «yabancılaşmanın sosyalist ülkelerde görülüp görülmediği konusunun mantıksal değil, ampirik bir sorun olduğunu»[127] vurgulayarak şöyle der:

> «Durum açıktır: Sosyalist toplumun bugüne kadar bizce bilinen bütün biçimlerinde yabancılaşmanın değişik tarzları ortaya çıkmaktadır. Bunun anlamı şudur: Üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıyla, beraberinde yabancılaşmaya da son verecek ve kendiliğinden işleyen bir mekanizmanın (Automatik) devreye girmesi sözkonusu değildir».[128]

Schaff, sosyalist toplumlardaki yabancılaşma tarzlarını dörde ayırır: 1) Devlet ve onun bürokratik güç denetimi, 2) Meta niteliğini taşıyan işin yabancılaşması, 3) İşbölümünün yabancılaştırıcı etkisi, 4) Yabancılaşmada bir etmen olarak aile kurumu.[129] Schaff'a göre, geçiş sürecinde bulunan sosyalist toplumlarda, yukarda belirtilen yabancılaşma tarzlarının aşılması konusunda yapılması gerekli en önemli iş, hâlâ geleneksel düşüncenin etkisinde olan birey-

125. Aktaran: Israel, y.a.g.e., s. 291 (Alıntının kaynağı: Adam Schaff, **Marxismus und das menschliche Individuum**, Zürich 1965, s. 142)
126. Israel, a.g.e.
127. Israel, a.g.e.
128. a.g.e., s. 292 (Schaff, y.a.g.e., s. 168)
129. a.g.e., s. 292

lerin sınıf bilinçlerini değiştirmektir.[130] Çünkü Schaff, kurumların değişmesine karşın, insanın bilincinin aynı hızda ve oranda değişmediğini düşünür. Sözgelişi, Schaff'ın en çok üzerinde durduğu kurum olan ailede problem şöyle dile getirilir: Sosyalist topluma geçilmiş olmasına karşın, aile geleneksel yapısını sürdürmektedir. Bu durum, Schaff'a göre, sosyalist toplumdaki ailenin işlevini, yani sosyalist toplumun bireylerden istediği değerler ile tutumların öğretilmesini, alışkanlıkların edinilmesini engellemektedir. Bu bağlamda, toplumun amacı ile ailenin amaçları arasında, Schaff, bir uyuşmazlığın ortaya çıktığını düşünmektedir. Böyle bir çatışmanın da, aileyi toplumun diğer kurumlarından soyutlayacağına, toplumun aile üzerindeki değerlere ve hedeflere ilişkin etkisini azaltacağına inanmaktadır. Schaff'a göre, geleneksel aile ortamında insanın kişiliğinin gelişmesine imkân yoktur. Oysa, Schaff, «Komünizmin ideali»nin, «kişiliğini tam geliştirmiş insan» olduğunu söyler.[131] Ancak, «kişiliğini tam geliştirmiş insan» ya da genel olarak kişi (Schaff birey demektedir) Schaff'a göre, «nasıl ise öyle olması toplumun eseri olan bir varlıktır». Çünkü «insanın toplumun ürünü olmasının anlamı budur».[132]

Bir başka ünlü yabancılaşma kuramcısı Ernst Mandel ise, eğitime ağırlık verdiğinden dolayı Schaff'ı, yabancılaşma kavramını saptırmakla suçlamaktadır.[133] Ancak, Mandel de, sosyalist toplumlarda yabancılaşmanın görülüp görülmediği konusunda Schaff ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre de sosyalist toplumlarda özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına karşın, çeşitli sınıflar hâlâ mevcut olduğundan yabancılaşmayı tümden yoketmek mümkün olamamıştır. Çünkü Mandel, yabancılaşmanın aşamalı bir tarzda ve

130. a.g.e., s. 292
131. **Adam Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum,** Wien-Frankfurt/Main-Zürich 1965, Reinbek Verlag, s. 123.
132. a.g.e., s. 23
133. Ernst Mandel-George Novack, **Marxist Yabancılaşma Kuramı,** (Çev. O. Göçmen) İstanbul 1975, Yücel Yayınları, ss. 62-3.

ancak gerçekten sınıfsız bir toplumda kesin olarak aşılacağını düşünmektedir.[134] Bu noktada, Schaff ile Mandel'in insan görüşleri arasındaki farkın; biri tarafından amaç olarak ileri sürülenin ikincisinde nasıl araca indirgendiğinin gösterilmesi yerinde olacaktır: Mandel, «yabancılaşmadan kurtuluşun derin çözümlemesini» yaptığını söylediği J.N. Dowydow'un «Freiheit und Entfremdung» başlıklı yapıtına atıfta bulunarak şu görüşü benimsemektedir:

> «...kapitalist işbölümü, maddi üretim alanında özgürlüğün tamamen yokolması sonucunu vermiştir. Bu özgürlük, komünizm ile yeniden kurulacaktır, çünkü bilimsel bilgiler yoluyla başlıca üretici güç haline gelecek olan üreticiler arasında artan bir görevsel oynaklığı, tekniğin kendi gereksinmeleri zorunlu kılmaktadır. Bireyin bütünsel gelişmesi, bu teknik temel üzerinde mümkündür: Zaten bu teknik bunu zorlamaktadır, çünkü *komünizmin siyasi iktisadı açısından bütünüyle gelişmiş birey olmayan herkes ciddi bir iktisadi kayıptır*».[135]

Görüldüğü gibi, burada, tekniği yaratan insanın kendi gereksinmesine göre değil, tekniğin gereksinmesi öyle buyurduğu için gelişmek zorunda olması, bu güç karşısında uyum gösteremediğinde ise —uyum gösterip gösteremediğinin ölçütünün nasıl ve kimler tarafından belirleneceği de ayrı bir sorudur— «ciddi bir iktisadi kayıp» olarak herhalde bu güç tarafından kayıplara karıştırılacak bir eski alete indirgenmesi sözkonusudur. Bu bakımdan, salt Marxcı kuram çerçevesinde kalınsa da, Mandel'in yabancılaşmadan kurtuluş olarak betimlemeye çalıştığı durumun ancak ve özellikle koyu bir yabancılaşmaya işaret ettiği söylenebilir.

Resmi görüşler bir yana bırakılacak olursa, yabancı-

134. a.g.e., s. 41
135. a.g.e., ss. 59-60 (Altını ben çizdim)

laşmanın aşılması konusunda, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının gerekli ve fakat yeterli olmadığı noktasında bütün Marxcı düşünürler birleşmektedir. Görüş birliğine varılan ikinci bir husus da —bu topluma nasıl varılacağı ve sistemin ana ilkesine ilişkin farklı yaklaşımlar olmakla bi likte— yabancılaşmanın aşılmasının ancak komünist bir toplumda mümkün olacağıdır.

O halde bu görüşe göre, sosyalist olmayan toplumlarda yaşayan ve yabancılaşmanın aşılması konusunda gerekli en önemli koşullardan birini —özel mülkiyetin ortadan kaldırılması— gerçekleştirmemiş bulunan, böyle olduğu için de en çok yabancılaşan kişilerin önünde tek bir seçenek kalmaktadır: Özel mülkiyet ilişkilerine son veren bir toplum düzenine geçilmesini sağlamak. Bu yaklaşımın altında ise, Marxcı kuramın sürekli olarak asıl kurtuluşu geleceğe atma ve mevcut olanı geleceğe oranla önemsizleştirme, kimi zaman da feda etme eğiliminin yattığı söylenebilir. Ancak, burada önemli olan, bu görüşün temel dayanağını «insan toplumun bir ürünüdür» önermesinin oluşturmasıdır. Her ne kadar gerek Marx ve Schaff aynı zamanda insanın toplumu yarattığını belirtirlerse de, sonuçta görünen odur ki, adeta Marxcı yabancılaşma tanımına uygun olarak, *insan sanki bu yarattığı tarafından ve tüm çabasına karşın tepeden tırnağa belirlenmektedir.* Öyle ki, *insan toplumu, kendisini böyle değil de şöyle belirlesin diye değiştirmeye çalışıyor gibidir.*

Somut insan, kuşkusuz, ancak belli bir çağda ve yerde yaşayan bir varlıktır. Bu bağlamda, o herşeyden önce belli bir toplumun, bu toplumun sınıflarından birinin, bir grubun... vb. üyesidir. Kalıtımsal özelliklerini bir an için bir yana bırakarak diyebiliriz ki, somut insanın algıladığı ve değerlendirdiği herşey sözkonusu toplumun filtresinden süzülerek bir form almakta, bu formun oluşmasında onun çağının, ulusunun ve sınıfının birikimleri, alışkanlıkları, önyargıları etkili olmaktadır. Bu noktada, toplumun iki bakımdan birey için belirleyici olması sözkonusudur: a) bi-

rey, sosyal, ekonomik ve kültürel düzeyi kendinden önce belirlenmiş bir dünyaya gözlerini açmaktadır. Bu düzeyden dünyayı algılamakta, buna uygun olarak eğitilmekte, çalışmakta, yapıp-etmelerine mevcut seçenekler arasında yön verebilmektedir, b) toplumun sınıfsal yapısının belirgin çizgilerle ayrımlaştığı durumlarda —pek az verilere sahip olduğumuz ilkel toplumları dikkate almazsak, tarih boyunca bugüne dek görüldüğü gibi— birey, sonraki yaşantılarını önemli ölçüde etkileyecek bir sınıfsal konum içinde dünyaya gelmektedir. Ailesinin sınıfsal durumu ile onun dünya nimetlerinden, eğitimden ve insanlığın birikiminden pay alma oranı arasında belli bir ilişki olduğunu yadsımak mümkün değildir.

Bu bakımdan, sözgelişi, bir toplumda bireylerin yüzde doksanının emeğine o toplumun yüzde onu el koyduğu taktirde ve ikincilerin çoğu konuda birincilerin yaşamını yönlendirmesi halinde, o toplumda yaşayan kişilerin büyük çoğunluğunun yabancılaşması kaçınılmazdır. Gerek birincilerin gerekse ikincilerin ve ara tabakalarda bulunanların kendi varlık yapılarını oluşturan insani özellikleri, böyle bir toplumda ancak çoğunlukla gizil güç olarak kalacak, açılım imkânı bulamayacaktır. Öte yandan, böyle bir düzenin varlığını sürdürebilmesi için çok çeşitli ve karmaşık baskı mekanizmalarına gereksinmesi vardır. Bu mekanizmaların bir bölümü doğrudan doğruya zora dayanırken, daha karmaşık ve baskıcı özelliği gizlendiğinden daha tehlikeli olanları bireyleri kıskaca almaktadır. Bu kıskaç altında, insan düşünen, seven, değerlendiren, amaçlı hareket eden vb. bir varlık olarak kendini bilip tanıyamayacak, başkalarını da bu özellikleri ile bir bütün olarak göremeyecektir. Karmaşık olarak nitelendirdiğim baskı mekanizmalarının en belirgin özelliği, çeşitli yollarla —çağımız bu bakımdan çok gelişmiş araçlara sahiptir— insanın kendisini bir özelliğine indirgemesinden zevk duymasına ve bunu gönüllü olarak yapmasına yönelik bir işleve sahip olmalarıdır. Sözgelişi, «iş» ve «üretim» diğer her insan etkinliğini

gölgede bırakacak tarzda ön plana çıkarılmaktadır. Bir toplumun ancak çok küçük bir azınlığının gerçekten iş yapma zorunda olmadan yaşayabilmesi, büyük çoğunluğunun yalnız iş yapmaya güdülendirilmesi, işin kutsal bir kimliğe büründürülmesi ile mümkündür. Marx'ın söylediğinin tam tersine, kişiler, uzunca bir süre işlerinden uzak kaldıklarında, tatilleri gereğinden biraz fazla uzadığında ne yapacaklarını bilememekte, sıkıntıdan şaşkına dönmektedirler. Diğer yandan, yapay olarak düşüncelere yerleştirilen bu görüş, insanın varlık yapısına uymadığından, onun işe kuramsal düzeyde en yüksek değeri biçerken aynı zamanda sürekli olarak iş yapmadan yaşama özlemi —piyango, toto, lotto, miras ya da yaygın deyimiyle herhangi bir şekilde «köşeyi döndürecek» bir girişim yoluyla— içinde bulunmaktan ileri gelen bir tutarsızlığa düşmesine yol açmaktadır.

İnsanın yabancılaşmasında genel olarak toplumsal düzenin bir payı olduğunu vurgulamak başkadır, yabancılaşmayı yalnızca bir sisteme bağlamak ise başkadır. İnsan, yukarda belirtildiği gibi, sınırları içinde bulunduğu çağı ve toplumu tarafından belirlenmiş bir alan içinde etkinlikte bulunabilen bir varlıktır. Ancak, insan aynı zamanda sınırlarını sürekli aşan, çünkü yapısı gereği hep sınırlarda dolaşan bir varlıktır. Bu sınır durumlarda onun öteye geçmesini engelleyen, bir bütün olarak açılımına imkân vermeyen ya da onu karanlıklara sürükleyecek, aştığı yolun çok gerilerine götürecek kurumların, yapıların ve ilişki tarzlarının elbette ortadan kaldırılması gereklidir. Ancak, sözkonusu engellerin insanın yapısına uymadığı için ortadan kaldırılmasına çalışmak veya herhangi bir toplum modelinde öyle öngörüldüğü gerekçesiyle bunlarla savaşmak iki farklı yoldur. Bu bakımdan, insan problemi sistemlerde değil, ana ilkeler ve değerlerle bu ilkeler ve değerlerin temelinin neye dayandığında düğümlenmektedir. İnsan problemi sözkonusu olduğunda, toplumu mutlaklaştırmak, kişiyi mutlaklaştırmak kadar çıkmaz bir yoldur. Amaç nedir?

İnsanın varlık yapısına uygun, onun gizil güçlerinin sınırsız açılımı mıdır? —İnsanın varlık yapısından ileri gelen etkinliklerinin de bir sınırı olduğu ayrı bir konudur— Yoksa sosyo-ekonomik yapıyı mı değiştirmektir? Soru bu tarzda dile getirildiğinde, kuşkusuz çoğu kimse sorunun yanlış sorulduğunu düşünecektir. Denilebilir ki, ikisi birbirini bütünlemektedir. Burada ayrıca şunu belirtmekte yarar görüyorum: Önce sosyo-ekonomik yapı değişecektir, daha sonra insan da buna uygun olarak gelişebilecektir, görüşünü, ki bu görüş özellikle ülkemizde pek yaygın olup birçok ünlü düşünürlerimizce gazete ve dergilerde savunulmaktadır, herhangi bir temeli ve somut insan yaşamında bir karşılığı bulunmaması bakımından tartışma dışı bırakıyorum. Yukarda belirtilen iki sorunun birbirini dışta bırakmadığı ilk bakışta düşünülebilir. Aslında da öyledir. Ancak, uygulamada görülen odur ki, özellikle ikincisinin vurgulanması ya da ikincisinin ancak bir araç olduğunun sürekli olarak belirtilmemesi sonucunda amaç-araç bağıntısı bu konuda zamanla yer değiştirmekte ve sosyo-ekonomik yapı değişikliği başlıbaşına bir amaç niteliğine bürünmekte, dolayısıyla kişiler de bu amacın gerçekleştirilmesinde birer araç durumuna indirgenmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da ana amaç gelecek bir zamana ertelenmiş olmaktadır. Bu bağlamdaki amaç-araç ilişkisindeki yer değişikliğinden dolayıdır ki, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırıldığı sosyalist toplumlarda, yaratılan ürünlerden yararlanma açısından bile özde kayda değer bir değişiklik görülmemektedir. Ayrıcalıklı olan, yaratılan değerlere el koyan kesimin üretim araçlarına sahip kapitalistler ya da bunlara sahip olmayan bürokratlar, parti yöneticileri olması bu konuda farklı bir durum yaratmaz.

Burada şu soruların sorulması yerinde olur: Schaff'in deyişiyle «İnsanın kişiliğini tam olarak geliştirecek komünist topluma geçişte bir aşama olarak görülen sosyalist toplumlardaki bireyler diğer toplumların bireylerine oran-

la insani özellikleri bakımından daha çok imkânlarla mı donatılmışlardır? Sözkonusu geçiş toplumlarından sonra geleceği düşünülen komünist toplumda insanın yabancılaşmadan kurtulacağını varsayabilmek için, bu toplumlarda yaşayan somut insanın şu anda yabancılaşmanın hiç değilse bazı belirtilerini aşmış olması gerekir. Salt Marxcı kuram çerçevesinde kalarak sorarsak: Bu toplumlarda yaşayan kişiler «iş»lerinde kendilerini gerçekleştirebiliyorlar mı, ya da diğer toplumların bireylerine oranla daha mı fazla gerçekleştiriyorlar? Kendilerini kendi ürünlerinin egemeni olarak mı algılamaktadırlar, ya da bir önceki kuşaktan daha mı egemen olarak görmektedirler? Kafa ve kol emeği arasındaki ayrım diğer toplumlara göre yumuşamış mıdır? Kendilerini yönetme konusunda daha çok imkânlara mı sahiptirler?... vb. Bu tarz soruların yanıtlarının, geçiş dönemi (yabancılaşmadan kurtuluşa) olduğu ifade edilen bir toplum için, olumsuz olması, bir sonraki aşama olarak düşünülen komünist toplumda problemin çözüleceği görüşünün temelsiz oluşuna başlıbaşına yeterli bir kanıt oluşturmaktadır. Her ne kadar bu araştırmanın bütünlüğü içinde, mevcut herhangi bir sistemde yabancılaşma probleminin daha kolay çözüleceği gibi bir görüşün savunulduğu izlenimine kapılmak mümkün değilse de, bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için, aynı ve benzeri sorular karşısında, bilinen herhangi bir toplum düzeninin özde değişik yanıtlar getirmediğini belirtmekte yarar vardır. Ancak, başka hiçbir toplum tipi ya da modeli insanın yabancılaşmasını ortadan kaldırma savı ile ileri sürülmediğinden, burada özellikle bu görüş ile hesaplaşmak gereği doğmuştur.

İnsanın yabancılaşması probleminde toplum düzeninin, kurumların çok önemli bir payı olmakla birlikte, problemin düğüm noktasını insanın yapısına ilişkin bilgiler, bu bilgiler temele alınarak geliştirilecek ilkeler ve değerler oluşturmaktadır. Bu takdirde, insan tek bir özelliğine indirgenemeyeceğinden, sözgelişi işbölümü ile insanın bölünmesi,

parçalanması arasında kurulmaya çalışılan nedensel bağın artık bir geçerliği kalmayacak, işbölümünü ortadan kaldırmaya çalışmak yerine, işbölümünün insanın yapısına uygun bir tarzda düzenlenmesine imkân sağlanabilecektir. İlkeler ve değerler insanın varlık yapısına uygunluğu bakımından değil de, bir toplum modeliyle bağdaşıp bağdaşmadığına göre —bu model ne olursa olsun— belirlenmek istendiğinde, yine sisteme asıl ağırlık verilerek zamanla amaç ile aracın yer değiştirmesi kaçınılmazdır. Sisteme bu denli bir bağlılık, insanın "dünyaya açık olma" özelliğiyle de çelişeceğinden, böyle bir tutum onu ergeç kapalı ve yapısına uygun olmayan bir alanda hapsedecektir. Sartre'ın, insanın kesinlikle bir sisteme bağlanması gerektiği yolundaki görüşüne ve çağrısına Camus'nün vermiş olduğu yanıtı hatırlatmakta yarar vardır: Camus, "Temps Modernes in Yayımcısına Mektup" adlı yazısında bağlanmayı (engagement) bir sözoyunuyla kafese kapama (encagement) olarak nitelendirmektedir.[136]

5. *Fromm'da yabancılaşma kuramı ve bu kuramın eleştirisi*

Fromm, Marx'ın yabancılaşma kuramına psikoanalitik bir temel üzerinde olmak üzere bazı katkılar getirmeye çalıştığını belirten çağdaş bir düşünürdür.

Fromm'a göre, insanın kendi yarattığı ürünün, onun karşısına geçerek ona egemen olması şeklinde Marx tarafından tanımlanan yabancılaşma olgusu ile "Freud'un kuramındaki temel kavramlardan biri olan aktarma (transference) edimi arasındaki yakın ilişki"[137] her iki düşünürü ortak bir temelde birleştirmektedir. Ancak, Fromm aktarma ile Freud'un yalnızca yetişkinin bilinçdışında saklı olan

136. Albert Camus, "Lettre au Directeur des Temps Modernes"; **Temps Modernes,** No: 82, Aout 1952, s. 311

137. Erich Fromm, **Çağımızın Özgürlük Sorunu,** (çev. Bozkurt Güvenç), Ankara 1973, Özgür İnsan Yayınları, s. 55

ve çocukluğuna ait olayların harekete geçirdiği bir mekanizmayı anlamasını yeterli bulmamaktadır. Fromm için, "aktarmanın duygusal muhtevası çocukluk *ihtiyaçlarına* bağlı kalmakla birlikte"[138] bu duygunun toplumsal koşullar tarafından da biçimlenmesi sözkonusudur. Ona göre, "aktarma mekanizması, kişinin kendi yarattığı bir nesneye (kişi, şey ya da ülküye) aşırı bir sevgi ve tutku ile bağlanması, ona tapması, o nesneyi putlaştırmasıdır (idolatry)".[139] Böylece, kişi "kendi duygu ve düşüncelerini kendi dışındaki bir nesneye aktardığı için, artık kendisi değildir; onda bir ben ya da kimlik duygusu kalmamıştır".[140] Tıpkı çok tanrılı dinlerin egemen olduğu toplumlarda "insanın, enerjisini ve yaratıcı gücünü, kendi beşeri çabasının ürününden başka bir şey olmayan bir tanrıyı yaratmak ve sonra o tanrıya tapmak için harcadığı"[141] gibi. "Bireyin hayat gücü bir şeyde toplanır ve bu şey bir tanrı olduktan sonra, artık kişi onu kendi yaratma gücünün bir ürünü olarak değil de, yaratıcısından ayrı, hattâ kendi taptığı ve teslim olduğu bir varlık olarak algılamaya başlar".[142] Fromm'a göre, "endüstri toplumunun çağdaş insanı" ile bir putatapar arasında bu bakımdan ve özde hiçbir ayrım yoktur. Ancak, "çağdaş insan putların biçimini değiştirmiş ve onlara kendi hayatında daha geniş bir yer vermeye başlamıştır. O, kendi hayatını yöneten kör ekonomik kuvvetlerin bir nesnesi olmuştur. O, kendi ellerinin ürünlerine tapar ve böylece kendisini bir şey'e dönüştürür. Yabancılaşan sadece işçi sınıfı değil, herkestir".[143]

Görüldüğü gibi, Fromm, Marx'ın yabancılaşma görü-

138. a.g.e., s. 56
139. a.g.e., s. 56
140. a.g.e., s. 59
141. a.g.e., s. 62
142. a.g.e., s. 62
143. a.g.e., s. 63. Fromm, bir alıntı olarak göstermiyorsa da, "Kör güçler" Marx'ın aynı bağlamdaki sözleridir: Bkz. **Die Frühschriften**, y.a.g.e., s. 181

şünü tümüyle, hatta başka kelimelerle belirtme gereği dahi duymadan benimsemiştir. Ancak, Fromm'un yabancılaşmaya yüklediği anlam ile değil, yabancılaşmanın özellikle modern insanın yaşamında görülen belirtilerine, yabancılaşmış insanın geliştirdiği savunma mekanizmalarına ve bu bağlamda alt-yapı ile üst-yapı ilişkisinin çözümlenmesine ışık tutma savıyla ortaya atılması bakımından yabancılaşma konusunda özel bir yeri vardır. Fromm'a göre, «yabancılaşma, bir kişilik hastalığı olarak çağdaş insanın psikopatolojisinin temelinde yatmaktadır"[144]. Bunun kaynağı ise, toplumsal yönü bakımından Marx'ın kuramı, bireysel boyutu ile bazı değişikliklerle Freud'un görüşü çerçevesinde görülebilir. Fromm, modern insanın yabancılaşmasının (hastalığın) tohumlarının, toplumun (kapitalizm) ekonomik yapısında bulunduğunu kabul etmekle birlikte, onun asıl problem edindiği konu, bu hastalığın devamını mümkün kılan mekanizmaların neler olduğu ve alt-yapı ile bilinç formlarının nasıl bir ilişki içinde bulunduklarıdır. Fromm'a göre, belli bir zaman-mekân içindeki her toplumun "çoğu üyelerinin ortaklaşa paylaştığı bir karakter yapısı"[145] vardır. Ekonomik yapı ile fikirler-ideolojiler arasında bulunduğu varsayılan bu yapıya Fromm "sosyal karakter" adını verir. Freud'un "oral", "anal" ve "exploitative" olarak nitelendirdiği, insanın tüm davranışını etkilediğini varsaydığı karakter tiplerinden birinin Fromm, bir toplumun yapısına göre, belli bir süre o toplumda egemen olduğunu düşünmektedir. Nasıl Freud'da anılan karakterler, kişinin yaşamı boyunca enerjisinin yönünü belirliyorlarsa, Fromm' da da sosyal karakter, belli bir toplum sisteminde yaşayan bireylerin enerjilerini öylesine etkiler ki, bunun sonucu olarak, artık bireyler sosyal örüntüyü bilinçli olarak dikkate alıp kararlarını ona göre vermek ihtiyacını duymazlar. *"nasıl hareket etmeleri gerekiyorsa, düşünmeden, ken-*

144. a.g.e., s. 57
145. a.g.e., s. 84

diliğinden öyle hareket ederler"[146]. Başka bir deyişle, sosyal karakterin işlevi, belli bir toplumdaki insan enerjisini, toplumsal ilişkilerin gereklerine ve koşullarına elverişli yönde biçimlendirmektir. Böyle bir işlevi yüklenmiş olan "sosyal karakter" Fromm'a göre, toplumun alt-yapısı ile üst-yapısı arasında bir aracı ve dengeleyicidir. Sosyal karakterin katkısı olmadan hiç bir sistem ayakta kalamaz. Çünkü ona göre "Kapitalizm ancak gönüllü çalışan, disiplinli ve dakik, başlıca ilgisi para kazanmak, yaşamdaki ana ilkesi üretim ve değişimin sonucundaki kâr olan insanlarla işler. Kapitalizm 19. yüzyılda, biriktirmek eğiliminde olan insanlara gereksinme duyuyordu; 20. yüzyıl ortalarında ise kendilerini tutku ile para harcamaya ve tüketime adayacak insanlar ister"[147]. Böylece, Freud'un "anal karakter"i Fromm'da 19. yüzyılın, "oral karakter"i ise 20. yüzyılın başat sosyal karakterleri olmuştur:

> "Çağdaş insan, Huxley'in *Gözüpek Yeni Dünyası*'nda çizdiği insana çok yakındır; karnı tok, sırtı pek, cinsel bakımdan doymuş, ama kişiliği gelişmemiş, öteki insanlarla çok yüzeyden ilişkiler kurmuş... Eğlenmek, yutmanın, "almanın" verdiği doygunluğu getirir —güzel şeyler, güzel yerler, yiyecek, içecek, sigara, insanlar, konferanslar, kitaplar, filmler— bütün bunlar yoğaltılır, yutulur. Dünya bizim açlığımızı doyuracak kocaman bir elma, kocaman bir şişe, şişkin bir memedir; biz emeriz, hiç durmadan birşeyler bekleriz, birşeyler umarız —ve hiç durmadan umut kırıklığına uğrarız. Kişiliğimiz, almak, değiş-tokuş atmak, yoğaltmak üzerine kurulmuştur; ruhsal olsun, nesnel olsun herşey değiş-tokuş edilecek, yoğaltılacak bir nesnedir"[148].

146. a.g.e., s. 85
147. Aktaran: Israel, y.a.g.e., s. 192 (Alıntının kaynağı: "The Aplication of Humanist Pyschoanalysis to Marx's Theory" **Socialist Humanism**, New-York 1965, s. 210)
148. Erich Fromm, **Sevme Sanatı**, (Çev. Yurdanur Salman), 1967. De Yayınevi, s. 87

Görüldüğü gibi, Fromm'a göre modern insan, tıpkı Freud'un çocukluğunun oral dönemine takılıp kalan yetişkini kadar nevrotik bir kişidir. Şu farkla ki, Fromm bu hastalığın kaynağının toplumsal koşullar tarafından belirlendiğini düşünmektedir.

Toplumun bütün bireylerine yayılmış olduğu düşünülen bu hastalık, hasta kişiler tarafından bir hastalık olarak algılanmakta mıdır? Bu soru çerçevesinde Fromm'un yine Freud'dan almış olduğu bir başka kavram olan "bilinçdışı"nın, ona bu kez "toplumsal" sıfatı eklenerek karşımıza çıktığını görmekteyiz. Fromm'un "toplumsal bilinçdışı"ndan anladığı, insanın farkında olmadığı toplu yaşantılarıdır. Freud'dan alınan bir kavram olması bakımından kendiliğinden anlaşılacağı üzere, toplumsal bilinçdışı "gerçeklerin bilinç düzeyinden uzak tutulmasına paralel olarak, birçok akıl dışı düş'ün gerçek imiş gibi kabul edilmesi zorunluğu"nu yaratan bir mekanizmadır[149]. Bu bastırma mekanizmasının ortaya çıkış nedeni de Freud'da olduğu gibi, korkudur. Ancak, bilinçdışının kaynağı olduğu düşünülen korkuyu Freud iğdiş edilmeye dayatırken; Fromm, "en güçlü bastırma nedeninin tecrit edilme ve yalnız kalma olduğu"na inanmaktadır[150]. Bu bakımdan, Fromm'a göre, bilinçdışının işlevi hasta toplumlarda insanın, yalnız bırakılma korkusundan ötürü, kendi kültürünün kalıplarıyla bağdaşmayan yüksek düşünceleri, duyguları, sağlıklı toplumlarda ise, yine aynı nedenden dolayı, düşük düzeyde olanları bilmesini, farketmesini engellemektir. Fromm, çağdaş toplumları "hasta" olarak niteiendirdiğinden, ona göre, "yabancılaşmış insan, topluma uyan insandır"[151]. Kapitalist bir sistem içinde insanın yabancılaşmasının yok edilmesinin

149. a.g.e., s. 135
150. a.g.e., s. 135
151. Fromm, **Sağlıklı Toplum**, (Çev. Yurdanur Salman - Zeynep Tanrısever) İstanbul 1982, Payel Yayınları, s. 216
152. a.g.e., s. 395

imkânsız olduğunu vurgulayan Fromm, bugüne dek görülen uygulamaları ile bunun komünist toplumlarda başarılabileceğine ilişkin bir görüşün benimsenmesinin de sözkonusu olmadığını, dolayısıyla problemin "kapitalizm ile komünizm arasındaki seçmede değil, kapitalizm ile insancıl ortaklaşmacı (communitarianism) sistemlerden birini" yeğlemede düğümlendiğini ileri sürer[152]. İnsancıl ortaklaşmacı sistem, Fromm'a göre, insanın evrensel gereksinmelerine uygun düşecek ve "robotlaşma tehlikesi karşısında bize açık olan tek seçenektir"[153]. Fromm, tek seçenek olarak ileri sürdüğü bu sistemin yapısı ve örgütlenmesi hakkında herhangi bir model geliştirmemiş, sadece modern toplumda sağlıksız bir tarzda doyurulan ilişki kurmak, yaratmak, bir kimliğe sahip olmak gibi, ona göre, insanın evrensel gereksinmelerinin, normal bir biçimde karşılanabileceği bir toplum düzeninin temel alınması gereğine işaret etmekle yetinmiştir.

Görüldüğü gibi, Fromm, yabancılaşma kavramına verdiği anlam ile değilse de, bu kavramın içeriğinin zenginleşmesi, yabancılaşmanın kişi ilişkilerinde almış olduğu boyut ve özellikle insanın ruhsal yapısı ile kurmaya çalıştığı ilgi bakımından Marxcı yazına katkıda bulunmuş bir düşünürdür. Ancak, çoğu Marxcı yazar tarafından olumsuz yönde eleştirilen Fromm'a yöneltilen iki değişik itiraza burada kısaca değinmekte yarar vardır: Joachim Israel, yabancılaşma konusunda Fromm'un bir kısır döngü içinde bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, Fromm'un insanın evrensel gereksinmeleri olarak nitelendirdiği edimlerin doyurulma tarzlarından yabancılaşmayı çıkarsamak, ancak normatif bir sistem kurulmasıyla mümkündür ki, Fromm bunu yapmamıştır. Fromm, sözgelişi biri sadist diğeri mazohist iki kişinin ilişki kurma gereksinmelerini doyururken açığa çıkan durumun yabancılaşma olduğunu belirterek, Joachim'e göre şunu yapmaktadır: Bir gereksinmenin do-

153. a.g.e., s. 393

yurulmasına ilişkin belli bir tarz önceden yabancılaşma olarak nitelendirilmekte, öte yandan, yabancılaşmanın kendisi de yine bu gereksinmenin doyurulması tarzından hareketle tanımlanmaktadır[154]. Oysa, Fromm, Marxcı görüş çerçevesinde kalarak, sömürme-sömürülme, efendi-köle ilişkisinin ortaya çıkardığı ve her iki kutbu içine alan yabancılaşmanın, ruhsal planda da aynı nedenlerden ötürü görülebileceğine işaret etmektedir. Fromm, insanın yalnızca dış dünyanın, doğanın ve toplumun nesnel koşullarına karşı uyanık olarak yabancılaşmanın bilincine varamayacağını, ruhsal etmenlerin, mekanizmaların ihmal edilmesinin yabancılaşma olgusuna eleştirel bir tavır almayı imkânsız kıldığını göstermeye çalışmaktadır.

Fromm'un, gerek batıda gerekse doğuda herhangi bir toplum düzenin insanı yabancılaşmasını ortadan kaldıracak koşulların yaratılmasına özen gösterdiğine inanmadığını vurgulaması ise, onun, Joachim'in yaptığından çok değişik, başka bir düzeyde eleştirilere hedef olmasına yol açmıştır: Dobrenkov "Erich Fromm'un Eleştirisi" adlı kitabında Fromm'u "küçük burjuva dünya görüşü derin ve uzlaşmaz çelişkiler içeren; bir yanda çağdaş kapitalist toplumun eleştirisi"ni yaparken, "bu toplumdaki kötülüğü kökten ortadan kaldırma istemi" gösterirken "bir yandan da bu kötülüğün ortadan kaldırılması için sonuç getirmeyen maneviyatçılık, hayalci yollar ve araçlar öneren" bir düşünür olarak göstermektedir. Dobrenkov "Toplumun devrimci dönüşümünün özyapısı bu tür soyut insancıl kuramlarla kesinlikle açıklanamaz" dedikten sonra, şöyle devam eder:

> "Marksizmi liberalleştirmeyi ve demokratikleştirmeyi amaçlayan her türlü girişim, son çözümlemede antikomünist niteliktedir. Bu girişimler, Marksizmi kötülemeye ve kitleler üzerindeki etkisini zayıflatmaya

154. Israel, y.a.g.e., s. 200

yöneliktir. Lenin'in dediği gibi "Marksist doktrin her şeye kadirdir (omnipotent). Çünkü o doğrudur"[155].

Görüldüğü gibi, bu eleştiri ya da eleştirel bakıştan bu denli bir uzaklaşma, ancak Fromm'un sosyal karakter ve toplumsal bilinçdışı kategorilerinin kişinin algılamasında ve değerlendirmesinde yaptığı baskının tehlikeli boyutunu göstermesi bakımından bizzat Fromm tarafından Dobrenkov'un kişiliğinde öne sürülebilecek bir kanıt olabilir.

Fromm'un çıkmazı, toplumsal olayları başka bir disiplinde ortaya atılmış kuramlarla, id, ego, süperego ve bilinçdışı kavramlarıyla açıklamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Tek kişiyi değerlendirirken ve özellikle onun hastalıklı yanına tanılar getirilmek istenirken bir kolaylık olmak üzere onun ruhsal bütünlüğünü parçalara ayırmanın anlamı olabilirse de, toplumu bir kişi olarak çözümlemeye çalışmanın, ona bir takım ruhsal özellikler atfetmenin ve insanın ürünü olan bu karmaşık ilişkiler bütünündeki usdışı öğeleri, bu bütünün kendisinin yarattığı mekanizmalar olarak ele almanın olgusal bir temeli bulunmamaktadır.

Öte yandan, Fromm, Freud'un insan görüşü ile Marx'ın insan görüşünü birleştirmek ve bunların birbirini bütünlediğini düşündüğü yanlarıyla bir bireşime ulaşmak istemekle ikinci bir çıkmaza girmiştir. Freud'da insan, güdüleri tarafından harekete geçirilen bir varlıktır ki, bu güdülerin kendileri saldırgan, anti-sosyal bir yapı özelliği gösterirler ve tüm çabaları haz ilkesi (Lustprinzip) çerçevesinde doyurulmaya yöneliktir. Kişi, haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi (Realitätsprinzip) arasında gidip gelirken O ve Ben (Es und Ich), Ben ve Ben-üstü (Ich und Überich), yaşam ve ölüm içgüdüleri (Eros und Thanatos) alanlarında sürdürdüğü

155. I.V.I. Dobrenkov, **Erich Fromm'un ve Yeni-Freudculuğun Eleştirisi** (Çev. Oya Tangör-Levent Küey) İstanbul 1979, Sorun Yayınları, s. 141-2.

amansız bir savaş tarafından belirlenir[156]. İğdiş edilme korkusunun doğurduğu Oidipus kompleksi ise, normal durumlarda sadece bireyin gelişmine yol açan bir baba-oğul ilişkisi değil, gerçeklik ilkesine boyun eğilmesi sonucunda (yüceltme ile) uygarlığı yaratan bir insanlık durumudur[157]. Freud'a göre, insanın ruhsal çatışmaları evrenseldir ve belli bir sosyal yapı tarafından değil, aile ilişkileri çerçevesinde, çok küçük yaşlarda belirlenir. Marx'ta ise, insan tarihsel koşulların bir ürünüdür, buna bağlı olarak kültür de anti-sosyal güdülerin yüceltilmesi sayesinde değil, insanın, Marx'a göre, neliğini oluşturan "işi" ile üretim süreci içinde geliştirilmek zorunda olan sosyal güdüleri aracılığıyla anlaşılabilir.

Çatışma da Freud'da bireyin içgüdüleri ile toplum arasında meydana gelirken, Marx'ta sınıflar arasında olur. Böylece, Fromm'un bir yandan Marx'ın yabancılaşma kavramına yüklediği anlamı aynen benimserken, öte yandan, bu görüşe tümüyle yabancı, hatta zıt temellendirmelere girişmekle kendi içinde bir tutarsızlığa düştüğü görülmektedir.

156. Herbert Marcuse, **Kultur and Gesellschaft**, Bd. 2, Frankfurt/Main 1968, Suhrkamp, ss. 85-128 (Zitiert nach: Sigmund Freud. **Massenpsychologie und Ich-Analyse**, London 1955, ss. 137-142)
157. Sigmund Freud, **Musa ve Tektanrıcılık** (Çev. Erol Sevil) İstanbul 1976, Dergah Yayınları.

II. BÖLÜM

ÇAĞIMIZ VE YABANCILAŞMA

1. Yabancılaşma probleminin almış olduğu boyut

Çağdaş insanın yabancılaşması probleminin almış olduğu boyut önceki dönemlere oranla farklılık göstermekte ve bu nedenle problemin gerek sunulmasına gerekse çözümüne ilişkin ondokuzuncu yüzyılda Marx tarafından geliştirilen, günümüzde de konu ile ilgilenen bütün bilim dallarında,* bazı eklemelerle ya da olduğu gibi benimsenen kuramın içerdiği bilgiler yabancılaşma olgusunu karşılayamamaktadır:

* Yabancılaşma problemi ile özel olarak ilgilenen C. W. Mills'in bu konuda bir istisna oluşturduğu ilk bakışta düşünülebilir. Mills'in Marx'ı eleştirisinin çıkış noktası, yabancılaşmanın temeline "işi" yerleştirirken Marx'ın normatif bir ilkeden hareket ettiğini düşünmesidir. Ona göre, Marx küçük el sanatlarında sözkonusu olabilecek bir iş idealinden yola çıkmaktadır. Bu idealin çağımız gerçekliğinde bir karşılığının bulunmadığını söyleyen Mills, bu nedenle çağdaş işçinin bilincinde yaratıcı ve kendini gerçekleştirecek bir etkinlik olarak işin yer almasının, hattâ onun bunu anlamasının bile mümkün olmadığını ileri sürer: "Çünkü günümüz işçisi ya da ücretli memuru, el sanatlarının ve eski büro işlerinin tarihe karışmış olduğunun bilincinde bile değildir. Bu nedenle, o bu kayıpları bir felâket olarak değerlendirmez. Eğer

Çağımızda insanın kendisiyle, doğa ve diğer kişilerle daha zengin bir tarzda ilişki kurabilmesi için gerekli araçlar olağanüstü bir düzeyde geliştirilmiştir. Bu gelişim düzeyinde ve insanlığın genel birikimi çerçevesinde sözkonusu araçlarla paralel olarak genişletilen haklar ile insanın yapısından kaynaklanan değerlerin korunmasına ilişkin düzenlemeler dikkate alındığında, kişilerin kendilerini ve diğer kişileri gittikçe zenginleşen bütünlükleriyle var kılmaları, yaşamı dolu dolu kucaklamaları beklenirken, çağdaş insanın, bütünlüğünü oluşturan özelliklerini gitgide kısırlaştırdığı, çağının imkânlarının çoğunu kendini yoksullaştıracak tarzda kullandığı görülmektedir. Onun düşünen, seven, amaç koyan, çalışan, değerlendiren ... bir varlık olarak kendine özgü etkinliklerinde kendini açığa vururken çapının son derece artan bir hızla küçüldüğü gözlenmektedir. Bu küçülmenin sıfır noktasına doğru yol aldığının en çarpıcı kanıtı insanın kendi varlığına son vermesinin bir olasılık olarak belirmiş olmasıdır; insanın insan ile, nedeni genel olarak kıtlığa dayanan çatışmasını, kuramsal

kendi annesi ya da babası yaratma özgürlüğünü ve yaratma sevincini tatmış olsaydı, böyle bir değerlendirme belki sözkonusu olabilirdi. Ama istatistiksel bakımdan bu da doğrulanmamaktadır... Herhangi bir psikolojik anlamı varmış gibi bu tarz karşılaştırmalara girişmek yalnızca tarihçinin hayalgücü için mümkündür». (Mills, **Menschenim Büro**, Köln 1965, s. 313, Aktaran : Israel, a.g.y., s. 232)

Görüldüğü gibi, Mills bir görüşün doğru olup olmadığına onun uygulamada kabul edilebilirliği açısından bakmaktadır. Kaldı ki, yaratma sadece insana özgü bir etkinlik olduğundan, ne denli tekdüze bir işte çalışırsa çalışsın, bunu ne kadar kanıksamış olursa olsun bir kişinin bu etkinlikten duyulabilecek sevinci anlamaması düşünülemez. Öte yandan, Mills'in temel savlarından biri, kapitalist toplumda çalışan sınıfların "kişiliklerini satışa çıkardıkları" yolundadır ki, bu sav, Marx'ın, burjuva toplumunda herşeyin pazar için bir değişim metasına dönüştüğüne ilişkin görüşüyle tam bir uygunluk göstermektedir.

düzeyde gereksiz kılan, bu çatışmaya son verebilecek araçlar ve becerilerle donatılmış çağdaş insan, yine tarih boyunca ilk kez kendini türsel olarak ortadan kaldıracak bir noktaya gelip dayanmıştır. Marx'ın öngörüsünün tersine, özelikle Batı Avrupa işçilerinin, emeği ile geçinen sosyal tabakaların yaşam düzeyi gittikçe dayanılmaz bir durum almamış, onlar için "yalnız çirkinlikler"in değil, güzelliklerin de üretilmesi zorunluğu belirmiş, çalışma saatleri indirilmiş, örgün ve yaygın eğitim imkânları, sosyal hakların sınırları genişletilmiş... vb. Bütün bu imkânlarla donatılmış, bu imkânları kullanan —ya da belli bir biçimde kullandığı için— çağımız insanının sıfır noktasına doğru yol alıyor olması, problemin sadece sosyo-ekonomik yönü* ve

* Marx'ın kuramı, bu araştırmada birçok yerde alıntılandığı gibi, ekonomiye belirleyici bir işlev yükler. Çağdaş Marxcı düşünürlerden bir bölümü, Marx'ın kuramında belirleyicilik bulunmadığını savunurlar. Bu sav için hepsinin kullandığı tek kanıt, Engels'in bir mektubunda yazdıklarıdır. Engels, J. Bloch'a yazdığı 1890 tarihli mektubunda şöyle der : "Daha genç kişilerin zaman zaman ekonomik yöne, onun sahip olduğundan, daha fazla ağırlık vermelerinden bir bakıma (tellweise) bizzat Marx ve ben sorumluyuz. ... Üretim belirleyici etmendir (Faktor), ama ancak 'en son çözümlemede' (in letzter Instanz). Daha fazlasını ne Marx, ne de ben iddia etmiş değiliz... Ekonomik durum, temeldir (Basis), ama üstyapının çeşitli uğrakları (Momente) da etkide bulunurlar ve birçok defa bu durumların biçimini baskın bir tarzda (vorwiegend) belirlerler." (Aktaran : Israel, a.g.y., s. 406) Althusser ve Israel bunun yeterli bir kanıt olduğunu ileri sürerler. (Althusser, **Pour Marx**, Paris 1965) Althusser, sosyalist devrimin neden başka bir yerde değil de Rusya'da başarıya ulaştığını anlamak için ekonominin yanı sıra üst-yapıya da bakmak gerektiğini, bazı anlarda değerler ve normlar sisteminin, devlet yapısının, ailenin nedensel etmenler olabileceğini söyler.

Ancak, bu görüşe göre uzun dönemde bütün bunları belirleyen yine ekonomik yapıdır. Bu bağlamda, belli bir ülke-

bu yönden kaynaklanan özel belirtileri ile açıklanmasının mümkün olmadığına işaret etmektedir. Refah toplumları olarak adlandırılan toplumlarda yaşayan kişilerin iletişim kopukluğu, yüzyıl öncesi insanının anlamakta güçlük çekeceği yalnızlığı, tüm dünyada genel olarak uyuşturucu maddelere, uyutucu araçlara ve yollara düşkünlük tarzında açığa çıkan kendini unutma, kendinden kurtulma istemi, intiharların hızla artışı, nesnel bir çatışmanın zor yoluyla çözülmek istenmesinde değil de daha çok içsel bir çatışmadan kurtulmak amacıyla işlenen suçların ön plana geçmesi, insanın yaşamını varolan imkânlarla düzenlemesinde gösterdiği başarısızlık ve bu yaşam üslûbu içinde sevgi, saygı, şefkat, onur, cesaret, dürüstlük gibi —insanın ayakta kalmasını sağlıyacak, onun bugün en çok gereksinme duyduğu— değerlerin büyük bir hızla uzaklaşıyor olması, problemin daha derinlerde yattığını göstermektedir.

A. YABANCILAŞMA PROBLEMİNİN TEKYANLI YORUMU VE OLAĞANLAŞTIRILMASI

Çağımız insanının içinde bulunduğu ve yabancılaşma olarak nitelendirilen durumun sadece sosyal yönü bakımından ele alınmasının ve problemin bu temelde kurulmasının olguyu tam karşılamaması yanı sıra, problemi bir problem olmaktan çıkaran bir özelliği vardır ki, her zaman gözden kaçmaktadır: Ondokuzuncu yüzyılda işçinin sürdürdüğü somut yaşam çerçevesinde, Marx'ın kuramı insanın yaşamını ve çevresini köklü değişikliklere uğratmasında yol gösterici bir devrim kılavuzu niteliğindeydi. İşçinin yarattığından pay alması, Marx'ın söylediği gibi, ancak yeniden iş yapabilecek gücü toplamak, kendi çocuklarını —bunlar da çok küçük yaşlarda çalışmaya zorlanıyorlardı— besleyebilmekle sınırlı idi. Ona "düşen sadece zahmet, diğerle-

nin özgül tarihselliğini hesaba katmak ve belirleyiciliği "son çözümlemeye" dayandırmak probleme yaklaşımın özünde büyük bir değişiklik yaratmamaktadır.

rine ise haz" oluyordu. Amansız ve acımasız koşullar altında işçinin yaşamını sürdürmeye tutsak edilişi ve "kaybedecek bir şeyi olmaması" dolayısıyla, durumuna uyan bir kuramın onun üzerinde kıvılcım etkisi yaparak bunun sonucunda birçok durumun değişmesine yol açabilirdi. Açmıştır da. Oysa, çağımızda hem işçinin ve genel olarak tüm çalışan kesimin durumunda önemli değişiklikler olmuş, çıplak sömürü yerini örtük ve gizli olana bırakmış, baskı mekanizmaları karmaşıklaşmış, hem de asıl önemlisi, gerçekleştirilen sosyo-ekonomik değişiklikler ve bu arada altyapının devrimci dönüşümüyle insanın yabancılaşmasının aşılamayacağı anlaşılmıştır. Yabancılaşmanın sosyalist (geçiş) toplumlarında herhangi bir belirtisinin ortadan kaldırılmış olduğuna ilişkin en küçük bir işaretin bile görülememesine karşın, Marxcı kuramcıların büyük bir bölümü, bu kez problemi geçiş toplumunun bir sonraki aşaması olarak düşünülen daha uzak ve belirsiz bir zamana (komünist toplum) atmaktadır. Konu ile ilgilenen diğer bir-iki düşünür ise (Fromm, Marcuse) mevcut tüm toplumlarda (özellikle kapitalist toplumda) egemen olan mekanizmalardan ötürü yabancılaşma probleminin görülmesinin ve çözümünün imkânsız olduğunu vurgulamaktadırlar. Böylece, problem bir yazgı niteliğine büründürülmektedir. Çünkü bu düşünürlerin ideallerindeki toplumsal düzenlerin yapılarına ilişkin geliştirilmiş kuramları olmadığı gibi, hangi tarihsel güçlerin bunu gerçekleştirebileceğine dair görüşleri de bulunmamakta ve mevcut toplumlarda bu yolda herhangi bir örgütlenmeye geçilmesi sözkonusu olmamaktadır. Dolayısıyla, nereden bakılırsa, en azından birkaç kuşağın yabancılaşma olgusu ile bir bakıma uyuşması gereği örtük olarak vurgulanmaktadır. Bunun sonucunda da, problem somut insanın yaşamının dışına itilmiş olmaktadır.

a) Bazı Sanat Yapıtı Değerlendirmelerinde İnsanın ve Yabancılaşmasının Tekyanlı Yorumu:

Bazı çağdaş sanat felsefecileri de insanın sanat yapıtların-

da açığa vurulan çatışmalarını ve yabancılaşmasını genellikle sadece toplumsal koşulları ölçü alarak değerlendirmektedir. Öyle ki, kendi biriciklikleri içinde, insana kendi somut yaşamını bütünlüğü ile sunan, eylem ve yaşantı imkânlarını gösteren sanat yapıtları da toplum düzeninin özelliğini gözönüne serip sermemesi bakımından incelenmekte, insanı toplumsal koşulların nasıl ezdiğini sergilemiyorsa, böyle bir yoruma elverişli değilse sözkonusu yapıtlar da yaşamdan kovulmak istenmektedir. Bu yapıtlarda açığa vurulan acı, çatışma, uyumsuzluk vb. kimi zaman metne bağlı bir temeli de olmadan, toplumsal yapı ile bir bağ kurulmasına imkân veriyorsa kabul görmektedir. Acılar, çatışmalar kendi bütünlüğü içinde biricik bir kişinin yaşantıları olarak böyle bir yoruma imkân vermediği takdirde, bu yanlar yazarının "günah hanesi"ne kaydedilmektedir. Bu tutum, sanat ürünlerine hazır kalıplar ve ilkeler ile bakarak, değerlendirmelerini bunlara göre yapan eleştirmenler bir yana, dogmatizmi kesinlikle onaylamadıklarını öne süren ve bu iddialarının doğru olduğunu gösteren pek çok araştırmaları bulunan Georg Lukacs'ın, Ernst Fischer'in incelemelerinde bile açıkça görülebilmektedir: Lukacs, "Tarihi Roman ve Tarihi Dram" adlı incelemesinde Friedrich Hebbel'in 1846 yılında yazmış olduğu "Herodes ve Mariamne" tragedyasında Marianne'nin Herodes'e söylediklerini şöyle yorumlar:

"Bireyin ve toplumun bir çatal ağzında (Scheideweg) bulunması" problemini ele almakla konuya girelim. Hebbel'in "Herodes ve Mariamne" adlı tragedyasında, kadın kahraman erkek kahramana şunları söyler:

DU HAST VIELLEICHT

Gerade jetzt Dein Schicksal in den Händen
Und kannst es wenden, wie es Dir gefällt!
Für jeden Menschen kommt der Augenblick,
In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
Die Zügel übergibt. Nur das ist schlimm,

Dass er den Augenblick nicht kennt, das jeder
Es sein kann, der vorüberrollt."

(Belki sen/Tam şu anda yazgını ellerinde tutmaktasın/Ve onu hangi yön hoşuna gidiyorsa oraya çevirebilirsin./Her insan için öyle bir an gelir ki/Yıldızına yön veren güç, kendisine/Teslim eder dizginleri/Ancak, kötü olan şudur ki/İnsan bilmez/Akıp geçen anlardan herbirinin böyle bir an olabileceğini.)

Lukacs, yukarıdaki bölümü aynen şöyle değerlendirmektedir:

"Ancak mekanik bir yazgıcılığın (Fatalismus) temsilcileri yaşamdaki böyle anların gerçekliğinden kuşkuya düşebilirler. Toplumsal yaşamın zorunluluğu sadece raslantısal olanlarda değil, aynı zamanda insanların ve insan gruplarının kararlarında da hükmünü sürdürür. Elbette bu kararlar idealist bir istemcilik (Volontarismus) anlamında hür değillerdir, insanın boşlukta duran bir bağımsızlığına işaret etmezler. Ama, toplumsal ve tarihsel bütün gelişmelerin çelişkilerle dolu bir temele dayanması nedeniyle, insani her eylemin tarihsel olarak belirlenmiş çerçevesinde böyle "anlar"ın meydana gelmesi zorunludur.

Bu kelimeyi tırnak içine aldık, çünkü öylece algılandığında o bir fetiş karakterine sahip olur. Şu yöne mi yoksa bu yöne mi dönüleceği konusunda bir kararın imkânına ve zorunluluğuna ilişkin böyle bir çatal ağzının her zaman belirmesi, gerçekliğin temel özelliklerindendir. (...)

Lenin'in, özellikle devrimin yapıldığı dönemlere ait yazıları, böyle "anlar"ın tarihin kendi içinde ne kadar önemli bir rol oynadıklarını ve sürelerinin ne denli sınırlı olduğunu göstermektedir. Lenin 1917 Temmuz ayaklanmasında, sosyal devrimcilere ve menşeviklere, şüralar karşısında sorumlu olan bir yönetimin oluşturulmasını önerirken şöyle yazar: "Şimdi ve ancak şimdi, belki de yalnız birkaç gün ya da

bir-iki hafta içinde böyle bir yönetim herhangi bir zorluğa uğramadan rahatça kurulabilir."[1]

Oysa Hebbel'in anılan tragedyasında, insanın değerini korumak amacıyla Mariamne'nin yaşamdan nasıl ayrılmak zorunda kaldığı anlatılmaktadır. Mariamne eşi Herodes'i derin bir sevgi ile sevmektedir. Savaşa giden Herodes eğer ölecek olursa Mariamne onsuz yaşayamayacağını bilmektedir. Ayrıca, ölümde de onunla birlikte olmak, onu yalnız bırakmamak istemektedir. Mariamne, eşinin ölüm haberini duyacak olursa kendisini öldürmeye karar verir. Herodes ise, karısına salt kıskançlık ile bağlıdır. Böyle olunca, onun sevgisinin dayanağını oluşturan etmen bencilliğidir. Bundan dolayı Herodes, savaşta öldüğü takdirde Mariamne'nin onsuz yaşayacağı düşüncesine bile katlanamaz ve eşinin kararından haberi olmadığı için adamlarına, kendisi ölürse, Mariamne'yi öldürmeleri konusunda emir verir. Daha sonra Mariamne, Herodes'in emrini öğrenir. Derinden yaralanan Mariamne şöyle düşünür: "Demek ki, ben onun için bir insan değil, bir şey (Ding) idim." İnsanın değeri ile sevginin değerini koruma arasında çatışmaya düşen Mariamne, sonunda birincisinde karar kılar ve Herodes savaştan dönünce ona sadık olmadığı yolunda bir izlenim yaratarak Herodes'i tahrik etmeye başlar. Mariamne bu rolü bilerek öylesine ileri götürür ki, Herodes'i onun hakkında ölüm fermanı vermeye zorlar. Mariamne'nin yukarda sözünü ettiği "an", iki değerin çatıştığı trajik bir andır. Lukacs'ın buradan Lenin'e ve şûra yönetiminin oluşturulmasına ilişkin karar anına nasıl geçebildiğini anlamak mümkün değildir.

Lukacs, başka bir yapıtında, Joyce'u, Kafka'yı, Musil'i insanı tarih-dışı bir varlık olarak değerlendiren, insan ilişkilerini toplumu merkeze almadan betimleyen yazarların

1. Georg Lukacs, **Schriften zur Literatursoziologie**, Werkauswahl Bd. I. Darmstadt 1968, Luchterhand Verlag, ss. 189-90

temsilcileri sıfatıyla, eleştirir. Ona göre, bu yazarların başyapıtlarında kullandıkları Dublin ve Habsburg Kırallığı gibi yerler "dekordan öte bir şey, sanatsal amaçlar için temel öğe olma"dığından[2], bu yapıtlarda "bir insanın gerçek yazgısının kavranması şöyle dursun, bir kişiliğin kaba çizgilerinin belirtilmesi bile umutsuz bir girişimdir."[3] Bu bakımdan, Lukacs için "Kafka, gözü dönmüş ve ürkütücü bir boğuntu karşısında ne yapacağını bilmeyen modern yazarın klasik örneğidir."[4] Çünkü Lukacs'ın inandığı, özellikle vurgulanmasını istediği, tek doğru yorum olarak gördüğü şudur: "Kafka'nın eserlerinin asıl konusu, çağdaş kapitalist dünyanın kötülüğü ve insanın bunun karşısındaki güçsüzlüğüdür."[5]

Ernst Fischer ise, Kafka için şunları söyler:

> "Kafka hepimizi ilgilendiren bir yazardır. Onun çok yoğun bir tarzda sergilediği insanın yabancılaşması, kapitalist dünyada ürkütücü bir boyut almıştır. Ama, yabancılaşma sosyalist dünyada da aşılmış değildir. Dogmatizme ve bürokratizme karşı, sosyalist demokrasi, insiyatif ve sorumluluk için yapılan savaşımda yabancılaşmayı adım adım aşabilmek uzun bir süreçtir ve büyük bir problemdir. "Dava" ve "Şato" gibi yapıtların okunması, bu problemin çözümünde (zur Lösung dieser Aufgabe) yaıdımcı olabilecek öğelerdendir."[6]

Fischer, başka bir incelemesinde de Kafka'nın "Dava"sını şöyle yorumlamaktadır:

2. Lukacs, **Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı** (Çev. Cevat Çapan) İstanbul 1969, Payel Yayınları, s. 24
3. a.g.e., s. 25
4. a.g.e., s. 87
5. a.g.e., s. 88
6. Ernst Fischer, **Zeitgeist und Literatur**, Wien 1964, Europa Verlag, s. 77

"... Birey, gücü ve büyüklüğü ile ona bir yetersizlik duygusu veren, büyük, anlaşılmaz, insanlık-dışı makinalarla karşı karşıya kalır. Kim karar verir? Kimin sözü geçer? Hakkını aramak, yardım istemek için kime başvurmak gerek? Kafka'nın "Dava" ve "Şato" gibi büyük yapıtlarında durmadan sorulan bunlardır. Kim oldukları, ne yaptıkları bilinmeyen birtakım güçlü kişiler Joseph K.'yı çağırır, yargılar, ölüm kararı verip bu kararı yerine getirirler. ... "Dava" konusu olan kimse, düzenin ancak küçük memurlarıyla yüzyüze gelebilir; yüksek memurlar erişilmez bir uzaklık ve aşılmaz bir gizlilik içindedirler. ...

Bireyin --daha başlangıçta ezici çarkla karşılaşır karşılaşmaz, neyle suçlandığını, suçunun ne olduğunu bilmeden sanık sayılan, suçlu sayılan bireyin— bu güçsüzlük duygusu, Habsburg krallığından herhangi bir insana özgü bu duygu, o günden bu yana bütün kıtalara yayıldı. Büyük kararlar halkın seçtiği temsilcilerin elinden alınıp sayısı çok sınırlı bir yöneticiler kuruluna verildi. Devlet sıradan yurttaşa yabancılaştı, yurttaş da Devleti "biz" diye değil de, "şu büyükler" ya da "yukardakiler" olarak düşünmeye başladı. Yurttaşın yabancılaşması politika ve politikacılar hakkında pek iyi şeyler düşünmemesiyle de ortaya çıktı. Yurttaş bütün bu işin pis, aşağılık bir iş olduğunu görüyor da, bu yolda birşey yapılabileceğine pek inanmıyor --onu öylece kabul etmesi gerektiğini sanıyor. "Etliye sütlüye karışmamak" kısa zamanda yaygın bir toplum görüşü oluyor. *Yurttaş*, etkin yurttaş hızla ortadan kalkıyor. Özel hayata çekilmek günün düzeni oluyor."[7]

Görüldüğü gibi, Fischer "Dava"daki insanlık probleminin kaynağını ve belirtisini sadece kurumların işleyiş tarzına indirgemekte, böylece onu bir problem yapan özel durumunu gözden kaçırmaktadır.

7. Fischer, **Sanatın Gerekliliği** (Çev. Cevat Çapan) İstanbul 1974, Konuk Yayınları, s. 117-19

Dava konusu olan Joseph K. kimdir? Ne ile ve kim tarafından suçlanmaktadır?

Tüm dünyasını görevinin (bir bankada etkin bir görev) doldurduğu, büyük bir tutku ile işinde yükselmek, müdür olmak isteyen, yakınlarının ona şimdiden bu gözle baktığı, evlenmeyi tasarladığı bir sevgilisi olan, onunla hep belirli günlerde buluşan, yüzeysel ilişkiler kuran, işi dışında tek merakı sanat olan, ama bunu bile işinde sağlıyacağı yarar bakımından değerlendiren, çevresinin egemen morali ve kendi kendisiyle barışık, yaşamını küçük zevklerin, kurnazlıkların, derinlikten yoksun duyguların kuşattığı, toplumun saygın kişilerinden biridir Joseph K. Onu herhangi bir değeri yaşatırken ya da korumaya çalışırken görmek mümkün olmadığı gibi, yakın ve dolaysız çıkarlarının sınırını aşan bir konuyu problem edindiğini, kendisini merkeze almadan bir kişiyi anlamaya çalıştığını, ona dokunmayan bir acıya "acım" dediğini görmek mümkün değildir. Tüm kaygısı, yukarda belirtilen çerçeve içinde sahip olduğu şeyleri elinden kaçırmamaya, mevkiini, iyi ününü, saygınlığını vb. tehlikeye atmamaya yöneliktir.

K. ilk kez otuzuncu yaş gününde —genellikle olgunluk başlangıcı kabul edilegelen, çoğu peygamberin çöle, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün dağa çekildiği bir yaşta— *yaşamının hesabını vermek* yükümlülüğü ile belli belirsiz yüzyüze gelen, bu konuda da bir yasanın olabileceğine dair içinde kuşkular uyanan bir kişidir.

"Dava"daki suçu kovuşturan makamın Fischer'in anlamak istediği gibi toplumun "ezici çarkları"yla ilgisi olmadığı daha birinci bölümün ilk sayfalarında açıkça vurgulanmaktadır: Onu tutuklamaya gelen muhafızlardan biri K.'ya şunları söyler: "Bizim makam benim bildiğim kadarıyla, ki benim bildiğim sadece bu makamın en alt kademesidir, suçu halkın arasında kendisi aramaz, tersine, yasada yazılı olduğu gibi bizim makamı kendisine çeken suçlunun kendisidir."[8]

8. Franz Kafka, **Der Prozess** (In: **Die Romane**, Berlin 1966, Fischer Verlag), s. 533

K. bir yandan o güne kadar ve daha sonraki yaşamının hesabını vermek zorunda olduğunu düşünürken —böylece dava başlamış olmaktadır— bir yandan da böyle bir hesaplaşmanın onun o andaki ve gelecekteki yaşamını, kariyerini altüst edeceğini sezmektedir. Bu bakımdan, K. hem yasayla yüzyüze gelmek zorunluğunu duymakta, hem de onu rahatsız eden bu yasadan kurtulmak, yasayı yadsımak istemektedir. Mahkemeyi başlatan K.'nın kendisi olduğu halde, o, yaşam karşısında genel olarak takındığı kaypak tutuma uygun bir yanıt vererek "Bu yasayı tanımıyorum ben" der. Muhafızın söylediklerinden de K.'nın suçunun aslında bundan başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Muhafız, K.'nın yanında, arkadaşına şöyle söyler: "Görüyor musun Willem, yasayı tanımadığını itiraf ediyor ve aynı zamanda suçsuz olduğunu iddia ediyor".[9] Daha ilerki bölümlerin birinde K. ile rahip arasında şu söyleşi geçer:

"Ama ben suçlu değilim", dedi K. "Bir hata var bu işte. Bir insan nasıl olur da suçlu olabilir? Biz bu dünyada hepimiz bir diğerimiz gibi insan değil miyiz?" "Doğru bu!" dedi rahip "ama suçlular her zaman böyle konuşurlar".[10]

Joseph K.'nın davasının konusunu, insanın yaptıklarının hesabını vermesi, ilişki kurduğu her şeye ve imkânları çerçevesinde ne oldu ise ona karşı taşıdığı sorumluluğu oluşturmaktadır. Bundan dolayıdır ki, K. davanın son evrelerinden birinde, bütün avukatlarını azletmek, savunmasını tek başına yapmak gereğini duyacaktır. K. bu mahkemede kendi yaşamının bütünüyle hesabının verilmesinin (eine totale Lebansrechtfertigung) sözkonusu olduğunu, "beraatinin" ancak "tüm yaşamının en küçük eylem ve olaylara varıncaya kadar belleğinde tazelenerek gözönüne serilmesi ve bunların her yönden değerlendirilmesi" ile mümkün olacağını anlayacaktır.[11]

9. a.g.e.
10. a.g.e.
11. a.g.e., s. 438

Bütün insan problemlerine toplum merkeze alınarak bakıldığında, bunlar bireyin kurumlarla olan ilişkilerine dayandırılmak istendiğinde, yabancılaşma gibi insanın bütünlüğüne değgin ve bu niteliğiyle kişilerin her yapıp-ettiğinde, her tutumunda kendini açığa vuran bir problemin kişilerden bağımsız bir alana itilerek, yabancılaşmanın kişiye düşen payının genelleştirilip soyutlanması, böylece sorumluluk duygusunun kişilerin somut yaşamlarının dışına kaydırılması kaçınılmazdır. Bu durumda, yabancılaşma tek tek kişilerin, karşısında kendilerini güçsüz duydukları, onları aşan, toplumun yapısı şöyle ya da böyle olduğundan zorunlu olarak başa gelen, aşılması ancak başka herhangi bir sistemde mümkün olan bir olgu gibi sunulmaktadır. Bunun sonucu ise, yabancılaşmanın *olağanlaştırılmasıdır.*

Bu problemle ilgili olarak yüzyılı aşkın bir süreden bu yana tek bir özgün görüşün ortaya atılmamış olması, çoğu disiplinlerde kullanılmasına karşın sunulmasına ve çözümüne ilişkin herhangi bir kuramın geliştirilmemesi, sözkonusu problemin sözünün edildiği oranda ciddiye alınmadığına bir işaret olarak kabul edilebilir. Yabancılaşmanın bu tarzda olağanlaştırılması kuşkusuz insanın mevcut toplum düzenlerinde bile hiç de olağan olmayan çoğu davranışlarının, tutumlarının da olağan karşılanmasına yol açmaktadır. Değerler harcanırken, ya da harcandığı görüldüğünde, susmanın bir anlamı yokken susulurken, kişilerin sığınağıdır bu olağanlık ile buna sebep olduğu düşünülen toplum düzenleri. Bu sığınakta rahat rahat uyuyabilir insan ve kişi kendini değiştirmeden dünyayı nasıl değiştireceğine dair hayaller kurabilir.

Çağdaş insanın genel olarak yabancılaşmasının kişisel ilişkilerde almış olduğu boyutunun kuramsal düzeyde olağanlaştırılması ve tek tek kişileri aşan bir temele kaydırılması ile yabancılaşma problemi bir sözde-probleme dönüştürülmektedir. Çünkü, toplum düzeni, üretim ilişkileri, teknoloji, iş bölümü, kent yaşamı vb. ya da bunların sonucu olan sömürü, tekdüzelik, kişiler-üstü ilişkiler, gürültü

vb. ile kurulmak istenen nedensel bağ dolayısıyla, yabancılaşmanın ortaya çıkmasını, yayılmasını sadece sözkonusu kategorilerle açıklamak, yabancılaşmanın ancak belli bir kişinin bütünlüğünde ve belli bir tarzda görülebileceği gerçeğini gözden kaçırmaktır. Yine aynı kategorilerden çıkarsanan kültürel yabancılaşma ya da düşüncede yabancılaşma gibi genellemeler, probleme farklı bir yaklaşıma işaret etmezler. Yabancılaşmanın kişilerde açığa çıkan belirtilerinde elbette bu kategorilerin payı ve önemi büyüktür. Ancak, bunların yabancılaşma olgusunu tüketici bir tarzda açıklayan bir kimliğe büründürülmesiyle, problemin aynı zamanda ve özellikle kişinin bir problemi olması özelliği bir yana bırakılmakta, kişilere salt insan ya da o kişi olmaktan dolayı sadece kendi bütünlüklerini ilgilendiren bazı yükümlülükler düştüğü gizlenmiş olmaktadır.

B. YABANCILAŞMA PROBLEMİNDE KİŞİNİN VE DEĞERLERİNİN YERİ

Çağımız insanının belirgin özelliği, kendi kendisini büyük bir hızla unutmaya, kimliğini yitirmeye başlamasıdır. Geçmişe oranla akıl almaz imkânlarla donatıldığı halde ve bu dünyada kendini evinde hissedebilmesi için kuramsal olarak her türlü araç-gereç'e sahip iken, bunları sürekli kendini yoksullaştırmak, yok etmek yolunda kullanmaya eğilimli görünmesi, problemin nesnelerden, nesnel ilişkilerden daha çok, bunlardan böyle yararlanan insanın kendisinde düğümlendiğinin bir göstergesidir. Ionesco'nun "Kel Şarkıcı"sındaki "Martin" ailesi çağdaş insanın, kimliğini ne denli yitirebileceğine, onda sevgi ve ilginin nasıl felce uğrayabileceğine, içinde bulunabileceği iletişimsizliğin ürkütücü boyutuna bir örnektir:

> "BAY ve BAYAN MARTIN hiç konuşmadan karşılıklı otururlar. Birbirlerine, çekingen, gülümserler. Aşağıdaki konuşma tekdüze, biraz da şarkı söyler gibi geçmelidir."

BAY MARTIN. Affedersiniz bayan, eğer yanılmıyorsam, sizi bir yerde gördüm gibi geliyor bana.
BAYAN MARTIN. Bana da beyefendi, bana da sizi bir yerde gördüm gibi geliyor.
BAY MARTIN. Acaba sizi Manchester'de mi gördüm, bayan?
BAYAN MARTIN. Pekâla olabilir. Ben Manchester'liyim. Buna rağmen, beni Manchester'de görüp görmediğinizi söyleyemiyeceğim.
BAY MARTIN. Allah Allah, ne tuhaf! Ben de Manchester'liyim, bayan.
BAYAN MARTIN. Sahi, pek tuhaf.
BAY MARTIN. Sahi, pek tuhaf değil mi ama? Yalnız, bayan, ben Manchester'den ayrılalı aşağı yukarı beş hafta oldu.
BAYAN MARTIN. Pek acaip doğrusu! Hem de ne tuhaf bir tesadüf! Ben de beyefendi, ben de Manchester'den ayrılalı aşağı yukarı beş hafta oldu.
BAY MARTIN. Ben, bayan, Londra'ya 15.15'te gelen 8.30 trenindeydim.
BAYAN MARTIN. Cidden pek tuhaf! Pek, pek acaip! Hem de ne tesadüf!
Ben de beyefendi, ben de o trendeydim."[12]

"Bay ve Bayan Martin arasındaki söyleşi bu çerçeve içinde ve aynı tekdüzelikte sürüp gider, ta ki kendilerini keşfedinceye (!) kadar:

BAY MARTIN. Aman ne acayip, aman ne acayip, hem de ne tesadüf! Biliyor musunuz, benim yatak odamda bir yatak var; üzeri de yeşil bir pikeyle örtülü. Bu yataklı, yeşil pikeli oda koridorun sonunda, banyoyla kütüphanenin arasındadır," sayın bayan.
BAYAN MARTIN. Ne tesadüf, yarabbi ne tesadüf! Benim yatak odamda da yeşil pikeli bir yatak var; hem

12. Eugene Ionesco, **Kel Şarkıcı** (Çev. Ülkü Tamer-Genco Erkal) İstanbul 1965, De Yaymevi, ss. 15-6

de bu oda koridorun sonunda, banyoyla kütüphanenin arasındadır, sayın beyefendi.
BAY MARTIN. Ne acayip, ne tuhaf! Öyleyse bayan biz aynı odada oturuyor, aynı yatakta yatıyoruz. Belki de orada tanıştık.
BAYAN MARTIN. Aman ne acayip, hem de ne tesadüf! Orada tanışmış olmamız pekâlâ mümkündür; hem de belki dün gece. Ama hatırlamıyorum, sayın beyefendi.
(...)
BAYAN MARTIN. "Donald, demek sensin sevgilim!".[13]

Burada Bay ve Bayan Martin'lerin payına düşen ile toplumun genel olarak payına düşenin ne olduğunun soruya vurulmasında yarar vardır. Her ne kadar ancak çağımızda ve çağın çok gelişmiş bir Batı toplumunda kişilerarası ilişkilerde bu denli bir iletişimsizlik görülebilirse de, ne bu toplumlarda yaşayan herkesin bir Martin olduğu, ne de bir Martinin mutlaka böyle yaşamaktan başka seçeneği bulunmadığı söylenebilir. Başka bir deyişle, Ionesco'nun ortaya çıkması ancak 20. yüzyılda ve bir batı toplumunda mümkün ise de, aynı Ionesco, Martin'lerin yanı sıra görülebilecek çeşitli seçeneklerden biridir de. Gerçi, "Kel Şarkıcı" herkesin "bütün kızgınlıklarıyla birbirlerinin kulaklarına bağır"dıkları şu sözlerle biter:

"HEPSİ BİRDEN. Orda değil burdadır, orda değil burdadır, orda değil burdadır, orda değil burdadır, orda değil burdadır, orda değil burdadır".[14]

ve oyun sona erdiğinde herşeyin yeniden aynı biçimde, aynı sıra ve tekdüzelikte yineleneceği vurgulanır, böylece kişiler arasında sevginin, iletişimin mümkün olabileceği konusunda herhangi bir umuda yer kalmadığı belirtilmek iste-

13. a.g.e., ss. 19-20
14. a.g.e., s. 48

nir, ama bu durum da, mümkün seçeneklerden sadece biridir ve Martin'ler eğer değişmezlerse ya da Martin'ler üslûbunda bir yaşam sürdürüldüğünde, bu tarz ilişkilerin de değişik boyutlarda aynen devam edeceğine ilişkin beklentide pek şaşılacak bir yan yoktur. Öte yandan, çağımızda görülen her alandaki kutuplaşmanın ve buna bağlı olarak çoğunluğun çoğunluğa ancak bulunduğu yerden, konumdan bakarak "bütün kızgınlıklarıyla, orda değil burdadır, orda değil burdadır" demesinin sonucu değil midir bir bakıma insanı yok olma tehlikesiyle yüzyüze getiren? İnsanın kendisi gibi düşünmeyenlere, aynı idealleri paylaşmayanlara karşı *salt insan olarak bir özdeşlik duygusu* beslemesine kimi zaman bütünüyle engel olan, karşısındakini tek bir özelliğiyle, bir komünist, kapitalist, yahudi, arap, zenci vb., yani sadece *bir düşman* gibi görmesine yol açan, aynı tutumdan kaynaklanan bir değerlendirme eksikliğine bağlanamaz mı?

Bu bakımdan, yabancılaşmanın bu yönünün ihmal edilmesiyle ya da toplumsal koşulları bir yana bırakarak "Varoluşun kendisi bir yabancılaşmadır",[15] gibi bir kabulden hareketle çağımız insanının içinde bulunduğu durumu anlamaya imkân yoktur. Çağımız insanının en belirgin göstergesi olan "kendisinin *bir yüzü olduğunu* unutması, kişi olduğunu ve karşısında kişilerin bulunduğunu unutması... : kendi yüzünü silmesi ve insanların yüzünün onun gözlerinde silinmesi..."[16] gerçeğinin tek tek hepimize yüklediği sorumluluğun bilincine de varılamaz. Oysa problemin, problemi ağırlaştıran koşullar asla bir yana bırakılmadan, asıl düğüm noktası buradadır. Kişilerin sevgi, saygı, şefkat, onur, cesaret, dürüstlük gibi değerler sözkonusu olduğunda bunları yaşatmaya bu denli az çaba harcamasında ya da bunları yüzeysel-biçimsel bir tarzda sözde koruyor görünerek daha da değersizleştirmesinde, uluslararası toplantılarda, imzalanan anlaşmalarda insan hakları, özgürlük, güvenlik her zaman onaylanırken ve onaylandığı sırada binlerce insanın öldürülüyor olmasında, maddi-manevi

işkence ve baskı görmesinde, insanca bir düzen adına insanların hiç tanımadıkları kişilerce sokak ortalarında katledilmelerindedir.

Bütün bunlar bir bakıma delice bir saçmalık, mantıksızlık ve tutarsızlık olarak görülebilirse de, olup-bitenlerin kendine özgü bir mantığının, paradoksal bir tarzda ifade etmek gerekirse bu tutarsızlığın kendi içinde bir tutarlığının bulunduğu yadsınamaz. Çağımızda çıkarılan yerel savaşlar, her nasılsa iktidara gelmiş kimi "kötü ruhlu" kişilerin ya da birkaç delinin eseri olmadığı gibi, aynı şekilde kişisel ilişkilerde değerlerin harcanması da sapık, hasta ya da cahil insanlara özgü bir olay olarak görülemez. İnsanlığın bir zamanlar ırmaklarında "süt ve balın aktığı" bir "altın çağ" yaşamış olduğuna ilişkin inançları, masalları[17] bir yana bırakırsak, insanlık tarihi kadar eski bir temel üzerine kurulmuş olduğunu söyleyebiliriz bu mantığın: Genel olarak onu bir "çıkar ilişkileri mantığı" olarak adlandırmak mümkündür.

Ancak, bilinen kaynakların ve varolan imkânların kıtlığından dolayı, sözgelişi ilkel toplum insanının çoğu durumda herhalde bir suçluluk duygusuna kapılmadan, kendisinin, bağlı bulunduğu topluluğun çıkarları gerektirdiğinde doğal olarak yaşamında uyguladığı, savunduğu bu mantık ilkesinin (kendi) varlık nedeni olan kıtlık ortadan kalktığı halde insan yaşamını bütün boyutlarında belirliyor olması, hâlâ, sarsılması şöyle dursun, daha da geniş alanlara yayılarak egemenliğini sürdürmesi, insan adına elbette şaşırtıcıdır. Bu olgu bir yönü ile belki insanın daha gereğince inilememiş derinliğindeki karanlık bir yanına işaret etmektedir. Gücü bir kez eline geçiren sınıf, grup,

15. Thietmar Wernsdörfer, **Die Entfremdete Welt-Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs**, Zürich 1968, Zwingli Verlag, s. 143
16. Kuçuradi, **Çağın Olayları Arasında**, y.a.g.e., s. 16
17. Bloch, y.a.g.e., s. 238

kişi bu gücü başlangıçta hangi değerlerin yaşatılması ve korunması için istemiş olursa olsun, sonunda salt bu gücün ona sağladığı imkânları elinde tutmak ya da onları genişletmek uğruna sözkonusu değerleri harcamaya başladığı için, insanın bu konuda bir içsel zorunluğun boyunduruğuna girmiş olduğu düşünülebilir. Tarih boyunca. hep böyle olagelmiştir. Nesneler üzerine egemenlik, bir süre sonra insanlar üzerine egemenliğe dönüşmüştür. Ancak, bu ampirik veriden hareketle genel-geçer bir yasaya varmak ve çıkar ilişkilerinin bu tarz yaygınlığını insanın varlık yapısına dayandırmak mümkün değildir. Çünkü insanın sınır durumlarda belki en güçlü motivasyonunu çıkarı oluşturmaktadır, ama tek motivasyonu bu olmadığı gibi, çıkar kavramının içeriği de değişik biçimlerde doldurulabilir. Diğer yandan, değerler bilgisine ve yaşantısına sahip tek-tük insanın kendisine, dünyaya bu çerçeveden bakmadığı, buna tam zıt bir zorunluluğa uyduğu da bir gerçektir. Bu bakımdan, insanın değerlere ilişkin bilgisinin, yaşantısının kıtlığı dolayısıyla çıkar ilişkilerinin bu denli baskın olduğunu düşünmek yerinde olur. Ayrıca, insanlık tarihl boyunca önce sayılı kişilerce görülüp gösterilen, çok sonraları ise genellikle özünden saptırılarak ve çoğunlukla egemen güçlerin çıkarları doğrultusunda süzgeçten geçirilip yorumlanarak uygulamaya bu şekliyle sokulan değerler, yaşantı imkânları öyle toplumsal olaylara yol açmış, kurumsal değişiklikler getirmiştir ki, özelikle günümüzde bunlardan bütün bütüne vazgeçiyor *görünmek* ne devletlerce ne de bireylerce mümkündür. Bu nedenle, sözgelişi, bireylerin ve siyasal birliklerin hürriyeti, bütün devletlerce korunması gerekli değerler olarak kabul edilmiştir. Ne var ki, bunlar yüce değerler olarak sunulurken ve aynı anda bir Vietnam, Çekoslovakya, Şili, Afganistan, Polonya olayı yaşanmaktadır. Yine bundan dolayıdır ki, çıkar çatışmalarınca belirlenen kişisel ilişkilerde değerler ve kişiler harcanırken, sevgi, saygı, dürüstlük, onur vb. kişi değerlerini yadsıdığını kimse savunmamakta, tam tersine,

özellikle bu değerler adına davranıldığı ileri sürülmektedir. İşte asıl tutarsızlık da bu noktada başlamaktadır.

Bu tutarsızlığın kaynağı, insanın kendisini, çevresini ve olup-biteni hazır kalıplarla, şematik bir tarzda, kısırlaştırıp yoksullaştırarak algılaması, değerlendirmesidir. Bunun devamından yarar uman ve bunu kendi yakın çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyen toplumsal güçler, çağın geliştirilmiş tüm imkânlarını (kitle iletişim araçları vs.) ve karmaşık baskı mekanizmalarını seferber ederek kişilerin sözkonusu tutarsızlığı farketmelerini önlemeye çalışırlar. Böylece, insanın değerlerinin, yaşantı imkânlarının bilgisinden yoksun kalan kişi, gerek kendi yapıp-etmelerine, gerekse genel olarak olup-bitene ilişkin hakikate uymayan yargılara varmakta, bu durumda kendisine, bütüne giden yolu kapadığı gibi, bu dünyanın insan için bir yandan kaçınılmaz olan, öte yandan ise yapay bir tarzda gereksiz yere yaratılan acıları üzerine yalanın aldatıcı şalını örtmektedir.

"Bugün kitlelerin gerilemiş olması, işitilmeyeni kendi kulakları ile işitebilme, el atılmamış olanı kendi elleriyle yakalayabilme yeteneksizliğindendir".[18]

Kafka'nın "Galeride" adlı öyküsünde olduğu gibi, eğer öyküde real kipte anlatılan değil de, irreal kipte betimlenen görülmüş olsaydı, genç bir seyirci yüksek merdivenin bütün basamaklarını bir çırpıda inerek sirk meydanına atılacak ve "Durun!" diye vargücüyle bağıracaktı. Ancak, seyirciler meydanda sadece genç, güzel bir atbinicisi kadının mutluluğunu gördüklerinden herhangi bir müdahale imkânı sözkonusu olamamaktadır. Kafka'nın, eğer şöyle olsaydı dediği (ama elbette böyle değildir, diye, ironik bir tarzda vurgulanan) ve ciğerlerinden rahatsız, düşkün bir atbinicisi kadının acısını dile getiren satırlarla işaret edilen durum algılansaydı, küçük kadının "yorulmak bilme-

18. T.W. Adorno-M. Horkheimer, **Dialektik der Aufklaerung**, Frankfurt/Main 1969, Fischer Verlag, s. 36

yen bir seyirci kitlesi önünde, kırbacını şaklatan acımasız bir şef tarafından aylarca sürekli olarak, yalpalayan bir at sırtında çemberler çizme"ye zorlanması, "sağa sola öpücükler yağdırırken" ve "alkışlar eşliğinde", bu oyunun "umutsuz bir geleceğe doğru kesintisiz devam etmesi" bir gerçek olarak görülseydi, ancak bu takdirde kadın için bir kurtuluş imkânı da belirmiş olacaktı.[19]

Her zaman olduğu gibi, günümüzde de olup-biteni doğru değerlendirerek "Durun!" diyen dudaklar ve bu çağrıyı duyabilecek duyarlıkta eğitilmiş kulaklar son derece azınlıktadır. Şu farkla ki, çağımızın büyük bir hızla gelişen teknik olanaklarıyla meydana getirilen ve yayılma gücü ile etkisi aynı oranda artırılmış araçlarla geniş kitleler, tarihte daha önce görülmemiş bir tarzda basma-kalıp görüş, düşünüş, tavır alış üslûplarıyla, ideolojilerle kuşatılmışlardır. Bir yandan nükleer savaş tehditi altında yaşamak zorunda bırakılan, bir yandan kendi öz değerlerinden uzaklaştığı için kendi kendisini topyekûn yoketme noktasına gelen insan "alkışlar eşliğinde umutsuz bir geleceğe doğru" hızla yol almaktadır. Öte yandan, bu gidişe karşı yapılacak bir "Durun!" uyarısı, yapısı gereği çığırtkan olamayacağından ve her türlü slogandan arındırılmış olarak ancak yavaş bir sesle ifade edilebileceğinden, bu gürültü patırtıda onun duyulma olasılığı da gittikçe azalmaktadır.

Çağımız insanının bir çıkmazda oluşunun en önemli nedenlerinden ve aynı zamanda göstergelerinden biri, onun kendisine "Galeride"ki seyirci gibi bir çırpıda merdivenleri atlayarak olup-bitene müdahale edilmesinin imkânını gösteren insanlık birikimi tarafından açılan yolu kapamış olmasıdır. Bu yolu real planda açan düşünürlerle, gerçekliği yeniden yaratarak bu anlamda irreal bir bağlamda yeni değerler, yeni duyuş, görüş, yaşantı ve eylem imkânları sunan sanatçılarla yoğun ilişkisini kesen, bunları daha çok

19. Kafka, "Auf der Galerie" In: **Erzaehlungen**, (Hrsg. Max Brod) Frankfurt/Main, 1967, Fischer Verlag, ss. 154-5

ideolojilere bir dayanak olarak kullanmak isteyen çağdaş insan, kendi kendisini akıcı bir kum üstünde yakalamaya çalışmaktadır.

Günümüzde, yaşamı kolaylaştıran her türlü araç-gerecin ve mevkiin, ünün, saygınlığın vb. elde edilmesi uğruna hırslı bir savaşıma atılmış olan, bunlara göre sevinip üzülen, bunlarla varolduğuna inanan, inandırılmış kişiler, sanki bu dünyadan bir Homeros, Sokrates, Leonardo da Vinci, Yunus Emre, Erasmus, Schiller, Kant, Dostoyevski, Balzac, Nietzsche, Rilke, Camus ... geçmemiş gibi yaşamaktadırlar*. Kim dinlemek ister bir ölüden gelen uyarıyı, hele bu uyarı kişinin tüm yaşam üslûbunu altüst edecek bir mesaj içeriyorsa, yalanın rahat ve aldatıcı yumuşak döşeğinden onu silkeleyip sarsacak bir güce sahip olursa?

Kafka'nın "İmparator'dan Gelen Haber" başlıklı öyküsünde anlatılan "... sana, tek kişiye, sefil kula, İmparatorun güneşi önünden kaçıp en uzak uzaklığa sığınmış ufacık gölgeye, tek sana... ölüm döşeğinden" gönderdiği haber, böyle bir uyarıya işaret eder. Bu haber bir bakıma tek tek bize birtakım nesnel koşullardan ötürü ulaşamamaktadır, ama ulaştığı kabul edilse bile, onu getiren ulak "ilk kez başkentin karşısına gelecek, dünyanın ortasına, dünyanın telvelerinin tepeleme yığıldığı yere. Burada da kimse bir şeye kulak asmaz, hele bir ölüden gelen habere, hiç."[20]

* Burada sözkonusu olan kişiler, öğrenim ve kendini yetiştirme imkânlarından yoksun bırakılmış olanlar değil, bunlardan en geniş biçimde yararlanma durumunda olup da oralı olmayanlar ile insanlık birikimleriyle haşır-neşir oldukları görülen, ancak gerek kendileriyle, gerekse çevreleriyle kurdukları ilişkilerde bunun izine çok az raslanan, hattâ somut yaşamlarında değerleri harcadıkları gözlenen, dolayısıyla değer yaratıcılarını ciddiye almayan, ya da değerlendiremeyen bir kesimdir. Başka bir deyişle, "aydın" olarak nitelendirilen tabakanın büyük bir çoğunluğudur bu bağlamda sözü edilen.

20. Kafka, "Üç Kısa Öykü" (Çev. Oruç Aruoba) **Yazko Çeviri.** Ocak-Şubat 1982, Sayı 4., s. 32

Ancak, her şeye karşın, bu tarz bir uyarı ihtarı insanı özünden sarsan bir alarm olduğundan ve sadece "dünyanın telvelerinin tepeleme yığıldığı yerde" bir yurt kurmuş olmak ise insanın yapısına aykırı düştüğünden, ona yurt olarak sunulmak istenen böyle bir ortamda sürgit yaşamaktan insan sezgisel de olsa bir tedirginlik duymaktadır:

> "Ama sen, pencerede oturur, düşünü kurarsın bu haberin, akşam çökünce".[21]

Her ne kadar günümüz moda tavırlarından biri olan bilimci (bilimsel değil) görüşe göre, insanın özünden, yapısından söz etmek bir anlam taşımıyor ve doğrudan doğruya ampirik yol ile kanıtlanmayan her ifadeye metafizik adı altında "sözde-önerme" damgası vurulmak isteniyor ise de, insanın bugün varmış olduğu noktada ve üstünde yürüdüğü bıçak sırtında onun kanının nasıl dolaştığı, yapısında kaç kromozom bulunduğu, beynindeki hangi lobların ne işlev gördüğü vb. türden bilgilerden başkasına hak tanınmamasının, insan problemlerinin görülmesinde başlıca engellerden birini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden Rudolph Carnap şöyle demektedir:

"Yaşama ilişkin problemlerin, yaşamın kendi içinde ve bilimin dışında çözümleri gerekir. Sözgelişi, ölüm üzerine bilimsel ne kadar önerme varsa biyoloji alanına girer, felsefeye değil".[22]

Buna göre, felsefecilerin yapacağı iş, sözgelişi, nükleer savaşın yol açacağı topyekün ölüm olasılığı ile bu olasılığı sürekli hesaba katarak yaşamak zorunda olan insanın durumu hakkında biyologların bilimsel önermelerini beklemek, eğer günün birinde biyologlar gerçekten kendilerine düşen bu görevi sonunda anlayıp bu konuda ürün verme-

21. a.g.e., s. 33
22. Wolfgang Stegmüller, **Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie**, Stuttgart 1969, Kröner Verlag, s. 386

ye başlarlarsa, işte bu önermelerin bilimsel olup olmadıklarını saptamaktır. Tabii o zamana kadar bir biyolog ile bir felsefeci hayatta kalabilmeyi başabilmişler ise.

Oysa, günümüzün kayda değer bütün sanatçılarının ve düşünürlerinin kendilerine özgü yollarla göstermek istedikleri durum, insanın gerek makrodüzeyde, gerekse mikrodüzeyde bir çatal ağzına gelip dayandığıdır. Ya çoğu şeyi ve bu arada amaç-araç ilişkisini kendi yapısına uygun bir tarzda yeniden değerlendirecek ya da, eğer sağ kalırsa, ilişkilerine temel olan ilkeler benzer olduğu sürece onun yaşamından "insanın değeri" gibi (bizden uzak oluşuyla metafizik anlamda değil, bu dünyaya dönük insana özgü (humaine)) bir problem belki de gerçekten silinmiş olacaktır. Çağımızda o noktaya gelinmiştir ki, yaşamak kelimesinin içerdiği iki anlamı da (insanca yaşamak ve varlığını sürdürmek) dikkate alarak, Shakespeare'in ünlü özdeyişinin formunu kullanıp "Yaşamak ya da yaşamamak. Sorun bu!" diyebiliriz. Nietzsche'nin sözünü ettiği "son insan" yüzyıllık bir aralıktan sonra yine gülmektedir Nietzsche'ye, ama bu kez gerçekten tam bir "buz katılığı vardır, gülüşünde"[23] İnsan, yıldızlara gitmiştir gitmesine, ama Nietzsche ile birlikte yine denebilir ki, "Yazık! İnsanın artık hiçbir yıldız doğuramayacağı zaman geliyor. Yazık! Kendini artık hor göremeyecek olan o en horgörülesi insanın zamanı geliyor".[24] Çünkü "Zeki olan, olup-biten herşeyi bilen" bu son insan, "her şeyi küçülten" bu varlık ile "Yeryüzü de küçülmüştür"[25] Nietzsche'nin "Zerdüşt Böyle Dedi" adlı yapıtının ikinci bölümünde "Falcı" başlıklı parçada söyledikleri, çağımız insanının duruma ilişkin bir kehânet gibidir:

23. Nietzsche, **Also Sprach Zafathustra** (In: **Gesammelte Werke**, (Hrsg. K. Schlechta), **Bd. II**, **Frankfurt-Berlin-Wien** 1976, Ullstein Verlag), s. 559
24. a.g.e., s. 558
25. a.g.e.

"— ve büyük bir kederin insanları kuşatmış olduğunu gördüm. En iyiler yarattıklarından bıkkınlık duymaya başladılar. Bir öğreti yayıldı, ona şu inanç eşlik ediyordu: "Herşey boş, herşey aynı, herşey geçmiş!"

Ve bütün tepelerden yankılanıyordu: "Herşey boş, herşey aynı, herşey geçmiş!"

Ürünü topladık toplamasına: ama neden bütün meyvalarımız çürüdü ve karardı? Dün gece o uğursuz aydan düşen neydi üstümüze?

Boşa gitti tüm emeğimiz, şarabımız zehire dönüştü. Tarlalarımızı, yüreklerimizi sararttı kem bakışlar.

Hepimiz kuruduk; üstümüze ateş düşse, küllerimiz toz olup dağılacak —evet— ateşi bile bıktırdık biz.

Bütün pınarlarımız kurudu, deniz bile çekildi. Tüm toprak yarılmak ister, ama uçurumlar bizi yutmak istemez!

"Ah, içinde insanın boğulabileceği deniz nerede var daha?" —böyle çınlar yakınmamız sığ bataklıklar üzerinden geçerek.

Gerçekten, ölmek için bile daha şimdiden çok yorgunuz; uyanığız henüz ve devam ediyoruz yaşamaya. —mezar inlerinde."[26]

Bugün de kişiler, genel bir özellik olarak, tıpkı Nietzsche'nin kendi çağı için söylediği gibi insanın büyüklüğünün imkânı bakımından elverişli koşullar taşımayan, olumsuz öğeleri gittikçe ağır basan ve fakat yeni değerleri yaratmakla birlikte bunları hayata geçirmeyi başaramamış bir kültür içindedir. Nietzsche'den bu yana, insanın onu kuşatan bu bataktan çıkmak zorunda olduğu, onun bir ana değer olarak "tozdan, kumdan ve çamurdan öte" bir anlam taşıdığı gereğince anlaşılmış değildir. Öte yandan, Nietzsche'nin "son insan", "sürü insanı" diye nitelendirdiği ve "yaratıcı insan"a zıt bir tip olarak gösterdiği insanın ise, Nietzsche'nin görüşünün aksine, yapısı gereği "içtiği

26. a.g.e., s. 662-3

yerde bütün pınarları zehirleyen"[27] bir varlık olamayacağı, pınarlara giden yolları o döşediği halde onun payına hep kirli sular düştüğü için ya da ona hep aldatıcı pınarlar gösterildiğinden, değerli yaşantı imkânlarından yoksun bırakıldığından kendi gözünde kendisinin ve "dünyanın küçüldüğü" de yeterince anlaşılamamıştır.

Henüz bütün pınarlarımız kurumuş, deniz de tümden çekilmiş değildir. Ancak, kuyular sadece petrol aramak için kazıldığında, denizlere savaş gemilerinin üzerinden geçebileceği bir yol ya da bir mayın tarlası olarak bakıldığında insanın en verimli bölgelerinin ve yüreğinin kuruması kaçınılmazdır.

Diğer yandan, insanın ana değer olarak görülmemesinden kaynaklanan bu kuraklığın ve buhranın aynı zamanda onun geleceğine nasıl bir yön vermesi gerektiğine dair bir ipucu oluşturdukları söylenebilir.

2. *Toplumun geleceği bakımından ana değer olarak insan*

İnsanın geleceğine yön verebilmesi, çok sayıda ve farklı etmenlerin dikkate alınmasıyla mümkündür. Toplum ve insanın geleceği, sayısız seçeneklerden birinin, akıl yoluyla en uygun, insancıl görünenin seçimi ile belirlenemez. Çünkü gelecek, bütün imkânların gerçekleşmeyi hazır olarak beklediği bir boyut değildir. İnsanın bir seçenekte karar kıldıktan sonra, buna göre eyleyerek hayallerini sonuna kadar gerçekleştirebileceği düşünülemez. Tüm bir geçmiş dalga dalga şimdinin kıyılarına vurmakta ve geleceğe sınırlar koymaktadır. Ne denli insancıl, mantıksal olarak tutarlı ve yetkin olursa olsun, belirli bir zaman-mekân bağlamındaki veriler, değerler birikimi, sosyal güçler gözönüne alınmadan insanın ve toplumun geleceğine yön verebilmek sözkonusu olamaz. Platon'dan Joachim di Fiori'ye, Morus'dan Saint-Simon'a kadar bu konuda geliştirilen ütopyalar, sa-

27. a.g.e., s. 628

dece insanların "aklına ve adalet duygusuna çağrıda bulunmak"[28]la, insan ilişkilerinde köklü değişikliklerin sağlanamayacağına örnek oluştururlar. "Özgürlük ve Düzen —Sosyal Ütopyalar—" adlı yapıtında sosyal ütopyacıları inceleyen Ernst Bloch, şu sonuca varır:

> "Büyük kin duygusunun yine de uzlaşmaya güven duyması şaşırtıcıdır. Şimdiye kadar ortaya çıkan ütopya düşünürlerinin çoğu böyle bir durum içindedir. Onlar en sonunda birer barıştırıcıdırlar. Sömürünün bu amansız düşmanları, önce sömürünün acımasız dehşetini betimlerler, daha sonra da sömürücülere dönerek onlara kendi kendilerine bir son vermelerini önerirler. Ütopyacılar yüreklerinden haksızlığı kovarak hakkı istemişler, soyut ütopyacılar olarak kafalarında daha iyi bir dünya kurmayı denemişlerdir. Kurdukları bu dünyaya yönelik istemi ise, yine yüreklerde tutuşturmayı ummuşlardır... Her birinin çağrısı adalet duygusuna ve akla hitap ediyordu... Fourier ve Saint-Simon gibi birkaç ütopist, tarihsel kaynakları, varolan eğilimlerin yönünü araştırmışlarsa da, bunlarda bile yine tarihten ve şimdiden bağımsız bir hayali devletin oldukça özel ve soyut bir temellendirilmesi baskın çıkmaktadır... Bu kurgusal ham hayaller, kendileriyle az ya da hiç ilişkisi bulunmayan bir gerçekliğe tarih-dışı ve dialektik olmayan bir yöntemle soyut, dural bir tarzda yamanmak istenmiştir."[29]

Kuşkusuz, kimi ideallerden hareketle insan yaşamının imkânları üzerine kuramlar geliştirmek ve sonra da bu imkânların sınıflar, gruplar, kişiler tarafından anlaşılıp gerçekleştirileceklerine ilişkin bir beklentiye kapılmak doğru olmaz. Günümüzde yaygın olan bir deyimle ifade etmek gerekirse, nesnel koşulların yeterince olgunlaşması zorunluğu vardır. Bu imkânları gerçekleştirecek tarihsel güçle-

28. Bloch, y.a.g.e., s. 130
29. a.g.e., s. 130

in neler olduğu, bu güçlerin nasıl bütünleştirilebileceği, hangi ilkelerin, kurumların, sosyal yapıların ilişkileri zedelediği, sosyal ve doğal çevrenin hangi durumlarda insanın varolmasını tehdit ettiği eleştirel bir çözümlemeyle incelenmelidir. Ancak, yine de konunun can alıcı noktasını ve yukarda belirtilen unsurların üzerinde oturduğu yapının iki bakımdan temelini insan oluşturmaktadır: Bunlar insan etkinlikleri olduğu gibi, bunların taşıdıkları anlam ve önem de insanın değeri bakımından, insana göre temelledirilebilir. Bu nedenle, kendilerini positivist olarak nitelendiren ve her türlü "değer"den arındırılmış kuramlar geliştirmeyi amaç edinen araştırmacıların, en önemli sosyal sorunlarla ilgili incelemelerinde bile istatistiksel bilgiler, yalın veriler dışında çözümlemelere, insan için taşıdığı anlam bakımından herhangi bir yanıta ya da soruya raslamak mümkün olamamaktadır. Aynı şekilde, çağımızın moda akımlarından biri olan Futuroloji'nin verdiği bilgilerin tıbbın, biyolojinin başarılarından öteye gidememesinin, makinaların yetkinliği ile sınırlı kalmasının altında yatan da budur. Bu uzmanların, insanları tarihsiz bir çevrede, okyanus derinliklerinde ya da cyborg'lar şeklinde yaşatacak kadar hayal gücüne sahip olmalarına karşın, değişik ilişkilerden, değerlerden hiç söz edememeleri, çağımızda egemen olan düşünüş, duyuş, davranış kalıplarını aşamamış olmaları doğal karşılanmalıdır.

"Gelecek Şoku" adlı incelemede Alvin Toffler, çağımızda görülen temel aykırılığın, çevredeki değişim hızına insan tepkisinin ayak uyduramaması olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, bu aykırılık sonucunda ortaya çıkan gelecek korkusu ile başedebilmek için, insanın "geçicilik olgusu" ile uyum sağlaması gerekmektedir. Toffler, bu olgunun çağımızın belirgin özelliği olduğunu iddia ederek çağdaş insanın her bakımdan bir "kullan at!" toplumunda yaşadığının bilincine varması gereğine işaret eder. Toffler, insanın bu topluma uygun olarak diğer kişileri, dostlukları, sevgileri kullanıp atabilecek, şeylerle ve kişilerle mümkün ol-

duğu kadar çok, fakat aynı oranda geçici ilişkiler kurabilecek tarzda eğitilmesini önermektedir. Çünkü ona göre, yakın bir gelecekte insanlar belli işlevlerine bağlı olarak kategorilere ayrılan kişiler olmayı benimsedikleri takdirde ayakta kalabileceklerdir. Toffler, geleceğin uyumlu kişilerini "modüler kişiler" olarak adlandırır. Ona göre, kişiler birbirleriyle sadece işlevleri bakımından ilişkiye girmeyi seçtiklerinde "sorumluluk yüklemeyen bir özgürlük duygusu ile dolu yaşayacaklardır."[30] Buna karşılık, kişi ile bütünlüğü içinde ilişki kurmayı seçmek ise, "geçmişin tutsaklığına dönmek" anlamını taşır[31]. Geçmişin göstergesi de, yazara göre, hız düşüklüğü ile her şeye şimdiye oranla olağanüstü az sahip oluşudur. Bu bakımdan, Toffler, geçmişin çağımız insanına herhangi bir şekilde yol gösericiliğinin sözkonusu olamayacağını iddia eder. Öyle ki, günümüzde kelimelerin de hızla değiştiğine işaret eden yazar "Shakespeare birden Londra'da ya da New York'da ortaya çıkıverse, söylediğimiz her dokuz sözcükten ancak beşini anlayacaktır. Ünlü ozan yarı cahil kalacaktır."[32] demektedir.

Çağımızda ulaşılan hız karşısında çağdaş insanın bundan yararlanarak neyin peşine düştüğü, ne aradığı, bu hızı kendisi, diğer kişiler ve çevresi ile daha çok boyutlu ilişkiler kurabilmekte kullanıp kullanamadığı, yaşamın derinliklerine doğru serüven dolu gezilere çıkıp çıkamadığı sorularına verilecek yanıtların olumlu olduklarını iddia etmek mümkün değildir. Kuşkusuz, Shakespeare, Toffler'in dediği gibi "birden Londra'da ya da New York'da ortaya çıkıverse" daha az kelimeyle düşüncelerini ifade etmek zorunda kalacaktır, ama kendisi tarafından yüzyıllar önce söylenmiş olan "Dünya bir delinin anlattığı masaldır" cüm-

30. Alvin Toffler, **Gelecek Korkusu**, (Çev. Selami Sargut) İstanbul 1981, 3. Baskı, Altın Kitaplar, s. 88
31. a.g.e., s. 91
32. a.g.e., s. 147

lesiyle vurgulanmak istenen durumun hâlâ geçerliğini koruduğunu hemen anlayacak, hattâ tanık olacağı olaylar karşısında belki de bu kez aynı cümleyi "bir zırdeli tarafından" şeklinde düzeltmek zorunda kalacaktır.

Hız'ın çağımızda almış olduğu boyut içinde çağdaş insanın durumunu gözönüne seren en çarpıcı örneklerden birisi, Saint-Exupéry'nin "Küçük Prens"inde makascı ile küçük prens arasında geçen söyleşidir:

— Günaydın, dedi küçük prens.
— Günaydın, dedi makascı.
— Burada ne yapıyorsun? diye sordu küçük prens.
— Yolcuları ayırıyorum, binlik paketler halinde, dedi makascı. Onları getiren trenleri gönderiyorum, bazen sağa, bazen sola.

Bu arada her yanı ışıklar içinde bir ekspres gökgürültüsünü andıran sesiyle makascı klübesini sarstı.

— Çok aceleleri var, dedi küçük prens. Ne arıyorlar?
— Bunu lokomotifi süren adam bile bilmez, dedi makascı.

Karşı yönden gelen, her yanı ışıklar içinde ikinci bir ekspresin gürlemesi duyuldu.

— Bu kadar çabuk mu döndüler? diye sordu küçük prens.
— Bunlar aynı kişiler değil, dedi makascı. Bu ekspres diğerinin karşılığı.
— Bulundukları yerden memnun değiller miydi?
— İnsan bulunduğu yerden asla memnun olmaz, dedi makascı.

Işıklar içinde üçüncü bir ekspresin gökgürültüsünü andıran sesi duyuldu.

— Bunlar önceki yolcuların peşinden mi gidiyorlar? diye sordu küçük prens.
— Onlar hiç bir şeyin peşinden gitmezler, dedi makascı. Uyurlar trenlerin içinde ya da esnerler. Sadece çocuklardır, burunlarını pencerelere dayayıp bakan.

— Ne aradıklarını bilen sadece çocuklardır, dedi küçük prens."[33]

Küçük prens daha sonra dostuna bu konudaki izlenimini anlatırken, insanların ekspreslerle durmadan sağa sola koşuşturduklarını ve ne aradıklarını artık bilemez olduklarından kendi çevrelerinde dönüp durduklarını söyleyecek ve bunun zahmete değmediğini ekleyecektir.[34]

Çağımız insanının belli başlı sorunlarının temelinde, onun elde ettiği bütün imkânlara karşın eksikliğini duyduğunun ve kaybettiğinin ne olduğunu bilememesi yatmaktadır. Çağımızın en belirgin özelliği sadece hız, üretim, uzay çağı vb. kategorilerde değil, aynı zamanda insanın bir ana değer olarak gittikçe kendinden uzaklaşmasında kendini açığa vurmaktadır. Bu ikincisinin ihmal edilmesiyle yaratılan durumun insan yaşamındaki etkileri, bugün her zamankinden daha "vahim" bir tarzda kendisini açığa vurmaktadır. Buna bağlı olarak da, insanın kendisinin ve toplumunun geleceğine yön verirken, değerlerini, ilkelerini yeniden değerlendirmesi bir ölüm-kalım meselesine dönüşmüştür. Gelecek için mümkün farklı seçeneklerden hangisinin seçilmeye değer olduğu ve neden dolayı böyle olduğu sorunu yalnız pozitif bilimler çerçevesinde kalınarak çözülemez. Geleceğe yön vermeye çalışılırken, insanın varlık yapısına ilişkin felsefi-antropolojik bilgilere gereken ağırlık verilmediği takdirde eninde sonunda bir açmazla karşı karşıya gelmek kaçınılmazdır. Bu açmazın örneklerine çağdaş hayal-bilim yapıtlarında bolca raslanmaktadır. Bu yapıtlarda, yazarlarının farkında olmadıkları bir durum göze çarpmaktadır: Bunlarda bize sunulan mümkün insanlık durumları hep aynı egemen değerler —günümüzün baskın değerleri— tarafından belirlenmektedir. Sözkonusu

33. Antoine de Saint-Exupéry, **Le Petit Prince**, Paris 1946, Gallimard, ss. 74-5
34. a.g.e., s. 80

yapıtlarda betimlenen gelecek, şeyler dünyasının alabildiğine yetkinleştiği, buna karşılık insanın bugünkü değerlere takılıp kaldığı bir gelecektir. Bu değerlerin insanı hangi noktaya getirdiği zaten bellidir, dolayısıyla, devam ettiği sürece de ne gibi durumlara yol açacağını kestirebilmek için olağanüstü bir hayal gücü gerekli değildir. Bu takdirde, Karl Kraus ile birlikte söylersek: "Modern dünyada kıyamet (Weltuntergang), makinelerin yetkinleştirilmesine oranla insanın bunları kullanma konusunda gösterdiği yeteneksizlik sonucunda kopacaktır."[35]

Bu durum ise, geleceğin mümkün formlarından biridir. Öte yandan, bunun günümüzde mümkün bir form olarak belirmesi bile, insanın yapısına ilişkin bilgilerden ve mümkün yaşantı imkânlarının bilgisinden uzaklaşmış olunmasından ileri gelmektedir. Toplumsal mekanizmaların temel ilkeleri uygulanırken ve kişi ilişkilerinde, bunlar yeterince sorun edinilmemektedir. Bu bağlamda, daha önce değinilen ve Bloch'un bir bakıma tek-yanlı eleştirisine hedef olan Simon, Fourrier, More gibi soyut ütopyacılar, geliştirdikleri modellerin, o zamanlardaki nesnel koşullar, sosyo-ekonomik veriler çerçevesinde geçerlilikleri olmasa da, insanın varlık yapısına uygun ve bu yapısından dolayı gereksinme duyduğu değerleri temele aldıklarından, günümüz hayal-bilimcilerinden bir hayli ötededirler. Çünkü;

> "Ütopia'da toplum kurumlarının amacı, herşeyden önce, halkın ve teklerin ihtiyaçlarını gidermek, sonra herkese bedenin köleliğinden kurtulmak, düşüncesini özgürce işletmek, kafa yetilerini bilimler ve sanatlarla geliştirmek için mümkün olduğu kadar fazla vakit bırakmaktır. Ütopialılar için gerçek mutluluk işte bu düşünce gelişmesinin ta kendisidir".[36]

35. Fischer, **Zeitgeist und Literatur**, y.a.g.e., s. 30.
36. Thomas More, **Utopia** (Çev. S. Eyüboğlu-M. Urgan-V. Günyol) İstanbul 1968, Can Yayınları, s. 122

diyen More'un, bugün hâlâ geçerlik kazanması için çalışılan insan hakları ve bu hakların dayanağı olan insanın yapısı üzerine bilgi sahibi olmak bakımından Toffler'den daha donatımlı olduğu anlaşılmaktadır.

Tarih boyunca görüldüğü gibi, varılan bütün noktalar, ulaşılan durumlar, kendi içinde sağlam ve kapalı bir sistem oluşturan öğretiler aşılmış, parçalanmış, bir zaman olağan olarak kabul edilen ne varsa belli bir süre sonra sorunsal olmuştur. Gerek doğa bilimlerinde, gerekse beşeri bilimlerde somutlaşan insan başarıları, ortaya çıktıkları andan başlayarak sürekli başka sorulara, dolayısıyla başka insan başarılarına yol açmışlardır. Bu durum, böylece devam edegelmektedir. Bu sürecin temelinde insanın dinamik bir yapıya sahip olma ve çevresini kuşatan duvarları geride bırakabilme özellikleri yatmaktadır. Ancak, bugün insan bu yetisini kendinden başka herşey için kullanıyor gibidir. Dünyanın duvarlarını aşarken, insan garip bir çelişki ile *kendi etrafında duvarlar* örmekte, bunları alabildiğince yükselterek kendisi ile geleceği arasında bir belirsizlik ve korku atmosferi yaratmaktadır. Camus, yüzyılımızı bir korku çağı olarak nitelendirdikten sonra şöyle devam eder:

> "Yaşadığımız dünyada en göze çarpan şey, çoğu insanların, ... gelecekten yoksun olmalarıdır. Geleceğe el atmayan, gelişme, iyileşme umudu olmayan bir yaşamın ne değeri olabilir? *Aşılmaz bir duvarın önünde yaşanlak* köpekçe yaşamaktır.
>
> İnsanların geleceğe kapalı yaşamaları ilk kez bugün olmuyor elbet. Ama, insanlar eskiden konuşarak bağrışarak bu duvarı aşarlardı. Kendilerine umut veren *başka değerleri* yardıma çağırırlardı. Bugün kimse konuşmuyor (eski söylediklerini yineleyenlerden başka), çünkü, dünyayı sürükleyen kör ve sağır güçler, öğütleri, haber vermeleri, yalvarıp yakarmaları dinleyeceğe benzemiyor. Şu son yıllarda gördüğümüz bizde bir şeyi kırdı. Bu şey, *insanın güvenidir:* o güven ki, in-

sanlığın dilini konuştuk mu bir başkasından insanca karşılık göreceğimize inandırırdı bizi. Gözlerimizin önünde yalan söylediler, insanı küçülttüler, öldürdüler, sürdüler, işkencelere soktular. İnsanlar arasında sürüp gelen uzun dialog bitti..."[37]

Çağdaş insan bilim, teknik vb. ile dünyanın onun önüne koyduğu duvarları arkada bırakırken, kendisine "umut veren başka değerleri" unutmuş olmakla kendi dünyasının duvarı önünde sıkıştırılmış olduğu için kafasını gittikçe tehlikeli bir tarzda bu duvara vurmaya başlamıştır. İnsanın, kendisini koruyan ve geliştiren kendi öz değerini, sevgi, saygı, dürüstlük, onur vb. kişi değerlerini somut yaşamından hızla uzaklaştırarak önünde yükselttiği duvar karşısında başka birtakım duvarları yıkmış olmasının ne anlamı vardır? Bu bakımdan, genellikle karıştırıldığı gibi, insan başarılarının ürünlerinden hareketle insanın ve toplumların geliştiği sonucuna varmak mümkün değildir. Bir Sokrates, Shakespeare, Kant herhangi bir "refah toplumu"nda yaşayan ortalama bir bireyden sahip olunan imkânlar ve bilgiler bakımından, kıyaslanamayacak kadar geridir. Ancak, onların insan olarak daha az gelişmiş oldukları kuşkusuz iddia edilemez. Tıpkı, çağımızın bir sanatçısının sözgelişi Homeros'dan daha yetkin olduğu ileri sürülemeyeceği gibi. Kişiler ve toplumlar değişmektedir. Değişme ile gelişme ise, özdeş değildir.

İnsan ile insan arasında böyle bir duvar yükselten çağdaş insanın, gelişiminin değil, ancak yabancılaşmasının artmış olduğu söylenebilir. Bu nedenledir ki, bu duvarı aşamadığı takdirde, yıkmakla uğraştığı başka duvarların enkazı altında kalmak tehlikesiyle yüzyüze gelmiştir.

Yine ve bu noktada da insanın tek güvencesi, onun duvarları geride bırakabilme, aşabilme yetkisidir. İnsanın en

37. Camus, **Denemeler** (Çev. S. Eyüboğlu- V.Günyol) İstanbul 1982. 4. Basım, Say Yayınları, ss. 57-8 (altını ben çizdim).

belirgin özelliği, varlık yapısının bütünlüğünün genel niteliği, onun doğal ya da yapay hiçbir dünya ile yetinememesi, her zaman kendinden ve çevresinden bir adım ötesini yoklaması, önüne geçilmez bir dürtü ile durmaksızın araştırmasıdır. İnsanın sürekli olarak açığa yelken açmaya yazgılı olduğu Nietzsche'nin «Tan Kızıllığı» adlı yapıtının bitiş bölümünde şöyle dile getirilir:

> "Bütün bu gözüpek kuşlar, uzağa, en uzağa uçup giden, —besbelli daha da uzağa uçamayacaklar bir yerde, bir gemi direğinin, bir kaya parçasının tepesine tüneyecekler— ve minnet duyacaklar üstelik o cılız sığınak için. Ama bundan kim çıkarabilirdi, önlerinde artık uçsuz bucaksız açılan bir yol kalmadığını, *uçulabildiğince* uzağa uçtuklarını? Bütün büyük öğreticilerimiz, öncülerimiz durup kaldılar sonunda, —ve en soylu, en iyemli tavırla durup kalmaz yorgunluk. Senin de, benim de başımıza gelecek bu! Ama ne önemi var senin için, benim için! *Başka kuşlar daha da uzağa uçacaklar!* Bu görüşümüz, bu inancımız onlarla birlikte yukarıya, öteye uçuyor yarışırcasına; başımızın üzerinde, yenilmişliğimizin üzerinde yükseliyor ve oradan uzaklara bakıyor; bizlerden çok daha güçlü kuş sürüleri görüyor şimdiden; bizim çabaladığımız yere çabalıyorlar, herşeyin artık deniz, deniz, deniz olduğu yere! —Nereye gitmek istiyoruz ki? Denizi *aşmak* mı istediğimiz? Nereye götürüyor bizi önüne katıp bu yaman susuzluk, bütün öbür isteklere ağır basan içimizde?...»[38]

Nietzsche'nin tüm felsefesinde problem edinilen tek bir konu vardır: *İnsanın büyüklüğünün* ve yüksek bir kültürün imkânı. O günden bu yana ise, görüldüğü gibi, insan gittikçe küçülmüş, Kuçuradi'nin deyimiyle "yüzü silinmiş"tir.

38. Nietzsche, **Morgenröte**, y.a.g.e., s. 279 (Çeviri: Can Alkor, "Nietzsche: Uzak (?) Bir Geleceğin Çağdaşı") **Yazı Dergisi**, 1978/3, s. 129

İnsan bilim, teknik, üretim gibi insanın büyüklüğünde ve kültürünün yüksekliğinde önemli payları olabilecek etkinliklere yüklemiş olduğu *büyülü anlamlarla*, herşeyin dönüp dolaşıp nerede düğümlendiğini unutmuştur. Çağdaş insan, bu ve benzeri büyülü kavramları yedeğine alarak "tünediği gemi direğinde" artık bu "cılız sığınaklar için minnet" de duymamaktadır. Çünkü, gemisi sağlam olmadığı gibi, altındaki denizin de sadece düşman bir güç olduğunun ve onu yutmak için fırsat beklediğinin bilincindedir. En kötüsü ise, bir pusuladan yoksun oluşudur. Bu ortamda onun tek dayanağı yine kendisidir. Bu bakımdan, pusulası da insanın varlık yapısından, değerinden başka bir şey değildir. Bu pusulayı yitirdiğinden bugün varmış olduğu noktaya gelip dayandığı söylenebilir.

3. *İnsanın neliği ve yabancılaşma problemi*

A. ÜÇ ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜRÜN NELİĞE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Son yılların felsefi düşüncesinde ve antropolojik araştırmalarında, insanın yapısının genel bir özelliği olarak onun "dünyasının açık olması" (Weltoffenheit) gösterilmektedir. Bu görüşün benimsenmesinde, biyolog J.J. von Üxküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı incelemelerin büyük etkisi olmuştur. Üxküll'ün çalışmaları göstermişti ki, hayvan, sınırları kesin olarak belirlenmiş bir algı ve etki (Merkundwirkwelt) dünyasında yaşamaktadır. Üxküll, hayvana kendisini çevreleyen herşeyin değil, organizmasının işlev çemberine giren şeylerin verilmiş olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, her hayvanın kendine özgü bir çevresi vardır ki, o ancak bu çevresini oluşturan nesnelerle ilişki kurabilir, diğer herşeye karşı ise, sağırdır. Sözgelişi, gece kelebeğinin işitme organı, sadece kendi düşmanı olan yarasanın "pip" sesini işitebilir, başka ses tonlarını, bu arada "bir tabanca sesini" duyması mümkün değildir. Bu bakımdan, Üxküll,

hayvan yapısının ayırıcı özelliği olarak onun dünyasının "kapalı" oluşunu gösterir.[39] Max Scheler ve Arnold Gehlen, Üxküll'ün araştırmalarına dayanarak onun inceleme konusu yapmadığı bir alana, insan ile hayvan yapıları arasındaki farka el attılar. Üxküll, hayvanın içgüdülerle yönlendirilen yaşamının amacı ile hedefinin önceden belirlenmiş olduğunu vurguluyordu. Hayvan, doğuşundan başlayarak çevresinin sınırları belli ve ilkece aşamayacağı bir dünyada yaşamak zorundaydı. Hayvanın kendisi ve dünyası bir ve aynı şeydi. Hayvanın yukarda belirtilen yapısı ile insanın varlık yapısını karşılaştıran SCHELER insanın ayırıcı özelliğini, sahip olduğunu düşündüğü "Geist" kavramı aracılığıyla göstermeye çalışmıştır. Scheler, insanın kozmozdaki özel yerinin, onun dünyayı obje edinebilme, çevresiyle arasına bir mesafe koyabilme yetkisinden ve hayvanın kapalı, tamamlanmış dünyasına karşılık onun dünyasının açık olmasından ileri geldiğini düşünmektedir.[40] İnsanın evrendeki konumunu "Geist" ile, "bu yeni ilke"[41] den hareketle temellendirmek isteyen Scheler'e göre, hayvanın çevresiyle ilişkisi Hayvan ⇄ Çevre olarak belirlenmişken, insan ile çevresi arasındaki alışveriş şöyle olmaktadır:

İnsan ⇄ Çevre →

Birinci şemada ilk edim, hayvanın çevresine gösterdiği tepkidir. Çevre de, hayvanın içgüdüsel ve duyumsal donanımına uygun olarak tam bir kapalılık göstermektedir. Bunu izleyen edim ise, hayvanın içgüdüleriyle belirlenen hedefi doğrultusunda çevrenin bir değişikliğe uğratılmasıdır.

39. Bkz. a) Mengüşoğlu, **Felsefi Antropoloji**, y.a.g.e., ss. 25-32.
b) Wernsdörfer, y.a.g.e., s. 29-33
40. Max Scheler, **Die Stellung des Menschen im Kosmos**, Bern 1975, Francke Verlag, ss. 39-41
41. Scheler, "Geist"a yeni bir anlam, daha doğrusu bir anlam zenginliği yükler: Scheler'e göre, Geist akıl, görü yanısıra iyilik, sevgi, pişmanlık vb. edimleri de kapsar: a.g.e., s. 38

Buna karşılık, Geist'ı olan varlıkta ise, Geist'ını kullanabildiği sürece, ilk edim, çevresini güdü ve dürtülerden bağımsız olarak algılayabilme yetisiyle belirlenir. Bundan dolayı, buradaki ikinci edim hür bir edimdir ve meydana gelecek değişikliğin değerine ilişkin bir bilince yol açar.[42]

> "Geist'ı olan varlık artık güdülerine ve çevresine bağlı değildir, tam tersine, o, çevresine karşı hürdür (unweltfrei), yani dünyaya açıktır (weltoffen). Böyle bir varlığın dünyası vardır."[43]

Gehlen de insanın varlık yapısını özel olarak incelemiş, Üxküll'ün araştırmalarını kendi görüşünde destek olarak kullanmıştır. Gehlen, insanın ayırıcı özelliği konusunda Scheler'den bütünüyle farklı, hattâ onun görüşüyle çelişen bir sonuca varmıştır. Gehlen'e göre, insanın varlık yapısı onun biyolojik özelliklerinden çıkarsanabilir.[44] Gehlen, hayvan ile insanın organik donanımlarının farklılığından hareketle, insanın "temel özelliği"ni "özelleşmiş organlarının ve instinktlerinin gelişmemiş olması"nda görür.[45] Ona göre, sözkonusu eksiklik, insana doğa tarafından verilen zekâ ile giderilmiştir: "İnsanın prensibi, zekâya dayanan eylemdir."[46] Scheler ise, zekânın hayvanda da bulunduğunu, insan ile hayvan arasında bu konuda sadece niceliksel bir fark olduğunu öne sürer.[47]

İnsanın neliği problemi üzerinde özel olarak duran bir başka düşünür de Ernst Cassirer'dir. Cassirer, Üxküll'ün (hayvanlar dünyası için) sözünü ettiği işlevsel çevre (Funktionskreis) ile bu çevrenin oluşturduğu algı-etki (Merk-und

42. a.g.e., s. 40
43. a.g.e., s. 38
44. Mengüşoğlu, y.a.g.e., s. 35
45. Arnold Gehlen, İnsan (Çev. R. Döver) İstanbul 1970, Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 59
46. a.g.e., s. 17
47. Scheler, y.a.g.e., ss. 35-6

Wirknetz) dizgelerinin, insanın yapısını belirlemede yeterli olamıyacağını söyler.[48] Cassirer, bu dizgelere ek olarak, insanda simgesel dizge olarak adlandırılabilecek üçüncü bir halka bulunduğu ve "insanın ayırıcı göstergesinin" bu halkada aranması gerektiğini öne sürer.[49] Cassirer'e göre, klasik görüşün insanı "ussal hayvan (animal rationale) olarak tanımlaması, modern usdışıcılığın bütün çabalarına karşın"[50] geçerliğini sürdürmektedir. Şu farkla ki, us ile daha çok kavramsal düşünce anlaşıldığından ya da dil ile us arasında bir özdeşlik kurulmaya çalışıldığından —oysa Cassirer'e göre, kavramsal dilin yam sıra duygusal bir dil, bilimsel dilin yanı sıra poetik bir imgelem dili bulunduğundan— başka bir tanıma gerek duyulmaktadır. Bu bakımdan, Cassirer şöyle demektedir:

> "Bu nedenle, insanı ussal hayvan olarak tanımlamak yerine, simgeleştiren hayvan (animal symbolicum) diye tanımlamalıyız. Ancak bu şekilde onun ayırıcı özelliğini belirtebilir ve insana açılan yeni yolu, uygarlık yolunu anlayabiliriz."[51]

Scheler'in, Gehlen'in ve Cassirer'in insanın varlık yapısını, neliğini bağımsız olarak işlemeleri, incelemelerinde insanın yapısını başlıbaşına bir konu olarak ele almaları, felsefe alanında insan problemi bakımından ulaşılan önemli bir kavşaktır.[52] İnsan yapısına aynen uygulanmak istenen Darwinizmin ve mutasyon kuramının düzeltilmesi açısından

48. Oysa Üxküll, kendi görüşünün insan dünyasına uygulanabileceğini varsaymıyordu: Bkz. Mengüşoğlu, y.a.g.e., s. 31 ve 34
49. Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme** (Çev. Necla Arat) İstanbul 1980 Remzi Kitabevi, s. 33
50. a.g.e., s. 34
51. Ernst Cassirer, y.a.g.e., s. 34
52. Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, İstanbul 1969, Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 81-7

Gehlen'in[53]; varlık değerlerini ortadan kaldıran, bunlar arasında sadece basitlik-karmaşıklık ayırımı olduğunu ileri süren indirgeyici kuramın çıkmazını göstermesi[54] ve etik alanına salt ussal olanı aşarak bütün emosyonal edimlerin çözümlenmesini getiren Scheler'in; insanın ayırıcı özelliğinin dil, tarih, söylence, bilim, sanat gibi etkinliklerde aranması gereğine işaret eden Cassirer'in insan felsefesine getirdikleri katkıların ve bu katkılar çerçevesinde yol açtıkları soruların önemini yadsımak mümkün değildir. Bu nedenle, ancak bu düşünürlerle hesaplaşıldıktan sonradır ki, bilginin ontolojik bir yorumu ile ve insan fenomenlerine gnoseolojik bir yaklaşımla (Scheler ve Cassirer) ya da biyolojik özelliklerle (Gehlen) insanın varlık yapısını açıklama girişimlerinin çıkmazı bugün görülebilmektedir.[55]

Bu görüşlerin birer çıkmaz oluşunun başlıca nedeninin, insanın varlık yapısının insana özgü etkinliklerin birliğinden oluştuğunu temele almayarak: a) İnsanı iki ayrı alana bölmek (Scheler), b) İnsanı tek bir özelliğine indirgemek, (Gehlen ve kısmen Cassirer) ya da onun yapısını biyolojisinden türetmek (Gehlen) olduğu söylenebilir.

İnsanın varlık yapısının değişik belirtilerinin bu yapının bütünlüğünden soyutlanarak incelenmesinin kuşkusuz yararı ve bu işlemin önemi vardır. Ancak, insanı parçalayarak inceledikten sonra sadece pratik bir işlev taşıyan bu soyutlama sonucunda insanın varlık yapısına ilişkin genel yargılar ileri sürülmek istendiğinde bir çıkmaza girilmektedir. Nasıl doğanın belli bir parçasını araştıran bilim adamı, vardığı sonuçları doğanın ontik yapısına yükleyemez ise, aynı şekilde insanın alçını, ruhsal ve biyolojik özellik-

53. Hilmi Ziya Ülken, **İlim Felsefesi**, Ankara 1969, Eğitim Fakültesi Yayınları, s. 49
54. a.g.e., ss. 91-2
55. Bkz. a) Kuçuradi, **İnsan ve Değerleri**, y.a.g.e., s. 24 ve ss. 33-5 b) Mengüşoğlu, y.a.g.e., s. 31 ve **Felsefi Antropoloji**, y.a.g.e., ss. 159-63, 172-4

lerini inceleyen düşünür de üretmiş olduğu bilgileri insanın ontik yapısını kuşatıcı bir tarzda açıklamak için kullanamaz.[56]

B. İNSANIN VARLIK YAPISININ BÜTÜNLÜĞÜ VE YABANCILAŞMA

Mantıksal çözümlemelere girişmeden, herhangi bir kuramın çerçevesinden bakmadan ya da insan şöyle veya böyle olmalıdır gibi normlardan hareket etmeden doğrudan doğruya insan fenomenlerini gözlediğimiz zaman görünen nedir? Somut bir varlık olarak yaşayan insan düşünürken, çalışırken, bir amaç koyarken, tavır alırken, severken yapıp-etmelerinin türüne göre zihinsel ya da manevi yetilerinden bir(kaç)ini o an içinde bulunduğu durumda ayrı ayrı veya birbirine paralel olarak seferber mi etmektedir? Başka bir deyişle, insan nesnel ve öznel olarak iki ayrı temel üzerinde mi yapıp-etmektedir? Sözgelişi, bir bilim adamının yaratırken zihinsel, bir sanatçının ise manevi yetilerini, bir fabrika işçisinin de mekanik zekâsını[57] kullandığını söylemek insan realitesine uymakta mıdır?

İnsana bir nesne gibi değil, bir özne olarak bakıldığında, onun her koşulda yapıp-etmelerinin bir bütün oluşturduğu herhangi bir kurama gereksinme duyulmadan apaçık görüldüğünden, yukardaki sorulara verilecek yanıtlar olumsuzdur. Ancak, bu apaçık olgu eğitimden etik'e, hukuktan çevre düzenlemesine kadar birçok alanlarda gözardı edilmektedir. Böylece insan, içerikleri değişik, çoğu zaman zıt kurallara göre eğitilmek, maddelere göre yargılanmak, ilkelere göre yaşatılmak istenmektedir. İnsanın bir bütün olduğuna ilişkin ve günlük hayatta hemen herkesin

56. Bkz. Mengüşoğlu, y.a.g.e., ss. 190-1

57. Zekâ ayrımları ve mekânik zekâ tanımı için bkz. Mitat Enç, **Eğitim Ruhbilimi**, İstanbul 1980, İnkılap ve Aka, s. 104, İbrahim E. Başaran, **Eğitim Psikolojisi**, Ankara 1980, Kadıoğlu Matbaası, s. 83

kolaylıkla kabul edeceği bu gerçeğin uygulamada olsun, kuramsal düzeyde olsun bir işlerlik kazanamamasının nedeni nedir? Bunun başlıca nedeni, insan problemlerinde bu görüşten hareket edildiği takdirde böyle bir yaklaşımın birtakım kavramları mantıksal olarak çözümlemek, kuramlar ortaya atmak yerine insanın bir insan olarak kendisini anlamayı şart koşmasıdır. "Kendini bil!" buyruğu ise, özellikle günümüzde birincil ve o denli (sonuçları bakımından) çetrefil bir sorunu dile getirmektedir. Öte yandan, insanın ontik bir bütün oluşturduğu basit bir gerçeğe işaret ettiğinden bunun bir problem olarak görülmesi de yadırganmaktadır genellikle:

> "Çevremizdeki olaylar ve olaylarda ortaya çıkan fenomenler arasında o kadar açık, sade ve banal görünenleri vardır ki, onlarda problematik bir karakter görmek aklımızdan bile geçmez. İşte insan varlığı, bu karakterde olan bir fenomen alanıdır. Bu sebepten, «insan ontik bir bütündür» dersek, sanki hiçbir şey söylememiş, ancak mevcut olanı, gözönünde bulunan ve hepimizin her gün kabul ettiği, gördüğü bir olayı anlatmış oluruz. Bu kadar sade, bu kadar açık bir fenomen, felsefi yahut ilmi bir problem olabilir mi? Bir problemin ilmi yahut felsefi olması için, onun gözle görülür bir biçimde karışık ve güç olması gerekmez mi? Bu düşünce, terkedilmesi gereken bir önyargıdır... Bu fenomenler o kadar basit görünüyorlar ki, onlarda felsefi bir problem tahmin etmek bile güçtür; bundan dolayı da herzaman gözden kaçırılıyorlar.
>
> İnsanın ontik bakımdan biopsişik bir birlik olduğu problemi, böyle bir problemdir: Çünkü biz insanı, hayatta onunla ilişkilerimizde bir «birlik» olarak görüyor, ona karşı böyle de davranıyoruz... Fakat ilmi ve felsefi teoriler ve belli eğitim tarzları bizi öyle etkiler ki, insanın iki yahut daha fazla parçadan—... —meydana geldiğini kabul ederiz: yahut bu bize böyle öğretilir, bundan sonra da artık bunun üzerinde düşünmeye bile lüzum görmeyiz."[58]

58. Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler'de İnsan**, y.a.g.e., s. 199

İnsanın biopşişik bir bütün olduğu düşünülmediğinde de doğal olarak insana kavramlar aracılığı ile yaklaşılmak istenecektir. Bu durumda ise, insanın son derece karmaşık ve o denli dinamik yapısının gözden kaçması kaçınılmazdır. Çünkü insan varlık koşulları içinde özelliklerinden herhangi birine indirgendiğinde, o artık üzerinde rasgele spekülasyonlarda bulunulacak bir nesne niteliğine bürünecektir ister istemez. Buna karşılık, insana varlık yapısının somut bütünlüğü içinde ve bir özne olarak bakıldığında, onun ayırıcı özelliğinin logos-içgüdü, ruh-beden, iyi-kötü, birey-toplum ikilemleri aracılığıyla belirlenmesinin mümkün olmadığı anlaşılır. İnsan ne logostur ne içgüdüdür, ne iyidir ne kötüdür... İnsan ilişkilerinde görülen şudur: o ussal olduğu gibi usdışı bir varlıktır, barışçıl ve saldırgandır, diğerkâm ve bencildir, özgürlük ister ve sorumluluktan kaçar... İstenildiği kadar çoğaltılabilecek bu özelliklerle insanın varlık yapısı temellendirilemez. Ancak, bütün bunlar kuşkusuz insana özgüdür. Bu bağlamda önemli olan, bu özelliklerden bir kısmının uzun dönemde diğerlerine egemen olabileceği, onları bastırabileceği gerçeğidir. Eğitimin ve toplumsal mekanizmaların temelindeki ana ilkelerin önemi bu noktada ortaya çıkar. Bu çerçeve içinde sözkonusu olan, insanın esnek bir yapıya sahip olması, dinamik yapısından dolayı etkinliklerini değişik tarzlarda sürdürebilme yetisidir. Başka bir deyişle, insanın metafizik anlamda bir özü (essentia) değildir sözkonusu olan. Öte yandan ise, insanın yapısının belirtileri değişmekle birlikte, değişmeyen ve kendi varlık yapısının niteliklerinin oluşturduğu bir çekirdeğinin var olduğu yine insan fenomenlerine bakıldığında apaçık görülmektedir. Bu çekirdek, onun bir özne olarak salt kendisine özgü bazı etkinliklerinin temeli üzerinde oluşmuştur ve insanın "değer"ini oluşturmaktadır:

> "«İnsanın değeri» derken, insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yerini sağlayan, onun özelliklerinin bütünüdür, onu diğer

canlılardan ayıran olanaklardır. Bunların somut görünümü, insana özgü etkinlikler ve bu etkinliklerin ürünü olan herşeydir. Bunlar insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İnsan bilen, düşünen, karar veren, eylemde bulunan (amaçlı hareket eden), zaman bilinci olan, çalışan ve bu gibi sırf ona özgü özellikleri olan bir varlıktır. Bu olanaklarıyla insan, doğadan çok farklı olan dünyasını, doğadan çok farklı bir varlık alanı olan tarihi oluşturmuş ve oluşturmaktadır. Toplum düzenleri, kültürler, bilgiler, ilkeler, sanat yapıtları, felsefe yapıtları, tekniğin ürünleri, insanın yapısal özelliğinin ürünleri ve aynı zamanda belirtileridir. İşte insanın bu yapısal özelliği: tarih içinde gitgide bilincine varılan ve genişletilen olanakları, insanın değerini —isterseniz onurunu diyeyim— meydana getirir."[59]

Bir özne olarak insanın yapısal özelliğini onun etkinliklerinin bütünlüğünün oluşturduğu şundan da açık olarak anlaşılmaktadır ki, salt insana özgü etkinlikler olarak bunlar, belirtileri farklı da olsa, yaşamış ve yaşayan tek tek her insanda, her toplum içinde istisnasız gözlenmektedir. Bu bağlamda yine apaçık olarak kendini açığa vuran bir başka durum da, sözkonusu etkinliklerin kendi aralarında bir bütün oluşturmaları, birbirlerini ve bütünü, bütünün ise bütün etkinlikleri etkilemesidir. Bir kolaylık olması bakımından soyutlanarak ele alındığında, sözgelişi, dünyayı evrenin merkezi olarak b i l e n insanla dünyanın güneş sistemi içindeki milyonlarca yıldızdan biri olduğunu bilen insanın bütün etkinlikleri farklı olacaktır. Birincisi inancını, çalışmasını, kararını, amacını vb. etkinliklerini üzerinde bulunduğunu düşündüğü sağlam temele uygun bir tarzda gerçekleştirirken, ikincisi kendisini göreli olarak kaygan bir zemin üstünde duyacak, etkinlikleri sözgelişi ya nihilizmin çeşitli renklerine bürünecek ya da kendi ken-

59. Kuçuradl, **Çağın Olayları Arasında**, y.a.g.e., s. 60

disinden başka güvenilir bir dayanağı olmadığından kendisiyle yüzyüze gelmeyi deneyecektir. Şu ya da bu yolu seçmesi ise, varlık yapısının bütün özelliklerine damgasını vuracak ve bu durum onun başarılarında, doğa ile, kendisiyle ve diğerleriyle ilişkilerinde açıkca gözlenecektir. Yine sözgelişi, insanın yapısına aykırı ilişkilerin ve kurumların değiştirilmesini kendine a m a ç edinen kişi de, bilirken, düşünürken, inanırken, severken, çalışırken... bu amacı tarafından etkilenecektir.

İnsanın varlık yapısının bu özelliği, onun imkânlarının neden dolayı genişletilmesinin zorunlu olduğunu ve herhangi bir özelliğine indirgenemeyeceğini gösterir. Diğer yandan, bir imkânlar dünyasına sahip varlık olarak insanın bir araç gibi —hangi amaç uğruna olursa olsun— kullanılmasının tersliği de yine onun varlık yapısının bütününden çıkarsanabilir. Bu bakımdan, insanı basamaklı bir mimari yapı tarzında düşünen, bedeninin alt kısmına hırsı, göğsüne cesareti, kafasına aklı yerleştirdikten sonra birincisine itaat, ikincisine cesaret, üçüncüsüne bilgelik erdemlerini yakıştırarak bu erdemlere sahip olacak ve sadece kendine düşen işlevi yerine getirecek bir besleyici, bir koruyucu, bir de yasakoyucu sınıfla (çiftçi, asker, filozof) toplumun yönetilmesinin en uygun tarz olduğuna inanan bir PLATON'[60] da değil, insanı bir özne olarak düşünen, bu niteliğinden dolayı onun herhangi bir özelliğine ya da bir işleve indirgenemiyeceğini göstermeye çalışan bir KANT' da insanın sırf kendi yapısından dolayı nasıl değerlendirilmesi gerektiği gözönüne serilir. Kant şöyle demektedir:

> "İnsan ve genel olarak her akıllı varlık kendinde bir amaç olarak *vardır*, rasgele kullanmalar için *salt bir araç olarak değil*,..."[61]

60. Platon, **Devlet** (Çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz) İstanbul 1971, 2. Baskı, Remzi Kitapevi. Ayrıca Bkz. Bloch, a.g.e., s. 24

61. Immanuel Kant, **Kritik der praktischen Vernunft**, Wiesbaden 1956, Suhrkamp, s. 59 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)

Kant ancak eşyaların araç olarak kullanılabileceğini, insanın ise bir başka şeye göre değil, kendi başına değeri olan, değeri ve kendisi bir ve aynı şey olan bir varlık olması dolayısıyla ancak bir amaç olabileceğini düşünür. Buradan da doğal olarak şu buyruk çıkacaktır:

> "İnsanlığı kendi kişiliğinde olsun, bir başkasının kişiliğinde olsun hep bir amaç gibi görerek hiç bir zaman salt bir araç olarak kullanmıyacak şekilde eyle."[62]

VERCORS, "İnsan ve İnsanlar" (Plus ou moins Homme) adlı denemelerinde, çağımızın içinde bulunduğu "bu yürekler acısı kargaşada, iyi niyetli insanların ayrılık gayrılıkları ve zıtlıkları ötesinde, birbirlerini tanımalarına yarayacak bir ölçü yok mudur?"[63] diye sorar. Onun yanıtı, bu ölçünün ancak insana bir araç olarak bakılmaması ilkesi çerçevesinde belirlenebileceği yolundadır. Vercors şöyle demektedir:

> "İnsana, insanlara düpedüz bir araç gözüyle bakmamak, bakılmaması için de savaşmak, işte, her şeye rağmen, iyi niyetli insanların ayrılık gayrılıkları, duraksamaları, çelişmeleri, zıtlıkları, pişmanlıkları ya da vicdan azapları, güvenleri ya da katı inançları ötesinde birleştikleri nokta budur bence. Belki başka hiçbir düstura da ihtiyaçları yoktur. Çünkü, bu düsturda bütün ötekileri vardır ve bunların herbirine ayrı ayrı, sıkı sıkıya bağlanmakta tehlike vardır. ... bağışlanmıyacak tek kusur insanlara birer araç, birer hayvan ya da birer nesne gözüyle bakmaktır."[64]

İnsana insan olarak bakabilmenin koşulu ise, onun varlık yapısının nitelikleri üzerinde düşünmek, bu konuda ve bu-

62. a.g.e., s. 61
63. Vercors (Jean Bruller), **İnsan ve İnsanlar** (Çev. S. Eyüboğlu-A. Erhat-V. Günyol)
64. a.g.e., s. 41

na bağlı olarak insanın yaşantı imkânları konusunda bilgi, deneyim sahibi olmaktır. Ancak bu yol ile ve insan kendine özgü yapısı dolayısıyla ana değer olarak görüldüğünde, değerinin korunması temel amaç olarak benimsendiğinde onun araç olarak kullanılma olasılığı da ortadan kalkmış olur.

Varlık yapısının özellikleri dolayısıyla salt kendine özgü etkinliklerin öznesi olan insanın insan olarak çağımızdaki durumu nedir?

İnsanın varlık yapısından kaynaklanan başarılar ve ürünler dikkate alındığında, bugün tek tek her toplumda sözkonusu başarıların değişik oranda da olsa gittikçe büyüyen bir birikiminden ve insanın imkânlarının genişlemiş olduğundan genel olarak söz etmek yerinde olur. Öyle görünmektedir ki, insan düşünen, bilen, önceden gören, tarih bilinci olan, amaç koyan, seven, öğrenen... bir varlık olarak kendini tarihte daha önce raslanmadığı bir tarzda gerçekleştirebilecek, zenginleştirecek, daha çok var kılabilecek imkânlara sahip olmuştur. İşte bu noktada günümüz insanının somut yaşamında büyük bir aykırılık göze çarpmaktadır. Şeyler' dünyası o denli gürültüyle ve tehdit edici bir tarzda konuşmaya başlamıştır ki, insan susmuştur. Somut yaşamında insan "şeyler arasında bir şey" bir sayı, kendinden beklenilen şeye göre işlevi olan bir araç, aynı düşünceleri taşımadığı, aynı çıkarları paylaşmadığı zaman özdeşlik, duygudaşlık kurulamayacak bir düşman (komünist, kapitalist, azınlık vb.), dolayısıyla sorumluluk duygusuna kapılmadan kendisine herşeyin yapılabileceği bir varlık, hattâ teniz (!) bir vicdanla ortadan kaldırılabilecek bir engeldir. Kendi kendisiyle ilişkisinde ise, birbirinden kopuk onca bilgi yığını arasında neyi ne için öğrenmesi gerektiğini, amacını ve araçlarını belirleyemeyen, bunları birbirine karıştıran, sevemeyen, sevilmediğini gören, sevgi, saygı, onur, cesaret, sorumluluk gibi değerlerin bol bol kullanılmasına karşın yaşamdan büyük bir hızla uzaklaştırılmış olduklarına tanık olduğundan bunların içi boş

kalıplar olduğuna gittikçe inanmaya başlayan bir varlıktır genellikle.

Çağımız, insan başarılarının ulaşmış olduğu başdöndürücü hız, buna karşılık insan ilişkilerinde gözlenen tehdit edici ve ürpertici suskunluğun bürünmüş olduğu boyut ile tarihteki yerini almak üzeredir. Öyle ki, bugün tarihte ilk kez, insanın varlık yapısından kaynaklanan başarılarından birinin (teknik) insana düşman bir güç olarak kullanılması ve insanın bir varlık olmaktan çıkması sözkonusudur. Denilmektedir ki, insan başarılarının ürünleri ayrıdır, bunların kullanılma tarzları ise ayrıdır. Kuşkusuz bu görüş bir dereceye kadar bir hakikate işaret etmektedir; şöyle ki: Bu suskunluk ve tehdit karşısında çağdaş insanın bu bağlamda da kimi zaman amaç-araç ilişkisini doğru değerlendiremediği, bunları birbirine karıştırdığı görülmektedir. Bu karıştırmanın sonucunda tekniği soyutlayarak mutlaklaştırmakta, onu salt teknik olarak bir düşman güç gibi karşısına almaktadır. Böylece, insanın kendisine özgü etkinliklerinden biri yadsınmak istenmektedir. Aynı şekilde her türlü bürokrasiye ve bürokrata, çoğu denetime ve denetleyene, yönetime ve yönetene vb. böyle bir soyutlama sonucu özellikle yeni kuşak tarafından gittikçe genişleyen bir karşı-tavır alındığı gözlenmektedir. Burada kuşkusuz bir karıştırma sözkonusudur. Ama ne bakımdan bir karıştırma? Çünkü her şey dönüp dolaşıp neyin nasıl yönetildiğine, denetlenenin ne olduğuna ve kimin yönettiğine, kimin bir büroda oturduğuna... dayanır. Bu bakımdan, her iki yaklaşım da geçersiz olmaya mahkûmdur: Hem insan etkinliklerinin soyutlanarak mutlaklaştırılması, hem de insan başarılarının ürünleri ile bunların kullanılma tarzlarının ayrı ayrı ele alınması bir çıkmazdır. İnsan başarılarının onları üreten insandan ayrı olarak ele alınmasının ve bunların iki değişik planda incelenmesinin somut yaşamda herhangi bir karşılığı yoktur. Ayrıca, bu görüşün altında hiç değilse örtük olarak sorunu şeyler arası ilişkilere kaydırma eğilimi yatmaktadır. İnsanın kendi neslini tüketecek bir

tehlikeyi bugün yaşıyor olması şu hakikati unutmuş görünmesindendir: Sorumluluk, insana ve şeylere paylaştırılacak nitelikte olmayıp yalnızca insanın kendisinde düğümlenmiştir. Şeylerin sorumluluk taşıması sözkonusu olamaz. İnsanın varlık yapısından kaynaklanan değerine öncelik tanımayan, oluşturduğu kurumlara, kurduğu ilişkilere bu ana değer çerçevesinde biçim vermeyen, bu yönde duyarlığını keskinleştirmeyen insanın sorumluluğunu yine insanın kendisinden başka bir yerde aramak bir yanılgıdır. Çünkü, sorumluluğun aktarılmak istendiği alanlar, insanın varlık yapısında temelini bulan etkinliklerden başka bir şey değildir. Bundan dolayıdır ki, insanın kendisinden başka bir şeyi, sosyal yapıları, ekonomiyi, teknolojiyi... değiştirmeyi *ana amaç edinmekle* eninde sonunda bir çıkmaza girilir. Bunun örnekleri tüm dünyada hergün herkesin gözü önünde yaşanmaktadır. Demokrasi, uygulamada bir azınlık yönetimi doğrultusunda yozlaştırılmakta, insan hakları sadece kâğıt üzerinde kalan kelimeler olmakta, karmaşık işlemlere bir düzen çerçevesinde işlerlik ve planlılık sağlamakla yükümlü bürokrasi işlerin gereğince yürütülmesinin başlıca engellerinden birine dönüşebilmekte, bazı kurumların özerkliği bu kurumlara getirilen kişilerin özerkliği olarak geçerlik kazanmakta, proletaryanın egemenliği yaşanan hayatta proletaryaya karşı bir egemenlik olarak işlev görmektedir.

İnsanın yabancılaşması önce kendi varlık yapısının birliğinin bozguna uğraması, uyumsuzluğu, onun neliğinden uzaklaşması anlamına gelir. Bu uzaklaşma ile insanın bilen, düşünen, çalışan, amaç koyan, seven, inanan... ve bir bütün oluşturan yanlarının çağımızdaki parçalanmış görünümü, kendisi tarafından tarih boyunca yaratılan ürünler ve sağlanan birikimler dikkate alındığında büsbütün aykırı gözükmektedir. Bu uzaklaşma sonucunda, genel olarak toplumsal mekanizmaların, bunlara temel oluşturan ilkelerin temeline ana değer olarak insan yerleştirilmediği için, yukarda örneklendirildiği gibi, kendi varlık neden-

lerine aykırı bir yapıya bürünmeleri, kişilerarası ilişkilerde ise sevgi, saygı, onur, cesaret, sorumluluk, dürüstlük vb. kişi değerlerinin harcanması ya da aynı anlama gelen karşıtlarına dönüşmeleri kaçınılmazdır. Çağdaş insan bu nedenle, Georg Trakl'ın "Batı" adlı şiirinde betimlenen bir dünya tarafından çepeçevre kuşatılmıştır. Şeylerden örülü ruhsuz bir yığın ortasında kendini yersiz-yurtsuz duyan, varlığını tehdit eden güçler karşısında gökten düşen yıldızlar tasarımlayacak kadar dehşete kapılan insandır bu. Taştan bir dünya içinde söz de anlamını yitirmiştir. Sanki insan ve nesneler yer değiştirmiştir. Çünkü insan susmuş ve nesneler bağımsızlıklarını ilan ederek insanın dünyasını tehdit eden zorbalara dönüşmüştür:

BATI ŞİİRİ

Ey büyük kentler
taş üstüne taş yığılarak
ovaya kurulan kentler!
Karanlık düşmüş alnıyla,
yurtsuzun biri dilsiz
gidiyor ardı sıra rüzgarın
tepedeki çıplak ağaçlara!
Ey upuzun batan güne karışan nehirler!
Tüyler ürpertici akşam kızıllığı
amansızca dehşet saçıyor
fırtına bulutlarında.
Ey ölüp giden halklar!
Gecenin kıyısına çarpıp dağılan
solgun dalgalar,
düşen yıldızlar.[65]

İnsan, çağımızda olduğu gibi, bu tarz bir suskunluğa büründüğü zaman ya da büründüğü için onun payına dü-

65. Georg Trakl, "Abendland" **Die Lyrik des Expressionismus'** dan Der. Clemenc Heselhaus (Çev. Necmi Zeka) Tübingen, 1956, s. 53

şen çorak ve karanlık bir ülkede sürgün olarak yaşamaktır. Bu karanlığın baskısından ve dehşetinden kurtulmak için sığınılan ilkeler, onların temelinden ana değer olarak insan sökülüp çıkarılmış olduğundan, ancak büyülü kelimeler eşliğinde yürütülen ayinlere, birtakım ...izm'lere yol açacaktır. Bu sırada atılan havai fişekler ise, gören gözlere "düşen yıldızlar"ı çağrıştıracaktır. Yalnızca insanın kendine özgü etkinlikleri çerçevesinde büyüklüğünün ve kültürünün yüksekliğinin imkânı sorun edinildiğinde ve insan bu bağlamda ana değer olarak görüldüğünde onun konuşmaya başladığı ve geceye karşı şu türküyü söylediği duyulacaktır:

"GECE TÜRKÜSÜ

Gecedir: Yüksek sesle konuşuyor tüm fışkıran çeşmeler şimdi. Ve benim ruhum da bir çeşmedir fışkıran.
Gecedir: Yeni yeni uyanıyor sevenlerin türküleri. Ve benim ruhum da bir sevenin türküsüdür.
Dinmeyen, dinme bilmez bir şey var içimde, ses olmak istiyor. İçimde sevgiye susamışlık var, sevginin dilini konuyor kendisi.
Işığım ben: Gece olsaydım keşke! Ama budur işte benim yalnızlığım, çepeçevre ışıkla sarılmış olmam."[66]

İnsanın değerinin bilinip korunmamasından, onun bir ana değer olarak görülmemesinden ileri gelen yabancılaşma, insanın somut yaşamında genel olarak (ve kimi zaman içiçe de olsa) iki ayrı tarzda ortaya çıkmaktadır:

a) Kişinin kendisi, diğer kişiler ve çevresiyle kurduğu ilişkilerin en belirgin özelliğinin *yüzeysellik* olduğu durumda. Heidegger'in, "das Man" kategorisiyle işaret ettiği bir yaşam üslûbudur burada sözkonusu olan.

66. Nietzsche, y.a.g.e., s. 636 (Çeviren: Can Alkor), **Ecce Homo**, Ankara 1969, Dost Yayınları, ss. 95-6

b) Kişinin bir etkinliğinin diğerlerini bastıracak, onları belirleyecek ya da bu etkinliklere ket vuracak şekilde ön plana geçmesiyle kendini belli eden yabancılaşma türleri: partizan, bilimci, estet vb. olarak nitelendirilebilecek kişilerde görülen yabancılaşma.

Çağdaş insanın somut yaşamında anılan iki tarz yabancılaşmanın nasıl belirdiği ve sonuçları bu araştırmanın *III.* Bölümü'nde ele alınacaktır.

III. BÖLÜM

YABANCILAŞMA TARZLARI

1) *Heidegger'in "Das Man" kategorisi ve çağımız insanının genel yabancılaşması*

Heidegger, felsefe tarihi boyunca metafizik ile uğraşanların her zaman varolan ile varlık kavramlarını birbirine karıştırdıklarını düşünür. "Metafizik Nedir?" adlı kitabında şöyle der:

> "Metafizik hiçbir yerde varlığın (Sein) hakikati sorusuna yanıt vermez, çünkü bu soruyu asla sormaz. Sormaz, çünkü varlığı ancak, varolanı varolarak tasarımladığı süreçe düşünmektedir. Onun demek istediği şey varolandır, ama söylediği varlıktır. Ona varlık adını verirse de, söylemek istediği varolan olarak varolandır".[1]

Böyle bir karıştırmanın Heidegger için ifade ettiği anlam nedir?

Heidegger'e göre, bu yaklaşımıyla metafizik, şimdiye kadar, varlık ile insanın neliği (Menschenwesen) arasındaki ilişkiyi görebilme yolunu insana kapatmıştır.[2] Çünkü

1. Martin Heidegger, **Was ist Metaphysik?**: Frankfurt/Main, 1965 Klostermann Verlag, s. 11
2. a.g.e., s. 12

Heidegger insanın diğer varolanlar gibi bir varolan, şeyler arasında bir şey olarak düşünülemeyeceğini vurgulamak ister. İnsan, varlığını soruya vuran, kendi varlığının kendisi için bir problem oluşturduğu tek varolan olarak[3] varlık ile özel bir bağıntı içine girer. Bu bakımdan, Heidegger'e göre, insanın neliği varlık ile ilişkisinde ortaya çıkar. İnsan, kendi öz varlığı kendisi için problem olan bir varolan olarak "burada" vardır. (Desein). Diğer bütün varolanlar ise, "kaya, ağaç, at" sadece ...'dır (ist) ve yukardaki anlamda (Desein) mevcut değildir (existiert nicht)[4]. Ancak, Heidegger bununla "yalnızca insanın gerçek bir varolan olduğunun, diğer varolanların ise gerçek dışı, salt bir kuruntu (Schein) ya da insanın tasarımları oldüklarının asla düşünülmemesi" gerektiğine işaret eder.[5] Bu bağlamda gösterilmek istenen, insanın ancak kendi varlığı ile kurduğu ilişki yoluyla anlaşılabilen bir varolan olduğudur. O nedenle Heidegger "Varlık ve Zaman" adlı temel yapıtında insanı "kendi varlığının sorumluluğu kendisine verilmiş bir varolan" olarak tanımlar.[6] Bundan dolayıdır ki, insan bir imkânlar dünyasında yaşayan bir varlıktır ve bu anlamda "imkân gerçeklikten daha yüksek bir yerde bulunmaktadır".[7] Ancak, bu imkân, mantıksal bir çerçevede düşünülmediği gibi olumsal (contingent) bir duruma da işaret etmez. İnsan, Heidegger'e göre, her zaman belli bir imkânın içindedir.[8]

Heidegger, insan için iki temel imkânın sözkonusu olduğunu düşünmektedir: halislik (Eigentlichkeit) ve halis olmama (Uneigentlichkeit). Böyle adlandırılmakla birlikte

3. a.g.e., s. 13 ve s. 15
4. a.g.e., s. 15
5. a.g.e., ss. 15-6
6. Heidegger, **Sein und Zeit**, Tübingen 1957, Niemeyer Verlag, 8. Auflage, s. 42
7. a.g.e., s. 42
8. a.g.e., s. 144

bu imkânlar Heidegger'de yüksek-aşağı, değerli-değersiz, iyi-kötü vb. niteliklerle yüklü değillerdir: "Halis olmama, daha az bir varlık, ya da aşağı bir varlık derecesi anlamına gelmez".[9] Bu tarz bir varolma içinde de insan için kendi öz varlığıdır önem taşıyan, ama burada insanın varlığı ile kurduğu ilişki sıradan günlük yaşam (durchschnittliche Alltäglichkeit) tarafından belirlenir ve onunla sınırlıdır. Tek tek her kişinin önce ve çoğunlukla içinde bulunduğu günlük yaşamda, insan takılıp kaldığı zaman, onun kendi kendisiyle kurduğu ilişki, insanın kendi varlığından kaçış, onu unutma"[10] şeklinde olur.

Heidegger'e göre, bu tarz imkânın ötesine geçemeyen insanın "dünya ve diğer kişilerle gerçek bağlarının, ilişkisinin kopması" kaçınılmazdır.[11]

İnsanın kendi varlığından bir kaçışını, kendini unutmasını ifade ettiği söylenen sıradan günlük yaşamın öznesi kimdir? Heidegger bu soruya "das Man"dır, yanıtını verir. Burada "Kim" ne budur, ne şudur, ne bazılarıdır ve ne de hepsinin toplamıdır. Kim, belirsiz olandır, "das Man" dır.[12] Bu bağlamda, "das Man", hiçkimse ve herkestir: Belirli olmayan, toplam olarak değilse de herkes olan "das Man" günlük yaşamın varlık tarzını önceden belirler".[13] "das Man"ın varlık alanı kamu'dur (Öffentlichkeit). Onun varlık nedeni bu özelliğine bağlı olduğundan, neyin uygun, geçerli, başarılı, başarısız olarak görülmesi konusunda "das Man"ın elinin altındaki tek ölçek de sıradanlıktır.[14] "Das Man" sferi bu niteliğiyle "dünyaya ve insana ilişkin bütün yorumları önceden belirler ve her şeyde haklı olma iddiasındadır".[15]

9. a.g.e., s. 43
10. a.g.e., s. 44
11. a.g.e., s. 170
12. a.g.e., s. 126
13. a.g.e., s. 127
14. a.g.e. s. 127
15. a.g.e., s. 127

"Das Man" bir tarzdır, yaşam üslûbudur. "Bağımlılık ve halis olmama" onun genel niteliğidir.[16] Bu sfer içinde "her bir kişi, bir ötekidir (Andere) ve hiç kimse kendi kendisi değildir".[17] Çünkü, "das Man" kişinin kendi kendisi olmasına asla izin vermez, o insanı aynı kalıplar çerçevesinde düşünmeye, aynı normlara göre davranmaya, aynı amaçlar için harekete geçmeye, aynı şekilde sevmeye, inanmaya zorlayan bir "diktatör"dür. "Das Man" sferi içinde:

> "Herkes neden zevk alır ve nasıl eğlenirse, biz de ondan zevk alır ve öyle eğleniriz. Sanatı ve edebiyatı herkes nasıl görür ve yargılarsa, biz de öyle okur, görür ve yargılarız. Aynı şekilde, herkes "büyük kalabalık"lardan nasıl kaçınırsa, biz de öyle kaçınırız. Herkes neyi öfkelenecek bir şey olarak görürse, biz de onu öfkelendirici buluruz. Hiçbir belirliliği olmayan ve toplam olarak değilse de "herkes" olan "das Man" bize günlük yaşamın varlık tarzını kabul ettirir".[18]

"Das Man" sferi içinde insan kendisini ve çevresini Heidegger'e göre, hangi yollarla anlayabilir ve yorumlayabilir?

"Das Man"da takılıp kalındığı sürece ancak şu üç yol ile anlaşılabilir, dolayısıyla yönetilebilir[19] dünya: a) gevezelik (Gerede), b) merak, c) iki anlamlılık (Zweideutigkeit). Bunların hangisinde olursa olsun, "Şeylere anlam veren insan, bu anlamı o şekilde verir ki, bu sayede kendi

16. a.g.e., s. 128
17. a.g.e., s. 128
18. a.g.e., s. 126-7
19. Bkz. Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe Akımları**: "Martin Heidegger," M.E.B. Yay., Ank. 1970, s. 125: "Ancak anlama (Verstehen) Heidegger'de anlama, anlama anlamına gelmez de, önde bulunan (Vorstehen) yöneten anlamına gelir." Ayrıca bkz. I.M. Bochenski, **La Philosophie Contemporaine en Europe**,: "Martin Heldegger" s. 137 "anlamak" burada "bir şeyin önünde olabilmek" anlamına gelir.

varlığından kaçar".[20] Ayrıca, anılan üç yol birbirlerini şart koştukları gibi, belirlerler aynı zamanda.

Gevezelik, Heidegger'e göre, insanın herhangi bir varolana, onunla bir varlık ilişkisine girmeden yönelmesidir. Kaldı ki, gevezeliğin yapısı da buna elvermez. Çünkü "burada asıl önemli olan varlıktan çok sözcüklerdir".[21] Bu özelliği ile gevezelik, insanın kendisiyle, diğer varolanlarla yüzeyselliği aşan bir ilişki kurmasını engellemekte ve varolanı gizlemektedir. Gevezelik, sıradan ve kulaktan dolma (Von Hörensagen) bildirilerdir (Mitteilungen). Heidegger ayrıca yazın dünyasında karşılaşılan bir gevezelik türünden söz eder ki, bunun beslendiği kaynak ise daha önce yazılmış yüzeysel metinlerdir. Ancak, "Okuyucunun anlama yetisi sıradan olduğunda neyin özgün olarak yaratılmış, neyin gevezelik olduğu konusunda herhangi bir yargıya asla varılamayacaktır".[22] Öte yandan, "Man" sferinin böyle bir ayrım gözetmesi de imkânsızdır. Ayrıca, "das Man" zaten herşeyi anlamış olma iddiasındadır ve "ona kapalı olan hiçbir şey yoktur".[23]

Merak ise, "Man" dünyasında, tanımak, anlamak, bilmek için değil, sadece görmek için görmek isteğinden kaynaklanır. Bu bakımdan, herhangi bir varolan üzerinde durmaya değil, tam tersine bir varolandan diğerine atlamaya ve bu temel niteliğiyle bir sabırsızlığa, tedirginliğe işaret eder. O nedenle, merak "her yerde ve hiçbir yerdedir".[24] Çünkü böyle bir merakın amacı "bilmiş olmak için bilmektir".[25] Merak, daha çok gevezelik tarafından yaratılır ve beslenir: "nelerin görülmesi, nelerin okunması gerektiğini

20. a.g.e., s. 79
21. Nusret Hızır, **Felsefe Yazıları**, İstanbul 1976, Çağdaş yayınlar, s. 78
22. Heidegger, a.g.e., s. 169
23. a.g.e.
24. a.g.e., s. 172
25. a.g.e., s. 172

o söyler".[26] Tıpkı gevezelikte olduğu gibi, meraka da kapalı olan herhangi bir alan yoktur.

Sıradan günlük yaşamda, insan dünyayı ve kendisini gevezelik, merak yoluyla anlamaya, yönetmeye çalışırken, daha doğrusu herşey bir maske altında sunulurken, bir süre sonra neyin gerçekten anlaşılabilir, neyin anlaşılamaz, neyin yönetilemez olduğu hakkında bir belirsizliğe düşülür. "Her şey bir yandan gerçekten anlaşılmış, kavranmış gibi gözükürken, öte yandan ve *aynı zamanda* aslında böyle olmadığı şeklinde ya da tersine, her şey gerçekten anlaşılmamış, kavranmamış gibi gözüktüğü halde aslında böyle olduğu şeklinde bir iki-anlamlılık kazanır.[27] Bu tarz bir iki-anlamlılık, halis olanla olmayanı birbirinden ayırma konusunda "das Man" dünyada herhangi bir ölçüitün bulunmayışından ileri gelir.[28] Buna bağlı olarak da "das Man" sferinde genellikle halis ve doludolu bir yaşam sürdürüldüğüne ilişkin bir kuruntu egemendir: "Her şey en iyi şekilde düzenlenmiştir (in bester Ordnung)[29]. Bu kuruntu, "das Man"ın en büyük tesellisi ve aynı zamanda halis olan herşeye karşı körleşmesidir.

"Man" sferi, ölüm karşısında da tam bir körlük içindedir, Heidegger'e göre: "Kamu" günlük yaşamın birlikteliğinde ölümü "ölüm olayı" olarak her zaman meydana gelen bir olgu gibi görür. Yakında ya da uzakta bulunan biri "ölür". Tanımadıklarımız her gün ve her saat ölürler... "Das Man" ölüm için şöyle bir yorumu egemen kılmıştır: ...sonunda ölünür bir gün, ama önce bundan uzak kalınır. Ölüm bir kimsenin kendisi için henüz mevcut değildir, bundan dolayı da onu tehdit etmez. Ölünür: ama ölen bir başkası değil de ben neden olayım?: Çünkü burdaki ölünür'ün öznesi hiçkimsedir".[30]

26. a.g.e., s. 173
27. a.g.e., s. 173
28. Bkz. Stegmüller, y.a.g.e., s. 167
29. Heidegger, a.g.e., s. 117
30. Heidegger a.g.e. s. 254

Görüldüğü gibi, "das Man", belli duyuş, düşünüş, davranış kalıplarının, değerlendirme tarzlarının egemen olduğu genel bir yaşam üslûbudur. Çağdan çağa, toplumdan topluma değişebilen "das Man"ın değişmeyen özelliği yüzeyselliği, sıradanlığı, ve bilgisel temelinin bulunmayışıdır. Denilebilir ki, İsa'yı çarmıha geren, Sokrates'i ölüme mahkûm eden, Nietzche'yi, Van Gogh'u, Kafka'yı, Faulkner'i... yıllarca unutulmaya terkeden, daha sonra ise, yine anlamadan, ama kendi değişen yapısına herhangi bir biçimde uydurabildiği oranda bunların heykellerini diken de "das Man"dır. "Das Man" insanın kendi varlık yapısının birliği ile yüzyüze gelmesini, bir kişi olmasını ve böyle bir kişi olarak kendisiyle, diğer kişilerle, çevresiyle ilişki kurmasını engelleyen öğelerin bütünüdür. "Das Man" bütün değerlerin, bu arada ana değer olarak insanın değerinin içeriğinden yalıtılarak yozlaştırılmasıdır. İnsanın genel-geçer yargılar dışında kendini düşünmesine, onun kendisi için önemli olanın ne olduğunu anlamasına, görünenin ötesine geçmesine, h i l e l i o y u n u bozmasına yol açacak hiçbir şeye izin vermeyen önyargıların, şablonların, değer yargılarının kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturduğu bir bütündür "das Man". Burada takılıp kalan insanın bütün kapıları kapalı olduğu halde, bunların açık bulunduğuna ilişkin bir kuruntu sürekli canlı tutulmak zorundadır. Ancak, bütün bunlar "das Man"da bilinçli olarak yapılan işler değildir, çünkü bu sferin belirgin özelliği, kendinden başka bir yaşam üslûbunun imkânı konusunda herhangi bir bilgi ve sezgiden tümüyle yoksun oluşudur. Bilinç, bu anlamda, sadece, "das Man"ın maskesi düşerken söz konusu olan bir etmendir.

Sartre'ın "Bulantı"sındaki Roquentin, çağdaş insanın içinde bulunduğu "das Man" sferinin maskesini düşürmesini bilen bir kişidir. Ancak, Roquentin "das Man"ın bilincine varmakla birlikte, kendisini insanın etkinliklerinden birine (sanat) adamak istemekle, yabancılaşmanın özel bir türünün temsilcisi olmaktan öteye geçememiştir. Roquen-

tin, gerçeklik dünyasında "das Man"dan başka bir imkânın sözkonusu olamayacağına inanmaktadır. Ona göre, insanın önünde iki apayrı dünya vardır: a) Gerçeklik dünyası, ki burada yüzeysellik, kesin bir anlamsızlık ve kaos egemendir, b) Gerçekliğin ötesinde, varoluşun dışında (quelque chose qui n'existerait pas, qui serait au-dessus de l'existence ... et qu'elle fasse honte aux gens de leur existence)[31] ve buna zıt bir dünya olarak sanat. Birincisi sahte, utanılacak, ikincisi ise, ideal ve kurtuluş vaad eden bir dünya:

> "Ben de olmak istemiştim. Hattâ bundan başka bir şey istemedim. İşte hayatımın gizli temeli: Aralarında ilişki yok gibi görülen bütün çabalarımın altında aynı isteği buluyorum: Varoluşu içimden atmak onları yağlarından sıyırmak, bükmek, kurutmak, kendimi temizlemek, katılaştırmak, *sonunda bir saksofon notasının kesin ve belirli sesini verebilmek*. Bu kıssa konusu bile olabilir: Şöyle anlatabiliriz: *yanlış dünyaya gelmiş bir zavallı vardı*. Öteki insanlar gibi, parkların, kahvelerin, ticaret şehirlerinin dünyasında varolup gidiyor ve ..., bambaşka dünyalarda yaşadığına kendini inandırmak istiyordu. İyice sersemlik ettikten sonra durumu kavradı: artık gözleri açılmıştı. Bunda bir yanlışlık olduğunu anladı:... ben bir budalayım diye düşündü. Tam bu sırada, varoluşun *öbür yakasında, ancak uzaktan görülebilen* ve *yaklaşılamayan öteki dünyada* ufak bir melodi dans etmeye, şarkı söylemeye başladı.
> Söylüyor. İşte kurtulmuş iki kişi: Musevi ve Zenci kadın. ... varoluş günahından temizlemişler kendilerini.
> ...
> Deneyemez miyim ben... Bir müzik parçası sözkonusu

31. Jean-Paul Sartre, **La Nausée**, Paris 1962, Gallimard, s. 222 (Alıntının çevirisi: mevcut, olmayan, varoluşun üstünde bulunan (...) ve kişilere, varoluşlarından ötürü utanç duyuran)

değil tabii... ama başka bir türü deneyemez miyim? Bir kitap olması gerekiyor bunun: Başka şey ortaya koyamam ki. Ama bir tarih kitabı değil, çünkü tarih, varolmuş olan bir şeyden söz eder, oysa, bir varolan bir başka varolanın varoluşunu haklı çıkaramaz...[32]

İnsanın böyle dünyalara bölünmesinin yapaylığı ve onun somut yaşanunda bunun bir karşılığının bulunmadığı daha önce gösterilmişti. Aynı şekilde, insanın kendine özgü etkinliklerinden birine indirgenmesi sonucunda onun yabancılaşmasının kaçınılmaz olduğuna işaret edilmişti. Ancak, yine de, Roquentin'in güncesinde çağdaş insanın, "das Man" olarak yaşam üslûbunun gözönüne serilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Çağdaş insan kendisini ve diğer kişileri belli bir bütünlüğü olan bir kişi olarak değil, toplumsal işlevine, bu işlev çerçevesinde edindiği role göre değerlendirir: "Ne olacak sanki? Herkesin hesabı ayrı: Onun gözünde kahvesine gelen müşterilerin farklı değilim ki".[33] O bir meslek sahibi, bir koca, bir baba vb. olarak bir "öteki" (les autres) dir. Ötekiler, beklenmedik olaylar, "tatsız kazalar" meydana gelmedikçe kendilerini "her zaman evinde hisseder", "korkuları olmayan", yalnız olduklarını kendilerinden saklayan, dünyanın hangi yollarla yönetildiğini hep bilen, bunlardan hiç kuşku duymayan "Bu sevinçli, akıllı uslu insan sesleri... bu adamlar vakitlerini dertleşmekle, aynı fikirde olduklarını anlayıp mutluluk duymakla geçiriyorlar. Aynı şeyleri hep birlikte düşünmeye ne kadar önem veriyorlar".[34]

"...Bütün gün çalıştıktan sonra bürolardan çıkıyor, evlere ve alanlara neşeyle bakıyorlar bu şehrin k e n d i şehirleri olduğunu, bir «güzel burjuva şeh-

32. a.g.e.,nin çevirisi: **Bulantı** (Çev. Selâhattin Hilâv) İstanbul 1961, Ataç Kitapevi, ss. 179-81 (Alıntının altını ben çizdim)
33. **Bulantı**, s. 11
34. a.g.e., s. 12

ri» niteliği taşıdığını düşünüyorlar. Korkmuyorlar: Kendi yurtlarında olduklarını duyuyorlar. Musluklardan akan evcil şehir suyundan, düğme çevrilince ampullerden yayılan ışıktan, dayanaklarla desteklenmiş melez ağaçlardan başka şey bilmezler. Her şeyin bir mekanizmaya uyarak ortaya çıktığını: dünyanın belli ve değişmez kanunlara göre işlediğini günde yüz kere görürler: boşlukta bütün nesneler aynı hızla düşer, park yazın her gün saat altıda, kışın da dörtte kapanır: kurşun 335 derecede erir: son tramvay Hotel de Ville'den onbiri beş geçe kalkar. Durgun, biraz asık suratlı kimselerdir. Yarın'ı yani bugünün bir tekrarını düşünürler; şehirlerde her sabah yeniden ortaya çıkan tek bir gün vardır. Pazarları, bu tek günü azbuçuk süslerler. ... Yasalar yaparlar, bayağı romanlar yazarlar, ...''[35]

Bu yaşam üslûbunun belirgin özelliğinin ne olduğunu bilmektedir Roquentin: Somut bir "felâket" kapıyı çalmadıkça ki bu hep başkalarının başına gelecek bir şey olarak düşünülür ve karşılaşınca da büyük bir hayrete düşülür— her şeyin, Heidegger'in deyimiyle, yerli yerinde olduğuna (in bester Ordnung) inanmak ve bu tarz bir yaşamda takılıp kalmanın anlamı üzerine herhangi bir soru soramamak:

> "Sıcaktan gevşiyorlar, yüreklerinde, aynı hafif ve tatlı düş sürüp gidiyor. Tedirgin değiller, sarı duvarlara ve insanlara güvençle bakıyorlar, dünyayı şu haliyle iyi ve yerinde buluyorlar... ağır ve ılık bir hayat, anlamsız bir hayat. Ama bunun farkına varmayacaklar.''[36]

Ingeborg Bachmann'ın "Otuz Yaş" adlı yapıtındaki kişisi, otuz yaşına kadar "das Man" tarzında bir yaşam sürdür-

35. a.g.e., s. 162
36. a.g.e., s. 111

dükten sonra ilk kez kendi bütünlüğü problemiyle, "Kim idi? Kim olmuştur?"[37] sorusuyla yüzyüze geldiğinde, bu soruyla hesaplaşmaya başladığı zaman bunun farkına varabilecektir:

> "Çünkü şimdiye kadar *sadece dünden bugüne yaşadı*, her gün bir başka denemede bulundu ve kötülükten uzak kaldı. Karşısında pek çok *imkânlar gördü ve sözgelişi her şey olabileceğini düşündü*:
> Büyük bir adam, bir yol gösterici, bir dâhi filozof."[38]

Aynı şekilde dostlukları, sevgileri yaşamış "bütün bunları da *eğreti olarak*, sonradan yine hayır demek üzere yapmıştı."[39] O güne kadar "Asla düşünmemişti ki..."[40] Neydi onun asla düşünmediği?

> "Şimdiki gibi otuzuncu yaşın eşiğinde perdenin kalkacağından, kendisi için başlama işareti verileceğinden ve günün birinde şimdiye kadar neler düşünüp neler yapabileceğini göstermesi, neye önem verdiğini açıklaması gerekeceğinden *bir an olsun korkmamıştı*. ...
> Asla düşünmemişti ki...
> Hiçbir şeyden korkmamıştı.
> Kendisinin de kapana kısıldığını ancak şimdi anlıyordu."[41]

Bachmann'ın "Kapan" olarak adlandırdığı, kişinin kendi kendisiyle yüzyüze gelmesini engelleyen, onu pek derinden ilgilendirmeyen ve "hazır kurallara dayanan bir oyu-

37. Ingeborg Bachmann, **Otuz Yaş** (Çev. Kâmuran Şipal) İstanbul 1969, Yankı Yayınları, s. 6
38. a.g.e., s. 8 (Altını ben çizdim)
39. a.g.e. (Altını ben çizdim)
40. a.g.e.
41. a.g.e. (Altını ben çizdim)

nun hiç dışına" çıkarmayan "das Man"dan başkası değildir:

> "Bana eklediklerini üzerinden sıyırıp atsam, ben kim olurum bu altın Eylül ayında? Bulutlar uçuşmaya başlayınca kim?
> ... Çünkü düşündüğüm hiç bir şeyin benimle bir ilişkisi yok. Her düşünce, yabancı tohumların yeşermesinden başka bir şey değil. Beni ilgilendiren hiç bir şeyi düşünecek güçte değilim, *hep beni ilgilendirmeyen şeyler düşünüyorum.*
> Politik, sosyal ve diğer birkaç katagori içerisinde oluyor düşünmelerim, yer yer yalnızlık içinde ve amaçsız düşünüyorum, *ama hazır bulduğum kurallara dayanan bir oyunun hiç dışına çıkmıyorum.* Bir ara belki kuralları değiştirmeyi düşünüyorum, ama oyunu değil. Oyunu asla."[42]

Bu "Kapan"ın bilincine vardıktan sonradır ki, "Das Man" da takılıp kalanlara, "ötekiler"e şöyle seslenecektir:

> "İsterdim ki, kafalarının eşsizliğine ve düşüncelerinin sağlam rayicine inanan herkese şöyle sesleneyim: Siz yine güzel güzel inanın: Ama şıngırdatıp durduğunuz bu *akçeler tedavülden kaldırılmıştır henüz haberiniz yok sizin.* Üzerlerindeki kuru kafa ve kartal resimleriyle tedavülden çekin bunları... İtiraf edin ki, *... görüşlerinizin tümünü kirayla edindiniz,* dünyanın imgelerini kira karşılığında ele geçirdiniz... *Bir hayali istasyondan bir hayali istasyona koşan, bir yere varmış olmayı önemsemeyen yolcular".*[43]

Camus'nün "Yabancı" adlı yapıtının başkişisi Mersault'yu, bu "Olur olmaz konuşmayan"[44] ve "içten görünmeye iyi

42. a.g.e. ss. 16-7 (Altını ben çizdim)
43. a.g.e., s. 18 (altını ben çizdim)
44. Camus, Yabancı (Çev. Vedat Günyol) İstanbul 1971, Yankı Yayınları, s. 93

niyetli olmaya hakkı olmadığını bilen "[45] genç adamı ölüme mahkûm eden de "das Man"dır. Mersault, yaşamının son anlarına kadar genel olarak bu kapan içinde kalmakla birlikte bu dünyaya yürekten katılmayan, "das Man"ın değerlerini paylaşmayan ve bu sferde kutsal olarak sunulan her şeye sıradan, yüzeysel bir anlam yüklenmiş olduğunu sezen bir kişidir. Onun gözünde, "das Man"ın sevgisi, dostluğu, aile anlayışı vb. hep yüzeyseldir. Bundan dolayı da Mersault'nun en çok kullandığı sözler "bence hepsi bir" ile "hayır"dır. Mersault'nun asıl suçunu oluşturan da işte onun bu tutumudur.

"Yabancı"da "das Man" nasıl gözönüne serilmektedir? Her şeyden önce, onu yargılayan jüri belirsiz bir kitledir, üyelerinin yüzleri yoktur:

> "...Oturdum, Jandarmalar iki yanıma geçtiler. O zaman karşımda bir dizi insan yüzü gördüm. Hepsi gözlerini bana dikmişti: bunların jüri heyeti olduğunu anladım. Ancak, birbirlerinden ayrı *yanları neydi, pek söyleyemeyeceğim.* Bana sanki bir tramvay banketi önündeyim de bütün bu *adsız yolcular* yeni gelenin gülünç tarafını bulmaya çalışıyorlardı gibi geldi."[46]

Mahkeme salonunu dolduran, içinde Mersault'nun sevgilisinin, dostlarının da bulunduğu tüm kalabalık için de yine aynı şeyleri söylemek mümkündür:

> "Aynı zamanda, bu kapalı salondaki bütün bu kalabalık önünde şaşkına dönmüştüm. Mahkeme salonuna bir kez daha baktım, ama *hiç bir yüzü ayırtedemedim.* ... O ara, dört bir yana göz gezdirdim: herkes sanki aynı sosyeteden adamların buluştukları bir kulüpteymiş gibi güle oynaya görüşüp konuşuyordu. Aynı zamanda kendimi niçin burada fazla, âdeta bir sığıntı gibi hissettiğimi anladım."[47]

45. a.g.e., s. 102
46. a.g.e., s. 83 (Altını ben çizdim)
47. a.g.e., s. 84 (Altını ben çizdim)

Kalabalık bakımından Marsault'nun davası sadece "das Man"a özgü bir *merak* konusudur. Bu merakı oluşturan da *gevezeliği* her tarafa yayan, geniş kitlelere neyin nasıl görülmesi gerektiğini dikte ettiren ve bu niteliği ile "das Man"ın en güçlü araçlarından biri olan gazetelerdir:

> "...Gazeteci gülümseyerek bana döndü: 'İnşallah her şey yolunda gidecek' dedi. 'Sağ olun.' dedim. O da 'Biliyorsunuz, sizin davayı biraz da *biz hazırladık*. Bilirsiniz, *yaz mevsimi gazeteler için ölü mevsimdir. İşe yarar cinsten bir sizin davanız vardı*: bir de baba kaatilininki.' diye ekledi."[48]

"Bu şekilsiz kalabalığa"[49] Mersault'dan "son derece nefret etmesi"[50] gerektiğini öğreten de "das Man"dır. Çünkü "das Man"ın temsilcileri, onlar, ötekiler olarak bu adsız, belirsiz kitle her şeyi bilmektedir. Öyle ki, Mersault'nun durumunu da ona hiç söz vermeden bütünüyle anlamıştır:

> "Benim dâvamı beni işe karıştırmadan çözümlüyor gibiydiler âdeta. Her şey benim araya girmeme kalmadan geçip gidiyordu. Düşüncemi *sormadan kaderimi karar altına alıyorlardı*. Arada bir, herkesin sözünü kesip 'Ama bu kadarı da olmaz yani: Sanık kim burada? Sanık olmak önemli bir şeydir. Benim de söyleyecek sözüm var' demek geliyordu içimden."[51]

Ancak, her şeye rağmen "das Man"a özgü iki-anlamlılık da kaçınılmaz olduğundan Mersault'nun avukatı şöyle bağırmak zorunda kalacaktır sonunda:

> *"İşte bu dâvanın aynası. Her şey doğru ama, hiç bir şey doğru değil."*[52]

48. a.g.e., ss. 84-5 (Altını ben çizdim)
49. a.g.e., s. 86
50. a.g.e., s. 90
51. a.g.e., s. 99 (Altını ben çizdim)
52. a.g.e., s. 92

Mersault ise, ilk kez kapatıldığı ölüm hücresinde "das Man" ın bilincine varacak, yaşamı boyunca içinde biriktirmiş olduğu öfkeyi bu iki-yüzlü, yüzeysel, bütün değerleri değersizleştiren ve her şeyden *emin olan* dünyaya, böyle bir dünyaya, böyle bir dünyanın belirlediği yaşam tarzına vargücü ile boşaltacaktır. Seçtiği kimse, bu yaşam üslûbunun önde gelen temsilcilerinden ve misyonerlerinden biri olan papazdır:

> Ne kadar da dediklerinden emin görünüyordu değil mi? Oysa onun emin olduğu şeylerden hiç biri bir kadın saçının bir tek teline bile değmezdi. Yaşadığından bile emin değildi: Bir ölü gibi yaşıyordu çünkü."[53]

Bundan sonra Mersault'nun tek bir isteği vardır: "das Man" ın temsilcisi olmadığının bir kanıtı olarak onun temsilcileri tarafından nefretle uğurlanmak:

> "...Benim için artık, idam gününde bir sürü seyirci bulunmasını ve beni nefret çığlıklarıyla karşılamalarını dilemekten başka bir şey kalmıyordu".[54]

Çağımızın en belirgin özelliği, insanın varolanlar arasında bir varolan, şeyler arasında bir şey, bir sayı, kurumlarla ilişkisi merkeze alınarak değerlendirilen adsız bir birey olma yolunda hızla ilerliyor olmasıdır. Günümüz insanı, boyutları gittikçe genişleyen bir "Man" sferi içine girmiştir. Basma-kalıp düşünceler, normlar, birörnek davranışlar, değer yargıları, daha çok bunları yayan kitle iletişim araçlarının da büyük ölçüde etkisiyle geniş kesimlerin yaşam üslûplarına egemen olmaktadır Bu alan içinde, insanın kendine özgü etkinliklerine çoğunlukla ancak değer biçil-

53. a.g.e., s. 122
54. a.g.e., s. 125

diği* rahatlıkla söylenebilir. Bu takdirde, ne sözkonusu olan etkinliklerin kendilerini ne de etkinliklerin öznesi olan insanın kendisini doğru değerlendirmek mümkün olabilmektedir. Bu durumda, insanın kendine özgü etkinlikleri çerçevesindeki birliğinin çapı genel anlamda asgari düzeye indirilmiş olduğu gibi, bunların insan için taşıdığı önem de gözden kaçmaktadır. Bunun sonucunda, insanın düşünen, bilen, amaç koyan, seven bir varlık olmaktan daha çok, kendisine (çok çeşitli ve karmaşık mekanizmalarla) herhangi bir şey düşündürtülen, neyi nasıl bilmesi, sevmesi gerektiği öğretilen, hangi amaçları benimseyeceği dikte ettirilen edilgin bir varlığa dönüşmesi kaçınılmazdır. Böyle bir durum, insanın kendi öz etkinliklerinin hiçbirinin hakkının verilmemesinden ileri gelen genel bir yoksullaşmaya işaret etmektedir. Başka bir deyişle, bunun *genel bir yabancılaşma* olarak tanımlanması mümkündür. Çünkü, insanın neliğini kendi etkinliklerinin birliği oluşturduğundan, bu tarz bir yoksullaşma onun kendi varlık yapısından uzaklaştığını, hatta varlık yapısının niteliklerinin yozlaşmış olduğunu gösterir. Yozlaşmanın yazgısı ise, yönetilmek ve yok olmaktır. Günümüz insanı doğru değerlendiremediği, egemen olamadığı kendi etkinliklerinin ürünleri tarafından o denli yönetilmektedir ki, tarihte ilk kez kendisinin bir varlık olarak ortadan kaldırılması tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir

Herman Hesse'nin "Step Kurdu" adlı romanının başkişisi Harry'nin notlarında çağdaş insanın genel yabancılaşması şöyle dile getirilmektedir:

* "Değer biçme için bkz. Kuçuradi, **İnsan ve Değerleri** 4. a.g.e. Kuçuradi, değer biçmeyi şöyle tanımlar: "... değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değerini göstermek değil de, geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar, modalar, ölçüler bakımından -bunların "açı"sından, bunlara göre-... nitelendirmek... Bu bir şeye **değer biçmektir**, başka bir deyişle de, bir şeyi ezbere değerlendirmektir." s. 42

"Onun ideali kendisini bir şeye vermek değil, Ben'ini korumaktır. Çabası ne kutsallığa ne de bunun zıddına yöneliktir. Bir şeyin kayıtsız-şartsız yerine getirilmesi onun tahammül edemiyeceği bir düşüncedir: O hem Tanrıya hizmet etmek hem de sefahat ister, hem erdemli olmak ister, hem de yeryüzünde rahatının ve maddi durumunun biraz yerinde olmasına önem verir. Kısacası, o... şiddetli fırtınaların, boraların görülmediği ılımlı ve şifalı bir bölgede yerleşmeye çalışır. Bunu başarır da, ama yaşamının ve duygularının yoğunluğunu elden çıkarmak pahasına. ... Yoğun yaşamak, ancak Ben'den birşeyler vermekle mümkündür. Ortalama yurttaş için ise, Ben'den daha yüksek değere sahip olan hiçbir şey yoktur. (Kuşkusuz *bu Ben gelişmesi yarım kalmış* güdük "rudimentär" *bir Ben'dir)* O böylece, yoğunluğun yitirilmesi pahasına güveni ve korunmayı elde eder Onun payına düşen tanrı tutkunluğu yerine vicdan süküneti, haz yerine gevşeme, özgürlük yerine rahatlık, tanrısal bir kor yerine ılık bir atmosferdir. Bundan dolayı: O, yapısı gereği *yaşam güdüleri zayıf, ürkek, her çeşit özveriden korkan* bir varlık olarak kolaylıkla yönetilebilir."[55]

Camus, "Düşüş" adlı yapıtında, ceza yargıcı Clamence'ın kişiliğinde sıradan günlük yaşamın mümkün olan en üst düzeylerinden birine ulaşmış ve "das Man"ın yetkin (!) temsilcilerinden bir insanı anlatır. Anılan yapıtta, böyle bir kişinin işinin, düşüncelerinin, sevgisinin, amaçlarının, erdeminin ne anlam taşıdığı, bütün bu etkinliklerin görünüşte ne derece soylu ama aslından nasıl sahte, yüzeysel ve o denli kendi gerçek niteliklerini maskeleyici olabileceği gözönüne serilmektedir.

Clamence herşeyini bırakarak Amsterdam'a göç etmeden önce, Paris'in ünlü avukatlarından biridir. Kendisini "soylu" işlere adamıştır. Dulları, yetimleri, her tabakadan

55. Herman Hesse, **Steppenwolf**, Baden-Baden 1970, **Suhrkamp** Verlag, s. 59 (Altını ben çizdim)

çaresiz kişileri, gerektiğinde hiç ücret almadan, bu tutumunu bir gösteriş vesilesi de yapmadan "tüm varlığı ile, tüm canıyla"[56] korumaya çalışmaktadır. "Hiçbir zaman hoş görünmek için bir gazeteciye dalkavukluk" etmeyen, hiç kimseye "yarın bir işine yarar diye dostluk" göstermeyen, kendisine sunulmak istenen Legion d'honneur nişanını her defasında "saygılı bir ağırbaşlılıkla geri çevirmesini" bilen bir kişidir.[57] Clamence incedir, cömerttir, hoşgörülüdür, dış görünüşü de bu özellikleriyle uyum içindedir. O kendi kendisinden, çevresindeki kişiler de ondan son derece hoşnuttur. Clamence'ın yetkin kişiliği âdeta dillerde dolaşmaktadır. Ne denli uzakta olursa olsun, bir kaldırım köşesinde bekleyen kör bir adam görmesin, hemen koşar, "onu tatlı sağlam bir tutuşla gelip geçen arabaların arasından, geçitten geçirir, kaldırım rahatlığına ulaştırır".[58] Otobüste, metroda yerini başkalarına vermek için fırsat kollar, grev günlerinde duraklarda bekleyen yolcuları otomobiline almaktan büyük zevk duyar, tiyatroda bir çiftin ayrı düşmemesi için koltuğunu onlara bırakır, "yolculukta bir genç kızın yetişemeyeceği yükseklikte ağa bavullarını yerleştirmek için" en önce o atılır.[59]

Bütün bunlar, Clamence'ın "gününü aydınlatan" olaylardır.[60]

Clamence böylece, "Doğruluk duygusu, haklı olmanın hoşnutluğu, kendine hayran olmanın sevinci"[61] içinde ve onu "ayakta tutan, ilerleten verimli kaynaklardan" bol bol beslenerek, toplumun "iyi yanında" yaşamını sürdürmektedir.

Araya giren bir tek olay, Clamence'in kendi bütün et-

56. Camus, Düşüş (Çev. Ferit Edgü) İstanbul 1961, Ataç kitapevi, s. 10
57. a.g.e., s. 12
58. a.g.e., s. 12
59. a.g.e., s. 12
60. a.g.e., s. 10
61. a.g.e., s. 10

kinliklerini başka bir tarzda değerlendirmesine yol açacaktır.

Clamence bir akşam kendinden ve tüm dünyadan duyduğu memnunlukla son derece keyifli olarak Paris'in köprülerinin birinin üzerinde şöyle durup da "bir hoşnutluk cigarası" yakmak isterken ansızın arkasından "bir kahkahanın yükseldiğini" duyar.[62] Çevresine bakınır, ama hiçkimse yoktur ortalıkta. Kımıldamadan durur olduğu yerde "kahkaha hafifliyordu, ama daha açık-seçik duyuyordum bu kez..."[63] Bu kahkahanın olağanüstü bir yanı yoktur gerçi:

> "Yanlış anlamayın, hiçbir gizemli yanı yoktu bu gülüşün: Güzel bir gülüştü doğal, aşağı yukarı dostça, her şeyi yerli yerine koyan."[64]

ama, "anılan akşamı izleyen günlerde" bu kahkaha yavaş yavaş herşeyi yerli yerine koymaya başlayacaktır gerçekten, Clamence artık başka bir tarzda değerlendirecektir kendisini ve çevresini:

> *"Günü gününe yaşıyordum, ben-ben-ben'den başka bir süreklilik tanımadan.* Günü gününe kadınlar, günü gününe erdem ya da kötülük, günü gününe, köpekler gibi, ama benliğim her gün sapasağlam iş başında. *Böylece yaşamın yüzeyinde, bir çeşit sözcüklerin içinde,* hiçbir zaman *gerçeğin içinde değil...* İşte böyle yaşayıp gidiyordum. *Şöyle bir* okunan kitaplar, şöyle bir sevilen dostlar, şöyle bir gidilen kentler, şöyle bir elde edilen kadınlar. Tüm yaptıklarımı sıkıntıyla, dalgınlıkla yapıyordum. Ardımdan geliyordu kişiler, tutunmak istiyorlardı, hiçbir şey yoktu bende, mutsuzluk buydu işte onlar için. Çünkü ben unutuyordum. *Kendimden başka ansıdığım birşey yoktu.*

62. a.g.e., s. 21
63. a.g.e., s. 21
64. a.g.e., s. 21

Yavaş yavaş geri döndü belleğim. Daha doğrusu ben ona doğru gittim, orda buldum beni bekleyen anıyı..."[65]

Clamence belleğinin derinliklerine doğru çıktığı yolculukta yaşamını yeniden değerlendirirken bu kez bir komedyen olarak görür kendisini. Ona iyi ve haklı olduğu kurunto sunu veren önceki etkinliklerini farklı bir öz içinde görmeye başlar:

"Kaldırıma ulaşması için yardım ettiğim bir körden ayrılırken selâmlıyordum onu. Bu şapka çıkarma gerçekte onun için değildi, göremezdi o bunu. Peki, öyleyse kimin içindi? Halk için. *Oyundan sonra selâmlar*. Hiç de kötü değil ha? Gene o günlerden birinde yardım ettiğim için teşekkür eden bir şoföre "Hiç kimse bunu yapmazdı" dedim. Tabii "Kim olsa yapardı" demek istemiştim. Ama, bu *berbat sürçme* yüreğime oturdu. Alçakgönüllülükte gerçekte yoktu üstüme."[66]

Sözkonusu kahkahadan sonra Clamence erdemlerinin altında yatanın ne olduğunun bilincine varacaktır:

"Elbet benim de kendimce ilkelerim vardı, örneğin dostlarımın karıları kutsaldı benim için. Tam bir özdenlik içinde kocalarıyla dostluğa başlamadan birkaç gün önce keserdim ilgimi".[67]

Artık Clamence kendi kapısının üstüne ancak şöyle bir tabelanın yakışacağını düşünmektedir:

"İki yüzlü, bir sevimli Janus, altında evin arması: "Güvenmeyin buraya." Kartlarımın üstüne: "Jean Baptiste Clamence, oyuncu".[68]

65. a.g.e., s. 27 (Altını ben çizdim)
66. a.g.e., s. 26 (Altını ben çizdim)
67. a.g.e., s. 31
68. a.g.e., s. 25

Camus "Düşüş"te "das Man" tarzında bir yaşam üslûbuna, böyle bir yaşam seçildiğinde değerler ile değerli ilkelerin ne denli yozlaşabileceğine bir ayna tutmaktadır. Öte yandan, sadece bir çeşit günah çıkarma ile de insanın bu yüzeysel-ilk alanından, genel bir yabancılaşmadan kurtulmasının imkânsız olduğu yine Clamence'ın kişiliğinde gözönüne serilmektedir.

Kahkaha, Clamence'a "das Man"ı göstermiştir göstermesine, ama başka bir imkânı yakalaması için yeterli değildir bu kadarı. Clamence'ın bu kez Amsterdam'da başka bir rolü oynadığı görülmektedir. Clamence, kahkaha olayından iki-üç yıl önce, bir gece yarısı Seine nehri kıyısında dolaşırken genç, ince bir kadının kendisini suya attığını görmüştü. Bir yandan, yardım etmek için elini çabuk tutması gerektiğini düşünürken, diğer yandan da lumıldamadan durmuş ve "Çok geç, çok uzak..." diye kendi kendisini aldatmaya çalışmıştı. Daha sonra (kahkaha olayını yaşadıktan sonra) bu tutumunun iyice farkında olmuş ise de "Düşüş" Clamence'in aynı konu ile ilgili şu sözleriyle bitmektedir:

> "Oy genç kız, at kendini bir kez daha suya, ikimizi birden kurtarmak talihi elimde olsun bir ikinci kez, ha, ne sakıncasızlık. *Bir de baktınız, inandılar sözümüze.* Eee? *yerine getirmek gerek değil mi?* Brr!... *Su soğuk.* Ama tasalanmayın. Geç oldu artık. *Her zaman çok geç olacak.* Ne mutlu bize!"[69]

Herşeye rağmen, Clamence'ın kendi kişiliğinde "günün adamı"nı ve "herkesi içine alan bir portre" görmüş olması dolayısıyla bir bakıma bir üstünlüğe ve özel bir yere sahip olduğu söylenebilir:

> "Ortak çizgileri alıyorum: ikimizin de acı çektiği deneyler, paylaştığımız güçsüzlükler, en sonunda bende

69. a.g.e., s. 79 (Altını ben çizdim)

ve başkalarında şiddetle kendini gösteren *günün adamı*... Bununla herkesi içine alan bir portre çiziyorum. Daha doğrusu bir maske, yeterince karnaval'lardakine benzeyen, hem sadık hem de iyicene basitleştirilmiş: *önünde herkesin kendi kendine* 'Bir yerde karşılaşmıştım bununla' dediği bir maske. Portre bittiğinde tıpkı bu akşamki gibi, tam bir perişanlık içinde gösteriyorum onu: 'İşte! Ne yazık ki bu benim işte!' Savlama (İddianame) bitmiştir. *Ama çağdaşlarıma sunduğum bu portre birden bir ayna oluyor.*"[70]

Daha önce de görüldüğü gibi, "das Man"ın asıl özelliği bu portreyi hiçbir zaman bilinç yüzeyine çıkaramamasıdır. Bu farkında olamayışın en güzel örneklerinden birine Sait Faik'in "Sinağrit Baba"[71] adlı öyküsünde rastlanmaktadır: Sinağrit Baba, "ömrü boyunca evlenmemiş, ömrü boyunca yalnız yaşamış", türlü denizleri dolaşmış, diğer balıkları çeşitli tehlikelere karşı uyarmış, onları eğitmiş bu "muhteşem, bir ilkçağ kralı gibi zengin, cömert, asil" derya filozofu, artık yaşamının son demlerinin gelip çattığını düşünmektedir. Sinağrit Baba ki, "ne facialar seyretmiş, ne oltalar kopartmıştır" henüz elden ayaktan düşmeden, "pis bir 'Vatos'un, ... bir canavarın dişine bir tarafını" kaptırmadan kendi yaşamına özgürce bir son vermek ister. Şimdi onun yalnızca tek bir arzusu vardır: "... suların üstündeki başka dünyada yaşayan bir akıllı mahlûka kendini teslim etmeli." Ancak, bu "mahlûk" sadece akıllı değil "tepeden tırnağa insanoğlunun insanlığından" ileri gelen diğer özelliklere de sahip olmalıydı Sinağrit Baba'ya göre. O "Öyle bir elin oltasını düzleyemez, misinasını kesemez, bedenini fırdöndüsünden alıp gidemezdi." O gün, Sinağrit Baba'nın kararını verdiği saatlerde denizde beş sandal vardı. Hayalinde yaşattığı insanı bulmak ve kendini ona sunmak için

70. a.g.e., ss. 74-5 (Altını ben çizdim)
71. Sait Faik, **Bütün Eserleri** (4), Ankara 1970, Bilgi Yayınevi, ss. 138-42

beş sandalı tek tek yoklamayı düşündü: "Sinağrit Baba oltalardan birini kokladı. Bu, balıkçı Hristo'dur: ... Gözü açtır onun. İçinden pazarlıklıdır. Evet, fıkaradır, ama... Sinağrit Baba fukaralıkta gururu sever." Daha sonra ikinci oltayı geçti: "Bu balıkçı Hasan'dır. Geç. Cart curt etmesine bakma! Korkaktır. Sinağrit Baba cesur insanlardan hoşlanır." Bir başka oltayı kokladı: "Balıkçı Yakup iyidir, hoştur, sevimlidir... ama kıskançtır. Kıskançları sevmez Sinağrit Baba, geç." Dördüncü oltanın sahibi bir hasistir, oysa "Sinağrit Baba cömertten hoşlanır." Beşinci sandaldan Nikoli'nin oltası sarkmıştı:

> "Sinağrit Baba, Nikoli'nin bir kusurunu arıyordu. Onda kusur mu yoktu. Evvelâ sarhoştu. Sonra ahlâksızdı, kendini düşünürdü ama, cesurdu, cömertti, hiç kıskanç değildi. Fıkaraydı. Kibirliydi de. Sinağrit Baba kibirli fıkarayı severdi ama, Nikoli'nin kibirini beğenmiyordu. İnsanoğlunda o başka bir şey, gurura pek benzeyen bir şey, yerinde, vaktinde bir gurur, o da değil, insanoğlunun insanlığından, taa saçının dibinden, oltasını tutuşundan beliren, isteyerek olmayan ama pek istemeyerek de gelmeyen bir gurur isterdi.[72]

Aradığı insanı bulamayan Sinağrit Baba kayasının kenarında durup beklemeye başladı. Gittikçe balığa çıkanlar çoğalıyordu. Birden "büyük büyük ışıklar saçan bir olta" dikkatini çekti Sinağrit Baba'nın. Heyecanla ve umutla oltaya yaklaşarak onu koklar. Tanıdığı biri değildi bu. Yemi ağzına aldığında bir an için bu kişinin aradığı insanın ta kendisi olduğu izlenimine kapıldı ve aynı anda da yakalandı.

> "Sinağrit Baba büyük gözleriyle kendisini yakalayana sevinçle baktı... bir daha baktı, bir daha baktı. Birdenbire ürperdi...[73]

72. a.g.e., s. 139
73. a.g.e., s. 141

Ne görmüştü Sinağrit Baba böylesine ürperecek ve daha sonra da müthiş bir öfkeye kapılacak? İşte aradığı adam bu değil miydi? O adam ki "Ömrü boyunca cesur, cömert, Sinağrit Baba'nın istediği şekilde mağrur yaşamıştı." Sinağrit Babanın beklentisi de bu değerlerle ilgiliydi, o halde daha neler umuyordu da kendisini perişan eden bir düş kırıklığına uğramıştı? Şuydu Sinağrit Baba'yı altüst eden gerçek: Bu kişi *hiçbir sınav geçirmemişti yaşamı boyunca ve asla kendi kendisiyle yüzyüze gelmemişti:*

> "Ama belki de ölünceye kadar cömert, cesur mağrur, yaşayacak bu adamın şu ana kadar bir defa bile bir imtihana sokulmadığını anlamıştı. Belki de sonuna kadar bu imtihandan kurtulacaktı. Sinağrit Baba böylesine hiç raslamamıştı. Ölmeden evvel adama bir daha baktı. Namuslu, cesur, cömert ölecek bu adamın hakikatte korkakların en korkağı namussuzların en namussuzu olduğunu alnında okuyordu. Bu adam o kadar talihliydi ki, daha, ikiyüzlülüğünü kendi kendisine bile duyacak fırsat düşmemişti."[74]

2) *Özel yabancılaşma tarzları: Tek bir etkinlik tarafından belirlenmenin yolaçtığı yabancılaşma*

İnsanın neliğini oluşturan kendine özgü bütün etkinliklerin asgari düzeye indirilmesi sonucunda ve kişilerin kendi kendileriyle, çevreleriyle kurdukları ilişkilerde herhangi bir etkinlikleriyle derinden hesaplaşmanın, yüzyüze gelmenin sözkonusu olamamasından ileri gelen genel yabancılaşmanın yanı sıra, somut yaşamda başka tarzlarda ortaya çıkan yabancılaşmalara da raslanmaktadır. Bunlar, kişinin tek bir etkinliğinin diğerini engelleyecek, bunlara ket vuracak şekilde geliştirilerek ön plana geçmesiyle beliren özel türden yabancılaşmalardır.

Ancak, bu bölümde incelenecek yabancılaşma tarzları,

74. a.g.e.

genel olarak uzmanlaşmanın yol açtığı durumlar değildir. Çünkü, uzmanlaşmanın mutlak olarak özel türden bir yabancılaşmayı beraberinde getireceğini öne sürmek doğru olmaz. Diğer yandan, uzman kişilerin büyük çoğunluğunun yaşam üslûplarının bir önceki bölümde işlenen genel yabancılaşma kategorisine girdiği rahatlıkla söylenebilir. Uzmanlar tarafından geliştirilen tek bir etkinliğin diğerlerini belirlemesi her zaman söz konusu olmadığı gibi, onların bu etkinlikleri çerçevesinde kendileriyle ve çevreleriyle bir hesaplaşma içine girdiklerini önceden kabul etmek mümkün değildir. Onlar da genellikle, herhangi bir konuda daha çok bilen, üreten kişiler olsalar da, çoğunlukla "herkes" gibi düşünmekte, içinde bulundukları toplumun moraline, değer ve önyargılarına bağlı olarak eylemekte, amaç koymakta, sevmekte, inanmaktadırlar. Bu bakımdan, bazı özel koşullar belirmiyorsa, bu tip uzmanlaşmayı da bir önceki bölümde incelenen "das Man" kategorisinin içerdiğini düşünmek yerinde olur.

Bu bölümde ele alınacak olan, kişinin tek bir etkinliğinden hareketle kendisini ve çevresini yeniden değerlendirmesi, bu etkinliği ile hesaplaşırken diğer insani etkinliklerini yadsıması sonucunda beliren yabancılaşma tarzlarıdır. Burada, "das Man"ın belirlediği yaşam üslûbunda takılıp kalmamanın yabancılaşmadan kurtulmak için tek başına yeterli olmadığı, böyle bir yaşam üslûbuyla çatışan bir durumun bile, belli koşullarda koyu bir yabancılaşmaya işaret edebileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

Bir önceki bölümde görüldüğü gibi, Sartre'in "Bulantı" adlı romanının başkişisi Roquentin günlük sıradan yaşam içinde takılıp kalan kişilerin kendileriyle, çevreleriyle yüzyüze gelmeden, herhangi bir etkinlikleriyle hesaplaşmadan dünden bugüne sürdürdükleri yaşam üslûbunu bir bakıma doğru değerlendirmektedir. Ayrıca, çağdaş insanın kendi yaratmış olduğu nesneler ile ilişkisini, bunların bağımsız bir güç olarak insan dünyasının karşısına düşmanca dikildiklerini, insanı çepeçevre kuşattıklarını da görmektedir:

"Nesneler, adlarından kurtuldular. Kaba, dikkafalı, koskoca görünüşleriyle şurdalar, onlara banket diye ad takmak ya da onlarla ilgili herhangi bir şey söylemek budalalık gibi görünüyor. Nesnelerin, o adlandırılamayanların arasındayım. *Yapayalnız, kelimesiz, güçsüz olan beni kuşatıyorlar:* altımı, üstümü, ardımı dolduruyorlar."[75]

Ancak, Roquentin'in değerlendirmeleri, gözlemleri, bütünlüğü içinde ele alındığında, sonuçta yanlışlığa sürükleyen, onun herşeyi tek yanlı görmesine yol açan ve Roquentin'in kendisini ele veren bir şey vardır: Roquentin bütün değerlendirmelerini ve gözlemlerini kendi yabancılaşmasını haklı göstermek, bunların kendisine yüklediği insani sorumluluktan sıyrılmak için kullanmaktadır. Roquentin bir etkinlik (sanat) dışında kendisini diğer bütün insani özelliklerinden yalıtmak isteyen bir kişidir. Onun kendisini etkin bir özne, bir insan olarak duyduğu tek bir alan vardır: Müzik. Bunun ötesinde bir hiçtir. Bu duygu altında ezildiği için, durumu tersine çevirmekte ve yalnızca kendisinin ya da sanatla uğraşan kişilerin varolduklarına, diğer herkesin ve başka her varolanın bir hiç olduğuna inanmaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre, sanat dışındaki etkinlikler, bunların ürünleri ve genel olarak varolanlar, karşılarında ancak utanç duyulacak birer "fazlalık"tır, böyle olduklarından dolayı da hiçliğe mahkûmdur:

"Utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her varolan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu. Fazlalık. ..., *Kurabildiğim tek bağıntı işte buydu.*"[76]

Bu nedenle, Roquentin gerek insan etkinliklerinin ürünle-

75. Sartre, **Bulantı**, y.a.g.e., s. 129

76. a.g.e., s. 132 (Altını ben çizdim)

rinden, gerekse doğal varlıkların çeşitliliğinden doğan zenginliğin bir hiçlikte noktalandığını düşünmektedir:

> "... Ama bu zenginlik bir kargaşa haline giriyor ve fazlalık olduğu için, sonunda bir hiçlik ortaya çıkarıyordu."[77]

Aynı nedenlerden ötürü, Roquentin yıllarca üzerinde çalıştığı bir tarihi incelemeden birdenbire vazgeçer. Çünkü onun gözünde bu çalışmanın fazlalıklara bir fazlalık daha eklemekten öte bir anlamı yoktur. Ayrıca, ona göre bir inceleme yazısını "ötekilere" ait sıradan bir kişi de başarabilir: "Onu başka herhangi biri yazabilirdi."[78] Oysa Roquentin seçkin bir kişi olduğunu düşünmektedir. Bir tek kendisidir şeyleri gerçek yüzüyle gören. Ötekiler "Hava güzel, deniz yemyeşil derler."[79] Görünüşe aldanmayan, yalnızca Roquentin'dir:

> "Gerçek deniz soğuk ve karadır: içinde hayvanlar kaynaşır: insanları aldatmak için yapılmış şu incecik yeşil zarın altında sürünerek ilerler. Çevremizdeki şu havaperileri kendilerini bu aldanışa bırakmışlar, yalnızca ince zarı görüyorlar: Tanrının varlığını bu ince zar kanıtlıyor. Ben altını görüyorum."[80]

Roquentin'in somut yaşamına bakıldığında görülen nedir? Kimdir Roquentin? İstediği nedir?

Roquentin otuz yaşlarında, yıllık 14.400 Franc tahvil geliri olan, herhangi bir işe, devamlı bir ikametgâha sahip olmayan bir kişidir. İçinde bulunduğu toplumun moralini sürekli olarak eleştiren, hor gören, ancak, yeni bir değer de

77. a.g.e., s. 135
78. Sartre, **La Nausée** ,y.a.g.e., s. 124: "N" importe qui d'autre avait pu l'écrire"
79. Sartre, **Bulantı** y.a.g.e., s. 128
80. a.g.e., s. 128

yaratmayan, nefret ettiği benliğini oradan oraya sürükleyen, romanın başındaki Celinee ait bir alıntıyla "Toplumsal önemi olmayan bir kimse, bir birey ancak."

Roquentin'in en büyük isteği hür bir kişi olmaktır: "Hür olmaktan başka bir şey istememiştim."[81] Onun hür olmaktan anladığı ise, yaşamak için herhangi bir nedenin kalmamış olmasıdır: "Hürüm: Hiçbir yaşama sebebi kalmadı artık bana."[82] Ancak, Roquentin'in bundan kıvanç duyması beklenirken, hemen bu cümlenin devanında söyledikleri onun bütün değerlendirmelerinin, yapıp-etmelerinin arkasında hep kendi durumunu haklı çıkarmak, buna bir kılıf hazırlamak kaygısının bulunduğunu ele vermektedir:

> "... Denediğim bütün sebepler beni bıraktı: başkalarını da tasarlayamıyorum. Daha genç sayılırım: yeniden başlamaya yetecek gücüm var. *Ama nereden başlamalı?*"[83]

Kendisini tek bir etkinliğe adayan kişinin bu etkinlik aracılığıyla kendisini bulabilmesinin imkânsızlığı bir yana, diğer etkinliklerin felce uğratılmasıyla yaşama tümden yabancılaşması, onu ayakta tuttuğunu sandığı değerlerin de karşıtlarına dönüşmesi kaçınılmazdır:

> "Bahçeler boyunca uzayan şu beyaz sokakta yalnızım. Yalnız ve hür. *Ama bu hürlük ölüme benziyor biraz.*"[84]

Başka koşullarda kişinin kendi bütünlüğünü, bütünlüklerini içinde kişileri, ve yaşamı kucaklamasını sağlayacak olan sanat, diğer etkinlikler yadsınarak ön plana geçirilmek istendiğinde bunun tam tersi bir işleve sahip olabilmektedir. Bu bakımdan, Roquentin dünyayı dolaşmış, çok görmüş,

81. a.g.e., s. 69
82. a.g.e., s. 161
83. a.g.e., (Altını ben çizdim)
84. a.g.e. (Altını ben çizdim)

okumuş, çeşitli topluluklar tanımış olmasına karşın, tüm yaşamı boyunca başından, hatırlarken coşku duyabileceği, tek bir serüvenini bile geçmediğini düşünmektedir:

> "Başımdan tek serüven geçmedi. Hikâyeler, olaylar, kazalar ne isterseniz var bende. Ama serüven yok."[85]

Geçmesine de imkân yoktur. Tek bir etkinlik çerçevesinde dünyaya bakan kişi için, o etkinlik ve ürünü dışında, anlamlı bir şey bulunmayacağından, öte yandan, sözkonusu anlamsızlık eninde sonunda bu tek etkinliği de kuşatacağından, genel olarak yaşamdan herhangi bir coşku duymak mümkün olmayacaktır:

> "Yaşarken başınuzdan hiçbir şey geçmez. Dekorlar değişir, kişiler girer çıkar, yalnız. Başlangıçlar da yoktur: günler anlamsız biçimde birbirine eklenir durur, sonu gelmez, yeknesak bir ekleniştir bu."[86]

Roquentin bir çıkmazın içindedir. Sıradan günlük yaşamda takılıp kalmanın yol açtığı genel yabancılaşmayı görüp bundan kurtulmak isterken, etkinlikleriyle bir bütün olarak hesaplaşacak yerde, biri dışında hepsini yadsıyarak bir başka koyu yabancılaşmaya uğramaktadır. Roquentin kendi yabancılaşmasının koyu, bulanık sularından inciler çıkaracağına ilişkin bir kuruntuya kapılmaktadır. Böylece, onun payına düşen kendi yüzünü, yüzünün insanca anlatımını yitirmek olmuştur.

> "Aynada gri bir şey beliriyor. Yaklaşıp bakıyorum, kurtaramıyorum kendimi.
> Yüzümün yansısı bu. ... Bu yüzden hiçbir şey anlamıyorum. ... Bir toprak parçasına, ya da bir kayaya güzel, ya da çirkin demek gibi bir şey bu.
> ...

85. a.g.e., s. 40
86. a.g.e., s. 42

Bakışlarım sıkıntılı bir şekilde, alından, yanaklardan yavaş yavaş aşağı iniyor. Sağlam bir şeye raslanıyor: kuma batıyor sanki. Karşımda bir burun, iki göz, bir ağız olduğu belli, *ama anlamı* yok bunların insansal bir anlatımları da yok."[87]

Görüldüğü gibi, insana en insanca anlatıma sahip olma imkânını sunan müzik, insanı insan yapan etkinlikler yadsındığı taktirde kendisinden beklenilenin tam tersi bir duruma yol açmaktadır. Müzik kişiyi sevgiye, coşkuya, sevince götürecek yerde, yoğun bir tiksintinin kucağına atabilmektedir. Üstelik, Roquentin'de olduğu gibi, kişinin bu tiksintiden zevk duyacak kadar yozlaşabilmesi bile mümkün olabilmektedir:

"Kendi kendimden *tiksinmenin doruğuna erişmem için* onbeş dakika yeter: eminim."[88]

Roquentin, kendisini insani özelliklerinden soyutlayan kişinin somut birliğinin parçalanmasına, kendini adadığı etkinlik tek başına ne kadar anlamlı olursa olsun diğerleriyle bir uyum içine sokulmadığı takdirde, düşeceği boşluk yaşantısına bir örnek oluşturmaktadır:

" 'Ben' deyince bir boşluk duygusuna kapılıyorum. Öyle unutulmuşum ki, kendimi iyice hissetmek elimden gelmiyor... Yavaş yavaş, uzun uzun esniyorum. Kimse, hiç kimse için: Antoine Roquentin ne ki? Soyut birşey o. Bilincimde kendimle ilgili ufacık, renksiz bir hatıra sallanıyor. Antoine Roquentin... Birden soluyor, soluyor, işte söndü."[89]

Elias Canetti'nin "Körleşme" adlı romanının başkişisi Profesör Kien'in yaşamı, kendisini diğer bütün insana özgü et-

87. a.g.e., s. 20 (Altını ben çizdim)
88. a.g.e., s. 18 (Altını ben çizdim)
89. a.g.e., s. 174

kinlikleri yasdıyarak bilime adamış bir kişinin yabancılaşmasının alabileceği boyutu gözönüne sermektedir. Kien'in tüm benliğini seferber ettiği tek bir alan vardır: Bilim. Buna bağlı olarak da —Çünkü "Bilim ve hakikat eşanlamlı kavramlardı onun düşüncesinde"[90]— kendi kişiliği ile ilgili ve büyük bir coşku ile gerçekleştirmek istediği şey şudur:

> "Tek bir tutkusu vardı tüm yaşamı boyunca: gerçekten ne ise, o olarak kalmak: kendi kişiliğini salt bir ay, ya da bir yıl süreyle değil, ama ömrünün sonuna dek yitirmemek."[91]

Kien'e göre, insan kendi kendisiyle ve çevresi ile ilgili hakikatlere ancak bilim dünyasında ulaşabileceğinden, o kendini dış dünyadan bütünüyle soyutlayarak onbinlerce cilt kitabıyla evine kapanmıştır. Bir önceki bölümde incelenen "das Man" tarzı yaşam üslûbundan nefret eden Kien, günlük yaşamın içine sadece günde bir saat, o da kitap vitrinlerine bakmak için, adımını atmaktadır. Kien, diğer etkinliklerinden ve "öteki" kişilerden uzaklaştığı oranda hakikate yaklaşacağını düşünmektedir:

> "Günlük yaşam, yalanlardan kurulu yüzeysel bir düzendi. Yanından geçenlerin herbiri yalnızca bir yalancıydı. Bu yüzden zahmet edip suratlarına bakmıyordu bile. Kitleyi oluşturan şu kötü oyunculardan hangisinin yüzü çekici gelebilirdi ki ona! Gerçekten yüzlerini her an değiştiriyorlar, bir gün bile aynı rolde kalmıyorlardı."[92]

Oysa Kien'in yüzü, ki o kendi "yüzünü" bile "yalnızca kitapçı vitrinlerindeki yansılardan üstünkörü biliyordu"[93] hiç

90. Elias Canetti, **Körleşme** (Çev. Ahmet Cemal) İstanbul 1981, Payel Yayınları, s. 129
91. a.g.e., s. 129
92. a.g.e., s. 129
93. a.g.e., s. 29

değişmiyordu. Kien'e göre, tek uğraşı bilim olmayan, yalnızca bilimi amaç edinmeyen her kişinin ait olduğu yer kitledir. Kien'in en büyük arzusu, bundan dolayı, Kien'den başka diğer bilim adamlarını da içine alan kitlenin dışında kalmaktır:

> "Yapıyorlar, ama ne yaptıklarının bilincinde değiller: birtakım alışkanlıklar edinmişler, ama bunun nedenini bilmiyorlar: ömürleri boyunca dolaşıp durdukları halde yollarını bulamıyorlar: kitleden ayrılmayan, koyun gibi onun peşinden gidenler için doğaldır bunların tümü.
> ... İnsan her zaman kendisini kitleden ve onu oluşturanlardan korumasını bilmelidir."[94]

Kien için üniversiteler de, öğrencileri ve bilim adamları ile birlikte, kitle kategorisine girmektedir. Bu nedenle, Kien "zamanının en büyük sinologu"[95] olarak haklı bir ün kazanmış olmasına ve çalışmaları "meslektaşları" tarafından "bütün ayrıntılarıyla neredeyse ezbere bilinmesi"ne[96] karşın, herhangi bir öğretim kurumunda ders vermek istememekte, her defasında önce kendisine sunulan kürsü başkanlığı görevlerini geri çevirmektedir. Hattâ bilimsel kongrelere de on yıldan bu yana bizzat katılmamış, başkası tarafından okunmak üzere bildirilerini yollamakla yetinmiştir. Çünkü Kien'e göre, diğer bütün bilim adamları kitlenin birer şarlatanı olmaktan öte bir anlam taşımazlar:

> "Zamanlarının büyük çoğunluğunda sessiz, ürkek ve uzağı görebilmek yetisinden yoksun farelere tıpatıp benzeş bir yaşam sürdürenler, iki üç yılda bir geldikleri bu kongrelerde ansızın sığındıkları kalıpların dışına çıkarlardı. Yerlere yapışarak birbirlerini selâmlayan o münasebetsiz kafalarını bir araya getirirler, ağız-

94. a.g.e., s. 123
95. a.g.e., s. 32
96. a.g.e., s. 32

larında bomboş sözler geveledikten sonra, şölenlerde de beceriksiz hareketlerle birbirlerinin onuruna kadeh kaldırırlardı. Benliklerinin en derin noktacığına dek duygulanırlar, sevinçten coşarak bilimin bayrağını dikerler, ne denli yüksek amaçlar uğruna didindiklerini vurgulayarak, bilimsel ereklerini dile getirirler, sonra da aynı andı bütün dillerde artık yineleyip dururlardı."[97]

Böylece, Kien dış dünyadan kendisini koparərak, bu dünyanın tuzaklarına onu düşüreceğine inandığı başka herşeyden elini eteğini çekerek, bütün insani özelliklerini bilim ve bilimin ürünü olan kitaplar üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bunun sonucunda Kien öyle bir noktaya gelmiştir ki, kişilerarası ilişkilerde açığa çıkan sevgi, saygı, sorumluluk, dürüstlük gibi değerler de ait oldukları alandan saptırılarak onun yaşamında kişi-nesne ilişkilerine kaydırılmıştır. Kien kitaplarla konuşmakta, dertleşmekte, onlara vermiş olduğu herhangi bir sözü gereğince yerine getirememiş olma kaygısına düşmekte, onları muhtemel bir tehlike karşısında yalnız başlarına bırakmamak için her zaman tetikte beklemektedir. Salt kitaplarını koruyabilecek bir kişi olarak gördüğü, aslında sadece Kien'in parasına konmak isteyen geçkin yaştaki hizmetçisiyle evlenir: "Evleneceğim onunla! Kitaplığımın düzenini ondan iyi kim koruyabilir? Bir yangın çıktığında ona güvenebilirim."[98] diye düşünmektedir.
Profesör Kien'in kitaplarla çevrili kapalı dünyada asıl güvencesini (!) ise, içinde bulunduğu tarifsiz körlük oluşturmaktadır. Tıpkı bir devekuşun başını kumlara gömmesi gibi, o da kafasını kitaplara daldırarak çevresinin onu rahatsız etmiyeceği kuruntusuna kapılmaktadır:

"Esse percipi, yani varolmak, algılamak demekti."[99]

97. a.g.e., s. 33
98. a.g.e., s. 66
99. a.g.e., s. 97

Ancak, Kien evlendikten sonra, kitaplarını koruyacağını düşündüğü kişinin kitaplarıyla onun arasına girdiğini görecektir ister istemez. O halde Kien için tek bir çıkar yol kalmaktadır: Körlüğü sadece genel bir tutum olarak, kendi dünyasına kapanma şeklinde değil, pratik bir ustalık olarak da geliştirmek gerekmektedir. Kien körlük alıştırmaları yapa yapa "kısa sürede bu işin ustası kesildi."[100] Fakat Kien bir süre sonra bunun da yeterli olmadığını anlayarak bu kez taşlaşma'ya karar verecektir:

> "Taş karşısında dikkatli davranacaktı Therese. Kim, taşa vurup kendini yaralayacak denli aptal olabilirdi ki? Kien bedenindeki köşeleri düşündü. Taş olmak iyiydi, taşın köşeleri ise daha da iyiydi."[101]

Profesör Kien'in yaşamı, tek bir etkinliği tarafından belirlenen insanın açmazını gözönüne sermektedir. Onun kişiliği, insan için kendisini ve çevresini tanıma yollarından biri olan etkinliğin diğer bütün etkinlikleri engelleyecek tarzda ön plana geçirilmesiyle, sözkonusu tek etkinlik de dahil olmak üzere, nasıl her şeyin yanlış, çarpıtılmış bir şekilde algılanabileceğine, değerlerin ne oranda değersizleştirilebileceğine bir örnek oluşturmaktadır. Bu durumda, Kien'in sonu'nda görüldüğü gibi, kişi kendi elleriyle ve kendisini bu tarzda adadığı tek etkinliğin ürünleri tarafından yok edilme tehlikesiyle başbaşa kalmaktadır. İnsan kendine özgü etkinliklerden birine indirgendiğinde onun varlık yapısından uzaklaşarak yavaş yavaş taşlaşması kaçınılmazdır. Çünkü insanı harekete geçiren ve onu bir nesnenin ısısından farklı bir enerji ile donatan güç, onun kendine özgü etkinliklerinin birliğidir. Bunun insanca bir sıcaklık olduğunun tek göstergesi ise, sevgi, saygı, şefkat, cesaret, onur gibi kişi değerleridir.

100. a.g.e., s. 94
101. a.g.e., s. 206

KAYNAKÇA

ADORNO, T.W. - HORKHEIMER, M. 1969 **Dialektik der Aufklaerung.** Frankfurt / Main: Fischer Verlag.

AKARSU, Bedia. 1979 **Çağdaş Felsefe Akımları.** Ankara: M.E.B. Yayınları

BACHMANN, Ingeborg. 1969 **Otuz Yaş.** (Çev. Kâmuran Şipal) İstanbul: Yankı Yayınları.

BACON, Francis. 1957 **Yeni Atlantis.** (Çev. Prof. Hamit Dereli) İstanbul: Maarif Basımevi.

BAŞARAN, E. İbrahim 1980 **Eğitim Psikolojisi.** Ankara: Kadıoğlu Matbaası Altıncı Baskı.

BLOCH, Ernst. 1969 **Freiheit und Ordnung.** München: Rowohlt.

BLÖCKER, Günter. 1968 **Die Neuen Wirklichkeiten.** München: Dtv.

BOCHENSKI, I.M. 1962 **La Philosophie Contemporaine en Europe.** (Trad. par François Vaudou) Paris: Payot.

BÜCHNER, Georg.
1962 **Werke und Briefe.** (hrgs. von F. Bergemann) München: Dtv., 9. Auflage.

CAMUS, Albert.
1971 **Yabancı.** (Çev. Vedat Günyol) İstanbul: Yankı Yayınları
1968 **L'homme Révolté.** Paris: Gallimard
1961 **Düşüş.** (Çev. Ferit Edgü) İstanbul: Ataç Kitapevi
1982 **Denemeler.** (Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol) İstanbul: 4. Baskı, Say Dağıtım.
1985 **Sanatçı ve Çağı.** (Çev. Yıldırım Keskin) Ankara: Bilgi Yayınevi

CANETTI, Ellas.
1981 **Körleşme.** (Çev. Ahmet Cemal) İstanbul: Payel Yayınevi.

CASSIRER, Ernst.
1980 **İnsan Üstüne Bir Deneme.** (Çev. Necla Arat) İstanbul: Remzi Kitabevi.

DARWIN, Charles.
1973 **İnsanın Türeyişi.** (Çev. Öner Ünalan) Ankara: Onur Yayınları.

DOBRENKOV, I.V.I.
1979. **Erich Fromm'un ve Yeni-Freudculuğun Eleştirisi.** (Çev. Dr. Oya Tangör - Levent Küey) İstanbul: Sorun Yayınları.

ENÇ, Mitat.
1980 **Eğitim Ruhbilimi.** İstanbul: İnkilap ve Aka.

FAİK, Sait.
1970 **Bütün Eserleri.** Ankara: Bilgi Yayınevi.

FETSCHER, Iring.
1970 "Arbeit": **Wege zur Veraenderung der Gesellschaft.** (hrgs. von H. Busslek) Frankfurt/Main: Fischer Verlag.

FISCHER, Ernst.
1964 **Zeitgeist und Literatur.** Wien: Europa Verlag.

1974 **Sanatın Gerekliliği.** (Çev. Cevat Çapan) İstanbul: Konuk Yayınları.

FREUD, Sigmund.

1958 **Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten.** Hamburg: Fischer Verlag.

1975 **Psikanaliz Üzerine.** (Çev. Ali A. Öneş) İstanbul: Koza Yayınları.

1972 **Seçmeler:** (Çev. Ali Öneş) İstanbul: Milliyet Yayınları.

1976 **Musa ve Tektanrıcılık.** (Çev. Erol Sevil) İstanbul: Dergah Yayınları.

FROMM, Erich.

1971 **Hürriyetten Kaçış.** (Çev. Dr. Ayda Yörükan) Ankara: Tur Yayınları.

1973 **Çağımızın Özgürlük Sorunu.** (Çev. Bozkurt Güvenç) Ankara: Özgür İnsan Yayınları.

1975 **Sevme Sanatı:** (Çev. Yurdanur Salman) İstanbul: De Yayınevi.

1979 **Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları.** (Çev. Aydın Arıtan) İstanbul: Dilek Matbaası.

1979 **Sevgi ve Şiddetin Kaynağı.** (Çev. Yurdanur Salman-Nalân İçten) İstanbul: Payel Yayınevi.

1982 **Sağlıklı Toplum.** (Çev. Yurdanur Salman - Zeynep Tanrısever) İstanbul: Payel Yayınevi.

ARNOLD, Gehlen.

1970 **İnsan.** (Çev. Rifat Döver) İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları Nr. 1576.

GRAMSCI, Antonio.

1967 **Aydınlar ve Toplum.** (Çev. V. Günyol - F. Edgü - B. Onaran) İstanbul: Çan Yayınları.

GÖKBERK, Macit.

1967 **Felsefe Tarihi.** Ankara: Bilgi Yayınevi.

HEGEL, G.W. Friedrich.
1930 **Saemtliche Werke** (hrgs. von Georg Lasson, Bd. V, VII, VIII, XII) Leipzig, Felix Meiner Verlag:
— **Encyclopaedie der phllosophischen Wissenschaften**
— **Die Vernunft in der Geschichte**
— **Jenenser Logik**

1940 **Grundlinien der Phiiosophie des Rechts,** Heidelberg, Metzke

1973 **Phaenomenologie des Geistes,** Frankfurt/Main, Suhrkamp

HEIDEGGER, Martin.
1957 **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 8. Auflage.

1961 **Nietzche.** Stuttgart: Neske Verlag, Bd. I, II. 3. Auflage.

1965 **Was ist Metaphysik?.** Frankfurt/Main: Klostermann Verlag, 9. Auflage.

1977 **Zur Selnsfrage** Frankfurt/Main: Klostermann Verlag, 4. Auflage.

HERMANN, Hesse.
1970 **Steppenwolf.** Baden-Baden: Suhrkamp Verlag.

HEYM, Georg.
1968 **Dokumente.** (hrgs. von K.L. Schneider) München: Ellermann Verlag.

HIZIR, Nusret.
1976 **Felsefe Yazıları:** İstanbul: Çağdaş Yayınları.

HORNEY, Karen.
1980 **Çağımızın Tedirgin İnsanı.** (Çev. Dr. Ayda Yörükan) İstanbul. Tur Yayınları.

HUIZINGA, Johan.
1966 **Homo Ludens.** (übers. von H. Nachod) Hamburg: Rowohlt Verlag.

IONESCO, Eugene.
1965 **Kel Şarkıcı.** (Çev. Ülkü Tamer - Genco Erkal) İstanbul: De Yayınevi.

ISRAEL, Joachim.
1972 **Der Begriff Entfremdung.** (übers. von Marga Kreckel) Hamburg: Rowohlt Verlag.

JANOUCH, Gustav.
1966 **Kafka ile Konuşmalar.** (Çev. A. Turan Oflazoğlu) Ankara: Bilgi Yayınevi.

KAFKA, Franz.
1966 **Die Romane - Amerika, der Prozess, das Schloss** - Reutlingen: Fischer Verlag.
1967 **Erzaehlungen.** (hrgs. von Max Brod) Frankfurt/Main: Fischer Verlag.

KANT, Immanuel.
1974 **Kritik der pratischen Vernunft.** (hrgs. von W. Weischedel) Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

KIZILTAN, Güven S.
1975 "Die Expressionistische Lyrik" (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

KUÇURADİ, İoanna.
1966 **Max Scheler ve F. Nietzsche'de Trajik Olan.** İstanbul: Yankı Yayınları.
1967 **Nietzsche ve İnsan.** İstanbul: Yankı Yayınları.
1971 **İnsan ve Değerleri.** İstanbul: Yankı Yayınları.
1977 **Etik.** Ankara: Bilgi Basımevi.
1979 **Sanata Felsefeyle Bakmak.** Ankara: Şiir - Tiyatro Yayınları.
1980 **Çağın Olayları Arasında.** Ankara: Şiir - Tiyatro Yayınları

LEFEBVRE, Henri.
1968 **Marx'm Sosyolojisi.** (Çev. Selâhattin Hilâv) İstanbul: Öncü Kitabevi.

LUKACS, Georg.
1968 **Schriften zur Literatursozlologie.** (hrgs. von H. Maus und F. Fürstenberg) Darmstadt: Luchterhand Verlag, 3. Auflage.

1969 **Çağdaş Gerçekliğin Anlamı.** (Çev. Cevat Çapan) İstanbul: Payel Yayınevi.

MANDEL, Ernst - NOVACK, George.
1975 **Marksist Yabancılaşma Kuramı.** (Çev. O. Göçmen) İstanbul: Yücel Yayınları.

MARCUSE, Herbert.
1968 **Tek Boyutlu İnsan.** (Çev. Seçkin Çağan) İstanbul: May Yayınları.

1968 **Aşk ve Uygarlık.** (Çev. Seçkin Çağan) İstanbul: Say Yayınları.

1968 **Kultur und Gesellschaft.** Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, Bd. I, II.

MARX, Karl.
1968 **Die Frühschriften** (hrgs. von Siegfried Landshut) Stuttgart, Kröner Verlag:
— **Zur Judenfrage**
— **Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie**
— **Heilige Familie**
— **Nationalökonomie und Philosophie**
— **Deutsche Ideologie**
— **Das Elend der Philosophie**

1969 **1844 El Yazmaları.** (Çev. Murat Belge) İstanbul: Payel Yayınları.

1971 **Marx'ın Toplum Kuramı-Seçme Metinler** (Çev. Özer Özankaya - Mete Tuncay) Ankara: Doğan Yayınları.

1974 **Kapital.** (Çev: Doç. Dr. Mehmet Selik) Ankara: Odak Yayınları (I. Cilt, I. ve II. Kitaplar.)

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin.
1971 **Felsefi Antropoloji.** İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.
1969 **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi.** İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.

MORE, Thomas.
1968 **Utopia.** (Çev. S. Eyüboğlu - M. Urgan - V. Günyol) İstanbul: Çan Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich.
1969 **Werke.** (hrgs. von Karl Schlechta) Frankfurt/Main-Berlin-Wien: Ullstein Verlag, Bd. I, II, III, IV.), 6. Auflage.
1969 **Ecce Homo.** (Çev. Can Alkor) Ankara: Dost Yayınları.
1967 **Der Wille zur Macht.** (Ausgewaehlt und geordnet von Peter Gast) Stuttgart: Kröner Verlag.

PINTHUS, Kurt (Hrsg).
1970 **Menschheitsdaemmerung.** Berlin: Rowohlt Verlag.

PLATON
1971 **Devlet.** (Çev. S. Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz) İstanbul: Remzi Kitapevi, 2. Basım.

ROUSEAU, Jean-Jacques.
1968 **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı.** (Çev. Erdoğan Başar) Ankara: Anadolu Yayınları.
1974 **Toplum Sözleşmesi.** (Çev. Vedat Günyol) İstanbul: Çan Yayınları, 4. Basım.

SAINT-EXUPERY, Antoine de.
1966 **Le Petit Prince.** Paris: Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul.
1962 **La Nausée.** Paris: Gallimard. (Türkçe çevirisi **Bulantı.**, Çev. Selâhattin Hilâv, İstanbul 1961: Ataç Kitapevi)

SOROKIN, A. Pitirim.
1972 **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri.** (Çev. Mete Tuncay) Ankara: Bilgi Yayınevi.

SCHAFF, Adam.
1965 **Marxismus und das menschliche Individuum.** Wien-Frankfurt/Main - Zürich: Reinbek

SCHAFF, Adam - GAIDENKO, Pyama.
1966 **Marksizm, Varoluşçuluk ve Birey.** (Çev. Evinç Dinçer) İstanbul: De Yayınevi.

SCHELER, Max.
1975 **Die Stellung des Menschen im Kosmos.** Bern: Francke Verlag, 8. Auflage.

1966 **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.** Bern: Francke Verlag, 5. Auflage.

STACE, W.T.
1976 **Hegel Üstüne.** (Çev. Murat Belge) İstanbul: Birikim Yayınları.

STEGMÜLLER, Wolfgang.
1969 **Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie.** Stuttgart: Kröner Verlag, 4. Auflage.

TOFFLER, Alvin.
1981 **Gelecek Korkusu.** (Çev. Selami Sargut) İstanbul: Altın Kitaplar, 3. Baskı.

UYGUR, Nermi.
1971 **Felsefenin Çağrısı.** İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 2. Baskı.

1975 **Kuram-Eylem Bağlamı.** İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.

ÜLKEN, H. Ziya.
1969 **İlim Felsefesi.** İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.

VALERY, Paul.
1972 **Bugünkü Dünyaya Bakış.** (Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol) İstanbul: Çan Yayınları.

VERCORS (BRULLER, Jean).
1965 **İnsan ve İnsanlar.** (Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat - V. Günyol) İstanbul: Çan Yayınları.

WERNSDÖRFER, Thietmar.
1968 **Die entfremdete Welt-Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs.** Zürich: Zwingli Verlag.

METİS YAYINLARINDAN ÇIKMIŞ OLAN KONUYLA İLGİLİ DİĞER KİTAPLAR

ANLAMIN KÖKENLERİ

Arda Denkel

Düşüncelerini iletmeyen insan toplumsal bir varlık olarak yaşayamaz.

Her iletişimse bir anlam gerektirir. Dildeki tümcelerin, sözlerin hep birer anlamı vardır.

Söylenenin anlamlı olması nedir?

Fiziksel açıdan bazı sesler ya da lekelerden başka birşey olmayan sözlerin bu kendilerini aşan güçleri İlkçağ'dan beri tartışılagelmiştir. Bu kitap konu üzerine ortaya atılan görüşleri ele alarak anlamın kökenleri sorununa bir açıklama getirmeyi amaçlamaktadır.

●

BİLGİNİN TEMELLERİ

Arda Denkel

Bilginin kaynağı ve kökeni nedir?
Nereden gelir ve nasıl elde edilir?

Kimi düşünürlere göre bilgi, insanı çevreleyen, ondan bağımsız bir evrenden gelir ve algıyla elde edilir. Oysa kuşkucu yöntemler bu görüşün bazı çelişkilere yol açtığını sergiliyor. Daha elde ediliş biçimiyle kuşku uyandıran insan bilgisine güvenilebilir mi?

Bu kitabın ilk amacı bilginin kaynağı konusundaki bu çelişkiyi çözmektir. İkinci amacı ise, gerek dış evrenin gerekse insan anlığının fiziksel olduğu görüşünü savunarak, bu dışevrenin bilgisiyle değişen "ben"in nasıl özdeş kaldığını araştırmaktır.

Arda Denkel'in, Anlamın Kökenleri adlı yapıtıyla bir bütünlük içinde ele aldığı bu kitabı, kullanılan felsefe terimlerini açıklamak amacıyla eklenen sözlükle birlikte, okura bilgi sorunu üzerine yetkin bir kaynak sunuyor.

DİL, DOĞRULUK VE MANTIK

A.J. A er

Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

Günümüzün önde gelen İngiliz filozoflarından biri olan A.J. Ayer, yapıtları içinde en tanınmışı olan bu kitabında felsefe önermelerinin yapısını ve felsefeyle deneysel bilimler arasındaki bağıntıyı incelemektedir.

Yüzyılın başından beri "filozof" için yeni bir kimlik, felsefe için yeni bir işlev aranıyor. Filozofun söylediklerine daha kuşkulu bir gözle bakılıyor.

Bu soruna Russell ve Wittgenstein'ın geleneği üstüne kurulmuş bir olguculukla yanıt arayan Ayer, felsefenin doğasında, çatışan "felsefe" okullarının bulunmasını haklı çıkaracak hiçbir şey bulunmadığını öne sürüyor: felsefenin işlevini yalnızca bilimsel önermeleri aydınlatmak olarak saptıyor.

Metafiziğe karşı ortaya koyduğu güçlü yanıtla tarihsel bir öneme sahip olan kitabın, felsefe metinleri için alışılmamış kavgacı ve yalın diliyle okurun ilgisini çekeceğine, kimi kavramların anlaşılmasına ve Türkçe'de yerleşmesine katkıda bulunacağına inanıyoruz.

●

ALGILAMA, DUYMA, BİLME

Çev. ve der: Vehbi Hacıkadiroğlu

Duyu organlarımızın bize gerekli bilgileri nasıl ve ne ölçüde verebildikleri sorusunu yanıtlamak hiç de kolay değildir. Batıda Descartes'ın, sonra da Locke, Berkeley ve Hume gibi İngiliz deneyci filozoflarının önemle ele aldığı algılama sorununun, yüzyılımızın filozofları için daha da yoğun bir ilgi konusu olmasına karşın, çekişmeli niteliğinden hiçbirşey yitirmediği görülüyor.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun düzenlediği bu derleme okura algılama konusundaki belli başlı öğretileri tanıtmayı amaçlamıştır. Değişik görüşlere yer verilen kitapta, felsefe yazınımızı zenginleştirici bir tartışma sunuluyor.

DİĞER YAYINLARIMIZ

- ☐ ÖLEN BİR KÜLTÜR ÜZERİNE İNCELEMELER — I
  C. Caudwell (2. Baskı)
- ☐ ÖLEN BİR KÜLTÜR ÜZERİNE İNCELEMELER — II
  C. Caudwell (Tükendi)
- ☐ MARQUEZ'LE KONUŞMALAR / G.G. Marquez, A. Mendoza
- ☐ İKTİDAR VE MUHALEFET / Derleme
- ☐ FEODALİZMDEN KAPİTALİZME GEÇİŞ / Derleme
- ☐ BRECHT'İ ANLAMAK / W. Benjamin
- ☐ POLİTİK TİYATRO / E. Piscator
- ☐ KANT FELSEFESİNE GİRİŞ / L. Goldmann
- ☐ NESNE VE DOĞASI / A. Denkel
- ☐ IRK VE TARİH / C. Levi-Strauss
- ☐ DOĞA BİLİMLERİNDE POZİTİVİZM / POZİTİVİZMİ ELEŞTİRMEK / P. Frank, Y. Öner
- ☐ TOPLUM VE BİLİNÇ / H.S. Hughes
- ☐ ÇAĞDAŞ KÜLTÜRÜN OLUŞUMU (Büyük Boy) / Derleme
- ☐ ÇAĞIMIZDA YABANCILAŞMA SORUNU / Güven Savaş Kızıltan

YAŞADIĞIMIZ DÜNYA DİZİSİ

- ☐ HÜCREMDE BİR GÜN / Bobby Sands (2. Baskı)
- ☐ SANDİNO'NUN KIZLARI / Margaret Randall (2. Baskı)
- ☐ POLONYA GÜNCESİ / Derleme
- ☐ ALTERNATİF HAREKET / N. Zekâ
- ☐ SİYAH ÖFKE / L. Can, Ş. Beygu, S. Sökmen

KARİKATÜR DİZİSİ

- ☐ TONGUÇ / Tonguç Yaşar
- ☐ KARAKATÜR / Emre Senan
- ☐ KEDİLİ GEÇMİŞ ZAMAN / S. Demirel
- ☐ GÖZAĞRISI / Tan Oral

"Biraz kukla gibi biz, bilinmeyen güçler tarafından ipe çekiliriz; asla, asla kendimiz değiliz! Hayallerimiz ellerine alıp savaştığı kılıçlarız, su farkla ki eller görülmemektedir, tıpkı masallarda olduğu gibi"

Büchner, Dantons Tod

"Bilimler her düzeyde dışında ve en kör bir laisser faire anlayışından doğuyor ve kendisine kesin bir sınırlılık alanından hareket ediyor; kültürlü sınıflar ve devletler, son derece bir görülmeye değer bir sonsuza birikmiyle mesafe kaladıyor. Dünya daha fazla dünya hiç bir zaman, sevgi ve iyilikten daha yoksun hiç olmamıştı.

Nietzsche

"Kendini evinde duymayan", ... kurduğu ilişkilerde kendini sürgün olarak gören insanın serüvenini anlatıyor Güven Savaş Kızılları. Hegel, Marx, Fromm gibi belli başlı düşünürlerin yabancılaşma kuramlarını irdeliyor, edebiyattan örneklerle insanın neliğini sorguluyor. "Dünyanın zenginleşmesi ile yoksullaşmasının doğru orantıda artmaya başladığı" çağımızda tartışmadan geçemeyeceğimiz konuları gündeme getiriyor.

T 3500 TL

METİS