



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nuri DUMAN

FRANKFURT OKULUNDA ARAÇSAL AKIL

Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nuri DUMAN

FRANKFURT OKULUNDA ARAÇSAL AKIL

Danışman

Prof. Dr. Faruk ATAAY

Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Nuri DUMAN'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Ferihan POLAT (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Faruk ATAAY (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Kadriye Okudan DERNEK (İmza)

Tez Başlığı: Frankfurt Okulunda Araçsal Akıl

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 28/06/2019

Mezuniyet Tarihi : 25/07/2019

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Frankfurt Okulunda Araçsal Akıl” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

...../...../ 2019

İmza

Nuri DUMAN





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Nuri DUMAN
Öğrenci Numarası	20155218006
Enstitü Ana Bilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Faruk ATAAY
Tez Başlığı	Frankfurt Okulunda Araçsal Akıl
Turnitin Ödev Numarası	1150719710

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 169 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 10/07/2019 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç %1,

alıntılar dahil %4 'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırların aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim. 12/07/2019

(imzası)
Danışmanın Unvanı-Adı-Soyadı

İÇİNDEKİLER

TABLolar LİSTESİ	viv
ŞEKİLLER LİSTESİ	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
ÖZET	vixi
SUMMARY	viii
ÖNSÖZ	ixi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU ÖNCESİ ARAÇSAL AKIL

1.1. Antik Yunan'da Rasyonalite Düşüncesi	5
1.1.1. Mitik Dönem Ve Doğa Felsefecilerinde Anlama İstemi	7
1.1.2. Erken Dönem Sofistler Ve Sokrates'te Akıl	8
1.1.2.1 Erken Dönem Sofistlerde Akıl	8
1.1.2.2. Sokrateste Akıl	9
1.1.3. Geç Dönem Sofistler Ve Platon'da Akıl	11
1.1.3.1. Geç Dönem Sofistlerde Akıl.....	11
1.1.3.2. Platon'un Akılcılığı	12
1.1.4. Bölüm Sonucu	16
1.2. Descartes ve Modernizm	16
1.2.1. Descartes'ın Düşünsel Altyapısı ve Bacon'un Felsefesi.....	17
1.2.1.1. Skolastik Felsefe ve Toplumsal Yapı	17
1.2.1.2. Francis Bacon'ın Felsefesi.....	21
1.2.2. Öyleyse Descartes	23
1.2.2.1 Cogito'nun Keşfi	23
1.2.2.2. Tanrı Anlayışı	24
1.2.2.3. Descartes'in Yöntemi	26
1.2.2.4. Özne ve Nesne Oluşumu (Doğa ve İnsan).....	29
1.2.3. Bir Modernist Olarak Descartes	32
1.3. Kant ve Aklın Sınırı	34

1.3.1. Kant'ın Terminolojisi.....	37
1.3.1.1. A Piori ve A Posteriori	37
1.3.1.2. Analitik ve Sentetik Yargılar	38
1.3.1.3. Sentetik A Piori Yargı	38
1.3.1.4. Numen ve Fenomen.....	38
1.3.1.5. Kategoriler(Kavramlar)	39
1.3.1.6. Zaman ve Mekan	40
1.3.1.7. Transandantal Bilgi	40
1.3.1.8. Aklın İdesi	40
1.3.2. Salt Aklın Eleştirisi	41
1.3.3. Pratik Aklın Eleştirisi	47
1.3.4. Kant ve Aydınlanma Fikri.....	50
1.4. Hegel ve Dışsallaşma.....	53
1.4.1. Hegel'in Burjuva Toplum Eleştirisi	54
1.4.2. Hegel Felsefesine Giriş	56
1.4.3. Hegel'in Akıl Eleştirisi(Tin'in Fenomolojisi).....	62
1.5. Marx ve Yabancılaşma	72
1.5.1. Marx'ın Felsefesi.....	73
1.5.2. Bir Sorunsal Olarak Nesneleşme.....	78
1.6. Toplumun Rasyonelleşmesi	85
1.6.1. Weber'in Felsefesine Giriş.....	85
1.6.2. Weber'in Demir Kafesi	86
1.7. Şeyleşen Dünyanın Eleştirisi: Lukacs.....	91
1.7.1. Lukacs'ın Düşüncesine Giriş	91
1.7.2. Şeyleşme.....	91

İKİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU DÜŞÜNÇESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

2.1. Frankfurt Okuluna Tarihi Bakış.....	98
2.2. Frankfurt Okulunun Düşünsel Yapısı	102

2.2.1. Marksizm Eleştirileri.....	102
2.2.2. Kültür Endüstrisi	105
2.2.3. Toplumsal Eleştiri	109

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU DÜŞÜNÜRLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Horkheimer ve Adorno	116
3.1.1. Aydınlanmanın Diyalektiği	116
3.1.2. Horkheimer ve Tözel Akıl Düşüncesi.....	120
3.1.3. Adorno ve Toplumun Şeyleşmesi	123
3.2. Marcuse ve Tek Boyutlu Toplum	127
3.3. Habermas ve Araçsal Aklın Çözümlemesi.....	132
SONUÇ	139
KAYNAKÇA.....	144
ÖZGEÇMİŞ	155

TABLULAR LİSTESİ

Tablo 1.1 Kant'ın Kategoriler Tablosu.	45
---	----



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.1 Us'un Kavramlar Aracılığıyla Dũnyayı Anlama Biçimi.....44



KISALTMALAR LİSTESİ

- Ed. : Editör
Çev : Çeviren
s. : Sayfa
vb. : Ve benzeri
yy. : Yüzyıl



ÖZET

Frankfurt Okulu genel bilinen adıyla Eleştirel Teori 1923 yılında resmen Frankfurt Üniversitesine bağlı bir enstitü olarak kurulmuştur. 1924'de fiili olarak akademik yaşamına başlamış olup gerçek hüviyetini 1930'lı yıllarda Max Horkheimer'in enstitü müdürü olduktan sonra kazanmıştır. Bu okulun amacı modernist bir tez olan ilerlemecilik düşüncesinin yanlışlığı ve yine buna bağlı bir şekilde gelişmiş olan akıl kavramının nasıl sonuçlar verdiğine ışık tutmak olmuştur. Okul akıl düşüncesini Antik Yunandan başlatarak çağdaş döneme kadar getirmiş olup savaşlarla onca insanın ölümünden de dolaylı olarak kendi yaratıkları araçsal akılı sorumlu tutmuşlardır. Çalışmada okul üyelerinin düşünsel pozisyon ve yol haritaları dikkate alınarak tekrar bir değerlendirme yapılmış olup ortaya atılan düşüncelerin anlam kökenleri hakkında okumalara tabi tutulmuştur.

Birinci bölümde akıl düşüncesi Antik Yunandan başlayarak incelenmiş zamansal çizgiye dikkat ederek sırayla okul düşüncesini etkileyen düşünürler araçsal akıl merkezinde açıklanmıştır.

İkinci bölüm Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl düşüncesinin altında yatan nedenleri bulabilmek adına onun tarihine göz gezdirerek teorilerinin tamamını yine araçsal akla değinecek şekilde açıklanmıştır.

Üçüncü bölüm çalışmanın esasını oluşturan bölüm olmaktadır. Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Habermas gibi filozofların akıl hakkında düşüncelerine yer verilip çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler : Araçsal Akıl, Kültür Endüstrisi, Yabancılaşma, Şeyleşme, Emek,

SUMMARY

INSTRUMENTAL REASON OF FRANKFURT SCHOOL

In 1923, the Frankfurt School was generally founded as an institute of the University of Frankfurt. He started his academic life in 1924 and gained his real identity after becoming Max Horkheimer's director of the institute in the 1930s. The aim of this school was to shed light on how a modernist thesis, the misconception of progressive thinking, and the concept of reasoned mind, which developed in a way, gave results. The school has brought the idea of mind from Antique Greek to the modern period, and indirectly has kept their creatures responsible for the deaths of many people by means of wars. In the study, a re-evaluation was made by taking into consideration the intellectual position and road maps of the school members and the subject was read about the meaning origins of the thoughts.

In the first part, the minds of minds are explained in the instrumental mind center by taking into consideration the temporal line which has been studied starting from Ancient Greek.

The second part of the Frankfurt School to explain the underlying reasons for instrumental reasoning in the history of his theories to find out the whole of the theories are explained in a way to touch the instrumental mind again.

The third chapter is the main part of the study. The philosophers such as Adorno, Horkheimer, Marcuse and Habermas have thought about the mind and ended the study.

Keywords: Instrumental Reason, Culture Industry, Alienation, Reification, Labor,

ÖNSÖZ

Karl Marks'ın ölüm yıldönümünde rastladığım yazıların birinde Engels'in Marks hakkında söylediği “para üzerine bu kadar çok düşünüp yazan birinin yoksulluk içinde ölmesi” gibi bir cümle aklımda kalmış... Sosyal bilimlerde akademik çalışmanın yapılması durumunda bu alanda çalışanın çalıştığı konuya ve ürettiği yazıya yabancı olma durumu hiç de şaşırtıcı olmasa gerek. Bu husus Marks'ın para ya da ekonomiyle olan ilişkisine çok benzemektedir çünkü bu çalışmada yabancılaşma ve şeyleşme üzerine çokça şey yazıldı çizildi fakat çalışmanın kendisi dahi eleştirilen alandan uzak tutulabildi mi? Emin değilim. Foucault düşünmenin yazıyla sonlandığı iddia edecektir. Yazılan şey artık onun içsel ilişkisinden veya çelişkisinden bağımsızlaşması nedeniyle artık yazarla bir doğrudanlık ilişkisi kalmayacağını söylemiştir. Bu çalışma da tamamlandığına göre yazarla bir alışverişi kalmamış ve okuyana sunulmuştur. Bu sunum belki de eleştirilen hususun tam da kendisi olacaktır.

Çalışmada emeği geçen herkese teşekkür ederim özellikle sabırlı ve anlayışlı yol göstermeleriyle bu zorlu süreci çok daha kolay geçilmesini sağlayan hocam Faruk ATAAY'a şükran ve minnetlerimi sunarım.

Nuri DUMAN

Antalya, 2019

GİRİŞ

Düşünürler çevresindeki olaylara bir şekilde bağlı kalıp kendilerinin yanlış gördüğü toplumsal ve daha mikro sorunlara yine kendince cevap bulmaya çalışmışlardır. Her yazılan kitap ya da çalışmanın hedef kitlesi vardır. Örneğin Kant yıkıcı bir modernizasyon içinde kendini bir şekilde tanımlayabildiği metafizik alanı kurtarmaya çalışmış ve hedef kitlesi uygarlıktan etkilenen insanlardan oluşmuştur. Ya da Hegel Alman geri kalmışlığına ve modernleşmeye duyduğu sevgi onu bütünsel bir Tin'e yöneltmiştir. Hegel yaşadığı dönemde öğrenci muhalefetinin desteğini alan birisiydi. Son olarak Marx bilinen nedenlerle kendini işçi sınıfına yakın görmüş ve yazdığı eserlerle onları özgürleştirmeye çalışmıştır. Bahsi geçen filozofların kendilerine sorun ettiği toplumsal durumlar bize göre modernite merkezli bir yaklaşımla açıklanabilecektir. Kant ile başlanacak olursa; Kant gelişen pozitif bilimler nedeniyle hızlı bir değişim geçiren Almanya coğrafyasındaki uygarlaşma çelişkisinin en fazla yaşanan dönemine denk gelmiştir. O dönemde insanlar modernite kurumlarının içine aniden atılması nedeniyle kökleri ve kendilerini oluşturan bileşenlerden açık bir kopuş yaşayacaklardır. Bu nedenle herşeyi yutan ampirik tezlerden uhrevi alanın kurtulması için bilgi kuramını farklılaştırıp bölümlere ayırmıştır. Böylece pozitivizmin yıkıcı güçlerinden korunaklı bir alan oluşturmak isteyecektir. Hegel' de aynı sorunsala farklı bir cepheden yaklaşacaktır. Ona göre moderniteyi sınırlar içinde tutarak ondan korunmanın mümkün olduğu tezine hemfikir olmayacaktır. Ona göre modernist tezlerden kaçınmanın bir faydası olmayacak aksine bir an evvel bu tezlere ayak uydurulup gerekli mobilitenin sağlanması gerekmektedir. Bu nedenle o ilerlemeyi mutlak kılıp o dönemki ilerleme fikri olan moderniteyi tek geçerli yol olarak sunmuştur. Sonuçları ne olursa olsun bu ilerlemeden vazgeçilmemesi gerektiğini Mutlak Tin'in kendini anlama süreciyle meşrulaştırılırken verilen zayıatları da mütemadiyen doğal olduğunu düşünecektir. O, insanın nihayetinde Mutlak'a ulaşacağını düşünmesinden ötürü gelecekte umutlu görünmektedir. Nihayetinde Marx ise her iki düşünüre de katılmayıp moderniteyi sorun olarak görmüş ve bunu ortadan kaldırmanın araçlarını ve yöntemini de sunmuştur. Marx'a göre modernite daha özel anlamda kapitalizm insanı daima doğru sonuca götüren dikenli bir yol değildir. Ancak mutluluğa ulaşmak için bu sürece bir son verip bunun bir üst aşamasına geçilmesi gerekmektedir. Marx'ın sorunsala bakış açısı diğerlerine göre pratik hayatla daha içiçedir. Çünkü Marx'ın dönemindeki insanlar bu meşru kılınmış ilerleme sürecinde yok oluyorlardı. Bu nedenle herşeyi öğüten bu makinenin durdurulması gerekmektedir. Döneme göre farklılaşan sorunsal ve çözüm yolları kendilerine uygun özneleri de yaratmıştır. 20. yy. modernist(kapitalist) süreç insanı ne 18. yy. gibi uhrevi hayattan koparıyor ne de 19.yy.'daki

gibi fiziken onları tüketiyordu. 20.yy.'da uhrevi hayattan kopan seküler yurttaş artık fiziken sömürülmeyi gelişen teknolojiyle aşmış olsa da en temel varlığını yani benliğini tüketen bir kapanda sıkışıp kalmıştır. Bu nedenlerden ötürü çalışmanın hedef aldığı sorunsal, yöntem ve kurtarılması gereken birey anlayışı daha önceki yüzyıla oranla tamamen değişmiştir. Bu çalışmanın hedef kitlesi ise kendini bölüşüm politikalarından daha fazla yabancılaşmadan duyduğu kaygıyla ifade edebilen insanlardır.

Çalışma genel anlamda modernizasyon üzerine kurulmuş olup eleştirilen hadde kendimizin bulunmaması amacıyla da bu modernleşme süreci Avrupa özelinde takip edilmiştir. Çalışmada ele alınan konu araçsal akıl olmasına karşın aklın bu halinin düşünsel temelini modernite üzerine inşa etmesi nedeniyle yer yer modernist tezlerle araçsal akıl arasında benzerlikler kurulacaktır. Modernist süreç Avrupa coğrafyasında doğan ve burada gelişen bir oluş halidir. Bu modernizm düşüncesi doğup gelişirken doğal olarak Avrupa düşünsel ve kültürel etkilerine maruz kalıp hem onu geliştirirken hem de ondan etkilenmiştir. Bu düşüncenin daha iyi idrak edilmesi ve çözümlenmesi için coğrafyayı terk etmeden düşünsel sürecin izlerini takip etmek amaç edinilmiştir. Genel olarak felsefe tezleri tıpkı Marks'ın söylediği gibi eleştirel eleştirmen olup daima 11. tez unutulmaktadır. Konuların 20. yy. ile başlamasına müsaade edilmeme gerekçesi bağlamından kopuk batı merkezli burjuva isyanının şeyleştirmekten kaçınma amaçlıyken Marks'ın 11. tezine de bağlı kalarak yüzer gezer akademik kaygının dışına çıkılmaya çalışılmıştır. Felsefe ya da spekülatif bilimlerdeki düşünsel ürünler çoğu zaman eleştirisini yaptığı şeyin bizatihi içinde yer almaktadır. Bu eleştiri Marx'ın da ifade ettiği gibi bağlamından kopuk sonu gelmez tartışmalarla betimlenmektedir. Fakat bu tartışmanın praxis karşılığının da olmaması filozofları meslekten memur haline dönüştürecektir. Bu benzetme 20. yy.'ın ikinci yarısında Frankfurt Okulu üyeleri içinde yapılmıştır. İşte tam bu çıkmaza düşmeyip eleştirilerin veya sorunsalların indirgemecilik probleminde yakalanmadan doğru bir çalışma yapılabilmesi için Frankfurt Okulunun düşünsel izleri tekrar değerlendirilip gerçek hayatla bağını koparmadan aktarılmaya çalışılacaktır. Bu nedenle bahsi geçen düşünceler düşünsel tabu veya mottolar halinde değil arka planı düşünülerek oluşturulmuş sistemli bir analizi ihtiva edecektir. Bu nedenlerle Sokrates'ten başlanarak 20.yy. çağdaş düşünürlerinden olan Habermas'a kadar silsile getirilmiştir. Çalışma genelinde bilginin iktidar yarattığı söylevi de asla bırakılmamıştır.

Son dönemde ortaya çıkan yeni sağ yaklaşımlar ekonomik politikadan daha fazla kültürel ötekileştirme ya da milliyetçilik savları üzerinden politika yapmaya eğilimli olmuşlardır. The New Yorker adlı gazetede¹ ortaya atılan tez insanları tekrar irrasyonelliğe mi

¹ "Frankfurt school knew Trump was coming" adlı makale Alex Ross tarafından yayımlanmıştır.

sürükleniyor düşüncesidir. Bu modernite tezleri için imkansız olacaktır ki şimdi içinde yaşanılan dönem tam bu kuram düşüncelerine tepki olarak doğmuş post modernitedir. 1960'lı yıllarda ortaya çıkan modernite karşıtı akım 1970 ve 1980'li yıllarda ete kemiğe bürünerek post modernite adı altında bir ekol meydana getirmiştir. Bu akımla beraber daha önce kabul edilen bütün değerler ve amaçlar ret edilerek bunların karşısına hedonist ya da hiçbir kaygı taşımayan tepkisellikler konulmuştur. Bu nedenle insanlar, büyük anlatı olarak kabul ettikleri marksizm veya kapitalizme karşı duracaklar ve daha küçük ölçekli ideolojilere kanalize olacaklardır. Burada filozoflar da dahil olmak üzere büyük bir reddiyata giderken modernitenin yarattığı olan ideolojilerin hemen hemen tamamına karşı çıktıklarını düşündüler. Fakat gerçek durum bunu göstermemiştir. Dünya genelinde uygulanan sistemin liberal değerlerle şekillendiği bir zamanda bütün anlatılardan vazgeçmek ancak var olan sistemi eleştirilmez hale getirecektir. Eagleton da bu şekilde düşünecektir. Bu nedenle geçilen yeni sistem modernist tezleri eleştirmekten öte direkt reddini içermesi, onları yok etmenin yollarının da ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Keza son çeyrek yüzyılda modernitenin reddine rağmen hala savaşların devam etmesi ve kitlesel ölüm ya da yoksulluğun sürmesi bize önceki dönemden farklı hiçbir şeyin olmadığını göstermektedir. İsmi ne olursa olsun modernitenin sorunları doğru idrak edilmeli ve kolaycı bir yolla inkar edilerek görmemezliğe gidilmemelidir. Çalışmada da modernizmin yıkıcı tezlerine karşı çıkılırken onun özgürleşimini de sağlayacak imkanları da görmezden gelinmeyecektir.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere post modernizmin dünya geneline yayılması farklı ülkeler arasında da aynı sonuçları doğurmayacaktır. Post modernist tezlerde tıpkı modernist olanlarda olduğu gibi Batı düşünsel sürecinin bir çıktısıdır. Bu nedenle Batı düşüncesinde bir silsile halinde ilerleyen bu geçiş durumu diğer ülkelerle aynı doğrultuda değerlendirilmeyecektir. Ekonomik olarak gelişmiş Batı ülkeleri, modernist tezleri hem düşünsel hem de sosyal hayatta yaşayıp bunun sorunlarını ilk elden deneyimlerken diğer ülkeler hala modernist olma aşamasındadırlar. Bu nedenle postmodernizm dolayısıyla araçsal akıl reddiyatı Batının gelişmiş ülkelerindeki etkisiyle diğer ülkeler açısından aynı sonuçları doğurmayacaktır. Batı'da bireyin ideoloji içinde yanlış bilinç çıkmazında kalmasıyla sonuçlanan bir yabancılaşma hali oluşurken, diğer toplumlarda salt bir yabancılaşma değil aynı zamanda fiziki karşılıkları olan sonuçlar da meydana gelecektir. Örneğin işin ve ürünün teknolojiyle beraber insana yabancı olması Batı toplumunda insanı kendi içinde değersiz kılacakken, diğer ülkelerde sadece bununla kalmayacak aynı zamanda fiziksel bir sömürüyü de kendisiyle beraber getirecektir. Bu durum sadece iktisadi ya da kamusal alanla ilgili olmayıp siyaset bilimine de direkt etkisi olacaktır. Demokrasi düşüncesi az gelişmiş ülkelerde her şeyin reddi akımına bağlı kalınarak yerel

motifler adı altında davranılması diktatörlükle sonuçlanabilecektir. Jack Donnelly², Afrika ülkeleri üzerinden verdiği örnekle yerel siyasetçilerin kendi öz ve milli bilinç vurgusunun batı ürünü olan demokrasinin özüne aykırı olurken bu sürecin dikta ile sonuçlanacağını iddia etmiştir. Gelişmiş ülkelerde anti akılcılık insanları şeyleşme sürecine sokarken az gelişmiş ülkelerde sadece bu gerçekleşmeyecek aynı zamanda totaliter baskı grupları tahakküm boyutunu artıracaktır. Az gelişmiş ülkelerin bu savaşı kazanması ve kendilerine insanca bir hayat kurabilmesi için akıl düşüncesinden topyekün vazgeçilmemesi gerekmektedir. Türkiye’de bu süreç 19.yy. ile başlamış ve eksik de olsa ilerlemesini sürdürmektedir.

Çalışmanın amacı Frankfurt Okulu’nun düşüncelerini şeyleşme kısıncından kurtarıp birey özgürleşimine katkı sağlamaktır. Okulun tezleri hemen her yerde rastlanıyor olmasına karşı bu var olan tezlerin bireyler üstündeki etkileri sistemin meşruiyetine ya da baskı kanallarının pekişmesi hizmet etmektedir. Bu bize göre diğer herşey de olduğu gibi bağlamından kopuk bir itaatsizlik girişiminin sistemin kendisini daha da güçlendirmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Marksist tezlerden olan yabancılaşma ya da şeyleşme kuramı tam da özüne aykırı bir şekilde Hollywood kültürel ürünü olabilmesinin nedeni bizce bilginin bağlamında kopuk gösteri toplumu için var edilmesinden kaynaklanmıştır.

Çalışmanın yöntemi metin analizi olup aynı zamanda metinler arası karşılaştırmalar yoluyla düşünsel senteze ulaşılması amaçlanmıştır. Yöntem konusu da çalışma içeriğine uygun olarak çalışma parçalara bölümlenmemeye gayret edilmiştir. Metin analizi, okuma aşamasında bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulması nedeniyle çalışma içeriksel anlamda bir parçalanmayı amaçlanmamıştır. Her bölümde diğer bölümlere dair bilgilere atıf yapılarak bölümler arası kopukluk önlenmeye çalışılmıştır.

² Donnelly, J. (2010). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*. (Çev. M. Erdoğan ve L. Korkut), Yetkin Yayınları, Ankara.

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU ÖNCESİ ARAÇSAL AKIL

1.1. Antik Yunan'da Rasyonalite Düşüncesi

Bölüme başlanmadan önce birkaç hususa açıklık getirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Akılcılık kavramının Antik Yunan'da başlatılmasıyla beraber cevaplanması gereken birden fazla soru ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bazıları ise Antik Yunan ile başlamanın zamanına ve mekanına dair sorulardır. Tezin kapsamı gereği bir yönelimde bulunma zorunluluğunun olması bize de mekan ve zaman sınırlandırma yükümlülüğünü getirmektedir. Akılcılık, hakim olan sosyal bilim paradigmasına göre batı merkezci ele alınırken zamanı ise Antik Yunan dönemine kadar uzatılacaktır. Bu tercih Doğu felsefe dünyasını ve düşüncelerini görmezden gelme amacı taşımamaktadır. Frankfurt Okulu düşüncesinin batı düşüncesinin bir ürünü olması ve araçsal aklın da burjuva düşünsel sürecine sıkı sıkıya bağlı olması bizim de tercihimizin Batı merkezci olmasına neden olmuştur.

Akılcılık ya da Rasyonalite kavramları modern kavramlar olduğu düşünülmekte olup bu kavramlar genel anlamda Aydınlanmayla özelinde ise Descartes 'la başlatılması genel kabul görmüş bir durum olmaktadır (Cottingham, 2015: 22). Fakat Frankfurt Okulu hakkında yapılan araştırmalar sonucunda Horkheimer'ın (2016: 60) "Akıl Tutulması" adlı eserinde araçsal akıl çözümlenmesini Antik Yunanla başlatması, araştırma aşamasında zaten var olan bir düşüncüyü eyleme geçirme olanağı yaratmıştır.

Modern dönemde filozofların modernizm hakkında düşüncelerinin bir süre sonra eleştirel hale gelmesi nedeniyle alternatif yöntem ve kaynaklar arama çabası postmodernizm akımının doğumuna neden olmuştur. Modernizmin en çok eleştiri alan yönlerinden birisi araçsal akıl kavramı olmakta ve postmodernistler tarafından akıl ve dolayısıyla bilginin tahakküm yaratıcı özelliğine vurgu yapılmaktadır (Foucault, 2012: 26). Felsefenin kümülatif bir bilgi arayışı içinde olmaması ise güncel tartışmaların büyük bir çoğunluğunun da daha önce tartışılmış olmasını muhtemel hale getirmektedir. Bu kavramlardan biri olan aklın birkaç dolayımından geçmesi sonucunda araçsallaşmasıyla birlikte otorite ya da tahakküm aracı haline geldiği düşünülmektedir. Modernizm akımı Platon ile başlatılmakta olup bu felsefi geleneğe karşıt argümanlar üreterek var olan postmodernizmin de Sofistlerle başlatılması gerekliliği öne sürülürken çalışmanın özünü oluşturan araçsal akıl tartışmasının ilk nüvelerini Antik Yunan'da bulunulabileceği ihtimalini de artırmaktadır (Zeka, 1994: 10).

Akılcılığın genel kaniya uyup Aydınlanmayla başlatılması, akıl kavramının doğup geliştiği alanından koparılmasına neden olacak ve bağlamından kopuk olan akıl kavramı ister istemez indirgemecilik çıkmazına düşecektir (Cottingham, 2015: 22).

Antik Yunanla başlatılmasının zamanıyla ilgili hususlarına açıklık getirildikten sonra diğer bir soru cevaplanmayı beklemektedir: Niçin Antik Yunan ile başlatıldı? Çalışmanın Doğu Medeniyeti veya buna alternatif olabilecek diğer toplumlarda değil de Antik Yunan ile başlatılma gerekçesi Weberyen tezlere dayanmaktadır. Tıpkı Weber'in (2013: 5-8) kapitalizmin başlangıç noktasının Batı toplumu olarak kabulünde batının elde ettiği bilgiyi sistematize etmesi ve bir olgu olarak incelemeye yönelmesiyle açıkladığı gibi çalışmada da aynı gerekçelere dayanılarak akıl düşüncesinin başlangıcını da Antik Yunan'da ele alınmasının daha isabetli olacağı düşünülmektedir.

Olguları veya durumları her kim değerlendirirse, olguları salt kendinde olan değil aynı zamanda değerlendiren kişinin bulmak istedikleri anlamları arama çabasıyla hareket edileceği kabul edilmektedir (Çüçen, 2013: 168). Bu çalışmada da giriş bölümünde bahsi geçtiği üzere aklın ortaya çıkardığı bilginin tahakküm aracı olarak işlev yüklenip yüklenmediği araştırılacak olup böylelikle Frankfurt Okulu'nun akla bakış açısı doğrultusunda değerlendirmeler yapılmış olacaktır. Tahakküm meselesine eğilirken bu kavram dönemler ve filozoflar itibariyle farklı kavramlar ve farklı açılardan ele alınsa dahi metalaşma, yabancılaşma ve şeyleşme gibi kavramlar özü itibariyle birbirlerinden çok da farklılık arz etmeyeceğinden birbiri yerine kullanılacaktır (Vandenbergh, 2016:9). Ayrıca araçsal akıl mefhumu ile pozitivism arasında aklın sadece fen bilimlerine mahsus rasyonalite açısından değerlendirilmesi nedeniyle bir yakınlık olduğu öne sürülmektedir (Keskin, 2006: 91). Özetle Antik Yunan'da akıl kavramının sorgulanması bir ön bilgi olarak kabul edilmiş olan tahakküm açısından değerlendirilecek olup böylelikle çalışma bütünlüğüne de uyum sağlanmış olacaktır.

Burada özet halinde ifade edilecek olunursa Türkçedeki "Akıl" kavramı ile İngilizcedeki "Akıl"³ kavramı anlam bakımından farklılık arz etmektedir. Bu nedenle düşünürleri İngilizce dilini referans alarak Antik Yunan'daki akıl kavramını mukayese etmesi Türkçe yazın için sorun oluşturmakta ve anlam güçlüğüne neden olmaktadır. "Reason" olarak kullanılagelen akıl kelimesi İngilizce de hesap edilebilirlik anlamı dâhilinde kullanılırken Antik Yunan'daki akıl kavramı ise "mind"⁴ kelimesiyle açıklanmaktadır (Frede ve Striker, 2002: 2).

³ İngilizce de çalışmanın ilgili olduğu anlamda kullanımı 'Reason' kelimesiyle karşılanmaktadır.

⁴ "Mind" kelimesi İngilizce 'şuur, zihin vb.' anlamında kullanılmaktadır.

Akıl kavramını genişletilmiş hali Aristo, Sokrates ve Platon tarafından kullanılmış olup bunları tanımlarken net olmamışlar ve farklı kelimeler arasında atfedilen anlamlar değişiklik göstermiştir(dalgalanmıştır) (Frede ve Striker, 2002: 3).

Sokrates, Platon ve Aristo'da aklın iki fonksiyonu olduğunu düşünerek kullanmışlardır. İlk fonksiyonu aklın kendine has arzularının olduğu psikolojik bir durumu ifade ederken ikincisi ise rasyonalite yeteneğine sahip olma fonksiyonu olduğu belirtilmiştir (Frede ve Striker, 2002: 3; Arslan, 2008: 373).

1.1.1. Mitik Dönem Ve Doğa Felsefecilerinde Anlama İstemi

M.Ö. 6. yy. başlarında ortaya çıkan doğa felsefecileri dönemiyle, ardılları olan mitosların hüküm sürdüğü dönem arasındaki fark Jaeger'e göre doğa ile tanrıyı özdeşleştirilerek doğanın değişmez yasalarını bulma isteğidir (Arslan, 2006; 26). Bu istek ardıllarından farklı olmayan bir istektir. Çünkü mitostan felsefeye geçilmesiyle ele alınan sorun, kaygı veya ilgilerin farklılığı değil bu problem ya da alakaları değerlendirme yöntemindeki farklılık olduğu yine Jaeger tarafından iddia edilmektedir. Bu yöntem ise Tanrılardan ya da uhrevi kaygılardan öte akılcılığı merkeze koyarak yerine getirilmiştir (Arslan, 2006: 28).

Mitostan doğa felsefeleri yönündeki değişimin ekonomik sosyal altyapı sebepleri olduğu ve insanların anlama isteğinin bu değişen koşullara eski yöntemlerin uymaması sonucunda gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Burada mitosların sadece insanın korktuğu ya da merak ettiği olguların basit bir şekilde açıklamaktan öte içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı oluşturan ve meşruiyet kazandıran bir yapısı olduğu söylenebilmektedir (Ağaoğulları, 2009: 53-54).

Mitoslarda insan kendisini doğanın bir parçası olarak görmekte ve onu anlamada da diğer nesnelere gibi (insanın özne olmadığı yerde nesnenin de olmadığı kabulüyle insan da dahil tamamı nesne ve öznenin birlikte var olduğu bir durumu paylaştığı varsayılmaktadır.) ortak bir belirleyiciliğe sahip olmaktaydı (Bumin, 2016a: 53). Mitolojide oluşan anlam insan merkezli veya doğa felsefecilerinde olduğu gibi çevre(doğa) merkezli olmamakta fakat insan ürünü⁵ olmaktan çok insan ve çevrenin ortak bir uzlaşısıdır. İnsan mitolojiler aracılığıyla anlamlandırma ihtiyacını bilinçli olarak karşılamayacak bunun aksine ortak zımni bir uyuşma olan mitolojiler kendindeki anlamı çevre aracılığıyla dile getirecektir (Strauss 2013: 24).

Mitos döneminden doğa felsefecilerine geçiş bir kopuş olarak nitelendirilemez (Arslan, 2006: 29) ancak oluşan bilginin bir uzlaşma sonucu olduğu kanısı sofistlere doğru ilerledikçe

⁵ İnsan ürünü söylemindeki kastımız ise insanın bilinçli bir şekilde yaratımında bulunduğu düşünceler veya varsayımlar ifade edilmektedir.

azalıp yok olacaktır. Böylelikle insan doğa için bir varlık olmaktan çok doğanın insan için bir mesele(sorunsal) haline gelme sürecinin başladığı iddia edilebilecektir. Strauss batı toplumunun bilgisiyle yerli toplulukların bilgisi arasındaki ilişkiye değinerek aralarında hiyerarşik bir durumun olmadığı ve ikisinin de aynı amaca farklı yollardan erişmeye çalıştığı ifade etmektedir (Boon, 1997: 234). İki ayrı bilgi kuramı arasında amaç açısından farkın olmaması ise bilginin kullanım ereği için nerede konumlandığına göre değişiklik göstermektedir.

Mitos evreninden insan rolünün daha fazla olduğu doğa felsefecileri dünyasına geçiş bilginin farklılaşması aynı zamanda insanın doğadan kopuşuna denk gelmektedir.

1.1.2. Erken Dönem Sofistler Ve Sokrates'te Akıl

1.1.2.1 Erken Dönem Sofistlerde Akıl

Childe'in ifadesiyle doğa felsefecilerinde Olympos'ta oturan Tanrılar göklerde kaybolduğu anda doğayı anlamlandırma vazifesini bilim üstlenmiştir. Doğa felsefecilerinde doğa temel alınmış fakat mitten tamamen kopma gerçekleşmemiş olup süreç içinde mitik alan bilimsel alana evrilmiştir (Ağaoğulları, 2009: 54). Doğa felsefecileri ile mitoslar arasında devam eden bağ onların felsefelerine de yansımış olup Thales'in suyu arkhe olarak kabulünün arka planında ise Titanların 12 çocuğundan birisi olan "Okeanos" yer almaktadır (Ağaoğulları, 2009: 58).

Doğa felsefecilerinde mitten kopmama durumu ile kıyaslanınca sofistlerde insan merkezli felsefeye geçiş felsefi kuramda bir kırılma olarak söz edilebilmektedir. Sofistler toplum ya da çevreyi anlamak için doğa felsefecilerinde olan doğadaki nesnelere temel almak yerine insanı merkeze koyma yoluna gitmişlerdir (Ağaoğulları, 2009: 77). Bilgi ve anlamın insan duyularıyla ölçülebileceği ve her insanın bunları farklı algılaması nedeniyle bilginin bir tözü olamayacağını öne sürmüşlerdir (Tepe, 2016: 31-33). Sofistler her şeyin ölçütünü insan olarak belirlemesi ise seleflerinde olmayan bir bakış açısını felsefe kuramına getirmiştir. Descartes gibi keskin ve net olmasa da özne nesne yarılmasına olanak sağlayan düşüncelerin başlangıcını oluşturmuşlardır (Cottingham, 2015: 22; Arslan, 2008: 322). Fakat bilginin bir mutlağın bilgisi olmaması nedeniyle de öznenin nesne üzerinde tahakkümünün önüne geçilmiştir (Ağaoğulları, 2006: 86).

Sofistler ilk defa insan merkezci bir akıl yürütme yoluyla bilgi ve anlamı kavramaları dolayısıyla hümanist anlayışın ilk örneklerinin verildiği kabul edilmektedir. Fakat bireye göre değişen bilgi sebebiyle yüce değerler taşımamasından dolayı bilginin içeriği işlevsel ve pragmatist olması gerekmektedir (Ağaoğulları, 2009: 83). Bilginin bir tözünün olmaması

herkesin bu bilgiye ulaşabileceği anlamına gelirken aynı zamanda bilginin meta teori haline gelmemesine de neden olmuştur. Bunun topluma yansması ise bilgi kişiyle normal birey arasında bilgi nedeniyle oluşabilecek bir hiyerarşinin ancak ekonomik temelli kurulmasına mahal verilmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle günümüzde kurulan üst anlatıların iktidarı sofistlerin yaşadığı dönemde oluşmadığı kabul edilebilecektir. Bunun sonuçlarından birisi de parası olan herkes bilgiye daha doğrusu tartışma sanatına(retorik) ulaşma imkanı yaratılarak bilgi ve bilgenin bayağılaşmasıdır (Arslan, 2006: 20; Ağaoğulları, 2009: 80-81).

Özetle sofistlerin düşüncesini, 19.yy.'da Nietzsche'nin (2013: 13) Tanrı'nın ölümünü ilan etmesi veya tahakküme karşı gelen filozofların üst anlatıların reddi anlayışını da içeren postmodernizm söylemlerini Protogoras'ın düşüncelerinden çıkarmak mümkün olmaktadır (Arslan, 2008: 33). Sofistlerin hümanistik görüşleri felsefe tarihi için yeni bir kapı aralarken Sokrates, Platon gibi büyük düşünürlerin kuramlarına da yön vermişlerdir (Arslan, 2006: 14). Ayrıca her şeyin göreceli olduğu düşüncenin getirdiği yıkımı önlemek için Sokrates ve Platon gibi düşünürlerin idealist Atina felsefesini oluşturduğu iddia edilmektedir (Arslan, 2008: 78).

1.1.2.2. Sokrateste Akıl

Batı düşüncesindeki aklın öncüsü ve kurucusu Sokrates olduğu iddia edilmektedir (Cottingham, 2015: 11). Sokrates her şeye şüpheyle bakarak tanrısal bilgiye ulaşmayı hedeflemekle birlikte bu tanrısal bilgi ise aklın öncülüğünde ulaşılması öngörülen evrensel bir bilgidir (Arslan, 2008: 107).

Sokrates gençlik döneminde doğa felsefesiyle ilgilenmiş olmasına karşın sonradan bu alanı boş kuramlardan oluştuğu ve hiçbir yere varılmadığı iddialarıyla terk etmiştir. Bu nedenle Aristo onun için felsefeyi yeryüzüne indiren ilk kişi olduğunu belirtmiştir (Ağaoğulları, 2009:134). Sokrates ve doğa felsefecilerinin yöntem olarak farkı gerçeğin bilgisini çevrede aramak yerine sofistlerde olduğu gibi insan merkezci bir yaklaşım ortaya koyarak bilgiye(hakikate) ulaşmak istemiştir (Arslan, 2008: 107). Ayrıca Sokrates doğa filozoflarının bakış açılarının mekanik olduğu ithamını öne sürerek ideal yöntemin ise erekselci olması gerektiğini ifade etmiştir (Arslan, 2008: 313).

Sokrates genel anlamda sofistlerin hemen hemen bütün düşüncelerine karşı olsa dahi akılla evreni kavramaya denk gelen Antik Yunan Aydınlanması konusunda hemfikir oldukları söylenebilir. Fakat Sofistler daha önce belirtildiği üzere akıla ve bilgiye bir araç olarak yaklaşılmasına karşın Sokrates buna katılmayacaktır. Sofistler ile Sokrates arasında aklın yön göstericiliği ve metafizik tartışmalar veya kısır sorular üzerinde düşünmeme gibi açılarından benzerlikler vardır (Ağaoğulları, 2009: 136-137). Sokrates'in epistemolojideki amacı karşıt

anlamda bir şeyin bilgisini edinmek değil daha geniş anlamda bilmenin getirdiği bilgelik olduğu söylenebilir. Bilgelige ulaşma amacı iyiliğe ulaşmak olup bu iki aşamalı erek ise bir sonuç değil oluş hali olduğu ifade edilebilir. Çünkü Sokrates asla bir şey bildiği iddiasından bulunmaması doğal olarak bilgiyi sonul bir hedef almasını imkansız kılmaktadır (Arslan, 2008: 126). Bunu destekleyecek başka bir gösterge Sokrates'in bilgi kuramıyla yaşamı arasında paralellik taşıması bilgiyi öğrenmekten çok hayata uygulanması gerekliliğini göstermekte böylece bilginin bilme süreci olarak ortaya çıktığı iddia edilebilecektir (Ağaoğulları, 2009: 136).

Sokrates'in bilgi kuramı hiçbir şey bilmediği üzerine temellenmektedir. Fakat bu sofistlerdeki gibi görecelik boyutuna ulaşmayacaktır. Bu hiçbir şey bilmemenin bilgi kuramında uygulanması olan yöntemle tümellerin(evrensel) bilgisine aklın yardım ve ışığıyla ulaşılmaktadır. Bu tümelin bilgisi öğrencisi olan Platon'daki tümelleri yani ideaların bilgisiyile örtüşmemektedir. Platon'un bu tümel bilgisi statikleştirilmiş ve tanımlardan(nesnelerden) ayrı bir bağımsız varlığa dönüşmüştür (Ağaoğulları, 2009: 140; Popper, 2014: 57). Evrensel bilgiye nasıl ulaşılır sorusu için Sokrates bu bilgi insana dışsal değil içsel olan bilgi olduğu belirtmiştir. Bunlara ancak akla başvurarak ulaşılabilceğini iddia etmektedir. Sokrates hiçbir şey bilmediğini iddia ederken yaptığı tartışmalarda diyalogdaki kişiyi daha önce belirlediği bir noktaya(sonuca) götürmek mi istemekte yoksa tartışma sonucundan habersiz sadece akıl yürütmeyle gerçeği mi aramaktadır? Bu iki sorunun cevabı arasındaki fark bize evrensel bilgi ile insan arasında sürekli olan iletişim kanalları olduğunu, toplumsal ve ekonomik durumlardan bağımsız düşünülemez olan aklın da konjonktüre göre evrensel bilgiyi farklı kavrayıp kavramadığını gösterecektir. Sofistlerdeki gibi bireyin göreceliğine değil toplumsal aklın uzlaşısına göre belirlendiği söylenebilmektedir (Ağaoğulları, 2009: 142; Horkheimer, 2016: 60; Arslan, 2008: 120-127).

Sokrates diyalog yoluyla insanlarla iletişime geçmesindeki yöntem onların bilge olmadıklarını göstermektir. Diyalog sürecinde Sokrates karşı tarafa dayattığı bir tanım olmamakta sadece karşısındaki kişinin var olan bilgilerinin yanlış olduğunu kanıtlamakla yetinmektedir. Bu yöntem ile Sokrates karşı tarafa yeni bir bilgi vermek yerine bilgiyi karşı tarafın akli yoluyla kişinin kendisinin bulmasına yardım etmektedir. Böylelikle tartışma sonucunda ortaya çıkan bir kişinin oluşturduğu bu bilgi (modern kavramlarla söylenecek olursa) üst anlatı olmayıp toplumsal bir uzlaşıyla ortaya çıkan bilgi olduğu ifade edilebilecektir. Başka bir açıdan yaklaşırsa bu ortaya çıkan uzlaşılı bilgisi insanın karşısına kendinden bağımsız bir varlık halinde ortaya çıkmadığından insanı nesne konumuna indirmez böylelikle bilgi insanlar arasında iktidar aracı olmaktan kurtulmaktadır (Arslan, 2008: 119-120).

1.1.3. Geç Dönem Sofistler Ve Platon'da Akıl

1.1.3.1. Geç Dönem Sofistlerde Akıl

Erken dönem sofistler bilgiyi göreceliğe indirgeyerek duyum yoluyla edilen bilginin kişiye göre farklılık göstereceğinden mutlak bilginden söz edilemez olduğunu öne sürmüşlerdi. Geç dönem sofistler ise yine bilginin göreceliğine başvurarak dönemin bütün toplumsal ve siyasal olgularının altını oymuş olup yönetim, hukuk, tanrı, demokrasi gibi kurumların ya da olguların ontolojisine insan merkezci yaklaşmışlardır. Bu araştırma sonucunda ise insan için fonksiyon (ya da fayda) ölçütünü ana kıstas olarak belirleyip bütün bunların çözümlemesine gitmişlerdir. Erken ve geç dönem sofistler arasındaki fark özetle sadece bilinemezlikten doğan pasif konumdan aktif konuma bilinemezlikten doğan gerçek olarak kabul ettikleri nedenlere doğru bir yönelim izlendiği söylenebilmektedir (Ağaoğulları, 2009: 97). Tanrı kavramı sofistlerin düşüncesinde, yönetimdeki bir kişinin kurallara uyulmasını sağlamak için uydurduğu bir yalan olarak görülmektedir⁶. Tanrı büyüğü ya da uhrevi bir varlık teşkil etmez sadece insan yaratisıdır düşüncesi toplumun büyüünü ortadan kaldırarak yerine duyum ve gözleme dayalı akıl yürütmeye elde edilen vülger bir sava bırakılmaktadır (Arslan, 2008: 71). Başka bir örnek ise yasa kavramı üzerinedir. Geç dönem sofistler yasaları güçsüzlerin güçlülerin hakkına tecavüz etmesini sağlamak amacıyla kurduğu bir oyun olarak değerlendirmişlerdir (Ağaoğulları, 2009: 105). Sokrates ise bunların tam tersine bağlı olduğu Atina Yasaları onun mevcudiyetinin bir unsuru sayıp kaçmayı reddederek ölümü tercih etmiştir. Geç dönem sofistler asillik ve kölelik gibi toplumsal statüleri karşısında durmuşlardır. İnsanlar arasında doğuştan gelebilecek bir eşitsizlik olduğunu kabul etmeyeceklerdir. Fakat mutlak bir eşitliğe de hemfikir olmadıklarından kişinin doğal özelliklerine vurgu yaparak eşitsizlik kaynağı olarak onları meşru kılmışlardır (Arslan, 2008: 63).

Geç dönem sofistleri anlatırken çoğunlukla doğal durum ve doğal hukuk metaforları kullanılmıştır. Erken dönem sofistlerde bilgi göreceli olduğundan bilginin atıf yapacağı bir idea ya da arkhe yoktur. Fakat geç dönem sofistlerde doğal durum kavramı ortaya atılmıştır. Bu kavramlar Platon ve Sokrates'teki gibi idealist unsurlar taşımamaktadır. Daha çok hayvan ve insan dışı doğanın gözlemlemesi yoluyla insanın ilk halinin (toplum kurmadan önceki halinin) böyle olduğu kanısına varmışlardır. Nomos ve physis ikiliği geç dönem sofistlerde doğal durum ve normatif (kural ya da toplum) arasındaki farklılığı açıklamak için kullanılmıştır. Sofistler için insanların bir araya gelerek oluşturduğu birlik olan toplum yapay bir durum olup güçlülerin hakkının gaspı için oluşmuştur. Yapay hal sofistlerin yaşadığı dönemde doğal durum alanını işgal etmektedir (Ağaoğulları, 2009:100-116; Arslan, 2008: 70). Bu kuramın ortaya atılmasında

⁶ Dinlerin bu şekilde ifade edilmesi 19.yy. filozofu olan Nietzsche'de de görülmektedir (Nietzsche, 2013: 73-115).

siyasi ve ekonomik gerekçe olduğu muhakkaktır. Fakat akıl cephesinden olaya yaklaşılacak olursa insan Antik Yunan'da ilk defa kendi konumunu tarif etmek, anlamak ya da meşrulaştırmak için doğayı bir nesne olarak algılayıp fonksiyonel (araçsal) olarak onlara anlam yüklemeye başlamıştır. Sofistler aşırı bireyci tutumlarını toplumsal alanda uygulayarak makyavelizmin içerdiği temel söylevleri yüzyıllar öncesinde ortaya çıkmasını neden olmuşlardır (Ağaoğulları, 2009: 105).

Tragedya yazarı Euripides geç dönem sofistlerin düşüncelerini içeren bir tiyatro oyununda devletin yönetiminin kime ait olması gerektiği tartışmasında devletin soya dayalı değil akıllı ön planda tutan bir kişiye yönetiminin bırakılması gerektiği savunmuştur (Ağaoğulları, 2009: 115). Sofistler için bu tragedya kullanılan akıl kavramı Sokratesçi akıl kavramı olabilir mi? Geç dönem sofistler için önemli olan elde etmek (sonuca ulaşmak) olduğu ve erdemlerin güçsüz kesimin güçlü olanın hakkını gasp etmeye dair söylevleri aynı zamanda erken dönem sofistlerdeki retorik sanatının eristik⁷ seviyesine düşürmeleri gösteriyor ki akıl kavramını Antik Yunan'daki anlamında değil lümpen yollara başvurulup iktidarı ele geçirecek beceriye sahip olması şeklinde yorumlanması gerekmektedir.

1.1.3.2. Platon'un Akılcılığı

Platon için çevreyi anlamının 4 farklı şekli vardır. Bunlar mitik dönemden itibaren kullanılan bilgi edinme şekli olup en sonuncusu ise salt akıl yürütme hiyerarşi olarak diğerlerinden üstedir (Ağaoğulları, 2009: 196-198). Platon öncesinde meşruluk yani hakikatin kaynağı metafizik, doğa ya da bilinmezlik (hakikatin olmaması) olmasına karşın onun için doğru yada kesin olmasının temel şartı akla uygun olmasından geçmektedir (Ağaoğulları, 2009: 234;268). Platon için duyumlar yoluyla nesnel evreninin akıl aracıyla ise idealar evreninin bilgisi elde edilmektedir. Nesnel evreni devamlı değiştiği için değişmez olanın bilgisi elbette değişir olanın bilgisinden daha kayda değer olacaktır (Ağaoğulları, 2009:192).

Platon ile sofistler arasında bilginin kaynağı konusunda ihtilaf vardır. Sofistler bilginin kaynağını insan duyumları olarak ifade ederken Platon ise insana ve duyumlarına bağlı kalmadan daha üst bir varlık olan Tanrıya dayandırmaktadır (Arslan, 2008: 195). Tanrı insanın akıl yoluyla ulaşacağı ideaların kaynağıdır(özüdür). Platon sofistlerden Protogoras'a bilgi kişiye ve duruma göre değişmesi ön kabulüyle kendilerine bir bilge olarak niçin itibar edilmesini tenkit ederek sofistleri eleştirmektedir (Arslan, 2008: 301). Platon'un "Devlet" adlı eserinde yöneticilerin gerektiği zaman yönetmek için topluma yalanlar söylemesi gerektiği

⁷ Eristik kavramı tartışma sırasında tartışma girdisi olamayacak düşüncelerin ustalıkla kullanarak farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olan bilgi dezenformasyonu olarak tanımlanabilir. Örneğin, Sokrates'in babasının aslında bir köpek olduğu savına tartışma sırasında ulaşılması.(Ağaoğulları, 2009: 97)

öğüdünü vermiştir. Hocası Sokrates ile mukayese edilince Sokrates'in akıl yoluyla elde edilen bilginin nihai amaç olarak erdem oradan da mutluluğa götüreceği savıyla Platon'un bu düşüncesi uyuşmamaktadır (Ağaoğulları, 2009: 240). Platon aklın bu aşamasında yönetim kudreti için araç haline gelmesini savunmuş gözükmektedir.

Platon'un toplumsal yapılara ve yönetime bu kadar ilgili olmasının birkaç sebebi vardır. Platon'un doğumunda Atina polisi Sparta polisiyle savaş içinde olması ve hem demokratları hem de aristokratların yönetimi görmesine karşın ikisinde de beklentisini karşılamadığından dolayı Platon eski kabile yönetim tarzına arzu duymaktadır. Bu dönem ise her şeyi stabil ve sabit olduğu Altın Çağ dönemi olarak belirtilebilir (Ağaoğulları, 2009:281; Popper, 2014:72; Arslan, 2008: 208-209). Platon'un bu elitist tavrı nedeniyle çok sevdiği hocası Sokrates'e yaklaşımı da ikircikli olmakta iktidar olmanın arzusu devamlı suretle hissetmesi hocasına karşı mesafeli olmasına neden olmuştur (Ağaoğulları, 2009: 138; Arslan, 2008: 204). Eski kabile dönemi yaşantısının Platon'un felsefesine şekil verdiğini Popper (2014: 107) için Platon'un felsefesini anlamak ve eleştirmek için temel referans noktası olmaktadır (Popper, 2014: 72; Ağaoğulları, 2009: 284).

İnsanın mutluluğu ancak değişmeyen bir toplumda mümkünken bunun sağlanması için değişen şeylerin değişmeyen özlerinin bulunmasıdır. Dünyadaki bütün formların bir özü olduğu anlamına gelmektedir. Bu öze ulaşırken uhrevi nedenlerle değil akıl ile ulaşılmakta fakat ulaşıldıktan sonra bu öze dair akıl yürütme sonlanmaktadır. Gerekçesi ise değişmeyen şey bulunmasıdır. Artık akla olan ihtiyaç nesnelerin idealar evrenine uygunluğunu sorgulayan bir yöntem olmaktan geçmektedir. Bahsi geçen durum ile pozitivizm arasında bir benzerlik kurulabilir ayrıca akıl ile bulunan bu ideaların içeriğini nasıl belirlenecektir. Her akıl yürüten insan farklı dönemlerde ya da yerlerde aynı sonuçlara ulaşabilecek mi? Bu Platon'un genel değişmez idea kavramına aykırı olması nedeniyle zamandan ve mekandan bağımsız olarak bir idealar evreni olması gerekmektedir. İlk akıl yürütmeyle ortaya çıkan(Platon'un akıl yürütmesiyle) idealar diğer bütün insanlar için veri olarak kabul edilmesi ve her akıl yürüten aynı sonuçlara ulaşması gerektiği söylenebilmektedir. Yekten söylenecek olunursa Platon kendi uslanılması sonra ortaya koyduğu idealar evreni kendinde bir varlık olarak şeyleşmektedir (Ağaoğulları, 2009: 190;209;140).

Yukarıda ortaya atılan fikrin açıklanmaya gereksinim duyulmaktadır. Platon'un ünlü mağaralar mitosunu anlatısında mağara içinde zincirlerine vurulmuş olan insanlar gerçekleri(ideaları) göremez yalnızca dışarıdan yansıyan görüntüleri (çarpıtılmış ve güneşin geliş açısına göre değişen) idrak ederler. Fakat bu insanlardan biri zincirlerinden kurtulur ve dışarıya çıkar burada gerçek dünyayı görmektedir. Bu dışarıya çıkabilen kişi akli kendisine

rehber edinen filozoftur. Filozofun temel görevlerinden birisi bu gördüklerini diğer insanlara anlatarak onların bilinçlenmesinde yol gösterici olmaktır. Filozof dışarıda gördüklerini aynen mi anlatacak yoksa dolayımından geçirmesi mi gerekmektedir? Şayet aynen anlatacaksa akılla kavradığı idealar evreni ile insanlar arasında nesne konumuna düşecektir. Fakat Platon'un elitizmi buna izin vermeyecektir. Dolayım olarak anlatacaksa ideaların filozofa göre yorumlanması özetle yaratılması gerekmektedir. Mağaradaki insanlar ancak filozofun akılla kavradığı idealar (filozofun evreni) evrenini öğrenmiş olacaktır ki onların akılla idealara ulaşması artık mümkün olmayacaktır (Ağaoğulları, 2009: 197;209; Arslan, 2008: 261).

Platon toplumu aristokratların ve demagogların kötü yönetiminden kurtarmak için ideal bir devlet tasavvur etmiştir. Bu ideal devlete akılla ulaşılmasından ötürü değişmez genel normlardan oluşmaktadır. Bu devlet salt kurumları değil toplumuyla da beraber sabit ve değişmez olduğu düşünülmektedir (Ağaoğulları, 2009: 240). Ağaoğulları (2009: 273) yaratılan bu devletin tamamıyla bilgi bağlamında oluşan toplumsal örgütlenmenin rasyonalist bir şekli olduğunu ifade etmiştir. Bu toplumda herkes değil her şey olduğu söyleyebiliriz. Keza ayrıcalıklı bir konumda olan koruyucu sınıf dahi duygularından arındırılmış mekanik bir insan modelini oluşturmakta ve Ağaoğulları (2009: 280) bunu "Tek Boyutlu İnsan"⁸ adlı eserdeki toplum eleştirisiyle ilişkili olduğunu düşünmektedir (Ağaoğulları, 2009: 246-258).

Platon'un birinci en iyi devletinde herkes bir meta, şey haline gelmesine karşın her şeye muktedir olan filozof kralın bağımsız bir özerk mevcudiyeti olduğu düşünülebilir mi? Platon'un devletinde her şeye muktedir bir kral olduğundan söz edilmekte ve bütün bilgilere sahip olması veya kuralları akıl öncülüğünden vazgeçilmemesi şartıyla dilediği gibi değiştirme gücüne haiz olması Platon'un öğretisinde kral tanrılaşmakta mıdır? Platon 3 cevher kuralından veya zıfak sayısından bahsetmiştir. Filozof kral bu kuralları değiştirebilir mi? Platon'un cevabı akla uygun olması halinde değiştirilebileceğini söylemek olacaktır. Fakat bu akla uygun olma şartının temel belirlenimleri neler olacaktır. Filozof kralın hırsından kaynaklı ya da arzu ettiği bir değişiklik akla uygun olup olmadığına nasıl karar verilecektir? Aklın sınırları ya da özü belli olan bir olgu mu yoksa normatif bir insan yaratisi midir? Bu soruların cevapları ancak aklın sadece Platon'un akli olduğu kabul edilmesiyle ve bu sebepten ötürü filozof kral dahil bütün toplumun Platon'un gözünde bir nesne olduğu çıkarımıyla açıklanabilecektir (Ağaoğulları, 2009: 243;265;269). Filozof kralın şeyleşmiş olduğu düşüncesine katılmamakta hala mutlak egemen olduğu düşüncesini savunmaktadır. Filozof kralın şeyleşmesini yabancılaşma kavramıyla bağlantılandırılacak olursa Marx yabancılaşma süreci sadece proletaryanın yabancılaşması değil aynı zamanda kapitalistin de yabancılaşmasını içerdiği ifade etmekteydi.

⁸ Tek Boyutlu İnsan adlı eser Herbert Marcuse ait olup tek tip insan modeline eleştiri getirmektedir.

(Ollman, 2015:245-249). Bu durumun ise Platon'un aşırı rasyonel toplumuyla benzerlik gösterdiği ileri sürülebilecektir.

Platon idealar evrenini yaratılmış ya da icat edilmiş olmadığını keşfedilmesi gereken bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. Keşfedilen bir olgu varsayımıyla, Platon'a neden pislik veya çamurun idealar evreninde karşılığı olmadığı sorusuna karşı Platon bu soruları dibi olmayan saçmalık çukuru olduğu söyleyerek cevap vermeyi reddetmiştir (Arslan, 2008: 269).

Popper (2014: 68) ideal devletin tasarlanmasında salt akılsal çıkarımlar değil Sparta polisinin toplumsal ve askeri örgütlenmesini temel alarak açıklarken, Ağaoğulları (2009: 294) böyle bir etkilenmenin olduğu kabul etmekle birlikte Sparta'nın akıl ögesine karşı olması nedeniyle Platon'un Sparta yönetimine karşı soğuk baktığını ifade etmiştir.

İkinci en iyi devletinde Platon idealist unsurlarının bir kısmında kurtulmuş olup ve az da olsa çevresel ve toplumsal iletişim kanallarına yer veren bir devlet tahayyül etmiştir. Bunun sonuçlarını ise devletin coğrafyaya ve iklime göre değişiklik göstereceği aklın onu bu değişkenlere göre şekillendirmesi gerektiğini ifade etmiştir (Ağaoğulları, 2009: 286). Birinci ve ikinci devlette değişmeyen hususlardan birisi ise Platon'un çevreyi (nesneyi) hala yönetilmesi gereken şeyler olarak görmesidir. Platon'un olgunluk döneminde ortaya attığı ikinci en iyi devletinde pür idealizmden vazgeçmesi Aristo'nun deneye bağlı akılcılığı arasında köprü kurmuştur (Ağaoğulları, 2009: 283;315).

Horkheimer genel olarak akıl kavramını iki türe ayırarak tanımlarken Antik Yunan için üçüncü tür olan hem nesnel hem de öznel aklın birlikte bulunduğu tözel akıl ifadesini kullanılmıştır. Sokrates içinse bu iki tür aklın bulunduğu biri olarak tasvir edilmiştir (Gülenç, 2016: 257).

Sokrates ile Platon veya Aristo'nun akıl anlayışlarında bir farklılık olduğu düşünülmesine karşın Horkheimer (2016: 60) Platon ve Aristo felsefelerini nesnel akıl üzerine kurduğu ve öznel aklın bu akıl kavramı içinde varlığını sürdürmekte olduğunu ifade etmektedir. Devlet ütopyasının araçlar değil amaçlar üzerine kurulması Horkheimer için nesnel akıl olması için yeterli olduğu söylenebilmektedir (Horkheimer, 2016: 60). Popper ise "Açık Toplum ve Düşmanları" adlı çalışmasının bütününde Sokrates konusunda Horkheimer'ın sözlerine hemfikirken Platon'un nesnel aklın temsilcisi olamayacağı keza kurduğu sistemin öznel akılla uyduğu çıkarımı yapılabilecektir.

Horkheimer akıl konusunda bu bahsettiği ikili durumun tarihin her döneminde olduğu ve Antik Yunan'ın da bunun dışında tutulamayacağını ifade etmiştir (Horkheimer, 2016: 61). Antik Yunanda öznel akıl temsilcilerinin de sofistler olduğu bu nedenle Sokrates ile uzlaş

içinde olamadıklarını belirtmiştir (Horkheimer, 2016: 64). Daha önce bahsi geçtiği üzere Sokrates'in bilgeliğe ulaşması nesnel aklın bir gereği olarak belirtilmiştir (Gülenç, 2016: 258).

1.1.4. Bölüm Sonucu

Bölüm genelinde Antik Yunanda akıl tartışması yapılırken tartışmanın görünen yüzünde Frankfurt Okulu'nun akıl kavramını bakışını görünmeyen tarafında ise Popper'in tarihsicilik üzerine kurduğu pozitivism eleştirisi açıklanmaya çalışılmıştır. Bu iki farklı düşünce yapısının aynı yerde incelenmesi ise ikisinin de pozitivism karşıtı olarak felsefelerini kurmalarından kaynaklanmaktadır.

Cottingham (2015: 22) göre Aristo'nun akılcılık hususunda Platon kadar net ve açık olmaması ve Platon'un etkisinden kendine rağmen kurtulamaması bu iki büyük filozoftan yalnızca birini anlatılmasına neden olmuştur. Ayrıca tezin kapsamının sınırlı olması yalnızca bir filozof tartışmasını içermesi gerektiği düşünülmesinden dolayı Antik Yunanda akıl kısıtlı bir şekilde incelenmiştir.

Son olarak aklın kesin bir şekilde tözel özelliğini kaybetmesi Descartes ile başladığı düşünülmektedir (Keskin, 2006: 91).

1.2. Descartes ve Modernizm

19. yy.'da sosyal bilimlere hakim olan anlayış pozitivismdir. 20.yy. ise pozitivism karşıtlarının ve taraftarlarının çatışmasının çağı olarak kabul edilmektedir. Frankfurt Okulu düşünürleri bu savaşta en genel anlamda pozitivismin karşısında yer almışlardır. Bunun görünürdeki karşılığı araçsal akla yönelik aldıkları tavırdan anlaşılmaktadır (West, 1998: 92). Pozitivizmde ya da araçsal akılda, ikiye bölünmüş olan varlığın en açık halinin bulunduğu söylenebilmektedir: Özne ve Nesne Düalizmi. Öznenin belirleyen olmasının karşısında nesne ise öznenin hakimiyetinde varlığını sürdürmektedir. Aslında bu düşünceye göre nesnenin varlık nedeni öznenin onu tekrardan (ya da ilk defa) tanımlayarak yaratmasıdır.

Frankfurt Okulunda özne ve nesne ikiliği ayrı bir tartışma meselesi olsa dahi araçsal aklın dışında tutulmaması gerektiği belirtilmişti. Bu okulun düşünürleri özne ve nesne yarılması sorusuna pozitivism eleştirisi olarak bakmaktadırlar. Horkheimer ve Adorno öznenin tarihsel bir kavram olduğunu ve yalıtılmış olma durumundan kurtulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Özneyi "Aşkın Özne" olarak kavramlaştırılırken bu aşkın öznenin başlangıcını ise Descartes'te bulmuşlardır (Gülenç, 2016: 226-227). Ayrıca özne ve nesne yarılmasını Frankfurt Okulu bir egemen olma (iktidar ilişkisi) bağlamında değerlendirmiş olup nesnenin konumunu öznenin iradesine bırakarak nesnenin tutsak edildiğini belirtmiştir. Yine bu okul düşünürleri bahsi geçen egemenliğin Descartes ile başladığını düşünmektedirler (Gülenç, 2016: 229).

Hegel ve Shelling'in başlattığı bir düşünce olan Descartes'ı modern felsefenin babası olarak görme anlayışı daha sonra gelen Alman filozofları tarafından da kabul görecektir (Jasper, 2001: 9). Lewis (1993: 8) yine aynı kanıya düşünce yetisini merkeze koyarak varmaktadır. Bumin(2016a: 8) ise çağdaş felsefenin kurucu babalığı fikrinden biraz daha ileri gitmiş ve modernizasyonun Rönesans'a kadar götürülmesi gerekliliğini de vurgulayarak modernliğin kuruculuk unvanını Descartes'a bırakmaktadır

Çağdaş akademik yazındaki pozitivizm eleştirileri içinde kendisine yer bulan bu özne ve nesnenin yarılma meselesi herhalde araçsal akıl konseptinde olacağı düşünülmekten dolayı sorunsalın kökenine dair, modern özne ve nesne kavramının kurucusu Descartes özelinde, bir araştırma yapılması düşünülmektedir. Descartes'ın yöntemi pozitivizmin ortaya çıkmasından bir yüzyıl önce olmasına karşın pozitivizme(kaynak olması yönünden) dahil olduğu söylenemez (Beysade, 2012: 63). Fakat Descartes'in doğa ve insan üzerine olan tezlerinin büyük bir kısmı pozitivizmdeki özne ve nesne kavramlarının anlaşılmasında yardımcı olacaktır.

1.2.1. Descartes'ın Düşünsel Altyapısı ve Bacon'un Felsefesi

1.2.1.1. Skolastik Felsefe ve Toplumsal Yapı

Günümüzdeki genel kabulün Descartes'ın yeni felsefenin kurucusu olduğu yönünde olmasına karşın, yanlış bir öndeyi ise Ortaçağ felsefesinden Descartes'ın kopuk olduğunu düşünmektir. Descartes bu savın tam aksine ortaçağ felsefesinin mirasçısıdır (Beysade, 2012: 64). Bozkurt (2012: 119) bu görüşe destek vererek skolastik çağın tamamen yadsınmasının önüne geçmek istemektedir. Ona göre Antik Çağ felsefesi ile Modern Çağ felsefelerinin arasındaki köprü, gerek düşünsel gerekse özgün terminolojisiyle skolastik felsefe olmuştur. Ayrıca 17.yy. hala kilisenin baskısını bilim adamları ve düşünürleri üzerinde hissettirdiği bir çağ olup kiliseye karşı düşünce üretmenin sonucundaki yaptırımlarının korkusu filozoflar için caydırıcı olacaktır.⁹ Diğer taraftan Kıta Avrupası için entelektüel yapı genel anlamda dini düşünceyle beraber ilerlediğinden bir filozof olarak görüşlerinin geçerliliği ancak kilisenin bu düşünceye karşı tutumuna göre farklılık gösterecektir.¹⁰ Bu sayılan nedenlerden dolayı Descartes'ın anlaşılması için içinde bulunduğu düşünsel ve toplumsal yapının da kavranması gerektiği düşünülmektedir.

Düşünsel değişimleri tekil bir şekilde ele almak imkansız olduğu için birlikte olduğu toplumsal devrimin ve ekonomik yapıların da düşünce dünyasını etkilediği yadsınmaz bir

⁹Descartes'ın "İnsan" adlı yapıtı kilise baskısı nedeniyle yayınlanmamıştır.

¹⁰ Descartes'ın Cizvitlerden himaye talep etmiştir.

gerçek olmaktadır. Ortaçağ'ın feodaliteye dayanan ekonomisinin çözülmesi doğal olarak bu sistemi meşrulaştıracak düşüncelerin ve dinsel temellerin de revizyonunu getirmesi gerekecektir nitekim de böyle olmuştur. Toprak mülkiyetine dayanan soylular yerine burjuvanın yükselmesi, meşruluk kaynağını uhrevilikten alıp insana dolayısıyla da rasyonaliteye(akıla) verilmesiyle sonuçlanmıştır (Timuçin, 2015b: 17). İnsanlar için din merkezli iki dünya anlayışı her dönemde olduğu gibi Ortaçağda da mevcuttur. Fakat o dönemde diğer dünyanın bu dünyaya göre tercih edilmesi gereken bir düşünce olduğu olgusu aydınlanmacı akıl ile değişecektir. İnsanlar artık diğer dünyadaki vaat edilmiş belirsiz hazları elde etmek için şimdiki dünyadan feragat etmenin kabul edilebilirliğini sorgulamaya başlayacaklardır. Rönesansın, insanlara bu dünyada da zevk alınması gerektiğine ikna etmesi doğal olarak inancın pasifliğinden kurtulunması anlamına gelecektir (Timuçin, 2015b: 20).

Ortaçağ felsefesinin olmadığı savı gerçeği yansıtmamakla birlikte şimdiki anlamda ya da özsel anlamda bir felsefe düşüncesi de yoktur. Felsefe, ya dini dogmaların meşruluğunu sağlamak ya da dogmaların aktarılmasını kolaylaştırmak için kurgulanmış bir araç halinde varlığını sürdürmekteydi (Timuçin, 2015a: 7). Yine Ariew'de (2012: 49) skolastik düşüncenin eğitimdeki amacı var olan olgu veya düşüncelerin eleştirilerek daha doğruya ulaşılması değil inancın sağlamlaştırma amacına yönelik aklın da onu doğruladığını göstermek olduğunu ifade edecektir. Bu amacın gerçekleşmesi için yöntem ise Aristo mantığının dondurulmuş kalıplarının kullanılmasıdır (Timuçin, 2015b: 36). Bu mevzu Mersenne tarafından gerçekleşmiş bir olay üzerinden alaya alınmıştır (Timuçin, 2015a: 13). Özetle söyleyebiliriz ki skolastik felsefe eleştirel bir yöntemle kavramları ele almamış ve tartışmaktan daha çok belletmeyi onun temeline yerleştirmiştir.

Ortaçağ felsefesinin önemli özelliklerinden birisi her yeni soruyla beraber var olan değerlerle yeni bir düşünceye geçiş yapmak yerine eleştirilen taraflar için statükosunu sağlamlaştırılması amacıyla bunları modifiye ederek yapılan eleştirilerin kendi içinde absorbe edilmesi yoluna gidilmesidir (Timuçin, 2015a: 32). Ortaçağ toplumunda bilgiye ya da bilgiye ulaşma konusunda herkesin aynı şansa sahip olmayışı dini düşünce tarafından da kabul edilmiştir. Bunun nedeni ise mutlak bir bilgi olan Tanrıya yaklaşmak herkes için aynı olmayacaktır bu nedenle kendini Tanrıya en çok yakın hisseden bilgidan en çok pay alan olacaktır (Timuçin, 2015b: 71). Bu bilgi üzerinden insanların var olan toplumsal konumlarının kabulü totalite fikrinin oluştuğu şüphesini uyandırsa dahi Erdemli'ye (1990: 100) göre Ortaçağ toplumu için bireyin olmaması doğal olarak toplum karşısında ezilen bir öznenin olmadığını belirterek bunun mümkün olmadığını savunmuştur. Ayrıca Ortaçağ bireyinin bu durumdan

modern özne gibi rahatsızlık duymayacağı aksine mutlu olabileceği düşüncesini de öne sürmektedir.

Bu dönemlerde gerçekleşen coğrafi keşiflerle ortaya çıkan yeni medeniyetlerin bilgisi Hristiyan dünyası için bir dönüşümün yaşanmasına neden olmuştur. İslam dünyasının bir kenarda tutularak diğer insanların barbarlar gibi yaşayan medeniyet dışı topluluklar olduğu düşüncesi geçerliliğini yitirecek ve kilisenin mutlak sorgulanamaz bilgisi yara alacaktır (Bumin, 2016a: 16).

17. yy.'da tekrar popüler olan Platonculuk matematiksel doğa bilimleri ve yöntemlerine temel sağlamış olup karşısında ise skolastiğin sabitleştirdiği Aristoculuğu bulmuştur (Bozkurt, 2012: 121). Rönesans Antik Çağ düşüncesinin yeniden doğması olarak söylemlerin devamlı surette dile getirilmesine karşın Rönesans Antikçağa kölece bağlı kalmamakta olup Antikçağ düşüncesini ulaşmak istenilen hedefler için dayanak noktası haline getirmektedir. Ortaçağ felsefesi birlik ve kapalılık kavramları ışığında tanımlanırken 17. yy. felsefesi görüşleri ise bu anlamda Ortaçağ felsefesine benzemektedir (Gökberk, 2000: 221-222). Bu nedenle Rönesans düşünürleri ortaçağdan tam olarak kopmadıkları için bilim yerine büyüsel konulara ¹¹ yönelmişlerdir (Bumin, 2016a: 23). Diğer taraftan 17. yy. kapalılığı Ortaçağa göre farklılık arz eder ve Ortaçağ için din merkezi bir konumda olurken 17. yy. içinse matematik onun yerini almıştır.

17. yy. düşünürleri için din hala önemli bir düşünsel merkez olurken bazı hususlarda dini bilgilerin yeterli olmayacağını yine kutsal kitaba göre açıklamışlardır. Dini bilginin bize bu dünyanın gizlerini açıklamak gibi bir kapsamının olmadığını savunan düşünürlerin onun amacının ancak insanlığı kurtuluşa götürecektir bilgileri vermek olduğunu ifade etmişlerdir (Clarke, 2016: 4-5). Burada tam olmasa dahi bir sekülerleşme yoluna gidilerek kilisenin otoritesinin yine kilisenin içine hapsedilme düşüncesi açığa çıkmaktadır.

17.yy. felsefesi için kırılma noktası Kopernik ve Galileo'nun doğa bilimlerine getirdikleri yeni anlayıştır. Kopernik astronomi yenilikleriyle duyusal dünyamız, kilisenin doğa hakkında bilgileri ve kilisenin resmi görüşü olan Aristo felsefesini alt üst etmiştir. Açıklanacak olursa, duyusal dünyada insanlar genelde duyum yoluyla elde ettiği bilgileri nesnenin gerçek bilgisi olduğu sanısı içindeyken Kopernik bunların nesnenin kendisinde olan bilgisi değil bizim onlar hakkında edindiğimiz fikirler olduğunu ifade etmiştir. Kilisenin görüşü olan insanı, dolayısıyla insanın yaşadığı dünyayı merkeze koyan anlayışı Kopernik, astronomisiyle yerle bir etmiştir. Son olarak doğanın gökyüzü ve yeryüzü ayrımına dayanan kuramının

¹¹Rönesans aydınları bilimsel çalışmalardan daha fazla simya gibi büyü gibi metafizik unsurları da içeren konularla ilgilenmişlerdir.

geçersizliğinin öne sürülmesiyle birlikte Aristo felsefesinin skolastik versiyonu da çökmüş olacaktır (Gökberk, 2000: 203-204).

17.yy. öncesinde bilimsel faaliyetler olmasına karşın mucitlerin ortaya koyduğu yenilikler için genel kurallar oluşturma kaygıları yoktu. Onlar için ilgilendiği alanda filozof olunması gereksiz olmakta ve yapılan keşfin pratik faydasına önem verilmekteydi. Devamlı konu edilen bu 17.yy. felsefesi Descartes'ın belirlediği alanlar içinde hayat bulan bir akım olup kısaca 17. yy. felsefesinin bir descartesçilik olduğu söylenebilecektir (Gökberk, 2000: 228).

Skolastik felsefenin insanoğlunda var olan düşünce yetisini donuklaştırdığı iddia edilmektedir (Özden, 2016: 50). Bu donuklaştırma karşısında Descartes ise eğitimini aldığı cizvit okullarına atıf yaparak derslerin sadece kitabi olması ve ders içeriklerinin ölü ve gereksiz olmasından şikayet etmiştir (Gökberk, 2000: 228). Hakikate ulaşma konusunda Ortaçağ felsefesinin eksik ve güdük olduğunu düşünen Descartes bunun nedenini skolastiğin geleneksel yöntemlerine bağlamaktadır (Özden, 2016: 48).

Descartes için her ne kadar akılcılık önemli olsa dahi skolastik felsefesinin kısır akıl yürütmelerini, Jüpiter'in Minerva'yı doğumuna benzeterek skolastik düşünürlerin de hakikati onların kafalarında doğması için beklentilerini eleştirmektedir (Timuçin, 1972: 31). Descartes bu sorunun çözümünü ise yöntemli akıl yürütmeye bulmuştur. Ayrıca Ortaçağ metafiziği Tanrı kaynaklı olmasının sakıncalarından kurtulmak ve "ben"e daha aktif bir rol ile düşünceleri yönetme müktedirliği vermek için çıkış noktasını akıl olarak belirlemektedir (Bozkurt, 2012: 121). Tanrı, Descartes felsefesinde çok önemli bir yere sahip olsa dahi akıl için meşruluk kaynağı olması nedeniyle akıl pasifize edilmemiştir.

Felsefe Descartes ile üç temel değişim yaşamıştır: Felsefenin artık Özne ile başlatılması, Varlıkların ontolojisine dair açıklamalar teleolojik değil mekanik olması ve Ortaçağ düşüncesinde birbiri içinde eriyip ayrımı kalmayan maddi-manevi, fiziksel-ruhsal ayrımlarının yeniden dikkate alınmasıdır (Erdemli, 1990: 105). Descartes ruh kavramını insana ait bir özellik olduğunu ifade ederken skolastik felsefede herşeyin bir ruhu olduğu düşünülmekteydi (Özden, 2016: 44). Ayrıca yöntem açısından da skolastik felsefeyle arasında da fark vardır. Aristo'nun yönteminde zihnin işleyiş yasalarına vurgu yapılırken, Descartes zihnin nasıl işletilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Mantık Descartes için yöntemli olmanın sadece ön koşuludur (Timuçin, 2001: 149).

Descartes skolastik felsefenin düşünsel anlamda kapladığı alanın çeşitli olmasına karşın bunların kendi aralarında ortak noktaların tamamen çürütülebileceğini savunur (Ariew, 2012: 57). Descartes her ne kadar Ortaçağ felsefesini eleştirse de ondan kopmadığını iddia edilmektedir (Timuçin, 2015a: 27). Descartes eğitimini cizvitlerden alması nedeniyle Ortaçağ

filozoflarının düşüncelerine yabancı değildi (Özden, 2016: 32). Ayrıca eleştirmesine karşın yine bu okullarda aldığı eğitimin önemli olduğunu düşünmektedir (Ariew, 2012: 44). Bunun düşünsel ürünlerinde göstergesi ise “düşünüyorum öyleyse varım” önermesi Ortaçağın ontolojik bir düşünsel yapı içinde oluşturulmasından dolayı Descartes’ın hala skolastik felsefeyle bağlarını koruduğu söylenebilmektedir (Bozkurt, 2012: 120).

1.2.1.2. Francis Bacon’ın Felsefesi

Descartes’tan önce Descartes kadar sistemli ve tutarlı olmasa dahi F. Bacon doğayı nesne konumuna indirgeyerek üzerinde insanın tasarruf yetkisinin olduğunu ifade etmiştir. Doğa daha önceki filozoflarca sadece keşfetme meselesiyken artık bunun özünü anlamının yararlı yanları olmaktadır. Bacon tam bu durumda felsefenin amacını değiştirerek felsefeyi doğayı anlamak için bir araca dönüştürmektedir. Bacon Descartes’ın özne ve nesne ikilemini anlamak ve dönemin düşünürlerinin bu düşünsel çıkarımdan ne gibi sonuçlar beklediği tahmin edebilmesi için yararlı bir referans noktası olmaktadır (Timuçin, 2001: 127).

Bacon’ın düşünsel temellerinin özü ya da yöntemin ana girdisi tamamıyla bilimin insana yararlı olabilmesi üzerine inşa edilmiştir. Kendisinin halefi olan Descartes ile benzer düşüncelere sahip olmuştur. Doğayı insana yararlı kılmak amacıyla doğanın genel değişmez yasalarının elde edilmesi gerektiğini ifade ederken bunun yönteminin seçimini ise serbest bırakmıştır. Çünkü önemli olan doğanın efendisi olmaktır ve bunun herhangi bir araçla yapılabileceğini ifade etmiştir. Bacon felsefeyi daha önce olmayan bir misyonla tanıştırmış olup felsefe artık doğayı izleyerek onu anlamaya çalışmayacak, doğayı anlayıp dönüştürecektir (Bumin, 2016a: 27).

Bu yeni misyona ulaşırken hem kendi dönemindeki skolastik felsefeyi hem de antik çağ düşünürlerini eleştirmektedir. Bacon ne felsefe tarihi ne de kendi çağının felsefe düşünürleriyle ilgilenmemesine karşın kendinden önceki Antik Yunan ve Ortaçağ felsefelerine eleştirel yaklaşacaktır (Timuçin, 2001: 126). Yukarıda ifade edildiği üzere Bacon felsefeyi fayda üzerine kurması kendi zamanına kadar yapılan bütün düşünsel çabaların faydayı amaç edinmedikleri için boş olduğunu iddia edecektir. Arı benzetmesi yardımıyla ideal filozofun özelliklerini betimleyerek açıklamıştır (Özdemir, 2016: 19).

Antik Yunan filozoflarına felsefe yapayım derken lafazanlık yaptıkları ithamını yönelten Bacon asıl amacın yine fayda olması gerektiğini ifade edecektir (Özdemir, 2016: 18). Bacon sonuç odaklı felsefe anlayışın bakış açısıyla Antik Yunan’ı değerlendirmiş olup Aristo ve Platon gibi düşünürlerinde bir sofist olduğunu bunun nedeninin ise ahlak kuramlarına eğilimli olduklarından doğa felsefesini dışlamalarıyla açıklamaktadır (Özdemir, 2016: 21).

Bacon feodal-teolojik toplum modeline karşı olmuştur (Bumin, 2016a: 20). Bunun düşünsel alana yansması ise skolastik felsefecileri karıncaya benzetmekte ve onların alakalı alakasız herşeyi üst üste koyması nedeniyle devasa bir bilgi yığımına sahip olunmasına karşın insana hiçbir yararı olmaması nedeniyle eleştiri konusu edecektir (Timuçin, 2001: 128). Bacon 16.yy.'a kadar skolastik felsefesinin kesin kaynağı olan Aristo'ya karşı eleştirel bir bakış açısına sahip olmuştur. Fakat Bacon'ın bu tavrı Aristo'nun şahsına bir düşmanlık ya da skolastik felsefe temellerinin ondan alınması nedeniyle değil Aristo sonrası gelenlerin onun felsefesini mutlak hale getirmesinden dolayıdır (Özdemir, 2016: 17). Her ne kadar kendi çağına kadar felsefe sistematiğini eleştirse de kendi felsefesinde de metafizik öğeler çokça bulunmaktaydı (Özdemir, 2016: 20). Benzer bir düşünce Bacon'ı skolastik olmakla itham etmektedir (Jasper, 2001: 76). Doğaya karşı yaklaşım nedeniyle Descartes'da olduğu gibi onun da mekanik yaklaşımını savunduğunu iddia etmek hiç de yanlış olmayacaktır (Timuçin, 2001: 132). Bu mekanikçiliğin sonucu olan doğaya hakim olma arzusu epistemolojilerine de yansıtılmaktadır. Fakat Descartes Bacon'dan bu aşamada ayrılacaktır. Descartes nesnenin kendinde bilgisi olmadığını bizim edindiğimiz nesne fikri olduğunu ifade ederken, Bacon nesnenin bilgisi olmadığı onun bilgisi insana yararlı olmasıyla açıklanabileceğini öne sürecektir (Bumin, 2016a: 29). Bu doğaya hakim olma isteğinde Bacon ve Descartes'ın buluştuğu bir nokta vardır: Her ikisi de Tanrı kavramı yoluyla bu egemenliği sağlama taraftarıdır (Bumin, 2016a: 23; 35).

Bacon'ın doğayı tanıyarak ona egemen olmasındaki amaç ahlak felsefesi alanında da kendisini göstermiş olup doğanın sırları keşfiyle sorunlarının üstesinden gelebilecek güce sahip olan insanın üzülmeye için bir neden kalmayıp mutlu olabileceği düşüncesini öne sürülecektir. Doğaya egemen olma ise doğanın boyun eğmesiyle gerçekleşeceği iddia edilmiş olup bu boyun eğme onunla uzlaşma içinde olmaya değil onun bilgisini edinme anlamına gelmektedir (Bumin, 2016a: 22). Bu egemen olma konusunda yardımcı olacak yöntem olabildiğince deneye başvuracaktır (Timuçin, 2001: 126-127). Bu hususta Descartes'tan ayrılacak ve ampirizm yolunu tercih edecektir. Deneyden elde edilen tikel bilgiler genel yasalar aracılığıyla tümevarımsal bilgiye ulaşmayı hedeflemiştir (Topdemir, 1996: 48; Özdemir, 2016: 21). Tümevarım yöntemiyle Descartes'tan ayrılrsa dahi Bacon Descartes gibi kuşkuyu yöntemin bir unsuru olarak kabul etmektedir. Şüpheden başlandığı zaman kesinliğe ulaşılacağı iddia eden Bacon kesinlikten başlanırsa geriye şüpheden başka hiçbir şeyin kalmayacağını belirtmiştir (Timuçin, 2001: 127).

Bacon ve Descartes'ın akıl tanımları birbirine uymamaktadır. Bacon akıllı tanımlamada daha doğrudan ve faydacı yaklaşım içine girerken Descartes akla daha fundamental anlamlar

yüklemektedir (Bumin, 2016a: 33). Bacon salt akıl yürütmeyeyle doğanın genel yasalarını öğrenmemizin imkansızlığına vurgu yapmaktadır (Bumin, 2016a: 21).

1.2.2. Öyleyse Descartes¹²

1.2.2.1 Cogito'nun Keşfi

Felsefede iki temel yaklaşım olduğu kabul edilmektedir. Hakikati bulmanın salt düşünme yoluyla insanda saklı olduğunu savunan akılcılık ile deneye bağlı kalarak gerçeğe ulaşacağını iddia eden ampirizmdir (Armağan, 2012: 112). Descartes'ın gerçeği bulmadaki seçimi akılcılık olacak ve “ben” e ulaşmada önemli bir rol edinecektir. İnsanın hakikati bulması için kökten bir yeniden inşaya ihtiyacı olduğunu savunan Descartes bu yeniden inşa içinse insanın kendi özneline dönük bir felsefe yolunu tutması gerekeceğini ifade etmiştir (Husserl, 2012: 132). Descartes'ın isteği kesin ve yanılmaz bilgilere ulaşmaktır. Fakat Cogitoyu keşfe kadar edindiği bütün bilgiler birileri arasında tartışılmakta olduğundan bunların tamamen açık ve seçik bilgiler olduğu söylenemeyecektir. Çünkü bu bilgiler açık ve seçik olsalar tartışma konusu olmadan kabul edilecektir. İşte bu düşünceyle yola çıkan Descartes kuşku edemeyeceği bir düşünce üzerinde felsefeyi tekrar kurmak istemiştir. Kuşku duyabileceği her şeyi yanlış kabul ederken Fichte'nin de yaptığı gibi bu kesin özü “ben” olarak belirlemiştir (Hegel, 2012: 138). Hollanda'nın jeolojik özelliklerinden de etkilenerek aradığı kesin bilginin oynak kum ve taşlardan arınmış bir bilgi olarak tanımlanmıştır.

Kuşku duymaya başladığı zaman duymalara güvenemeyeceğini ifade eden Descartes bunu onların zaman zaman insanı aldatmasının her zaman aldatmayacağı anlamına gelip gelmeyeceği bilinmeyeceğinden duyu yoluyla edinilen bütün bilgileri ret etmiştir. İnsan dışındaki reel gerçeklik durumu ise onu aldatabilecek bir kötü cin varsayımıyla ret edilirken bununla beraber kendi bedenimizin de varlığını yadsımıştır. Bu yadsınma sonucunda geriye sadece yadsınmanın yadsınması kalınca Descartes bundan şüphe edemeyeceğini anlamıştır. Çünkü düşünmenin(yadsınmanın) olmadığını düşünmek bir çelişkiye dönüşecektir. Düşünülmeyişini düşündüğüm zaman yine düşünmüş olduğundan Descartes şüphe duyamadığı tek varlığı bulmuş olmaktadır: “Düşünüyorum öyleyse varım” (Hegel, 2012: 138-140; Descartes, 2014: 44-48).

Cogitoya ulaşmak için kullanılan şüphe etme yöntemi Cogitoya ulaşıldığı anda ihtiyaç duyulmadığından şüphe etmeye de son verilecektir (Altuner, 2011: 103). Herşeyin yadsınmasıyla ulaşılan Cogito'dan artık şüphe edilmemesini Hintikka tarafından düşüncenin

¹² Başlık Yapı Kredi Yayınlarının üç aylık dergisi olan Cogito adlı derginin 10. sayısının başlığından alınmıştır.

varım sorusuna ulaşması mümkün ancak tersinin mümkün olamayacağı savından yola çıkarak doğrulanmaktadır (Savran, 1978: 167).

“Düşünüyorum öyleyse varım” önermesi Descartes’tan çok öncesine Aziz Augustinus’a kadar uzanmaktadır (Kambuchner, 2013: 214). Yine Jasper (2001: 86) “Düşünüyorum öyleyse varım” ilkesini Descartes’ın kabul ettiği gibi doğuştan bilgiye dayandırmaktadır. Bu bilginin metafizik varlık olan meleklerin idrakiyle insan idrakinin karıştırılması nedeniyle ortaya çıktığını savunan Jasper Cogito’nun salt akıl aracılığıyla ve her şeyden şüphe edilerek bulunmasını eleştirirken Cogito’nun temelinde skolastik bilgilerin olduğunu ifade etmektedir.

Cogito bulunduktan sonra bunun bir çıkarım mı olduğunu sorunsalı Descartes’ın felsefesini temelden sarsabilecektir. Yukarıda açıklandığı üzere Descartes bunun bir çıkarım olmadığını ifade edecektir. Şüphe duyulan varlıklar içinde kuşku yardımıyla ayıklama yapıldıktan sonra şüphe duyulmayan varlığa ulaşıldığı varsayılmaktadır (Öktem, 1999: 316). Bahsi geçtiği üzere var olmak bir çıkarım değil a priori kabul edilebilecek bir durumdur. Düşünüyorum ifadesiyle bağlantı kurulması ise varlığın düşünüyorum da yaratılması nedeniyle gittikçe düşünce hükümlerine girmesi anlamına gelecektir (Jasper: 2001: 20).

Descartes’ın bu akıl yürütmesi sonucu bulunduğu “ben” hakkında bir çok eleştiri gelmiştir. Schacht(2003: 11) Cogitoya gramatikal yaklaşıldığı zaman düşünüyorum durumu bir sonuç değil oluşu göstermesinden dolayı oluş halinde şey üzerine felsefe inşa edilmesi bitmemiş bir durum üzerinden çıkarımlar yapılması anlamına geleceğinden Descartes istediği sağlam zeminine ulaşamayacaktı. Nihayetinde bilgi kuramını oluşturmak için şüphe duyulmayacak kesin bilgilere ulaşması gerekteyse bu kesin bilgilerin varlığına neden olan şey nedir? Açık ve seçik bilgilerin kaynağı nedir? Bu sorulara Descartes metafizik bir kavram olan Tanrıyı felsefesinin meşruluk kaynağı yaparak cevaplamaktadır.

1.2.2.2. Tanrı Anlayışı

Descartes hakikati bir ağaca benzeterek bunun köklerinin felsefe olduğunu ifade etmiştir (Descartes, 2007: 41). Descartes’ın bilgi kuramının temelinde Tanrı fikri vardır (Altuner, 2016: 72). Tanrı’nın bu fikrin temellerinde olması açık ve seçik bilginin elde edilmesi ve bir bilginin kesin olmasının teminatını içermektedir (Öktem, 1999: 331). Descartes gerek çağının sosyolojik yapısı gerekse tümdengelim yöntemini kullanabilmesi için rasyonel özlü felsefesini metafizikle alaka kurması gerekteydi. Bu ilişkiyi Tanrı kavramını çıkış noktası sayarak gerçekleştirmektedir (Beyssade, 2012: 65). Yine Descartes’ın ayaklarının yere sağlam basabilmesi için kendinden daha üst bir yaratıcıya bağımlı olma zorunluluğu olduğundan Tanrı kavramı Descartes felsefesi için can simidi olmuştur (Öktem, 2000: 31).

İleride anlatılacağı üzere Descartes doğayı mekanize etmektedir. Bu mekanik doğanın özünü aklın yarattığı Tanrı'da bularak hem mekanik yasaları tartışılmaz hale getirerek mutlaklaştırmış hem de kurduğu felsefenin arkhesine Tanrı'yı yerleştirerek meşruluk sorununa çözüm bulmuştur (Bozkurt, 2012: 125).

Descartes Tanrı kavramına düşünceden yola çıkarak ulaşmaktadır. İnsanın kendisinden ve edindiği bilgiden şüphe duyması aynı zamanda onu şüphe duyan bir varlık olmasını göstermektedir. Şüphe duyan varlığın mükemmel olduğu söylenemez, bu mükemmel olmayan varlıktaki mükemmellik fikri nesneden(dışsallıktan) kaynaklanmaktadır. Bu fikre mükemmel olmayan insan nasıl ulaşacaktır? Bu aşamada Descartes Tanrı'ya ulaşır ve Tanrı'nın insan fikrindeki mükemmellik fikri olan varlık olduğunu ifade etmektedir. Mükemmellik özünün ise bütün yetkelere sahip olmasını içerdiği ön varsayımı olduğundan var olan ya da olabilecek bütün bilgi ve tezlere de Tanrı sahip olacaktır. Aynı zamanda mükemmel varlık olması sebebiyle bu sayılan tezlerin de yaratıcısı olacaktır (Hegel, 2012:145). Bu kanıtlama yolu Descartes'ın özel önem verdiği ve protipi olan matematik bilimi kadar açık ve seçik olduğu varsayılmaktadır (Topdemir, 2015: 22). Armağan (2012: 109) Descartes'ın bu sonuca varmasındaki gerekçede Descartes'ın çocukken aldığı eğitimin etkisinin hala üzerinde olmasına bağlamaktadır. Tanrı kavramına ulaşmadaki bir diğer akıl yürütme ise mükemmellik metaforu üzerinedir. Eğer insan mükemmel değilse mükemmellik düşüncesini üretemez çünkü hiçlikten hiçbir şey çıkmaz.

Descartes varlıkları değişmeyen durumlarına göre töz kavramı üzerinde tasnif yoluna gitmektedir. Descartes'a göre üç farklı töz bulunmaktadır. İnsanın tözü sonlu düşünen töz iken Tanrı'nın tözü sonsuz yaratıcıdır. Tanrı'nın sonsuz olmasıyla birlikte Tanrı insanın sonlu tözü ile anlaşılmaz ancak sonlu töz sahibi insan tarafından Tanrı kavranabilecektir. Daha önce anlatıldığı gibi Tanrıya ulaşma "ben" aracılığıyla gerçekleşmektedir. Fakat Tanrı varlığını düşünceye borçlu değildir. Tanrı var olduğundan dolayı akıl onu düşünebilmektedir (Özden, 2016: 38).

Descartes'ın Tanrıyı zihnimizdeki Tanrı fikri olmasına dayanarak açıklama getirmesi Gökberk'e göre (2000: 235) bir Ortaçağ felsefe paradigması olan ontolojik kanıt uslamasına dayanmaktadır. Bu kanıtlama biçiminin en gelişmiş hali Anselmus'ta görülmektedir. Tanrı'nın var olması veya olmaması düşüncesi kendi iç tutarlılığı açısından bir değerlendirme yapılması yoluyla Tanrı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu yöntemde Descartes Tanrı'nın insanları aldatmayacağını çünkü aldatmanın Tanrı kavramına ters olduğu ileri sürmektedir. Böylece Tanrı'nın yarattığı dünya da insan için aldatıcılık unsurunu kaybetmektedir (Öktem, 1999: 319).

Tanrıya ulaşıldıktan sonra hiçlikte akıl ve Tanrı'dan başka bir şey bulunmamaktadır. Akıl(Ruh) Tanrı tarafından yaratıldığı için ikincil bir konuma düşecektir. Armağan (2012:109) bu hususu eleştirmiş ve akıl Tanrıyı yarattıktan sonra kendi meşruiyeti için Tanrıya bağımlı olduğunu söylemiştir. Bu ikincil konuyla birlikte Tanrı kavramı Descartes felsefesi için bir aşil tendomu yaratmış olmaktadır. Bilgi kaynağının mükemmellikten en ufak sapması dahi Descartes'ın kuşkusuz kabul ettiği zemine zeval getireceği için insanın doğru bilgiye ulaşmasını imkansız kılacaktır (Lewis, 1993: 22). Descartes'ın Tanrısı Armağan'a (2012: 115) göre Hristiyan teolojisindeki Tanrı olarak kabul edildiğinde yukarıdaki çıkmaza sürüklenmesini normal karşılarken Tanrı'nın dini teolojik bir Tanrı değil filozofların Tanrısı olduğunu belirtmektedir.

Descartes'ın Tanrı kavramını felsefesine koyma nedenini Laberthonnier'e göre bir din savunusu ortaya koymak yerine bilim aracılığıyla dünyayı değiştirmek olduğunu savunulmuştur (Bumin, 2016a:38). Yine Descartes'ın Tanrıyı bilimin temellerine yerleştirmesi kendi çağının büyük bir sorunu olan dinsel baskının aşılmasına yardım ettiğini belirtmektedir (Bozkurt, 2012:127; Jasper, 2001: 104). Descartes'ın "İnsan" adlı yapıtını yayınlanmamasında en önemli nedenlerin başında kilisenin bu tür düşüncelere karşı yaklaşımı sunulan görüşleri destekler niteliktedir.

Timuçin'e (2015a: 126) göre Tanrı fikrine ulaşmadaki fikre sahip olmaktan kaynaklı uslanmasından doğan Tanrı'ya ulaşma düşüncesi Aristo merkezli skolastik bir görüş olmaktadır.

1.2.2.3. Descartes'in Yöntemi

Descartes amaca ya da hedefe ulaşılması kadar bu amaca giden yolun da akla uygun olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu akla uygunluk ise seçilen hedefin en kolay ve kısa olması gerektiğine vurgu yapmıştır (Timuçin, 2015b: 65). Bunu şu şekilde ifade etmektedir. İnsanların sağduyu(akıl) açısından birbirine denk olmasına karşın niçin birbirleriyle eşit sonuçlara varamadıklarının nedeni yine akli düzgün kullanmamasından kaynaklanmaktadır (Descartes, 2014: 11-14). Akli doğru kullanmadığımızın ontolojik kanıtı ise Tanrı'nın bizi yanıltıyor olmasının mümkün olmayışıdır. Tanrı bizi yanıltmıyorsa biz niçin yanlış sonuçlar elde ederiz cevabını Descartes uzamsal öze sahip bedeninin bazı özelliklerine bağlamaktadır.

Timuçin (2015a: 17) yöntem kaygısını Bacon ile başlatmış olup zirve noktasının Descartes olduğunu ifade etmektedir. Leibniz Descartes'ın yöntemine çok önem vermiş olup doğru bilgiye ulaşılması için Descartes'ın düşüncelerini benimsemek gerekliliğini ifade etmiştir (Timuçin, 2015a: 14). Descartes methodsuz olmaksızın hiç araştırma yapılmamasını

önermektedir. Çünkü felsefede doğru bilgiye ulaşmak için yöntem şart iken bu yöntemin ise temel dinamiği matematik olmaktadır (Timuçin, 2001: 147). Descartes için yöntem, araştırmaya başlamadan önce araştırılmak istenen olgunun düzen içinde tutulması ve onu disiplinize etmesi gereken bir amaç iken sağlıklı bir yönetime ulaşıldıktan sonra misyon değişecek ve doğru bilgiye ulaşma da araç haline gelecektir (Ateş, 2008: 6). Descartes yöntem için kimseye ideal bir yöntem önerisinde bulunmayacak onun talebi sadece araştırmanın belirlenmiş bir yöntemle değil herhangi bir yöntemle yapılmış olmasıdır (Erdemli, 1990: 111).

Descartes bu yöntemli olma konusunda kendi çağında yalnız değildi. Her gerçeği araştıran bilim adamı için araştırmaya başlamadan önce onun doğru ve yanılmaz yol ve usullerini araştırmak temel görevdi (Gökberk, 2000: 227). Descartes'ın başarılarından biri bilim ve felsefenin içinde yer alan teolojik düşüncelerden bilim ve felsefeyi kurtarması ve her şeyi fizik ile açıklamaya çalışması olacaktır (Heimsoeth, 1950: 4). Yönteminde kullandığı araç ise sağlam zemin bulana kadar kuşku olacaktır. Descartes'ın şüphesi sofistlerinki gibi bir amaç olmamıştır. Descartes da Platon ve Sokrates gibi doğru ve kesin bilgiye ulaşılabilirliğini savunmuştur (Öktem, 1999: 311). Cottingham, (2015: 50) Öktem ile aynı fikirde olup dikkatini akılcılık alanına yönelterek Platon ve Sokrates gibi Descartes'ta duyumlardan elde edilen bilgiye şüphe ile yaklaşmasından söz etmiştir. Fakat Descartes'ı kuşkusu düşüncenin bazı şeyleri olumsuzlayarak kanıtlamasının aksine olumsuzlayarak yadsımasına dayanmaktadır (Altuner, 2016: 67). Benzer bir yöntem Popper tarafından pozitivizme karşı yanlışlanabilirlik ilkesini ortaya koyarken getirilmektedir (Bozkurt, 2012: 128). Kuşkunun Descartes'ın yönteminde bir araç olduğu belirtilmişti. Descartes kuşkuyu düşüncelerine yön veren bir hayat felsefesi olarak görmeyecek böylece reel hayatın bir çıkmaza girmesini önleyecektir. Bu da kuşkunun işlevsel bir yöntem aracı olduğunun kanıtlarından birisidir (Altuner, 2011: 105).

Son tahlilde kuşkunun amacı yönetime işlerlik kazandırması olurken yöntemin amacı ise kesin ve apaçık bilgiye ulaşmamızın sağlanmasıdır (Timuçin, 2015b: 98). Kesin ve apaçıklık Descartes terminolojisine hukuktaki retorikten geçmiştir. Çünkü hukukta en önemli unsur kendi haklılığını başkası önünde sağlamak yani onu kanıtlamak olduğundan bu iddiaların açık ve seçik olması gerekmektedir (Clarke, 2016: 20). Aynı mantığı yürüten Descartes ortak bir uzlaşma zemininin oluşması ve temel bilgilerde tartışmanın sonlanması için herkesin ortak bir noktada buluşacağı açık ve seçik bilgileri ortaya koymasını amaçlamıştır.

Descartes'ın doğru bilgiye ulaşması için önerdiği dört temel kural vardır:

1) Doğru olduğunu apaçık bilmediğini ret et: Bu kural Descartes'ın Cogitoya ulaşılması için şüphe merkezli uygulanarak temin edilmiştir.

2) Parçalara ayırma: Descartes kendi çağında genel bir kabulü yadsıyarak değerli olanın basit olan olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle doğru bilgiye ulaşılması için en küçük parçalara bölünmesi gerekmektedir. Fakat bu parçalar bir monad olmalıdır. Bir bütün parçası iken aynı zamanda kendi başına da bir şey olmalıdır(Timuçin, 2001: 155).Tümdengelim yöntemi uygulanırken genelden özele doğru ilerlemede ilk bilginin sonraki bilgiler karşısında bir üstünlüğü olmadığı ifade edilmiştir.

3) En küçük birimden genele doğru ilerlemeli bu yöntem bize genel öze giden bir yol önermektedir ki bu yöntem tümdengelimdir(Bozkurt, 2012: 127). En basit ve küçük parçadan itibaren bir genel kural içinde, matematikteki dizilere benzemektedir. Doğru bağlantıları kurarak genelden özele doğru bir yönelim olmalıdır.

4) Bu genelden özele doğru gidilme süreci bittikten sonra doğru paradigmaları uygun yerde kullanıp kullanmadığının kontrolü için teyit edilmelidir (Armağan, 2012: 127). Bu süreç şu şekilde özetlenebilir: “Apaçıklık, Analiz, Sentez, Kontrol” (Özden, 2016: 33). Apaçıklık, çözümlenme, birleştirme ve sayım gibi kesin ve doğru bilgiye ulaşmak için yöntemler öneren Descartes bu yöntemlerin felsefeye uygulanabilmesi için öncelikle matematik kadar kesin bir zemin bulunması gerektiğini vurgulamıştır (Altuner, 2011: 99).

Descartes’ın yöntemi bilinmeyen bir durumu açıklamak için kullanılması gerekmekte olup bir bilinmeyi ancak doğruluğu açık ve seçik olarak bilinen aracılığıyla açıklamaktadır. Bilinen ve bilinmeyen arasında ortak bir yön veya yönler olmalı ki böylelikle matematiksel bir dizinin ortaya çıkabilmesi bilmenin ortak paydası üzerindeki dizini bilinmeyi açıklamak için kullanılacaktır (Timuçin, 2015a: 81-83; Schacht, 2003: 6).

Descartes’ın bu yöntemindeki ilkelerin seçiminde bazı gerekçeler vardır. Descartes için söylenebilecek en açık yargı bilimin içindeki metafizik bilgileri ayıklamasıdır. Onun için bilim sadece matematik¹³ ve geometriden ibaret olması gerekmekteydi. Fakat metafizik bilimden tamamen koparılmaz çünkü üçüncü ilke olan sentezin uygulanabilmesi ve genel geçer bilgileri elde etmek için tümdengelim ihtiyacı duyulmaktadır (Timuçin, 2001: 145). Ayrıca birinci ilke olan “apaçıklık” nesnenin kendinde olan özelliklerinin açık ve seçik olduğu anlamına gelmez, buradaki açık ve seçiklik nesne fikrinin bir görünümüdür.

Descartes için artık doğanın erekselliğini araştırmak gereksiz bir uğraş olacaktır. Önemli olan niçin sorusundan daha fazla nasıl sorusuna cevap bulmaktır. Çünkü niçin sorusu Tanrı’nın varlıkları yaratma amacına dair bir soru olduğu düşünülmektedir. Tanrı’nın bilgisi sonsuz insanın bilgisi ise sonlu olması nedeniyle bu yaratma amacını öğrenme çabaları beyhude olacaktır (Hegel, 2012: 144). Descartes’ın aksine Aristo ve ardılları felsefelerini niçin

¹³ Descartes zamanın en önemli matematikçilerin arasında yer almaktadır.(Schacht, 2003:6)

sorusunun üzerine temellendirmiştir (Timuçin, 2015a: 37). Bu “nasıl” sorusu ilk olarak Descartes merkeze almamıştır. Aynı şekilde Galileo’nun da araştırmanın nasıl sorusunu sorarak genel yasalara ulaşılması isteği bulunmaktadır (Gökberk, 2000: 226).

Şüphe ile elde edilen bilgi ile zaman yolculuğu temalı görsel ya da yazılı sanatlarla karşılaştırılacak olursa ikisi de etkili yöntem ve kurgulara sahip olurken yarattığı düşüncenin yine yarattığı yöntemle kendi altını oyacağı kaçınılmaz bir gerçektir (Jasper, 2001: 27).

Descartes’ın felsefesi kendi çağında büyük bir yankı uyandırmasının nedenleri felsefeyi yöntemler aracılığıyla derli toplu bir araştırma sahasına yerleştirmesi ve ilahiyat sorunlarıyla doğa bilimlerinin sentezini başarılı bir şekilde uygulamasıdır.

1.2.2.4. Özne ve Nesne Oluşumu (Doğa ve İnsan)

Eski ve Ortaçağda insan doğa karşısında merak eden özne konumundayken Yeniçağın başlangıcıyla birlikte bu merak etme insanlık için yeterli olmamış merakla beraber doğaya hakim olma isteği de ortaya çıkmıştır (Bozkurt, 2012:121). Yeniçağ ile Ortaçağ arasında amaçlar açısından farklar Antikçağa göre daha fazladır. Antikçağda filozoflar doğaya hakim olma amacının fetişleştirme durumunu yaşamasalar dahi Descartes ya da Bacon gibi genel yasaları bulma isteğini taşımışlardır (Cottingham, 2015: 57). Descartes ve Bacon ile doğaya edilgenlik atfedilmiş olup insana hizmet etmekten başka varoluşu olmayan şey olarak tanımlanmaktaydı. Tabiatın dışı, insanın ise eril şeklinde düşünme şekli insana tahakkümün içeriğine dair toplumsal açıdan bir açıklama sunmaktadır (Armağan, 2012: 116). 16.yy’da tanrıça olan doğa ananın 17.yy. ile değişerek makine halini alması, 17.yy. felsefesinin 16.yy’a göre nasıl bir dönüşüme uğradığını göstermektedir.

Descartes ile yeniden şekillenen felsefede hem bilgiye ulaşmadaki insanın rolü hem de bilgiye ulaşmadaki amaç değişikliğe uğrayacaktır. Kopernik’in sistemi Ortaçağ dogmatik düşüncesi olan insanın merkeze alınma hususunu yıkarak insanı evrende küçük bir nokta haline getirmiştir. Fakat Descartes bu çevre merkezli bilim yerine yine insanı bilimin temellerine yerleştirerek düşünme yöntemini tekrar değiştirmiştir (Gökberk, 200: 234). Descartes’taki bilme isteğinin iki amacı olmaktadır: Ahlakın düzenlenmesi ve fizik(doğa) bilimini yapma isteği. Bu iki amaç açısından bakılacak olursa Descartes’ın bilme isteği Antik Yunan’daki gibi aşkın gayeler için olmayıp reel dünyaya dair pragmatist amaçlarla ilişkindir (Ateş, 2008: 3).

Descartes’a kadar nesne ile özne arasındaki ilişki öznenin edilgen haliyle açıklanmaktaydı. Yani özne nesneyi kavramaktaydı. Descartes sonrası özne nesnenin üzerinde nesneye ait öznenin nesne hakkında fikirleri oluşturmaya başlamıştı. Descartes sonrasında nesnenin kavranmasından nesnenin anlaşılmasına geçilmiştir (Timuçin, 2001: 160). Ortaçağ

düşüncesinin felsefi temellerinin Aristo'da varlığın kendisi nesne reel dünyadaki kendine ait bilgiyle var olurken, Descartes ile birlikte nesnenin kendindeki bilgisi değil insan zihnindeki temsiliyle varlık anlam kazanmaktadır (Rorty, 2012: 187).

Cogitoyu keşfinden sonra Descartes öncelikle Tanrı kavramına sonrasında ise ruhun dışında var olduğunu düşündüğü varlıkları tanımaya yönelmiştir. Varlıklar tanımlanırken onların duyuşsal özelliklerle algılanan yönleriyle değil tözleriyle ilgili bir sınıflandırma yoluna gidilecektir. Descartes tözleri ruh, Tanrı ve nesnenin ait olduğu gruplara göre tasnif ederken tözü öncelikle sonlu ve sonsuz olarak ikiye ayırmaktadır. Sonlu töz kendi içinde ruh ve nesneden oluşmaktadır. Descartes tözü tanımlarken bir varlık içinde değişmeyen şey olarak ifade etmiştir (Özden, 2016: 42). Bu durumda ruhun tözü düşünmek iken nesnenin tözü ise yer kaplamaktadır.(uzamsal olma) Nesnenin uzamsal olma halini mum örneğiyle açıklarken mumun ısınarak erimesi ya da şekil değiştirmesi hallerinde insanın hala onun bir mum olduğunu düşünmesi o zaman nesnenin değişmeyen tek özelliği kapladığı alan olduğu anlamına gelecektir. Beden ve ruh farklı tözlere sahip olduğu açıklanmıştır. Ruhun kendi başına bir varlık olma hali mevcut iken beden ruh olmaksızın bir varoluşa sahip olmayacaktır (Altuner, 2011: 111). Bedenin de bir nesne olduğu düşünülecek olursa nesnenin kendinde bir şey olmadığı sonucunda varılacaktır. İnsan akli ve bedeni iki ayrı özü olan varlıkta oluşurken bunların oluşturulurken birbirine indirgenmemesi gerekmektedir. Bunlar tamamıyla birbirinden ayrı olmasına karşın birbiriyle de etkileşim içinde olmaktadır (Ateş, 2008: 7). Descartes'ın bu tözlerden yola çıkarak yaptığı katı ayrıma Schacht (2003: 13) karşı çıkmıştır. Hem uzamsal olan nesnede hem de düşünsel olan ruhta tek bir töz değil az da olsa diğerinin tözünden de bir parça bulunacağını iddia etmiştir.

Tanrıya ulaşıldıktan sonra onun sınırsız yaratıcı özü olması sebebiyle yarattığı bütün şeylerden şüphe duymadan anlamamız gerekmektedir. Fakat niçin çoğu zaman yanılırız. Bunun cevabını Descartes ruh ve bedeni aynı yapı içinde olmasına bağlamakta ve beden düşünme tözünün olmayışının insanları yanılgıya götüreceğini iddia etmektedir (Topdemir, 1996: 43). Doğa, Tanrı tarafından onun iradesiyle yaratılmıştır. Tanrının kendisi ulaşılamaz anlaşılabilir bir töze sahip olmasına karşın yarattığı dünyada böyle bir aşkınlık yoktur. Bu nedenle aklın doğanın kurallarını anlayarak ona hakim olabilmesi mümkündür. Akıl, tanrının yarattığı her şey hakkında kesin yasaları bulabilirken onların niçin yaratıldığını anlayamaz. Bunun nedeni ise niçin sorusu kadir-i mutlak olan Tanrı'nın düşüncesine ulaşmak olacağından sonlu bir varlık olan insanın bu hususa akli yetmeyecektir. Tanrı'nın doğayı yaratma ilkelerinin keşfi için aklın kullanılması gerekir. Sonlu töze sahip varlıklar kendi başına var olamayacakları nedeniyle

bunları devindirecek mutlak bir güç gerekmektedir. Bu güç ise Tanrı'nın doğa yasalarını koymasıdır (Hegel, 2012: 147; Özden, 2016: 42).

Nesneyi uzamsal bir töz içinde düşünmek Descartes'a geometriyi fizik bilimiyle birleştirme olanağını sağlayacaktır. Uzamsal olan nesnenin özellikleri uzayda kapladığı alanla ölçülmesi ona geometrik bir biçim vermek olacağından nesnenin bilgisine de bu bilim yardımıyla ulaşılabileceği iddia edilmekteydi (Topdemir, 1996: 42). Doğayı matematik formülleriyle anlama çabası Descartes'a Rönesans'tan miras kalacaktır (Savran, 1978:159). Kısaca Tanrı varlıkları yaratırken bir kurallar silsilesine göre yaratmıştır. İnsan bu kuralların ne olduklarını anlayabilecek müktedirliğe sahipken bu kuralların özüne dair bilgiye ulaşamayacaktır. Bu nedenle duyuları ancak nesnel dünya için bilgi edindirecekken Tanrı'nın kavranması duyum dışı olması nedeniyle anlaşılacaktır. Skolastik felsefe üyeleri ise Tanrıyı duyum yoluyla bulamamasını Descartes normal karşılamak olup ve onların bu şekilde Tanrı'yı kavramasını eleştirecektir (Hamerton ve Mee, 2008: 84).

Ruhun düşünen bir töze sahip olması onu kendisi için ve başka varlığa bağlı olmadan var olabilecek bir şey yapacaktır (Ateş, 2008: 11). Descartes nesne fikri ve nesnenin kendisine ait olduğu varsayılan nesne bilgisine dair açıklamaya "Dünya ve Işık Üzerine Deneme" adlı yapıtında yer vermektedir. Güneş veya ışık olgularını açıklarken burada çoğu insanın yanıldığını aslında insanın şeyler hakkında bilgiye değil şeylerin akılda oluşturduğu fikre sahip olduğunu ifade etmektedir (Descartes, 2011: 49). Edinilen nesne fikrine Shelling eleştiri getirerek Descartes'ın amacının yeni bir bilgi kavranması değil sadece bilginin var olabileceğinin kanıtlanması olduğunu söylemektedir (Jasper, 2001: 22). Jasper, Descartes'ın epistemolojiden daha çok ontolojiye önem verdiği ifade ederken, Timuçin ise epistemolojik anlamda Descartes'ı eleştirmektedir. Timuçin'e (2015b: 106) göre özneye çok fazla önem atfedilmesi nesnenin gittikçe özneye yaklaşarak öznenin içselliğini oluşturacağı bu nedenle nesnenin bilgisini edinme şekli insanın akli yoluyla içe dönük bir araştırma alanı olmasına neden olacaktır. Bu nesnenin bilgisini üretme durumu nesneyi de tahakküm altına alma imkanını da verecektir (Ateş, 2008: 4). Ruh haricinde her şeyin nesne olarak kabul edilmesi nesnel arasında bir ayrıma neden olmadan bütün varlıklar makine olarak kabul edilecektir. Bunu yaparken canlı ve cansız ayrımına gidilmeyecektir (Ferry, 2012: 176). Descartes bu durumu cansız varlıkları kesip parçalara ayırırken çıkan sesler ile canlıları keserken çıkardığı sesler arasında bir fark olmadığını söyleyip nesnel sadece uzamsal öze sahip olduğundan onlar doğranırken acı da duymayacaklarını iddia etmektedir (Armağan, 2012: 113).

Bedenin bir makine olarak tanımlaması Descartes felsefesinin bir zorunluluğu olarak görülmektedir (Altuner, 2016: 74-77). Aristo felsefesinde de ruh vardır ve bütün eyleyen

yönlerden tek sorumlusu ruh olduğu iddia edilmektedir. Descartes'ta bu husus değişmiştir. Ruh ve beden ayrımının bir sonucu olarak bedenin hastalanmasının ruhun kendisine bağlayan skolastik felsefe düşüncesi yanlışlanmıştır. Descartes'a göre ruh ve beden ayrı olup bedenin devinim ve sıcaklığını ruh vermeyecektir. Beden bir makine olup kendi işleyişine sahip olduğundan bozulması da yine kendi içindeki işleyiş mekanizmasının aksamasından dolayıdır (Timuçin, 2001: 37;171).

Nesneyi anlama çabası aynı zamanda nesnenin karşısında öznenin etken ve edilgen olma durumunda da değişkenlik göstermektedir (Timuçin, 2001: 160). Düşünmenin var olma müktedirliği nedeniyle uzamsal öz karşısında üstünlüğü sadece aklın beden üzerindeki iktidarını değil aynı zamanda diğer bütün uzamsal varlıklar karşısında egemenliğini ifade etmektedir (Ateş, 2008: 8). Diğer taraftan ruhun kendi dışını bir hakimiyet alanı olarak görmesi kendi bedeni konusuna da sirayet edip tıpkı diğer nesnelere olduğu gibi bedeni üzerindeki sahiplenme isteği mülkiyet anlayışına dönüşecektir (Schacht, 2003: 12-13).

Özetlenecek olursa, Descartes'ın ruh ve nesne(beden) ayrımına gitmesi ruhun beden karşısında otoritesini artıracaktır. Bu ayrımla beraber bilmenin amacı bilge olmak gibi aşkın kurum değildir. Bilme sadece insana doğayı keşfetmesi ve bu sayede hayatı kolaylaştırarak pratik fayda sağlanmasını içindir (Erdemli, 1990: 111-112). Descartes doğanın analık özelliğini rafa kaldırırken özneye benzemeyen bir doğa ve doğa karşısında özerk ve doğaya yabancı bir özne yaratılmaktadır (Bumin, 2016a: 24).

1.2.3. Bir Modernist Olarak Descartes

Şüphelerle başlayan düşünsel yadsımaya dayanan Descartes felsefesi “ben” e ulaşıldıktan sonra da kuşkuyu bırakıp varlığa yine düşünce yoluyla ulaşacaktır. Bu nedenle varlık düşüncenin soyutlanması yoluyla ortaya çıkacaktır (Hegel, 2012: 139). Descartes da Bacon gibi mutlu olmanın yolunu insanın bilgi ile müktedir olmasına bağlamıştır. İnsanlık doğanın gücü karşısında aciz konumda olduğunu düşünen Descartes bu konumdan bilim ve tekniğin yardımıyla yarattığı makine sayesinde kurtulacaktır (Bumin, 2016a: 26).

Modernizmin bir çok tanımı olsa dahi müşterek bir zeminde bulunduğu nokta dünyanın büyüsunün yitimi(Weber) veya halenin yok olması(Benjamin) kavramlarıyla açıklanan insanın doğa karşısında mutlak hakimiyetiyle beraber oluşan ve devamlı yinelenen yenilik durumudur. Bumin (2016a: 7) 17.yy. için genel anlayış olan aydınlanma öncesi tanımlaması yerine modernliğin şafağı kavramsallaştırmasını yeğlemiştir. Heidegger modernite eleştirisi için başlangıç noktasını Descartes olarak belirlemiş olup tahakküm anlayışının ortaya çıkmasındaki esas aktörü yine Descartes olarak görmektedir (Bumin, 2016a:9). Bu görüşü destekleyen Bumin

(2016a: 49) Descartes'ın yöntemi ve eyleyen öznesiyle beraber herşeyi donuklaştırılmasından kurtulan evrenin bir modernlik sürecine girdiğini düşünmektedir. Bumin bu fikrine özne kavramıyla beraber oluşan nesne kavramının Descartes önceki durumuna göre özne tarafından devamlı suretle devindirilmek istediğinden yola çıkarak ulaşmıştır. Armağan (2012: 105) Descartes'a bir modernist olarak yaklaşmakta ve Nietzsche'nin "Tanrı öldü" mottosuna atıf yaparak modernizmin başlangıcını Descartes'te görmektedir. Nietzsche'nin aslında yıkıcılığını üstlendiği putların sahiplerinin, kökenlerini Descartes'te bulan filozoflar olduğu ifade edilmektedir (Armağan, 2012: 106). Heidegger insanın kurduğu sömürü düzeninin başlangıcını Descartes olarak belirleyip doruğunun ise emperyalizm olduğunu ifade ederken 20.yy.'da ortaya çıkan anti-modernizm ya da postmodernizm akımlarının da öncülüğünü yapmaktadır. Aynı zamanda Bumin gibi Heidegger'de bu sömürü ve tahakküm düzenin başlangıcını özne yaratımına bağlamaktadır (Bumin, 2016a: 53). Armağan'a göre (2012: 106) modernist insan olan günümüz insanın içine Descartes kartezyanizmi öylesine işlendiğini iddia edecek ki bundan kurtulmak isterken dahi yine bu yönteme bağlı kalınmak zorunluluğunu belirtecektir.. Yine Descartes'ı Whitehead'ın Platon'a söylediği sözü değiştirerek Descartes sonrası filozofların Descartes'ın dipnotu olduğunu iddia edilmektedir (Armağan, 2012: 107). Descartes felsefesinin modern bir düşünceden çok Ortaçağa ait olduğu iddiaları da öne sürülmektedir (Bozkurt, 2012: 119). Modernizm daha çok sürekli ileriye öngören ve yüzünü geleceğe dönen bir ideoloji olarak tanımlanırsa Descartes'ın bu konuda geçmişe yönelmesi onu modernist olmaktan çok reformist yapacağı iddia edilmektedir (Bozkurt, 2012: 128; Jeanniere, 1993: 15-16). Bozkurt'un görüşünü Jasper destekleyerek Descartes'ın bir devrimci aydın olmaktan çok tutucu bir statüko yanlısı olduğunu ifade edecektir. Erdemli (1990: 103) ise diğer görüşlerden bağımsız olarak Descartes'ı bir aydınlanma filozofu olarak görür ve aydınlanmanın olduğu yerde yabancılaşma olamayacağını ifade etmektedir.

Descartes'ın doğru bilgiye ulaşmadaki kurallarından birisi parçalara ayırma olduğu belirtilmişti. Pozitivizmde de bu parçalara ayırıp onun bilgisinin genel yasalara dönüştürme anlayışı Frankfurt Okulu tarafından araçsal aklın bir nüvesi olarak görülüp eleştirilmiştir. Aynı şekilde Descartes'ın parçalara ayırma yöntemiyle incelenen şey hakkında indirgemeciliğe düdüldüğü eleştirisi yapılmaktadır (Armağan, 2012: 116). "Düşünüyorum öyleyse varım" söyleminde insanın artık kendisi hariç herşeye şüpheyile yaklaşması onu doğasına yabancı kılacaktır. Descartes'ın bu tutumu Adem'in dünyaya ilk gönderildiği andaki yabancılık halidir. Bu yabancılaşmayı ise ancak tek güvенеbileceği varlık olan akıl yardımıyla aşacağı düşünölmektedir. Böylece doğa kavramlara ve tekniklere indirgenecektir (Armağan, 2012: 110).

Dış dünyanın sabit olduğu varsayılan yerde bilginin gelişmesi ancak iç dünyanın devinimiyle sağlanacaktır. Descartes'ın bilime yaklaşımını Jasper (2001: 118) dogmatik olarak tanımlamaktadır. Bu çıkarımı ise Galileo üzerinden karşılaştırarak yapmaktadır. Descartes Galileo'nun deneysel ve sürekli etkileşim halindeki varlıkları sabitleştirdiğini iddia edecektir (Jasper, 2001: 118).

Modernitenin üst anlatılar yoluyla bilginin iktidar yarattığı eleştirisi Jasper (2001:128) tarafından da Descartes felsefesi için yöneltilmiştir. Armağan (2012: 116) Mumford'a atıf yaparak herşeyin değişmez yasalarını bulan rasyonel düşünceyle toplumu kayıtsız şartsız itaatle yükümlü tutan despotun aynı olduğunu ifade etmiş olup bu düşüncenin insanları demir kafesler içine alabileceğini vurgulamıştır. Keza 20. yy.'da pozitivizm hakkında eleştiriler bu hususa yönelik olmuş olup araçsal aklın eleştirisinde de merkezi bir konuma yerleştirilmiştir.

Özne ve nesnenin yarılması öznenin nesne üzerinde hak ve egemenlik iddia etmesinden öte aynı zamanda nesnenin kim ya da ne olacağına da karar verecektir. Özne düşünen bir varlık ise düşünen varlığında ölçütü rasyonel kıstasa uyarlılık gösterdiği ön kabulüyle batı toplumuna göre diğer toplumların tamamı nesne konumunda ötekileştirilerek iktidar(sömürü) ilişkileri kurulmasına zemin hazırlanacaktır. Keza Descartes'a göre nesnenin bir makineden farkı olmadığı için onun üzerinde her türlü tasarrufta da öznenin hak sahibi olduğu ifade edilmektedir (Armağan, 2012: 112). Bunun örneği siyahilerin düşünme yetilerinin olmadığı savıyla insan kavramı dışına çıkarılıp köleleştirilmesidir. Özden (2016: 50) Descartes'ın yöntemi ve düalist yapısının modern batı uygarlığının kurulmasında katkısı olduğunu iddia etmiştir. Batı akılcılığı şimdiki totaliter ve emperyalist ideolojilerin kurulup gelişmesinde en başta sorumlu olması nedeniyle sorgulamanın Descartes'tan başlaması gerektiği savunulmaktadır (Bumin, 2016a: 7).

Descartes'ın düşünme yönteminin yanlış olması Jasper'e göre (2001: 134-135) toplum ve dünyanın mekanik bir çöle dönüştürülmesine neden olmaktadır. Ayrıca teknik gelişmelerin insanı kendinden koparmasını ve inancın yetersiz oluşunu bilimin gelişmesine değil bilimin yanlış yorumlanmasına bağlamaktadır. Jasper bu düşüncesiyle beraber modernizmin yıkıcı olmasının araçsal aklın yanlış ve eksik anlaşılmasına bağlayan Habermas'a göz kırpmaktadır.

1.3. Kant ve Aklın Sınırı

Kant kendi çağının hatta günümüzün de en zor anlaşılabilir filozoflarından birisidir. Deleuze(2000: 11) Kant felsefesini insanın üstüne çöken bir sis perdesi olduğunu ve onu anlamaktan çok onun ritmine ayak uydurulursa bu sis perdesinin yavaş yavaş dağılacığını ifade edecektir. Ataman(2015: 43) Alman İdealizmini Kant ile başlatacağıdır. Bu düşünce genel tutumun aynası olmakla beraber rasyonalizm potasında ampirik karakterlerde dahil edilip salt

akılcılık kanonundan ayrılmıştır (Özçelik, 2010: 4). Kant her türlü hayalperest düşünceyi ayrıca deneyimi bir kenara bırakıp bunu aşan ya da üstüne çıkmaya çalışan düşünürleri ağır bir şekilde eleştirmiştir (Cassirer, 2007: 19). Kant'ın felsefe literatürüne katkılarından birisi olgulara dayanan ampirizm ve rasyonalizm çatışmasına bir orta yol bularak uzlaşmayı sağlamaktadır (Taşkın, 2002: 279). Kant'ın gayesi eleştiri çağı olarak düşündüğü kendi yüzyılının felsefi argümanlarını daha ciddi ve eleştirilebilir zemine oturtmak isteğidir (Özçelik, 2010:13).

Erkızan(2006: 474) Whitehead'ın sözünü Kant için uyarlayarak Alman felsefesinin Kant'a düşülen bir dipnot olduğunu iddia etmiştir. Löwith Kant'ın kendisinden sonra gelen düşünürlere etkisini değerlendirmiş ve bu konuda ayırım yapmaksızın neredeyse bütün akımların içinde dolaylı ya da doğrudan az veya çok tamamına katkısı olduğu sonucuna ulaşmıştır (Özlem, 2002: 173). Yine Liebmann Kant için felsefesinin onsuz yapılamayacağı ancak ya ona karşı ya da ona taraf olmayla yapılabileceğini iddia etmektedir (Küçükparmak, 2017: 10). Goethe, Schiller ve Beethoven gibi farklı dallardan isimler Kant'tan etkilenmiş olup hepsi Kant'ın mirasından kendine göre bir pay çıkarmışlardır (Cassirer, 2007: 87). Farklı alanlarda farklı kişileri etkileyen Kant için Goldmann (1983: 92)felsefe disiplini içinde kalarak onun etkisini anlatmaya çalışmıştır. Kant'ın felsefesini gelecek umudu olarak belirleyen Goldmann bu akımın Hegel'den başlayıp Lukacs'da sonlandığını iddia etmiştir.

Weber'in bürokratik örgüt yapısının reel hayata indirilmesi olan rasyonalist toplumu ile Frankfurt Okulunun araçsal akıl eleştirilerinin başlangıç kaynağının Kant'ın eleştirel felsefesi olduğu iddia edilmektedir (Gözkan, 2015: 223). Keza Kant felsefesinin kategorize edilmesi durumunda onu eleştirel felsefenin içine yerleştirilmesi gerekecektir (Özçelik, 2010: 4). Öznenin kendi dışında öznelerle etkileşime girmesi yani iletişimde bulunması Kant için çok önemli bir alanı işgal edecektir (Güneç, 2015a:3 42). Habermas iletişimsel eylem teorisinde Kant'tan büyük ölçüde etkilenerek akıl uzlaşısına ancak toplumsal ve özgür bir ortamda tesis edilebileceğine değinmiştir (Kılıç, 2006: 454). Habermas'ın hem iletişime kaydırıldığı araçsal akıllı hem de çözüm olarak sunduğu radikal demokrasi kurumunun esin kaynağını Kant'ın düşüncesinde bulunduğu iddia edilecektir. Kant insanın ne altında ne de üstünde yer aldığını yasanın doğuş yerinin tam olarak insan olduğunu belirtmiştir. Bu kurala hem kendi içsel özgürlüğüyle katılmalı hem de özgürlüğüyle toplumsal alanda diğer insanlarla uzlaşma bulmalıdır (Cassirer, 2007: 22).

Kant'ın yaşadığı yüzyıl aydınlanmanın gözle görülür bir şekilde toplumsal hayata yansıdığı bir çağ olmuştur. Kopernik'in daha önceki yüzyılda devrimine benzer bir şekilde Kant'ın felsefede bir devrim yarattığı öne sürülmüş olup nasıl astronomide temel yönelim dünyadan uzaya döndüyse felsefede de nesneden insana doğru bir yönelim gerçekleşmiştir

(Ataman, 2015: 48). Kant'ın dönemini en iyi anlatan düşüncelerden birisi Hume'a ait olmaktadır. Hume eğer bir kitapta deneysel veriler veya sayıya indirgenecek veriler yoksa bu kitabın yakılmasını önermiştir. Bu düşünceyle beraber metafizik gittikçe küçümsenen bir disiplin olmasından dolayı Kant'ın kendi felsefesini kurma amacı kapalı ve sınırlı bir anlayış oluşturmak değil aksine gelecekteki felsefe yapma yolunu oluşturmaktır (Heimsoeth, 2016: 64). Kant bu metafiziğin ampirizm karşısındaki çıkmazından ampirizm ve rasyonalizmin bir sentezini yaparak kurtulacaktır (West, 1998: 33; Cottingham, 2015: 203; Goldmann, 1983: 71).

Kant'ın felsefesinin oluşma dinamikleri tabiiyetiyle hem kendi karakteri hem de etkilendiği düşünürlerle göre şekillenmiştir. Kant hayatında en ufak detayları dahi özenlice düzenlemekten geri durmamıştır. Bunun doğal sonucu ya da nedeni ise hiçbir şeyi tesadüfe bırakmadan şeyleri veya kavramları tasnif edebilme isteği olduğu söylenebilir. Aynı zamanda insanın özerkliğinin kaybına neden olabilecek engellerin de önüne geçme isteğidir (Cassirer, 2007: 6). Herşeyi tasnif etme isteği salt aklın eleştirisinde de kendini gösterecek olup aklın bölümlendirilmesiyle sonuçlanacaktır. Kant'ın mütevazı odasında Rousseau'nun resminin olması haliyle bunun filozof üzerinde ne denli bir etkide olduğunu kanıttır. Cassirer, (2007: 20) Kant'ın Rousseau'nun fikirleri hakkında en azından özgürlük mevzuunda paralel düşündüğünü ifade etmiştir. Deneyimden kural çıkarma yoluyla yasalar ortaya koymak isteyen ampiristler Kant'a göre yanılmışlardı. Onlar sadece her deneyde değişen bir takım sonuçlar elde etmiş olacaklardır. Fakat özsel yani evrensel olan insanın fiziksel değil etik dünyasında aranmalıdır. Bunu bulmasında Kant'a yol gösterenin insan düşüncesi olduğu ve çözümlmesini yine bundan yola çıkarak burjuva bencilliğine karşılık gelen durumlar olduğu iddia edilmiştir:“Mantıksal, Estetik, Bilgisel” (Goldmann, 1983: 29).

Kant için önemli olanın doğrunun ne olduğu değil doğru bilgiyi elde etmenin olanaklı olup olmadığıdır (Tepe, 2016: 63). İşte bu nedenden ötürü akıl kavramı Kant ile bir dönüşüm geçirmiştir. Kant için inanç ve inançtan bağımsız bilim anlayışı birbirinden tam anlamıyla koparılmaz yani inanç ve bilim aynı aklın farklı çıkarımlarıdır. Özetle inanç aklın bir ihtiyacı olarak doğmuştur. Bu düşünce Descartes'ta olmayıp ilk olarak Kant ile ortaya çıkmıştır (Philonenko, 2012: 100). Buna karşın Kant ile Descartes arasında bir paralellik yani süregenlik olduğunu iddia eden düşünürler de vardır (Ürek, 2008: 1). Bu yapılırken Schelling'in Kant eleştirisini yardıma çağrılacaktır. Descartes ile Kant'ın ortak özelliklerinden birisi usun yanlış kullanımlarından yakınıp us için doğru yöntemler ve sınırlar koymayı amaç edinmeleridir (Timuçin, 2011: 322).

Daha önce anlatıldığı gibi Descartes'ın “ben” anlayışı “düşünüyorum” a yani rasyonalist yöntemlere dayanmaktaydı. Böylece düşünüyorum çıkarımından nesnelere ve metafizik

kavramların mahiyetlerine ulaşılmaktaydı. Kant bu görüşe karşı çıkararak numenal alandaki “benlik” kavramının anlaşılmayacağını öne sürmüştür (Yalçın, 2004: 57). Günenç (2015b: 369) ise “benlik” kavramına, bu görüşü destekleyerek, farklı yaklaşmıştır. Descartes için benlik, sorgulama sonunda ulaşılan ve bir bilgi kaynağı iken Kant’ta benliğin var olma amacı bilgiye ulaşma konusunda bir imkan yaratmasıdır.

Kant’ın felsefesi özetle dünyayı anlamlandırma konusunda Tanrıyla bağları koparma ile kendinde şeyler ve düşünsel alandaki yaratılar arasındaki benzeşikleri ortadan kaldırma şeklinde ifade edilebilir (Ataman, 2015: 48).

1.3.1. Kant’ın Terminolojisi

Kant felsefesini kurarken kendine has bir terminoloji oluşturmuş olup onun bu kavramlarını bilmeden ne demek istediği ve gayesinin ne olduğu bilinemeyecektir. Bu nedenle eleştiri felsefesine geçilmeden önce felsefesinde kritik önem taşıyan konulara açıklık getirmek felsefesinin anlaşılması için elzem olacaktır. Bu bölümde kavramlar anlatılırken diğer bölümlerde temas edilmesi gereken unsurlara da yer verilecek olup bunun sonucunda diğer bölümlerin anlaşılma kolaylığı sağlanacaktır.

1.3.1.1. A Piori ve A Posteriori

A priori nedir sorusunun cevabı iki kıstas üzerinde inşa edilmektedir: “Evrensel ve zorunlu olma”. Tersten söylenecek olursa a posteriori olmama hali yani deneyden bağımsız olarak onu da önceleyen anlamında kullanılmaktadır (Deleuze, 2000: 13). Kısaca Deleuze (2000: 14) a prioriye deneyden bağımsız zorunlu ve evrensel olma ile tanımlanmaktadır. Akarsu’nun (1987: 30) a priori tanımı ise deneyden önce gelip ve deneyle ulaşılmayacak olan bilgilerin özelliğini işaret etmektedir. Yine Akarsu (1987:30) a priori bilginin iki özelliği olduğu vurgulanmıştır: Tümelik ve zorunluluk. Bu deneyimden bağımsız olma durumunu Cassirer(2007: 84) farklı değerlendirmiş olup ona göre a priori bilgi Kant için deneyimden bağımsız bir alan içermemektedir. A priori bilgi deneyim içinde bir moment olup işlevselliği açısından deneyim bilgisine bağlı olmak durumundadır. Öyle ki a priori olup deneyle hiç alakası olmayan bilgiler Kant’a göre salt aklın bilgisi olmaktadır (Akarsu, 1987: 30).

A posteriori kavramı deney alanından sonra ortaya çıkan önsel değil sonsal bilgi anlamına gelmektedir. Bunun özellikleri ise evrenselliğe ulaşmayıp daha çok deneyle doğrudan bağımlı olup her deney sonrasında değişebilecek verilerden oluşmaktadır. A priori ve a posteriori bilginin mahiyeti anlamında yerini bilebilme biçimi açısından epistemolojik bir durumu iken analitik ve sentetik ayrımında mevzu önermenin doğruluğuna dair anlambilimsel durumu ifade etmektedir (Küçükparmak, 2017: 24).

1.3.1.2. Analitik ve Sentetik Yargılar

Analitik yargılar cümleye yeni bir eylem veya özellik katmadan durumu açıklayan kavramlar olmaktadır. Analitik yargılara örnek olarak Descartes'ın Örneğin A B'dir önermesinde B eğer A'ya içkin olup herhangi bir özellik katmıyorsa bu yargı analitik bir yargıdır. Bunun başka bir tanımlaması ise totolojidir. Sentetik yargı ise yüklemün özneye bilinen haricinde yeni şeyler eklediği kavramlardır. Bunun örneği ise A B'dir önermesiyle beraber B A'ya içkin olmayıp B'nin A'nın özelliklerine yeni şeyler ekleme durumu ifade edecektir.

Esas itibariyle Kant'ın bu analitik ve sentetik yargı sınıflandırmasındaki gaye sentetik a priori yargılara ulaşma isteğidir.

1.3.1.3. Sentetik A Piori Yargı

Yukarıda bahsi geçtiği üzere Kant'ın kavram setiyle oluşturmak isteği sentetik a priori yargılardır. Kant bilginin mahiyetine yani yüklemün özelliğine göre bilgiyi ikiye ayırmaktadır. Nesneye yeni bir şeyler katan yüklem olmasıyla sentetik bilgi, yükleme yeni bir şey katmayıp sadece nesneyi betimliyorsa analitik bilgi adı verilmektedir. Kant bu iki bilgi türünün bilimin yapılması için yetersiz görmemektedir. Bunun nedeniyse bütün bilimlerin genel yasalardan oluşması gerekliliğinde a priori olması gerekirken sentetik bilgilerin çoğu a posterioridir. Ayrıca analitik bilgi a priori iken bilime yeni bir şey katmayacağı için kısır bir döngü oluşacağı kanısı uyandırmaktadır. İşte bu nedenlerden ötürü Kant sentetik a priori özellikli bilimlerin olduğu ya da olabileceği iddiasını öne sürmektedir (Akarsu, 1987: 31; Taşkın, 2002 : 288). Sentetik a priori yargıların en belirgin olanları metafizik, fizik ve matematiktir (Taşkın, 2002 :288).Sentetik a posteriori kavramlar ile bilim yapılamayacağını Goldmann da öne sürmüştür. Deney bir tekil olması ve zaman ile mekana bağlı olarak farklılık göstermesi nedeniyle parça olmakta ve bu şekilde bağımsız ve uzak monadlardan evrensel a priori yargılara ulaşamayacağını öne sürmüştür (Goldmann, 1983: 111).

Sentetik a priori yargılar için örnek verilmesi gerekirse $7+5=12$ toplamının bulunmasıdır. $7+5$ toplamı deneyci bir açıdan yaklaşılamaz ancak a priori bir kavram olup yükleme yeni özellikler kazandıracaktır (Timuçin, 1983: 15).

1.3.1.4. Numen ve Fenomen

Fenomen kavramı, anlam olarak görünüş daha doğru tabirle belirli anlamında kullanılmaktadır. Benzer bir kullanım ise Küçükparmak (2017: 36) tarafından ortaya atılmıştır. Küçükparmak fenomen kavramı yerine tezahür kelimesini kullanarak özne ve nesnenin etkileşimini gösterdiğini iddia etmektedir. Deleuze bu kelimeyi kullanırken nesnenin özne

karşısında ortaya çıkması ve özne merkezli bir nesnenin özne önünde belirlemesi babında kullanmıştır. Numen ise Antik Yunan'dan alınmış olup “düşünölmüş” anlamında kullanılmakta ve Kant'ın felsefesinin özünü bu iki ayrı alanla açıklanmış olmaktadır. Çünkü Kant için aklın bilgi edinme alanları, duyulur belirlişler ile düşünöbilir özler olarak bir ikiliğe dayanmaktadır (Deleuze, 2000: 19). Numen alanı duyularla elde edilemeyen fakat insanın yine de bilgi edinebileceği alan olarak ortaya çıkan bir sahayı ifade etmektedir. Ayrıca Kant numen alandan bilgi edinilmesine karşın bilginin epistemolojik karşılığını veremeyecektir. Yani bir alanda bilgi edinen insanın bu bilginin özüne ya da çerçevesine dair herhangi bir bilgiye ulaşamayacağı anlamına gelmektedir. Kant bu alanın mahiyetini açıklamak için kendinde şey mefhumunu kullanmış olup kendinde şeyin zaman ve mekana bağı bir bilgi olmaması nedeniyle numen alanda kalacak ve asla bu kendinde şeyin bilgisini ulaşamayacaktır. Böylelikle numen ve fenomen alanları birbirinden ayıran bir unsurda zaman ve mekana bağı kalınıp kalınmadığıdır (Yalçın, 2004: 71).

Fenomen alanına dair bir durumu Deleuze çok iyi açıklamıştır. Düşünöre göre Kant'ın felsefesinde nesnenin önemi değil öznenin kuruculuğunu ön plana çıkmaktadır. Bunun anlamı ise öznenin kendisine belireni kurması değil “belirenin ona belirlediği koşulların kurucusu olmasıdır.” (Deleuze, 2000: 11). Kant'ın aklı ikiye bölme durumu da bu fenomen ve numen alanlarında elde edilen bilgiye göre farklılık gösterecektir. Fenomen alanda elde edilen bilgiyi us anlığıyla (verstand) duyumsarken numen alandaki bilgi ise akıl(vernunft) bölümüne dairdir (Urhan, 2006: 164).

1.3.1.5. Kategoriler(Kavramlar)

Anlama yetisinin kavramları olan kategoriler doğanın genel yasasının bulunması için bir faktör olmaktadır. Özetle anlatılması gerekirse, duyum yoluyla elde edilen algılar bu kategoriler altında bilgiye dönüşecektir. Kant için duyuların evrensele ulaştığı nokta olan anlağın kategorileri aslında bir yüklemdir. Bu yüklem evrensel bir nitelik taşıma zorunluluğu vardır (Deleuze, 2000: 14). Bu kategoriler ampirik yollarla elde edilen duyumu ya da verinin oluşturduğu genel kuramları değil aksine doğanın kendisi için anlamlandırma durumunu betimleyecek(sınırlar içinde tanımlayacak) girdiler işte bu kategorilerdir (Ketenci, 2004: 97). Kant bu kategoriler setini kendi eserlerinde sınırlı sayıda belirlemesine karşın bu kavramlar sayılıp tüketilmemiş olup öncelikle ilkel ve temeldekiler sayıldıktan sonra diğerlerini eklemek kolay olacaktır (Timuçin, 1983: 21).

Kant anlak duyum yoluyla aldığı bilgileri aynı şekilde kabul etmeyecek ki bu nedenle burada anlak aktif bir faaliyetle tasarlanıp ve diğer bilgilerle ilişkilendirecektir. Bunu

yapabilmesi için a priori olan kategorilere gereksinim duymaktadır (Özçelik, 2010: 9). Goldmann (1983: 160) kategorilerin tamamıyla insana ait olduğu ve biyolojik ya da diğer nesne bilgileriyle alakalı olmadan a priori olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bu kategorilerin bir üst bütünlük altında şekillenmiş olduğu ve toplumsal ile pratik alanı yansıttığından söz etmektedir.

1.3.1.6. Zaman ve Mekan

Kant algılarımızın nesneyi olduğu gibi değil bu algılarımızın a priori kabulleri sonucunda duyumsadığını iddia etmiştir. Nesnelere algılar yoluyla idraki ancak bir mekan tasavvuru içinde gerçekleşecektir. Aynı zamanda bu algıların insan zihninde öncelik sonralık ilişkisi içinde dizilerek bir bilgi oluşması sağlandığından söz edilmiştir. Bilginin oluşması ancak duymalara yön veren bu a priori olgularla mümkündür. Uzay(Mekan) ve zaman bir kavram olduğu söylenemez çünkü bunlar akıl yürütme sonunda ortaya çıkmamışlardır. Daha çok duymalara dayanmaya ve bunlarda farklı olarak sezinebilir olan a priori bir alanı ifade eder. (Kutlusoy, 2006: 59) “Uzam çeşitliliklerin yanyana geldiği, zaman ise çeşitlilikleri ardarda gelmesiyle oluşmaktadır.” (Timuçin, 2011: 336). Kovanlıkaya (2006: 83) ise zaman hem içsel hem de dışsal olan bütün algılarımızın formu olduğunu ifade etmiştir.

1.3.1.7. Transandantal Bilgi

“Transandantal kavramı tecrübenin altında yatan ve onun koşulları olan a priori unsurlara işaret eder” (Küçükparmak, 2017: 30). Kant için Transandantal(aşkın) kavramı nesnenin kendinde şey olarak bilginin edinmesi değil bu nesnelere bilgisinin olanaklılığıyla ilgili bilgilerin araştırıldığı bir alan olarak düşünmektedir (Akarsu, 1987: 32). Diğer bir deyişle, Kant’a göre nesnelere hakkında bilgi edinme tarzımızın(sınırımız, usulümüz vb.) bilgisine transandantal(aşkın) bilgi denmektedir (Özçelik, 2010: 11).

1.3.1.8. Aklın İdesi

Aklın idesi Kant’a göre duymalardan elde edilen verilerden tamamıyla bağımsız olarak aklın kendi mevcudluğundan çıkarılabilecek ve zorunlu olarak anlama yetisinin bütün unsurlarıyla ilişkili olan bilgilere denir. Kant anlıkta üretilen bilgisiyle aklın hiçbir deneyime tabi olmadan aklın kendiliğinden ürettiği(bulunan) bilgilere denirken diğerleri ise anlama yetisi alanında bulunurlar (Nutku, 2006: 248).

1.3.2. Salt Aklın Eleştirisi

18.yy.'a gelene kadar metafizik bilimlerin kraliçesiyken bu yüzyılda alay konusu haline gelecektir. Bunun en tipik örneği ise Hume'un bu konudaki düşünceleridir (Ketenci, 2004: 93). Kant için metafizik dönemin popüler ifadesiyle safsata değildir. Keza safsata olduğunun kabulünde dahi niçin bu sorulardan kendimizi arındıramıyoruz sorusuna gerekçeli bir cevap verilemeyecektir. Bu nedenle Kant metafiziğe sonu gelmez tartışmaların alanı olarak görür ve bu alanın sınırları ve kuralları belli bir bilime dönüştürmek istemektedir(Çevikbaş, 2006: 144). Ayrıca Kant metafizik konusunda çağının genel düşüncesini paylaşmaz ve felsefenin içinde hala metafiziğe bir yer olacağını varsaymaktadır. Onun için metafizikteki asıl sorun kullandığı yöntemin(usulün) yanlış olmasıdır (Ketenci, 2004: 94). Hünler'e (2006: 169) göre de Salt Aklın Eleştirisinde Kant bilmenin yöntemi ve imkanı sorununa çözüm bulmaktan öte metafiziğe bilimsel bir zemin kazandırma amacı güttüğünü düşünmektedir.

Kant metafizik için yeni bir görev belirlemiştir. Metafizik sadece hayata dair büyük sorunların cevaplarıyla yanıt aramak değil aynı zamanda aklımızın hangi sorunlara çözüm bulacağı ve bu sorunların aklın alanına girdiğini belirlemektedir Heimsoeth, 2016: 55). Bu hususa açıklık getirmek için Kant'ın metafizik ile bilimsel(pozitif) bilgilerin arasındaki ilişkilerin açıklanması gerekmektedir. Kant aklın idelerinde olduğu gibi metafizik konusunda da insanın bu durumdan kaçamadığı daha önce bahsedilmiştir. Bu doğal yatkınlık insanın görünen şeylerin daha üst normlara ya da varlıklara bağlama amacıyla bazı tasarımlara sahip olduğu ve bu tasarımları da anlamak için de sözü edilen tasarımların bilgisine sahip olmaya çalıştığını ifade etmektedir (Ketenci, 2004: 94). Diğer bilimlerde bilgiye ulaşmak ya da çelişkileri çözmek için özne akla başvurarak özneye has olabilecek bilgiler elde etmektedir. Metafizik hususunda da kaldığı çelişkileri çözüp bilgiye ulaşmak için özne yine bildiği yöne ve usule başvuracaktır. Tam bu sırada aklın yanlış kullanımı sonucu bilgiyi kavrayacak olan akıl fenomen ve numen ayrımı yapmadan hepsini aynı usullerle değerlendirmeye çalışmaktadır (Ketenci, 2004: 95). Akıl kendi sınırının farkına varmadan gerçekleştirdiği bu hareketi onun tutarlı olmayan sonuçlara varmasına neden olmaktadır. Akla sınır konulması onun antinomilere düşmesini de engelleyecektir.

Küçükparmak'a (2017: 15) göre Kant'ın Salt Aklın Eleştirisinde iki hedefi bulunmaktadır: Kendi(Kant'ın) tanımlamasında aklın ideleri olarak kabul ettiği kavramları sınırlandırarak metafiziğin alanını belirlemek ile Hume'un nedensellik konusuna getirdiği eleştiriyle rastlantısallık düşüncesine dayanarak doğmuş olan septik ampirizme karşı çıkmak olarak ifade edilmektedir. Adorno'ya (2015: 85) göre de Kant'ın iki amacı bulunmaktadır: Aklın kendi kendisini incelemesi ve bilginin olanaklılığının ne ölçüde mümkün olabileceğinin

keşfedilmesi. Kant'ın metafizik ile ortaya çıkan sorunlardan başlayarak ortaya koyduğu sorunların çözüm yolunu sentetik a priori kavramların varlığıyla çözebileceğini düşünmüştür. Salt aklın eleştirisinin son tahlildeki amacı da bu yargıların bulunmasını sağlamaktır (Çoşkun, 2007: 93; Philonenko, 2012: 95).

Kant salt aklın eleştirisinde varlığın ne olduğunu göstermekten çok Tanrı'nın var olma bilgisinin içeriğine dair eleştirilerini ve sınırlarını ortaya koymaktadır (İnan, 2015: 106). Kant'ın varlık kavramı üstüne düşünceleri gerçek bir nesnenin var olmakla ya da ona bu yüklem atfedilmesiyle beraber nesnenin özellikleri haznesine yeni bir kalem eklenilmeyeceği yönündedir (İnan, 2005: 105). Fakat var olma Kant'ın da söylediği gibi yine sentetik bir kavram olmuştur. Buna nasıl ulaştığını ise saf aklın eleştirisinde açıklayamayacaktır. Diğer taraftan bu kavramın analitik olmadığını da açık bir şekilde ifade etmiştir (İnan, 2005: 117).

Kant'ın en önemli sözlerinden biri, belki de eleştiri kitaplarının yazılmasındaki temel gerekçe, "inanca yer açmak için bilgiyi sınırladım" sözüdür (Kant, 2008: 38). Bu savıyla birlikte Kant bilinebilir ve bilinemez bilgi ayırımına giderek aklın kullanma yöntemleri ve aklın çalışma tarzının bütün bilgilerde aynı şekilde uygulanmayacağı ve her şeyin ampirist usullerle çözümlenmeyeceğini göstermek istemiştir. Kant fenomen ve numen ayırımına giderek bilginin ve inancın sınırlarını belirlemek onların tanımlamasını ve kullanım anlamlarını göstermektedir. Daha önce bahsi geçtiği üzere Kant metafiziği aklın bir alanı olarak kabul ederken bu alanın ise akla kendi doğası gereği yanıt bulamayacağı sorular yönelttiğini ifade etmektedir (Baum, 2015: 31-32). Tam bu nedenle Kant bilme sınırının belirlenmesini ve aklın alanların ve kapasitesinin ne olduğunun açığa çıkarılmasını istemektedir. Kant felsefesinde eleştirinin karşılığı bir durumu kritik etmek değil Antik Yunanda karşılığı olarak sınırlarını belirlemek anlamında kullanılmaktadır (Ketenci, 2006: 468). Bu alanlar belirleme Kant öncesi filozoflarda ikiye ayrılırken Kant görü(duyum), anlık ve us olarak aklı üç bölüme ayıracaktır (Goldmann, 1983: 165; Türkyılmaz, 2003: 84).

Uzun yıllar boyunca bilginin ve arkhenin araştırılmasında temel referans noktası öznenen nesneye doğru bir yönelim içinde olunmak olmuştur. Descartes ile başlayan özne merkezli felsefe anlayışı Kant ile birlikte en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Kant Kopernik'in astronomi alanında yaptığı devrimin aynısını felsefede yaptığını iddia edecektir. Kopernik nasıl astronominin bakış açısının dünyadan uzaya kaydırmışsa Kant'ta felsefe yapmayı nesneden özneye kaydıracaktır (Özlem, 2002: 175; Adorno, 2015: 56; Özçelik, 2010: 10).

Saf aklın eleştirisinde de kullandığı bir ayırım olan duyulur ve düşünülür dünya ayrımı Kant'ın felsefesinin mihenk taşı olacaktır. Bu dünyaların karşılıkları görüngüler(fenomen) ve kendinde şey(numenler) olmak üzere bilginin imkanını tasnif etmek

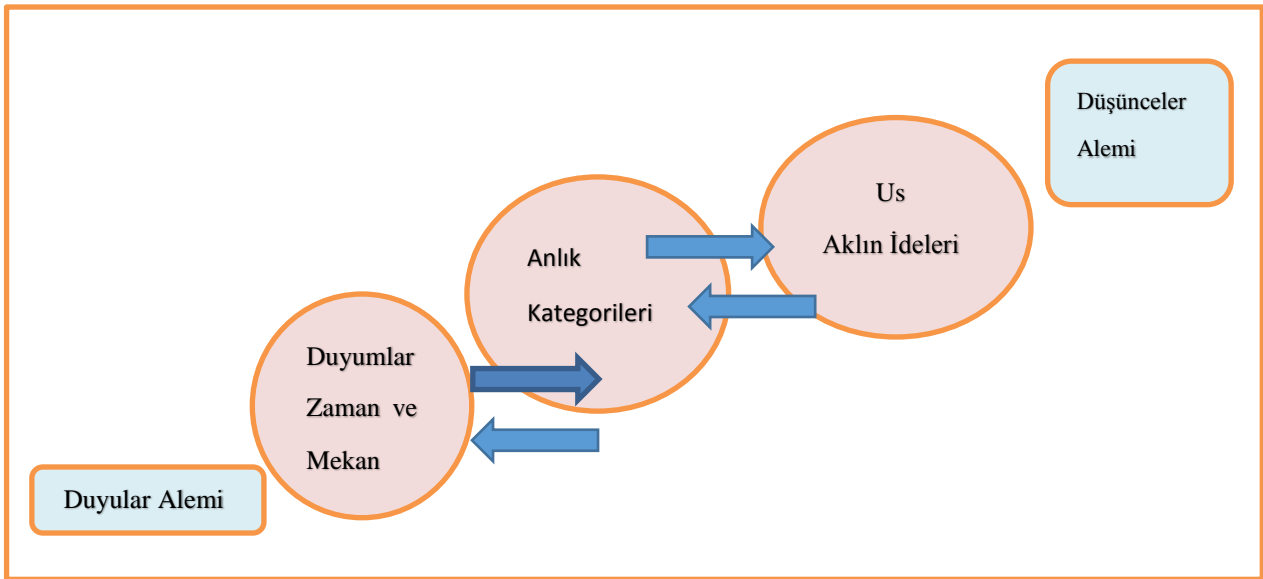
için kullandığı iki temel paradigmadır (Akarsu, 1987: 27). Keza Kant bilginin iki kaynağı olduğunu düşünmektedir. Birincisi durumlarımız yoluyla elde edilen bilgilerimiz diğer ise kavramların kendiliğinden var olan bilgilerdir. Bunlar duyular ve anlama yetisiyle idrak edilebilen bir bilgi kümesi olarak kabul edilir.

Kant rasyonalistlerin ortaya koyduğu doğuştan elde edilen fikirler düşüncesine katılmaz ve bilginin doğuştan değil deneyimden elde edildiğini fakat deneyimde salt bir gerçeklikle değil insanda a priori var olan zaman ve mekan algılarıyla şekillenmektedir (Küçükparmak, 2017: 13). Yaradılıştan gelen bilgiye Kant başlangıç itibariyle karşıdır (Kovalıkaya, 2006: 78). Kant için deney(tecrübe) ampiristlerin iddiasında olduğu gibi duyuların yığılından değil bunların süzülmesi ve bir bütün içinde anlamlandırılması yoluyla oluşacağını ifade etmektedir (Küçükparmak, 2017: 14). Özne nesneye tarafsızca yaklaşmayacak tam tersine özne nesnelere algılanmasını(algılanma şekli, usulü ve yöntemi) yaratacaktır(Ataman, 2015: 50). Kant için insanın kurduğu bilgiden farklı olarak aynı zamanda nesnenin kendinde bulunan bir bilgi türü de vardır. İnsanın kurduğu veya insanın farkına varabileceği bilgi türünü tanımlanacak olursak atomlaşmış ve bireyselleşmiş bir bilgi türü olduğu söylenebilir. Buna ek olarak Goldmann (1983: 120) bu bilgi anlayışına göre felsefesini şekillendirenler içine Lukacs ve Marx'ı da dahil etmiştir.

Kant'a göre bütün bilgilerimizi duyum yoluyla edinsek dahi bilgilerimizin yegane kaynağı duyum değildir. Deneye bağlı olmadan da insan bilgi üretebilir. Bu bilgiler aklın saf halinin ürettiği bilgilerdir (Akarsu, 1987: 29). İnsan sadece fenomen dünyasına dair bilgiyi edinirken numenler dünyasına ait bilgiyi elde edilmeyeceği savunulmaktadır (Özçelik, 2010: 13). İnsan sahip olduğu bilgiyi tam bir bağımsızlıkla üretemeyecek ancak duyularındaki a priori verilere bağlı olacaktır (Goldmann, 1983: 128). Kant için hem görülerin hem de kavramların bilgi edinmemizdeki rolü büyüktür. İçleri görülerle doldurulmayan kavramlar içi boş bir kabuk gibiyken, sadece görüler ise yığın oluşturan veri birikintileridir (Akarsu, 1987: 37). Duyum yoluyla mekan ve zaman formlarından geçerek algıladığımız nesnenin görüngüsüne dair bilgiler anlık yardımıyla a priori kavramların altında düşünülerek nesne tanınır anlaşılır. Yani kavramlar anlaşılması istenen nesnenin sunumları olduğu söylenebilir (Timuçin, 2011: 340).

Aşağıdaki tabloda gösterildiği (Duralı, 2013: 77) üzere insan zihni dış çevrede duyumsadığı nesneye ait olduğu düşünülen verileri öncelikle bir alan içinde algılayıp sonra bu veriler arasında öncelik sonralık bağlantısı kurup bunu algılanabilir bir bilgiye dönüştürecektir. Fakat sadece bu algılanan görülerin zamana ve mekana bağlı olarak duyumsanması yetmeyecek

aynı zamanda yine a priori alan olan kategoriler altında yerleştirerek görüleri insan zihnine göre dönüştürecekler. Fenomen alandaki bilgi üretimi özetle bu şekilde oluşacaktır.



Şekil 1.1 Us'un Kavramlar Aracılığıyla Dünyayı Anlama Biçimi

Duyular insana hiçbir zaman nesnenin kendinde şey olarak bulunduğu bilgiyi veremeyecektir. Ancak duyuların algıladığı usumuzun bilgisini elde edilebilecektir (Özçelik, 2010: 12). Doğadaki bilginin insanlar tarafından bilinebilmesinin gerekçesi Kant'a göre duyular yoluyla algılanan doğa bilgisinin insan zihnince kavranmasına elverişli olmasıdır (Özçelik, 2010: 13). Cevizci'ye göre (2002: 234-235) bu sonuçtan iki çıkarım yapılabilmektedir: Bilginin sınırlılığı ve metafizik bilgiye ulaşılmasının imkansızlığı. İnsan bilgisinin iki kaynağı olduğu söylenmiştir. Bu kaynaklardan anlağın dışsal dünyayı kavrama yöntemi zaman ve mekana bağlı olmaktadır (Çoşkun, 2007: 95-96).

İnsanlar nesnenin gerçek mahiyeti ve bilgisine asla sahip olamayacağı ileri sürülmekle beraber onlara göründükleri şekilde onların bilgisini taşıyabilirler bu dış duyuların formu uzayken iç duyuların formu ise zamandır (Akarsu, 1987: 34). Mekan anlam olarak içinde bazı nesnelere olduğu yer anlamına gelmez mekanın tanımlanmasında nesneden bağımsız a priori bir anlam yüklenmektedir (Heimsoeth, 2016: 57). Zaman ise genel nesnel bir form olmayıp insanın nesnelere algılamasına etki eden (ya da sağlayan) insana özgü a priori formlardır (Heimsoeth, 2016: 61). Diğer taraftan zaman ve mekan deneyim imkanlarıyla kısıtlanmıştır (Ketenci, 2004: 96).

Kant'ın oluşturduğu ve öncel olan kategoriler(kavramlar) algı olmadan bilgi üretmeyecek olup aynı şekilde sadece algılar kategoriler olmadan bir duyum yığını olup bilgi oluşturamayacaktır (Heimsoeth, 2016: 77). Timuçin'e (2011: 340) göre duyularla elde edilen

şeyler üzerinde tahayyül etmek aslında kavramlarla nesnenin tanınmasıdır. Açıklanacak olursa düşünce insanın nesnelere aleminde gördüğü şeyleri pasif bir şekilde algılama değil aynı zamanda onlar arasında ya da bizzat nesnenin kendisine karşı anlam kuruculuğu işine girmesidir (Heimsoeth, 2016: 82). Genel kanının aksine anlağın deneyime dayanmadan yani a priori olarak oluşturduğu bütün alanların(kategoriler) varlık nedeni deneyim duyumsamasında kullanılacak olmasıdır (Cassirer, 2007: 84).

Kant'ın oluşturduğu kategoriler tablosu aşağıda özet halinde verilmiş olup ayrıntılı bir şekilde açıklamaya girilmeyecektir (Eco, 2015: 126).

Tablo 1.1 Kant'ın Kategoriler Tablosu.

	Yargılar	Kategoriler	Şemalar	Saf Anlığın İlkeleri
Nicelik	Tümel Tekil Tikel	Birlik Çokluk Bütünlük	Sayı	Sezginin aksiyomları: tüm sezgiler kapsamlı niceliklerdir.
Nitelik	-Olumlu -Olumsuz -Sonsuz	Gerçeklik Olumsuzlama Sınırlama	Derece	Algıdan gelen sezgiler: gerçek, tüm görünüşlerde yoğun bir niteliğe, bir dereceye sahiptir.
Bağlantı	-Kategorik -Hipotetik -Ayrık	-İçsel ve Dışsal (Töz ve İlinek) -Nedensellik (neden/sonuç) -Ortaklık (Karşılıklı Eylem)	-Gerçeğin zamanda değişmezliği -Çokluğun Ardıllığı -Belirlenimlerin Eşzamanlılığı	-Deneyimle kurulan analogiler: tözün değişmezliği -Nedenselliğe bağlı olarak zamanda ardıllık -Karşılılık esasına bağlı olarak eşzamanlılık
Kiplik	-Problematik -Asertotik -Apoteitik	Olanaklılık/Olanaksızlık Varoluş/Varolmayış Zorunluluk/Olumsuzluk	-Farklı tasarımların sentezi arasındaki uyum -Belirli bir zamanda varoluş -Her zaman varoluş	-Genel olarak empirik düşüncenin koyutları: Deneyimin formel koşullarına uyan şey olanaklıdır. -Deneyimin maddi

				koşullarına bağlı olan şey gerçektir. -Gerçekle olan bağı deneyimin evrensel koşulları tarafından belirlenen şeyler zorunlu olarak vardır.
--	--	--	--	---

Kant'ın bilgi sınırlarını fenomenler ile sınırlandırmasının iki sonucu mevcut olup birincisi ancak görünenlerin bilgisini usumuz sınırları ölçüsünde bilebileceğimiz ve ancak duyularımızdan yola çıkarak bilgiye sahip olacağımız öne sürülürken ikincisiyse fenomenlerin karşısına numenleri yerleştirerek kendinde şey olarak da bazı varlıkların olabileceğinin kabulüdür (Özçelik, 2010: 12). Duyular yoluyla elde edilen veriler dağınık ve sistemsizdir. Anlama yetisi kategorileri bu kavramları bir disipline sokarak birlik haline getirirken, anlama yetisinin kategorilerinin disiplinize edilmesi ise aklın ideleri yoluyla gerçekleşecektir (Ketenci, 2004: 98).

Yukarıdaki tabloda anlaşılacağı gibi üreten tek yer duyular olmasından ötürü anlık üretken bir kategori değildir. Düşünceler aleminde yer alan us ile insan farkında olmasa dahi çözümleyemeyeceği sorunları üretir ve bunun oluşmasına da engel olamaz. Kant bu çözümlenemeyecek sorunları kendi içinde üçe ayırmaktadır: Tanrı, Özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü (Taşkın, 2002:281; Özçelik, 2010: 13). Burada aklın ideleri insanın dışsal dünyadan algıladığı duyular sonucunda değil aklın salt kendisinden doğacaktır (Cassirer, 2007: 66). Bu nedenle aklın ideleri a posteriori değil a priori'dir.

Kendinde şey kavramı özetle bir nedensellik sonucunda doğmayan kendi başına var olabilecek varlıklara denmektedir. Kendinde şey ancak düşünebilir dünyanın yani numen alanın bilgisi olup olgular evreninden bu alana dair bilgi çıkarmaya muktedir değildir (Goldmann, 1983: 140). Kendinde şey kavramı Kant için insanın bilgisine ulaşamayacağı bir alan olarak tasvir edilmiştir. Bunun nedeni ise kendinde şeyi biz duyularımızla belirleyememizden dolayıdır (Dursun, 2006: 52). Her ne kadar numen alanda bulunan kendi başına şey kavramı ampirik olarak değerlendirilmese de aklın sınırları dışında tutulmaması gerekmektedir. Salt aklın ürettiği bu bilgilerin aklın dışında bir gerçekleri yoktur (Ürek, 2008: 8).

Kendinde şey olarak kavramın bilgisine Kant'a göre asla ulaşılmadığı için bu alan her zaman problem olarak kalacaktır (Türkyılmaz, 2003: 88). Kendinde şey alanını kavramak için akıl fenomen alanına dair bilgilerini kullanır ki deney öncesi olan aklın ideleri için bu durumda

akıl antinomilere düşecektir (Cottingham, 2015: 102). Kant bu aklın ideleri hakkında tamamen bilinemezci bir hal takınmayacaktır. Bunun en bilindik örneği Descartes ile düşülen fikir ayrılığıdır. Kant “benlik” konusunda Descartes’a karşı çıkmış ve numen alanda kalan benlik bilgimiz olmamasına karşın bu alan tamamıyla kapalı olmadığı bunun usumuzun a priori bilgi üretilmesiyle bir önvarsayımına sahip olabileceğimizi vurgular ki bu paradigma onun genel düşüncesiyle de bağlantılıdır (Yalçın, 2004: 60).

Kant’ın metafizik üzerinden bilmenin imkanı ve sınırlarını göstermesiyle düşünce dünyasına iki katkıda bulunmuştur. Birincisi bilmenin sınırını deneyle konulurken diğeri deneyle elde edilmese dahi deney ötesini tahayyül edebilen bir usa sahip olduğumuzun gösterilmesidir (Ketenci, 2004:100). Schopenhauer’a göre Kant’ın en önemli katkısı görülerin bilgisiyle kendinde şey olan varlıkların bilgileri ayırımının sağlanmış olmasıdır (Türkyılmaz, 2003: 86-87). Son olarak Heimsoeth (2016: 69) “Kant’ın akıl eleştirisi insan felsefesidir.”olduğunu iddia etmiştir.

1.3.3. Pratik Aklın Eleştirisi

Salt Aklın Eleştirisinde Kant aklın idelerinden bahsetmiş ve bu idelerin insan aklında ister istemez doğacağı ve doğma nedeni ya da varlıksal amacının ne olduğunun öğrenilmeyeceğinden yukarıda söz edilmiştir (Heimsoeth, 2016: 99). Salt akıl ile açıklanmayan ideler pratik aklın temeline oturtularak hem metafizik öğeleri aklın sınırları içinde tutulmasını hem de ampirik yöntemle kavranılmayan meselelere pratik gibi bir alan yaratılarak çözüm önerilmesi sağlanmıştır (Günenç, 2015a: 334). Akıl metafizik gibi alanlarda deneyci yöntemi kullanması onu mütemadiyen antinomilere düşürmekte ve bu çıkmazdan kurtarmak için teorik değil pratik alanda çözüm yolu aranma yoluna gidilecektir (Urhan, 2006: 161). Aklın idelerinden olan Tanrıya(metafiziğe) giden yola deneyim ya da pozitif bilimler aracılığıyla değil ahlak ve vicdan ile ulaşılabilecektir.

Kant için pratik aklın ve salt aklın eleştirisinin hedef aldığı kavramsal alanlar farklılık göstermektedir. Saf Aklın Eleştirisinde bilme yetisi nesnelerin kritiğini yaparken Pratik Aklın Eleştirisinde nesnelerin ya da aklın kendini meydana getiren nedenselliğin arka planında yer alan istemin içeriğiyle ilgilenmektedir (Ketenci ve Topuz, 2009: 4).

Daha önce bahsi geçtiği üzere, Kopernik devriminin Kant felsefesindeki karşılığı fenomenlerin usu etkilediği bir dünya değil usun fenomenleri tasarladığı bir düşünceye geçiş olarak tanımlanabilir. Kant bu pratik akıl içinde bir köprü kurarak insanın doğal nedensellikten kopmak ahlaki bağımsızlık temelinde kendi yasalarını koyan özerk bir varlık haline gelmesini sağlayacaktır (Çilingir, 2000: 69). Goldmann (1983: 150) nedensellik ve ahlak alanı olarak

düşündüğü salt ve pratik aklın alanlarını bilindik zaman açısından ikiye ayırmaktadır. Salt akıl geçmişin alanıyken, pratik akıl ise geleceğin alanıdır. Bu tasnif açıklanacak olursa, doğadaki nedensellik herşeyin birbiri arasında illiyet bağı oluşturarak birbirinin tekrarına dayandığı kabul edilmektedir. Şayet bu illiyet bağının içeriği çözümlenirse şeylerin ne doğurduğu ve ne doğuracağı bilinebilir tıpkı geçmiş zamandaki olayların çözümünde olduğu gibi fakat insanın özgürlüğünü de içeren pratik alan doğal nedenselliğe bağımlı olmayacak ve ne olacağının önceden tespiti mümkün olamayacaktır.

Kant'ın saf pratik akılda bulmak istediği şey aklın bir idesi olan Tanrı'nın var olup olmadığı değil Tanrı'ya niçin inanılması gerektiğidir. Bunun amacı insanın bir şeyi bilmesi(varlık konusunda) değil insana ne gibi bir fırsat(huzur) verdiğiyle ilgilidir (Güvenç, 2015a: 340).

Nedensellik olgusunun biraz daha açıklanmaya ihtiyacı vardır. Doğadaki nedensellik bağıyla ya da nesnenin daha üstünde yer alan doğa yasalarıyla her şey açıklanamayacaktır. Çünkü insanın özgür olduğunun kabulü için bu döngüsellikten kendini kurtaran bir girişime ihtiyacı vardır. Bu girişim ise birlikte öncelikle özgürlüğünü kazanan birey sonra yaptıklarından sorumlu olacak ki bu da ahlak sorunlarının ortaya çıkmasına neden olacaktır (Goldmann, 1983: 141).

Nedensellik bağı içinde hareket etmeyen insan özgürlüğüne onun iradesinden yola çıkarak ulaşacaktır. Bu insanın iyiyi isteme durumuna işaret etmektedir (Ketenci ve Topuz, 2009: 7). Diğer taraftan Kant'a göre aklın nihai gayesi mutluluk olmayıp aklın kendi içinde dinamiklerini barındıran iyiyi isteme durumu olduğu söylenebilir. Bu isteme ödev(Kant ahlakı) kavramıyla açıklanmaktadır (Ketenci ve Topuz, 2009: 5). Schopenhaur da Kant'ın isteme konusunda özgürlük yaratma düşüncesine katılacak ve insanı kaba hatlarıyla ikiye ayıracaktır: Nedensellik bağları içinde sıkışmış ve kişiliksizleşmiş insanlar ile şeyleri ve insanları nedensel bağın ötesinde görebilen insanlar (Ketenci ve Topuz, 2009: 8). İnsan bir beden olarak duyuşal yanı fenomen alanda bulunurken, kendinde şey olmasıyla beraber(ki bunun da bilinci özgür olmamız varsayımıyla sağlanır) numen alanda var olmaya devam etmektedir (Akarsu, 2006: 305).

Özgürlük doğa olaylarından olan nedensellik bağının insanın bütün bilgilerinin itici kuvveti olmamasından ortaya çıkmaktadır (Karakaya, 2006: 313). Özgürlük insan için mümkün olmasaydı diğer şeyler gibi de insan hareketleri ve neyi tercih edeceği önceden bilinebilirdi. Fakat insandaki kendinde şey olan bilince sahip olması onu diğer varlıklardan ayırarak aynı zamanda ona özgürlüğünü de sağlayacaktır. Özgürlük için bir tanımlama yapılacak olursa, insanın harici otoriteden bağımsız olarak istediğine yönelme ve isteme durumudur (Kovakaya, 2006: 313). Kant insana dışarıdan bir baskı ile ahlak ve erdem kaygılarının yüklenmesi

nedeniyle dinin totalite edici yönünü vurgular ve insanı özgürleştirici yönünden uzaklaştırdığı için eleştirilmektedir (Özlem, 2002: 15-16). Fakat her harici otoriteye de uymamak yani hiçbir yasayı tanımamak özgürlük olarak değerlendirilmeyecektir. Kant'ın özgürlük anlayışı herşeyden bağımsız olarak yasalara ve kurallara bağlı olmama anlamına gelmemektedir. Aksine özgürlük buyurucu emrin nedenselliğine kendi iradesinin dıştan bir baskı olmadan boyun eğmesidir (Karakaya, 2006: 320). Akarsu (2006: 305) özgürlük ve ahlak yasası arasında sıkı bir bağ bulurken özgürlük olmazsa ahlak yasasından söz edilmeyeceği ve ahlak yasası olmadığındaysa özgürlüğümüzün farkında olamayacağımızı ifade etmektedir.

Kant “emredici buyruk” paradigmasını öne sürmüştür. Emredici buyruk ise iyiyi isteme iradesinde sahip olan insanın dışarıdan değil kendi içinden faydalı olanı değil iyi olanı tercih etmesine yönelik kurallar bütünüdür. Emredici buyruk da insana bir sesleniş hali vardır: “Yapmalısın, çünkü yapabilirsin”. Bu söylevde insanın ahlaki doğasına yönelik iki çıkarım vardır. İlki yapmalısın yani bir ödevi ifade ederken ikincisi bunu yaparken insanın özerkliğine vurgu yapılması anlamına gelen muktedirlik halidir. Yani Kant bir ödev ahlakı oluştururken bunu insanın özgürlüğüyle de buluşturmuştur (Özkan, 2006: 323). İnsanın buyurucu ahlak yasasına pratik hayatta uygun davranıp davranmadığı mevzu Kant için önemli olmayacaktır. Her kimse kendi ahlaki kurallarına değil de otoriter bir merkezden gelen kurallara göre veya hedonist kaygılarda hareket etse dahi bilir ki bu ahlaki yasalardan istenildiği zaman özgürce seçim yapıp değiştirme konusu yapacaktır (Goldmann, 1983: 147). Kant'a (2004: 163) göre insana ödevini yükleyen şey ödev olarak kabul gören şeyin yerine getirilme iradesine sahip olmasıdır. Nietzsche'de Schopenhaur gibi Kant'ın etik anlayışını ikiye ayıracaktır. Nietzsche'ye göre Kant etiği sokratik düşünmenin bir yansıması olarak dünyayı kendinde ve duyulur olarak ikiye ayıracaktır (Ketenci ve Topuz, 2009: 12).

Rousseau Kant için pratik aklın dünyasında Hume etkisi yaparak onu dogmatik uykusundan uyandıran düşünür olmuştur (Cassirer, 2007: 24). Rousseau'nun burjuva birey anlayışına karşı çıkararak toplumu monadlar oluşan tekiller halinde ileri sürülmesine hemfikir olmayacaktır. Kant insanı burjuva bireyinin temel özelliği olan monad olma durumunda olduğunu Rousseau gibi kabul etmeyecek ve insanı toplumsal etkileşimi olan bir varlık ön kabulüne dayanarak kendi aralarında muhakkak bir ortak(üst) kabulün olması yani uzlaşma noktası olması gerektiğini savunacaktır (Goldmann, 1983: 155). Yine pratik aklın temel yasası¹⁴ Rousseau'nun toplumu oluşturmak istediği temel meşru anlayışla örtüşmektedir (Cassirer, 2007: 30).

¹⁴ ‘Öyle eyle ki senin isteminin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin’(Cassirer, 2007:30)

Kant toplumsal uzlaşısı ile buyurucu ahlak kuralları arasında sıkı bir bağ bulunduğunu iddia edecektir. Kant insanın monad olmama varsayımından yola çıkarak biçimsel de olsa bir uzlaşısı alanı olan sentetik a priori kavram altında birleşirler ki bu kavram da buyurucu ahlak kurallarıdır. Bu kuralların a priori olması için evrensel bir nitelik taşıması onu bütün insanlar için kabule zorlayacak bir tanıma ihtiyaç duyurmaktadır¹⁵ (Goldmann, 1983: 171).

Son olarak Kant insanların aralarındaki uzlaşının deneysel olmayan bir sentetik a priori olduğunu iddia edecektir. Böylelikle nedenselliğe(doğal) karşı çıkararak rastlantısallık fikrini geliştiren Hume ve haleflerine de bu bilgi türünün rastlantısal olmadığını iddia edeceklerdir (Goldmann, 1983: 262).

1.3.4. Kant ve Aydınlanma Fikri

Kant Aydınlanma ekolünün en önemli düşünürlerinden birisi olarak kabul görmektedir (Özçelik, 2010: 3). Recki (2015: 194) Aydınlanma ile materyalist(rasyonalist olmayan) olan ve sadece deneye dayanan bir bilgi edinme yolu olarak aydınlanmayı tanımlayarak idealist olduğunu düşündüğü Kant'ı aydınlanma dışında kalması gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca Aydınlanma filozofu olarak kabul görse dahi aydınlanmanın sorunlarına köktenci yaklaşmasıyla onlardan ayrılacaktır (Timuçin, 2011: 321). Her aydınlanma filozofu biraz devrimci olmasına karşın Kant devrimci değil hatta muhafazakar olduğu bile söylenebilmektedir (Timuçin, 2011: 323).

Aydınlanma tanımı Kant için “kendi usunu kullanma cesaretini göster” mottosuyla açıklanabilir. Bu fikir de gösteriyor ki Aydınlanma Kant için herşeyin eleştiri süzgecinden geçirilmesiyle mümkün olacaktır (Timuçin, 2011: 328). Kant kendi yaşadığı çağın bir aydınlanmış çağ değil ancak aydınlanmaya namzet bir dönem olduğunu ifade ederken aydınlanma önünde en büyük engelin insanın aklını kullanmasındaki dogmatik ve emredici engeller olduğunu belirtmiştir (Kant, 2005: 228).

Kant, doğa ile insanın uzlaşmaz halinin insanı her zaman ileriye ve daha iyiye götüreceğine inanmaktaydı (Cassirer, 2007: 38). Rousseau ilerlemenin ya da medeniyetin otonom olan bencil insanı yaratmasının panzehrini toplumsal uzlaşısı olarak ortaya koyarken aynı zamanda ilerleme karşıtı bir tutum sergilemiştir(Touraine, 2014: 40). Kant Rousseau'dan çok fazla etkilenmesine karşın bu ilerleme fikri yeni uzlaşmazlıklar insana insan özelliklerini veren bir nedensellik silsilesi olarak görmektedir (Timuçin, 2011: 326).

Goldmann (1983: 33) Kant'ı klasik burjuva düşünürlerinin en komplike ve saygın düşünürü olarak tasvir edecektir. Burjuva düşünürü olmanın doğal sonucu otonom bireyin

¹⁵ “Yapmalısın, çünkü yapabilirsin”

kamusal alanda bulunmasını düşünmekten doğmaktadır. Bunun kanıtlarını gerek felsefesinde gerekse etkilendiği kişilerin özelliklerinde bulmaktadır. Ayrıca Kant'ın temel değerleri birey ve özgürlük olacaktır (Goldmann, 1983: 32). Kant Goldmann'a (1983: 185) göre burjuva bireyciliği düşüncesine sıkışmıştır. Asla "ben" olma durumunda "biz" topluluğuna geçmemesi onu universitas(topluluktan) daha çok univesilitas(evrenselliğe) yaklaşmasına neden olacaktır. Çörekçioğlu'na (2006: 439) göre de Kant'ın felsefesinin tamamı bir bütün dahilinde değerlendirilmiş olup bunun sonucunda Kant da aydınlanma filozofu olarak kabul edilecektir. Nihayetinde akılsal otonomi tahakküme meşruiyet kazandıran öznel bir akla dönüşecektir (Çörekçioğlu, 2006: 440).

Eagleton için eleştirel sistemin başlangıç noktası herşeyi bilen otonom öznenin merkeze konulmasıyla başlayacaktır. Merkeze konulan otonom birey böylelikle foucaultçu bakış açısıyla hegenomik bir bilgi yaratım sürecinin de başlangıcı olacaktır (Çörekçioğlu, 2006: 441).Çörekçioğlu (2006: 441) Kant'ın nesnellik kavramına yeni bir bakış açısı sunarak nesnelliğin öznenin nerede durduğuna göre değişen ve öznenin özelliğine bağlı olarak yaratılan bir durum haline geldiğini savunacaktır. Bu yaklaşım hem Frankfurt Okulunun hem de postmodernist akımının düşünürlerinin ortak eleştiri noktasını oluşturacaktır. Otonom özne yani otonom düşünme tarzı Kant'ın Kopernik devrimini sosyal bilimlerde tekrar etmesinde ortaya çıkacaktır. Kopernik astronomide merkezin istikametini değiştirmesiyle beraber bilginin kaynağı da felsefe için nesnenin kendisi değil öznenin onu idrak etme(algılama) durumudur. Artık nesne bizim için kendisinin bilgisini değil bizim idrak edeceğimiz(etmek isteyeceğimiz) bilgiyi taşıyacaktır (Çörekçioğlu, 2006: 441). Kant insanı iki ayrı dünyaya ait olan varlık olarak tanımlamıştır. Doğası gereği fenomenler alemindeyken usu nedeniyle de numenler aleminindedir. Eagleton bu tanımlı değiştirerek ve insan yerine burjuva bireyini koyarak bir çözümlemeye gidecektir. Eagleton bireyi Kant'ın ikili yapılandırmasını takip ederek yeni bir betimlemeye girişecektir. Fenomen bir varlık kabulüyle bilgiye açık daha doğru bir tabirle sömürüye açık olan tarafıyla beraber bilgiye kapalı numen alanıyla özgürlük hali olarak tanımlayacaktır. Bu insanın çelişkide kaldığı durumu da ifade etmektedir: Piyasa toplumunda köleleştirilmiş benlik ile beraber mahrem alanda özgürlüğe sahip olma durumunu. Bu durum Marx'ın çözümlediği kapitalist ilişkilerin etkin olduğu sivil toplum modelinin bir yansıması olmaktadır. Fenomen alanda kurulan kölelik düzeni numen alandaki özgürlük kavramı altına saklanarak ideoloji mistifikasyonunun bir uygulamasını oluşturacaktır (Çörekçioğlu, 2006: 442). Eagleton'a göre değerler alanının bir ayırım sonunda numen alana entegre edilmesi aynı zamanda modern bireyin yabancılaşmasına da neden olacaktır (Çörekçioğlu, 2006: 443).

Kant insanın şeyleştirilmemesi gerektiğini savunur keza şeylerin kapitalist ekonomide bir fiyatı olmasına karşın insanlarda onun yerine onur bulunmaktadır (Heimsoeth, 2016: 126). Kant insanları araç görmekten daha fazla amaç olarak kabul etmeyi tercih edecektir. Bunu insanlık onuruyla bağdaştırıp bütün insanların toplumsal uzlaşıda beraber yaşamaları bir insanı diğeri için mekanize edilmiş bir nesne olmaması gerekir bundan dolayı her fiil insanın bir sonul amaç olarak görüp gerçekleşmelidir. İnsanın araç olma durumuna karşı çıkan Kant ile Rousseau bu noktada uzlaşmaya varmışlardır. Rousseau “Emile” adlı yapıtında insana büyük bir önem vererek başka bir insanın aracı olmasına Kant gibi karşı çıkmaktadır (Cassirer, 2007: 30-31). İnsanların birbirine karşı konumlarını araçtan çıkarıp amaç durumuna getirilmesi Kant’ın burjuva bireyin bir eleştirisini o dönemde de öngördüğü söylenebilir (Goldmann, 1983: 184). Çünkü kapitalist sistemde insan kapitalist için bir değişir maliyeti olmakta ve bu yolla makine dişlisi ile arasında bir farkın kalmamasına neden olmaktadır.

Kant için aydınlanma bir yandan insanı özgürleştirirken diğeryandan yarattığı mekanize edilmiş insan modeliyle ahlak ve dini kavramların altını oymaktadır. Şayet herşeyin nedensellik bağlamında düşünüldüğü bir dünya içinde insanın diğeryarıklardan bir farkının olmayışı insanı da nesneleştirme yoluna kapı aralıyordu. Kant doğal olarak bunu görmüş ve inanca yer açmak için rasyonel(hesaplanabilir) akla(bilime) sınırlar koymak istemiştir. Bunun sonucunda insanın seçim yoluyla irade kazanmasını sağlamak olmuştur.

Kant ve Weber’in toplumun ilerlemesi yani modernizasyon sürecine bakış açısı birbiriyle örtüşür. Kant üniversite ideasında toplumun gelişme endeksini sosyal bilimlerdeki ilerlemeyle ölçülebileceği savı Weber’in teknik ilerlemenin insanları özgürlüğe ve refaha ulaştırmayacağı düşüncesiyle örtüşmektedir (Gözkan, 2015: 224). Fakülteler çatışması adlı eserinde Kant felsefe için toplumsal yararlılık beklenmeyen ve o dönemki devlet idaresi gözünde pratik hayatta sözü olmayan belirsiz ve çoğu zaman karanlık bilgiler oyunu olarak değerlendirmesini eleştirmektedir (Özlem, 2002: 21). Kant dönemindeki Prusya Devleti felsefeyi pozitif bilimler karşısında ikincil pozisyona itmesi onun pratik hayatta pragmatist sonuçlar üretememesindedir. Bu düşünce ile 20.yy. mekanikleşmiş toplum düşüncesiyle benzerlik göstermektedir.

Herder Kant ve aydınlanma düşünürlerinin evrensel olma iddiaları üzerinden ele aldıkları sorunsalları zaman ve mekandan bağımsız genel geçer iddialar şeklinde sunulmasını eleştirmektedir. Aynı çizgide olan Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın Diyalektiğinde aydınlanmacı düşünürleri yeni bir otorite koyucu olarak değerlendirmişlerdir (Güvenç, 2015a: 343). Ketenci (2006: 470) bu iddiaya katılmayacaktır. Ona göre Kant burjuva bireyin bir eleştiricisi olmaktadır.

Kant aydınlanmanın tahakküm ilişkilerine bir çözüm olanağı sunmak için kamusal alandaki özgürlük ve eşitliği etkin kılmayı önermesi onun bu aydınlanma argümanındaki durumunu tamamlanmamış bir proje durumuna getirmektedir (Çörekçioğlu, 2006: 450). Keza bu tür tavır Habermas'ın modernite konusunda takındığı durumla özdeştir. Kant aklın eleştirel ve kamusal kullanımını birbirine yakınlaştırarak aynı zamanda otonom ve otoriter olan bireyi toplumun diğer üyeleriyle uzlaştırarak günümüz Frankfurt Okulu temsilcilerine de esin kaynağı olmuştur(Çörekçioğlu, 2006: 444). Yine Kılıç'da (2006: 453) Frankfurt Okulu çağdaş üyelerinin(Habermas) iletişimsel tavrını Kant'ın düşünceleriyle ilişkilendirmektedirler.

1.4. Hegel ve Dışsallaşma

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Marx'ın öne sürdüğü kehanetlerin gerçekleşmemesi sol düşünürler üzerinde büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Bu durumun sorgulanmasıyla Marx felsefesinin içerik itibariyle statikleştiği ve devrimci niteliğini nispi de olsa yitirdiği sonucuna varılmıştır. Lukacs ve Korsh bu devrimcilik ruhunun tekrar kazanılması için Marx'ın hegelyan kökenlerine inilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Therborn, 2015: 28; Wood, 2013:343). Keza bu iki düşünür de Frankfurt Okulunun düşünsel ateşini yakan kişilerdir. Yine başka bir filozof olan Lichtheim'in kitabının¹⁶ ismi bu dönemi anlatmak için önemli bir referans noktası sağlamaktadır (Bernstein, 2013: 634).

Alman felsefe geleneği bir kopukluk üzerine değil daha çok bir diğerinin yadsınması üzerine kurulmuştur. Hegel'de bu geleneği daha da genişleterek bütün felsefe tarihini bir kanonda incelenebileceğini iddia edecektir. Bu nedenle Hegel'in anlaşılması için öncelikle Kant ve Hegel arasında bir bağın olduğu kabul edilmelidir. Ayrıca Hegel ve Kant'ta aynı sorunlara yaklaşmış olup ayrıldıkları nokta ise yöntemleridir (Ataman, 2015: 61).Yine Ataman (2015: 62) Marx'ın Heidegger ile birlikte Hegel'in varisi olduğunu iddia edecektir. Frankfurt Okulunun diğer bir ismi de Eleştirel Teori olduğu malumdur. Eleştirel yönünün vurgulanması kendilerini marxist olarak tanımlayan bu okul düşünürlerinin marksizmin kabulleri içinde kalmayıp Marx öncesi filozoflara da yönelmelerine neden olacaktır. Bunların en önemlileri Hegel ve Kanttır (Bağçe, 2015: 9).Yine Frankfurt Okulu üyelerinden olan Adorno bilimsel yönteminde diyalektiği çok önemli bir yere koyarak Hegel'le olan bağını göstermiştir (Wood, 2013: 394).

Lukacs ve Frankfurt Okulu düşünürleri sonrasında artık kimse Marx'ın Hegel'i ters çevirdiğine inanmayacak aksine Marx'ı anlamak için Hegel okunmasını elzem olarak görelecektir (Bernstein, 2013: 634). Bu okul düşünürleri felsefi hayatlarında bir şekilde Hegel

¹⁶From Marx to Hegel adlı eser.

ile etkileşim içinde olmayı tercih edeceklerdir. Örneğin Marcuse için Hegel özgürlük felsefesinin bir kurucusu olduğu ve bu düşüncenin de kendi oluşturduğu felsefi kuram açısından yaşamsal bir öneme sahip olduğunu ifade edecektir (Bumin, 2016b: 11). Marcuse praksis felsefesi üzerine yaptığı araştırmalar ile bu düşüncenin Platon'dan Hegel'e kadar uzanabileceği ifade edecektir. Diğer taraftan bu geleneğin oluşmasında temel argüman kendi döneminde önemli bir sorun olarak gördüğü pozitivist düşünceye ve bunun mevcut durumunu meşrulaştırıcı ideolojisine karşı aklın bir savaşı olduğunu iddia etmiştir (Bumin, 2016b: 121). Bir başka düşünür olan Adorno da sadece yöntem olarak Hegel'i takip etmemiştir. Adorno ailevi ve kendi özel durumu nedeniyle her zaman sanatla iç içe olmasının verdiği nedenlerden ötürü sanat felsefesine ve onun özgürleştirici ruhuna özel önem vermiştir. Adorno sanat konusunda Hegel'in biçim ve içerik anlayışına benzer bir yaklaşımı kendi sanat felsefesine dahil etmiştir. Hegel biçimin var olan düzene yeni bir teori kazandırmaktan öte anlamın olamayacağı savı üzerinde yükselen bu düşüncede biçim değişirken aynı zamanda içerik de değişecektir (Bumin, 2016b: 114).

Nihayetinde çalışmanın konusu modernite içinde doğup gelişen ve daha sonra aydınlanma ile devrimci ruhunu yitirip statükolaşan akıl düşüncesidir. Frankfurt Okulu düşünürleri de modernite içinde en çok aklın bu otoriter tavrının üzerinde durmuşlardır. Habermasa göre de Hegel moderniteyi bir mesele haline getirmesi açısından bir ilk olacaktır (Bumin, 1993: 7). Ataman da (2015: 58) aynı fikirde olup modernliği külliyat haline getiren ilk tutarlı düşünürün Hegel olduğunu iddia edecektir.

1.4.1. Hegel'in Burjuva Toplum Eleştirisi

Almanya 19.yy.'a kadar kendi siyasi birliğini sağlayamaması ve burjuva devriminin gerçekleşmemesi nedeniyle İngiltere ve Fransa'ya göre toplumsal ve siyasal farklılıklara sahipti. Bu siyasal farklılık doğal olarak toplumu ve onun içinde kendini var eden bireyi de etkiliyordu. Modernite durumu doğu toplumları için içine düşülmüş bir hal olarak düşünülürken Almanya'nın da modernite karşısında hali çok da farklı değildi. Bu nedenle modernitenin getirdiği şeylerden çok, ilk dönemleri olması nedeniyle buharlaştırdığı şeyler daha fazlaydı. Bu duruma karşı çözüm üretilmesi Alman felsefesinin bir yönelim belirleme ölçütü olmuştur. Hegel de bu burjuva devrimi konusunda ikircikli bir konumda bulunmuştur. Bir yandan devrimin getirdiği zararlı sonuçları nasıl çözümleneceğine yanıt ararken diğer taraftan bu devrimin getirilerinden ötürü devrimin ne kadar önemli bir husus olduğunun altını çizmiştir. Almanya'da birey kendini bir yurttaş olarak görmekten öte bu olgunun içine fırlatılması nedeniyle onun bencilliği ve bireysel tarafını toplumsal alanda nasıl karşılık bulacağı Hegel'in

sorunsalı olmuştur. Hegel'e göre burjuva toplumu uzlaşılmaz çelişkilere bölünmüştür (Förster, 1990: 10). Bu toplumdaki bireyler bencil ve çıkarıcıdır (Irrlitz, 1990: 152). Burjuva toplumunun atomize olması ve bireysel çıkarlarının hala evrensellik içinde erimemesi Hegel'e göre bir sorun oluşturmaktadır (Hartman, 2013: 367). Bu nedenle Hegel sivil toplumu sadece atomistik bireylerden oluşan ve bu bireylerin kendi kişisel çıkarlarının direkt olarak tümelin çıkarını sağladığı kabul edilen bir alan olarak düşünmez. Bu alanı Hegel 'Tinsel Hayvan Krallığı' diyerek alaya alacaktır (Wood, 2013: 399). Burjuva toplumun ya da Marx'a göre kapitalizmin ortaya çıkmasındaki neden son tahlilde işbölümüdür. Hegel de iş bölümü konusunda Marx gibi düşünmektedir. İş bölümü insanları parçalara ayırarak kendine yabancılaştıracaktır (Irrlitz, 1990: 158). Hegel genel anlamda uzlaştırmanın bir filozofu olduğu kabul edilse dahi yoksulluk hususunda kendi felsefesinin yetersiz kaldığı söylenebilecektir (Marcuse, 1971:249). Yoksulluk ise Hegel döneminde feodal bağlarından kopan kitlelerin en büyük sorunuydu. 1818 yılında Hegel Almanya'nın o dönemki genel politik seyrine de karşı bir duruş sergileyerek burjuva optimistliğiyle kamusal ve sivil alana eğilmiştir (Förster, 1990: 5). Burjuva toplumunun çelişkilerini Hegel belki de Marx kadar net bir şekilde tahlil etmesine karşın bunun için tarih haricinde bir çözüm yolu önermemiştir. Hyypolitte (2016: 115) için bu durum kapitalist toplumun olgunluk aşamasına gelmemesinden kaynaklanıyordu. Dönem Almanya'sının kapitalist ülke olma yolundaki gecikmesi dolayısıyla da geçiş aşamasının beklenilenden uzun sürmesi toplumsal sorunların tinin kendini gerçekleştirme aşaması olarak görünürken aynı zamanda durumun geçici olduğu ve nihai mutlağa ulaşacağından söz etmiştir. Savran'a göre (2013: 141) Hegel'in felsefi kökenlerindeki somut sorunsalı insanın sivil ve kamusal alan gibi iki alana ayırırken bu bölünmüşlük nedeniyle ortaya çıkan durum ise bencillik ve toplum olamama halidir. Burjuva toplumunda tikelliklerin(bireyler) sivil alanın hem yaratıcısı olduğu hem de sonunun hazırlayıcısı olacağı iddia edilecektir. Bu nedenle tikellikler kendini tümel içinde bulabilecek bir sivil alan kurulmalı ve ayrıksız tikellikler nedeniyle kaosa neden olunmamalıdır. Bunun en iyi tecellisi yaratılmış modern devletin ve yurttaşın olmasıdır (Savran, 2013: 201). Çalışmanın ileriki aşamalarında da değinileceği üzere Hegel ampirizme soyutlama olarak bakacak ve ilişki olmaması nedeniyle eleştirecektir. Hegel'in eleştirdiği husus aslında pozitivizmin iktidar yaratıcı halidir. Althusser de (2013: 492) bu hususta pozitivizm burjuva toplumun meşrulaştırıcı gücü olduğunu söyleyecektir. Son durumda Hegel burjuva toplumun akıl üzerinden kendini meşrulaştırdığı tahliline de ulaştığı söylenebilir.

1.4.2. Hegel Felsefesine Giriş

Hegel belki de felsefe tarihinin anlaşılması en zor filozofudur. Bunun nedenleri makul görülebilir. Çünkü Hegel Kant'ın ardılı ve Hölderlin'in de arkadaşıydı (Ataman, 2015: 61). Hegel'in anlaşılması için öncelikle somut olarak kabul görmüş bütün öndeyilerden kurtulması gerektiği ifade edilebilir (Stace, 1986: 221). Söylenildiği gibi Kant'ın ardılı olması nedeniyle Hegel ile idealizmi ayrı tutmamak gerekmektedir. Hatta bunun da üzerine koyarak Alman idealizmin doruğunu oluşturduğu iddia edilebilecektir (Bozkurt, 1990: 45).

Hyppolite Hegel hakkında kendi döneminin Aristosu olduğu ve Aristo'nun Ortaçağ için ne anlam ihtiva ediyorsa Hegel'in de Alman felsefi geleneği için aynı şey olduğunu ifade etmiştir (Bumin, 2016b: 7). Hegel için bir felsefenin diğerini yanlışlayıp ortadan kaldırması diye bir şey düşünülmeceğinden onun anlayışında felsefe bir tutarsızlık içinde değerlendirilmeliydi. Bunun sonucunda kendi felsefesini kendinden önceki felsefelerin bir bütünü olarak kurmuştur. Her ne kadar felsefe tarihinde bütün fikirleri dahil edildiği iddia edilse dahi Hegel'in iki kaynağı vardır: Antik Yunan ve Kant'ın felsefesi (Stace, 1986: 17).

Hegel ölümüyle beraber onun tilmizlerinde ne yapacaklarına dair şaşkınlık yaşanmış ve Aristo'nun ölümüne benzer bir şekilde Aristo sonrası filozofların araştırılmasına başlanmıştır. En önemli örneği ise Marx'ın doktora tezidir. Hegel ve Aristo felsefi sistemleri gelişimsel açıdan birbirine denk olabildiği söylenebilir. Aristo ve Hegel'inde felsefelerinde evrimsel bir taraf gözlemlenmektedir. Aristo varlıktan edimli varlığa doğru bir hat üzerinde ilerlerken Hegel bunun tersine örtük olandan aleni olana doğru bir süreci ele almaktadır (Stace, 1986: 53). Bozkurt (2005: 37) Hegel'in diyalektiğinin içsel olması nedeniyle evrimci olduğunu belirtmiştir.

Hegelden önce filozofların özne ve nesneyi düalist bir yaklaşımla ele almaları bilen özneyle bilinen nesne arasında ilişkinin nasıl kurulması (ya da kurulmaması) gerektiği sorununu da kendiliğinden Hegele miras kalacaktır (Özçınar, 2008: 10). Bu yaklaşımın Hegel için felsefenin dogmatikliğiyle açıklanmıştır. Çünkü bu felsefelerde bir şeyin yanlış olduğu iddia edilirken diğerinin kesinlikle doğru olduğu söylenir ki aslında bilginin zamana bağlı yapısının görmezden gelinerek yanlıya düşüldüğü ifade edilecektir (Holz, 2017: 10). İşte bu düalist yapının eleştirisi ve buna bir çözüm bulma yöntemine Hegel Kant'ın eleştirisiyle başlamıştır. Hegel'in Kant eleştirisi Salt Aklın Eleştirisinde Kant'ın ortaya koyduğu aklın numen ve fenomen alanlarına göre bölümlere ayırmasıdır. Kant Hegel'e göre aklın ne olduğunu öğrenmeden aklın sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Oysa bu yöntem ile bilgiye ulaşmak Hegel'e göre yüzmeyi denize girmeden öğrenmek anlamına geleceğinden imkansızdır (Akarsu, 1987: 73). Hegel Kant'ın da katkıda bulunduğu bilen özne ve bilinen nesne düalizmi konusundaki uçurumu

kapatma iddiasında olacaktır. Bunun aracının metafizik olabileceği öne sürülmüştür (Chatelet, 1993: 139). Önceki bölümlerde açıklandığı üzere Kant metafiziğin ne olacağını değil ne olmaması gerektiğini açıklamıştı. Hegel tersini ortaya koyarak metafiziğin ne olduğunu açıklama yoluna gitmiştir (Chatelet, 1993: 134). Metafizik tinin kendini dünyada serimlemesiyle ortaya çıkan fenomenlerin bilinç tarafından keşfedilip kendini anlaması şeklinde özetlenebilir. Ayrıca tini kendisini özbilince sahip olan insan üzerinden anlaması Hegel'in felsefesinin temelini oluşturmaktadır (Akarsu, 1987: 71). Burada genel bir kanı olan felsefenin antropolojisinin yapıldığı savı Bumin'e (2016b: 9) göre hatalı olup onun iddiasına göre Hegel felsefesi ne teoloji ne de antropolojidir.

Hegel Almanya'nın o dönemki yenilik isteyen ruhunun bir yansıması olduğu söylenebilir (Förster, 1990: 22). Daha önce açıklandığı üzere Almanya'nın geri kalması diğer ülke düşünürlerinin praxis felsefesinin aksine bir yol almaları Alman filozoflarında teorik alanda düşünce üretilmesine neden olmuştur. Bu konuda Hegel Rousseau'nun kamusal alanı yeniden uzlaşma temelinde oturtulması gerekliliği düşüncesinden etkilenmiştir (Bozkurt, 2005: 23). Keza devletin kutsanmasının nedeni de budur.

Hegel gerek yaşadığı dönemde gelişen olayların etkisi gerekse bu olgulara verdiği tepkilerden onun bir aydınlanma felsefesi içinde konumlandığını söylenebilecektir. Fakat Aydınlanmanın olumsuz olabilecek taraflarını da idrak eden Hegel bunun önüne geçebilmek için felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır (Förster, 1990: 13). Eagleton'a (2010: 48) göre de Hegel'in genel düşüncesi Aydınlanmanın öne sürdüğü özgürlük ve romantizm arasında var olan çelişkiye bir uzlaşma zemini bulmaktır. Aydınlanma sorunlarının ve Aydınlanma tezlerinin bir sentezini yapma fikri Hegel'in felsefesini özetleyecektir (West, 1998:5 4). Hegel ve onun takipçileri tarafından aydınlanmaya ait fikirler radikal değişimlere uğratılmasalar da Aydınlanmanın içsel bir eleştirisi yapılarak aşırılıkları törpülenmiştir (West, 1998: 62).

Hegel felsefesinin ilerlemeci bir merkezde olması onu modernizmin ilerleme ilkesi etrafında düşünülmesine neden olacaktır (Holz, 2017:115-116). Hyppolite'de (2016:108) bu düşünce içinde bulunurken Hegel'in ilerleme fikri ona göre bir kusur olacaktır. Çünkü her daim eski yeniye göre daha ilkel olarak düşünülmektedir. Hegel'in felsefi ve tarihsel bakış açısının modernizm içinde düşünülmeceğini de iddia eden taraflar olmuştur. Bozkurt (1990: 49) Hegel'in bize önerdiği tarihsel silsilenin modernitenin düz çizgisiyle örtüşmeyeceğini ve Hegel'in sisteminin genelde kendisine geri dönen bir döngüsel yapı olduğunu iddia etmiştir. Gerçekten de modern gelişme fikri ve Hegel'in tinin kendini geliştirerek tamamlaması düşüncesi birbirinden tamamıyla farklıdır (Löwith, 1990: 100). Jameson (2016: 20) ise Hegel'in modernite içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgularken onun anakronist tarafını da öne

çıkarmıştır. Hegel'i sadece modernist bir filozof olarak algılamak onun felsefesine haksızlık etmek olacaktır (Jameson, 2016: 20). Diğer taraftan Hegel'in ampirizm veya pozitivizm karşıtı olduğu iddia edilse dahi moderniteye tamamen karşı çıktığı söylenemez (West, 1998: 55, Förster, 1990: 18, Bernstein, 2013: 633).

Hegel soyutlama ile yalıtıcı düşünce kavramlarını birbirinin yerine kullanacaktır. Soyutlamada da Marcuse'a (1971: 196) göre pozitivizmin kullandığı yöntemin bir benzeri kullanılacaktır. Pozitivizm genel olarak olguları düalist bir yapıda açıklama yoluna gidecektir. Yalıtıcı düşünce de araçsal aklın bir özelliği ve Aydınlanma düşüncesi içinde analitik felsefede kendine yer bulmuş olan herşeyi kutbuyla anlaşılmasıdır(açıklanmasıdır). Bu tasnif aslında Horkheimer'in geleneksel ve eleştirel kuram diye ayırımına gittiği alanı göstermektedir (Marcuse, 1971: 74). Bu yalıtıcı düşünce karşısına Hegel diyalektik aklı koyacaktır. Fakat bu diyalektik akıl aydınlanmacı aklı dışlamaz tam tersine içinde muhafaza edecektir (Sözer, 1990: 56). Adorno, Hegel ve Marx'ın diyalektiğine ilerde anlatılacağı üzere karşı çıkacak ve zımnî olarak onların diyalektiklerini modernist olmakla suçlayacaktır (Becermen, 2010: 48).

Hegel'in genel felsefesi içinde varlık kavramı önemli bir yer işgal etmektedir. Hegel varlığı zamana rağmen olan bir varlık olarak değil zamanı da içine alarak oluşan bir varlık tanımlaması yapmaktadır (Holz, 2017: 72). Hegel için varlığın başlangıç hali için bir töz aranması gerekiyorsa bu başlangıç tözünün bütün sonlu varlık tözlerinden ayrılması gerektiği en sonunda da somut bir varlığın ötesine geçilerek tamamıyla soyut ve belirlenimsiz bir varlık olması anlamına gelecektir (Orman, 2015a: 453). Bu başlangıçtaki şeyin her ne olduğunun önemi bulunmadan(Tanrı, Cogito, vb.) başlangıçtaki şeyin bir varlık hatta saf bir varlık olduğu kabulü Hegel'de zaten ortaya koyulan düşüncenin içerisinde bulunmaktadır (Orman, 2015a: 453). Bu başlangıç halinin daha ilerisi, kendisi mutlak bir şey olması nedeniyle mümkün olmadığından ancak başka bir itki ile ilerleme sağlanacağı bunun ancak yine başlangıçtaki mutlaklık nedeniyle varlığın kendisinden gelmesi yani diyalektik olması öngörülebilecektir (Orman, 2015a: 454).

Varlığın yokluk üzerinden Oluşu meydana getirmesi özetle şu şekildedir: Varlık öncelikle kendi tanımlaması gereği tek olandır. Bu varlığın tanımlamasında yokluk karşıtı olması onun yokluk tanımını da vermesi yani yokluğu da içkin olarak taşıması gerekmektedir. Bu nedenle varlık önce kendi yadsımasıyla yokluğu bunların diyalektiği sonucunda da oluş meydana gelecektir. Böylelikle hem yokluk hem de oluş varlığın kendisinde içkindir (Stace, 1986: 172; Orman, 2015b: 472; 473). Varlığı mutlak töz olarak kabul edersek bütün yaratımın ondan geldiği varsayımına ulaşılabilir (Stace, 1986:177). Varlığı bu şekilde bir tanımlama içine yerleştirilmesi onun yoklukla eşdeğer tutma anlamına gelmektedir (Orman, 2015a: 458; 460).

Yine varlığın başlangıçtaki hali maddi veya somutsal bir durumu değil düşünsel bir alanı oluşturacaktır. Bu nedenle varlık ne vardır ne de yoktur (Orman, 2015b: 470). Varlık ile yokluğun aynı olabileceği tezine karşı Popper (2014: 383) bu sonuca ulaşan yöntemin başarılı olmadığı çünkü her türlü ikilikler arasında bu şekilde bir bağlantı kurulabileceğini iddia ederek karşı çıkacaktır.

Hegel'den önce de mutlak tanımı yapılmıştır. Bu tanımlar içinde Hegel'e en yakın olanı Spinoza tarafından yapılmış olmasına karşın mutlağı bir töz olarak düşünürken tarihsellikten uzak tutarak durağanlaştırmıştır. Oysa Hegel mutlağı töz olarak düşünmenin yanında aynı zamanda özne olarak da kabul etmektedir (Bumin, 2016b: 102). Schelling Hegel'den önce töz ve özne olarak mutlağı değerlendirmiştir. Schelling'e göre doğada yer alan töz tam bir gelişmiş nesne olan insanla beraber özne olabilecektir (Bumin, 2016b: 104).

Hegel için mutlağın tözü ile onu zaman içinde gelişimi aynı şeyi ifade edecektir (Albayrak, 2016: 23). Bu zaman içinde görünüşler o kadar önemlidir ki bazı yazarlar bu durumu öznenin zamana göre kılık değiştirmesine benzetmişlerdir (Çeliken, 2016: 37). Öz Hegel için zaman içinde belirlenime sahip olması nedeniyle özün tam anlamıyla kavranması için tarihin sonuna ulaşılması yani diyalektik sürecin son bulması gerekmektedir (Bozkurt, 2005: 55). Hegel tözü tarihsel olarak belirlemekle beraber her dönemde ortaya konulan töze dair fikirlerin de kendi dönemini yansıtmaları nedeniyle doğru olduğunu kabul ederken diğer çağlardaki farklı töz tanımlamalarıyla ilişkisel olduğunu öne sürecektir (Albayrak, 2016: 23).

Hegel bir çelişki filozofu olarak dikkate alınabilir (Förster, 1990:6). Bu çelişki anlayışı onun hem metodolojisine hem de epistemolojisine yansiyacaktır. Diyalektik olarak tasvir edilen bu anlayış içinde nihayetinde bir uzlaşma olsa dahi her olumsuzlamanın var olan durumdan daha ileriye gidilmesini sağlayan bir harekettir. Bu anlayış gereği Hegel savaşlar konusuna çok da olumsuz bakmayacaktır (Motrosilova, 1990: 32). Hegel savaşın mutlak tının kendini edimselleştirmesi için gerekli olduğuna vurgu yapar ayrıca bu mutlak tinde yenik düşen taraf ise temsil edilen ve zamanın ruhuna ayak uyduramayan düşüncedir (Bozkurt, 2005: 47). Hegel'in yarattığı bu felsefede salt bir olumsuzlanma hayatın var olabilmesi için gerekli ortamı sağlamayacağı için bu olumsuzlanma içinde de olumlama halinin bulunması gerekir. Aksi takdirde kaos ve hiçlikten başka hiçbir şey var olmazdı. Bu uzlaşmanın gerçekleştiği yer karşıtların denk geldiği bir seviye değil daha önce de söylenildiği üzere ilerlemeci çizgisi içinde Hegel'in çatışma sonrası oluşan bir üst aşamada uzlaşma gerçekleşecektir. Bu Hegel felsefesinde yükselerek aşma anlamına gelmektedir (Holz, 2017: 27). Buna bağlı olarak da Hegel'in ilerleme çizgisi düz değil iç içe geçmiş çemberler şeklindedir (Holz, 2017: 41).

Hegel'in diyalektiği parçalı bir hali ifade etmeyecek ve bu bütünsellik tutkusu onun bütün düşünsel hayatına da etkide bulunacaktır (Akarsu, 1987: 72). Keza diyalektik süreçte tez ve antitez birbirini dışsallamayacak bunlar bir bütünün karşıt durumları olduğundan ortaya çıkan sentez hali de yine o bütünün içinde kalacaktır (Akarsu, 1987: 82). Hegelden önce kartezyen düalizmin her alanda kendini gösterdiği örneklerinden birisi de Kanttır. Kant düşünmeyi zaman ve mekana bağımlı tutarak aşkın bir bilgi anlayışına da yol açarken Hegel kavram ve düşüncelerini birbirini içermesi nedeniyle birinin diğerinden türediğini ifade etmiştir (Ateşoğlu, 2013: 25). Felsefede bilgi tanım gibi fenni bilimler dışında bazı metotlarla kavranmak isteniyorsa bunları kartezyen felsefede olduğu gibi özne-nesne şeklinde ayırmamalı özne-nesne birliği ve etkileşimi halinde yorumlanması gerekmektedir (Holz, 2017: 53). Mutlak tinin aynadaki yansıması özne ve nesnenin birbiriyle olan ilişkisini ifade etmektedir. Bu ilişki aynı zamanda özne-nesnenin bir özdeşliğini de yansıtırken son tahlilde özne ve nesnenin birleşik hali mutlak tinin aynadaki tecellisidir (Holz, 2017: 59).

Toplum insanın bireyselleşme sürecindeki görünümüleri olarak tanımlanabilir (Göçmen, 2007: 13). Bu nedenle toplumun dinamikleri devamlı diyalektik olarak daha ileriye gitme zorunluluğunu doğuracaktır. Bu da Marx'ın tarihsel materyalist tezinin öncelenmesi anlamına gelecektir (Jameson, 2016: 108). Tinin Fenemolojisinde daha geniş ele alınacağı üzere yabancılaşma olgusu toplum ile dinin bir uzlaşısı içinde olmaması durumudur (Förster, 1990: 14). Yine Hegel için uzlaşısı ve bütünsellik sadece bireyin düşünsel aleminden mevcut olmayıp aynı zamanda din, toplum ve devlet gibi alanlarla da ilgilidir. Keza Alman toplumunun özgün yapısı ile burjuva devrimin getirdiği aykırılıkların düzeltimi ve bütünselliğe ulaşma talebi Hegel'in felsefesinde bulunabilecektir (Förster, 1990: 16).

Marcuse'a göre (1971: 11) Hegel'in isteği Fransız Devrimiyle beraber ortaya çıkan burjuva bireyin bencilliğiyle özgürlük anlayışını rasyonel bir temel üzerinde uzlaştırmaktır. Rousseau gibi Hegel'de bencil birey ile bir toplum oluşamadığı ve bu çıkarlar dengesinin üst bir kategori aracılığıyla uzlaştırılması gerektiği Hegel tarafından düşünülmekteydi. Bireyciliğe karşı devletteki otomatikleşmiş bürokrasiyi alternatif bir güç olarak görmektedir. Keza Marcuse'de (1971: 47) aynı doğrultuda düşünmektedir. Hegel'in devleti kutsamasındaki temel gerekçe Antik Yunan ile başlayan sivil ve kamusal alan arasında kalan insanın yarılma halinin önüne geçme isteğidir. Bu talebini yerine getirirken yine bütünsellik düşüncesine başvuracak fakat bu sefer anlam karşılığı evrensellik olacaktır. Hegel için evrensellik durumu tarihsel bir fenomen olan burjuva birey çıkarının kamusal ilişkiler ve değerlerden önce gelmesi nedeniyle kamusal ortak uzlaşısı sonucunda ortaya çıkan kamusal çıkara ters olması halinin olumsuzlanması olarak ifade edilebilmektedir (Marcuse, 1971: 46). Yine devletin otoriter

olmasındaki temel sebep bu çıkarıcı ve aşırı bireyselleşmiş bireyin ortak bir sağduyuda buluşturma talebidir (Marcuse, 1971: 212). Rousseau'nun bu çıkarıcı bencil bireyden korkması nedeniyle ortaya attığı düşünce nasıl yığınların despotluğuna dönüştüyse Hegel'in devleti birey öncesine koyması Popper (2014: 346) için bireyin devlet içinde erimesi ve araçlıktan amaca dönüşen bir devlet anlayışına meşruluk kazandırmasıyla sonuçlanacaktır.

İnsan bilim yaparken hedefi değişkenlerin sabitlemesi ve bu şekilde genel kanılara ulaşma arzudur. Bu görüşün en önemli temsilcisi Kojeve'ye göre Permanides'tir. Bu düşünürün göre zaman kavramını dışarıda bırakarak değişken olmayan kurallara ulaşmak istemiştir. Hegel için bu görüş bilimi anlamak için eksiktir. Zaman aslında bilimin tam da merkezine konulması gereken bir form olmak zorundadır (Bumin, 2016b: 16). Hegel cephesinde zaman kavramı kendi felsefesi için önemlidir. Bu şekilde hakikate ulaşma konusunda tarihsel bir yöntem izleyen Hegel için zaman içinde değişen şeylerin bize göre anlamı zamanın dışında değil daha çok zamanı da içine alan bir tarihsel antropoloji şeklinde anlamamıza salık verecektir (Bumin, 2016b: 68-69). Böylelikle insan bilimi ve buna bağlı olarak kendini düşünürken insanın tarihsel bir tavrı olmak zorunda olacaktır (Bumin, 2016b: 79). İnsan kendi çağının ürünü olması nedeniyle kendi çağını aşması mümkün değilken iyi bir filozoftan beklenen ise kendi çağını en iyi bir şekilde yansıtmasıdır (Holz, 2017: 101; Bozkurt, 2005: 18).

Hegel tarihsellik anlayışına yeni bir ivme getirmiş olup akıl alanı da bundan etkilenmiştir. Aklın tarihi dışlaması nedeniyle dogmatikleşmesi Hegel ile beraber ortadan kalktığı iddia edilebilir. Hegel sonrasında akıl değerden bağımsız bir alanı değil tarihle iç içe geçmiş bir durumu anlatacaktır (Touraine, 2014: 108).

Hegel felsefesinde tikel kalma veya evrenselliğe ulaşma bir sorunsal olmuştur. Özgürleşme meselesi tikelliklerin evrensele ulaşma sorununa dair bir kavram olarak değerlendirilecektir. Tikel ne kadar evrensele hasıl olursa o denli özgür kılınacaktır (Holz, 2017: 126). Evrensellik Hegel için zamanda ve mekanda toplumsalın ortak bir payanda içinde buluşması ve bunu tarihsel olarak diğer çağlara aktarabilmesi olarak da değerlendirilebilir. Dil konusunda Hegel bir kollektivite olarak düşünmüş olup bunun aracılığıyla ya da bizzat kendisi evrenselliğe ulaşabileceğini düşünmüştür. Dilde tanım yapılması ya da kendini var etmesi dahi yine bu toplumsallığın (evrensellik) yadsınması yani toplumsallığın içinde bir halini gösterecektir (Jameson, 2016: 55).

Marx Hegel'i özne ve nesnenin yerlerinin yanlış konumlandığını ve öznenin spekülative bir ide haline gelmesini eleştirmiştir (Wood, 2013: 416). Son dönemlerde yükselen düşünce Marx'ı Hegel ile okuma anlayışı Althusser'e (2013: 498) göre burjuva için Marx felsefesindeki yıkıcı olan noktaların törpülenmesi anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi

Althusser Marx'ın çalışmalarının kendi içinde düzgün bir silsile ile ilerlemediği aslında kopuş yaşadığını iddia edecektir. Althusser kopuş sonrası çalışmalar da Hegel'le bağlantılı olması varsayımında Marx'ın burjuvaziye karşı eleştirel kimliği yitireceği kaygısını taşımaktadır.

Hegel felsefesinin genel çerçevesi eski sorunlara yeni çözümler üretmek ya da yeni bir hakikat felsefesi oluşturmak değil daha çok genel kurallardan oluşan tek bir kural oluşturup bunu zamana göre değişen hakikat sorunsalını toptan ortadan kaldırmaktır (Bumin, 2016b: 132).

1.4.3. Hegel'in Akıl Eleştirisi(Tin'in Fenomolojisi)

Tinin Fenemolojisi bir yolculuk olarak kabul edilebilir. Fakat bu belirlenirken aynı zamanda Hegel'in burjuva toplumu ve o döneme hakim olmaya başlayan akılı da eleştiri konusu yapılacaktır (Bumin, 2016b: 84). Kojeve içinse fenomenoloji bir felsefi antropoloji olarak değerlendirilmektedir (Bumin, 2016b: 11). Hegel'in genel felsefesindeki bütün unsurlar fenomenolojisinde de bulunurken aynı zamanda tarihi de içine katan değerlendirmeler yoluyla da insana dair bir açıklamaya gidilecektir.

Hegel insan ile doğanın aynı şey olmadığını farkına vararak akıl ve gerçekliğin bazı dolayımardan geçirek benzerlik kurulabileceğini ifade etmiştir. Hegel'den önce filozoflarda insan ve doğa arasında mutlak bir ayrım varken insan doğa ile tamamen yabancı bir ilişki içerisinde olduğu iddia edilecektir (Bumin, 2016b: 26). Bunun nedeni olarak bu filozofların çalışma edimini yaşam olgusundan bağımsız düşünmeleri ya da değerlendirmeye tabi tutmamalarıdır.

Tarih veya toplumun fenomenolojik bir okumaya tabi tutulması aynı zamanda bu fenomenler ile diğerleri arasında bir bütünlük halinde değerlendirilmesidir (Yaltrak, 1990: 59). Hegel'in bütünlük felsefesi sadece mekânsal anlama gelmemelidir. Varlık içinde öz kavramı Hegel için geçmişi, geleceği, şimdiki de içeren öngörülemez bir süreci barındırmaktadır (Bozkurt, 2015: 42). Böylece Hegel'in varlığı kavrayışı belirli(sınırlı bir zaman dilimini) bir zamanı ya da tekil bir şeyi niteleyen anlamında kullanılmamalıdır. Bu bütün felsefesi fenomenolojide bilinen çevre bilinci çevreyi nasıl idrak ettiğiyle değil bilincin de dahil olduğu bütünün algılanmasıyla ilgilidir. Tinin Fenomolojisi bilincin algılanan realiteden başlayıp sonrasında bütün evreni düşünsel bir teklik içinde algılama teşebbüsünde bulunmasıdır (Orman, 2015: 448). Hegel fenomenolojisini okuma öncelikle yukarıda bahsi geçen bütünlüğü idrak edilmesi ve bu tür bir yönelimle kavramların değerlendirilmesi gerekmektedir. Jameson (2016: 9) bu konuda Hegel'in mutlak tinin anlaşılması için bunun bir moment olarak düşünülmemesi gerektiğinden söz etmektedir.

Tinin fenomenolojisi hem aydınlanmanın karşı çıktığı temel düşüncelerin hem de bizzat aydınlanmanın kendi eleştirisi olarak ele alınmalıdır (Göçmen, 2007: 17). Hegelde tin ise aklın tarihte kendini serimlemesi özetle özbilinç sahibi olan insanın doğayı dönüştürmesinin ürünü toplum ve bunun ilişkileri kabul edilirken aynı zamanda bu serimlemeyi zamana bağlı devinen bir süreç olarak da anlaşılması gerekmektedir (Bumin, 2016b: 82). Yine Hegel bu bilinç mevzusunda çatışmanın olumlu bir tarafı olduğunu vurgularken birbiriyle uyumsuz olan iki bilincin aralarındaki çatışma sonrası vücut bulması nedeniyle bilimi veya akli anlamak için yapılan bütün faaliyetlerin de yine aynı akıl içinde bir aşamayı ifade edecektir (Hyppolite, 1993: 91).

Fenomenolojinin anlaşılması için yöntemin diyalektik olduğundan haberdar olunması yetmeyecektir. Çünkü fenomenoloji sadece diyalektik bir sunum olarak değil incelenen şeyin ontolojisini de oluşturacaktır. Diyalektik bir açıdan yaşamın özüdür (Orman, 2015a: 461). Kojeve Hegel'in yöntemi konusunda diyalektik olduğu fikrine katılmayacaktır. Onun için fenomenoloji betimleyici bir olguyu ifade ederken Husserl'in fenomenolojisiyle benzerlik taşıdığı iddia edecektir (Hilav, 2001: 12).

Doğa salt bir halde insanla aynı kavram içinde kullanılamaz doğa aynı zamanda toplumsallıktır. Hegel'e göre doğa Tinin kendini keşfedebilmesi için edimselleştiği yani kullandığı bir alandır (Hyppolite, 2016: 44). Bu nedenle Hegel için bir şey ya da Mutlak tarihle kendini gösteren zamanla içice geçmiş bir kavramdır (Marcuse, 1971: 187). Tinin kendini doğada edimselleştirmesi aynı zamanda özne anlayışına da farklılık getirecektir. Kojeve (2001: 37) Descartes'ın cogitosuna karşı çıkararak kendinde bir düşünsel varlık olmayan insanın aslında düşünsel varlığın düşünmesinden pay alarak insanda nesneleştiğini ifade eder. Bu nedenle insanın mutlak olanı arama süreci aslında mutlak olanın kendini insan(doğa) üzerinde ifşa etmesiyle aynı ana denk düşecektir (Harris, 2013: 135). Jameson (2016: 88) mutlağın süreç içinde ortaya çıkma durumunu mermerden fazlalıkların alınarak heykelin ortaya çıkarılmasına benzetecektir. Mermer özü itibariyle hep içindeki tözü taşıırken zamanla kendinin ne olduğu ortaya çıkacaktır. Keza Hegel'in varlık hakkında söylediği dinamik olma hali de söylenenleri destekleyecektir (Bozkurt, 2005: 51). Tinin kendini doğada edimselleştirmesi doğanın aşkın veya metafizik kabul edilen bir doğada vuku bulmayacak aksine insanın tamamen tanış olduğu bir doğanın varlığını betimleyecektir (Özçınar, 2012: 753). Holz (2017: 78) Işık benzetmesini kullanarak ışığın başka bir şey için varlık olduğu ve ışıpta kendini tanımlamak amacıyla kendini başka şeyler üzerinde kendinin temsilini sağlayacaktır. Bu örnekte mutlak tinin fenomenal dünyada nasıl bir fonksiyona sahip olduğu anlaşılabilir. Tinin kendini doğada var

ederken bu var etme tarzı diyalektiktir. Diyalektik olması nedeniyle de kendini tanıması ancak sürece zamana bağımlı olmasıyla sonuçlanır (Holz, 2017: 84).

Hegel varlık ve yokluk üzerinden oluşları tasvir ederken Tinin daha önce bahsi geçen edimselleşmesinden insana düşen payı da Efendi-Köle diyalektiği üzerinden anlatır. Bu anlatımın çalışmadaki rolü hem modern dünyadaki insan doğası ve özü anlayışına bir açıklık getirmek hem de Hegel'den sonra önemi olan çalışma kavramına ışık tutmasıdır. Çalışma ile insanın doğaya hakim olma yeteneğini değil daha çok onunla bütünleşme olanağı ve doğada kendini yaratabilme ihtimali sunacaktır (Bumin, 2016b: 49).

Fenemoloji mutsuz bilincin deneyimlenmesidir. Bilinci kendi bulduğu her anda akıl onun güvende olmadığını ve sağlam temelde bulunmadığı kuşkusunu vermektedir. Bu nedenle bu mutsuz olma hali bilincin devamlı olarak başka arayışlar içine sokacaktır (Hypolitte, 1993: 85). İnsanın doğuştan gelen korkularının bulunması Hegel'e göre insanın ölümlü olmasının keşfi olarak iddia edilirken bu korkuyla nihayetinde insan mutsuz bilince sürüklenecektir. Mutsuz bilinç bir şeyler yaratıp sonsuzluğa ulaşma gayesiyle doğayı ve kendini yeniden üretme yoluna gidecektir. Köle üzerinden tanımlayacak olunursa köle efendiden çalışarak ürettiğini doğayla birleştirir ve bunun sonucunda doğa özneleşecektir ki bu da Hegel'in en temel görüşlerinden birisidir (Bumin, 2016b: 48).

İnsanın hayvandan ayrılıp insani özellikleri kazanabilmesi için hayvansal yanının aşılması gerekmektedir. Bunun yolu hayvani tarafın insan olabilmek adına tehlikeye atılmasından geçecektir (Kojève, 1993: 34). Hegel bu düşünceden yola çıkarak insan ne zaman insanlık kazanabileceğini anlatmaya çalışır. Hegel için insanın hayvani olandan vazgeçip bilinç haline gelmesi öncelikle insanın nesneye duyduğu tutkuyla açıklanacaktır. İnsan bir bilinç olarak nesneyi duyumsadığı an ona tutulur ve nesneyle bilinç bir olurlar şayet bilinci bu süreçten koparan bilinç dışı bir etki olmazsa bilinç öylece kalacaktır. Bu halden onu kurtaran şey ise nesneye duyduğu arzudur. Bilinç nesneye karşı hangi duyum yoluyla idrak ettiyse kendisine katmak isteyecektir. Bu katma insanın hayvansal olan tarafının bir görüntüsü olup nesne tüketildiği an haliyle ona duyulan istek de ortadan kalkacaktır. Bilme isteği öznenin dışsallığının keşfi iken istek(arzu) öznenin tekrardan kendine dönüşünü simgeleyecektir (Bumin, 1993: 179). Bu süreçte insan nesneye bağımlı olurken bir özgürleşim durumundan uzaklaşacaktır. Bu nedenle nesnenin ondan uyardığı bilinçten kurtulup bir özbilinç haline gelemeyecektir (Bumin, 2016b: 30). Başka bir bilincin istediği şeyi istemek daha çok o bilinç tarafından tanınmayı istemek anlamına gelecektir (Bumin, 2016b: 35). İnsanın bu hayvansal durumundan çıkışı ancak var olan ve tükendiği anda doyumu tükenen alelade bir nesneyle ya da şeye yönelmesiyle gerçekleşecektir. Hegel bunun tek yolunu nesneye duyulan isteğe karşı

bir istek olması gerektiği şeklinde çözüm olduğunu iddia edecektir. Bu şekilde insan olmanın temel şartı nesneye istek duyan başka bir insanı tanımak olarak ifade edilebilir. Öznenin dünyayı Kantçı anlamda tanımak için seyretmesi aslında düalist bir özne ve nesneye ulaşmak yerine öznenin nesnenin içinde erimesi nedeniyle bir ayırım değil bütünlüğü ifade edecektir (Bumin, 2016b: 35). Özetle kendinin varlığının kabul edebilecek başka bir bilinç(özbilinç) bulup kendi bilincini öz bilinç seviyesine çıkarmak olacaktır (Bumin, 2016b: 31). Bu bilincin isteminin diğer bilinç tarafından istemi doğal olarak iki insanın karşı karşıya gelmesi dolayısıyla da bir savaşı gerektirecektir (Bumin, 2016b: 36). Bu savaşın sonunda kendini kabul ettirmek isteyen baskın karakter karşı tarafın iradesine sahip olmayı onun ölmeden iradesini elde etmeyi sağlamak zorundadır. Köle-Efendi diyalektiğinde insanın başka bir insanla arasındaki ilişki sonucunda muzaffer olan taraf diğerini öldürmemesi gerekmektedir. Çünkü öldürülen kişi tarafından onun insan olmayı tanınma ihtiyacını karşılamaktadır. Bu nedenle onu ancak diyalektik olarak yok etmelidir. Onu yaşayan bir varlık olarak bırakmalıdır insan olarak değil (Kojeve, 1993: 45). Diğer taraf ancak kendi hayvani(Vücudu ve hayatı) tarafını kaybetmekten korktuğu için kavgadan kaçıp insan özbilincinin diğer taraf tarafından tanınmamasına göz yumacaktır (Bumin, 2016b: 37). Hayvani tarafından vazgeçen taraf diğerini kölesi(servant) haline getirirken kendisi de onun efendisi olacaktır. Fakat köle efendinin arzularını yerine getirmek için doğayı dönüştürecek ve buradaki çalışmasıyla da ortaya konulan ürünü efendi hazır olarak tüketecektir (Bumin, 2016b: 38).

Kendini doğada insanın (kölenin) bu çalışmasıyla hem kendi tarihini oluştururken hem de insanca bir yer olan dünyayı yaratmaktadır. Bu insanca dünya bizim kabul ettiğimiz kültürleşmiş doğadır (Kojeve, 1993: 59). Köle çalışmasının başka bir getirisi de kölenin efendiye karşı duyduğu korkudan arınmasını sağlar. Bu korku onun hayvansal doğasıyla beraber devam ederken onun insanlığını keşfetmesi de mütemadiyen onu bu korkudan uzak tutacaktır (Kojeve, 1993: 59).

Kojeve (1993: 49) şeyin(nesnenin) iki yönü olduğunu söylemektedir: Bağımlı yönü ve özerk yönü. Bağımlı yön ondan yararlanmayı yani ondan hayvansal bir durumda tatmin olmayı ifade etmektedir. Yani doğadan nesneyi dönüştürmeden aldığı şeyi(kölenin verdiği) direkt olarak hayvansal açlığı için efendi kullanmaktadır. Diğer taraftan köleye doğanın özerk yönünü yani insanın kendisini kurup ortaya çıkarabileceği yönünü bırakmaktadır. Köle böylece doğayı kendine has bir şekilde dönüştürerek onda kendini bulacaktır (Kojeve, 1993: 49). Bu durumda kölenin gerçeğinin efendi olduğunu düşünmek yanılgılara sevk edecek olup tam aksine bu süreçte efendi kölenin emeği karşısında pasifleşip bir kukla halini alacaktır (Jameson, 2016: 71).

Köle emeğiyle doğayı dönüştürürken kendini özbilinç olarak var edebilme ihtimalini de yaratır. Fakat Efendi ilk başta amaçladığı özbilinç tarafından tanınma isteği köleyi bir insan olarak görmemesi nedeniyle yerine getirilmemiş ve bu nedenle özbilinç yaratılma durumundan dolayımlanmış olacaktır (Bumin, 2016b: 39). Bu tanınma üzerinden doyuma ulaşamayacak olan Efendi doğayı da dönüştüremeyeceği için kölenin kendini gerçekleştirme durumuna ulaşamayacaktır. Bir şekilde gerçek doyuma ulaşacak insan olma yolu kölelikten geçen insanın yolu olacaktır (Kojève, 1993: 51). Bumin (2016b: 42) de aynı doğrultuda düşünerek emeği(çalışma) ön planda tutar ve emeği kölenin özgürleşip kendini aşmasında başat hale getirirken yine aynı nedenden ötürü efendinin de özbilinçten uzaklaşacağını iddia edecektir. Bu akıl yürütmenin sonucunda kölenin ancak diyalektik olarak özbilince ulaşacağı varsayılmaktadır (Bumin, 2016b: 40).

Hegel'in insanı oluşturmadaki temel dinamiği emek yani çalışma olması nedeniyle Efendi-köle diyalektiğinde emeğiyle üretenin insanlığa ulaşacağı ifade etmektedir. Efendinin doyuma ulaşma hali kendisinin var olduğu dünyayla ilgilidir. Efendi ancak bu dünyayı kendi kölesinin yaptığı gibi bir efendi yoluyla doyuma ulaşmak için aşabilecektir. Fakat burada Efendi gerçek efendinin(Tanrı) kölesiyken ancak hayatını tehlikeye atıp öldüğü zaman özerkleşip tutsak kaldığı dünyadan kurtulacaktır. Fakat bu durumda kendi öznesinin de yok olması nedeniyle asla doyuma yani özerkliğe ulaşamayacaktır. Diğer taraftan köle kendisini bu dünyaya bağlı kılıp tutsak etmediğinden kendi doyumunu da yine kendi köleliğini aşarak bu dünyada yerine getirecektir (Kojève, 1993: 63-64).

Tarihin itici gücü kölenin doğayı değiştirme iradesidir (Bumin, 2016b: 52). İnsanın çalışarak kendini eğitmesi ve böylece var olan köleliği aşması köleyi tarihin katalizörü yapacaktır. Bunun anlamını Efendi-Köle diyalektiğini bireyler arasındaki bir psikolojik durum olarak alınmamasıyla açıklanabilir. Köle-Efendi arasında geçen diyalektik süreç sadece kişileri bağlayan bir kavram olarak düşünülmesi yanlış olacaktır. Nihayetinde özbilinç oluşma aşaması bir kamusalılık(toplumsalılık) yaratması nedeniyle bu diyalektik süreçte toplumsallığın da değişimini getirecektir. Keza Hegel tarihi kavrarken bu pencere içinden toplumsal olayları yorumlayacaktır.

Köle-Efendi diyalektiğinde özgürleşen taraflar konusunda son olarak bir anlaşmazlık durumu mevcuttur. Efendi ilk savaşımı verirken elde etmek isteği olan bir bilinç tarafından tanınma talebi köle tarafından tanınma ile sonuçlanacağı için amacına ulaşamayacak olup insanlığından vazgeçmiş bir hayvan ile ilişkide bulunmasıyla sonlanacaktır (Kojève, 1993: 50). Diğer taraftan köle ve efendi diyalektiğinde kölenin maddi yaşama bağlılığının emeğiyle aşma

düşüncesi köleyi kölelikten kurtaracak bir durum olmadığı savunulur çünkü kölenin efendi tarafından şeyleştirildiği görmezden gelindiği iddia edilecektir (Demir, 2016: 71).

Dışsallaşma veya yabancılaşma kavramını Marx Feuerbach'tan alırken Feuerbach da bu kavramı Hegel'den almıştır. Kavramın felsefi literatüründe ilk kullanımı Fichte tarafından gerçekleştirilmiştir (Lukacs, 2013: 215). Hegel için dışsallaşma bilince dair bir oluşu ifade ederken yine bunun aşılması da bilincin içinde gerçekleşecektir. Hegel özgürlüğü anlatmak için "diğerinde kendinde olmak" tabirini kullanmıştır. Hegelciler için bu düşünce 19.yy. insanın yabancılaştığına dair fikirler üretmesine kaynaklık etmiştir (Löwith, 1990: 122). Burada da anlaşılıyor ki Tinin kendini tanıması ancak başka bir şey üzerinden vuku bulacaktır.

Hegel için dışsallaşma ve yabancılaşma kavramları arasında bir fark yoktur. Bunu Marx iddia edip kendisi dışsallaşmaya olumlu anlam yüklerken yabancılaşmayı bir semptom olarak görmüştür (Hyppolite, 2016: 120). Çalışmanın önceki bölümlerinde anlatıldığı üzere salt varlığın kendini tanıma isteği oluşa neden olurken oluşun var olması ise varlıktan yabancılaşarak meydana gelecektir (Bozkurt, 2005: 52). Hegel için yabancılaşmanın nesneleşme(dışsallaştırma) arasında bir fark olmadığı tekrar vurgulanması gerekir (Yaltrak, 1990: 68). Varlığın doğada kendini nesneleştirilmesi varlığın kendini tanıması için bir aşamadır. Varlık süreç içinde kendini ancak özbilinç sahibi doğa ürünü üzerinden tanıyabilecektir. Bu nedenle yabancılaşma bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilirse olumsuz bir durumu ifade etmeyecek hatta devamlı hedefe ulaşmaya çalışan bir süreci anlatacaktır (Vandenbergh, 2016: 108; Hyppolite, 2016: 121). Yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi ancak o aşamanın kendi içselliği içinde aşılmasıyla mümkün olacaktır (Özçınar, 2012: 754). Hegel'de yabancılaşma mevcut düzenin yıkılması yoluyla değil aksine mevcut düzen yabancılaşmanın aşılması için bir basamak olmasından dolayı bunun da aşılması için kendi içinde bir yere sahip olması gerekecektir (Savran, 2013: 175). Holz'de (2017: 93) Tinin bu yolculuğunu basamaklı bir yapıya benzeterek tarihsellikte eşleştirmiş olup böylece her basamak bir üst basamak ile son bulacaktır. Bu basamaklı yapı daha önce bahsi geçtiği üzere yabancılaşmayla eşgüdüm halinde hatta kendisi olarak vücut bulacaktır (Özçınar, 2012: 752).

Lukacs (2013: 252) Faust ile Tinin Fenemolojisini aynı istikamete giden görüşler olduğunu ileri sürmüş olup ki eserin düşüncesinde de süreç içinde Oluşun kendini tanımasına değinmektedir. Tinin zaman içinde farklı görüntülere sahip olması demek Tinin farklı görüntüleri bir birlik içinde değerlendirilmesi anlamına gelecektir. Bu düşünce farklı görüntülerden birlik yaratma anlamına gelmeyecektir.

Hegel'de yabancılaşma sadece burjuva toplumundaki mübadele ilişkileriyle sınırlı kalmayacaktır keza yabancılaşma bir düşünsel alan olması nedeniyle Hristiyanlığın da

pozitifleşip yabancılaştığını iddia edecektir. Bu düşünceye Feuerbach da katılacaktır (Irrilitz, 1990:160, Albayrak, 2016: 17-18). Fakat Adorno da olduğu gibi Hegel’de sanatın yabancılaşmaya konu olmayacağını vurgulamaktadır.

Hegel için yabancılaşmamış toplumlar da tarihte mevcuttur. Örnek olarak Antik Yunan toplumunu verilirken onlarda sivil ve kamusal alan ayrımının olmaması Antik Yunan’ın(Sokrates’e kadar) yabancılaşmadığının göstergesidir (Özçınar, 2012: 752). Yabancılaşmanın aşılması tıpkı Marx’ta olduğu gibi emek(çalışma) üzerinden gerçekleşecek olup emek burada düşünsel bir süreci ifade edecektir (Vandenberghe, 2016: 67). Emek Hegel için kullanımı kültürlenme olarak dikkate alınabilir. Tinin kendi yabancılaşma ve bunun aşılması için kendi bilincini kullanması ancak eğitim(kültürlenme) ile mümkün olacaktır (Savran, 2013: 197). Bunun meydana gelmesi şu şekildedir: doğanın tin tarafından dolayimsız olarak serimlenişi idea(düşüncenin) doğayı anlaması için kavramların dolayimli yapısıyla mümkün olacaktır. Yani doğa dolayimsız iken idea dolayimli yapısıyla doğaya yabancı olurken kavramlar(anlama) dolayısıyla bu yabancılaşma aşılabılır. Tabiki kavramların da zamansallık boyutuyla bir kültürlenmesinin öngörülmesi gerekmektedir (Savran, 2013: 254). Kültürlenme ile felsefenin aynı anlaşıldığı varsayımıyla dışsallaşma felsefe dışı bir konumu ifade ederken bu dışsallaşma felsefeyle mümkün olacağı öngörülmektedir. Felsefenin bu Tinin kendini tanıma aşamasındaki rolü dışsallaşmanın dışsallaşmasıdır (Lukasc, 2013: 231). Tarihsel silsile sonrasında Hegel için bireyin kendini gerçekleştirdiği yani yabancılaşmanın aşıldığı(özgürleştiği) yer modern devlettir (Bumin, 2016b: 162).

Dışsallaştırma düşüncesi Hegel’de Mutlak Tinin kendisini doğada serimlemesidir. Bu dışsallaştırma ile birlikte bu nesnelere biri olan insanın diğer nesnelere bilincine vararak kendinin özneleşmesine yol açacaktır. Diğer taraftan Hegel felsefesini özne merkezli değil daha çok öznenin bir figüran rolünü üstlenmesi nedeniyle bütünsellik(Mutlak Tin) merkezine yerleştirecektir (Sözer, 1990: 53). Bu nedenle özne meselesine Hegel kendi ardılları tarafından eleştiri getirecektir. Hegel’in Kant felsefesindeki bilinç kavramına cepheden saldıracaktır. Kant’ta daha önce anlatıldığı gibi bilinç nesnesiyle bağımlı iken Hegel’de bilinç ise nesneyle değil daha çok diğer bilinçlerle ilişkisel bir yapıya sahip olacaktır (Bumin, 2016b: 35). Yine aynı şekilde Kant’ın nesneyi çaresiz bırakan bilme ve tanıma kavramlarıyla nesneye yaklaşması yerine Hegel isteme gibi duygusal bir formu yeğlemiştir (Bumin, 2016b: 35). Aynı şekilde Hegel Descartes’in cogitosuna eleştiri getirmiştir. Yani bilincin kendi başına bir bilinç değil daha çok bir bilince ihtiyaç duyulduğundan bahsetmiştir (Bumin, 2016b: 28). Bozkurt’a göre (2005: 53) Hegel’deki bilinç uzay ve zamanda sabit olan yani ondan bağımsız(hem de bağımlı) olan bir bilinç değil aksine bilincin yaratılmasında temel girdi dikkate alınmayan

zamansallıktır. Düşünce ya da tasavvur nesneyle ilişkisinde bir dışsallık mevcut iken bu dışsallığı aşmanın yolunu kendi içini nesnenin bilgisiyle doldurarak bir bilgi haline gelme istemiyle aşacaktır (Chatelet, 1993: 140). Bilinç sadece dışsal olan nesnelerin farkındalığıyla ilgilenmez aynı zamanda kendinin özneliğinin ve bağımsızlığının da bilincine varacaktır (Özçınar, 2008: 13). Hegel'in insan tanımlaması insanın bir özbilinç olduğu yönündedir. Bir özbilincin kendini var etmesi ancak başka bir özbilinç ile mümkün olacaktır (Bumin, 2016b: 17). İnsanın özbilince ulaşması kendini bulduğu dünya dışında da kendi için bir dünya olduğunun farkına varmasıyla gerçekleşecektir (Bumin, 2016b: 27). Özbilinçle kastedilen basit veya tikel bir insan bilinci değil insanların toplu bilincidir. Bunun sağlanması aralarındaki bazı organik veya varsayılan bağlarla mümkündür. İşte tam bu nedenden ötürü Hegel bilincin ancak toplum ya da tarihin ta kendisi olabileceği savını ortaya atacaktır (Bumin, 1993: 175). Bozkurt da (2005: 53) bu görüşe destek verecektir. Ona göre bir nesne olan (özel bilinçli bir nesne) insanda öncelikle bireysel olarak doğan tinin bilinci süreç içinde kendinde toplumsallık biçimde gösterecektir.

Sonraki bölüm olan Marx hakkında dışsallaşma ve yabancılaşma süreçlerinde daha net açıklanacak olmasına karşın özetle Marx dışsallaşmayı bir sorun olarak görmeyecektir. Hatta komünist toplumda tam anlamıyla bu dışsallaştırma yaşanması vaadi vardır (Hyypolitte, 2016: 121). Marx Hegel'i yabancılaşmayla nesneleşmeyi aynı durum içinde kullanmasıyla birlikte yabancılaşmanın toplum içindeki semptomlarının farkına varmadığını iddia etmiştir. Bu eleştiriye Hyypolitte'de (2006: 124) katılacak olup nesneleşme ve yabancılaşma aşamalı olarak birbirini içerse dahi birbiri yerine kullanılmayacağını belirtmiştir.

İnsanın emek yoluyla kendini gerçekleştirme ve aynı zamanda insanlığın ortak değerine bazı şeyler katmasından dolayı evrenselleşecektir. İşbölümünün oluşması insanın bu gerçekleştirme ve evrenselleşme sürecini sekteye uğratabilecek ve insanı insan yapan değerden uzaklaştırarak hayvanlaştırır (Savran, 2013: 204-205). Doğa Kant'ın bahsettiği gibi özgürlük alanı değil daha çok zorunluluk ve tesadüfler sahnesidir. Bu nedenle insan özgürleşmesi için düşünsel olan alana doğadan uzaklaşarak yani toplumsallık içinde ulaşacaktır (Löwith, 1990: 112). Hegel'in özgürlük kavramı evrenselleşme daha doğru bir tabirle bütünlüğe ulaşma durumuyla birlikte kullanılmaktadır. Özgürlük kavramı basit olarak dünyadaki fenomenal varlığa uygulanması bizi Hegel'in felsefesinin yanlış yorumlanmasına götürecektir. Hegel için özgürlük tinin kendini ortaya koyduğu sürecin tamamı için uygulanması gerekmektedir (Holz, 2017: 165;167). Bu nedenle özgürlükle birlikte insanın refahı(veya huzuru) aynı boyutta ilerlemez çünkü insanın çelişkileri olmazsa aslen kendini aşıp var olan durumdan özgürleşemeyecektir. Yani var olan durumun kötülükleri insanın özgürlüğe giden

yolun adımlarıdır (Gadamer, 2013: 212). Hegel böylece hem şimdiki zamanı meşru kılarken hem de gelecekte mesihvari bir talep ortaya çıkaracaktır. Fakat herhalde anlamı bütünsellik üstüne inşa edecektir.

Bu özgürleşme ve evrensellik görüşleri desteklemek üzere tarihten örnekler bulmayı hedeflenmiştir. Hegel tarihi Antik Yunan ile başlatacak olup genel itibarıyla Sokrates'e kadar bu dünya kendi mutlu evrensellikleri içinde varlıklarını sürdürecektir. Sokrates'in öznel ve bireysel yaklaşımı bu dünyayı artık geriye dönülmeyecek bir sürece sokmuştur. Antik Yunan'ın evrenselliği çözülecek ve sivil alan ile kamusal alan düşüncesi ortaya çıkacaktır. İnsanın bu bilme süreciyle başlayan özgürlük anlayışı ancak kendinin oluşturduğu ve bu nedenle evrensel olacak olan kurallar altında yaşamıyla beraber gerçekleşecektir. Bu düşünce bizi Kant'ın ahlak anlayışına götürecektir. Bu özgürleşme tinin yabancılaşmasından kurtulmasını sağlayacaktır (Özçınar, 2012: 759). Hegel için özgürleşme ancak bilmeyele daha doğru bir terminolojiyle kendini bilmeyele mümkün olacağından tinin fenomenolojisi de bir özgürleşme süreci olarak değerlendirilebilir (Özçınar, 2012: 754).

Özne ve nesne Hegel'de kendinden önceki filozoflarda (Descartes gibi) olduğu gibi tekillik vurgusu olmadan mutlak olana atfedilen bir öznelliğin tarifidir (Beiser, 2013:268). Ayrıca mutlakı yani tözü bir statiklik göstergesi olan nesne gibi ele almak yerine özne olabilmesi üzerine düşünülmektedir (Özçangiller, 2016: 144). Hegel Alman idealistleriyle aynı çerçevede düşünerek özne ve nesne yarılmasına karşı çıkacak ve bunu öznenin yabancılaşması olarak değerlendirecektir (Vandenbergh, 2016: 57). Diğer düşünürlerin aksine mutlak(töz) ayrı bir mevcudiyeti olmamasına karar veren Hegel aynı zamanda tözü düşünceyle beraber ele alınmasına salık verir (Hyppolite, 1993: 70). Yine Hegel için akli anlamlandırma yöntemi bir töz olarak değil genel anlamda tarih içinde somutta ve kültürel olandan içerimlenmiş olarak anlaşılmaktadır (Bumin, 1993: 8). Hegel'de aklın kurnazlığı adlı bir terimi var olduğu malumdur. Bu kavramı Bumin (2016b: 117) insanın doğa karşısında takındığı araçsal ve mekanik tavır ile alaka kurarak açıklamaktadır. İnsan doğanın yasasını anlamak için nasıl doğadaki fenomenleri bir deney girdisi olarak düşünüyorsa aynı şekilde Tin'de kendi keşfi için insanı bu şekilde idrak edecektir (Holz, 2017: 91; Hyppolite, 1993: 97-98). Bu düşünceye kısmen karşı çıkan Jameson'a göre (2016: 11) aklın kurnazlığının (Avineri, 2013: 513) insanı basit bir araca dönüştürdüğünden söz edilemez. Özne ve nesnenin ayrı olarak değil bütünü bir yansıması olarak görülmesi Hegel ile başlarken Frankfurt Okulunda da devam edecektir. Jay'e göre, Adorno bilgi kuramının batı felsefesi içinde düşünülen yanlışlardan birisi özne ve nesnenin kökeninin Descartes'ten aldığı bir ikili form olarak düşünülmüş olmasıdır (Becermen, 2010: 43). Yine Adorno bu ikiliğe öznenin nesnesinin herşeyini yarattığı bir duruma da karşı çıkacaktır

(Becermen, 2010: 43). Adorno burada düalist yaklaşıma karşı çıkarken kökenlerinin Hegel'de bulunan özdeşlik felsefesine atıf yapar ve aynı zamanda öznenin her şey olduğu varsayımına da karşı çıkacaktır.

Hegel verstand'dan vernunfta geçişin filozofu olarak görülebilirken aynı zamanda şeyleşmiş ve dogmatikleşmiş aklında eleştirisini ortaya koymaktadır. Bölümün genelinde(ya da çalışmanın) ortaya koyulmak istenen amaç vernunft ve verstand tartışmasında Hegel verstand ile ampirik geleneğin birbirine benzer olduğunu düşünürken buradan ortaya çıkan sorunların çözüm merkezinin ise vernunft ile mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle vernunft verstand'a göre daha diyalektik olup bilginin ve varlığın özüne ulaşmada daha güvenli yollar sağlayacaktır (Jameson, 2016: 140). Hegel'in anlama yetisi(verstand) hakkında görüşleri olumsuzdu. Bunun düşünceyi dışsallaştırmış yani şeyleştirilmiş kabul ediyordu (Jameson, 2016: 103).

Nesne hakkında önceden genel geçer bazı çıkarımlara sahip olsak dahi bu çıkarımları nesneye dair örnekleme uymaması yani çıkarımın nesne varlığına göre değişim içinde olması nesnenin de öylece kalmasını engeller nesneyi de değişime zorlamaktadır. Bu değişim aynı zamanda ölçü birliğinin de değişimidir (Hegel, 1993: 22). Hegel'in buradaki kastı Horkheimer'in nesnel akıl tanımlamasına uygun olmaktadır. Hegel bilgi araç ve amaç açısından değerlendirir ve ikisini de yetersiz bulmaktadır. Bu nedenle bilgiyi kendini tanımaya çalışan mutlakın bilgisi halinde düşünmenin bu tür yanılgılardan bizi arındıracağını iddia edecektir (Hyppolite, 1993: 68-69). Anlak ile us arasında bir ayrıma gidilirken anlayış pozitivistime yaklaştıran Hegel usu tam tersi diyalektik düşünce ile benzeştirir. Anlık durumu da oluşu kapsayabilmek için kavrama başvurmaktadır. Us bunun aksine bu yapılagelişi olumsuzlarken onu tümelliğin içinde eritir ve böylece bağlamından kopuk indirgemeci bir bakış açısından kurtaracaktır (Bozkurt, 2005: 85). Anlama yetisi kavramları ve sorunları kendi içlerinde dondurarak sadece dışsal ölçülebilir ilişkiler şeklinde idrak etmektedir. Bu düşünme yetisinin özünde doğrunun ve yanlışlığın kesin sınırları vardır (Savran, 2013: 143). Dualistik çıkarımlar ilişkiselliğe ve katı(sınırlı) vargılara ulaşacağı için dogmatik olacaktır. Bunun nedeniyse verstand'a bağlanacaktır (Özcangiller, 2016: 146). Anlığın (akıl) kendi kabul ettiği doğruları kavramak ve sınırlar içinde tutabilmek adına ayrımlardan ve çelişkilerden uzak bir şekilde ele alması nedeniyle Hegel tarafından anlak suçlu bulunacaktır (Stace, 1986: 165). Hegel'de Tin kelimesinin kullanımı devamlı suretle toplumsallık yani kolektivistliğe doğru kayan bir anlam içermektedir. Verstand olarak kullanılan akıl ise bireyselliğe vurgu yapacaktır (Jameson, 2016: 23). Akıl ve amprizim çoğu yerde birbiri yerine kullanılmaktadır (Jameson, 2016: 23). Marcuse Hegel'in diyalektik rasyonalizmine karşı eleştirel bir tutum takınırken diğer taraftan

pozitivizme karşı savaşta öznenin yitirilen değerinin tekrar bulabileceği bir mecra olarak görmektedir (Bumin, 2016b: 123). Yine Marcuse'a göre Hegel'in akıl ile anlatmak istediği şeyin insanın özgür ve rasyonel olması ile gerçekleşeceğini ifade edecektir (Bumin, 2016b: 126).

Marcuse'un özgürleştirici filozof olarak kabul ettiği Hegel için Popper farklı yaklaşacaktır. Popper'a (2014: 337-338) göre Hegel totaliterciliğin babası olarak kabul edilmelidir. Post-modernizm temsilcilerden biri olan Fransız filozof Derrida Hegel'i aklı sabit ve statik sınırlar içinde tanımlayarak onun diğer alanların tamamına totalite edici bir gücü olduğunu öne sürmektedir. Bunun açıklamasında yine Derrida kendini tanımlamak için başkasını başkası olarak tanımlarken kendi sınırları belirlenir fakat aslında aşarak içerme yöntemiyle Hegel başkasını başkasının başkalığından çıkararak başkalaştırmanın başkası haline getirmektedir (Orman, 2015: 465).

1.5. Marx ve Yabancılaşma

Frankfurt Okulu düşünsel temelinde modernist bir toplum eleştirisi oluşturduğu mevzusuna daha önce değinilmişti. Modernizm içinde değerlendirilebilecek araçsal akıl düşüncesinin büyük bir bölümü Marx'ın mirasıyla doldurulmaktadır. Fakat Okulun Marksizm içinde değerlendirmesine karşın moderniteye bakış açısı selefi olan Marx gibi çözüm bulucu değil daha çok karamsar ve umutsuz bir konumda bulunmaktadır (Therborn, 2010: 93).

M. Jay Batı Marksizmin dolayısıyla da Frankfurt Okulu hakkında bir araştırmanın temel mottosunun bütünsellik olduğunu iddia edecektir. Bu kavramı daha önce de gösterildiği üzere Hegel'de vardır. Aynı zamanda ileride anlatılacağı üzere Ollmann'a göre de Marx'ın felsefesini anlamak için temel bir öneme sahiptir (Therborn, 2010: 112). Frankfurt Okulu için hem başlangıçtaki temel okuma metinleri hem de projeleri göz önüne alındığı zaman hegelci marksist oldukları öne sürülebilir. Vandenberghe (2016: 62) de yabancılaşma ve şeyleşme kavramları üzerinden hem Lukacs hem de Frankfurt Okulunun hegelci marksist olduğunu söylemektedir (Rockmore, 2014: 31). Bununla birlikte Frankfurt Okulunun son kuşak temsilcilerinden Habermas(kendisi kabul etmese dahi) kendisiyle Marx arasında modernite konusunda benzer yönler vardır (Therborn, 2010: 104). Keza Marcuse'de Frankfurt Okulunun bütünleştirici gücünün marksist teori olduğunu beyan etmiştir (Therborn, 2010: 98).

Therborn (2010: 97) eleştirel teorinin özünün marksist teori içinde yer alan mübadele kavramı olduğunu iddia etmiştir. Bunun açıklaması mübadeleyi kapitalizm merkezine koyarak dünyaya hakim olan bu ideolojinin de çözümlenmesinin temelini gayri tabi yine bu noktadan başlatma isteğidir. Horkheimer diyalektik materyalizm konusunda eleştirel bir tavır takınsa dahi

amaçları hususunda onun beklenen karşılıkları bulmaması nedeniyle yeni bir eleştirel gelenek üretmek isteyecektir (Therborn, 2010: 96).

1.5.1. Marx'ın Felsefesi

Marx felsefesini kurarken kendi selefleri gibi felsefenin düşünsel alanda kalmasını istemeyecektir. Felsefenin toplumsal felsefe olması ve bunun toplumsal hayatta bir karşılığının bulunmasını talep edecektir. Bunun en önemli kanıtı ise Feuerbach üzerine tezleri adlı yapıtının 11. tezinde filozofların daha önce sadece dünyayı anlamaya çalıştıklarından bahsetmiş fakat aslolan onu değiştirmek olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle onun felsefi görüşlerinin tamamı toplumsal hayatla ilişki içinde olduğu düşüncesini akıldan çıkarılmaması gerekmektedir. Bu yapılırken de genel Alman felsefe geleneğinden de kopmak onun düşüncesini anlamayı imkansız kılacaktır.

Marx toplumu sivil ve kamusal alan olarak ikiye ayıran düşünceye katılırken sivil alanın insanı bütünüyle bencilliğinin ortaya çıktığı yer olarak görmektedir (Giddens, 2016: 33). Bu düşünce Hegel ile onu yakınlatacaktır. Keza daha önceki bölümde anlatıldığı gibi Hegel de yoksulluk üzerine düşüncesinde bencillik önemli bir yer almaktadır. Bu anlayış Rousseau'nun genel irade teorisine de yön verecektir. Marx sivil toplumu eleştirirken iki yönlü eleştirmektedir. Öncelikle kapitalist toplum her iki sınıf içinde sakıncalı taraflarının eleştirisiyle beraber proleterleri ayrıca eleştiri konusu yapacaktır. Bunun nedeni proletaryanın bu sömürü mekaniği içinde kapitalist toplumdaki burjuvaziye göre daha fazla acı çekmesinde yatmaktadır. Kapitalist toplumun eleştirisinin de onu araçsal aklın ya da yabancılaşmanın eleştirisine giriş yaptığı iddia edilecektir.

Kapitalist toplumun kendinden önce var olan topluma ait ne varsa kapitalist toplumda da karşılığının niceliksel olarak para ile ölçülebildiğini iddia edilmiştir. Bunun gerçekleşmesiyle beraber hem toplumsal durum veya bunlara hakim olan ilişkiyel ağın ticari bir metaya indirgemesine neden olacak ve içindeki uhreviyetin yani kafadaki halenin yok olması anlamına gelecektir (Yılmaz, 2011: 69; Marx ve Engels, 2016: 52). Bu duruma bir örnek verilmesi gerekirse sermayeye göre işçi bir insan olarak varlığı değil onun piyasa ilişkileri boyutunda ele aldığı gibi sadece emektir. Emek ise yine kapitalist ilişkiler anlamında üretiminin mekanize edilmesi gereken bir girdisidir (Savran, 2013: 291). Diğer taraftan kapitalizm ise birlikte ortaya çıkan insanın sahip olma isteği insanın metafizik durumlarını o zamanın bir özelliği olarak değil de o ana sahip olma kaygısına neden olacaktır (Ollman, 2015: 159-160). Toplumsal alanda üretim ilişkilerinden maneviyatı ya da daha genel anlamda niteliğin ortadan kalkması bütün mesleklerin içleri boşaltılmış bir ücretli çalışana dönüştürülmesi sivil alandaki

soysuzlaşmayı gösterirken aynı zamanda Komünist Manifestoda belirtilen buharlaşma durumu en temel sivil alanları(aile) dahi kökünden sarsacaktır (Marx ve Engels, 2016: 52). Marx ve Engels (2016: 70) için burjuvazinin kültür olarak bahsettiği durumu makineleşmekten başka bir şey olmadığı savunulmuştur. Kapitalistlerin kendilerinin kurdukları bu devasa ve sistematik canavarın artık kendilerini de dinlemediği hatta onları da öğütmek isteyen bir varlığa dönüştüğü iddia edilmektedir (Marx ve Engels, 2016: 56).

Marx ve Engels(2016: 52) sömürünün tarih boyunca olduğunu ifade ederken kapitalizm öncesinde sömürü dinsel veya siyasal örtüler altında yapılacaktır. Kapitalizmle birlikte bu kisvelerin tamamı artık dağıtılmış ve hiç olmadığı kadar çok açık bir sömürü mekanizması ortaya çıkmıştır. Bu sömürü ilişkisinde devamlı kaybeden tarafın proletarya olduğu söylenebilirken Marx ve Engels (2016: 76) devlete(siyasal iktidarın) sınıflar arası güç mücadelesinde taraf olmaktan başka hiçbir rol atfetmeyecektir. Modern devletin burjuva ile işbirliği içinde olduğu iddia edilmektedir (Marx ve Engels, 2016: 52). Keza komünizmde tam da bu noktada özel mülkiyete değil mülkiyetin belirli bir grup elinde birikmesine karşı olunacaktır (Marx ve Engels, 2016: 66). Hukuk, ahlak veya din gibi kavramların proleter için bir şey ifade etmesi düşünülmeceği gibi bunlar proleterlerin mevcut durumun anlaşılmasının önüne geçen yanılsamalardır (Marx ve Engels, 2016: 62).

Marx'ın anlamının en açık ve geçerli yolu onun Alman felsefi sistematüğinden koparmadan onun bir parçası olduğunun kabulüyle mümkündür. Marx her ne kadar felsefeyi toplumsal praksise yaymayı hedeflediğinden dolayı tıpkı Kant gibi o da felsefenin bir misyon olduğunu ve bu amaç gerçekleşirse felsefenin de ortadan kalkacağını belirtmiştir (Rockmore, 2016: 96). Kant'ın düşüncelerinin Marx'ı etkilediğine dair genel düşünce nedeniyle bunlar çalışmanın bir konusu haline getirmesi amaçlanmıştır. Bunu kanıtlayacak bir veri ise Marx'ın 1837 yılında babasına yazdığı mektupta Kant ve Fichte'den vazgeçerek Hegel okumaya başladığını söylemektedir (Giddens, 2016: 28). Fromm (2004: 90) Kant'ın insanın araçsallaşmaması ve her zaman yegane amaç olması gerekliliğinin Marx'ın felsefesiyle örtüştüğünü iddia edecektir.

Marx'ın okumaları döneme ve pratik hayata göre değişmektedir. Bu konuda iki tane ayrım çok net bir şekilde ortaya konulmaktadır. Özetle Marx'ı bilimsel daha doğru bir tabirle idealist tezlere karşı olarak değerlendirilmesi ve Marx'ı Hegelyan tezlerle idrak edilmesi olarak tasnif edilebilir. Marx bir Alman filozofudur. Dolayısıyla onu kendi felsefe geleneğinden koparıp yalıtık bir şekilde öncesiz ya da sonrasız olarak ele almak başarılı bir değerlendirme olmayacaktır. Bu nedenle Ollmann (2015: 85) onu Spinoza, Leibniz, Hegel gibi içsel ilişkisel düşüncenin hakim olduğu felsefenin içine dahil ederek Marx'ın felsefesinin kökenlerini

göstermeye çalışmıştır. Marx Hegel'in kavramlarının içindeki çekirdeğin korunarak idealist örüntüden çıkarmış ve onları tekrardan reel hayatı kapsayacak bir şekilde yaratmıştır (Ollmann, 2015: 77). Diğer taraftan Althusser Marx'ı Hegel ile değil diğer Alman filozofları ile bağlantılandıracaktır. Althusser Hegelyan tezlere karşı çıkararak yukarıda bahsi geçen özün her zaman kalacağından ötürü Marx'ın felsefesinin ister istemez idealist olacağı vurgulayarak aslında Hegel'den hiç yararlanmadığını iddia etmiştir.

Marx'ı idrak etme yöntemi olarak Althusser'in tabi olduğu anti-idealizme karşı diğer filozofların bulunduğu Hegelyan Marx kampı şeklinde ikili bir ayırım yapılabilir. Althusser Marx'ı Hegelden koparmak ya da hiç hegelci olmadığını kanıtlamak için onu olgun ve gençlik dönemlerine ayırmaktadır (Gülenç ve Kulak, 2017: 64). Althusser'e göre (2015: 43) Marx bilimsel veriler üzerine oturtulabilen tarihsel materyalizm tezini kurarken önceki felsefi geleneğinden kopmuştur. Althusser 1845 yılına kadar hümanist-idealizme bağlı kaldığı düşünürken bu tarihten sonra materyalist ve bilimsel olan bir felsefe anlayışına geçtiğini iddia etmiştir (Kulak ve Gülenç, 2017: 66). Althusser'in aksine genç Marx ve olgun Marx arasında bir kopuş ya da çelişki mevcut değildir. 1844 öncesi filozof Marx ile 1844 sonrası bilim adamı Marks arasında diyalektik bir ilişki vardır (Vandenbergh, 2016: 87). Althusserci bir bakış açısıyla genç ve olgun Marx ayırımına gidilirse Marx her zaman genç kalmıştır (Vandenbergh, 2016: 63). Fromm ve Marcuse Marx'ı bir yabancılaşma kuramı filozofu olarak görmesi nedeniyle hegelci bir okumaya tabi tutmuşlardır (Fromm, 2004: 88). Althusser ayırımı sabit kılarak iddialı bir tez ortaya atmaktadır. Marx'ın asla Hegelci olmadığını ifade ederken sırasıyla Kant, Fichte ve Feuerbachçı olduğunu iddia etmiş ve asla Hegel'in düşüncelerini benimsemediğini ifade etmiştir (Althusser, 2015: 46). Çalışma özelinde bu tartışmaya müdahil olunmasa dahi genel olarak araçsal aklın çözümlenmesinde faydalı ve işlevsel olduğu kanısına varılan içsel ilişkiler tezine yakın olunması nedeniyle Marks'ın hegelyan gözlüklerle okunması tercih edilecektir.

Yukarıda anlatıldığı üzere Marx'ın pozitivist bir bilim adamı olduğunu düşünmekten öte Hegelci bir filozof olması öngörülerek bölüme devam edilecektir. Fakat pür bir hegelci değil çünkü Marx Hegel'i pratikten kopuk bir düşünür olarak görüyor ve onu dogmatizm ile suçluyordu (Vandenbergh, 2016: 65). Marx'ın Hegel'in felsefesini ters yüz ettiği genel bir kabul olurken bunun ötesindeki mantık Hegel'in yüklemeleri özneleştirilmesi ve bu özneleşme sürecinde gerçek öznenin pasifize edilerek felsefesini gerçek öznenin koparması eleştiri konusu edilmektedir (Giddens, 2016: 32). Daha net bir tabirle Marx Hegel'in iddiası olan bilincin varlıkları belirlediği savına karşı çıkararak asıl olanın varlıkların bilinci meydana getirdiğini öne sürecektir. Marx'ın Hegel felsefesine bu denli radikal bakmasına karşın Engels Marx'ın

eserlerinde Hegel'i barındırdığı inkar etmeyecektir (Kılınç, 2011: 97). Keza Lenin de Kapital'in bir bölümünün anlaşılması için Hegel bilinmesi gerekliliğini öne sürmüştür (Kılınç, 2011: 94). 1. Dünya Savaşı sonrası beklenen devrimin bir türlü gelmemesinin de etkisiyle Fransız filozof Hyypolitte yine Fenemoloji ve Kapital arasında önemli benzerlikler olduğunu ifade etmiştir (Kılınç, 2011: 95). Rockmore(2014: 27-28; 33) Marx ve Marksizm arasında bir ayrıma giderek marksizm ile Marx felsefesini birbirinden koparmıştır. Ona göre Marksizm Marx felsefesini yansıtmayacak ve Engels'in pozitivist düşüncelerinin ürünü olacaktır. Bu bağlantıyı yaparken Marx ile Hegel arasındaki bağı da ortaya koyacaktır. Rockmore (2014: 75) Marx'ın Hegelci olduğuna dair Lukacs'ın fikrine katılmakla beraber aslında Marx'ın tam bir Hegel öğrencisi ve aynı Hegel gibi Marx'da bir idealist filozof olduğunu iddia edecektir. Hyypolitte (2016: 190) Marx'ın tarih felsefesinin anlaşılmasında Hegel'in hayati fonksiyonuna atıf yaparken Rockmore (2014: 23) Marx'ı Hegelsiz anlamının çok büyük bir hata olduğundan söz etmiştir.

Hyypolitte'ye göre (2016: 136) Marx'ın emek kavramı ancak Feuerbach ve Hegel'in yabancılaşma diyalektiğiyle beraber Engels'in iktisat çalışmalarıyla değerlendirilirse anlaşılacağını iddia etmiştir. Rockmore (2014: 73) ise yabancılaşmayı dışsal bir durum olarak Hegel'in mülkiyetin yabancılaşma hususunda Marx'ı öncelediğinden söz etmiştir. Son olarak Ollmann (2015: 47) içsel ilişkiler felsefesini öngörmesi nedeniyle Hegel'deki bütünlük ve zıtların birliği anlayışı ışığında Marx'ı değerlendirecektir.

Marx insanı bağlamından koparan materyalizme ve insanı gerçek hayattan koparan idealizme eşit ölçüde karşı durmaktadır (Çelik, 2011: 20). Feuerbach Hegel'in idealizmi yerine materyalizmi koymaya çalışmıştır. Buradaki amacı spekülative bir ide yerine gerçek dünyada bulunan gerçek insanı başlangıç meselesi haline getirmektir (Giddens, 2017: 78). Feuerbach'taki Hegel'i dışlayan yabancılaşma tezleri Marx'ın praksis felsefesi için zemin hazırlamıştır. Fakat Marx hem Hegel hem de Kant konusunda onların felsefelerinin gerçeklikten kopuk ve gerçekliğe tepeden bakıp onların içeriğine dair belirlenimde bulunmayan soyut düşünürler olduğunu iddia ederek onları bu konuda yadsıyacaktır(Yılmaz, 2011: 71).

Hem Marx hem de Hegel kategorileri yani yüklemelerin sabit ya da statik birer durumu ifade etmediklerini aksine değişebilir ve tarihsel olduğunu belirtmişlerdir (Rockmore, 2014: 146). Marx, Hegel felsefesinde bir çok şeyin kritiğini yapmasına karşın Hegel'in içsel ilişkiler felsefesine herhangi bir eleştiri getirmez (Ollmann, 2015: 73). Bu da Marx felsefesinin aşkın bir felsefe değil içsel ilişkili olduğunu gösterecektir (Vandenberghe, 2016: 79). Marx için şeyler ve onlar arasındaki ilişkiler sabit olmaması nedeniyle onları temsil eden kelimeler ve kavramlarında bir ilişkide anlamları değişken olmalıdır (Ollmann, 2015: 29). Bu düşüncesiyle Ollmann (2015: 44) Marx okumasına yeni bir boyut kazandırmıştır. Marx tanımlamalarının

dışarıda birbirine eklenmiş olduğunu değil içsel bir ilişki nihayetinde anlaşılması istenmiştir. İçsel ilişkiler tezi şu şekilde açıklanabilir. Eğer üretim faktörlerinin içsel ya da tanımsal yani yapısal bir unsuru farklılık gösterirse buna karşı kurulan diğer faktör de artık eski faktör olamayıp o da kendisini yeni duruma de facto ayak uyduracaktır. Burada temel belirlenim sahibi bir faktör yoktur sadece faktörlerin diğerlerine karşı konumlanışında kendi mevcudiyetinin unsurlarını da meydana getirecektir. Bu bir örnekle açıklanacak olursa kapitalist toplumda iki ana grup vardır: İşçi ve burjuva. Bu gruplardan işçi daha önceki bağların dışında farklı bir anlayışla burjuvayla ilişkisi değişirse burjuva bu değişimden sonra yeni durumun burjuvası olacaktır (Ollmann, 2015: 45). Bu nedenle Marksizm'i ekonomik belirlenimciliğine hapsetmek aslında Marx'ı çok iyi idrak edememektir (Ollman, 2015: 56).

Lafergue'ye göre Marx'ın felsefesi sürekli değişimi içeren devinim felsefesidir. (Ollmann, 2015: 49) Marx'ın felsefesinde yasalar önce belirlenip sonra durumların ona uydurulması şeklinde bir yöntemle hareket edilmez. Yasalar içeriklere göre tekrar tanımlanır. Bu yasa kavramı Marx için bir kere belirlenip sonra statik bir durumu ifade etmez. Onun için yasa birbiriyle ilişki içindeki faktörlerin bazıları diğerlerine göre sonuç belirleme de daha çok eğilime sahip olan ilişkiye denmektedir (Ollmann, 2015: 51). Balibar Marx'ın varlık bilimi hakkında yani şeyleri tanımlarken kullandığı terminoloji hakkında konuşurken konuların tamamının birbiriyle ilişkisel olduğunu ifade etmiştir (Çelik, 2011: 18). İnsan özü ve onu çevreleyen şeyler arasında da bir ilişki vardır. Bu nedenle birinin tanımlaması diğerinin içinde veya diğerini kapsayacak şekilde yapılacaktır (Ollman, 2015: 141).

Marx'ın felsefesini anlamak ve onu sadece ekonomiye dair bir paradigma olduğu çıkmazından kopartılabilmesi ve özgürleşim ideolojisi içine yerleştirilmesi için insan doğası hususunda bazı açıklamalarda bulunulması gerekmektedir. İnsanı hayvandan ayıran şey ne aşkınsal bir tanımlamada ne de soyut betimlemelerde yer alır. Marx'a göre insanı insan yapan unsur üretim yani emektir. Ancak insan kendi üretim araçlarını üretir ve bunlar aracılığıyla doğayla başa çıkabilmeye çalışacaktır (Çelik, 2011: 10). İnsanı hayvandan ayıran şeyin doğayı dönüştürebilmekse onu ne kadar fazla dönüştürürse o kadar insan olmaya yakınlaşacak aynı zamanda o oranda toplumsallaştıracaktır (Savran, 2013: 319). Kendi doğasını emekle aşmak aslında doğayı nesne yani insanın nesnesi haline getirmektedir (Savran, 2013: 323). Söylenildiği gibi insanın insan olma özelliğinin başında gelen ve insanı kendini türevlemesine imkan veren şey Marx için emektir. Bu da Giddens'a (2016: 53) göre Hegel'den miras kalmış bir düşüncedir. Marx'ın insan tanımı içinde insanın yığınlar halinde beraber yaşaması değil de örgütlü bir hal olarak toplumsallığa vurgu yapılmaktadır (Yılmaz, 2011: 65). Marx'ın insan düşüncesi onu toplumsallığından koparılamaz. Bu toplumsal olma hali ise doğal olanı

içermektedir (Kulak ve Gülenç, 2017: 105). Hyppolite (2016: 139) de Marx'ın doğa kavramı içinde toplumsallık olduğunu ifade edecektir. Aslında bu anlayış da yine Hegel'den alınmıştır.

Feuerbach'ın insan doğası kavramı kısmi bir şekilde statik olması nedeniyle Marks buna karşı çıkmış ve insanın sosyal hayatın bir yansıması olduğunu ifade etmiştir (Swain, 2013: 19-20). Sayers Marx'ın insan doğası kavramına yaklaşımını Hegel gibi tarihselci bulurken bunun neticesinde aydınlanma düşünürlerinin geneline yansıyan zaman ve mekandan bağımsız mutlak doğru tanım bulma anlayışını da reddedecektir. Marx ya dogmatikleşen insan tanımı ya da insandan bağımsız materyalist bir insan doğası kuramı cenderesinden kendini sıyrabilecektir (Kulak ve Gülenç: 2017: 120-121). Marx'ın insan doğası sabit değişmez bir öz değil kendi içsel ilişkileri olan ve tarihten de bağımsız olamayacak bir şekilde anlaşılmalıdır (Kulak ve Gülenç, 2017: 123).

Marx'ın düşünsel sürecini tarihsel bir zorunluluk nedeniyle modernist motifler etkilemekteydi (Therborn, 2010: 92). Therborn (2010: 89-90) Marksizmi gerek beslendiği kaynaklar gerekse teorik anlamda modernizm içinde bir yerde düşünmektedir. Fakat bu modernizmin çocuğu olmasına karşın onun eleştirel taraflarını da göz ardı etmeyecektir. Therborn (2010: 90) Marksizmi mevcut modernitenin durumunu yabancılaşma, şeyleşme gibi nedenlerden ötürü onaylamaması nedeniyle daha gelişkin bir modernite kuramı yaratma talebi olarak tanımlamıştır.

1.5.2. Bir Sorunsal Olarak Nesneleşme

Alman felsefesi içinde yabancılaşma terimi ile nesneleşme olgusu birbirine çoğu zaman karıştırılmaktadır. Oysa bu felsefi gelenekte nesneleşme insanı insan yapan bir özelliğe vurgu yaparken yabancılaşma ise insanı insanlığından çıkarmaktadır. Bu ayırım en azından Marx terminolojisi için doğrudur. Nesneleşme de insan özünü nesneye aktarırken aynı zamanda o nesneyi kendisiyle bütünleştirir veya değiştirdiği doğayı içselleştirecektir. İnsan doğayı değiştirirken aynı zamanda kendini de geliştirir ve doğayla kendini bütünleştirir (Ollmann, 2015: 209). Hegel'in yabancılaşmaya sadece düşünsel alanda var olduğunu düşünmesi genel bir kanıdır (Marx, 2017: 161). Marx bunu eleştirir ve aslında var olan durumu Hegel'in tersten okuduğu iddia edecektir. Nihayetinde Hegel bizim içinde yabancılaşmayı gerektiği gibi tahlil edememiş olup nesneleşme hususunda yanılgıya düşmüştür. Fakat herşeye rağmen yabancılaşmanın açıklanması için oldukça ufuk açıcı bir veri ya da öz sağlamıştır (Rockmore, 2014: 74). Diğer taraftan yabancılaşma da yaratılan yani nesnenin insan ya da insanın emeğinden koparılarak insana tamamen yabancı hale gelmesi ve bu sürgit devam eden durumun insanın kendine öteki olmasıyla son bulacaktır (Rockmore, 2014: 111).Vandenbergh (2016:

76) için dışsallaştırma bireyin kendi özünü doğaya katarak bir ürün ortaya çıkarmasıdır. Nesneleşme yaratılan ürünün bağımsız bir varlık haline gelmesidir. Bu aşamada Hegel'in yabancılaşma ile nesneleşmeyi karıştırdığını iddia ederken nesneleşmenin patolojik bir sorun olduğunu düşünmeyecektir. Bu aşama sonrasında ise Marx için kapitalist toplumun bir hastalığı olan yabancılaşma gelecektir. Keza Hegel'in aksine Marx yabancılaşmayı bir kusur olarak görürken nesneleşme konusunda olması gereken bir durum olarak betimleyecektir (Marx, 2017: 215). Çelik (2011: 17) bu fikri desteklerken yabancılaşma durumunun nesneleşmenin gerçekleşmemesi olarak ifade edecektir. Bu görüşlerin aksine Hegel'in de Marx'da olduğu gibi yabancılaşma ve nesneleşme arasında bir ayrıma gittiği iddia edilmiştir (Kulak ve Gülenç, 2017: 23). Marx ve Hegel'de yabancılaşma özelinde ortak noktaları insanın kurtuluş mücadelesinin yabancılaşmaya karşı yapıyor oldukları fikridir (Hyppolite, 2016: 166).

Hyppolite'ye (2016:170) göre Marx'ın düşünsel merkezinde ve fikirlerinin özünde Hegel ve Feuerbach'tan aldığı yabancılaşma düşüncesi bulunmaktadır. Marx yabancılaşma kuramının oluştururken büyük bir oranda Feuerbach etkisi altındadır (Giddens, 2016: 42). Feuerbach'ta bahsi geçen din konusunda yabancılaşma aslında insanın kendi yabancılaşmasıdır. Tanrının mevcudiyeti ancak kendini bölerek diğer özelliklerini dışsal yaratılmış bir varlığa aktararak mümkün olacaktır (Giddens, 2016: 31). Feuerbach için felsefenin görevi yabancılaşmış insanı tersine çevirerek kendini bulmasını sağlamaktır. Bu tavırla Feuerbach yabancılaşmanın insan için kötü bir şey olduğunu savunurken böylece Hegel'i tersten okuyacaktır (Giddens, 2016: 31). Marx Feuerbach üzerinden Hegel'e ulaşması nedeniyle ikisi arasında bir alternatiflik değil sentezin gerçekleşmesi gerektiğini düşünecektir (Giddens, 2016: 32).

Yabancılaşma zamana ve mekana göre farklılaşabilen tarihsel bir fenomendir (Giddens, 2016: 53). Yabancılaşmanın kökenini Marx işbölümünde bulacaktır (Giddens, 2016: 259). Greklerde mülkiyet anlayışı bireye ait olmaktan daha fazla kamusal veya komünal bir görünüm altındadır (Giddens, 2016: 64). Ortaçağ toplumunda da yabancılaşma durumu vardır. Fakat Marx'a göre sanayi toplumunda olduğu kadar yoğunlaşmamıştır. Ayrıca Marx yabancılaşmanın ilerleyen bir hat izlediği ve eski toplumlara göre şimdiki toplumlar yabancılaşmaktan daha da mustarip hale gelmişlerdir (Giddens, 2016: 68-69). Marx'a göre insan kendi türsel varlığına hiç olmadığı kadar modern kapitalist dönemde yabancılaşmış ve bu nedenle insanlıktan çıkmıştır (Yılmaz, 2011: 63).

Yukarıda anlatıldığı üzere yabancılaşma Marx için kendi kuramını oluşturmada çok önemli bir yere sahip olması nedeniyle bunun tanımlanması da çalışma için elzem olmaktadır. Fakat Marx'ın diğer tanımlamalarında olduğu gibi yabancılaşma tanımında da net bir sonuca

ulaşılmayacaktır. Kapitalist sistematüğın insanı bütün yönleriyle bağılı ve bağımlı olduğu toplumsallığın yıkılmasına neden olan sürece yabancılaşma denmektedir (Ollmann, 2015: 213). İnsanın emeği doğadaki nesnelere dönüştürür. Bu dönüştürme Marx için doğaya hakim olma anlamında değil doğaya adapte olunabilme anlamında algılanmalı keza insanın hayvandan ayıran özellikle bu doğayı dönüştürebilme yeteneğidir (Giddens, 2016: 44). Marx yabancılaşmayı özgürce yaratabilme halinin kısıtlanması veya istemediği nesnelere üretilmesi olarak açıklamaktadır (Çelik, 2011: 16). Yabancılaşma basit bir tanımlamayla işçinin ürettiği değeri artı değer olarak kapitalist tarafından alınması ve sadece temel gereksinimlerinden yoksun bırakılması anlamına gelmeyecektir. Marx'ın vurgulamak istediği şey işçi tıpkı diğer değişken maliyetlerde olduğu gibi üretimin bir girdisi olarak ele alınmasıdır. Bu nedenle işçi çalışarak kendinden (insanlığından) ne kadar uzaklaşırsa çıkan meta da o denli artacaktır. Yani işçi basit bir maliyet hesabına indirgenecektir (Giddens, 2016: 41). Süreç sonucunda işçinin emeğinin kendi ürününe yabancılaşması sadece ontolojik anlamda değil daha komplike bir yabancılaşma halidir (Giddens, 2016: 42).

Marx yabancılaşmayla ilgili düşüncelerini ilk kez 1844 yılında basıma hazırladığı el yazmalarında geliştirmiştir (Vandenberghe, 2016: 61). Yabancılaşma teması Marx için 1844 El Yazmalarında başat bir hal alırken sonraki yazılarında bu kavrama yer verilmeyecektir. Fakat bunun olmaması olgunluk dönemi eserlerinde bu düşüncenin etkisinin olmadığı anlamına gelmeyecektir. Hatta Giddens'a (2016: 39) göre olgunluk dönemi eserlerini anlamak için kilit bir rol oynayacaktır.

Marx için insanın yabancılaşmasını kolaylaştıran en büyük etken paraydı (Marx, 2017:129). Çünkü para serbest piyasadaki bütün mübadele ilişkilerinde başat bir rol alırken aynı zamanda bütün değerler veya niteliksel öğelerin tamamını niceliksel hale getirip belirli ölçülerde sabitliyordu (Giddens, 2017: 82-83). Nitelikten niceliğe kayan bu vurgunun nedeni kapitalist ekonomide değişim değerinin kullanım değerine göre üstünlüğüyle açıklanabilmektedir (Yılmaz, 2011: 74). Bu değişim ve kullanım değerinin insan emeğinin nitelenmesi hususunda da farklılık gösterecektir. Kapitalist toplum için insanın emeği ve onun ürünü soyuttur. Yani insanın nesneyi kendisi için şekillendirmesi gibi bir husus söz konusu değildir. Bu nedenle onun değerine de soyut emek üzerinden belirlenecektir (Swain, 2013: 33). Yaratılan bu soyut emek değerinin belirlenmesi değişim ekonomisi içinde gerçekleşecektir (Marcuse, 1971: 302). Böylelikle nitelik nicelik içinde boğulacaktır (Vandenberghe, 2016: 97). Değişim değerinin yarattığı soyut emek ile sadece kapitalistler işçiyi bir meta olarak görmez işçi de kendi vücudunu ya da gerçek hayattaki zamansal durumunu bir üretim girdisi olarak araçsallaştıracaktır (Fromm, 2004: 86). İnsanın sermaye sahipleri gözünde üretimin bir girdisi

haline gelmesi türsel insanın da insanlıktan çıkmasıyla sonuçlanacaktır. Bu nedenle politik iktisat açısından insan tanımlaması en kaba tabirle emek gücüne ihtiyaç duyulan çalışan hayvandır (Marx, 2017: 27). Mübadele değerinin kullanım değeri yerine gelmesiyle birlikte amaçlar araç araçlar ise amaç haline gelecektir. Aynı zamanda tali olan asli olan olacak soyut emek somut emeğin belirleyeni (egemeni) olacaktır. Devamlı suretle işçinin yabancılaşmasından bahsedilse dahi Giddens'a (2016: 46) göre kapitalist de bu sürecin bir kurbanı olacaktır. Burjuva toplumu insanı ve onun ürünleri olan mit ve geleneklerin tamamını kendi cenderesinde öğütürük tek bir toplum tipi yaratılmaktadır (Giddens, 2016: 116). Özetle Marx burjuva toplumu ve yabancılaşma hususunda değişim ve kullanım değeri üzerinden çözümlemesini yaparken mistifikasyon meselesini de tam bu sorunsal üzerine inşa edecektir (Kulak ve Gülenç, 2017: 57). 20.yy.'da Marcuse (1971:286) teknolojik ilerlemeyi yabancılaştırmayla ilişkilendirerek buradan da araçsal akıl eleştirisine ulaşacaktır.

Aydınlanma Felsefesi içinde yabancılaşmayı devamlı suretle dinsel algılanmıştır. Bu nedenle yabancılaşmadan kurtulma onlara göre dinin aşılması anlamına gelecektir. Fakat Marx bunun böyle olmadığını yabancılaşmanın dinin aşılması değil kutsallıktan bir çırpıda sıyrılmış toplumu ve insanı öz olarak kendine yabancılaşmış bir bireyi anlattığını ifade etti (Goldmann, 1999: 113). Marx özel mülkiyeti bizzat yabancılaşmış emekten türetecektir (Vandenberghe, 2016: 81). Marx özel mülkiyet ve yabancılaşma bağıntısını işçi tarafından üretilen ürünün işçiden mübadele yoluyla koparılarak başka bir kişinin hukuki objesi haline gelmesiyle oluşturmaktadır. İşçinin kendi ürünü kapitalistin özel mülkiyeti haline gelecektir (Kulak ve Gülenç, 2017: 27). İşte bu nedenden ötürü işçinin ve kapitalistin yabancılaşması birbirine benzemeyen formlarda kendini gösterecektir (Kulak ve Gülenç, 2017: 33-34). Vandenberghe (2016: 79) yabancılaşma kategorileri arasında ayırım yaparak aslında Marx tek bir neden gördüğü şeyi parçalamıştır. Ona göre emeğin ürününe yabancılaşması özel mülkiyet yapılan işe yabancılaşma işbölümü, insani ilişkilerdeki yabancılaşmayı da mübadele ekonomisiyle açıklamak en uygunudur. Hem insanlar arasında hem de insanla doğa arasındaki ya da üretim ilişkilerindeki dışsallaşma yabancılaşmaya neden olmasından dolayı bu ilişkiler ağı baş aşağı gibi bir form alacaktır.

Yabancılaşma da nesne ve öznenin mutlak ayrımına gitme ve bunların bütünsellik içinde düşünülmemesi durumu vardır (Fromm, 2004: 79). Bu düalistik yaklaşım Avrupa düşünsel âlemi için yeni sayılacaktır. En açık görüldüğü yer ise olgu ile değer arasında kutuplaşmadadır. Marx için olgu ve değer gibi iki ayrı alan belirlenip bunlar için ölçütlerin ortaya konulması yabancılaşmanın özüne yapılan bir vurgudur (Ollmann, 2015: 95). Yabancılaşmanın en başat

özelliği bir şeyi diğerinden ayırırken sadece ayırmakla da kalmayacak aynı zamanda bunları deforme de edecektir (Ollmann, 2015: 95).

Hegel için yabancılaşma ya da emeğin somut hali düşünsel alanda karşılık bulacaktır. Marx'a göre emek işçinin çalışma esnasında ortaya çıkardığı kas gücünü değil aynı zamanda sanat ve zihinsel özellikleri de içermektedir (Fromm, 2004: 83).

Marx önce emek kavramından yola çıkarak emeğin sahibine dışsallaşması yoluyla yabancılaşmaya ulaşırken yabancılaşan emeğin serbest piyasada meta haline gelmesiyle de şeyleşme kavramını türetmiştir (Vandenberghe, 2016: 63). Yabancılaşma aslında üç aşamalı bir silsilenin son aşamasıdır. Hegelde de görülen dışsallaşma ve nesneleşme aşaması sonrasında nesnenin onu üreten kişiden kopup düşman bir şey olarak karşısına çıkma durumu yabancılaşma ile son bulacaktır (Vandenberghe, 2016: 76). Giddens (2016: 42-43) işçinin yabancılaşmasının 4 hali olduğunu ifade edecektir. İşçinin ürettiği ürüne yabancılaşması ilk aşamasını oluşturur. İşçi kendini nesnede var edebilmek için emek gösterir ve ürün elde eder. Bu ürünün yaratıcısı kendisi olması nedeniyle de kullanım değeri ona göre belirlenecektir. Fakat kapitalist toplumda böyle değildir. İşçi mübadele ilişkisi nedeniyle emeği karşılığında ürettiği ürünü kapitaliste vererek kendi ürününe yabancılaşacaktır (Giddens, 2016: 96). İşçiye göre kendi ürününün ona düşman olmasının nedeni onun birisi tarafından (işçiden koparılıp sahiplenilen) sahiplenmesidir. Bu sahiplenilen kişi aynı zamanda işçiye yabancı ve düşman birisidir (Ollmann, 2015: 202). İkinci aşama işçinin üretim ilişkilerindeki yabancılaşmasıdır. Bu aşamada işçi işine yabancılaşarak kendini ortaya koyamayacak ve değersizleşecektir. İnsanın kendi metabolizmatik varlığını sürdürmesiyle gösterilen emek ile kendini gerçekleştirme amacıyla yapılan şey birbirinden farklıdır. İnsanı sadece hayvani olanla sınırlanmak onun işine yabancılaşmasına neden olacaktır (Ollmann, 2015: 145). İşçinin işte kendini ortaya koymadan sadece daha fazla üretme amacıyla üretimde bulunması onu kendi işinden uzaklaştıracaktır. İşçinin daha fazla üretmesiyle beraber kendinin o ölçüde fakirleştiği ve kendi ürettiği ürünün hakimiyetine o derecede girdiğini belirtilebilir (Marx, 2017: 75). Üçüncü aşaması ise işçinin toplumsal ilişkilere yabancılaşmasıdır. Bunun nedeni özetle işçinin kendisi ve onun sınıfı üyelerinin bir diğerini rekabet edilmesi gereken bir unsur gibi düşünülmesi ve buna göre de toplumsal mekanizmanın oluşturulmasıdır. Son aşama işçinin doğaya yabancılaşmasıdır ki bu onun toplumsal alana tabi olmasıyla beraber doğal alanın hakimiyetiyle sonuçlanacağı yanılsamasına düşmesine neden olacaktır. Bu aşamalar sonucunda insan ile şeyler arasında bir değişim yaşanacak şeyler insanlaşırken insanlarda (toplumsal ilişkileriyle beraber) şeyleşecektir (Kulak ve Gülenç, 2017: 50). Şeyleşme insanlar arasındaki ilişkiler tıpkı şeyler arasındaki ilişki boyutunu alır (Marcuse, 1971: 286). Keza şeyleşmenin

ortaya çıkması için yabancılaşmanın hemen her alanda ortaya çıkması gerekecektir (Vandenberghe, 2016: 97). Fromm (2004: 96) bu nesnenin özneleşme durumu için nesneye “eşya-insan” kavramıyla tanımlamaya çalışacaktır. Şeyleşme özetle günümüzde insanlarla makine arasında mekanizmanın özerk olmayan fakat kendini öyle hissettiği bir parçası ile benzetme kurularak bu oluşma sürecinin ontolojisine dair bir açıklama yapma amacındadır (Kulak ve Gülenç, 2017: 58-59).

Emeğin ürününün kapitalist tarafından ele geçirilmesi ve devamlı suretle de ele geçirilecek olması nedeniyle emek artık insan için kendinde bir amaç halinden çıkıp fiziksel varlığını sürdürmeye yarayan bir araç haline gelecektir (Vandenberghe, 2016: 77). Çalışma normal koşullarda(yabancılaşmanın olmadığı) insan için üretici bir etkinlik olması faaliyetidir. Fakat çalışmayı külfet olarak görülmesindeki temel gerekçe çalışmanın insanı türevleyen değil aksine tüketen bir davranış olması nedeniyledir. Bu durumun temel müntesibi yabancılaşmış emektir (Swain, 2013: 30). Marx’ın kendisini ifade etme yeri olarak gördüğü emek düşüncesi gayri tabi Hegel’den alınmıştır. Fakat Hegel’deki emek idealist yani soyut bir kavram olduğu için yabancılaşmayı ancak düşüncede aşabilecektir (Hyypolitte, 2016: 140).

İnsan modern toplumla beraber dini, geleneksel veya mitsel bazı hegenomik güçlerin otoritesinden koparken başka bir otoritenin cenderesinde sıkışmıştır. Bu otorite rasyonelleşmedir. Bu dönemde bir işi yapmanın en kolay ve hızlı yolunun onu parçalara bölünmesi olarak belirlenmiştir. Bu nedenle modern çırak(işçi) asla ortaçağdaki çırak gibi ustalaşamadan sürgit işine ve emeğine dışsal kalacaktır (Yılmaz, 2011: 73). Makine kullanımı ve iş bölümünün yaygınlaşması bireylerin kendini gerçekleştirebileceği bütün alanları kendinden söküp alması nedeniyle işçi için çalışmanın büyümesi bozulmuştur (Marx ve Engels, 2017: 57). Bu nedenlerden ötürü yabancılaşma insanın var olma sorununa dair temel bir yokluğa götürmektedir (Hyypolitte, 2016: 173).

İnsani ilişkilerde yabancılaşma bireyin aşırı monad yapısı onun kendi çıkarını kollama vazifesini de beraberinde getirir. Böylece kapı komşusu onun duygusal ilişki kurabileceği bir kanal olmaktan çıkar ve piyasa ekonomisinde bir rakip haline dönüşür (Swain, 2013: 50). Diğer taraftan kendi benliğini de bu toplumda yabancılaşır. Bu toplumda insan insani olan bütün zevklerinden mahrum kalmış sadece onların insani olmayan(cinsellik gibi) yönelimlere zorunlu bırakılmıştır (Swain, 2013: 24). İnsanın yabancılaşması sadece işte değil yaşadığı ve en temel ihtiyacı olan evde de kendini gösterecektir (Marx, 2017: 135). Bundan dolayı yabancılaşmayla birlikte insan sadece insani duyularını değil aynı zamanda insani olmayan duyularını da kaybeder (Marx, 2017: 127).

İşçinin ürünü üretiminde kapitalist olmayan durumda insanın kendini yeniden üretmesi söz konusuysen kapitalist toplumda işçi her üretim durumunda sanki yakıt gibidir her defasında kendini biraz daha tüketecektir (Ollmann, 2015: 223). 1848 Chartist ayaklanmalarında işçiler makineleri kırmışlardır. Bunun nedeni işçilerin makineleşmeye direkt bir karşı çıkışında aramamak gerekir. Kapitalist mantık içinde işçi ve makine birbirinin rakibi olarak tanımlandığı için makine ne kadar gelişirse işçi de o denli hızlı olmak ya da çok çalışmak zorundadır. Çalışmanın bu fazla miktarı insanı insanlıktan çıkaran bir unsur olmasıyla beraber işçi mevcut durumun bütün günahını makineye bağlamaları daha da anlaşılabilir olmaktadır (Swain, 2013: 41). Burjuva ve işçinin yabancılaşmasının farklı olduğundan söz edilmişti. Burjuvanın yabancılaşması üretilen ürünü herhangi bir katkısı olmadan sahip olurken hem bu yaratıcı sürece hem de ürünün tam da kendisine yabancı olurken, işçinin elinden aldığı ürün nedeniyle de toplumsal ilişki bağlamında işçiye yabancı olacaktır (Kulak ve Gülenç, 2017: 55).

Bireyselleşme ve iş bölümünün sonuçları Marx'da öncelinden kopuk bir şekilde ele alınmayacaktır. Rousseau ve Marx'da bireyselleşme hususunda düşünsel bir bütünlük içinde ortak noktalar vardır. Bu iki düşünürde kapitalist toplumun aşırı monadlaştırılmış halinden şikayet eder. Fakat Rousseau'nun korkusu aşırı bireycileştirilmiş insan toplumsal ahengi bozarak toplumu bir kaosa sürüklemesi ihtimal iken Marx bireycilik ile bireyselleşme arasında ayırım yaparak bireyselleşmeye olumlu bakacaktır. Bireycileşme Marx için de kapitalist toplumun kanayan yarasıyken insanın metalaşmaktan kurtulduğu zaman bireyselleşme konusunda bir sıkıntısı olmayacak aksine kendini gerçekleştirmek için gerekli de görülecektir (Silier, 2011: 153). Yine Aydınlanma düşüncesiyle bağlantı kurulacak olursa Vandenberghe (2016: 78) yabancılaşma konusunda doğal durum ile benzerlik kurarak Hobbes'a atıf yapacaktır.

Marx kendi döneminde yabancılaşmayı ağırlıklı olarak işçinin yabancı olma durumu üzerinden kurmuştur. Diğer taraftan 20.yy. kapitalizm ile 19.yy. kapitalizmi birbirine çok benzemeyecektir. Çünkü 20.yy. refah devleti anlayışı artık işçileri topyekûn bir sömürü anlamına gelmeyecektir. Fakat refah devleti olmasına karşın yabancılaşmanın önemi azalmamış aksine artmıştır. Kapitalizmdeki yabancılaşma dışsal yani sadece emeğin somut sömürüsü değil insanın özünü çürüten bir olgudur. Vandenberghe (2016: 78) bunu antropolojik bir felaket olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle Vandenberghe (2016: 60) Marx'ın çalışmalarının en önemlisinin yabancılaşma kuramı olduğuna inanmaktadır.

Marx Feuerbach üzerine 11. tezinde de bahsi geçtiği üzere sadece yabancılaşmayı tanımlamak ya da onu felsefi veya spekülatif bir öge olarak görmek insanı bu durumdan kurtarmayacak asıl önemli olan ona karşı toplumsal alanda ve insan doğasında onun varlığına

neden olan ve sürdüren faktörlere savaş açmaktır (Hyypolitte, 2016: 174). Yabancılaşmanın bu boyutu insani olanı ilgilendirmesi nedeniyle beşeri yabancılaşma olarak adlandırılabilir. Beşeri yabancılaşma insanın bir aktör değil basit bir girdiyi oluşturduğu düzende insanın var olma savaşının verilmesidir (Hyypolitte, 2016: 286). Bu sebeplerden ötürü Marx'ın yabancılaşma eleştirisi sadece ekonomi yani iş hayatından çıkıp bütün insan evrenini kapsamaması nedeniyle karşı çıkılan sadece burjuva ekonomisi ya da toplumu değil topyekün modernizm eleştirisi olacaktır (Vandenbergh, 2016: 97). Aynı düşünceyle Lukacs şeyleştirme kuramı üzerinden Marx'ın yabancılaşma düşüncesine katkıda bulunmuştur. İnsanın kendini gerçekleştirme için toplumsallıkla kurduğu her temasta aradaki iletişim kanallarının zeval görmemiş olması gerektiğini belirtmiştir (Savran, 2013: 328).

Yabancılaşma tanımı ve tasviriyle birlikte Marx bunun aşılması için de umutlu bir reçete ortaya koymaktadır. Fakat Hegel gibi bunu sadece felsefi yani praksisten uzak görmeyecektir. Marx yabancılaşmanın aşılması için özel mülkiyetin ortadan kalkacağı bir toplumu yani komünizmi hedef gösterecektir (Giddens, 2016: 48). Bunu açıklarken emeği ön plana tutarak emeğin dolayısıyla insanın özgürleşmesini öne sürülmesinde emeğin artı değer çıkmazından kurtulup kendini gerçekleştirebileceği bir alan bulma isteği yatmaktadır (Savran, 2013: 20). Marx'a göre emeğin yabancılaşmış biçimiyle proletarya aynı tarihsel bağlam içinde değerlendirildiğinden dolayı yabancılaşmış emek ortadan kalkınca proletarya da yok olacaktır (Marcuse, 1971: 296). Komünizmle beraber yabancılaşma ortadan kalkar ve Marx'ın tanımladığı parçalanmış veya kişiliksizleşmiş insan ortadan kalkarak türsel insana ulaşılacaktır. Bunun gerçekleşmesinde Marx işbölümüne çok büyük vurgu yapacak olup iş bölümünün ortadan kalkması toplumsal anlamda yapılacak en büyük devrim olduğunu iddia edecektir (Giddens, 2016: 144; 90). Ekonomik yabancılaşma ve sömürü ortadan kalkmasıyla beraber diğer alanlardaki yabancılaşma da ortadan kalkacaktır (Vandenbergh, 2016: 76). Özetle komünizmle birlikte insanın türsel varlığı yeniden bir araya gelirken kapitalizmin bütün olumsuz özellikleri diyalektik bir şekilde aşılabilecektir (Ollmann, 2015: 183).

1.6. Toplumun Rasyonelleşmesi

1.6.1. Weber'in Felsefesine Giriş

Lukacs ve Korsch'un Frankfurt Okulu'nun oluşumundaki rolünün büyük olduğu hem bu çalışmada bahsedilmiş olup hem de genel geçer bir kabuldür. Lukacs'ın kendi tezlerinin kurulmasında ise Weber'in de düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir. Frankfurt Okulu düşünsel yaşamına her ne kadar Marxist olmak gayesiyle başlasalar dahi Marxizm'in birçok tezinden kopup Marx ile Weber'i birbirine yaklaştıran yabancılaşma(rasyonelleşme)

düşüncesine odaklanacaklardır. Weber'in ortaya attığı rasyonalite tiplerinden formel rasyonalite Weber sonrasında öncelikle Lukacs sonra da Frankfurt Okulu tarafından kullanılacaktır (Vandenbergh, 2016: 156). Lukacs ve dolayısıyla Frankfurt Okulu formel rasyonelleşme ve şeyleşme kavramlarının bir sentezi yoluna gitmişlerdir (Vanderberghe, 2016: 157). Yine Frankfurt Okulu üyelerinden Habermas Weber'in rasyonalite üzerine düşüncelerini tekrar dizayn ederek evrimci bir çehreye dönüştürmüştür (Vandenbergh, 2016: 150). Frankfurt Okulu düşüncelerindeki metotlarla Weber'in paradigmaları birbirine yakınlık arz edecek olup; Habermas'ın bürokrasi hakkında düşünceleri Weber'in "Demir Kafes" düşüncesine benzerlik gösterecektir (Aytaç, 2005: 334).

1.6.2. Weber'in Demir Kafesi

Her ne kadar birbirinden kopuk olmasa dahi Weber'in iki kaynaktan beslendiği iddia edilebilir. Öncelikle modernite kuramcısı daha doğru bir tabirle eleştiricisi olarak Weber, Marx ve Nietzsche'den etkilenmiştir. Epistemoloji olarak ise Diltheyci yorumsamacılığın etkisi altındadır ki bu da bize Weber'in neokantçılıktan etkilendiğini gösterecektir (Özlem, 2001: 27).

Bir neokantçı olan Weber Kant'ın metafiziğe karşı duyarlılığından etkilenmemesi mümkün olmayacaktır (Vandenbergh, 2016: 169). Bu nedenle de Weber'in sosyolojisine ve düşüncesine yön veren fikir Dilthey'in açıklamanın değil anlamın önemini vurgulayan ve bilgilerin kesin doğrular olmadığı bu bilgilerin yorumlanması gerektiği düşüncesidir (Vandenbergh, 2016: 164). Pozitivizm ve onun çıktısı olan evrensel ve sorgulanmaz bilgi türleri Weber açısından işlevsiz olduğu sonucu çıkarılmaktadır (Turner, 2015: 69). Fakat bunlara rağmen tamamıyla idealist bir filozof olduğu söylenemez pozitivist unsurlar da felsefe ve düşünce yapısında mevcuttur (Eşki, 2010: 189).

Weber'in iktidar ve kültürel yaklaşımlarına Nietzsche'nin etkisi çok fazladır (Turner, 2015: 13). Turner (2015: 15) için Marx'ın yabancılaşma tezi ile Nietzsche'nin modern dünyanın birey üzerindeki etkileri hakkında görüşleri ve Weber'in dünyanın büyüünün bozulması düşüncesi aynı paradigma içinde olmaktadır. Weber'in ölümü sonrasında Weberci düşünce sanki Marx'a karşı okunması gereken bir fikir olarak görüldü fakat daha sonra Weber'i modernizm eleştirmeni olarak gören yaklaşım nedeniyle Marx'ı tamamlayan ya da Marx'a eş güdüm içinde okunması gerektiğini vurgulayan düşünceler ön plana çıktı (Turner, 2015: 62-63). Bu nedenle Marx'ın yabancılaşma teziyle Weber'in rasyonelleşme kavramları birbirine içerik açısından çok yakındırlar (Turner, 2015: 22). Diğer taraftan bilindiği üzere Marx'ın bu yabancılaşma düşüncesi, daha geniş kavramlarla modernite karşısındaki tutumu bir çözüm

önerisi şeklinde olmasına karşın Weber karamsarlığı nedeniyle sadece var olan durumu tasvir edip öylece bırakacaktır (Turner, 2015: 94).

Lukasc, daha önce söylenildiği gibi (keza ayrıntılı incelemesi diğer bölümün ana unsurunu oluşturacaktır) Frankfurt Okulunu anlamak için önemli bir yere sahip olmasının altında yatan neden marksist yabancılaşma ve weberyan rasyonalizasyon düşüncesinin sentezini gerçekleştirmiş olmasıdır. Weber de bu aşama da Frankfurt Okulunun akıl eleştirisi konusuna girişte Marx ile bir köprü kurulmasında yardımcı olacaktır. Weber için araç olarak öngörülen insan davranışları özgürlüğün görünüşteki yanılması olduğunu iddia etmekle kalmayacak aynı zamanda şeyleşme sonucunu da doğuran daha üst ölçekli bir yapıyı da kuracaktır (Vandenbergh, 2016: 160). Buradan çıkacak son tahlilde sonuç ise rasyonelleşme önu sonu Weber'e göre şeyleşme durumunu doğuracaktır (Vandenbergh, 2016: 161).

Marx gibi Weber de iş bölümünün insanı çıkmaza sokacağını ifade edecektir. Marx iş bölümü sonucunda oluşan yabancılaşmayla ilgilenirken Weber ise bu iş bölümünün oluşma mantığı üzerinden toplumsal alanı yorumlamaya çalışacaktır (Giddens, 2016: 285). Weber iş bölümü incelenmesini rasyonalizasyonun en net uygulandığı alan olan bürokraside göstermeye çalışacaktır. Bürokrasinin başarılı konuma gelmesi için bir makine gibi olması gerekmektedir. Bürokrasinin makine olması onu oluşturan dinamiklerin yani bireylerin olabildiği ölçüde insanlıktan çıkmasıyla gerçekleşecektir (Giddens, 2017: 53). Bürokrasi dolayısıyla rasyonelleşme her adımda uzmanlaşmayı önermesi sonucunda bir süre sonra var olduğu toplumu teknokrasi haline getirecektir (Brubaker, 2017: 43). Teknolojinin daha fazla olması insanı pratik hayattan daha da koparacak ve yaşadığı alana yabancılaştıracaktır. Bunun nedeni teknolojinin uzmanlaşmaya gitmesi sebebiyle bireylerin bölünmüş bir bilgi yığını altında kalmasıyla açıklanacaktır. Örneğin bilgisayarın olmadığı dönemde insanlar abaküsü kullanırken hemen hemen onun bütün özelliklerine de hakimdiler şimdilerde ise uzmanlaşma sebebiyle ayrı bir alan olarak bilgisayar mühendisliğinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Giddens, 2016: 287).

Kapitalizm Ruhu ve Protestan Ahlakı eserinde Weber'in kapitalizmden rasyonalite fikrini çıkarmaktan öte kapitalizmin rasyonellik düşüncesinden doğduğunu iddia edecektir (Vandenbergh, 2016: 272). Bu mantıkla yola çıkıldığı zaman kapitalizmden kurtulmanın yolu sosyalizme geçiş olarak görülse de demir kafesten kurtulunamayacaktır. Bu nedenle Weber Marx'ın tarihsel materyalizmine inanmayacak ve sınıf çelişkisinin ortadan kalkacağını ancak proleter bir diktatörlük değil idari(rasyonelleşmiş) diktatörlüğün ortaya çıkacağını iddia edecektir (Turner, 2015: 133). Weber sosyalizm veya bunun bir üst aşaması komünizmde gerçekleşeceği düşünülen yabancılaşma çözülüşünün mümkün olmadığını iddia eder. Nedenini

de planın ve programın yüksek olduğu her noktada rasyonelleşme oluşacak ve bu rasyonelleşme sonucunda demir kafes biraz daha daralacaktır. Bunun tarihsel örneği ise Sovyet Rusyadır.

Giddens Weber'in kapitalizm kuramcısı olmasından öte modernite filozofu olduğunu iddia edecektir (Turner, 2015: 35). Marx'ın aksine Weber kapitalizmi tanımlarken onun içsel bir dinamiği olan hesaplanabilirlik kavramından yola çıkacaktır (Brubaker, 2017: 26). Aynı sistemi Bermann izleyecek ve kapitalizm ve modernleşme düşüncesinin bir sentezini yapacaktır. Brubaker (2017: 27) kapitalist ilişkinin salt değişim ekonomisi merkezinde yer alması ve bu mübadelenin insan dışı bir düşünsel boyutunun olması sebebiyle rasyonel olduğunu iddia edecektir. Weber'e göre kapitalizmde araçlar amaçların üzerinde bir hakimiyeti bulunmaktadır. Tıpkı formel rasyonalitenin tözel rasyonalite üzerinde egemenliği bulunduğu gibi (Brubaker, 2017: 65). Weber kapitalizmin üretim araçlarını tek elde toplayıp toplumun bazı kesimlerini bu alandan dışlaması sadece ekonomiye dair bir durum değildir. Aynı mantık üniversitede, kilisede veya hayatın her anında ortaya çıkmaktadır (Brubaker, 2017: 30). Böylece Weber kapitalizmi daha üst bir kavram olan modernizm altında konumlandıracaktır (Brubaker, 2017: 31). Bu nedenden ötürü Weber sosyolojisinin bir bölümü otorite ve tahakküm ilişkileri üzerinde şekillenmektedir. Dolayısıyla daha önce bahsi geçtiği üzere Weber okumasının Frankfurt Okulu merkezinde değerlendirmesi modernite özelinde araçsal akıl ortaya koyma amaçlıdır. Keza ekonomik rasyonelleşmenin kültürel hayat üzerinden insan varlığının rasyonelleştirmesini demir kafes ile açıklanacaktır (Brubaker, 2017: 16). Araçsal akıl atomize etme paradigması üzerinden tanımlandığı varsayımında modern kapitalizmin en temel bileşeni bir olgunun parçalarına ayrılıp bu parçaların en ayrıntılı şekilde hesap edilebilmesiyle benzerlik gösterecektir (Brubaker, 2017: 25). Araçsal akıl modern dünyayı yerinden edecek ve insanı salt teknik bir makine haline dönüştürecektir (Turner, 2015: 63).

Genel kanı Weber'in bürokrasinin bu devlet işleyiş biçimi olarak düşünülmesine karşın aslında vurgulanmak istenen şey hayatı anlama biçimidir (Brubaker, 2017: 40). Bu toplumun bürokratikleştirilmesi onun içinden ruhu çekip alınacak ve hayatın her anını hesaplanabilirlik ilkesi üzerinde tekrar kurulacaktır (Brubaker, 2017: 41). Weber'in kendini diğer bireylerden ayırt edebildiği kişilik farklılığı bürokrasi düşüncesi içinde tamamen silikleştirilecektir. Bu vesileyle kişiler yerine sayılar, nitelik yerine nicelik kendine modern toplumlarda yer bulacaktır (Aytaç, 2005:324). Oysa insanın duygusal yönleri bir bütünlük arz edecektir. İnsani olarak görülen zaafılar aynı zamanda insanın güçlü olan tarafların tamamlayıcısıdır. Bürokrasi ve rasyonelleştirilmiş insanın makineleşmesine neden olunması aynı zamanda insanın bu güçlü taraflarının da dejenere olmasıyla sonuçlanacaktır (Aytaç, 2005: 327).

Geleneksel otoriteden yasal-ussal otoriteye geçiş aynı zamanda toplum tabanında da büyü bozumunu beraberinde getirecektir (Eşki, 2010: 195). Weber'in bu otorite kavramları otorite koyucunun kavranması için kullanılsa dahi madalyonun diğeri yüzünde otoriteyi kabul eden tarafın da bu tür otoriteyi meşru sayması gerekeceğinden otorite türünün değışimi toplumsal dinamik değışimiyle beraber gelecektir. Dünyanın büyüsunün bozulması aslında daha önce olgulara ait bir alanı insanın tarihsel süreç içinde insani değıerlerle büyülenmesi sonucunda oluşan kozmos olarak dünya kavramının rasyonelleşmeyle birlikte bu durumdan çıkarılması olarak ifade edilebilir (Özlem, 2001: 69). Weber dünyayı anlama üzerinde bir tercih meselesi gündeme getirilirse eski tip bilim adamını pozitivist düşünceye bağılı kalanlara yeğ tutacaktır (Turner, 2015: 28).

Bürokratik mekanizma yaşamı ne kadar ele geçirirse içindeki değışkenleri kontrol etme talebi o denli artacaktır (Brubaker, 2017: 43). Bu silsile ise ister istemez Weber'in kaçınılmaz olarak gördüğü Demir Kafes metaforuyla açıklanacaktır (Turner, 2015: 78). Keza Demir Kafes'ten anlaşılması gereken yöneten ve yönetilenlerin tamamı bu cendere içinde kalacak olması ve aynı zamanda bu kafesin içindekiler için gittikçe baskıcı hale gelmesidir. Ampirik süreçler sonunda elde edilen veriler tek başlarına demir bir kafes yaratabilme kabiliyetine sahip olamayacaklardır. Ancak bu veriler sosyal ve politik alanda uygulanmasıyla beraber tahakküm ortaya çıkacaktır (Schroeder, 1992: 166). Weber'in tahakküm konusundaki öngörüsü tıpkı kendisinden yarım asır sonra gelen Foucault'nun ortaya koyduğu gibi bilim veya bilgi üzerine kuruludur (Schroeder, 1992: 167). Daha önce de bahsedildiği üzere bilime ve bilgiye duyulan kötümser tavır Nietzsche'den miras kalmıştır (Schroeder, 1992: 179). Weber için bilim dünyayı anlamamın bir yolu iken aynı zamanda dünyayı anlamamın da altını oyacaktır (Schroeder, 1992: 182). Bilim ile insanoğlu doğa karşısında otorite gücünün arttığı söylenebilecektir (Schroeder, 1992: 186). Fakat bu güç ile birlikte insan hakim olamayacağı bir girdabın da içinde olup hem kendisine hem de doğaya yabancılaşacaktır. Özetle bilimin ilerlemesi ile insanın mutluluğu her daim aynı doğrultuda olmayacaktır (Schroeder, 1992: 189).

Vandenberghe (2016: 150) için Weber'i anlamamın kilit kavramı rasyonelitedir. Bizimde düşüncemiz bu yönlü olup Weber'in sosyolojisinin merkezinde hatta kuramların birçoğunda rasyonelleşme fikrinin parçalarını bulabiliriz. Vandenberghe (2016: 160-161) Weber'in klasik eseri Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu'nu rasyonelleşme merkezli okuyarak ilk püriten dindarın kendi dinini yaşamak için işlevsel olarak kullandığı rasyonel düşünce daha sonraki aşamada bağımsız bir varlık kazanarak Protestan mezhebine ihtiyaç duymayacaktır. Yani başlangıçta rasyonelleşme dinamosu olan meslek anlayışı ve bunun mezhepteki karşılığı sonraki yıllarda terk edilecek fakat rasyonelleşme durmayacaktır. Bu şu

şekilde tasvir edilecektir: “Yeniden büyülenme, büyüünün bozulması ve dünyanın insandılaşmaya başlaması.” keza dünyevi asketizm Weber’e göre rasyonel olmaktadır (Brubaker, 2017: 48). Protestan ahlakı rasyonelleşmeyi bununla beraber de kapitalizmi doğurmasına karşın rasyonelleşme ile püriten ahlakı artık birbirinden bağımsızlaşmıştır. Yani püriten insan meslek anlayışı gereği elde ettiği parayı ve mesleği dinen görevli olması nedeniyle en uygun şekilde kullanması gerekirken artık modern dünyada insan püriten olup olmadığına bakılmaksızın bu anlayışa sahip olacak daha doğrusu içine atılacaktır (Vandenberghe, 2016: 183).

Weber başlangıçta kapitalizmi araştırmaya yönelik bir ilgiye sahipken sonraki dönemde kapitalizm yerini rasyonalite düşüncesine bırakmıştır (Vandenberghe, 2016: 170). Rasyonalite Weberyana kullanımında tek bir anlamla sınırlı olmayacaktır. Rasyonalite Weber’e göre tarihsel bir tanıma sahip olup nesnel âleminin tamamını kapsayacaktır (Vandenberghe, 2016: 150-151). Weber’in rasyonalite türlerini ayırma şekli düşünörlere göre farklılık göstermektedir. Vandenberghe (2016: 151) Weber’in iki rasyonalite türü olduğunu iddia edecektir: Nesnel ve öznel rasyonalite. Öznel rasyonalite zihinsel aşamaları ifade ederken, nesnel rasyonalite özneli aşan öznel arası ilişkiler, kurumları kapsamaktadır. Diğer taraftan Kalberg ise Weber’in rasyonalite türlerinin dört tane olduğunu iddia edecektir: Pratik, Teorik, Öznel ve Formel rasyonalite (Aydın, 2010: 27) Gerek Weber’in bakış açısı gerekse yabancılaşmayla söyleşme arasında köprü olduğunu iddia etmesi nedeniyle Vandenberghe’nin ayırımını esas alınacaktır. Keza ikili bir yapıda olması ileride Horkheimer’in akıl hakkında kurduğı düalisttik yapıyla da benzerlik taşıyacaktır. Vandenberghe (2016: 151) öznel rasyonalite için usdaki rasyonalizasyonu ifade ederken nesnel rasyonalite için nesneleşmiş rasyonaliteyi kastedecektir. Weber’in ünlü demir kafes kavramlaştırması aslında çeşitli rasyonalite tiplerinde biri olan formel rasyonalite için kullanılmaktadır. Bu nedenle soğuk ve duygusuz olan formel rasyonalizasyonla tözel rasyonalite aynı şey olmayacaktır (Vandenberghe, 2016:156). Tözel rasyonalite özetle Horkheimer’in nesnel aklına tekabül edecektir. Formel rasyonalitede insani duygulara yer olmadığından temas ettiği her şeyi kişilik dışı hale getirecektir. Formel rasyonalite aydınlanmanın hedeflerinden birisi olan birey özerkliğini geliştirmekten öte onu temelinden sökecektir. Bu nedenle insana dair özellikler formel rasyonalite tarafından tehdit edilmektedir (Vandenberghe, 2016: 156-157). Keza rasyonaliteyle anlatılmak istenen bireyin bencil ve çıkara dayalı olarak faydasına yönelik davranmasıdır. Weber hayatın her yönünü kapsayan bürokratikleşmeyle beraber ortaya çıkan formel rasyonalizasyon ile söyleşme olgusunu aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu nedenle Weber’in formel rasyonalizasyonla

bahsettiği şey ile Marx'ın yabancılaşma kavramı birbiriyle bağlantılıdır (Vandenberghe, 2016: 157).

1.7. Şeyleşen Dünyanın Eleştirisi: Lukacs

1.7.1. Lukacs'ın Düşüncesine Giriş

Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl eleştirileri doğru bir şekilde anlaşılması için Simmel ve Lukacs'ın şeyleşmeye dair kuramlarını hegelyan marksist bir çerçevede ele alınması gerekmektedir (Vandenberghe, 2016: 209). Keza Marcuse şeyleşme kavramını Hegel üzerinden açıklar ve onu pozitivizm ile eş anlamlı olarak idrak edecektir (Bewes, 2008: 26). Adorno'nun Lukasc okuması onun fikrini şekillendirmesi açısından önem arz edecektir (Uslu, 2006: 169). Lukasc'ın eserlerinden olan "Roman Teorisi" hem Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma Diyalektiğindeki yönelimi belirlenmesinde hem de Marcuse'un felsefesinin oluşmasındaki katkısı azımsanmayacak derecededir (Uslu, 2006: 81; Çolak, 2011: 96).

Veysal da (2010: 81) tıpkı diğer yazarlar gibi Frankfurt Okulunun anlaşılmasında Lukacs'ın önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre üslup ve sosyal bilimlere yaklaşımında da benzerlikler taşıyacaktır. Frankfurt Okulu da Lukacs gibi şeyleşme merkezinde sorunları çözümlerken felsefe ve toplumsal sorunlara dair çözümleri birbiriyle ilişkilendirecektir (Veysal, 2010: 123). Diğer tarafta Bewes Frankfurt Okulunun şeyleşmeye dair tezlerine eleştirel yaklaşacaktır. Bewes'a göre (2008: 45) Frankfurt Okulu şeyleştirme tanımlanmasını kendinin içinde bulunduğu batı merkezli düşünce yapısından ötürü şeyleştiriminin şeyleştirilmesini istemsiz de olsa yerine getirdiğinden eleştirilemez bir konuma sürükleyecektir.

1.7.2. Şeyleşme

Yaşadığımız dünyanın dünyevileştirilmesi yani Nietzsche'nin tabiriyle "Tanrının Ölümü" sadece dünyayı anlamanın seküler yollarını bulmak değil aynı zamanda Tanrıdan boşalan koltuğa insanın yerleşmesine ve ötekiyle arasındaki mesafenin gittikçe açılmasına neden olan yabancılaşmanın başlangıcına şeyleşme denmektedir (Bewes, 2008: 241). Şeyleşme özü itibarıyla büyü bozumu olarak tabir edilen uhreviyattan kopuş veya dışlayış anlamında kullanılsa dahi aslında içinde var olduğu bütün kurumları dünyevi temeller altında yeniden reforme edecektir (Bewes, 2008: 101).

Şeyleşmenin çok özet bir tanımlama yapılması durumunda şeyleşme anlam yokluğu olarak ifade edilecektir (Bewes, 2008: 15). Anlam yokluğu olarak tanımlama karşısında modernist eleştiri açısından olumsuzlama olarak kullanılsa dahi modernizmin tamamını karşılayacak bir anlam kümesine sahip olacaktır (Bewes, 2008: 23). Bu nedenle şeyleşme marksist meta fetişizmi yabancılaşma veya hegelyan anlamda nesneleşme gibi kavramların

tamamını karşılayan bir yapıya sahip olacaktır (Bewes, 2008: 24). Lukacs, Marx ve Hegel gibi emek kavramından yola çıkmış olup Marx'ın 1844 El Yazmalarını okumamasına rağmen benzer sonuçlara ulaşmıştır. Ona göre (1998: 162) şeyleşme, emek sonucu ortaya çıkan değerinki insandan bağımsız bir nesne gibi ortaya çıkan ürününün insana rağmen hatta insana karşı dikilmesidir. Bu yaratılan ürünle insan ilişkisi yerine yine Marx'ın yabancılaşma kuramında bahsettiği üzere ürünün yaratıcısına yabancılaşması gibi insani olmaktan uzaklaşıp belirlenebilir/hesaplanabilir yasalara tabi olacaktır (Lukasc, 1998: 162). Yine bu görüşü destekleyen Bewes (2008: 24) şeyleşme konusunda nesnel gerçekliğin hem kendi gerçekliğinin sorgulanması hem de onun ölçütü olma anlamında bir faktöre sahip olduğunu iddia edecektir. Başka bir açıdan toplumsal normlar açısından kurulu dünyanın nesnel dünya yerine geçmesi yada onunla bir tutulması şeyleşmeyi tasvir edecektir (Bewes, 2008: 24). Marx'ın işbölümüne dair söylediklerine benzer bir şekilde şeyleşmenin en temel görünürlük yapısı olguların bütünlükten koparılıp parçalı ve yalıtık hale gelmesinde ortaya çıkacaktır (Şentürk, 2016: 49). Şeyleşmede olduğunun aksine parçalar tekil yapılarıyla değil bütün içinde değerli ve anlamlı olacağından parçaya göre daha olumlu bir anlam ifade edecektir (Şentürk, 2016: 50).

Lukasc'ın kapitalizm aracıyla yaygınlaşan nesnel ve donuklaştırıcı şeyleşme etkisini günlük hayatın her alanını işgal ettiği iddiası bizi her şeyin şeyleştiği bir toplumsal alana doğru götürecektir. Bu şeyleşme kendisi hariç her şeyi donuklaştırırken kendini de değişen kurallar açısından tekrar üretecektir (Veysal, 2010: 123). Şeyleşme mevzunda her şeyin hatta şeyleşmeye dair duyulan kaygı ve endişenin de şeyleşmesiyle sonuçlanacaktır. Bu öznenin başlangıçta varsaydığı durumun tam tersiyle sonuçlandığını gösterecektir (Bewes, 2008: 18). Bütüncül şeyleşme içinde değerlendirilebilecek olan bu durum şeyleştirme kavramına anlam vermek için oluşturulan kavramların daha yaratılırken şeyleşmesine işaret edecektir. Bu hataya Lukasc'da düşmüş ve en başında onun ürettiği kavramlar şeyleşmiş ve yozlaşmıştır. Şeyleşmenin bir üst aşaması olarak kabul edilen bütüncül şeyleşme ile şeyleşmeden kurtuluş arasında dirsek teması olduğu iddia edilecektir. Bunun ilk nedeni şeyleşmeyle beraber gelen öznenin nesne haline gelip özne bilincinin tamamıyla yok olma durumu aynı zamanda şeyleşmenin de sonunu getirecektir. İkincisi ise her şeyin tamamen şeyleştiği bir durumun içinde şeyleşme kuramının şeyleştiği varsayımı olan bütüncül şeyleşmedir (Bewes, 2008: 127).

Şeyleşmeyi sadece modernitenin toplumsal alana yansıtılmasının bir sorunu olarak görmek yani bütün suçu ilerleme ve işbölümüne yüklemek kökenlerini kapitalizmde bulacağımız bir dizi hastalığı görmezden gelmek anlamını taşıyacaktır (Bewes, 2008:132). Şeyleşme özne ve nesnenin içsel ve birbirini tanımlayan bağının koparılmasıyla birlikte nesnenin kendi tanımına kendinden menkul bir şekilde oluşturulmasında yatan neden

kapitalizm ve rasyonelleştirme özelinde bir şeyleşme sorunudur (Uslu, 2006: 138). Bu nedenle burjuva toplumunda nesneleşme ve şeyleşmeye neden olan unsurlar kapitalizm ve işbölümüdür (Uslu, 2006: 48). Lukasc'a göre üretimde işbölümünün de etkisiyle bir bölünmeye gidilmesi insanın düşünsel olarak parçalanmasına neden olmuştur (Çolak, 2011: 101). Uzmanlaşmayla beraber iş bölümünün önemi üretimde de toplumda artacak ve nihayetinde insani becerinin toplumsal nezdde geçerliliği kalmayacaktır (Lukasc, 1998: 183). Lukasc için kapitalizm ile şeyleşme arasında ihmal edilmeyecek bağlantılar mevcuttur. Bu nedenle günlük toplumsal yaşamdaki kapitalizmin ağırlığının artması şeyleşmenin de artışı anlamına gelecektir (Bewes, 2008: 131). Lukacs (1998: 168) burjuva hukuk düzeniyle üretimin rasyonelize edilmesi arasında bir bağ olduğunu düşünecektir. Ona göre çalışmanın mekanize edilmesi ancak işçinin kendi emeğinin özgürce satabildiği bir pazar fikrinden doğmaktadır. Modern kapitalizm sadece var olan üretim ilişkilerini rasyonelize etme ve yabancılaştırma süreçleri şeklinde dönüştürmekle kalmıyor aynı zamanda daha önce üretim ilişkisinden bağışık veya bağımsız varlığı devam edenleri de bu sistemin bir parçası haline getirmektedir (Lukasc, 1998: 170).

Şeyleşme işçi sınıfı için bir kişilik bölünmesine neden olacaktır (Şentürk, 2016: 46). Bu konudaki iddiaların en önemlisi niteliğin ortadan kalkarken her şeyi ölçen ve tek tip haline getiren bir nicelikler yığından bahsedilecektir. Bunun için önemli bir örnek iki işçinin çalışmasının saatlere bölünerek değerini saat başı olarak ölçülmesini sağlayan mekanik düzendir. İşçinin artık bir saatlik nitelikli çalışmasıyla diğer işçinin çalışması aynı şeye tekabül etmez. Ancak her iki işçinin de bir saatlik emek gücü birbirine denkleşecek ya da ölçülebilecektir. Bunun nedeni işçinin her ne şartla olursa olsun kendini gerçekleştireceği veya kişiliğini nesne üzerinde göstereceği bir çalışma düzeninin ortadan kalkmasıdır (Lukasc, 1998: 166). Şeyleşme sadece proletaryayı hedef alan bir semptom olmayıp aynı zamanda burjuvazi de bu durumdan etkilenecektir (Bewes, 2008: 27). Bewes bu konuda işçi ve memuru ele alarak örneklendirecektir. Bütün insanlar şeyleşirken işçi memura göre daha avantajlı olacak ki ruhunu koruyabildiğinden ötürü işçi için de şeyleşmeden kurtuluşun önü bu sayede açılacaktır (Bewes, 2008: 134). Kapitalist ve proletarya her ne kadar şeyleşirmenin etkisi altında kalsa dahi tıpkı köle efendi diyalektiğinde olduğu gibi kapitalist bu durumunun farkında olmaktan uzak kalacaktır. Proletarya kendini yavaş yavaş yok eden bu duruma karşı koyabilecek tepkiyi kendi içinde bulabilecektir. Fakat diğer kapitalizm araçları proletaryanın bu bilincini aşındıracaktır. Althusser'in bahsettiği üzere ideolojik aygıtlarla beraber işçi var olan koşullarda bir isyan çıkaramayacaktır. Adorno bu durumu bütüncül şeyleşme olarak tanımlarken şeyleşme normların ve eleştirinin bizatihi içinde kalarak eleştirilemez duruma gelecektir (Bewes, 2008: 31).

Modern toplumda şeyleşmeye duyulan endişe o denli büyüktür ki şeyleşmemiş herşeyi tek bir hamlede dışlanabilmesi gibi yeni bir gelenek oluşturur. Fakat bu gelenekte şeyleşmeye duyulan endişe şeyleşmeyi tekrar kendisinden doğurur (Bewes, 2008: 146). Bunun ortadan kalkması için döneme göre farklı öneriler getirilecektir. Adorno diyalektiği negatif hale getirerek bundan kurtulmayı amaçlayacaktır. Marx ise bu kavramı kullanmaktan kaçınacaktır. Şeyleştirme mefhumu her yeri ve durumu açıklamak için kullanılmasıyla onun devrimci ruhunun da ortadan kalkacağı iddia edilmektedir. Tam bu nedenle de Marx şeyleşmeyi somut olmaması ve açıklanması gereken bazı kavramları gizlemesi nedeniyle kullanmaktan kaçınacaktır.

Adornoda şeyleşme durumu önemli olup kendinden önceki kuramcıları şeyleşmeyi hepten güçlendirmekle suçlayacaktır. Adorno için şeyleşmesiz yaşam yaşadığı dönem için imkansız olacaktır ki onun beklentisi şeyleşmemiş değil tahakküm içermeyen bir yaşamdır (Bewes, 2008: 136). Adorno şeyleşme hakkında kuramlar ve normların kendi içinde tutarlı ve sistematik olması onun şeyleştirme kapanına sıkışmasına neden olacaktır. Şeyleştirmeden kurtulmak için oluşturulan kuramlar oluşturduğu andan sonra varlığını sürdürmez ve kendisi şeyleşecektir. Bu duruma en iyi örnek Lukasc'tır. Bu kısıkaçtan kurtulmanın yolu Adorno için kuramın pozitif anlamda bir yapı oluşturması değil daha çok negatif bir konum alacak şekilde devamlı suretle sorgulama ve yıkıma kapı açmasıdır (Bewes, 2008: 19).

20.yy.'da ortaya konulan felsefi ve estetik tartışmaların büyük çoğunluğu 19.yy. geleneğinden ortaya çıktığı iddiasından yola çıkarsak şeyleşme kavramını da Marx'ın yabancılaşma teziyle ilişkili olduğunu düşünmek bizi yanlış yola sokmayacaktır (Çolak, 2011: 92). Fakat direkt olarak yabancılaşmayla ilişki kurmak Lukasc hakkında tarihsel yanıtlara sapanmamıza neden olacaktır. Lukasc'ın Marx'ın yabancılaşma üzerine söylediği şeylerden haberdar olması imkansızdır. Çünkü Lukasc'ın şeyleşme tezleri Marx'ın soyut emek ve Weber'in rasyonalizmi üzerine kurulmuştur (Vandenbergh, 2016:217). Marx'ın yabancılaşma düşüncesi Marx'ın ekonomik olan sömürü düşüncesinden bağımsız olamayacağı gibi bu kavramlar birbirini içerimler (Çelik, 2001: 147). Diğer taraftan Marx şeyleşmeyi sınırlar içinde tutulan bir kavram olmaktan öte psikolojik durumu ifade ettiğinden kaçınmaktadır. Keza Lukasc'ta şeyleşmeyi daha çok estetik hal ile betimleyecektir (Bewes, 2008: 147). Bazı noktalarda Marx'tan ayrılmasına karşın o da Marx gibi öncüllerinin aksine(Weber ve Simmel) dünyayı değiştirmek isteyecektir (Bewes, 2008: 241). Lukasc'ın Marx ve Hegel'le olan ilişkisi biraz karışıktır. Lukasc'ın Marx'ı okuma nedeni Hegel'i daha iyi anlamaktır. Çünkü Hegel'i en iyi anlayanın Marx olduğunu düşünmekteydi (Uslu, 2006: 69). Aynı zamanda temel sorun olarak gördüğü özne ve nesnenin yarılma durumunu tahlilinde Hegel'in daha başarılı olduğu ve

çözüm ürettiğini düşünmektedir (Vandenberghe, 2016: 226). Çolak (2011: 100) Lukasc'ı hegelen gözlüklerle Marx'ın değerlendirilmesi olarak tarif etmede haklı bulacaktır. Çünkü Lukasc her ne kadar Hegel'in temel paradigmalara bağlı kalmış olsa da o temelinde bir marksistti. Keza Weber okumalarını da Marx'ın penceresinden bakarak gerçekleştirecekti (Uslu, 2006: 136). Direkt söylenecek olursa Lukasc Alman felsefesinin üç büyük düşünürü Kant, Hegel ve Marx'tan farklı cephelerden etkilenmiştir (Uslu, 2016: 30; Şentürk, 2016: 40). Bu nedenle Bermann'a göre onun marksizmi klasik marksist görüşe uymayacaktır. Fakat Marksist görüşü zenginleştirip geliştirmesinde de çok büyük paya sahip olacaktır. Bunun nedenini Bewes (2008: 122) Lukasc'ın çağdaşları olan Nietzsche ve Dostoyevski'nin Marx'a göre daha garip olmasında aranmaktadır.

Lukasc Birinci Dünya Savaşı sonrasında sosyalistlerin düştüğü çıkmazı şeyleşme nosyonu ile açıklamaya girişecektir (Rehmann, 2015: 88). Bu dönem itibarıyla Lukasc önde gelen felsefi düşünceler olan Neokantçılık ve Neohegelcilikten etkilenmiştir (Uslu, 2006: 17). Gençlik dönemi ve olgunluk dönemi arasında bir kopuş meydana gelirken gençlik dönemi eserlerini dolayısıyla şeyleşmeye dair kuramlarını rededecektir (Uslu, 2006: 17). Bu dönemde Lukasc eserlerinin merkezine akıl eleştirisini ve rasyonalizmi koymuştur (Uslu, 2006: 17). Lukasc'ın şeyleşmeye dair endişelerinin kökeninde sadece gözlem veya çevreden duyulan rahatsızlık değil kendi yaşamının parçalanmışlığına da çözüm bulma yönelimi vardır (Uslu, 2006: 67). Lukasc gerek yaşadıklarından gerekse kendi haleti ruhiyesinden ötürü kendi çağına mekanikleşmiş bir toplum gözüyle bakacaktır. Çocukluk çağında dahi devamlı Klasik Yunan toplumuyla kendi burjuva atomize toplumunu yanyana koymaktadır (Çolak, 2011: 95). Lukasc nesnenin kendisi yok olurken başka bir düzeyde tekrar içerimlemesini ifade eden Heraklitos'un düşüncesiyle modern şeyleşme düşüncesinin birbirine çok benzediğini düşünecektir (Veysal, 2010: 121). 20.yy. krizi ya da yaşanan bu mekanik toplumun sorumlusu dünyayı bütünsel algılama anlayışından uzaklaşılmasıdır (Çolak, 2011: 96). Yine Çolağa göre (2011: 96) Lukasc'ın kökenlerini Antik Yunan'da bulduğu ve hayatının bütününe etki eden iki kavram olduğunu iddia edecektir: "Denge ve Bütünlük". Şeyleşmeyi anlamının en önemli kavramı Lukasc için mekanikleşmeden geçmektedir. Keza Lukacs tıpkı Weber'de olduğu gibi hesaplama ve öngörülebilirlik ilkeleri üzerinden yasal-ussal rasyonelleşmeyi tahakkümü ifade etmek için ön plana atmaktadır (Lukasc, 1998:174). Büyük çoğunlukla yabancılaşma olgusuna da temas ederek işçinin tamamıyla rasyonalize olmuş üretim aşamasında kendine ve içsel bütünlüğünden uzaklaşması yani şeyleşmesinden bahsedecektir. Bu nedenle pozitivizm hakkında olumsuz düşüncelere sahip olacaktır. Bu düşüncelerin kaynağıysa Simmel'in pozitivizm hakkında tezleridir (Şentürk, 2010: 40). Lukasc pozitivizm ile mekanize edilmeyi

benzer bulmuştur. Pozitivizm herşeyi en küçük parçalarına ayırarak bunları tanımlama yoluna gitme fikrine karşı çıkararak olguların ancak bütünsellikle bağıntısının bulunduğu anda anlamlı olacağını iddia edecektir (Şentürk, 2016: 43). Bu bütünlük felsefesi de Hegel ve kısmi olarak Dilthey'dan alınmıştır. Lukasc Marx'ın ötesine geçerek psikolojik jargonu da bu durumu açıklamak için kullanacaktır (Lukasc, 1998: 264). Lukasc'ın kuramı meta fetişizm ile şeyleşmeyi birbirine bağlaması nedeniyle kendini tanımladığı yer dünyevilik olacaktır. Hatta Lukasc'ın felsefesini idealist olarak kabul edilse dahi dünyaya sıkı sıkıya bağlı bir idealizm denilebilecektir (Bewes, 2008: 180).

Lukasc şeyleşmenin ne olduğunu tanımlarken ilk safhada Weber'in rasyonalist tezlerine benzer diyalektik olmayan bir üslup belirlerken diyalektik safha olan ikincisinde bu durumun aşılması için diyalektik yöntemi kullanacaktır (Vandenbergh, 2016: 197). Lukasc şeyleşmeyi katılma olarak değerlendirmeyecektir. Daha çok var olan sistemin geçerli tek sistem olduğunu meşrulaştırmak ve diğer bütün alternatiflerin altını oymak adına oluşturulan kapitalist bir çıkar olduğunu iddia edecektir. Zizek ise Marx ve Engels'in izinden giderek daha çok modernizm bağlamında ele alıp halen yok olmasıyla sonuçlandıracaktır (Bewes, 2008:100). Nihayetinde Lukasc şeyleşmeye dair kullandığı metaforu herhangi bir durumu anlatmak yerine üst bir çatı kavram olarak kullanmayı yeğlemiştir. Bu nedenle topluma dair sorunların nihai varacağı yer yine bu şeyleşme durağıdır (Rehmann, 2015: 88-89).

Şeyleşme aynı anda kendi varoluşunda kendi yıkımını da hazırlayacaktır. Bewes(2008: 74) teolojiden örnek vererek İsa'nın gelme mantığının şeyleşmiş bir dünyada insanı kurtarmak iken kendisi bizatihi şeyleşmiş olduğunu belirtecektir. Bu konuda Lukasc şeyleşmenin aşılabileceğini öngörmüş fakat bazı yanılgılara da düşmekten kendini alıkoymamıştır. Vandenbergh'de (2016:198) Lukasc'ın önemini onun bulduğu sonuçlardan öte sorunlara getirdiği sorularla ölçülmesi gerektiğini belirtmiştir. Lukasc'ın temel iddiası bir yarılma halinde olan özne ve nesnenin tekrar birleşerek bir bütünlük oluşturmasıdır. Bu fikri de Hegel'in fenomenolojisinden almıştır (Bewes, 2008: 139). Bu birleşmeyi sağlayacak olan özne proletaryadır. Proletarya'nın şeyleşmeden kurtulacağı varsayımı altında onun tarihin hem öznesi hem de nesnesi olduğu veya olacağı iddiasıdır (Bewes, 2008:148). Lukasc için proletarya tarafsız olan ve çevresindekini idrak eden bir özne değildir. Tarihsel süreç içinde şekillenen fakat sadece bu şekil ile kalmayıp aynı zamanda tarihi de şekillendiren bir öznedir (Uslu, 2006: 145-146). Lukasc için diyalektik ve şeyleşme birbirinin tam karşılığı anlamda gelmektedir (Bewes, 2008: 27). Lukasc'ın toplum modelinde özne ve nesnenin mutlak bir ayrılığını değil bunların arasında ilişkisel bir diyalektiği önerecektir (Uslu, 2006: 189). Yine Lukasc özne ve nesnenin birliğiyle sonuçlanacak bir süreçte şeyleşmenin aşılabileceğini iddia edecektir. Bu süreç sadece

idealist bir anlamda değil aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bir fenomendir (Çelik, 2001: 162). Yukarıda belirtildiği üzere şeyleşmeden kurtuluş için bir umut vardır. Şeyleşme tahakküm unsurlarını içerdiği kadar tam tersi özgürleşimci ruhunu da ihtiva edecektir (Bewes, 2008: 18). Jameson'a göre estetik alan şeyleşmiş bir dünyanın tekrar büyülenmesi ve mistisizme edilmesi için gerekli bir alandır (Bewes, 2008: 44). Fakat Lukasc'a göre şeyleşmeden kurtulmak veya ondan özgürleşmek diye bir tabir olamaz. Şeyleşmenin aşılması onun yarattığı bilincin bütün katmanlarına nüfuz edip onun alternatifini oluşturmak değil onun yanlış bilinçle yarattığı dolayimleri dolayımlamaktır (Bewes, 2008: 282).

Lukasc her ne kadar marksiyen görüşlerle bağdaşmayan düşüncelere sahip olsa da önu sonu bir marksisti. Bu nedenle diğerlerinde olduğu gibi onda da devrim düşüncesi önemlidir. Simmel, Lukasc'ın temelinde devrimci olan teorisini tarihsel bir döneme indirgemesi ve onun oluş ile betimlenecek felsefesini varlık konumuna indirgendiğini iddia edecektir (Bewes, 2008: 140). Bu durumda teorinin dinamik tarafı alt edilip şeyleşmeyle sonuçlanacaktır. Şayet kitleleri bu şeyleşme karşısında devrimci bir hale getirmek isteniyorsa ancak karşıt güçlerin kendini bir karşıt güç olarak tanımlamasına ya da var etmesine bağlı olacaktır. Özetle şeyleşmenin temel semptomları yok olursa devrim olasılığı da dolaylı yoldan ortadan kalkacaktır (Bewes, 2008: 145).

İKİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU DÜŞÜNCESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

2.1. Frankfurt Okuluna Tarihi Bakış

“Geleneksel ve Eleştirel Kuram” adlı eserinde Horkheimer ortaya konulan eserin değeri hususunda bir esas belirlenecekse onun kendi zamanını yansıtıp yansıtmadığı ölçütüne başvurulması gerektiğini iddia edecektir (Jay, 2014: 180). Spurk’a göre de (2008: 15) her ne kadar evrenselci söylemlere başvurulmuş olsa dahi Frankfurt Okulu ve düşüncesi belirli dönem ve zamanın karşılığı olacaktır. Bu nedenle onun düşüncesinin anlaşılması için gerek zamanına gerekse mekanına göre araştırmalar yapılmalıdır. Bu nedenlerden ötürü Frankfurt Okulunun düşünsel yapısına geçmeden önce onu belirleyen etmenlerin kısaca anlatılması düşünsel yapıyı destekleyecek ve aynı zamanda onun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Frankfurt Okulu düşüncesi niçin doğdu sorusuna verilecek en iyi cevap beklenen fakat bir türlü gerçekleşmeyen proletaryanın tarihsel özne olma halinin gerçekleşmeyecek olmasıdır (Jay, 2014: 199). Keza bu durumun ortaya çıkmasının birden çok nedeni vardır. Bunlardan biri Frankfurt Okulunun doğuşundaki etkenlerden I. Dünya savaşı sonucunda ortaya çıkan işçi direnişlerin kırılmasıdır. Bu nedenle Marx’ın öngördüğü devrim fikri dönemin koşullarına uygun olmadığı sonucuna varılacaktır (Spurk, 2008: 17). Ayrıca Rusya’daki devrimin beklenen düşünceleri karşılamaması ve yükselen faşizm tehlikesi bu okul düşünürlerine alternatif bir paradigma geliştirme olanağının yaratılmasına neden olacaktır (Spurk, 2008: 18). İkinci olarak 20.yüzyıl, burjuva toplumları için kendi paradigmaları açısından bir kriz dönemini işaret etmekteydi. Keza bunun böyle olmasında marksizm gibi eleştirel düşüncelerin de payı bulunmaktadır. Bu kriz içindeki toplumda büyüyen neslin de bu durumdan etkilenmemesi daha doğru bir ifadeyle bunun kendine sorun addetmemesi uzak bir ihtimal görülmektedir. Keza Almanya’nın burjuva bir kentinde büyüyen Frankfurt Okulu düşünürleri de bu döneme dair sorunlar ve krizler ile onların düşünceleri şekillenecektir (Spurk, 2008: 20).

Almanya’nın siyasi birliği 19.yy. itibariyle sağlanırken bu sebepten ötürü de sanayileşme ve kolonizasyon süreçleri diğer Avrupa ülkelerine göre çok geç başlamıştır. Büyük ölçekli burjuva sınıfının olmayışı modernitenin süreçlerini uzatacak ve buna karşı direnç daha zor kırılacaktı. Fakat bu durum 19. yüzyılın ikinci yarısında azalmaya başladı. Almanya’nın kendi içindeki şehirler, ticaretle gelişmeye ve değişmeye başladı. Bu değişen ve gelişen şehirlere en iyi örneklerden birisi Frankfurt şehridir. Spurk için (2008: 21) Frankfurt şehri liberal zengin bir burjuva şehri olmasına karşın aynı zamanda kültürel öğelere de önem vermekteydi.

Ortodoks marksizm tezlerine karşı çıkacak ve pozitivizm ya da tarihsel materyalizm çıkmazından kurtaracak yollar aramak için üniversitedeki akademisyen gençler kendi aralarında toplantılar yapmışlardır. Bu toplantılara Lukacs ve Korcsk da gelmiştir. Bu toplantılarda genelde Marks'ın tezlerinin 1844 öncesi okuma talebi varken spesifik olarak Korcsk'un "Marksizm ve Felsefe" adlı eseri tartışılmaktadır. Zengin bir tahıl tüccarının oğlu F. Weil'in mali desteğiyle Frankfurt Okulu bünyesinde bir enstitüsü kurulmak istenecektir. F. Weil'in bu projesindeki amacı zayıflamış olan marksiyen tezleri interdisipliner bir yaklaşımla tekrar canlandırma istemidir (Kızılcılık, 2013: 49). Bahsi geçen toplantılara katılanların büyük bir çoğunluğu (keza kuruluşunda da yer alacaklar) yahudi bir aileden gelen burjuva çocuklarıdır. Bu nedenle kuruluş düşüncesinde klasik marksist söylevlerin dışında fakat onları da içine alan farklı paradigmlar üretilecektir. Artık öncelik proletaryanın devrimi yapmasının koşullarını tartışmak değil şeyleşme veya yabancılaşma gibi sorunsallardan kurtulmanın çarelerini aramaktır (Spurk, 2008: 20). Yukarıda bahsi geçtiği üzere Felix Weil bu enstitü kurulmadan önce sol argümanların özgürleştirici bir etkisinin olabileceği kendine has bir okul kurma amacı taşımaktaydı. Hem okul kurulduktan hem de okulun ilerleyen dönemlerinde okul bu amaca ulaşamamıştır. Ancak Almanya dışına zorunlu olarak taşınmasıyla birlikte belirlenen hedeflere yaklaştığı söylenebilecektir (Bottomore, 2013: 12).

Frankfurt Okulu resmi kuruluş tarihi 3 Şubat 1923'tür. Fakat bu kurulma uzun yıllardır yapılan entelektüel tartışmaların doğum anıdır nihayetinde bu okul çok önce fikir olarak doğmuştu (Bottomore, 2013: 11). Resmi tarih 1923 yılı olmasına karşın 1924 yılına kadar eğitim faaliyetlerine başlayamamıştır (Slatter, 1998: 15). Felix Weil marksist bir düşünür olmasından ötürü birçok sol düşünürü okul yönetiminde görevlendirmeyi amaçlamıştır. Fakat üniversitenin mevzuatı gereği müdür olunabilmesi için profesör olma şartı nedeniyle K. Albert Gerlach tercih edilmek zorunda kalınacaktı. İlk müdür olan Albert Gerlach Weil'in enstitü özelindeki tüm planlarında uyumlu birisi olacaktı (Kızılcılık, 2013: 79; Slatter, 1998: 16-17). Kurt Albet Gerlach'ın ani ölümüyle boşalan müdürlük koltuğu için Weil'in isteği Horkheimer olsa dahi yasal prosedür gereği mümkün olmamış onun yerine ortodoks marksist olan Carl Grünberg getirilmiştir (Kızılcılık 2013: 79). Müdürlüğe getirilen Grünberg Weil'in istediği düşünceleri paylaşmamış olsa dahi marksist olmasıyla da önemli bir boşluğu doldurmuş olmaktadır. Fakat sorun şu ki Grünberg ortodoks marksisti (Kızılcılık, 2013: 81). Felix Weil'in Frankfurt Okulundaki amaç ve hedeflerine şüphesiz Horkheimer Grünberg'den çok daha yakındı (Slatter, 1998: 79). Grünberg müdür olarak geldiği okulda düşünsel hoşgörü uygulanmayacağını ve hedeflere ulaşmak için yeknesak bir örgütlenme çalışması gerektiğini ifade etmiştir (Slatter, 1998: 17). Frankfurt Okulu kurulmasıyla beraber onun hakkında

eleştiriler başlamış olup ya okulun eklektik olduğu ya da marksist olmadığı yönünde ithamlar yöneltilmiştir (Slatter, 1998: 10). Grünberg döneminde enstitüye “Marks’ın Kiraathanesi” adı verilmiştir. Bu da 1924-1930 yılları arasında okulun görüşünün ortodoksiye ne denli yakın olduğunun göstergelerindendir (Kızılcılık, 2013: 87). Grünberg’in okul yönetiminde katılımcılık yerine otoriter bir özellik gösterecektir (Jay, 2014: 80). Keza enstitüdeki bir yer olan ve öğrenciler “Cafe Marx” olarak adlandırdıkları yerde bir elin parmaklarını geçmeyecek derece teorik argüman üretilmiştir. Bunun nedeni Grünberg’in spekülâtif felsefeye olumlu bakmamasındandır (Jay, 2014: 82). 1924 yılından okul müdürünün Horkheimer olduğu döneme kadar müdürlük görevini Carl Grünberg üstlenmiştir. Bu geçen dönemde Frankfurt Okulunun bilindik tezlerine rastlanılmazken daha çok ampirik çalışmalar yapılmıştır (Bottomore, 2013: 13). 1929 yılında Grünberg’in sağlık sorunları nedeniyle müdürlük görevini bırakması sonucunda yeni bir müdür atamasına ihtiyaç duyulmuş ve müdürlük görevi için üç aday ön plana çıkmıştır. Horkheimer, Weil ve Pollock. Weil okulun finansmanı ile ilgilenmeyi istemesi Pollock’un böyle bir görevi üstlenmekteki çekimser tavrı nedeniyle Horkheimer okulun yeni müdürü olmuştur (Kızılcılık, 2013: 89).

Horkheimer’in gelişile beraber hem metodoloji hem de içeriksel anlamda okulun ilgi alanları değişmiştir. Okulun ilgisinin altyapıdan üst yapıya kayması Horkheimer döneminde gerçekleşmiştir (Kızılcılık 2013: 154). Grünberg’in bir ortodoks marksist olması sebebiyle daha çok ekonomiye dönük alt yapı unsurlarıyla ilgiliyken Horkheimer kültürel veya estetik üst yapı unsurlarına ağırlık vermiştir. Araştırma yöntemlerini ise interdisipliner bir alana koymuş felsefe ve psikanaliz gibi disiplinlerin önemi artmıştır (Kızılcılık, 2013: 91). Horkheimer disiplinlerarası çalışmasındaki amacını uzmanlaşmayla ortaya çıkan işbölümü ve parçacıklı yapının tekrar bütünleştirme istemiyle açıklayacaktır (Kızılcılık, 2013: 118). Frankfurt Okulundaki bu paradigma değişikliğinin bir çok nedeni olmasına karşın reel politikte karşılığı Sovyet Rusya rejiminden beklentilerin gerçekleşmemesi en önemli olanıdır. Pollock enstitüyü ziyaret etmesi ve Sovyet Rusya’daki rejim ve politikayı okul üyeleriyle konuşması Enstitünün siyasi politik görüşünün seyrini değiştirmiştir (Kızılcılık, 2013: 83).Yine Marcuse’un okula üyeliği 1933 yılına denk gelmiş olup ve Cenevre’deki şubeye atanmıştır. Onun bu görevi kabul etmesindeki gerekçe Okulun düşünsel çizgisinin mekanik olmaktan çok diyalektik bir seyir izlemesindedir(Jay,2014:74).

1933 yılında Hitler tam anlamıyla iktidarı ele geçirmesi aynı zamanda Yahudi sosyalistleri olan enstitü üyelerinin baskı altına alınma ve sürgün edilme döneminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Keza 1933 yılında okulun resmi dergisi Paris’te yaygınlaşmasıyla enstitünün Almanya macerası da son bulmuştur (Kızılcılık, 2013: 240-241). Yine aynı yılda

Horkheimer devletin aleyhine bazı fiiler işlediği gerekçesiyle okuldan atılacaktır. Hitler'in üniversiteden uzaklaştırdığı ilk profesör de Horkheimer olacaktır. Enstitü kapanınca buradaki üyelerin tamamına yakını öncelikle Almanya'nın batısındaki ülkelere oradan da ABD'ye göç etmişlerdir. Burada bazı sponsor firmalar ya da üniversiteler içinde kendilerine yer bulan okul üyeleri kültür endüstrisinin en yüksek boyutlarına maruz kalacaklardır. Bu kültür endüstrisinin semptomlarından en az derece etkilenme sebepleri orada sağlanan olanaklarla hala enstitü faaliyetlerinin gerçekleşiyor olmasındandır (Bottomore, 2013: 29).

Dil insanlar arası iletişimin sağlanmasındaki basit bir araç olmasının ötesinde aynı zamanda kültürün de taşıyıcısıdır. Kültür ise insanın geçmişini tanımlayan bir paradigmayı işaret edecektir. Frankfurt Okulu ABD'de kaldığı süre zarfında dil üzerinden devamlı olarak yurt özlemi çekmişlerdir. Bundan dolayı onları tekrar Almanya'ya dönme isteğini kuvvetlendirmiştir (Spurk, 2008: 62). İkinci Dünya Savaşı sonrası Hitler'in savaşı kaybetmesi okul üyelerinin de tekrar yurda dönme ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Fakat üyelerin bazıları dönmemiş ve dönenlerin de dönme gerekçeleri birbirinden farklı olmuştur. Örneğin Adorno Alman diline duyduğu sevgi nedeniyle gelirken Horkheimer ve Pollock okula bağlılıklarından dönüş yolunu tercih etmişlerdir (Kızılcelik, 2013: 163).

Horkheimer enstitü müdürlüğü görevini 1930 yılından 1958 yılına kadar sürdürmüş olup bu yılda emekli olarak görevi Adorno'ya bırakmıştır (Kızılcelik, 2013: 165). 1970'li yıllarda iki büyük düşünür Adorno ve Horkheimer'in ölümleri ve Marcuse'un da müdür olmak istememe sebeplerinden ötürü okul zımni olarak ömrünü tamamlamış olmasına karşın ortaya çıkardığı düşünce ekolü bireysel düşünürler aracılığıyla devam etmiştir (Kızılcelik, 2013:174). Bu düşünürlerden birisi olan Habermas ile psikolojik ya da tamamıyla felsefe gibi bir disiplin olan eleştirel teori değişmiş olup iktisadi ve siyasi paradigmalardan da olduğu bir kurama dönüşecektir (Bottomore, 2013: 90).

Bottomore Frankfurt Okulu tarihini 4'e ayırıp şu şekilde inceleyecektir:

-İlk müdür olan Grünberg Dönemi (1923-1933)

-Horkheimer'in enstitü müdürü olduğu ve sürgün dönemini de içeren Frankfurt Okulu'nun en verimli dönemi (1933-1950)

-Almanya'dan tekrar okulun açılmasıyla başlayan dönem (1950-1970)

-Son dönem ise Adorno ve Horkheimer'in ölümüyle başlayıp sistemli bir okul olmaktan çok bireysel düşünürlerin ön planda olduğu dönem (1970-Sonrası) (Veysal, 2010:107)

Aynı şekilde Slatter da bireysel fikirleri uyarınca Okul'un genel tarihini 4 ana başlıkta takip etmiştir.

-Eleştirel Teorinin oluştuğu dönem(1922-1930)

- Marx'ın tezlerini öncü olarak kabul edildiği dönem (1930-1940)
- Ampirik araştırmaların yapıldığı dönem ve Almanya'ya tekrar dönüş yıllarını kapsayan dönem(1940-1960)
- Son dönem ise eleştirel teorinin kendi eleştirisini yaptığı dönemdir. (Kızılcılık, 2013: 76)

2.2. Frankfurt Okulunun Düşünsel Yapısı

2.2.1. Marksizm Eleştirileri

Frankfurt Okulunun doğuşundaki temel etkenler nedeniyle yekten söyleneceği üzere marksist kavramlar önemli bir alan kapsayacaktır. Özellikle Marks'ın yabancılaşma tezlerini içeren Genç Marx (1844-1850) dönemine ait düşünceleri Frankfurt Okul'u üyelerinin dikkatine mazhar olmuştur (Spurk, 2008: 19). Frankfurt Okulunun Marks değerlendirmesi daha çok Korsch ve Lukasc'in bakış açısından olmaktadır. Lukasc ve Korsch Frankfurt Okulu ve marksizm arasında bir köprü olacaklardır (Gülenç ve Kulak, 2017: 154).

Marx işbölümünün yabancılaşmaya neden olduğunu iddia etmişti. Keza kapitalizm işbölümünü insana tabi tutarak insanın kendini gerçekleştirmesini engelleyip bu şekilde insanı buna esir edecektir (Gülenç, 2016: 79). Buradan da anlaşılacağı üzere Marx salt bir ekonomist değil aynı zamanda insanı ya da insani sorunların da felsefenin temelini koyan bir filozoftur. Bunu 20.yy başlarında Korsch en iyi "Marksizm ve Felsefe" kitabında açıklamıştır. Korsch'un önemli gördüğü marksist konulardan birisi marksizmin ortodoksiye saplanıp geçmişe bağlı bir şekilde spekülative bir paradigmanın üretilmesinin yanlışlığı olmuştur. Ona göre marksizmin zaman ve mekana bağlı olarak ürettiği spesifik şeylere bağlı kalmak hem Marks'a hem de bu marksist felsefeye uygun geçerli bir düşünce olmayacaktır. Önemli olan marksizmin özü olduğu bu nedenle gelecekte bir statikliğe bağlı kalmadan devingenliğe kendini açık tutulması gerekmektedir (Gerlach, 1991: 31). Korsch'un da bahsettiği üzere Marks içsel ilişkiler felsefesine inanmaktaydı bu nedenle onun kavramları sabit kalıp pozitivizm yargılarıyla her döneme uydurulamazdı. Bu nedenlerden ötürü Marks'ı sadece ortodoks kuramlara ve onun zamanına bağlı değerlendirmek hataya sürükleyecektir.

Marks için başka bir sorunsal ise onun felsefe karşıtı bir bilim adamı olduğu düşüncesinin muğlaklığıdır. Vülger marksistler onun görüşlerini tamamıyla teknik bir biçimde ele alıp pozitivizmde olduğu gibi mutlak yasa bulma kaygısını taşıırken diğer taraftan onun 1844 tezlerini okuyup aslında hocası Hegel gibi bir filozof olduğu da iddia edilecektir. Mark'ın Hegel felsefesine karşı gibi addedilmesinin altında yatan nedenlerle Marx sonrası ortodoks marksistlerin sebepleri aynı olmayacaktır (Korsch, 1991: 65). Keza Marks'ın kendi döneminde

felsefeye karşı çıkma nedeni spekülâtif bilim ve teorilerin pratik hayattan çok uzaklaşması nedeniyle bunların ayrı bir ideolojik aygıtı mahal vermelerinden dolayıdır (Korsch, 1991: 88). Adorno için Marksizm, kapitalizm yerine geçmeye aday bir bilim olmayıp eleştiri açısından o sadece felsefedir (Dellaloğlu, 2014: 48).

F. Weil Frankfurt Okulu'nun amacının farklı marksizm akımları arasında müzakere yoluyla en doğru ve saf haline ulaşmak olduğunu açıklamıştır (Koçak, 2018: 10). Leo Lewantal da Eleştirel Okul için açıklama yaparken klasik veya ortodoks marksist paradigmaları yaşadıkları zamanı yansıtmadığı gerekçesiyle onların zamanının dolduğunu iddia edecektir. Fakat okulun bu düşünceleri daha gelişmiş bir halini ortaya koymak gibi bir amacı da olacaktır (Açıkgöz, 2014: 55).

Marksist felsefeye karşı çıkacak olan Horkheimer onu ele aldığı konuyu indirgeme yoluyla bağlamından kopardığını iddia edecektir (Gülenç, 2016: 48). Burada Marksist felsefe diye bahsi geçen şey Marks sonrası oluşan felsefedir. Pozitivizm genel bir yöntem olarak belirleyen yaklaşımın eleştirilmesi ve buna göre de marksiyen tezlerin de bu pozitivizm içinde kurulduğuna dair düşüncelerin kökeni Frankfurt Okuluna kadar uzanacaktı (Çubukcu, 2014: 12). Bu şekilde bir kanının olması çok da absürt bir yaklaşım değildir. Marks'ın aydınlanma düşünürü olması ve değerlendirmelerinde az da olsa mekanik yasalar bulma talebi söylenenlere destek olacak niteliktedir (Wagner, 2015: 129). Bu nedenle Frankfurt Okulu marksizmin ortodoks yorumlarından Marx'ı kurtarmak adına Kant ve Weber bakış açısıyla okumalarını yapmışlardır. Bu onların kuramlarındaki Marks ağırlığını azaltmış olup Weber'in yoğunluğunu attırıştır (Çubukcu 2014: 11). İki önemli hususta Marks ve okul düşünürleri ayrım düşmüşlerdir: Birey anlayışı ve emek. Frankfurt Okulu birey anlayışıyla Marksist birey anlayışı birbirinden çok farklıdır. Marks bireyi ikincil konumda toplumsallığın içinde düşünürken okul düşünürleri bunun farklılıklarına önem verip toplumun daha önüne koymayı tercih edeceklerdir (Horkheimer ve Adorno, 2013: 63). Marx emek için insanın özünü oluşturduğu iddia ederken emek kavramına antropolojik bir tutum yüklemiş fakat Marcuse harici Frankfurt Okulu düşünürleri buna karşı çıkmışlardır. Onlara göre insan kendini yeniden üretme paradigmasına bağlı kalmalıdır (Koçak 2016: 37). Başka bir örnek daha verilecek olursa Marks ideolojiyi açıklayabilmek için ortaya attığı altyapı-üstyapı ilişkisi 20.yy. başlarına doğru etkisini gösterecektir. Keza Marks bu ikili ayırmda daha çok üretim ilişkilerini ön planda tutarken Frankfurt Okulu kültürel üst yapıyı dikkate alacaktır (Kızılcılık, 2013: 59). Marksiyen görüş iktidar ve otorite ilişkilerini üst yapının alt yapı üstündeki etkileriyle açıklarken Frankfurt Okulu tam tersi olan alt yapının niçin üst yapı ideolojisine tabi olduğunu ekonomik veya siyasal gerekçelerle değil daha çok bireysel ve ruhsal nedenlerle açıklamışlardır (Dellaloğlu, 2014:

111). Bu iki ayrı ekolün aynı doğrular da düşündüğü noktalarda vardır. Frankfurt Okulunun en önemli eleştirilerinden birisi Horkheimer'in faşizmi kapitalizmle bağlantılı olduğunu öne sürmesidir. Ona göre kapitalizm hakkında konuşmak istemeyen kişinin faşizm hakkında da konuşmamalıdır (Slatter, 1998: 49; Spurk, 2008: 52).

Marx'ın kuramlarını oluşturduğu zamanla şimdiki zaman aynı değerleri taşımadığından Marx'ın paradigmatları ya değiştirilmeli ya da terk edilmelidir. Bu düşünce Horkheimerda da vardı. Marx ve Engels konusunda Horkheimer içsel bir eleştiri yaparak onların değerli bir felsefi aurası olmasına karşın onun dönemindeki toplumu tamamını kavrayamamasından ötürü yeterli olmadığını belirteceklerdir (Dellaloğlu, 2014: 48).

Marx için proletarya tarihin katalizörü olarak onu değiştirip bir nihayete ulaştırmayı amaç edinmiştir. Özetle işçi tarihin öznesi olacaktır. Horkheimer bunun böyle olmadığını 20.yy. geç kapitalizmiyle birlikte proletarya kendi yarattıkları kurumların nesnesi haline geldiğini iddia edecektir (Claussen, 2012: 305). İşçi sınıfı gerek refah devletinin getirileri gerekse kültür endüstrisi etkisiyle silikleşmiştir. Marcuse bunu proletaryanın ortadan kalkması olarak yorumlamaktadır (Kızılcılık, 2013: 503). İşçi sınıfı ortadan kalkmasıyla birlikte özgürleşim hareketinin öncü birlikleri Frankfurt Okulu düşünürlerine göre eleştirel teorisyenlerdir (Wanderberge, 2016: 344). Adorno sınıfların ortadan kalkmasını öngören bu özdeşlik durumuna dahi hem fikir olmayacak nedeni olarak da işçi sınıfı entelijansıyanın başka zihinsel zeminlerde yer aldığını gösterecektir (Claussen, 2012: 304).

Horkheimer Frankfurt Okulunun müdürlüğüyle beraber başlayan Marks ile arasındaki düşünsel bağ zaman ilerledikçe azalarak kopma noktasına gelmiştir (Kızılcılık, 2013:487). Slatter (1998: 10) için Frankfurt Okulu tarihsel materyalizmi katı ortodoksiden ayırmasından ötürü takdir edilmesi gerekirken pratikten kopuk olan teorilerle çok fazla meşgul olmaları nedeniyle eleştirilmektedir. Praksisle bağı 1930'lu yıllardan işçi hareketine yabancı kalmasının yanı sıra son dönemlerinde patlak veren öğrenci olaylarına uzak kalmalarından açık bir şekilde görülmüştür (Slatter, 1998: 12). Jay bu okul düşünürlerin için "yüzergezer filozof" eleştirisinde bulunurken Lukasc Frankfurt Okulunu konformistlikle suçlayacaktır (Bottomore, 2013: 45-46). Frankfurt Okulunun pratikten uzak kalma sebebi istemsiz bir oluş halini değil daha çok tercihi bir durumu gösterecektir (Slatter, 1998: 49). Bu pratikten uzak kalma hali onları gittikçe idealizme daha yakın hale getirecektir (Slatter, 1998: 172). Keza Bottomore'de (2013: 20) bu şekilde düşünerek onları tıpkı Marks'ın söylediği gibi "eleştirel eleştirilenler" olarak değerlendirecektir. Marksizm'e karşı sonradan ortaya çıkan bu uzaklaşma hali kopmayla sonuçlansa dahi 1. ve 2. kuşak düşünürler Marks ile bir hesaplaşma içine girmeyeceklerdir.

Bunu ancak tarihsel materyalizmi dönüştürmek amacıyla Habermas yapacaktır (Bottomore, 2013: 31).

Frankfurt Okulunun pratikten bağımsız teorik yaklaşımları ve aydınlanmayla reddettikleri akıl unsurunun sonuçlarından birisi de (dolaylı da olsa) postmodernizmdir. Bunun en açık göstergelerinden birisi 68 kuşağı ve onla beraber oluşan goşist harekettir. 1970’li yıllar sonrası gençlerin sınıflar üstü durması aslında sınıflar üstü olmayıp bir anti-sosyalist duruşu gösterecektir (Eagleton, 2015: 88). Modernizm düşüncesi sorunlu bir düşünce olmasına karşın her daim eleştiri ve alternatif çözüm yollarının aranması ve sorulmasına dair olanaklar mevcuttu. Postmodern dönemle beraber artık büyük anlatılar yok oldu ama büyük kapital birikimler hala yerli yerindedir. Bu nedenle bu sermayeler sınıfsal çelişkileri eleştirmek yerine (ki gerekli argümantasyon anlatı reddiyle saf dışı bırakıldı.) kabulüne gidilmesi doğal bir durum olarak görülmüştür (Eagleton, 2015: 42). Kapitalizm kendini feodal topluma karşı var etme mücadelesinde devamlı tanım üretmiş ve kendi terimleriyle girdiği savaştan galip ayrılmıştır. Postmodern toplumda bu tür terimlere yer verilmez ve gerek görülmecek olup bunun nedeni Eagleton’a göre (2015: 48) kapitalizm bir iktidar mücadelesine girmesine gerek duymayacak hadde iktidarını kurmuş olmasında yatmaktadır. Son tahlilde Marksizm’den kopuş konformist burjuva bireyciliğe sıkışan okul düşünürleri istemsiz de olsa kopuşa terk ettiklerinin düşmanına alan açmışlardır.

2.2.2. Kültür Endüstrisi

Kültür endüstrisi kavramı ilk olarak Adorno ve Horkheimer’in beraber yayımladığı “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserde yer almıştır. Burada yazarlar kelime seçimi konusunda nasıl hassas davrandıkları görülmektedir. Yaşanılan dönemin popülist halk kitlelerini irrasyonel amaç ve araçlarla kontrol edilmesinden ötürü Adorno ve Horkheimer “Kitle Kültürü” yerine “Kültür Endüstrisi” terimi kullanmayı tercih etmişlerdir. Kitledeki sorunlu yapı bu şekilde açıklanmıştır. “Kitle Kültürü” ve “Kültür Endüstrisi” arasında semantik fark bir taraftan popülist ağırlığın yine popülist bir pozitifliği varken diğer taraftan da sanatın herkese ulaşma adına nasıl bir tahakküm aracı haline geldiği ifade edilecektir (Adorno, 2014: 109). Adorno’nun kültür endüstrisinden anladığı onun amaçladığı ya da amaçlamış gibi gösterirken hedeflerin hiçbirisine ulaşma gayretinin olmamasıdır. Bunu örnekle açıklarken yemek yemek için restoranta giden bir kişinin yemek yerine mөнünün okunmasıyla sonuçlanacak bir süreçte kendisini bulmasıdır (Berstein, 2014: 20). Kültür Endüstrisi için Adorno arzuların tatmin edilme yeri olarak görmeyecek bundan dolayı her tatmin eksikliğinin bireyi daha çok bu eksikliğe bağlı kalmasına neden olacağından söz etmiş olup Kültür

Endüstrisini pornografiye benzetecektir (Adorno, 2014: 22). Pornografinin insanı sanal ve ikincil bir cinsel tatmini sağladığı ve aslında bireyin iğdiş edildiği iddia edilmektedir. Cinsellik haricindeki mevzular da bu durum yaşanacaktır. Adorno ütopya konusunu sanatsal faaliyet alanında önemli buluyor ve kitle kültüründe ütopyaadan vazgeçişin insanı yanlış olduğunu bile bile suni veya ikincil keyf ve eğlencelerle tatmin olmasına neden olduğunu ifade etmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2013: 36-37).

Adorno ve Horkheimer Kültür Endüstrisini mütemediyen Aydınlanma içinde değerlendirmeleri sanatın sadece aydınlanma ile meta haline geldiği ya da pazar ekonomisine dahil olduğu anlamına gelmemesi gerekmektedir. Kültür üretimi tarihin her döneminde ekonomik ilişkiler içinde kendine yer bulurken bu durum genel itibariyle kültür ürününün konusu ve finansmanı gibi ürüne dışsal kalabilecek noktaları oluşturuyordu. Fakat Kültür Endüstrisinde kültür ürünü yok olmuş onun yerine tıpkı diğer metalarda olduğu gibi endüstriyel bir ürün kültürel görünümüyle ortaya çıkmıştır (Kulak, 2017: 89).

Adorno müziğin şeyleşme ve yabancılaşmasına sanat türleri açısından en çok ona tutum aldığı ifade edilecektir. Adorno'nun düşünceleri çoğu yerde Marks ile örtüşecektir. Marks'ın ideoloji hakkında kurduğu yanlış bilinç benzetmesini Adorno da müzik için yapacaktır. Ona göre metalaşmış müzik pratik hayatın baş aşağı çevrilmiş halidir (Kulak, 2017: 138). Keza Dellaloğlu (2017: 23) için Kültür Endüstrisi temelinde marksist tezlerden olan meta fetişizmi yatmaktadır. Popüler müzik insan gelişimini ve fikri düşünsel sürecini sekteye uğratarak geriletecektir. Keza Martin Jay'de bu müzik halinin insanı çocuksulaştırdığını iddia edecektir (Dellaloğlu, 2014: 85). Tıpkı ideolojide olduğu gibi şeyleşmiş müzik var olan sistematüğün devamını sağlayıp yeniden üreterek aynı zamanda dinleyicisini de uyuşturup pasifize edecektir (Dellaloğlu, 2014: 89).

Müziğin piyasa ürünü olarak yeniden üretime ve tekrarlara boğulması dinleyici açısından kolayca anlaşılabilir ve tüketebilir olurken dinleyicisinin dinleme yetisi bununla birlikte de bireyin özgün ve özerk dünyası elinden yitip gidecektir (Demirkol, 2007: 209). Okul düşünürleri için müzik sadece estetik bir kaygı alanı olmalı ve bu çevrede hareket etmeli düşüncesine hem fikir olmayacaklardır. Çünkü bu seviyede kalan müzik şeyleşecektir. Oysa müzikle toplum bir bütün içinde değerlendirmelidir (Jay, 2014: 213). Şayet müzik şeyleşirse bu durum Adorno'ya göre müziğin toplumdan sürgünü olacaktır (Utanır, 2014: 85). Adorno için müzik ancak muhalif ve eleştirel olduğu zaman var olacaktır (Utanır, 2014: 80). Bu nedenle ABD'de denk geldiği caz müziğine karşı hasmane yaklaşacak sanılanın aksine yabancılaşmanın kendisi olduğunu iddia edecektir.

Çağdaş endüstriyel toplumun iş ilişkisinde çalışanın yeniden üretilmesi için oluşturulan zamana boş zaman denmektedir. Marks artı değeri açıklarken kullandığı emeğin aldığı ücretin aslında emek karşılığında alınan değil emeğin bütün mevcudiyetiyle toptan satın alınması karşılığında ödenen meblağ olduğunu belirtmiştir. Bu anlayış üzerinden insanın çalışma hayatı dışındaki aksiyomların tamamı çalışma hayatını tamamlayan ve hazırlayan süreçlerdir. Boş zamanın anlam karşılığına bakacak olursak, hem verdiği negatif durumu hem de karşıtının oluşturduğu anlamı boş zamanın ikincil bir alan olduğuna yöneliktir. Boş zaman dolu zamanın karşıtıdır. Dolu zaman ise üretim faaliyetlerine katkı yapılan bölümü anlatacaktır. O halde boş zaman üretime dahil olunmayan zamanı anlatacak ve üretimi asli bir alan gibi gösterecektir. Keza Adorno da bu yönde düşünmektedir. Ona göre (2014: 68) boş zaman çalışma zamanının bir parçasıdır. Yine Veysal'da (2010: 208) boş zamanı çalışma süresi içinde değerlendirmektedir. Sadece kelime anlamı olarak bakılsa dahi boş zamanın negatif bir yapısı olduğu anlamı çıkarılacaktır. Keza fabrika dışında bırakılmış yönetilen bir zaman dilimi yine kitle kontrol araçlarıyla denetlenecek yön verilecektir. Bunların en bilindiği radyodur. İkinci Dünya Savaşı yıllarında yaygınlaşan radyonun otoriterlik konusunda azımsanmayacak katkılarının olması Adorno'nun ona bakışını da olumsuz yönde etkileyecektir. Radyo tek taraflı olması ve karşı tarafın devamlı pasif bir özneye indirilmesi nedeniyle dikta edici olduğu iddia edilmektedir (Kulak, 2017: 104).

Adorno aklın yozlaşp nasıl araçsal hale geldiğini gösterdiği gibi kültüründe aydınlanma başlangıcında amacının bildung(eğitim) olduğunu iddia edecektir. Fakat süreç beklenildiği gibi ilerlemediğinden ilerleme yerine tahakküm ve faşizmle sonuçlanmıştır (Kulak, 2017: 45). Kültür Endüstrisi temelinde yabancılaşma ve şeyleşme gibi sorunsallar vardır (Kızılcılık, 2013: 451). Adorno kitle endüstri ile kültürün değişim ekonomisi içinde kalmasını onun standartlaşması ve alaledeleşmesine neden olacağını savunmuştur. Kültür alımlayıcıları onları düşünürken kolaycı yaklaşp içindeki değıştirici gücü görmezden geleceklerdir (Spruk, 2008: 80). Kültür Endüstrisi içinde sanatın değeri kendi içsel anlaşılabilirliği veya estetik seviyesi değildir. Onun değeri daha çok insanın serbest piyasada pazar yaratıp karşılık bulmasıyla ölçülebilmektedir. Bu standardize olmuş verilere göre ona ayrılan bütçenin büyüklüğüyle değerlendirilecektir (Adorno, 2014: 52). Adorno için sanat ürünleri üretildikten sonra piyasa ilişkileriyle meta haline gelmesi Kültür Endüstrisi içinde doğru bir konumu göstermeyecektir. Onun için meta oluşumu piyasa müdahalesinde değil üretim aşamasında gerçekleşecektir (Dellaloğlu, 2014: 109). Modern sanatta verilen ürünü anlama çabuk ve hızlı olmasıyla birlikte ve bu nedenle insanın bunu sadece duyumsamasından ötürü gerekli düşünsel süreçten de mahrum kalınacağı öngörülmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 170; Kulak, 2017: 50).

Kültür Endüstrisi her ne kadar eleştirilerinde bile şeyleşme mekanizmasının varlığından söz edilse dahi hala bu döngüden çıkma da bir umut olduğu iddia edilecektir (Adorno, 2014:248). Benjamin teknik gelişmelerin bu şeyleşme ve metalaşmanın önüne geçeceğine dair umutları olsa dahi Adorno buna katılmayacaktır (Bernstein, 2014: 10). Ona göre tekniğin gelişmesi kültür ürünlerine ulaşılmasını daha da imkansız hale getirecektir. Sanatın bir bedel karşılığında yapıldığını ve görece burjuvazist bir özellik taşıdığını kabul eden Adorno bunun gerçekleşmesinde de işçiler gibi bazı sınıfların dışlanmasının onun negatif tarafını oluşturduğunu belirtecektir. Fakat son yüzyılda sanatın bedava olmasını da eleştirerek aslında bedava olmadığını toplumsal üretiminin kendini yeniden üretmesi için ödenen bir tutar olduğu ve bu tutarın da yine üretim ilişkileri nihayetinde ortaya çıkan artığın bir bölümünü teşkil ettiğini ifade edecektir (Bernstein, 2014: 21).

Dellaloğlu (2014: 55) modernitenin bu araçsal halinden çıkış yolunu sanat olarak gösterirken, Adorno da benzer bir düşünceyle yüksek sanatı şeyleştiriminin çözümü olarak sunmuştur (Kulak, 2017: 18). Adorno'nun bahsettiği yüksek sanatın anlamı ancak sanatın popülist kaygı ve amaçlardan uzak kalmasıyla anlaşılabilir (Bernstein, 2014: 35). Buna karşın sanat şayet özerklik konusunda tolereli davranırsa kendisi de ideolojik bir araca dönüşerek tahakküm nesnesi olurken, direnmesi halinde de var olan popülasyon ve olandan kendini soyutladığı küçük bir adacığa hapsolüp burada izinli bir tecrit hayatı sürdürecektir (Vandenbergh, 2016: 296). Bu yüksek kültürün yabancılaştırmadan kurtulma yöntemi yabancılaştırmış toplumu tekrar yabancılaştırma yoluyla gerçekleştirecektir (Dellaloğlu, 2014: 59).

Adorno toplum ve sanatın içinde olduğu ve toplumun şeyleşmeyi veya tek bir dize haline gelmesi aynı zamanda sanatın da bu duruma düştüğünün göstergesidir (Soykan, 2017: 16). Modernitenin ilerlemesi ve araçsal aklın her alanı sarması nedeniyle kaybolmuş cenneti tekrar bulmak isteyen birey Kültür Endüstri'ne sarılarak eski toplumsal yapı yerine bireysel insanı koyacaktır. Böylelikle tekrardan bir umut ortaya çıkacak olmasına karşın bu sadece beklenti olarak kalacak asla realiteye dönüşmeyecektir (Kulak, 2017: 15).

Kültür Endüstrisinde insanın sisteme adaptesi sadece verilen sanatsal formun içeriğiyle ilgili değildir. İnsanın kendi mevcudiyetini de tekrar kuracaktır. Toplumsal anlamda önemli veya saygıya değer olma reklam veya filmlerde görülen karaktere benzemekle ölçülecektir ki bu da insanın şeyleşmesi anlamına gelecektir (Adorno 2014: 107). Kant bilgi ve algıyı tanımlarken nesnenin anlaşılması için aklın özellikle yarattığı bazı kategoriler olduğunu ve istemsiz bir şekilde bu kategoriler aracılığıyla onu değerlendirdiğimizi ifade edecektir. Adorno (2014: 53) bunun endüstri toplumunda farklı olduğunu ve bu kategorileri Kültür Endüstrisinin bizzat kendisinin yaratmasından dolayı insanın sistem içinde kalması suretiyle devamlı bu

merkezli bakış açısına sahip olacağını savunmuştur. Kültür Endüstrisi içinde birey sanatı veya estetiği belirleyen ya da etkileyen bir özne değil aksine Kültür Endüstrisinin bir nesnesi konumuna düşmüştür (Adorno, 2014: 110; Kulak, 2017: 17). Kültür ürünü üretkenler tarafından özneye bir irade beyanı koyması için değil bağlı aksiyomu gerçekleştirilmesi için sunulmaktadır (Kulak, 2017: 100).

Adorno için zihni tutsak eden şeyler kültür ürünlerin şeyleşmesi ve weberci anlamda formelleşmesidir. Keza bu ikisi de bir tahakküm aracına dönüşmüştür (Kulak, 2017: 11). Kültür Endüstrisi araçsal aklın kendini birey üstünde meşruluk kazandırması ve onu çözecek argümanlar üretmemesi gibi fonksiyonları yerine getirerek bir bakıma araçsal aklın yanlış bilinci olacaktır (Bersntein, 2014: 21). Marcuse da Kültür Endüstrisi'nin varlığının araçsal aklın devamı ve onu yeniden üretilmesi arasında bir korelasyon olduğunu iddia edecektir (Kızılcılık, 2013: 442). Kültür Endüstrisindeki amaç bireylerin var olan statükoyu kabullenerek en ufak çelişkiyi dahi fark etmemesini sağlamaktır (Kızılcılık, 2013: 413). Keza bu yolla işçi sınıfının proletarya bilinci dönüştürülmüş ve boş bir kabuğa indirgenmiştir (Kızılcılık, 2013: 462). Bundan dolayı Kültür Endüstrisi sadece o dönemki totalite edici düşünceye değil aynı zamanda kapitalizme de meşruluk sağlayacaktır (Kızılcılık, 2013: 413).

Kültür Endüstrisinin en önemli başarısı kitle tarafından bu süreç ve durum hissedilmiş olmasına karşın herhangi bir eleştiri veya başkaldırı söz konusu olmamasında yatmaktadır (Adorno, 2014: 107). Keza bunun fark edilmesi sanıldığından daha kolay olmasına karşın her defasında normalleştirme ve koyu konformizm nedeniyle insanlar bu hücrelerinden vazgeçmeyeceklerdir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 222).

2.2.3. Toplumsal Eleştiri

Frankfurt Okulunun bir diğer ismi Eleştirel Teori olduğu bilinen bir durumdur. Buradaki eleştirel(critical) sözcüğü Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuramı" adlı makalesinde açıklanmıştır. Onun için eleştiri demek sınırlar çizmek anlamında olan kantçı bir terim olmayıp marksiyen anlamda ideoloji eleştirisidir. Fakat burada Kant'ın düşüncesinin Frankfurt Okulu içinde olmadığı söylenemez. Başka bir önemli üyesi olan Adorno (2014: 199)Okul'un kurulma amacını tanımlamıştır. Ona göre yaşanan hareket yasalarını uymak adına bir toplum teorisi üretmek olduğunu ifade eder. Fakat bu yapılırken tamamıyla soyutta kalıp somut verilerden uzaklaşılacak ayrıca Hegel'i de görmezden gelinmemesi gerekecektir. Frankfurt Okulu felsefesindeki yadsınamaz özlerden birisi de Korsch'un "Marksizm ve Felsefe" adlı eseridir. Habermas hem Korsch'u tarif etmek hem de Frankfurt Okulunun düşüncesini aydınlatmak adına Korsch'u marksist felsefenin kurtarıcısı olarak gördüğünü ifade ederken bunu da Marx'ı

Hegel'e yaklaştırarak gerçekleştirdiğini belirtecektir (Gerlach, 1991: 18). Marx ve Hegel'de ele alınan dūřune genel itibariyle bireyin modernite karşısında konumları olsa da özelde kendilerinin yoğunlaştıkları akıl paradigmasıdır. Bu paradigma sadece Marx ve Hegelle sınırlı olmayacak aynı zamanda Kant'ı da kapsayacaktır. Akıl kantçı anlamda güvenilir bilgi veya bilgilerin sınırları çizilmesi anlamında metodolojik unsuru ihtiva ederken Hegel buna karşı çıkacak aklı müdahale aracı olarak daha içeriksel bir ze kavuşturacaktır. Marx ise bu iki yaklaşımın sentezine ulaşacaktır (iđdem, 2008: 56). Marksist tezlerle başlanmasına karşın dūřune üretim aşamasında ondan çok da referans gösterildiği söylenmez. Fakat Marks'ın gençlik dönemi dūřuncelerinden biri olan felsefenin gerçekleştirerek aşılması ideali Horkheimer zelinde Frankfurt Okulu'nun dūřunesindeki tezlerden biri olmuştur (Slatter, 1998: 80). Marks gençlik dönemi eserleriyle Hegel dūřunesi arasında bağıntı herkesçe malumdur. Okul dūřunrleri de bunu doğrular şekilde Korsch ve Lukasc'ın eserleri paralelinde hareket etmişlerdir. Frankfurt Okulu dūřunrleri diyalektiği Korsch ve Lukasc gibi somut olguların devinimi yoluyla değil de daha çok bilinç süreci olarak değerlendirmesi onların hegelci marksist bir yapıda olduklarının işaretidir (Veysal, 2010: 105).

Sanayi Devrimi ve Rönesans ile ortaya çıkan yeni bir toplumsal sınıfın kendisiyle beraber ortaya çıkan felsefi dūřunceleri de getirmesi çok olasıdır. Akılda da bireyi tamamlamak üzere yeniden yaratılan insan kavramını açıklamak üzere oluşturulurken onun toplumsal ve felsefi alanda meşruiyet kaynağı Aydınlanma paradigmasını oluşturacaktır (iđdem, 2015: 37). Bauman modernliği tanımlarken parçalamaktan bahsedecektir. Parçalanma Bauman'ın değil modernliğin kendi başarı öyküsünü anlatan bir motto haline gelirken bu yöntem idare etme ve çözüm bulma da en etkin yol olarak dūřnlmektedir (Bauman, 2017: 27). Modernizm akıl ve tarihin oluşturduğu bir birlik olarak kavranan dünya yerine Tanrıdan ve bütün uhrevi hayattan soyutlanmış bir akıl ve özne yaratmış ve bu ikiliği hayatın merkezine yerleştirmiştir (Touraine, 2014: 18). Fakat Gorz Habermas'ın izinden giderek modernitenin günah keçisi ilan edilmesine hem fikir olmayacaktır. Modernite karşıtlarının kabulünde olduğu gibi ilerleme veya teknolojinin tamamına toptan bir karşı ıkış Gorz için mümkün değildir. Toplumsal ilerleme her anlamda iyi olmadığı gibi kötü de değildir. Onun menfaatlerinden azami derecede faydalanmalı ve bu gerçekleşirken var olan yabancılaşma ortadan kaldırılmalıdır (Gorz, 2019: 43).

Gülenç (2016: 88) Eleřtirel Teori'nin toplumsal felsefesini üç ana grupta inceleyecektir. İlki pozitivizmin yaptığı gibi toplumun dođa ile aynı kurallara tabi olmasının eleştirisi, ikincisi toplum verileri ya da toplumun doğadaki gibi yasaları olan bir tzn olmaması durumu son olarak ise bireyler ve toplumun ayrı birer varlık halinde değil birbiri içinde dūřnlmesi

yanlılığıdır. Bunlardan ilki toplumsal alanın rasyonalize edilmesi, ikincisi bir öz koyarak tahakküm sonuçları ortaya çıkma, sonuncusu ise birey topluma karşı yabancılaşması anlatılmaktadır. Bu sorunsallarla alakalı olduğu düşünülen pozitivizm ve özne nesne düalizmi kısaca anlatılacaktır.

19.yy.'da bilimde önemli olan deneyler sonucunda istenilen verilere en doğru ve ekonomik bir şekilde ulaşılmasıdır. Bu nedenle deneyin kendisinin bir sorgulanması yapılamaz ya da deney içinde kullanılan yöntemin değerler açısından sorgusu o çağ düşüncesine göre gerici ve yolsuzlukla itham edilmiştir (Bauman, 2017: 76). Pozitivizm incelemek istediği somut veriye değerden bağımsız bir şekilde en küçük parçalara ayırmasından sonra bu tikeliklerden yine nesnel anlamda tümelliğe ulaşma yöntemidir. Bütün bir süreç içinde yapılan yöntemsel içeriğin bir değerlendirmesi yapılmayacaktır. Frankfurt Okulu'nun amaçlarından biri yukarıda söylenildiği üzere pozitivizm eleştirisiyle bilgi teorisinin tahakküm edici özelliğini ortadan kaldırmak ve onu dönüşlü bir yapıya çevirme isteğidir (Geuss, 2013: 15). Pozitivizm öncelikle felsefe ve diğer bilimlerde anlamın bastırılmasında kendini göstermesine karşın bunun tamamlayıcısı olarak toplumun her alanda anlam yitimine neden olacaktır (Giddens, 1997: 172). Bu bilimlerin anlamının kaybolması nedenlerinden birisi de onları kendi alanlarına hapsedip başka disiplinlerden koparmak olacaktır. Tıpkı toplumsal alandaki iş bölümünün insan emeğine yabancılaştırdığı gibi disiplinleri kendi monad hali onları kısırlaştıracaktır. Frankfurt Okulu çalışmalarında disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmiş olup Weber ve Freud gibi iki bağımsız düşünürden yararlanırken çağın sorunlu gördüğü pozitivizm, materyalizm ve fenemolojiyi aşma adına Kant ve Hegel'den faydalanacaktır (Kula, 2013: 336). Yukarıda değinildiği gibi disiplinler arası yaklaşım daha doğru bir tabirle disiplinler arası materyalizm Horkheimer özelinde Frankfurt Okulu için önemli bir metodolojik yöntem olmuştur. Buradaki amaç marksizmi yeniden biçimlendirmektir (Spruk, 2008: 25). Horkheimer'in toplum felsefesi veya eleştirisi için öngörüsü disiplinler arasında bir çalışma olmasına karşın disiplinlerarası öncü görevin felsefeye verildiği söylenebilir (Spruk, 2008: 39). Pozitivizm genel yasalara ulaşmak isteyecektir. Bu yasalara ulaşmak amacıyla mikro tanımlamalardan daha tümel olanlarına kadar her durum ve olguyu sınırlar içinde bırakmak amacıyla tanımlayacaktır. Frankfurt Okulu düşünürleri genel yasa bulunmasına ve bu statik tanımlamalara karşı durmuştur. Toplumsal ilişkiler anlaşılmaya çalışırken önemli olan tanımlar yoluyla durumu statikleştirmek değildir. Tıpkı Marks'ın içkin eleştirisinde söylediği gibi tanımların sabitliğe neden olması sonucunda ilişkisellik ancak yaratılan ve devamlı yenilenen kavramlarla mümkün olacaktır. Bu durum toplumun tanımlamalara değil aksine çelişki yoluyla çözümlemelere götürecektir (Spruk, 2008: 12).

Özne nesne ilişkisi tarihin her döneminde belirli uzaklıklar arz etse dahi sanayi toplumundaki gibi bir yarılma asla gerçekleşmeyecektir (Koçak, 2016: 12). Öznenin kendini de doğanın bir parçası olduğunu unutup nesneye karşı bu tutumu onun kendine karşı da tahakküm ve araç olma halini doğuracaktır. Aydınlanmanın yarattığı özne fikri serbest piyasa koşullarında kendini var eden ve liberal öğretiler içinde kendini tanımlayan bir yapıya sahiptir (Çiğdem, 2008: 25). Batı felsefesine hakim olan kartezyen yaklaşım yanı düalist paradigmlar üzerinden dünyayı tanımlama isteği aşağı olanı negatif bir boyut ekleyerek diğerine hiyerarşik bir konumla üstünlük elde edilmesine neden olacaktır (Best ve Kellner, 2011:38). Bu durum özne nesne ikiliği için de geçerlidir. Frankfurt Okulu'nun etkilendiği Simmel bu kapsama girmeyecek onun için özne nesne ayrımı yerine varlığı bütünlük içinde idrak edecektir (Mestroviç, 1993: 35). Eleştirel Teorinin özne ve nesne düalizmi üzerine temellenen felsefeler karşı çıkmaları onların öznenin etken olmadığı bir düşünce yapısı içine sokmamazlık yapmayacaktır. Aksine nesnel özerk bir alanın ön kabulüyle yine öznenin kurmacası söz konusudur (Çiğdem, 2008: 48). Bu eleştirilerde Okulun amacı toplumun çekirdeğine ulaşma isteğidir (Spruk, 2008: 11). Keza böylelikle toplumun özgürleşiminin önü açılacaktır (Spruk, 2008: 18).

Bilimsel disiplinler arasındaki katı ayrımlar toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın bir yansıması olmasından ötürü Bernstein (2014: 11) bunu şeyleştirme kıstasında dikkate alacaktır. Dellaloğlu (2014: 23) da aynı açıdan bakarak disiplinler arası yaklaşımla yabancılaşmaya karşı alınan tavrı aynı kulvarda diye değerlendirmektedir. Doğa bilimleriyle insanın kendi dışsallığının öğrenilmesi ve bu vesileyle de ona hakim olunması sağlanmıştır. Bu öğrenme süreci insanın hayatta kalma isteğinden ortaya çıksa dahi bunu kendine göre dönüştürerek müdahale ettiği her yerde bir toplumsallaşma sağlayacaktır. Bu nedenle insanın doğa karşısındaki durumu değerden(ya da diğer disiplinlerden) bağımsız ele alınması gerektiği savı Frankfurt Okulu'na göre doğru bir söylem olmayacaktır (Holz, 2014: 21). Şeyleşme ya da nesneleşme süreçleri çalışmanın genelinde gösterildiği gibi Kant'tan Hegel'e, Hegel'den Marks'a uzanan farklı perspektifler olsa dahi çözümlenmeyi amaç edinen birbirinden farklı yaklaşımlar silsilesini kapsamaktadır (Veysal, 2010: 223). Özetle kişi emeği üzerinden doğayı dönüştürürken kendinden bir şeyler katarak doğada olumlanır. Ortaya çıkan ürün artık doğa değil insanın doğası yani kültür haline gelecektir. Bu süreç insanın kendini tanıması dolayısıyla insan olmasıyla tanımlanacaktır. Kişinin çalışma üzerinden kendini gerçekleştirilmesi Adorno için tamamıyla burjuva toplumuna dairdir. Çalışma sıkıntı hissiyle beraber ilerlerken insan kendini emeğiyle ortaya koyamayacaktır. Çalışma dışı zamanda da bu çalışmadan ayrı düşünülmeceğinden insan kendine ve topluma yabancılaşacaktır (Spruk, 2008: 95). Keza

marksist söylemin ortaya koyduğu sosyalizm de böyle bir durumu serimleyecek olan özgürlük sadece kapitalizm patronlarından kurtulmak değil aynı zamanda bu yabancılaştıran üretim faktörünün de alt edilmesini içerecektir (Slatter, 1998: 124). Son dönem yabancılaşma ve şeyleşme sorunsallarından en çok etkilenen grup öğrenciler olacaktır. Bunun en iyi örneği 68 kuşağı öğrenci hareketleridir (Best ve Kellner, 2011: 229).

Modernite için önemli olan noktalardan birisi de hayatı parçalara bölerken bu parçalar iktisadi karşılıklarını ölçerek zaman üzerinde hakimiyet sağlamaktadır (Harvey, 2014: 255). Keza zaman üzerinde hakimiyet kurmak mekanı küçültecek ve dolaylı bir tahakküm kanalı açarken aynı zamanda toplumsal iktidarın da yaratılmasına ön ayak olacaktır (Harvey, 2014:261). Modernleşmeyle beraber insanı tanımlayan ikiliklerin tamamı ortadan kalkmaya başlamış ve insan tanımlaması akıl parametresine bağlı kılınmıştır (Touraine, 2014: 49). Buna karşın modernlik sadece akla aykırı olanların yıkılması anlamında kullanılmamalıdır. Aslında modernlik özne ve aklın diyalog halinde bulunmasıdır. Öznesiz akıl her şeyi araç haline getirirken, tersi durumunda özne kimlik bunalımına düşecektir (Touraine, 2014: 20). “Modernliğin Sıkıntıları” adlı eserinde Taylor (2011: 12) modernliğe dair sıkıntıları üçe ayıracaktır. Bu ayrımın biri de büyüünün bozulması olan araçsal akıl durumudur. Araçsal akıl genel olarak ekonomi kavramlarından bağımsız ele alınmayacaktır. Yine ona göre araçsal aklın siyasal alana dahil olmasıyla başka bir sorun olan “siyasa düzleme” ortaya çıkacaktır (Taylor, 2011: 15). Araçsal aklın hakim olduğu toplumlarda şeyin ve öznenin arka planında yatan bir değerden söz edilemez bu nedenle onun var olduğu yerlerde nicelik her zaman niteliği boğacaktır (Bauman, 2013: 152). Eleştirel Teori düşünürleri için modernite aydınlanma çerçevesinde kalmak suretiyle kapitalist ekonomi, araçsal akıl ve teknikleşmenin bir çıktısı olarak değerlendirilmektedir (Best ve Kellner, 2011: 266). Köker (2013: 60) rasyonel davranış ile araçsal akıl kavramlarını birbirine yakın kullanarak bunların araç ve amaçlarının optimizasyonu sonucunda bireyin mülkiyetindeki artışa tekabül ettiğini iddia etmiştir. Ona göre araçsal akıl gerek piyasa gerekse burjuva toplum düşüncesi dışında varlığını sürdüremeyecektir. Kapitalist toplum akli araçsal kullanarak ortaya koyduğu doğa üzerindeki hakimiyet aynı zamanda kendi değer ve özelliklerinin de yıkımını beraberinde getirecektir. Burjuva bireyi bu yıkımda kendini de yok ederek bütün içsel bağlarını yadsıyıp hayatta kalmayı başarmıştır (Gülenç, 2016: 166). Araçsal aklın toplum üzerine yansımaları bütüncül bir durumu gösterecektir. Ayrım yapmadan hem özel hem de kamusal alana entegre olan araçsal akıl sorunsalı Marks ve Weber’in analizleriyle birbirini tamamlar bir şekilde insanı demir kafeste mahsur bırakabilecektir (Taylor, 2011: 81-82). Teknolojinin gelişmesiyle beraber gelişen üretim teknikleri özgür ve akılcı bir topluma değil tahakküm altındaki kapalı ve şeyleşmiş bir

topluma neden olacaktır (Vandenberghe, 2016: 251). Keza şeyleşme doğa bilimlerinde olduğu gibi aynı etkiyi toplumsal alanlarda göstermeyecek olup bunun gerisinde yatan nedenin de toplumsal fenomenlerin ontolojisine dair belirlenimdir (Wagner, 2005: 149).

Foucault için modernlik tanımı sürgit artarak devam eden normalleşme ve tahakküm sürecidir (Best ve Kellner, 2011: 141). Bunun en tipik örnekleri formel kural yanı hukuk sistemidir. Okul düşünürlerinin otorite ve tahakküm anlayışları ve korkuları açık bir iktidar baskısına yönelik değildir. Onlar için gerçek tehlike otorite altında bulunanların bu otoritenin farkında olmaması ve olmalarına da ihtimal yaratacak enstrümanlara ihtiyaç duyulmamasıdır (Roty, 1993: 157). Bauman (2017: 79) bu durumu Holocaust örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. Holocaust da bulunan insanların suçlamalar karşısında emir ve talimatlara uyduklarını ve yapılanların o dönemde meşru ve hukuki olan olduğunu söylemeleri; onların bu durumda değerlerden bağımsız hukuki normlar sorgusuz kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Bauman bu durumu araçsal akıl kavramıyla açıklayacaktır.

İktisadi akıl, araçsal aklın üretim veya ekonomi faktöründeki yansımasıdır. İktisadi akıl uzunca bir süre aklın diğer unsurlarıyla varlık gösterirken aynı zamanda kendisi de bu girdiler tarafından engellenmiştir. Fakat Sanayi Devrimi ve onun sonucunda ortaya çıkan kapitalizm aklın özündeki bütün unsurları kaldırarak onu diğerleri karşısında mutlak bir üstünlüğe götürmüştür (Gorz, 2019: 34). İktisadi akılcılık tarihin her döneminde olmasına karşın Sanayi Devrimi ve kapitalizmle birlikte gerçek kimliğine kavuşmuştur (Gorz, 2019: 161). Eleştirel Teori pragmatist ya da bunun türevi olan faydacılıktan özellikle kaçınmaktaydı. Slatter'a (1998: 66) göre de Horkheimer'in ayrımına bağlı kalarak bir tasnif yapılacak olursa pragmatist akıl geleneksel teori içinde kendine yer bulacaktır. Caille (2007: 139) faydacı akli iktisadi akla dolayısıyla araçsal akla aynı merkezde düşünmeye çalışmıştır. Faydacı akıl kapitalist ekonomik sistemle ele alınırsa fakir olma durumu bir başarısızlıkla eş görülecek dolayısıyla bu da akla uygun olmama halini tasvir edecektir. Bu düşünceyle Foucault'un "Deliliğin Tarihi" adlı eserindeki genel mantık örtüşmektedir.

Eleştirel Teorinin son dönem düşünürleri çıkarılmasıyla birlikte postmodern düşünürler ile bu okul düşünürleri arasında akla yönelik paradigmalarda benzerlikler vardır. Eleştirel yaklaşım aydınlanmanın olumsuz yönlerinin tekrar değerlendirmesi için Kant'ta başlayıp postmodern teorilerle devam eden bir ekolün adıdır (Best ve Kellner, 2011: 83). Görüldüğü üzere tamamıyla karşılamasa dahi Frankfurt Okulu ile postmodern teoriler arasında düşünsel bağlar vardır. Eagleton (2015: 81) postmodernizmi modernizmin çocuğu olarak düşünmektedir. Ayrıca yaşadığımız toplum olan postmodernizm Hegel'in söylevinin aksine gerçek olanın irrasyonel olduğu bir yer haline gelmiştir (Eagleton, 2015: 13). Frankfurt Okulu'nun rasyonalite

içindeki irrasyonelitenin kökenini sorgulamayla eleştiri süzgecine sokması bu durumla çelişkili olacaktır. Çünkü Eleştirel Teori düşünürleri gibi post modernistler de Hegel ve Marks yerine Nietzsche ve Heidegger gibi modernizmin radikal eleştiricilerini kendilerine yakın hissetmişlerdir (Best ve Kellner, 2011: 32). Aydınlanma eleştirisinde, akıl ve özne anlayışlarına ve ilerlemeye duyulan güvensizlik konularıyla Frankfurt Okulu ve postmodernist akımı açık olmasa da gizli bir uzlaşma alanında buluştukları söylenebilmektedir (Jay, 2014: 19). Keza Foucault'nun Eleştirel Okul ile erken tanışmamasından dolayı duyduğu pişmanlık üstüne söylediği sözler de okul ile postmodernite arasındaki benzerliği göstermektedir (Jay, 2014: 21). Öyle gözüküyor ki sonuçlarını hiç talep edilmemiş olsa da Eleştirel Teorinin fikirleri post-modernist düşünceleri öncelemiş olurken modernite kuramı Frankfurt Okulu eleştirilerini de içine alarak kendi paradigmasında yoluna devam etmiştir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU DÜŞÜNÜRLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Horkheimer ve Adorno

3.1.1. Aydınlanmanın Diyalektiği

Aydınlanma Ortaçağ toplumu için aristokrasinin keyfiliğinden (serfliğinden) insanı kurtarıırken aynı nedenlerle insanı da zaman ve mekan içine hapsedmiştir. İnsanı özgürleştirdi fakat piyasa mübadelesi içinde özgürlüğün bir anlamı kalmadı. Eskiden köle olarak kabul edilen insan şimdi metaya dönüşüp piyasanın bir girdisi haline evrilmiştir (Touraine, 2014: 123).

Horkheimer ve Adorno için Aydınlanma daha önce bilinmeyen ve öylece kabul edilen veya edilecek olan şeylerin bilinebilecek hale gelmesinin tarihidir (Gülenç, 2016: 178). İnsanın doğadan korkması ve ona bağımlı olması onun özgürlük talebiyle doğanın üstesinden gelme istemini ortaya çıkarmıştır. Adorno da bir şeyden özgürlük adına bağımsız olmak istenirse onu egemenliğimiz altına alınması gerektiğini söyleyecektir (Veysal, 2010: 136). Aydınlanma ve ondan önceki toplumsal sistem olan mitin amaçları farklı değildi fakat açıklama yöntemi ve usulü onları birbirinin varlığını tehdit eden alternatiflere dönüştürmüştür (Çiğdem, 2008: 49). Aydınlanmayla ortaya çıkan toplumsal kliklerin büyüden ve mitostan arındırma işi akli hedef ve amaç gösterilerek yapılmıştır. Fakat Weber'in de büyü bozumu olarak bahsettiği süreç aslında aklın kendi birliğinin parçalanıp kaybolması anlamına gelecektir. Çünkü mitos ve büyüler de bütünsel aklın bir ürünü olacaktır (Touraine, 2014: 196). Adorno aydınlanmanın özünde iyi bir oluşu ifade ettiğini fakat modern ve geçici düşüncelerden dolayı kötü sonuçlar ortaya çıktığı fikrine katılmayacaktır. Ona göre eğer bu süreçlerden sorumlu aranması gerekirse bizzat aydınlanma fikrinin kendisi olacaktır (Gülenç ve Kulak, 2017: 173). Aydınlanma düşüncesinde akıl insanların kendi toplumu ve doğasına barışık veya mutlu bir hayatı vaat etmesi beklenmekteydi. Adorno ve Horkheimer bunun böyle olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre aklın kendi içinde dahi bir uzlaşma alanı olmadığı aynı zamanda ne kadar barışçıl ve özgürlük amacı olursa olsun yadsınamayan bir tahakküm halini de kendi içinde barındırdığını kendisinin dahi farkına varmadığı bir gerçektir (Demiroviç, 2014: 29;31). Aydınlanma yıkım için belirlediği ortaçağ düşüncesindeki metafizik öğeleri ancak köklerini onlardan aldığı bir güçle gerçekleştirecektir. Bu nedenle her yıkım teşebbüsü aynı zamanda mitik öğelerin tekrar doğumuna neden olacaktır (Adorno ve Horkheimer, 2014: 29). Aydınlanma düşüncesinde üç şeyi sınırlar içinde tutma talebi görülmektedir. Öncelikle doğayı korkularımızdan arınmak istediğimiz için araçsal akıl yardımıyla tahrip ettik sonrasında toplum, kültürel doğa da

denetlenebilecek duruma geldikten sonra bu oluş totaliter rejimler ile sonuçlandı. Son sınırlama talebi ise insanın kendisine yöneliktir (Keskin, 2017: 50).

Aydınlanmanın Diyalektiğindeki varsayımları Rousseau Frankfurt Okulu öncesinde fark edip eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre toplum öncesinde ilkel halkın herhangi bir rasyonel ve benzeri çıkar hesabı olmaksızın barış içinde yaşaması uygarlığın kurulmasıyla son bulmuştur. Uygarlık asli olarak düzen veren değil var olanı deforme eden bir yapıya sahiptir (Çiğdem, 2015: 47). Öner (1989: 124) akıl kavramını ratio olarak değerlendirecek bunu da düzen ve ilerleme savında konumlandıracaktır. Ona göre bu kavramlar içinde ratio her durumda kendisini tekrar üretecek ve sistem dışı unsurları eleyecektir. Sistem dışı unsur ise rasyonun egemenlere tanıdığı hak ve hakimiyet alanlarına tecavüz edebilecek düşüncelerdir. Bu nedenle kendi egemenliği için ratio fikrini kullanan düzen ve ilerleme mottosu daha en başta ratio düşüncesine ihanet edecektir. Bu ihanet ya da aklın hem özgürleştirici hem de tahakküm edici yapısı onun bütünlüğüne zeval getirecek bir argüman değildir. Horkheimer ve Adorno moderniteyi (aklın) hem özgürleşim hem de baskıcı yönünü görmenin ötesinden sadece tahakküm edici ve olumsuzluk olarak değerlendireceklerdir. Bu yönleriyle Foucault'ya çok yaklaşımlarına karşın bireyin baskı altında alınması yaklaşımını benimsemeyecek ve direkt olarak onun toplumsal iktidar mekanizmalarını hedef alacaklardır (Best ve Kellner, 2011: 56). Horkheimer ve Adorno tahakkümün araç ve sonuçlarını oluşturmak için ilerleme kavramı üzerinden araçsal akıl paradigmasına saldırmışlardır. Bu saldırıda kılavuz olarak seçilen düşünce daha önce olduğu gibi Marks'ın toplumsal eleştiri fikri değil Nietzsche'nin radikal akıl eleştirisidir (Holz, 2014: 39-40). Aklın içinde özgürlük kadar tahakküm de bulunacağı anlayışından yola çıkılırsa özsel olarak aklın doğasında tahakküm her daim var olacaktır (Vandenbergh, 2011: 258).

Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanmanın Diyalektiğinde yapmak istedikleri şey bir grup paradigmanın betimlemesini oluşturup onun çözümlenmesini sağlamaktır. Bu paradigmanlar içinde en önemli yere sahip olanın araçsal akıl hakkında düşünceleri olduğu söylenebilir (Kızılcılık, 2013: 200). Amaçlarını gerçekleştirmek için Antik Yunan mitolojisinden örnekler vermişlerdir. Bunlardan birisi de Yunan mitoloji kahramanı Odysseia'dır. Odysseia'nın hikayesi büyüden arınan ve sadece kendi bireysel çıkarı için dünyayı ve kozmosu değiştirmeye kalkışan modern bireyin hikâyesidir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 91). Odysseia'nın yolculuklarındaki başarıları devamlı olarak onu mitten böylelikle kozmostan kopuşuna neden olacaktır. Sirenlerden kurtuluşu için kendini ikiye bölerek rasyonel araççı tarafının bu savaşımdan galip çıkmasını sağlamış fakat bir kopuşu da beraberinde getirmiştir. Artık o doğanın bir bütünü değildir. Modernlik bunalımı, ampirik

belirlenen varlıkların arka planda yatan anlamın ve toplumsal ilişkilerle iktisadın birbirinden tamamen ayrılması olarak ifade edilmektedir (Touraine, 2014: 134). Batı toplumu bunu aydınlanmayla başlatmış olup orada araçların amaçtan bağımsız bir şekilde varlık kazanması durumu ortaya çıkmıştır (Spruk, 2008: 111). Araçsal akıl Tanrı gibi daha üst ve değerlendirci bir merci tanımamasından dolayı kendi içinde kendine sınırlar koyarken sınırların meşruluk kaynağı yine kendinde olan akla dayanmaktadır (Touraine, 2014: 33). Araçsal akıl sadece kendini değil aynı zamanda temas ettiği veya işlevsel kılındığı hemen tüm alanları da araçsallaştırıp içindeki anlamı yok edecektir (Veysal, 2010: 171). Bilginin ya da daha doğru bir tabirle araçsallaştırılmış bilginin sadece hesaplayıcı bir matematiksel süreçten ortaya çıkacağını düşünmek pozitivistlerin özellikle kaçınarak ortaya koyduğu anti-metafiziksel bir yaklaşım içine düşmesi anlamına gelecektir (Jay, 2014: 122). Touraine (2014: 134) Frankfurt Okulu düşünürlerinin beklentisindeki akıl fikri çok fazla olup araçsallığa düşebilecek ne de topyekûn reddedilip Ortaçağ karanlığına gömülecek tam dozundan bir anlamı ihtiva edecektir. Touraine(2014: 134) özne fikri ve araçsal akıl düşüncesini farklı yerlerde koymaktadır. Aydınlanmanın getirisi olan araçsal aklın yıkılmadan da özne düşüncesinin ele alınmayacağını söylemektedir. Nietzsche tam da bunu yapıp ve dünyayı büyüleyecek ve öznenin tekrardan kurulmasını sağlayacaktır. Her ne kadar Touraine özneyi kurtarmak için araçsal akli ayrı tutsa dahi çağcıl toplumda araçsal akıl fikriyle kartezyen felsefe birbiri içine geçmiştir. Bu nedenle her akıl eleştirisi aynı zamanda öznenin nesne üstündeki hegemonyasının sorgulanmasını sağlayacaktır. Nesnenin devamlı ve tek taraflı olarak özne tarafından sömürsü özneyi de bitirecektir. Çünkü ilişkinin tek taraflı bir egemenlik durumuna düşmesi öznenin kısırlaşmasına sebep olacaktır (Veysal, 2010: 198). Öznenin dışsal doğaya karşı bu tutumu öznenin kendi içsel doğası da kendine yabancılaştırıcaktır (Spruk, 2008: 110). Kapitalist toplum tam da bu anda insanın standartlaşma ve şeyleşmesinin var olduğu yerdir (Spruk, 2008: 182). Bu nedenle Adorno ve Horkheimer özne felsefesi yani kartezyen yarılmaya hem fikir değilken aynı zamanda bu ikisini de bir gören idealistlere de karşı çıkacaktır. Adorno ve Horkheimer totalite edici düşüncelere karşı olmaları nedeniyle tikele de ayrı bir önem vermişlerdir. Tikel genel içinde genelden kopmayarak kendi varlığını sürdürmesini amaçlamışlardır (Dellaloğlu, 2014: 28). Var olan ideolojik yanılısma nesne ve öznenin iki ayrı alan ve varlığı oluşturması yönünde karar kılırken olması gereken durum ise öznenin nesneden ayrı bir varlığı olmasının mümkün olmaması ve ayrılığın da tarihsel bir süreçte gerçekleşmesi nedeniyle bu oluşumun terk edilmesidir. Bu özne ve nesnenin özdeş bir durum oluşturması değil negatif bir olumsuzlanma zemininde birbirini devamlı tanımlama perspektifinde yorumlanmaktadır (Gülenç, 2016: 130).

Aydınlanma var olduğu toplumsal dönem nedeniyle dine karşı bir yapılanma içine girerken yarattığı düşünsel söylem tanrısal uhrevilikten uzaklaşmıştı. Oluşturulan akılda tanrının olmayışı insanın ahlak ya da metafizik gibi kaygılar konusunda insanı çözümsüzlüğe düşürecektir. Bu nedenden ötürü de daha en başta kendi altını oyan bir girdaba saplanıp kalacaktır (Harvey, 2014: 57). Harvey'in bahsettiği bu paradoksa Aydınlanma düşünürleri de saplanacaklardır. Aydınlanma düşünürleri dine karşı kullandığı argümantasyon ve araçlar ile dinin temel mekanizmasını çözümlerken aynı zamanda kendi kuramlarının da kaynağı olan tözel aklın da yok olmasına neden olacakları bir faaliyete girişmişlerdir (Gülenç ve Kulak, 2017:141). Keza aydınlanma ve mit birbirinin bütünleyicisi olduğu bir dairenin uğraklarıdır. Aydınlanma her zaman kendi kökenini mitte bulacaktır. Ötesinde aydınlanmanın aydınlık enerjisini karanlıktan yani mittten alacaktır. Bu durum tek taraflı bir ilerlemeyi değil aynı zamanda geriye dönüşü de ifade edecektir. Bu nedenle aydınlanma her daim mite dönüşme tehlikesini kendi içinde taşıyacaktır (Dellaloğlu, 2014: 25). Aydınlanma doğaya egemen olanın aracı haline gelirken diğer tarafta kendinin ve kendi yarattığı öz bilincin de altını oyacaktır (Horkheimer ve Adorno, 2014: 20). Bu nedenle akıl Aydınlanma Diyalektiğindeki düşünceye göre bir amaç sapmasına girmeyecek hep içinde taşıdığı potansiyel dışarı taşacaktır (Veysal, 2010: 177). 20. yy.'da araçsal aklın tahakküm oluşturucu niteliği değişime uğramış olup artık dışsal bir araca gerek duymadan kendini var etmeye devam etmiştir (Bottomore, 2013: 46).

Anlatılan bu sonuçlardan sonra Frankfurt Okulu üyelerinin hem de diğer anti aydınlanmacı düşünürlerin hedefi bir kaç yüzyıldır bastırılıp ötekileştirilen nesnenin hakkını kendisine teslim etmektir (Koçak, 2016: 32). Hegel'in de amacı aydınlanmanın pozitivizm nedeniyle düştüğü bu yozlaşma halinden kurtulma isteğiydi (Horkheimer ve Adorno, 2014: 44). Bu araçsal akıl karşısında Adorno ve Horkheimer'in yapmak istediği şey akıl düşüncesini Antik Yunandaki haline getirmektir (Keskin, 2017: 38). Touraine (2014:210) Frankfurt Okulu düşüncesinin diğer bütün düşünceler gibi tarihsel olması nedeniyle bazı eleştiriler olsa dahi yine de dönemini çok iyi tasvir etmesi sebebiyle takdir edecektir. Fakat Habermas Touraine kadar iyimser olmayacak kendi hocalarını aydınlanmayı yanlış anlamalarıyla itham edecektir. Ona göre Frankfurt Okulunun ilk dönem düşünürlerini modernite ya da araçsal akıl düşüncesine saplanıp kalmışlardır. Ayrıca onlar sadece aydınlanmanın negatif yönlerini gördüklerini iddia edecektir. Aynı fikir Foucault'da da vardır. Ona göre otoriterleşme salt araçsal akıl ile açıklanamaz aynı zamanda iktidarın kendisinde de aranmaktadır. Otoriterleşme sadece kaba bir merkezileşme olarak her yerde olabileceği iddia edilecektir (Touraine, 2014: 211).

3.1.2. Horkheimer ve Tözel Akıl Düşüncesi

Horkheimer düşünsel yapısını birbirine çok benzeşmeyen düşünürlerin etkilemesi nedeniyle özgül bir yapıyla sonuçlanmıştır. Horkheimer öncelikle bir Marksist olması nedeniyle Marks'ın düşünceleriyle ile yakından ilgisi vardı. Fakat onun Marks ve Hegel'e olan ilgisi başlamadan önce Kant ve Schopenhauer okuyordu (Jay, 2014: 104). Horkheimer'in entelektüel gelişiminde 1920'li yıllar önemliyken bu dönemde yeni Kantçı olan Cornelius ile beraber çalışmaktaydı. Bu nedenle Horkheimer'in sosyolojik değerlendirenlerinde Kant'ın önemi yadsınamaz. Keza Horkheimer'in bitirme tezi de Kant ile ilgiliydi (Spruk, 2008: 21). Diğer taraftan bulunduğu ideolojik konum sebebiyle Marks'a yönelirken bunu değerlendirmesini Hegel üzerinden yapacaktır (Spruk, 2008: 25). Bunun nedeni Lukasc'ın şeyleşmeye dair tezleri düşünsel hayatın başlangıcından itibaren benimsemiş olmasıdır (Açıkgöz, 2014: 63). Ayrıca Horkheimer ve Adorno metodolojisinde içkin eleştiri çok önemli bir konum işgal edecektir (Koçak, 2016: 46). Horkheimer Eleştirel ve Geleneksel Kuram adlı eserinde iki disiplin arasındaki farkı ortaya koyarken eleştirel kuram için oluş benzetmesini yapacaktır (Spruk, 2008: 66). Bu Bertell Ollman'ın bahsettiği Marks'ın kavramsal setini anlamak için sunulan yöntemle yakından bağlantılıdır. Bu söylemlere Habermas daha çok Nietzsche'nin fikirlerini yakın bulacaktır (Habermas, 2017: 85). Keza Aydınlanmanın Diyalektiği kitabı da Nietzsche'nin düşüncelerine oranla daha nihilist bir yapıdadır (Habermas, 2017: 89).

Aydınlanma düşünürleri ya da modenite düşüncesinin tersine Horkheimer akı sadece insanın kendinde olduğu düşüncesine katılmayacaktır. Akıl bir bütünsellik içinde insanı da içine alan toptancı yapısı vardır. Keza Antik Yunan ve Klasik Alman felsefelerinde bu sistematik geçerliydi (Horkheimer, 2016: 60). Horkheimer akı ikiye ayıracaktır: “verstand” öznel akıl olarak tanımlanırken “vernunft” nesnel akıldır (Dellaloğlu, 2014: 33). Öznel akıl nesnel aklın sadece kısıtlı ve sınırlı bir bölümünü oluşturacaktır (Spruk, 2008:149). Sokrates'in düşüncesi nesnel akla yaklaşırken Horkheimer (2016: 64) onun sofistlerle tartışmasını da nesnel akıl ile öznel aklın arasındaki savaşıma örnek gösterecektir. Böylelikle insan her şeyin belirleyicisi durumundan çıkarak onun da içinde bulunduğu evrensel bir akıl içinde değerlendirmiştir. Horkheimer (2016: 60) nesnel akı amaç ile betimlemiştir. Bu nedenle amaç merkezli bir yapı olarak gördüğü Platon ve onun siyaset felsefesini de nesnel akıl içine alacaktır. Platon'un idealler düşüncesi insandan bağımsız ve insanın emri veya çıkarı için hareket etmiyor olması onun özgürlük (nesnel akıl) alanını ifade ediyordu (Horkheimer, 2016: 91). Öznel akıl öznenin ya da başka bir özneyi matematiksel mantık ve dış görünümüyle değerlendiren akıldır (Koçak, 2016: 44). Nesnel akıl da öznel aklın neden olduğu kopukluk bulunmayacak ve bu

kartezyen yapı ilişkiselleştirilmeye çalışılacaktır (Koçak, 2016: 44;39). Öznel ve nesnel akıl kavramları için tanımlamalar yapmıştır. Nesnel akıl tanımında kelimedenden de anlaşılacağı gibi amaçların ne olduğu ve bunun kritiğinden söz edilirken öznel akıl kavramı ise sadece bir şeyin yapılmasındaki en uygun araçsal fonksiyonuna göre tanımlanmıştır (Spruk, 2008: 105). Öznel aklın rasyonalite kıstasını faydaya indirgemesi kendi eleştirel kökünden ve etiksel uhrevi arka planından kendini yoksun bırakacaktır (Vandenberghe, 2016: 254). Öznel akıl nesneyi kavrayan ve kendi içinde nesneden bağımsız bir biçimde onu adlandıran akıl türüdür. Nesne özne dışında var olan bütün varlık alanını oluştururken karmaşık, dağınık ve sistem dışı bir alanı oluşturmaktaydı. Tam da bu durumda öznel akıl bu karmaşık düzeni parçalara böler ve tekrardan birleştirerek onu kendince bir sisteme tekrar oturtacaktır. Öznel aklın gayesi insanın hedefine ulaşmak için kullandığı araçların uygun, uyumlu ve verimli olup olmadığının tespitini yapmaktadır. Fakat bu hedefin ne olduğunu ve hakikat ilkesinin neresinde yer aldığı konusunda hiçbir sorgulama yapılmayacaktır (Dellaloğlu, 2014: 33-34). Horkheimer her ne kadar değerlendirmesini Antik Yunan'dan başlatacak olursa olsun nesnel aklın tarihte bir kırılma anından bahsedecek olunursa bu Touraine 'ye göre (2014: 67) Descartes'in cogitosudur. Aydınlanma cehalet ve aklın önündeki engellerin kaldırılması amacıyla kendi itici gücü olan nesnel aklın sınırlarını gittikçe daraltır ve sonunda karşı çıktıkları cehalete öznel akıl ile geri dönecektir (Horkheimer, 2016: 74;70). Aydınlanma'nın akıl tezlerine bakış açısı hep özne merkezli olması nedeniyle nesnel akıl öznel akıl karşısında gittikçe silikleşecektir. Keza Frankfurt Okuluna göre bu durum modernitenin en çok eleştirilmesi gereken boyutunu oluşturmaktadır (Dellaloğlu, 2014: 35).

Horkheimer metafizik tanımlaması üzerinden pozitivistliğe karşı çıkacaktır. Ona göre metafizik insandan bağımsız bir şekilde varlığı bütünsel olarak kavranması ve onun ontolojisine ulaşma isteğidir (Spruk, 2008: 67). Araçsal aklın ideolojisi veya metodolojisi pozitivistliktir (Dellaloğlu, 2014: 38). Pozitivistlik sonuçlarıyla şeyleşme arasında bir bağıntı varsayımı altında pozitivistlikle de aklın rasyonelleşme arasında böyle bir bağlantı olduğu söylenebilecektir (Horkheimer, 2016: 86).

Öznel ve nesnel akıl tarihin her döneminde mevcuttur. Ancak güncel bir tarihsel fenomen olan şey öznel aklın nesnel akıl üzerindeki tahakkümüdür (Horkheimer, 2016: 61). Öznel akıl teknik ile nesnel aklı parçalara ayırması onun bütünsel olarak tek alan olan kültürel dünyayı da birbirinden ayırmıştır. Bu ayrılan evrenler her birisi ayrı bir sorunsalı da getirecektir: "Eros, Tüketim, İşletme ve Ulus" (Touraine, 2014: 188). Bu durum edebiyata da mütemadiyen toplum alanına da konu olmuştur. A. Huxley'in "Cesur Yeni Dünya" adlı distopyası öznel akıl karşısında yabancı bir kişinin düştüğü çelişkiyi anlatmaktadır (Horkheimer, 2016: 98). Bu

romanda yabancı insanın gelişmiş uygarlık karşısında insani tarafı savunması gelişmenin yani uygarlaşmanın insanı özgürleştireceği savını da çürütmesidir. Uygarlığın daha doğru bir tabirle aydınlanma düşüncesinin ilerlemesi öznel aklın nesnel aklı yutmasının sürecidir (Horkheimer, 2016: 67). Horkheimer için modernitenin amaçlarına ulaşma yolu ancak daha önce parçalarına ayırdığı dünyayı tekrardan bütünleştirmesiyle gerçekleşecektir (Touraine, 2014: 277). Horkheimer için özne ve bunun sonucunda oluşan felsefe, dönem koşullarında önemli bir yere sahiptir. Özne ile nesnenin bütün farklılıklarının ortadan kaldırıp onların teke indirilmesine Horkheimer karşı çıkarken aynı zamanda öznenin nesneye bağlı kalıp onu duyumsanan kadar bilginin var olduğu durumunu da yadsıyacaktır (Dellaloğlu, 2014: 29).

Yarar ile akla uygun olan şeyin özdeş tutulmasıyla beraber Horkheimer'a göre akıl pragmatik bir yöntemsel araca dönüşmesine neden olmuştur (Gülenç, 2016: 242). Horkheimer'in bilim anlayışıyla pozitivist bilim anlayışı aynı şeye tekabül etmeyecektir. Horkheimer bilime yarar merkezli bakmayacak onun değerlendirmesini bilimin kendi içinde aranması gerektiğini ifade edecektir (Spruk, 2008: 42). Horkheimer için araçsal akıl modern çağın en işlevsel ideolojisidir ki hem kapitalist hem de faşistlerin ortak bir noktada buluşmalarını sağlayacaktır. Faydacılık ona göre ezilenlerin egemenlik erklerini eline alması için istem içinde hareket etme zorunluluğu yani araçsal akla tabi olma mecburiyetini getirecektir. Fakat bu da yükselerek aşma modelinin tersine kendisini bir figüran olmasına kadar götürecek bir yoldur (Spruk, 2008: 129).

Geleneksel Teori toplumsal sistem ve bütünleri tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi zamana ve mekana bağlı değişkenler aracılığıyla değil her daim kuralların olduğu bir yasayla açıklamaya çalışacaktır (Gülenç, 2016: 35). Tıpkı Marks'ın söylediği gibi toplumsal sistemde uzmanlaşma ve teknolojinin artmasıyla birlikte insanın ürettiği araçlar bağımsızlaşacak ve ayrı bir varlık olarak öznenin karşısına dikilecektir (Horkheimer, 2016: 133). Daha önceleri de insanın doğayı dönüştürme vasıtası olan emeğin piyasa ilişkisinde bir mal olduğu bilinen bir durum iken bu ürünlerin tamamı ilk kez kapitalist toplumda gerçekleşecektir (Horkheimer, 2016: 87). İnsanın doğayı dolayımılması olan paradigma üretme faaliyeti insandan kopup otomatikleşmesiyle birlikte artık insani bir tarafın olduğu söylenemeyecektir dolayısıyla da bir değer olduğu da kabul edilemeyecektir (Horkheimer, 2016: 73).

Kapitalizmin özne ve nesneye bakış açısı kutuplaştırıcı iken Hegel idealizmi onu birbiri içinde ve bütünün parçayı yuttuğu bir tasavvurda gerçekleşecektir. Horkheimer ikisine de katılmayacak olup bu iki kavram arasında birbirini devamlı etkileyen bir gerilim olması gerektiğini ifade edecektir (Koçak, 2016: 33). Bu yöntem Horkheimer'a Hegel'den geçmiş olup

o da Adorno gibi negatif bir oluşu değil daha olumlu bir anlayışı getirecektir (Bottomore, 2013: 21).

Horkheimer'a göre şeyleşmeden ya da yabancılaşmadan kaçınılması ancak eleştirel bir felsefe geleneğiyle parçalara ayrılmış olan dünyanın tekrar bütünlüğe ulaştırılması ve bireyin de kolektif bir çalışmadan öte bireysel bir duruşuyla sağlanacaktır (Koçak, 2016: 43; Best ve Kellner, 2011: 267; Veysal, 2010: 117).

3.1.3. Adorno ve Toplumun Şeyleşmesi

Adorno'nun soyismi asıl itibariyle Wissnergrund olup Adorno onun annesinin evlenmeden önceki soy ismidir. Theodor Adorno bu ismi kullanmasında farklı gerekçeler öne sürülse dahi onun yetişme döneminde gerek annesinin gerekse teyzesinin müzik kültürüne yaptığı etkiler görmezden gelinemeyecektir. Bu kültürün etkisi Adorno'nun toplumsal çözümlemelerinde de önemli bir faktör olacaktır (Spruk, 2008: 21). Claussen (2012: 90) Adorno'nun babasının sadece mesleki anlamda bir Yahudi yaşamı sürdürmüş olup diğer her alanda kendini tarif eden şeyin burjuva olduğunu belirtecektir. Buna rağmen genel kanının aksine Claussen (2012: 242) Adorno'nun kendini doğuştan bir burjuva olarak tarif etmediğini iddia edecektir.

Adorno Horkheimer gibi birçok düşünürden etkilenmiştir. Adorno'nun doçentlik tezindeki unsurlar Lukasc'ın "Tarih ve Sınıf Bilinci'nin" etkisi altındadır (Adorno, 2011: 14). Buna rağmen Adorno için "bütün yanlıştır" sözü onun Hegel'in Mutlak Tine dair düşünceleri yadsımanın ötesinde aynı zamanda hakim sınıf kültürüne de karşı çıkacaktır (Claussen, 2012: 241). Adorno düşünsel yaşamına hegelyan bir marksist olarak başlamış olmasına karşın radikal bir reddiyatçı olan Stinner düşüncesinde kendini bulmuştu (Holz, 2014: 57). Adorno düşüncüyü kartezyen ikilikler arasında tutmayacak bu haliyle Nietzsche ile özdeş olacaklardır (Vandenbergh, 2016: 268).

Adorno şeyleşme analizini Marks'ın değişim değeri düşüncesi gibi piyasa ilişkilerinde bulacaktır. Piyasa ilişkilerinde takasa giren şeyler ilişki yada şeyler olmayacak onun yerine nesnelere olacaktır ki, bu da sadece insanın meke ile yarıttığı şeyler değildir. Bu süreç pazar ekonomisinden toplumun geneline yayılan bir silsileyi göstermektedir (Gülenç ve Kulak, 2017: 164). Adorno meta fetişizmi kavramını kullanacaktır. Bu kavram ilk olarak Marks tarafından üretilen ürünün emekten bağımsız ve yabancı bir şeye dönüşmesi anlamında kullanılmıştır. Adorno bu şekilde düşünmeyecek ondaki fetişleştirme durumu somutlaşmaktan ziyade gizemli muğlak ve belirsiz hale gelmesi demektir (Jay, 2014: 290). Adorno için fetişleştirme form gibi sadece psikolojik bir olgu değil aynı zamanda toplumsal ve bundan dolayı da iktisadi bir arka

plana dayanmaktadır (Jay, 2014: 302). Freud ‐Uygurluğın Huzursuzluğu‐ adlı yapıtında toplumdaki genel yabancılaşma durumu birey üzerinden psikoloji yardımıyla çözümlmeyi hedeflemişken Adorno buna karşı çıkacaktır. Ona göre dönemindeki sorunun faşizm olmasından dolayı bu verilerle açıklamak yetersiz olacaktır. Aynı zamanda yeniden üretilmesine de bir açıklama yapılması gerekmektedir (Adorno, 2011: 32).

Aydınlanmanın ürünü olan özne kavramı postmodernistler için tamamen devre dışı bırakılacak bir alan olmasına karşın Adorno bunu ideolojik bir yanılsama olarak değerlendirmiştir. Bilginin ve pratik değerlerin bir bileşkesi olan öznenin çöpe atılmasından çok yeniden inşa edilmesi için çaba göstermiştir (Best ve Kellner, 2011: 280). Adorno'nun derdi Antik Yunan'da oluşan akıl kavramının dönemlere ayırmasını sağlamak değildi. Onun için bir kırılma noktası önemliydi o da Descartes'in kartezyen felsefesidir (Keskin, 2017: 42). Adorno'nun kartezyen felsefeye yaklaşımı öznenin özdeşliği ve tamamıyla ayrıksı olma durumudur. Özne ve nesne birbirlerini içerirken asla birbirine indirgenmemelidir (Dellaloğlu, 2017: 19). Adorno özne ve nesneyi birbirine indirgemeyecek Hegel gibi bir sentez meydana getirmeyecektir (Çiğdem, 2008: 65). Bu özne ve nesne felsefesinde kendisine hasım olarak özneyi tercih ederken ayakları yere basan diyalektik ancak nesnesinde bir mevcudiyetiyle ortaya çıkacağını iddia edecektir (Koçak, 2016: 37). Özne ve nesne ayrımı ve tartışması gereksizdir çünkü hem özne hem de nesne bilen bir konumdadır. Modern felsefe özne ve nesnenin birbirinden kopararak oluşturulmasına rağmen gelinen son durumda artık bunların bir ayrılığı değil birbirine dönüşme durumu vardır. Tıpkı Marks'ın hayvanın insan, insani olanınsa hayvanlaştığı düşüncesinde olduğu gibi özne de olumsuz vasatında nesneyle bir olurken nesne ise amorf bir özne anlayışını tekrardan kuracaktır (Dellaloğlu, 2017: 28).

Adorno'ya göre araçsal aklın başlangıçtaki amacı doğanın insana karşı tehlikelerini bertaraf etmektir (Bowie, 2017: 98). Bu nedenle aydınlanma başlangıçta sadece insanın refahını artırabilecek bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Adorno bu ilerleme konusunda rasyonellik açısından ele almaktan öte genel kanının aksine insanın zaman geçmesiyle irrasyonel olduğunu ifade ederken durum tespitini hem rasyonel hem de deli olarak yapacaktır (Adorno ve Horkheimer, 2014: 29). Adorno akli eleştirirken referans kaynağı yine akıl olmasından ötürü eleştirinin özünde bu paradoksu barındıracaktır.

Adorno'nun çağdaş toplum eleştirisi merkezinde şeyleşme ve şeyleşmiş bilinç kavramları yer almaktadır (Gülenç ve Kulak, 2017: 159). Şeyleşme düşüncesi Lukasc'tan Frankfurt Okuluna miras kalmıştır. Adorno bu şeyleşme konusunda çok hassas olmaktadır. Bunun gerekçesinde tahakküm karşıtı anlayış yatmaktadır. Bu hassasiyet eserlerine de yansımış olup öznenin birinci tekil hali yerine birinci çoğul hali kullanılmayı tercih etmiştir. Gerekçesi

de yazarın okuyucuya kendi fikirlerini dayatmaması anlayışıdır (Dellaloğlu, 2014: 24). Kendinden önceki düşünürlerde var olan yabancılaşma ve nesneleşme ayrımı Adorno döneminde şeyleşme ve nesneleşme olarak kullanılırken Adorno herhangi bir tanımlama ayırımına gitmeyecektir. Bu yaklaşım onun ne denli karamsar bir üslubu olduğunun göstergesidir. Eski kapitalist anlayış ile yeni kapitalizm arasındaki çok büyük farklar vardır. Üretim artık insanın ihtiyaçları için üretilmez ürün üretildikten sonra ihtiyaçlar ortaya çıkacaktır. Bu nedenle nesnelerin varlık nedeni olan insan hayatını kolaylaştırma talebi tersine dönerek insanı kafesler, tahakkümler içinde bırakacaktır (Kulak, 2014: 75). 20.yy. kapitalizmi artık insanı sömürürken ya da otorite altında tutarken sadece onun fiziksel gücüne baskı yapmayacak aynı zamanda onun çelişki üretmesini engelleyecek onu konformist bir duruma sürükleyecektir (Veysal, 2010: 197). Otoriter devlet aygıtlarının bütün işlevsel kurum ve politikaları bireyin en ufak isyan belirtilerini de ortadan kaldırıp uyumlu çelişkisiz protipler yaratmaktadır. Adorno da Marcuse'un tek boyutlu toplum eserindeki sınıfların sınır çizgilerinin kaybolduğu görüşüne katılacak olup kitle toplumuyla sınıflar artık kendini tanımlayamaz hale gelecektir (Bottomore, 2013: 47). Modern sanayi toplumu insanın sadece dış tahakkümle onu kafesler içinde bırakmaz aynı zamanda onu içsel olarak da kuşatmalı ki denetim altındaki insanın özgürlüğe dair en ufak umudu dahi kalmasın (Geus, 2013: 126). 20.yy. psikoloji veya buna dair disiplinlerin en parlak olduğu ve kendi varlığını oluşturabildiği bir döneme rast gelmesi Adorno için sürpriz olmamıştır. Çünkü bu yüzyıl insanın yabancılaşma ve ilişkilerinin şeyleşmesine dair en belirgin örneklerin olduğu bir dönemdi (Adorno, 2011: 53). Adorno hem kitle kültürü mevzunda hem de şeyleşmiş veya yabancılaşmış insani durumlarda aynı yönelime sahip olacaktı. Kişiler piyasa ilişkileri içindeki var olan konumlarının özne olmadığını bildikleri halde bu durumdan sosyal refah politikaları veya başkaca nedenlerden ötürü kaçınmayıp denemeyeceklerdir. Hatta bu suni özgürlük veya özgürlüğün gerçek düşüncesini hayal dahi etmeye cesaret gösteremeyeceklerdir (Adorno, 2011: 95). Bu cesaret edilmeme nedeni yine insanın özgürlük kavramının şeyleşmiş olmasında yatmaktadır. Yabancılaşmış üretim biçimleri kendilerini var olan sistem içinde tekrar üreteceklerdir. Bu nedenle birey bu ilişkiler içinden kurtarıp kendini gerçekleştireceği savı en azından sistem dahilinde imkansızdır (Adorno, 2011: 97). Endüstri Toplumu ve onun tahakküm edici tarzına ayak uyduran burjuva bireyinin artık başlangıçtaki amaçlarla kendini var edemeyeceği bilinmektedir (Gülenç, 2016: 144). Uyum sağlayan birey güven ve huzur için alelade bir feragati değil bilinçli bir şekilde kendi bireyselliğinden vazgeçen kişidir (Gülenç, 2016: 145). Kişi bu sürece ayak uydurması kendinin nesneyi belirleyen ve tekrar yaratan bir özne

konumundan piyasa ilişkilerine tabi bir şey ya da nesne haline dönüşmesi anlamına gelecektir (Gülenç, 2016: 153).

Frankfurt Okulu'nun şeyleşmeye dair tezleri çoğu zaman totaliter bir şekilde hayatın tamamını hedef almaktadır. Fakat bu görüş Vandenberghe'e göre (2016: 238) hatalı olacaktır. Çünkü her şeyin şeyleştiği tezi Frankfurt Okulunun da temellerini yerinden edecektir. Vandenberghe (2013: 269) şeyleşmenin şeyleşmesi eleştirisini Adorno'ya yöneltmiştir. Ona göre sistemin bütününe şeyleşmiş halini ortaya serme amacıyla Adorno yola çıksa dahi yaptığı bu şey şeyleşmenin kendisi olacaktır.

Kant ortaçağ düşüncesinden kurtulup aydınlanma başlangıcını kendi aklını kullanmaya teşvik etmesiyle başlatmışsa Adorno da bu söylevi yenileyerek aydınlanmanın başarısız akıl yürütmesini yine kendi aklını özgürleştirerek onarmayı önerecektir (Kulak, 2017: 160). Felsefe ne Hegel'in bahsettiği gibi rasyonel bir edimsellikte teklemeye gidecek ne de akli somut gerçeğin praksisle tekilleştirerek kitlelerin gücünü oluşturacaktır. Bu nedenle Adorno felsefeyi bir özeleştirici aracı olarak tasvir edecektir (Benhabib, 2011:140). Burada bahsi geçen eleştiri Adorno için diyalektik olacaktır. Diyalektiği bir oluş hali olarak düşünen Adorno, sistematize olan durumaysa ölüme benzetecektir (Spruk, 2008: 223). Diyalektik Adorno için negatif olmak zorundadır. Bir şeyi kurmak yerine onu devamlı suretle yıkımı onun yeni bir tahakküm ya da egemen ideolojinin ortaya çıkmasına neden olan pozitif ideoloji düşünceden farkını gösterecektir (Spruk, 2008: 154). Bu negatif diyalektik nedeniyle Hegel'e karşı çıkacaktır. Şeyleşmenin daha tutarlı ve gündelik hayatı kapsamı isteniyorsa hegelci külfetten kurtulmalıdır (Vandenberghe, 2016: 274). Adorno Hegel'i şeyleştirmeyi katılaştırması ve varlık bilimsel hale getirmesi nedeniyle onu itham edecektir (Vandenberghe, 2016: 278). Negatif diyalektikle beraber yaratıma dair bütün şeylerin bir tahakkümle sonuçlandığı düşüncesi ütopyanın getirdiği tekrar kurma enerjisinin de altını oyacaktır. Bu nedenle devamlı yıkımı öngören eleştiri kendi mevcut zeminini de alaşağı edecektir.

Yabancılaşma veya şeyleşmeden kurtulmanın yolu öznenin nesneyi ötekileştirerek kurduğu düzeni karşısında insan tekrardan doğanın bir parçası olduğunun kabulüyle gerçekleşecektir (Bowie, 2017: 98). Bunun yöntemi sanatla özelinde müzikle gerçekleşecektir (Utandır, 2014: 80). Bu müzikle karşı çıkmanın silahlarıysa Adorno'ya göre kelimeler ve cümlelerdir (Spruk, 2008: 244). Adorno felsefe ve sanatı da işin içine alarak güçlü bir hakikat söylemi oluşturacaktır. Bu sadece var olanı tanımlamak için değil aynı zamanda dönüştürmek içinde geçerli bir yoldur (Best ve Kellner, 2011: 275). Herşeye rağmen Adorno için şeyleşme tamamıyla ortadan kaldırılacak bir durumu ifade etmez ancak onunla devamlı bir çelişki içinde kalınarak yadsınabilir. Çünkü şeyleşme düşüncesi verili dünyanın içselliğinde yer almaktadır.

Ayrıca bir yadsınma toplumsal bir kollektivenin ürünü değil bireyci bir çelişkinin karşılığında ortaya çıkacaktır (Holz, 2014: 120).

3.2. Marcuse ve Tek Boyutlu Toplum

Frankfurt Okulu düşünürlerinden olan H. Marcuse 1970'li yıllardaki öğrenci hareketi ve yeni sol siyasetindeki aktörlere esin kaynağı olmuştur. Düşüncelerinin büyük bir bölümü Frankfurt Okulu genel düşüncesine yakınken gerek Marks'la olan kopmaz bağları gerekse tahakküme psikolojik açıdan yaklaşmayı istemesi onun bir parça farklı olmasını sağlayacaktır. Okulun diğer düşünürlerine göre daha çok psikoloji ağırlıklı kurumlara yer veren Marcuse, Freud'u bu konuda önemli bulacaktır. Bunun altında yatan neden Freud psikolojisi bireyi sadece içsel sınırlarla bağlamak yerine toplumsal bir değişime paralel düşünmesidir (Kellner, 2014: 89). Genel anlamda Okul içinde Marks'ın yazınından kopmayan tek düşünür Marcuse olmasına rağmen onun Marks okuması ise 1844 öncesi Genç Marks'a yöneliktir (Giddens, 2017:226). Marks'ın 1840'lı yıllardaki tezlerine yönelirken aynı zamanda Marks ile Hegel arasında bir yol bulmayı amaçlamıştır (Kellner, 2017: 70). Marcuse'un Hegel ile Marks arasında bir bağlantı olup olmadığına dair sorusunun cevabı Marcuse için nettir. Bunun nedeni Marcuse'un 1844 öncesi Marks ile ilgilenmesi ve emek kavramıyla da bu iki düşünürün birbirine çok yaklaştırmasıdır (Jay, 2014: 144). Marcuse da Hegel gibi düşünerek ve aklı özgürlük için ortaya konulan etkin bir araç olarak görecektir. Ona göre özgürlüğün önünden engellerin kaldırılması için aklın eleştirel bir süreçten geçmesi gerekmektedir (Çiğdem, 2008: 46). Bunlardan dolayı Marcuse Horkheimer'in aksine özgürleşim sürecini emek ve üretim içine yerleştirerek marksist bağlarından kopmayacaktır. Diğer taraftan Marcuse Kantçı kategorileri duyumların genel bir özü olmayacağı nedeniyle reddedecektir.

Marks ve onu takiben diğer yabancılaşmaya hem fikir olan düşünürlerin yabancılaşma başlangıcındaki önemli bir uğrağı iş bölümü olduğunun kabulü yanlış olmayacaktır. İşbölümünün ortaya çıkması insanı emeğinden yabancılaşma sürecinin içine atarken iş bölümünün uzmanlaşmaya başlamasıyla bu süreç hepten hızlanacaktır. Yabancılaşmış emek içinde insan doyumdan uzaklaşması nedeniyle hazzın yadsınması ve uygarlığın yarattığı huzursuzluğun ortaya çıkmasına neden olacaktır. Gorz (2019: 76) buna katılacak, iş bölümü söylemlerin aksine herhangi bir üretim etkinliğini değil işçinin üzerinde egemenlik kuran bir sistematiği yaratmaktadır. Yabancılaşma Marcuse düşüncesinde Marks'ın aksine bir toplumsal yapılanma veya iş bölümü sonucunda değil bireysel faktörler sonucunda oluşmuştur (Holz, 2014: 77). Bu nedenle çözüm ancak toplumsallaşma yoluyla değil bireysel kurtuluşlar aracılığıyla sağlanmaya çalışılacaktır (Holz, 2014: 77). Benhabib (2011: 124) ise bu

yabancılaşmanın olduğu ilk evre olan emeğin Marks ve Hegel tarafından yanlış konumlandırıldığını iddia edecektir. Ona göre emek istemin yüceltilmesiyle bunu piyasa ilişkilerindeki bir ürüne dönüştürülmesi insanın kendini tarif etme durumu değil aksine kendini dış dünyada somutlama halinde yadsınmasıdır. Benhabib'in emek üzerine söylediklerinin kabulü yabancılaşmanın emek sürecinden ayrılmadığı kapitalist toplumlarda çözüm olanaklarını da bitirecektir.

Batı düşüncesinde kavram ikili düalisttik yolla karşıtı içinde tanımlanırken özne ve nesnenin oluşması mütemediyen özneye uygarlık sürecinde nesne üzerinde hakimiyet öngörüsüyle ilerlemiştir (Kellner, 2014: 92). Marcuse'un klasik özne nesne ilişkisindeki özne yerine kendi öznellik anlayışının iki ayrı boyutu olacaktır. Öncelikle bu yaklaşım nesne ile kendini ayrı tutmayacağından doğayla uyumlu bir sürecin içinde kendine yer bulacak aynı zamanda öznenin politik bir yanı da olacaktır (Kellner, 2014: 95). Marcuse'un özne ve nesne arasındaki kopukluğun giderilmesi ve araçsal akıldan kurtulmanın reçetesini doğayla birlik olmaktan geçtiği söylerken bu konuda yalnız olmadığını Marx'ın de aynı şeyi talep ettiğini iddia edecektir (Jay, 2014: 139). Öznellik toplumsal bir inşa halinde tözel bir varlık göstermiyor olduğu kabulüyle Marcuse bu süreçte özneler arası tahakküm güçleriyle atbaşı gittiğini iddia edecektir (Kellner, 2014: 90). Marcuse'un bu öznellik felsefesini eleştirmesinde ve bundan dolayı çözümü baskıcı ya da tahakküm edici özelliğinin yadsınmasındaki amaç yeni bir duyarlılık felsefesi oluşturma istemidir (Kellner, 2014: 88). Bunun çözümü için us ile öznenin aralarındaki bağın çözümlenmesi ve ona göre hareket edilmesi gerekmektedir. Marcuse için us toplumsal bir fenomen olup özne de bu sistematığın bir çıktısıdır. Bu nedenle özne toplumun öncesinde var olup birey aşkın bir şekilde dayatılan yaklaşımla değil kültür ve uygarlığın ilerlemesiyle değişiklik gösteren bir oluşu temsil edecektir (Kellner, 2014: 89).

Pozitivizm gibi bir şeyin yasalarını bulmak için çaba sarf eden disiplinler onun içindeki değişkenleri ve var olan sistemin devrimci niteliğini ister istemez bastırarak köreltecektir. Bu toplum için de geçerli bir savdır (Bottomore, 2013: 41). Araçsal aklın en bilinen özelliği her şeyi matematik ile açıklayabileceğini öne sürmesidir. Onun için hesaplama ilkesi hem doğa hem de toplum için geçerli bir yöntemken Marcuse da toplumsal alanda bu tür ilişkilerin hemen hemen bütün alanlarda görülmeye başladığını iddia edecektir (Gülenç, 2016: 172). Marcuse teknik ve bunun felsefedeki karşılığı olan araçsal aklın başlarda olmasa dahi kendi egemen söylevinde bir ideolojik kisve içinde kaldığı iddia edecektir. Genel itibariyle pozitivizm de söylevi olan nesnellik aslında var olan sistemin meşruiyetini sağlamaya yöneliktir. Bu nedenle teknoloji ve bunun türevleri sadece fen bilimleri içinde değil aynı zamanda hayatın tamamına karşı olumsuzlanması gereken bir mücadele alanını ifade etmektedir (Köker, 2013: 83). Araçsal

akıl mevcut sistemi çözmek ve üretim ilişkilerinde çelişkileri öne çıkarmanın ötesinde onları gizleyerek devamını sağlamaktadır (Bottomore, 2013: 48). 19.yy. kapitalizmi de işçi ve kapitalist arasındaki ilişkiyi sömürü ilişkisi içinde anlarken bu süreçteki tahakküm nosyonunu da ekonomik paradigmlar kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Fakat 20. yy 'da bu durum aşılmış olup tahakküm ilişkileri daha doğrudan uygulanmaya başlanmıştır (Kızılcılık, 2013: 516; 520). Aydınlanma içindeki totalite edici güçler bireyin özgürleştirmesinin aksine katılaştırıp yok olmasına neden olmuştur (Kızılcılık, 2013: 217). Marcuse (2013: 39) tahakkümü bir bütünlük içinde değerlendirip tahakküm dışında kalmanın aynı zamanda onun terminolojisinin de dışında kalmakla gerçekleşeceğini ifade edecektir. İlerleyen teknolojiyle birlikte insanın emeğine daha da ihtiyaç duyulması vülger anlamda sömürünün azaldığı hususu yadsınamaz olsa dahi zihni anlamda bu durum sömürünün hasıraltı edilmesine neden olmaktadır (Giddens, 2017: 218). Doğaya(insana) karşı yaklaşım ne denli akılcı olursa tahakküm tekrar kendini üretecek ve o denli karmaşık bir hale gelecektir (Benhabib, 2011: 124).

Okulun uygarlığın ilerlemesiyle teknoloji arasında bir paralel durum kabul etmeme gibi ortak bir tavrı vardır. Keza Marcuse da bu fikre katılacaktır. Fakat teknolojinin de kendi içinde özgürleşmeyi sağlayabilecek fırsatları olduğunu da görmezden gelmeyecektir. Çünkü insanın ihtiyaçlarını en kısa sürede daha az emek harcayarak temin edilmesi onun kendini gerçekleştireceği dolayısıyla da özgürleşebileceği daha çok alan ve zaman yaratacaktır (Giddens, 2017: 238). Marcuse için toplumsal tahakküm biçiminin sadece dışsal değil aynı zamanda içsel yani psikolojik etkenleri de vardı. Bunun en açık kanıtı “Eros ve Uygarlık” adlı eserinde cinsel baskılanmanın iktisadi olan baskının yeniden üretilmesi ve onun devamı gibi işlevsel bir özelliğinin olduğu söylenebilmektedir (Bottomore, 2013: 62). Freud için uygarlık ilerlemesiyle beraber daha önce var olmayan baskı mekanizmaları ortaya çıkar ki bu medeniyetin ilerlemesinin diyetidir (Kellner, 2014: 90). Marcuse Freud'dan etkilenerek insanı sadece toplumsal ya da felsefi ele almanın yaratılan bu despotik dünyadan kurtuluşu için gerekli enstrümanları sağlamayacağını iddia edecektir. Böylelikle insanı etkileyen iki önemli faktör olduğu öne sürülecektir: Eros ve Thanatos (Veysel, 2010: 137). Marcuse göre totaliter olmak sadece politik ajanların kullanılmasıyla ortaya çıkan bir durumu anlatmayacaktır. Ayrıca her şeyi kontrol edebilme muktedirliği veren teknikle totaliterliğe kapı aralayacaktır (Giddens, 2017:228). Freud otoriterlik ya da tahakkümle uygarlığın gelişim süresinin paralel olduğunu savunmaktadır (Marcuse, 1998: 26). Bu nedenle insanların akıldan beklentisi değişmiştir. Gerek Ortaçağ despotluğundan kurtulma da gerekse 19. yy. kapitalist sömürüden bağımsızlaşma umudu akılı kullanılmaktan geçmektedir. 2. Dünya Savaşı sonrası devrimin maliyeti yüksek olması nedeniyle devrimden beklenen şeyler değişmiştir. Devrim eskiden daha

çok ussallıkla eşdeğer tutulurken modern devrim artık aklın olmadığını bir hareket içindedir (Marcuse, 1998: 15). Frankfurt Okuluna dolaylı olsa da kaynaklık eden Weber’de uygarlık hakkında Freud’dan ayrı düşünmeyecektir. Weber bilindiği gibi “demir kafes” adı altında bir paradigma üretmiş bununla birlikte kişinin ileriki zamanda özgürlük yokluğunun içine daha da düşeceğiinden söz etmiştir. Bu tanımlama içinde kişi demir bir kafeste sıkışırken kurtuluş çaresini ve umudunu da yitirecektir. Weber’in bu düşüncesi kısmı olarak doğrulanmıştır. Hem sosyal refah hem de sosyalist gibi özgürleşimi ön planda tutan ideolojilerde dahi özgürlük yitimi meydana gelmiştir. Fakat diğer taraftan bireyler bu demir kafeste bilinçsiz bir nihilizm içinde kalmış olup sistem çarkının motoruna gerekli gücü taşımaya başlamışlardır.

Marcuse (2015: 19) “Tek Boyutlu Toplum” adlı eserinin girişinde refah devletinin tanımını yaparken rahat ve pürüzsüz kelimelerini kullanmıştır. Marcuse için bu iki kelime önemli olacaktır. Rahatlık artan tekniğin insan hayatına katkısını gösterirken, pürüzsüz olması onun hayata karşı herhangi bir çelişki veya eleştireliliği olmadığı anlamına gelecektir. Endüstri toplumu 19.yy.’da işçinin sadece fabrika içi durumuyla ilgilendi. Bu ilgilenmenin gerekçesi daha çok artı değer üretilmesinin istenmesidir. Fakat 20.yy. Endüstri toplumunda artık işçinin tamamı istenmesinden sonra iş dışı psikolojisi de artık işveren için önemli bir hal almıştır (Marcuse, 2015: 26). Çalışma düşünsel alanda sıkışmış olup fiziksel çalışma tamamıyla ortadan kalkmıştır. Artık çalışma makine ve insanın daha üst bir matematik yoluyla çalıştırılması olarak görülmektedir. Bu sadece emek üzerinden üretime değil bir sürece dönüşmüştür. Husserl bu nedenle bu duruma doğanın matematikleştirilmesi demektedir (Gorz, 2019: 117). Modern dönem yabancılaşması Marks’ın dönemine göre farklılık gösterecektir. Marks döneminde yabancılaşma insanın bedeni bütünlüğüne zarar getirerek uygulanırdı. Bu süreçte ideolojinin de bilinci yanlış yönlendirmesi vardı. Fakat yoğunluk merkezi insanın bedenlen tükenmesidir. Çağdaş endüstri toplumunda teknolojinin gelişmesi insan emeğine ihtiyacın azalması dolayısıyla da sömürü ihtimalinin de görünürden uzaklaştırıcaktır. Makineler aracılığıyla insan daha az yetki ve sorumluluk alırken sömürülmesinin de bilincine varması o denli güçleşecektir (Kızılcılık, 2013: 524). Marks toplumu sınıflar özelinde ikiye ayırmıştır. Bu ayırmda tahakküm eden ve egemen sınıf olan burjuvazi olmaktadır. Fakat teknoloji ve araçsal akıl gelişip değişmesiyle birlikte tahakküm herhangi bir sınıfın tekelinden çıktı ve kendi bağımsız mevcudiyetini oluşturdu. Marcuse “Tek Boyutlu Toplum’da” hala sınıfsal durumlar var olsa dahi kapitalist ve işçiler mevcut sistemin değişkenlerine önemlilik arz etmeyecektir. Çünkü teknikleşen ve kurumsallaşan tek boyutlu toplum bu iki sınıfı kendi özel alanında tek tip haline getirecektir (Bottomore, 2013: 46). Teknolojinin getirdiği akıl anlayışı saf bir teknik değil aksine politik bir durumdur (Marcuse, 2015: 144). Tekniğin ilerlemesiyle beraber işçinin

bedenen sömürüsü yerini zihinsel olarak sömürüye bırakmıştır (Marcuse, 2015: 37). Artan kültür tekleşmesi ve tüketim toplumunun sınıfsız bir toplumu oluşturduğuna itiraz edecek olan Marcuse (2015: 24) burada kaybolan sınıfların kendisinin değil sadece bilincini yitiren bir alt(ekonomik olarak) sınıfın varlığından söz edilebilecektir. İnsanlığın kendi bilinç veya bilinçsizliğinde üretilen duygu ve düşünceler kamusal alan dışında yer alırken klasik kapitalistler bu alana müdahaleyi akıl edememiş ve işçi bilinciyle bu rahatsızlığı keşfetmesi dolayısıyla da sömürüldüğünü fark etmiştir. Bu alan teknolojinin gelişmesiyle parça parça ayrıştırılarak endüstri toplumu tarafından ele geçirilirken kişinin eleştirel gücünü de daha ilk başta yok etmiş olacaktır (Slatter, 1995: 225).

Marcuse için yeni üretim teknikleri veya teknoloji sadece üretimi veya refahı artırmayacak aynı zamanda insan hepten kapana alabilecek sistemi de ortaya koyacaktır (Kellner, 2017: 73). Tüketim toplumu insanı kendini gerçekleştirme aracı olarak piyasa ilişkileri içinde davranması gerekliliğine vurgu yaparken bu vesileyle de bu araçlar ideolojinin baskı unsurunu bireyler üzerinde taşımasına yardım edeceklerdir (Marcuse, 2013: 21). Teknik insanı toplumsal kanallar aracılığıyla her noktada işgal edeceğini düşünülmesinden ötürü bu alanları zapt eden teknolojinin bireysel farklılıkları kaldırarak insanları tek boyutlu hale getireceğini öne sürecektir (Gülenç, 2016: 173). Tek boyutlu toplumda birey eleştirel gücünü yitirmiş ve artık teknolojinin bir aracı haline gelmiştir. Bu araç olma hali teknolojinin toplumsal hayatta tutunması ve kendini yeniden üretmesiyle gerçekleşecektir (Gülenç, 2016: 174). “Tek Boyutlu Toplum” da Marcuse’un anlatmak istediği durum insanın eleştirel düşünceden kopup tüketim veya bunun alternatifini olabilecek toplumlardaki akımlara uymasıdır. Onun isteğinde birey kendi akli ve eleştirel gücüyle özerk ve bağımsız olmalıydı. Goldmann göre öğrenci hareketlerinin Marcuse’un düşüncesiyle büyümesi ile öğrenci hareketlerinin kendi özü arasında bir tezatlık olacaktır. Bu öğrenciler Marcuse’un eleştirdiği noktaya Marcuse’a rağmen varacaklardır. Bu nedenle ona göre toplumun tek boyutlu halinden kurtulacağına dair tezlerde Marcuse yanılmış olacaktır. İnsanın seçme iradesi ve olanaklarını tek boyutlu hale getirilerek sınırlandırılmasına karşın birey için hala bu durumdan kurtulmanın yolları tükenmemiştir (Kula, 2013: 344). Marcuse’a göre insanın yabancılaşmaması dolayısıyla doğadan kopmayıp kendini bulabilmesi için özne nesne arasında net bir ayrımı yapılmayıp aralarında ilişki ve empati bağı kurulmasına bağlıdır (Veysal, 2010: 145; Kellner, 2014: 93). Toplum veya insanın eleştirel düşünceden kopuk farklılıklarını ortadan kaldırılması sonucunda tek boyutlu hale gelmesi aynı zamanda bu sistemin eleştiri konusunda farklılığa gidilmesine neden olacaktır. Toplumsal dinamiklerin kendisinin yapısal sorunları olması nedeniyle aşkın eleştiri bu yapısal sorunları hepten eleştirilemez hale getirecektir. Buna karşın içsel eleştiri var olan toplumsal ilişki ve

süreçleri kendi çıkmazlarından kurtarıp tahakkümü ortadan kaldıracaktır (Bernstein, 2014: 31). Slatter (2014: 90) Marcuse'un çözümündeki bireyci yaklaşımı eleştirecektir. Ona göre bu süreçten daha çok toplumsallaşarak çıkabilinecektir.

3.3. Habermas ve Araçsal Aklın Çözümüne

Habermas'ın kendi içinde özgün ve tutarlı tezlerinin merkezindeki düşünce insanın kendi yarattığı dünya ile hazır olarak bulduğu dünyanın dinamikleri ve eleştirme ya da değiştirme araçlarının benzer olup olmadığıdır (Bottomore, 2013: 72). Alman felsefe geleneğinde tartışılan olgu ve değer ayrımında olgunun değere yaklaşımı ve yönteminin ne olacağı sorusuna Habermas da önem vermeye çalışmıştır. Buradaki amacı kendinden önceki düşünürlerin açıklamaya çalıştığı modernite çıkmazına tutarlı çözümler üretmektedir. Bu nedenle Habermas ile ilk dönem Frankfurt Okulu düşünürlerinin düşünsel çizgileri aynı doğrultudadır (Giddens, 1997: 174). Fakat Habermas modernite eleştirisinde hocası Adorno ve Horkheimer'a katılmayacaktır. Habermas onları eleştiriye nihilist boyuta taşıdıkları ve aşırı karamsar oldukları ithamıyla eleştirecektir (Baert, 2017: 127; Best ve Kellner, 2011: 281). Habermas için çok önemli olan modernite kavramı onun bütün çalışmalarının ana teması olacaktır. Buradaki amacı modernitenin kazanımlarını koruması ve onun içinde olduğunu düşündüğü özgürleşim kavramını tıpkı aydınlanma çağında ortaya çıktığı gibi tekrardan ortaya çıkmasını sağlamaktır. Hatta Habermas'ın "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü" adlı eserindeki kamusal ve özel alan ayrımı üzerinden modernitenin gelişim seyrini serimlemeye çalıştığı iddia edilecektir (Best ve Kellner, 2011: 282-283). Habermas moderniteye Weber gibi süreç olarak bakacaktır. Modernleşmeye değer vermesindeki gerekçeyse modernitenin kendi içsel özelliğinden dolayı eleştirel bir değerlendirme yapma olanağının olmasıdır (Çiğdem, 2012: 13). Weber için rasyonelleşme ve tahakküm aynı doğrultuda giden fenomenler olmasına karşın Habermas ona katılmayacaktır. Habermas'a göre tahakküm modernitenin bir formundan ortaya çıkmaktadır. Asla onun tamamını temsil etmemiştir (Çiğdem, 2012: 79). Aydınlanmanın ilk düşünürlerinde ilerleme ve akıl kullanımındaki amaç sadece doğayı tahakküm altına almak değildir. Aynı zamanda mutluluk artırma ve ahlaki seviyenin yükselmesi gibi amaçlara da sahiptirler (Harvey, 2014: 16). Ayrıca aklın özgürleştirici ruhu Habermas'ın da içinde bulunduğu Alman felsefi geleneğinden ayrı düşünülmemelidir (Çiğdem, 2008: 28). Modernite Adorno ve Horkheimer'in dediği gibi irrasyonelliğe kayan akıl fazlalığı değil aksine akli sadece araçsal fonksiyonuna indirgeyen bir düşünme eksikliğidir (Kızılcılık, 2013: 213).

Adorno Habermas'a Marks'ın sadece tarihsel materyalizm kuramcısı olmadığı yönünde fikirler vermiştir. Habermas 1970'li yıllarda Marks ile bir hesaplaşma içine girerek tarihsel

materyalizmi yeniden inşa etmek istemiştir. Bunu gerçekleştirirken yöntemini Weber'in rasyonalizasyon düşüncelerinde bulmuştur (Timur, 2012: 128; Specter, 2012: 160; Çiğdem, 2012: 81). Marks'a göre emeğin insanın özünü oluşturması nedeniyle toplumun kurulmasında da bir ön koşul olarak kabul edilecektir. Üretim ilişkilerinde uzmanlaşmaya gidilmesi nihayetinde toplumda insani olanın dışında yer almaya başlayacaktır. Weber'in de tezi olan demir kafes toplum ilerledikçe rasyonalizasyonun artması nedeniyle daha baskıcı hale gelecektir. Bu hususta Habermas Marks'ı eleştirecektir. Marks emek kavramını sadece üretim güçleri ve ilişkileri boyutuna indirgeyerek onu araçsal akla bağımlı kılmakla suçlayacaktır. Fakat emeğin üretim faktörü dışında da faaliyetinin olma hali bizi daha doğru bir yol olan iletişim ve araçsal akıl ayrımına götürecektir (Çiğdem, 2008: 98). Emeğin özne tarafından kullanılarak nesneyi dönüştürebilmesi ve bunun sonucunda kişinin kendini var ettiği bir durumun oluşması emeğin içsel durumunu ifade ederken bu beceri veya yeteneğin iletişim yoluyla başkalarına aktarılabilmesi emeğin dışsal yönünü gösterecektir. Bu nedenle emek süreci içinde mütemadiyen etkileşim öğelerini de bulundurulacaktır (Çiğdem, 2008: 101). Emeğin bu iki yönü ortaya çıkarken varsayımsal olarak tanımlanabilecek bir öncelik durumunu oluşturmayacaktır (Çiğdem, 2008: 103). Marks insanı yabancılaştıranın toplum daha özelde ise kapitalist enformasyon ilişkilerinin olduğunu söylemektedir. Habermas bu fikre katılmayacak olup ona göre ekonomi de dahil olmak üzere bütün yabancılaştırma sürecinin faili teknik veya doğa bilimleridir (Vandenbergh, 2016: 318).

Habermas'ın iletişimi merkeze alarak oluşturduğu teori ancak Kant'a dönüş yapılarak gerçekleştirecektir (Sezer, 2007: 48). Habermas Hegel'in Mutlak Tin ile sağlamaya çalıştığı bütünsellik tezine karşı çıkmıştır. Tıpkı Kant'ta olduğu gibi disipliner bir ayrıma giderek kendi ortaya attığı iletişimsel akıl merkezine de sosyal etkinlikleri alarak bu ayrımları daha da netleştirip güçlendirmiştir (Zeka, 1990: 29). Habermas aklı üçe ayıran Kant ile aynı fikirde olup bu bölünme sonucunda her alanın kendine has ölçüt ve geçerliliklerinin olması gerektiğini savunacaktır (Best ve Kellner, 2011: 300). Dil(iletişim) Habermas için önemli bir yeri işgal edecek olup hem tahakküm aracıken hem de iletişimsel aklın özgürleşim kanalını açma da en önemli yükü üstlenecektir (Çiğdem, 2008: 58).

Habermas hocası Adorno'nun izinden gidecek ve özne felsefesine karşı çıkacaktır (Kellner, 2017: 78). Bu nedenle ele aldığı rasyonaliteye kartezyen bir bakış açısıyla yaklaşmayacaktır (Baert, 2017: 129). Habermas'ın felsefesi özne felsefesi reddi üzerine kurulmasından ötürü pozitivist bir yaklaşıma da karşı çıkacaktır. Habermas özne merkezli bakış açısından kurtulmak için Hegel'e yönelmiş olup bütünsellik düşüncesi haricinde onda özgürleşimi aramıştır (Mc. Carthy, 1997: 183).

Bilginin niçin ortaya çıktığına dair sorular insanın toplumsal veya doğaya dair bazı ihtiyaçların karşılanması amacıyla insanın istemleriyle açıklanmaya çalışacaktır (Çiğdem, 2008: 69). İnsanın ihtiyaçlarına göre şekillenen bilgi talepleri felsefe tarihinde iki ana gruba ayrılır: İdealist ve Pozitivist tezler. Habermas bu iki akımın da bazı yönlerinin sakıncalı olduğu fikrine varmıştır. Onun Gadamer ile tartışmasında pozitivist alandan bazı bilgileri devşirerek kendi kuramını güçlendirmesine karşın pozitivistlere karşı tartışmasında ise yorumsamacılıktan faydalanmıştır (Dellaloğlu, 1998: 16). Frankfurt Okulunun diğer düşünürleri gibi pozitivistliğe mesafeli davranmayacak ve onun başlangıçtaki hedefi olan özgürleşimi savunacaktır (Dellaloğlu, 1998: 29). Pozitivist ve idealist tezler tarafından sürekli tartışılan olgu ve değer alanı ayırımına yeni bir bakış açısı getirerek bilginin de insan ilgilerine göre farklılık göstereceğini savunmuştur. Ona göre isteme bağlı değişen üç bilgi türü ortaya konmuştur: İlki doğanın dönüştürülmesi, emeğin nesnesi ve ampirik yöntemlerin uygulandığı teknik ilgi, ikincisi toplum sadece ampirik verilerle çözümlenemeyeceği ve kendi için yine insani bazı değerlere sahip olacağını düşündüğü ayrıca iletişim ve müzakereyi merkeze koyan bir türü pratik bilgi. Son olarak da sistemin tahakkümünün çözüldüğü ve insanın kendini ve özgürleşimi bulduğu özgürleşimci ilgidir (Bottomore, 2013: 74). Habermas bu ilgi türleriyle beraber Alman felsefesini çok uzun yıllar boyunca meşgul eden anlama ve açıklama paradigmlarına iletişimi de dahil ederek yeniden üretmiştir (Bottomore, 2013: 76). Teknik istem insanın dış dünyaya yönelttiği ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya konulmuştur (Çiğdem, 2008: 78). Bu teknik istemin doğada karşılığının bulunması ve doğayı anlama ve açıklama özelliğine sahip olması ancak ampirik analitik bilimler aracılığıyla gerçekleşecektir (Çiğdem, 2008: 79). Teknik istem doğayla karşı karşıya gelen insanın korkularında arınmak ve doğayı tanımlamak için kullandığı bir alanı ifade ederken aynı zamanda da kendini tanımlamaya da yardımcı olacaktır (Çiğdem, 2008: 79). Pratik istem insanın gündelik dilinde oluşumu onu iletişim alanında temellendirmektedir (Çiğdem, 2008: 87). Habermas'ın kurgusunda teknik işlem öznenin nesneyi bir şekilde yeniden yaratması olarak kabul edilmesinden ötürü düşünce ve nesnesi arasında bir mesafe konulurken pratik istemde bu durum gerçekleşmeyecek özne diğer öznelerle etkileşiminde düşünce ve onun karşılığı birbiri içinde eriyecektir. (Çiğdem, 2008: 83). Habermas'ın son istem türü ise ne kendini gerçekleştirme ne de koruma ve üretme gibi alanların içinde kalacak olup onun talebi insanı insan yapan değerlerin baskı altında kalmasını önlemektir (Çiğdem, 2008: 88). Özgürleştirici isteme verilecek en önemli örnek aydınlanma düşüncesinin ilk halidir. Çünkü o da insanın iradesi ve düşüncesi önündeki engellerden kurtarmak üzere yola çıkmıştır (Çiğdem, 2008: 88). Habermas'a göre insanın kendini yeniden kurma ve gerçekleştirme amaçlarını pozitivistliğe ait olan fen alanlarına dair kavramlarla değerlendirmek

yanlış sonuçlara neden olacaktır. Bu nedenle bu alanlar emek ve etkileşim gibi kategorilerle çözümlenecektir (Çiğdem, 2008: 72). Özne ve nesnenin kendi arasında veya birbiri üstünde kendini var etme ya da kendini gerçekleştirme biçimine göre emek ve etkileşim uğraklarına başvurulduğu düşüncesi ilkin Hegel’de ortaya çıkmıştır. Bu şekilde öznenin özne üstünde etkileşim yoluyla toplumsal normlar ve kültürel alan yaratılırken öznenin nesne üzerinde emek aracılığıyla onu dönüştürmesi tinin kendini tanıma süreci olarak varsayılmıştır (Çiğdem, 2008: 82). Habermas için emek daha doğrusu toplumsal emek onun için önemlidir. Çünkü emeğin var olan dünyayı değiştirmesi ve değişim mekanizmasının iletişimsel bir süreçte ortaya çıkıp toplumsal birim ve normların oluşturulması mümkün olacaktır (Bottomore, 2013: 89).

Habermas, Adorno ve Horkheimer’in aksine aydınlanma ve moderniteyi tamamen reddetmek yerine düzetelebilir yanlarının kabulüyle onu savunacaktır (Baert, 2017: 134). Touraine (2014: 52-53) Modernite genel olarak faydalı taraflarının olduğu fakat iletişim veya çoğulculukla revize edilmesi gerekliliğini öne sürecektir. Bu nedenle akıl eleştirilerine katılırken radikal boyutlara gelmesini arzu etmeyecektir ki burada amacın burjuva bireyi tekrar ortaçağ karanlığına gömülmesi istenmeyecektir. Weber araçsal rasyonelleşme veya demir kafes gibi argümanlarla ortaya koyduğu düşünceler modernitenin bütününe kapsamayıp modernleşmenin tikel bir tarafını göstermektedir (Touraine, 2014: 47). Habermas (1990: 37) Weber’den alıntı yaparak tözel aklın moderniteyle beraber üç ana kola ayrıldığı iddia etmiştir. Bu akımlar aralarında uzmanlaşma nedeniyle birbirinden koparken bunlar üç ayrı akıl türünü oluşturacaktır: “Araçsal, pratik ve estetik akıl”. Habermas’a (1990: 40) göre uzmanlaşma nedeniyle birbirinden kopan bu akıl ve dolayısıyla somut karşılıkları ancak herbirinin birbiriyle korelasyonu yoluyla araçsal akıl çıkmazından kurtulacaktır. Yani şeyleşmiş praksisin kurtuluşu sadece kültürel alanın pratik alana açıklanmasıyla değil aynı zamanda diğer alanlarla da iletişimiyle gerçekleşecektir. Habermas’ın modernliğe bu kadar bağlı kalmasındaki gerekçe batı demokrasisinin sağladığı bazı başarıların kaybedilme korkusudur (Zeka, 1990: 28). Bu nedenle Habermas moderniteden hemen vazgeçilmemesi gerektiğini söyleyecektir. Gerekçe ve örneği ise sanatla beraber ortaya çıkan özgürleşim durumlarıdır (Habermas, 1990: 28).

Gündelik hayatın tam merkezinde teknik araç ve araçsal aklın yer alması hatta bunların vesilesiyle istemin tekrar üretilmesi Habermasçı bir yaklaşımla yaşam dünyasının sömürülmesi anlamına gelecektir (Gülenç, 2016: 169). Habermas kamusal alanın erken dönem düşüncesini onaylarken modernliğin aşırılıklarından kurtulmak için reçeteler üretecektir (Best ve Kellner, 2011: 284). Bilindiği gibi Habermas modernitenin tamamını eleştirerek çağdaş toplum kuramlarının işlevsiz kalması yerine onun içinde bulunduğu özgürleşimci kanalı daha da geliştirmek isteyecektir. Bunun yöntemi ise aydınlanmanın rasyonel düşüncesini tekrar

değerlendirip araçsal akıl özelinde akıl kavramı kurarak özne merkezli rasyonel geleneğin kritik edilmesidir (Best ve Kellner, 2011: 185). Habermas aklın eleştirilmesine hem fikir olacaktır fakat bu eleştiri aklın düşünsel boyutunun bir bölümü dikkate alınarak yapılmasına onay verecektir. Ona göre aydınlanma krizinin nedeni her şeyin rasyonalize edilmesi sonucu toplumun aşırı bir akla boğulması değil aksine aklın bazı yönleriyle müdahale edilmesidir (Mc. Carthy, 1997:188). Araçsal akıl modernite içinde bir güzergâhın duraklarından ya da yollarından birisini ifade edecektir. Fakat kesinlikle modernitenin bütünselliğini kapsamayacaktır (Touraine, 2014: 189). Touraine (2014: 190) modernizmi araçsal akla yani tekniğe indirgemenin yanlış bir kanıya götüreceğini iddia etmiştir. Frankfurt Okulu ilk dönem düşünürleri de bu hataya düşerek diğer paradigmalara kavrayamamışlardır. Habermas, Horkheimer ve Adorno'nun akli sadece araçsallıkla tanımlamalarında hatalı olacaklarını oysa bu aklın hem iletişimsel hem de araçsal yönleri olduğunu iddia edecektir (Bowie, 2017: 102). Habermas 1980 yılından sonra oluşan anti modernist havayı karşı reformasyon olarak adlandıracaktır (Zeka, 1990: 15). Modernliğe karşı duran bu grupları Habermas (1990: 43) üçe ayırmıştır: “Genç, Yaşlı ve Yeni Muhafazakarlar”. Genç Muhafazakarlar araçsal aklın karşısına somut karşılığı olmayan imgelem ve arkaik bir alan çıkarırlar ki bu da daha çok özgürlük kaybıyla sonuçlanacaktır. Yaşlı Muhafazakarların tek isteği modernite öncesi duruma geri dönmektir. Yeni Muhafazakarlar ise modernitenin sadece tekniğiyle ilgili bölümünü alarak kültürel modernleşme tarafını reddedeceklerdir. Habermas post modernist eleştiricilerin moderniteyi total olarak kritize etmesine karşı çıkacaktır. Ona göre eleştiri yapılırken yıkanan bebeği de kirli suyla atılması yanlış sonuçlara götürecektir (Zeka, 1990: 27). Habermas postmodern felsefenin temel paradigmalara karşı çıkmasına ve akli tamamen red etmemesine karşın onlarla eleştirilen konu bağlamında büyük bir oranda uzlaşma sağlayacaklardır (Best ve Kellner, 2011: 286). Bu uzlaşma tek taraflı değildir. Foucault eleştirel yaklaşımın akli tamamıyla bırakmak olmadığını ifade etmiştir (Best ve Kellner, 2011: 74-75).

Habermas'ın akli bölümlere ayırmasındaki amaç, emek ve etkileşim üzerinden araçsal ve iletişimsel akıl ayrımını yakalamaktır. Ona göre 20. yy. araçsal akli iletişimsel akli her yönüyle tahakküm altına alması sebebiyle irrasyonel ve totaliterliğe mahkum olmuştuk (Çiğdem, 2008: 94).

Habermas'ın akıl eleştirisi temelde aklın yanlış değerlendirilmesi sonucunda akli sadece araçsal akıl olarak kabul edildiği tavrına dayanmaktadır. Oysa Habermas için akıl araçsal ve iletişimsel akıl olarak ikiye ayrılmaktadır. Araçsal bir rasyonaliteye aitken toplumsal alana dair bir görüşü yoktur. Bu alan için Habermas iletişimsel akli öne sürecek olup açıklamadan daha fazla anlama ve öznelere arasına iletişime konu olacaktır. Bu alanda öznelere uzlaşma temelinde

toplumsal konsensüsü tesis edeceklerdir (Best ve Kellner, 2011: 287). Habermas modernitenin bir çocuğu olan araçsal akıl ve bunun sonuçlarının farkındadır. Ona göre insanı amaç veya kullanılan yöntem bakımından akılcılık tek duruma indirgenmiş olup bu yanlıştır. İnsanın kendi dışındaki doğayı anlama ve ondan yararlar elde etme tekniği ve yaklaşımı araçsal akli oluştururken kendi aralarında ilişkileri ve etkileşimi sağlayan mefhum ise iletişimsel akıldır. Burjuva toplumsal yaşamı bu konuda yanlışlık yapmış araçsal yaklaşımın öğeleriyle iletişimsel alan anlaşılmaya çalışılmıştır. Kant akli iki alana ayırarak yine Kant'ın metafiziğe alan açma talebinde olduğu gibi Habermas da insani ilişkileri araçsal aklın baskıcı yapısından kurtarmak istemiştir (Köker, 2013: 102). Habermas için önemli olanın teknolojik alana etik değerlerle müdahale etmek olmadığı bu iki akıl arasında sınırların belirginleştirerek insana ait alandan demokratik kaygıların artması sağlamak olduğu söylenebilecektir (Köker, 2013: 103). Özetle Timur (2012: 150) araçsal akıl ile iletişimsel akıl ayrımını şu şekilde yapmaktadır: Araçsal akıl kartezyen özne felsefesine dair bilgiler verirken, iletişimsel akıl özneler arası bilgiyi veya kültürel normlarımıza ait değerlerimizin bilgisini bize sunacaktır. Habermas iletişimsel eylem teorisinde birlikte özne felsefesi yerine özneler arası felsefeyi önerecektir (Vandenbergh, 2016: 308). Özne felsefesinden bir şekilde uzak kalmakla beraber araçsal akılla endekslenmiş olan modernitenin karamsar havası Habermas tarafından uzaklaştırılmış olmaktadır (Vandenbergh, 2016: 309). İletişimsel akıl araçsal aklın totalize edilmiş halinden yavaş yavaş kurtulmuştur (Vandenbergh, 2016: 306).

Habermas'ın sunduğu yeni akıl modeliyle içinde bulunduğu ekolden bazı sistemlerini yıkmıştır (Specter, 2012: 162). Öncelikle kurduğu akıl aydınlanmayla beraber kendini gösterebilecek olan bir akıl türüdür. Çünkü iletişimsel aklın ortaya çıkması için ön koşul liberal demokrasinin varlığıdır (Baert, 2017: 128). Keza bahsi geçen akıl kavramı aydınlanma öncesinde mitik toplumda kendini göstermeyecektir. Çiğdem (2012: 207) bunun nedenini kültürle mitik dünya bilgisinin birbirine eşitlenmesi olduğunu iddia edecektir. Başka bir farklılık aydınlanma ve moderniteyi türevleyerek onu tahakküm yaratan bir canavar olmaktan kurutacaktır. Bu nedenle o moderniteye dair her şeyi ret etmeyecek kategoriler yaratarak söyleşme veya yabancılaşma sorunsalını tanıma ve çözüm üretmeye çalışacaktır (Vandenbergh, 2016: 301; Çiğdem, 2012: 50). Habermas aydınlanmanın önerdiği gibi yarattığı iletişimsel akılla topluma somut bir şey vaat etmeyecektir. Aydınlanma insanları rahat içinde mutlu bir yaşam sözü verirken onları tam tersi bir konuma düşürmüştü. O sadece iyi bir yaşam sürebilmenin müzakere yollarını açabilecek yöntemsel paradigmlar sunacaktır (Çiğdem, 2012: 46;64). Son olarak Marcuse öznenin nesne üzerindeki tahakkümünün kırılması ve doğanın yeniden eski haline geleceğine dair düşünceye sahipti. Fakat Habermas her ne kadar

doğanın tahakküm altında olmasını eleştiriyor olsa dahi bu düşünceye katılmayacaktır. Ona göre doğanın dışsal bir unsur olarak değerlendirilmesi yanlış olacaktır. İnsanı doğanın bir parçası haline getirip özgürleşimci istemin içeriğini de doğayla doldurmak isteyecektir (Çiğdem, 2008: 124).



SONUÇ

Çalışmanın giriş bölümünde bahsi geçtiği üzere bu çalışmada aklın bir fenomenolojisinin sunulması amaçlanmıştır. Akıl kavramı Antik Yunanla başlıyor olsa dahi çağdaş anlamını Descartes'tan sonra bulacaktır. Çalışmada da gösterildiği üzere akıl herşeyin ölçütü yapılırken hala bağlı olunan düşünce ekolu mistik uhrevi yapılarıdır. Akılla insan gerçek doğayla kendi yaratımı olan ikinci doğası arasında ayırım yapabilir bunu yaparken de aslında tam da içinde bulunduğu doğayı yok etmekle karşı karşıya kalacaktır. Çalışma akli salt bir kötülük aracı gibi görmezken diğer taraftan aklın radikal yıkımının da ne gibi sonuçlar meydana getireceğinin de farkındadır.

Frankfurt Okulu marksist tezlerle düşünsel yaşamına başlamış olsa dahi bir süre sonra modernizm konusuna kayacaktır. Bu okul, modernizmin izleğini Batı merkezli takip etmesinden ötürü rasyonalizm merkezinde tarihsel olayları ve olguları yeniden okumaya tabi tutmuştur. Marx, tarihi ekonomi üzerinden sınıfsal çelişki bağlamında değerlendirmiştir. Böylelikle tarihsel materyalizm adı altında bir kuram oluşturulmuş ve bütün tarihin bu şekilde anlaşılabilceği iddia etmiştir. Tarihe ekonomi olarak bakmanın nihayeti, yaratılan ürünün bölüşümüne göre düşünsel ve toplumsal tezahürler olacaktır. Ekonomiden bahsedilmesi için öncelikle bir toplumsallığın kurulması gerekliliği ön şarttır. Bu nedenle marksist tezlerde toplum(basit veya karmaşık) ön kabuldür. Toplum içinde insanların üretilen ürünü paylaşması toplumun dinamiklerini oluştururken aynı zamanda bu sistemi de yeniden düzenleyerek meşruiyeti sağlanacaktır. Tarihe sınıfsal çelişki olarak bakmak en nihayetinde bizi kapitalist sömürü durağına götürecektir. Marx da bu şekilde düşünmesinden ötürü gelinen bu sona bir çözüm üretmeyi talep etmiştir. Bu nedenle tarihi tekrar kurarak varılacak nihai noktanın komünizm olduğunu iddia edecektir. Tarihi bu şekilde değerlendiren tez Hegel'de de olmasına karşın Hegel onu soyut bir varlığa bağlayacaktır. Tarihi bu şekilde değerlendirme geleneği Weber'de de olacaktır. O tarihi sınıfsal ya da tinsel değil rasyonel bir akıl süzgecinden geçirerek olguların açıklanmasını da yine bu ekseninde gerçekleştirilmiştir. Rasyonalite bağlamında bir tarih değerlendirmesi bizi sınıfsal değerlendirmenin aksine sömürüye değil yabancılaşmaya götürecektir. Bu iki yaklaşım Marx'a göre birbiri dışında tutulması gerekmektedir. Fakat yeni kapitalizmle beraber gelişen teknoloji insanı fiziksel bir sömürüye değil yabancılaşmaya götürecektir. Yabancılaşma ve fiziksel sömürü birbirini tamamen dışlayan bir sorunlar yığını oluşturmayacaktır. Şöyle ki hem yabancılaşma hem de sömürü ilişkilerinin kökeninde (modern zamanlar için) burjuva birey anlayışı yatmaktadır. Akademik anlamda bu iki farklı sonuca gidilmesi düşünsel anlamda da bir kopuşu gerçekleştirecektir. Sınıf olarak değerlendiren

yaklaşım (Ortodoks Marksizm), yabancılaşma merkezli(Batı Marksizm) yaklaşımı liberal değerlerle hemhal olmakla suçlamıştır. Bu yaklaşımın(Batı Marksizm) kökeninde araçsal akıl ile liberal değerleri birbirinden ayrı konumlandırarak araçsal akı yalnız başına bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fakat araçsal aklın ortaya çıkması ve gelişmesinde en büyük faktör ona uygun koşul ve zeminler sunan burjuva birey anlayışıdır. Yapılan değerlendirme araçsal akıl ve liberal anlayışı kopukluk üzerine kurması yabancılaşma sorununu ele alınamaz hale getirecektir. Kopma üzerine bir çıkarım genel olarak Postmodernizm anlayışıyla benzerlik kurulacaktır ki bu akımın kökenleri de Frankfurt Okulunda var olacaktır. Bu husus burjuva birey akı olarak değil zaman ve mekandan bağımsız araçsal akıl olarak değerlendirilmesi araçsal akı yersiz bir konumlandırılmama yanlışıyla bizi karşı karşıya bırakılacaktır. Bu husus akı, bir örnekle açıklanmaya muhtaçtır. Meslekten felsefeci olan roman yazarı İhsan Oktay Anar kitaplarında modernizm ve rasyonelleşme temalarını işlemiştir. Çalışmayla en ilgili olduğunu düşünülen eseri ise “Kitab-ül Hiyel”dir¹⁷.” Bu kitapta yazar insanın güç ve sonsuzluk talebini araçsal akılla bağdaştıracak olup bu sorunsalın nedenini de psikolojik veya buna dair daha fundamentals alanlarda arayacaktır. Fakat soruna çözüm bulma alanı asla toplumsal yada iktisadi sistem açısından olmayacaktır. Bu düşünsel çıkmaz felsefe alanının Marx’ın da bahsettiği üzere praksisten kopmasıyla açıklanabilecektir. Kitapta insanın yabancılaşmasının nedenini burjuva değerlerine hiç temas etmeden açıklama yoluna gidilmesi tam da postmodernitenin oluşturduğu akıma uyum sağlanmasıyla itham edilecektir. Toplumsal ve ekonomik ilişkilerden bağımsız sadece psikolojiye indirgenmiş olan bu durum daha önce bahsi geçtiği üzere eleştirilen sorunsalı eleştirilemez hale getirecektir. Nihayetinde Adorno ve Horkheimer da “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserinde araçsal akıl değerlendirmesini marksist olurum korkusuyla toplumsal(ekonomik) paradigmalardan bağımsız bir şekilde değerlendirmiştir. Onlar bu yaklaşımıyla modernizm ve araçsal akıl içinde varlığını herşeye rağmen sürdürebilen eleştirel ruhu sadece şekle indirgeyerek özünden koparmışlardır. Oysa ki hiçbir düşünce var olduğu toplumdan ayrı değerlendiremeyeceği için araçsal akı da burjuva birey akı olarak değerlendirilmesi gerekirdi. Nihayetinde bizim yapmak istediğimiz şey ise araçsal aklın tam olarak değerlendirilmesi için liberalizm içinde kalmasını sağlayarak onu burjuva birey akı olarak eleştiriye açmaktır.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere araçsal akıl evrensel bir söyleme aitken aynı zamanda Batı coğrafyasından da kopuk değerlendirilmeyeceği iddia edilmişti. Diğer taraftan evrensel olmasının karşılığında tarihsel olmaması gibi bir algı da oluşurken bu da liberal bir akıl olduğunu kabulü yönünde engel teşkil etmektedir. Araçsal akıl Batı tarihi içinde kendine özgü

¹⁷ Anar, İ. O. (2011). *Kitab-ül Hiyel*. İletişim Yayıncılık, İstanbul.

koşullarda oluşmuş olmasına karşı sunulan bilimsel bilginin bütün dünyayı anlamak için kullanılması Frankfurt Okulunu yanlışa sürükleyecektir. Frankfurt Okulunun oluşma aşamasında sürgün yılları önemli olduğu söylenebilir. Bu dönemi en iyi anlatan olay “Holocaust’tır”. Bu olay tamamıyla Almanya ve bu döneme aitken buradan ya da buna benzer bir süreçten evrensel bir kavrama ulaşmak yersizdir. Temel sav olan modernite ve buna bağlı ortaya çıkan araçsal akıl mefhumu Batı’da başarısız olması durumu Dünyanın geri kalanında da aynı sonuç mu doğuracaktır. Bu konu hakkında bizim düşüncemiz de modernizm hemen her yerde aynı sonuçla karşılaşacağı yönündedir. Bu düşüncemize Bermann da referans olacaktır.¹⁸ Frankfurt Okulu modernizm düşüncesini liberal değerlerin hakim olduğu mekanlarda test etme imkanı bulurken daha ilkel olan coğrafyalarda bu sav temelsiz kalacaktır. Burada vurgulanması gereken tez araçsal aklın sadece araçsal değil aynı zamanda burjuva özelliğinin de olduğudur. Batı haricinde diğer ülkelerde modernizmin gerçekleşmemiş olması gerçekleşmeyeceğini anlamına gelmeyecektir. Postmodernizm akımı modernitenin evrensel söylemine karşı çıkarak yerellik vurgusu yapmıştır. Bu ilk bakışta bizim de savunduğumuz görüşle paralellik gösterdiği söylenebilir. Jack Donnelly çevre ülkelerin bu taleplerine insan hakları açısından yaklaşmış olup bunun kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Ona göre her ne kadar modernist bir kökenden gelmemiş olsalar dahi modernizm kaynaklı olmasından ötürü bazı kazanımlar red edilmemesi gerekmektedir. Eğer Batı’dan otomobil alındıysa geleneklerinde olmadığı savıyla emniyet kemeri red edilmemelidir. Bu karşı çıkış çevre ülkelerini liberal bir zeminde olmasına karşın tahakkümün en katı halini yaşamalarına neden olacaktır. Tekrardan bu mevzuda da ortaya çıktı ki Frankfurt Okulunun bazı üyelerinin topyekün reddi bizim elimizden sadece eleştirel düşünceyi alacak bizi tahakküme karşı savunmasız bırakacaktır. Bu nedenlerden ötürü Frankfurt Okulunun bazı teorisyenlerinde olduğu gibi araçsal aklı liberal olduğunun ötesinde ele almak bizi yanlışa sürükleyecektir.

Frankfurt Okulu değerlendirmelerinde Marx kuramları zaman ilerledikçe yerini Stinner ve Nietzsche gibi düşünörlere bırakmıştır. Ampirik değerlendirmeler yerini kuramsal tartışmalara bırakırken toplumu açıklama talebi ekonomi anlayışı dışında gerçekleşmiştir. Ekonomi alanına ilgisizlik de sınıfsal hedef kitesini değiştirmiştir. İşçi sınıfı kapitalizmle entegre olduğu savıyla yerini orta sınıfa bırakmıştır. Orta sınıf diye bahsi geçen topluluk Marx için küçük burjuvazi olmaktadır. Bu sınıfın sistemle çelişkisi en az olup hemen her yerde sistemin meşruiyet kaynağını oluşturacaktır. Frankfurt Okulu bu sınıfın kapitalizmle derdini yine bütün sınıflara mal edecektir. Burada işçi sınıfı yabancılaşmadığı iddia edilmemekte fakat tek sorun modern hayatın ruhen çekilmez olduğu değildir. İşçi sınıfı hala çoğu yerde(eskisi

¹⁸ Bermann, M.(2004). *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*. (Çev. Ü. Altuğ ve B. Peker), İletişim Yayıncılık, İstanbul.

kadar olmasa da) fiziken sömürülmektedir. Özetle yabancılaşma kuramı önemli fakat bütün derdin bu konuya indirgenmesi diğer sınıfların sorununu görmezden gelmiş olacaktır. Yabancılaşmanın konuyu sadece orta sınıftaki ruhsal durumlarda bırakılma gerekçesi yine araçsal aklın liberal köklerinin görmezden gelinmesiyle alakalıdır.

Avrupa'nın Germen kabileleri tarafından işgali onları dini dogmaların hakim olduğu ve insanı yüce bir varlık karşısından tali duruma düşürecek bir döneme sokmuştur. Bu dönemde insan kendini tanımlarken dinin oluşturduğu kamusal alan ve özel alanda bulunmaktaydı. İnsanın bu yapısı onun rasyonel olmak yerine diğer dünya için çabalaması ya da onur gibi konulara önem vermesine neden olmuştur. Dünyanın değişmesi ve insanı tanımlayan şeyin insan merkezli bir akıl olmasıyla insan burjuva toplumunda bireye dönüşmüştür. Bu dönüşme süreci sancılı olduğu kadar yıkıcı da gerçekleşmiştir. Dönüşme ile beklenenler gerçekleşmemiş insan uhreviyetin kaybın ek olarak benliğini de kaybetmiştir. Şimdi yaşanan dönem bu tür kaygıların olduğu ve buna karşı çıkıldığı bir çağa denk düşmektedir. Fakat bu karşı çıkış burjuva bireyini yıkıp tekrar eski haline dönme şeklinde olmamalıdır. Çünkü insan artık Ortaçağdaki insan olmayacak o kamusal alanda vatandaş, sivil alanda ise birey olmaktadır. Bu özelliklerin tamamına karşı durulması onu temelsiz bir boşluğa itecektir ki postmodernizm ile yapılan budur. 20. yy. insanının 19. yy. insanına göre modern hayattan ya da kapitalizmden daha müşkül durumda olacaktır. Burjuva bireyi olan herkesin kendini tanımladığı unsurlar içinde insanlık onuru ve düşüncel becerinin olması onu diğer dönemlerden ayıracaktır. 19. yy. insanı fiziken sömürülmesiyle bedeni ıstırap çekerken bilinciyle bu sorunun farkına varma ihtimali mevcuttu. Hala bilincin şeyleşmemesinden ötürü insan ne kadar acı çekse de insan olduğunu kendine söyleyebilirdi. 20. yy. insanı için aynı şey söylenmeyecek bilincinde kültür endüstrisiyle yok olmasından sonra insanlıktan çıkacaktır.

Batının 1960'lı yıllarda yaşadığı modernite karşıtı hareket Türkiye'de 1980 ve 1990'lı yıllara tekabül etmektedir. Modernite çıkmazı beyaz veya mavi yakalı ayrımı yapmaksızın herkesi etkilerken değişim talebi sonucunda da herkes tek bir referans noktasında eşitlendi. Daha önce bunalım halinde olan insan bu karşı çıkış sonrasında bunalıma bir çare bulamadı. Fakat bunalım durumu ortadan kalkmıştı. Bu da bunalım durumunun görmezden gelinmesiyle açıklanacaktır. Batının, Türkiye'ye göre gerek teknoloji gerekse liberal değerler açısından daha önde olduğu mutlaklıdır. Onlarda modernite bu olmuşluğunun yanı sıra bir sorunsal olarak gösterilirken Türkiye'de ise bu seviyeye gelinmemiştir. Mütemediyen Türkiye'deki karşı çıkış bir evrensel söyleme ayak uydurma kaygısıyla olurken karşı çıkılan nokta da yine evrensel modernite söylemiydi. Batı moderniteyi red ederken kendini koruyabilecek enstrümanlara da sahip olacaktı. Fakat çevre ülkeler hala bu seviyede olmaması onları kurtulunamayacak bir

hadde bırakacak ve karşı çıktıkları modernite tahakkümünden daha ağır bir sürece kendini sokacaktır. Çalışmanın da gayesi modernitenin her türlü argümanına karşı çıkılmasıyla oluşabilecek dikta ve özgürlük yoksunluğuna önlem olmaktır. Bu nedenle modernite evrensel bir söyleme ait değildir. Fakat biz bunun içine atıldıysak yine evrensel karşı çıkışlarla değil durumun gerektirdiği argümanlarla ve aklı da bir kenara bırakmadan yapmalıyız.



KAYNAKÇA

- Açıkgöz, M. (2014). “Horkheimer ve Marksizm: Eleştirel Kuramın Başlangıcındaki İlişki Üzerine”. *Felsefelogos*, (53): 55-67.
- Adorno, T.W. (2011). *Toplum Üzerine Yazılar*. (Çev. Y. Öner), Belge Yayınları, İstanbul.
- Adorno, T.W. (2014). *Kültür Endüstrisi*. (Çev. N. Ülner ve diğerleri), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Adorno, T.W. (2015). “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”.(Çev. M. Haydaroğlu), *Cogito Dergisi*, (41-42): 56-86.
- Ağaoğulları, M. A. (2009). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. İmge Kitabevi, Ankara.
- Akarsu, B.(1987). *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İnkilap Kitapevi, İstanbul.
- Akarsu, B. (2006). “Kant'ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu”. E. Şen(Ed.). *Immanuel Kant*, Vadi Yayınları, 304-310.
- Albayrak, Ö.B. (2016). “Hegel'in Tarihselciliğin Doğduğu Metin: Hristiyan Dininin Pozitifliği”. *Felsefi Düşün Dergisi*, (6):7-30.
- Althusser, L. (2013). “Hegel'e Dönüş: Akademik Revizyonizmin Gizli Nedeni”. (Çev. K. Atılgan). G. Ateşoğlu(Ed.), *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s: 486-501.
- Althusser, L. (2015). *Marx İçin*. (Çev. I. Ergüden). İthaki Yayınları, İstanbul.
- Altuner, İ. (2011). “Descartes Felsefesinde Kuşkudan Bilgiye Geçiş ve Zihnin Kendini Kavrayışı”. *Beytülhikme Felsefe Dergisi*, (1): 97-102.
- Altuner, İ. (2016). “Descartes Metazifğine Giriş”. B.A. Çetinkaya(Ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Yeni Çağ Düşüncesi*. İnsan Yayınları, İstanbul, s.63-95.
- Anar, İ. O. (2011). *Kitab-ül Hiyel*. İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Ariew, R. (2012). “Descartes ve Skolastisizm: Descartes'ın Düşüncesinin Anlıksal Arka Planı”.(Çev. A. Tümertekin), *Cogito Dergisi*,(10): 41-62.
- Armağan, M. (2012). “Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları”. *Cogito Dergisi*, (10):105-118
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ataman, A. (2015). *Copernicus, Kant, ve Düşüncenin Modernliği*. Dedalus Kitap, İstanbul.
- Ateş, N. (2008). “Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemetolojik Olarak Konumlandırılışı”. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*,1(4): 1-12.

- Ateşoğlu, G. (2013). “Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”. G. Ateşoğlu (Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 23-37.
- Avineri, S. (2013). “Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme”. (Çev. G. Ateşoğlu). G. Ateşoğlu (Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 502-523.
- Aydın, D. G. (2010). “Kapitalizmde Bireyin Sorgulanması: Yabancılaşma ve Demir Kafes”. *Amme İdaresi Dergisi*, 43(2): 17-32.
- Aytaç, Ö. (2005). “Modern Bürokrasiler ve Yabancılaşma Ethosu”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(2): 319-348.
- Baert, P. (2017). “Jurgen Habermas”. B. S. Turner ve A. Elliot (Ed.). *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*. İletişim Yayınları, İstanbul, s. 127-140.
- Bağçe, H.E. (2015). “Sunuş”. H. E. Bağçe (Ed.) *Frankfurt Okulu*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 7-18.
- Baum, M. (2015). “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”. (Çev. N. Ermiş). *Cogito Dergisi*, (40-41): 31-55.
- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. (Çev. İ. Türkmen). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2017). *Modernlik ve Müphemlik*. (Çev. İ. Türkmen). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Becermen, M. (2010). “Adorno'nun Hegel ve Marx'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme”. *Kaygı Ulusal Üniveritesi Felsefe Topluluğu Dergisi*, (15): 41-60.
- Benhabib, S. (2011). “Araçsal Aklın Eleştirisi”. S, Zizek (Ed.). *İdeolojiyi Haritalamak*. Dipnot Yayınları, İstanbul, s.103-142.
- Bermann, M. (2004). *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*. (Çev. Ü. Altuğ ve B. Peker), İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Bernstein, R. J. (2013). 'Neden Şimdi Hegel'. (Çev. S. Yazıcı). G. Ateşoğlu (Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 624-660.
- Bernstein, J. M. (2014). “Sunuş”. Adorno, T.W. *Kültür Endüstrisi*. (Çev. N. Ülner ve Diğerleri). İletişim Yayınları, İstanbul, s.7-45.
- Besier, F. C. (2013). “Hegel ve Metafizik Problemi”. (Çev. G. Ateşoğlu). G. Ateşoğlu (Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s.253-277.
- Best, S. ve Kellner, D. (2011). *Postmodernite*. (Çev. M. Küçük). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bewes, T. (2008). *Şeyleşme Geç Kapitalizmde Endişe*. (Çev. D. Soysal). Metis Yayınları, İstanbul.
- Beyssade, J. M. (2012). “Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?”. (Çev. T. Bumin), *Cogito Dergisi*, (10):63-65.
- Boon, J. (1997). “Claude Levi-Strauss”. Q. Skinner (Ed.). *Çağdaş Temel Kuramlar*. Vadi Yayınları, İstanbul, s.213-235.

- Bottomore, T. (2013). *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*. (Çev. Ü.H. Yolsal). Say Yayınları, İstanbul.
- Bowie, A. (2017). “Theodor Adorno”. B. S. Turner ve A. Elliot(Ed.). *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*. İletişim Yayınları, İstanbul, s.91-107.
- Bozkurt, N. (1990). “Hegel Felsefesinin Düşündürdükleri”. *Felsefe Dergisi*, 90(1): 43-49.
- Bozkurt, N. (2012). “Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?”. *Cogito Dergisi*, (10): 119-130.
- Bozkurt, N. (2005). *Hegel*. Say Yayınları, İstanbul.
- Brubaker, R. (2017). *Rasyonalitenin Sınırları*. (Çev. B. Tanıyan ve G. Çeğin).Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Bumin, T. (1993). “Hegel'de Köle Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar”. T, Bumin(Ed.). *Hegeli Okumak*. Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 171-183.
- Bumin, T. (2016a). *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Bumin, T. (2016b). *Hegel*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Caille, A. (2007). *Faydacı Aklın Eleştirisi*. (Çev. D. Çetinkasap). İletişim, İstanbul.
- Cassirer, E. (2007). *Rousseau, Kant, Goethe*.(Çev. M. Tüzel) Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2002). *Metafizğe Giriş*. Paradigma Yayınları, İstanbul,
- Chatelet, F. (1993).“Metafizik Tasarı”. T, Bumin(Ed.), (Çev. T. Bumin). *Hegeli Okumak*. Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 115-142.
- Clarke, D. M. (2016). *Descartes*. (Çev. N. Nirven ve B. Ersöz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Claussen, D. (2012). *Son Deha Theodor W. Adorno*.(Çev. D. Muradoğlu). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Cottingham, J. (2015). *Akılcılık*. (Çev. B. Gözkan), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Cubukçu, M. (2014). “Hans Heinz Holz ve Frankfurt Okulu Üzerine”. Holz, H.H. *Frankfurt Okulu Eleştirisi*. Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 11-15.
- Çelik, N. B. (2011). “Marx'ın Ontolojisi ve Siyasal Öznellik Sorunu”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, (55):93-111.
- Çelik, S. K. (2001). “Yabancılaşmadan Ötekileşmeye: Kültürel Bir Hegemonyanın Kuruluşu Biçimleri”. *Praksis*,(4):144-184.
- Çelikkan, Ş. G. (2016).”Hegel Sanat Felsefesinde Sonlu Sonsuzluk Olarak Güzel”. *Felsefi Düşün Dergisi*,(6): 31-46.
- Çevikbaş, S. (2006). “Kant ve Metafizik”. E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları, s. 143-158
- Çiğdem, A. (2008). *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, A. (2012). *Aydınlanma Düşüncesi*. İletişim Yayınları, İstanbul.

- Çiğdem, A. (2012). *Bir İmkan Olarak Modernite*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çilingir, L. (2000). “Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği”. *Felsefe Dünyası*, 32: 67-75.
- Çolak, M. (2011). “Georg Lukacs'ı Yeniden Düşünmek”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (12): 91-124.
- Çoşkun. S. (2007). “Kant Saf Aklın Eleştirisi Niçin Bir Varlıkbilim Olarak Anlaşılmalıdır?”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (18): 93-119.
- Çörekçioğlu, H. (2006). “Kantçı Otonominin Politikası”. E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları, s. 439-454.
- Çüçen, A. K. (2013). *Bilim Felsefesine Giriş*. Sentez Yayıncılık, Bursa.
- Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*.(Çev. U. Baker), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Dellaloğlu, B. F. (1998). *Toplumsallığın Yeniden Yapılanması*. Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Dellaloğlu, B. F. (2014). *Frankfurt Okulunda Sanat Ve Toplum*. Say Yayınları, İstanbul.
- Delllaolu, B. F. (2017). “Bir Giriş Adorno Yüz Yaşında”, *Cogito Dergisi*, (36):13-37.
- Demir, M. (2016). “Hegel'in Bir Geleceği Var mı?: Catherine Malabou'nun Plastik Hegelciliği”. *Felsefi Düşün Dergisi*, (6):47-79.
- Demirkol, G. İ. (2007). “Eleştirel Teori Bir Özgürleşme Aracı Olarak Sanat”. *Toplum ve Bilim*, (110): 200-216.
- Demiroviç, A. (2014). “Eleştirel Toplum Teorisi ve Toplum”. *Felsefelogos*, (53): 29-45.
- Descartes, R. (2014). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Çev. Ö. Doğan), Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2007). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*.(Çev. E. Sunar), Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2011). *Hakikatin Araştırılması ve Dünya Ya Da Işık Üzerine Deneme*. (Çev. A. Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Donnelly, J. (2010). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*. (Çev. M. Erdoğan ve L. Korkut). Yetkin Yayınları, Ankara.
- Duralı, Ş. T. (2013). *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Dursun, Y. (2006). “Bilme Bakımından Kantçı Öznenin Sınırları”, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları, s. 50-55.
- Eagleton, T. (2010). *Estetiğin İdeolojisi*. (Çev. B. Özkan ve diğerleri). Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Eagleton, T. (2015). *Postmodernizmin Yanılsamaları*. (Çev. M. Küçük). Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Eco, U. (2015). “Kant ve Ornitorenk”. (Çev.Y. Tozguda ve A. Kaftan), *Cogito Dergisi*, 40-41: 121-153.
- Erdemli, A. (1990). “Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi*, 99(27): 99-113.

- Erkızan, H. N. (2006). “Kantçı Konstruktivizm ve Onun Yeni Aristotelesçi Eleştirisi Üzerine” E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları, s. 474-486.
- Eşki, H. (2010). “Bugünü Anlamak İçin Max Weber'i Yeniden Okumak”. *Zolguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(11): 187-198.
- Ferry, L. (2012). “Karşı-Doğanın İnsanı”. (Çev. A. Tümertekin), *Cogito Dergisi*,(10):175-186.
- Foucault, M. (2012). *Bilme İstenci Üzerinde Dersler*. (Çev. K. Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Förster, W. (1990). “Klasik Alman Felsefesinin G.W. F Hegel 'de Zirveye Ulaşması”. (Çev. M. Yavuz).*Felsefe Dergisi*, 90(1): 5-27.
- Frede, M. (2002). “İntroduction” M. Frede ve G. Striker (Ed.). *Rasyonality in Greek Thoughty*. Clarendon Press, s.
- Fromm, E. (2004). *Marx'ın İnsan Anlayışı*. (Çev. K.H. Ökten).Arıtan Yayınevi, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2013). “Hegel'in Öz-Bilinç Diyalektiği”. (Çev. Ç. Balanuye). G. Ateşoğlu(Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 189-212.
- Gerlach, E. (1991). “Marksizm Devrim Felsefesinden Proleter Eylemin Bilimsel Kuramına Doğru”. Korsch K. *Marksizm ve Felsefe*. (Çev. Y. Öner).Belge Yayınları, İstanbul, s.11-32.
- Geuss, R. (2013). *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*. (Çev. F. Keskin). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A. (2016). *Kapitalizm ve Modern Soysal Teori*.(Çev. Ü. Tatlıcan).İletişim Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A. (2017). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. (Çev. T. Birkan). Metis Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A. (1997). “Jürgen Habermas”. Q. Skinner (Ed.). *Çağdaş Temel Kuramlar*. Vadi Yayınları, İstanbul, s.156-177.
- Goldmann, L. (1983). *Kant Felsefesine Giriş*.(Çev. A. Timuçin), Metis Yayınları, İstanbul.
- Goldmann, L. (1999). *Aydınlanma Felsefesi*. (Çev. E. Arslan). Doruk Yayınları, Ankara
- Gorz, A. (2019). *İktisadi Aklın Eleştirisi*. (Çev. I. Ergüden). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Göçmen, D. (2007). “Hegel ve Aydınlanmacılık Tinin Fenomolojisi Üzerine Bir Deneme”.*Birinci Uluslararası Hegel Kongresi*. 6-7 Ekim, İstanbul, 1-22.
- Gökberk, M. (2000). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Gözkan, B. (2015). “Kant ve Üniversite İdeası”. *Cogito Dergisi*,(41-42): 215-227.
- Gülenç, K. (2016). *Frankfurt Okulu Eleştiri Toplum ve Bilim*. Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Gülenç, K. ve Kulak, Ö. (2017). *Marx ve Sonrası Marksist Düşünceye Katkılar*. İthaki Yayınları, İstanbul.
- Güvenç, M. (2015a). “Kant ve Alman Aydınlanması”. A. E. Şekerci(Ed.). *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni(Yeniçağ Düşüncesi)*. İnsan Yayınları, s. 325- 344.

- Günenç, M. (2015b). “Kant ve Alman İdealizmi”. A. E. Şekerci(Ed.). *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni(Yeniçağ Düşüncesi)*. İnsan Yayınları, s. 369-390.
- Habermas, J. (2017). “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkhimer ve T. Adorno”. (Çev. B.O. Doğan), *Cogito Dergisi*, (36):85-110.
- Hamerton, J. H. ve Mee, A. (2008). *Geçmişten Günümüze Çığır Açan Felsefeciler*. (Çev. A. Uysal ve U. Uysal), Nokta Kitap, İstanbul.
- Harris. H. S. (2013). “Hegel'in 1807'ye Kadarki Entelektüel Gelişimi”.(Çev. Ö. Cengiz). G. Ateşoğlu(Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 107-136.
- Hartman, K. (2013).”Hegel'in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru”.(Çev. H. Bravo). G. Ateşoğlu(Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 359-424.
- Harvey, D. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. (Çev. S. Savran). Metis, İstanbul.
- Hegel, F. G. W. (2012). “Descartes”. (Çev. D. Şahiner), *Cogito Dergisi*, (10):135-150.
- Hegel, F. G. W.(1993). “Tin'in Fenomolojisine Giriş”. T, Bumin(Ed.).(Çev. T. Bumin). *Hegeli Okumak*. Kabcacı Yayınevi, İstanbul,s.11-34.
- Heimsoeth, H. (1950). “Filosof Olarak Descartes”. (Çev. N. Uygur), *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, (3): 1-6.
- Heimsoeth, H. (2016). *Kant'ın Felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hilav. S. (2001). “İlginç Bir Filozof”. Kojeve, A. *Hegel Felsefesine Giriş*. (Çev. S. Hilav).Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.9-16.
- Holz, H. H. (2017). *Devrimin Cebiri Hegel'den Marx'a*. (Çev. S. Usta). Yordam Kitap, İstanbul.
- Holz. H. H. (2014). *Frankfurt Okulu Eleştirisi*. Evrensel Basım ve Yayın, İstanbul.
- Horkheimer, M. (2016). *Akil Tutulması*. (Çev. O. Koçak). Metis Yayınları, İstanbul
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. (2013). *Teori ve Pratik Üzerine*. (Çev. O Kılıç). Metis, İstanbul.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çev. N. Ülner ve Diğerleri). Kabcacı Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer, M. (2016). *Akil Tutulması*. (Çev. O. Koçak), Metis Yayınları, İstanbul.
- Husserl, E. (2012) “Başlangıç”. (Çev. A. Nalbant), *Cogito Dergisi*, (10):131-134.
- Hünler, S. T. (2006). “Kant: Epistemolojist mi Metafizikçi mi?”. E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları,s. 168-172.
- Hyppolite. J. (1993). “Fenomolojinin Anlamı ve Yöntemi”. T, Bumin(Ed.).(Çev. T. Bumin). *Hegeli Okumak*. Kabcacı Yayınevi, İstanbul,s. 65-96.
- Hyppolite. J. (2016). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*.(Çev. D. B. Kılınç). Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Irrlitz, G. (1990). “Hegel'in Ahlak Teorisi”.(Çev. S. Sölçün). *Felsefe Dergisi*, 90(1): 147-162.

- İnan, İ. (2015). ‘Kant ve Varlık Kavramı’. *Cogito Dergisi*, (40-41):105-120.
- Jameson, F. (2016). *Hegel Varyasyonları Tinin Fenomolojisi Üzerine*. (Çev. B. O. Doğan). İthaki Yayınları, İstanbul.
- Jasper, K. (2001). *Descartes ve Felsefe*. (Çev. A. Kanat), İlya Yayınları, İzmir.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik İmgelem*. (Çev. S. Doğan). Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Jeannere, A. (1993). “Modernite Nedir?”. M. Küçük (Ed.). *Modernite versus Postmodernite*. Vadi Yayınları, Ankara, s. 15-25.
- Kambouchner, D. (2013). “Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler”. B. Akkıyal(Ed.). *Felsefe Tarihi Modern Dünyanın Yaratılması*. (Çev. İ. Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul. s. 191-231.
- Kant, I. (2004) “Felsefi Teolojiye Giriş”(Çev. M. S. Reçber). *Felsefe Dünyası*, 40: 148-164.
- Kant, I.(2005). “Aydınlanma Nedir?”. (Çev. A. Yayla), *Liberal Düşünce Dergisi*, 10(38-39): 225-230
- Karakaya, T. (2006) “Kant ve Varoluşçu Düşünülerde Özgürlük Sorunu” E.Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları,s. 311-321.
- Keskin, F. (2006). “Akıl, Arzu, Yöntem”. E. Şen (Ed.). *Felsefe ve Sosyal Bilimler*. Vadi Yayınları, İstanbul, s.89-94
- Keskin, F. (2017). “Adorno ve Yapıtı”. *Cogito Dergisi*, (36):37-64.
- Kellner, D. (2017). “Herbert Marcuse”. B. S. Turner ve A. Elliot(Ed.). *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*. İletişim Yayınları, İstanbul, s.69-90.
- Kellner, D. (2014). “Marcuse ve Radikal Öznellik Arayışı”. *Felsefelogos*, (53):87-104.
- Ketenci, M. (2004). “Kant Felsefesinde Metafizik ve İnsan Doğası”. *Kaygı Ulusal Üniveristesi Felsefe Topluluğu Dergisi*, (4): 92-103.
- Ketenci, T. ve Topuz, M. (2009). “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”. *Flsf Dergisi*, (8): 1-16.
- Ketenci, T. (2006). “Eleştiri ve Aydınlanma”, E.Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları,s. 466-573.
- Kılıç, N.T. (2006). “Kaybolan İnsanlık İdealinin Yeniden Canlandırılması: Çağdaş Felsefede Kant’a Dönüş”. *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları,s. 453-457.
- Kılıç, Y. (2006). “Daha Yaşanılır Bir Dünya Olanaklıdır: Kant’ta İnsan Doğası”. E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları, s. 457-465.
- Kılınç, D. B. (2011). “Marx’ın Hegel’le Diyalogu”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*,(55): 93-110.
- Kızılcılık, S. (2013). *Frankfurt Okulu*. Anı Yayınevi, Ankara.
- Koçak, O. (2016). “Horkheimer ve Frankfurt Okulu”. Horkheimer, M. Akıl Tutulması. (Çev. O. Koçak). Metis Yayınları, İstanbul, 9-57.
- Kojeve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (Çev. S. Hilav). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kojeve, A. (1993). “Giriş Olarak”. T, Bumin(Ed.). (Çev. T. Bumin). Hegeli Okumak. Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, s. 29-64.

- Korsch, K. (1991). *Marksizm ve Felsefe*.(Çev. Y. Öner).Belge Yayınları, İstanbul.
- Kovanlıkaya, A. (2006). “Kant’ta Akli Görünün İptaline Dair”. E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları,s. 77-84.
- Köker, L. (2013). *İki Farklı Siyaset*. Dipnot Yayınları, İstanbul.
- Kula, O.B. (2013). *Marx, Benjamin, Adorno Sanat ve Edebiyat*. Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Kulak, Ö. (2017). *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür*. İthaki, İstanbul.
- Kutlusoy, Z. (2006). “Sentetik A Piori Gerçekten Çöktü Mü?”. E, Şen(Ed.) *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları, s. 56-70.
- Küçükparmak, A. (2017). *Kant’a Göre Bilgi ve Metazifiğin İmkani*. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Lewis, G.K. (1993). *Descartes ve Rasyonalizm*.(Çev. H. Karyol), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Löwith, K. (1990). “Hegel Felsefesi”.(Çev. D. Özlem).*Felsefe Dergisi*, 90(1): 99-125.
- Lukasc, G. (2013). “Tin’in Fenomolojisi'nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak Dışsallaşma”. (Çev. D.B. Kılınç). G. Ateşoğlu(Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 213-252.
- Lukasc, G. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci*. (Çev.Y. Öner),Belge Yayıncılık, İstanbul.
- Marcuse, H. (1998). *Eros ve Uygurluk*. (Çev. A.Yardımlı). İdea Yayınevi, İstanbul.
- Marcuse, H. (2013). *Özgürlük Üzerine*. (Çev. S. Soysal). Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Marcuse, H. (2015). *Tek Boyutlu Toplum*. (Çev. A.Yardımlı). İdea Yayınevi, İstanbul.
- Marcuse. H. (1971). *Mantık ve İhtilal*.(Çev. M. Sencer), Kitap Yayınları,İstanbul.
- Marx, K. ve Engels, F. (2016). *Komünist Manifesto*. Can Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (2017). *1844 El Yazmaları*.(Çev. M. Belge). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mc Carthy. T.(1997). “Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi”. Q. Skinner (Ed.). *Çağdaş Temel Kuramlar*. Vadi Yayınları, İstanbul, s.178-191.
- Mestrovic, S.(1993). “Modernitenin İlk Sosyologları: Simmel ve Durkheim”. M. Küçük(Ed.).*Modernite versus Postmodernite*. Vadi Yayınları, Ankara, s.15-26.
- Motroşilova, N.(1990). “Hegel'in Toplum Felsefesi ve Halkların İşbirliği Düşüncesi”.(Çev. Y. Şahan).*Felsefe Dergisi*, 90(1): 27-36.
- Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine Bir Kaygı Yazısı*.(Çev. A. İnam), Say Yayınları, İstanbul.
- Nuktu, U. (2006). “İnsan Felsefesine Yol Gösterici Olarak Kant’ın Aşkın İdeler Çözümlemesi”. E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları,s. 246-250.
- Ollman, B. (2015). *Yabancılaşma Marx’ın Kapitalist Toplumda İnsan Anlayışı*. (Çev. A. Kars). Yordam Kitap, İstanbul.

- Orman, E. (2015a). "Hegel Felsefesinin Başlangıç Sorunu". A. E. Şekerci(Ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. İnsan Yayınları, İstanbul. s. 445-464.
- Orman, E. (2015b). "Hegeli Diyalektikte Bir Şey Ve Başkası". A. E. Şekerci(Ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. İnsan Yayınları, İstanbul. s. 465-487.
- Öktem, Ü. (1999). "Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1): 311-332.
- Öktem, Ü. (2000). "Descartes'in Epistemolojisinde Tanrı'nın Yeri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 40(3-4): 29-35.
- Öner, Y. (1989). "Son Söz". Adorno, T.W. *Toplum Üzerine Yazılar*.(Çev. Y. Öner). Belge Yayınları, İstanbul.
- Özcangiller, İ.B. (2016). "Tinin Fenemolojisi 'nin Amacı, İlerleyiş Biçimi ve Yöntemi Üzerine Bir İnceleme". *Felsefi Düşün Dergisi*,(6):137-173.
- Özçelik, P. K. (2010). "Kant'ın Bilgi Anlayışı". *Ethos: Felsefe Ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 3(2): 1-14.
- Özçınar, Ş. (2008). "Hegel'de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılması ve Kurguzal Özne". *Ethos: Felsefe Ve Toplum Biliminde Diyaloglar*, 2(4): 1-21.
- Özçınar, Ş. (2012). "Hegel Felsefesinde Kent Devleti ve Özgürlük Kavramı". *İkinci Uluslararası Felsefe Kongresi*. 11-13 Ekim 2012, Bursa, s.751-761.
- Özdemir, M. (2016). "Francis Bacon ve Bilimsel Devrim Olgusu". B.A. Çetinkaya(Ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Yeni Çağ Düşüncesi*. İnsan Yayınları, İstanbul. s.13-30.
- Özden, H.Ö. (2016). "Rene Descartes". B.A. Çetinkaya(Ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Yeni Çağ Düşüncesi*. İnsan Yayınları, İstanbul. s.31-51.
- Özkan, C. İ. (2006). "Kant'ın Pratik Felsefesi". E. Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları, s. 322-328.
- Özlem, D. (2001). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Özlem, D. (2002). *Felsefe Yazıları*. İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Philonenko, A. (2012). "Kant" J. Russ(Ed.). *Felsefe Tarihi: Aklın Zaferi*. (Çev. İ. Yergüz) İletişim Yayınları, İstanbul, s. 95-122.
- Popper, K. (2014). *Açık Toplum ve Düşmanları*. (Çev. M. Tunçay), Liberte Yayınları, Ankara.
- Recki, B. (2015). "Kant ve Sade : Mükemmel İkili".(Çev. A. Kaftan)), *Cogito Dergisi*, 40-41:
- Rehmann, J.(2015). *İdeoloji Kuramları Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri*. (Çev. Ş Alpagut), Yordam Kitap, İstanbul.
- Rockmore, T. (2014). *Marksizmden Sonra Marx*.(Çev. H. Türker). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Rorty, R. (2012). "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi". (Çev. D. Şahiner), *Cogito Dergisi*,(10): 187-198..

- Roty, R. (1993). "Habermas, Lyotard ve Postmodernite". M. Küçük(Ed.). *Modernite versus Postmodernite*. Vadi Yayınları, Ankara,s.153-172.
- Savran, G.(1978). "Düşünüyorum, Öyleyse Varım?". *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 0(21):157-168.
- Savran, G. A. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi*. Dipnot Yayınları,Ankara.
- Schacht, R. (2003). *Classical Modern Philosophers Descartes to Kant*. Routledge Press, London and New york.
- Schoroeder, R. (1992). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*.(Çev. M. Küçük). Bilim Sanat Yayınları, Ankara. s. 163-200.
- Sezer, D. (2007). "Habermas: Kantçı Projenin Eleştirel Gücü". *Toplum ve Bilim*, (110):47-61.
- Silier, Y. (2011). "Marx ve Rousseau: Eşitsizlik ve Özgürlük". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, (55):139-157.
- Slater, P. (1998). *Frankfurt Okulu*. (Çev. A. Özden). Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Soykan, Ö.N. (2017). *Müziksel Dünyanın Ütopyasına Adorno ile Bir Yolculuk*. Bilge Kültür Sanat,İstanbul.
- Sözer, Ö. (1990). "Hegel Felsefesi ve Metafiziğin Sonu". *Felsefe Dergisi*, 90(1): 50-57.
- Specter, M.G. (2012). *Habermas Entelektüel Bir Biyografi*. (Çev. İ. Ilgar), İletişim Yayınları,İstanbul.
- Spruk, J. (2008). *Toplumsal Aklın Eleştirisi*.(çev. I. Ergüden).Versus Yayınları,İstanbul.
- Stace, T.W.(1986). *Hegel Üzerine*. (Çev. M. Belge). V Yayınları, Ankara.
- Strauss, C. L. (2013). *Mit ve Anlam*.(Çev. G.Y. Demir), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Swain,D.(2013). *Marx'ın Teorisine Bir Giriş Yabancılaşma*. (Çev. H.T. Urbarlı), Uluslararası Akım Tanıtım Yayıncılık,İstanbul.
- Şentürk, B. (2016). "Marksist Kurama Bir Katkı: Lukacs'ın İdeoloji Kavramsallaştırması". *Kilikya Felsefe Dergisi*,(2):39-51.
- Taşkın, A. (2002). "İmmanuel Kant'da Bilginin Kaynağı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1): 279-294.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. (Çev. U. Canbilen). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Tepe, H. (2016). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Therborn, G. (2010). *Marksizmden Post-Marksizme*.(Çev. D. Evcı). Dipnot Yayınları, Ankara.
- Therborn, G. (2015). "Frankfurt Okulu". (Çev. H. E.Bağçe). H. E. Bağçe(Ed.) *Frankfurt Okulu*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s.19-54.
- Timuçin, A. (1972). *Descartes*. Kitap Yayınları, İstanbul.

- Timuçin, A. (1983). “*Kant için Notlar*”(Kant Felsefesine Giriş içinde), Metis Yayınevi, İstanbul, s: 7-26
- Timuçin, A. (2001). *Düşünce Tarihi Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*. Bulut Yayınları, İstanbul.
- Timuçin, A.(2011). *Düşünce Tarihi: 2.Cilt Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, Bulut Yayınları, İstanbul.
- Timuçin, A. (2015a). *Descartes 'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*. Bulut Yayınları, İstanbul.
- Timuçin, A. (2015b). *Descartes Felsefesine Giriş*. Bulut Yayınları, İstanbul.
- Timur, T. (2012). *Habermas 'ı Okumak*. Yordam Yayınları, İstanbul.
- Topdemir, G. (2015). “Descartes'ın Yaşamı ve Yapıtları”. Descartes, R. *Akil Yönetimi İçin Kurallar*.(Çev. E. Sunar). Say Yayınları,İstanbul.s. 7-26.
- Topdemir, H.G. (1996). “Descartes 'ın Yöntem Çalışması”. *Felsefe Dünyası*, (19): 39-52.
- Touraine, A. (2014). *Modernliğin Eleştirisi*.(Çev. H. U. Tanrıöver), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Turner, B.S. (2015). *Klasik Sosyoloji*. (çev. İ.Çetin). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Türkyılmaz, Ç. (2003). “Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2): 82-91.
- Urhan, V. (2006). “Kant'ın Bilgi Kuramında Metafizik Önergelerin Statüsü”. E, Şen(Ed.). *İmmanuel Kant*, Vadi Yayınları,s. 159-167.
- Uslu, A. (2006). *Lukasc Marx'a Giden Yol*. Chiviliyazıları Yayınevi,İstanbul.
- Utandır, A. (2014). “Adorno ve Müzik Sosyojisi “. *Felsefelogos*,(53):55-67.
- Ürek, O. (2008). “Shelling'in Kant Eleştirisi”. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 1(4): 1-10.
- Vandenbergh, F. (2016). *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*. (Çev. V.S. Ögüt), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Veysel, Ç. (2010). *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*. Etik Yayınevi, İstanbul.
- Wagner, P. (2015). *Modernliğin Sosyolojisi*.(Çev. M. Küçük).Ayrıntı Yayınları,İstanbul.
- Weber, M. (2013). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*.(Çev. E. Aktan), Alter Yayıncılık, Ankara.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*.(Çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Wood, A.W. (2013).”Hegel ve Marksizm”.(Çev. B. Erdağı ve M.E. Dinçer). G. Ateşoğlu(Ed.). *Alman İdealizmi Hegel*. Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s. 392-424.
- Yalçın, Ş. (2004). “Kant'ta Transandantal Ben Bilinci”. *Felsefe Dünyası*, 39: 55-72.
- Yaltrak, U. (1990). “Hegel Fenomolojisinde Bilinç Diyalektiği” *.Felsefe Dergisi*, 90(1): 58-93.
- Yılmaz, Z. B. (2011). “Marx ve İnsani Varoluş”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*,(55): 63-78.
- Zeka, N. (1994). “Yolları Çatallanan Bahçe Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre”. N, Zeka (Ed.). *Postmodernizm*. Kıyı Yayınları, İstanbul, s.7-30.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Nuri DUMAN
Doğum Yeri - Tarihi	Akdağmadeni-1988
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	75. Yıl Milli Piyango Anadolu Lisesi, 2005
Lisans Diploması	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 2012
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Antalya Devlet Opera ve Balesi Müdürlüğü(2011-2013) Muğla Sgk İl Müdürlüğü(2013-2014) Maliye Bakanlığı Vergi Denetim Kurulu Başkanlığı(2014- Devam Ediyor)
E-Posta	nuriduman@windowslive.com