



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ENFORMASYON/AĞ TOPLUMUNDA ANOMİ VE
YABANCILAŞMANIN YENİ FORMLARI**

DOKTORA TEZİ

SALİH CENAP BAYDAR

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

ANKARA 2023

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ENFORMASYON/AĞ TOPLUMUNDA ANOMİ VE
YABANCILAŞMANIN YENİ FORMLARI**

DOKTORA TEZİ

SALİH CENAP BAYDAR

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI PROGRAMI

PROF. DR. RAMAZAN YELKEN

ANKARA 2023

ONAY SAYFASI

Salih Cenap BAYDAR tarafından hazırlanan “Enformasyon/Ağ Toplumunda Anomi Ve Yabancılaşmanın Yeni Formları” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvan Adı Soyadı				Kurumu	İmza
Prof. Dr. Ramazan YELKEN				Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul	✓	Red			
Prof. Dr. Erol KAHVECİ				Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	
Kabul	✓	Red			
Prof. Dr. Sutay YAVUZ				Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	
Kabul	✓	Red			
Doç. Dr. Ali Zafer SAĞIROĞLU				Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul	✓	Red			
Dr. Öğr. Üyesi Murat ULUBAY				Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul	✓	Red			

Tez Savunma Tarihi: 24 / 07 / 2023

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Salih Cenap BAYDAR

XXXXXX

TEŐEKKÖR

İlerleyen yaşımda giriştiğim, hiç bitmeyecekmiş gibi görünen doktora çalışmam boyunca sabrını, desteğini ve anlayışını hep yanımda hissettiğim çok kıymetli eşim Zeynep Baydar'a,

Sosyolojiye ilgimin tetikleyicisi ve her daim destekçisi olan kıymetli babam Mustafa Çetin Baydar'a ve canım anneciğim Letafet Baydar'a.

Beni sürekli bilgisayar başında gördükçe ne kadar çok çalışıyorsun diye sitem eden sevgili çocuklarıma,

Kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ramazan Yelken'e,

Tezimi okuyup önerilerde bulunan kıymetli büyüğüm Dr. Adnan Tekşen'e,

Sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Enformasyon/Ağ Toplumunda Anomi Ve Yabancılaşmanın Yeni Formları

ÖZET

Bu tez, Durkheim'ın "anomi" ve Marx'ın "yabancılaşma" kavramlarının hem ilk ortaya çıkışları sırasında hem de sonraki yıllarda değişen anlamlarını eleştirel bir şekilde incelemektedir. Özellikle, ilk olarak Batı Avrupa'da tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde karşılaşılan toplumsal zorlukları açıklamak üzere tasarlanan bu kavramların, ağ bilgi toplumuna geçişle birlikte ortaya çıkan değer krizlerini anlamak için ne ölçüde kullanılabileceğini araştırmaktadır.

Çalışma, bu kavramların bilgi ve ağ odaklı bir topluma geçiş sürecinde ortaya çıkan değerler erozyonu, kuralların yıkılması, çaresizlik hissi ve sosyal yapıların etkisizliği gibi konuları açıklamak için nasıl kullanılabileceğini araştırmaktadır. Nihayetinde tez, "Teknolojik Yabancılaşma" (bilgi ve iletişim teknolojilerinin putlaştırılması), "Kurumsallaşmış Anomi" (Amerikan rüyasının küresel olarak yayılmasından kaynaklanan ve yapısal dengesizliklere yol açan anomiy), "Görecelilik Anomisi" (postmodern bireyci göreceliliğin toplumsal normları aşındırmasından kaynaklanan normsuzluk durumu) gibi bu kavramların günümüz ağ toplumunda aldığı yeni biçimleri incelemektedir, "Nihilizm Anomisi" (akışkan postmodern dünyada herhangi bir temel hakikate olan inancın yitirilmesiyle ortaya çıkan normsuzluk hali), "Neoliberalizm Anomisi" (neoliberal politikaların neden olduğu kuralsızlaştırma ve çöküşten kaynaklanan normsuzluk hali), "Kaçınılmazlık Siyaseti Anomisi" (apokaliptik ve determinist zaman anlayışlarının getirdiği değerlerin çözülmesi) ve "Sonsuzluk Siyaseti Anomisi" (sürekli bir olağanüstü hâl durumundan kaynaklanan normsuzluk hali).

Bu kavramların derinlemesine analizi yoluyla bu tez, ağ bilgi toplumuna geçiş karakterize eden karmaşık sosyal dinamikleri ve değer krizlerini anlamamıza katkıda bulunmaktadır. Bu kavramların çağdaş bağlamlarda uygulanabilirliğini araştıran bu araştırma, Durkheim ve Marx'ın kavramsal çerçevelerinin hızla evrilen toplumsal manzaramızın çok yönlü zorluklarını anlamadaki süregelen geçerliliğine ve uyarlanabilirliğine ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: anomi, yabancılaşma, ağ toplumu, görecelilik, nihilizm



Novel Manifestations of Anomie and Alienation in the Information/Network Society

ABSTRACT

This dissertation critically examines the evolving meanings of Durkheim's "anomie" and Marx's "alienation" concepts, both during their initial introduction and in subsequent theoretical developments. Specifically, it investigates the extent to which these concepts, originally conceived to explain societal challenges encountered during the transition from agricultural to industrial societies in Western Europe, can be employed to comprehend the emerging value crises associated with the transition to the network information society.

The study explores how these concepts can be utilized to elucidate issues such as value erosion, the breakdown of rules, a sense of helplessness, and the ineffectiveness of social structures that arise throughout the process of transitioning to an information and network-driven society. Ultimately, the dissertation investigates the novel forms assumed by these concepts in our present networked society, including "Technological Alienation" (the uncritical idolization of information and communication technologies), "Institutionalized Anomie" (the anomie resulting from the global dissemination of the American dream, leading to structural imbalances), "Relativism Anomie" (the state of normlessness stemming from postmodern individualist relativism eroding societal norms), "Anomie of Nihilism" (the normless state engendered by the loss of belief in any fundamental truths in a fluid postmodern world), "Anomie of Neoliberalism" (the state of normlessness stemming from the deregulation and collapse caused by neoliberal policies), "Anomie of Inevitability Politics" (the dissolution of values brought about by apocalyptic and determinist conceptions of time), and "Anomie of Eternity Politics" (the state of normlessness resulting from a perpetual state of emergency).

Through an in-depth analysis of these concepts, this dissertation contributes to our understanding of the complex social dynamics and value crises that characterize the transition to the network information society. By exploring their applicability in contemporary contexts, this research sheds light on the ongoing relevance and adaptability

of Durkheim's and Marx's conceptual frameworks in comprehending the multifaceted challenges of our rapidly evolving social landscape.

Keywords: anomie, alienation, network society, relativism, nihilism



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	v
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ	vii
ŞEKİLLER DİZİNİ	viii
TABLolar DİZİNİ	ix
1. GİRİŞ	1
2. METODOLOJİ	11
2.1 Araştırma Soruları	13
2.2 Araştırmanın Kısıtları	14
3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	16
3.1 Anomi	16
3.1.1 Durkheim'ın Amorf Anomi Tanımları	19
3.1.2 Toplumsal Hedeflerin Belirsizleşmesi, Ortak Semboller Sisteminin Çöküşü	27
3.1.3 Hedefler ve Hedefe Giden Yollar Üzerinden Anomi'yi Yeniden Tanımlamak	29
3.1.4 Anominin Sadece Çöküş Dönemlerinin Değil Gelişen Çağdaş Uygarlığın Hastalığı Olması	34
3.1.5 Anominin Sosyolojiden Psikolojiye Taşınması	35
3.1.6 Anominin Nicel Araştırma Metotları Ve İstatistiklerle Buluşması	36
3.1.7 Durkheim'a ve Anomi Teorisine Yöneltilen Eleştiriler	39
3.2 Yabancılaşma	60
3.2.1 Kavramın Ortaya Çıkışı	64
3.2.2 Karl Marx'da Yabancılaşma	67
3.2.3 Frankfurt Okulu Düşünürlerinde Yabancılaşma	71
3.2.4 Horkheimer ve Adorno: Kültür Endüstrisi ve Yabancılaşma	73
3.2.5 Erich Fromm: Tevrat'tan Mülhem Bir Yabancılaşma Tanımı	76
3.2.6 György Lukács: Yabancılaşma ve Şeyleşme	80
3.2.7 Yabancılaşmadan Tek Boyutlulaşmaya: Herbert Marcuse	82
3.2.8 Bilgi Toplumunda Beyaz Yakalıların Yabancılaşması: Charles Wright Mills	84
3.2.9 Melvin Seeman: Yabancılaşmayı Ölçülebilir Kılmak	86
3.2.10 Marx'ın Kendi Yabancılaşma Kavramını Reddettiği İddiası ve Louis Althusser	88
3.2.11 Yabancılaşma Teorisine Yöneltilen Eleştiriler	91
4. ENFORMASYON VE AĞ TOPLUMLARINDA ANOMİ VE YABANCILAŞMA	94
4.1.1 Sanayi Toplumundan Enformasyon Toplumu'na Geçiş	95
4.1.2 Enformasyon Toplumunda Yabancılaşma	98

4.2	ENFORMASYON/AĞ TOPLUMU DÜŞÜNÜRLERİNİN GÖZÜNDE YABANCILAŞMA VE ANOMİ	125
4.2.1	Daniel Bell: Yabancılaşmanın Evrensel Bir Hâl Olarak Yeniden Tanımlanması	125
4.2.2	Jean-François Lyotard: Yabancılaşmayı Üreten Diğer Bir Büyük Anlatı Olarak Marxizm	127
4.2.3	Alvin Toffler: Üçüncü Dalganın Yabancılaşmayı Bitireceği Kehaneti.....	129
4.2.4	Jean Baudrillard: Semboller ve Yabancılaşma.....	133
4.2.5	Manuel Castells: Küresel Kapitalizm, İnternet ve Yapısal Şizofreni	139
4.2.6	Jan Van Dijk: Yabancılaşmaya Yol Açan Yeni Eşitsizlik Kaynakları	141
4.2.7	Barry Wellman: Bir Ağ Olarak Cemaat	146
4.2.8	Zygmunt Bauman: Müphemlik, Akışkanlık, Anomi	149
4.2.9	Ulrich Beck: Geleneksel Kesinliklerin Yerini Bireysel Kararlara Bıraktığı Risk Toplumu	155
4.2.10	Giorgio Agamben ve Carl Schmitt: İstisna Hali ve Anomi.....	161
4.2.11	Bruno Latour: Bilimin Ağdaki Herhangi Bir Nesne ile Eşitlenmesinin Doğurduğu Anomi	164
4.2.12	Timothy Snyder ve Alexei Yurchak: Kaçınılmazlık Siyaseti ve Yabancılaşma	168
5.	AĞ/ENFORMASYON TOPLUMUNDA ANOMİ VE YABANCILAŞMANIN YENİ FORMLARI.....	172
5.1	İletişim Teknolojileri Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma	174
5.2	Kurumsal Anomi	179
5.3	Görecelilik Anomisi	188
5.4	Nihilizm Anomisi	196
5.5	Neoliberalizm Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma	206
5.5.1	Çağdaş Bir Yabancılaşma Formu Olarak Neoliberalizm	206
5.5.2	Neoliberalizmin Yol Açtığı Anomi ve Yabancılaşma	210
5.5.3	Neoliberalizmin Çöküşünün Yol Açtığı Anomi ve Yabancılaşma	211
5.6	Kaçınılmazlık Siyasetinin Yol Açtığı Anomi ve Yabancılaşma	214
5.7	Tarihin Sonu: Ebediyet Siyaseti ve Anomi	220
5.8	Beyin Göçünün Sebeplerinden Biri Olarak Anomi ve Yabancılaşma.....	222
5.9	Kitlesel Göç Hareketlerin Yol Açtığı Anomi	237
6.	SONUÇ	240
7.	KAYNAKÇA	244

SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

A.I.	Artificial Intelligence (Yapay zeka)
ILOSTAT	Uluslararası İşgücü Örgütü
OECD	Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü
STK	Sivil Toplum Kuruluşu
TBB	Türkiye Barolar Birliği
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu
WHO	World Health Organization (Dünya Sağlık Örgütü)
Y.Z.	Yapay zeka

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1-1 Yıllara göre Tarım Sektöründe İstihdam	5
Şekil 3-1 Anomi Kelimesinin Kullanım Sıklığı	18
Şekil 3-2 Durkheim'ın İntihar Tipleri	26
Şekil 6-1 Yabancılaşma ve Anominin Ağ/Enformasyon Toplumundaki Yeni Formları.....	241



TABLÖLER DİZİNİ

Tablo 1.1 Belli Ülkelerde İşgücünün Sektörlere Göre Dağılımı.....	3
Tablo 1.2 Şehir-köy nüfus oranı, 1927-2019	6
Tablo 4.1 Modernite Postmodernite Karşılaştırması.....	117
Tablo 5.1 Yeni Anomi ve Yabancılaşma Formları	173



1. GİRİŞ

18, 19 ve 20. asırlarda dünya, önemli ölçüde aydınlanma hareketi ve onu takip eden sanayi devriminin karakterize ettiği bir “modernleşme sürecine” sahne olmuştur. Bu süreç farklı coğrafyaların bazısında yavaş, bazısında hızlı gerçekleşse de ve farklı ülkelerde “sui generis” formlar olsa da tüm dünya ülkelerini, tüm kültürleri etkilemiştir. Binlerce yıldır tarım toplumunun normlarını benimsemiş olarak yaşayan insanoğlunun hayatında çok köklü ve hızlı değişimler vuku bulmuştur. Sanayileşme, kentleşme, sekülerleşme, bilimsel ve teknolojik gelişmeler gibi bileşenleriyle modernleşme, insanlık tarihi ölçeğine göre çok kısa sayılabilecek sürelerde insanların hayatlarına bir yandan daha önce hiç tecrübe edilmemiş kolaylıklar, konforlar getirirken bir yandan da o hayatları adeta alt üst etmiştir.

19. asırda, sanayi devriminin ortaya çıkardığı iktisadi, siyasi, içtimai ve psikolojik bunalımları bizzat yaşayarak içeriden gözlemleyen ve yaşadıkları dönemin meselelerine çözüm önerileri üretmek için büyük çabalar göstermiş olan Karl Marx ve Emile Durkheim’in “sosyolojinin kurucu babaları” arasında sayılırlar (Slattery, 2008, s. 14,15). Bu iki ismin yanısıra elbette birçok toplum bilimci de, yaşanan hızlı değişimlerin sebep olduğu toplumsal travmaları anlamak ve açıklamak için çalışmışlardır.

Bu çalışmada, Durkheim’in anomi, Marx’ın yabancılaşma kavramlarıyla açıkladığı sosyo-psikolojik fenomenin, dünyada ve ülkemizde yeni formlarıyla hala çok yoğun şekilde yaşandığı, tarım toplumundan sanayi toplumuna, sanayi toplumundan bilgi toplumuna, bilgi toplumundan ağ toplumuna, ağ toplumundan yapay zeka toplumuna geçiş safhalarını yaşayan farklı insan topluluklarının tecrübe ettikleri yeni anomik hallerin postmodern savruluşlarla birleşerek çok ciddi bir değerler krizine sebep olduğu, anomi ve yabancılaşma kavramlarının -her ne kadar “düne ait”, “arkaik” veya “anakronik” görülseler de- bazı modifikasyonlarla, dünyanın birçok ülkesinde bugün geçerli olan toplumsal psikolojiyi açıklamada kullanılabileceği tezi ileri sürülecektir. Ayrıca anomi ve yabancılaşmanın ağ toplumundaki yeni formlarının izleri, “yeni medya” ismi de verilen internet/sosyal medya ağları üzerinde yazılan yorumların içerik analizine tabi tutulmasıyla sürülmeye çalışılacaktır.

Bu konuda ülkemizde yapılmış en önemli ve nitelikli çalışmanın müellifi Barlas Tolan “anomi” ve “yabancılaşma” kavramlarının, çağdaş toplumdaki yaygın bunalımın operasyonel açıdan irdelenmesi için açıklayıcı kavramlar olduğunu ileri sürmektedir (Tolan, 1980, s. 6).

Bu çalışmada, Barlas Tolan’ın kırk yıldan fazla zaman önce ortaya koyduğu, alanında bir ilk olan tezi de, anomie ve yabancılaşma kavramlarının bugünün toplumundaki buhranı açıklamada nasıl kullanılabileceğine dair önerileri açısından değerlendirilecektir.

Bu vesileyle, Barlas Tolan’ın çalışmasıyla elde edilen bilgi ve bulgular aradan geçen kırkı aşkın seneden sonra güncellenmiş ve detaylandırılmış olacaktır.

Bahse konu kavramlara verilen anlamların tarih boyunca seyrini ve önerilen anlamlarla ilgili eleştirileri ortaya koymak için Marx ve Durkheim’den başlayarak, yapısal işlevselci okulun önemli temsilcileri olan Parsons ve Merton’ın, eleştirel teorinin önde gelen isimleri olan Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, György Lukács, Herbert Marcuse gibi Frankfurt Okulu düşünürlerinin, Charles Wright Mills, Melvin Seeman gibi Amerikan sosyologlarının görüşleri incelenecektir. Bundan sonra da Daniel Bell, Jean-François Lyotard, Alvin Toffler, Jean Baudrillard, Manuel Castells, Jan Van Dijk, Barry Wellman, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Giorgio Agamben, Bruno Latour, Timothy Synder ve Alexei Yurchak gibi bilgi toplumu düşünürlerinin anomie ve yabancılaşma konusundaki fikirleri ele alınacaktır. Nihayet bu görüşlerin ışığında, anomie ve yabancılaşmanın ağ/enformasyon toplumunda aldığı yeni formların neler olduğuna dair tespitler ortaya konulacaktır.

Tarım, sanayi, bilgi, ağ ve yapay zeka toplumu safhaları arasındaki geçişleri neredeyse hepsini eş zamanlı olarak ve büyük bir hızla yaşayan Türkiye üzerinde özellikle durulacaktır.

Türkiye özellikle son yetmiş yıldır, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere, Fransa, Almanya gibi gelişmiş Batı Avrupa ülkelerinin yüz-yüz elli sene önce yaşayıp ardında bıraktığı anomie dönemini yaşamakta, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecini bir türlü tamamlayamamaktadır. Çerçevesi düzgün çizilmiş ve toplumca benimsenmiş bir "şehirli iş bölümü", ayakları yere basan, sözleşmeler, rasyonel kurallar gibi yan unsurlarla

desteklenen sağlıklı bir endüstrileşme gerçekleştirememektedir. Tarım, sanayi ve hizmet sektörleri ile bölgeler arasında gerekli denge ve bütünlük sağlanamamıştır (Yılmaz İ. , 1996, s. 228). Sanayileşme konusunda arz-talep ve üretim-tüketim dengesinin kurulamaması, ekonomik risklerin artması, rekabet ortamının engellenmesi, verimliliğin düşmesi, istikrarsızlığın bir göstergesi olan kronik yüksek enflasyonu ortaya çıkarmaktadır (Koç, Şenel, & Kaya, 2018, s. 21).

Hızla gelişen iletişim teknolojileri, ekonomik krizler, iç ve dış göçler, tarım toplumundan sanayi toplumuna, sanayi toplumundan bilgi topluma ve bilgi toplumundan ağ toplumuna geçiş süreçlerinin sağlıklı ve senkronize şekilde ilerlemesini zorlaştırmıştır. Bu safhalardan birini atlatamadan diğerini tecrübe etmenin sıkıntılarıyla boğuşan Türk insanı, bir anomi dönemini atlatamadan yeni anomi dönemlerinin sancılarıyla karşılaşmaktadır. Küresel ölçekte de hissedilen anlam kaybı, toplumsal normların ortadan kalkması, bireylerin topluma ve kendilerine yabancılaşmaları, Türkiye’de nevi şahsına münhasır yeni formlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Tüm bu değişik süreçlere adaptasyon sırasında ortaya çıkan toplumsal problemler üst üste binerek birbirine karışmaktadır.

Sanayileşmeye geçişi daha iyi anlayabilmek için üretimin yapısına ilişkin bazı rakamlara yakından bakmak yararlı olacaktır.

2019 yılı itibarıyla, sanayileşmesini tamamlamış bazı ülkelerde ve Türkiye’de 15 yaş üstü çalışanların sayısı, tarım sektöründe çalışanların sayısı ve bunların oranları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 1.1 Belli Ülkelerde İşgücünün Sektörlere Göre Dağılımı

Ülke	Tarım Sektöründe Çalışanların Sayısı	15 Yaş Üstü Toplam Çalışan Sayısı	Tarım Sektöründe İstihdam Oranı
Amerika	2.424.500	155.635.300	%1,56
İngiltere	341.025	32.526.700	%1,05

<u>Japonya</u>	2.075.833	65.358.330	%3,18
<u>Almanya</u>	510.525	42.221.180	%1,21
<u>Rusya</u>	4.151.895	71.825.970	%5,78
<u>Türkiye</u>	5.084.875	27.957.570	%18,19

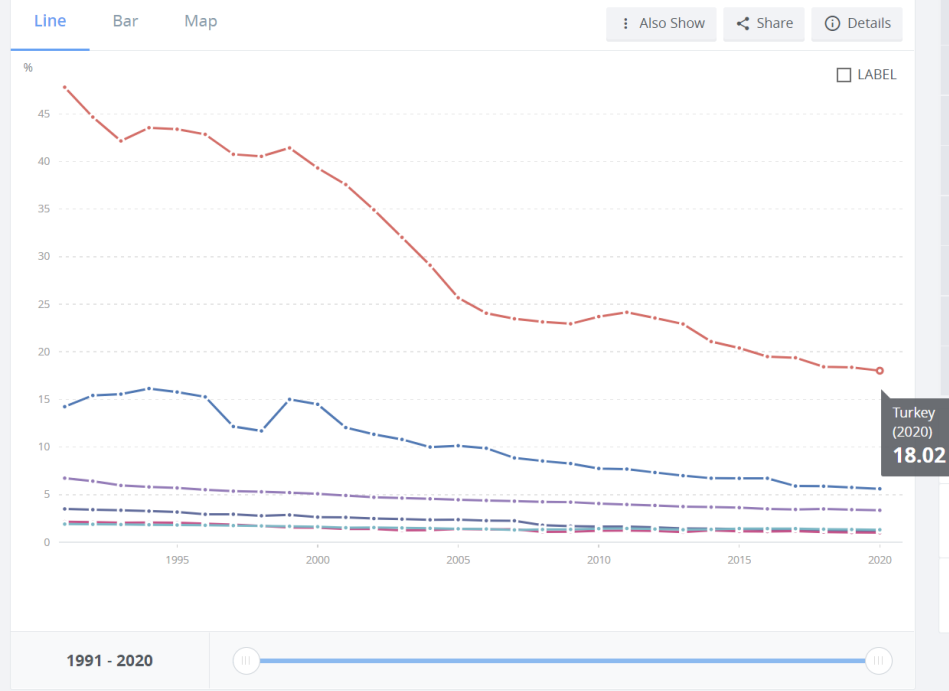
(OECD, 2021)

Dünya Bankası'nın, Uluslararası İşgücü Örgütü ILOSTAT veritabanına dayanarak yayımladığı 20 Eylül 2020 verilerine göre son 29 yılda tarım sektöründe istihdam durumunu gösteren zaman serisi grafiği, sanayileşmiş ülkelerle karşılaştırıldığında Türkiye'nin tarımda istihdam edilen iş gücünün (%50'lerden %18'lere düşse de) hala çok yüksek olduğu görülmektedir (Dünya Bankası, 2020):

Employment in agriculture (% of total employment) (modeled ILO estimate) - Russian Federation, Turkey, Germany, United Kingdom, United States, Japan

International Labour Organization, ILOSTAT database. Data retrieved in September 20, 2020.

License : CC BY-4.0



Şekil 1-1 Yıllara göre Tarım Sektöründe İstihdam

Tarımda istihdam edilen nüfus hala çok yüksek olmakla beraber bir yandan da kırdan kente göç olanca hızıyla sürmektedir. TÜİK verilerine göre Türkiye’de 1927-2019 yılları arasında şehir-köy nüfusu oranları şu şekilde seyretmiştir:

Tablo 1.2 Şehir-köy nüfus oranı, 1927-2019

Yıl	Şehir (il/ilçe merkezleri) nüfus oranı/%	Köy (Belde/Köyler) nüfus oranı (%)
1927	24,2	75,8
1935	23,5	76,5
1940	24,4	75,6
1945	24,9	75,1
1950 ⁽¹⁾	25,0	75,0
1955	28,8	71,2
1960	31,9	68,1
1965	34,4	65,6
1970	38,5	61,5
1975	41,8	58,2
1980	43,9	56,1
1985	53,0	47,0
1990	59,0	41,0
2000	64,9	35,1
2007	70,5	29,5
2008	75,0	25,0
2009	75,5	24,5
2010	76,3	23,7
2011	76,8	23,2
2012	77,3	22,7
2013	91,3	8,7
2014	91,8	8,2
2015	92,1	7,9
2016	92,3	7,7
2017	92,5	7,5
2018	92,3	7,7
2019	92,8	7,2
2020	93,0	7,0
2021	93,2	6,8
2022	93,4	6,6

Kaynak: TÜİK, Genel Nüfus Sayımları, 1927-2000

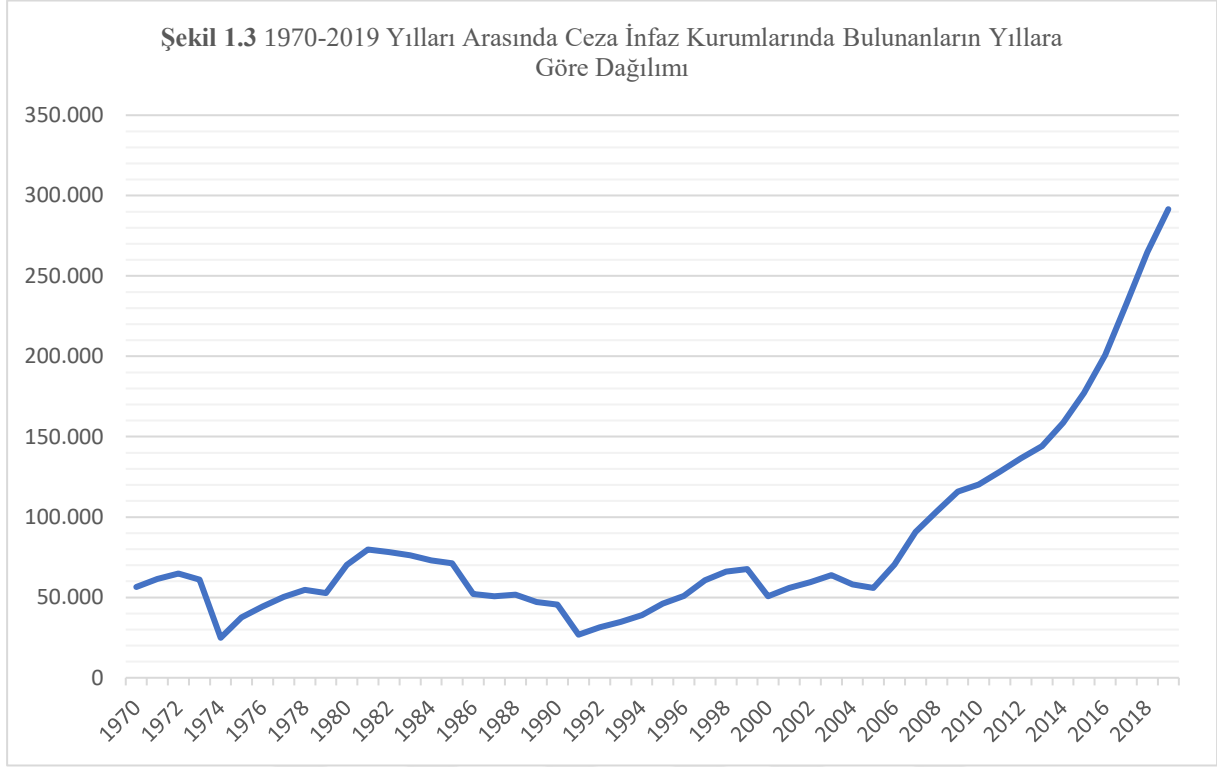
(TÜİK, Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2022, 2023)

Kırdan kente doğru yaşanan hızlı göç ve değişimler, benzer geçiş dönemlerini daha önce tecrübe eden sanayileşmiş ülkelerde de birçok sosyal bilimci tarafından tespit edildiği üzere, değerler sisteminde sarsıntılara yol açmaktadır. Eski ortak değerler hükmünü yitirmekte, geleneksel inançlar değer kaybetmektedir.

KONDA araştırma şirketince yapılmış 2008 ve 2018 yılları arasında mukayeseye imkân veren boylamsal araştırma Türkiye’de de din, ulus devlet, bilim, mahalle ve dini/seküler cemaatler gibi sosyal yapıların hep birlikte zayıfladığı tespitini ampirik olarak desteklemektedir. Araştırma, geçen on yıl içinde kendilerini dindar ya da sofı olarak tanımlayan kadınların oranının %4 erkeklerin oranının %8 civarında azaldığını, kendilerini inançsız veya ateist olarak tanımlayan kadın ve erkeklerin %8 oranında arttığını ortaya koymuştur (Konda, 2019, s. 28).

İşlenen suçların sayısındaki artış da anominin ampirik bir göstergesi sayılabilir. Durkheim 19. yüzyılda dört beş kat artan intiharları kültürel parçalanma ve anominin işareti olarak okumuştı. İntiharların sayısındaki artış gibi suç sayısındaki artış da bireysel değil sosyal değişimlerin bir sonucu sayılır ve anomi suç oranının artmasında belirleyici değişkendir (Powell, 1966, s. 171). Durkheim’ın üstü kapalı şekilde işaret ettiği anomi ve suç oranı ilişkisi, Merton’ın 1938 tarihli “Social Structure and Anomie” başlıklı çalışmasıyla yirminci yüzyıl kriminolojisinin en temel konularından biri haline gelmiştir (DiCristina, 2015, s. 1).

Türkiye’de 1970-2019 yılları arasında hükümlü ya da tutuklu olarak ceza infaz kurumlarında bulunanların (TÜİK, Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri, 2019, 2020), (TBB, 2017) kaynaklarından derlenen bilgiler ışığında yıllara göre dağılımı aşağıdaki grafikte verilmiştir. (1970-1998 arası istatistikler TBB raporundan, 1998-2019 arası istatistikler TÜİK bülteninden derlenmiştir.)



Grafikte de açıkça görüleceği üzere son on beş yılda cezaevlerine gönderilen vatandaşların sayısı hızla artarak 2019 yılı itibarıyla 1970-2005 yılları ortalamasının yaklaşık altı katına ulaşmıştır. Suç oranındaki bu patlamanın toplumdaki anomi ile muhtemel ilişkisi ileride yeri geldiğinde daha detaylı olarak tartışılacaktır.

Durkheim toplumsal kurallara bağlılık ve inancın azaldığı anomi dönemlerinden çıkış için ekonomik yapı içerisindeki toplumsal yapıya ve toplumsal ilişkilere etkisi bakımından, “meslekler” ve meslek sahiplerinin oluşturacağı kümelenmelerle çok büyük önem atfetmektedir (Durkheim, İntihar, 2013, s. 399). Aslında anominin dolaylı sebeplerinden birisi de insanların öteden beri yapageldikleri mesleklerin, yaşanan büyük değişimler neticesinde gözden düşmesi, o meslekler çerçevesinde örgütlenmiş sosyal hayatın çözülmesi, hayatta kalmak için yeni mesleklerin edinilmesine ihtiyaç doğmasıdır (Durkheim, İntihar, 2013, s. 258-263). Özellikle 18. ve 19. asırlarda, bilimin ilerlemesi ve yeni teknolojilerin gelişmesi ile ziraat işçiliği, ayakkabıcılık, terzilik, dokumacılık gibi meslekler git gide artan oranlarda makineler tarafından yapılır hale gelince bu mesleklerin sahipleri kendilerine yeni meslekler aramak zorunda kalmışlardır. Yirmi birinci asrın başı itibarıyla buna çok benzer gelişmeler yaşanmakta, geliştirilen yapay zekâ teknolojileri ve

robotlar, insanların bir zamanlar çok itibarlı olan mesleklerini adım adım ellerinden almaktadır. Bugünün en gözde meslekleri arasında sayılan yazılım mühendisliği, mekatronik mühendisliği, bilgisayar mühendisliği, veri bilimi, genetik mühendisliği gibi meslekler bundan elli altmış sene önce insanlığın gündemine girmiş mesleklerdir. Buna karşılık pek çok insanın hayatını kazandığı meslekler de ortadan kalkmak üzeredir. Mesela kendi kendilerini sürebilen (otonom) araçların şoförlük mesleğini kısa zaman içinde bitireceği görülmektedir. İnsan hatasını sıfıra indiren yazılımlar, muhasebecileri, bankacıları, hesap uzmanlarını yakında işsiz bırakacaktır.

Yapay zekâ kabiliyeti ile donatılmış drone'lar (insansız hava araçları) verilen saldırı görevlerini insan askerlerden çok daha hızlı ve hatasız gerçekleştirebilmektedir (Hambling, 2021).

Halihazırda endüstriyel robotlar birçok otomotiv fabrikasında işçilerin yerini almış durumdadır. Bir anda hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelen e-ticaret ve online satış hizmetleri, geleneksel mağazalara ve oralarda çalışan tezgahçılara, satış elemanlarına, idarecilere ihtiyacı hızla azaltmaktadır. Bütün bunların kaçınılmaz bir neticesi olarak işsizlik rakamlarının tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de hızla arttığı, önümüzdeki dönemde daha da artacağı görülmektedir. Bütün bu gelişmeler, bu tezde anomi ve yabancılaşmanın yeni formlarına zemin teşkil eden unsurlar olarak ele alınacaktır.

Anomi kavramını ele alıp farklı bir perspektiften yorumlayan bir diğer sosyolog Robert K. Merton'dır. Merton kültürel hedeflerle o hedeflere götüren meşru ve kurumsallaşmış araçlar arasındaki uyumsuzluğun da anomiye yol açtığını söylemektedir (Merton, 1938, s. 674). Merton'a göre büyük maddi varlıklara, şöhret ve güce sahip olmak gibi hedeflere yoğun bir kültürel vurgu olmasına rağmen, bu hedeflere ulaşmada kullanılacak eğitim, çok çalışmak, doğruluk ve dürüstlük gibi değerlerin, meşru vasıtaların öncelikli yol ve yöntemler olarak yeterince tanımlanmamış ve vurgulanmamış olması anomiye kapı açmaktadır (Karğın, 2016, s. 64). Toplumca kabul edilen hedeflere ulaşmak için sunulan kurumsallaşmış araçların en önemlilerinden birisi olan eğitimin, 21. yüzyılın başları itibarıyla bu beklenen fonksiyonu icra etmekten uzaklaştığı gözlemlenmektedir. İnsanların uzun ve zorlu bir eğitim süreci neticesinde elde ettikleri diplomalar artık daha önceleri olduğu ölçüde bir dikey sosyal

mobilit e sağlamamaktadır.

Nitekim Türkiye’de iş ve çalışma hayatıyla ilgili kayıtları tutan resm  kurumlardan birisi olan Türkiye İş Kurumu’nca sağlanan verilere göz atıldığında, artan işsizlikte en büyük payın lisans mezunlarına ait olduğu görülmektedir. Türkiye’de üniversitelerden mezun olanların önemli bir kısmının iş bulamamaktadır. İş bulabilen  niversite mezunlarının iş hayatına atıldıklarında ne kadar para kazandıklarına bakıldığında -istisnai birkaç meslek kenara bırakılırsa- yoksulluk sınırının altında ücretlerle işe başladıkları görünmektedir. Yoksulluk sınırı altındaki bir ücretin de kişiye yüksek bir sosyal statü kazandırmayacağı, dikey toplumsal hareketlilik sağlamayacağı açıktır (Altın, 2020, s. 190).

2. METODOLOJİ

Yüz yirmi yıllık “anomi” ve yüz yetmiş yıllık “yabancılaşma” kavramlarının ilk ortaya atıldıkları halleriyle bugün tecrübe edilen toplumsal değişmeyi, bu değişimlerle ilgili güncel problemleri birebir açıklaması beklenemez. Ancak bu kavramların bugün tekabül ettikleri yeni şekillerin, kazandıkları yeni formların izi sürülebilir. Bu çalışmada, söz konusu kavramlara verilen anlamların tarihten günümüze literatürde nasıl ele alındıkları, nasıl değiştikleri incelendikten sonra anomie ve yabancılaşmanın günümüzde aldıkları yeni formlar tespit ve kategorize edilecektir.

George Ritzer (2001, s. 13) sosyolojik teorinin soyutlamasının büyük ölçüde sınırlanması ve teorilerin sadece sosyal dünyadan türetilmesi gerektiğini savunan birçok sosyolojik teorisyenin, soyut ve büyük teorilere karşı güçlü bir antipati beslediğini söylemektedir. Fakat sosyolojik teori, tabiatı gereği en azından bir dereceye kadar soyut olmak zorundadır. Sosyolojik teori de dahil olmak üzere herhangi bir sosyal ve fikri varlık, geniş bir yelpazedeki diğer sosyal ve bilişsel olgular tarafından etkilenebilecek bir sosyal ve zihinsel olgudur ve dolayısıyla teorik olarak incelenebilir. Ritzer, araştırmacıların iktisat, felsefe, psikoloji, vb. alanlardaki kuramsal fikirleri kullanarak kendi teorilerini geliştirebileceklerini söyler. Ona göre bu fikirlerin nereden geldiği değil, anlamlı olup olmadıkları ve sosyal dünyayı anlamamıza yardımcı olup olmadıkları önem taşır. Bu tür bir katılım, sosyolojik teorinin daha derin bir şekilde anlaşılmasının yanı sıra sosyolojik teoriyi kapsayan yararlı perspektifler sağlayabilir. Meta-teoriler üretenler sık sık (kendileri de genellikle sosyolojideki bu geleneksel çalışma biçiminin farkında olmadan uygulayıcıları olan) diğer kuramcılar tarafından iğneleyici saldırılara maruz kalmış olsalar da, meta-teorileştirmenin kınanacak bir yanı yoktur; zira en önemli klasik düşünürlerden bazıları (Marx, Weber, Durkheim, Parsons) ve birçok önemli çağdaş teorisyen (Habermas, Collins, Giddens, Alexander) sıkı meta-teorisyenlerdir (Ritzer, 2001, s. 14).

Bu çalışmada özellikle bahse konu klasik düşünürlerin teorilerinin çağdaş dünyadaki güncel izdüşümleri araştırılacağı için, literatür taramasına dayalı meta sentez (tematik içerik analizi) ve betimsel içerik analizi (metinler arası karşılaştırmalar ve bazı örnek sosyal medya verileri üzerinden nitel metin analizi) metotları kullanılacaktır.

Noblit ve Hare tarafından aynı zamanda “meta etnografi” şeklinde de adlandırılan meta-sentez (tematik içerik analizi) belli bir alanda yapılmış nitel araştırmaların tema veya ana şablonlar oluşturularak eleştirel bir bakış açısıyla sentezlenmesi ve yorumlanmasına, benzerlik ve farklılıkların karşılaştırmalı olarak ortaya koymasına yönelik bir metottur. Noblit ve Hare (1988, s. 54) meta etnografiyi, nitel çalışmaların sonuçlarını resmetmek için yapılan sistematik bir karşılaştırma üzerinden, bulguların karşılaştırılması veya birleştirilmesi ile oluşturulan kuramlar, üst anlatılar, genellemeler ve yorumlamalı çeviriler şeklinde tanımlamışlardır.

DeWitt-Brinks ve Rhodes (1992) nitelin meta-analizi şeklinde isimlendirdikleri meta-sentez kavramını, bilimsel yayınların temel aldığı nicel verilerden ziyade nitel araştırmaların bulgularının sentezlemesi süreci şeklinde tanımlarken, meta-sentez çalışmalarında istatistiksel çözümlemelerden daha çok, senteze dâhil edilen her bir çalışmanın bulgularını betimleyen ve açıklayan betimleyici anlatılara yer verilmesi gerektiği belirtmektedir.

Paterson ve arkadaşları (2001) meta-analizi ve meta-sentezi birlikte ele alıp “meta çalışmalar” (*meta study*) şeklinde isimlendirdikleri görülmektedir. Bu araştırmacılara göre meta çalışmalar; kuram, yöntem ve veri bağlamlarında değişik seviyelerde üretilmiş mevcut sosyolojik bilgi gruplarının çözümlenmesi için kullanılan sistematik bir yaklaşımı açıklar. Bu nedenle meta çalışmalar nitel çalışmaların bulgularının değerlendirmesinin ve sentezlemesinin yanı sıra meta veri analizi, meta yöntem veya meta kuram olarak bahsedilen çalışmaları bir araya getirerek bir meta-sentez üretmeyi amaçlar. Bu ise son derece büyük ve emek isteyen bir iştir.

Betimsel içerik analizi; belirli bir konu üzerinde yapılan çalışmaların ele alınıp eğilimlerinin ve araştırma sonuçlarının tanımlayıcı bir boyutta değerlendirilmesini içeren sistematik çalışmalardır. İlgili alanda çalışma yapan ve yapmak isteyen araştırmacılara genel eğilimin ne olduğu göstermek amacıyla, birbirinden bağımsız olarak yapılmış nitel ve nicel çalışmalar incelenip düzenlenerek alandaki genel eğilimler belirlenir (Çalık & Sözbilir, 2014, s. 34).

Bu çalışmada bahsedilen metotlar kullanılarak, eleştirel felsefi bir kategori olan ve zaman içinde farklı anlamlarda kullanılan “yabancılaşmanın” nasıl ele alınması gerektiğine, bugünün toplumunda felsefi, sosyolojik ya da psikolojik açılımları olan bu çok katlı

kavramın izlerinin nasıl sürülebileceğine dair bir analiz yapılmaya çalışılacaktır.

Anomi konusunda ilk ciddi çalışmayı yapan, anomiyi sosyolojik bir kavram olarak ilk tanımlayan Durkheim, bu kavramın merkezi bir yer tuttuğu çalışmasını -kendi zamanının en doğru, en geçerli verileri sayılabilecek- intihar istatistikleri üzerine oturtmuştur. Bugün içinde yaşadığımız enformasyon toplumunda artık çok çeşitli veriler, çok daha kolay ulaşılır hale gelmiştir. Fakat bu büyük veri okyanusundan ihtiyaç duyulan verileri bulabilmek, süzebilmek, rafine ederek anlamlı neticeler çıkartabilmek başka türlü bir zorluk arz etmektedir. Dahası, bugün böyle bir çalışma yürütebilmek için öncelikle kuramsal bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Bugün yaşanan gelişmeler hala anomi ve yabancılaşma kavramları altında ele alınabilirler mi? Bugün anomi ve yabancılaşmadan bahsedilebilir mi? Eğer edilebilirse bunların çeşitleri, boyutları, topluma etkileri, bireye etkileri nelerdir? Günümüzün yeni anomi ve yabancılaşma formları nelerdir? Bunlar geçmişteki formlardan hangi yönleri ile ayrılmakta hangi yönleriyle geçmişteki formlara benzemektedir. Bu çalışmanın temel amacı o kuramsal çerçeveyi oluşturmaktır.

2.1 Araştırma Soruları

1. Üretildikleri dönemden günümüze, “anomi” ve “yabancılaşma” kavramları çevresinde fikir üreten düşünürlerin ortaya koydukları farklı yaklaşımlar analiz edilerek bu kavramların tutarlı, belirgin tanımlarına ulaşılabilir mi?
2. Modern dönem düşünürlerine ait “anomi” ve “yabancılaşma” kavramları, postmodern dönemdeki toplumsal değişimleri anlamada hala anlamlı ve geçerli sayılabilir mi, bugün yaşanan toplumsal krizleri açıklamada kullanılabilir mi?
3. Anomi ve yabancılaşmanın bilgi/ağ toplumunda aldığı yeni formlar nelerdir, bu formlar nasıl tipleştirilebilir ve kategorize edilebilir?

Bu çalışmada, ilk olarak anomi ve yabancılaşma kavramlarının tarihte hangi anlamlarda kullanıldıklarını, nasıl temellendirildikleri karşılaştırmalı olarak ortaya koyulduktan sonra günümüz toplumunda açıklayıcılıklarını ne ölçüde sürdürdükleri araştırılacak, çağdaş düşünürlerin onlarla ilgili görüşleri özetlenerek, güncel anomi ve yabancılaşma kategorileri tespit edilecek, bu tespit edilen kategorileri doğuran toplumsal değişimlere ve bunlara insanların sosyal medya üzerinden verdikleri çeşitli tepkilere içerik analizi yapılarak

örnekler verilecek ve nihayet, tüm bu analizlerden hareketle ortaya anomi ve yabancılaşmanın bugünkü yansımalarına, yeni formlarını anlamaya yönelik kategoriler ve çerçeve kavramlar üretilmeye çalışılacaktır.

Bu yöntemin seçilme sebebi, araştırmamızın doğası gereği keşfedici, teorik ve kavramsal hedefleri olan bir araştırma olmasıdır. Amacımız bazı hipotezleri test etmek veya sonuçları ölçmek değil yeni hipotezler önermek, felsefi yönleri ağır basan anomi ve yabancılaşma kavramlarının günümüzdeki yansımaları üzerine yeni bir kavrayış ve yeni bir kuramsal çerçeve geliştirmektir.

Araştırma için bahse konu kavramların tarih sahnesinde ilk göründükleri zamandan sosyolojinin kurucu babalarının asıl muhtevalarını kazandıkları döneme, oradan da günümüze uzanan çizgide aldıkları anlamlara dair literatür taranacaktır. Doğrudan bu kavramları kullanmasalar bile onların ifade ettiği anlam çerçevesinde fikir üreten çağdaş düşünürlerin yaklaşımları incelenecektir. Anomi ve yabancılaşmanın günümüzdeki formlarının izini sürmek için kullanılacak anahtar kelimeler, başta Melvin Seeman'ın beş yabancılaşma kategorisi ("anlamsızlık", "normsuzluk", "güçsüzlük", "izolasyon", "kendine yabancılaşma") olmak üzere (Seeman, 1959), "değersizlik", "nihilizm", "çaresizlik", "geçicilik", "çözülme", "belirsizlik", "güvencesizlik" "kaygı", "ümitsizlik", "sahipsizlik", "yozlaşma" ve "nostalji" olacaktır. Bu hisler ve yansımaları, mikro/bireysel/psikolojik seviyeden ziyade makro/toplumsal/sosyolojik seviyede ele alınacaktır.

2.2 Araştırmanın Kısıtları

Seçilen araştırma yönteminin tabiatı gereği ortaya konacak bulgular, önyargı, geçerlilik, güvenilirlik ve genellenebilirlik açısından tartışmaya açık olacaktır. Ampirik olmayan bir yaklaşımın öznel ve soyut olmak gibi bazı kısıtları olduğu aşîkârdır. Ayrıca anomi ve yabancılaşma gibi sosyoloji tarihinin en köklü kavramları üzerinde yapılacak bir inceleme için, araştırmanın yapıldığı zamana kadar yazılıp çizilmiş her fikre eksiksiz olarak erişmek mümkün değildir. Bu mümkün olsaydı bile bunların ayrı ayrı her birine eşit ölçüde dikkat ve zaman ayırmak söz konusu olmayacaktı. Bu kısıtları mümkün olduğunca azaltmak adına, meta-analize tabi tutulacak kaynaklar dikkat ve titizlikle belirlenmiş, mümkün olduğunca farklı kaynağa başvurulmuştur. Analizde titizlik ve şeffaflığı sağlamak için, ideolojik

duruşlarına, inançlarına ve etnik aidiyetlerine bakılmaksızın sosyoloji tarihinde öne çıkan tüm önemli düşünürlerin konuyla ilgili düşünceleri ele alınmıştır. Erişilebilen tüm farklı perspektifler incelenerek, birbirleriyle çelişen yaklaşımlar ve tanımlar açıkça ortaya koyularak tartışılmıştır. Analize tabi tutulan sosyal medya içeriklerine erişmek için yukarıda belirtilen anahtar kelimeler kullanılmış, bulunan içeriklerden tekrar eden, belli odaklar tarafından propaganda ve manipölasyon amacı ile yazıldıkları tespit edilebilenler filtrelenmiştir. Özellikle araştırmada ileri sürülen tezlerle ters düşen, onların yanlışlığını ima edebilecek içerikler araştırılmıştır.

Çalışma kapsamında özellikle sosyal medyadan verilen anekdot niteliğinde örnekler (*anecdotal evidence*), tespit edilen olguların, tiplerin, kategorilerin toplumsal yaygınlığına değil mevcudiyetine dair örneklerdir. Bu örnekler, anomi ve yabancılaşmanın çağdaş formlarına dair olarak teklif edilen hipotezler için bilimsel bir geçerlilik iddiası olarak değil, bir çıkış noktası olarak değerlendirilmelidir.

Anekdot niteliğindeki kanıtlar, bilimsel bir sonuç ifade etmemekle birlikte, araştırmacılar tarafından söz konusu fenomen hakkında daha titiz bilimsel çalışmalar yapmaya davet amaçlı olarak kullanılabilir. Bu yaklaşım, bilimsel teorilerin olasılığını değerlendirirken a priori akla yatkınlığın dikkate alınmasını zorunlu kılan Bayesçi bilim bakış açısıyla uyumludur. Anekdot niteliğindeki kanıtlar, bilimsel araştırmanın hipotez üretmenin yapıldığı ilk aşamalarında, keşif bağlamında oldukça yararlı olabilir (Paul, 2014).

Bu araştırmada anekdot niteliğindeki kanıtlar, yeni hipotezler önermek için keşif amaçlı kullanılmıştır. Bu çalışmada teorik olarak ulaşılan neticelerin güvenilirlik ve genellenebilirlik açısından test edilebilmesi için ileride ampirik araştırmaların yapılması gerekeceği açıktır. O araştırmalara altlık teşkil edecek kuramsal çerçeve de bu çalışma kapsamında oluşturulmaya çalışılmıştır.

3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Asırlık anomi ve yabancılaşma kavramlarının günümüzde hâlâ açıklayıcı olup olmadıklarını araştırmaya geçmeden önce bu kavramları ortaya atan düşünürlerin yazdıklarından ve onlardan sonra bu kavramların tarih içerisindeki yolculuklarından yola çıkarak bir çerçeve oluşturmak gerekmektedir. Bu kapsamda önce Durkheim, Marx, Parsons ve Merton'ın yaklaşımları, daha sonra bu düşünürlerin fikirlerine yöneltilecek eleştiriler ve onların ardından yaşayıp aynı kavramlar çerçevesinde fikir üreten düşünürlerin bahse konu kavramlara katkıları ele alınacaktır. Kavramların tarihi boyunca kazandıkları farklı anlamlar özetlendikten sonra bu çalışmada bu değişik anlamlardan hangisinin tercih edildiği ortaya konulacaktır.

3.1 Anomi

Etimolojik olarak Yunanca “*anomia*” kelimesinden türetilmiş olan anomi kavramı, genel olarak kanunların, regülasyonların yokluğu ya da daha genel olarak kuralsızlık anlamına gelir (Deflem, 2015, s. 718).

Kadim Yunan'daki “*anomia*” fikrinden, çağdaş sosyolojideki kullanımlarına kadar anomi kavramının izleri sürüldüğünde, kavramın tarih boyunca aldığı anlamların çoğu zaman birbirlerine benzemekten çok farklılaştığı sonucuna ulaşılır: Anomi, uzun bir tarihi olan akışkan bir kavramdır (DiCristina, 2015, s. 2). Oldukça eski bir kavram olan anomi, İngiliz diline 1591 yılında “ilahi kuralları önemsememe ya da umursamama (*disregard*)” anlamında girmiş ve on yedinci asırda daha da popülerleşmiştir (Midgley, 1971, s. 37).

Émile Durkheim, anomi kavramından felsefeci Jean Marie Guyau vasıtasıyla haberdar olmuş, fakat Guyau'nun çalışmalarını inceledikten sonra kendi tanımını, Guyau'nun yaptığını tanımın tam zıddı olacak şekilde yapmıştır (Coleman, 2014, s. 7). Fakat anomi kavramının Durkheim'ın farklı eserlerinde bile birden farklı anlama gelebilecek şekilde kullandığı görülmektedir. O yüzden anomi kavramının, kendisini dünyanın gündemine taşıyan kişinin zihninde bile çok belirgin ve keskin şekilde tanımlı olmadığı, zaman içinde değişik anlamlarda kullanılmış olduğu ileri sürülebilir. Bu nedenle anominin anlamları arasındaki nüansları tespit etmek ve kavramı hangi anlamında ele aldığımızı ortaya koymak

önemlidir.

Bu konuda Türkiye’de önemli ilk çalışmalardan birine imzasını atan Barlas Tolan anomiyi, “hızlı toplumsal dönüşüm dönemlerinde değerler sistemi ve normatif yapının toplumsal yapı ile ilişki ve uyumunun bozulması ve toplumu oluşturan bireylerin davranış, düşünce ve eylemleri üzerindeki belirleyici ve yönlendirici niteliğin yitirilmesi hâli” olarak tanımlar (Tolan, 1980, s. 171).

Anomi kavramı Durkheim’den sonra da birçok sosyal bilimcinin dikkatini çekmiştir. Robert K. Merton (1910-2003) bunlar arasında en önde gelen isimlerden birisidir. Toplumsal değişimi açıklamak için büyük boy kuramların mecburen düştüğü indirgemecilik gibi kusurları aşmak için orta boy (mezzo seviyede) kuramlara ihtiyaç olduğunu ileri süren Merton kendi kuramını içinde yaşadığı Amerikan toplumundan hareketle şekillendirir (Can, 2004). Merton'a göre, toplumsal başarı üzerine odaklanmış kültürel hedeflerle o hedeflere ulaşmak için bireylerin meşru olarak kullanacakları kurumsallaşmış yol ve vasıtalar arasındaki ayrışma ya da karşıtlıklar anomiyi doğurmaktadır (Tolan, 1980, s. 70).

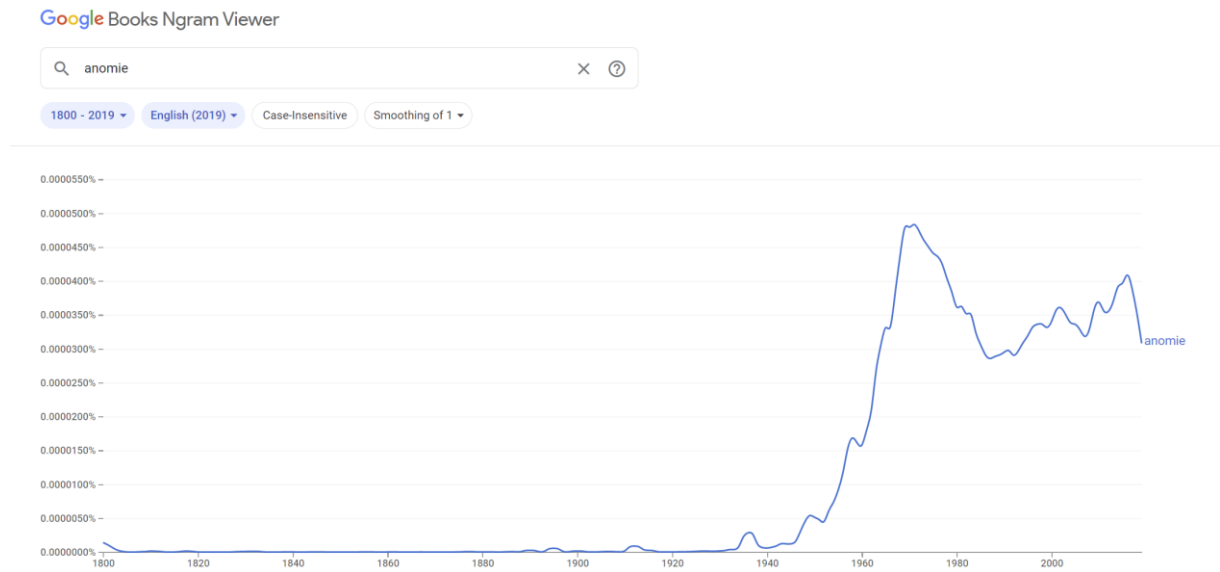
Konuya ilişkin yeni çalışmalardan birine imza atan Teymoori ve diğerleri (2016, s. 2) normalde savaş veya devrimlerin yanı sıra hızlı ekonomik değişimler veya krizler nedeniyle ortaya çıkan çalkantı ve istikrarsızlıkları yaşayan toplumları tanımlamak için kullanılan anomiyi, bireylerin zihnindeki sosyal ve politik olarak dağılmakta olan, güven ve ahlaki standartların bulunmadığı bir toplum algısı olarak yeniden tanımlamayı önermektedirler.

Toplumun giderek güven, uyum ve ahlaktan yoksun hale geldiği algısı olarak anomi, son yıllarda sosyal psikologların yeniden ilgisini çekmeye başlamıştır. Tanımlar, uygulandıkları disiplinler ve bağlamlar arasında farklılık gösterse de özünde, içinde yaşanan toplumun kuralsızlaştırıldığına ve dağıldığına, sosyal uyum ve ahlaktaki gerilemenin yanı sıra kültürel olarak bireyciliğe, materyalizme ve ekonomik başarıya odaklanıldığına atıfta bulunmaktadır (Hartwich & Becker, 2019, s. 2).

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren giderek daha az başvurulan anomi kavramı, 1930’larda Elton Mayo, Talcott Parsons ve Robert Merton’ın çalışmalarında yeniden görünürlük kazansa da ve 1950’lerde işlevselcilikle irtibatından dolayı muhafazakâr

bulunarak eleştirilse de toplumbilimcilerin gündemine yerleşmiştir (Coleman, 2014, s. 7).

Google tarafından taranarak dijital ortama aktarılan kitaplarda geçen kavramların yıllar içindeki kullanım seyrini gösteren “Google Books Ngram View” uygulaması “anomie” kavramının 1800-2019 yılları arasında İngilizce kitaplarda kullanım sıklığı grafiğini şöyle göstermektedir (Google, 2021):



Şekil 3-1 Anomi Kelimesinin Kullanım Sıklığı

Grafikten de görüldüğü üzere kavramın kullanımı, dünyada ciddi siyasi çalkantıların yaşandığı, iktidarların şiddetle protesto edildiği, savaş, militarizm ve bürokrasi karşıtı gençlik hareketlerinin yoğunlaştığı 1968-1970 yılları arasında zirveye çıkmıştır.

Anomi kavramı psikolojik açıdan, “bireylerin, sosyal dokunun çözülmesi (güven eksikliği ve ahlaki çöküş) ve liderliğin çöküşü (yani yönetimin meşruiyet ve etkinlik eksikliği) hallerini yaşayan toplumun durumuna dair öznel (sübjektif) algıları” şeklinde tanımlanabilir (Teymoori, The Psychology of Anomie, 2016, s. 16).

3.1.1 Durkheim'in Amorf Anomi Tanımları

Durkheim “anomiden” başlıca üç metninde bahseder (Tolan, 1980, s. 26):

1. Toplumsal İşbölümü Üzerine (1893), III. Kitap, Bölüm: I: Anomik İşbölümü
2. İntihar (1897), II. Kitap, Bölüm V: Anomik İntihar
3. Toplumsal İşbölümü Üzerine başlıklı çalışmasının ikinci baskısına eklenen önsöz (1902)

Bunlara ek olarak Durkheim'in belki de anomi konusundaki en sofistike fikirlerini yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan, “La Education Morale” (Ahlak Eğitimi) başlıklı eseri (1925) belki de onun en az bilinen eseridir (Marks S. R., 1974).

Durkheim, aynı zamanda doktora tezi olan “Toplumsal İşbölümü Üzerine” başlıklı çalışmasında anomiyi, modern cemiyette dayanışmanın bir numaralı kaynağı olacağını ileri sürdüğü “işbölümünün anormal formu” olarak ele alır: İşbölümü doğru şekilde yapılanırsa, toplum karmaşık ama birbirine bağlı, özelleşmiş, uzmanlaşmış ve kendi içinde bağımsız birimlerden oluşacak, bu olmazsa işbölümü toplumsal dayanışmaya katkı sağlamayacaktır (DiCristina, 2015, s. 2,3).

Durkheim, sermaye-emek arasındaki ilişkileri yeterince tanımlayıp düzenlemesi beklenen hukuk kurallarının ve -özellikle toplumbilimlerinde- bilim yapma şeklini yeterince tanımlayıp düzenlemesi beklenen yöntem kurallarının eksikliğinden doğan karmaşalara dair örnekler verdikten sonra şunları söyler:

“Görüldüğü gibi bu değişik örnekler, aynı türün değişik biçimleridir; bütün bu durumlarda işbölümünün dayanışma sağlamaması, organlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmemiş olmasından, başka deyişle organların bir kuralsızlık (anomi) durumunda bulunmalarından dolaydır.” (Durkheim, Toplumsal İşbölümü, 2020, s. 421)

Toplumun farklı organları (ya da farklı mesleki uzmanlıklar) arasındaki ilişkiler yeterli derece düzenlenemiyorsa “anomik bir iş bölümünden” bahsedilebilir. Bu durum tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş gibi sosyal sistemde kırılmalara yol açacak çapta değişimler olduğunda ortaya çıkar. Yaşanan köklü değişimler esnasında, oturmuş ilişkiler

ve kurallar geçerliliklerini yitirir ama onların yerini alacak yeni işlevsel ilişki ve kurallar yaşanan dönüşümün gerçekleştiği hızda ortaya çıkamayınca anomi hali doğmuş olur (DiCristina, 2015, s. 3).

Barlas Tolan, Durkheim'in "Toplumsal İşbölümü Üzerine" başlıklı eserinde üç halde anomiden bahsettiğini tespit etmektedir (Tolan, 1980, s. 28):

- Ekonomi dünyasında iflasların çoğalması halinde
- Ekonomik faaliyet içerisinde işveren-ücretli (sermaye-emek) arasındaki karşıtlık ve mücadelenin yoğunlaşması halinde
- Bilimlerin aşırı parçalanması ve aşırı uzmanlaşma neticesinde artık parçaları arasında dayanışma olan bir bütün oluşturamaması halinde

"Toplumsal İşbölümü Üzerine" başlıklı eserinde Durkheim'in en önde gelen endişesi, Fransa'da yaşanan ekonomik gelişmelerin, bireysel açgözlülüğün ahlaki dokusunu aşındırmasına izin vererek toplumu yok etme tehlikesidir. Durkheim'in "tikel olanın genel çıkara tabi kılınmasının, tüm ahlaki faaliyetlerin en temel kaynağı" olduğunu belirterek, kişisel çıkarlara karşı toplumsal çıkarların yanında durur. Ona göre devlet veya başka bir kurum, ekonomik hayatı düzenlemek için toplumsal çıkarları koruyacak adımlar atmadıkça netice, "İntihar" eserinde tartıştığı bir konu olan "ekonomik anomi" olacaktır. İnsanlar ekonomik yaşamlarında kural ve normlara ihtiyaç duymaktadırlar ve anarşik durumlara olumsuz tepki vereceklerdir (Smelser & Swedberg, 2005).

Durkheim'in teorilerine istikamet veren en temel sorusu ve odak noktası şudur: "Bireylerin bir toplum oluşturmaları, yani toplumsal varoluşun şartlarını ve kendi aralarında düşünce birliğini sağlamaları nasıl mümkün olabilmektedir?" (Tolan, 1980, s. 11)

Bu temel soruya cevap ararken Durkheim'in fikirlerini sürekli etrafında şekillendirdiği kavram "kolektif şuur" (veya "maşeri şuur", "kolektif bilinç") kavramıdır. Durkheim genel olarak Rousseau'nun genel irade (*volonté générale*) ve Comte'un "konsensüs" kavramlarından devşirdiği "kolektif şuur" kavramını "toplumdaki ortalama bireylerin ortak inanç ve duygularının tümü" olarak tanımlar (Durkheim, Toplumsal İşbölümü, 2020, s. 109-110).

“Kolektif şuur”, mekanik dayanışma gösteren toplumlarda çok büyük ehemmiyet arz ederken hatta onların adeta tanımlayıcı karakteristiği durumundayken “organik dayanışma” gösteren modern şehir/sanayi toplumlarında kaçınılmaz olarak etkisizleşecek, yerini insanların karşılıklı olarak birbirlerine bağımlılıklarından doğacak kurallara bırakacaktır. Mekanik dayanışma fert ile grup arasında ahlaki bir irtibatı işaret ederken, organik dayanışma tamamıyla ekonomik bir irtibatı işaret etmektedir. Mekanik dayanışmada “kolektif şuur” tarafından domine edilen fertler kendi “ayrılıklarının” (*seperateness*) şuurunda değillerken ve toplumla bütünleşmeleri yakınlarındaki diğer fertlerle (kendi gruplarının mensuplarıyla) aynı değerleri benimsemelerine bağlıyken, organik dayanışmada toplumsal bütünleşme, karakterlerini iş bölümünün belirlediği farklı gruplarla fertler arasında geliştirilen bağlar üzerinden gerçekleşmektedir (Giddens, 1971, s. 212). Durkheim buna rağmen “kolektif şuura” modern toplumda da genel koordinasyon ve bütünleşme (entegrasyon) için ihtiyaç duyulacağını altını çizer (Coser, 1984, p. xix).

Durkheim, iptidai toplumlarda kolektif şuurun, sadece ferdi varlığı büyük ölçüde kuşatıp tanımlamakla kalmadığını, yasakları çiğneyen fertleri aşırı bir sertlik ve şiddetle cezalandırdığını, kolektif şuur ne kadar güçlü olursa toplumda kural ve yasakların çiğnenmesine, yani suç işlenmesine duyulan tepkinin o derecede arttığını tespit eder (Tolan, 1980, s. 12).

Tabi bu tanımların Durkheim’ın bazı ön kabullerine istinat ettiğini söylememiz gerekir. Bunları şu şekilde maddeleyebiliriz:

- Bütün, parçalara nazaran öncelik taşır. Toplumsal varlık kendini oluşturan öğelerin basit bir toplamından fazlasıdır.
- Toplumsal varlık onu tek tek oluşturan öğelerle açıklanamaz fakat bütünü teşkil eden alt öğeler (fertler) bütünsel varlık (toplum) tarafından açıklanabilir.
- Fertlerin birbirlerine benzediği ve kendilerini bütünden henüz farklılaştıramadıkları toplumlar, fertlerin şahsi varlıklarının şuuruna vardığı ve bunu ortaya koyma gücü elde ettikleri toplumlara göre daha geri toplumlardır. Toplumlar önce kolektivist ya da mekanik dayanışma, sonra organik dayanışma süreçlerini yaşarlar.
- İnsanlar şahsi varlıklarının şuuruna vardıkları ve bireyselleşebildikleri için akılcı bir

abayla organik dayanışma modelini benimsemezler, tarihi süreçte evrilen toplum yapısının ortaya çıkarttığı organik dayanışma modeli bireyselleşmeyi ve farklılaşmayı tetikler (Tolan, 1980, s. 13-14).

Durkheim fertlerin, kolektif şuurun yoğunluğunun ve kapsayıcılığının azaldığı bir toplumda kendi muhakeme ve eylem özerkliklerine sahip olmaya başladıklarını, ama kolektif bilinç belli ölçülerde var olmaya devam etmezse bireyselleşmenin böylece arttığı bir organik dayanışma toplumunun eninde sonunda çözüleceğini ileri sürer (Durkheim, Toplumsal İşbölümü, 2020, s. 329).

Durkheim’ın formülü aslında son derece yalındır: Kolektif şuur ve ferdi şuur birbirleriyle mücadele halinde iki önemli kuvvettir. Birisinin güçlendiği yerde diğeri zayıflar. Fakat birinin mutlak hakimiyet sağlayıp diğeri tamamen ortadan kaldırması son derece olumsuz neticeler doğurur. Eğer kolektif şuur mutlak belirleyici olursa ferde hiçbir hareket alanı ve inisiyatif alma imkânı kalmaz. Ama tarihin akışı ters istikamettedir. Bireysel şuur galebe çalar da kolektif şuur tamamen silinirse organik dayanışmaya dayalı toplumlardaki güçlü rasyonel sözleşme öğeleri toplumu bir arada tutmak için yeterli olmayacaktır.

Durkheim “anomi” kavramından, intiharın aslında psikolojik sebeplerden ziyade toplumsal sebeplere dayandığını ileri sürdüğü “*Le Suicide: Étude de sociologie*” isimli, 1897 tarihli eserinde de bahseder (Durkheim, Suicide: A study in sociology, 2005). Durkheim’ın intiharların sebepleri arasında gördüğü “anomi”, toplumca kabul gören normların ve ortak değerlerin ortadan kalkması, davranışlarımızı düzenleyen sosyal standartların çözölüp yok olması halidir. Durkheim’a göre bu, bir dönem boyunca benimsenen kuralların ortadan kalktığı, ama yerlerine yenilerinin konulamadığı bir geçiş aşamasıdır (Durkheim, Suicide: A study in sociology, 2005, p. 213).

Durkheim’ın araştırmalarından vardığı neticeye göre anomie, özellikle sosyal, ekonomik veya siyasi yapılarda köklü ve ani değişikliklerin yaşandığı dönemlerde ortaya çıkar. Aslında 1893’te yayımladığı “*De la division du travail social*” başlıklı doktora tezinde, endüstrileşmenin zorladığı, kırsalda geçerli “mekanik iş bölümünden” endüstriyel şehir hayatının gerektirdiği “organik iş bölümüne” geçiş sürecinin böyle bir döneme tekabül ettiğini söyler (Durkheim, Toplumsal İşbölümü, 2020).

Durkheim, kolektif şuur ile ferdi şuur arasındaki dengenin özellikle toplumsal buhranlar, büyük ekonomik felaketler ya da değişimler esnasında bozulduğunu ve anominin böyle zamanlarda ortaya çıktığını ifade eder (Durkheim, İntihar, 2013, s. 255-257). Alelaide zamanlarda, fertler toplum düzenini genel olarak hakkaniyetli kabul edip kendi şahsi tutkularını sınırlamayı kabul ederken, iktisadi, siyasi, içtimaî sahalarda yaşanan büyük sarsıntılar kolektif şuur ve toplumsal kurallara olan inancı zayıflatır. Zenginlik ve/veya siyasi güç hızla el değiştirdiğinde, toplumun bazı kesimleri nesillerdir sahip oldukları birtakım imtiyazları kaybettiğinde ya da hiçbir zaman sahip olmadıkları birtakım imtiyazlar kazandıklarında kadim düzene bağlılık ve inanç sarsılır. İnsanlar böyle zamanlarda neyin olabilir neyin asla kabul edilemez olduğunu, hangi istek ve fiillerin haklı, hangilerinin haksız olduğunu bilemediklerinden herkes her şey üzerinde hak iddia edebilir. Durkheim genel kabul gören düzenlemelerin yoksunluğunun çekildiği bu yeni kaotik vaziyetin da eninde sonunda bir dengeye ulaşacağını ama “insanların ve nesnelerin kamu vicdanı tarafından yeniden sınıflandırılması” için zamana ihtiyaç olduğunu belirtir (Durkheim, İntihar, 2013, s. 256).

Kendi başlarına kaldıklarında, sonsuz, doyurulması mümkün olmayan ihtiraslarının kendilerini sevk ettiği arayışları bekledikleri neticeleri hiçbir zaman veremeyeceği için huzursuz, mutsuz hatta umutsuz hissedecek olan fertlerin belirli bir ruhi dengeye kavuşmaları, ancak kendilerine ölçülü ve mutedil olmayı öğreten ve iç huzurlarını bulmalarına yardımcı olabilecek bir ahlâk sisteminin harici gücü sayesinde mümkün olabilir (Tolan, 1980, s. 21).

İnsanın kendini belirli sınırlar içinde tutamamasını, tüm insani etkinlikler ve daha genelinde tüm biyolojik etkinlik biçimleri açısından bir hastalık göstergesi olarak niteleyen Durkheim, sağlıklı bir insanın belli ölçüde gıda aldığı karnının doyacağını, buna karşın açlık hastalığına (*bulimia*) yakalanmış bir insanı doyurabilmenin mümkün olmadığını, sağlıklı, normal bir etkinlik düzeyine sahip insanlar ölçülü yürüyüşler yaparken, amaçsız yürümeyi hastalık derecesinde iş edinmiş insanların ise durup dinlenmeden ve yürümelerinden hiçbir keyif almadan, oradan oraya yürümelerini örnek vererek bunların psikolojik rahatsızlıkların göstergesi olduğunu ileri sürer (Durkheim, Ahlak Eğitimi, 2004, s. 50).

İnsanı sonsuz, hiçbir zaman tam doyurulamayacak arzuların sahibi bir varlık olarak gören Durkheim, tüm kural ve sınırlamaların boyunduruğundan kurtulmuş, artık belirli ve sınırlı bir hedefe bağlı olmayan ihtiyaç ve arzuların, onların sahibi fertler için mütemadiyen bir azap kaynağı olacağını, davranışlarımızdan hoşnut olabilmemiz için eylemlerimizin bir amaca hizmet ettiği, yani bizi ulaşmak istediğimiz hedefe götürdükleri gibi bir duyguya sahip olmamız gerektiğini söyler (Durkheim, Ahlak Eğitimi, 2004, s. 51). Ancak tanımı gereği, sonsuzlukta gizlenmiş bir hedefe ulaşamaz. İnsan ne kadar ilerlerse ilerlesin ulaşmak istediği hedefe hep aynı uzaklıkta kalır. Kendisine koştukça uzaklaşan bir hedefin bulunduğu bir yolda ilerlemek kadar insanı düş kırıklığına uğratan başka bir şey olamaz. Bu boşa harcanan çabanın, “yerinde saymanın” insan hüznü ve yılgınlık getireceğini anlatan Durkheim yaşadığı dönemin anomik karakterine dair şu tespiti yapar: “Bizimki gibi sonsuzluğu hedefleme hastalığına yakalanmış dönemler zorunlu olarak hüznü dönemler olacaktır. Kötümserlik her zaman gerçekleşmesi olanaksız düşlerin yoldaşı olmuştur.” (Durkheim, Ahlak Eğitimi, 2004, s. 51-52)

İnsanın sonsuz arzularını sınırlanmasında ve ulaşılabilir hedeflerin belirlenmesinde din ya da gelenekler etkili olmayacaksa bunların yerine yeni bir yapının ikamesi edilmesi gerekir. Paylaşılan dini inançların ve geleneksel değerlerin yanısıra birincil ilişkilerin de zayıfladığı, dolayısıyla din, vatan ve aileye bağlılık hislerinden kaynaklanan bütünleşmenin çözülmeye başladığı modern toplumları ayakta tutabilmek için Durkheim’ın önerisi “mesleki birlik toplumdur” (Durkheim, İntihar, 2013, s. 399). Hayatını sürdürmek için aynı işleri yapan, karşılıklı çıkarları iç içe karışmış bireylerde toplumsal düşünce ve duyguların oluşması kolaylaşacağından modern toplumun harcını meslek sahipleri ve onların kurdukları yapılar teşkil edecektir (Tolan, 1980, s. 25).

(Tolan, 1980, s. 31), Durkheim’ın anomiyi birbirleri ile pek yakından ilişkili olmayan şu beş alanda, varlığı bile kesin bir biçimde saptanmamış ortak bir öge olarak tespit ettiğini söylemektedir:

1. İktisadi buhranlar esnasında ortaya çıkan kuralsızlıklar.
2. İş sözleşmeleri konusundaki kuralsızlıklar.
3. Liberal pazarda iktisadi düzenlemelerin yetersizliğinden veya hiç olmamasından

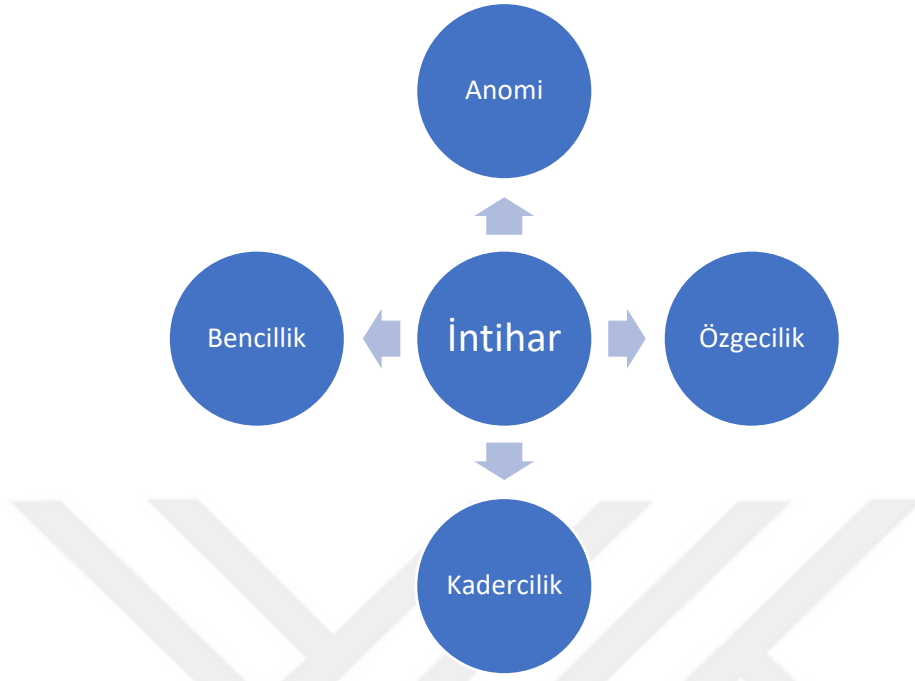
kaynaklanan kuralsızlıklar.

4. Pozitif hukukta boşanma kurumunun varlığından kaynaklanan (konjügâl) kuralsızlıklar.
5. Bilim felsefesi ve bilim metodunun eksikliklerinden kaynaklanan kuralsızlıklar.

Dikkatli bir okuma, Durkheim'ın “anomi” kavramını “İntihar” ve Toplumsal İşbölümü” eserlerinde oldukça farklı anlamlarda kullanıldığını göstermektedir:

1. “Toplumsal İşbölümü” başlıklı çalışmada anomie, bazı toplumsal fonksiyonlar arasındaki geçici düzen eksikliği veya yokluğu dönemi, bir anarşi evresi anlamında kullanılmıştır.
2. “İntihar” başlıklı çalışmada anomie, bireyler tarafında içselleştirilmiş olması beklenen ahlaki bir kaide veya kaidelerin artık fertlerce tanınmadığı, kuralsız veya kuralların geçerliliğini büyük ölçüde kaybettiği bir toplumun ahlaki vaziyetini ifade etmektedir (Tolan, 1980, s. 37,38).

Durkheim “İntihar” çalışmasında bencillik (egoizm) ve özgeciliği (*alturism*) bir eksenin iki kutbuna, anomie ve kaderciliği (*fatalism*) de diğer bir eksenin iki kutbuna yerleştirir. Anomie bir kuralsızlık haliyken, kadercilik ferdi kurallarla adeta boğan aşırı bir düzenleme ve her şeyi belirleyen baskıcı bir disiplin halidir (Dohrenwend, 1959, s. 467).



Şekil 3-2 Durkheim'ın İntihar Tipleri

Anominin tam tersi olarak ifade edilen “kaderciliğin” (*fatalism*), yine normların, kuralların varlığı veya yokluğu ile tanımlanan bencillik ve özgecilikten nasıl farklılaştığı sorusu mühim bir sorudur. Kaderciliği, bencillik ve özgecilikten ayıran şey normların muhtevası değil düzenleyici gücün kaynağıdır (Dohrenwend, 1959, s. 471). Durkheim’ın bencil-entelektüel ve özgecil-asker toplumlar karşısında kaderciliğe örnek olarak verdiği köle toplumlardan hareket edecek olursak, kaderci toplumlarda müşterek kuralların düzenleyici gücünün sadece “dış otoriteden” geldiğini, buna karşılık bencil ve özgecil toplumlarda fertlerin kuralları benimsemiş, içselleştirmiş olduğunu görürüz (Dohrenwend, 1959, s. 467). Başka bir deyişle fertlerin intiharında rol oynayan bencil ya da özgecil toplumlarda, ferdin bir aktör olarak kurallar karşısında tutumu anlamlı bir rol oynarken anomik yahut kaderci toplumlarda ferde neredeyse hiçbir alan bulunmamaktır.

3.1.2 Toplumsal Hedeflerin Belirsizleşmesi, Ortak Semboller Sisteminin Çöküşü

Durkheim’ın ortaya attığı anomi kavramını uzun yıllar sonra tekrar akademinin gündemine taşıyan önemli isimlerden biri Amerikalı sosyolog Talcott Parsons olmuştur.

Bütün akademik hayatını Harvard üniversitesinde geçiren Talcott Parsons 1940’ların sonlarından 1960’ların ortalarına kadar tek başına dünyanın en etkili sosyal teorisyeni sayılmaktadır (Sciulli, 2015, s. 520).

Parsons, 1954’te çeşitli makalelerini topladığı, “*Essays in Sociological Theory*” kitabında yer alan, Nazi dönemi öncesinin Almanya’sında demokrasi ve sosyal yapıyı incelediği makalesinde anomi kavramını şöyle tanımlar: Anomi belki de en özet şekliyle, çok sayıda bireyin kendi kişisel istikrarı ve sosyal sistemin düzgün çalışması için gerekli olan istikrarlı kurumsal kalıplarla (*patterns*) ciddi seviyelerde entegrasyon problemi yaşadığı durumdur (Parsons, 1964, s. 125).

Parsons bu makalesinde anominin iki ana yönünün altını çizer. Bunlardan birincisi hareketin yöneldiği beklentilerin göreceli bir istikrara sahip olması (yani hedefin Durkheim’ın vurguladığı gibi kendisine doğru ilerledikçe uzaklaşmayan, belirgin, ulaşılabilir olması) için duyulan derin ihtiyaçtır. Biraz daha karmaşık ve zor olan ikincisi ise bireye ait hassasiyetlerin, çevresinde kristalize olabileceği yeterince sağlam ve istikrarlı bir semboller sistemine duyulan ihtiyaçtır (Parsons, 1964, s. 126).

Parsons’a göre bireyin toplumsal yapıya uyum güçlüğüne psikolojik seviyede beliren dört göstergesi şunlardır (Tolan, 1980, s. 92):

1. Hedeflerin yeterince belirlenmemiş olması
2. Davranış ölçütlerinin belirsiz ve kararsız niteliği
3. Çatışma beklentilerinin mevcudiyeti
4. Açık bir biçimde ortaya konmuş somut simgelerin kullanılmaması

Parsons, semboller sistemi ya da soyut simgeler derken toplumun değer sistemini üzerine kurduğu ortak kabul ve kıymet gören sembollere işaret eder. Anominin temel kaynaklarının genellikle teknolojik değişim, hareketlilik ve etnik asimilasyon gibi durumsal faktörlerden

türediğini ve mantığa dayalı ideolojik fikirlerle nispeten daha az doğrudan ilişki içinde olduklarını söyleyen Parsons, geleneksel değerlere karşı hissedilen tehdidin güvensizlik hissi yarattığını ve buna gösterilen tipik tepkinin aşırı vurgulanmış bir "köktencilik" olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Öfke ve saldırganlık, geleneksel değerleri yıkacağı düşünülen rasyonel ve özgür (geleneğin sınırlamalarıyla kayıtlı olmayan) düşüncelerin ifadesini bulduğu sembollere yönelirken tabiatıyla o değerlere abartılı bağlılık ve sadakat gösterileri sergilenir. Durumun karikatürize edilmiş tanımlarının ve aşırı sembollerin kullanılabilirliği bu gelişmeleri büyük ölçüde kolaylaştırır. Mesela "kapitalizm" gibi (şeytaniliği, kötülüğü açık) sloganlar, eski güzel değerlerden ayrıldığı ölçüde "çürüten" modern toplumun halini abartmayı mümkün kılar (Parsons, 1964, s. 137).

Toplumsal düzenin çöküşünü açıklamada kullanılan temel anomi etkenlerinin listesine Parsons tarafında eklenen “simgesel sistemdeki kararsızlık” maddesi, şahsi beklenti ve arzuların neden gerçekçi olmadığını kavramamıza yardımcı olur. Bir bakıma ortak değerlerin duygusal düzeydeki birer canlı belirtisi olan söz konusu simgeler, hem bireylerde güvenlik hissine katkıda bulunur hem de birey üzerindeki dolaysız etkileriyle bireyin toplumsal dayanışmanın şuuruna varmasına kolaylaştırırlar (Tolan, 1980, s. 96).

Parsons’ın ileri sürdüğü “sembolik sistemdeki kararsızlık” bileşeninin daha iyi anlaşılabilmesi için ülkemiz özelinde bir misal vermemiz gerekirse, hürriyet, demokrasi, temel hak ve özgürlükler, bilim, bağımsızlık, adalet, kul hakkı, komşu hakkı, yetim hakkı, ahlak, millet, bayrak, vatan, ezan gibi sembolik kavramlara toplumun farklı kesimlerindeki bireylerce atfedilen manaların ve verilen kıymetlerin ciddi seviyelerde farklılaşmaya başlaması, simgesel sistemin dağılmaya başladığı anlamına gelebilir.

Parsons'ın anomi hakkında söylediklerini özetlemek gerekirse: Sistem seviyesinde sosyal bütünleşmenin çökmesi ve sosyal yapılarda gerçekleşen alışverişlerde ahlaki yükümlülüğün yitirilmesi sürecinin dört yönü vardır. Bu süreçte, değerlerin ve dolayısıyla normların oryantasyon gücü azalır. Bu tür bir bozulma kontrol edilmez de sadece etkili cezalandırıcı sosyal kontrolün kâfi olacağı düşünülürse, toplumu bir arada tutan “kolektif şuur” tehlikeli derecede azalabilir. Kuvvet ve sahtekarlığın hüküm sürdüğü bir toplum ortaya çıkabilir. Parsons'a göre bu hâl, toplumların sosyal-tarihsel gelişiminde tecrübe edilen ilerleme

safhalarından niteliksel olarak farklı bir tür sosyal "düzeni" temsil eder. Daha önce ulaşılan bir medeniyet seviyesinden geriye düşme durumu söz konusu olabilir. Anomi, sosyal hayatta belirleyici olan tek kuralın çıkarlara göre hareket etmek olduğu bir toplumu işaret eder. Sözleşmeye dayalı ilişkileri koruyan sözleşmeye dayalı olmayan garantilerin yokluğunda ortaya çıkacak türden suçların yaygınlaştığı, sözleşmelerin içeriğini ve şartlarını mafyavari yapılardan gelen zor kullanmaların belirlediği bir toplumdur bu. Böylesi bir toplumsal anomi durumu açıkça kaos veya herkesin herkese karşı olduğu bir savaş demektir. Böylesi bir anomi, toplumu birbirini takip eden iki safhada ele geçirir. İlk safhayı kuvvetin, kuvvet sahiplerinin üstünlüğü, ikinci safhayı ise sahtekârlık belirler. Bu analiz bağlamında anomi hem faydacı teorileri çürüten tartışmaların önemli bir teması hem de sosyal eylem yapısının sosyal entegrasyona en düşük olan negatif kutbu olarak ele alınmıştır (Gerhardt, 2002).

Barlas Tolan, Parsons'u anomiye atfettiği (yukarıda belirttiğimiz) dört özelliğin tam ve kesin anlamlarının açık olmadığını ileri sürerek eleştirir: Bir tarafta rol beklentilerinin çok belirsiz veya çelişkili nitelikleri, fertlerin hangi kurallara uymaları gerektiğini algılamalarına imkân vermezse de beklentilerin oluşturduğu sistem çökebilir. Öte yanda ferdi asgari bir toplumsal anlayıştan ve giderek toplumsal ödevlerini gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu motivasyondan mahrum bırakan etkenlerin yani değer ölçütlerinin yokluğu da çöküşe sebep olabilir (Tolan, 1980, s. 94).

3.1.3 Hedefler ve Hedefe Giden Yollar Üzerinden Anomiye Yeniden Tanımlamak

Amerikalı sosyoloji profesörü Robert K. Merton, Durkheim'ın anomi kavramını ortaya atmasından yaklaşık yarım asır sonra yazdığı, 1938 tarihli "Toplumsal Yapı ve Anomi" başlıklı makalesiyle anomi kavramını Amerikan sosyolojisinin gündemine sokmuştur.

Merton'a göre anomi, toplumun genelince benimsenmiş kültürel amaçlarla bunların gerçekleşmesini sağlayan kurumsallaşmış yollar arasındaki denge ve bütünlüğün bozulmasıdır. Her sosyal grup, arzuladığı hedeflerle, o hedeflere ulaşmak için gereken, uygun, kabul edilebilir ahlaki ve kurumsal prosedürleri ve vasıtaları beraber tanımlar. Tanımlanan ahlaki düzenlemeler, prosedürler ve vasıtalar her zaman, teknik olarak kullanılabilecek tüm verimli imkânlarla örtüşmeyebilir. Mesela bireysel perspektiften

bakıldığında, arzulanan zenginliği garantiye almada gayet etkili olarak kullanılabilecek sahtekarlık, hırsızlık, borsa dolandırıcılığı gibi yollar, kurumsal olarak müsaade edilen alanın dışında bırakılır. Başvurulabilecek araçların seçimi kurumsal normlarla sınırlanır. Zaman zaman, belli kültürel hedeflere verilen değer, yapılan vurgu, o hedeflere ulaşmak için meşru kabul edilen vasıtalarla yapılan vurguya nispetle orantısız olarak artar. Öyle bir an gelir ki o çok arzu edilen hedeflere ulaşmanın “alternatif” yöntemlerini kullanmanın önünde artık ahlaki, toplumsal, kurumsal bir engel kalmaz. Artık her şeyden önemli hale gelen “hedefe” insanları ulaştırma ihtimali sunan her yol meşru sayılmaya başlar ve bu da problemli bir kültürel bütünleşmeyi (*cultural malintegration*) getirir (Merton, 1938, s. 673)

Bu tabloyu bir uç nokta (kutup) olarak tanımlayan (Merton, 1938, s. 673) diğer kutupta, ilk başta hedefe götüren vasıtalar olarak tanımlanan faaliyetlerin bizzat hedeflere dönüştüğü, araçların amaç haline geldiği grupların bulunduğunu ifade eder. Bu gruplarda orijinal amaçlar unutulmuş, o amaçlara ulaşmak için üretilmiş kurumsal reçeteler, anlamsızca hatta takıntılı şekilde tekrarlanan ritüellere dönüştürülmüştür. İstikrar öncelenir, değişim umursanmaz. Alternatif davranış yelpazesi ciddi şekilde daraltılır. Bu da yenilik ve değişim korkusunun (*neophobia*) karakterize ettiği gelenekselci, kutsallarına saplanmış bir topluluk ortaya çıkarır.

İşte bu iki kutbun ortasında kalan, kültürel hedeflerle kurumsal araçları bir dengede buluşturabilen gruplar (Merton, 1938, s. 673) için ciddi derecede bütünleşmiş, görece istikrarlı ve hala değişim gösterebilen gruplardır. Bu gruplarda bireyler bir yandan sınırlamalara saygı gösterirken bir yandan toplumca benimsenmiş hedeflere, toplumca kabul edilen yollardan ulaşmanın tatminini yaşayabilirler.

Merton (1938, s. 676) kültürel hedefler ve kurumsallaşmış araçların, topluma uyum çabaları çerçevesinde bireylerce kabul edilme (*acceptance*), elenme (*elimination*) ve reddedilerek yerlerine yenilerinin benimsenmesi (*rejection and substitution of new goals and standards*) tutumlarına göre kombinasyonlarından doğan, beş alternatif mantıksal adaptasyon modu olduğunu söyler:

1. Uyum (Conformity)
2. Yenilik (Innovation)
3. Törensellecilik (Ritualism)
4. Geri çekilme (Retreatism)
5. İsyan (Rebellion)

Hedefler de onlara götüren vasıtalar da kabul edilince uyum (*conformity*), hedefler kabul edilip vasıtalar reddedilince yenilikçilik (*innovation*), hedefler umursanmadığı halde vasıtalar benimsenince törensellecilik (*ritualism*), hedefler de vasıtalar da reddedilince boş vermişlik, geri çekilme (*retreatism*), hedefleri de vasıtaları da bazen kabul bazen reddedince isyan (rebellion) durumu ortaya çıkar. Burada belirtilen yenilikçilik (*innovation*) Merton'ın terminolojisinde pozitif bir anlam taşımaz, bilakis hedeflere ulaşmak için yeni, toplumca kabul edilmemiş ve çoğu zaman gayrimeşru işlere bulaşma gibi menfi bir anlamı taşır.

Tablo 3.1 Robert K. Merton'ın Sapma Tipolojisi

Kurumsallaşmış Araçlar				
		Kabul	Ret	
Kültürel Hedefler	Kabul	Uyum	Yenilikçilik	
	Ret	Törensellecilik	Geri çekilme	Yeni Araçlar
			Yeni Hedefler	İsyan

Zaman zaman şekilcilik olarak çevrilen “*ritualism*”, belli sosyal hedeflerin elde edilmesinde bir zamanlar işlevsel sonuçlar üretmiş davranış örüntüsü ve araçlara, o hedeflerden bağımsız ve bir nevi büyüsel mahiyetler atfederek, arzulanan sonuçları otomatik olarak doğuracak mekanik davranışlar olarak bağlanma eğilimini anlatmaktadır. Bu ritüelleştirme, pratiklerin

şeklî unsurlarını öne çıkarıyor görünse de aslolan, örüntülerin (pattern'lerin) korunması konusunda artık işlevini kaybetmiş pratiklere meta-sosyal bir değer yüklenmesidir. Oysa bunlar, *latent* yani örtük fonksiyon gören gerçek ritüellerden farklı olarak faydacı pratikler olarak ortaya çıkmış ve işlevsellikleri zamanla ortadan kalkmış pratiklerdir. Yerlerine koyulmak üzere eski hedefleri gerçekleştirecek ya da yeni hedefler için işlevsel olacak yeni örüntülere ihtiyaç vardır. Bu sebeple *ritualism* için Türkçe “törenselleşme” karşılığı seçilmiştir.

Retreatism ise kabaca bir kaçış ifade etse de yön belirten bir kaçışı ifade eder. Ric'at etmek anlamına gelen kök kelime “geri çekilme” manasında kullanılmaktadır. Kelime, sosyal değişme sürecinde ortaya çıkan yeni şartlar, hedefler, örüntüler ve araçlar aleminden, eskilerine sığınmayı anlatır. Bu, artık gerçekliğini kaybetmiş şartların sözde halen mevcut, eski hedeflerin hala geçerli, eski örüntülerin hala sonuç doğurucu ve eski araçların hala kullanışlı ve işe yarar olduklarına dair bir kavrayış arızasının yol açtığı bir sapma biçimidir. Aslolan değişme ile ortaya çıkmış yeni şartlara uygun hedefler belirlemek, bu hedeflere ulaşmayı güvence altına alacak araçlar geliştirmek ve yeni araçlarla yeni hedeflere ulaşılmasına hizmet edecek yeni örüntüler oluşturmaktır. Bu yaratıcı yenilenmeden farklı istikamete yönelen bütün eğilimler Merton İşlevselleşmesinde sapkın (*deviant*) sosyallikler olarak kabul edilmektedir.

Durkheim'ın içinden çıktığı Fransız toplumu, kolektif şuuru içselleştirme anlamında Merton'ın doğup büyüdüğü Amerika'dan oldukça farklıdır. Ferdietçiliğin çok daha ön planda olduğu, dünyanın farklı yerlerinden gelen, geldikleri topraklarda kökleri, mazileri olmayan göçmenlerin kurduğu Amerika'da toplumsal şuuru elbette kıta Avrupa'sında olduğu gibi kuvvetli değildir. Teorisini, içinden çıktığı Amerikan toplumundan hareketle şekillendiren Merton, Durkheim'ın anomi kavramını kullanmakla beraber bu kavramı Durkheim'dan oldukça farklı bir anlamda ve çerçevede ele alır.

Durkheim'ın hareket noktası, fert-toplum ilişkisi çerçevesinde toplumsal kuralların ortadan kalkması yahut kuvvet ve geçerliliklerini kaybetmesi, bu durumun sebepleri, toplum ve birey üzerindeki etkileridir. Dolayısıyla tamamen sosyolojik bir nitelik taşır. Öte yandan Merton'ın sorunsalında temel unsur, ferdin (anomik bir vasatın muhtemel bir neticesi olarak)

kurallardan sapması, yani “sapmış davranışın anatomisidir”, daha bireysel bir çerçeveye oturtulmuştur (Tolan, 1980, s. 62).

Durkheim'a göre anomi, toplumun mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş sürecinde ortaya çıkan geçici bir safhadır, Merton'a göre ise kurumsallaşmış araçlar ile kültürel hedeflere ulaşma noktasında yaşanan sıkıntılarla, hedeflerle vasıtalar arasındaki ayırışma, uyumsuzluk ve bunlardan neşet eden gerilimle ortaya çıkmaktadır (Can, 2004).

Durkheim'ın toplumun oluşumunu açıklamak için kullandığı “kolektif şuurun” yerine “ortak temel değerler” kavramını yerleştiren Merton'a göre ise anomi, kültürel norm ve amaçlar ile fertleri bunlara uygun ve uyumlu davranışlarda bulunmaya zorlayan toplumsal yapı arasındaki kopma halidir; bu kopmalar yaygınlaşıp derinleştikçe kültürel yapının (değer, norm ve amaçların) yıkılma tehlikesi artar (Tolan, 1980, s. 69).

İki düşünürün aynı kavrama yaklaşımları arasındaki fark o kadar derinleşir ki (Hilbert, 1989) bu farkı bir “kontrast” olarak niteler: Durkheim için sapkın davranış diye bir şeyin mevcudiyeti, toplumsal kuralların mevcudiyetini ve gücünü (dolayısıyla anomik durumda bulunulmadığını) işaret ederken Merton anominin sapkın davranışların sebebi olduğunu ileri sürer, yani Durkheim sapmaların (varlığının) anomiyi önlendiğini, Merton ise anominin sapkın davranışlara sebep olduğunu ileri sürer.

Durkheim'cı anlamda “anomik” bir toplumda sapkın davranış diye bir şey olamaz. Zira kolektif şuur neredeyse ortadan kalkma noktasına gelmiş, ortak toplumsal kabuller zayıflamış, neyin iyi neyin kötü, neyin doğru neyin yanlış, neyin kabul edilebilir neyin kabul edilemez olduğu belirsizleşmiştir.

Merton'a göre anomi yalnızca kapitalist rekabetçilikten kaynaklanır, burada "etik hedeflerini kaybedenler, rekabet dürtüsünü dışsal değerlere, amaç yerine araç arayışına ve özellikle güç arayışına aktarırlar. Bu nedenle, ortaya çıkan sonuçları sorun olarak gören Durkheim'ın aksine, Merton için ortaya çıkan netice kabul edilebilirdir, sorun olan uyumdur (Caruana A., 2001, s. 324).

Merton, anomi kavramını sapma davranışının sebebi olarak tespit etmek istediği için

Durkheim’den farklı olarak, anominin sadece normsuzluk ve kuralsızlık zamanlarında değil, istikrarlı zamanlarda da ortaya çıkabileceğini savunmuştur (Karğın, 2016, s. 63).

(Hilbert, 1989) bu yüzden Durkheim’in kuramının Amerikan işlevselciliğinden ziyade etiketleme teorisi ve etnometodoloji ile uyumlu olabileceğini söyler.

Merton’ın Durkheim’den ayrıldığı diğer bir nokta da Durkheim’in büyük boy teorisine (grand theory) karşı mezzo seviyede bir teori üretmiş olmasıdır.

(Tolan, 1980, s. 62), Merton’ın anomiyi toplumsal sapma düzeyine indirgemesini, bu olguyu Anglo-Sakson pragmatizmi çerçevesinde bireysel açıdan ele almasını ve toplumsal kuralların üretiminde sınıfsal boyutu ve niteliğini hiç dikkatte almamış olmasını, toplumu tutarlı, uyumlu ve bütün bir sistem olarak görmesini “Merton’cı sapma” olarak niteler. Ayrıca Merton’ın anomiyi “sapma davranışının” kaynaklandığı bir olgu olarak görerek, anominin sebeplerinden çok ortaya çıkan sonuçları ile ilgilendiğine dikkat çeken (Tolan, 1980, s. 80) Merton’u nesnellik ve bilimsellik perdesinin arkasına saklanarak, değer yargılarından arınmış bir sosyoloji kurma çabası içerisinde ideolojik özünü gizleyerek, bireyseli toplumsala, davranışı ilişkiye üstün tutarak ilkel pozitivist yaklaşımın dışına çıkamamış olmakla eleştirir (Tolan, 1980, s. 83).

3.1.4 Anominin Sadece Çöküş Dönemlerinin Değil Gelişen Çağdaş Uygarlığın Hastalığı Olması

Merton’ın çağdaşlarından, Amerikalı siyaset bilimci olan Sebastian De Grazia, 1948’de yazdığı “*The Political Community: A study of Anomie*” başlıklı kitabında, sadece toplumların çöküş döneminde görülmediğini, gelişen çağdaş uygarlığın da bir hastalığı olduğunu ileri sürdüğü anomiyi, siyasal topluluğu oluşturan dayanışma sözleşmesini zayıflatan ya da yıkan ideolojik etkenler bağlamında ele alır (Tolan, 1980, s. 104).

Anomi denince inanç sistemlerine atıfta bulunulduğundan hareketle, kavramın psikolojik bağıntılarının modern bir tanımını yapmaya çalışan De Grazia kuralsızlık ortamının sosyolojik boyutlarından ziyade fertlerde ortaya çıkarttığı psikolojik tepkilere odaklanır (Mulvaney, 1949, s. 121).

3.1.5 Anominin Sosyolojiden Psikolojiye Taşınması

İskoç sosyolog MacIver, anomiyi sadece psikolojik boyutlarıyla ele almayı tercih eden diğer bir sosyal bilimcidir. 1950 yılında yazdığı “*The Ramparts We Guard*” isimli kitabında anomiyi salt tutum, davranış ve düşünce düzeyinde bireysel bir mesele olarak ele alır.

MacIver, anomiyi “toplum seviyesinde bir kuralsızlık” olarak düşünmenin doğru olmadığını, mafya gibi yasadışı grupların bile bir kurallar manzumesi oluşturduklarını, kurallardan kopmanın insan aklına, psikolojisine mahsus bir hal olduğunu ileri sürer (Tolan, 1980, s. 107) ve “psikolojik anomiyi”, ferdin topluma eklemlenme hissindeki çöküş olarak tanımlar (Bashir & Bala, 2019, s. 131).

MacIver, anomia’yı (psikolojik anomiyi) (veya kendi deyimiyle *anomy*’i) “bireyin topluma bağlılık hissinin bozulması” olarak tanımlarken anominin temel olarak sosyal değişime ve kültür çatışmasından çıktığına işaret eder. Sosyal değişimin rolünü ve bunun sonucunda ortaya çıkan değer kaybını vurgular ve bu bireyleri “dayandıkları zemini, eski değerlerinin temelini kaybedenler” olarak tanımlar. Kültür çatışması yaşayanları “herhangi bir değer sistemini kaybedenler, rotasını geleceğe yönlendiren pusulayı kaybedenler, kendilerini şimdiki zamana terk edenler” olarak tanımlar (Caruana A., 2001, s. 324).

MacIver'a göre anominin temel niteliği, bireyin kendi dışı ile ilişkisini kopartması, sadece kendine karşı sorumluluk duyması geçmişle gelecek arasındaki bağları kuramaması, özlem ve heyecanını yitirmesi, kişilik yapısının bozulması, yozlaşması halidir ve bu psikolojik rahatsızlık başlıca üç farklı grupta karşımıza çıkar:

1. Değerlerini ve amaçlarını yitirip, karşı çıktıkları ya da yitirdikleri değerlere sürekli bir tepki oluşturma ya da kendilerini savunma durumunda olan, bir belirlilik ve anlamlılık taşımadan içinde bulundukları an için yaşayanlar.
2. Ahlaki gayelerde yoksun, davranışlarını yönlendirecek toplumsal değerleri yitirmiş, ancak birinci gruptakilerin tersine -genellikle bencillik, toplum-dışılık ve kısaca Makyavelci olarak tanımlanabilecek yollarla da olsa- geleceğe yönelik amaçlar oluşturabilen, amaçlardan çok kullanılacak araçlar ve yolları önemseyenler.
3. Bir zamanlar sıkı sıkıya bağlandıkları değer ve amaçları yitiren, dolayısıyla bir anlamda ayaklarının altındaki temeli yitirip boşluğa düşen, toplum tarafından itilmiş

ve dışlanmış hissettikleri için, giderek aşırı endişe ve güvensizlik duygusuna kapılan ve neticede her şeyden nefret edip uzaklaşırken, her durumda ezilip harcanan kişi olduğu fikrine saplanan kişiler (Tolan, 1980, s. 108).

3.1.6 Anominin Nicel Araştırma Metotları Ve İstatistiklerle Buluşması

MacIver'in anomi kavramı sosyolojik sahadan psikolojik sahaya çekmesi aslında onu biraz da niceliksel olarak ölçülebilir hale getirme çabalarının önünü açmış gibi görünmektedir. Başta Leo Srole olmak üzere birçok araştırmacı, MacIver'in açtığı yoldan ilerleyerek anomi konusunda çeşitli niceliksel çalışmalara imza atmışlardır.

Litvanya kökenli Amerikalı sosyolog Leo Srole (1933-1993), anomi konusundaki çalışmaları, ampirik ve uygulamalı nicel araştırma metotlarıyla, istatistiklerle yeni bir seviyeye taşımış çok önemli bir isimdir.

Srole'un, 1956 yılında yaptığı araştırmada, anomiyi niceliksel yöntemlerle ölçülebilir hale getirmek için geliştirdiği, Srole Ölçeği (*Srole Scale*) bir takım eleştiriler almakla beraber uzun yıllar boyunca sayısız tezde ve makalede kullanılmıştır (Teevan, 1975, s. 160).

Srole, 1950 yılında Springfield Massachusetts ve 1952 yılında New York City'de azınlıkların (göçmenlerin, Yahudilerin, zencilerin) sosyal entegrasyon seviyelerinin ölçülmesi amacıyla yürütülen araştırmalardan hareket ederek, anomi kavramını tutum ölçeğine benzer bir araçla ölçülebilir hale getirmeye çalışmıştır (Srole, 1956, s. 712).

Srole'un ölçeğinde, iki ucunda birbirine iki zıt Yunanca terim yer alır: “*eunomia*” (bir toplum veya devlette düzenin sağlam şekilde oturmuş olma hali) ve “*anomia*” (bir toplum veya devlette yaygın düzensizlik hali) (Srole, 1956, s. 710).

Srole, MacIver ve Laswell'in çalışmalarından hareket ederek, psikolojik seviyede bir anlam verdiği “*anomia*” kavramını, Durkheim'in sosyolojik seviyede tanımlamış olduğu “*anomie*” kavramından ayırtırmak için kullanmıştır (Switzer, 2013). Srole'un psikolojik anomi teorisi, MacIver'in çalışmasına dayanmakla beraber bireysel düzeye odaklanır. Beş maddelik bir ölçekte operasyonel hale getirdiği anominin beş boyutunu belirler. Makro düzeyde, Srole'un anomi teorisi sosyal entegrasyona bakar ve anomi, bir kişinin modern sosyal

yaşamla entegrasyon eksikliğiyle sonuçlanan hızlı sosyal değişimle birlikte bireyin değer kaybını açıklar. Mikro düzeyde geliştirdiği ölçek, bireyin sosyal sistemle bütünleşme düzeyini belirlemeye çalışır.

Srole (1956, s. 712) teorik temelde, bireyin hayatında, sosyal işlev bozukluğu hallerinin içselleştirilmiş karşılıklarını veya yansımalarını temsil edecek fikri durumları veya bileşenleri belirlemek üzere (Springfield çalışmasındaki) daha genel serilerden şu beş bileşeni seçmiştir:

1. Bireyin toplumun liderlerinin halkın ihtiyaçlarından kopuk ve o ihtiyaçlar kayıtsız oldukları hissi.

Liderler ile temsil etmeleri ve hizmet etmeleri gereken insanlar arasındaki sosyal sistemin gerektirdiği karşılıklı bağın kopuşunu temsil etmek için seçilen öge şudur:

"Kamu görevlilerine herhangi bir konuda yazılı olarak başvurmanın pek bir faydası yoktur, çünkü kamu yetkilileri sıradan insanların sorunlarıyla gerçekten ilgilenmezler."

2. Bireyin sosyal düzeni esasen kararsız ve öngörülemez, yani düzensiz olarak algılaması ve bu koşullar altında gelecekteki hedeflerini gerçekleştirmeye yönelik çok az şey başarabileceği hissi.

Anominin bu yönüne en yakın görünen öge olarak şu Epikürcü ifade seçilmiştir:

"Bugünlerde bir insan daha çok içinde bulunduğu günü yaşamalı ve yarının kendi başının çaresine bakmasına izin vermelidir."

3. Bireyin hayatındaki hedeflerinden vazgeçmesinin ötesinde, kendisinin ve onun gibilerin ulaştıkları hedeflerden geriye doğru gittiğine, kazanımlarını kaybettiğine dair görüşü.

Bu bileşeni temsil etmek için seçilen öge, Amerika'nın neredeyse dine dönüşmüş

ilerleme doktrinini reddeden bir ifadedir:

"Bazılarının söylediklerine rağmen, ortalama insanın çoğu daha iyiye değil kötüye gidiyor."

4. İçselleştirilmiş sosyal normların ve değerlerin azalması ya da kaybı hissi.

Bu, Durkheim'ın özel anomi tanımına en yakından yaklaşan unsur, ferdi, hayatın anlamsızlığı duygusuna aşırı biçimde sürükleyen bileşen için seçilen ifade şu olmuştur:

"İşlerin gidişatına bakıldığında bu dünyaya yeni çocuklar getirmek hiç adil değil."

5. Bireyin, sosyal varoluşunun en temel yapıtaşı olan doğrudan kişisel ilişkilerinin artık öngörücü veya destekleyici olmadığı algısı.

Bu bileşen için şu ifade seçilmiştir:

"Bugünlerde bir kişi gerçekten kime güvenebileceğini kesin olarak bilemez."

Srole ölçeği, geliştirilmesini takip eden yıllarda, araştırmacılarca ciddi şekilde eleştirilmiştir.

Lenski ve Legget (1960, s. 465) ölçeğin formunda hata bulmuş, bir bireyin anomi puanı, beş olumlu yanıt verdiği en yüksek seviyeye çıktığı için, alt sınıfların gerçekte olduklarından daha anomik görünmesine neden olabilecek bir saygı etkisi olabileceğini savunmuştur.

Carr (1971, s. 287) alt sınıf katılımcıların muhtemel gönülsüzlüklerinin hesaba katılmaması nedeniyle ölçeği yetersiz bulmuştur.

Putney ve Middletown (1962, s. 432) ölçeğin muhtevasını eleştirerek, Srole'un normlardan yabancılaşmayı, normların etkisiz hale geldiği veya ortadan kalktığı bir durumu değil, kişilere yabancılaşmayı, bir tür kinizmi ölçtüğünü savunmuştur.

Teevan (1975, s. 161) bir bireyin anomisi ile bir toplumdaki bireyler arasındaki anomiyi miktarı arasında bir ayrım yapmak gerektiğini, bunlardan ilkinin bireyin kendi anomiyi algısını, ikincisinin ise bir toplumun üyeleri arasındaki anomiyi miktarını temsil ettiğini söyler.

3.1.7 Durkheim’a ve Anomiyi Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

Durkheim’ın 1893 tarihli doktora tezini bir başlangıç noktası kabul edilirse anomiyi teorisinin yaklaşık 128 yıllık oldukça “yaşlı” bir teori olduğu görülür. O nedenle anomiyi teorisi, bu bir asrı geçen ömründe çok yoğun ve ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

Durkheim’ın erken ve geç çalışmalarında bile anomiyi kavramının çerçevesinin farklılaştığı, tanımının, ifade ettiği anlamın değiştiğine dair eleştirilere daha önce yer vermiştik. Bu uzun sürede, farklı sosyal bilimcilerin anomiyi kavramına verdikleri farklı anlamlar da eleştirilen şeyin ne olduğuna dair bir kafa karışıklığı yaratmaktadır. Gerçekten Durkheim’ın anomiden anladığı şeyle Merton’ın anladığı farklıdır. Anomiyi toplumsal ölçekte, sosyolojik anlamda ele alanlarla bireysel ölçekte, psikolojik anlamda ele alanların yaklaşımları zaman zaman birbirlerine neredeyse zıt düşebilecek kadar ayrılmaktadır. Dolayısıyla eleştirilerin de kimin anomiyi kavrayışına yönlendiği önem kazanmaktadır.

Dünya baş döndürücü bir hızla değişirken, özellikle artan iletişim imkanlarının toplumsal dönüşümleri tarihte eşi benzeri görülmemiş şekilde ivmelendirdiği ortadayken, 128 yaşındaki bir teorisinin artık demode olmakla itham edilmesi -ve gerçekten de öyle olması- hayli normal görünmektedir.

Durkheim’ın teorisi -tabiatıyla- ortaya atıldığı zamanlarda geniş kabul gören varsayımların ve ortaya atıldığı coğrafyanın damgasını üzerinde taşımaktadır. Farklı zaman ve mekanlardaki düşünürler bu varsayımlara ve ön kabullere yönelik çeşitli eleştiriler geliştirmişlerdir. Bunları kabaca sıralamak gerekirse;

- anomiyinin “teleolojik” perspektifle ortaya koyulmuş bir teori olduğu,
- “organizmacı” bir düşünce üzerine inşa edildiği, biyolojiye aşırı vurgu yaptığı,
- “evrimci” yaklaşımın varsayımlarını benimsediği,

- açıkça “pozitivist” bir ton taşıdığı,
- aşırı Avrupa merkezli (*Eurocentric*) olduğu,
- bugünün standartlarına göre “cinsiyetçi” sayılabileceği ve
- anomi teorisini ispatlamak yahut desteklemek için kullanılan metodolojinin günümüzün bilimsel araştırma metotları ile karşılaştırıldığında zayıf kaldığı

ileri sürülen belli başlı eleştirilerdir (Coleman, 2014).

Şimdi çeşitli alt başlıklar altında bu eleştirileri detaylandırmaya çalışacağız.

3.1.7.1 Durkheim’in İndirgemeci Bir “Büyük Boy Teori” Üretmiş Olması

Sosyolojinin kurucu babalarından biri sayılan Durkheim’in fikirlerine yöneltlen en önemli eleştirilerden biri, ortaya bir “büyük boy teori” koymuş olması ve bu yüzden teorisinin belli ölçüde indirgemecilikle malul olmasıdır (Can, 2004, s. 96).

Amerikalı sosyolog C. Wright Mills’in “*The Sociological Imagination*” isimli eserinde ortaya attığı “büyük boy teori” (*grand theorie*) kavramı, çok büyük genellemeler, indirgemeler, aşırı soyutlamalar ve bazı genel varsayımlar üzerine kurulan, konseptlerin formal organizasyonunun sosyal gerçekleri anlama çabasının önüne geçtiği, meselelerin psikolojik, siyasi, iktisadi, dini ve felsefi yönlerinin ihmal edildiği kuramları işaret eder (Mills, *The Sociological Imagination*, 2000, s. 26).

Bu eleştirilerin kısmen haklı eleştiriler olmakla beraber biraz da “anakronik” eleştiriler olduğu, Durkheim’in ölümünün ardından yaklaşık kırk yıl geçtikten sonra yöneltilmeye başladığı, esas olarak mikro ve mezzo seviyelerde ampirik araştırmaların neredeyse standart haline geldiği Amerikan sosyolojisi içinden geldiği dikkate alınmalıdır.

Durkheim, yaşadığı yıllarda sosyolojiyi matematik ya da biyoloji gibi saygı ve kabul gören bir bilim dalı yapmaya çalışmıştır. Bunu yapabilmek için toplumsal hareketlere ve değişimlere dair genel geçerliliği olan, çok kuşatıcı önermeler bulunmak gerektiğini düşünmüş olabilir. Teorisinin bir asrı aşkın bir süre müddetince dikkate alınıp yoğun bir şekilde tartışılmış olması, hatta bugün bile akademide işleniyor olması, ister istemez yaptığı

genellemelere, indirgemelere, aşırı soyutlamalara rağmen mühim bir bilimsel kıymet taşıdığıının ispatı olarak görülebilir.

3.1.7.2 Anomi Kavramının Muğlak, Farklı Anamlarda Kullanılan, İyi Tanımlanmamış Bir Kavram Olması

Anomi kavramının belirsizliğine daha önce değinmiş, Durkheim'ın bu kavramı farklı eserlerinde bile farklı manalarda kullanmış olduğunu belirtmiştik. Durkheim'dan sonra anomi kavramını İngilizceye farklı şekillerde tercüme ederek kullanan Amerikalı sosyologların ona yeni manalar verip yeni tanımlar yapmış olmaları da muğlaklığı arttırmıştır.

Bilim insanları arasında “anominin tanımı” konusunda tarih boyunca bir uzlaşa söz konusu olmamıştır. Kavram bazen normsuzluk, bazen kuralsızlık, bazen güçsüzlük, bazen sosyal çözölme, bazen dizginlenemeyen arzuların sebep olduğu acı, bazen de düzensizlik anlamında kullanılmıştır.

Anomiyi psikolojik perspektifle ele alıp kullananlar onu, zihnın bir hali, “bireylerin zihinlerindeki tutumların, inançların ve hislerin toplamı”, insanın, dünyanın ve kendisinin kontrolsüzce sürüklendiğine dair hissi, net kurallardan mahrum olma hali, ahlaki bir boşluk hissi, davranışı yöneten düzenlemelerin zayıflaması, uzaklaşması ve belirsizleşmesi gibi tanımlamışlardır (McClosky & Schaar, 1965, s. 19).

Bu karmaşanın ardında biraz da kavramların bir lisanından diğetine tercüme edilirken anlam kaybına uğraması meselesi bulunmaktadır. Durkheim'ın ortaya attığı kavramlar, eserlerini verdiğı Fransızca lisanından İngilizceye çevrilirken anlam kaybına uğramıştır. Durkheim tarafından, açıkça anomi ile eş anlamlı olarak kullanılan tek kavram olan “*dérèglement*” ifadesi, İngilizce “*normlessness*” (normsuzluk) ve “*deregulation*” (dereğölasyon) kelimeleriyle karşılanırken Fransızca aslındaki “acı çekme” ve “ahlaksızlık” çağrışımlarından soyutlanmıştır. *Dérèglement* olarak “anomi”, bir çıldırma haline yahut günaha yakın bir şeye işaret etmektedir (Meštrović & Brown, 1985, s. 81).

Steven Lukes “*Essays in Sociology*” başlıklı kitabında Durkheim’ın (tıpkı Marx gibi), kendi içinde yaşadığı toplumun belirli özelliklerini tespit ettiğini ve bunlara ilişkin açıklamalar sunduğunu, ancak bu tanımların bazılarının daha evrensel olduğunu, hatta, bir ölçüde, akla gelebilecek herhangi bir toplumu karakterize ettiği söylenebilecek tanımlar yaptığını söylemekte ve şu soruları sormaktadır: Anomiye belirleyen ana faktör hangisidir: Belirli bir endüstriyel organizasyon türünün teknik veya idari eksikliği mi, uygun meslek gruplarının yokluğu mu, tamamen kâr peşinde koşmaya odaklı bir ekonomi mi, bir 'başarı etiğinin' kültürel zorlamaları mı, sosyal hareketlilik gerçeği mi, geleneksel olarak istikrarlı bir otorite çerçevesinin aşınması mı, sosyal değişimin kendisi mi, sanayi toplumu mu, insanlık hali mi? (Lukes, 1977, s. 88,89)

Sorulardan da anlaşıldığı üzere bu unsurların hepsi kısmen anomiyi belirleyen ve dolayısıyla çok keskin bir tanım yapmayı zorlaştıran unsurlardır.

Thoroddur Bjarnason’a göre bu tanımsızlık, belirsizlik normaldir. Anomi gibi kavramlar, on dokuzuncu yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla kadar çok sayıda entelektüelin ve bilim insanının katkı sağladığı, farklı kıtalardaki sosyologlar için ortak bir referans çerçevesi sağlayan ve sosyolojik araştırma için baş döndürücü bir dizi konuyu bir araya getiren kavramlardır ancak bu erken sosyolojik kavrayışlar aynı zamanda neredeyse tanım gereği geçici, belirsiz ve eksiktir. Geçtiğimiz yüzyılın muazzam toplumsal değişimlerini ya da çağdaş sosyolojik kanıtların muazzam birikimini, yalnızca erken dönem sosyologların orijinal metinlerinden gizli anlamlar çıkararak açıklamak imkansızdır (Bjarnason, 2009, s. 136).

3.1.7.3 Anomi Teorisinin İşlevselci Bir Yaklaşım Olması

Anomi teorisine genel olarak yöneltilen eleştirilerden biri “işlevselci” (*functionalist*) bir teori olması, toplumsal çatışmaları göz ardı etmesi, toplumda bir hiyerarşiyi savunması, toplumsal hiyerarşiyi açıklarken de tartışmalı güç ilişkilerini meşrulaştırmasıdır.

İşlevselci yaklaşımlar, insan vücudu ve toplum arasındaki yapılan meşhur analogi çerçevesinde tanımlanır. Toplumun bir insan vücudu gibi belirli işlevlere sahip belirli organlara sahip olduğunu varsayan bir analogidir bu. Vücutta nasıl tüm organların ayrı birer

işlevi varsa ve nasıl her biri birbirine bağlı olarak çalışırsa toplumun birimleri de birer organ olarak hareket eder. Organlardan birindeki herhangi bir arıza, tüm sistemin uyumunu etkileyecektir. Bütün parçaları bir uyum içinde çalıştırmak ve belirli işlevlerin "mükemmel bir bütünlük içinde" gerçekleştirilmesi bu yaklaşımın merkezinde yer alır (Sever, 2012, s. 652).

Özellikle çatışmacı teorileri benimseyenler Durkheim'ın bu yaklaşımının toplumsal eşitsizliğin savunulmasına hizmet ettiğini ileri sürerler. Durkheim'ın çatışma yerine dayanışmayı, değişim yerine düzenin korunmasını, yapısal (maddi, ekonomik) bileşenler yerine (özellikle ahlaki) fikirlerin rolünü öne çıkarmasını eleştirirler (Bottomore, 1981, s. 905).

İşlevselcilerin topluma pembe gözlüklerle baktıklarını ileri süren çatışma teorisyenleri (Marxistler ve Feministler), işlevselcilerin kurumların ve sosyalleşmenin belirli insanlar üzerinde sahip olabileceği olumsuz yolları göz ardı edip, kurumların olumlu işlevlerine çok fazla odaklandıklarını söylerler. Bununla birlikte, İşlevselciler, hala modern toplumların bir laneti olarak görülebilecek anomiyi önlediği için, kurumlar aracılığıyla sosyalleşmenin sağladığı kesin sınırların, çoğu insan için daha iyi olduğunu iddia edeceklerdir (Thompson, 2016).

Doğrusu Durkheim'ın bir asrı aşkın zaman önce İntihar'da ortaya koyduğu şu perspektifi bugün savunmak kolay değildir:

“Gerçekten, bu ideal eşitliğe ne kadar yaklaşılsa, sosyal kısıtlama o kadar az gerekli olacaktır. Ama bu sadece bir derece meselesidir. Bir tür miras olan doğal yetenek her zaman var olacaktır. Zekâ, zevk, bilimsel, sanatsal, edebi veya endüstriyel yetenek, cesaret ve el becerisi, her birimizin doğumda tevarüs ettiği yeteneklerdir. Tıpkı bir varisin tevarüs ettiği miras veya asil kişilerin asalet unvanlarıyla doğması gibi. Dolayısıyla, tabiatın daha az kayırdıklarının, doğum şansızlıklarından kaynaklanan dezavantajlarını kabul etmelerini sağlamak için ahlaki bir disipline ihtiyaç duyulacaktır. Daha faydalı olanlara ve daha çok hak edenlere hiçbir avantaj tanınmaması, onların da herkesle eşit paya sahip olması istenebilir mi? Ama o zaman, bunların vasat ve aciz olanlarla eşit muamele görmeyi kabul etmelerini sağlamak için

çok daha güçlü bir disiplin gerekecektir.” (Durkheim, Suicide: A study in sociology, 2005, p. 212)

Durkheim’ın toplumsal hiyerarşiyi böyle savunmasının sebebi, hiyerarşiyi sonsuz arzuları baskılayabilecek bir yapısal kısıtlama aracı olarak tanımlamasıyla ve ferdi, anominin psikolojik sonuçları olarak gördüğü endişe, yorgunluk, hayal kırıklığı, tedirginlik ve ajitasyon hislerinden koruma çabasıyla bağlantılıdır. Tıpkı Tocqueville gibi Durkheim da eşitlik vaadinin, beklentileri patlatmasından ve tatmin edilmesi imkânsız arzuları ortaya çıkartmasından dolayı ortaya çıkacak sorunlardan endişe etmektedir (Coleman, 2014, s. 35).

3.1.7.4 Anomi Teorisinin Totaliter Anlayışlara Zemin Sunduğu İddiası

Durkheim'a göre toplumsal olaylar, bireysel bilinçlerin dışındadırlar ve kendilerini bireye zorla kabul ettirirler (Kösemihal, 1971, s. 179). Durkheim’ın teorisini üzerine inşa ettiği bu temel kabulde görülen tespit, toplumun ferde tahakkümünün, toplumsal olanın bireysel olanı ezmesinin meşrulaştırılması şeklinde anlaşılabilir.

Aron (2019) Durkheim’ın oldukça totaliter bir anlayışa kucak açmış gibi görüldüğü şu satırlarını alıntılar:

“Toplumsal düzenin hâkim olması için gereken, insanların çoğunun payına düşene razı olmasıdır. Ancak onların mutlu olmaları için gereken, aza ya da çoğa sahip olmaları değil, sahip olduklarından daha fazlasına hakları olmadığına ikna olmalarıdır. Ve bunun olabilmesi için, üstünlüğünü kabul ettikleri ve kanunu koyan bir otoritenin olması kesinlikle gereklidir. Çünkü ihtiyaçlarının baskısına terk edilen birey, asla haklarının uç sınırına ulaşmış olduğunu kabul etmeyecektir” (s.67).

Fakat bu satırlardan hemen Durkheim’ın vatandaşını ezen otoriter rejimlerin savunucusu olduğuna dair sonuçlara varmak doğru değildir. Durkheim'a göre, insan arzularının sonsuzluğunu sınırlayabilecek en önemli unsur, kolektif bilinçten kaynaklanan kısıtlamalardır. Eğer bu kısıtlamalar olmazsa insanların kendilerini zayıf, güçsüz, çaresiz, etkisiz hissettikleri anomi ortamı doğar.

Durkheim otoriteden bahsederken Hobbes'un zorba otorite anlayışından çok farklı, çok daha "insancıl" bir otorite türüne, toplumun ahlaki otoritesine işaret etmektedir (Coleman, 2014, s. 38).

İnsanın kendi bitmek tükenmek bilmez arzularının elinde kendini tüketip depresyona gireceğini ve intihara sürükleneceğini öngören Durkheim, cinsler arası ilişkileri düzenleyen, ilişkiyi fiziksel içgüdülerce tetiklenen geçici bir birleşmenin ötesine taşıyan evlilik kurumunun erkeği ve kadını "sınırlayan" niteliğine dikkat çeker. Organizmada cinsel ya da organik ihtiyaçları sınırlayan bir şey bulunmadığı için bunların toplumsal baskı mekanizmalarıyla sınırlanması gerekir. Tek eşli evlilik, kadını ve erkeği tek bir kişiye bağlanıp ona sadık kalarak ve başka doyum arayışlarından vazgeçerek ahlaki bir denge bulmaya zorlar. Cinsel arzularını, verilmiş izinle sınırlayarak, bağlı olduğu sağlıklı disiplinle hareket eden insanlar, tatminsizlik, kalıcı hiçbir şey elde edememe, yorgunluk, hayal kırıklığı, sürekli belirsizlik gibi onları intihara sürükleyebilecek durumlardan kaçınmış olurlar (Durkheim, İntihar, 2013, s. 277).

Durkheim'ın, toplumu oluşturan fertlerin müşterek kararından doğan baskının ve sınırlamaların gerekliliği tezini hayli insancıl gerekçelerle ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu kısıtlamaların amacı bir takım müstebitlerin tahakküm kurması değil, insani gelişmeyi sağlamaktır (Coleman, 2014, s. 38).

Durkheim'ın toplumu totaliter bir tahakküm yahut baskı aracı olarak tasavvur etmediği, Sosyolojik Yöntemin Kuralları başlıklı çalışmasında görülebilir. Bu eserinde Durkheim, hukuk ve ahlak alanı dışındaki diğer baskı mekanizmalarındaki zorlama ve yaptırımların her ne kadar öncekilere göre daha yumuşak olsalar da toplumda etkin bir biçimde mevcut olduklarını söyler. Bunlar gerçek bir cezanın sonuçları gibi sonuçlar üretirler. Örnek olarak somut hiçbir şeyin onu doğrudan doğruya ülkesindeki insanlar ile anadili olan Fransızca konuşmaya veya ülkesindeki yasal para birimini kullanmaya zorlamadığı halde başka türlü davranmasının mümkün olmamasını verir. Verdiği başka bir örnek, geçerliliği geçen yüzyılda kalmış yol ve yöntemlerle çalışmasının önünde hiçbir engel olmadığı halde, bu yüzyılın koşullarında eskimiş yöntemlerde ısrar ederse iflasa sürükleneceği kesin olan bir tüccardır. Bütün yenilikçiler ne kadar şanslı olurlarsa olsunlar eninde sonunda girişimlerinin

karşısında kuralların zorlayıcılığını ve muhalefetini bulacağını söyleyen Durkheim düşüncelerini şöyle bağlar:.

“Demek ki bu zorlayıcı baskı biçimlerinden bahsederken aslında alabildiğine özgün karakterli olgulardan söz ediyoruz. Bu olgular, birey üzerinde bir tür denetim kurmayı sağlayan ve sahip oldukları zorlayıcı güç sayesinde bireye dıştan dayatılan birtakım eyleme, düşünme ve hissetme biçimlerinden oluşur.” (Durkheim, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, 2004).

Her ne kadar Durkheim’ın muradı totaliter anlayışları bu analizle meşrulaştırmak olmasa da anomi hali, totaliterleşme temayüllerini arttırabilmektedir.

Özellikle büyük ekonomik sarsıntıların, sosyal kırılmaların yaşandığı dönemlerde, sosyal hiyerarşinin, fertlerin sınırlarını belirleyen kuralların, toplumsal baskı araçlarının ve dolayısıyla toplumsal otoritenin zayıfladığı zamanlarda ortaya çıkan anomi hali, bireylerin izolasyonu, toplumdan kopması, toplumsal normların ortadan kalkması, zayıflık , çaresizlik ve etkisizlik hislerinin toplumsal ölçekte yoğunluk kazanması, değerler sisteminin çökmesi -yani anomi hali- de bu halden kurtulmak, kendi korumak isteyenleri otoriter, totaliter anlayışlara itmektedir.

Bu konuyu ele alan Fromm (1996, s. 39) bireyleşme sürecinde giderek yalnızlaşan kişinin kendi bireysel var oluşuyla kıyaslandığında son derece güçlü ve yenilmez ve çoğu kez ürkütücü ve tehlikeli olan “bu dünyadan ayrı olma” bilincinin, kişide bir güçsüzlük ve kaygı duygusu yarattığını, kişinin bu yalnızlık ve güçsüzlük duygusunu yenmek yönündeki çabalarının kaçınılmaz olarak otoriteye boyun eğme şekli aldığını tespit eder. Ama kişi kendini güvenli ve mutlu hissetse de bilinçaltında ödediği bedelin, gücünden ve kendi benliğinin bütünselliğinden vazgeçme olduğunu kavradığı için otoriteye boyun eğmenin sonucunda amaçlananın tam tersi gerçekleşir: boyun eğme, kişinin güvensizliğini arttırırken, düşmanlık ve baş kaldırma isteği yaratır.

Yine Fromm’a (1996, s. 32) göre kişinin kendi dışındaki dünyayla bağlantılı olma ihtiyacı, yalnızlıktan kaçınma ihtiyacıdır. Açlığın bedeni ölüme götürmesi gibi, tümünden yapayalnız ve soyutlanmış hissetmek insanın zihnini parçalanmaya götürür. Fromm’un bahsettiği

yalnızlık başkalarıyla ilişkinin, fiziksel temasın eksikliği değildir. Bir birey, uzun yıllar boyunca fiziksel anlamda yalnız olabilir, ama çevresini kuşatan sosyal çevreye ait fikirlerle, değerlerle ya da en azından ona bir birleşme ve “ait olma” duygusu veren toplumsal kalıplarla ilişkili olabilirken, insanlar arasında yaşadığı halde, dayanılmaz bir soyutlanmışlık duygusuna kapılabilir. Fromm bu -aslında anominin bir boyutu olan- değerlere, simgelere, kalıplara bağlılıktan yoksunluk haline, “ahlaki yalnızlık” (*moral aloneness*) ismini verir ve fiziksel yalnızlığın, ancak ve ancak, ahlaki yalnızlığı da beraberinde taşıması halinde dayanılmaz hale geleceğini ileri sürerek şu örnekleri sunar:

“Dünyayla ruhani (spiritüel) ilişki, çeşitli şekillerde kendini gösterebilir: Tanrıya inanan ve bir hücrede yaşayan keşiş, kendisini savaşçı yoldaşlarıyla bir hisseden, tecrit edilmiş siyasal bir tutuklu, ahlaki (moral) açıdan yalnız değildir.

Garip bir ortamda smokin giyen İngiliz beyefendisi de yoldaşlarından çok çok soyutlanmış olmasına karşın, milleti ya da milletin sembolleriyle kendini bir gören küçük-burjuva da ahlaki açıdan yalnız değildir. Dünyayla kurulan bağ ister ister sıradan bir bağ olsun fark etmez: en değersiz bir kalıba (*pattern*) bağlı olmak bile, yalnız olmaya kat kat yeğlenir. Din ve milliyetçilik, ya da ne kadar saçma ve aşağılayıcı olursa olsun herhangi bir gelenek, bireyle başkaları arasında bağ kuruyorsa, insanın en çok korktuğu şeyden -soyutlanmaktan (*isolation*)- kaçıp dört elle sarılacağı sığınaklardır.” (Fromm, Özgürlükten Kaçış, 1996, s. 31)

İşte bu anomik hislerden kaçma temayülü insanları keskin, altı çizilen hatta herkese dayatılan kuralların olduğu otoriter rejim arayışlarına itebilir.

Hannah Arendt de "*The Origins of Totalitarianism*" adlı kitabında totalitarizmin kitle toplumundan kaynaklandığını, bireylerin izolasyonunun ve yalnızlığının otoriterliği ve totalitarizmi kolaylaştırdığını, ortak normların oradan kalkması durumunda, kafa karışıklığı ve toplumsal kopuş tecrübelerinden kaçmak isteyen bireylerin otoriterliği bir çözüm olarak görmeye başladıklarını ifade eder (Arendt, 1976, s. 317).

Durkheim, neredeyse bir yanılmazlık ve kutsallık atfettiği kolektif şuurun, bir zorbalık mekanizmasına dönüşme ihtimali üzerinde pek durmamış gibi görünmektedir. En iyi

ihtimalle aşırı saflığa varan bir iyimserlik ithamı ile karşılaşmadan, toplumsal normların, toplumu teşkil eden tüm fertlerin eşit katkılarıyla ortaya çıkmış olduğu ileri sürülemez. Toplumlara idare eden iktidar sahiplerinin, zenginlerin, güçlülerin normları belirlemede çok büyük ağırlıkları olduğu ortadadır. Kaldı ki bir tür sosyalist ütopya ve ideal eşitlik mümkün olsa bile bu sefer de çoğunluğun tiranlığı söz konusu olacaktır.

3.1.7.5 Anomi Teorisinin Objektiflikten Uzak, İdeolojik Bir Teori Olduğu İddiası

Sosyal bilimle uğraşan bilim insanlarının tamamıyla objektif olup olamayacakları, araştırmalarını kişisel inançlarından, içinden geldikleri toplumun genel kabullerinden soyutlayıp soyutlayamayacakları öteden beri tartışılan bir konudur.

Anomi kavramını ortaya atan Durkheim, çalışmalarında ampirik titizlik için çabalamasına rağmen, ahlaki inançlarından asla vazgeçmemiş ve bakış açısını kimselerden çekinmeden kendi değerleriyle renklendirmiştir (Coleman, 2014, s. 44).

Durkheim, yaşadığı süreç içerisinde ahlakın yaşadığı krizi görüp aşmak için çareler aramış, ahlaka atfettiği değeri, çalışmalarında açıkça öne çıkartmıştır.

Bir bilim insanının -her insan gibi- bir takım değerleri benimsemiş olması gayet normal bir durumdur ama aynı bilim insanının bilimsel çalışmalarında sahip olduğu değerlerden tamamen sıyrılması, kendini onlardan tamamen soyutlaması gerekir mi? Ve tabi bunu yapmayı gerçekten istese bile acaba özellikle sosyal bilimler sahasında insanın tüm değerlerden soyutlanmış şekilde bilim yapması mümkün müdür?

Max Weber'in bilimin "değerden bağımsız" olması gerektiği yönündeki ünlü hükmü, modern sosyologların önemli bir kısmınca şiddetle eleştirilmiştir. Meslek olarak bilim adamlığı ve sosyolojik araştırma pratiği konularında merkezileşen bir "değerden bağımsız" sosyoloji düşüncesinin önemli savunucularından olan Weber'le ilgili sert eleştirilerin odak noktası, bizzat kendi çalışmalarında tespit edilen öznel değerlendirmeleridir (Aksan, 2016, s. 427).

Bu noktada Weber'in yaklaşımının Emile Durkheim'ın yaklaşımı ile karşılaştırılması faydalı olacaktır. Weber gibi Durkheim da siyasetin “sınıfın dışında” tutulması gerektiğine inanıyordu, hatta Durkheim -Weber'den farklı olarak- çalışmalarına kendi siyasi görüşünü karıştırmama konusunda daha temkinliydi. Öte yandan Durkheim, sosyoloji biliminin toplum reformunda ahlaki ve pratik bir işleve hizmet ettiğine inanıyordu. Sosyolojiden bazı değer yargılarının türetilebileceği ve bunun gerekli olduğu konularında ısrar etti. Durkheim, Weber'in değerlerden azade bilim tanımının sadece ikinci kısmına – bilim adamlarının bilim adamı kimlikleriyle siyasi bir fonksiyon yerine getirmemeleri gerektiği ilkesine- sadık kaldı. En azından Fransız üniversitelerinde sosyoloji için bir yer yaratma savaşında Durkheim'ın tezlerini ve iddialarını Weber'in “değerlerden azade” bilim tanımına göre tadil etme gereği hissetmediği görülmektedir (Sharlin, 1974, s. 352).

Dahrendorf, (1958, s. 120), birbiriyle çatışan değerlerden arındırılmış bir toplumun ancak gerçeklikten kopartılmış ütopyalarda var olabileceğini, Parsons, Merton gibi sosyologların “değerlerden azade” bilim yapma iddialarının, toplumda her daim kaçınılmaz şekilde mündemiç çatışmayı göz ardı eden bir yaklaşım olduğunu söyler.

Değerlerden tamamen azade bir bilim anlayışının mümkün olmadığı konusunda ittifak edilse bile bu tamamen tarafsız, ideolojik bir bilim anlayışını meşrulaştırır mı?

Durkheim'ın anomi teorisi, gerçek bir sosyal problemi tanımlamaktan uzak, sadece Durkheim'ın düzen ve istikrar takıntısını gösteren ideolojik bir teori midir? Durkheim'ı ortaya ideolojik bir teori koymuş olmakla eleştiren yazarlar onu toplumun, sosyal istikrar, hiyerarşi, kayıtsızlık ve teslimiyet gibi önceden bildiğimiz bazı "sözde amaçlara" sahip olduğunu ileri sürmüş olmakla itham ederler. Dikkatlice değerlendirilirse, bunlar arasında en zararsız görünen “istikrarın” bile tehlikeli olabileceği görülür. Düzen ve istikrar neden bu kadar mühim olsun? Neden bebekler gibi sürekli bastırılmalı ve tatmin olmalıyız? (Coleman, 2014, s. 45)

İnsanların arzularının Durkheim'ın öngördüğü şekilde, zorba, otoriter yönetimlerce değil de toplumca kabul edilmiş ortak değerler aracılığıyla baskılandığı, herkesin hakkına razı olduğu ve mevcut durumunu kabullendiği bir toplum, gerçekten ideolojik bir ütopyaya benzemektedir.

Mevcut durumdan tatmin olmama, payına düşene razı olmama hali toplumsal değişimin en önemli muharrikleri arasındadır. Toplumlar kendilerini oluşturan fertlerin mevcut hallerini kabullenmeyi reddetmeleri sayesinde dönüşmektedirler. Her neslin kendisinden öncekilerden daha rahat, daha müreffeh bir hayat talep etmesi gayet sağlıklıdır ve gelişme için elzemdir. Mevcut halinden memnun olmayan insanların yaşadıkları huzursuzluk illa kötü ve hastalıklı bir şey sayılmamalıdır.

“İnsanlar neden kendileri ve diğerleri için mümkün olabilecek en büyük mutluluğun peşine düşmesinler? Terazinin bir kefesine ilerlemenin sağladığı kazanımlar, diğer kefesine anominin getirdiği acılar koyulursa ilki ağır basmaz mı?” gibi haklı soruların Durkheim tarafından tatmin edici şekilde cevaplanmadığı görülmektedir.

Durkheim sosyal problemlerin, reformla, çok sayıda insanı iyileştirerek çözülemeyeceğini söylemektedir. Peki nasıl çözülür? Bugünün sosyal probleminin geçmiştekinden farkı nedir? Eskiden, tüm toplumlarda ekonomik işlevler, geçici ve manevi güçlere - zamanın askeri veya feodal nitelikteki güçlerine ve dini nitelikteki manevi güçlere - bağımlıydı. Modern sanayi toplumunun tipik özelliği, ekonomik işlevlerin artık kendilerine bırakılmış olmasıdır; ekonomik işlevler artık ne düzenlenmekte ne de ahlaki hale getirilmektedirler. Eski güçlerin ekonomik hayatı örgütleyip düzenlemesi artık mevzuubahis değildir. Ancak Durkheim’a göre ilk sosyalistler, ekonomik işlevlerin bir sosyal güce itaatsizliğinin modern toplumun özelliği olduğunu düşünme yanılığına düşmüşler, düzenlenmesi gereken ekonomik işlevler için eski güçlerin uygun olmadığını gözlemleyerek, bu ekonomik işlevlerin kendilerine bırakılması gerektiği, bir iktidara tabi olmaları gerekmediği sonucuna varmışlardır. Durkheim'ın "sosyalist doktrinlerin anarşik eğilimi" dediği şey budur. Durkheim'ın bakış açısından bu temel bir hatadır; ekonomik işlevlerin bir güce tabi olması gerekir ve bu güç hem politik hem de ahlaki olmalıdır. Ve bildiğimiz gibi Durkheim, ekonomik yaşamı düzenlemek için gerekli olan siyasi ve ahlaki gücü hemen keşfeder: Devlet veya aile değil, meslek gruplarıdır (Aron, 2019, s. 39).

Durkheim toplumsal değişim ve dönüşümün itici gücü olan “ilerleme ruhunu” inkâr etmez, belli limitlerde olmak şartıyla bir dereceye kadar esnekliğe rıza gösterir:

“İlerlemenin hızlı olduğu toplumlarda bireyleri tutan kurallar yeterince esnek ve biçimlendirilebilir olmalıdır. İlkel toplumlardaki katılıklarında kalırlarsa, kösteklenen evrim yeterince hızlı gelişemeyebilir. Fakat kuralların esnek olması durumunda da istekler ve hevesler gevşek bir baskı altında olduğundan bunların bazı noktalarda gürültülü biçimde taşması kaçınılmaz olur. İnsanlara bu kural öğretildiğine, ilerlemek onlar için bir görev olduğuna göre, o insanları boynu eğik razı kişiler yapmak daha zordur. Bu nedenle hoşnutsuzların, tedirginlerin sayısı kaçınılmaz olarak artacaktır. Şu hâlde her türlü ilerleme ve kusursuzlaşma ahlakı, kuralsızlığın bir derecesi olmaktan ayrılamaz.” (Durkheim, İntihar, 2013, s. 384).

Lukes (1977, s. 83), Durkheim’in yaklaşımını şöyle anlatır: Durkheim’a göre bir organizma fiziksel ihtiyaçlar için nasıl bir rol oynarsa 'düzenleyici bir güç' de toplumsal hayattaki insanın 'sağlıklı' olmasını mümkün kılan ahlaki ihtiyaçlar için aynı rolü oynar. Sağlıklı olma durumu, insanların kendi paylarına ne düşüyorsa ondan memnun olmasının sağlandığı, şartlarını iyileştirmeleri için mütevazı şekilde teşvik edildikleri ve sakin, aktif mutlulukla yaşadıkları haldir. Bu tablo toplumlar için olduğu kadar bireyler için de sağlıklı olma halini karakterize eder. Durkheim'ın zihnindeki sağlıklı, modern Avrupalı toplum resmindeki özellikler şunlardır:

1. Organize ve meritokratiktir.
2. Fırsat eşitliği ve şahsi hürriyetleri temin edilmiştir.
3. İnsanlar bir çatışma salgınına yakalanmış atomize birimler olmaktan ziyade istikrarlı bir sadakat hissiyle, aracı gruplara (meslek örgütlerine) eklemlenmişlerdir
4. İnsanlar organize bir çalışma sisteminde, zihinsel ufuklarının müsaade ettiği ve toplumdaki rollerinin gerektirdiği ölçüde arzularını ve hırslarını tatmin edebilmektedirler.
5. Hayatın tüm alanlarında arzu ve hırsların sınırlarını tanımlayan, her çalışana haklarını ve görevlerini, genel geçer terimlerle muğlak bir şekilde değil, kesin ayrıntılarla söyleyen kurallar vardır.
6. Herkes kendi hırslarına konulan hudutları belli belirsiz bir şekilde fark etmekte ve bunun ötesinde hiçbir şey istememektedir

7. Herkes bütüncül bir ahlak anlayışıyla düzenlemelere saygı duyar ve kolektif otoriteye uyum gösterir (itaat eder).

Lukes'a (1977, s. 84) göre Marx ve Durkheim, insan tabiatı hakkındaki fikirlerini tarihin eski çağlarından bu yana uzanan farklı düşünce okullarından tevarüs ederek teorilerine yansıtmışlardır: Durkheim, insanı tatmin edilmez hırs ve arzulardan oluşan, istikrar ve düzen adına sürekli kontrol edilmesi, bastırılması, manipüle edilmesi ve yönlendirilmesi gereken bir varlık olarak gören Hobbes, Freud, Machiavelli, Bodin çizgisindeyken Marx, insanı özünde zaten iyi olan tabiatını geliştirmek için iyi bir toplumsal vasata ihtiyaç hisseden rasyonel, iyi, hatta melek gibi algılayan Jean Jacques Rousseau ve -Thomes More, John Locke, Saint Simon, John Stuart Mill gibi- ütopyacı sosyalistlerin çizgisindedir. Her iki düşünür de insan tabiatı hakkındaki kanaatlerini ispatlayan sağlam ampirik deliller bulduklarını düşünmüşlerdir.

Coleman, (2014, s. 48) Durkheim'ın kendi insan tabiatı teorisine güvenmesinin bir nakısa olarak görülmemesi gerektiğini, aslında Durkheim'ın, iddiaları için pek çok veri sağlama konusunda Marx'tan daha başarılı olduğunu, dolayısıyla Durkheim'ın vizyonunun - inançlarına dayansa da- deneycilikten, ampirik olarak desteklenmekten uzak olmadığını söyler. Ancak ampirik çalışmalarla desteklenmiş olmasının Durkheim'ın yaklaşımını ideolojik olmaktan ne derecede çıkarttığı tartışmalıdır.

Nisbet'e (1965, s. 25) göre Durkheim'ın yaptığı, on dokuzuncu yüzyılda Bonald, Maistre, Haller ve devrim ve reforma olduğu kadar akıl ve rasyonalizme karşı çıkan diğerlerinin polemiklerinde ilk ifadelerini bulmuş olan “felsefi muhafazakârlığa” ait fikirlerin rasyonalizasyonu, sistematikleşmesi ve hatta sekülerleştirilmesidir. Bu fikirleri ve değerleri modern sosyal bilimin zorlu metodolojisine tercüme edebilmiş olmak Durkheim'ın başarısıdır.

Durkheim geleneksel değerleri gerekliliklerini savunmak suretiyle “bilime” dönüştürerek, pozitivism ve muhafazakarlığı birleştirmiş görünmektedir (Coleman, 2014, s. 49).

Bütün bu bilgilerden Durkheim'ın anomi tezi hakkında şu fikirlerin belirginlik kazandıkları görünmektedir.

1. Durkheim, insan tabiatına dair belli bir perspektifi ve muhafazakâr düşüncüyü yaşadığı zamana taşımış ve bilimselleştirmeye çalışmıştır.
2. Çalışmalarında ampirik yöntemlere başvurmuş olsa da keskin kanaat ve inançlarının yoğun etkisi görünmektedir.

Peki bunlar anomi teorisini ideolojik bir nosyon yapar mı?

Coleman'a (2014, s. 50) göre anomi teorisinin üzerine kurulduğu her iki iddia; (1) tatmin edilemez arzuların sebep oldukları acıların ve hayal kırıklıklarının mevcudiyeti ve (2) toplumun bu hayal kırıklıklarını ahlaki kısıtlamalarla kontrol edebileceği iddiaları, araştırma ile ispatlanabilecek ampirik iddialar olduğundan anomi ideolojik bir teori değildir.

Barlas Tolan (1980, s. 60) da anomi kuramının, aynı zamanda özgül bir insanoğlu anlayışı ile çok yakından ilişkili olduğu, bu nedenle de bilimselden ziyade ideolojik bir kuram niteliği taşıdığına dair yapılan eleştiriyi “temelsiz” olarak niteler. Ona göre bu tür bir kuramın bugün ideolojik bir nitelik taşıması kolayca yadsınamasa da Durkheim'ın yaşadığı dönem için aynı şeyi söylemek, kanıtlanması güç bir savdır; çünkü Durkheim da diğerleri gibi doğal olarak yaşadığı dönemin bilgi üretiminin sınırları içerisinde katkıda bulunmuştur ve her bilim kendisini kaplayan ideolojik kılıftan tedricen arınıyorsa, bu kalıntının gerçek niteliği ancak zamanla anlaşılabilir.

(Tolan, 1980, s. 61) anomi teorisinin ideolojik olduğuna dair eleştirilere bakışını şu satırlarda özetler:

“Bugünkü bilgi birikiminin giderek artan bir hızla genişleyen sınırları içerisinde Durkheim'ı yeniden okuduğumuzda, onu «toplumsal düzenin ve bütünleşmenin sosyologu» olarak nitelendiren Pizzorno'ya hak vermemek elde değil. Bu açıdan bakıldığında, değişmeden kaygı hatta korku duyan, salt bu niteliğinden ötürü «tutucu» olarak değerlendirilebilecek bir Durkheim ideolojisinin varlığı kolayca yadsınamaz. Ama bu gerçek bizim için büyük bir önem taşıyor. Çünkü kuram olarak ele almasak bile, bir kavram olarak anomi, çağdaş toplumların bunalımını en azından kısmen yansıtan bir bilimsel araç niteliğine sahiptir.”

Biz de arka planında kuvvetli inanç ve kanaatler olduğunu teslim etmekle beraber, anomi teorisini ideolojik bir bağınazlığın tezahürü olarak görmenin sağlıklı bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz. Durkheim'ın çözüm önerisi elbette tartışmaya açıktır. Ancak büyük kırılma dönemlerinde asırlar öncesinden tevarüs ettiği kadim değerlerini yitiren toplumların ve fertlerin içine düştükleri boşluk, çektikleri acılar, yeniden istikrarlı bir değerler sistemi tesis edilene kadar hissedilen derin endişeler gerçektir. Toplumsal seviyede vuku bulan böylesi büyük savruluşlar da elbette sosyal bilimlerin öncelikli konularından olmalıdır. Her ne kadar Durkheim bu acı verici savruluşlara ideolojik bir reçete yazıyormuş gibi görünse de aslında yaptığı, içinde yaşayıp sıkıntılarını birinci elden müşahade ettiği toplumun önde gelen düşünürlerinden birisi olarak muhtemel iyileşme senaryolarını araştırmak ve sorumlu bir aydın sıfatıyla topluma önerilerde bulunmaktır.

3.1.7.6 Anomi Teorisinin Bilimselliğin Sınırlarını Aşan, Teleolojik, Evrimci, Organizmacı Bir Teori Olması

“Teleoloji” kelime anlamıyla kemale erme, ikmal, gerçekleşme, ulaşma, son, gaye, hedef, tamamlanma, tamama-erme, bitime varma, sona ulaşma, hedef, amaç anlamlarına gelen Yunanca *Telos* (τέλος) kelimesinden türer (Peters, 2004).

Felsefe sözlüğünde teleolojik açıklama, “bir amaca göre açıklama, belirli biyolojik fenomenler ve özellikle de insan ve insanın faaliyetleri söz konusu olduğunda gündeme gelen açıklama türü” olarak tanımlanmaktadır. Teleolojik açıklama türünde, bir şeyi amacıyla, yönelmiş olduğu, gerçekleştirmek durumunda olduğu hedefiyle açıklama söz konusudur. Bu yaklaşıma göre vuku bulan her şey daha önceden belli olan amaçlara göre yürüyen bir planın gerçekleşmesidir. Bir bütünü, birbirlerine söz konusu bütünün amaçlarını gerçekleştirecek, ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde bağlanmış, uydurulmuş parçaların yapısı ve faaliyetleri aracılığıyla açıklamaktan meydana gelen bu yaklaşım, bütünü parçaların karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olarak gören mekanik görüş veya bilimsel açıklamaya karşıt bir açıklama tarzıdır (Cevizci, 1999, s. 10).

Özellikle astronomi alanında gerçekleşen Copernicus devriminden sonra, Johannes Kepler, Copernicus'un astronomisini geliştirmiş, Galileo Galilei, bu astronomi modelini açıklayan

hareket yasalarını bulmuş ve Descartes ise bu gelişmelere uygun olarak “mekanik doğa tasavvurunun” metafizik temellerini atmıştır. Bu etkinin yayılmasıyla “canlı bir bütün (organizma) olarak doğa” tasavvurundaki değişim hızlanmış, modern doğa anlayışı, Antik Yunan’ın canlı ve kendi kendine devinen doğa anlayışından cansız ve mekanik bir doğa tasavvuruna evrilmiştir (Barak, 2020, s. 265).

Durkheim, toplumsal olayların bireysel bilinçlerin dışında (ve üzerinde) bulunduğunu anlatırken, insanların kardeşlik, kocalık, yurttaşlık görevini yaparken, belli taahhütlerini yerine getirirken, kendileri ve eylemlerinin dışında hukuk ve törelerde yeri olan, kendi benliklerinden doğmamış, sonradan eğitim yoluyla edinilmiş birtakım ödevleri yapmış olduklarına dikkat çeker. Bu ödevler insanların duygularına uygun düşse de (benliğimizden doğmuş olmamak anlamında) nesneldirler. Aynı şekilde müminler bağlı oldukları dinin inanç ve eylemlerini, daha doğarken hazır bulurlar. Toplumun bütün üyelerine ait birtakım davranma, düşünme, duyma biçimleri, bireysel bilinçlerin dışında olmak gibi dikkate değer bir nitelik gösterir (Kösemeihal, 1971, s. 181).

Yani Durkheim’a göre insan bir özne olarak bireysel varlığını yaşarken aslında toplumsallığın bir ürünü, toplumun bir nesnesi olduğunu çoğu kez fark edememektedir. Toplum bu kadar belirleyici olduğu için insanın çektiği acılar, yaşadığı sıkıntılar aslında toplumsal sancıların, sıkıntıların, düzensizliklerin yansımasıdır. Bireysel acıların asıl sebebi, toplumun, bireylerin hayatını düzenleyen ortak değerlerinin zayıflaması yahut belirsizleşmesidir.

Bu noktada modern sosyal bilimcileri rahatsız eden husus, Durkheim’ın ileri sürmüş olduğu, tek tek bireylerden, hatta onların şuurlarının bileşkesinden azade (ve onların üzerinde) bir toplumsal şuurun (*conscience collective*) varlığı iddiasının, modern bilimin mekanik ve determinist tabiat anlayışından uzaklaştığını düşünmeleri gibi görünmektedir.

Durkheim’ın “kolektif şuur” kavramı oldukça müphemdir, Durkheim bu kavramı farklı eserlerinde farklı anlamlarda kullanmış, kesin, belirleyici bir tanım yapmamıştır. Georges Gurvitch bu kavramın müphem olmasının üç nedenini tespit etmektedir:

1. Kolektif bilincin aşkın (*transcendant*) olması,

2. Tanrıyla karışmış olması,
3. Kolektif bilinç ya da toplum bilincinin çoğul (*pluriel*) olarak değil de tekil (*singulier*) olarak kullanılması. (Gurvitch'ten aktaran (Kösemihal, 1971, s. 187))

(Kösemihal, 1971, s. 186) pozitivist bir noktadan bakarak, müspet (pozitif) olma iddiasındaki bir sosyolojide “kolektif şuur” varsayımının “tutmayacağını”, çünkü bireysel bilinçlerden büsbütün ayrı, madde ve (ferdi) bilinç alanından çıkarılmış bir varlığın hallerini gözleyemeyeceğimizi, böyle gözlemleyemeyeceğimiz, ölçemeyeceğimiz, belirsiz bir kavramın da sosyolojinin merkezine oturtulamayacağını ileri sürmektedir.

Anomi teorisini ortaya atan Durkheim'ın zihninde, istikrarlı, oturmuş, herkesin yerini, vazifesini bildiği ve hakkına iyi kötü razı olduğu, toplumsal normların düzenleyici olduğu, “iyi ve doğru” bir toplum tasavvuru olduğu görülmektedir. Durkheim aynı zamanda, “sağlıklı” modern öncesi cemaatten “patolojik” modern cemiyete dönüşen ve nihayet tekrar düzenin sağlanacağı bir geleceğe doğru belli bir yol takip eden tarihi bir yörüngenin (yahut menzilin) olduğunu varsaymaktadır (Coleman, 2014, s. 50). Yani burada gerçekten mahiyetini, nasıl teşekkül ettiğini gözlemleyemediğimiz, tam bilemediğimiz “aşkın” bir şuur söz konusudur.

Peki Durkheim, fenomenleri sebepleri yerine sonuçları ile mi açıklamaktadır? Başka bir deyimle, Durkheim'ın açıklaması teleolojik bir açıklama mıdır? Durkheim bilimsel yöntemin sınırlarını ihlal etmiş midir?

Biz bu eleştirilerde yer yer haklılık payları görmekle birlikte Durkheim'ın yaklaşımının daha soğukkanlı bir değerlendirmeyi hak ettiğini düşünüyoruz.

Durkheim toplumu tek tek bireylerin toplamından daha öte anlamlar kazanan bir bütün, parçaları iş birliği ve istikrar yönünde çalışan bir “karmaşık sistem” olarak ele almaktadır. Bu zaten yapısal işlevselci yaklaşımın temel varsayımıdır. Ancak toplumun kompleks yapısı nedeniyle mekanik, determinist izahları yer yer yetersiz bırakan kaotik bir hüviyet kazanmış olduğu iddiası teleolojik bir iddia değildir. Hatta bilakis, çağdaş bilimsel yaklaşımlara çok uygun, zamanının ötesinde bir düşünce olarak bile nitelendirilebilir. Burada asıl mesele, Durkheim'ın gözünde karmaşık sistemlerin transandantal bir mahiyet kazanıp

kazanmadığıdır.

Sosyoloji ve Felsefe isimli eserinde insanın salt kendi nefsinin amaçlarına göre gerçekleştirdiği eylemlerin ahlaki niteliğe sahip olamayacağını, eylemin ahlaki olabilmesi için illaki başka bireyler yahut toplumun iyiliği için yapılmış olması gerektiğini ileri Süren Durkheim, geriye ahlaki eylem için, bir grup oluşturmak için ilişkilendirilmiş çoğul bireyler tarafından biçimlendirilen sui generis kolektif varlığın kaldığını söyler. Durkheim’a göre kolektif benlik, onu oluşturan bireylerin toplamından daha başka bir şey olarak düşünülmelidir çünkü yalnızca toplam olsa, kendi içlerinde ahlaki değere sahip olmayan bileşenlerden daha fazla bir ahlaki değere sahip olamaz. Bu durumda, ahlak diye bir şeyin var olduğu kabul edilirse, toplumun kapsadığı bireylerden ve onu meydana getiren yığından niteliksel olarak farklı bir ahlaki oluşum olduğu sonucuna varılır. Durkheim, bu savı ile Kant’ın tanrının varlığı lehine ortaya koyduğu sav arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Kant tanrıyı varsayar (tanrının varlığını kabul eder); zira bu hipotez olmadan ahlak anlaşılamazdır. Durkheim ise, aksi halde ne ahlak bir nesneye ne de ödev (vazife) kökenlere sahip olacağından, toplumu belirli bir biçimde bireylerden ayrı bir şey olarak varsayar (2015, s. 65).

Durkheim toplumla tanrıyı adeta eşitler gibi görüldüğü fikirlerini şöyle ifade eder:

“Genel kanıya göre ahlakın başladığı noktanın, aynı zamanda çıkar gözetmemenin ve bağlılığın da başladığı nokta olması olgusunun kabulüne döneriz. Çıkar gözetmeme yalnızca, nesnesinin, birer birey olarak bizim sahip olduğumuzdan daha fazla ahlaki değere sahip olduğu durumlarda anlamlı hale gelir. Deneyimler dünyasında kendi ahlaki gerçekliğimizden daha zengin ve karmaşık bir ahlaki gerçekliğe sahip olduğunu bildiğim tek bir varoluş vardır ki, o da kolektif varoluştur. Şu an bir yanılgı içine düşüyorum; zira aynı rolü oynayan bir varoluş daha vardır ki, o da ilahiliktir. Seçim, toplum ve tanrı arasındadır. Burada, kolay anlaşılır her iki çözümün yararına geliştirilebilecek nedenleri incelemeyeceğim. Bu noktada, dahilikte yalnızca toplumun başkalaşmış ve sembolik bir ifadesini gördüğümünden, bu seçime karşı kayıtsız olduğumu ekleyebilirim.” (Durkheim, 2015, s. 66)

Durkheim'ın bu ve buna benzer satırlarından yola çıkan Tolan (1980, s. 60) 1895'ten itibaren Durkheim'ın ilgi alanının değişerek dinsel ögeler üzerinde yoğunlaştığını, bu değişimle yavaş yavaş belirli bir sosyalleşme kuramından, bireyi sosyalleştiren temel etkenin idealizasyonuna, yani bilimsel geçerliliği şüpheli dini olguları kullanarak toplumların oluşum ve evrimini diyakronik biçimde açıklamaya yönelik düşünürün “metafizik bir sapmaya” düştüğünü söylemektedir.

Durkheim'a yöneltilen “teleolojik” eleştirisini “evrimci” ve “organizmacı” eleştirileriyle beraber okumak isabetli olacaktır. Evrimci görüşe göre canlıların organlarının milyonlarca yıl süren adaptasyon süreçleri neticesinde aldıkları şekil işleve göre belirlenmektedir. Eğer toplum da tabiatıyla belli bir noktaya eviriliyorsa bu (istikrar ya da refaha ulaşmak gibi) işlevsel bir gerekliliğin sonucu olmalıdır. Öte yandan -en başta modernleşme olmak üzere- batılı toplumların zaman içinde geçirdikleri süreçler, her zaman daha fonksiyonel olana doğru ilerleyen süreçler olsaydı toplumun parçalanması, istikrarını belli ölçüde kaybetmesi anlamına gelen anomi diye bir durumun ortaya çıkmaması gerekirdi.

Bu açıdan bakıldığında anomi teorisi hiç de teleolojik bir teori olarak görünmemektedir. Öte yandan Durkheim'ın, insanlığın mekanik dayanışmanın görüldüğü ilkel toplumlardan organik dayanışmanın hâkim olduğu organik toplumlara, belli toplumsal olgunluk evrelerinden geçerek ulaştığı ve çağdaş oldukları halde ilkel kalmış toplumların da ancak benzer evrelerden geçeceği yönündeki tezinin evrimci bir tez olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.

Fikirleri Darwin'in fikirlerinin son derece popüler olduğu ve tüm bilim dünyasını etkilediği bir dönemde yaşamış olan Durkheim ve Marx'ın teorilerinin evrimci yaklaşımdan izler taşıması gayet tabii görünmektedir. Fakat iki düşünürün de fikirlerini tamamen evrimci görüş üzerine inşa etmiş olduklarını söylemek haksızlık olacaktır.

Timasheff'e (1967, s. 120) göre Durkheim'ın çalışması bugünkü bakış açısından bakıldığında, bazı evrimsel doktrinleri kabul etmesi yüzünden biraz gölgelenmiş olsa da evrimciliğin Durkheim'ın düşüncesini belirlemediğini tespit etmek gerekir, hatta Durkheim teorisindeki evrimci unsurları tamamen kaldırmış olsa bile teorisinin ana yapısı zarar görmez.

Darwin de Marx da Durkheim da neticede kompleks organizmaların zaman içinde belli yönlerle gitme eğiliminden bahsetmiş, hiçbiri her insan topluluğunun her şartta birebir aynı yönü takip edeceği iddiasında bulunmamıştır (Coleman, 2014, s. 53).

Durkheim'ın yaşadığı dönemde hâkim olan pozitivist anlayışın, anomi teorisi üzerinde etkisi açıktır. Ömrünü sosyolojinin pozitif bir bilim olarak tanınması davasına adan Durkheim, her ne kadar aydınlanma ve modernleşme süreçlerinin (dolayısıyla pozitivistimin) insanlığı çok da arzu edilebilir bir noktaya getirdiğini düşünmese de biyolojik prensipleri sosyal sahaya uygulayarak ve ampirik çalışmalarla teorisini destekleyerek sosyolojiye “müspet bir sosyal ilim” hüviyeti sağlamaya çalışmıştır. Auguste Comte'cu pozitivism, topluma ölçülebilir, öngörülebilir bir organizma gibi yaklaştığından işlevselcidir: toplumu oluşturan (fertler, aileler, dini cemaatler, meslek örgütleri gibi) tüm birimler, biyolojik bir vücudun bütün organları gibi belli bir işlevi görmek üzere özelleşmiş organlar olarak algılanır. Bunlardan birinin “hastalanması” tüm bünyeyi rahatsız eder (Durkheim, 1984, s. 28).

Bireye, toplumun pek de irade ve bilinç sahibi olmayan doğal bir uzantısı gibi bakan, intihar gibi son derece bireysel görünen bir kararı bile toplumsal sebeplere bağlamak suretiyle otonomiye, hatta hür iradenin varlığını sorgulayan, bireyleri hücrelere, toplumu o hücrelerin oluşturduğu organizmaya benzeterek maddi, mekanik, matematiksel, ölçülebilir niceliklere indirgenmiş bir sosyoloji anlayışı öneren Durkheim'a yöneltilen pozitivism eleştirileri pek de temelsiz değildir. Öte yandan onun kurucu babaları arasında sayıldığı bu bilim dalının az çok burada belirtilen pozitivist anlayış çerçevesinde gelişmiş olduğunu, sosyoloji biliminin Durkheim'ın ardından (pozitivist anlayıştan uzaklaşma noktasında) çok da radikal değişikliklere uğramadığını da göz ardı etmemek gerekir.

3.2 Yabancılaşma

Yabancılaşma kavramı belki de tüm insan ve toplum bilimlerinde, felsefede ve edebiyatta üzerinde en çok düşünülmüş, en çok yazılıp çizilmiş kavramlardan biridir. Yaklaşık iki asırdır önemini koruyan, bugün hala başvurulana bir kavramdır. Burada zaten literatürde çok geniş şekilde tartışılmış olan bu meşhur kavramın zaman içindeki gelişimini, tarih boyunca ele alınış şekillerini, farklı kullanımlarını inceledikten sonra kısa bir özetle kavramın asıl konumuz olan “anomiye” yaklaşan ve ondan ayrılan yönlerini belirtmeye çalışacağız.

Yabancılaşma kavramı, Latince “yabancılaşmak, yabancılaştırmak, başkalaştırmak” anlamına gelen ‘*alieno*’ fiilinden türetilmiş ve Batı dillerine “*alienation*” şeklinde geçmiştir (Osmanoğlu, 2016).

“Yabancılaşma” (Almanca “*Entfremdung*”) kavramı ilk olarak Alman filozoflar Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve Ludwig Feuerbach (1804-1872) tarafından kullanılmıştır (Osmanoğlu, 2016). Karl Marx, 1844 yılında kaleme aldığı Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları’nda kavramın çerçevesini genişletmiş, kavramı Hegel ve Feuerbach’ın aksine, maddi temeli olan toplumsal süreçlere ve ekonomi politiğe dayandırmıştır. Marx bu eserinde modern üretim süreçlerinin sebep olduğu dört farklı tipte yabancılaşma tanımlar:

- (1) İşçilerin insani özlerine ve kendi türlerine yabancılaşmaları.
- (2) İşçilerin birbirlerine yabancılaşmaları.
- (3) İşçilerin ürettikleri ürün, nesne veya mallara yabancılaşmaları.
- (4) İşçilerin kendi emeklerine, üretim faaliyetlerine yabancılaşmaları (Uluç, 2020) (Lytkina, 2015).

Karl Marx’ın çerçevesini çizdiği “yabancılaşma” (*alienation*) kavramı bazı sosyologlarca Durkheim’ın “anomi” kavramı ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Barlas Tolan, insanın topluma yabancılaşması kategorisine girmesi nedeniyle anominin yabancılaşma olgusunun içinde yer aldığını ileri sürer (Tolan, 1980, s. 195).

Yabancılaşma kavramı Marx’tan sonra sosyal bilimciler tarafından yoğun şekilde tartışılmış olsa da -tıpkı anomi gibi- çok farklı kişilerce çok farklı bağlamlarda ve anlamlarda

kullanılmıştır. Melvin Seeman 1959 tarihli makalesinde bu farklı kullanımları tespit etmeye ve modern ampirik çabalarla kavrama duyulan tarihi ilgi arasında bağlar kuracak bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır. Seeman yabancılaşmanın şu beş farklı anlamda kullanıldığını tespit etmiştir: (1) güçsüzlük, (2) anlamsızlık, (3) normsuzluk, (4) izolasyon ve (5) kendine yabancılaşma (Seeman, 1959).

Almanca "**Entfremdung**" kavramı, "öteki olmak" veya "öteki olmak" anlamına gelen Latince "Alienatio"dan gelir ve İngilizce'ye "*alienation*" olarak çevrilir. "Yabancılaşma" kavramının iki ana anlamı vardır: biri "uzak durmak" veya "yabancılaşmak", diğeri ise "aktarmak" (*transfer*) tır. Daha sonra felsefede kullanılmaya başlanan kavram felsefi bir terim olarak "kendini inkâr", "karşı tepki" ve "benzeşmezlik" gibi biraz farklı anlamlar kazanmıştır (Feng, 2020, s. 97).

Yabancılaşma kavramına ilk kez Eski Ahit'te putlara tapmakla ilgili olarak rastlanması ilginçtir. İlahi kitaplarda, kendilerini yaratan Allah'tan uzaklaşarak (ona ve kendi tabiatlarına yabancılaşarak), kendi eliyle meydana getirdikleri putları kutsal saymaya başlamış, kendi yarattıkları bir şeye kul haline gelmiş insanlar uyarılır (Tolan, 1980, s. 143).

Yabancılaşma tabirini bugünküne yakın bir anlamda kullanan ilk kişi Hegel, etraflıca tartışıp tanımlayarak ilk kullanan ise Karl Marx olmuştur. Hegel'e göre yabancılaşma, insanın fiziki ve ruhi varlığı arasındaki ayrım sonucu ortaya çıkar, kendisine ve çevresine yabancılaşan insan, kendini düşünen ve hisseden bir varlık olarak görmemeye başlar, bu ruhun yabancılaşması anlamına gelir (Ofloğlu & Büyükyılmaz, 2008, s. 115).

Burada şunu da belirtmek gerekir ki günümüzde "yabancılaşma" kavramı sıklıkla Marx'a atıfla kullanılsa da Marx bu kavramı ne ilk türeten ne de dünyaya ilk tanıtan düşünürdür. Yabancılaşma kavramını ilk kullanan düşünür Fichte imiş gibi görünse de onu dünyaya ilk sunanlar Hegel ve Feuerbach'tır. Bu kavramı gençliğinde benimseyip kendi fikirlerine uyarlamış olan Marx'ın asıl katkısı, "yabancılaşma" kavramını spekülâtif felsefenin dilinden alıp sosyolojinin diline çevirmiş olmasıdır. Bugün sosyal bilimciler arasında yabancılaşmayla ilgili birçok tartışmanın gerçek ya da sözde kaynağı, sosyolojik Marxist yabancılaşma kavramıdır. Buna karşılık, Fransa ve Almanya'daki Varoluşçu ve NeoMarxist yazarlar, kaynağını Hegel'den ziyade Marx'ta kabul etmeyi tercih etseler de ilhamlarını daha

metafizik sahada bulunan Hegelci yabancılaşma kavramından alırlar (Jordan, 1971, s. 14).

Karl Marx, yabancılaşmanın bireyselliğin kaybı anlamına geldiğini ve bu tür bir kaybın da aslında fert açısından ve toplum genelinde istenilmeyen bir durum olduğunu ortaya atan ilk kişidir. (Kanungo, 1992, s. 414)

Marx'a (1932, s. 29) göre emeğin ürettiği nesne -yani emeğin mahsulü- emeğin karşısına yabancı ve üreticisinden bağımsızlaşmış bir güç olarak dikilir. Emek bir nesneye aktarılarak maddeleşmiş, nesneleşmiş olur. Emeğin gerçekleşmesi nesneleşmesidir ve işçiler için bu, gerçekliğin yok olması şeklinde görünür; nesneleşme, nesnenin kaybedilişi ve nesneye kölelik, yabancılaşma, başkalaşma olarak ortaya çıkar. İşçi kendi emeğinin ürününe, yabancı bir nesneyle kurduğu türden bir ilişki kurar ve kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi -iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar azalır. İşçi, artık kendine ait olmayan, nesneye ait olan hayatını daha çok nesnenin üretimine adar. Dolayısıyla, bu etkinlik ne kadar fazla olursa, işçinin nesnelerden yoksunluğu da o kadar artar. Emeğinin ürünü, kendisi olmadığı için bu ürün büyüdükçe, kendisi küçülür.

Marx için, kapitalist toplumda değişim değerinin kullanım değerini üzerindeki hakimiyetini ve maddeye dayalı ilişkilerin yüceltilmesi neticesinde insani ilişkilerin ve kullanımdan doğan yararın yok olması olarak tanımladığı “meta fetişizmi” de yabancılaşmanın bir görünümüdür (Tolan, 1980, s. 153-154).

(Horton, 1964)'a göre Marx ve Durkheim'in çalışmalarında ortaya koydukları yabancılaşma ve anomi kavramları, toplum yahut ferdin sağlığına dair ütöpik standartlardan hareketle sosyal karışıklıkları, düzensizlikleri eleştirel ve menfi şekilde tanımlar. Onlara göre insanlıktan çıkarma veya gayri insanileştirme (*dehumanization*) hâli öyle bir noktaya varmıştır ki, kavramlar nesnel gerçekler hakkındaki değerlendirmeler olmaktan çıkıp nesnelere dönüşmüştür ve artık yabancılaşmış insanların neye yabancılaştıkları artık belli değildir.

İnsanların kendi elleriyle yaptıkları putların kulu olması anlamında yabancılaşmanın geldiği noktada, mesela "adaletsizlik" kavramından bahsetmek bile zorlaşmakta, hatta yer yer imkansızlaşmaktadır. İnsanlar "adaletsizliğin" tanımını -kendi elleriyle putlaştırdıkları- çıkarlarına göre şekillenen akışkan ideolojilerine göre sürekli değiştirmektedirler. "Adaletsizlik", belli objektif şartlarda ortaya çıkan, başı sonu belli, tanımlı bir "şeyin" tespiti olmaktan çıkıp "şeyleşmektedir".

"Adaletsizlik" kavramı, kabaca, güç sahiplerinin bazı kimselere diğerlerine sağlamadıkları maddi-manevi avantajları sağlaması ya da bazı kimseleri, diğerlerinin yüzleşmediği dezavantajlı durumlara sokması olarak tanımlanırsa, Marx ve Durkheim'in yaşadığı modern dünyada bu tanımda bir görecelilik mevzu bahis değildir! Avantajlı ya da dezavantajlı kimselerin kimliklerinin ne olduğunun önemi yoktur. Fakat normların buharlaştığı anomik bir vasatta, yabancılaşmanın vardığı son noktada kavramlar da anlamlarını yitirmekte, adaletsizlik iddiası "kime göre neye göre" sorusuyla karşılanmaktadır. "Adaletsizlik" bir kavram olmaktan çıkartılıp çatal, bıçak gibi işe yaradığında kullanılan, işe yaramadığında bir kenara bırakılan bir "şeye", bir araca dönüşmektedir.

Horton (1964, s. 283) anomi ve yabancılaşmanın çağdaş tanımlarının klasik tanımlarını karıştırdığını, belirsizleştirdiğini ve değiştirdiğini söyler.

Hem anomi hem yabancılaşma kavramlarının bir asrı aşkın süreler boyunca farklı coğrafyalarda ve kültürlerde yetişmiş, farklı ideolojileri benimsemiş çok sayıda farklı toplum bilimci tarafından ele alınmış olması kavramların anlamındaki muğlaklığı arttırmıştır. Mesela Barlas Tolan, Melvin Seeman'ın tanımladığı "yabancılaşmanın" Marx'ın zihnindekinden farklı olduğunu, Seeman'ın ileri kapitalist bir toplum olan Amerika'da fert-toplum etkileşimlerini salt davranışsal ve duygusal düzeyde çözümlerken meselenin yapısal ve tarihsel boyutlarını göz ardı ettiğini söylemektedir (Tolan, 1980, s. 129).

18. ve 19. asırların Spinoza, Goethe, Schopenhauer, Schiller, Fichte, Feuerbach, Hegel, Durkheim, Nietzsche Marx, Kierkegaard gibi pek çok düşünürü, yaşadığı çağın katı, boş, amaçsız ve ruhsuz bir çağ olmasından rahatsızdır. Daha sonra 20. asırda bu isimlere Lukács, Adorno, Gramsci, Marcuse, Sartre, Althusser, Fromm, Horkheimer gibi çok önemli

başkaları da eklenmiştir. Dikkatli bir okuma, bu ve benzer birçok düşünürlerin farklı ifadelerle de olsa benzer problemler üzerine kafa yorduklarını, dikkatlerini sanayileşme ile ortaya çıkan toplumsal sınıflar, bunlar arasındaki çatışma, iktidar ilişkileri ve tüm bunların neticesinde ortaya çıkan yabancılaşma olgusuna yoğunlaştırdıklarını gösterir.

Yaşanan değişimlerin, tarihin toplumları sevk ettiği istikametini, o toplumları teşkil eden fertler üzerindeki tesirlerini gözlemleyen toplum bilimcilerin pek çoğu modernitenin, ilerleyen bilim ve teknoloji vasıtasıyla bireyin hayatına kattığı konforla beraber fert-toplum ilişkileri sahasında yeni problemler ürettiğini gözlemlemişlerdir. Bu problemlerin kaynakları, seyri ve çözümlerine dair ortaya atılan teoriler arasında yabancılaşma teorileri hayli önemli bir yer tutar.

3.2.1 Kavramın Ortaya Çıkışı

Yabancılaşma kavramını ilk olarak belirginleştiren düşünür Hegel olmuştur (Tolan, 1980, s. 144). Bu kavrama felsefi bir anlam kazandıran ve yabancılaşma olgusunu felsefesinin temel sorunlarından birisi haline getiren Hegel'e göre, tüm yabancılaşma tarihi ve bu yabancılaşmanın tüm onarımı soyut, mutlak, kurgusal ve mantıksal düşüncenin üretim tarihinden başka bir şey değildir (Osmanoğlu, 2016, s. 68).

Hegel'in eserlerinde bugün yabancılaşma olarak kullandığımız kavrama karşılık gelebilecek iki kelime vardır: Almanca "*fremd*" (yabancı) kökünden türetilen "*Entfremdung*" (yabancı yapma, yabancı etme) ve "*entäussern*" (dış ya da harici) kökünden türetilen "*Entausserung*" (dışlama, ihraç etme, dışarı çıkıp teslim olma, elden çıkarma) (Inwood, 1992, s. 35).

Yabancılaşmayı 1807'de yazdığı "Ruhun Fenomenolojisi" (*Phänomenologie des Geistes*) adlı eserinde ele alan Hegel, bu eserde ruhun yabancılaşmasını, dışsallaşmasını ya da açığa çıkışını anlatır (Hegel, 1807).

Hegel'de yabancılaşma; dağılma anlamına gelir, basit bir bileşimin dağılıp daha karmaşık bir bileşim haline gelme sürecidir. Rousseau ve Marx yabancılaşmayı sadece iktisat,

toplumsallığa geçiş veya siyaset bağlamlarıyla sınırlandırmış ve ona olumsuz bir anlam yüklemişlerken Hegel söz konusu yaklaşımları büyük ölçüde içine alan çok daha geniş bir yabancılaşma alanı düşünmüştür ve aslında yabancılaşmaya olumlu bir anlam yüklemiştir. Mesela Hegel'e göre tek tek bireylerin kendilerine ait güçleri devrederek 'Devlet'i oluşturmaları bir tür yabancılaşmadır. (Kiraz, 2011, s. 76).

Yabancılaşmayı marazî değil tabii bir olgu olarak gören Hegel'in bu yaklaşımını onaylamayan Feuerbach, Hegelyen yabancılaşma teorisinin, teolojik ve gerçeğin ters yüz edilmiş bir biçimi olduğunu; Hegel'in Tanrı'ya atfettiği özelliklerin aslında insanın kendi nitelikleri olduğunu; Tanrı düşüncesinin, insanın kendisini nesneleştirmesi ve böylece kendisini yabancılaştırması neticesinde ortaya çıktığını, dolayısıyla Tanrı'nın insandan bağımsız ele alınamayacağını ileri sürer (Osmanoğlu, 2016, s. 74).

Hegel gibi Feuerbach'da Tanrı fikrinden hareket ederek Hegel'in görüşlerine yaklaşır ama Hegel'in "Mutlak Ruh" dediği Tanrı, Feuerbach için "kendine yabancılaşmış" insandır. Tanrı, insanın "mutlaklaşmış ve yabancılaşmış özü" dür. İnsan kendisinin üstünde bir varlık olan "Tanrıyı" yaratarak ve onun karşısında bir "köle" durumuna düşerek yabancılaşır (Bayhan, 1995, s. 29,30).

Hegel nihayetinde toplumsal ruhla bireyin, bireyin bütünlüğünü bozulmadan bırakacak şekilde, uzlaşmasını umarken, bunun XIV. Louis'in Fransa'sının yabancılaşmış toplumunda mümkün olduğuna inanmaz. Hegel'e göre yabancılaşmanın çaresi, toplumsal ruhla dolaysız bir özdeşleşme (yani bireyin toplumsallık kazanında eriyip yok olması) değil, yabancılaşmanın, aydınlanmanın ve devriminin (daha da) yoğunlaştırılmasıdır (Inwood, 1992, s. 38).

Tarihin daha iyi, daha eksiksiz bir duruma doğru bir ilerlediğini düşünen Hegel'e göre tarih amacına ulaşana dek sürmelidir. Böylece tarih ilerledikçe ruhun (geist) kendini tanıma süreci tamamlanmaya doğru gider ve özgürlüğe yaklaşılır. Tarihin her aşamasında kendini gösteren yabancılaşmalar yeni ve daha ileri bir durumu doğurur. Bu yeni durum da kalıcı değildir. Günün şartlarına, gelişmişlik seviyesine birden bire ulaşılmamıştır. Bu seviyeye gelmek için

yabancılaşmanın sağladığı çeşitli dönemlerden geçilmiş ve her yabancılaşma bir gelişme ile sonuçlanarak aşılmıştır (Kiraz, 2011, s. 80,81).



3.2.2 Karl Marx'da Yabancılaşma

Marx'ın Hegel'den tevarüs ettiği “yabancılaşma” kavramını, ilk gençlik yıllarında kaleme aldığı erken eserlerinden itibaren düşüncesinin oldukça merkezi bir yerine koyduğu görülmektedir.

Genç Marx, kapitalizme hümanist açıdan eleştiriler getirdiği 1844 El Yazmaları'nda, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ve işbölümünün “yabancılaşmaya” yol açtığını savunur ve insanın elinden, kendi "benliğini" gerçekleştirmenin potansiyel imkanlarının "çalındığını" somut olarak saptamaya çalışır. Feuerbach'a göre din, insanın kendisine yabancılaşmasının aracıdır; çünkü dinde insan gerçek "benliğini" dışsallaştırmıştır. Marx için artık "benlik" fikri fazla soyut hale gelmiştir. Marx sorunun anahtarının “işin tabiatı” -insanın sosyal bir varlık haline geldiği süreç- olduğu kanaatine varmıştır ama insanın, tabiatının gereği olan neyse onu gerçekleştirmesini neyin engellediği sorusu hala ortadadır. Marx cevabın mülkiyet sisteminin işleyişinde yattığını düşünmüştür. Ama nasıl? Kapitalist sistemde işçi ile işveren arasında yapılan pazarlıkta birey resmen özgürdü. O halde, kendisinin bile bilmediği bir insanın yabancılaştırılıp köleleştirilmesinin yolu neydi? Marx cevabı parada bulmuştur. Para, değer en kişisel olmayan biçimdir. Görünüşe göre tarafsızdır. Bir serfin bir efendiye yaptığı gibi, bir başkasına doğrudan yükümlülüğü olan bir adam, onun üzerindeki gücün kaynağını doğrudan bilir. Ama para için emeğini satan biri kendini özgür hissedebilir. Emekçinin ürünü böylece kolayca paraya dönüştürülerek "soyutlanmış" ve değişim sistemi aracılığıyla da işçinin kendisinden "soyutlanmış" olmaktadır (Bell D. , 1959, s. 940).

Marx'a göre kapitalist rejimde insanlar yabancılaşmıştır, toplulukta kaybolmuşlardır ve bütün yabancılaşmanın kökünde ekonomik yabancılaşma vardır. Aynı zamanda “diyalektik ve tarihi maddecilik” olarak da isimlendirilen Marxist bakış, ekonomiyi, toplumun yapı ve gelişmesinin temel tayin edicisi sayar. Teknolojik üretim araçlarından oluşan bu faktör, üretimin sosyal organizasyonunu belirler. Yani toplumun yapısının temel belirleyicisi üretim güçlerinin durumudur. “Alt yapı” olarak adlandırılan ekonomik faaliyet; “üst yapı” başlığı altında değerlendirilen hukuk sistemi, devlet kuruluşu, sanat, ilim, din, ahlâk ve felsefe vb. gibi manevi kültür alanlarını belirler. Tarihi Maddeciliğe göre, maddi hayatın üretim tarzı; sosyal, siyasi ve fikri hayatı bütünüyle tayin ve tespit eder (Bayhan, 1995, s. 30).

Kapitalizmde, insanların çoğunluğu, emeğinin ürününü onlardan alan ve kendisi satan bir patrona emeğini satmak zorundadır. Bu yüzden kapitalizmde, emeğimiz artık bize ait değildir ve emeğimizin ürünü de kontrolümüz altında değildir. Marx'a göre bu sorunludur, çünkü doğamızı esas olarak karakterize eden emektir: Doğada bulunanı alan ve onu dönüştüren varlıklar olduğumuz için Kapitalizm bizi bir tür olarak varlığımıza yabancılaştırır, kendilerine ya da başkalarına çok az saygı duyan ruhsuz, insanlıktan çıkmış otomatlara dönüştürür (Magee, 2010, s. 138).

Marx, Tanrı ve din konusunda Feuerbach'la hemfikirdir. Ona göre insan, dünyanın dışında herhangi bir yerde mevcut olan soyut bir öze sahip değildir ve bu nedenle din aslında, “insanî özün doğaüstü gerçekleşmesidir.” İnsanın gerçek özü, Tanrı'ya aktarmış olduğu özdür. Yani Feuerbach'a göre Tanrı doğaüstü bir varlık değildir; insan tarafından kendi doğasının en iyi öğelerinin kendi dışına atılmasının bir ürünüdür ve yabancılaşmanın asıl sebebi, insanı egemenliği altına alan Tanrı fikridir. Din ya da Tanrı inancı, insanın öz-yabancılaşmasının kutsal biçimidir ve hem bu yabancılaşma türünü hem de yabancılaşmanın kutsal olmayan biçimlerini açığa çıkarmak felsefenin görevidir (Osmanoğlu, 2016, s. 75).

Marx'a göre, modern sanayi toplumuna geçiş yeni bir işbölümüne yol açmıştır. İşçilerin artık endüstriyel makinelerin canlı birer parçası haline dönüştükleri çağdaş üretim sürecinde emeğin yabancılaşması, üretimin ağırlıkla elle gerçekleştirildiği geleneksel imalat süreçlerinde gözlemlenen yabancılaşmaya nazaran çok daha yüksek bir düzeydedir. El emeğine dayanan zanaatlarda işçiler aletlerden yararlanırken, endüstriye düzende makinalar işçilerden yararlanır ve bu yüzden de işçi, mekanizmanın ikincil bir çarkından farksız hale gelir. Marx emeğin yabancılaşması olayının, kapitalist toplumda en uç noktasına ulaştığını ve işçi sınıfının diğer sınıflardan daha fazla yabancılaşmış olduğunu vurgular. Çünkü işçinin, üretimin örgütlenmesi, planlanması ve kontrolünde hiçbir etkisi yoktur. İşçi makinanın önemsiz, kolayca değiştirilebilir bir dişlisi gibi muamele görmektedir. Sermayeye bağımlı bir “şey” e dönüştürülmüştür (Bayhan, 1995, s. 31).

Marx (Kapital, 2010, s. 56)'de, ilk bakışta kolayca anlaşılan sıradan bir şey gibi görünen metanın analizinin, onun metafizik safsatalarla ve teolojik süslerle dolu çok karmaşık mistik bir şey olduğunu göstereceğini, ama onun mistik karakterinin kullanım değerinden

kaynaklanmadığını söyler. Ona göre meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, insanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin maddi nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de şeyler arasındaki, üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişki olarak göstermesidir.

Bir ürün ortaya çıkar çıkmaz, onu üreten kişi, o kişinin verdiği emek, harcadığı zaman ürünle birlikte metalaşır. Marx insanların birbirleriyle ve toplumla ilişkilerin “maddi şeyler” (eşyalar) arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini aldığını kendi din anlayışı çerçevesinde verdiği bir örnekle izah eder. Tanrıyı, melekleri vs. kastederek, insan kafasının ürünlerinin, -tıpkı insanın kendi eliyle ürettiği metalar gibi- kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi göründüğünü söyler. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye de “fetişizm” veya “meta fetişizmi” (*commodity fetishism*) adını verir (Marks K. , 2010).

(Marx, 1932, s. 30-33) *1844 El Yazmaları*’nda kapitalizmin endüstriyel üretim ortamında sebep olduğu yabancılaşmanın dört tipini tanımlar:

1. İşçinin ürüne yabancılaşması:

Kapitalist sistemde, endüstriyel ürünün ve o ürünün üretilme safhalarının, süreçlerinin, yöntemlerinin üzerinde ne üretici ne de tüketici söz sahibidir. Nihai ürünün tasarımına ve özelliklerine işçiler, tasarımcılar, mühendisler değil, üretim araçlarına sahip olan kapitalist sınıf karar verir. Kapitalist sınıf aynı zamanda tüketicinin tercihlerini de şekillendirir. Üretim süreçlerine neredeyse hiçbir anlamlı katkı yapamayan, ürünle ilgili hiçbir tercih hakkı bırakılmayan işçiler ürettikleri ürüne yabancılaşırlar. Maddi ürünlere dönüştürülen “emek” işçiyi bir makinenin kolayca değiştirilebilir, önemsiz bir dişlisine indirger.

2. İşçinin üretim faaliyetine yabancılaşması:

Kapitalist-endüstriyel üretim tarzında fabrika işçilerinden beklenen, gün boyu -bir vida sıkamak, bir kaynak yapmak, bir kapağı açıp kapamak gibi- aynı hareketleri bıkmadan tekrarlamalarıdır. Bu da işçilerin elinden, emeğiyle ve ortaya çıkarttığı ürünle gurur duymanın, iyi bir iş çıkartmanın tatmin hissini alır. Buna ek olarak bir de üreticinin artık sevdiği, yapmayı arzuladığı bir işle iştigal etmesi, söz konusu olmaktan çıkmıştır. İşçi, üretim görevini, sadece kendisini ve ailesini hayatta tutacak parayı kazanmak için istemeye istemeye yapmaya başlar. Özel mülklerin zenginlerin elinde toplandığı kapitalist düzende, devletin bir de herkesi mecburi vergiler ödemeye zorlaması, hayatın sürmesi için para kazanmayı (ve işçinin istese de istemese de emeğini satmasını) zorunlu hâle getirir. Çaresizce ve mutsuz şekilde çalışmaya icbar edilen, yapacağı her şey kendisine dikte edilen ve üretim araçlarına hiçbir zaman sahip olamayacağını bilen işçi adeta robotlaşır, kendisini başka birilerinin kullandığı bir araç gibi hissetmeye başlar, içine hapsediği üretim faaliyetine yabancılaşır.

3. İşçinin kendi insani özüne (kendi tabiatına) (*Gattungswesen*) yabancılaşması:

Bireyin işçi olarak faaliyetleri onun insani özünden (tabiatından) ayrı, farklı ya da uzak olarak ele alınamaz. Her insan evladı hayatta kalma ve iyi bir ruh halinde yaşamak için başka insanlarla duygusal bağlantılar kurabileceği, birbirinden farklı birçok sosyal faaliyete iştirak etme arzusu hisseder. Faaliyetlerinin, başkalarının belirlediği bir fikri hayata geçirmek için yapması gereken bir dizi mekanik hareket olmasını değil, kendi seçtiği, yöneldiği, gelecekte varmaya niyetlendiği anlamlı bir hedefe ulaşmak için yaptığı bilinçli adımlar olmasını ister. Kendi hayatının nesnesi değil öznesi olmak ister. Bunların sağlanamaması kişinin kendi tabiatına yabancılaşması neticesini doğurur.

4. İşçinin diğer işçilere yabancılaşması:

İşçinin emeği, şahsi hayatı sürdürme (hayatta kalma) ve toplumsal hayatın iyileştirilmesi için gerçekleştirilen kolektif ortak çabanın bir parçası olan yapıcı bir sosyo-ekonomik faaliyet olmalıyken kapitalizm emeği, rekabetçi emek piyasasında alınıp satılabilen ticari bir metaa indirger. Kapitalist bir ekonomide, üretim araçlarının sahibi olan zenginler, işçiden sermaye biçiminde mümkün olduğu kadar çok emek (değer) çekebilmek için, işçiyi işçiye karşı "daha yüksek ücretler" için karşı karşıya getiren, rekabetçi bir emek piyasası kurarlar. Böylece onları ortak ekonomik çıkarları için dayanışma fikrinden uzaklaştırarak toplumsal çatışmayı kışkırtmış olurlar ve kapitalist burjuvazinin kültürel hegemonyası aracılığıyla uyguladığı bu ideolojik denetim biçimi, kusurlu, marazi bir bilinç üretir. Ayrıca, kapitalist üretim tarzında dayatılan üretim ilişkilerine meşruiyet kazandırmak için dinin felsefi katkısına başvurulması, işçinin kendi insanlığından yabancılaşmasını (*Entfremdung*) kolaylaştırır ve derinleştirir.

Erich Fromm, Marx'a göre insanlık tarihinin, insanın artan gelişiminin yanısıra artan yabancılaşmasının tarihi olduğunu, Marx'ın sosyalizm kavramını, yabancılaşmadan kurtuluş, insanın kendine dönüşü, kendini gerçekleştirmesi anlamında, yabancılaşmayı ise insanın dünyayı kavrayışında kendisini eyleyen fail olarak görmemesi, dünyanın (doğa, başkaları ve kendisinin) ona yabancı kalması, kendi yarattığı nesneler olsalar bile, nesneleri kendi üstünde ve karşısında bulması, kendisini pasif, alıcı bir biçimde deneyimlemesi anlamında kullandığını söyler (Fromm, 2004, s. 37).

3.2.3 Frankfurt Okulu Düşünürlerinde Yabancılaşma

Marxizm ve Marx'ın sayısız düşünürü derinden etkileyen "yabancılaşma" kavramı, özellikle 1930'lardan itibaren batıda birçok düşünür tarafından ciddi şekilde eleştirilmeye başlamıştır. Bu konuda başı çeken gruplardan biri de "Frankfurt Okulu" olarak bilinen gruptur.

Yabancılaşma konusundaki fikirlerini daha iyi anlayabilmek ve bir bağlama oturtabilmek için önce *Frankfurt Okulu* hakkında bilgi verelim.

Cevizci (Felsefe Sözlüğü, 1999, s. 731), Frankfurt Okulu'nu, "1923 yılında, Frankfurt'ta

kurulan; 1933 yılında Almanya'dan sürgün edildikten sonra Amerika'ya yerleşen, fakat daha sonra, 1950'li yılların başında, Frankfurt'ta yeniden kurulan Sosyal Araştırma Enstitüsü çevresinde toplanan kimi önemli düşünürlerin meydana getirdiği çağdaş akım ya da hareket” olarak tanımlamaktadır.

“*Frankfurt Okulu*” terimi gerçekten hem bir grup entelektüeli hem de özgün bir toplum teorisini belirtmek için kullanılmıştır. 1923'te Frankfurt am Main'de kurulan *Institut für Sozialforschung* (Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü) bünyesinde bir araya gelen sosyal bilimcilerin temelini attıkları “Frankfurt Okulu”, Horkheimer'ın 1930'da Enstitü yöneticiliğine atanmasıyla daha da etkinlik kazanmış, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno ve Erich Fromm gibi önemli düşünürlerin oluşturduğu ekibe zaman içinde Walter Benjamin, Leo Lowenthal, Franz Neuman ve Jürgen Habermas gibi isimler de dâhil olmuştur (Slater, 1998, s. 9).

Kavramsal karışıklığı ortadan kaldırmak için, -zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılan *Frankfurt Okulu* ile “eleştirel teori” arasındaki ayrıma işaret etmek gerekir: Eleştirel teori *Frankfurt Okulu* teorisyenlerinin görüşlerinin genel adıdır (Yurdigül, Yurdigül, & Batur, 2015, s. 99).

“*The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*” kitabının müellifi Jay (1996, s. xxix), kitabında *Frankfurt Okulunun* mensuplarından şu sözlerle bahseder:

“*Institut für Sozialforschung*'un (Sosyal Araştırmalar Enstitüsü) bazı üyelerinden oluşan ve *Frankfurt Okulu* olarak adlandırılan oluşum, aslında asrımızdaki sol entelektüelin ikilemini en iyi şekilde ortaya koyar. Rakiplerinden çok azı hem baskın kültürün hem de onun görünürdeki muhaliflerinin emici gücüne bu kadar duyarlı olmuştur. Enstitü'nün tüm varlığı boyunca ve özellikle 1923'ten 1950'ye kadar olan süreçte, (baskın kültüre) dahil edilme ve entegrasyon korkusu üyelerini derinden rahatsız etti. Her ne kadar 1933 sonrası Orta Avrupa'dan entelektüel göçün bir parçası olarak tarihin zorunlulukları onları sürgüne zorlamış olsa da işbirliklerinin başlangıcından itibaren dış dünya ile ilgili olarak zaten sürgündeydiler. Bu statü, onlar için bir pişmanlık kaynağı olmak şöyle dursun, entelektüel verimliliklerinin

olmazsa olmazı (sine qua non) kabul edilmiş, hatta bu düşünürler onun besleyiciliğinden faydalanmışlardır.”

Enstitü’nün kuruluşu, Bolşeviklerin Rusya’da kazandıkları zaferin ve Orta Avrupa devrimlerinin, özellikle Almanya’da uğradığı yenilginin ortaya çıkarttığı bir vasatta gerçekleştiği için Enstitü, sol kanat entelektüellerin bu yeni şartlarda hissettikleri, özellikle teori ile pratik arasındaki ilişki bağlamında Marxçı kuramı yeniden değerlendirme ihtiyacına bir yanıt olarak görülebilir. Bu yüzden Enstitü, “Batı Marxçılığı” diye bilinir hale gelmiştir. Bununla birlikte Enstitü’nün ilk evrelerinde özgün bir okul oluşturmamış, hatta “okul” tabiri 1950 yılına dek kullanılmamıştır (Odabaş, 2018, s. 213).

3.2.4 Horkheimer ve Adorno: Kültür Endüstrisi ve Yabancılaşma

Frankfurt Okulu’nun kurucu isimleri olan Horkheimer (1895 – 1973) ve Adorno (1903 – 1969), modern insanın kültürel tarihini, insan “Benliğinin” kuruluşunun ve onun kendi kaderini tayin etme mücadelesinin tarihi olarak kavramsallaştırırlar. Bu tarih, aydınlanmanın tarihi olmakla beraber Horkheimer ve Adorno’nun aydınlanma nosyonları, Kant’ın rasyonalist felsefesinin işaret ettiği kültürel devirden çok daha fazlasını kapsar ve antik mitolojiye kadar uzanır. Onlara göre tarihin başlangıcında ilk görülen, varlığın (olmanın), “kendim” ve “ötekiler” olarak ayrışmasıdır. Potansiyel bir öznel (*subjective*) özerklik fikrine dair ilk farkındalık sayılabilecek “kendim” fikrinin doğması beraberinde derhal kendini koruma ve kendini geliştirme ihtiyacını getirmiştir. Ben’in (kendinin) karşısında “doğa”, “Öteki” vardır ama Horkheimer ve Adorno’ya göre “Öteki” ve “doğa”, Ben’den (kendim) bilinci oluşmadan önce mevcut değildir. İnsan türünden ve modern özne olan insandan tabi ki çok daha önce var olan doğayı, herhangi bir sorgulamaya girmeden fiziki çevreyle eşitleyenlerin aksine, Horkheimer ve Adorno, "tabiatın birliği" fikrinin “ruhun kimliği” şuurunun oluşmasının ardından kurulduğunu ileri sürerler. Başka bir deyişle, “insan-tabiat birliği” ve “insan-tabiat düalizmi” fikirlerinin modernist kurgular (*construct*) olduğu görüşüne iştirak ederek, bu kurguda ne insanın ne de tabiatın ontolojik gerçekliğe sahip olduğunu düşünürler (Blühdorn, 2000, s. 60).

Horkheimer ve Adorno, insanın tabiata tahakkümü üzerine düşünürken, fiziki çevrenin insan

uygarlığı ve emek süreci yoluyla görünür dönüşümünden ziyade bunun temellerine, yani tabiata hâkim olmanın entelektüel araçlarına odaklanırlar. İnsanoğlunun kendine bir tehdit olarak algıladığı tabiattan kurtuluşu ve tabiatın sürekli burun buruna geldiği tehdit edici güçleri karşısında “Benliğini” koruyup savunmak için, “aklın” (*reason*) biçimselleştirilmiş ya da araçsal akıl olarak adlandırdıkları belirli bir şekil aldığını ileri sürerler. Bu “araçsal akıl”, 'gökteki ve yeryüzündeki her şeyi', neticede “Kendini-koruma” maksadına matuf araçlara dönüştürür. Kendini-koruma meselesi üzerindeki bu öznel (*subjective*) odaklanma, nesnel aklı sübjektif akla dönüştürür. Araçsal akıl, şeyleri insanın hedeflerinden bağımsız şekilde tanımakla ilgilenmez. Bu özel türden akılcılıkla insanlar tabiatı kontrol edilebilecek bir hale sokmak için tabiattan uzaklaşırlar. Araçsal akıl, “sadece manipüle etmek için bilmek isteyen” modern bilimin en öncelikli aracıdır. Özetle insanın, kendi özerk şahsiyetini inşa etmek ve kendini koruması adına, insan kavrayışının tüm nesneleri, özne-merkezli bir kimliği benimsemeye zorlanır ve bağımsız kimliklerine yabancılaşır (Blühdorn, 2000, s. 61).

Bu girift felsefi görüşleri biraz daha basit bir dille izah etmeyi denersek şunları söylememiz gerekir: Benliğinin şuuruna varan insan çevresini kuşatan, onu korkutan, tehdit olarak, “öteki” olarak algıladığı tabiatla bir mücadeleye girer. İnsan kendi özerk benliğini nasıl zihninde kurguluyorsa, öteki olarak konumlandığı tabiatı da zihninde kurgular. Kendini kendi zihninde bir özne, bir fail olarak tanımlarken kendi dışında kalan, “öteki” her şeyi, kendi tarafından bilinecek, manipüle ve domine edilecek şekilde nesneleştirir. Ancak bu düşünce şekli ve bu yolda ürettiği araçlar, insanı kontrol edemediği bir dış kuvvetin tahakkümünden ve tehditlerinden kurtarmaz. Kendi kurguladığı sistem öyle hızla karmaşıklaşır ki o sistemin bizzat kendisi, insanın güvenliğini ve özerkliğini tehdit eden bir dış tahakküm kaynağına (buna Horkheimer ve Adorno “*Fremdbestimmung*” ismini veriyor) dönüşür. Değişen, sadece “tahakkümün” kaynağı olmuştur. Hatta “aydınlanmış” modern dünyada, rasyonel canlıların (insanların) başka rasyonel canlılarca (başka insanlarca) yahut bireyin kapasitesinin çok üstünde karmaşıklaşan rasyonel sosyal yapılarca (mesela bürokrasilerce) ezilmesi, “nesneleştirilmesi” daha da vahim bir hâl almıştır. İnsanın tabiata hükmetmek için tuttuğu yol, onu başka insanların tahakkümü altında ezildiği bir menzile götürmüştür. İnsan tabiatın bir parçası olduğu için tabiatın tahakküm altına alınması, aslında insanın ve insan tabiatının da tahakküm altına alınmasını gerektirmektedir.

Horkheimer ve Adorno'ya (1995, s. 24) göre aydınlanma süreci, insanlığı tabiatın tahakkümünden kurtarmayı, insanın kendi kaderini tayin hakkını artırmayı ve mitin yerine rasyonaliteyi koymayı amaçlasa da özgürleşmiş özne ve onun doğa üzerindeki kontrolü fikrinin bizzat kendisinin bir mite dönüşmüş ve böylece aydınlanma da bir çeşit mitolojiye dönüşmüştür.

Horkheimer, aydınlanma sürecinin 'nihai ürününün', bir yanda, 'bütün cevheri boşaltılmış soyut ego', diğer yanda ise, 'salt maddeye indirgenmiş, üzerinde tahakküm kurulacak daha çok şeye indirgenmiş boş bir doğa olduğuna dikkat çeker. Ne kendi tabiatımıza ne çevremize tahakküm etmiş olmamızın bir özne olarak bizi özgürleştirmediği ortadadır. Bu tahakküm çabamız bilakis hem özne olarak kendi özümüzün hem de egemen olmak istediğimiz her şeyin özünün yok olmasına yol açmakta, tahakküm kurma prensibinin idamesinden başka bir amaca hizmet etmemektedir. Erken dönem eleştirel teoriye göre, insan rasyonalitesinin ilerlemesine dair sürekli inanç, böylece 'çoğalan efsanevi bir irrasyonalitenin tohumu haline gelir. Horkheimer ve Adorno, ileri kapitalist toplumların şartlarında, -irrasyonel olsa da- halen varlığını sürdüren, gelişen rasyonalite ile insanın doğa üzerindeki kontrolünün arttığına dair inancın, tamamen aydınlanmış(!) kişilerin, toplumu barbarlığa doğru yönlendirirken kullandıkları bir rasyonel yönetim aracına dönüştüğünü ileri sürmektedirler. Horkheimer ve Adorno'nun kastettiği şey, sosyal seçkinlerin ("tamamen aydınlanmış olanların"), maddi zenginlikleri ve sosyal fırsatları kendi ellerinde yoğunlaştırırken, sosyal bir sakinleştirici olarak daha iyi bir topluma doğru rasyonel ilerleme inancını stratejik olarak istismar etmeleridir. Bu yüzden aydınlanma projesinin kısır döngüsünden kurtulmaya çalışmak gerekir. İnsanlığın barbarlığa doğru inen girdaptan kurtulması için, özüne iyice yabancılaşan öznenin içinde mündemiç tabiatı hatırlaması, gerçek mutluluk, tatmin ve anlamlı bir modern benliğin inşası için tek yol olan tabiatıyla uzlaşmaya doğru adımı atmaya başlaması gerekmektedir (Blühdorn, 2000, s. 66).

Frankfurt Okulu'nun önde gelen düşünürleri Adorno ve Horkheimer, kültür ürünlerinin metalaştırılarak birer endüstri ürününe, kültürün kendisinin de kapitalist sistemde toplumu tahakküm altına alma işlevi gören bir araca dönüştürüldüğünü ileri sürmüşlerdir. Onlara göre popüler kültür, halk kitleleri için kotarılan ve medya aracılığıyla onlara sunulan bir kültür formudur (Horkheimer & Adorno, 1995, s. 8).

Adorno ve Horkheimer’a göre “aydınlanmacı” akıl anlayışının amacından saparak her şeyi araçsallaştıran bir yöne evrilmesinden kaynaklanan kültür endüstrisi, insanları pasifize ederek sisteme uyumlu hale getiren ve sistemin kendini yeniden üretmesine katkı sağlayan bireylere dönüştüren tahakküm ve kontrol araçlarını üretmektedir (Kurt, 2009, s. iii).

“Kültür endüstrisi” ifadesi kültürü alınıp satılabilen, üzerinden para kazanılabilen bir alan hâline getiren sektörler ve kurumları işaret etmektedir. Bu anlamda radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçları, reklamlar ve popüler sanat eserleri kültür endüstrisinin parçalarıdır. Dünyalarındaki her şeyin kendi ihtiyaçlarına göre şekillendiğini sanan insanlar fark ettirilmeden, kendilerinden bağımsız olarak belirlenen şeyleri ihtiyaç saymaya yönlendirilirler. Aslında uyarlanan dünya değil kendileridir. Kendisi de bir ürün olan insan bir özne olmaktan çıkıp nesneleşir (Kiraz, 2015, s. 132).

Kültür endüstrisinin üretip bireylere dayattığı her şey onları belli ölçüde pasifize eder. Kendilerini yetersiz ve güçsüz hissetmelerine sebep olur. Medya araçları yoluyla neyi beğenip neyi beğenmeyeceklerine bile başkalarının karar verdiği, kendilerine sunulan düşünce ve davranış kalıplarını içselleştirmeye mecbur bırakıldıkları bir vasatta insanlar pasifleşip, özne olma niteliklerini kaybederler. Böylelikle adım adım iradesiz, itaatkâr, üretkenlikten uzak, telkine açık hatta yönlendirilmeye muhtaç karakterlere dönüşler. Kendi özlerine yabancılaşırlar.

3.2.5 Erich Fromm: Tevrat’tan Mülhem Bir Yabancılaşma Tanımı

Frankfurt Okulu’nun önde gelen isimlerinden Alman sosyolog, sosyal psikolog ve filozof Erich Fromm (1900 – 1980) Nazi rejiminden kaçarak Amerika’ya sığınan Frankfurt Okulu mensuplarından. Dünya görüşünün, küçük yaşta hamamlardan aldığı Tevrat merkezli eğitimden oldukça etkilendiği söylenebilir. Fromm’un “yabancılaşma” kavramına anlam verirken yaslandığı dini arka plan, aşağıda vereceğimiz alıntıda açıkça görülmektedir.

Fromm, 1961 tarihli “*Marx’s Concept of Man*” kitabının “Yabancılaşma” bölümünde, nesnel dünyayı kendi güçleriyle kavrayan ve kucaklayan aktif, üretken insan kavramının, üretkenliğin tersine çevrilmesi olarak tanımladığı “yabancılaşma” kavramı bilinmeden tam

olarak anlaşılamayacağını söyler. Marx için insanlık tarihinin, insanın gelişimi ile aynı zamanda hızlanan yabancılaşmasının tarihi olduğunu, Marx'ın sosyalizmi, yabancılaşmadan kurtuluş, insanın kendine dönüşü, kendini gerçekleştirme olarak algıladığının altını çizdikten sonra Batı'da yabancılaşma kavramının ilk kez Eski Ahit'te puta tapma ile ilgili olarak ortaya çıktığına dikkat çeker. Peygamberlerin anladıkları anlamda puta tapma, tek Tanrı yerine birçok Tanrıya tapmaktan ziyade, insanların kendi elleriyle yarattıkları nesneleri kutsal saymaları olgusudur. İnsanoğlu kendi hayatıyla ilgili nitelikleri nesnelere aktarmakta (yansıtmakta) ve kendi varlığıyla ancak puta tapma yoluyla ilişki kurabilmektedir. Böylece kendi gücüne ve kendisinde var olan potansiyelin zenginliğine yabancılaşan insan, kendi varlığının özelliklerine, ancak putların yaşamına boyun eğerek dolaylı yoldan ulaşabilmektedir (Fromm, 2004, s. 37).

Fromm'a (2004, s. 47) göre bağınaz insanın psikolojik yapısı da gerçekte bundan pek farklı değildir. İçinde bulunduğu depresyon ve ruhsal atalet durumunu denkleştirmek için kendisine Devleti, bir siyasal parti veya doktrini, bir din veya Tanrıyı seçer. Bu onun için artık hiçbir tartışma kabul etmez tek mutlak haline gelir. Böylece hayatı bir anlam kazanmış olur. Seçtiği puta körü körüne bağlanarak kendisini tahrik eder ve coşturur. Ancak bu coşkunluk, yaratıcı bir sevincin doğurabileceğinden çok farklıdır. Bu coşkunluğun yoğun olması, sıcak ve içten bir coşkunluk olduğu kanısını uyandırmamalıdır; aksine bu hal, donuk ve cansız bir duyarlılığın üzerine inşa edilmiş “yakıcı bir buzdan” farksızdır.

Fromm putların boşluğunu ve geçersizliğini Eski Ahit'te geçen (ve çok benzerlerine Kuran'da da rastladığımız) şu sözlerle ifade eder: “Görmek için gözleri var ama görmezler; duymak için kulakları var ama duymazlar”. İnsan kendi yaratıcı gücünü putların varlığına aktardığı ölçüde zavallılaşır ve onlara giderek daha da bağımlı olur; putlar insana, başlangıçtaki varlığının ancak ufak bir bölümünü özgünleştirmesine ve gerçekleştirmesine izin verirler. Zaman içerisinde bir Tanrı, Devlet, din, bir kişi veya herhangi bir eşya biçimine bürünebilen putları, yalnızca sözüm ona dinsel bir anlamı olan biçimler içerisinde bulmayız. Puta tapma, insanoğlunun yaratıcı gücüyle kendi eliyle ürettiği ve sonra da kayıtsız şartsız boyun eğdiği herhangi bir şeye ibadettir.” (Fromm, 2004, s. 38)

Marx'ın asıl derdinin işçinin ekonomik sömürsü ve üründeki payının olması gerektiği kadar

büyük olmaması olduğunu zanneden sosyalistlerin Marx'ı yanlış anladığını ileri süren Fromm Marx için Sovyetler Birliği gibi bir kapitalist devletin, batı ülkelerindeki kapitalist devletlerden farkı olmayacağını tespit eder. Fromm'a göre Marx'ın derdinin işçilerin daha yüksek maaşlar alması değil insanın bireyselliğini yok eden, onu bir şeye dönüştüren ve onu şeylerin kölesi haline getiren anlayıştan kurtulmasıdır. Tıpkı Kierkegaard'ın bireyin kurtuluşu ile ilgilenmesi gibi, Marx'ın da kapitalist topluma yönelik eleştirisi, onun gelir dağılımı yöntemine değil, üretim tarzına, bireyselliği yok etmesine ve insanı köleleştirmesine yöneliktir. Bu eleştirinin hedefinde kapitalistler değil, insanın -hem işçi hem de kapitalist dahil olmak üzere- kendi yaptıkları “şeyler” ve koşullar tarafından köleleştirilmiş olması vardır (Fromm, 2004, s. 40).

Fromm, Marx'ın ortaya attığı yabancılaşma kavramına tarihin sadece tek bir düzeltme yaptığını söyler: Marx, işçi sınıfının en yabancılaşmış sınıf olduğuna, dolayısıyla yabancılaşmadan kurtuluşun zorunlu olarak işçi sınıfının kurtuluşuyla başlayacağına inanıyordu; insanların büyük çoğunluğunun, özellikle de makineler yerine (memurlar, satıcılar, yöneticiler gibi) sembolleri ve insanları manipüle edenlerin kaderi haline geleceğini öngörememişti. Fabrika işçilerinin görevleri hala beceri, güvenilirlik vb. gibi belirli kişisel niteliklere bağlıken ve işçilerin "şahsiyetlerini", gülümsemelerini, fikirlerini satmaya zorlanmaları mevzu bahis değilken, beyaz yakalı çalışanların sadece yetenekleri için değil, onları "çekici kişilik paketleri" yapan, kullanılması ve manipüle edilmesi kolay olan kişilik özellikleri için işe alındığı bir dünyanın kurulduğunu söyleyen Fromm, “sembol manipülatörleri” ismini taktığı memurların, şirket çalışanlarının vasıflı işçiden daha ziyade, kurumlarını putlaştıran "örgüt adamları" haline geldiğini söyler. Ancak tüketim söz konusu olduğunda, sıradan işçiler ile bürokratlar, memurlar arasında hiçbir fark yoktur. Hepsi maddi şeylere, yeni şeylere sahip olmak ve onları kullanmak için can atmaktadır. Onlar, sentetik ihtiyaçlarını karşılayan şeyler tarafından zincirlenmiş ve zayıflatılmış pasif alıcılar, tüketicilerdir. Tüm gerçekliği içinde kavramaktan uzak oldukları ama birleştikleri dünya ile üretken bir şekilde ilişkili değildirler. Nesnelere, onları üreten makinelere taparlar ve bu yabancılaşmış dünyada kendilerini yabancılaşmış ve tamamen yalnız hissederler. Marx'ın bürokrasinin rolünü hafife aldığını belirten Fromm, onun genel tanımını şu şekilde yeniden yazmayı önerir: "Üretim süreci, sadece metalaşan, “şeyleşen” insanı üretmez; onun ruhen ve

fiziken insanlıktan çıkarılmış varlık rolünü, işçilerin olduğu kadar kapitalistlerin de ahlaksızlığını, deformitesini ve çaresizliğini üretir. Ürünü, bilinçli ve kendi kendine işleyen metadır... insan metasıdır." (Fromm, 2004, s. 45)

Fromm'a (1996, s. 105) göre yalnızca ekonomik ilişkiler değil, insanlar arasındaki kişisel ilişkiler de yabancılaşmış durumdadır ancak bu kullanma ve yabancılaşma ruhunun belki de en önemli ve en yıkıcı örneği, bireyin kendi benliğiyle olan ilişkisinde görülmektedir. İnsan sadece ticari malları satmamakta, kendilerini de bir meta olarak görüp satmaktadırlar. Kol gücüyle çalışan işçi, fiziksel enerjisini satarken; işadamları, doktorlar, memurlar, "kişiliklerini" satmaktadırlar. Ürünlerini ya da hizmetlerini satabilmek için başkalarının hoşuna gidecek "kişilikler" geliştirmeli, yaptıkları işe göre enerjik, girişimci olmalıdırlar. Bu insani niteliklerin değerini biçen, hatta, var olup olmadıklarını saptayan -tıpkı diğer metalarda olduğu gibi- pazarın ta kendisidir. Bir kişinin sunduğu nitelikler işe yaramıyorsa, bunların kullanım değeri yoksa, o insanın hiçbir niteliği yok demektir; tıpkı, kullanım değeri taşımasına karşın satılamayan bir metanın değersiz olması gibi. Dolayısıyla özgüven, "benliğini hissetme" başkalarının o kişi hakkında biçtiği değerın göstergesinden başka bir şey değildir. Pazardaki başarısı ne olursa olsun, başkaları tarafından sevilsin ya da sevilmesin, kendi değerini biçen kişinin kendisi değildir. Aranıyorsa, bir kimsedir; başkaları ondan hoşlanmıyorsa, hiç kimse değildir. Kişinin kendine değer vermesinin, "kişilik"ın başarısına bağlı olması, çağımız insanı için popüler olmanın neden büyük bir önem taşıdığını açıklamaktadır.

Kendi yarattığımız şeylerin ve şartların ne dereceye kadar bizim efendimiz haline geleceğini Marx'ın bile tahmin edemeyeceğini söyleyen Fromm, yine de hiçbir şey onun kehanetini, bugün tüm insan ırkının kendi yarattığı nükleer silahların ve aynı şekilde kendi ürettiği siyasi kurumların tutsağı olduğu gerçeğinden daha güçlü bir şekilde kanıtlayamayacağını teslim eder. Ona göre insanlık korku içinde, kendi yarattığı şeylerin gücünden, tayin ettiği bürokrasilerin kör eyleminden kurtulup kurtulmayacağını merakla beklemektedir (Fromm, 2004, s. 46).

3.2.6 György Lukács: Yabancılaşma ve Şeyleşme

Marxist düşüncede yabancılaşma fikrinin çağdaş 'yeniden keşfi', Hegel'e ilgi duyan Macar filozof György Lukács sayesinde olmuştur. Yabancılaşma fikri, romantizme doğal yakınlığı nedeniyle Alman sosyolojisinde, özellikle de Lukács'ın öğretmeni olan Georg Simmel'in düşüncesinde zaten önemli bir rol oynamıştır (Bell D. , 1959, s. 946).

Lukács (1885-1971) ile Frankfurt Okulu arasındaki ilişkiler her aynı kalmamış, zaman içinde farklılaşmıştır. Lukács'ın, kuruluşu esnasında birlikte olduğu Frankfurt Okulu düşünürleri üzerinde etkisi oldukça büyüktür. 1914'te, henüz 29 yaşındayken, yazdığı “Roman Kuramı”, Frankfurt Okulu mensuplarını derinden etkilemiştir (Çolak, 2011, s. 94).

Frankfurt Okulu düşünürleri Lukács'ın realizm-naturalizm dikotomisini tamamıyla paylaşırlar. Lukács'ı Frankfurt Okulu düşünürleri ile yakınlaştıran unsurlardan biri de onlar gibi Yahudi olması ve tıpkı onlar gibi çocukluğunda aldığı sıkı Tevrat eğitimidir. Lukács'ın *'Die Seele und die Formen'*in (Ruh ve Şekil) isimli eseri ve Martin Buber, Ernst Bloch, Walter Benjamin gibi isimlerle temasları daha yakından incelenirse, Lukács'ın Musevilikteki vahiylerle, mistik, teolojik ve kurtarıcı unsurlara karşı zaman zaman bastırmaya çalışmış olduğu ilgi ve hayranlığı görülür. Arkadaşı Joseph B. Maier, Lukács'ı, ruhunun en derinlerinde ne olduğunu açıklamaya zorlansa, Walter Benjamin'in de itiraf ettiği gibi, Tevrat'ın her bir paragrafındaki kırk dokuz anlam seviyesi ile örtüşen öğretiler olmasa ne araştırma yapabileceğini ne de düşünebileceğini kabul edeceğini söyleyeceğini ileri sürmektedir (Maier, 1986, s. 55).

Lukács'a yöneltilen tenkitlerde bir ayrım sürekli karşımıza çıkar: “Genç” ve “Olgun” Lukács. Özellikle Frankfurt Okulu'nun mensupları “genç Lukács'ı” çoğunlukla onaylarken, “olgun Lukács'ı” eleştirirler. Çünkü onlara göre “olgun Lukács” Sovyet Marxist paradigmasına, Sovyet komünist partisine (gençliğinde yazdıklarını geri çekmek zorunda kalacak kadar) çok yaklaşmıştır (Çolak, 2011, s. 94).

Aynı zamanda Budapeşte okulunun kurucusu olan György Lukács, “Tarih ve Sınıf Bilinci” kitabında yer verdiği, *“Reification and the Consciousness of the Proletariat”* başlıklı meşhur makalesinde ileri sürdüğü “reification” (şeyleştirme) ve “fetişizm” tabirlerini -tıpkı Fransız Marxist Henri Lefebvre gibi- endüstriyel kapitalizmin belirli bir tarihi safhası ile

ilişkilendirmiştir. Lukács "şeyleştirme" veya "fetişizm" tabirlerini, insanın artık ne maddi üretiminin koşullarını ne de sonuç olarak ortaya çıkan kültürel yaratıcılığını kontrol ettiğini belirtmek için kullanmıştır. Onun için “yabancılaşma”, bireylerin kendi sosyal ilişkileri üzerindeki kontrol eksikliğini ifade eder (Dupre, 1988, p. 71).

Türkçeye “şeyleştirme” veya “şeyleşme” olarak tercüme edilen “*reification*” kavramının bir anlam kaybına uğradığı kanaatindeyiz. Mücerret (soyut) fikirlerin müşahhas (somut) birer nesne gibi algılanmasını ifade eden kavramın teşahhus (şahıslasma, kişileşme, belirlenme, kendine has kimlik kazanma), tecessüm (cisim şekline girme, maddeleşme, göz önüne gelme, mücessem olup görünme, cisimleşme) ve temessül (bir şeyin bir yerde suret ve mahiyetinin aksetmesi, bir şekil ve surete girmesi) kavramlarında karşılığını bulan nüansları “şeyleştirme” tabirince karşılanamamaktadır.

(Petrović, 1983) “*reification*” kavramının tanımını şöyle verir: İnsana ait özelliklerin, ilişkilerin ve eylemlerin, zamanla insandan bağımsız hale gelerek hayatına yön vermeye başlayan, “insan ürünü şeylerin” özelliklerine, ilişkilerine ve eylemlerine dönüşmesi eylemi (veya eyleminin sonucu). Aynı zamanda, insanoğlunun insani şekilde değil de nesneler-dünyasının yasalarına göre davranan, “şeye” benzer varlıklara dönüşmesi. Şeyleştirme, modern kapitalist toplumun en radikal ve yaygın biçimi olan yabancılaşmanın "özel" bir durumudur.

Yabancılaşma ile şeyleşme (veya şeyleştirme) arasındaki ilişkilerin tespiti, Marxist düşüncenin özellikle odaklandığı noktalardan biridir. Şeyleşme veya şeyleştirme (*reification*) kavramını çözümlemelerinin merkezine ilk yerleştiren düşünür ise Lukács olmuştur (Tolan, 1980, s. 191).

Lukács yabancılaşmayı, bireylerin, kendi hayatları hakkında söz sahibi olma konumlarının eksikliği ve toplumsal sözleşme aracılığıyla toplumda ortaya çıkan özgürlük kaybı olarak da tanımlar. Ona göre Almanca “*entfremdung*” (yabancılaşma) kavramı, ekonomi teorisine dair yapılan çalışmalarda kullanılmakta ve ticari malların satışını ifade etmekle beraber, doğal hukuk üzerine yapılan çalışmalarda, iptidai (*aboriginal*) hürriyetin kaybedilmesine, sosyal kontrat sonucu ortaya çıkan topluma hürriyeti teslim etmeye ya da hürriyete yabancılaşmaya işaret eder (Osmanoğlu, 2016, s. 82).

Lukács, kapitalist toplumda şeyleşmeyi, sosyal ilişkilerin eşyalar arasındaki ilişkilere dönüşmesi ve böylece gerçek ekonomik ve toplumsal ilişkiler üzerindeki bilinçlenmenin de engellenmiş olması şeklinde anlar. Ona göre şekil ve parçanın, muhteva ve bütünlük üzerinde giderek büyüyen bir egemenlik kurması, şeyleşmenin belirtilerinden biridir (Tolan, 1980, s. 191).

Lukács'ın ileri sürdüğü şeyleştirme kavramı neredeyse Marx'ın "meta fetişizmi" kavramı ile neredeyse birebir örtüşmektedir.

Yaşadığı dönemin Marxistlerinin yoğun tenkitlerine maruz kalan Lukács, 1932'de Marx'ın erken felsefi çalışmaları ortaya çıkarılıp yayınlandığında, o çalışmaları hiç görmeden genç Marx'ın düşüncesini ne kadar doğru bir şekilde yeniden kurabildiğini görmenin memnuniyetini yaşamış olsa da bu onu Lenin'den alınan dogmayı kafalarında sabit fikir haline getirmiş Marxistlerin saldırılarından kurtarmamıştır (Bell D. , 1959, s. 948).

3.2.7 Yabancılaşmadan Tek Boyutlulaşmaya: Herbert Marcuse

Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği siyasi sonuçların değerlendirilmesinin ardından, daha sonra Frankfurt Okulu olarak kurumsallaşacak gruba mensup teorisyenler, klasik Marxist bakış karşısında eleştirel bir pozisyon almışlardır. Batı Avrupa'nın ileri sanayileşmiş devletlerindeki toplumsal altüst oluşa ilişkin öngörüsü doğru çıkmayan Marxizm'in yeniden ele alınması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu yeniden ele almanın en önemli yönlerinden biri, sosyoekonomik analizden sosyo-psikolojik analize geçiş olmuştur. Eleştirel teorisyenler, Marx'ın, modern kültürün psikolojik dinamikleri tarafından gerçekleştirilen sosyal dünyanın yeniden yapılandırılacağını öngörmemiş olmasından hareketle, bu dinamikleri oluşturmada kilit noktanın, kitle iletişim teknolojisi olduğunu ortaya koymuşlardır (Sipior, 2000, s. 182).

Frankfurt Okulunun en önde gelen mensuplarından olan Herbert Marcuse (1898-1979), kapitalizmin yeni dönemdeki gelişim biçiminin analizine dayanarak, Marx'ın "emeğin yabancılaşması" fikrini hem eleştirmiş hem geliştirmiş, gelişmiş sanayi toplumunda "kapsamlı yabancılaşmanın" resmini çizdiği fikirlerini, 1964 yılında yayınlanan "*One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*" adlı kitabında

somutlaştırmıştır.

Bu kitabında, bireylerin kendilerini kendilerine dayatılan varoluşla özdeşleştirdiklerinde ve bu varoluşta kendi gelişim ve doyumlarına sahip olduklarında, yabancılaşma kavramının sorgulanabilir hale geldiğini ileri süren Marcuse (2007, s. 13) bu özdeşleşmenin bir yanılsama, bir illüzyon değil gerçek olduğunu vurgular. Ancak gerçek, yabancılaşmanın daha ileri bir aşamasını oluşturmaktadır. Bireye dayatılan varoluş tamamen nesneleşmiş; yabancılaşan özne, yabancılaşmış varoluşu tarafından yutulmuş, tek bir boyut her yeri ve her biçimi zapt etmiştir. İlerlemenin sağladığı kazanımlar, hem ideolojik olduğuna dair ithamlara meydan okumakta hem de o ideolojiyi haklı göstermekte kullanılır. Rasyonelliklerinin "yanlış bilinci" kendi mahkemeleri önünde hakiki bilince dönüşür. İdeolojinin gerçekliğe bu şekilde yedirilmesi, yine de "ideolojinin sonu" anlamına gelmez. Bugünün ileri endüstriyel kültürü, bilakis ideolojinin bizzat üretim sürecinde olduğu zamanlardaki halinden daha ideolojiktir. Kısıktıcı bir biçimde, bu önerme, hâkim teknolojik rasyonelitenin politik yönlerini ortaya koyar: Üretim araçları ve bunlarla üretilen mal ve hizmetler, toplumsal sistem üzerinde "pazarlanır" veya dayatılır. Kitle ulaşım ve iletişim araçları, barınma, yiyecek ve giyim gibi bunlarca üretilen mal ve hizmetler, eğlence ve bilgi endüstrisinin cazip çıktıları, belirli entelektüel ve duygusal tepkileri içererek tüketicileri üreticilere (ve dolayısıyla tüm topluma) bağlayan önceden belirlenmiş tutum ve alışkanlıkları taşır. Bu ürünler, hem endoktrine etmek hem de manipüle etmek suretiyle yanlış bir bilince karşı bağışıklık kazandırır. Bu faydalı ürünler, daha fazla insan tarafından erişilebilir hale geldikçe, içerdikleri endoktrinasyon artık bir tanıtımdan çok bir yaşam tarzına dönüşür. Bu, eski hayat şekline daha iyi bir hayat şeklidir ve niteliksel değişime karşı mücadele eder. Böylece, içerikleriyle yerleşik düşünce ve davranış evreninin ötesine geçen fikirlerin, özelemlerin ve hedeflerin ya ihmal edildiği ya da bu evrenin şartlarına indirgenildiği tek boyutlu bir düşünce ve davranış modeli ortaya çıkar. Verili sistemin rasyonelitesi ve niceliksel uzantısı tarafından yeniden tanımlanır.

Marcuse, çağdaş kapitalist toplumda, hem Marx'ın hem de daha sonraki Marxistler'in yabancılaşma olgusunu incelerken odak aldıkları işçi sınıfının yabancılaşmayı sona erdirebilecek güç olmaktan artık uzaklaşmış olduğunu, ileri derecede sanayileşmiş kapitalist toplumlarda, sistemle aşırı ölçüde bütünleşmiş işçilerden bir şey beklemenin söz konusu

olamayacağını, yabancılaşma probleminin aşılmasında, işçi sınıfından çok, öğrenciler, etnik azınlıklar, toplum dışına itilmiş gruplar gibi marjinal kesimlere ağırlık verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Tolan, 1980, s. 159).

Marcuse'a göre yabancılaşma (sadece işçi sınıfları için değil) tüm toplumsal sınıflar için geçerli bir tek boyutlulaşmadır. Marx'tan farklı olarak, ekonomik alanın ötesine geçen Marcuse, gelişmiş sanayi toplumunda siyaseti, yaşamı, düşünceyi, kültürü, dili ve diğer alanları analiz ederek, gelişmiş sanayi toplumunun insanların içlerindeki olumsuz, eleştirel ve aşkın boyutları nasıl başarılı bir şekilde bastırdığına, toplumu ve içinde yaşayan insanları nasıl tek boyutlu hale getirdiğine dikkat çekmiştir (Feng, 2020, s. 96). Kapitalist toplumda, -özellikle yeni teknolojik evrene geçişle beraber- düzenle "barışan" işçi sınıfı artık yerleşik düzenin muhalifi olmaktan çıkmıştır. Sanayi toplumu kültürü, sanayileşme zihniyet ve ideolojisi, tek ve tartışılmaz olduğu iddiasıyla, eleştiriye imkânsız kılmış, dolayısıyla tutucu ve tek boyutlu bir ideolojiye indirgenmiştir (Bayhan, 1995, s. 33).

3.2.8 Bilgi Toplumunda Beyaz Yakalıların Yabancılaşması: Charles Wright Mills

1960'lı yıllarda "Yeni Sol" olarak isimlendirilen sosyal hareketleri derinden etkilemiş Amerikalı bir sosyolog olan C. Wright Mills (1916 –1962) çatışmacı teorisyenlerin fikirlerine iştirak ederek güçlüler ile güçsüzler arasındaki ilişkilerin toplumu bölüp sistematik olarak ayrıştırdığını, sosyal yapının ve elitlerin, özellikle kitle iletişim araçları üzerinden birey üzerinde yabancılaştıracı bir etki yarattığını tespit etmiştir.

Mills başyapıtı sayılan, 1959 tarihli "Sosyolojik Tahayyül" (*The Sociological Imagination*) isimli eserinde "yabancılaşma" konusuna ne kadar önem verdiğini şu satırlarla izah etmektedir:

"Yabancılaşmış insanın ortaya çıkışı ve bu ortaya çıkışın ardında yatan temalar, artık ciddi düşünsel yaşamımızın tümünü etkiliyor ve mevcut düşünsel rahatsızlığımızın nedenini oluşturuyor. Çağımızdaki insanlık durumunun ve adını hak eden bütün incelemelerin temel temalarından biri budur. Klasik gelenekte bundan daha derin ve çağdaş sosyal bilimlerin muhtemelen ihmal ettiği bir konuyla bundan daha ilişkili hiçbir fikir, tema ya da problem tanımlıyorum." (Mills, 2016, s. 224)

Mills, “Beyaz Yakalılar” isimli diğer önemli eserinde, hizmet sektöründe çalışan beyaz yakalıların yabancılaşması üzerinde durur. Mills’e, göre beyaz yakalı çalışanlar (memurlar) özelinde maaşlı çalışanın kendi ürünlerine yabancılaşması, Kafkaesk bir nitelik kazanır. Maaşlı çalışan, çok arzuladığı ama sahip olamadığı pek çok şeye ulaşmak için çalışsa da çoğunlukla boş işlerle uğraşır ve gerçekte bir şey yapmaz. Elinde yapıma safhasında yahut yapıldıktan sonra ona tatmin hissi sağlayacak hiçbir zanaat ürünü yoktur. Her yıl aynı rutin kırtasiye işleri rutininden geçerek, emeğinin her türlü ürününe yabancılaşan memur, boş zamanını çılgınca kendisine satılan suni eğlencelerle doldurmaya yönelir ve ne derdini hafifleten ne de onu özgür kılan sentetik heyecanların peşine düşer. İşinden sıkılmaktadır, oyunda huzursuzdur bu ikisi arasındaki dehşet verici döngü onu tüketir. İşinde sık sık müşteriler ve üstleriyle çatışma yaşar ve neredeyse her zaman kaybeden konumuna düşer. Her daim gülümsemeli ve dostça olmalı, tezgahın arkasında veya dış ofiste beklemelidir. Beyaz yakalı istihdamın birçok katmanında, önceden samimi ve hakiki olan nezaket, yardımseverlik ve kibarlık gibi özellikler, artık kişisel olmayan geçim araçlarının bir parçası haline gelir. Bu nedenle, kendine yabancılaşma, yabancılaşmış emeğin bir eşlikçisidir. Beyaz yakalılar iş bulduklarında sadece zamanlarını ve enerjilerini değil, kişiliklerini de (gülümsemelerini ve nazik jestlerini) her hafta veya ayda satmak, kızgınlık ve saldırganlıklarını derhal bastırmak zorundadırlar. Çünkü bu özel nitelikler ticari açıdan önemlidir ve mal ve hizmetlerin daha verimli ve karlı dağıtımı için gereklidir. Bunlar, cana yakınlık zanaatlarını, üstlerindeki tarafından belirlenen kurallara göre, başkalarının çıkarları için kiralayan yeni küçük Makyavelistlerdir.” (Mills, 2002, s. xvii)

Mills’in yine aynı eserinde yaptığı tespitler Durkheim’in anomi tanımına hayli yaklaşıyor:

“Zamanımızın huzursuzluğu, rahatsızlığı şu temel olgudan kaynaklanmaktadır: siyasetimizde ve ekonomimizde, aile hayatımızda ve dinimizde -varlığımızın hemen her alanında- on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların kesinlikleri dağıldı veya yok edildi ve aynı zamanda, yaşadığımız ve yaşamamız gereken yeni rutinler için hiçbir yeni yaptırım veya gerekçe tutmadı. Dolayısıyla ne kabul ne ret ne kapsamlı bir umut ne de kapsamlı bir isyan var. Hayat planımız yok. Beyaz yakalılar arasında kırgınlık derinlere kök salmıştır; çünkü herhangi bir inanç düzeninin yokluğu, onları birey olarak ahlaki açıdan savunmasız ve bir grup olarak siyasi olarak aciz bırakmıştır. Zor

bir yaratılış döneminde yaratılan beyaz yakalı adamın, kendisini şekillendiren ve onu yabancılaştırıcı hedeflerine sevk etmeye çalışan kitle toplumunun içeriği dışında yaslanacak kültürü yoktur. Güvenlik uğruna, kendini bir yere bağlamaya çalışmalıdır, ancak hiçbir topluluk veya kuruluş tamamen onun gibi görünmez. Bu yalıtılmış konum, onu popüler kültürün -basın, film, radyo ve televizyon- elinde sentetik kalıplama için mükemmel bir malzeme yapar. Beyaz yakalı, bir metropol sakini olarak, inşasında hiçbir katkısının bulunmadığı dünyalarda yaşayanlara dayatılan, mühendislik eseri, suni sadakat ve oyalamaların odaklanmış saldırılarına özellikle açıktır.” (Mills, 2002, s. xvi)

3.2.9 Melvin Seeman: Yabancılaşmayı Ölçülebilir Kılmak

Özellikle 20. Yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Amerikan sosyoloji çevrelerinde yabancılaşma tartışmalarının felsefi, sosyolojik zeminden psikolojik zemine kaydığı görülmektedir.

Amerikalı sosyal psikolog Melvin Seeman’ın 1959’da yazdığı “*On the Meaning of Alienation*” başlıklı makale, “yabancılaşma” kavramının Amerikan sosyolojisinde bulduğu karşılığı gösteren çok önemli bir çalışmadır.

(Seeman, 1959) yabancılaşmanın beş boyutunu şöyle tespit eder:

1. Güç yitimi olarak yabancılaşma (*powerlessness*): Kişinin kendi eyleminin sonuçları, ürünleri üzerinde denetiminin olabileceğine dair inancının azalması durumu;
2. Anlam yitimi olarak yabancılaşma (*meaninglessness*): Kişinin eyleminin sonuçlarına dair doyurucu öngörülerde bulunmaya dönük inancının azalması, eylemine anlam yükleyemez hale gelmesi durumu;
3. Normlara inancını kaybetme olarak yabancılaşma (*normlessness*): Kişinin amaçlarına toplumsal olarak onaylanmış araçlara başvurarak ulaşabileceğine dair inancını yitirmesi durumu;
4. Yalıtılmışlık olarak yabancılaşma (*isolation*): Kişinin toplumun yüksek önem verdiği inançlara, değerlere ve davranış kalıplarına çok az değer biçmesi durumu;

5. Kendine yabancılaşma (*self-enstrangement*): Kişinin hayatını kendisi için bir mana ifade etmeyen, başkaları için yaptığı ve asla kişisel olarak tatmin olamadığı işlerle geçiriyor duygusunu güçlü biçimde hissetmesi durumu.

(Tolan, 1980, s. 126)'a göre, ağırlıklı olarak sosyolojik bir kavram olan “anomi” sosyopsikolojik, hatta psikolojik bir kavrama dönüştüren Merton’ın ve onu izleyen ampiristlerin yaptıklarına benzer şekilde Seeman da “yabancılaşma” kavramını sosyolojik bağlamından uzaklaştırmıştır.

Buna karşılık (Özatalay, 2016, s. 116) Seeman’ın eleştirel felsefi bir kategori olan yabancılaşma kavramını sosyolojik bir kavrama dönüştürmek ve saha araştırmalarında “ölçülebilir” kılmak üzere bir çerçeve geliştirmeye çalışmış ilk isimlerden biri olarak öne çıktığını, kavrama netlik kazandırmak üzere giriştiği çaba sırasında anomi kavramının yabancılaşma kavramının boyutlarından biri olduğunu saptadığını, böylece İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, Seeman’ın geliştirdiği çerçeve sayesinde, yabancılaşma kavramının, eleştirel olmayan sosyologların da başvurduğu bir kavrama dönüştüğünü ileri sürer.

Yabancılaşmanın aslında biraz da belirsiz bir “şemsiye kavram” olduğunu söyleyen (Geyer, 2004, s. 388) kavramı netleştirmek için kavramın şu beş boyutunu tespit eder:

1. Yabancılaşma (Seeman, 1959) tarafından belirlenen güçsüzlük, anlamsızlık, kuralsızlık, sosyal izolasyon, kültürel yabancılaşma ve kendine yabancılaşma bileşenlerinin bir şemsiye kavramıdır.
2. Kendine yabancılaşma bileşeni dışında “yabancılaşma” her zaman bir özne ile “doğa”, “tanrı”, “iş”, “mahsul”, “üretim aracı”, “diğer insanlar”, diğer sosyal yapılar, prosedürler gibi onun çevresinin gerçek ya da hayali, soyut ya da somut bir özelliği ile ilişkisini işaret eder.
3. Yabancılaşma genellikle bir analiz ve açıklama aracı olmaktan ziyade bir polemik eleştiri aracı olarak kullanıldığından, bu ilişki istenmeyen, kötü bir ayrışma olarak kabul edilir. Yabancılaşmanın olası olumlu işlevleriyle ilgili literatür çok azdır.

4. Yabancılaşma her zaman bir bireyin öznel bir durumuna ya da daha doğrusu hem psikoanalitik hem de Marxist teoride kendi kendini pekiştiren bir iç süreç olarak görülen şeyin anlık bir görüntüsünü işaret eder. Toplumlar, kurumlar, büyük ölçekli toplumsal süreçler de yabancılaşabilir ama onları yabancılaşmış olarak tanımlamak doğru değildir zira onların -fertler gibi- bu duruma dair bir farkındalığı söz konusu değildir.
5. Yabancılaşmayı sübjektif bir bireysel durum veya süreç olarak görmek, onun nedenselliğiyle ilgili hiçbir şey ifade etmez: Bir kişideki yabancılaşmanın sebebi, o kişide önceden var olan şahsi durumlar da olabilir, iş ortamı gibi kişinin hayatını sürdürdüğü çevrede 'nesnel' bir varoluşa sahip olan faktörler de.

Yabancılaşma kavramı, atalarından tevarüs ettikleri, alışageldikleri hayat alt üst olan, binlerce yıllık tarım toplumu adetlerini, geleneklerini, kabullerini, usullerini kısa sayılabilecek bir sürede terk etmek mecburiyetinde kalan endüstri devri insanların yaşadıkları derin psikolojik ve sosyolojik sarsıntıları izah etmek için kullanılmıştır. Aslında Durkheim da anomi kavramını aynı sarsıntı dönemini analiz edebilmek üzere ortaya koymuştur. İki düşünürün baktıkları nokta aynı ama bakış açıları farklıdır.

Marx için “yabancılaşma” Durkheim için “anomi”, endüstri toplumunun baskın müesseselerine ve değerlerine yapılan radikal bir saldırının metaforlarıdır. İkisi de aynı davranışa birbirine zıt iki perspektiften hücum etmişlerdir. Marx insanla toplum arasındaki münasebetten hareketle insanların kısıtlamalardan özgürleşmesinin kıymetli bir şey olduğunu varsayarken Durkheim ahlaki kısıtlamaların ve aşkın (transandantal) toplum kavrayışının kıymetli bir şey olduğunu varsaymıştır. Marx iktidar ve değişimin problemlerine eğilirken Durkheim düzenin muhafazası ile ilgili problemlere eğilmiştir (Horton, 1964, s. 283).

3.2.10 Marx’ın Kendi Yabancılaşma Kavramını Reddettiği İddiası ve Louis Althusser

Fransız sömürgesi olan Cezayir’de dünyaya gelmiş, daha sonra felsefe profesörü olarak

görev yapacağı *École Normale Supérieure*'de okumuş olan Fransız Marxist düşünür Louis Pierre Althusser (1918 –1990), Fransız Komünist Partisi'nin önde gelen akademik sözcülerinden biri olarak “ideoloji” konusunda literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Althusser 1960'larda yayınladığı birkaç makale ile Marx'ın yeni yayınlanan gençlik zamanı eserlerine dayanarak ileri sürülen, hatta bazıları “Marxist Hümanizm” adı altında yeni bir Marxizm formuna evirilen görüşlere hücum etmiştir (Byron, 2012, s. 66).

Yabancılaşma temasına dair şüpheli bir yaklaşım geliştiren Louis Althusser, “*Pour Marx*” isimli çalışmasında, “yabancılaşmanın” Marx'ın, 1844 *El Yazmaları*'ın en temel argümanı olduğu fikrini reddetmiştir. Fransız filozofa göre, “yabancılaşma” böyle bir role sahip olamaz (Mihail, 2020, s. 18).

Althusser'e göre genç Marx, "idealist hümanizm" fikrini büyük ölçüde Feuerbach'ın düşüncelerine dayanarak geliştirmiştir. Marx'ın yabancılaşma teorisi de, önemli ölçüde Feuerbach'ın "insan doğası" teorisinin siyasi alana, siyasete ve insanın somut faaliyetine uygulanmasıdır (Althusser, 1969, s. 45).

Althusser'in hümanizme saldırısı, yalnızca genel olarak anlaşılan tarihsel hümanizme değil, aynı zamanda tarih üstü bir insan tanımına yöneliktir. “Marx'ın erken dönem çalışmalarına” “teorik gerekçe arama” eğiliminin, “özgürlük, insan, insan ve yabancılaşma” gibi eski felsefi temalara sadık kalacak şekilde Marx'ı yeniden yorumlamak için gerici ve modası geçmiş okuma çalışmalarının, çifte yetersizlik ve çifte tehlikenin işareti olduğunu ileri sürer. Bunlar, Marxist teorinin özgüllüğünü düşünememe ve buna bağlı olarak, revizyonist bir anlayışla onu Marxist öncesi ideolojik yorumlarla karıştırmadır (Byron, 2012, s. 68).

Althusser, Marx'ın eserlerini hayatının aşamalarına göre sınıflandırır: Erken aşama ve Marx'ın ilk çalışmaları 1840-1844'ü kapsar. 1845'te Alman İdeolojisi ve Feuerbach Üzerine Tezler'in taslağının hazırlanmasıyla Marx'ın hayatında bir “epistemolojik kırılma” gerçekleşir. 1845'ten 1857'ye kadar Marx, yeni epistemolojisi çerçevesinde felsefeden politik ekonomiye ve devrimci faaliyetlere kadar çalışma alanını değiştirir. 1845'te Marx'ın, tarihi ve siyaseti insanın özüne dayandıran her teoriden kökten koptuğunu ileri süren Althusser'a göre bu kopuş, birbirinden ayrılmaz üç unsur içerir: radikal olarak yeni kavramlara dayanan bir tarih ve siyaset teorisinin oluşumu, her türlü felsefi hümanizmin

teorik iddialarının radikal bir eleştirisi ve “hümanizmin bir ideoloji olarak tanımlanması. Althusser'a göre Marx'ın epistemolojik kopuşu, Marx'ın kopuştan önce oluşmuş tüm geçmiş düşünce kategorilerini atmasını gerektirir. Çünkü bu kategoriler, onun yeni yöntemleri çerçevesinde ortaya çıkan maddi kategoriler değil, ideolojik kategorilerdir ve onun yeni yöntemleri, maddi bir temeli olmayan ideolojik kategorileri reddetmektedir. Atılması gereken kategoriler, insan özü/doğası ve yabancılaşmadır. İnsan doğasını tanımlamaya yönelik, o epistemolojik kopuştan önce yapılmış, çağın sosyo-materyal bileşenlerini dikkate almayan herhangi bir girişim, saçma sapan bir soyutlamadır (Byron, 2012, s. 69).

Althusser'e göre, Marx evrensel bir insan özü veya doğası düşüncesini reddetmiştir. Buna uygun olarak da teorik bir anti-hümanizmi benimsemiştir. İnsandan yola çıkmak doğru değildir zira bu burjuva insan düşüncesinden yola çıkmak olur. Mutlak bir başlangıç noktası yahut bir “öz” düşüncesi burjuva felsefesine aittir, hatta tüm burjuva ideolojisinin temelidir. “İnsan” burjuva ideolojisinin uydurduğu bir mitostur (İnce, 2016, s. 3).

Özetle, Althusser'in Marx'ın yabancılaşma teorisini gençlik döneminde, Hegel ve Feuerbach gibi düşünürlerin etkisinde kalarak ortaya koyduğu ama ilerleyen yaşlarında terk ettiği ideolojik ve yanlış bir yaklaşım olarak gördüğü söylenebilir. Yabancılaşma diye bir şeyden bahsedebilmek için önden kabul edilmesi gereken “insanın özü”, “insanın tabiatı” gibi kavramların maddi temellere dayanmadığını, dolayısıyla mevcut olamayacaklarını ileri süren Althusser için yabancılaşma da tıpkı o kavramlar gibi anlamsız bir yanılgıdır.

3.2.11 Yabancılaşma Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

Artık oldukça eski bir kavram olan ve ortaya atıldığından bu yana adeta evrim geçiren, filozofların, ilahiyatçıların, sosyologların, psikologların ve iktisatçıların perspektifinden yeni anlamlar kazanan “yabancılaşma” kavramı ile ilgili en temel eleştiriler -tıpkı anomi kavramına yöneltilen eleştiri gibi- efradını cami ağıyarını mâni bir tanıma sahip olmaması, bizzat Marx tarafından terk edilmiş olması, zaman içinde farklı düşünürlerin zihinlerinde farklı (ve birbirleriyle ilgisiz) anlamlar kazanmış olmasıdır.

3.2.11.1 Yabancılaşma Kavramının Tanımlanması Zor ve Muğlak Bir Kavram Olması

(Tolan, 1980, s. 179) yabancılaşmanın, çok genel bir nitelik taşıması, toplumsal yaşamın bütün alanlarında meydana gelen bir sürecin ortak paydası olması, ilgili ilgisiz her olay veya olgu ile ilişkilendirilmesi gibi nedenlerle “tanımlanması fevkalâde güç” bir kavram olduğunu söylemektedir.

Yabancılaşma kavramının muğlaklığı, tam da Marx'ın doğal olan davranışla, tür davranışı arasında yaptığı ayrıştırma metodundan kaynaklanmaktadır. Marx kavramları çoğaltarak ve hatalı dikotomiler yaratarak kavramsal sorunlara yol açmaktadır. Mesela, Marx'ın iki insan kavramı vardır: doğal insan ve tür insanı. İki cinsiyet kavramı vardır: doğal cinsiyet ve tür cinsiyeti. İki emek kavramı vardır: emek ve yabancılaşmamış emek. İki yeme kavramı vardır: doğal yeme alışkanlıkları ve türlerin yeme alışkanlıkları. Bu dikotomilerin yanlışlığı, bir kavramın onun zıttı olamayacağı gerçeğinde yatmaktadır. İnsan, insandır, cinsiyet cinsiyettir, hayvan çiftleşmesi hayvan çiftleşmesidir, emek emektir. Yani insan bir varlık olarak ya insandır ya da değildir. İnsan kavramı kendi kendisiyle çelişmeye bırakılamaz. Marx'ın diyalektiği yanlış kavram dikotomileri yaratmaktadır (Erickson, 1999, s. 37).

3.2.11.2 Yabancılaşma Kavramının Bizzat Marx Tarafından Terk Edilmiş Olması

Bell, (1966, p. 933), Marx'ın El Yazmaları'nda yabancılaşma kavramını muğlak ve özensiz bir şekilde, üç farklı anlamda kullandığını söyler: Felsefî anlamda İngilizcedeki karşılığı *objectification* (nesneleştirme) ya da *reification* (şeyleştirme) olan “*Vergegenständlichung*”,

doğrudan yabancılaşma olarak tercüme edilebilecek “*Entfremdung*” ve bir meta olarak alınıp satılma anlamındaki “*Enttäusserung*”. Bu kullanımların hiçbirinin sosyo-psikolojik olmadığına dikkat çeken Dell, anlam kaybı ya da kendini gerçekleştirme gibi daha sonraları yabancılaşma terimi altında incelenen şahsi ruh halleri ile alakasız olan, fakat muhtemelen toplumdaki nesnel toplumsal durumları yansıtan felsefi süreçleri ifade eden “yabancılaşma” kavramının Marx’ın sonraki yazılarından kaybolmasının nedenini Marx’ın 1848’e kadar içinde kaldığı Hegelci sisin dağılmış olmasıyla açıklar. Bell’e göre Marx, kendisi için gençliğinde dini/ruhani manalar taşıyan, insanın özü veya soyut tabiatı ile ilgili olan yabancılaşma fikrinden uzaklaşıp, soyut insandan ziyade somut toplumsal örgütlenmeye, özel mülkiyetin rolüne ve insanlar arasındaki tarihsel (özellikle sınıfsal) farklılıklara önem atfetmeye başlamıştır. Marx için ekonomi, felsefenin tecessüm etmiş hâli, özel mülkiyet de iktidarın kaynağı anlamına geldiği için, sömürü terimi onun sözlüğünde yabancılaşmanın yerini almıştır. Hegelci aşamadan sonraki yazılarında, özellikle Komünist Manifesto’da Marx, özellikle ekonomi ile uğraşmayı reddedip Fransız sosyalistlere gibi "genel olarak insanın doğasını" tartışan Alman edebiyatçılarına saldırmıştır. Marx’ın, “Alman Sosyalistlerinin acıması "ebedi gerçeklerini" sarıp sarmaladıkları bir aşkın (transendantal) cübbesinden, retoriğin çiçekleriyle işlenmiş, marazi hassasiyetlerin çiyine batmış spekülatif örümcek ağlarının cübbesi” gibi küçümseyici, alaycı ifadeler kullanmış olması işi eski yoldaşlarıyla alay etme noktasına kadar vardırıldığını göstermektedir.

3.2.11.3 Yabancılaşma Kavramının Sosyolojik Anlamını Kaybedip Psikolojik Bir Muhteva Kazanmış Olması

Barlas Tolan’a (1980, s. 166) göre yabancılaşma kavramı giderek salt psikolojik ve bireysel düzeyde ele alınmış ve bu “ruh haline” neden olan etkenler ortadan kaldırıldığında, başka herhangi bir yapısal değişmeye gerek kalmadan, ekonomik ve maddi alt yapı, teknolojik gelişme düzeyi, kültürel ve tarihsel özgüllük gibi boyutlarla ilgili herhangi bir değişiklik yapılmadan soruna çözüm getirilebileceği düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.

Marx yabancılaşma kavramıyla aslen, endüstri devrimi ile birlikte ortaya çıkan sosyal yapı değişikliklerinin insanların hayatına getirdiği olumsuzluklara odaklanırken, özellikle İkinci

Dünya Savaşından sonra belirleyicilikleri, etkileri artan pragmatik Amerikan sosyoloji okulları odaklarını sosyal yapı eleştirilerinden insan psikolojisindeki olumsuzlukları tespit etmeye çevirmişlerdir.

Örneğin Melvin Seeman, sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız “*On The Meaning of Alienation*” isimli meşhur makalesinin hemen başında “yabancılaşma hipotezinin” sosyal bilimlerde ne kadar mühim, ne kadar merkezi bir yer tuttuğunu söyledikten sonra bu önemli hipotezin özel bir berraklığa kavuşturulması gerektiğini ileri sürerek makalesinin iki amacının olduğunu söyler: en önemli sosyolojik düşünce geleneklerinden birine daha derli toplu, organize (bizdeki deyimle söylersek “efradını cami, ağyarını mani”) bir tanım kazandırmak ve yabancılaşma konusundaki geleneksel ilgiyi ampirik olarak ölçüme uygun hale dönüştürmek. Seeman açık açık “yabancılaşmayı” failin gözünden ele alıp sosyo-psikolojik bir bakış açısıyla yorumladığını söyler ancak işin “sosyolojik” boyutunu, ortaya koyduğu psikolojik hallere sebep olan yapısal meseleleri “başka çalışmalara” bırakır (Seeman, 1959, s. 784).

4. ENFORMASYON VE AĞ TOPLUMLARINDA ANOMİ VE YABANCILAŞMA

İnsanlığın gelişim sürecini -biraz indirgemeci ve genellemeci bir yaklaşımla- bazı safhalara bölerek ele almak sosyal bilimlerde sıkça başvurulmuş bir yöntemdir. Mesela Alvin Toffler (1981), Üçüncü Dalga isimli meşhur eserinde, tarih boyunca yaşanan süreçleri -her birine “dalga” demeyi tercih ettiği- üç ana safhaya bölmüş, tarım dönemini birinci dalga ve sanayi dönemini ikinci dalga, içinde bulunduğumuz ve hale devam eden dönemi ise üçüncü dalga olarak tanımlamıştır.

Başka düşünürlerin -genellikle Toffler’ın ilk “dalgasını” ikiye bölmekle beraber- benzer dönemselleştirmeler yaptıkları görülmektedir. Çeşitli coğrafyalardaki farklı toplumların tarih boyunca gösterdiği sosyoekonomik gelişme sürecine bakarak, ilkel avcı-toplayıcı toplumundan tarım toplumuna, tarım toplumundan sanayi toplumuna, sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçiş yaptıkları söylenebilir. Bu gelişme safhalarının ilkinde insanlar göçebe hayatı terk edip toprağa ve yerleşik düzene bağlayan tarım toplumuna geçmiş, ikincisinde tarım toplumundan kitlesel üretimin, tüketimin ve eğitimin önemli olduğu sanayi toplumuna geçmişlerdir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna dönüşüm uzun bir süreci içermiş, sanayi toplumunun yapısı, toplumda meydana gelen büyük çatışmalar ve yapısal değişimlerle birlikte yüz yılı aşkın bir dönem içinde kurumsallaşmış ve yerleşmiştir. İnsanlığın gelişim sürecindeki üçüncü safha ise kitlesel refahın, bilginin ve nitelikli insan sermayesinin önem kazandığı bilgi toplumu safhasıdır (Aktan & Tunç, 1998, s. 3).

Buraya dek tarım toplumu safhasından sanayi toplumu safhasına geçiş süreçlerinde yaşamış ve bu dönemi değerlendirmiş düşünürlerin anomi ve yabancılaşma ile ilgili fikirlerini ele aldık. Takip eden bölümde, anomi ve yabancılaşma kavramlarının, kabaca 1960-1990 yılları arasında gerçekleşen, sanayi toplumundan enformasyon toplumuna geçiş ve 1990’larda başlayıp günümüzde devam eden ağ topluma geçiş süreçlerinde nasıl ele alındıklarını inceleyeceğiz.

4.1.1 Sanayi Toplumundan Enformasyon Topluma Geçiş

Ekonominin motoru sayılan üretim dev fabrikalarda yapıldığı, üretim leklerinin görülmemiş oranlarda büyüdüğü, ticari girişimlerin artık kan bağları ile bağlı olmayan çok sayıda girişimci eliyle yapıldığı, kadim aile müessesesinin zayıfladığı, fabrikalarda çalıştırılacak işçileri yetiştirme işlevinin bağımsız kurumlara (kitlesele itim kurumları olan okullara) verildiğı, rasyonalizmin yanı sıra sekülerizmin geliştiğı ve bürokratik örgütlenmenin artmış olduğu sanayileşmiş ülkelerde, İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasındaki yıllardan itibaren kendini gösteren, özellikle 1960'lı yıllarda hız kazanan bazı önemli değişim emareleri ortaya çıkmıştır.

James Senn, (1995, s. 6) bazı araştırmacı ve düşünürlerin Amerika Birleşik Devletleri'nde beyaz yakalı işçilerin sayısının ilk defa mavi yakalıları getiğı 1957 yılını bir dönüm noktası, bilgi çağının başlangıcı olarak kabul ettiklerini söylemektedir.

Sanayileşme sürecinin son aşaması olan “refah toplumu” veya “tüketim toplumuna” 1960'lı yıllarda ulaşılmış, ancak, refah toplumunun başını çeken ABD ve Batı Avrupa lkelerinde 1967 yılında ekonomik durgunluk ve kriz baş göstermiş, ardından 1968'te tüm dünya çapında, sarsıcı gençlik hareketleri başlamış, bir takım “tepki ve başkaldırı” hareketleri oluşmuştur. Yine 1970'li yılların başında dünya para düzeninde köklü değişiklikler olmuş, hemen İkinci Dünya Harbi sonrasında Bretton Woods Anlaşmasıyla oluşturulmuş olan sabit kur sistemine dayalı dünya para düzeni terk edilerek, esnek kur sistemine geçilmiş, bütün bunların üzerine bir de 1973'te Dünya Petrol Krizi patlak verince krizin yarattığı etkileri açma çabaları endstreileşmiş Batı Blok'unda yeni teknolojik arayışları hızlandırmıştır. Her köklü ekonomik kriz gibi bu kriz de yeni teknolojileri ve yeni bilimsel bilgileri kullanmak için uygun bir ortam ve fırsatlar doğurmuş, “Batı lkeleri” aşırı istihdamdan, düşük istihdama geçmeye imkân tanıyacak, işgücünden tasarruf etmeye imkân sağlayacak teknolojik gelişmelerin kullanıma girişine sahne olmuştur. Bu gelişmeler, yol açtıkları işsizlik sorunlarının yanı sıra orta ve uzun vadede yeni bir ağı açabilecek nitelikte değişimlere yol açmıştır (Aytun, 2008, s. 23).

Öncelikle Amerika ve Japonya gibi ileri düzeyde endstreileşmiş ülkelerde, toplumun temel

karakteristiklerinde köklü değişimler yaşanmaya başlayınca, endüstri toplumu kavramının artık yeni toplumu tanımlamakta yetersiz kaldığını tespit eden sosyal bilimciler, yaşanmaya başlanan yeni dönemi tanımlamak için birçok yeni kavram üretmişlerdir. Amittai Etzioni "modernlik-sonrası çağ" (*postmodern era*), George Lichtheim "burjuva-sonrası toplum" (*post-bourgeois society*), Herman Kahn "ekonomi-sonrası toplum" (*post-economic society*), Murray Bookchin "kıtlık-sonrası toplum" (*post-scarcity society*), Kenneth Boulding "uygarlık-sonrası toplum" (*postcivilized society*), Daniel Beli "post endüstriyel toplum" (*postindustrial society*), Peter F. Drucker "bilgi toplumu" (*knowledge society*), Paul Holmes "kişisel hizmet toplumu" (*the personal service society*), Ralf Dahrendorf "hizmet-sınıflı toplum" (*the service class society*) veya "kapitalizm-sonrası toplum" (*post-capitalist society*), Zbigniew Brzezinski "teknokratik çağ" (*the technotronic era*), Yoneji Masuda ise "enformasyon toplumu" (*information society*) kavramlarını ortaya atmışlardır (Bozkurt, 2014, s. 20). 1990'lara yaklaşırken teknolojik yeniliklerin hızına ve egemenliğine dikkat çekmek isteyen (Naisbitt, 1988) toplumdaki hızlı dönüşümleri ön plana çıkartarak yaşanan çağa 'Megatrendler çağı' ismini vermiştir.

Japon sosyolog Masuda'nın "enformasyon toplumu" kavramı, zaman içinde diğer kavramları kendi çatısı altında birleştirmiş gibi görünmektedir. Krishan Kumar, bu kavramı izah ederken, birinci sanayi devriminin kas gücüyle çalışmayı değersizleştirdiğini, ikincisinin, rutin zihinsel çalışmanın değerini ortadan kaldırdığını, üçüncü sanayi devriminin de, "insan düşüncesinin", "kafa ile iş yapmanın" değerini azaltacağını ileri süren meşhur bilim kurgu yazarı Kurt Vonnegut'un 1952 "Otomatik Piyano" (Player Piano) romanındaki "üçüncü endüstri devrimi" kavramına atıfta bulunur: İlk iki devrim enerjiye (yani buhar gücü ve elektriğe) dayalıyken üçüncü devrimin enformasyona dayalı olduğu konusunda genel bir uzlaşma söz konusudur (Kumar, 2005, s. 35).

Daniel Bell (1987, s. 11), bilgi toplumunun nereye evrileceğini tahmin etmeye çalıştığı, "Amerika 2013'te nasıl olacak" başlıklı makalesinde üç teknolojik devrimden bahseder. İki asır önceki ilk teknolojik devrim, buhar gücünün ulaşma (demiryolları, buharlı gemiler), derin kuyu madenciliğine (buharla çalışan su pompaları) ve fabrika makine üretimine uygulanması ile gerçekleşmiştir. Geçtiğimiz asırdaki ikinci teknolojik devrim, elektriğin yayılması (kablolar, telgraf ve telefon üzerindeki kodlanmış mesajlar; aydınlatma, gece ve

gündüz algımızı dönüştürme; türbinler ve asansörler için güç, gökdelenlerin inşasına izin verme) ve insanoğlunun ilk kez tabiatın verdiklerinin dışında ürünler (örneğin, sentetikler, petrokimya ürünleri, plastikler) yapmalarına izin veren kimyasal buluşlar sayesinde yapılmıştır. Dell makalesinde, “enformasyon toplumunu” tanımlayacak üçüncü teknolojik devrimle ilgili şu çok isabetli tahminleri yapar: doğal dil işleme, makine çevirisi ve belirli uzman sistemlerle eşliğinde, yaygın robotik, elektronik posta ve mesajlar, çağrı üzerine bilgi alma, interaktif terminaller aracılığıyla düzenlenen hizmetler bilgi toplumunun temellerini oluşturacak, ortaya bir çeşit “kablolu millet” (wired nation) çıkacak, “dünya toplumu” (world society) olgunlaşacak, bilgi paylaşımı ve ticaretin önündeki coğrafi kısıtlar ortadan kalkacaktır.

Bilgi toplumu safhası, sanayi/refah toplumu safhası ile bugün içinde yaşadığımız ağ toplumu safhası arasında yaşanmış bir ara dönemdir. Bir kere üretildikten sonra zahmetsizce kopyalanarak çoğaltılabilen bilgilerin artık ne kadar verimli üretilirse üretilsinler hammadde ve iş gücü miktarı ile sınırlı kalmaya mahkum sanayi ürünlerinden daha çok kıymet arz etmeye başladığı bilgi toplumunda tabiatıyla değişen üretim-tüketim ilişkileri, üretim araçlarının sahipliği, emek ve emekçi gibi kavramlar tamamen yeni manalar kazanmıştır. Bu kavramlarla çok yakından irtibatlı olan anomi ve yabancılaşma kavramları da bu değişimden nasibini almıştır. Bundan sonra gelen bölümlerde bahse konu değişimlerin izi sürülecektir.

4.1.2 Enformasyon Toplumunda Yabancılaşma

Yabancılaşma kavramı, sanayi toplumunun özellikle işçileri üzerinde yarattığı problemleri tespit etmek ve onlara çözümler geliştirmek için geliştirilmiş bir kavramdır. Üretildiği ve yoğun şekilde kullanılıp, tartışıldığı safha sanayi toplumu safhasıdır. Sanayileşme ile gelen yeni üretim metotlarının, yeni ürün türlerinin, yeni üretim araçlarının ortaya çıkarttığı sosyal ve psikolojik problemler, iktidarı belirleyen en mühim unsur haline gelen, “üretim araçlarının mülkiyetine kimin sahip olacağı” meselesinden doğan eşitsizlikler, toplumsal sınıfların birbirlerine tahakküm etme çabaları, sömürüler, çatışmalar ve nihayet kadim tarım toplumuna ait değerlerin buharlaşması ile oluşan boşluğu dolduramamanın yarattığı sıkıntılar bu önemli kavram çerçevesinde tartışılmıştır.

Sosyologlar bilgi toplumunu, meslek yapısındaki değişiklikler açısından kavramsallaştırmışlar ve mesleklerde ağırlık kazanan bilgi işleme çabalarının yeni bir toplumsal düzen yarattığını kabul etmişlerdir. Bu düşünce okulunun başlangıcı genellikle, mavi yakalıların yaptığı bedensel emek gerektiren işlerden, beyaz yakalıların yaptığı akla ve bilgiye dayalı işlere geçişle karakterize edilen post-endüstriyel topluma ilişkin teorik açıklamasıyla Daniel Bell'e atfedilir (Nath, 2009, s. 10).

Enformasyonun dönüştürücü gücü ekonomiyi de derinden etkilemiştir. Bilgiyi daha iyi organize edecek şekilde akıllıca düşünmek, yaratıcı olmak, inovasyonlar yapmak ve yeni bilgi ağları geliştirme ve kullanma kapasitesine sahip olmak, zenginliği yaratan farkın fiziksel çabada, kaba kuvvette, doğal kaynaklarda değil, fikirlerde, bilgide, becerilerde, yetenekte ve yaratıcılıkta olduğu yeni ekonominin anahtarları haline gelmiştir.

Enformasyon toplumunda üretim araçlarının, kıymet atfedilen metaların ve bunların sahipliğinin iktidar ilişkilerine yansımalarının radikal şekilde değişmesi elbette yabancılaşma kavramının da yeniden ele alınmasını, yeniden yorumlanmasını, geçerliliğini ve açıklayıcılığını kaybedip kaybetmediğinin yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Daha fazla ve daha hızlı endüstriyel üretim yaparak mevcut kârı azami seviyeye çıkarabilme hedefinin tanımladığı sanayi toplumunda itici güç sanayi, öne çıkan kurumlar fabrikalar ve bankalardır. Buna karşılık daha fazla, daha nitelikli ve daha hızlı enformasyon (işlenmemiş

veri) toplayıp bundan bilgi üretebilme ve üretilen bilgiyi mümkün olduğunca hızla muhataplarına ulaştırma hedefinin tanımladığı bilgi toplumunun itici gücü ise bilgi, öne çıkan kurumları üniversiteler, medya kurumları ve bilgi teknolojileri üzerine çalışan şirketlerdir.

Sanayi toplumunda oldukça belirleyici olan insanın fiziki emeğinin yerini bilgi toplumunda zihni emek almıştır. Marx'ın yabancılaşma teorisinde merkezi bir yer işgal eden fabrikalar ve fabrika işçileri bilgi toplumunda belirleyici unsurlar olmaktan çıkmıştır.

4.1.2.1 Enformasyon ve Ağ Toplumunda Marx'ın Yabancılaşma Tiplerinin İşaretleri

Yabancılaşmayı, insanın kendi eliyle ürettiği “şeylerin” kölesi haline gelmesi olarak ele alırsak enformasyon toplumunda yabancılaşmanın varlığını kuvvetli şekilde devam ettirdiği hipotezini ileri sürebiliriz.

Enformasyon toplumunun karakterini belirleyen “enformasyonu” üretenlerin de ürettikleri ürüne yabancılaşmaları söz konusudur.

Takip eden dört alt başlıkta Marx'ın (1932) tanımladığı, kapitalizmin endüstriyel üretim ortamında sebep olduğu dört yabancılaşma tipinin enformasyon toplumundaki karşılıklarını yahut aldığı yeni formları bulmaya çalışacağız.

4.1.2.1.1 Üreticinin kendi ürününe yabancılaşması: Enformasyon denizine bırakılan kağıttan kayık

Marx'ın üreticinin kendi ürününe yabancılaşmasından kastı, kapitalist sistemde endüstriyel ürünün üreticisinin ne ürün ne de üretim süreçlerinin ve yöntemlerinin üzerinde söz sahibi olması, nihai ürünün tasarımına ve özelliklerine de işçilerin, tasarımcıların, mühendislerin değil, üretim araçlarına sahip olan kapitalist sınıf karar vermesiydi.

Sanayi toplumunda mavi yakalı işçilerin oynadığı rolü enformasyon toplumunda beyaz yakalı memurların oynadığını söylemek mümkündür. Erich Fromm'un, "sembol manipölatörleri" dediği memurların kullandıkları üretim araçları artık makineler, çarklar, CNC tezgahları, fabrika üretim hatları değil bilgisayarlar, telefonlar, faks cihazları, yazıcılar olmuştur.

İlk bakışta, enformasyon toplumunda ucuzlaşıp yaygınlaşan üretim araçlarının (bilgisayarların, akıllı telefonların, elektronik kayıt ve iletişim cihazlarının) sahipliği, üretimde belirleyici bir unsur olmaktan çıkmış gibi görünse de bu bizi yanıltmamalıdır. İnsanların yazılım geliştirmek, içerik üretmek, çeşitli analizler yapmak için gereken araçlara erişimleri gerçekten kolaylaşmıştır ama ölçek büyüdüğünde işler değişmektedir.

Enformasyonun toplanması, işlenmesi, üretilmesi ve pazarlanması önem kazandıkça bunun için ihtiyaç duyulan kurumsal yapıların büyüklüğü de artmaktadır. Büyük verinin toplanması ve işlenmesi için ihtiyaç duyulan bant genişliği, işlemci gücü ve depolama alanını sağlamak son derece pahalıdır ve bu konuda hızla tekelleşmeye giden (Google, Amazon, Microsoft gibi) birkaç firmanın piyasaya hakimiyeti söz konusudur. Ayrıca büyük verinin işlenmesi sürecinde gereken uzmanlık bilgisini haiz az sayıda uzmanı istihdam edecek maddi kaynakları temin edebilmek de kolay değildir.

Özellikle 2023 yılından itibaren sarsıcı etkisiyle dünya gündemini belirleyen yapay zekaya dair uygulamalarının üzerine kurulduğu büyük dil modellerinin (LLM: Large Language Models) eğitilmesi için milyarlarca dolarlık yatırımlara ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Enformasyon toplumunda üretilen ürünün, mesela bir YouTube videosunun yahut bir blog yazısının üretilme safhaları, süreçleri, yöntemleri üzerinde üreticinin kontrolü oldukça fazladır. Ancak "ürünün" ağ üzerinde dolaşıma girmesinden sonra kimlere ulaştığı, nasıl pazarlandığı, nasıl paraya çevrildiği, üzerinden üretilen maddi değerin miktarı ve kimler arasında ne oranda paylaşıldığı konusunda hemen hemen hiç kontrolü bulunmamaktadır. Yapay zekâ algoritmalarınca psikolojik profilleri çıkartılarak belirlenen hedeflemelerle ulaşılan tüketicinin de süreç üzerindeki kontrolü oldukça sınırlıdır. Kapitalist sınıfın

enformasyon toplumundaki karşılığı olan beynelmilel teknoloji tekelleri tüketicinin tercihlerini de şekillendirir.

Dağıtım ve satış süreçlerinin nasıl çalıştığını bilemeyen beyaz yakalı üreticilerin, sanayi işçilerinde olduğu gibi kendi ürünlerine yabancılaştıkları söylenebilir.

Örnek vermek gerekirse bir akıllı telefon markasının kamerasını çalıştıran yazılımı geliştiren mühendis, geliştirdiği yazılımın satılan telefonun değerine ne kattığını, üretici firmaya ne kadar kazanç getirdiğini, kendisi teslim ettikten sonra modifiye edilerek, casusluk gibi, kişisel verileri izinsiz olarak toplamak gibi belki ahlaken rıza göstermeyeceği amaçlarla kullanıp kullanılmadığını bilemez.

4.1.2.1.2 Üreticinin üretim faaliyetine yabancılaşması: Kendini küçük düşürerek üretmek

Enformasyon toplumunda, endüstriyel üretim yapan fabrika işçilerine yaptırılan ve aynı şeylerin tekrarına dayanan rutin işler adım adım yapay zekâya devrolunmaktadır. Enformasyon üreticilerinden beklenen, yeni, farklı, otantik zihni mahsuller üretmeleridir. Dolayısıyla enformasyon üreticileri -fabrika işçilerinin aksine- zihinsel çabalarıyla, şahsi dokunuşlarıyla ortaya çıkarttıkları ürünle gurur duyabilir, bunun verdiği tatmin hissini yaşayabilirler. Sevdikleri, yapmaktan zevk aldıkları bir işle iştigal etmeleri, söz konusudur. Youtube fenomenleri, borsa tahminleri ve yatırım tavsiyeleri ile para kazananlar, sosyal medya danışmanları, metin yazarları, oyun programcıları hem sevdikleri işi yapma hem de bilgilerini satarak para kazanma şansı yakalamışlardır.

Bu yabancılaşma boyutunun enformasyon toplumunda bir karşılığı, üretilen enformasyonun çok büyük hızla tüketilmesinin oluşturduğu baskı ve kalıcı şeyler üretememenin verdiği huzursuzluk olabilir.

Hemen her bilginin hızla tüketildiği sosyal medyada dakikalar, hatta saniyeler içinde tüketilecek içerikler hazırlayan enformasyon üreticileri mütemadiyen yeni ve farklı ürünler üretme baskısı altındadırlar. Üretimi yavaşlatma ya da durdurmaları halinde yerlerini dolduracak sayısız alternatif içerik üreticisiyle sürekli rekabet etme mecburiyetindedirler. Hızla ürettikleri içerikler, ister istemez sabun köpüğü misali geçici olacaktır.

Diğer bir karşılık da, üretim faaliyetinin üreticileri utandıracak, küçük düşürecek formlara evrilmesidir. Özellikle TikTok gibi platformlarda çekilen birkaç saniyelik videoların çok seyredilebilmesi, takipçi kazandırabilmesi için çok vurucu, çok komik, çok sıra dışı olması gerekmektedir. Bu tür içeriklerin üreticileri, rekabetin giderek hızlandığı, beğeni çıtasının yükseldiği platformda dikkat çekebilmek için kendilerini utandıracak durumlara düşmektedirler.

4.1.2.1.3 Üreticinin kendi tabiatına yabancılaşması: Özneden Nesneye Dönüşüm

Enformasyon toplumunda gerçek dünyadan sanal dünyaya, bir ağ toplumuna, toplumun dijital bir kopyasına göç söz konusudur. İnsanlar sosyalleşme, birbirinden farklı sosyal faaliyetlere iştirak etme, kendilerini yakın hissettikleri dünya görüşünü paylaşan başka kimselerle dayanışma, cemaatler oluşturma ihtiyaçlarını giderek artan oranda sanal alemde gidermeye başlamaktadırlar.

İnsanın fitratı, özü, doğal hali diye bir şeyden bahsedilip bahsedilemeyeceği, insanın doğuştan getirdiği bir takım değişmez özelliklerinin olup olmadığı felsefe ve eğitim tarihinde “özcülük” (*essentialism*) başlığı altında ele alınan önemli bir tartışma konusu olmuştur.

“Özcülük”, metafizikte, öze bir gerçeklik yükleyen, özün varoluş karşısında ontolojik bir önceliğe sahip olduğunu öne süren, tek tek somut nesnelerin kendiliklerinden birtakım

doğal türlere ayrıldıklarını, her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle diğer nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu savunan öğretiyi olarak; mantıkta, bazı özelliklerin bulundukları bireylerde zorunlulukla var olduğunu öne süren anlayış olarak; ilk ikisinin bir sentezi olarak, mantık ve metafizikte, özellikle Platon ve Aristoteles tarafından benimsenen, ve bir varlığın ya da nesnenin özünü, o nesneyi başka bir nesne değil de, her ne ise o nesne yapan, başka bir nesne sınıfının değil de, ait olduğu sınıfın üyesi yapan şey olarak tanımlayan görüş olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 1999, s. 1297).

Marx, -Hegel'den de belli ölçüde etkilenecek- endüstriyel üretim yöntemlerinin işçileri "özlerinden" uzaklaştırdığını ileri sürmüştü (Marx, 1932). Marx'a göre, fitratı gereği, hayatının dizginlerini elinde tutmak, hür iradesiyle seçimler yapmak, başka insanlarla duygusal bağlantılar kurmak, farklı sosyal faaliyetlere katılmak isteyen insanoğlu, müdahale edemediği güçlerin elinde oyuncak olduğunda ve kendi iradesi dışında, başkalarının belirlediği fikirleri hayata geçirmek için birtakım faaliyetler yürütmek zorunda kalınca "özüne" yabancılaşmaya başlar. Kendi seçtiği, yöneldiği, gelecekte varmaya niyetlendiği anlamlı bir hedefe ulaşmak için şuurlu adımlar atmayı, kendi hayatının nesnesi değil öznesi olmayı ister.

Bu çerçeveden bakıldığında enformasyon toplumu insanların en azından bir kısmının, karşı koymanın mümkün olmadığı birtakım güçler tarafından iradesi hilafına yönlendirildiği, sürüklendiği hissini taşıdığı söylenebilir.

Yapay zekâ algoritmalarının, her bir enformasyon toplumu insanı için, onun neyi beğeneceğini, neleri satın almak isteyeceğini, hangi siyasi fikirlerin hoşuna gideceğini tahmin ederek seçtiği içerikler elbette hür iradeyle yapılacak seçimlerin kısıtlanması anlamına gelmektedir.

Ayrıca sanal alemde sınırları ve kuralları platformların sahipleri belirlemekte, siber dünyanın tüm vatandaşları sürekli tarassut altında bulunmaktadır. Kişisel verileri

kullanılarak psikolojik profilleri oluşturulan insanların her adımı takip edilmektedir. En mahrem sosyal ilişkilerin takip edilebiliyor, en özel mesajlaşmaların bile başkaları tarafından okunabiliyor olması insanın doğuştan itibaren sahip olduğu kişisel alanına tecavüz anlamı taşımaktadır.

İnsanın yabancılaşacağı bir özü (yaradılıştan getirdiği birtakım hususiyetleri) olup olmadığı tartışmasının ötesinde, insanoğlunun internet ağlarının ve sanal âlemin keşfinden önceki on binlerce yıl boyunca sürdürdüğü hayatı “doğal” sayılırsa, siber âleme göç sürecinde yaşanan birçok değişiklik de insanın kendi tabiatına yabancılaşması başlığı altında incelenebilir. Akışkan sanal cemaatlerin ortaya çıkışı, anonim kalarak iletişim kurma imkânlarının genişlemesi, bireylerin toplumsal ilişkilerde birden fazla (ve bazen birbirlerine zıt) kimlikler kullanabilmesi, birbirlerine çok uzak yerlerde yaşayan insanların istedikleri her an görüntülü ve sesli olarak buluşabilmeleri ve örgütlenebilmeleri, manipüle edilmiş bilgilerin (dezenformasyonun) büyük süratle yayılabilmesi, devletlerin çok etkin gözetim mekanizmaları kurarak diğerlerini tarassut altında tutması ve psikometri teknikleriyle kitlelerin manipülasyonu gibi birçok yenilik bu değişimlere verilebilecek örneklerdendir.

4.1.2.1.4 Üreticinin diğer üreticilere yabancılaşması

Enformasyon toplumunda üretim araçlarının bireylerce kolay erişilebilir hale gelmesi kolektif üretim yerine kişisel üretimi teşvik etmiştir. Çoğu üretici firma bir ya da birkaç kişiden oluşan küçük ekiplerle üretim yapabilmektedir. Endüstri toplumunda fabrika işçileri arasındaki gözlenen acımasız rekabete enformasyon toplumunda pek rastlanmamaktadır. Büyük teknoloji şirketlerinin, bankaların, içerik üreticilerinin istihdam ettiği kimseler zaten otantik içerikler üretmek üzere işe alındıkları için oldukça kıymet görmekte, nitelikli olup kendilerini ispat edenler büyük transfer paralarıyla istedikleri şirketlere geçebilmektedirler. Dolayısıyla enformasyon toplumunda üretim süreçlerinin üreticileri (doğal rekabetin ötesinde) birbirlerine yabancılaştırdığını söylemek zordur.

Öte yandan ağ toplumunun sunduğu yeni iletişim biçimlerinin insanları yalnızlaştırdığına, aynı fiziki mekânı paylaşan insanların, sanal imkânlar aracılığıyla fiziken oradan orada olmayan kişilerle etkileşime geçmesi, fiziki olarak bir arada bulundukları kişilerle olan etkileşimlerini giderek zayıflatmakta olduğuna dair bilimsel bulgular ortaya koyulmaktadır (Calap & Çebi, 2020, s. 439).

4.1.2.2 Melvin Seeman’da Yabancılaşmanın Boyutları

Bu bölümde yabancılaşma kavramını felsefi bir eleştiriden sosyolojik bir kavrama dönüştürmek ve “ölçülebilir” kılmak için çalışmış ilk isimlerden biri olan Melvin Seeman’ın (1959) tespit ettiği beş yabancılaşma boyutunun enformasyon toplumunda izini sürmeye çalışacağız.

Seeman’ın ileri sürdüğü yabancılaşma boyutları, endüstri toplumundan enformasyon toplumuna geçişin başladığı bir topluma (Amerika) ve zamana (1950’lerin sonu) aittir. İşçi kavramının yerini “kişi”, “emek” kavramının yerini ise “eylem” almıştır. Bu açılardan bakıldığında Seeman’ın kategorilerinin günümüzdeki karşılıklarını bulmak -Marx’inkilerle mukayese edildiğinde- daha kolay olacaktır.

4.1.2.2.1 Güç yitimi olarak yabancılaşma (*powerlessness*):

Kişinin bir fail olarak kendini güçsüz hissetmesi, kendi yapıp ettiklerinin neticeleri, kendi ürünleri üzerinde kontrol sahibi olduğuna dair inancının azalmasını işaret eden bu kategorinin enformasyon toplumunda belirgin bir karşılığını bulmak mümkündür.

19. asırda, fabrika işçilerinin kendilerini dev bir makinenin önemsiz, değiştirilebilir dişlileri gibi gördükleri (ve gerçekten de öyle oldukları) için güçsüz hissettiklerini gören Marx ve Engels onlara ne kadar önemli (ve dolayısıyla ne kadar güçlü) olduklarını hatırlatmak için “Dünyanın bütün proleterleri birleşin” (*Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*) çağrısını yapmıştı (Marx & Engels, 1848).

Her ne kadar kapitalist sermaye sahiplerinin ellerindeki üretim araçları (makineler ve fabrikalar) işçileri önemsizleştirip güçsüzleştirse de üretim için hala işçilere ihtiyaç vardı ve bu da nihai olarak gücün işçilerde olduğu, mühim olanın işçilerin bir sınıf bilinci kazanıp örgütlenebilmesi olduğu fikrini uyandırıyordu.

Enformasyon/ağ toplumunda üreticilerle büyük sermaye sahipleri arasındaki güç ilişkileri bambaşka bir hal almış gibi görünmektedir. Üretim araçları ucuzlayıp yaygınlaşmış ve daha kolay erişilebilir hale gelmişlerdir. Ama bunun üreticileri genel olarak daha güçlü yapıp yapmadığı tartışmalıdır. Enformasyon üreticisi bireyler, büyük sermayelere ihtiyaç hissetmeksizin kendi başlarına ürettikleri ürünleri dolaşıma sokup pazarlayabilmektedirler. Ancak ortaya sıra dışı zihin mahsulleri koyarak piyasada var olabilmek çok az sayıda seçkin kimsenin yapabileceği bir şeydir.

Gelişmiş dünyadaki politik ekonomiler, endüstriyel kapitalizmden bilgi kapitalizmine (*informational capitalism*) doğru bir dönüşüm geçirmektedir. Kapitalizm kârı maksimize etmeye, üretim ve dağıtım araçları üzerindeki özel kontrol temelinde sermaye tarafından el konulan artı değeri artırmaya odaklıdır. Bilgi kapitalizmi ise bilgi toplayıp biriktirmeye ve bu bilgileri işlemede daha yüksek karmaşıklık seviyelerine ulaşmaya odaklıdır. Bir bilgi kapitalizmi rejiminde, piyasa aktörleri, tüketicinin ürettikleri de dahil olmak üzere “artı değeri” çıkarma ve el koyma aracı olarak bilgiyi, kültürü ve ağ tabanlı bilgi teknolojilerini kullanır. (Cohen J. E., 2019).

Enformasyon toplumunda insanların ürettiği en kıymetli “ürün”, zihinsel bir çabanın mahsulü olan enformasyondur. Sanayi toplumunda beden gücü ortalama her insanı üreticilik pozisyonunda eşitlemekteydi. Örneğin bir fabrikada, üretim hattından geçen ürünlerin montajını yapmak, vidalarını sıkmak yahut bir kömür madeninde çıkartılan kömürü el arabalarıyla bir yerden bir yere nakletmek gibi rutin fiziki görevler, önemli olmakla beraber eli ayağı tutan hemen herkesin yapabileceği şeylerdi. Enformasyon toplumunda rutin, fazla zekâ gerektirmeyen işler yapay zekâ ile donatılmış robotlara bırakıldığından, insanlardan daha yüksek zekâ, kavrayış, akıl yürütme gerektiren üretimler yapmaları beklenmektedir.

Başka bir değişle sıradan, rutin üretim görevleri, sıradan insanlardan çok daha hızlı ve ucuza çalışan robotlara, yazılımlara, otomasyon sistemlerine devrolunmaktadır. Asıl kıymetli olan üretim, teknolojinin henüz çözümleyemediğı alanlarda yapılan üretimdir. Ancak bu nitelikte üretim yapabilecek zihinsel kapasiteye ve eğitime sahip kişilerin toplumdaki oranı oldukça düşüktür. Toplumun giderek artan bir kısmı artık üretim süreçlerine anlamlı bir katkı verememektedir.

Endüstriyel robotlar çoktan fabrika işçilerinin yerini almış durumdadır. Endüstriyel tarım araçları ile tarlalar mevsimlik işçilerle yapılandan çok daha hızlı ve verimli şekilde ekilip biçilebilmektedir. On binlerce taksi şoförü, otonom arabaların piyasaya girmesiyle işini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Elektronik ödemenin yaygınlaşmasıyla birlikte yazılımlar, birçok muhasebeci ve bankacıyı işinden etmeye başlamıştır. RFID, bluetooth, uzaktan ödeme, yüz tanıma sistemleriyle donatılmış marketlerde kasiyer ihtiyacını ortadan kaldırma denemeleri yapılmaktadır. Otonom insansız hava araçları (*drone*'lar) kuryelik yaparak geçimini sağlayanların yerini almaya namzettir. Bürokraside istihdam edilen sayısız memur gelişen teknolojiler sayesinde işlerin kendileri olmadan da yürütülebildiğini şimdiden görebilmektedir.

Böylelikle üretim mekanizmasının aktif bir katılımcısı olmaktan uzaklaşan çaresizce insanlar pasif tüketiciler olmaya itilmektedir. Kayda değer, kıymetli bilgiler üretemeyen kitleler kendilerine bedava sunulan enformasyon araçlarının bedelini, reklamlar seyretmeye, kişisel bilgilerinin toplanmasına ve işlenmesine razı olarak ödemektedirler.

Kendileri nitelikli, değerli enformasyon üretemeyen insanların teknolojik gözetim araçlarıyla toplanan kişisel bilgileri, büyük veri analizi yöntemleriyle rafine edilmek suretiyle kıymetlendirilerek satılmaktadır.

Enformasyon toplumunda üretim araçlarının (bilgisayarların, akıllı telefonların vs.) ucuzlaşıp yaygınlaştıkları, dolayısıyla sıradan insanların, maddi imkanlarının genişliği sayesinde avantaj sağlayan büyük sermaye sahiplerine karşı bir koz elde ettiği ileri sürülebilir. Bu argüman temelde doğrudur. Fakat üretilen enformasyonun kıymetini, hangi

ağda, hangi platformda üretildiğinin belirlediği göz ardı edilmemelidir. Kitlelere kendi içeriklerini üretme, yayınlama, pazarlama ve satma imkânı sağlayan büyük sosyal medya platformları yine büyük sermaye sahiplerinin kontrolündedir. Onların onaylamadığı, beğenmediği bilgilerin, içeriklerin dolaşıma sokulması, popülerite kazanması kolay değildir.

Bu şartlar altında insanların önemli bir kısmının kendisini güçsüz hissetmesi, beklenen bir neticedir. Topluma anlamlı bir katkı yapamayan, sadece seçmen ve tüketici olarak değer taşıdığını hisseden ve her türlü (fiziksel ve zihinsel) faaliyetinin sürekli gözetim altında tutulup manipüle edildiğini bilen kimselerin, fiillerinin kişisel ya da toplumsal seviyede bir etkisinin olmayacağını düşünecekleri aşikârdır.

4.1.2.2.2 Anlam yitimi olarak yabancılaşma (*meaninglessness*):

Seeman (1959) bu kategoriyi, kişinin yapıp ettiklerinin, kararlarının anlamlı neticeler doğuracağına dair inancının azalması, eylemine anlam yükleyemez hale gelmesi durumu olarak tanımlamaktadır. Şimdi onun tarifinden hareketle ağ ve enformasyon toplumlarında anlam yitimi olarak yabancılaşmanın yansımalarını arayacağız.

4.1.2.2.2.1 Ekonomik ve sosyal kırılmalar sonrası referans çerçevesinin değişmesi

Günlük hayatta insanlar, bir hedef, bir dürtü, bir hırs, bir bağlılık, bir hayal kırıklığı ya da ihtiyaç tarafından itildiklerini ya da çekildiklerini hissederler. Faaliyetlerinin nedenleri sorulduğunda, aç olduklarını ve yemek istediklerini, yorgun olduklarını ve dinlenmek istediklerini, delirdiklerini ve savaştıkları istediklerini, belirli bir iş veya oyunla ilgilendiklerini, bilimsel veya ticari bir sorunu çözmeye hevesli olduklarını söylerler. İnsanların güdülerini, nispeten basit barınak ya da bir eş arzusundan, her şeyi kapsayan bir metafizik arayışına kadar değişir ve neredeyse kendilerinin sayısı kadar çoktur. Bir kişi motivasyonu hakkında ne kadar yanlış bir açıklama yaparsa yapsın, davranışının bir şekilde amaçlı olduğunu, davranışının bir şekilde bir hedefe yönelik olduğunu hisseder (Cantrill, 1941, s. 30).

Günlük hayatta kişi pek çok kez kendisini açıkça anlayıp yorumlayamadığı bir uyaran veya problemle karşı karşıya bulur. Açıklayamamaktadır çünkü ya o uyarının kendisinde anlamlı bir desen (*pattern*) yoktur ya da kişinin kendi muhakeme standartları ve referans çerçeveleri ona çabucak bir anlama çıkarma imkânı vermemektedir. Sebebi ne olursa olsun, bu durumla karşılaşan birey, tatminsiz, sinirli, rahatsız ve daha kuşatıcı bir anlayışı elde edene kadar, probleme bir anlam verene kadar, hissettiği gerilim bir şekilde çözülene kadar gergin olur. Anlamlandırma arzusu uyanmıştır. İnsanların genelinde son derece rafine, entelektüel bir anlam bulma arzusunun ortaya çıkacağı varsayımı, bilimsel olarak tartışmalı gibi görünse de fizyolojik temelleri tamamen bilinmese de çok az insan bunun arada sırada en keskin şekilde hissedilen öznel bir arzu olduğunu inkâr edebilir. (Cantrill, 1941, s. 59).

İnsanların hedeflerinin neler olduğunu belirlemede en çok kullandıkları referans noktası, içinde yetiştikleri kültür, atalarından, anne-babalarından öğrendikleri değerlerdir. Büyük sosyal ve ekonomik kırılmaların, göçlerin, savaşların yaşandığı dönemlerde referans çerçevelerini belirleyen unsurlardaki radikal değişiklikler, motivasyon ve tutumlarda değişikliklere yol açar. Bu değişiklikler esnasında eski referans çerçevesini kaybeden ve henüz teşekkül etmekte olan yeni referans çerçevesini içselleştiremeyen bireyler yapıp ettiklerini, hayatı, varlığı, kısaca her şeyi anlamsız görmeye başlayabilirler.

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde yaşanan, Max Weber'in deyimiyle “büyübozumu” süreci bu duruma bir örnek teşkil edebilir. Uzun asırlardır taşıdıkları, atalarından tevarüs ettikleri geleneksel inançlarının yerine rasyonel düşünce ve bilimin ikame edildiği bir çağda insanlar, en azından bir süreliğine hayatlarına anlam verecek, uğrunda yaşayıp ölecekleri idealleri bulmakta zorlanmışlardır.

4.1.2.2.2 Ortaya çıkan alternatif anlam çerçevelerinin bolluğu ve çeşitliliği

Enformasyon/ağ toplumunda insanlara dayatılan belli başlı referans çerçevelerinden bahsetmek mümkün değildir. Bu tür dayatmalar büyük ölçüde ortadan kalkmış olmakla beraber bu sefer de bir alternatif inanç ve nirengi noktası “bolluğu” ortaya çıkmış, anlam arayışındaki insanlar, etkili enformasyon kanallarından kendilerine ulaşan, birbirleriyle

ilişkili ya da ilişkisiz, uyumlu ya da uyumsuz sayısız inanç teklifi arasında kalmışlardır.

İnternetin iletişimin önündeki fiziki kısıtları, yapay zekânın ise özellikle lisana dair kısıtları ortadan kaldırmasıyla dünya yüzündeki sayısız itikadın anlatıları herkes tarafından erişilebilir hale gelmektedir. Mesela Yahudi mistisizminin ezoterik bir disiplini olan Kabala öğretisi Yahudilikle hiç ilgisi olmayan ünlü kişilerin sosyal medya paylaşımları ve onlar hakkında yayınlanan haberler üzerinden de tüm dünyaya yayılabilmektedir. Enformasyon toplumu öncesi dönemde bu tür bir düşüncenin varlığından bile haberdar olmayacak kitlelere böylece alternatif bir “hayat anlamlandırma” önerisi daha sunulmuş olmaktadır.

4.1.2.2.2.3 İnsan beyninin enformasyonu işleme konusunda kapasitesinin sınırlılığı

İnsan beyninin enformasyonu işleme konusunda kapasitesi elbette sınırsız değildir. Bu kapasiteyi çokça aşan miktarlarda enformasyonu işlemekte zorluk çeken insanlar neye inanacaklarını şaşırmakta, neticede hiçbir alternatifin anlam arayışına katkı sağlamayacağı fikrine varabilmektedirler.

Mütemadiyen yeni haberlerin, bilgilerin, mesajların aktığı akıllı telefon, bilgisayar ve televizyon ekranlarından adeta fıskıran enformasyonun analiz edilmek şöyle dursun, sadece takip edilmesi bile insanların kapasitesini aşmaktadır. Üstelik akan bilgiler sıklıkla çelişkili hatta birbirlerine taban tabana zıt olabilmektedir. Uzmanlığa itimat etmek de mümkün değildir zira alanlarının otoriteleri sayılan farklı kimseler bile birbirleriyle çelişen yargıları dile getirebilmektedir. Epistemik açıdan anlaşılabilir, gayet normal bilimsel sorgulamalar mutlak ve kesin cevapların peşinde olan sıradan insanlarda anlamsızlık hissi uyandırmaktadır.

Aşılar pandemilerin çaresi midir değil midir? MRna aşıları insanların genetiği ile mi oynamaktadır yoksa teknolojinin insanlığa en büyük armağanlarından biri midir? Beşinci nesil iletişim teknolojileri insanlığın iyiliğini mi hedeflemektedir yoksa şeytani bir komplo mudur? Enflasyon mu faizi artırır, yoksa yüksek faizler enflasyonun sebebi midir? Yerli ve milli teknolojik ilerlemelere dair haberler seçmen kitlelerini kandırmak için uydurulmuş manipülatif haberler midir yoksa doğru mudur? İnsanlığın aya gitmiş olduğunu gösteren

görüntüler, soğuk savaş döneminde, yeryüzünde bir stüdyoda çekilmiş propaganda amaçlı görüntüler midir? gibi sorulara rasyonel, ayakları yere basan, şüpheyi yer bırakmayacak cevaplar bulmakta zorlanan insanların önünde iki ana yol açılmaktadır: Ya bu tartışmalı konularda bir taraf seçmek ve o tarafın “kesin inançlısı” haline gelmek ya da bu kadar açıklamanın hangisinin doğru olduğuna karar verebilmenin mümkün olmadığını düşünerek tüm telkinlere kendini kapamak. İkinci yolu seçmek ister istemez insanlarda anlamsızlık hissini derinleşmesine sebep olmaktadır.

4.1.2.2.2.4 Anlam çerçevelerine yöneltilen eleştirilerin artması ve kolayca erişilir hale gelmesi

Anlam arayışını baltalayan, akamete uğratan bir başka unsur da belli, yerleşmiş, ana akım geleneksel inançlara yönelik itirazların, eleştirilerin çok daha yaygın ve erişilebilir hale gelmiş olmasıdır. Geleneksel toplumda, inanca dair enformasyonun kaynağında (köy imamı, ilçe müftüsü, tekke-zaviye şeyhi gibi) çok az kişi bulunur. Bu kişilerin otoritesi, anlattıklarının geçerliliği, doğruluğu hemen hemen hiç sorgulanmaz. Fakat ağ toplumunda her tür bilgiyle beraber o bilgilere yönelik gayet sert eleştiriler de sürekli dolaşımdadır.

4.1.2.2.2.5 Küresel bilgi ağlarının geleneksel kimliklere saygı göstermemesi

Sanayi toplumu, eski sistem hala yerinde durduğu halde yavaş yavaş kaybolurken bilgi toplumu, liberalleştirilmiş ve özelleştirilmiş bir kurumsal sistemde girişimci ağların dinamiklerinden doğarak hâkimiyet sahasını genişletmektedir. Küreselleşme ve ulusal kimlik arasındaki ilişki karmaşık ve çoğu zaman çelişkilidir. Küresel bilgi ve zenginlik ağlarının tarihsel olarak kök salmış kimliklere saygı göstermemesi, onlara kıymet vermemesi dünyada büyük bir istikrarsızlığa yol açmaktadır. Çünkü bu, insanlarda yaygın bir anlamsızlık hissi yaratmakta, bu his de potansiyel olarak köktenci tepkileri tetiklemektedir (Castells & Himanen, 2002, s. 11).

4.1.2.2.2.6 Post-truth: Enformasyonun bir tahakküm ve manipölasyon aracı olarak kullanılması

Türkçe’de “hakikat sonrası”, “hakikat ötesi”, “post-hakikat”, “hakikatin önemsizleşmesi” ve “hakikatin değersizleşmesi” gibi kavramlarla karşılanan “post-truth” kavramıyla “gerçeklik” olarak sunulan olguların mutlak şekilde doğrulanan bilgiler olmadığı, bireylere “gerçek” olarak hissettiren olgulardan oluştuğu ifade edilmekte, dolayısıyla gerçekliğin mutlaklığı tartışmaya açılmaktadır (Zenginoğlu, 2020, s. 811).

Bir kavram olarak akademik ve popüler gündeme 2016 yılında giren “post-truth”, her türden fikrin ve bilginin “eşit ağırlıkta olduğu” online ortamın kamusal tartışmaların ana platformu haline gelmesi sonucu hakikatle saçmalığın ayrıştırılamadığı bir tarihsel durumu işaret etmektedir (Oruç, 2020, s. 142).

Post-truth, gerçeği bütünüyle göreceli (*relative*) hale getirmektedir. Etkili, hamasi, yanlış oldukları kolaylıkla ispatlanabilir beyanlar doğruluğu apaçık ortada olan gerçeklerden daha doğru kabul edilmektedir. Post-truth çağında “doğru” kitleler tarafından “duygusal anlamda daha tatmin edici ve yoğun olana” tercih edilmektedir.

Post-truth demokrasiyi tehdit eden tehlikeli bir fenomen olarak tezahür etmektedir. Nesnel gerçeğin varlığını reddedilmekte, hakikat sonrası dünyada, “gerçeklik” yerini birbiriyle yarışan anlatılara bırakmaktadır. Argümanların dayandırılacağı ortak bir zeminin yokluğunda herhangi bir şey hakkında anlamlı bir konuşma, bir fikir mübadelesi yapmak zorlaşmaktadır.

Eğer postmodern toplumda gerçeklik, kendi kurgusunu kabul ettirebilecek kadar güçlü olanların, o güçlerini kaybedene kadar belirledikleri bir şeyse, yani kurgudan ibaretse, bugün doğru, iyi dediğimiz her şey yarın yanlış ve kötü olabilir. Bu durum da derin bir anlamsızlık hissini doğurup beslemektedir.

4.1.2.2.3 Normlara inancını kaybetme olarak yabancılaşma (normlessness):

Seeman'ın (1959, s. 787), doğrudan Durkheim'in "anomi" kavramından türettiğini söylediği bu üçüncü yabancılaşma kategorisi, sosyal düzensizliği, kural yokluğunu, bireylerin hareketlerini düzenleyen toplumsal kuralların etkisizleşmesi ya da tamamen ortadan kalkması durumunu işaret etmektedir. Seeman bu kategoriye büyük ölçüde Merton'ın anladığı şekliyle, yani kişinin amaçlarına toplumsal olarak onaylanmış araçlara başvurarak ulaşabileceğine dair inancını yitirmesi durumu olarak ele alır.

Biz de Seeman'ın izlediği yoldan gidip, Merton'cı anlamda normsuzluğun, enformasyon toplumundaki izlerini sürece ve yeni formlarını arayacağız.

4.1.2.2.3.1 Eğitimin sosyal mobilizasyonu sağlayan bir araç olmaktan çıkması

Sanayi toplumlarında bireylerin belli bir eğitim sürecinde öğrendikleri bilgiler ve geliştirdikleri becerilerle sınai üretime katılmaları beklenir. İyi bir eğitim sürecinden geçmenin, nitelikli bir okulda okuma ve gerekli gayreti göstermenin, iyi notlarla mezun olmanın ve nihayet piyasada, okulda öğrenilmiş bilgilerle iş bulmanın bireyleri başarıya götüreceği kabul edilir. Sıkı bir çalışma ile hayatını kazanmak hem toplum tarafından onaylanmış yollarla sınıf atlamayı hem de arzulanan refahı sağlayacaktır.

Enformasyon toplumunu hazırlayan teknolojik gelişmeler neticesinde bu meşru dikey sosyal mobilizasyon araçları ortadan kalkmaya başlamaktadır.

Endüstriyel robotlar halihazırda çalışan işçileri işlerinden ederken endüstri işçilerinin yapması gereken rutin işlerin öğretildiği okullar gözden düşmektedir. Muhasebecilik, bankacılık gibi belli bilgilerin belli prosedürlere göre işlenmesi üzerine kurulu meslekler gelişen yazılım teknolojilerinin tehdidi altındadır. Bilgi toplumunda orijinallik, yaratıcılık gerektirmeyen rutin işler bilgisayarlar tarafından devralınmaktadır. Bunun bir neticesi olarak mevcut haliyle (bireylere rutin işleri yapmayı öğretmek üzere kurgulanmış) eğitim, bireyleri toplumsal olarak onaylanmış amaçlara götüren meşru yollardan biri olmaktan çıkmaktadır. Uzun formel ve informel eğitim süreçlerinde aktarılan toplumsal normlar da

etkisizleşmektedir.

4.1.2.2.3.2 Teknolojik İşsizlik Sebebiyle Geleneksel Mesleklerin Ortadan Kalkması

Robotik teknolojilerin, dijitalleşmenin ve yapay zekâ uygulamalarının giderek yaygınlaştığı enformasyon toplumunda, bireyler yıkıcı bir işsizlik tehlikesiyle karşı karşıya kalmış, dünya eşi görülmemiş bir teknolojik işsizlik çağına girmiştir. İktisat çalışmaları, gelecekte şu an var olan işlerin önemli bir kısmının ortadan kalkacağını, teknolojik değişimin çok hızlı olacağını, işçilerin bu değişime uyum sağlamak için eğitilmesine yeterli zamanın olmayacağını, böylece işsizler ordusunun sürekli büyüyeceğini işaret etmektedir (Cengiz & Şahin, 2020, s. 163).

Gelişen teknolojilerin insanları işlerinden etmesi, 18. yüzyılda klasik iktisat okulunun önemli isimleri arasında yer alan David Ricardo tarafından “teknolojik işsizlik” olarak kavramsallaştırılmıştır (Cengiz & Şahin, 2020, s. 162). “Teknolojik işsizlik”, üretim süreçlerinde insan gücü yerine makinelerin kullanılmasından veya yeni teknoloji ve tekniklerin uygulanmasından kaynaklanan işsizlik türüdür (Şahin, 2019, s. 55).

Sanayi toplumunca kabul gören diğer bir meşru araç (eğitimden bağımsız olarak) çok sıkı çalışmaktır. Vasıfsız da olsa, gecesini gündüzüne katarak çeşitli işlerde çalışan ve böylece evine ekmek götüren emekçilerin çabaları önemsendir hatta kutsanır. Bilgi toplumunda fiziki güç, dayanıklılık ve emek gerektiren birçok iş, adım adım özelleşmiş makinelere devredilmektedir. Dolayısıyla ziraat işçiliği, fabrika işçiliği, inşaat ameleliği, taksi şoförlüğü gibi meslekleri icra ederek kazanabilecek ücretler azalmaktadır. Kol gücüyle yapılan işler hızla gözden düşmektedir. Bu tür işlerin artık rağbet görmemesi “iş beğenmeme davranışı” olarak ele alınmaktadır.

Tuba Akkaya (2017) tarafından İstanbul ili örneklemini üzerinde yürütülen, işsiz bireylerin iş beğenmeme nedenlerinin tespit edilmesine yönelik “İş Yaşamından Beklentiler Araştırması” başlıklı çalışmada katılımcıların %28’nin İŞKUR tarafından kendilerine sunulan iş teklifini,

önerilen ücretin yetersiz bulunması, günlük çalışma saatlerinin uzun olması, servis imkanının olmaması, işin mesleğine uygun olmaması, işin kariyer/yükselme fırsatlarının olmaması gibi nedenlerle reddettiği/beğenmediği ortaya konulmuştur.

Tülin Avcu'nun (2019) İzmir ili özelinde, İŞKUR verilerinden hareketle yaptığı araştırmada “iş beğenmeme davranışının”, “kişinin masa başı iş beklentisi”, “vardiyalı çalışma istememesi” ve “yüksek ücret talep etmesi” gibi nedenlere dayandığı sonucuna ulaşmıştır.

Menekşe Şahin (2019) ise Çalışma ve İş Kurumu Çorum İl Müdürlüğüne kayıtlı 15-64 yaş aralığında toplam 1.258 kişi ile yaptığı yüz yüze anket çalışmasında, işgücü piyasasının talep ettiği nitelikler ile işgünün arz ettiği nitelikler arasındaki uyumsuzluğun, işsizliğin en önemli nedenleri arasında yer aldığını, iş arayanların hizmetler sektörünü diğer sektörlerle göre daha fazla tercih ettiğini, özellikle meslek/teknik lise mezunlarının sanayi sektörünü tercih etme oranının yaklaşık %10 gibi düşük düzeyde olduğunu, iş arayışında en önemli unsurların en başta ücret beklentisi, daha sonra saygınlık ve kendini gerçekleştirme arayışı, çalışma şartlarını ilgilendiren konularda karar alma mekanizmalarına dâhil edilme beklentileri olduğunu ortaya koymuştur.

4.1.2.2.3.3 Her tür alternatif bilgiye kolay ve filtresiz erişimin normları zayıflatması

Enformasyon/ağ toplumunun getirdiği “bilgi bolluğu” yahut “her tür bilgiye kolay ve filtresiz erişim” yerleşik normların altını oyan diğer bir unsurdur.

Normları tehdit edecek, zayıflatacak, sorgulamaya açacak “marjinal” fikirlere erişim geleneksel tarım toplumunda -doğal fiziki kısıtlar gereği- oldukça sınırlıdır. Sanayileşme döneminde yaşanan göçün kırsal bölgelerden metropollere taşıdığı kitleler, kendilerine öğretilenlerden farklı anlayışlarla, alternatif normlarla belli ölçülerde maruz kalsalar da şehirlerde gettolaşarak, meşreplerine yakın gördükleri dini cemaatlere, tarikatlara intisap ederek, köy-kasaba dayanışma dernekleri kurarak zihni ve ahlaki bütünlüklerini iyi kötü muhafaza edebilmişlerdir. Özellikle doksanlı yılların sonlarından itibaren yaygınlık kazanan internet ve sosyal medya -ne kadar marjinal olursa olsun- herkese her türlü fikre erişme

imkânı vermiştir.

Hayatında kendi mezhebinden, hatta kendi cemaatinden olmayan hiç kimse ile tanışmamış olan insanlar Hristiyanların, Alevilerin ya da ateistlerin yazıp çizdiklerine kolayca erişmeye başlamasıyla, dini normları farklı okuyuşların, kavrayışların yahut felsefi okulların üzerine inşa eden farklı itibarlı dini otoritelerden haberdar olmuşlardır.

Bazılarının İslami tesettürü çok farklı şekillerde uyguladığını, bazılarının tarihselci bir kavrayışla bazı dini uygulamaların aslında on dört asır evvelki Arap toplumunun adetleri sayılması gerektiğini düşündüğünü, bazılarının dini büyük ölçüde mistik, ezoterik şekillerde algıladığını, bazılarının da tamamen dinden çıkıp eski inançlarını reddedebildiğini görmüşlerdir.

Kanaat önderlerinin kendi cemaatleri içinde asla eleştiril(e)meyen görüşlerinin başkaları tarafından sert şekilde eleştirildiğine hatta alaya alınarak itibarsızlaştırıldığına şahit olmuşlardır.

Çeşitli dini, siyasi gruplara mensup insanların bilinçli ya da bilinçsiz hatalarının, söylemleriyle uyuşmayan fiillerinin, tutarsızlıklarının da sosyal medya gündemine taşınarak -neticede normları hedef alan- saldırılara malzeme edilmesi söz konusu olmuştur.

Mesela göçmen karşıtı çıkışlarıyla tanınan bir siyasetçinin evinde göçmen işçi çalıştırdığının ortaya çıkması, kişiler arası münasebetlerde aşırı ahlakçı söylemiyle maruf bir hocanın cep telefonu mesajlarıyla çocuğu yaşımda kızları taciz ettiğinin ifşa olması, yahut bazı siyasi konularda son derece sert tavırlar takınan politikacıların çok kısa süre önce bugünkü pozisyonlarına yüz seksen derece ters fikirleri savundukları videoların ortaya dökülmesi, aslında “norm” diye bir şey olmadığına, insanların birçoğunun söylemlerinin gerçek duruşlarını yansıtmadığına, bir maskeden ibaret olduğuna dair kanaatlerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

4.1.2.2.3.4 Dünyadaki Diğer Enformasyon Topluluklarıyla Senkronizasyon

İnternetin enformasyonun dolaşımının önündeki fiziki kısıtları kaldırmasıyla sadece ülke içinde değil, beynelmilel seviyede de farklı normlara maruziyet söz konusu olmaya başlamıştır. Daha önceleri devlet kurumlarının çeşitli filtrelerinden (ve sansüründen) geçerek seyirciye ulaşabilen yabancı diziler ve filmler artık doğrudan erişilebilir hâle gelmiştir. Türkiye’de faaliyet göstermeye başlayan Netflix, Amazon Prime, DisneyPlus gibi beynelmilel içerik üreticileri, Türk toplumunun kitle iletişim araçlarında daha önce görmeye alışık olmadığı hayat tarzlarını, inanışları, âdetleri, “normları” anlatan yapımları gündeme taşımışlardır.

Türk toplumunun, Amerika, Japonya, Kore, İngiltere, Almanya gibi başka enformasyon topluluklarıyla göz açıp kapayıncaya kadar senkronize olmasını kolaylaştıran bu içerikler ister istemez bazı yerleşik normların sarsılmasına, zayıflamasına ve sorgulanır hâle gelmesine yol açmıştır.

4.1.2.2.3.5 Post Modern Kavrayışın Normları Anlamsızlaştırması

Moderniteyle endüstri toplumunu, postmoderniteyle enformasyon toplumunu doğrudan ilişkilendirmek mümkündür. Krishan Kumar (2005, s. ix), bugünün gelişmiş batılı toplumlarının (şüpheye yer bırakmayacak şekilde endüstri toplumu olmaya devam etmekle beraber) artık eski kuramlar ve eski isimlerle tanımlanamayacaklarından dolayı, ‘postmodern’ ve ‘post-endüstriyel’ olarak anıldıklarını söylemektedir. Neyin modern neyin postmodern sayıldığına dair tartışmalar üzerine düşünenler için Mine Halis’in (2011) hazırlamış olduğu, postmodernitenin moderniteden ayrıştığı temel noktaları gösteren tablo güzel bir özet sunmaktadır:

Tablo 4.1 Modernite Postmodernite Karşılaştırması

Modernite	Postmodernite
Hiyerarşi, düzen, merkezi kontrol	Anarşi, düzenin yıkılması, merkezi kontrolün

	kalkması
Makro politikalar (millet-devlet, parti)	Mikropolitikalar, kurumsal güç çatışmaları, kimlik politikaları
Milli kimlik ve kültür söylemi	Yerel söylemler, büyük anlatıların, orijine ait mitoslarının yıkımı
Bilim ve teknoloji vasıtasıyla büyük ilerleme söylemi	İlerlemeye şüpheyle bakmak, teknoloji karşıtlığı reaksiyonlar, yeniçağ dinleri
Sembollerin arkasında duran, sembollerce temsil edilen “hakikate”, “orijinale” inanç	İmaj doygunluğu, taklidin gerçek olandan daha güçlü hale gelmesi, gerçekte var olmayan şeylerin sunulması ve bunların gerçekte olanlardan daha güçlü olması
Bilgide uzmanlaşma, her şeyi kapsama	Kılavuzluk, bilgi yönetimi, ihtiyaç kadar bilgi
Kitle kültürü, kitle tüketimi	Kültürün kitlesel olmaması, küçük pazarlar, az üretim
Az sayıda merkezden medya yayını	Çok sayıda merkezden yayın yapan küçük medyalar
Merkezileşmiş bilgi	Dağıtılmış, yayılmış bilgi
Alt ve üst kültür ayrımı; üst (resmi) kültürün normatif ve otoriterliğinde anlaşma	Alt popüler kültür tarafından üst kültür egemenliğini paylaşımı; popüler ve üst kültürün karışımı; pop kültürünün değer kazanması
Sanatın sanatçı tarafından meydana getirilen orijinal bir üretim kabul edilmesi	Sanatın dinleyiciler ve alt kültürler tarafından meydana getirildiğinin, kültürün yeniden işlenmesiyle ortaya çıktığının kabul edilmesi
Genel sınırlar ve bütünlük hissi	Melezlik, kültürlerin yeniden birbirlerine bağlanması.
Niyet ve gayede ciddiyet	Oyun, ironi, mizaha temayül. Resmîyete ve

	ciddiyete tepki.
Birleşmişlik duygusu, benliğin merkez olması; “ferdiyetçilik”, entegre kimlik	Bölünmüşlük duygusu ve benliğin merkez olmaması, çoklu ve çatışmacı kimlikler
Organik ve inorganik arasındaki açık farklılık, insan – makine ayrımı.	Organik ve inorganik olanın telifi; insan ve makinenin birleştirilmesi, arttırılmış gerçeklik, suni organlar.
Cinsel farklılığa göre şekillenmiş güç düzeni, basit ikili (binary) cinsiyet anlayışı	Akışkan cinsiyetlilik, non-binary cinsiyet anlayışı
Determinizm, belirginlik, mutlakıyet	İndeterminizm, belirsizlik, görecelilik
Dünyanın anlatıcısı olarak kitap, yazılı bilgi sistemi olarak kütüphane	Yazılı medyanın fiziki sınırlarının aşılması. Multi medyanın (resim, ses ve video) öncelik kazanması. Bilgi kaynağı olarak internet.
Makine, sanayileşme, fiziki ürünler	Bilgisayar, bilgi ağları, zihinsel ürünler
Nesne (object)	Özne (subject)
Gerçeklik; Gerçek (realite)	Sanal gerçeklik. Fiziki olarak olmasa da fiilen var olma hali
Maddi olan	Manevi olan
Belli ve sabit mekân ve zamanlarda çalışma	Mekân ve zamandan bağımsız çalışma şartları
Kural	Kuralsızlık

Bu tablodan da görüldüğü üzere postmodern anlayış zaten tanımı itibarıyla otorite tanımından cinsiyet tanımına, siyaset ve sanat anlayışından gerçeklik kavrayışına varıncaya dek birçok sahada sadece modern dönemin yerleşik normlarına karşı çıkmakla kalmamakta, bunun ötesine geçerek “normsuzluğu” teşvik etmektedir.

4.1.2.2.3.6 Hedeflere Götüren Meşru ve Gayrimeşru Araçlarda Değişim

Toplumca onaylanan (zengin, itibarlı ya da meşhur olmak gibi) hedeflere eğitim ya da sıkı çalışma yoluyla ulaşmak söz konusu olmaktan çıkınca, yahut sadece çok küçük bir azınlığın ayrıcalığı haline gelince bunların yerini, internet fenomenliği, YouTube, Tik Tok, Instagram gibi çevrimiçi mecralarda sayıları milyonlara varan takipçiler kazanmayı sağlayacak birtakım içeriklerin üreticiliği, menkul kıymetler yahut vadeli işlemler borsalarında oyunculuk, kripto para madenciliği ve ticareti gibi meşru ve yarı-meşru alternatifler almaktadır.

Sosyal medya sergilenen ışıltılı, gösterişli, müreffeh hatta israfla dolu hayatları mümkün kılacak gelirleri elde etmenin kolay yolu, gayrimeşru alternatiflere yönelmektir.

Uyuşturucu, silah ve insan kaçakçılığı, kara para aklama, fuhuş, yasa dışı bahis oyunları oynatma gibi işlerle iştigal eden ağlara dahil olmak, siyasetçi ve bürokratlara rüşvet vererek haksız ticari avantajlar sağlamak, ideolojik gruplara intisap ederek hak edilmemiş makamlara yerleşmek, dijital mecralarda dolandırıcılık yapmak gibi gayrimeşru yollara girmek, “normlara” inancı hızla azaltmaktadır. Dünya, hayatta kalma mücadelesi verilen bir cangıl gibi algılanmakta, kuralların ve en temel ahlaki ilkelerin bile buharlaştığı bu şartlarda ölmek için öldürmek, aç kalmamak için başkalarından çalmak, hakkını yedirmemek için başkalarının hakkına saldırmak, bir ölüm kalım mücadelesinde düşman sayılan “ötekileri” tuzağa düşürmek, aldatmak dahil her türlü hamle kabul edilebilir hâle gelmektedir.

Özetle bir yandan (tam bir olgunluğa eriştiremeden) ardımızda bıraktığımız sanayi toplumunun normları ortadan kalkmakta, ama öte yanda enformasyon/ağ toplumunun normları arzu edilen hızla teşekkül edememektedir.

4.1.2.2.4 Yalıtılmışlık (*isolation*):

“Yalıtılmışlık”, kişinin toplumun yüksek önem verdiği inançlara, değerlere ve davranış kalıplarına çok az değer biçmesi, popüler kültürel standartlarından tamamen koparak içinde

yaşadığı topluma yabancılaşmasıdır. Kavram, ilk başta kişinin sosyal irtibatlarının sayısının, yoğunluğunun, sıcaklığının, güvenilirliğinin azalması gibi anlamlar çağırırsa da bu anlamda kullanılmamaktadır (Seeman, 1959, s. 788).

Durkheim'in 1893'te yayımladığı "*De la division du travail social*" başlıklı doktora tezinde, anominin, özellikle sosyal, ekonomik veya siyasi yapılarda köklü ve âni değişikliklerin yaşandığı dönemlerde ortaya çıktığına dair görüşünü aktarmıştı (Durkheim, 2020). 19. asır Fransa'sında yaşanan, kırsalda geçerli "mekanik iş bölümünden" endüstriyel şehir hayatının gerektirdiği "organik iş bölümüne" geçiş süreci bu tür değişikliklere bir örnektir. Özellikle 20. asrın sonlarından itibaren yaşanan ağ/enformasyon toplumuna geçiş süreci de Durkheim'in tarifine uyan bir süreçtir. Bu tür değişim süreçlerinde dikkat çekici sayıda bireyin, toplumda yerleşik geleneksel kültürel değerlere, ana akım bilgi kaynaklarının aktardığı enformasyona, asırlardan bu yana tevarüs edilen değerlere tepkiler geliştirdiği, o değerlere bağlılığını, inancını yitirdiği gözlemlenir.

4.1.2.2.4.1 Dini Değerlerin Reddi Üzerinden İzolasyon

Türkiye toplumu özelinde, sosyal medyada, geleneksel ve yaygın kabul gören dini inançlardan kopuşu gözlemlemek mümkündür. Genel kabul gören Sünni/Hanefi inançlara yabancılaşan, onlara geniş toplum kesimlerinin yaptığı gibi önem vermeyi bırakan kimseler dini pratikleri terk etmekte, geleneksel bilgilerin geçerliliğini sorgulamaya başlamaktadırlar. Evliya menkıbelerinin, hadislerin hatta Kur'an metninin sorgulandığı, bu sorgulamalara bağlı olarak ibadetlere verilen önemin azaldığı da yine sosyal medya üzerinden gözlenebilmektedir. Mesela içinden çıktıkları toplumsal yapıların genel kabullerini reddederek başını açmaya karar veren Müslüman genç kızların örtülü ve örtüsüz fotoğraflarını sosyal medya üzerinden paylaşımları yahut bazı hocaların artık herkesçe kabul görmüş geleneksel dini uygulamaları eleştirerek tartışmaya açmaları buna örnek teşkil edebilir.

4.1.2.2.4.2 Milli Değerlerin Reddi Üzerinden İzolasyon

Özellikle ülkemizde siyaset kurumunun taraftarlarını konsolide edebilmek için sık sık başvurduğu milli argümanları açıkça reddeden, önemsiz, anlamsız hatta manipülatif gören bireylerin bu görüşlerinden dolayı izole oldukları, topluma ve toplumun milli değerlerine yabancılaştıkları görülmektedir. Mesela en sık başvurulmuş argümanlardan biri olan “vatanseverlik”, argümanı bazı sosyal medya kullanıcıları tarafından hafife alınmaktadır. Bu kişiler bu ülkede yaşamaya, ülkelerini sevdikleri için değil, başka ülkede yaşama imkânı bulamadıkları için mecburen katlandıklarını, yakaladıkları ilk fırsatta arkalarına bakmadan doğdukları toprakları terk etmekte tereddüt etmeyeceklerini beyan etmektedirler.

4.1.2.2.4.3 Popüler Kültürün Protesto Edilmesi Üzerinden İzolasyon

Enformasyon/ağ toplumunda yaşayan bireylerin, popüler kültürün baskısını sanayi toplumunda yaşayanlara nazaran daha çok hissettiklerini ileri sürmek mümkündür. Zira mütemadiyen bombardımanı altında kaldıkları enformasyonun önemli kısmı popüler kültürle ilgilidir. Toplumca çok seyredilen bir diziyi ya da filmi seyretmemiş olmak, çok meşhur olmuş bir şarkıcının müziğini hiç dinlememiş olmak, meşhur vaizlerin, dini figürlerin söylemlerini takip etmemek, önemli siyasi gelişmelerden ya da popüler magazin haberlerinden haberdar olmamak adeta ayıplanmaktadır.

Belli merkezler ve meşhur kişilerin ürettikleri kültürel içeriklerin yanı sıra, sıradan bireyler (internet kullanıcıları) tarafından üretilen içeriklerin de popüler kültüre eklenmeleri söz konusudur.

Çeşitli durum ve olaylardan esinlenerek internet kullanıcıları tarafından üretilen “internet meme” kavramı, ülkemizde daha çok İngilizce “capture” (yakala) ve “screenshot” (ekran görüntüsü) kelimelerinin birleşiminden türetilmiş bir kelime olan “caps” adıyla bilinmektedir (Kırık & Saltık, 2017, s. 105).

İlk olarak Richard Dawkins’in 1976 yılında kaleme aldığı, Türkçe’ye “Gen Bencildir” adıyla

çevrilen “*The Selfish Gene*” kitabında geçen “meme”, “kültürel iletilerin transferini sağlayan birimdir”. Bahse konu kitapta Dawkins evrim teorisini kültürel bir birim olarak meme’lere uyarlamış, “meme’lerin” (toplumsal ve kültürel içeriklerin), yumurta ve spermle bir bedenden başka bedene dağılan genler misali bir bellekten başka belleğe aktarıldığını ileri sürmüştür (Tekin, 2015).

Burada FOMO kavramından bahsetmek isabetli olacaktır. Bir tür kaygı bozukluğu olarak kabul edilen ve dijital çağda giderek daha yaygın hale gelen FOMO, “*Fear Of Missing Out*” kelimelerinin kısaltmasıdır ve sosyal medya gibi hızlı bilgi akışı sağlayan ortamlarda, başkalarının yaşadıkları deneyimleri kaçırma korkusunu ifade eder. Bu korku, birçok insanın sosyal etkileşimde kalmaya, herhangi bir aktiviteye katılmaya veya hatta bir şeyler satın almaya yönlendiren bir faktördür (Gupta & Sharma, 2021).

Bazı ağ toplumunun bazı vatandaşları (*netizens*) işte bu “popüler kültür” ürünlerini değersiz bulmakta, bunları tüketmeyi özellikle reddetmektedir. Hatta bu protest bir tutum olarak da değerlendirilebilir. Böyle bir tavrı benimseyen bireyler, ister istemez yalıtılmış bir pozisyona itilmektedir. Toplumda genel olarak bilinen, üzerine tartışılan, kavgalar, espriler yapılan popüler bilgileri öğrenmeyi, takip etmeyi reddetmek tabiatıyla yapılan göndermeleri anlamamayı ve popüler kültürden uzaklaşmayı getirmektedir.

FOMO kaygılarından azade olmak isteyen internet kullanıcıları bu bilinçli tutumlarının neticesinde ister istemez yalnızlaşmaktadırlar.

Belki de yalıtılmışlık hissini azaltmak için yazılan, sosyal medya kanallarında çok popüler içeriklerle ilgili olarak “filanca çok konuşulan diziyi benim gibi hala izlememiş kaç kişi var”, “falanca popüler şarkıyı hala dinlememiş kimler var” gibi mesajlar bu anlamda dikkat çekicidir.

4.1.2.2.5 Kendine yabancılaşma (*self-enstrangement*):

Seeman (1959, s. 789) bu durumu, insanın bizzat kendisini bir yabancı gibi hissetmesi,

kendisi için değil başkalarının takdiri için yaşaması, yaptığı işleri anlamsız bulması, kişiliği yabancılaşmış bir amacın enstrümanı haline geldiği için hayatını; tatmin olamadığı, yapmaya değmez işlerle geçiriyor olduğu duygusunu güçlü biçimde hissetmesi durumu olarak tanımlamaktadır.

Sosyal hayatın önemli ölçüde ağ üzerindeki etkileşimlere indirgendiği enformasyon/ağ toplumunda insanların varlıkları gitgide daha çok başkalarının takdiri, beğenisi, itibar etmesi çerçevesinde anlam bulmaktadır. Mesela iyi bir insan olmanın gereği olarak ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşan ve bu fiillerinde bir anlam, bir tatmin hissi arayan kişilerin normalde yapıp ettiklerini ilan etmek, herkese duyurmak gibi bir çabaya girmemeleri beklenir, zira yaptıkları hiç kimse tarafından bilinmese bile anlamlı ve tatmin edicidir. Hatta gelenekte hayırların, sadakaların, iyiliklerin gizli yapılması (sağ elin verdiğinden sol elin haberinin olmaması) efdal görülerek teşvik edilir. Fakat enformasyon toplumunda ağda görünürlük kazanmayan hemen hiçbir şey varlık ifade etmemektedir. Bu yüzden iyiliksever kimseler, “iyilik” çabalarını büyük reklam kampanyalarına dönüştürmekte, yapılan her yardımın detaylarını, fotoğraflarını, videolarını paylaşarak toplumun takdirini kazanma yarışına girmektedirler. Böyle olunca insanların iyilik yapma çabasına bile yabancılaşması, yaptıklarını anlamsız görmesi söz konusu olabilir. Çünkü artık asıl amaçtan (iyilik yapma) uzaklaşmış, yabancılaşmış bir amacın (takdir görme) enstrümanı haline gelmişlerdir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere enformasyon toplumunda geleneksel mesleklerin pek çoğu anlamını kaybetmekte, topluma, sosyal hayata katılma vasıtası olma işlevinden uzaklaşmaktadır. Öğrencilerin dersleri internetteki video kanallarından dinleyip öğrenmeyi tercih ettiği vasatta öğretmenler, bankacılık işlemlerinin neredeyse tamamının çevrimiçi yapıldığı vasatta banka memurları, insanların otonom taksilerle seyahati daha ucuz, konforlu ve emniyetli bulduğu vasatta taksi şoförleri, yapay zekâ araçlarının hastalıkları kendilerinden çok daha önce ve isabetle tespit edebildiği, robotların kendilerinden çok daha hızlı ve hatasız ameliyatlar yapabildiği vasatta doktorlar, giderek işlerini anlamsız ve “yapmaya değmez” bulacak, kendilerine yabancılaşacaklardır.

4.2 ENFORMASYON/AĞ TOPLUMU DÜŞÜNÜRLERİNİN GÖZÜNDE YABANCILAŞMA VE ANOMİ

Anomi ve yabancılaşmanın oldukça uzun zaman öncesine ait, hatta arkaik sayılabilecek kadar eski kavramlar olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat günümüz enformasyon/ağ toplumunda tecrübe edilen yeni toplumsal bunalımların izah edilmesinde bu iki kavram ve bu kavramlardan türetilebilecek, bu kavramlardan hareketle geliştirilebilecek bazı yeni kavramlar işe yarayabilir. Bu bölümde, önde gelen enformasyon/ağ toplumu düşünürleri olan Bell, Lyotard, Toffler, Baudrillard, Castells, Dijk, Wellman, Bauman, Beck, Agamben, Latour ve Synder'in öne sürdüğü fikirlerde yabancılaşma ve anominin yeni formlarının izini sürmeye çalışacağız.

4.2.1 Daniel Bell: Yabancılaşmanın Evrensel Bir Hâl Olarak Yeniden Tanımlanması

Enformasyon toplumunun en önemli habercilerinden biri olan Daniel Bell yabancılaşma kavramını ele aldığı makalesinde önce kavramın anlamındaki bulanıklığa dikkat çeker. Marx'dan alınarak entelektüeller tarafından kullanılan yabancılaşma (*alienation*) fikri, aslından uzaklaşma (*estrangement*) ve şeyleşme (*reification*) olarak farklılaşan ikili bir anlama sahiptir. Birincisi, esasen bireyin toplumundan ya da topluluğundan bir uzaklaşma yahut kopma hissi tecrübe ettiği sosyopsikolojik bir durumdur; birey aidiyet hissedemez, toplumuyla bağı kopmuştur. İkincisi, psikolojik göndermeleri de olan felsefi bir kategoridir; bir bireye bir nesne olarak muamele edildiğini ve bir şeye dönüştürüldüğünü ve onun bu süreçte kimliğini kaybetmesini kişiliksizleştirilmesini tanımlar. Yabancılaşmanın bu iki anlamı sosyolojik olarak oldukça farklıdır. Marx, gençken kaleme aldığı eserlerinde kelimeyi her iki anlama gelecek şekilde kullanmış olsa da sonraki yazılarında bu nüans yok olur ve yabancılaşma, *Das Kapital*'de artık "meta fetişizmi" kavramı çerçevesinde billurlaşır. İnsanlar artık bir emeğin, üretim ve dağıtım için ciddi bir sosyal organizasyonun mahsulü olduğunu fark edemedikleri malları (şeyleri) satın alırlar. Kişisel ilişkileri ortadan kaldıran pazar yerinde, artık metalaşmış emekten başka bir şey olmayan ürünlerin alış veriş arka plandaki sosyal ilişkileri gizler. Fakat Bell, yabancılaşma kavramının makalesini kaleme aldığı yıllardaki kullanımının *Das Kapital*'de netleşen anlamından çok uzak olduğunu, daha çok genç Marx'ın ileri sürdüğü ilk anlamlara yakın anlamlarda kullanıldığını

ifade eder. O zamanların Avrupa'sında, Stalinizmi (dolayısıyla Bolşeviklerin, uyguladıkları terör meşrulaştırmak için kullandıkları tarihi materyalizmi) reddeden neo-Marxist okul, Marx'ın gençlik eserlerine dönerek sosyalizme daha insancıl bir temel aramaktadır. Fakat Marx, ekonomik analizlerinden kopartılmış bir yabancılaşma fikrine giden yolları kapamış olduğundan neo-Marxistlerin bu yaptıkları, efsane uydurmaktan başka bir şey değildir. Bell'e göre yabancılaşma kavramının bir anlamı olabilmesi için bu kavram, Marx'ın koltuk değneğine ihtiyaç duymadan kendi ayakları üzerinde durabilmelidir (Bell D. , 1959, s. 935).

Bell, yabancılaşmanın tarihi seyrini anlatırken, kırkların sonlarında ve ellilerin başlarında hızla ortaya çıkan yabancılaşma fikrine olan ilginin, büyük ölçüde Kierkegaard ve Kafka'nın yeniden keşfinden ve her ikisinin de somutlaştırdığı yoğun umutsuzluk duygusundan geldiğini, Kierkegaard'ın, derin Hegelci köklerden çıkan diğer büyük, ihmal edilmiş dalı temsil ettiğini söyler. "Sol Hegelciler" yabancılaşma sorununa rasyonel bir cevap ararken, Kierkegaard böyle bir şeyin (yani rasyonel bir cevabın) var olmadığını savunmuştur. Ona göre hiçbir rasyonel eylem, özne-nesne düalizmini yenemez; kavramaya rasyonel sınırlar koymaya yönelik herhangi bir girişim "absürt" sonular doğurmaya mahkûmdur. İnsan, ancak bir "inanç sıçraması" ile kendisinin ötesindeki nihai güçlerle bir ilişki kurabilecektir. Böylece, Kierkegaard yabancılaşma kavramını ontolojiden alarak ona dini bir içerik kazandırmıştır ve Marx'ın yabancılaşma tanımını ekonomik sistem tarafından yaratılan sömürücü toplumsal ilişkilere daraltmaya çalıştığı yerde, Kierkegaard onu insanın kaçınılmaz, yaygın bir durumu olarak evrenselleştirmiştir. Umutsuzluk ve inanç fikrine bu ilginin derin nedenleri vardır. Nazilerin sadizmi, savaşın acımasızlığı, toplama kamplarının varlığı, terör kullanımı, neslin en derin inançlarını sorgulatmıştır. Stalinist terörün Rus diktatörlüğünü şekillendiren belirli tarihsel koşullardan doğduğu ve bu terör yüzünden rasyonalizm fikrinin suçlanamayacağı iddia edilebilir ama daha ikna edici bir neden -en azından psikolojik olarak- Reinhold Niebuhr'un, insanların gururlarıyla kendi egolarını, tarihin tanrısal gücüyle özdeşleştirdiklerinde böylesi bir güç yozlaşmasının kaçınılmaz olduğu şeklindeki neo-ortodoks argümanlarından geliyor gibidir. Rasyonalizm, insanın kusursuzluğuna dair ütöpik inançları teşvik ederek, sosyalizmde pusuya yatmış olan yozlaşmaya karşı insanları silahsız bırakmaktadır. İkinci bir kaynaktan, Alman sosyolojisinin "trajik damarı"ndan, yabancılaşma fikrine yeni, entelektüel destek Karl

Mannheim ve daha sonra Max Weber'den gelmiş, onların etkisiyle yabancılaşma fikri "bürokratikleşme" fikriyle birleşmiştir. Marx'ın fikirlerini özümsemiş ve onun ötesine geçmiş bir düşünür olan Weber, tüm toplumun sürüklenmesinin, hiyerarşik olarak örgütlenmiş ve merkezi olarak yönlendirilmiş, bireyin hiçbir değeri olmadığı büyük ölçekli örgütlenmenin yaratılmasına doğru olduğunu, Marx'ın vurguladığı ücretli işçinin üretim araçlarından "uzaklaştırılmasının", "evrensel bir eğilimin yalnızca özel bir durumu" haline geldiğini söylemiştir. Modern bilim adamının araştırma araçlarından, modern devlet görevlisinin yönetim araçlarından soyutlandığı gibi modern asker de şiddet araçlarından soyutlanmıştır. Weber' göre ironi şuradadır: Bu perspektiften bakıldığında, kapitalizm ve sosyalizmin aynı amansız eğilimin iki farklı yüzü olduğu görülür. Bütün bunlardan da yabancılaşma fikrinin etkisi doğar. Entelektüeller, insanların kişiliksizleştiğini, toplumun işleyişinde bir makine olarak bir "şey" olarak kullanıldığını görmektedirler. Kendileri de giderek toplumdan uzaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla yabancılaşma fikri, toplumda kendi varlığının şuurunda olan fertler pozisyonundaki aydınların toplum üzerine bir yargısıdır (Bell D. , 1959, s. 941).

4.2.2 Jean-François Lyotard: Yabancılaşmayı Üreten Diğer Bir Büyük Anlatı Olarak Marxizm

Postmodernizmin en önde gelen teorisyenlerinden olan Jean François Lyotard (1924-1988), modernliği, bilim ve devleti meşrulaştırmak amacıyla kullanılan üst anlatıların oynadığı rol çerçevesinde izah ederken, postmodernliği endüstri sonrası toplumun içinde bulunduğumuz şu anki evresine karşılık gelen bir durum ya da koşul olarak tanımlar (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 1999, s. 555).

1970'lerin sonlarına doğru, Lyotard, Kanada'nın Fransızca konuşulan eyaleti Quebec Eyaleti Üniversiteler Konseyi tarafından bir rapor yazmakla görevlendirilmiştir. Bu raporun konusu, yirminci yüzyılın sonunda dünyanın en gelişmiş toplumlarında bilginin durumudur. Başka bir deyişle, Lyotard'ın dünya bilimi, teknolojisi, hukuku, üniversite sistemi vb. hakkında bilgi edinmenin ve bunlarla uğraşmanın farklı yollarının çağdaş toplumda nasıl anlaşıldığı ve bunlara ne kadar kıymet verildiği hakkında rapor vermesi istenmiştir. 1979'da bu projenin

sonunda ortaya çıkan “Postmodern Durum” başlıklı kitap, çok hızlı bir şekilde Lyotard'ın hem en çok okunan, kültürel açıdan en önemli ve etkili metni hem de en tartışmalı eserlerinden biri olmuş, yayınlanmasından bu yana, felsefe, sanat tarihi, sosyoloji, siyaset ve edebiyat da dahil olmak üzere bir dizi disiplinden düşünürlerce yorumlanmış ve postmodernite ve postmodernizm hakkında birçok yeni açıklamaya ilham vermiştir. Bu alanların her birinde, bu disiplinlerin çalışmalarını yürütme biçimlerini etkileyen tartışmalar ve tartışmalar üretmiştir (Malpas, 2005).

Lyotard “modern” terimini, “anlamanın yorum bilgisi (hermeneutik)”, “rasyonel bilginin ya da emekçi öznenin kurtuluşu”, “refahın yaratılması” gibi bazı “büyük anlatılara” açık göndermelerde bulunan türden üst-söylemlere referansla meşrulaştıran bilimleri işaret etmek için kullanır. Örneğin, doğruluk değerine sahip bir ifadenin göndericisi ve muhatabı arasındaki fikir birliği kuralı, ancak rasyonel zihinler arasında bir uzlaşmanın mümkün olabileceği varsayılırsa kabul edilebilir: Bu varsayım “bilgi kahramanının” -iyi bir etik-politik sona- evrensel barışa ulaşmak için yürüdüğü aydınlanma anlatısının varsayımıdır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, bilgiyi meşrulaştırmak için bir tarih felsefesini ima eden bir üst anlatı kullanılırsa, toplumsal bağı yöneten kurumların meşruiyeti ile ilgili sorular ortaya çıkar. Adalet, -tıpkı hakikat gibi- büyük anlatıya teslim edilmiş olur (Lyotard, 1984, s. 23).

Lyotard, “postmodern” olanı de meta anlatılara (*grand narratives*) karşı güvensizlik olarak tanımlar. Bu güvensizlik kuşkusuz, bilimdeki ilerlemenin bir ürünüdür ama bir yandan da ilerlemenin gerektirdiği bir şeydir: Meşrulaştırmada kullanılan “üst-anlatı aygıtının” eskimişliğine, metafizik felsefenin ve geçmişte ona dayanan üniversite kurumunun krizine tekabül eder. Anlatılar fonksiyonlarını, büyük kahramanlarını, büyük tehlikelerini, büyük yolculuklarını, büyük amaçlarını kaybetmektedirler (Lyotard, 1984, s. 24).

Lyotard postmoderniteyi insanı rahatsız eden hastalıkların kaynağı olarak tasavvur ettiğimiz bir takım gizli gerçekleri araştırmak, tespit etmekten, adalarını koymaktan ibaret görüp, basit bir hatırlama ve eski yanlışları tespit süreci olarak anlarsak hata yapacağımızı ileri sürer. Ona göre modernite bugün hala kendi kendi üzerine yazılarak yeniden üretilmektedir. Bunu açıklarken Marx'ın yabancılaşma teorisinden şöyle örnek verir: Marx, kapitalizmin gizli işleyişini tespit ederek özgürleşme sürecinin ve bilinçlenmenin merkezine, emek-gücünün

yabancılaşmadan kurtarılmasını yerleştirir. Bu şekilde, modernitenin mutsuzluğundan gelen asıl suç olarak “işçilerin sömürülmesini” yakalayıp, tanımlamış olduğuna inanır. Ve bir dedektif gibi, 'gerçeği' -yani liberal toplum ve ekonomiyi- bir sahtekarlık olarak ifşa ederek insanlığın büyük vebasından kurtulmasını sağladığını hayal eder. Halbuki Ekim Devrimi, ancak Marxizm’in himayesi altında başarılı olmuş ve herhangi bir devrimin açacağı yaraların aynılarını açmıştır. Mekân ve teşhis değişebilir, ancak bu hikâyeyi “yeniden yazma” çabası aynı hastalığı yeniden ortaya çıkarmaktadır. Marxistler, insanlığı yabancılaşmaktan kurtarmak için çalıştıklarına inansalar da insanın yabancılaşması, çok az değişen bir biçimde, yeni bir formda sürmüştür (Lyotard, 1991, s. 28).

Lyotard’a göre Marx’ın “yabancılaşma” teorisi -diğer bir çok modern düşünürün teorileri gibi- sırtını artık meşruiyetleri sorgulanan büyük anlatılara dayadığı için gittikçe daha çok sorgulanır hale gelmiş bir teoridir.

4.2.3 Alvin Toffler: Üçüncü Dalganın Yabancılaşmayı Bitireceği Kehaneti

Sayısal devrim ve iletişim devrimi gibi modern teknolojilerin etkileri üzerine yazdığı Şok/Gelecek Korkusu (*Future Shock*), Üçüncü Dalga (*The Third Wave*), Yeni Güçler Yeni Şoklar (*Powershift*) gibi kitaplarıyla bilinen Amerikalı yazar ve iş adamı Alvin Toffler (4 Ekim 1928 - 27 Haziran 2016), enformasyon/ağ toplumunun önde gelen düşünürleri arasındadır. Toffler, eserlerinde yeni bir çağın başladığını ve büyük değişimlerin olacağını müjdeleyen ilk bilgi çağı duayenlerindendir (Mercan, Demirci, & Oyur, 2013, s. 115).

Alvin Toffler, teknolojiyle desteklenmiş hünerleri ile yaratıcılığın ve kendi kendine yeterliliğin yeni zirvelerine ulaşacak, yabancılaşmanın üstesinden gelecek ve daha iyi bir dünya kuracak olan yeni tipteki insana “üreten-tüketici” (*prosumer*) ismini verir. Ona göre bu yeni insan tipi, insanlığın kurtarıcısı (özgürleştiricisi) olacaktır. Üçüncü Dalga isimli eserinde Toffler, insanların tükettikleri mal ve hizmetleri özelleştirmeye git gide daha doğrudan katılacaklarını ileri sürer. Birbirine bağlı bilgisayarların yaygın kullanımı sayesinde, tüketim giderek artan bir şekilde üretim, dağıtım ve alışveriş ile entegre olacak, hatta üretim süreci üzerindeki güç, sıradan insanların (üretici-tüketicilerin) eline geçecektir

(Comor, 2010, s. 310).

Toffler’a göre üretici-tüketici yeni bir medeniyetin hem ürünü hem failidir. İnsanlığın tarım geçmişinin (birinci dalga) veya daha yakın endüstriyel çağının (ikinci dalga) aksine, genel olarak gelişmiş, bireylerin kişisel ihtiyaç ve arzularını yerine getirme yetkisine sahip bir toplum (üçüncü dalga) olarak adlandırdığı şeyde ortaya çıkacaktır. İkinci Dalga, fabrika üretimi ve ulus devlet etrafında inşa edilmiş, yapısal ve ideolojik olarak standardizasyon, uzmanlaşma, senkronizasyon, konsantrasyon, maksimizasyon ve merkezileşmeyi vurgulamıştır. Üçüncü dalga ile bunlar parçalanacak, örneğin, işçilerden daha esnek programlar (yani esnek zaman) izlemeleri istenecek senkronizasyon bir ölçüde zayıflayacaktır. Ek olarak, teknolojiler boş zaman uğraşlarına zaman tanıyan esnek çalışma alternatiflerini kolaylaştıracaktır (Toffler, 1981, s. 277).

İkinci Dalga (endüstri toplumu) ulusları istikrarlı ve zengin oldukça, sürekli daha da zenginleşerek "başarılı" kaldıkları sürece, onları dünyanın geri kalanı için bir model olarak görmek kolaydı. Ancak 1960'ların sonları itibarıyla sanayileşmenin genel krizi patlak vermiş, grevler, elektrik kesintileri, arızalar, artan suç oranları ve psikolojik sıkıntılar “İkinci Dalga” dünyasına yayılmış, dergiler, "neden hiçbir şeyin artık işe yaramadığına" dair yazılar yayınlamaya başlamış, enerji ve aile sistemleri sarsılmış, değer sistemleri ve kentsel yapılar çökmüş, kirlilik, yolsuzluk, enflasyon, yabancılaşma, yalnızlık, ırkçılık, bürokratism, boşanma, akılsız tüketim, hepsi üst üste yığılmış, ekonomistler, finansal sistemin tamamen çökme ihtimalinden bahsetmeye başlamışlardır (Toffler, 1981, s. 331).

Gençlerin yabancılaşmasının, belki de o uzun ve zorlu ergenlik çağları boyunca toplumda üretimin dışında tutulmalarından kaynaklanıyor olabileceğini ileri süren Toffler’a göre “elektronik ev” bu sorunu çözebilir. Gençlere elektronik evlerde iş olanağı sağlamak, sayıları gittikçe artan genç işsizler sorununu çözmenin en etkili yolu da olabilir. Bu sorun, ilerleyen yıllarda birçok ülkede daha fazla önem kazanacak ve gençlerin suç işlemesi, şiddete başvurusu, psikolojik çöküntüye girmesi gibi sorunları da beraberinde getirecektir, İkinci Dalga ekonomisi bağlamında ele alındığı sürece, ancak zorlamalarla, baskılarla ve belli bir ölçüde “bastırılabilir” olan bu sorunlar gençlere toplumsal ve ekonomik açıdan verimli roller sunabilecek teknolojilerle çözülebilir. Dolayısıyla, yakın gelecekte, sömürülmeye

karşı alınmış bazı koruyucu önlemler altında, çocukları işten uzaklaştırmak yerine ev içinde elektronik vasıtalar ile iş yapmaya, çalışmaya, üretmeye teşvik eden politikalar takip edilebilir (Toffler, 1981, s. 220).

Bugünden geriye doğru bir okuma yapıldığında Toffler'ın geleceğe dair "kehanetlerinde" ne kadar isabet ettiğini görüp şaşırmamak mümkün değildir. Bu çalışmanın perspektifinden bakıldığında ise Toffler'ın "ikinci dalga" olarak nitelediği endüstri toplumuna ait bir problem olan yabancılaşmanın, "üçüncü dalga" olarak nitelediği enformasyon/ağ toplumunda teknolojinin sunacağı imkanlarla, problem olmaktan çıkartılabileceğine dair iyimserliği dikkat çekmektedir. Toffler'ın ortaya attığı "üreten-tüketici" modeli, önemli ölçüde gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Enformasyon/ağ toplumunda bilgi ekonomisinin çarklarını, -önemli ölçüde- kullanıcılar tarafından üretilen içerikler çevirmektedir. İnterneti, sosyal medyayı anlamlı ve cazip kılan, büyük ölçüde kullanıcıların (yani tüketicilerin) ürettikleridir. Yani tüketiciler, -aynen Toffler'ın öngördüğü üzere- aynı zamanda üreticilere dönüşmüş, üretilen ürünlerin özelleştirilmesinde, şekillendirilmesinde önemli roller oynamaya başlamışlardır. Bu durumun onları özgürleştirip özgürleştirmediği, sömürden azat edip etmediği, yabancılaşma hissinden kurtarıp kurtarmadığı, endüstri toplumunda yaşamış dede-ninelerine, anne-babalarına nazaran daha iyi bir konuma getirip getirmediği ayrı bir tartışma konusudur.

Türkçe'ye "Yeni Güçler, Yeni Şoklar" ismiyle çevrilen "Powershift" başlıklı eserinde, geleceğin bilgi toplumunu, sermayenin maddi içerikten kurtulduğu, süper-endüstriyel ve süper sembolik bir ekonomi olarak tanımlayan Toffler, paranın önce kâğıda dönüştüğünü, sonra sanal hale geldiğini ve nakit paranın neredeyse tamamen ortadan kalktığını anlatır. Kâğıt para üzerinden dönen muhasebe ve ödeme işlemleri ile yapılan seri üretim ve monoton emeğin yozlaşmasını ilişkilendirir. Sınırlı bir maddi ekonomiden, paha biçilmez bir bilgi ekonomisine geçen bir toplumun yaşadığı süreçler, Marxizm'e ve "sermayenin sınırlı doğasına dayalı" klasik politik ekonomiye ezici bir darbe indirir ama kitlesel üretimin dağılmasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan özgürlüğün bedeli, yeni toplumun hızlanan dinamikleri olur ve bu da insanların birbirine yabancılaşmasına yol açar. Toffler'a göre, modern toplumdaki yabancılaşmanın derin özü, tarımsal, endüstriyel ve süper endüstriyel olarak tanımladığı üç dalganın uygarlıklara getirdiği değişimlerdedir. Toffler, medeniyet

gelişiminin ikinci ve üçüncü dalgalarının çarpışma aşamasının yaşadığımızı ileri sürer (Putin, 2021, s. 172,173).

Toffler'ın geçiş döneminin belirsizliklerle dolu olduğunu, eski dönem varlığını kısmen sürdürürken yenisinin henüz oluşmadığını söylemesi ve değerlerin ortadan kalktığı geçici bir dönemden bahsetmesi akıllara “anomi” getirir.

Toplumdaki derin bölünmenin ve modern dünyada oluşan ahlaki boşlukta alınan politik kararların, kaosun ve açıklanamayan süreçlerin nedenini dalgaların çarpışmasında gören Toffler, üretim biçimindeki değişimin yol açtığı sosyal ve psikolojik değişimlere “gelecek şoku” adını verir. Görüldüğü üzere Toffler, geçiş sürecindeki bir toplumda yabancılaşmayı ciddi bir sorun olarak görmekte ama bunu sömürüyle değil, toplumun hızlanan ritmiyle, sembolik paraya geçişle ve bunun sonucunda insan ilişkilerinin sembolize edilmesiyle, biçimsel pratiklere dönüşmesiyle ilişkilendirmektedir. Amerikalı düşünür için geçiş döneminin sosyal yabancılaşması, ilerleme için ve ekonomik yabancılaşmayı endüstriyel çağla birlikte arkada bırakabilmek için ödenmesi gereken bir bedeldir (Putin, 2021, s. 173).

4.2.4 Jean Baudrillard: Semboller ve Yabancılaşma

Medya teorisi, post yapısalcı felsefe ve postmodernizm üzerine olan çalışmalarıyla bilinen ve postmodern çağın en önde gelen filozoflarından biri olarak kabul edilen Fransız sosyolog Jean Baudrillard çok çeşitli konularda eserler ortaya koymuş olsa da arka planda hep "nesne" (*object*) dediği şeyle meşgul olduğu olmuştur. 1968'de yayımlanan ilk kitabı, *Le Systeme des objets*'te ortaya metalar sistemi ile göstergeler sisteminin birleşimi olarak tanımladığı bir "nesne sistemi" kuramı koyar. Başkalarının ontolojik şeyleşme (*reification*) ve yabancılaşma süreci olarak analiz ettikleri şey, Baudrillard'a göre, yabancılaşmış toplumun son aşamasını belirleyen genel bir semiyolojik (göstergebilimsel) süreç haline gelmiştir (Baudrillard, 1996). 1970'te yayımlanan "Tüketim Toplumu" isimli bir sonraki kitabı *La Societe de Consommation*'da, baskın mekanizmanın üretim değil tüketim olduğu refah toplumunun genel bir analizini yapar.

Baudrillard'a göre talip olunan ürünü kişiselleştirmede başarı gösterme, modern tüketicinin peşini bırakmayan bir mecburiyete dönüşmüştür. Bu kısıtlama paradoksaldır: Kişiselleştirilmiş tüketim eyleminde özne, özne olma ısrarıyla kendisini yalnızca ekonomik talebin nesnesi olarak göstermeyi başarmış olur. "Özgül farklılıklar" endüstriyel ölçekte üretildiğinden, yapabileceği herhangi bir seçim daha en başından kemiklemiştir; geriye kalan yalnızca kişisel farklılık illüzyonudur. Benzersizliği temin edecek o özel "şeyi" eklemeye çalışırken, insan bilinci ince detaylara kadar yontularak iyice şeyleşir. Yabancılaşma paradoksu tam da buradadır: Canlı bir seçim, ölü farklılıklarda tecessüm eder (Baudrillard, 1996, s. 153).

George Ritzer, Baudrillard'ın Tüketim Toplumu isimli eserinin İngilizce çevirisine yazdığı önsözde Baudrillard'ın Durkheim'in anomi kavramından ve Marx'ın yabancılaşma kavramından önemli derece etkilendiğini söylemektedir (Baudrillard, 1988, s. 4).

Ritzer'e göre Baudrillard, "Tüketim Toplumu" kitabında Marxist fikirlere, "kullanım değeri", "değişim değeri", metalar ve temel-üstyapı gibi temel kavramların ötesinde oldukça önemli bir yer vermiştir. İdeoloji, meta fetişizmi ve şeyleştirme kavramları, tüketim toplumunu Marxist bir yaklaşımla ele alanlar için oldukça kullanışlı kavramlardır. Tüketim toplumunu etkileyen, üretimin "ihtiyaçların" çılgın büyümesine ayak uyduramaması ve

tüketim toplumunda artan farklılaşmaya rağmen eşitlik ideolojisinin sürdürülmeye çalışılması gibi çelişkiler hakkında çok fazla diyalektik düşünce sunmakta, sadece üretim dünyasında değil, aynı zamanda tüketim dünyasında da ortaya çıkan tekelleşme eğilimine dikkat çekmektedir. Ritzer, “eski savaş atı” diye tavsif ettiği “yabancılaşmayı” zaman zaman kullanan, hatta kitabın son bölümünün başlığına alan, Baudrillard’a şaşırdığını ifade etmektedir. Ancak devrimden söz eden, hatta tüketimin "derin krizler", "yeni çelişkiler" ve hatta devrimci değişim ihtimali sunduğuna dair bir umuttan bahseden Baudrillard'ın yapısalcılığı, özellikle de 'kodun' değişmezliğine olan ilgisi, onu gerçek bir devrimin mümkün olmadığı görüşüne ulaştırmıştır. Teorik kaynaklarının birbiriyle çeliştiğini gören, geleceğe dair iyimser (Marxist) görüşü, esasen karamsar dünya görüşüyle çatışan Baudrillard kısa süre sonra Marxist gelenekten kopmuştur (Baudrillard, 1988, s. 5).

Yine Ritzer’e göre Fransız klasik sosyoloji teorisyeni Emile Durkheim, fikirleri Baudrillard üzerinde derin bir etkiye sahip olan ikinci bir klasik teorisyendir. Baudrillard erken eserlerinde dikkatini kolektif fenomenlere, Durkheim’cı sosyal gerçeklere odaklamıştır. Tüketimi Durkheim’cı terimlerle, "kolektif davranış", “toplumsal olarak icbar edilen bir şey”, “bir ahlak”, “bir kurum" ve "bütün bir değerler sistemi" olarak tanımlamıştır. Grup entegrasyonu ve sosyal kontrolün önemini önceleyen böyle bir bakış açısının, entelektüel bir bagaj getirdiğinin de gayet farkındadır. Durkheim’cı perspektiften bakıldığında tüketim, zevk veya tenezzüh için yapılan bir şey değil, kurumsallaşmış, bize adeta bir görev gibi dayatılan bir şey gibi görülür. Bu fikirler (kolektif, ahlak, değerler, görev, entegrasyon, kurumlar, sosyal kontrol) Marx’ın şekleleştirilmiş sosyal yapılar hakkındaki düşüncesiyle tutarsız olmamakla beraber açıkça Marx’tan çok Durkheim’cı fikirlerdir. Bu, sosyalleşme fikri ve Baudrillard’ın altını çizdiği, tüketmek için eğitilmemiz gerektiği gerçeği için de geçerlidir. Ancak modern toplumda, tüketim mallarının sahipliğinin toplumca yönetilmesi, toplumsal dayanışmaya değil farklılaşmaya, bireyselleşmenin artmasına, toplumun atomize olmasına yol açmaktadır. Bireyselleşen modern tüketim, tüketimin kolektif olan doğasıyla çelişmektedir. Modern tüketimde bireyselleşmeye yönelik baskı hem üretimin hem de tüketimin tabiatına aykırı olarak görülmektedir. Ritzer, Baudrillard’ın Tüketim Toplumu’nu okurken insanın sanki ana akım sosyolojinin anti tezi olmuş bir düşünürü değil de Talcott Parsons’ın bir şakirdini okuduğunu sanabileceğini ama bahse konu çelişkilerin zamanla

Baudrillard'ın ana akım sosyolojiyi tümünden reddedecek olmasının işaretlerini taşıdığını söyler (Baudrillard, 1988, s. 5).

Baudrillard'ın Tüketim Toplumu'nda, Durkheim'cı teorideki diğer bir merkezi kavram olan “anomi” merkezi bir rol oynamaktadır. Sonuç bölümü Marxist yabancılaşma kavramıyla ilgilenirken, ondan hemen önceki bölümün başlığında 'anomi' vardır. Bu bölümde Baudrillard, tüketim toplumu içinde uygulanan şiddet, 'hippilerin' şiddette kaçınmalarından hareketle (bir tür örtülü protesto biçimi olarak görülen) 'yorgunluk' kavramı gibi çeşitli 'patolojiler' ile ilgilenir. Ama Baudrillard bu eserini ne kadar “modern” bir bakışla kaleme almış olsa da içten içe çürümüş ve daha çok çürümeye mahkûm olduğunu düşündüğü sistem için Durkheim gibi “modern reformlar” (meslek birlikleri, uzmanlık üzerinden entegrasyon vs.) önermez (Baudrillard, 1988, s. 5).

Baudrillard,1985'te yayınladığı “*La Gauche divine*” başlıklı eserinde, yabancılaşma ve gösterişçi tüketim ile karakterize edilen bir tüketiciliğin yerini artık bilgi teknolojisi ve fraktal kültürün belirlediği ve "nesnenin" öneminin radikal bir şekilde dönüşüme uğradığı yeni bir forma bıraktığını ifade eder. Baudrillard'ın yazıları adeta modernitenin postmoderniteye evrimini gösteriyor gibidir. O yüzden Baudrillard'a "postmodern kültür ve toplumun yazarı" denilmiştir (Gane, 2017, s. 581).

Baudrillard'ın düşüncesinde önemli bir yer tutan “simülakr”, Latince bir kökten gelir, “orijinali olmayan kopyanın kopyası” demektir; en genel anlamı ile bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünümdür (Okuyan & Taslaman, 2018, s. 30).

Baudrillard'a göre simülakrlar tarih boyunca farklı işlevler görmüş, gerçekliği yansıtmaktan, gerçekliği gizlemeye, oradan gerçekliğin yokluğunu gizlemeye ve nihayet gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayana doğru gitmeye yaramışlardır. Simülakrları toplumdaki kullanım çeşidi ve yaygınlığına göre üç düzende ele alınır. Bunlar:

1. Rönesans'tan sanayi devrimine klasik dönem (biçimsel kopyalama dönemi)
2. Sanayileşme dönemi (biçim üretimi)
3. Simülasyon çağı (kodun egemenliği)

Birinci simülakr düzeni, imajların ‘simgesel değiş tokuş’ ile şekillenmeye başladığı, Rönesans’tan XVII. yüzyıldaki Sanayi Devrimi’ne kadar yaşanan, modernlik öncesi toplumsal ilişkiler çağını ifade eder. İkinci simülakr düzeni Sanayi Devrimi ile başlar. Endüstrileşme,

sanayileşme ve kitlesel üretim tekniklerinin başladığı bu dönem, nesnelere yeni değerler ve işlevler yükler. İkinci düzende, bireyin imajlarla ilişki zeminini endüstriyel üretim teşkil eder ve bu yüzden imaj ve göstergeler artık bir şeylere benzemeyi hedeflemez. Seri üretimle birbirinin aynısı pek çok nesnenin ortaya çıkması ‘özgün’ olanı yok eder. Baudrillard’a göre bu dönem ‘yabancılaşmanın altın çağı’ sayılmalıdır. Birinci aşamada asıl ile sahte arasında bir benzerlik yaratılmış, ikinci düzende ise ikisinin denk hale getirilmiştir. Üçüncü safha simülakrlarda nesne, önceki iki aşamada olduğu gibi benzerlik veya denklik üretmeye kalkmaz; zira imajlar ve gerçeklik arasındaki ayırt edilebilir farklılık üçüncü aşamada çökmeye başlamıştır. Baudrillard, bu çökme ve çürümenin kökenlerine indiğimizde karşımızda kodun egemenliği, kapitalizm, kitlesel iletişim, medya araçları ve tüketim kültürünün çıkacağına işaret eder (Okuyan & Taslaman, 2018, s. 31).

Marx, “yabancılaşma” kavramıyla, insanın kendi eliyle ürettiği “şeylerin” kulu, kölesi olmasını tanımlıyordu ve bu esaretin kırılması için yollar öneriyordu. Baudrillard, artık üretimin temel nesnesinin enformasyon olduğu bir toplum için yeni bir yabancılaşma perspektifi sunar: İnsanlar, hakikati işaret etmek için kendi elleriyle ürettikleri sembollerin kölesi haline gelmektedirler.

Artık mevcut bile olmayan gerçekleri işaret eden semboller, postmodern dönemde hipergerçekliğin sağladığı yansımali gerçekliklerle muğlak olarak bireylere sunulmakta, kendini hür zanneden birey farkında olmadan, -aslında teknolojinin farklı bir uzantısı olarak- kendi varlığını yeniden üretim ağına dâhil etmekte, gerçek ve hipergerçek arasındaki ilişkinin bütünleşmesi sonucu birey teknolojinin uzantısı olarak, öz gerçekliğini yitirmektedir (Dumlu, 2021).

Yaşanan tarihi süreçte nesnenin işlevselliği de şekil değiştirmiş, anahtarın ele uyumu anahtarın bir yeri açma ya da bir arabayı çalıştırmak gibi temel işlevlerinden daha ön plana çıkar ve daha önemli hale gelir olmuştur. Baudrillard’ın Marx’ın yabancılaşmasını

çağrıştıran bir yaklaşıma, nesnelerin pazarlanması bakışını eklemlediğini görmemek mümkün değildir. Baudrillard da insanın kendi el emeğinin, ete kemiğe bürünerek onun karşısına geçip diklendiğinden bahsetmektedir (Özgan, 2020, s. 64).

Baudrillard’a göre, iletişim teknolojilerinin belirleyici olduğu simülasyon düzeninde gerçeklikten kopmuş aşırı gerçekliğe (hipergerçekliğe) sürüklenerek kendine yabancılaştırılmış olan özne, sanal gerçeklik aracılığıyla gitgide silinen aşırı gerçek bir dünyada yaşamaktadır (Dağ, 2017, s. 229).

Bu noktada Marx’ın yabancılaşma kavramına Baudrillard’ın yaklaşımındaki benzeşme ve farklılaşmalardan da bahsetmemiz gerekiyor.

Marx, temel olarak üretim ve tüketim arasındaki ilişkiyi inceler ve ihtiyaçların sosyal olarak inşa edildiği bir vasatta üretimin belirlediği, hatta “yarattığı” bir tüketici resmi çizer. Baudrillard ise tüketimi artık gösteriş amacıyla yapan sınıflı bir toplum tanımlar. İnsanların bir nesneyi, kullanım değeri için değil, yalnızca “gösterge değeri” tükettiğini söyler. Tüketim, sanki bir dil gibi sembolik anlamlar üretir. Bir yandan da bireye özgürlük deneyimi sağlar. İlgi nesnelerde değil, işaret ettikleri sembolik anlamlardadır. Sembol üründen kopuktur ve sadece kendi bağlamında anlamlıdır. Çağdaş dünyayı anlamak, onun altında yatan işaretler sisteminde yer alan mesajı anlamaktır. Nesnenin metalaştırılmasıyla toplumun gölgesini (fiziksel varlığını) kaybetmiş olması toplumsal yabancılaşmadır. Eylemlerimiz, işimiz, emeğimiz ve gücümüz, nesnel dünyada bizim bir suretimiz olarak icra edilir edilmez, "şeytanın eline" dönüşür. İnsanın ekonomi politiği icat etmesi ve bir değişim değeri olarak altının yerini almasıyla hayat anlamını yitirmiştir, bu yabancılaşmanın kaynağıdır. Bu yüzden şeytanla pazarlıktan, piyasa toplumunun ya da kapitalizmin öz yapısından başka bir şey olmayan yabancılaşmanın üstesinden gelinemez. Baudrillard, Marx ile aynı fikirdedir: Sermaye ve kapitalizm insana yabancı bir sistem, insana yabancı bir güçtür (Yelman, 2012, s. 48).

Baudrillard, *Baştan Çıkarma (Seduction)* isimli eserinde, esasen dine dayalı olan “baştan çıkarma” ya da “yoldan çıkarma” kavramlarından hareketle dünyanın giderek, hakikatini kaybedip sunileşmesini insanın baştan çıkması olarak tarif eder. Baştan çıkarmanın ister büyüçülük ister aşk kisvesi altında olsun, her zaman şeytanın bir stratejisi olduğunu, etik ve

felsefede bu lanetin sürdüğünü ve bugün psikanalizde ve “arzuların özgürleştirilmesi” adı altında kendini gösterdiğini ileri sürer (Baudrillard, Seduction, 2001, s. 1).

Seks, kötülük ve sapkınlığın günümüzde teşvik edildiğini, bir zamanlar lanetli olan her şeyin -sanki programlanmışçasına- yeniden dirilişinin kutlandığını söyleye Baudrillard, toplumsal ilişkileri kurduğu temeller üzerine yeniden yapılandırırken Nietzsche’ci ‘radikal yanılsama’ kavramını merkez alır. Ayartma ve radikal yanılsama Nietzsche’de Hristiyan kültürü ve kilise karşıtlığı üzerinden bir yabancılaşmaya işaret ederken, Baudrillard bu ayartmanın, sanal/simulatif gerçeklerin birey ve toplumu ötekinin sorunlarına karşı yabancılaştırdığının altını çizer (Okuyan & Taslaman, 2018, s. 34).

Baudrillard için yabancılaşma, gerçeklikten ve doğadan bir kopuştur. Gerçeklik yerine boşluk ve hiçlikten başka hiçbir şey barındırmayan postmodern dünyadaki gerçeklik ve anlam kaybı sorununa dikkat çeker. Gerçeğe yapılan atıf bir daha bulunmamak üzere kaybolmuştur. Baudrillard, yabancılaşmayı -dini anlayışlara özellikle mesafeli duran Marx’tan farklı olarak- Tanrı’dan ayrılma olarak anlar. Tanrı’nın dünyayı iyi olarak yarattığına, ancak insanın kötülük yaptığına, dolayısıyla Tanrı’ya yabancılaştığına ve simülakr haline geldiğine inanır. Simülakr kavramını yabancılaşma ile eş anlamlı olarak kullanır. Tüm dini ve metafizik sistemlerin başarısız olduğunu ve artık yalnızca “sanal gerçekliğin” var olduğunu savunur (Yelman, 2012, s. 60).

Marx için insanı yabancılaştıran faktör “üretim” iken, Baudrillard’ın düşüncesinde “tüketimdir”. Üretim ve tüketim iç içe geçmiştir. Tüketim toplumunun omurgasında yer alan, her şeyin alınıp satıldığı hayatın özünde duran yabancılaşma ile başa çıkılamaz. Bireyler ne kendi gerçek ihtiyaçlarını bilebilirler ne de alternatif bir hayat tarzı tasavvur edebilirler. Nesneler öznelerle hükmeder. Tüketim toplumunda gösterge sisteminin yahut manipülasyonun bu aktif kullanımında özne, artık aktif olarak üretme, yeniden tanımlama ve direnme kabiliyetlerini yitirmiştir (Yelman, 2012, s. 66).

Postmodern düşüncenin önde gelen filozoflarından Baudrillard’ın, düşüncesini geliştirirken yabancılaşma kavramın hayli merkezi bir yere koymuş olduğu, ancak Marx ile mukayese edildiğinde çok daha karamsar bir perspektife sahip olduğu, insanlığı felaketine doğru götüren yanlış yoldan çevirecek alternatiflere dair herhangi bir umut taşımadığı

görülmektedir. Marx işçinin emeğine, kendi ürettiği ürüne, yaşadığı topluma yabancılaştığından hareket ederken Baudrillard ağ/enformasyon toplumunda insanların ürettikleri sembolere yabancılaştıklarını, o sembollerin bir noktadan sonra asılları ortadan kalksa bile bir varlık ve güç kazandığını, bunun da hakikatin kaybedilmesi neticesini ortaya çıkarttığını ileri sürmektedir.

4.2.5 Manuel Castells: Küresel Kapitalizm, İnternet ve Yapısal Şizofreni

Ağ toplumunun en önemli teorisyenlerinden birisi sayılan İspanyol sosyolog Manuel Castells teknoloji ve küreselleşme devrimlerini birbiriyle irtibatlandıran açıklamasıyla enformasyon toplumunun baş haritacısı olarak nam salmıştır (Crabtree, 2002).

1960'ların başlarında Franco rejiminden kaçıp Fransa'ya yerleşen ve Sorbonne'da "*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*" bünyesinde Alain Touraine'in yanında doktora yapararak daha 24 yaşında Sorbonne'un en genç profesörü unvanını alan (Crabtree, 2002) Castells 1972'de yazdığı "*The Urban Question: A Marxist Approach*" başlıklı ilk kitabında şehre dair güncel sorunlara Marxist bir bakış açısıyla yaklaştığını ortaya koymuştur.

Castells bu kitabında kentsel fenomenin, 'bir yer ve zamana özgü kültürde geçerli olan değerler sisteminin ifadesi' olduğunu, amacının, oldukça basit bir biçimde, temsil ve iletişim sistemlerinin ya da başka bir deyişle ideolojik üstyapının toplumsal üretim sürecinin analizi olduğunu söyler. Ona göre "kent toplumu" ideolojik biçimlerin ortaya çıkışını toplumsal çelişkiler ve sınıf ayrımı temelinde inceleme ile anlaşılabilir. Kent toplumu insanları bir araya getirip organik olarak gelişirken evrensel tipler ortaya çıkartır. Daha önce "senkronize" olmayan sınıfları senkronize eder ama aralarındaki çatışmayı ortadan kaldırmaz. Kent toplumunun bu yapısı yaratıcılığının tam gelişimini engelleyen doğal ve teknolojik kısıtlamalarla uğraşan "birleşik insanın" yabancılaşmasını hafifletmez. Kent - hem toplumsal örgütlenmesinin karmaşık ifadesi hem de oldukça katı teknolojik kısıtlamalar tarafından belirlenen bir sosyal ilişkiler ortamı olarak- yeni teknik-doğal güçler tarafından hem yeni üretimlerin odak noktası hem de baskının odağı haline gelir (Castells, 1977, s. 85).

Toplumsal değişimlerin teknolojik ve ekonomik dönüşümler kadar dramatik olduğuna dikkat çeken Castells, yaşanan süreçte ataerkilliğin, cinsiyet ilişkilerinin, kültürel yeniden üretime dönük bir alan olmaktan çıkıp bir mücadele alanı haline geldiğini, bunu kadınlarla, erkekler ve çocuklar arasındaki ilişkilerin, dolayısıyla aile, cinsellik ve kişiliğin temelden yeniden tanımlanmasının izlediğini, çevre bilincinin toplumun kurumlarına nüfuz edip siyasi bir cazibe kazandığını, yapısal bir meşruiyet krizi içine giren siyasi yapıların skandallarla sarsıldığını, böyle kontrolsüz, kafa karıştırıcı bir değişim dünyasında, insanların, aslı, yani dini, etnik, ülkesel, ulusal kimlikleri etrafında yeniden gruplanmaya başladığını, bu zor zamanlarda kişisel güvenliği, kolektif seferberliği sağlamaya yönelik dehşet verici bir güç olarak “dini köktenciliğin” öne çıktığını, servet, güç, imge akışının küresel olduğu bir dünyada, kolektif ya da bireysel, atfedilmiş ya da inşa edilmiş bir kimlik arayışının, toplumsal anlamın temel kaynağı haline geldiğini söylemektedir. Hemen her yerde örgüt yapılarının çözüldüğü, kurumların meşruiyetini yitirdiği, büyük toplumsal hareketlerin silinip gittiği, kültürel ifadelerin gelip geçici hale geldiği bir dönemde “kimliğin”, anlamın aslı, hatta bazen temel kaynağı haline geldiğine, insanların giderek hayatlarını “ne yaptıkları” etrafında değil, “ne oldukları ya da olduklarına inandıkları” etrafında örgütlediklerine dikkat çeken Castells, işlev ile anlam arasındaki bir yapısal şizofreni olarak tanımladığı bu durumda toplumsal iletişim şablonlarının da hızla baskı altına girdiğini, geleneksel anlamıyla iletişim kopunca, toplumsal gruplar ve bireylerin birbirlerine yabancılaştığını, ötekini bir yabancı, nihayetinde bir tehdit olarak görmeye başladığını, toplumların giderek ağ ile benlik arasındaki çift kutuplu bir karşıtlık etrafında yapılandığını, bu süreçte kimlikler daha özgöl, paylaşması daha güç hale gelirken toplumsal parçalanmanın arttığını ve yayıldığını, davranışın tümüyle bireyselleşmesinin, toplumun kendi kaderi üzerindeki güçsüzlüğünün örtölü kabulü olduğunu ileri sürmektedir (Castells, 2010, s. 3).

Castells’in bu tanımı ile Durkheim’ın “anomi” tanımı arasındaki paralellikler derhal göze çarpmaktadır. İşlev ve anlam arasındaki “yapısal şizofreni”, genel anlam kaybı, toplumsal değerlerin eski anlamlarını kaybetmesi, toplumsal yapıların meşruiyetlerinin sorgulanır hale gelmesi ve insanların geleceğe ve güne dair ümitlerini yitirmeleri, toplumsal parçalanmanın yayılması gibi tüm unsurlar bir anomi halini işaret etmektedir. Ayrıca insanları meşru toplumsal hedeflere götürecek meşru araçların ortadan kalkması da Merton’cı anlamda bir

anomiye göstermektedir.

Castells, modern dünyanın üç çarpışan gücünün neticesinde şekil aldığını savunur:

1. İnternetin “ağlar ağında” vücut bulan elektronik iletişim ağlarının yükselişi
2. 1960'larda başlayan çeşitli sosyal ve kültürel devrimler
3. 1980'lerde batı ekonomilerinin ekonomik yeniden yapılanması.

Castells'e göre ağ toplumunu şekillendiren bu güçlerin her biri diğerini gerektirir. Kapitalizmin yeniden yapılandırılması elektronik ağlar olmadan gerçekleşemezdi; Aynı şekilde, Silikon Vadisi'nin serbest dolaşan ruhu, 1960'larda teşvik edilen liberal bireycilik tarafından sürdürülmüştür.

Nasıl Weber'in teorisinin merkezinde bürokrasi, Marx'ın teorisinin merkezinde devlet -yani örgütler- varsa Castells'in teorisinin merkezinde ağlar vardır. Ağ, bilgi çağının “birincil örgütsel biçimidir”. Daha önce devletler, şirketlerin, bireyler tarafından belirlenen ekonomik ve sosyal organizasyonlar artık ancak onları birbirine bağlayan ağlara bakılarak anlaşılabilir. Klasik sanayi şirketleri kademeli olarak birbirine bağlı “ağ işletmelerine” dönüştürülmektedir. Bu da emeğin dönüşümüne ve yeni bir parçalanmış ve bireyselleştirilmiş emek dünyası yaratmak için bilgiye ve irtibatlarına erişimi kullanan özgür işçi kültürünün doğmasına yol açmaktadır. (Crabtree, 2002)

Castells, küresel kapitalizmin yükselişinin ve teknolojinin günlük yaşamda giderek daha fazla kullanılmasının bireyler ve topluluklar arasında bir kopukluk ve parçalanma hissine katkıda bulunduğuna işaret ederek internet kullanımının belli şartlar altında yalnızlık, yabancılaşma hissi, hatta depresyon gibi olumsuz sonuçlara yol açabileceğini iddia etmektedir (Castells, 2010, s. 387).

4.2.6 Jan Van Dijk: Yabancılaşmaya Yol Açan Yeni Eşitsizlik Kaynakları

Hollandalı sosyolog Jan A.G.M. Van Dijk, ağ toplumu ve yeni medya konularında

uluslararası ilgi ve kabul görmüş eserlerin sahibi bir iletişim uzmanı ve sosyologdur.

Dijk'e göre ağ toplumunda sosyal ortam yeni ve daha üst bir seviyeye çekilerek farklılaşmakta (*upgrade* olmakta), insanların kendi geleneksel sosyal çevrelerinin dünyadaki önemi giderek azalmaktadır. Yeni dijital sosyal ortamlar adım adım daha öznel hale gelmekte, insanlar tarafından ağ üzerinde oluşturulan sosyal ortamlar giderek doğal sosyal ortamlara benzemektedir. Bu nedenle bireyler, isimsiz, anlaşılmaz, erişilemez ve kontrol edilemez bir gerçeklikle karşı karşıya olduklarını hissetmektedirler. Yabancılaşma ve köklerinden koparılma belirtileri gayet yaygındır. Sosyal ve ekonomik krizler doğal afetlere benzemeye başlar. Mikro düzeydeki kurumlarla makro düzeydeki kurumlar arasında daha doğrudan iletişime imkân sağlayan medya ağları, bu sıkıntıları azaltmaz. Aksine, bilgisayar ağları hem öznel hem de nesnel olarak şeffaf olmayan ve kontrol edilemeyen süreçleri geliştirme eğilimindedir. İhtiva ettikleri somut ve sürekli olarak ortaklaşa kullanılan alanlar giderek azalırken, bunların yerine özel amaçlar için kullanılan soyut, dağınık alanları artan sosyal ortamların parçalandığı gözlemlenebilmektedir. Dahası, homojen toplulukların yerini yavaş yavaş her türden yaygın sosyal ağlar almaktadır. Sosyal ortamlar genelleştirilip standartlaştırıldıkça ve sosyal iletişimin ölçeği genişledikçe insan faaliyetleri daha tekdüze hale gelmekte; aynı etkinlikler, aynı şekillerde her zamankinden daha fazla yerde gerçekleşmektedir. Küresel düzeyde ağlar aracılığıyla deneyim alışverişi imkânı Batılı kent kültürünün tüm dünyaya hızla yayılması neticesini doğurmuştur. Ekonomik ve teknolojik açıdan güçlü Batı tarafından baskın hale getirilen batı kent kültürü her yere yayılarak, maddi olarak fazla güçlü olmayan kültürlerin özgünlüğünü ve kimliğini kısmen yitirmesine sebep olmuştur (Dijk J. A., 2006, s. 160).

Dijk, ağ toplumunun hayatımıza getirdiği avantaj ve dezavantajları şöyle tespit etmektedir:

Ağların zaten belirleyici olduğu yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin geliştirilmesi söz konusu olduğunda, toplumumuzun en temel değerleri risk altına girer: Bazı insan grupları enformasyon toplumuna diğerlerinden daha fazla katılıp onun avantajlarından yararlanırken, bazıları yoksun kaldığı için sosyal eşitlik tehlikededir. Teknoloji, bilginin daha iyi dağılımını sağlamaktadır. Ancak teknolojinin karmaşıklığı ve maliyetleri mevcut sosyal eşitsizlikleri arttırmaya hizmet etmekte, hatta bilgi toplumuna intibak edemeyen “uyumsuz” tipleri içeren

büyük gruplar oluşturmaktadır.

Yeni medyanın bilgili yurttaşların, çalışanların ve tüketicilerin karar alma kurumlarıyla daha doğrudan iletişim kurmasını ve bu kurumlara katılımını sağlaması, prensipte demokrasiyi güçlendiren bir şeydir. Öte yandan, teknoloji iktidarlara tarassut ve tahakküm imkânları sağladığı için demokrasi tehdit de etmektedir. Bazıları özgürlüğün, örneğin tüketiciler için seçim özgürlüğünün, teknolojinin sunduğu etkileşim nedeniyle artacağını iddia ederken diğerleri, kayıtlı bir vatandaş, “şeffaf” bir çalışan ve her kişisel özellik için inceden inceye gözetim altında tutulup izlenen bir tüketici olarak bireyin mahremiyetinin azalacağını ve merkezi kontrol için artan fırsatlar nedeniyle kişisel özgürlüğün tehlikeye girdiğini ileri sürmektedir.

Güvenlik sadece engelli, hasta ve yaşlılar gibi belirli insan grupları için değil, toplumun tamamı için her türlü kayıt ve alarm sistemi ile artırılmaktadır. Ancak aynı zamanda, başka bir teknoloji türüne bağımlı hale geldiğimiz için güvenliğin azaldığı da ileri sürülebilir, zira bahse konu teknolojiler oldukça kırılgandır. Güvenip mahrem bilgilerimizi, evimizi, şifrelerimizi, banka hesaplarımızı emanet ettiğimiz teknolojik sistemler hacker saldırıları karşısında zayıf görünmektedir.

İletişim teknolojileri, uzak mesafelerde bile hemen hemen herkesle kolayca iletişim kurmamızı sağlayıp sosyal ilişkilerimizin niceliği ve kalitesi arttırmaktadır. Öte yandan, bazı insanlar (teknoloji okur yazarlığının/alışkanlığının olmaması, gerekli cihazlara erişilememesi, iletişimin pahalı gelmesi, yüz yüze iletişimin tercih edilmesi gibi) çeşitli sebeplerle ağ üzerinden iletişim kurmayı reddeder ve yalnızca güvenli, kendi seçtikleri sosyal ortamlarla etkileşime girmeye karar verirlerse, yeni medya iletişiminin yüz yüze iletişimin tam bir ikamesi haline geldiği bir dünyada, iletişimin kalitesi belirli açılardan düşecek, sosyal ilişkiler zayıflayacaktır.

Yeni medya aracılığıyla edindiğimiz izlenimlerin çeşitliliği sayesinde insan zihninin zenginliği artmaktadır. Öte yandan ağ üzerinden ulaştırılan bilgiler, bağlam dışı, şematik, (önceden) programlanmış ve parçalanmış çerçevelerde sunulduğundan insan zihnini fakirleştirebilir. Çok büyük miktarlarda sunulan bilgiler alıcı tarafından hiçbir zaman tam olarak işlenemeyecek olması da diğer bir gerçektir (Dijk J. A., 2006, s. 3).

Dijk'in özellikle üzerinde durduğu noktalardan birisi de iletişim devrimiyle, enformasyon çağıyla küreselleşme arasındaki ilişkidir. Ona göre küreselleşme, suç ve ceza adaleti konusundaki zemini ciddi ölçüde değiştirmeye zorlamaktadır. Suçlar hızla beynelmilel nitelik kazanmakta, bu durum yerel olarak yapılandırılan ceza adaleti sistemleri için büyük tehditler oluşturmaktadır. Ülkelerin arasında adli işbirliği için yetersiz kalan düzenlemeler, küresel suçların faillerinin kovuşturmadan kaçmalarına sebep olmaktadır. Uluslararası suç faillerinin adalete teslim edilmemesi, bu tür suçların mağdurlarının yasal olarak haklarını aramalarına engel olmaktadır. Bu tür suçluların mahkeme önüne çıkarılması mümkün olsa bile, mağdurların haklarının tesliminde lojistik açıdan zorluklar yaşanmaktadır (Letschert & Dijk, 2011, s. 4).

Ağ toplumunda insanların akıbetleri ile ilgili endişe ve korkuları küresel ölçeğe taşınmaktadır. 11 Eylül saldırıları tüm dünyada zaten var olan ancak o zamana kadar uykuda olan kaygı ve korkuları su yüzüne çıkartmıştır. Birçok kimse için El Kaide saldırıları, "karşılıklı kırılganlıkla" ilk yüzleşmedir. Ulrich Beck'in, seksenlerin ortalarında yazdığı *Risikogesellschaft* (Risk Toplumu) adlı kitabında temel biçimiyle anlattığı, ortak riskler konusunda giderek daha bilinçli hale geliyoruz, toplumumuzu bu riskler etrafında giderek daha fazla organize etmemize neden olmaktadır. Farkına vardığımız bu risklerin çoğu, büyük ölçüde kendi kendilerinin sebebidir. 11 Eylül saldırıları, risk toplumuna dönüşen modernitenin kırılğanlığını göstermiştir. Düşen uçaklar tek bir ezici darbeye, günümüzün tehlikelerinin ulusal düzeyde başarıyla önlenebileceğine dair yanlış kanıları yok etmiştir. Yüksek teknoloji, son teknoloji ürünü bir toplumun tehlikelerinin ancak küresel olarak anlaşılabilir ve üstesinden gelinebilir olduğu anlaşılmıştır. *Risikogesellschaft*'ın yayınlanmasından 20 yıldan fazla bir süre sonra iklim değişikliği, SARS, kuş gribi veya uluslararası terör gibi risklerin küresel olduğu kanıtlanmıştır. Risk toplumunun hikayesi acımasız ve istenmeyen bir gerçekliğe dönüştüğünden, güvenlik konusunda yeni bir bakış açısına duyulan ihtiyaç giderek daha belirgin hale gelmiştir. Tehdidin artık soğuk savaş dönemindeki gibi hükümet ordularından değil, özel ordulardan, güvenlik firmalarından, uluslararası uyuşturucu kartellerinden, ırkçı ya da kökten dinci örgütlerden, vandallardan ve radikal ideolojik terör örgütlerinden geliyor olması devletin ulusal sınırlarının ötesinde çözümlere ihtiyaç bulunduğunu göstermektedir. Çünkü şimdi cephe hattında cesur savaşçılar

değil, isteyken veya boş zaman etkinliklerindeyken uyuşturucu, çocuk pornosu ve silahlarla karşı karşıya kalan sıradan insanlar bulunmaktadır. Devletlerin sunduğu güvenlik, dünyanın neresinde bulunurlarsa bulunsunlar, bireylerin kişisel güvenlikleri için kesinlikle yeterli ve garantili bir güvenlik değildir. Modern tarihte ilk kez, 1648'deki Westphalia Antlaşması'ndan bu yana kutsal olan ulusal sınırlar, bu sınırlar içinde yaşayanların güvenliğinden daha az önemli kabul edilmektedir (Bodelier, 2011, s. 45,46).

Jan A.G.M. Van Dijk, klasik sosyolojide eşitsizliğe yol açan unsurlar olarak görülen mülkiyet (Marx), statü ve meslek (Weber), iktidar ve güç (Simmel ve Dahrendorf), sosyal, ekonomik ve kültürel sermaye (Coleman, Bourdieu) kategorilerin ağ toplumunda hala geçerli olduklarını söylemekle beraber bunların enformasyon/ağ toplumundaki eşitsizlikleri yeterince açıklayıp açıklamadıklarının sorgulanması gerektiğine dikkat çekmektedir (Dijk J. V., *Inequalities in the Network Society*, 2013, s. 106).

Enformasyon/ağ toplumundaki eşitsizlikler söz konusu olduğunda Dijk'in özellikle dikkat çektiği kavram, bilgi ve iletişim teknolojilerine erişme imkânına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki ayrıma ya da bölünmeye işaret eden Sayısal Bölünme (*Digital Divide*) kavramıdır. Ona göre enformasyon/ağ toplumunda eşitsizliğin yeni kaynağının, enformasyona erişim için gereken maddi/fiziki imkânlarla ve becerilere sahip olma noktasında aranması gerekir (Dijk J. V., *The Digital Divide*, 2020, s. 96).

Dijk'in bulgularına göre dijital eşitsizlik veya dijital bölünme, mevcut sosyal eşitsizliği yansıtmaya ve güçlendirme eğilimindedir. Bu izafi bir eşitsizliktir. Bazı insanlar ve bazı sosyal sınıflar, dijital medya kullanımının faydalarından diğerlerinden daha fazla ve daha erken yararlanır. Olumlu sonuçlara yalnızca toplumdaki bazı kişiler ulaştığında, imkânlardan sadece toplumun belli bir kesimi istifade ettiğinde, dijital medya kullanımı mevcut sosyal eşitsizliği güçlendirip mutlak eşitsizliği arttırabilir. Bazılarının yaşamak ve çalışmak için gerekli hayati bilgileri bulamadığı, dijital medya kullanımının kesinlikle gerekli hale geldiği bilgi toplumunda, erişimi veya temel dijital becerileri olmayanlar dışlanacaktır. Dijital medya kullanımı, bir sosyal sınıfın özelliklerini yansıtabilir ve oluşumuna katkı verebilir. Bu özellikler hayatın her alanında birikirse, dijital medya kullanımı konusunda ayrıışan sosyal sınıflar ayrı dünyalarda yaşayacaklardır. Nesnelerin İnterneti, yapay zekaya dayalı

karar uygulamaları ve sanal veya artırılmış gerçeklik gibi yeni dijital teknolojilerin evrimi ile ilgili olarak, dijital bölünmelerin ve sosyal eşitsizliğin artma ihtimalinin yüksektir. Dijital bölünme (ya da dijital uçurum) yakın zamanda ortadan kalkacak bir problem gibi görünmemektedir. Motivasyon, ilgi, fiziksel erişim imkânları artsa da dijital beceriler ve kullarındaki boşluklar da azalmayıp artmaktadır. Diğer toplumsal eşitsizlikleri azaltmadan sayısal uçurumu kapatmak mümkün değildir. Yalnızca sayısal uçurum sorununa odaklanmak, belki sorunu hafifletebilir ama en iyi çözüm, mevcut sosyal eşitsizliği ve dijital eşitsizliği aynı anda azaltmaya çalışmak olacaktır (Dijk J. V., The Digital Divide, 2020, s. 92).

4.2.7 Barry Wellman: Bir Ağ Olarak Cemaat

1942 doğumlu Amerikalı sosyolog Barry Wellman, ağ/enformasyon çağında “cemaatin” yeniden tanımlanması gerektiğini düşünmüş, toplumu ağ analizi metotlarıyla anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Toplumu teşkil eden cemaatleri anlamak üzere yapılan çalışmaların hep fiziksel yakınlık çerçevesinde yürütüldüğünü, ancak iletişim teknolojilerindeki gelişmelerden sonra fiziki yakınlık gerektirmeyen “sanal cemaatlerin” ortaya çıktığını tespit eden Wellman, bu yeni topluluk türünün yerel bir gruptan ziyade bir ağ gibi görülmesi gerektiğini ileri sürer. Sadece ait olduğumuz birkaç grubun diğer üyeleriyle ilgilendiğimiz “küçük kutularda” faaliyet gösteren kimseler olmadığımızı, bilakis evimizde, mahallemizde, işyerlerimizde veya siber uzayda hepimizin kendi akrabalık, dostluk, komşuluk ve iş arkadaşı bağlarından oluşan birer “kişisel cemaate” sahip olduğumuzun altını çizer. İnsanlar, topluluk üyeleriyle bağlarını sürdürmek için, doğrudan yüz yüze iletişim, telefon, posta ve daha yakın zamanda faks, e-posta, çevrimiçi sohbetleri ve e-posta tartışma grupları gibi birden çok iletişim yöntemi kullanmaktadır. Cemaatin bu sosyal tanımı, cemaati birbirine yakın yaşayan bir grup insan olarak tanımlamaktan ziyade, aidiyet duygusu sağlayan destekleyici, sosyal ilişkilere vurgu yapar. Bu yaklaşıma göre bilgisayar aracılığıyla gerçekleşen iletişim, basitçe cemaati yeni bir coğrafyaya taşımanın ötesinde, cemaatlere üyelerini birçok yönden etkileme potansiyeline sahip yeni bir sosyal temas aracı sunmuştur (Hampton & Wellman, 2002, s. 346-347).

Wellman, sosyal yapıları çalışanlar için en temel yaklaşımlardan biri olarak tanımladığı “ağ

analizinin”, üç araştırma geleneğinin entelektüel birliğini vurguladığını ifade etmektedir: antropolojik bir kavram olarak sosyal ağ, sosyolojik bir kavram olarak sosyal ağ (sosyal yapıların birer sosyal ağ olarak incelenmesi) ve siyaset bilimi açısından sosyal ağ (siyasi süreçlerin yapısal olarak açıklanması). Ağ analizcileri, birçok sosyolojik analizde yaygın olan normatif, kategorik, ikili ve sınırlı grup vurgularını eleştirirken, bir sosyal sistemi incelemenin en doğrudan yolunun, üyelerini birbirine bağlayan bağların modelini ortaya çıkartma olduğunu ileri sürerler. Asimetrik bağların karmaşık hiyerarşik yapılarını analiz ederek güç, tabakalaşma ve yapısal değişimi incelerler (Wellman, 1983, s. 170).

Ağ analizi yöntemleriyle yapılan bilimsel araştırmaların, Tönnies, Durkheim, Weber, Marx, Simmel gibi bir çok eski nesil sosyoloğun, cemaatin zamanla ortadan kalkacağına dair endişelerinin boşa çıktığını gösterdiklerini ifade eden Wellman, cemaatin yok olmadığını ama dönüştüğünü belirtmektedir. Cemaat ağı analizleri, kapitalizm, sosyalizm, kentleşme, sanayileşme, bürokratikleşme ve yeni ulaşım ve iletişim teknolojilerinden etkilenmiş olmalarına rağmen, kişiler arası bağların gayet yaygın ve canlı şekilde sürdüğünü göstermiştir. Sadece eski cemaat yapıları yerine yeni cemaat biçimleri ortaya çıkmıştır. “Kişisel cemaatlerin” yaygınlığının ve öneminin gösterilmesi, büyük ölçekli sosyal dönüşümlerin yabancılaşmış bir kitle toplumunda yaygın bir sosyal izolasyon ürettiğine dair iddiaları çürütmüştür (Wellman, 2018, s. 20). Wellman cemaat fikrinin tarihi serencamını şöyle özetlemektedir:

“1960'lardan önce (eski kötü günlerde), insanlar cemaatin ortadan kalkmasından korkuyorlardı. 1960'lar ve 1970'lerde (eski güzel günlerde), insanlar cemaatin, birleştirilmiş bir grup sevgisi ve desteği olarak doğal olarak geliştiğini düşündüler. Günümüzün girişimcilik günlerinde, neo-muhafazakâr bir Zeitgeist'in ürünü olan insanlar, cemaatin ancak dışarı çıkıp bizzat uğraşarak inşa edilip gelişeceğini düşünüyorlar. Fakat cemaat yabancılaşmış bir kaos değildir, bir dayanışma şekli değildir, her şeyi seven bir grup değildir ve “haydi bir anlaşma yapalım” diyerek kurulan bir şey de değildir! Cemaat belirsiz, geniş ve seyrek örülmüş olsa da gerçek ve destekleyici bir ağıdır.” (Wellman, 2018, s. 36)

Wellman'ın ağ toplumunda yabancılaşmayla ilgili olarak ileri sürülen endişeleri genel olarak

paylaşmadığı, sanal iletişimi ağlarının yalnızlığı, izolasyonu arttırdığına, insanları birbirlerinden uzaklaştırdığına dair iddiaları ağ analizi yöntemleriyle yapılmış araştırmalara dayanarak reddettiği görülmektedir. Öte yandan Wellman ağ toplumunu kutsayan, coşkuyla kucaklayan görüşlerin sahiplerine de mesafeli durmaktadır.

Wellman, İnternet'in harika yeni cemaat biçimleri yaratacağını, ırk, inanç, cinsiyet veya coğrafyadan bağımsız olarak bağlantı kurma imkânını sağlayacağını savunanların da, internetteki hayatın hiçbir zaman anlamlı veya eksiksiz olamayacağını, sanal âlemin insanları tüm yüz yüze temastan uzaklaştıracığını ve onları “gerçek hayattan” kopartacağını savunanların da “şimdici”, hayatı siyah-beyaza indirgemeci, dar görüşlü ve bilimsellikten uzak olduklarını söylemekte, gerçeğin daha girift ve bu iki kutbun arasında bir yerlerde olduğunu hatırlatmaktadır (Wellman & Gulia, Net-Surfers Don't Ride Alone: Virtual Communities as Communities, 2018, s. 331).

4.2.8 Zygmunt Bauman: Müphemlik, Akışkanlık, Anomi

Polonya asıllı sosyolog ve filozof Zygmunt Bauman (1925-2017) 1980’lerin başına kadar özellikle Karl Marx, Albert Camus, Antonio Gramsci ve Jürgen Habermas’tan etkilenmiş, daha sonra Michel Foucault, Theodor Adorno, Cornelius Castoriadis ve Emmanuel Levinas gibi düşünürlerin kavramlarıyla zihinsel kapasitesini zenginleştirmiştir. Dünyayı anlamlandırma konusunda Marx’ı takip eden Bauman, özellikle kapitalist hegemonya tarafından sömürülen ve yabancılaştırılan insanların acılarıyla ilgilenmiş, dünyayı yeniden kurmak için insanların yaşadıkları yabancılaşmanın sona ermesi gerektiğine inanmıştır. Kapitalizmin  retim ve tüketim ağı içine hapsettiği insanları yabancılaştırarak varlıklarına dair ontolojik zemini kaydırdığını dile getiren Marx’tan, yabancılaşma, tüketim, yoksulluk, kapitalizm gibi kavramları tevarüs etmiştir (Kara, 2013, s. 14).

20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarının en üretken ve en meşhur sosyal teorisyenlerden biri olan Bauman, yarım yüzyılı aşan çalışmalarında, modernite, postmodernite, küreselleşme, tüketim toplumu, risk toplumu, bürokrasi, etik gibi konuların yanısıra, özgürlük, müphemlik, Holokost, ahlak, sanat, ölümsüzlük ve  topya gibi ana akım sosyolojide sıklıkla gözden kaçan bazı konularla meşgul olmuştur (Aidnik & Jacobsen, 2019, s. 22).

Bauman’ın önemle üzerinde durduğu konulardan biri postmodern toplumunda küreselleşmenin yol açtığı yabancılaşmadır.

Küreselleşen ve ağ/enformasyon toplumunun sunduğu teknolojik imkanlarla yakasını fiziki bağımlılıklardan her geçen gün biraz daha kurtaran yeni elitler için metropollerin bazı bölgelerinde, “avamı durdurmak ve püskürtmek ya da muhtemel kullanıcılarını süzgeçten geçirmek üzere tasarlanmış” özel bölgeler, “yasak mek nlar” inşa edilmektedir. Bauman, Steven Flusty’ye atıfla bu bölgeleri, bir zamanların ortaçağ şatolarına benzetir: Su dolu hendeklerle korunan ve birbirine eklenerek büyüyen kuleler (Bauman, Globalization - The Human Consequences, 2005, s. 27).

Bunlar ve diğer “yasak mek nlar” yerellikle bağını asgari seviyeye indirmiş yeni küresel elitlerin toplumsal yurtsuzluğunu arttırmakta, mahalli olarak temellenmiş birliktelik

biçimlerinin ve ortak, komünal yaşamın dağılmasına son darbeyi vurmaktadır. Bunu tamamlayan diğer bir gelişme de farklı yerleşim alanlarından gelen insanların yüz yüze görüşebildiği, tesadüfen karşılaşabildiği, birbirlerine kafa tutabildiği, konuşup, kavga edip tartıştığı/uzlaştığı, özel sorunlarını kamusal seviyeye taşıdığı ve kamusal meseleleri de özel kaygılan haline getirdiği, kentsel mekânların sayısı ve hacim olarak hızla küçülüyor olmasıdır.

Seçkinler uğrunda para ödemekten imtina etmedikleri bir yalıtımı seçmişken, nüfusun ayrı yaşama konusunda tercih hakkında sahip olamayan ve bu yaşamın emniyet altına alınmasının maliyetini karşılayamayan kısmı, modern çağın ilk dönemlerinde ortaya çıkan gettoların çağdaş benzerlerinde yaşamaya mahkûm edilmiş; etrafları çitlerle çevrilerek tecrit edilmiş ve bu yeni yalıtılmışlığın ağır kültürel, psikolojik ve politik bedelini ödemek zorunda bırakılmıştır.

Daha dün herkesin olan odaklara adım atmaları yasaklanmış, “özel mülk” ikaz işaretine dikkat etmeyerek ya da dile dökülmemiş olsa da gayet kesin olduğu bilinen “geçmek yasaktır” imalarını görmeyerek ya da umursamayarak yasak bölgeye girme gafletine düştüklerinde tutuklanır, kapı dışarı edilir hale gelmişlerdir.

“Mahallilik” bir zamanlar enformasyonun sadece taşıyıcısı olan bedenlerle birlikte taşındığı zamanlardaki mahallilik olmaktan uzaklaşmaktadır. Yerel nüfuslar, artık cemaatlerin sıcak yuvası olmaktan çıkmakta, uçları bir yere bağlı olmayan gevşek yumaklara dönüşmektedir (Bauman, Globalization - The Human Consequences, 2005, s. 24).

Bauman ağ toplumunun belirleyici unsuru olan yeni iletişim teknolojilerinin yol açtığı yabancılaşmanın da üzerinde durmaktadır (Bauman, Globalization - The Human Consequences, 2005, s. 30).

Teknoloji vasıtasıyla zaman ve mekânı ifade eden mesafelerin sıfırlanmasının, insanlığı homojenleştirmekten çok kutuplaştırdığını, cemaat üreten anlamlılıkları yurtsuzlaştırdığını, insanların hâlâ sınırları içinde olduğu toprakları anlamından ve kimlik bahsetme yeteneğinden yoksun bıraktığını ileri süren Bauman, “artık bir şey ifade etmeyen mesafelerle birbirinden ayrılmış yerelliklerin de anlamlarını yitirdiğini söylemektedir. Ona göre bu durum, herhangi bir yerellikten canları istediğinde kopup gidebilecek kimseler için anlam

yaratma hürriyetinin habercisiyken, ötekiler için, kendilerine atfedilecek anlamsızlığa işaret etmektedir (Bauman, Globalization - The Human Consequences, 2005, s. 18).

Ağ toplumunda artık taşıyıcılarından bağımsız olarak yüzen enformasyonun, anlamları ve ilişkileri yeniden düzenlemek için fiziksel olarak yer değiştirmeyi lüzumsuz kıldığına ve siber âlemde “gücün” fiziki şart ve sınırlarından kurtulup ağırlıksızlaştığına dikkat çeken Bauman’a göre bu yeni iktidar formunun “bedensizliği” yeni seçkinleri yurtsuzlaştırmıştır, fiziki dünyanın kısıtlarından azade kalarak, -neredeyse kadir-i mutlaklık olarak nitelenebilecek- bir gerçeklik yaratma gücünü ellerine vermiştir (Bauman, Globalization - The Human Consequences, 2005, s. 19).

Bu adeta “tanrısal” bir güçtür. Gözle görülmeyen, fiziken ulaşılamayan, hakkında pek az şey bilinen ama kendisi hemen her şeyi bilen, “gerçeklikler yaratabilen” bir güç. Bauman bunu da şu şekilde ifade etmektedir:

“Siber âlemde bedenler önemsizdir, ama bedenlerin hayatında siber âlemin kesin ve vazgeçilmez bir önemi vardır. Siber âlem cennetinde verilen hükümler temyiz edilemez ve dünyada vuku bulan hiçbir şey bu hükümlerin doğruluğunu sorgulayamaz. Siber âlemde istedikleri hükmü geçirme gücünü ellerine alan güçlülerin bedenleri, güçlü bedenler olmak zorunda değildir; gerçek ağır silahlarla mücehhez olmaları gerekmez, güçlerini öne sürmek, temellendirmek ve açıkça göstermek için dünyevi çevreleriyle bir irtibat kurmaya bile ihtiyaçları yoktur.” (Bauman, Globalization - The Human Consequences, 2005, s. 20).

Bauman’ın, postmodern toplumunda anomiyi müphemlik (belirsizlik) ve akışkanlık bağlamında ele aldığı görülmektedir.

Sosyolojide, müphemlik, bugünün toplumlarının temel bir özelliği olarak kabul edilir. Özellikle belirli bir sosyal düzenin dönüşümü sırasında insanların tecrübe ettiği müphemlik, sosyal teorisyenler tarafından hızlı sosyal değişim zamanlarındaki toplumlarda gözlemlenen bir özellik olarak tespit edilir. Dönüşümler tanımlanırken, sık sık aynı anda yaşanan birbirine zıt eğilimler kullanılır. Her gelişme zıtların birliği gibidir, örneğin küreselleşme ve yerelleşme, farklılaşma ve farksızlaşma, entegrasyon ve parçalanma gibi. Bu nedenle, müphemliğin, sosyal düzenin temellerini ve sosyal sonuçlarını tanımlayan önemli bir nitelik

olduğu görülmektedir. Ayrıca, müphemlik, sosyal teorisyenlerde ve dönüşümlere maruz kalan insanlarda müşahade edilen baskın bir tavrıdır. Bu tür toplumsal dönüşümlere ve gelişmelere yönelik olarak gözlenen tutumlar, şüphecilik ve umut, dönüşümlerin getirdiği yeni şanslar ve riskler arasında -dolayısıyla nasıl gelişmeler beklemek gerektiği konusunda- kararsızlıktır (Junge, 2008, s. 41).

Rus filozof Mikhail Mikhailovich Bakhtin'in (1895-1975), insanlarda "hükümdar" algısının aslında "tanrı" algısı ile aynı temeller çerçevesinde şekillendiğine dair değerlendirmesinden yola çıkan Bauman, kâinatın, ilkel insanın gözünde anlaşılabilir, öngörülebilir, ne zaman ne yapacağı bilinebilir, bir şey olmadığına dikkat çekerek, ölçülemeyecek kadar büyük ve baş edilemeyecek kadar kuvvetli tabiat karşısında insanın kapıldığı "kozmetik korkunun" temel bileşenlerden birisinin "belirsizlik" olduğuna dikkat çekmektedir.

Müphemlik yahut belirsizlik, iktidar sahiplerince bir tahakküm aracına dönüştürülebilir.

"Kozmetik korkunun", asla bilinemez, öngörülemez ve hükmedilemez olan büyük güç karşısında duyulan korku ve aciziyet hissi, "belirsizlik dehşeti" olduğunu söyleyen Bakhtin'in, mutlak iktidarı avucunda toplamış yenilmez "hükümdara" boyun eğme hissinin temelinde, -tıpkı tanrı karşısında olduğu gibi- "aşılabilir ve giderilemez bir belirsizlik karşısında hissedilen zayıflık ve kırılganlık hissinin" bulunduğu dair önermesinden hareketle çağdaş devletlerini Tanrı misali mutlak güçlerle yönetmeye talip olan dünyevi taklitçilerin belirsizliği bir silah olarak kullandıklarını, otoritelerini bir anlamda belirsizlik ve kontrollü kaosla beslediklerini söylemekte, hükümdarların "yıldırımlarını" ellerinden almak isteyenlerin, önce etraflarını saran belirsizlik sisini dağıtmalarının ve rastgeleliği düzenliliğe, "anomi" halini norm haline çevirmelerinin gerektiğini ifade etmektedir (Bauman, Collateral Damage - Social Inequalities in a Global Age, 2011, s. 102-113).

Akışkanlığın Britannica ansiklopedisinden aldığı tanımından hareket eden Bauman, bu ifadeyi fikirlerinde önemli bir yer tutan bir metafor olarak kullanmasının sebebini şöyle izah etmektedir: Sınırlar, katıların aksine kolayca şekillerini koruyamazlar. Akışkanlar, tabiri caizse, ne uzayı sabitler ne de zamanı bağlarlar. Buna karşılık katıların açık uzamsal boyutları vardır, ancak zamanın etkisini nötralize ederek önemini azaltırlar (zamanın akışına etkin bir şekilde direnir veya onu anlamsız kılarlar). Sınırlar herhangi bir şekli uzun süre

korumazlar ve sürekli olarak mevcut şekillerini değiştirmeye hazır ve eğilimlidirler. Dolayısıyla onlar için önemli olan, işgal ettikleri alandan daha çok zamanın akışıdır: Ne de olsa o alanı doldururlar, ancak bu sadece belli bir an için böyledir. Bir anlamda katılar için zaman anlamsızken, sıvılar için ise tam tersine önemli olan zamandır. Katıları tanımlarken, zaman tamamen göz ardı edilebilir; sıvıları tanımlarken zamanı hesaba katmamak çok büyük bir hata olur. Akışkanların açıklamalarının tümü anlık görüntülerdir ve resmin alt kısmında bir tarihe ihtiyaçları vardır. Sıvılar kolayca hareket eder, 'akar', 'dökülür', 'biter', 'sıçrar', 'sızar', 'sel olur', 'püskürür', 'damlar', 'yayılır'. Katılardan farklı olarak, kolayca durdurulmazlar - bazı engellerin etrafından geçerler, bazılarını çözerler ve hala diğerlerini delerler veya emerler. Katılarla karşılaşmadan zarar görmeden ortaya çıkarlar, karşılaştıkları katılar ise katı kalırlarsa değişirler, ıslanırlar veya nemlenirler. Akışkanların olağanüstü hareketliliği, onları 'hafiflik' fikriyle ilişkilendirir. Aslında birçok katıdan daha ağır olan sıvılar vardır, ancak yine de hepsini tüm katılardan daha hafif olarak düşünmeye meyilliyizdir. "Hafifliği" veya "ağırlıksızlığı" hareketlilik ve tutarsızlık ile ilişkilendiririz: Uygulamadan biliyoruz ki, ne kadar hafif seyahat edersek o kadar kolay ve hızlı hareket ederiz. Bunlar, modernite tarihinde birçok yönden yeni olan “şimdiki zamanın doğasını” kavramak istediğimizde, "akışkanlığı" veya "sıvılığı" uygun metaforlar olarak görme nedenleridir (Bauman, Liquid Modernity, 2006, s. 2).

Bauman "bireyselleşme" ve "topluluk" gibi kavramlar hakkında, onları doğuran toplumsal koşullar hakkında bir şey bilmeden konuşmanın imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Bauman'a göre, bireyselleşme tamamen modern bir şeyken, bugün büyük bir hararetle kucakladığımız “cemaat” geleneksel toplumla ilişkili bir dizi sosyal ilişkidir. Akışkan modernite, tam da artık cemaat diye bir şey kalmadığı için, cemaat arzusunun, cemaat arayışının, cemaat icadının, cemaat tahayyülünün devridir (Blackshaw, 2005, s. 85).

Tıpkı Marx'a göre olduğu gibi Bauman'a göre de modernite sürekli değişimdir. Modern insanın, Heidegger'in “*zuhanden Gelassenheit*” olarak adlandırdığı, şeyleri kendi hallerine bırakma, tortulaşıp kendi inatçı varoluşlarını edinmelerine izin verme anlayışı yoktur. Dolayısıyla kendiliğinden veya ilahi hükümle ortaya çıkan şeylere de tahammülü yoktur. “*Zuhanden*” türü dünya, 'hem değişmez hem de rastgeleydi. Hayat geçmişin yollarını takip etmeliydi; ve aynı zamanda planlanamaz bir şeydi. Geleneksel hayat kalıpları aynı zamanda

öngörülemez, güvenilmez, mucizevi oldukları için kırılmaz yahut kırılmaması gereken şekillerde sabitlenmişti. Böyle bir dünyada bireyler yerel cemaatlere gömülüydüler, yaşadıkları ve çalıştıkları toprağa bağlıydılar ve ortak kaderlerinden kurtulmaları neredeyse hiç mümkün değildi. Çünkü oldukları yerde kalmaları Tanrı'nın isteğiydi. Modernite, o dünyayı *zuhanden*'in (yani 'ele verilen' ve gerçek anlamda, rutin olarak ve dolayısıyla 'sorunsuz bir şekilde' ihsan edilenin) karanlık genişliğinden çekip çıkaran, insanoğlunun “kültürü” keşfiydi. Onu *vorhanden*'in (yani ele sığması için izlenen, kurcalanan, ele alınan, yoğrulan, kalıba sokulan, olduğundan farklı kılınan şeyler diyarının) parlak ışıklı sahnesine nakletti. Foucault'nun terminolojisini kullanacak olursak, kavram-öncesi (*preconceptual*) ve sistem-öncesi (*presystematic*) *zuhanden* dünyasının yerini alan yeni anlayış (*episteme*), kendini arsızca sistem inşasına adanmış sağlam bir modernist tahayyül tarafından desteklenen bir anlayıştı. (Blackshaw, 2005, s. 86).

Modernlik öncesi “*zuhanden*” dünyasının yerini, selefi gibi sanki herhangi hep varmış gibi görünen, sarsılmadan ve değişmeden varlığını sürdüren, rasyonel ve hegemonya peşinde koşan bir "yapılandırılmış ve yapılandırıcı" dünya almıştı. Bu dünya daha önceleri hayal bile edilemeyecek bir şekilde başarıyı mümkün kılıyor, kişinin yaşam mücadelesini amaçsız bir mücadeleden tutarlı bir başarıya dönüştürüyordu. Bir başarıyı diğerine ekleyen, adım adım ilerlenecek bir yol takip eden kişi, başarısını aşağıdan yukarıya inşa edebiliyordu. Gerçekten de, katı modern olmak bir tür güvenlik getiriyor; sabit ve değişmez görünen bir dünyada yaşama imkânı sunuyordu. Fakat bu “katı modernlik” devri bir müddet sonra yerini güvensizlik hissinin hâkim olduğu bir devre bıraktı. Hemen hemen her ülkede, işgücünün hala eski istihdam güvencesinden yararlanan kısmı hızla azalırken, neredeyse tüm yeni işler yarı zamanlı, geçici, belli vadeli, hiçbir faydası olmayan ve tamamen 'esnek' hale geldi. Buna aile birimlerinin yeni kırılganlığını, arkadaşlığın kırılganlığını, mahallelerin akışkanlığını, önerilen ve imrenilen yaşam tarzlarının nefes kesen değişim hızını ve becerilerin ve edinilmiş alışkanlıkların piyasa değeri eklendi. Güvensizlik, belirsizlik ve güvenlik eksikliğinin karmaşık bileşimi çok yaygın ve ezici bir hâl aldı. Özetle, hayatlarını amansız bir kargaşa ve değişim zemininde yaşamaya mahkûm olan akışkan modernler güvenlik için mütemediyen mücadele etmek zorunda kaldılar. Zira akışkan modernitede işlerden ilişkilere

kadar hiçbir şey tam veya ömür boyu garantili gelmiyordu. Ayaklar altındaki zemin kayıp duruyordu (Blackshaw, 2005, s. 88).

Yerleşmiş değerlerin (modernitenin sabitlerinin) anlamlarını hızla kaybetmesi ve toplumu bir arada tutacak yeni değerlerin oluşmaması postmodern dönemin aslında bir tür anomi dönemi olduğunu işaret etmektedir.

Postmodern insanın, sabitlerin -yani bir manada “katı olan her şeyin”- bir kez daha buharlaştığı dünyada tutunabilecek bir yer bulamamasından kaynaklanan huzursuzluğu, bunalımı yabancılaşmanın yeni formlarını doğurmaktadır.

4.2.9 Ulrich Beck: Geleneksel Kesinliklerin Yerini Bireysel Kararlara Bıraktığı Risk Toplumu

Enformasyon/ağ toplumunun önemli düşünürlerinden Alman sosyolog Ulrich Beck (1944-2015) ortaya attığı “risk toplumu” (*Risikogesellschaft*) ve “kendi üstünde düşünen modernleşme” (*reflexive modernization*) kuramları üzerinden toplumdaki tıkanmaları tespit ederek bunlar için çeşitli çözüm yolları sunmaya çalışmıştır (Çuhacı, 2007, s. 130).

Ulrich Beck’in temel tezi, modernite projesinin başarısının, modernitenin kendisini ve "bizi" tehdit altına soktuğudur. Akılcılık ve ilerlemenin kaleleri olan bilim ve teknoloji, (bazıları için) maddi rahatlık, daha uzun hayatlar ve teknolojik ilerlemeler yaratırken aynı zamanda tüm insanlık için ulus devletlerin ve sınırlarının kontrolünden kaçan yeni riskler üretmiştir. Teknolojik ilerlemenin dünya ve insan hayatı için yeni, bazen görünmez ama çok önemli tehlikelerin habercisi olduğunu gösteren Beck, sosyolojik düşüncede “çevreyi” ön plana çıkartmıştır. Ortaya çıkmakta olan bu küresel risk toplumundaki hayat, yeni tehditler, sürekli artan istikrarsız işgücü piyasaları ve istikrarsız kişisel ilişkiler karşısında refleksif bir kaygı durumu ile karakterize edilmektedir. Geleneksel kesinlikler yerlerini bireyselleşmeye (doğru hayat tercihleri yapma sorumluluğunun bireylere devredilmesine) bırakmaktadırlar (Woodman, Threadgold, & Possamai-Inesedy, 2015, s. 1118).

Ulrich Beck'e göre modernite, tüm tanıdık zaman, mekân ve sosyal farklılaşma kavramlarımızı aşan bir tür karşı-modernite üretmiştir. Dün çok uzakta olan şeyler bugün bir anda kapımıza dayanıvermiştir. Bu yeni risklerle dolu dünyada yolumuzu nasıl bulacağımız sorusu, Çernobil faciası, küresel ısınma yahut korona virüs pandemisi gibi krizlerin çok canlı bir şekilde gündemimize taşıdığı sorular haline gelmiştir.

Batı'daki ilk modernleşme dalgası, doğanın bilim ve teknoloji tarafından ehlileştirilmesi, açık şekilde insana tâbi kılınmasıyla gerçekleşmiştir. Yirminci asrın sonlarına gelindiğinde kafalar karışmaya, aynı enerjilerin, aynı araçların artık sadece insanın kurtuluşunun değil, aynı zamanda kendisini tehlikeye atmasının da kaynağı olduğuna dair fikirler uyanmaya başlamıştır. Geri çekilmek, modernleşmenin kazanımlarını riske atmak olacaktır. Mesela modern tıbbın faydaları inkâr edilemeyeceği gibi tıbbın kasıtlı ve kasıtsız riskleri ve yan etkileri de inkâr edilemez. Beck'in ikinci ya da “refleksif modernlik” olarak adlandırdığı bu çağda, asıl zorluk, modernitenin araçlarını -bilim, teknoloji ve demokratik tartışmayı- ortaya çıkan risklerden doğan endişelere ve daha az riskin olduğu eski güzel günlere dönme arzusuna teslim olmadan kullanmaya devam etmenin yollarını bulmaktır.

On dokuzuncu yüzyılda modernleşmenin, muarızı olan geleneksel töreler dünyasına ve bilinmesi ve hâkim olunması gereken doğaya karşı gerçekleştiğini hatırlatan Beck, bugün gelişmiş Batı dünyasında modernleşmenin, muarızını/ötekisini/karşıtını tüketip yitirmiş olduğunu ve artık kendi kendisiyle bir mücadeleye giriştiğini, klasik modernitenin yerini refleksif modernitenin aldığını ileri sürmektedir. On dokuzuncu yüzyıla ait makam, mevki ve dini görüşlerden kaynaklanan ayrıcalıklar zamanında nasıl sorgulandıysa, bugün aynı şey klasik sanayi toplumundaki bilim ve teknoloji anlayışı, çalışma ve boş zamandaki varoluş biçimleri için yapılmakta, bunların temelleri sorgulanmaktadır (Beck, 1992, s. 10).

“Risk Toplumu” isimli meşhur eserinin hiçbir şekilde bir ampirik sosyal araştırma olmadığını söyleyen Beck, kendisini yavaş yavaş bitmekte olan feodal tarımcılığın cephesinin arkasından ortaya çıkan ve henüz ne olduğu bilinmeyen sanayi çağının ana hatlarını ortaya koymaya çalışan, on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki bir gözlemciye benzetmektedir. (Bizim bu çalışmadaki pozisyonumuz da Beck'in pozisyonu ile neredeyse aynıdır.) Beck mezkur eserinde hâlâ baskın olan geçmişe karşı henüz şekillenmeye başlayan

geleceğe odaklandığını belirtmektedir. Yapısal dönüşüm zamanlarında, yenilikleri bir şeylere benzeterek anlama çabamızın geçmişle bir ittifaka girerek her taraftan ufuklarımıza giren geleceğin zirvelerini görmemizi engellediğine dikkat çekmektedir. Beck, içinde gerçekleşen kırılmayla klasik sanayi toplumunun sınırlarını aşarak yeni bir form alan (risk toplumuna dönüşen) modernitenin bir şahidi, nesnesi ve öznesi olarak, modernite ile endüstriyel toplum arasında ve endüstriyel toplum ile risk toplumu arasındaki karşıtlığa yansıyan süreklilik ve kopuş çelişkileri arasında hassas bir denge yakalamaya çalışmaktadır (Beck, 1992, s. 9).

Modernite güçleri tarafından yaratılan ve yüzleşmek zorunda kaldığımız yaygın risklerle karşı karşıya olduğumuz halde onlara doğrudan duyularımıza ulaşamadığımız (yani riskleri beş duyumuzla fark edemediğimiz) doğruysa, bununla nasıl başa çıkacağımız sorusu önem arz etmektedir. Risk toplumunda insanlar, tehlikelerle karşılaşmadan önce neyin tehlikeli olup neyin olmadığını belirlemek için uzmanlaşmış bilimsel bilgiye kökten bağımlı hale gelmektedirler. Beck'in dediği gibi, "insanlar kendi yarattıkları sıkıntıların çözümünde yetersiz kalmaya", kendi değerlendirme yetilerine yabancılaşarak, "bilişsel egemenliklerinin" önemli bir bölümünü kaybetmektedirler. Her tarafta zararlı, tehdit edici, düşman unsurlar pusuda beklemektedir. Ama kimin düşman kimin dost, neyin tehlikeli neyin faydalı olduğunu bilmek "kişinin kendi yargı gücünün ötesindedir". İnsanlık böylelikle çifte bir şokla karşı karşıya kalmakta, bir yandan sağlığına ve hayatta kalmasına yönelik tehditlerle diğer yandan da bu tehditleri ölçme konusundaki özerkliğine yönelik tehditlerle karşılaşmaktadır. Tepki gösterip kontrolü yeniden sağlamak için mücadele eden insanın, "modernleşmenin getirdiği riskler konusunda kendi çapında, özel alternatif uzmanlıklar" edinmekten başka seçeneği yoktur ama bu çaba gerçek bir fayda vermemekte, sadece onu labirentin derinliklerine çekmektedir. (Tooze, 2020).

Nükleer santraller modern bilimin, modern insanın giderek artan enerji ihtiyacını karşılamak için sunduğu, ilk bakışta harika görünen çözümlerdir. Fakat nükleer enerji için santraller inşa etmek aynı zamanda modern insanın büyük bir riski hayatının merkezine taşıması anlamına gelir. Bir kaza neticesinde, radyoaktif bir sızıntı olduğunda, buna maruz kaldığından şüphelenen insanlar radyasyon zehirlenmesinin ne demek olduğunu, neden kaynaklandığını, nasıl tespit edilebileceğini, vereceği muhtemel zararları, kısa, orta ve uzun vadedeki

etkilerini, ondan korunmak için hangi tedbirlerin alınacağını, hangi ilaçların veya tedavilerin etkili olduğunu öğrenmek zorunda hissederler. Ancak bu yola giren kimseler, modern bilimin sunduğu bilgi ve çözümlerin hiç de kesin ve güvenilir olmadığı gerçeği ile yüzleşmektedirler.

2019 yılında ortaya çıkıp tüm dünyayı etkileyen Covid-19 pandemisi de bu duruma örnek olarak verilebilir. Dünya çapında bir endişe ve panik yaratan ve 2022 yılının Şubat ayı sonu itibarıyla yaklaşık 6 milyon insanın ölmesine sebep olan (WHO, 2022) virüsün kaynağı kesin olarak tespit edilememiştir. Bir çok insan virüsün niteliği, etkisi, yayılma hızı, öldürücülüğü, mutasyonları gibi teknik konularda -bir uzman gibi- bilgi sahibi olmaya çalışmış ama diploma sahibi uzmanların bile birbirleriyle çelişkili açıklamaları modern tıbbı karşı güvensizliği körüklemiştir. Ana akım medya kanalları üzerinden sosyal olarak inşa edilen anlatı birçok kimse tarafından şüpheyile karşılanmıştır. Salgının ilk günlerinde sosyal medyada dolaşıma giren, yolda yürürken, durakta otobüs beklerken düşüp ölen kimselerin videolarının, insanlarda bir korku uyandırmak için servis edildiğine dair kanaatler, hızla taraftar bulmuştur. Virüsle mücadele için geliştirilen aşılara ilgili olarak ortaya atılan komplo teorilerini benimseyen çok sayıda kişinin sosyal medya üzerinden örgütlenerek çeşitli etki grupları teşkil ettiği, hatta mitingler düzenledikleri gözlemlenmiştir. Aşıların ve uzmanlarca vurgulanan maske kullanımının, beklendiği gibi hastalığın yayılmasının önüne geçilmesinde etkili olmaması şüpheleri arttırmış, dünyanın bir çok ülkesinde aşı karşıtları kitlesel eylemler düzenlemişlerdir.

Bu örneklerde de görüldüğü üzere, ölümcül riski oluşturan sebepler, modernlik öncesindeki gibi “dışarıdan” (Tanrıdan ya da tabiatın) değil, içimizde aldığımız kararlardan kaynaklanmakta, müteselsilen bilimsel ve sosyal inşalara dayanmaktadırlar (Beck, 1992, s. 155).

Modernitenin adeta üzerine inşa edilmiş olduğu pozitif bilimlere ve o bilimlerin uzmanı olarak ortaya çıkan uzmanlara yönelen derin şüpheler, postmodern devrimin anomik karakterine ciddi katkılar yapmaktadır. Modern insanı tabiat ve toplum mühendisliği çabalarının faydadan çok zarar getirdiğine dair kanaat giderek daha çok taraftar bulmaktadır. Birbiri ardına gelen teknolojik gelişmeleri buluşlar, icatlar bile bu kanaatin yayılmasını

yavaşlatmamaktadır.

Enformasyon toplumunda bilimsel bilgi iddialarının bir anda çözülen monopolü, ortaya ilginç bir durum çıkartmıştır: Bilim, hakikatin toplumsal olarak bağlayıcı bir tanımını için giderek daha gerekli, ancak aynı zamanda daha az yeterli hale gelmektedir. Bu fonksiyon kaybı tesadüfi ya da bilime dışarıdan dayatılan bir şey değildir. Hatta bilimsel geçerlilik iddialarının zaferi ve farklılaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar; risk toplumu koşulları altında tekno-bilimsel gelişmenin kendi kendini eleştirmesinin bir ürünüdür. Bir yanda bilim, hem iç hem de dış ilişkilerinde kendi kendisiyle karşılaştıkça, şüpheciliğinin metodolojik gücünü kendi temellerine ve pratik sonuçlarına kadar genişletmeye başlamaktadır. Buna göre, bilgi ve aydınlanma iddiası, başarılı bir şekilde gelişmiş yanlışlanabilirlik/yanılabirlik karşısında sistematik olarak geri itilmektedir. İlk başta bilime atfedilen gerçekliğe ve hakikate erişim, yerini başka türlü de sonuçlanabilecek kararlar, kurallar ve uzlaşımlarla değiştirmektedir. Şüphe ile mahiyetini kavrama iddiası, bunu yapmak için sahaya çıkanlara (yani bilime ve bilim insanlarına) yönelmekte ve bunu yaparken da gizem perdesini ortadan kaldırma gayretinin şartlarını değiştirmektedir (Beck, 1992, s. 156).

Özetle risk toplumunda modern bilime ve modern bilimler çerçevesinde üretilmiş tüm değerlere itibar azalmaktadır. Pozitif bilimlerin rasyonel düşünce üzerindeki tekeli kırılmaktadır. Pek çok bilim insanı, objektif rasyonelliklerinin tüm itici gücü ve vuruculuğuyla işe koyulur ama nesnel olma çabaları büyüdükçe tanımlarının politik içeriği de artar. İster istemez çalışmalarının merkezinde toplumsal ve dolayısıyla önceden belirlenmiş beklenti ve değerlere yaslanmaya devam ederler. Objektiflik iddiasındaki insanların (duygulardan uzak matematiksel hakikatler yerine) toplumun beklenti ve değerlerini dikkate almalarının nereye kadar kabul edilebilir olduğuna dair çizginin nerede ve nasıl çizileceği belli değildir. Başta kabul edilen standartlar ne ölçüde aşılabilir? Mesela, ekonomik çıkarlar için ekolojik bir felaket ihtimali kabul edilebilir mi? (Mesela madenciliğin getireceği kâr için, madencilik yapılacak bölgedeki zeytin ağaçlarının toplu olarak kesilmesine karar verilebilir mi?) Gereklilikler, gereklilik olduğu sanılan şeyler ve değiştirilmesi gereken gereklilikler nelerdir? Bilimin bir riskin tehlikesini rasyonel ve nesnel olarak araştırabilme iddiası, kendisini kalıcı olarak çürütmektedir. Çünkü her şeyden evvel

spekülatif varsayımlardan oluşan oldukça çürük temellere dayanır ve kesin bir yargı koymayan, gerçekleşen hadiselerle bile yanlışlığı gösterilemeyecek çeşitli “ihtimallerin” sıralandığı bir çerçevede yürür. Ayrıca riskleri anlamlı bir şekilde tartışabilmek için belirli bir etik bakış açısının benimsenmesi gerekir. Risk belirlemeleri, özellikle teknik kesinlik ile sunuluyorsa, matematiksel olasılıklara ve sosyal çıkarlara dayanır. Medeniyetin riskleriyle uğraşırken, bilim her zaman deneysel mantık temellerini terk ederek iş, siyaset ve etikle çok eşli bir evlilik yapmışlardır. Daha doğrusu bunlardan sonuncusuyla, yani etikle bir tür imam nikahıyla yaşamaktadırlar (Beck, 1992, s. 29).

Beck’in işaret ettiği durum Covid-19 salgını sırasında bir kez daha bütün açıklığıyla gözlenmiştir. Bilimsel şüphecilik prensiplerine sıkı sıkıya bağlı kalmak isteyen bilim insanları kitlelere bekledikleri kesin sonuçları sunmaktan özellikle sarfınazar etmişlerdir. Elllerinde kesin ve deneylerle teyit edilmiş bilgiler olmadığından hareketle -ve güvende olmak adına- her anlama çekilebilecek yuvarlak ifadeler kullanmış, sürekli ihtimallerden ve belirsizliklerden bahsetmişlerdir. Aşı konusunda daha belirgin konumlar benimseyen bilim adamlarının bir kısmı ülkelerinin yöneticilerinin siyasi kararlarına bilimsel bir meşruiyet kazandırmak için zaman zaman bilimsellikten uzaklaşan yorumlar yapmışlardır. Doğru karar vermeye yardım edecek gerçek verilerin “bilim insanlarıncı” halktan kısmen yahut bütünüyle gizlendiğine hatta manipüle edildiğine dair şüpheler hasıl olmuştur. Öte yandan aşı karşıtı olarak pozisyon alan bazı uzmanların kendilerini takip eden sosyal grupların beklentilerine göre açıklamalar yaparak tanınırlık ve popülerite sağladıkları, hatta bazılarının bilimsellik görüntüsü altında (etkileri tartışmalı bir takım bitkisel ilaçlar yahut alternatif tedavi yöntemleri satarak) ekonomik çıkar sağlamaya çalıştıkları görülmüştür. Bütün bunlar “modern bilime” ve rasyonel değerler üzerinde kurgulanan modern hayata dair şüpheleri arttırmaktadır. Öte yandan -anomi dönemlerinde karakteristik olarak görüldüğü üzere- bu çürüten değerlerin yerine ne konulacağı belirsizdir. Bu da kitlelerde endişe, güvensizlik, inançsızlık, anlamsızlık, kaybolmuşluk, karamsarlık, ümitsizlik hislerinin yaygınlaşmasına yol açmaktadır.

4.2.10 Giorgio Agamben ve Carl Schmitt: İstisna Hali ve Anomi

Postmodern dönemin önde gelen düşünürlerinden bir olan İtalyan filozof Giorgio Agamben (d. 1942) “istisna hali” (*state of exception*), “hayat formu” ve “*homo sacer*” gibi kavramları literatüre armağan etmiştir.

Alman hukukçu, siyaset bilimci ve Nazi partisinin önde gelen üyelerinden biri olan Carl Schmitt (1888 – 1985), “siyasi teorinin Martin Heidegger’i”, “yirminci asrın Alman Hobbes’u” ve politik teolojii modern dünyaya taşıyan isim olarak tanınmaktadır (Hollerich, 2004, s. 107).

Schmitt ve Agamben’in analizlerinde “anomi” kavramı hayli merkezi bir yer tutmaktadır.

Agamben, siyasal belirsizlik veya kriz durumlarında, siyasal düzenin devamının sağlanması adına hukukun askıya alınması olarak tanımladığı “istisna hali” üzerinde durmakta ve özellikle, istisna halini tanımlayan ve uygulayan gücün meşruiyetini nereden aldığıyla ilgilenmektedir. Agamben’e göre, krizle veya belirsizlikle kesintiye uğrayan toplumsal işleyişin devamını sağlamaya yönelik olarak ilan edilen yasasızlık veya boşluk hali günümüzde artık geçici bir hal olmaktan çıkarak süreklilik kazanmış, normal bir durum haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle istisna hali, hukuksuzluk adeta normalleşerek bir yasaya dönüşmüştür (Kaşbaş, 2016, s. 410).

(Huysmans, 2008) bu istisna anlayışının, Agamben’in çalışmalarının merkezinde yer aldığına dikkat çeker. Agamben’e göre bu, çağdaş siyasi çıkmazın temel özelliğidir. Onun “kural olarak istisna” kavramı, norm ve istisna arasındaki -ya da kendi terminolojisiyle ifade edersek, yasa ve anomî arasındaki- diyalektiğin çöküşünü işaret eder.

Carl Schmitt, istisna hali ile egemenlik arasındaki temel ilişkiyi 1922 tarihli *Politische Theologie* adlı kitabında tespit etmiştir. Hükümdarın “istisnai duruma karar veren kişi” olarak ünlü tanımı geniş çapta yorumlanmış ve tartışılmış olsa da, kamu hukukunda hala bir istisna hali teorisi olmadığına dikkat çeken Agamben, sorunu, gerçek bir hukuksal sorundan çok, filli (defakto) bir olgu olarak ele alır. Gerçekten de, yaygın olarak kabul edilen görüşe göre, istisna hali, -iç savaş, ayaklanma ve direniş gibi- "belirsiz bir durumda" konumlanmış,

belirsiz, siyasi ve hukuki olanın kesiştiği sınırda, kamu hukuku ile siyasi gerçeklik arasında bir dengesizlik noktası oluşturur (Agamben, 2005, s. 1).

Siyasi ve uluslararası çalışmalardaki istisna yahut “olağanüstü hâl” kavramları söz konusu olduğunda, “istisnai hallerin” aldığı formlardan bahsedildiğinde Carl Schmitt ve Giorgio Agamben’in isimleri sıkça beraber anılsa da Schmitt’in çalışmasından ağırlıklı olarak yararlanan Agamben, oldukça farklı bir istisna anlayışı geliştirmiş ve aslında Schmitt’in istisna anlayışının yanlışlığını ortaya koymuştur. Schmitt, büyük ölçüde istisnanın yasal anayasacı yorumları üzerinde çalışırken, Walter Benjamin’in bu okumalara yönelik eleştirisinden ve Foucault’nun biyopolitika üzerine çalışmalarından hareket eden Agamben, bu anayasacı anlayışlar tamamen çöktüğünde istisnai siyasetin ne anlama geldiğini kavramsallaştırmaya çalışmıştır (Huysmans, 2008, s. 166).

Hem Schmitt hem Agamben için bir olağanüstü hallerde hukukun askıya alınması bir egemenlik meselesidir. Schmitt’e göre gerçek egemen olağanüstü hale karar veren, neyin bir istisna hali yarattığını belirleyip toplumu buna ikna edendir. Agamben ise egemeni, bir istisna hali olarak “homo sacer” pozisyonunu üreten, çıplak hayatı doğrudan kendi hükmünün nesnesi haline getiren gücün sahibi olarak görür.

“Homo sacer” (kutsal insan), Roma ceza hukukunda, halk tarafından yapılan yargılama neticesinde özel bir statüye mahkûm edilen kişidir: Homo sacer ilan edilen kişi toplumdan tardedilir ve bu kişiyi öldürmek cinayet suçunu oluşturmaz; ancak öte yandan bu kişi kurban edilemez çünkü kirli yahut tanrılar katında değersiz sayılır. Yani homo sacer’in öldürülmesi ceza gerektirmez; ama aynı zamanda dini bir törenin öznesi olarak tanrılara kurban da edilemez. İlahi hukukun içinde de insani hukukun içinde de değildir. Bütün hukuki alanlardan ihraç edildiği için tam anlamıyla hukuksuz kalmış kişidir. Ama hala oradadır, mevcudiyetini sürdürmektedir. Homo sacer’in içerisinde bulunduğu uç durum, basitçe ihraç hali değildir; bir tür “dışlayarak içirme, içererek dışlama” neticesinde egemenliğin icra edildiği istisnai durumdur. Bu itibarla, Agamben’in düşüncesinde istisna halinin egemenlikle ilişkisi, egemenin, bir siyasal ilişki olarak kutsal hayatı üretme gücünde, yani kural ile istisna arasındaki eşiği belirleme kudretinde tecessüm eder (Ercan, 2021, s. 1407).

Dünyanın birçok ülkesinde artık cumhuriyetler için belirleyici olan yasama organından (parlamentolardan) ziyade yürütme organı olan hükümetlerdir. Hükümetlerin kanun hükmünde kararnameler yoluyla yasama organının yetkilerini gasp etme uygulamaları kural haline gelmektedir. Bu esasen kanun gücünün kanundan yalıtılması sonucuyla elde edilmektedir. Cumhuriyet artık parlamento ya değil, yürütme erkine dayalıdır; çünkü parlamentonun yaptığı yürütmenin çıkardığı bu kararnameleri onaylamaktan ibarettir. Bu durum güçler ayrılığının kısmen ortadan kalktığını, yürütme erkinin kısmen yasama erkini bünyesine aldığını göstermektedir. İstisna hali askıya alınmış normun hala geçerli olduğu ama (gücü olmadığı için) uygulanmadığı ve kanun değerine sahip olmayan tasarıların/eylemlerin kanun gücünü elde ettiği, kanun hükmünde sayıldığı bir hukuki rejimi ifade eder. Bu haliyle istisna hali, yasadışı bir yasa gücünün söz konusu olduğu kuralsız bir alandır (Yılmaz S. , 2017, s. 398).

Durkheim'ın "anomisi" toplumsal hayatı radikal şekilde etkileyen kırılma noktalarında kaçınılmaz şekilde ve kendiliğinden ortaya çıkan, eskilerinin yerine ikame edilecek yeni değerler teşekkül edene kadar süren bir kuralsızlık halidir. Agamben'in bahsettiği kuralsızlık hali Durkheim'ın tarifinden farklı olarak "kendiliğinden" ortaya çıkmaz. Kriz halleri, acil durumlar bahane edilerek bilinçli olarak egemen güçlerce üretilir. Diğer bir fark Agamben'in dikkat çektiği "kuralsızlık" halinin geçici olmamasıdır. Zira "kuralsızlık" yahut kurallardan istisna tutma/tutulma hali bir yönetim aracına dönüşmüştür.

Mevcut hukuki kurallardan kimin istisna tutulacağına egemen karar verir. Olağanüstü halde egemenin kendisi ve çevresi de mevcut hukuk kurallarıyla bağlı değildir. Suç ve ceza kavramları bulanıklaşmıştır. Bir suça ne ceza verileceği suçu işleyen kimliğine, egemene yakınlığına ve egemen karşı tavrına göre değişebilir. Fakat bu mutlak bir kuralsızlık hali de değildir, zira egemenin keyfi olarak koyduğu, istediği zaman değiştirebildiği kuralların sıkı şekilde uygulanması mevzuubahistir. Kurallar kararlı bir değerler sistemi üzerine inşa edilmediklerinden kolaylıkla değişebilirler. Değerler sistemi sürekli istisna halinin getirdiği zaruretlere mazeret gösterilerek esnetildiği için kararlılığını koruyamaz.

Bu çerçevede olağanüstü hâl rejiminin sebep olduğu bilinçli olarak üretilen sürekli kuralsızlık ortamının, anominin çağdaş bir formu olduğu ileri sürülebilir.

4.2.11 Bruno Latour: Bilimin Ağdaki Herhangi Bir Nesne ile Eşitlenmesinin Doğurduğu Anomi

Fransız filozof, antropolog ve sosyolog Bruno Latour (d. 1947) özellikle bilim ve teknoloji üzerine çalışmalarıyla, modernlik fikrini sorguladığı “Biz Hiç Modern Olmadık” başlıklı eseriyle ve fail-ağ teorisiyle (*Actor Network Theory*) bilinen bir postmodern dönem düşünürüdür.

Latour postmodern dönemde epistemolojik alanda ortaya çıkan karmaşayı, kaosu teşhis edip bir takım çözümler üretmeye çalışır.

Latour’a (2005) göre sosyal bilimciler bazı fenomenlere 'sosyal' sıfatını eklediklerinde, dengeye kavuşmuş bir durum, daha sonra başka bir fenomenin sebebinin anlamak için kullanılabilecek, halihazırda teşekkül etmiş bir ilişkiler demeti belirlemiş olurlar. Gerçekten halihazırda bir araya gelip teşekkül etmiş olanı tanımladıkları ve bir araya getirilenin tabiatı hakkında gereksiz varsayımlarda bulunmadıkları sürece “sosyal” tabirini kullanmalarında yanlış bir şey yoktur. Bununla birlikte, 'sosyal' tabiri kabaca, 'ahşap', 'çelik', 'biyolojik', 'ekonomik', 'zihinsel', 'örgütsel' veya 'dilbilimsel' gibi bir sıfat olarak kullanılıyorsa sorunlar ortaya çıkar. Bu noktada, kelimenin anlamı dağılır, zira kavram tamamen farklı iki şeyi, hem bir “bir araya getirme”, şekillenme süreci sırasında gerçekleşen bir hareketi; hem diğer malzemelerden farklı olması gereken belirli bir bileşen türünü belirlemektedir. “Sosyal” bir tür malzeme veya etki alanı olarak yorumlanamaz. Sosyolojinin kadim vazifesi olan “birlikte yaşamının bilimini ortaya koyma” arayışına sadık kalmak istiyorsak toplumu teşkil eden bileşenlerin çok daha yakından ve dikkatle incelenmesi gerekir.

Bruno Latour’un İngilizce literatürde ANT olarak kısaltılan teorisi, Türkçe kaynaklarda “aktör ağ teorisi” veya “aktör şebeke kuramı” olarak geçmektedir. Biz bu çalışmada Fail-Ağ Teorisi tabirini ve FAT kısaltmasını tercih edeceğiz.

Fail-ağ teorisyenleri, toplumsal olayların analizinde, insanların dışındaki varlıkları da birer aktör olarak kabul ederler. Mesela günümüzde kitlesel protesto hadiseleri incelenirken

sadece olaylarda bir şekilde yer alan insanlar değil, bu insanların kullandıkları cep telefonları, internet bağlantısını mümkün kılan kablosuz ağ sağlayıcıları, sosyal medya platformları, baz istasyonları, yollar, meydanlar, polisin müdahalede kullandığı araçlar gibi varlıklar da birer aktör olarak tanımlanır ve insanların bu varlıklarla olan ilişkileri de ağ üzerinde incelenir.

FAT, sosyal bilimcilerin toplumun teknoloji ve diğer insan olmayan aktörlerle ilişkisi hakkında nasıl konuştuklarından kökten dönüştürmeyi amaçlayan bir projedir. Esasen FAT, insan ve insan olmayan "aktantları" ("aktör" tabiri çoğunlukla insanlar hakkında konuşurken kullanıldığı için, FAT yazarları ürettikleri bu yeni tabiri kullanmayı tercih etmektedir) aynı dille tanımlar ve onlara "ağlar" veya "aktör ağları" içinde eşit miktarda kıymet verir. Şarbon hastalığına sebep olan sporlar, Portekiz yapımı navigasyon araçları, araba aküleri, Thomas Edison, Renault Otomobil Şirketi ve deniz tarakları, bir aktör ağı içinde birer düğüm noktası (node) olarak eşit muamele görür. FAT, icatların ve teknolojik sistemlerin ortaya çıkış veya gerçekleşmeme süreçlerini tanımlamak için son derece etkili bir araçtır. Yeni bir teknoloji, inovasyonun çeşitli aşamalarından geçip olgunlaşacaksa, mucitleri sadece geliştirdikleri teknolojinin teknik bileşenleri ile uğraşmanın ötesinde, potansiyel kullanıcılarının nasıl işbirliği yapacağını da düşünmek zorundadırlar (Banks, 2011).

Latour, sosyal bilimlerin merkezinde olduğunu algıladığı krizi şu şekilde ifade etmektedir: Yeni bir araya gelişler, katılan varlıkların yelpazesini genişletince yaşanabilir birliktelikler oluşturmuyor. Siyasetin tekrar sahneye girdiği yer, bu kendiliğinden bir araya gelişlerin yeterli olmadığı, ortak bir dünya tasavvuru için bunların tasarlanması gerektiği sezgisidir. Sosyoloji, kardeş disiplini olan antropolojinin aksine, metafizik çoğulculuğa razı olamaz; aynı zamanda bu “ortak dünyanın birliği” konusundaki ontolojik sorunlarla da başa çıkmak zorundadır. Hiçbir sosyoloji 'sadece tarif etmekle' yetinemez ya da sadece yeni bağlantıların çokluğunu keyifle izlemekle iktifa edemez (Latour, Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory, 2005, s. 259).

Postmodern çağda iyice yükselen görecelilik dalgası, metafizik çoğulculuk, hemen herkesin düşünüş şeklini radikal bir biçimde değiştirirken ortada “hakikat” diye bir şey kalmamakta, göreceli hale geldikçe aşınan “değerler” güçlerini kaybetmektedirler.

Latour, “Modernlerin Bir Antropolojisi” alt başlığıyla yayınladığı eserinin girişinde, modernitenin bel kemiğini oluşturan “bilimin”, postmodern görecelilik fırtınasından hissesini alarak gücünü nasıl kaybettiğini, izlediği bir açık oturum üzerinden anlatmaktadır. 2010 yılında düzenlenen bu açık oturumda, çeşitli firmalarda sürdürülebilir gelişmeden sorumlu 15 sanayici ile bir iklimbilim profesörünün, yaşanan iklim değişikliklerinin insanlar yüzünden olup olmadığını tartışmaktadır. Sanayicilerden biri profesöre, sanki iklim konusunda komplo teorisi üreten “şüphecilerle” iklimbilim konusunda uzmanlaşmış bir bilim adamının ileri sürdüğü eşit ağırlıktaki “fikirler” arasından birisini seçeceklermiş gibi “fakat neden size başkalarından daha çok inanalım ki” diye sorar. Latour, “şok edici” olarak nitelediği bu soruya, iklimbilim profesörünün, “bunun bir inanç meselesi değil hakikat meselesi” olduğunu söyleyerek ağır bir cevap vermesini -ve hadsize haddini bildirmesini-beklerken, profesörün “eğer insanlar artık bilim kurumuna inanmıyorlarsa, başımız dertte demektir” diye cevap verdiğini aktarır. Profesör, muhataplarını “inandırmak” için, iklim analiziyle uğraşan araştırmacıların sayısından, verileri doğrulamak için kullanılan karmaşık sistemlerden, makaleler ve raporlardan, bunların başka uzmanlarca değerlendirmesi ilkesinden, geniş hava istasyonları açısından, yüzer hava şamandıralarından, uydular ve bilgi akışını sağlayan bilgisayarlardan, verileri düzeltmek için gereken modellerin tuzaklarından ve bu noktaların her birinde ortaya çıkan şüpheleri nasıl ele aldıklarını açıklar. Söylemek istediği, bunları yaptığı için bilim kurumunun güvenilmeye “diğerlerinden” daha layık olduğudur. Latour, beş on sene önceye kadar hiçbir Fransız bilim adamının yapmayacağı türden bir açıklama içerdiğini düşündüğü bu cevaba en az soru kadar şaşırdığını ifade eder. Beklenen, bilim adamının kökenini böyle bir dinleyici kitlesinin önünde ayrıntılı olarak tartışmak zorunda hissetmeyeceği, muhataplarına cahil, hasımlarına da mantıksız muamelesi yapmasına izin veren bir “kesinlikten” bahsetmesidir. Fakat meseleyi bir güven meselesi olarak ele alınca ister istemez bilim kurumunun, petrol lobileri, akademik sahtekârlık, model geliştirmenin kısıtları, binlerce sayfalık raporlardaki yazım hataları, araştırma kontratları, bilgisayar hataları gibi birçok maddi sebeple narin, kırılgan ve sorgulamaya açık hale gelen tabiatının tartışmaya açılması söz konusu olmaktadır. Latour profesörün cevabını, bir rahibin, tanrının varlığından şüphe eden bir din görevlisine yanıt olarak, Vatikan'ın teşkilat

şemasını, konseylerin bürokratik tarihini ve kilise hukuku incelemelerine ilişkin sayısız açıklamayı sunmasına benzetmektedir (Latour, An Inquiry Into Modes of Existence - An Anthropology of the Moderns, 2012, s. 2-4).

Bilimin, modern rasyonel düşüncenin kendi tabiatında mündemiç, “kesin olmama” hali, postmodern kalabalıkların gözünde onu “görece inançlardan biri” haline getirmektedir. Bu da anominin yeni formlarını doğurmaktadır. Durkheim, geleneksel tarım toplumu değerlerinin buharlaştığı ama endüstri toplumu değerlerinin henüz tam teşekkül edip o değerlerin yerini almadığı geçici geçiş dönemini, anomi dönemi olarak tanımlamıştı. Ancak o dönemde bilimsellik, pozitivizm, rasyonel düşünce, teşekkül edecek yeni değerler için çok güçlü, geniş kabul gören, ortak bir zemin sunuyordu. Bugün yaşadığımız, her şeyin göreceleşmesi neticesinde kendimizi ortasında bulduğumuz yeni değerler buhranında böyle bir zemin görünmemektedir.

4.2.12 Timothy Snyder ve Alexei Yurchak: Kaçınılmazlık Siyaseti ve Yabancılaşma

Amerikalı tarihçi Timothy David Synder, modernite sonrası dünyayı anlamak için tarih perspektifinden bakan bir yazar ve düşünürdür. Francis Fukuyama'nın özellikle 1991'de Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle ortaya attığı "tarihin sonu" düşüncesinin, soğuk savaş sonrası dünyada artık liberal tezlerin ve düşünce yapısının hakim unsurlar olarak kaldığı, kapitalizmin alternatifsiz-kaçınılmaz-nihai bir sistem olarak tescil edildiği ve dolayısıyla ideolojik anlamda insanoğlunun varabileceği son noktaya ulaştığı tezinin zaman ve hadiselerle nasıl test edildiğini incelemektedir.

Synder'in ortaya attığı “*Politics of Inevitability*” (kaçınılmazlık siyaseti) ve “*Politics of Eternity*” (sonsuzluk siyaseti) kavramları, anomi ve yabancılaşmanın çağdaş formlarının araştırıldığı bu çalışma açısından dikkate değer kavramlardır.

Synder Amerikalılar ve Avrupalıların uzunca bir süre peşine düştükleri "tarihin sonu" tezine, geleceğin sadece şimdiki zamanın biraz daha fazlasından ibaret olduğu, ilerleme kanunlarının bilindiği, hiçbir alternatifin olmadığı ve bu nedenle gerçekten yapılacak hiçbir şey kalmadığı duygusuna “kaçınılmazlık siyaseti” ismini vermektedir. Bu hikayenin Amerikan kapitalist versiyonuna göre tabiat kaçınılmaz şekilde piyasayı, piyasa demokrasiyi, demokrasi mutluluğu getirmiştir. Avrupa versiyonunda tarih, kaçınılmaz şekilde barışın savaştan iyi olduğunu öğrenen milletleri ortaya çıkarmış, onlar da bütünleşmeyi ve refahı seçmişlerdir. Sovyetler Birliği versiyonunda ise tabiat teknolojiyi geliştirmeye izin vermiş, teknoloji sosyal değişimi, sosyal değişim devrimi tetiklemiş, devrim de ütopayı mümkün kılmıştır. Hikayenin Sovyetler Birliği versiyonunun yanlış olduğu ortaya çıkınca Avrupalı ve Amerikalı kaçınılmazlık siyasetçileri zaferlerini ilan etmiş, bunu kendi kaçınılmazlık hikayelerinin doğruluğuna bir delil saymışlardır. Fakat Amerikalıların kaçınılmazlık politikası, diğerleri gibi, gerçeklere yüzleşmekten kaçınmıştır. 1991'den sonra Rusya, Ukrayna ve Beyaz Rusya'nın kaderi, sistemin çöküşünün, doğanın serbest pazarlar ürettiği ve bu serbest pazarların insan haklarını yeşerttiği yeni bir sayfa açmadığını göstermiştir. 2008 mali krizi ve 2010 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde siyasi kampanyalara katkılarla ilgili kuralların kaldırılması, zenginlerin ülke yönetimindeki etkisini büyütürken seçmenlerin etkisini azaltmıştır. Ekonomik eşitsizlik arttıkça, ufuklar

daralmış ve giderek daha az Amerikalı geleceğin şimdinin daha iyi bir versiyonu olacağına inanmaya başlamıştır. Eğitim, emeklilik, sağlık hizmetleri, ulaşım, doğum izni, tatiller gibi başka yerlerde mutlaka olmaları gerektiği kabul edilen temel sosyal hizmetleri güvence altına alan işlevsel bir devletten mahrum Amerikalılar, her gün ezilmeye ve gelecek duygusunu kaybetmeye başlamışlardır (Synder, 2018, s. 10).

Kaçınılmazlık siyasetinin çöküşü, başka bir zaman algısının, yani “sonsuzluk siyasetinin” habercisi olmuştur. Kaçınılmazlık fikri herkes için daha iyi bir gelecek vaat ederken, sonsuzluk fikri, herkesi döngüsel bir mağduriyet hikayesinin merkezine yerleştirir. Zaman artık geleceğe giden bir çizgi değil, geçmişteki tehditleri durmadan tekrar tekrar geri getiren bir çemberdir. Kaçınılmazlık düşüncesinde, herkes ayrıntıların kendilerini kendiliklerinden daha iyi hale getireceğini bildiğinden hiç kimse sorumlu değildir; sonsuzluk düşüncesi içinde ise, ne yaparsak yapalım düşmanın geldiğini herkes bildiği için kimse sorumlu değildir. Sonsuzluk politikacıları, hükümetin topluma bir bütün olarak yardım edemeyeceği, sadece tehditlere karşı koruyabileceği inancını yayarlar. İlerlemenin kıyamete yol açacağı fikrini işleyip dururlar. İktidarı ellerinde tutan sonsuzluk politikacıları sürekli kriz üretir ve ortaya çıkan duyguyu manipüle ederler. Sonsuzluk politikacıları, reform konusundaki yetersizliklerini veya isteksizliklerini saklamak için vatandaşlarına kısa aralıklarla sevinç ve öfke patlamaları yaşatarak geleceği şimdiki zamanda boğmalarını sağlamaya çalışırlar. Dış politikada, sonsuzluk politikacıları, kendi vatandaşlarına model gibi görünebilecek ülkelerin başarılarını küçümserler. Hem yurtiçinde hem de yurtdışında siyasi kurgularını yaymak için teknolojiyi kullanan sonsuzluk politikacıları, gerçeği inkar eder ve hayatı gösteri ve duyguya indirgemeye çalışırlar. Kaçınılmazlık ve sonsuzluk siyasetçileri, gerçekleri anlatılara, algılara dönüştürürler. Kaçınılmazlık siyasetinin etkisinde kalanlar, sunulan anlatıya aykırı gerçekleri, ilerlemenin genel hikayesini değiştirmeyen geçici birer an gibi görürler; sonsuzluk siyasetine geçiş yapanlar ise, her yeni olayı zamansız bir tehdidin bir başka örneği olarak sınıflandırır. Her gelişme tarihi gibi görünür; her biri tarihi ortadan kaldırır. Kaçınılmazlık siyasetçileri, yaşanan her şeyin neticede ilerleme değirmeninde öğütüleceğini, geçmişin ayrıntılarının önemsiz olduğunu öğretirler. Sonsuzluk siyasetçileri, bir masumiyet ve tehlike miti inşa etmek için aralarından on yıllar veya yüzyıllar bulunan bir andan diğerine atlar dururlar. Mütemadiyen suni krizler ve günlük dramalar üreterek, geçmişte hep var

olmuş gibi kurguladıkları bir takım tehdit döngülerinin bugün tekerrür ettiği (ve tabii o tehditlerle başa çıkabilecek olanın sadece kendileri olduğu) propagandasını yaparlar (Synder, 2018, s. 12).

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği döneminde yetişmiş ve Sovyetlerin çöküş zamanında halkın toplumsal psikolojisini yakından izlemiş, Sovyetlerin son dönemi ve Doğu Avrupa’da sosyalizm sonrası yaşanan dönüşüm üzerine araştırmalar ve analizler yapan bir antropolog olan Alexei Yurchak da 2005 yılında kaleme aldığı “*Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*” (Son Sovyet Kuşağı: Her Şey Ebediydi, Ta ki Öyle Olmayana Kadar) başlıklı kitabında, Synder’in “sonsuzluk siyaseti” dediği hâle çok benzeyen bir hâli tespit etmektedir.

Yurchak’a (2006, s. 8) göre Sovyet sistemi muazzam acılar, baskılar, korkular ve özgürlükten yoksunluklar üretmiş olsa da şu paradoks gözden kaçırılmamalıdır: Günlük pratiklerinin birçoğunun sosyalist devletin resmi ideolojisinde temsil edilen belirli norm ve kuralları rutin olarak ihlal etmesine, yeniden yorumlamasına veya reddetmesine rağmen, Sovyet vatandaşlarının bir çoğu için sosyalist hayatın, (eşitlik, topluluk, özveri, fedakarlık, dostluk, etik ilişkiler, güvenlik, eğitim, iş, yaratıcılık ve gelecek kaygısı gibi) temel değerleri, idealleri ve gerçekleri, önemini muhafaza etmiştir. Birçokları için, bir insani değerler sistemi ve "normal hayatın" gündelik bir gerçekliği olarak "sosyalizm", mutlaka "devlet" veya "ideoloji" ile eşdeğer değildi; yaşayan sosyalizm onlar için genellikle devlet retorığının sağladığı resmi yorumlardan oldukça farklı bir şey ifade ediyordu. Post-Sovyet nostaljisinde özlenen, insani ve etik değerler, dostluk, samimiyet ve ümitti.

Kitabının “Geç Sosyalizm: Ebedi Bir Devlet” başlığını taşıyan ilk bölümünde Yurchak, Sovyet vatandaşlarının Sovyetler Birliğinde hiçbir şeyin hiçbir zaman değişmeyeceği bir “devlet-i ebed müddette” (*vechnoe gosudarstvo*) yaşadıkları hissini nasıl içselleştirdiklerini, Mihail Gorbaçov’un liderliğinde, bilhassa ülkedeki ekonomik sorunlara son vermek amacıyla uygulanan Perestroyka ve Glasnost (yeniden yapılanma ve şeffaflık) politikalarının etkilerini gösterdiği 1986-1987 yıllarına kadar süren bu toplumsal psikolojinin kendiliğinden ortaya çıkmadığını, dikkatlice tasarlanmış, mühendislik eseri bir siyasi söylemle inşa edildiğini, Komünist parti propagandacılarının dikkatlice tasarlanmış bir iletişim diliyle

insanların zihinlerine, yaşanan her şeyin normal, biteviye bir tekrardan ibaret olduğunu ve hiçbir zaman değişmeyeceği fikrini yerleştirdiklerini söylemektedir (Yurchak, 2006, s. 1).

Komünist parti tarafından üretilen otoriter siyasi dil giderek her türlü kişisellikten soyutlanmış, içleri uzun zincirleme isim tamlamaları ile doldurularak uzatılan cümleler paragraflara dönüştürülmüş, fiiller özellikle azaltılmış, metinler önceki metinlere ve hatta döngüsel olarak kendi kendilerine atıfta bulunan bir şekil almış ve böylece “güvenli” ama muğlak, anlaşılmasız, yorumlanamaz, tartışılmaz bir nitelik kazanmıştır (Yurchak, 2006, s. 50).

Synder’in “sonsuzluk siyaseti” ismini verdiği yaklaşım, çöken Sosyalist Sovyet Cumhuriyetleri Birliğinin son dönemine damgasını vurmuş gibi gözükmektedir. İleriye doğru herhangi bir hamle, bir reform, bir ıslah çalışması, bir değişiklik, bir yenilik yapmaya mecali de, hevesi de, niyeti de olmayan yöneticilerin mevcut hali kutsamaları ve kendileri dahil herkesi, tarihin tekerrüründen ibaret sonsuz bir döngüde sıkışıp kaldıklarına inandırmaya çalıştıkları müşahade edilmektedir. Bu fasit dairede sürekli kriz, çatışma ve kutuplaşma üreterek iktidarlarını tahkim etmeye çalışan liderler, kendi ürettikleri yahut körükledikleri krizlerden devşirdikleri olağanüstü hal dönemlerinde, -korku içindeki kitlelerin emniyetini sağlama iddiasıyla- hukuki ilkeler başta olmak üzere tüm ilkeleri, değerleri rafa kaldırabilmektedirler. Bu da yerleşik değerlerin hızla aşınmasına, normsuzluğa, yol açmaktadır. Bu anomik hali, ellerini güçlendirmek için kasten kurgulayıp, inşa edenler yönetici sınıflardır. Mütemadiyen olağanüstü hal rejiminde yaşayan insanların, toplumsal normların güçlü olanlarca kolayca ihlal edilebildiği bir dünyada kendilerini güvende hissetmek için yapabilecekleri yegane şey, güç odaklarına yanaşıp teslim olup kişisel ve toplumsal normlara dayalı itirazlarını kesmektir. Bu yeni “anomi” formu takip eden bölümde daha detaylı olarak ortaya konulacaktır.

5. AĞ/ENFORMASYON TOPLUMUNDA ANOMİ VE YABANCILAŞMANIN YENİ FORMLARI

Modern ve postmodern düşünürlerin yabancılaşma ve anomi ile ilgili geliştirdikleri farklı fikirleri kronolojik bir sırada ve karşılaştırmalı olarak incelemiş olduk. Bundan sonraki bölümlerde, tespit ettiğimiz yeni yabancılaşma ve anomi formlarını çeşitli örnekleriyle ortaya koyarak yorumlamaya çalışacağız.

Bir grup akademisyenle beraber, enformasyon toplumunda anomi ve yabancılaşmanın yeni biçimlerinin izini sürdüğü “Buruk Şenlik” isimli çalışmanın ön sözünde Ali Ergur, artık “büyük düşünilemeyen” bir çağda yaşamamızın, 19. yüzyılın “kurucu babalarının” kuramsal modelleme lükslerinden pek azına sahip olmamızın sebebinin teorilerin zayıflığı değil, kapitalizmin köklü değişiklikler geçirip insan topluluklarının ilişki düzenlerini kökten sarması olduğunu söylemektedir. Günümüz kapitalizmi, sanayi çağından farklı olarak enformasyon üzerinde dönerken ve bu da çok daha esnek, akışkan, belirsiz, geçici bir eylem mantığını gerektirirken toplumsalı büyük bir toplum sistemi çerçevesinde hayal - etmek mümkün olmaktan çıkmıştır. Bu değişim, bütünlüğü ve sürekliliği olmayan ilişki biçimlerini daha önemli kılmıştır. Sosyolojik teoriler bu dönemde çoklu ancak parçalı bir hale bürünmüş, ister istemez daha çok mikro alana odaklanmış, bütünsel bir kavramsal tasarım iddiasından vazgeçmiş, büyük ve görece istikrarlı yapılardan ziyade küçük ölçekteki etkileşimlere odaklanmışlardır. Ekonomi temelli analizler yerlerini önemli ölçüde kültür odaklı analizlere bırakmışlardır. Günümüzün karmaşık dünyasını “buruk bir şenliğe” benzeten Ergur, sürekli daha çok eğlenmeyi kendimize hak görüp bunun için sonu gelmez bir iştahla her şeyi hızla tüketirken, içimize gizlice oturan sıkıntının huzursuzluğuna, tükenenin kendi çaresiz varlığımız olduğunu fark edemediği sürekli endişe kaynağı olan bir performans tutkusunun peşinden koştuğumuza, böylece o iç sıkıntısını fazla gürültülü bir şenliğin alacalı renk ve biçim patlamalarına boğarak susturacağımıza inandığımıza dikkat çekmektedir (Ergur, 2016, s. 13).

Bu “buruk hissin” masaya yatırılması, etraflıca analiz edilmesi gerekmektedir.

Yaptığımız literatür taraması anomi ve yabancılaşma kavramlarının felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutlarının olduğunu ve bu kavramların zaman içinde farklı formlar kazanarak zuhur ettiğini göstermektedir.

Bugünün yabancılaşma ve anomi formları nelerdir? Bunlar hangi ana başlıklar altında tasnif edilebilir? Birbirleriyle iç içe geçen ve birbirlerinden ayrılan yönleri nasıl tespit edilebilir? Marx, Durkheim, Merton, Seeman gibi düşünürlerce çerçevesi çizilmiş formlarla yeni formlar arasındaki benzeşen ve farklılaşan yönler nelerdir? Takip eden başlıklarda bu sorulara cevaplar aranacaktır. Çalışma kapsamında tespit edilen şu anomi ve yabancılaşma formları ele alınacaktır:

Tablo 5.1 Yeni Anomi ve Yabancılaşma Formları

1.	İletişim Teknolojileri Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma
2.	Kurumsal Anomi
3.	Görecelilik Anomisi
4.	Nihilizm Anomisi
5.	Neoliberalizm Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma
6.	Kaçınılmazlık Siyaseti Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma
7.	Ebediyet Siyaseti Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma
8.	Beyin Göçünün Sebeplerinden Biri Olarak Anomi ve Yabancılaşma
9.	Kitlesele Göçler Sonucu Yaşanan Normsuzluk Algısı

5.1 İletişim Teknolojileri Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma

Kapitalizm, enformasyon/ağ toplumunda, üretilen metanın, üretim araçlarının, üretici-tüketici ilişkisinin, katma değer üretim şekillerinin değişmesiyle yepyeni bir form kazanmıştır. Bu yeni forma pek çok düşünür farklı isimler teklif etmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse, Castells (2010, s. 61) “dijital kapitalizm” tabirini kullanırken, Luis Suarez-Villa (2009) “teknokapitalizm”, Berardi (2011, s. 77) duygulanımları, tutumları, nitelikleri ve fikirleri somutlaştırmadan doğrudan üretken kılan kapitalizm anlamında “semyokapitalizm” tabirini, (Bulut, Peters, & Britez, 2009) “sibernetik kapitalizm” tabirini tercih etmektedir.

Üretilen metanın nev’inin, üretim araçlarının, üretim-tüketim ilişkilerinin radikal biçimde değiştirdiği kapitalizm böyle yeni formlar kazanırken yabancılaşmanın da yeni formları ortaya çıkmıştır.

Frankfurt okulu düşünürlerinden Erich Fromm’un dikkat çektiği, “insanların kendi elleriyle yaptıkları nesneleri, putlaştırarak kutsal saymaya başlaması olgusu” olarak özetleyebileceğimiz, Eski Ahit kıssasından mülhem yabancılaşmanın yeni bir formu ağ toplumunda tecrübe edilmektedir.

Ağ toplumun temel karakteristiğini belirleyen enformasyon ve iletişim teknolojileri, insanların kendi elleriyle ürettiği “şeylerdir”. Fakat bu “şeyler” çok kısa sürede işleri kolaylaştırmak için üretilmiş birer araç olmaktan çıkarak adeta kendi özerkliklerini kazanmış, yeni türden “tanrılara” dönüşmüştür.

Enformasyon ve iletişim teknolojilerinin adım adım putlaşmasının izlerini günlük hayatta sürmek mümkündür.

Her şeyden önce iletişim teknolojileri, insan hayatına, onu baştan sona şekillendirecek kadar nüfuz etmiştir. Artık kimse toplumdan izole olma riskini göze almadan teknolojisiz bir hayat tasavvur edememektedir. İletişim teknolojilerini devre dışı bırakarak iş bulmak, iş yapmak, para kazanmak, başkaları ile sosyal ilişkiler kurmak, öğrenmek, eğlenmek, haber almak giderek imkansızlaşmaktadır. Böylece teknoloji artık vazgeçilebilir bir araç olmaktan

çıkması, insan hayatının ayrılmaz bir unsuru haline gelmiştir. Bireyler teknoloji ile aralarına mesafe koyma imkanını gün geçtikçe yitirmektedir zira teknoloji her yerdedir, hayatı tamamen kuşatmıştır.

Enformasyon toplumu, esas güç kaynağının -ne kas kuvveti, ne tabii kaynaklar, ne para, ne de silah gücü değil de- “enformasyon” olduğu fikri üzerine kurulmuştur. Çünkü enformasyon sahipliği konusundaki asimetrisinin hem ekonomik hem sosyal hiyerarşiler oluşturduğu gözlemlenmiştir (Park, 2017, s. 164).

Bu güç (yani enformasyon), ağ toplumunda artık, iletişim teknolojileri üzerine kurulmuş “küresel ağın” üzerindedir. Dolayısıyla tüm insanlığın kolektif bilgisini üzerinde toplayan “ağın” en büyük güç odağı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bahse konu olan bilgi sadece bilimsel bilgidir ibaret değildir. Bireylerin yorumları, fotoğrafları, videoları hatta beğenileri ve emojilerle ifade ettikleri duyguları bu kolektif bilginin mühim bir kısmını teşkil etmektedir.

Ağa bağlanan insanların teker teker her birine ait -en mahrem olanlar da dahil olmak üzere- tüm kişisel bilgileri, fikirleri, hisleri, yönelimleri “ağ” tarafından toplanarak asimetrik bir güç ilişkisi üretmek üzere kullanılmaktadır. İnsanlar kendi elleriyle üretip gönüllü olarak teslim ettikleri enformasyonun kölesi haline gelmektedirler ve bu durumu kabullenmiş, başka türlüünün mümkün olmadığına inanmış görünmektedir.

Küresel dijital iletişim ağında, toplumdaki bireylere dair toplanıp duran muazzam ve detaylı bilgilere karşın, ağın kendisi, niteliği, niceliği, kimlerin ne ölçüde kontrolünde olduğu, nerelere eriştiği, neleri yapıp neleri yapamayacağı konusunda insanların bilgisi (tıpkı tanrının mahiyeti hakkındaki bilgiler gibi) hayli sınırlıdır.

Sosyal medyaya aktif katılım görüntüsü, yeni enformasyon yükleme veya mevcut olanlar hakkında yorum yapma, Facebook 'beğenilerini' başkalarıyla paylaşma imkânları, tüketici egemenliği efsanesini sürdürmektedir. Bunları yapmak sosyal medya kullanıcılarının özgür tercihleridir. Fakat nihai olarak kullanıcıdan çekilip alınan kişisel bilgilerin metalaştırılması ve hedefli reklamcılık için yeniden yapılandırılmasıyla sonuçlanan bu süreç bir hegemonyanın kurulmasına zemin teşkil etmektedir (Reveley, 2013, s. 86).

Kullanıcılardan toplanan bilgiler, şirketler arasında alınıp satılan ve güç dengelerini belirleyen bir mala dönüşmektedir.

Küresel ağ, sadece sıradan insana dair hemen her detayı ilişkisel verilere (yani enformasyona) dönüştürmekle kalmamakta, onun düşüncelerini, arzularını, siyasi yönelimlerini, alışveriş alışkanlıklarını manipüle de etmektedir. Enformasyon asimetrisi, kitlelerin elinde bu muazzam güce karşı koyabilecek imkân bırakmamaktadır.

Marx'ın orijinal yabancılaşma tanımından hareket edildiğinde, sosyal medyaya en açık biçimde uyan yabancılaşma fikri, üreticinin kendi eliyle ürettiği “nesnenin” bir müddet sonra ona yabancılaşarak karşısına "yabancı bir nesne olarak" dikilmesidir. Kullanıcı tarafından teslim edilen verilerin rafine edilmesi ve özellikle belli bir bağlama oturtulmuş (kullanıcı hedefli) reklamlar oluşturmak için kullanılması, kullanıcılara kendi üretimlerinin ve faaliyetlerinin tanınmaz bir şekilde -ve başkalarının buyruklarını yerine getirmenin bir aracı olarak- geri dönmesidir. Eleştirel iletişim literatüründe bu, Marx'ın klasik "yabancı nesneler" fikrine en çok benzeyen şeydir (Reveley, 2013, s. 91).

Proulx ve arkadaşları, büyük ölçekli bir Facebook vaka çalışmasına dayanarak internetin sıradan kullanıcıları, tüketim toplumu tarafından önlerine konulan kendi yabancılaşmalarına aktif şekilde rıza gösteren katılımcılara dönüştürdüğü iddiasında bulunmaktadır. Yabancılaşma ile kullanıcılardan bir şeyler alan bir sisteme boyun eğmek kastetmektedirler. Üreticiyi tanımlayan yaratma ve özgürlük eyleminin aynı zamanda İnternet'in dayandığı ekonomik sisteme tabi olmak ve boyun eğmek anlamına geldiğini savunmaktadırlar. İster bilerek ister bilmeden olsun, üreticiler (*producers*), Web 2.0 platformlarını kontrol eden şirketlere kişisel bilgiler sağlamaktadırlar. Sıradan İnternet kullanıcısı böylece enformasyon kapitalizmi olarak adlandırılan üretim sistemini güçlendirmeye yardımcı olur. Bu sistemde ekonomik değerin yaratılması, Web 2.0 platformlarının kullanıcıları tarafından sitelere bırakılan kişisel bilgilere el koyulmasına ve bu bilgilerin işlenerek satılacak ürünlere dönüştürülmesine dayanmaktadır. Toplanıp işlenen bilgiler sonunda, ağ kullanıcılarının detaylı profillerinin oluşturması için kullanılabilecek meta veriler haline getirilerek şirketler arasında satılmakta veya değiş tokuş edilmektedir. Bu da reklam kampanyalarının ve pazarlama stratejilerinin giderek daha hassas bir şekilde ayarlanmasını, daha doğru hedeflere

yönlendirilmesini sağlamaktadır. Reklamları evin mahremiyetine sokan televizyon ve kitle iletişim araçlarından sonra, şimdi de internet, sıradan kullanıcıları aktif, tüketim toplumu içinde kendi yabancılaşmasına katkı veren ve rıza gösteren katılımcılara dönüştürmektedir (Proulx, Heaton, Choon, & Millette, 2011, s. 22-23).

İletişim teknolojilerini yeni buluşlarla geliştiren firmaların patronları, yeni üretim-tüketim ilişkilerinin baştan aşağı dönüştürdüğü bu dünyada, yeni bir dinin üst düzey din adamları gibi muamele görmektedirler. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde yetişen genç nesiller üniversitelerin bilgisayar mühendisliği, yazılım mühendisliği, elektrik elektronik mühendisliği, haberleşme mühendisliği, iletişim mühendisliği, yapay zeka, veri bilimi gibi iletişim teknolojileri ile ilgili bölümlerine giderek daha çok teveccüh göstermektedir.

Büyük teknoloji firmalarının piyasaya çıkarmayı planladığı yeni ürünler kamuoyunca yakından takip edilmekte, San Francisco'dan Londra'ya, Singapur'a kadar pek çok ülkede insanlar yeni çıkan teknolojik ürünlere başkalarından evvel sahip olabilmek için günlerce mağazaların önündeki kuyruklarda sabahlayabilmektedirler (Price, 2017).

İnsanların hayatlarını böylesini derinden etkileyen teknolojiler karşısında geliştirdikleri tepkiler yelpazesinin bir ucunda teknoloji hayranlığı (*technophilia*), diğer ucunda teknoloji korkusu (*technophobia*) bulunmaktadır. İnsanlar, yabancılaştıkları yeni teknolojileri karşısında tutumlarına göre, teknolojiyi tüm sorunlarımızı çözecek nihai çözüm ve tüm dertlerimizden kurtuluşumuz olarak sunan teknoloji hayranlarıyla, dünyadaki problemlerinin ana kaynağı ve lanetimiz olarak görerek şeytanlaştıran teknofobikler arasında konumlanmaktadır (Kellner, 2006, s. 1).

Kellner, gelişmekte olan teknolojiler ve yabancılaşma arasındaki ilişkinin çok açık olmadığına, çünkü bu teknolojilerin hem bireyleri ve grupları güçlendirebileceğini hem de egemen sosyal güçlerin gücünü artırabileceğini, bu teknolojilerin kullanımının hem yabancılaşmaya hem de yabancılaşmadan uzaklaşmaya katkıda bulunabileceğini söylerken ayrıca, teknoloji ve yabancılaşma hakkındaki birçok iddianın, kapitalizm altında emeğin yabancılaşmasına ilişkin klasik Marxist söylem kadar ikna edici olmadığını ve teknolojinin yabancılaşma üzerindeki etkisi hakkında geçerli iddialarda bulunmak için daha kapsamlı analiz ve eleştiriye ihtiyaç olduğunu öne sürmektedir.

Teknoloji ve enformasyon, insanoğlunun kendi elinin ürünü olduğu halde, yaşanan yabancılaşma sürecinden sonra yeni bir hüviyet kazanmış, insandan bağımsız, çok güçlü ve özerk bir varlığa dönüşmüş, kurtuluş ümidinin ve/veya korkunun kaynağı haline gelmiştir. Enformasyon/ağ toplumunda en kıymetli meta olan enformasyonun üreticileri, - ürettiklerinin tüketicileri de bizzat kendileri olmakla beraber- hızla kendi ürettikleri enformasyona yabancılaşarak, onun kontrolüne girmektedirler.



5.2 Kurumsal Anomi

Kuralların, normların, istikrarın sıkı şekilde belirlediği “kurumsallık” ile genellikle normsuzluk anlamında kullanılan “anomi”, normalde zıt kutuplarda yer alan kavramlardır. Fakat çeşitli sebeplerden dolayı normsuzluğun norm haline gelmesi, kuralsızlığa bilinçli ve istikrarlı şekilde göz yumulması haline anominin kurumsallaşmasından bahsedilebilir.

Steven F. Mesner ve Richard Rosenfeld’in Amerika Birleşik Devletleri'ndeki aşırı yüksek şiddet suç oranını açıklamayı amaçlayan bir monografi olarak başlattıkları çalışmaları, belki de son yirmi ya da otuz yılda yayınlanan teorik yaklaşımlar arasında en iyi sosyolojik suç teorisi haline gelmiştir. Araştırmacıların Kurumsal Anomi Teorisi (*Institutional Anomie Theory - IAT*) ismini verdikleri bu makro-sosyal suç teorisi, suçun nihai nedeni olarak modern ulus-devletlerin sosyal yapısal ve kültürel özelliklerinin karşılıklı etkileşimini vurgulamaktadır (Bjerregaard, 2014, s. 2532).

Messner ve Rosenfeld (1994, s. iv), temel argümanlarını şöyle ifade etmektedirler: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki farklı suç kalıpları ve düzeyleri Amerikan toplumunun kültürel ve yapısal organizasyonu tarafından üretilmektedir. Amerikan kültürü, maddi başarı hedefini çok güçlü bir şekilde vurgular ama başarının peşinde koşarken meşru araçların kullanılması gerektiğini, oldukça zayıf şekilde dile getirir. Maddi başarı için güçlü tazyikin ve o başarıya götürecek araçların seçimindeki zayıf kısıtlamaların bu kombinasyonu, baskın kültürel ethosu belirler: “Amerikan Rüyası”. Bu ethos, insanları kültürel olarak onaylanmış hedeflere ulaşmak için yasadışı yollara başvurmaya teşvik ederek doğrudan suça katkıda bulunur. Aynı zamanda toplumdaki kurumsal güç dengeleriyle olan bağlantıları aracılığıyla suç üzerinde dolaylı bir etki de yapar.

Messner ve Rosenfeld'e göre kurumsal yapıların ekonomiye göre eğilip büküldüğü bir toplumda, ekonomik olmayan kurumlar zayıflar ve sosyal davranışları kontrol etme ve düzenleme işlevlerini artık yerine getiremezler ve sonuç olarak anomi ve suça yol açarlar. Buna, başarıyı, bireyciliği ve para fetişizmini aşırı vurgulayan kültürel bir ethos olan "Amerikan rüyası ethosunun" ortaya çıkışı ve herkes tarafından kabulü eşlik eder (Nickel, 2022, s. 3).

“Amerikan Rüyası” hikayesinin Amerika Birleşik Devletleri sınırlarını aşarak küresel ölçekte karşılık bulması, maddi başarı hedeflerinin “neye mal olursa olsun” birinci önceliğe sahip olmasının yol açtığı anominin tüm dünyaya yayılması anlamına gelmektedir.

Wickert’e (2022) göre Messner ve Rosenfeld’in yaklaşımı, yapısal işlevselcilikten ödünç alınan bir toplum imajına dayanmaktadır. Toplumu işlevlerine göre dört kurumsal yapısal alana ayırarak incelemektedirler:

- aile (yardıma muhtaç kişilerin üremesi, bakımı/desteklenmesi)
- eğitim (normlar ve değerlerin bireylere öğretilmesi, kazandırılması)
- siyaset (izleme, kolektif hedeflerin kontrolü)
- ekonomi (ekonomik malların üretimi ve dağıtımı)

Toplumdaki farklı kurumlar arasında kurulacak denge, kurallarla düzenlenmiş bir birlikte yaşama pratiği için çok önemlidir. Eğer kurumlar arasında dengesizlik oluştursa ve kurumsal yapılar artık birbirlerini, ortak eylemi mümkün kulan motivasyonları, ortak değer ve hedefleri düzenleyemez/denetleyemez hale geldiyse suç oranları yükselecektir. Özellikle 1980’lerden sonra ortaya çıkan serbest piyasa arzusu, orantısız ekonomik kalkınmaya ve bu da diğer kurumlarla dengesizliğe neden olmuştur. Refaha erişme baskısı, toplumda finansal kazanç için dizginsiz bir çabanın ortaya çıkmasına sebep olmuş, herkes ekonomik gelişmeye odaklanmış, diğer yapılarla ilişkiler giderek gevşemiş ve normlar/değerler artık öğrenilmez hale gelmiştir. (Messner & Rosenfeld, 1994, s. 78), ekonominin diğer sosyal kurumlar üzerindeki temel etkilerini şöyle tespit etmektedirler:

- Devalüasyon: Parayla ilgisi olmayan şeylerin değersizleşmesi (Mesela eğitimin fonksiyonlarına verilen önemin azalması, bir daire sahibi olabilmenin bir yuva kurabilmekten daha çok önemsenmesi).
- Uzlaşma/uyuşma (*accommodation*): Ekonomi ile temas etmeyen sektörler ekonomik verimlilik kriterleri ile ölçülmesi (Mesela üniversitelerin birer şirket gibi değerlendirilmesi, kârlılığın ekonomik olmayan fonksiyonların önüne geçmesi).

- Penetrasyon: Ekonomik verimlilik dili ve mantığının ekonomik olmayan sektörlere duhulü. (Mesela finans sektöründen gelen kavramların günlük dile yerleşmesi).

Günümüz perspektifinden bakıldığında, Messner ve Rosenfeld'in yaklaşımı çoğu Batılı ülkenin politikalarına yönelik bir uyarıdan fazlasını ifade etmektedir. Pek çok ülkede toplumlar ekonominin ve neoliberal toplumsal düzenin dayatması altındadır. Borsada işlem gören milyarlarca dolar değerindeki şirketler, politikacıların iş birliği ile, sosyal devletin vazifesini yerine getirmek üzere kullanabileceği vergilerini ödemekten kaçınmaktadırlar. Yıkıcı yeniliklerle eski iş modellerinin ortadan kaldırılması, işlerin korunmasından, sendikaların ve geleneksel iş ilişkilerinin sürdürülmesinden bağımsız olarak her şeyin ölçüsü haline gelmektedir. ABD halkı, Donald Trump gibi, ülkeyi bir ticari işletme gibi yönetebilmekle övünen (başarılı) bir iş adamını başkan seçmiştir. Milyonlarca Amerikalı seçmen bu vaadi kabul etmekle, sağlık sigortası gibi önemli sosyal devlet hizmetlerinde kesintileri de kabul etmeye hazır olduğunu göstermiştir. Zengin ve fakir arasındaki uçurum küresel olarak genişlemeye devam ederken, insanlar kapitalist hayata, taksitlendirmelerle (ya da borçlandırmalarla) finanse edilen bir tüketim çılgınlığı üzerinden dahil edilmekte, yoksul kitleler bu şekilde orta sınıfa dahil olacakları vaatleriyle kandırılmaktadırlar (Wickert, 2022).

Her ne kadar Messner ve Rosenfeld, bir piyasa toplumu (*market society*) olarak Amerika Birleşik Devletleri'nden hareket etseler de, “Amerikan” Rüyası ethosunun ve Kurumsal Anomi Teorisi'nin varsayımlarının “özellikle Amerikan” olmadığını ve diğer kapitalist ülkelere de uygulanabileceğini savunmaktadırlar. Yapılan bazı uluslararası çalışmalar da, IAT'de öne sürülen varsayımların ABD sınırlarının ötesinde doğrulanabileceğini bilimsel olarak ispatlamıştır (Nickel, 2022, s. 3).

Ülkemizde de bahse konu anominin izlerini sürmek mümkündür. Küresel kapitalizme entegrasyon, ekonomik yapıları diğer toplumsal yapıların iyice önüne çıkarmış durumdadır. Maddi başarı o kadar kutsanmakta, o kadar önemsenmektedir ki diğer her değer (ahlak, adalet, kanunlar, kurallar, gelenekler, kurumlar, prensipler) maddi başarının kazanılması yolunda çiğnenebilmektedir.

Örneğin bir pazar yerinde gerçekleştirilen sokak röportajında (YazıyorTV, 2022) bir esnafın söyledikleri üzerinden bu sosyal psikolojinin izlerini sürmek mümkündür:

“Şu an kardeşim şu elimi kessem Tayyip Erdoğan'dan başkasına vermem. Kardeşim açık ve net konuşuyorum ben her şeyi bu adamın sayesinde kazandım ya. Ben 20 sene kirada oturdum kardeşim. Her şeyimi bu adamın zamanında kazandım. Çalışırlarmış... Benim sorunum değil kardeşim! Çalışırsa Allah'la onun arasında. Sen haram yiyorsan senin sorunun mu? İnsanları ikiye bölüyorlar, üçe bölüyorlar, yok şu şunu... Neyini çaldı ya Allah aşkına? Biz de çalışıyoruz... Biz de vergi kaçırıyoruz burada! Öyle kardeşim! 100 tane mal satıyoruz, yirmi tane fiş kesiyoruz. Yalan mı kardeşim? Çalmayan var mı Allah aşkına? Marketçisi de çalışıyor, BİM'i de çalışıyor, ŞOK'u da çalışıyor, A101'i de çalışıyor!”

Bu sözlerde her şeyin önünde tutulan maddi refaha ulaşmak için hem dini açıdan hem de seküler kanunlar açısından açıkça yasaklanmış bir fiil olan hırsızlığın önemsizleştirdiği görülmektedir. Bu fiilin “herkes” tarafından işleniyor olduğunun ileri sürülmesi, aslında toplumsal normların ortadan kalktığı imasını da beraberinde taşımaktadır. Eğer herkes normalde suç sayılan bir fiili işliyor ama bunun karşılığında ceza ya da ayıplama/kınamayla karşılaşmıyorsa o fiile dair norm ortadan kalkmış demektir.

Popüler video paylaşım uygulaması TikTok, Kurumsal Anomi Teorisi ile izah edilebilecek yaklaşımların gözlemlendiği diğer bir platformdur. Türk TikTok kullanıcılarının daha sonra maddi kazanca tahvil etmeyi umdukları şöhreti yakalamak için çektikleri videolarda toplumsal normları zorladıkları görülmektedir.

Sosyal medyada fenomen olmanın, beraberinde ciddi maddi kazanımları da getirebilen, en çabuk ve kolay para kazanma yollarından birisi olduğuna dikkat çeken Ayşenur Akyazı (2020), maddi anlamda belli bir düzeye ulaşamayan bireylerin, bunu gerçekleştirebilmek adına TikTok platformunda,

- zengin olmadıkları halde öyleymiş gibi davrandıklarını ya da sadece videolarda göstermek için kıyafet satın aldıklarını,
- diğerleri arasından sıyrılarak ön plana çıkabilmek için yasakları çiğneyerek

hayatlarını tehlikeye sokacak şovlar yaptıklarını,

- kendilerini şekilden şekle soktuklarını,
- tuhaf hareketler sergileyerek kendi öz saygılarını bir kenara bıraktıklarını,
- mahremiyetin sınırlarını zorladıklarını,
- kültürel anlamda yozlaştıklarını,
- diğer TikTok'çulara üstünlük sağlamak için aralarında hırsızlık yapanların bile çıktığını

tespit etmektedir.

Bütün mesele şöhreti yakalayıp maddi refaha kavuşmaktır. Merton'ın deyimiyle “toplumun geneline benimsenmiş” bu meşru kültürel hedef için meşruiyeti tartışmalı, normları esneten, bazen de ihlal eden araçlara başvurulmaktadır.

Üçüncü bir örneği, vücutlarını internet üzerinden teşhir ederek standartların üzerinde para kazanan gençlerin attığı tweetlerden verebiliriz.

İnsanların çıplak vücutlarını teşhir ettikleri erotik fotoğraf ve videolarını satarak para kazandıkları bir içerik platformu olan OnlyFans (<https://onlyfans.com/>) sitesindeki faaliyetlerin geleneksel kültürün toplumsal normları içinde meşru bir para kazanma aracı olarak görülebilmesi mümkün değildir. Fakat son yıllarda bu ve benzeri platformlarda para kazanan genç kız ve erkekler toplumsal normları çiğniyor olmalarına aldırmadan “başarılarını” twitter’da paylaşmakta çekinmemektedirler:



holy
@hollylooly

...

Onlyfansim olduğu için orospuluk ucuzluk ve benzeri onlarca ithamla karşılaşıyorum. Önemli değil bugün gezerken gözlerim kızardı 3000 liraya gözlük aldım. Öpüldünüz

ÖÖ 4:00 · 6 Ağu 2022 · Twitter for Android

80 Retweet 812 Alıntı Tweetler 7.383 Beğeni



Pınar @chikintsugı · 6 Ağu

...

@hollylooly adlı kişiye yanıt olarak

Çok samimi bir itiraf olmuş. Bravo! Ancak çok üzücü ki; okumak, yıllarca dirsek çürütmek, bir şeye emek vermek, sebat etmek yeni nesillere git gide enayilik gibi görünecek. Belki bazıları için “kolay kazanımlar” olacak. Ama emek verip başarmanın hazzı eksik kalacak.

12

13

234



zeynoi @mahkumpiremses · 19s

...

Bizi bu hale iten utansın ablalarımız annelerimiz babalarımız ve tanıdıklarımız yıllarca okuyup şuan bu durumda sürünürken ve bu tarz kolay para kazanmak gözler önüne serilirken bir sürü genç tabii ki akıllı kayacak ben şaşırmıyorum artık. Herkesin idealleri var ama yasayamıyorlar



9



deniz neptün @yabisuskrd · 6 Ağu

...

@hollylooly adlı kişiye yanıt olarak

onlyfans sanal orospuluktur

7

8

213



<https://twitter.com/hollylooly/status/1555720477129277442>



Merve Taşkın
@mervetasskin

...

Hayat sürprizlerle dolu 37 bin₺ lik çanta alabiliyorum
ibizada aylık kirası 310 bin₺ olan evde oturuyorum ve
küçükken küçük bir ilçede günlük 5₺ harçlıkla
yaşıyordum nerden geldiğimi hiçbir zaman
unutmuyorum ama hayata da güveniyorum istersek ve
inanırsak her şeyi başarabiliriz

ÖS 10:35 · 18 Tem 2022 · Twitter for iPhone

48 Retweet 2.967 Alıntı Tweetler 1.697 Beğeni



Arda #AdayOlmaKılıçdar @valaskyre · 18 Tem

...

@mervetasskin adlı kişiye yanıt olarak

Onlyfans kapansa çaycı olarak çalışacak kadınsın ne feselefe yapıyorsun
kapa çeneni

17

50

4.197



hilal ölçen @hilallen3 · 19 Tem

...

Umarım dislanmam ama onlyfans ne tam olarak

2

4



Erman Köseten @erman_koseten · 19 Tem

...

Bu abla tüm bu saydiklarına bu mecrada soyunarak sahip olmuş sizlerede
inanin sizde basaracaksınız diyor

9



<https://twitter.com/mervetasskin/status/1549115621530533888>

Her toplumda her zaman diliminde fuhuş üzerinden geçimini sağlayanlar ve onların müşterileri olmuştur. Ancak bu “mesleği” icra ederek para kazanmak, toplum nezdinde

hiçbir zaman makbul sayılmamış, kınanmış, ayıplanmıştır. Bu mesleği icra edenler kendilerini, kimliklerini, nasıl para kazandıklarını ailelerinden, arkadaşlarından, çevrelerinden, toplumun genelinden saklama ihtiyacı duymuşlardır. Bugün de bu kınama, ayıplama sürse de bir çok genç insanın artık etkisini hızla kaybeden toplumsal normlara işaret eden bir rahatlıkla, seçtikleri para kazanma yolunu sosyal medya kanalları üzerinden tüm dünyaya duyurdukları gözlemlenmektedir. Bu ifşaati yapan genç kadınların, başta aileleri ve akrabaları olmak üzere, arkadaşlarının, tanıdıklarının, komşularının kendilerini yargılayacağı toplumsal değerleri artık umursamadıkları yahut diğer her şeyin önüne koydukları maddi refah ve başarı arayışı sebebiyle ikinci plana ittikleri söylenebilir. Zenginlik, şöhret, lüks tüketim ve bunların çevrimiçi mecralarda sergilenmesi toplumsal seviyede bir hedef olarak yaygın şekilde benimsenirken, o hedeflere giden yolların meşru ya da gayrimeşru olmasının, yerleşik toplumsal değerlere, kabullere uygun olup olmamasının giderek daha az önemsendiği görülmektedir. Elbette toplumun tüm kesimleri için bu geçerli değildir. Yerleşik değerlerin sözcülüğüne soyunan gruplar bu gidişatı durdurmak üzere müdahalelerde bulunmaktadır. 7 Haziran 2023'te Cumhurbaşkanlığı İletişim Merkezi CİMER'e yapılan bir başvuru ve başlatılan şikayet kampanyasının ardından Türkiye'den OnlyFans sitesine erişim engellenmiştir. Gazetelerde de yer alan başvuru dilekçesinde yazılanlar konumuz açısından ilgi çekicidir:

“Son dönemlerde ülkemizde ciddi şekilde yaygınlaşmaya başlayan ve kullanımı özendirilen OnlyFans isimli bir sosyal medya platformu mevcuttur. Bu platformda, kullanıcılar pornografik görüntü ve videolarını para karşılığı abonelerine satmakta ve bu yaptıkları ahlaksız eylemle ciddi paralar kazanmaktadır.

../..

Ancak bu ve bunun gibi platformların esas vahameti, pornografi ile para kazanmayı teşvik etmesi ve özellikle genç kitleyi, sağladığı yüksek getiri ile ciddi şekilde etkilemesidir. Son zamanlarda bu platformun kullanıcıları, Twitter isimli sosyal medya platformunda, pornografik paylaşım yaparak kolay ve yüksek getiri elde ettiklerini ve herkese bunu tavsiye ettiklerini belirtir paylaşımlar yapmaktadır.

Bu paylaşımlar neticesinde, OnlyFans isimli platformda pornografik içerik üreten

kişi sayısının ciddi şekilde arttığı kamuoyunca gözlemlenmektedir. Son raddede bu iğrenç platformdaki konsept hesapların bazıları, daha fazla para kazanmak için anne-babaları ile pornografik içerik üretmeye başlamışlardır.

Ülke ekonomimizdeki dalgalı durum, toplumu ve özellikle gençleri kötü etkilemekte, çok sayıda insan kolay para kazanmak için kötü yollara tevessül etmektedir. OnlyFans isimli ahlaksız platformun kitle nezdinde özendirilmesi, toplumu ahlaksız yöntemlerle, kolay para kazanma konusunda teşvik etmektedir.

Gelinen noktada, OnlyFans isimli platformun kamu ahlakı ve Türk aile yapısı için ciddi tehlike ettiği aşıkardır. Bu gibi platformlara karşı zamanında, sert tedbirler alınmadığı takdirde, kamu ahlakı ve Türk aile yapısı iyice aşınacak ve neticede soysuzlaşacaktır.

Bu nedenle başta OnlyFans isimli platform olmak üzere, bu gibi platformların hepsine erişim engeli getirilmelidir. Sayılan nedenlerle, Türkiye Cumhuriyeti'nin, kamu ahlakına ve Türk aile yapısına kıymet veren bir vatandaşı olarak OnlyFans isimli sosyal medya platformuna erişim engeli getirilmesini talep ederim.” (Bolat, 2023)

Metinde geçen “daha fazla para kazanmak için anne-babaları ile pornografik içerik üretmeye başlamışlardır”, “toplumu ahlaksız yöntemlerle, kolay para kazanma konusunda teşvik etmektedir” gibi ifadeler, kolay ve fazla para kazanma hedefinin “kamu ahlakı ve Türk aile yapısını iyice aşındırıp soysuzlaştırma” pahasına yapılan “ahlaksızlıklara” zemin hazırladığına dair inancı işaret etmektedir. Fakat hem ülkemizde hem de dünya genelinde, sosyal mecralarda giderek arttığı gözlemlenen tepkilere rağmen, 26 Haziran 2023 itibarıyla OnlyFans sitesinin 190 milyon kayıtlı kullanıcısı, 2.1 milyon içerik üreticisi bulunmakta, her gün yarım milyon yeni kişi bu platforma üye olmaktadır (Georgiev, 2023).

5.3 Görecelilik Anomisi

Evrensel ahlak ve mutlak hakikatin varlığı, mümkün olup olmadığı ile ilgili tartışmaların tarihi çok eskilere uzansa da, bu tartışmalar modern ya da postmodern dönemde giderek daha çok yaygınlık kazanmıştır.

Ahlaki görecelilik görüşü (*moral relativism*) ilk olarak M.Ö. 5. asırda Yunanistan'da ifadesini bulmuş, ancak 19. ve 20. yüzyıllara kadar büyük ölçüde uykuda kalmıştır. Bu süreçte, ahlaki göreceliliği giderek daha makul gösteren bir dizi faktör ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında antropolojik keşiflerin ortaya koyduğu kültürel çeşitliliklerin takdir edilmesi, modernleşmiş toplumlarda dinin öneminin azalması, sömürgecilğe ve sömürgeleştirilmiş toplumlar üzerinde ahlaki üstünlük varsayımlarına karşı giderek daha çok yoğunlaşan eleştirel tutum ve değer yargılarının doğruluğunu olguları ispatlar gibi ispatlamak çok zor olduğu için her türlü ahlaki nesnelcilik (*moral objectivism*) biçimine karşı artan şüphecilik sayılabilir (Westacott, 2022).

Özellikle 20. asrın sonlarından itibaren, ahlâkî eylemlerin iyi ya da kötü olduğuna dair bir değerlendirme yapmanın mümkün olmadığı, insanlar arasındaki ahlâkî anlaşmazlıklara çözüm bulmak için her zaman ve mekanda geçerli, tarafsız, nesnel bir ölçüt bulunamayacağı, her toplumun ahlâkî inanç ve uygulamalarının kendi şartlarına göre oluştuğu görüşleri yaygınlık kazanmıştır. Öte yandan gelişen iletişim teknolojileri sayesinde hız kazanan küreselleşme de bu tartışmaları hararetlendirmiştir. Bir çok toplum için, izole, içine kapalı, dünyanın geri kalanından kopuk şekilde yaşama imkanı ortadan kalkmıştır. Yaşanan tarihi süreçte ortaya, yaşama hakkı, düşünce ve inanç özgürlüğü ve mal güvenliği gibi temel insan haklarının istinat ettiği ahlâk ilkeleri konusunda bir mutabakat da çıkmıştır. Birçok ulus devlet, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (4 Kasım 1950) ve Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi (22 Kasım 1969) gibi beynelmilel sözleşmelerin altına imza atarak bu evrensel ahlaki ilkeleri benimsemiş, hatta kendi yerel kanunlarının üzerinde tutmuştur.

Kitle iletişim araçları ve internetin yaygınlaşmasıyla farklı kültürlerin etkileşiminde fiziki mekan kısıtları asgari seviyeye inmiştir. Farklı kültürlerin ahlaki normlarının, zaman, mekan ve hakikat algılarının, diziler, filmler, bilgisayar oyunları ve internet üzerinden sağlanan açık etkileşimlerle neredeyse tüm dünyada eş zamanlı olarak tecrübe edilir hale gelmesi,

geleneksel yerel cemaatlerden tepki görse de bu, etkileşimin hızını kesmemiştir.

Görecelilik giderek postmodern çağın en belirleyici unsurlarından biri haline gelirken, modern dönemin yapıları postmodern düşünürlerin eleştirel okları altında yapı bozumuna uğratılmış, hakikatin kendisi bile -Bauman'ın tabiriyle- akışkanlaşmaya başlamıştır.

Bauman, dünyanın katı modernlik olarak nitelediği eski halinden akışkan bir hale geçtiğini ileri sürerek, analizini dünyanın bu yeni halindeki müphemliğe, sürekli değişkenliğe ve yenilenmenin neden olduğu karmaşık durumlara dayandırır. Toplumun akışkan olmasından kastı, modern dönemde yaygın ve belirleyici olan katı toplumsal yapıların artık çözülerek daha belirsiz, kararsız ve değişken hale gelmesidir.

Cemaat birey etkileşimindeki radikal değişim, sosyal yapıların postmodern zamanlarda nasıl akışkanlaştığına örnek olarak verilebilir. Modern dönemde bir cemaate mensup olmakla postmodern dönemde bir cemaate mensup olmak çok farklılaşmıştır. Cemaat birey ilişkileri gevşemiştir. İnsanların aynı anda girip çıktıkları onlarca cemaat olması normalleşmiştir. Aidiyet hissi zayıflamıştır. Postmodern hayatın şartlarına özgü olarak “değişken”, “akışkan”, “geçici”, “çok açık” ve oldukça bireyselleşmiş gruplar zuhur etmiştir. Aşınan, aslında ulus-devletin cemaatsel tabanıdır. Bunun anlamı, kitlelerin bir zamanlar uğruna seve seve ölüme gittikleri, kendilerini ona atıfla tanımladıkları cemaatsel duygu ve bağlılıkların çözülmesidir. Ulus cemaat çözülmektedir ve ulus devlet meşruiyet tabanını yitirmektedir (Yelken, 1999, s. 240-241).

Bauman'ın akışkanlaşan toplumsal yapılar tezi ile Marx'ın komünist manifestoda kullandığı, daha sonra Marshall Berman'ın bir çalışmasına başlık yaptığı “katı olan her şey buharlaşıyor” ifadesi arasında bir paralellik kurulabilir. Marx'ın komünist manifestoda yeni üretim araçlarında ve tarzlarından bahsederken ifade ettiği ilgili cümleler şöyledir:

“Üretimdeki sürekli devrimler, tüm sosyal şartların sürekli bozulması, sonsuz belirsizlik ve ajitasyon, burjuva çağını tüm öncekilerden ayırt ediyor. Tüm sabit, hızlıca katılaşmış ilişkiler, kadim, saygıdeğer önyargılar ve görüşlerle birlikte silinip gidiyorlar. Yeni oluşlar daha kemikleşmeye fırsat dahi bulamadan eskiyor. Katı olan her şey buharlaşıyor (havada eriyip gidiyor). Kutsal olan her şey kutsallığını

yitiriyor (profanlaşıyor) ve insan nihayet ayık olarak gerçek hayat şartlarıyla ve kendi türüyle olan ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyor.” (Marx & Engels, Manifesto of the Communist Party, 2022)

Marx’ın, modernleşmenin etkisinin çok derinden hissedildiği on dokuzuncu asırda tespit ettiği, üretim tarz ve araçlarının değişmesiyle kadim değerlerin itibarsızlaşması sürecine çok benzer bir süreç, yirmi birinci asrın başlarında yaşanmaktadır. İnsanların bedenlen ve zihnen çalışmasına duyulan ihtiyacı dramatik şekilde azaltan, iş yükünün insanlardan çok daha verimli robotlara ve yapay zeka uygulamalarına kaydırılmasına imkan tanıyan teknolojik gelişmeler, üretim-tüketim ilişkilerini bir kez daha altüst etmektedir.

Bauman, günümüz toplumunun, artık tam bir tüketim toplumuna dönüştüğüne dikkat çekmektedir. Bu toplumda kültür, tümü potansiyel müşteri olan insanların, çekilmez derecede uçucu ve dağınık dikkatlerini, bir göz kırpması süresinden biraz daha uzun çekebilmek için rekabet eden bir tüketim ürünleri deposu olarak kendini gösterir. Günümüzde, tüm zevklerin katı standartlar ve titizlik bir kenara bırakılarak, tarafsızlıkla ve kesin bir tercihte bulunmaksızın kabulü, tercihlerin 'esnekliği' (günümüzün politik olarak doğru deyimiyle omurgasızlık) ve seçimlerin geçiciliği ve süreksizliği en doğru ve makul davranış olarak önerilmektedir. Bugün bir kültürel seçkinler grubuna dahil olmanın işareti, maksimum hoşgörü ve minimum seçiciliktir. Kültürel züppelik, züppeliğin gösterişli bir şekilde inkar edilmesiyle oluşmaktadır. Kültürel elitizm ilkesi, ayırt etmeden her şeyi yemektir. Hiçbirini kendi evi olarak görmeden, her kültürel ortamda kendi evinde gibi hissetmektir (Bauman, 2011, s. 14).

Geleneksel değerleri koruma çabasındaki toplumsal kesimlerden yoğun tepki gören LGBTİ topluluklarının hak arayışları ve görünürlük kazanma arzuları bu bağlamda ele alınabilir. Akışkan postmodern zamanların ruhu şunu söylemektedir: Cinsiyet rolleri toplum tarafından üretilmiş "katı" rollerdir. Halbuki bu katı kurallar, yasaklar, tavırlar diğer her şeyle beraber sivilaşmaktadır. Her şey aslında bir tercih meselesidir. O yüzden insanların cinsel tercihlerine saygı duyulmalıdır. Kimse kimseyi yargılamamalıdır. Birine göre yanlış olan diğerine göre doğru olabilir. Zaten yargılama yapabilmek için gereken zemin artık kaybolmuştur. Din, kültür, gelenek, bilim gibi sosyal kurumların hepsi birer birer

çözölmüştür. Hatta cinsellik öylesine akışkanlaşmıştır ki sadece binary (ikili / kadın-erkek) cinsiyetlerin reddedilmesi, üçüncü bir cinsin tanınması yetmez. İnterseksüellik, eşcinsellik, biseksüellik, panseksüellik, aseksüellik transseksüellik gibi çok renkli tercihlere de hürmet gösterilmesi gerekir. Bu "tercihleri" sapkın olarak yaftalamak için artık hiç bir zemin kalmamıştır. En başta din, daha sonra kadim gelenekler, mahalli kültürler, milli tavırlar birer yapı olarak etkilerini kaybetmişlerdir.

Eskiden fikirlerini, tutumlarını din gibi, gelenek gibi, pozitivist aydınlanma idealleri gibi, bilim gibi yapılara dayandırmak zorunda hisseden insanların pek çoğu artık buna ihtiyaç duymamaktadırlar zira hakikat ve ahlakın bile bir tercih konusu haline geldiği postmodern/akışkan zamanlarda söylediklerine kendini adamak, kendiyle çelişmemek, sözünün ardında durmak, tutarlı olmak gibi kaygılar anlamlarını yitirmektedir. Her şeyin, herkese ve her duruma göre anlık olarak değişebileceğinin kabul edildiği bir vasatta sosyal yapılar ayakta kalmakta zorlanmaktadır.

Hakikat ve ahlakın böylesine akışkanlaştığı bir zeminde, bir düşüncenin ya da eylemin iyi veya kötü olduğunu ifade eden ortak ilkelerden bahsedilemeyeceğine göre postmodern toplumların hangi ortak ahlâkî ilkeler etrafında kurulacağı, insanlar arasındaki ahlâkî anlaşmazlıklara nasıl çözüm bulunacağı, böyle ortak ilkelerin yokluğunda ahlâkî yargıların hem bireysel hem de toplumsal eleştirisini yapmanın ve ahlâkî yanlışları tartışmanın nasıl mümkün olacağı belirsiz hale gelmektedir.

İnsan ilişkilerinin temeli daha çok ahlâkî zemine dayandığından ahlâkın görece ya da evrensel olduğu inancı ahlâkî hayatta farklı sonuçlar doğurmakta, ahlâkın görece olduğuna inanmak, ahlâkî belirsizlik ve nihilizm gibi birçok soruna neden olabilmekte ve ahlâkın yaptırım gücü de büyük oranda zayıflamaktadır (Altunışık, 2018, s. 280).

Her şeyin “görece” sayıldığı, fertlere ait indî değerlerin geniş toplum kesimlerince paylaşılmadığı bir zeminde normlardan bahsetmek mümkün değildir. İndî değerlerin mevcudiyetleri, hatta tahammül görmeleri onları norm yapmaya yetmez. O yüzden her değerın hürmete layık görüldüğü bir yerde aslında hiçbir değer norm olma noktasında muteber olamamaktadır. Bu da yeni bir tür anomiye yol açmaktadır.

Bu anomi formuna verilebilecek bir örnek, yakın zamanlara kadar tüm toplum kesimlerince lanetlenen, kesinlikle yanlış olduğu hususunda çok geniş bir toplumsal mutabakat bulunan “ırkçılık” fikrinin, ırk esaslı “ayrımcılığın”, artık “görece” olarak kabul edilebilir bir şey olduğu/olması gerektiğinin açıkça ifade edilebilir hale gelmesidir.

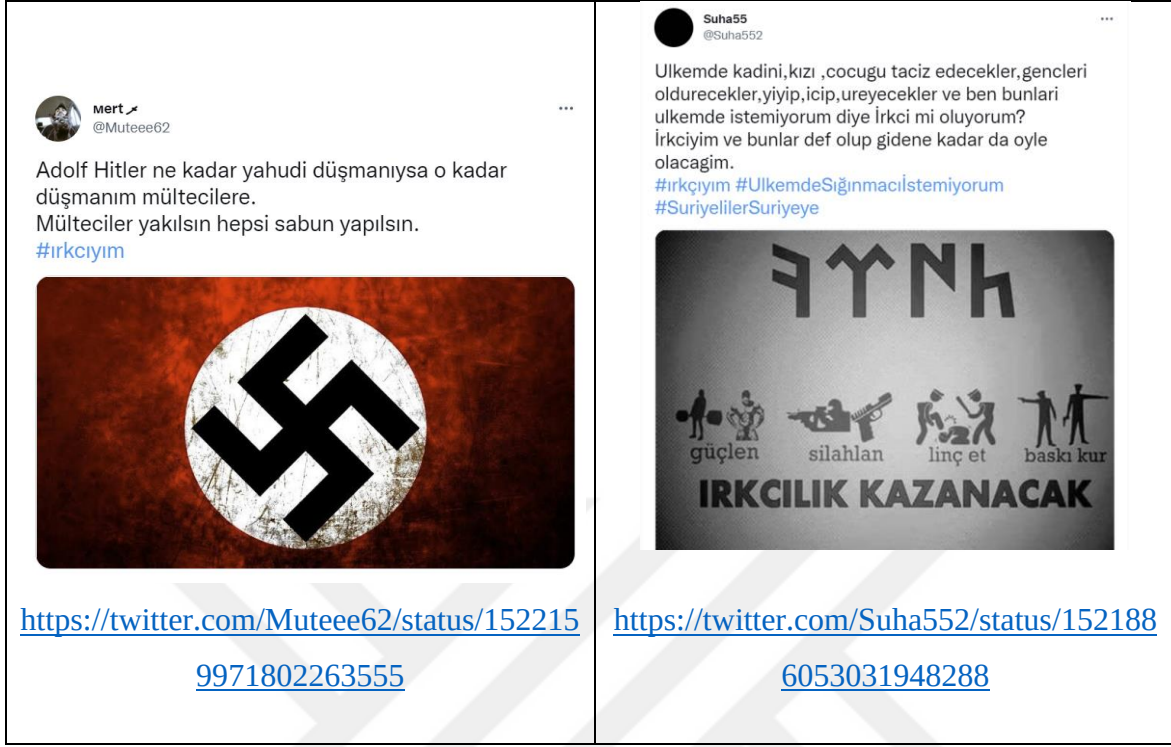
Türkiye, ırkçılık ve ayrımcılık yasağını farklı konular bağlamında düzenleyen uluslararası insan hakları sözleşmelerinin büyük çoğunluğunu imzalamış ve usulüne uygun bir şekilde onaylamıştır. Böylece taraf olunan uluslararası sözleşmeler iç hukukun bir parçası haline gelmiştir. Türk Ceza Kanunu’nun 122. Maddesinde ve 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu’nda Anayasa’nın 10. maddesi ile de öngörülen “kanun önünde eşitlik” ilkesi düzenlenmiştir. Siyasi Partiler Kanunun 82. maddesi bölgecilik veya ırkçılığı yasaklarken, 83. maddesi siyasi partilerin ayrımcılık içeren faaliyetlerde bulunmasını yasaklamıştır (Karan, 2007, s. 156).

Yani hukuki bir norm olarak, ırkçılık yapmak, ırka dayalı ayrımcılık yapmak yasaktır. Zaten ırkçılık, ayrımcılık, başka milletlerden olanlara karşı işlenen nefret suçları, genel olarak toplumda da kabul ve itibar görmeyen, hatta -özellikle başka ülkelerdeki örnekleri- ayıplanan, ancak küçük marjinal gruplar içinde serbestçe ve açıkça dile getirilebilen bir tutumdur. Yani ırkçılığın reddinin toplumsal bir norm olduğu söylenebilir.

İrkçılığa yönelik tutumların sosyal medyaya yansımaları üzerinden anominin izi sürülebilir. İrkçılığa karşı duruş, mevcut bir toplumsal normken, bu normun hızla zayıfladığı, etkisizleştiği ve toplumun dikkate değer büyüklükte bir kısmı için norm olmaktan çıkmaya başladığı görülmektedir. Yaşanan hızlı değişimler, ekonomik sarsıntılar ve göç hareketleri yerleşmiş normları sarsmaktadır. Sosyal medyada, tüm topluma açık olarak yazdıkları mesajlarla, ırkçı olma “tercihlerine” saygı gösterilmesini bekleyen bireylerin mesajlarına rastlanmaktadır. Birkaç örnek şöyle sıralanabilir:

 Genç Alfa Gri Kurt @solkanatotoban - 18 Nis ... Siz velev ki ibneyiz diye ortalıkta dolaşınca bi şey yok. Velev ki ırkçıyız amk velev ki ırkçıyız size ne bundan.  Genç Alfa Gri Kurt @solkanatotoban - 18 Nis Olm siz bize ırkçı dediğinizde bundan rahatsız olduğumuzu aşağılandığımızı falan mı düşünüyorsunuz https://twitter.com/solkanatotoban/status/1516156482756222984	 Ra's @CMSilenforce ... @tanrikutcaglar adlı kişiye yanıt olarak İrkçılık sanki kötü bir şey aq ırkçıysak size ne amina koduklarım https://twitter.com/CMSilenforce/status/1233766389304975360a
 Veli Koç @velikoc ... Ne olmuş yani ırkçıysam? Sizler ırkçılığa karşı değil; kendi ırkından gayrisini insan görmeyene karşı olun... https://twitter.com/velikoc/status/1378624329743745024	 cicoz @mephz6 ... Ee ırkçıysam ne olmuş ? Hangi ermeni senin kardeşin olmuş bu zamana kadar ? Moron musun nesin aminakoyim https://twitter.com/mephz6/status/1285132563321892864
 İbrahim TATAR @ibrahimtatar ... faşistsem ırkçıysam kime ne bundan https://twitter.com/ibrahimtatar/status/1004869615808212992	 muadet&c @MuadetC ... Suriyeli,Afganistanlı vb yamyamları istemiyorum ülkemde,ırkçıysam ırkçiyım kime ne 🇹🇷 🇺🇲 https://twitter.com/MuadetC/status/1008752377007140866
 EMRE @gfbemre3 ... Her kürt aynı olmayabilir eyvallah ama ben kürtleri sevmiyorum ırkçıysam ırkçiyım kime ne https://twitter.com/gfbemre3/status/773653609372319744	 v.m.s @mendersay ... @ismaildukel adlı kişiye yanıt olarak Kime ne ırkçıysam ırkçiyım,faşistsem faşisttim,kalitesiz militan suriyeli ve afganların yurdumu cekirge sürüsü gibi istilasını istemiyorum. https://twitter.com/mendersay/status/1417065856778055680

 E  @esoclandin Ermeni döllerı sizden nefret ediyoruz. Sizin gibi pislıklerı asla saygım yok. Evet ben ırkçıysam ırkçıyım. Allah sizin gibi köpeklerin belasını yakın zamanda verir inşallah. #HocalıKatliamı https://twitter.com/esoclandin/status/1232560333618806784	 Fatih @Terimcifatih Valla ırkçıysam ırkçıyım ama Araplardan nefret ediyorum https://twitter.com/Terimcifatih/status/1499383248895590404
 Şeyda @NurSeydaYilmaz #SananeYahu ırkçıysam https://twitter.com/NurSeydaYilmaz/status/799014240317272064	 gülo in manic episode @senpairari ırkçıysam ırkçıyım kardesim direkt engelle iste https://twitter.com/senpairari/status/1425909039268044809
 E&A   091221  614 @elifguncesi1 Arap ırkına uyuzum evet ırkçıysam ırkçıyım, üstlerine kusasım var elimde değil  https://twitter.com/elifguncesi1/status/1472175706180358146	 Alkantar @edwjohnsmith Hiçbiri benim müslüman kardeşim değil hepsi piç kuruşu ırkçıysam ben ırkçıyım ve gurur duyuyorum. Ne mutlu Türk'üm diyene! https://twitter.com/edwjohnsmith/status/1139124273610670081
 Kadir Soyal @kadirsoyal Gün gelecek öldürmediğim her mülteci için bana küfredeceksiniz! #adolfhitler #Hitler #ırkçıyım https://twitter.com/kadirsoyal/status/1522249314646609922	 Isao @ismailyesl28 Gördüğüm yerde ağzını yüzünü eline verip gönderesim geliyor mültecii istemiyorum #ırkçıyım https://twitter.com/ismailyesl28/status/1522248246323777536



Bu tür mesajlar içerik analizine tabi tutulduğunda şu noktalar tespit edilmektedir:

İrkçılık fikrini benimsediğini açıkça ifade eden bireyler;

- İrkçılığı reddeden, lanetleyen, alternatif bir fikir olarak görmeyen, suç sayan tüm toplumsal yapılara meydan okumaktadırlar
- İrkçılığın “görece” bir kanaat olarak kabul edilmesi gerektiği ve bu kanaati benimseyenlerin yargılanmaması gerektiğini önermektedirler
- Anlık olarak yaşanan ve yabancı sığınmacılardan kaynaklandığını düşündükleri ekonomik sıkıntıların, ırkçılığı benimsemeyi meşrulaştırdığını ima etmektedirler
- Yabancı sığınmacıların karıştığı adli hadiselerin ırkçılığı benimsemeyi meşrulaştırdığını iddia etmektedirler
- Vatan sevgisi, kurucu lidere bağlılık, milliyetçilik, ülkenin geleceğini düşünme gibi başka değerlerin ırkçılığı meşru kıldığını ileri sürmektedirler
- Farklı kültürel alışkanlıklara, adetlere, anlayışlara sahip olanlara yöneltilen nefret, tiksinti, öfke, korku, endişe gibi bireysel hislerin ırkçılığı benimsemeyi meşru

kıldığını savunmaktadırlar

Elbette sosyal medya platformlarında, bu ırkçılık yanlısı görüşleri reddeden, şiddetle eleştiren, bunlar karşısında toplumsal normları savunan, karşı görüşten pek çok kimse de fikir beyan etmektedir ama burada dikkat çekici olan, zayıflayan normların, kitleler nezdinde tartışmaya açılmasıdır.

Postmodern rölativizm, etkileşimin ve çıkar çatışmasının kaçınılmaz olduğu kamusal alanda ihtiyaç hissedilen ortak zemini eritmektedir. Kanunların her kişiye ayrı ayrı “göre” düzenlenmesi mevzuubahis olamaz. Bir kişi belli bir suçu işlediğinde, “bu bana göre suç değildir” diyerek cezadan kurtulamaz. Toplumsal istikrarın sürdürülebilmesi, yazılı ya da sözlü toplumsal sözleşmelere, yani normlara riayete bağlıdır. Modern dönemde yeni toplumsal normların dayandırılmış olduğu temel yapılar olan pozitif bilim ve rasyonalitenin belirleyicilikleri postmodern dünyada hayli aşınmış, itibarları sarsılmış, ama bunların yerine başka bir istinat noktası da bulunamamıştır. Rölativizme yapılan aşırı vurgu, yeni bir anomi formu doğurarak toplumu istikrarsızlaştırmaktadır.

5.4 Nihilizm Anomisi

Latince “hiçlik” anlamına gelen “nihil” kelimesinden türetilmiş felsefi ve siyasî bir terim olan “nihilizm”, siyasi literatürde her türlü sosyal ve siyasi düzeni reddeden görüşleri ifade etmektedir (Bülbül, 2021, s. 37).

Nihilizm, genel bir psikolojik ya da felsefi hal olarak, her tür ahlaki, dini, siyasi ve toplumsal değerden yoksun olma, varlık/yokluk, gerçeklik/gerçek dışılık, doğru/yanlış, bilgi/kanaat türünden tüm ayırımları reddetme durumunu ve tavrını ifade ederken, epistemolojik açıdan bakıldığında, gerçek ve nesnel bir doğru olamayacağı, bilinebilir olan hiçbir şeyin bulunmadığı, bilginin yanılsamadan başka şey olmadığı, her tür bilginin değersiz, göreceli ve anlamsız olduğu, hiçbir şeyin bilinemeyeceği, bilginin imkansız olduğu inancıdır. Metafizik anlamda ise, nihilizm, bir tür tanrıtanımazlıkla birlikte, evrenin anlamsız ve amaçsız olduğu, hayatın ve insanın faaliyetlerinin hiçbir değer ya da anlam taşımadığı, uğrunda yaşamaya

değer hiçbir şeyin bulunmadığı, tabiatın bütünüyle anlaşılmaz olduğu, insanın ihtiyaç duyduğu değerlendirme biçimlerini ve ontolojik manaları bulabileceği hiç bir yerin mevcut olmadığı düşüncesidir (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 2005, s. 1234,1235).

Tanımı itibarıyla nihilizm ile postmodernizm arasında uzun süredir varlığını sürdüren bir ilişki vardır. Yirminci asır boyunca, çeşitli tarihçiler, sosyologlar ve edebiyat eleştirmenleri, postmodernlik fikrini nihilizmle güçlü bir şekilde rezonansa girecek şekillerde kullanmışlardır (Woodward, 2009, s. 20). Bu ortak noktalar, anominin 21. asırdaki yeni formunu şekillendirmektedir.

Nihilizm denince akla gelen ilk isim olan 19. asır düşünürü Nietzsche, nihilizmi modernizmin bir neticesi olarak görmekte ve bütün sorunların temelini modernizme dayandırmaktadır. Modern çağda mutlak otorite ve değiştirilemez hakikate duyulan inancın kaybolmasının kaçınılmaz olduğunu, modern dönemde politik içgüdü ve erdemlerin artık var olmadığını ifade eden Nietzsche, politik alanda sanat ve toplum için aynı ölçüde önemli, tehlikeli körelmelerin varlığını işaret ederek devletin artık kültürün üretimi için bir araç olmak yerine, bencil bireyin isteklerine hizmet eden bir araç olmaya indirgendiğini söylemektedir. (Basmacı, 2020, s. 153).

Değerlerin toplumsal niteliklerini neredeyse tamamen kaybedip bireysel tercihlere indirgenmesinin bir sonraki safhası, bireylerin mevcut tüm değerlere dair inançlarını kaybetmesi olabilmektedir. Çünkü toplumsal olarak standart şekilde sürekli yeniden üretilen, değişse bile çok yavaş değişen, kolektif bir şuurun mahsulü olan değerler, bu desteği kaybedip bireysel seviyede şekillenmeye başladıklarında güçlerini, kararlılıklarını muhafaza edememektedir. Burada artık bir görelilik, değerler arasında bir tercih değil, değerlerin tümünden reddi söz konusudur.

Nihilizmin yol açtığı anomiye değinmeden evvel, yaşanan postmodern çağ ile nihilizm arasındaki bağlantılara bir göz atmamız gerekmektedir.

Postmodern nihilizm hakikat ve ahlakın akışkanlaştığı, değerlerin "mutlak, daimi, evrensel ve rasyonel" olan bir anlayıştan değil "görece, geçici, yerel, geleneksel ve irrasyonel" bakıştan türetilmeye çalışıldığı bir zeminde sürgün vermektedir.

Woodward, (2009, s. 1) Batı medeniyetinin bir çöküş halinde olduğu ve çağdaş kültürde güncel bir “anlam krizi” olduğu iddialarının genellikle şu türden gözlemlerle ilişkilendirildiğini tespit etmektedir:

- Bugünün hayatı eskiye nazaran daha karmaşık ve kesinlikten, belirginlikten daha uzaktır.
- Yirminci yüzyılın tanık olduğu kültürel ve teknolojik değişikliklerin hızlanması, birçok insanı şaşkına çevirmiş, dünyadaki yerleri ve hayatlarının anlamı konusunda kafalarını bulandırmıştır.
- Din gibi egemen toplumsal yapılar ve bu yapılarla ilişkilendirilen ve daha önce insanların yaşamlarına yön veren geleneksel değerler, bu değişimler tarafından aşındırılmışlardır.
- Dünyanın en “gelişmiş” ülkelerinde, özellikle de gençler arasında görülen yüksek intihar oranları, bazen bugünün anlamını bulmanın önceki nesillere göre daha zor olduğunu düşündürmektedir.

Yine Woodward’a (2009, s. 1) göre, çağdaş dünyada hayatı anlamlandırma sorunu üzerine serdedilen bu tür düşünceler yaygın olmakla birlikte, genellikle bir belirsizlik karakteri taşımakta, genel bir huzursuzluk duygusuna işaret etmekte ve açıklığa kavuşturulması ya da haklı gösterilmesi zor iddialar olarak kalmaktadırlar. Friedrich Nietzsche ve onu takip eden çeşitli düşünürler, Batı medeniyetinin gerileyişine ve bu gerileme ufkunda anlamlı bir hayat yaşamanın zorluğuna atıfta bulunmak için “nihilizm” terimini kullanarak bu sorunları daha çerçevesi belli bir felsefi tarzda düşünmeye çalışmışlardır. Tartışmalı ve sorunlu bir gelenek olsa da, nihilist düşünce, analiz edilemeyecek kadar şekilsiz kalma tehlikesiyle karşı karşıya olan çağdaş dünyada, anlam sorunu üzerinden düşünmek için felsefi bir çerçeve sağlamaktadır.

Nihilizm, düşüncenin veya hayatın bütün ya da bazı yönlerinin inkârı veya olumsuzlaması, Tanrı'nın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü, iradenin özerkliğini, aklın otoritesini, değerlerin nesnelliğini, bilginin imkanını, tarihin mutlu sonunu reddetme türünden bir reddiyeye ek olarak, bir de umutsuzluk ve düş kırıklığı duygusu ihtiva eden görüş olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 2005, s. 1234).

1940'ların sonlarında ve 1950'lerin başlarında, “postmodern” tabiri Arnold Toynbee tarafından tarihsel bir dönemi ayırt etmek için kullanılmıştır. Toynbee’ye göre modern çağ 1875'te sona ermiştir ve çağdaş dünya postmodern olarak tanımlanmalıdır. Postmodern çağ ise (insanlığı nihilizmin kucağına sürükleyecek unsurlar olan) Aydınlanmanın rasyonellik ve ilerleme ideallerinin çöküşü, anarşizmin yükselişi ve tam rölativizm ile karakterize edilmektedir (Woodward, 2009, s. 20).

C. Wright Mills, 1959’da yayınladığı Sosyolojik Tahayyül adlı eserinde, postmodern çağı, Aydınlanmanın akıl ve özgürleşme bağlantısının çöküşüyle karakterize edilen yeni ve karanlık bir çağ olarak tanımlar. Bu yeni karanlık çağda, liberalizm ve Marxizm’in özgürleştirici politik felsefeleri geçersiz hale gelmiştir. Mills, toplumun rasyonelleşme sürecini özgürleşmeyle değil, insanları insanlıktan çıkaran bir bürokratikleşmeyle, teknolojik örgütlenmeyle ve boş bir konformizme doğru kör bir sürüklenmeyle ilişkilendirir (Mills, The Sociological Imagination, 2000, s. 166).

1980'lerde iyice popülerleşen postmodern toplum okumaları, genellikle olumsuz bir şekilde, bir nihilizm biçimi olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelemelerin iki dikkate değer biçim aldıkları görülmektedir: İlk olarak, postmodernizm ile nihilizm arasındaki denklemler, sanki postmodernizmin nihilizm olduğu apaçık bir şekilde doğruymuş gibi, genellikle çok az analizle geçirilmiştir. İkinci olarak, “nihilizm” terimini doğrudan kullanmasalar da birçok entelektüel, tutarlı teori veya normatif etik ve politika olasılığını baltaladığı için postmodernizme saldırmıştır. Bu haliyle postmodernizm, epistemolojik, metafizik, etik ve politik nihilizm olmakla suçlanmıştır (Woodward, 2009, s. 21).

Postmodernitenin esas itibarıyla nihilizm olduğunu kabul etmeyen bazı düşünürler de olmuştur. Örneğin Jean François Lyotard tekno-bilimin bugünü damgası vuran hakimiyetinin inkar edilemeyeceğini belirttikten sonra, bilimsel bilgidен ve kapitalist ekonomiden kaynaklanan nesne ve düşüncelerin, hayatlarımıza kendileri ile birlikte varlıklarını mümkün kılan bir kural getirdiklerini söylemiştir. Bu kural şudur: belirli bir bilgi üzerinde taraflar arasında bir fikir birliği ve belirli taahhütler olmadığı müddetçe gerçeklik diye bir şey yoktur. Bu kuralın etkisi çok büyüktür. İnsan zihninin bir zamanlar sahip olduğunu sandığı dini, siyasi, metafizik kesinliklerden kaçışının, bilim insanlarının ve para

sahiplerinin zihinlerinde bıraktığı izdir. Bu geri çekilme, bilimin ve kapitalizmin ortaya çıkması için kesinlikle şarttır. Aristocu hareket teorisinden şüphe edilmeden, korporatizmi, merkantilizmi ve fizyokrasiyi¹ çürütmeden sanayileşme mümkün değildir. Modernite, hangi çağda ortaya çıkarsa çıksın, inançlar sarsılmadan, gerçekliğin “gerçeklikten yoksunluğu” keşfedilmeden, ve diğer gerçeklikler icat edilmeden var olamaz. Lyotard bu "gerçeklikten yoksunluğun" elbette Nietzsche'nin nihilizm dediği şeye benzediğini ama Kant'ın (insan zihninin hakikati belirleyiciliğine işaret eden) yücelik (sublime) temasının, modernitenin ruhunu daha iyi yakaladığını ileri sürmektedir (Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, 1984, s. 77).

(Slocombe, 2006, s. xi)'a göre, -kabaca- aklımızın ötesinde bir şeye yoğun bir duygusal tepki olarak tanımlanan “yüce” (*sublime*), yalnızca postmodern düşüncenin bir bileşeni değildir, çünkü “postmodernizm” veya “postmodernitenin” aksine “postmodern” olanın bizzat kendisi yücedir. Yücenin diğer formülasyonlarından tarihsel olarak farklı bir biçim olsa da, “postmodern” olan bir yüce vardır ve yüce olmadan postmodern diye bir şey var olamaz. Yüce, postmodernin bir yönü değildir; daha ziyade, postmodern, yücenin bir yönüdür. Bu ayrım çok önemlidir, çünkü ister sanat ister teori olsun tüm postmodern eserler bir şekilde yüce olmalıdır, aksi takdirde artık postmodern değildirler: “postmodern yüce”nin değil “yüce postmodern”in parçasıdırlar. Bu şekilde görüldüğünde, postmodernin “nihilist” olduğuna dair argümanlarının yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Postmodernizmin ne olduğu konusundaki tartışmalar her zaman bir şekilde nihilizmle ilişkilidir: postmodernizme karşı olanlar, onun politik veya etik sorumluluk eksikliği nedeniyle nihilist olduğunu iddia ederlerken; postmodernizmden yana olanlar, onun daha önceki bir “modernist” nihilizme bir yanıt olduğu için nihilist olmaktan kesinlikle uzak bir şey olduğunu savunmaktadırlar.

Lyotard, nihilizmle port modernitenin uzlaşmaz olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmezken

¹ Fizyokrazi: Doğanın her zaman kendi dengesini koruyacak bir süreci işlettiği düşüncesinden hareket edip, aynı şekilde beşeri durumların da nihayetinde kendi kendine bir denge durumuna kavuşacağı çıkarımına varan, 18. Asırda Fransa’da gelişmiş düşünce okulu.

Arjantinli post Marxist siyaset bilimci Ernesto Laclau, postmodern siyaseti tüm yapısalcılığın ötesinde konumlandırmakta ve böyle bir siyasetin nihilizmle karıştırılmaması gerektiğinde ısrar etmektedir. Laclau'ya göre nasıl bir düşmanın saldırı şeklinin belirsiz olması pasifliğe yol açmazsa, “sosyal yapılara dair mitlerinin” terk edilmesi de nihilizme yol açmaz. Daha ziyade, bir diskur içinde (dille basitçe ifade edilebilecek) belirsizlikten, çelişkiden, tutarsızlıktan uzak (*extradiscursive*) bir gerçeklik olmadığı için, ihtiyaç hissedilen tutarsız müdahalelerin ve argümanların çoğalmasına yol açar. Argüman ve söylem toplumsalı şekillendirdiği için, onların açık uçlu karakteri daha büyük bir aktivizmin ve daha radikal bir liberterliğin kaynağı olur. Her zaman dış güçlere -tanrıya, doğaya, tarihin zorunlu yasalarına- boyun eğmiş olan insanlık, şimdi postmodernitenin eşiğinde, kendini ilk kez kendi tarihinin yaratıcısı ve kurucusu olarak görebilir. Sosyal yapılara dair mitlerin ve onların beraberinde "özne" kategorisinin dağılması - Aydınlanma ve Marxizm'in sunduğu özgürleştirici olanakları daha da radikalleştirir (Laclau, 1989, s. 79-80).

"Nihilizm Üzerine" adlı makalesinde, nihilizmin ilk "büyük tezahürünü" romantizm olarak tanımlayan Baudrillard'a göre romantizm, "görünüş düzeninin bir yıkımını" oluşturması bakımından nihilizmdir (Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 2010, s. 159). Max Weber'in “büyü bozumu” teorisini tekrarlayan Baudrillard, bu yıkımı "dünyanın büyüünün bozulması" ve dünyanın "yorumun ve tarihin şiddetine" terk edilmesi olarak görür (Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 2010, s. 160). Baudrillard'ın sürrealizmde, dadaizmde ve siyasi nihilizmde bulduğu 'anlam düzeninin yıkımı', yirminci yüzyılda ortaya çıkan ikinci bir tezahür olarak nihilizmin bu ilk tezahürünü takip eder. Nihilizmin ilk tezahürü estetik ise, ikincisi politik, tarihsel ve metafiziktir. Baudrillard, bu iki tezahürün ötesinde, nihilizm tarihinde radikal olarak yeni bir aşamaya girdiğimizi ve bu aşamanın Nietzsche'nin önerdiği çöküş ya da Tanrı'nın ölümü başlıkları altında kavranamayacağını ileri sürer. Bu üçüncü tezahür, şeffaflık - ya da daha doğrusu, sahte veya simüle edilmiş şeffaflık- olarak nihilizmdir ve önceki tarihi biçimlerinden daha radikal, daha önemlidir. Çünkü bu şeffaflık, bu kararsızlık, sistemin ve hala onu analiz ediyormuş gibi yapan tüm teorilerin ayrıştırılmaz bir parçasıdır. Nihilizmin zayıflaması bir yana, bu üçüncü tezahür aslında onun tamamlanmasıdır, çünkü nihilizm artık, kendisini teşhis etmeye ve kendisiyle mücadeleye çalışacak söylemler de dahil olmak üzere her şeye nüfuz etmiş, hem teorinin

hem de pratiğin tüm alanlarına hakim vaziyete gelmiştir (Weller, Literature, Philosophy, Nihilism: The Uncanniest of Guests, 2008, s. 171).

(Devran & Özcan, 2019) Baudrillard'ın argümanını şöyle izah etmektedirler: Okuyucunun zihninde göstergenin bir anlam oluşturabilmesi için göstergenin kastettiği objenin zihinde temsili bir karşılığının bulunması şarttır. Dış dünyanın ancak göstergeleştirdiği ölçüde tanınabileceği söylenebilir. Tabi göstergelerin bir anlam ifade etmesi ve insan zihninde çağrışımlarda bulunması şartıyla. Aksi takdirde hiçlik kaçınılmaz olacaktır. Çünkü gösterge ile gösterdiği veya çağrıştırdığı nesne arasındaki ilişki koparıldığında anlam yerini anlamsızlığa bırakmakta, dil ile tasavvur edilen evrenin içi boşalmakta, keyfi ve nedensiz bir hale gelmektedir. Sonuçta anlam değil sadece gösterge kalacaktır.

Bu tür çıkışlar, postmodernliği ve/veya post yapısalcılığı özünde açık bir şekilde nihilist olarak kabul eden düşünürlerin, felsefi, politik, estetik ve dini alanlarda yoğun tepkisine yol açmıştır. Bu görüşü benimseyen çevreler, genellikle Batı'nın dini olarak Hristiyanlığın savunucularıdır ve postmodernliği;

- hiçbir diğlerinden daha fazla geçerliliğe sahip olmayan çok sayıda görüş üzerinde ısrar eden bir görececilik (rölativizm)
- Sadece evrenselliği değil, aynı zamanda aklın üstünlüğünü ve ilerleme fikri de dâhil olmak üzere tüm Aydınlanma değerlerinin reddi

olarak sunma temayülündedirler (Weller, Modernism and Nihilism, 2011, s. 139).

Hristiyanlık (daha genel olarak ortodoks din), aşkın bir ilah fikrini reddettiği için Hristiyan düşünürler postmodernizmi nihilist olarak adlandırmaktadırlar. Bu tür dinler için insan zihninin üzerinde (ondan bağımsız) tanrı fikri, metafiziksel bir gerçekliktir ve onun reddi de nihilizmdir. Postmodernizm, birçoklarına göre Batılı standartların, özellikle de Hristiyan standartlarının yaygın ahlaki çöküşünü göstermektedir. Amerikalı muhafazakâr yazar Anthony Harrigan gibi eleştirmenler, bu çürümenin nihilistçe olduğunu ve eğer bu postmodernizm denen şey buysa, postmodernizmin de nihilizmden başka bir şey olmadığını düşünmektedirler (Slocombe, 2006, s. 87).

Harrigan, “Post Modern Nihilizm in America” isimli kitabında şunları söylemektedir: “Postmodernizmin özü nihilizmdir - varoluştaki herhangi bir anlamın veya amacın inkarıdır - ya da daha doğrusu, postmodernizm Batı dünyasının toplumlarında nihilizmin zaferidir. Herhangi bir kalıcı etik düzenin varlığını inkar ettiği için ateizmle özdeş bir olgudur. Musa'dan bize gelen ve Hristiyanlıkta en yüksek düzeyine ulaşan ahlaki öğretilerden bir dönüşü ifade eder. Nihilizm, paganizmden daha kötüdür çünkü paganlar daha iyisini bilmiyorlardı. Barbarlıktan daha kötüdür, çünkü antik çağın barbarları en azından hayatlarını kabile kurallarına göre kuruyorlardı.” (Harrigan, A. 1998; aktaran Slocombe, 2006, s.88)

“Sözün Düşüşü” adlı kitabında, insanlığı kurtarma isteği duyan herkesin günümüzde öncelikle dili kurtarması gerektiğini ileri süren Fransız teolog Jacques Ellul’un uyarısı, her şeyin anlamını yitirdiği, göstergelerin kendinden başka bir şey ifade etmediği, yazarın öldüğü, orijinalitenin yok olduğu, saf bir metin iddiasında bulunulamayacağı, tek bir anlamın değil artık orada burada uçuşan anlamların olduğu, dilin işlevsizleştiği ve dil olmaktan başka şeye dönüştüğü gibi görüşlerin ortaya atıldığı ve savunulduğu bir zaman diliminde dile getirilmiş olmasıyla dikkat çekmektedir (Devran & Özcan, 2019, s. 139).

Papa II. John Paul, 1998’te Katolik rahiplere hitaben kaleme aldığı “*Fides et Ratio*” (İnanç ve Akıl) başlıklı mektubunda benzer şekilde tepki vermektedir: “Bilimsel araştırma alanında, sadece Hristiyan dünya görüşü terk edilmekle kalmayıp, metafizik veya ahlaki bir görüşe yapılan her türlü göndermeyi reddeden pozitivist bir zihniyet hakim olmuştur. Tüm etik referans noktalarından mahrum bazı bilim adamları, artık ilgi alanlarının merkezine insandan başka hiçbir şeyi koyma riskini almamaktadır. Dahası, teknolojik ilerlemenin potansiyelinin farkında olan bazıları, yalnızca pazarın mantığına değil, aynı zamanda doğa ve insanlık üzerinde şeytani bir gücün cazibesine de boyun eğiyor gibi görünmektedir. Rasyonalizmin sonuçlarından böylece nihilizm doğmaktadır. Bir hiçlik felsefesi olarak, nihilizmin zamanımızın insanları için belirli bir çekiciliği vardır. Nihilistler, hakikat hedefine ulaşmak için herhangi bir umut veya ihtimal olmaksızın, arayışın kendi içinde bir amaç olduğunu iddia ederler. Nihilist yorumda hayat, geçici olanın gurur duyduğu duyumlar ve deneyimler için bir fırsattan başka bir şey değildir.

Nihilizm, her şeyin geçici ve geçici olduğu için artık kesin bir taahhütte bulunulmaması gerektiğini iddia eden yaygın zihniyetin kökenindedir ./.. Günümüzde varlığın anlamlılığını reddeden birçok felsefenin ortak çerçevesi olarak görünen, aynı anda hem tüm temellerin inkarı hem de tüm nesnel doğruların yadsınması olan nihilizm, Tanrı sözünün gerekleri ve içeriğiyle çelişmesinin yanı sıra, insanlığın ve insanın kendi kimliğinin inkarıdır. Varlığın ihmal edilmesinin kaçınılmaz olarak nesnel gerçekle ve dolayısıyla insan onurunun temeliyle teması kaybetmeye yol açtığı asla unutulmamalıdır ./.. Nihilizm, bir anlamda, çağımıza damgasını vurmuş olan korkunç kötülük tecrübelerine dayanılarak savunulmaktadır. Yaşanan bu dramatik tecrübe, tarihi aklın muzaffer şekilde ilerlemesi ve tüm mutluluk ve özgürlüğün kaynağı olarak gören rasyonalist iyimserliğin çöküşüne sebep olmuştur; ve şimdi, bu yüzyılın sonunda, en büyük tehditlerimizden biri umutsuzluğa düşmektir.” (Paul-II, 1988)

Özetlemek gerekirse, bir taraf, postmodernliğin her şeye dair her türlü inancın önce göreceli hale getirilip sonra yitirilmesi, her türlü kadim toplumsal değerin ortadan kalkması ve bir çeşit nihilizm anlamına geldiğini savunurken diğer taraf, postmodernliğin insan zihninin eriştiği, tecrübe ettiği en yüce seviye olduğunu, eski değerlerin bütünüyle anlamsızlaşmasının, bu yücelik mucizesi karşısında insan aklının sınırlarını fark edip sukut etmesinden, aciz kalmasından kaynaklandığını savunmaktadır.

Tartışmanın iki kutbunda yer alanlar da postmodern çağda eski değerlerin buharlaştığını kabul etmekle beraber insanlığın eski değerlere karşı körleşmelerini iki farklı şekilde açıklamaktadırlar. Eleştirel yaklaşanlar “göremiyoruz çünkü gözlerimizi kaybettik” derken, postmoderniteye olumlu bakanlar, “göremiyoruz çünkü kör edici bir aydınlığa bakıyoruz” demektedirler.

Modernitenin sebep olduğu anomi, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçerken yaşanan bir değerler krizidir. Eski değerlerin yerine aydınlanma aklı, eleştirel ve bilimsel düşünce gibi yeni değerlerin ikame edilmesi sürecinde yaşanan bir kuralsızlık dönemidir. Postmodern dönemde tecrübe edilen nihilizm ise, modernitenin kendi kendisini, en merkezinde yer alan akıl, rasyonel düşünce ve bilimden başlamak üzere kendine dair her şeyi sorgulamasının neticesinde ortaya çıkmıştır. Aslında hakikat diye bir şeyin olmadığı, bütün değerlerin birer

sübjektif anlatı çerçevesinde insanlarca inşa edilen geçici bir uzlaşmadan ibaret olduğu fikri tüm toplumsal normları açıkça tehdit etmekte, yepyeni bir anomi formuna zemin hazırlamaktadır.



5.5 Neoliberalizm Kaynaklı Anomi ve Yabancılaşma

Siyaset bilimci Francis Fukuyama, Soğuk Savaş'ın bitiminde kaleme aldığı “Tarihin Sonu mu?” adlı ünlü makalesinde, komünizmin çöküşünün, tüm dünyayı kaderi olan liberal demokrasi ve piyasa ekonomilerinden ayıran son engeli de ortadan kaldıracığını savunmuş, o zaman şahit olunan gelişmelerin, yalnızca Soğuk Savaş'ın sonu ya da savaş sonrası tarihin belirli bir döneminin değil, aynı zamanda tarihin sonu olabileceğini, yani insanlığın ideolojik evriminin son noktasında, Batılı liberal demokrasinin, beşeri yönetiminin nihai biçimi olarak evrenselleştiğini ileri sürmüştür (Fukuyama, 1989, s. 3).

Fukuyama'nın bu tezi o zaman geniş kabul görmüştür. Bugün, dünya nüfusunun yarısından fazlasını barındıran ülkeleri yöneten otokratik yöneticiler ve demagogların, -bu görüşleri tamamen yanlış çıkartırcasına- liberal küresel düzenden uzaklaştığı tabloya bakarken, Fukuyama'nın fikri tuhaf ve naif görünse de bu fikirler son 40 yıldır hüküm süren neoliberal ekonomik doktrine temel sağlayan, onu pekiştiren fikirlerdir (Stiglitz, 2019).

Bu noktada özellikle yirminci yüzyılın sonlarından itibaren bir çok içtimai, siyasi, iktisadi analizin ve eleştirinin omurgasında kendine yer bulan “neoliberalizm” kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

5.5.1 Çağdaş Bir Yabancılaşma Formu Olarak Neoliberalizm

Genel olarak sosyal bilimlerde özel olarak da iktisat disiplini içinde sıkça kullanılan bir kavram olan neoliberalizm kavramı sosyolojiden coğrafya disiplinine, kent teorisinden antropoloji disiplinine kadar çok geniş bir kullanım alanı bulmuş olsa da neoliberalizmin ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği, nasıl değerlendirileceği, teorik ve siyasal bir proje olup olmadığı konularında bir uzlaşma söz konusu değildir (Akyol, 2016, s. 292).

Neoliberalizmi siyasal iktisat perspektifinden -ve eleştirel olarak- ele alan pek çok çalışmaya Marxist İngiliz düşünür David Harvey'in fikirleri kaynaklık etmektedir. Harvey, Mont Pelerin Topluluğun üyeleri Friedrich Von Hayek, Milton Friedman gibi fikir babaları tarafından oluşturulan, Şikago Üniversitesi iktisat bölümü hocalarınca geliştirilen, medya,

entelektüeller, sivil toplum ve sermaye örgütleri de dahil olmak üzere bir çok toplumsal aktör tarafından küresel dolaşıma sokulan (ve kabul gören) bir doktrin/teori olarak neoliberalizm ile dünyanın dört bir köşesinde iktidarlar tarafından hayata geçirilen bir pratik, bir siyasi proje olarak “neoliberalleşme” arasında bir ayrım yapmaktadır (Yazıcı, 2013, s. 13).

Erken-neoliberalizm, 1970’lerde yaşanan stagflasyon krizi ile gündeme gelmiş, Keynesyen düşünceye itiraz ve devletçi ekonomi politikalarının başarısızlığı üzerine kurulmuştur (Akyol, 2016, s. 294).

Harvey’e göre “hürriyeti”, özellikle bireyin hür teşebbüs hürriyetini, piyasaların ve özel mülkiyetin devletin sınırlandırmaları/müdahaleleri karşısında koruma gayretini temel hareket noktası olarak benimseyen düşünürlerin “teorik” yaklaşımları, pratiğe döküldüğünde tam tersine hürriyetleri sınırlandırıcı, bireyleri köleleştirici neticeler üretmekte, sadece sınıf iktidarı ve ekonomik elitlerin gücünün yeniden kurulmasını ya da Rusya, Çin gibi örneklerde bu elitlerin yaratılmasını hedefleyen ve gerçekleştiren bir siyasi projeye dönüşmektedir (Yazıcı, 2013, s. 14).

1970’lerde entelektüel/felsefi bir itiraz olarak ortaya çıkan neoliberal düşünce, 1980’lerde siyasal ve ekonomik bir projeye dönüşmüş, Keynesyen finansal düzenlemelerden vazgeçmeye, devletin ekonomik faaliyetlerini azaltmaya, özelleştirme uygulamalarının yaygınlaşmasına, sendika ve örgütlü emeği zayıflatmaya ve sıkı para politikaları uygulamaya yönelik bir anlayış benimsenmiştir.

Bugün neoliberalizm denildiğinde genel olarak -bireyin teşebbüs hürriyetini koruma altına almayı önceleyen entelektüel tartışmalardan ziyade- ekonomik reform politikaları anlaşılmaktadır. Akademisyenler tipik olarak neoliberal politikaları üç grup altında tasnif etmektedirler:

1. Fiyat kontrollerini ortadan kaldırarak, sermaye piyasalarını kuralsızlaştırarak (*deregulation*) ve ticaret engellerini azaltarak ekonomiyi liberalleştirme.
2. Özellikle devlete ait işletmelerin özelleştirilmesi yoluyla, devletin ekonomideki rolünü azaltma.
3. Para arzının sıkı kontrolü, bütçe açıklarının ortadan kaldırılması ve devlet

sübvansiyonlarının azaltılması yöntemleriyle makroekonomik istikrara katkıda bulunma (Boas & Gans-Morse, 2009, s. 143).

Harvey (2007, s. 176), devletin ekonomik sahadaki düzenleyici rolünün küçültülmesinin, özel sektör şirketlerinin bir çok mali ve hukuki denetimden azade kalmasının bireyi özgürleştirmede, bilakis bireyin özgürlüklerinin giderek daha çok kısıtlandığı bir düzeni getirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre neoliberal politikacılar;

- Hayat standartlarının toplumdaki herkes için yükselmesi,
- Tam istihdamın sağlanması
- Büyük ve istikrarlı bir şekilde artan reel gelir ve efektif talep hacmi
- Sürdürülebilir kalkınma hedefine uygun olarak dünya kaynaklarının optimal kullanımına dikkat etmek suretiyle mal ve hizmet üretiminin ve ticaretinin genişletilmesi
- Kalkınırken çevrenin de korunup muhafaza edilmesi

gibi vaatlerini gerçekleştirmede başarısız olmuşlardır.

Neoliberalizme dair eleştirel literatür tartışmaları, kuramsal zayıflıkları içeren analizlerin, genelde şeyleştirilmiş (*reified*) bir neoliberalizm kavramsallaştırmasını ortaya çıkardığını ve yeniden ürettiğini ortaya koymaktadır. Böyle kusurlu yahut müphem bir kavramsallaştırma ya da kavramsallaştırma eksikliği, neoliberalizmin toplumsal aktörlerin pratiklerinden bağımsız, dünyada kendi başına hareket eden dışsal ve neredeyse doğal bir güç olarak kurgulanması neticesini doğurmaktadır (Yazıcı, 2013, s. 22).

Harvey'e (2007, s. 181) göre neoliberalizm altında yaşamak, aynı zamanda, sermaye birikimi için gerekli olan haklar paketini kabul etmek veya ona teslim olmak anlamına da gelmektedir. Bu pakette, bireylerin özel mülkiyet üzerindeki devredilemez haklarının ve kâr oranının, akla gelebilecek herhangi bir devredilemez hak anlayışının önünde tutulması söz konusudur. Bu haklar rejimi, bireye devlet müdahalesinden bağımsızlıkla birlikte şu bireysel hak, sorumluluk ve yükümlülükleri getirmektedir:

- Piyasada ve kanun önünde fırsat eşitliği;
- İnisiyatif almanın ve girişimciliğin ödüllendirilmesi;
- Bireylerin sadece kendi başlarının çaresine bakmaları;
- Hem sözleşme hem de takas konularında geniş kapsamlı seçim özgürlüklerine izin veren açık bir pazar.

Bu bireysel haklar sistemi, kişinin kendi vücudu üzerindeki özel mülkiyet hakkına genişletildiğinde daha da ikna edici görünür. Zira bunlar bireyin emek gücünü satmak için serbestçe sözleşme yapma hakkının yanı sıra haysiyet ve saygı ile muamele görme hakkı, kölelik gibi bedensel zorlamalardan özgür olma ve düşünce, ifade ve konuşma özgürlüğü hakkı gibi diğer hakları da kapsar. Bütün bu haklar ne kadar cazip görünseler de onlara erişim için bırakılan yol bireyleri zengin elitlerin insafına teslim etmektedir. Çünkü bu rejimi kabul etmek, sosyal, ekolojik veya politik sonuçları ne olursa olsun, sonsuz bir sermaye birikimi ve ekonomik büyüme rejimi altında yaşamaktan başka seçeneğin olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Buna karşılık, sonsuz sermaye birikiminin sağlanması, neoliberal haklar rejiminin, Dünya Ticaret Örgütü, IMF ve Dünya Bankası gibi küresel organizasyonlar eliyle tüm dünya çapında, gerektiğinde şiddet kullanılan emperyalist uygulamalarla genişletilmesi gerektiğini ima etmektedir. Özel mülkiyetin devredilemez hakları ve kâr oranlarının dokunulmazlığı evrensel olarak kurulmak zorundadır. ABD Başkanı George Bush'un ABD'nin kendisini özgürlük alanını dünya çapında genişletmeye adanmış olduğunu söylediğinde kastettiği tam da budur (Harvey, 2007, s. 182).

Bunun neticesi olarak neoliberalizm, onu üreten insanların kontrolünden çıkmış, dünyada kendi başına hareket eden, üretilmiş olduğu Batı'dan, değişmez ve bütüncül bir paket şeklinde, pasif bir alıcı olarak bekleyen dünyanın geri kalanına “ihraç edilen” bir olgu olarak algılanmaya başlamıştır (Yazıcı, 2013, s. 22).

Bu manzara, daha önce başka örneklerini verdiğimiz türden bir “yabancılaşma” manzarasıdır. İnsanlar kendi elleri ile ürettikleri bir fikir olan “neoliberalizme” yabancılaşmış, bir noktadan sonra “putlaştırdıkları” bu anlayışın kulu haline gelmişlerdir.

5.5.2 Neoliberalizmin Yol Açtığı Anomi ve Yabancılaşma

Neoliberalizmin politik-ekonomik hayatın temel unsuru olarak birey üzerindeki ısrarının, bireysel haklar aktivizmine kapı araladığı ortadadır. Ancak bu ilk bakışta bireyin lehineymiş gibi görünen durum neoliberal demokrasilerdeki muhalefet yapma şeklini iktidarı elinde tutan elitler ve onların kontrol ettiği devletler lehine, bireylerin ise aleyhine değiştirmektedir.

Neoliberal demokrasilerde muhalefet, somut ve açık demokratik yönetim yapılarının kurulması ve yeniden üretilmesi talepleri yerine bireysel haklara odaklanmaya sevk edilmektedir. Bireye yönelik neoliberal kaygı, eşitlik, demokrasi ve toplumsal dayanışmaya yönelik her türlü sosyal demokrat kaygının önüne geçmektedir. Ayrıca, bireylerin yasal yollara sıklıkla başvurmaya mecbur bırakılması, neoliberal yapının parlamenter güçlerden ziyade yargı ve yürütmeye başvurulması yönündeki tercihinin neticesidir. Ancak hukuki yollardan giderek hak aramak maliyetli ve zaman alıcıdır. Üstelik mahkemeler, yargının tipik sınıf bağıllığı göz önüne alındığında, her halükarda egemen sınıfın çıkarlarına karşı büyük ölçüde önyargılı olacaktır. Hukuk, eşitlik ve sosyal adaleti temin edecek kararlarsa özel mülkiyet haklarını ve kârlılığını sürdürecektir. İhtiyaç sahibi bireylerin çoğu kendi haklarını arayacak mali kaynaklara sahip olmadığından, bu hakkı kullanabilmenin tek yolu savunma gruplarının (*advocacy groups*) oluşturulmasıdır. 1980'lerden bu yana savunma gruplarının, STK'ların ve daha genel olarak hak söylemlerinin yükselişi neoliberal dönüşüme eşlik etmiştir. STK'lar, birçok durumda, devletin bu tür faaliyetlerden çekilmesiyle oluşan sosyal hizmetteki boşluğu doldurmuşlardır. Adeta devletin sosyal hizmet görevleri STK'lara devredilerek özelleştirilmiş, bazı durumlarda bu, devletin sosyal hizmetten daha fazla çekilmesini hızlandırmıştır (Harvey, 2007, s. 176-177).

(Wallace, 2004) bu sebeple STK'ların 'küresel neoliberalizm için truva atları' olarak işlev gördüklerini söylemektedir.

Harvey (2007, s. 177) özünde demokratik kurumlar olmadıklarına dikkat çektiği STK'ların seçkin, bağışçıları hariç kimseye hesap vermeyen, ne kadar iyi niyetli veya ilerici olurlarsa olsunlar, korumaya veya yardım etmeye çalıştıklarından tanım gereği uzak olma eğiliminde

olduklarını, sıklıkla gündemlerini gizlediklerini, devlet ve sınıf iktidarı üzerinde doğrudan müzakereyi veya etki etmeyi tercih ettiklerini, genellikle üyelerini temsil etmek yerine kontrol ettiklerini, kendileri adına konuşamayanların sesi olmayı ve haklarını savunduklarını zannetseler de (ve bu konuda iddialı olsalar da) statülerinin meşruiyetinin her zaman şüpheli olduğunu söylemektedir.

Hulasa, temel motivasyonları kârlılıklarını arttırmak olan serbest piyasa şirketleri karşısında devletin düzenleme ve kontrol gücünün bilinçli olarak zayıflatılması neticesinde iyice korunmasız hâle gelen bireyler, haklarını pahalı ve usandırıcı yargı süreçleri ile de, örgütlü iş gücü zayıflatıldığı için sendikal hareketlerle de, kendilerine yabancılaşan STK’lar ile de arayamaz hale gelmekte, “kuralsızlığın kural olduğu” bir vasatta kendilerini son derece güçsüz hissetmektedirler.

Neoliberal politikaların dayattığı kuralsızlık (*deregulation*) anominin, bunun hem toplumsal hem bireysel seviyede yol açtığı derin güçsüzlük, güvencesizlik, sahipsizlik, çaresizlik hisleri ise yabancılaşmanın güncel bir formu olarak değerlendirilebilir.

5.5.3 Neoliberalizmin Çöküşünün Yol Açtığı Anomi ve Yabancılaşma

Neoliberalizm yetmişlerdeki erken evresinde seksenlerdeki devletin geri çekilmesi ve kuralsızlaştırmaya dayanan siyasal ve ekonomik bir projeye, 1990’larda ise yeni kurumsal yapılara ve teknokratik yönetim biçimine dayanan bir yayılma evresine girerek kendi içindeki evrimini sürdürmüş, 2007-2008 yıllarında yaşanan global ekonomik krizin ardından bizzat neoliberalizmin kendisinin sebep olduğu krizi aşmak üzere ortaya atılan öneriler, stratejiler “post-neoliberalizm” kavramı altında ele alınmaya başlamıştır (Akyol, 2016, s. 295).

Neoliberalizmin öngördüğü küreselleşme biçimi, bireyleri ve tüm toplumları kendi kaderlerinin önemli bir bölümünü kontrol edemez hale getirmiş, zengin ülkelerde bile, sıradan vatandaşlara “Arzu ettiğiniz politikalara yönelemez, yeterli seviyede sosyal koruma, makul ücretler, gelire göre seviyelendirilmiş vergilendirme veya iyi düzenlenmiş bir finansal

sistem talep edemezsiniz çünkü bunları talep ederseniz ülke rekabet gücünü kaybedecek, işsizlik artacak ve acı çekeceksiniz” denmiştir. Hem zengin hem fakir ülkelerin elitleri, bu iddialarının yanısıra neoliberal politikaların daha hızlı bir ekonomik büyüme sağlayacağına, en fakirler de dahil olmak üzere bugün kemer sıkmaya, hayat standartlarını düşürmeye razı olan herkesin çok kısa sürede fedakarlıklarının meyvesini alacağına dair iddialarını bilimsel ekonomik modellere ve kanıta dayalı araştırmalara dayandırdıklarını söylemişlerdir. Sabırla geçen uzun yılların, söylenenlerin doğru olmadığını ortaya çıkarması, aldatıldıklarını anlayan kitlelerin seneler boyu kendilerini boş vaatlerle yöneten elitlere, onların neoliberalizmlerini yasladıkları “ekonomi bilimine” ve tüm bunları mümkün kılan, paranın tamamen çürüttüğü siyasi sisteme inançlarını, itimatlarını kaybetmeleri neticesini doğurmuştur (Stiglitz, 2019).

Liberalizmin vaatlerinin doğru çıkmamış olması, insanların liberal elitlerle beraber, o elitlerin argümanlarını dayandırdıkları bilimsel bilgiye, bilim adamlarına, uzmanlara, araştırmacılara inançlarını yitirmelerine sebep olurken ortaya derin bir inanç/değer boşluğunun çıktığı ileri sürülebilir. Bu boşluk postmodern görececiliğin şemsiyesi altında kendilerine daha rahat yer bulan eski dini inançlar, yeni (*new age*) inançlar, kimlik siyasetleri, ırkçılığa, tarihi düşmanlıklara, yabancı düşmanlığına dayalı ideolojilerce hızla doldurulmaktadır. Ancak bu eklektik, kaotik, akışkan halitadan, çöken sisteme ciddi bir alternatif üretilmesi zor görünmektedir.

Krize rağmen iktidarı ellerinde tutmayı sürdürebilen neoliberal politikacıların da bir açmazla karşı karşıya oldukları görülmektedir. İdeolojik, entelektüel ve siyasi cephelerde iyiden iyiye yıpranmış olan neoliberalizmin savunucuları, özellikle 2010 yılından sonra gerek ülkeler gerekse IMF gibi kurumlar bazında finansal sektöre yönelik kurtarma paketleri çıkartmak ve bazı kurumları kamulaştırmak gibi kendi anlayışlarıyla taban tabana çelişen uygulamalara imza atmış, ama daha sonra bunlardan geri dönmüşlerdir. Bu çelişkili tutumlar krizi daha da derinleştirmiş, finansal kriz bir kamu yönetim krizine evrilmiş gibi görünmektedir (Akyol, 2016, s. 304).

Yaşanan gelişmelerin diğer bir etkisi, insanlardaki aldatılmışlık, ihanete uğramışlık, hayal kırıklığı, endişe ve öfke hislerini ustalıkla kullanan popülist liderlerin, regülasyonu, devletin

sıkı kontrolünü ve dolayısıyla bireylerin özgürlüklerini kısıtlayacak otokratik politikalarına taraftar bulmaları olmaktadır.

Regölasyonların ciddi oranda azaltılmasına sebep olan neoliberal politikalara karşı yükselen tepki, devleti yeniden serbest piyasayı sıkı şekilde düzenleyen ve yakından kontrol eden hüviyetine döndürme vaadi veren siyasetçilere verilen destek şeklinde tezahür etmektedir. Yaşanan kriz, neoliberalizm karşıtı politikacıları iktidara taşısa da, bu politikacıların yarım asır öncesine nazaran dramatik şekilde değişen şartlar ve problemler için işe yarar çözümler geliştirmekte zorlandıkları görünmektedir.



5.6 Kaçınılmazlık Siyasetinin Yol Açtığı Anomi ve Yabancılaşma

Yabancılaşma tabirini hayatımıza sokan, ona popüler bir kullanım alanı açan isimler arasında belki de en önemlisi olan Marx -belki de farkında olmadan- ciddi bir çelişkiye imzaya atmıştır: Tarihsel materyalizm tezindeki “kaçınılmazlık” vurgusu, kaderinin dizginlerini eline alan bir aktör olarak insan tasavvuruyla açıkça çelişmektedir.

Marx, Engels ve takipçilerinin zaman ve gelecek tasavvurlarıyla, kıyamet öncesi topyekun bir çözüm için Mesih’i bekleyen bazı Hristiyan tarikatlar mensuplarının tasavvurları arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir.

Karl Marx, küçümsediği "ütopik" sosyalistler gibi, herkesi mükemmel bir topluma giden komünist yolu benimsemeye teşvik etmekle yetinmez. Komünizmin -kaçınılmaz- gelişini insanların kusurlu özgür iradelerine bırakmayı düşünmez. Çünkü tarihin komünist bir toplumda nihai ihtişamına ulaşmasının mutlak kaçınılmazlığını gösterecek bir "tarih kanununun" hükmünü er geç icra edeceğine, insanlığın hedefi kesin olarak belli olan bir yol üzerinde "kaçınılmaz" bir yürüyüşte olduğuna inanır. Ancak bu yaklaşımda, Mesih’in gelişini bekleyen çeşitli Hristiyan gruplara kıyasla dezavantajlı bir durum söz konusudur. Çünkü Marx’ın dünyasında gelip yeryüzünde bir Tanrı Krallığı’nı başlatacak bir Mesih yoktur. O krallığı kurmak Mesih’ten ziyade insanlığa kalmaktadır. Marx, bir Mesih’in yerine, uyanık, adanmış ve büyüyen bir öncü keşif kolunun, o krallığı kurabileceğine inanır (Rothbard, 2006, s. 335).

Karl Marx ve Friedrich Engels’in, sosyalist bir devrimin kapitalizmi devirmesinin kaçınılmaz olduğuna dair inançları, *Komünist Manifesto*’da yer alan, 'Burjuvazinin düşüşü ve proletaryanın zaferi eşit derecede kaçınılmazdır' (Marx & Engels, Manifesto of the Communist Party, 2022) cümlesinde ifadesini bulmaktadır. Marx ve Engels’in, bu keskin inançlarına rağmen, siyasal faaliyeti sosyalizmi gerçekleştirmek için teşvik etmeleri, *Komünist Manifesto*’da insanları ‘mücadeleye’ davet etmeleri aslında bir tutarsızlığa işaret etmektedir. “Eğer sosyalizmin gelişi kaçınılmazsa, insanların sosyalizme ulaşmak için çabalamaları neden gereksin” sorusu cevapsız kalmaktadır. Sosyalizmin kaçınılmaz olarak geleceğini düşünenlerin çabaları nasıl rasyonel olarak değerlendirilebilir? Hem sosyalizmin kaçınılmaz olduğuna hem de onu gerçekleştirmek için mücadele etmenin rasyonel olduğuna

inanmak tutarlı değildir (Cohen, ve diğerleri, 1986, s. 65).

Marx ve Engels'in argümanlarındaki bu çelişkiyi çözmek için ileri sürülen; “devrimciler kaçınılmaz bir son olan sosyalist devrimin doğum sancılarını mümkün olduğunca az insanın zarar görmesi için hafifletmek için, ya da kendilerinin ve/veya çocuklarının mutlu günlere bir an önce ulaşması için kuvvetlendirerek hızlandırmak için çabalamalıdır” fikri, yahut “Marx kapitalizmin çöküşü ve sosyalist devrimin gerçekleşmesi tarihsel bir gerekliliktir (*historische Notwendigkeit*) derken, bu mutlaka yönelmemiz gereken bir istikamettir demek istemiştir, yoksa bu kesin olarak gerçekleşecektir demek istememiştir (Cohen, ve diğerleri, 1986, s. 66) türünden “teviller” ikna edici olmaktan uzak görünmektedir.

Marx, komünizme kademeli ve evrimsel bir süreçle, “iyiliğin” istikrarlı bir şekilde ilerlemesi yoluyla ulaşmayı amaçlayan ütopyacıların yaklaşımlarını kesinlikle reddetmiştir. Bunun yerine çok yakında olduğunu düşündükleri kıyameti bekleyen, on altıncı yüzyılın baskıcı Alman ve Hollanda Anabaptistlerinin, İngiliz İç Savaşı sırasında ortaya çıkan ve kıyametin kopmasından önceki son zamanlarda kanlı bir armageddon savaşı öngören çeşitli Hristiyan cemaatlerin tasavvurlarına çok benzeyen bir tasavvuru benimsemiştir. Bu, kıyamet gününün çok yaklaştığına inanan, “ne olacaksa bir an önce olsun” diye sabırsızlanan apokaliptik Hristiyan cemaatler, iyilik ve kutsallığın insanlar arasında yavaş yavaş, kademe kademe yayılmasını beklemeyi reddettikleri için, iyi ve kötü, azizler ve günahkarlar arasında gerçekleşecek ve tüm sorunları kökünden çözecek şiddetli ve belirleyici bir kıyamet mücadelesinin (armageddon) gerçekleşeceğine inanıyorlardı. Marx'ın versiyonunda insanlığı toptan kurtaracak o savaşı, ezilen proletarya gerçekleştirecek, dünya çapında devrim, insanın kurtuluşunun, yani komünizmin gelişinin aracı olacaktı. Aslında Marx, ahir zamancılar gibi, yeryüzündeki kötülüğün saltanatının kıyametten hemen önce bir zirveye ulaşacağını kabul ediyordu (Rothbard, 2006, s. 317).

Marx ve Engels'in 1840'larda İngiltere'de hızla yaygınlaşan “milliennialism”² akımından etkilenmiş olabileceklerini ileri süren Ernest Tuveson'a göre Marxizmin romantik ahir

² *Milliennialism* ya da diğer isimleriyle *millenarianism* yahut *chiliasm*, Yeni Ahit'in son kitabı olan Yuhanna'ya göre Hz. İsa'nın kıyametten önce dünyaya inerek bin yıl sürecek bir hükümdarlık kuracağı inancıdır.

zamancılıktan (*romantic apocalypticism*) devşirildiği önermesi, bir paradoks içermesine rağmen doğrudur. Hegel'in “tarih, dünyanın ruhunun adım adım kendisini gerçekleştirme sürecidir” görüşünün arka planında romantik tarih teorileri yatmaktadır; Romantik teoriler gibi, Hegelcilik’de de, çağların sabit adımlarla bir tür mükemmel hale doğru ilerlediği fikri vardır. Bu teorilerin bir özelliği, tesadüfen şiddetli çatışmalar meydana gelse bile, tarihin ilerlemesini esasen uyumlu ve barışçıl olarak görmeleridir. Nihayetinde, son aşamaya ulaşılan kadar birbiri ardına çatışmaların uzlaştırılması vardır. Paradoks da buradadır: Komünist doktrin, romantiklerin “adım adım mükemmelliğe ilerleyen bir süreç olarak tarih” tasavvurlarını paylaşmakla beraber öteki taraftan, doğal bir şekilde, kendi haline yürüyen gelişme fikrine itiraz eder. Marx ve Engels için birbiri ardına yaşanan tarihi çağların yaşanma amacı nihai olarak her şeyi belirleyecek armageddon savaşına hazırlanmaktır. Dünyadaki “kötülük” ve karanlık zirveye ulaştıktan sonra bütün “çer çöpü” ortadan süpürecek büyük ve tam bir temizlik olacaktır. Sadece, bunun ilahi bir müdahale ile olacağına dair inançlar, ümitsiz hayallerden ibarettir. Marx ve Engels, kadim ahir zamancı fikirleri modern sosyal ve ekonomik formlarda yeniden diriltmişlerdir (Tuveson, 1984, s. 326-327).

19. asrın ortalarında Marx ve Engels’in içinde yaşadıkları, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçmenin sancılarını hat safhada tecrübe eden İngiltere’de insanların “kötülük”, “karanlık” zirveye ulaşmıştır diye düşünmeleri ve o korkunç karanlık karşısında ancak çok üstün bir iyimserlikle durmaya çalışmaları, kendilerini kötülük doruk noktasına ulaştığında umutsuz durumun tersine döneceğine, uyumlu, adil, eşitlikçi bir toplumun yeniden kurulacağına (ve bunun kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğine) inandırmaları anlaşılır bir şeydir. Fakat Marxizm’i de derinden etkilediği anlaşılan bu “kaçınılmazlık” fikri çok daha sonra beklenmeyen, öngörülemeyen komplikasyonlar doğuracaktır.

Sosyalist devrimin ve ardından komünizmin “kaçınılmazlığı” fikri, o beklenen devrimi gerçekleştirerek Sovyetler Birliği şemsiyesi altında bir araya gelen ülkelerde zamanla fikri, iktisadi, siyasi bir çok alanda durağanlığa sebep olmuş, neticede birliğe mensup ülkelerin çöküşünde önemli bir rol oynamıştır.

Proleter devrimini gerçekleştirip kapitalizme son veren ve böylece “komünist cennetine”

erişen Sovyetler Birliği idarecileri, kendi sebep oldukları da dahil, hakimiyetleri süresince ortaya çıkan sorunları inkâr etmiş, suiistimallere, sayıları on milyonlara çıkan ölümlere dair eleştirileri ciddiye almamış, küçümsemiş, kapitalistlerin ajanı karşı devrimcilerin propagandası yahut süren devrimin kaçınılmaz gerekliliklerinden saymışlardır. “Cennetlerinin” renksiz, karanlık, acımasız bir bürokratik diktatörlüğe, bir cehenneme dönüştüğünü sürekli görmezden gelmişlerdir.

Eğer komünist devrimin, çağların “mükemmelliğe” doğru durdurulamaz yürüyüşü neticesinde insanlığın vardığı son menzil olduğu fikri benimsenirse, o nokta aşıldıktan sonra artık ebedi bir hâl içinde donup kalmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Zira o menzile vardıktan, o “mükemmelliğe” eriştikten sonra artık yeni arayışlara, yeni çatışmalara yer kalmaması gerekmektedir. “Cennet”, -cennete gitmek için yapılması gerekenler de dahil olmak üzere- artık hiçbir şeyin yapılmasının lüzumlu ve anlamlı olmadığı yerdir. Mükemmeli daha mükemmel yapmak diye bir şey söz konusu değildir.

Yurchak (2006, s. 1), meşhur Rus şarkı yazarı ve müzisyen Andrey Makarevich’in 1994 yılında verdiği bir televizyon mülakatından şu sözlerini aktarmaktadır:

“Sovyetler Birliği’nde bir şeyin bırakın ortadan kalkmasını, değişebileceği bile asla aklıma gelmezdi. Kimse böyle bir şey beklemiyordu. Ne çocuklar, ne yetişkinler. Her şeyin mevcut haliyle sonsuza kadar süreceğine dair tam bir izlenim vardı.”

Yine Yurchak (2006, s. 1) tarafından aktarıldığına göre Makarevich, yayınladığı anılarında, milyonlarca Sovyet vatandaşı gibi kendisinin de, her daim var olacak “ebedi bir devlette” (*vechnoe gosudarstvo*) yaşadığını hissettiğini kayda geçirmektedir.

Daha sonra kapitalist dünyada büyük popülarite kazanacak olan “tarihin sonu” tezi, dile getirilmesinden hayli zaman önce, Sovyetler Birliği’nin demir perde gerisinde izole ettiği ülkelerde -farkı bir bağlamda olsa da- benimsenmiş, Synder’in (2018, s. 10) “kaçınılmazlık siyaseti” (*politics of inevitability*) ve “ebediyet siyaseti” (*politics of eternity*) ismini verdiği safhalar yaşanmış gibi görünmektedir.

Fakat komünistlerin düştüğü yanılgının çok benzerine düşmekten kapitalist/liberallerin de

kurtulamadığı söylenebilir.

21. asra girerken Amerikalıların, Avrupalıların ve onların yönlendirmesiyle dünyanın geri kalanının, Fukuyama'nın "tarihin sonunun geldiği" tezine nasıl inandığına yukarıda değinmiştik. Bu tezi bir "masal" olarak nitelendiren (Synder, 2018, s. 10), bu inanın "kaçınılmazlık siyaseti" ismini verdiği ve karakteristik özelliklerini şu maddelerde tanımladığı bir anlayışa zemin hazırladığını ileri sürmektedir:

- Geleceğin şimdiki zamanın biraz daha sürmesinde ibaret olduğu, artık hiçbir değişim olmayacağı hissi,
- İlerleme kanunlarına dair her şeyin artık kesin olarak ve bütünüyle bilindiği hissi,
- Hiçbir alternatif söz konusu olmadığı için artık yapılacak hiçbir şeyin kalmadığı hissi.

Bu yaygın kabul gören kavrayış, iki kutuplu dünyadaki kutuplardan biri olan komünist Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle mutlak zaferini kutlayan liberal demokrasinin, neoliberal politikaları küresel ölçekte uygulamaya koymasını kolaylaştıran bir zemin hazırlamıştır.

Hayatın, karşısında durulamaz ve kaçınılmaz şekilde belli bir yöne doğru aktığı kabul edildiğinde, artık bir aktör olarak bireyin rolü önemsizleşmektedir. Bireyin herhangi bir konuda çabalaması beyhudedir çünkü -bu anlayışta- birey, tarihin gürül gürül akan ve önüne çıkan engelleri yıkarak yoluna devam eden nehrinde sürüklenen bir yaprak gibidir. Nehrin yatağını, yönünü değiştirmek kimsenin başarabileceği bir şey değildir. Fakat nehir, herkesi mutluluğa taşımaktadır. Herkes, -istese de istemese de- neoliberalizmin vaat ettiği refah, huzur ve mutluluğa ulaşacaktır. İnsanların yoldaki ufak tefek zahmetlere tahammül etmeleri mutlu sona ulaşmalarına yetecektir.

Fikir diye bir şey olmadığı, yahut tek ve mutlak olan fikirden başka fikir olamayacağı düşüncesinin belirlediği kaçınılmazlık siyasetinde hayat, önceden satın alınmış bir bölgede, önceden belirlenmiş bir yoldan, önceden belirlenmiş bir mezara doğru gerçekleşen bir uyurgezer yürüyüşüdür (Synder, 2018, s. 17).

Bu düzen, düzenleyici, denetleyici toplumsal kuralların bütünüyle ortadan kalktığı bir düzen

değildir ama o kuralların yapılması ve uygulanmasında bireylerin herhangi bir söz hakkı bulunmamaktadır. Birey, toplumsal taleplerinden vazgeçmesi yönünde güdülenerek, kaçınılmaz ilerleyişle ilgili hiçbir şey yapamayacağı telkinleriyle pasifleştirilmiştir.

Sosyalist ve kapitalist dünyanın her ikisinde de tecrübe edildiği üzere kaçınılmazlık siyaseti bir noktada, başka bir zaman tecrübesi olan “sonsuzluk siyasetine” (*the politics of eternity*) zemin hazırlayarak çökmektedir. Kaçınılmazlık siyaseti herkes için daha iyi bir gelecek vaat ederken, sonsuzluk siyaseti insanları döngüsel bir mağduriyet hikayesinin merkezine yerleştirmektedir. Zaman, artık geleceğe doğru ilerleyen doğrusal ya da inişli bir çizgi gibi değil, geçmişte karşılaşılmış tehditleri sonsuz bir şekilde tekrar tekrar geri getiren bir daire gibi algılanır hale gelmektedir. Kaçınılmazlık siyasetinde hiç kimse olan bitenden sorumlu tutulmaz, çünkü herkes, -müdahale etse de etmese de- her şeyin doğal olarak, kendiliğinden daha iyi hale geleceğine inandırılmıştır; sonsuzluk siyasetinde ise yine kimse olan bitenden sorumlu değildir çünkü herkes, -kim ne yaparsa yapsın- eski düşmanların tekrar tekrar saldıracağını inandırılmıştır. Sonsuzluk siyasetçileri, hükümetin topluma bir bütün olarak yardım edemeyeceği, ancak yalnızca tehditlere karşı koruyabileceği propagandası yapmaktadırlar. İlerleme arzusu, kıyamete yol açabilecek bir tehdittir. İktidardaki sonsuzluk siyasetçileri sürekli kriz üretmekte ve ortaya çıkan duyguyu manipüle etmektedirler. Sonsuzluk siyasetçileri, dikkatleri reform konusundaki yetersizliklerinden veya isteksizliklerinden uzaklaştırmak için vatandaşlarına kısa aralıklarla yoğun sevinç ve öfke yaşatarak geleceği şimdiki zamanda boğdurmak istemektedirler. Dış politikada, sonsuzluk siyasetçileri, kendi vatandaşlarına model gibi görünebilecek ülkelerin başarılarını küçük gösterip, aşağılamaktadırlar. Siyasi kurguyu hem yurtiçinde hem de yurtdışında iletmek için teknolojiyi kullanan sonsuzluk siyasetçileri, hakikati inkar ederek hayatı gösteri ve duyguya indirgemeye çalışmaktadırlar (Synder, 2018, s. 11-12).

Kaçınılmazlık siyaseti ve onun yolunu açtığı ebediyet siyaseti, Melvin Seeman’ın beş yabancılaşma kategorisinden ikisi içinde incelenebilecek yeni yabancılaşma formları üretmektedir.

Bunların ilki, güç yitimi olarak yabancılaşmadır. Kaçınılmaz ilerleme, değiştirilemez istikamet, yahut sonsuz bir döngüde bireyin eyleminden tamamen bağımsız olarak

şekillenen bir hayat tasavvuru bireyin etki alanını daraltmakta, kendisini gittikçe daha güçsüz, daha etkisiz hissetmesine yol açmaktadır. Birey, eylemlerinin hiçbir şeyi değiştirmedikçe, ne yaparsa yapsın toplumsal ölçekte bir tesir yaratamadığını, hiçbir konuda söz sahibi olamadığını gördükçe kendini güçsüz hissetmektedir.

İkincisi ise, anlam yitimi olarak yabancılaşmadır. Bireyler, kaçınılmazlık ya da sonsuzluk siyasetinin hüküm sürdüğü bir hayatta, kendi kaderlerinin belirlenmesinde hiçbir etkisi olmayan eylemlerine anlam yükleyemez hale gelmektedirler. Böyle bir dünyada, birey için günlük tartışmalarda belli bir görüşe taraftar yahut muhalif olmanın, hatta bu tartışmaları takip etmenin zaman öldürmenin ötesinde bir anlamı yoktur. Sonsuzluk siyasetinin tamamen döngüsel hale getirdiği zaman anlayışında, çalışmanın, öğrenmenin, üretmenin varacağı anlamlı bir yer, üreteceği bir değer kalmamıştır.

5.7 Tarihin Sonu: Ebediyet Siyaseti ve Anomi

Ebediyet siyasetinin “zamanı” eski düşmanlarla tekrar tekrar çarpışılan sonsuz bir döngü olarak tasavvur etmesi, ister istemez “sürekli savaş” halini ima etmektedir. Hiç bitmeyen bir savaş hâlinin kitlelerce kabulü, egemenlere gönüllerince ve süresizce “istisnai” düzenlemeler yapma hakkı/imkanı sunmaktadır. Bu da Giorgio Agamben’in Carl Schmitt’in fikirlerinden hareketle geliştirdiği “kural olarak istisna” kavramını hatırlatmaktadır.

İstisna halinde özellikle hukuki “normlar” akışkanlaşırlar. Güvenlik endişeleri, hukuku rafa kaldırmanın bahanesi olarak kullanılırlar. Bir ölüm kalım meselesi, bir beka meselesi söz konusuysa hayatta kalmak için kanunların, kuralların dışına çıkmak, insanların, basınını hürriyetlerini tahdit etmek gibi, denetim mekanizmalarını devre dışı bırakmak gibi, “normal” zamanlarda asla kabul görmeyecek tedbirlere başvurmak, mümkün, hatta gerekli sayılır.

Normların, sadece çok derin kriz zamanlarında ve sadece büyük tehlike ortadan kaldırılana kadar kısa süreli olarak esnetilmesi, ama tehlike giderilir giderilmez normal düzene dönülmesi genel olarak kabul gören bir uygulamadır. Ancak ebediyet siyasetinde savaş hali ve dolayısıyla “olağanüstü hâl” hiç bitmemektedir. Bu da normların sürekli olarak ihlâl

edilmesi anlamına gelmektedir. Sürekli esnetilen veya ihlâl edilen normlara artık norm demek mümkün değildir. Kanun(norm) ve istisna (anomi) arasındaki diyalektik böylece çökmüş olmaktadır.

Ebediyet siyasetinin kaçınılmaz ve alternatifsiz olduğu fikrini empoze etmek için ellerindeki gelişmiş iletişim imkanlarını etkin ve yoğun şekilde kullanan egemenler, yaptıkları istisnaları (normları ihlal edişlerini) kitleler gözünde meşrulaştırmak adına, sürekli savaş halinde olduklarına ve o olağanüstü halin gerektirdiği olağanüstü tedbirlere başvurmaya mecbur olduklarına dair propaganda yaptırmaktadırlar. Herkesin hapsedildiği bu sanal fasit dairede kanunlar, kurallar sureta ortadan kalkmış görünmemekle birlikte kişilere ve durumlara göre farklı uygulanmakta ya da hiç uygulanmamaktadır. Bir fiil belli kişiler için ağır cezayla cezalandırılan bir suç olarak görülürken aynı fiili işleyen başkaları hiçbir ceza almayabilmektedir. Bu da hukuk kurallarından başlamak üzere yazılı ve yazılı olmayan tüm toplumsal kuralların hızla aşınmasına sebep olmakta, kime nasıl uygulanacağı belli olmayan kurallara itibar edip uymak, giderek anlamsızlaşmaktadır.

5.8 Beyin Göçünün Sebeplerinden Biri Olarak Anomi ve Yabancılaşma

Anominin çağdaş formları, bazı göç hareketlerinin hem sebepleri hem sonuçları içinde gözlemlenebilmektedir. Her iki durumu da ayrıntılı olarak incelemeye çalışacağız.

Dünya, bilinen insanlık tarihi boyunca çeşitli kitlesel göçlere sahne olmuştur. Bu göçlere savaş, kıtlık, hastalık, ekonomik zorluklar gibi bir çeşitli sıkıntılar gerekçe teşkil etmiştir. Fakat özellikle bilişim devriminin ve ağ topluma geçişin yaşandığı, küreselleşmenin internet vasıtasıyla hızlandığı 1990'lı yıllardan itibaren bütün dünyada, özellikle yüksek vasıflı iş gücü için giderek yeni bir göç dalgası türü oluşmuş gibi görülmektedir. Küresel piyasalarda yüksek talep gören becerilere sahip iyi eğitilmiş kimseler, kendi ülkelerini terk ederek kendilerini daha çok ait hissedeceklerini yahut daha huzurlu ve mutlu olabileceklerini düşündükleri ülkelere göç etmektedirler.

Anominin tanımında geçen, insanların içinde yaşadıkları toplumun hedef ve ideallerini artık paylaşmamaları, gittikçe içinde yaşadıkları toplumun bir parçası oldukları hissini kaybetmeleri gibi durumlar bu yeni göç türünün motive edici faktörleri arasındadır.

Araştırmalar göç hareketlerinin temel ve öncelikli olarak ekonomik sebeplere dayandıklarını gösterse de vasıflı iş gücü söz konusu olduğunda, göçün dayandığı "ekonomik olmayan sebepler" de gözden kaçırılmamalıdır.

Zaman zaman “varoluşsal boşluk” (*existential vacuum*) ismi de verilen anlamsızlık hissi anomik depresyona yol açar. Anomik depresyon, algılanan anlamsızlık hissine verilen tepkidir. Anomik aile depresyonu genellikle ebeveyn neslinin yaşamdaki anlam duygusunu algılama, tecrübe etme veya keşfetme yeteneğindeki bir bozulmaya tepkisel olarak ortaya çıkar ve genellikle boşluk ve yenilgi duyguları, düşük öz saygı, cesaretsizlik ve zaman zaman ahlaki olarak yön kaybı ile karakterize edilir. Anomik depresyon en sık kültürel karışıklık ve sosyokültürel parçalanma dönemlerinde ve bir ailenin geleneksel ve en tanıdık sembolize etme ve anlam deneyimleme yöntemlerini bozan hızlı değişim dönemlerinde ortaya çıkar. (Lantz & Harper, 1990, s. 154)

Hem ülkemizde hem de dünyada, göçe sebep olacak derinlikte bir ekonomik sıkıntı

yaşamayan iyi eğitimli insanların da göç ettiği gözlemlenmektedir. Doğu ve güney Avrupa ülkelerinden Almanya ve İngiltere'ye, İngiltere ve Almanya'dan ABD ve Kanada'ya bir göç hareketi söz konusudur. Türkiye'den son yıllarda yaşanan göçlerin bir kısmında da ekonomik gerekçelerden ziyade politik, psikolojik, sosyolojik gerekçelerin öne çıktığı görülmektedir. Tanınmış sanatçıların, ülkelerinde ortalamanın hayli üzerinde para kazanan doktorların, mühendislerin, içinde yaşadıkları topluma iyice yabancılaştıkları ve nihayet hem manen hem maddeten koptukları gözlemlenmektedir. Özellikle doktorlar, yazılımcılar, mühendisler gibi tüm dünyada geçerli becerilere sahip olanlar daha gelişmiş / demokratik / müreffeh / âdil gördükleri ülkelere göç etmektedirler.

Yüksek eğitimli bireylerin daha az müreffeh ülkelere daha zengin ülkelere göçü neticesinde, kaynakların insan sermayesi biçiminde uluslararası transferine “beyin kazanımı” (*brain gain*) denilmektedir (Beine, Docquier, & Rapoport, 2008, s. 631). Bu yüksek vasıflı göç, hedef ülkelere çok kıymetli yeni beyinler kazandırırken işçilerin anavatanında vasıflı işgücü bulma sıkıntısını arttırmakta, “beyin göçü” (*brain drain*) vasıflı işgücünün zaten yeterli olmadığı kaynak ülkelere zarar vermektedir. Bu da, gönderen ve hedef ülkeler arasında yeni asimetrilere ve eşitsizliklere neden olmaktadır (Teney, 2019, s. 1).

“Beyin göçü”, bölgeler ve çalışanların becerileri arasındaki uyumsuzluklar neticesinde yüksek vasıflı işçilerin hareket akışkanlığı ile karakterize edilen “beyin dolaşımından” (*brain circulation*) farklı olarak daha kalıcı ve tek yönlüdür. Öte yandan beyin kazanımı ve göçü sanıldığı üzere sadece gelişmekte olan ülkelere değil, aynı zamanda AB ülkeleri gibi gelişmiş ülkeler arasında da gerçekleşmekte, yüksek vasıflı göçmenlik gerçekten de Avrupa'da ve diğer birçok sanayileşmiş ülkede ulusal teknolojinin ve ekonomik kalkınma politikalarının temel bir bileşeni haline gelmekte, ülkeler en parlak beyinleri çekmek için birbirleriyle rekabet etmektedirler (Teney, 2019, s. 3).

Bygnes'e (2015, s. 3) göre anomi kavramı, kriz içindeki ülkelerini terk eden göçmenlerdeki bir dizi ekonomik olmayan ayrılma gerekçesini açıklamaktadır. Anominin yüksek vasıflı göçmenlerin ayrılma nedenleri arasında özellikle öne çıktığı söylenebilir, zira bu tür göçmenler ekonomik krizlerden daha az etkilenmekte, kendi ülkelerinde iş bulamama

endişesini çok daha az hissetmektedirler. Öte yanda, bu tür toplumsal boyutların, öncelikle iş bulamadıkları için ayrılan göçmenlerin karar verme süreçlerinde de etkili olması muhtemeldir. Bu çağdaş göç olgusunun daha eksiksiz bir şekilde anlamak için ekonomik olmayan toplumsal göç motivasyonlarını analiz etmek gerekmektedir.

Son araştırmalar, yüksek vasıflı göçmenlerin göç motivasyonlarının neoklasik ekonomik itici ve çekici faktörlerden çok daha çeşitli olduğunu ortaya koymaktadır. Avrupa içinde yüksek vasıflı profesyonellerin ekonomik açıdan daha az müreffeh bölgelerden daha müreffeh ülkelere göçü, ekonomik itici ve çekici faktörlerin yanısıra siyasi ve toplumsal faktörler ile de karakterize edilmektedir. AB'nin genişleme kararı sonrası üye olan Bulgaristan, Romanya ve Hırvatistan'dan göç etmeyi seçen doktorlar, göç etme kararlarında, siyasi durum ve yolsuzluklar gibi ekonomik, politik ve toplumsal farklılıkları en önemli neden olarak vurgulamaktadırlar ve kalıcı göç hedefi olarak en sık Almanya'yı tercih etmektedirler (Teney, 2019, s. 15).

Hissedilen anominin göçler üzerindeki etkisine dikkat çeken diğer bir çalışmanın müellifleri olan Hartwich ve Becker'e (2019, s. 2) göre sosyal uyum ve dayanışmanın çok düşük seviyelerde tecrübe edildiği, çalışanlardan sürekli artan seviyede esneklik ve kuralları esneterek çalışmanın talep edildiği neoliberal toplumlarda, “toplumun artık parçalanmakta olduğu algısı olarak anomi” yaygınlaşmakta, bu da insanlara tehdit, adaletsizlik, tatminsizlik ve umutsuzluk duygusu hissettirmenin yanısıra (toplumsal adaletsizliğin kaynaklarından birisi olarak görülen) mevcut ekonomik şartları kullanarak kâr eden elitlere karşı tepkiye dönüşmektedir.

Benzer bir tepkiyi İngiltere için tespit eden Dorey (2022, s. 6), kendisinin ve kendisini ait hissettiği topluluklarının son ekonomik, sosyal ve teknolojik değişikliklerden büyük zarar gördüğü halde yaşananlar üzerinde hiçbir kontrol veya etkiye sahip olmadığını düşünen pek çok Brexit'inin bir “mağduriyet” duygusu yaşadığını, bu değişiklikleri kendilerine dayattığını düşündükleri AB ve/veya küresel güçler gibi “dış” güçlerin yanısıra “liberal seçkinlere” yönelik bir tepki geliştirdiklerini söylemektedir.

Avrupa Birliği'nin 2004 yılında aldığı genişleme kararı sonrasında Doğu Avrupa'dan özellikle İngiltere'ye doğru ciddi göç dalgası oluşmuştur. Göçün sebeplerini tespit etmeye

alışan araştırmacılar, ekonomik gerekçelerin yanısıra diğerk tamamlayıcı motive edici faktörlere ve farklı türdeki göç stratejilerine dikkat çekmektedirler. Örneğink, farklı raporlarda ve çalışmalarda AB'ye katılım sonrası göçün en önemli demografik bileşeni olarak özellikle gençler, onların arasında da yüksek eğitilmiş olan genç göçmenler öne çıkmaktadır. Göçmenler kişisel biyografilerinde sadece mekânsal bir değışimden ziyade bir yaşam ilerlemesi olarak zamanda ileriye doğru bir hareket etmek istemektedirler. Bu da göç etme arzusunun genellikle 'daha iyi' bir hayat bulma arayışından değilk, daha ziyade “normal” bir hayat yaşama arayışından kaynaklandığını göstermektedir. Bu nedenle göç stratejilerin sadece ekonomik gerekçeler üzerine değilk, aynı zamanda göçmenlerin sosyal ve kültürel sermayelerini inşa etme, geliştirme, ve daha “normal” bir ortamda yaşama arayışları üzerine kurulu olduğu görölmektedir (Burrell, 2010, s. 297).

Markova ve Black (2007, s. 23) tarafından, 1989'dan 2007'ye kadar Birleşik Krallık'a gelen Arnavutluk, Bulgaristan, Rusya, Sırbistan ve Karadağ ve Ukrayna'dan gelen 'yeni' göçmenlerle ilgili olarak yapılan araştırmadaki örnekleme göçmenlerin yalnızca yüzde birinin refah faydaları nedeniyle Birleşik Krallık'a gitmeyi seçtiğini söylediğik, göçün 'diğerk nedenleri arasında, İngiltere'nin, “ilginç bir ülke”, “ırkçı olmayan, hoşgörölü toplum”, “demokratik ülke”, “zengin ülke” ve “ok kültürlü ortam” olmasının öne çıktığı tespit edilmiştir. Bu araştırma sonucu göçmenlerin kendi toplumlarına karşı aidiyet hislerinin azaldığını, kendi toplumlarına yabancılaştıklarını işaret etmektedir.

2008'de yaşanan, uzun vadeli krediler, inşaat piyasasının çöküşü, büyük şirketlerin iflası ve özellikle işsizlikteki ciddi artıştan kaynaklanan Avrupa mali krizinin derinden etkilediğik İspanya'da ortaya çıkan yaygın memnuniyetsizlik ve bir dizi protesto hareketinin ardından 2011 yılında İspanya'yı ekonomik nedenlerin yanısıra siyasi ve yapısal problemler nedenlerle terk ettiklerini iddia edenler tarafından kurulan “*Marea Granate*” hareketi, göçü bilinçli bir siyasi eylem ve İspanya'daki adaletsizliğe karşı mücadelenin ulusötesi bir uzantısı olarak yorumlamaktadır (Bygnes, 2015, s. 6).

Gropas ve Triandafyllidou (2014, s. 4) tarafından, Yunanistan, İtalya, İrlanda, Portekiz ve İspanya'dan göç eden yüksek becerilere sahip AB vatandaşlarının göç desenlerini araştırmak üzere beş dilde yapılan çalışmada katılımcılar, profesyonel gelişimleri için ülkelerinde

yeterli fırsat olmadığını hissettiklerini ifade etmişler, göçe karar vermelerindeki ana sebepler olarak şu dört maddeyi sıralamışlardır:

1. Ülkemde kendim için bir gelecek göremiyordum
2. Başka bir yerde daha iyi fırsatlar yakalayabilecektim
3. Yeni bir tecrübe edinmek, yeni bir maceraya atılmak istedim
4. Akademik/profesyonel eğitimimi ilerletmek istedim.

Onları ülkelerinden uzaklaştıran şeylerin neler olduğu sorulduğunda ise (içlerinde anomi ve yabancılaşma unsurlarını kolaylıkla tespit edebileceğimiz) şu beş maddeyi belirtmişlerdir:

1. Ülkelerindeki siyasi ve ekonomik hayattaki yolsuzluklar (corruption)
2. Ülkelerinde meritokrasinin olmayışı
3. Nepotizm
4. Genç profesyonellere yeterli fırsat sunulmaması
5. Yeterli iş ve tatmin edici maaşların olmaması

Göç etmeyi seçtikleri ülkeler arasında en başta gelen Almanya, İngiltere, Hollanda, İsviçre, Amerika, Kanada ve Belçika’da onları “çekenin” ne olduğu sorusuna cevaben şu dört maddeyi sıralamışlardır:

1. Meritokrasi
2. Beceri ve motivasyonlarına bakılarak genç profesyonellere sorumluluk pozisyonlarında sunulan iş imkanları
3. Çeşitliliğe (diversity) açık olma
4. Daha iyi bir hayat kalitesi

Özdemir ve İlhan (2021, s. 1160) tarafından Türkiye’de öğrencileri yurt dışı eğitime yönlendiren sebepler üzerine yapılan nitel çalışmanın bulguları, nepotizmin, şeffaflık, hak, adalet ve liyakat sorunlarının, devlet kurumlarına güvensizliğin, demokrasi ve insan hakları konusundaki problemlerin beyin göçü konusunda itici unsurlar arasında olduğunu göstermektedir.

Sosyal medyada, bloglarda, bir çok internet kullanıcısının;

- İçinde yaşadıkları toplumlarının çözüldüğünü, dağıldığını,
- İçinde yaşadıkları toplumun hedef ve ideallerini artık paylaşmadıklarını,
- İçinde yaşadıkları toplumda meşru yollardan mesafe almalarının imkansızlaştığını,
- Ülkelerinde kuralsızlığın hakim olduğunu,
- Kendi toplumlarında çocukları ve kendileri için güvenli ve huzurlu bir hayata dair ümitlerin hızla azaldığını
- Hukuk kuralları başta olmak üzere yazılı ve yazılı olmayan toplumsal sözleşmelerin artık işlemediğini
- Kendilerini hem maddi hem politik anlamda güvende hissetmediklerini
- Toplumlarının gidişatında hiçbir şekilde söz sahibi olmadıklarını
- Kendi hayatlarının bile aktörü olmadıklarını, sürüklendiklerini, kendilerini güçsüz ve değersiz hissettiklerini

düşünerek göç ettiklerini yahut göç etmek istediklerini ifade ettikleri gözlemlenebilmektedir. Yaşanan yeni anomi formu insanları göçe sevk eden unsurlardan biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse:



Metin K
@MetinK__

...

@arslanhasantr adlı kişiye yanıt olarak

Kuralsızlık ya da orman kanunları geçerli ülkede diyebiliriz. Yurtdışına gidenler sadece para için değil bunlar için de gidiyorlar.

ÖÖ 10:20 · 20 Tem 2022 · Twitter for iPhone

https://twitter.com/MetinK_/status/1549655392900325378



eftelia_
@laylaylom01A

...

@Dratlagel adlı kişiye yanıt olarak

Ülkede yaşamak her geçen gün zorlaşıyor.Sadece ekonomik sebepler değil hayatı zorlaştıran...Bir başıboşluk, kurlsızlık,kültürel çöküş her yerde hakim.Böyle bir durumda yurtdışına gitme şansı olan herkes şansını deniyor

ÖS 3:32 · 8 Haz 2022 · Twitter for iPhone

<https://twitter.com/laylaylom01A/status/1534513734118408194>



Kenan Çiçek
@6611Kenan

...

Ortalama üzerinde bir maaş almama rağmen 20 yıl bankaya borçlanmadan herhangi bir şey sahibi olmam imkansız. Sonra, "neden yurtdışına gidiyor bu insanlar?". Almayı bırak ev kiralamak için depozito ve ilk kiraya bir maaş yetmiyor. Neden kalalım?

ÖÖ 1:28 · 2 Nis 2022 · Twitter Web App

<https://twitter.com/6611Kenan/status/1510021430255226886>



Fearless
@adil_genc35

...

Ülkedeki hiçbir meslek çalışanının değeri kalmadı durum o kadar vahim ki artık toplumda zihinsel problemler boy göstermeye başladı insanı hayvanı eşikten beşiğe topluca çıldırıyoruz bu işten tek karlı çıkanlar yurtdışına kaçanlar oldu [#hemşire](#)

ÖÖ 9:03 · 14 Tem 2022 · Twitter for iPhone

https://twitter.com/adil_genc35/status/1547461739750490112



Kardelen Devrim
@KDevrim3

...

Haber izliyorum, peş peşe 5 haber kadın cinayeti, kadına şiddet, taciz haberi... Ardından sağlıkçıya şiddet haberleri... Kavgalar, cinayetler, akılalmaz açıklamalar... Ben artık bu hasta toplumda nefes alamıyorum, gerçekten yoruldum. Gidip izole olmak istiyorum.

ÖS 7:12 · 21 Tem 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/KDevrim3/status/1550151847046004736>



duyarsızvarbie
@2144Yldz

...

İnanması çok güç şeyler yaşıyoruz toplum olarak hani dini inanç hani insanlık hani ahlak hani etik hani aile terbiyesi. Her yeni güne başka bir iğrenç haberle uyanıyor olduk. Kaçıp gitmek istiyor insan ama nereye ne kadar uzağa kaçsan bile değişecek mi geri gelecek mi o canlar.

ÖS 1:33 · 23 Tem 2020 · Twitter for Android

<https://twitter.com/2144Yldz/status/1286248158272651264>



TÜRKİYE CUMHURİYETİ DOKTORLAR KULÜBÜ (DOC'S CLUB)
@Docclubhesap

...

Sosyal medya ve kamuoyu linç kültürü, haklı görünmek ve karşıdakini yıpratmak maksatlı diller, kırılmalar ve hatta fatal sonuçlara neden oluyor. Bizim ülkede de saolsun, siyasi çekişme ile herşey çirkinleşti ve olağanlaştı ve kutuplaştırıcı, ayrıştırıcı, nefret dili hakim..>

ÖS 10:55 · 18 Tem 2022 · Twitter for Android



TÜRKİYE CUMHURİYETİ DOKTORLAR KULÜBÜ... @Docsc... · 18 Tem ...

@Docclubhesap adlı kişiye yanıt olarak

Şimdi toplum olarak bu nefret dilinin , saçma çekişmelerin etkilerini biçiyoruz. Ne olacak? Eğer bu dilden çıkamazsak, dr lar istifa etmek , özele geçmek, yurtdışına çıkmak veya iş değiştirmek zorunda kalacak hepten ve hepten dr suzluk yaşanacak bu ülkede. @drfahrettinkoca

<https://twitter.com/Docsclubhesap/status/1549120583220314112>



Muhammed Yasir Gürkân
@GurkanYasir

...

"Kaçık mısınız siz?"

Yurtdışına giden eğitimliler kaçakmış..
Vatanperver değil..
Vatansevermiş onlar..
Kalk ayağa daha iyi duy beni!

Bir kişi nasıl hastalanırsa Toplumda hastalanır. Şuanki toplum hasta.
Gidenler Vatanlarını değil;
İnsanları, sizleri terk ediyor.

ÖS 12:07 · 7 Tem 2022 · Twitter Web App

<https://twitter.com/GurkanYasir/status/1544971475446374400>



Hanife Eryücel
@HanifeErycel1

...

Toplum olarak endişe verici bir yöne doğru gidiyoruz.
Ülkeyi Ortadoğu'ya çevirdiler. Ülkemizde sadece ekonomik değil, ahlâkî, adlî, kültürel ve sosyolojik bir çöküş ve çürümüşlük yaşanıyor. Okumuş, eli kalem tutan pırl pırl gençler yurtdışına gitmenin yarışı içinde.

ÖÖ 8:56 · 7 Tem 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/HanifeErycel1/status/1544923215918759938>



@iyilikseveranne
@iyilikseveranne

...

@neaalakasivar adlı kişiye yanıt olarak

Biz böyleyiz de,bu millet bu iyiliği hak ediyor mu? Abim yurtdışına gidecek temelli,diyorum ki biz de gidelim madem,bu rezil toplum (yandaşlar) iyice beter olsun,yine gelsin de Afrikalı köleler gibi olsunlar,keşke ülkede sadece yandaşlar kalsa da gerisi kurtulsa

ÖÖ 9:20 · 14 Haz 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/iyilikseveranne/status/1536594303233015808>



Alptug
@ialptugk

...

@bilge8985 ve @doktorponcik adlı kullanıcılara yanıt olarak

Atatürk milli mücadeleyi yürütürken ona destek olan bir toplum vardı. Şu anda toplumun çoğunluğu hekim düşmanı. Yurtdışına gidenler ülkedeki sorunlardan, yönetimden kaçmıyor. Mesele sadece bu değil. Çoğunluğu kendine düşman olan topluma hizmet vermek istemiyor.

ÖS 3:07 · 8 Haz 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/ialptugk/status/1534507423091793921>



Cemile Bayraktar
@cemilebayraktr

...

Hayatımda 2. Kez yurtdışına gitmeyi düşünüyorum, ilkinde 28 Şubat'tı, çalışmam ve eğitime devam etmem mümkün değildi, şimdi de çok farklı hissetmiyorum. Okulları dereceyle bitirip diplomaları duvara asmakla yetinmemiz bekleniyorsa bunun 28 Şubat'tan farkı yok demektir.

ÖS 6:36 · 14 Eyl 2018 · Twitter for iPhone

<https://twitter.com/cemilebayraktr/status/1040625435485392896>



Müge
@krpzkb

...

Birer birer küsüyor insanlar yaşama, kendi topraklarına.
Kaçan kaçana.
Kimi yurtdışına, kimi kendi iç dünyasına.
Bizi solduran açlık değil, alışkınız bu duruma.
Ama tahammül kalmadı artık yapılan haksızlıklara.
Mutsuz, umutsuz, boş vermiş bir toplum olduk. Peki..
Nereye kadar?

ÖS 4:11 · 7 Haz 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/krpzkb/status/1534161086685093888>



Mehmet Kayhan SARI
@MKayhanSARI

...

@MKayhanSARI ve @BartuSoral adlı kullanıcılara yanıt olarak

Ama sanırım buraya kadar, Türkiye'nin en iyi okullarında okudum, yurtdışına gittim yaşadım, memleketime geri döndüm faydalı olayım diye ama toplum bunu istemiyor sanırım, ben de Tarsus ve Mersin'i bırakıyorum artık

ÖS 2:28 · 5 Haz 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/MKayhanSARI/status/1533410351626199040>



Fezun
@FzUnlu

...

Toplum dejenere oldu, yeni nesil arsız, duyarsız. Eski nesil bağnaz, tutarsız. Demografik yapı çökmüş. İyiler yavaş yavaş yurtdışına gidiyor. Savruluyoruz.

ÖS 12:35 · 5 Haz 2022 · Twitter for iPad

<https://twitter.com/FzUnlu/status/1533381912504504321>



eleftheria
@5tr4wb3rr1

...

Bu ikiyüzlülükle yaşamımı idame ettirebiliyorum ancak.
Kendim olabildiğim tek yer şu sikik fake hesabım.
Başka yerde konuşmaya iznim yok. Eğer yurtdışına
göçersem ancak o zaman kendi düşüncelerimi toplum
önünde dile getirme cesaretini gösterebilirim. Türkiyede
doğmak şanssızlığım

ÖÖ 10:20 · 25 May 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/5tr4wb3rr1/status/1529361783676444676>



hakan dahi
@hakaxn

...

@vedatmilor adlı kişiye yanıt olarak

Durumu iyi olan aklımı kullanıp yurtdışına gidiyor niye
toplum cahil ve görgüsüz her yerde orman kanunları
geçerli oldu maalesef imkan bulsam yaşına.bakmam
bende giderim

ÖS 9:08 · 16 May 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/hakaxn/status/1526263403320381442>



Ferrer filozof
@srgnflzf92

...

@Bkteymnysf adlı kişiye yanıt olarak

Toplum tarafından dışlanan ve kendisini o topluma ailt
hissetmeyen insanların kendi kaderdaşlarıyla bir araya
gelme zaman geçirmesi kadar doğal ne olabilir? Ya
yurtdışına çıkacaksın, ya intihar, ya da kendin gibi
birilerini bulup onlarla dayanışma içinde olacaksın.

ÖS 4:36 · 14 May 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/srgnflzf92/status/1525470132482543616>



devrim34
@devrim34343

...

Ucunda ölüm olsa gideceğim yurtdışına. Mühendislik mesleğini bıraktığımı buradan ilan ediyorum. Artık bu ülkeye ve vatana kendimi ait hissetmiyorum.

ÖS 2:28 · 5 Haz 2022 · Twitter Web App

<https://twitter.com/devrim34343/status/1533410457503027201>



yıkıkbirkız
@_zavalliysecik

...

Artık yurtdışına gidip hayatımı kurtarmak istiyorum, kendimi burada özgür hissetmiyorum

ÖS 1:19 · 16 Haz 2021 · Twitter for Android

https://twitter.com/_zavalliysecik/status/1405107816961036295



@CNBeffect

...

Ben kendimi Türkiye'ye ait hissetmiyorum zaten çok acı değil mi ortaokuldan beri yurtdışına gitme hayalleri kuruyorum ama hala muş

ÖÖ 1:39 · 11 Tem 2015 · Twitter for Android

<https://twitter.com/CNBeffect/status/619637051714048000>



Cabenhabip
@cabenhabip30

...

@AA35190 @papius_21 ve diğer 2 kişiye yanıt olarak

Cok tesekkur ederim,kendimi kapana kisilmis gibi hissediyorum ne vatan icin ne kendimiz icin bir sey yapabiliyoruz gibi geliyor,borclar icin calisiyor, artik bir restorana bile gitmek luks hersey zor olmus ulkemizde

ÖS 11:21 · 13 Nis 2022 · Twitter for iPhone

<https://twitter.com/cabenhabip30/status/1514337890469306376>



Dr. Hakan Bahadır
@drhakanbahadr

...

Almanya'daki Doktorlar ile bu sefer de Münih'te bir araya geldik 😊

Yurtdışına göçü sadece maddi sebeplere dayandırarak, her fırsatta bunu siyasi bir malzeme haline getirenlere biz de acıyarak bakıyoruz.. #giderlersegittik



München, Deutschland tarafından ÖS 9:16 · 1 Eki 2022 · Twitter for Android

<https://twitter.com/drhakanbahadr/status/1576274971932098561>

Verilen örnek twitter mesajlarında topluma yabancılaşma, küsme, aidiyet hissetmeme hatta yer yer öfke ve hayal kırıklığı hislerinin açık açık ifade edildiği görülmektedir. Bir yandan da, kültürel ve hukuki normların, regülasyonların ortadan kalkması şeklinde hissedilen anomiye dair görüşler öne çıkmaktadır. Mesela ülkenin her yerinde orman kanunlarının

geçerli olduğunu ve ülkemizdeki ahlâkî, adlî, kültürel ve sosyolojik çöküş ve çürümüşlük yaşandığını belirten mesajlar açıkça normsuzluğa gönderme yapmaktadır.

Anomi kavramı ile ilgili belki de en yaygın yaklaşım anomiyi toplumun bir hâli olarak tanımlamaktır. Durkheim, anominin sosyal düzenin bozulmasını ve ahlaki bozulmanın yükselişini içerdiğini öne sürer. Merton bu düşünceyi genişleterek anominin bir toplumdaki insanların kültürel özlemleri ile bu hedeflere ulaşmak için mevcut meşru araçlar arasındaki çelişkiden ortaya çıktığını öne sürer. Anomiyi yine toplumun bir hâli olarak ele alan Messner ve Rosenfeld, anominin tanımını bireycilik, başarı odaklılık ve para fetişizmi ile ilişkili bir dizi kültürel değer olarak ortaya çıkan kültürel bir saplantı olarak yapmışlardır. Fakat bu yaygın tanımlardan biraz uzaklaşarak anomiyi bir toplum hâli değil de bir “ruh hali” yahut “zihinsel durum” (*state of mind*) olarak tanımlayanlar da olmuştur. Bu yaklaşımı benimseyen düşünürler, anomiye, bireyin diğerlerine karşı yabancılaşma, diğerleri ile arasında oluşan mesafe algısı ya da bireyin zihnindeki bir dizi inanç, duygu ve tutum olarak odaklanmışlardır. Genel olarak, anomiye yönelik bu yaklaşımlar, çıkarıcılık, sosyal normları reddetme veya topluma yabancılaşmış veya toplumdan izole edilmiş hissetme eğilimi olarak nitelendirilebilecek psikolojik bir durum etrafında dönmektedir. Bu kavramsallaştırmada, anomi, amaçsızlık veya güçsüzlük duygularının baskın olduğu, hayatın anlamsız olduğu hissini de içerebilmektedir (Teymoori, ve diğerleri, 2016, s. 2).

Anominin ölçümü söz konusu olduğunda bu yaklaşımların ikisi de bazı problemlere yol açmaktadır. İlk yaklaşımı belirleyenler -sosyal yapı bağlamını doğrudan ölçmenin zorluklarından dolayı- intiharlar gibi, cinayetler gibi hipotetik çıktıları ölçmeye yönelmektedirler. Bunların gerçekten anominin çıktıları olduğu konusu tartışmalıdır. İkinci yaklaşımı benimseyenleri ise kişisel/psikolojik boyutta olması muhtemel ümitsizlik, kafa karışıklığı, anlamsızlık, yalnızlaşma, güçsüzlük gibi hislere toplumsal anlamlar atfetmektir. Burada da örnek olarak verdiğimiz sosyal medya mesajlarının toplumsal bir olgunun kişilerin zihnini taşıdığı bir “hâl” mi yoksa toplumla alakasız, doğrudan şahsi, psikolojik bir dışavurum mu olduğu konusunda dikkatli olmamız gerekmektedir.

Anominin yalnızca bir toplum hali olmadığı aşikârdır; aynı zamanda psikolojik bir boyutu da olan anomi, bireyler tarafından tecrübe edilen bir ruh halini temsil eder. Toplumsal

normlar ve değerler artık bireyin bilincine etkin bir şekilde entegre edilmediğinde, yabancılaşma, anlamsızlık ve amaç kaybı duygularına yol açabilir. Bu anlamda anomi, bireyin kişisel değerleri ile daha geniş toplumsal çerçeve arasındaki kopukluktan kaynaklanan öznel bir tecrübedir. Toplumlar ve bireyler, sosyal uyum, kolektif eylem ve bireysel refah açısından çeşitli sonuçlar doğurabilecek anomi dönemlerinden geçebilirler. Anomi çalışması, sosyal yapılar ve kişisel deneyimler arasındaki etkileşimi vurgulayarak toplum ve birey arasındaki dinamik ilişkiye dair içgörüler sağlar.

5.9 Kitlesele Göç Hareketlerin Yol Açtığı Anomi

Anomi, kitlesele göçlerin sebebi olabildiği gibi sonucu da olabilmektedir. Kitlesele göçlerle gelip bir anda toplumsal hayata karışan, tamamen farklı kültürler içinde yetişmiş insanların yerleşmiş toplumsal yapılarda yarattıkları tahribat, sebep oldukları ekonomik sarsıntılar, taşıdıkları farklı kültürel ve ahlaki standartlardan kaynaklanan uyuşmazlıkların yönetilememesi, toplumsal kuralların ortadan kalktığı ve artık kuralsızlığın hakim olduğu hissine, bu hisler de anomiye yol açmaktadır.

İnsanlar, geleneksel anlam keşfetme ve deneyimleme yöntemlerini bozan, baskın bir kültürel grubun domine ettiği yeni bir yere göç ettiklerinde anomik depresyon ortaya çıkar (Lantz & Harper, 1990, s. 154). Anomik depresyon, yeni bir coğrafi konuma göç ettikten sonra hayatı anlamlı bir şekilde deneyimlemeye devam edememe ve bir boşluk hissi olarak tanımlanmıştır (Lantz & Harper, 1990, s. 156).

Göçlerle tetiklenen büyük demografik değişimler göç edenler kadar, göç alan bölgelerde yaşayan insanlarda da bir anomi hissi doğurabilmektedir.

Peter Dorey (2022, s. 5), 2016 yılında yapılan Brexit referandumuyla Avrupa Birliği'nden çıkma kararı alan İngiltere'de, ayrılma yönünde oy kullananların çoğunun, son yıllarda bireysel ve toplumsal seviyede tecrübe ettiği ekonomik, sosyokültürel ve büyük teknolojik değişikliklerin sebep olduğu bir anomi duygusu ile hareket ettiklerini ileri sürmektedir. Ona göre, sanayisizleşmenin, küreselleşmenin ve yeni teknolojinin yanısıra 1980'lerde ve 1990'larda "ekonomik olmayan" kömür madenlerinin kapatılması gibi hükümet politikalarının sebep olduğu düzenli istihdam kaybı, pek çok vatandaşı işsiz bırakmada

önemli bir rol oynamış, birçoğu işleri sona erdiğinde çektiği yoksulluğun ötesinde daha önce ücretli istihdamın bahsettiği sosyal kimlik, statü ve gururdan da mahrum kalmıştır. Bu değişikliklerin eski endüstriyel toplulukların ve ağırlıklı olarak daha yaşlı, daha az eğitilmiş, düşük gelirli vatandaşların üzerindeki etkisi, aynı zamanda onların “geride kalanlar” olarak nitelendirilmeleri ve ayak uyduramadıkları ekonomik değişimler ve teknolojik ilerlemelerden kopmaları olmuştur. Bu da, bu tür birçok vatandaş ve topluluğun yaşadığı anomiyi pekiştirmiş ve bir tepki olarak hem meydana gelen ekonomik değişikliklere hem de olanlardan sorumlu tutulanlara ve fayda devşirenlere karşı kaynaklı bir kızgınlığı körüklemiştir. Bu “geride kalanların” tecrübe ettikleri anomi hissi, “göçle”, özellikle de 2004 sonrasında Polonya ve Romanya gibi bazı Doğu Avrupa ülkelerinin AB'ye katılmasının ardından başlayan yabancı işçi akını ile daha da artmıştır. Göçmen işçilerin işlerini ellerinden alarak işsizliği artırdıklarına ya da düşük ücretlerle çalışmaya razı olarak yoksulluğu körüklediklerine dair iddia ya da şüphelerden tamamen ayrı olarak, farklı bir dil konuşan ve farklı değerlere veya yaşam tarzlarına sahip olan göçmenler yerli vatandaşlara, çok kısa bir süre içinde memleketlerinin tanınmayacak kadar değiştiği hissini vermişlerdir. Bu da “yabancı göçmenlere” ve onların büyük ölçekli göçlerine izin veren “liberal” politikacılara yönelen tepkiyi güçlendirmiştir.

AB göçmen işçilerinin akını, birbirine sıkı bağlarla bağlı olan küçük kasaba topluluklarında daha önce var olan eski homojenliği (ortak sosyal kimlik ve değerleri) ve organik dayanışma duygusunu zayıflatarak anomiyi körüklemiş, yerli nüfusun bir kısmının tehditkâr veya rahatsız edici olarak algıladığı bir seviyede sosyal çoğulculuk, kültürel veya dilsel çeşitlilik getirmiş, “yabancı ötekilere” karşı korku veya şüpheleri derinleştirmiştir (Dorey, 2022, s. 6).

Anomiyi tetikleyen diğer ilginç bir durum, göçmenlerin yerel nüfusun ellerindeki imkanları azaltacağına dair endişelerin yerli halkta normları esnetme, hatta hiçe sayma yönünde bir motivasyon yaratmasıdır.

Kurumsal Anomi Teorisi (IAT) değişkenlerini mikro seviyede operasyonel hale getirerek inceleyen çalışmada, Amerika doğumlu üniversite öğrencileriyle uluslararası üniversite öğrencilerinin kopya çekme davranışlarıyla ekonomik hedef yönelimlerine bağlılıklarını karşılaştıran Lisa R. Muftic (2006, s. 634), Amerikan Rüyası ile ilişkilendirilen bireycilik,

evrenselcilik, başarı odaklılık ve para fetişizmine daha yüksek bağlılık gösteren öğrencilerin kopya çekme ihtimalinin daha yüksek olduğunu; başarıya ulaşmak için meşru ya da gayrimeşru “ne gerekiyorsa” yapma hedefini benimseyen Amerikalı öğrenciler arasında kopya çektiğini söyleyenlerin yabancı öğrencilere göre dört kat fazla olduğunu bulmuştur.

28 Avrupa ülkesinde çok seviyeli modeller kullanarak, bireysel piyasa temelli değerlerin, (piyasalaştırılmış anomik kültür ‘*marketized anomic culture*’ olarak kavramsallaştırılan) toplumsal piyasa temelli değerlerin ve göçmen karşıtı tutumları açıklamada kurumsal/yapısal dengesizliğin rollerini araştıran Nickel’in (2022, s. 4) bulguları, göçmenlere yönelik düşmanlığın, güç ve başarı tarafından yönlendirilen ve dayanışma değerlerine daha az yönelen bireyler arasında daha fazla ifade edildiğini, iyice dengesiz kurumsal yapıya sahip ülkelerde göçmen karşıtı duyguların seviyesinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu bulgular, genel olarak göçmen karşıtı duyguları açıklamada sosyo-yapısal faktörlerin yanı sıra kültürel değerlerin önemini ortaya koymaktadır.

6. SONUÇ

Bu çalışmada artık oldukça eskimiş, tarih boyunca farklı bağlamlarda ve anlamlarda kullanılmış “anomi” ve “yabancılaşma” kavramlarının bugün içinde yaşadığımız ağ/enformasyon toplumunda kazandıkları yeni formların izlerini sürmeye çalıştım. Bunun için, ilgili kavramların tarihin farklı dönemlerinde farklı düşünürlerin elinde geçirdikleri değişiklikleri, aldıkları farklı anlamları özetledikten sonra bugünün ağ/enformasyon toplumunda tespit ettiğimiz yeni anomiyi ve yabancılaşma formlarını aktardım.

Farklı düşünürlerce, farklı zamanlarda ortaya konulan anomiyi ve yabancılaşma kavramları arasındaki ilişkinin, üzerinde durulmayı hak ettiğini düşünüyorum.

Hem iki kavram da toplumsal düzenlemelerin bireyler üzerindeki olumsuz etkileriyle ilgileniyor. “Anomiyi”, toplumsal uyum ve düzenin bozulmasından kaynaklanırken, “yabancılaşma” kapitalist ekonomik yapının bireyi nesneleştirip köleleştirmesinin ve emeğini sömürmesinin bir sonucu olarak öne çıkıyor. Her iki kavram da toplumsal şartların bireysel mutluluk ve huzur üzerindeki etkisini vurguluyor, her ikisi de bir kopuş hissini tasvir ediyor, her iki kavram da sosyal uyum üzerindeki potansiyel olumsuz etkilere dair endişeleri ortaya koyuyor, her iki kavram da endüstri toplumunun kurumlarına yöneltilen radikal eleştirilerin metaforları: Durkheim'a göre anomiyi sapkın davranışlarda artışa yol açarken, Marx yabancılaşmanın sınıf çatışmasını ve toplumsal huzursuzluğu körüklediğini söylüyor.

Öte yandan iki kavramın birbirine tamamen zıt perspektiflerin ürünü olduklarını da görmemiz gerekiyor: Marx insanların toplumsal kısıtlamalardan özgürleşmesi talebiyle yönetsel ve toplumsal değişimin problemlerine eğilirken Durkheim, toplumsal ahlaki kısıtlamaların kıymetine inanarak düzenin muhafazasına dair problemlerle ilgileniyor.

Anomiyi ve yabancılaşma arasında karşılıklı ve döngüsel bir ilişki söz konusu: Anomiyi yabancılaşmayı, yabancılaşma da anomiyi tetikliyor ve üretiyor.

Değişen toplumsal şartların bireylerin deneyimleri, duyguları ve davranışları üzerindeki zararlı etkilerine odaklanmada birleşen bu iki önemli kavramı birlikte incelemenin, sosyal yapılar, ekonomik sistemler ve bireysel refah arasındaki karmaşık etkileşime dair değerli içgörüler sunabileceğini düşünüyorum.

Bugün içinde yaşadığımız ağ/enformasyon toplumunda tespit ettiğim yeni anomi ve yabancılaşma formlarını şu şekilde şematize ettim:



Şekil 6-1 Yabancılaşma ve Anominin Ağ/Enformasyon Toplumundaki Yeni Formları

Postmodern olarak tanımlanan dönemde, hemen hemen tüm ağ/enformasyon toplumlarında çeşitli seviyelerde “değerler” ve buna bağlı olarak “normlar” krizi yaşamakta. En temel, en kadim, en yerleşik olduğu düşünülen değerler ve normlar bile sorgulanmakta. İnsan kalabalıklarını “toplum” yapan ortak değerlerin hemen hepsi tartışmaya açılmakta, bu tartışmalar gelişmiş iletişim imkanları sayesinde çok kısa süre içinde milyarların gündemine taşınmakta.

Burada tespit ettiğim ana formların ötesinde de pek çok anomi ve yabancılaşma formu bulmak mümkün. Her geçen gün de bunlara yenilerinin eklendiği görülüyor. Fakat bu yeni formların çoğu durumda buradaki ana formların çeşitli varyasyonları olarak ele alınabileceğini düşünüyorum.

Teknolojik ilerlemelerin iş ilişkilerini tepeden tırnağa değiştirdiği, insan emeğine ihtiyacın

iyiden iyiye azaldığı, mesleklerin anlamsızlaştığı, sosyal hayata icra edilen toplumsal fonksiyon üzerinde katılma imkanlarının azaldığı bir vasatta, toplumlarca mevcut değer ve normlar üzerinden benimsenen ahlaki, meşru yollar, nizami vasıtalar, prosedürler yine toplumca kabul edilen hedeflere varmada yetersiz kalıyor, anomi ve yabancılaşmanın arttığı gözlemlenebiliyor.

Artan anomi ve yabancılaşma hâli, insanların iki kutupta toplanmalarına sebep olmakta. Bir tarafta içinde bulundukları topluma yabancılaşan, artık kendilerini hiçbir değer sistemine bağlı hissetmeyen insanlar ortaya çıkarken diğer tarafta değerlerin kaybından dehşete kapılanlar, hızla muhafazakarlaşarak eskiden kabul gören ama artık gündemden düşmeye başlayan vasıtaları, usulleri, fikirleri, idealleri canlandırmayı, yaşatmayı kendilerine en önemli hedef olarak benimsiyorlar. Eskiden makbul sayılan, ama bugün artık anlamlarını yitirmiş toplumsal hedeflere ulaşmak için üretilmiş eski kurumsal reçeteleri, anlamsızca - hatta takıntılı şekilde- tekrarlanan ritüellere dönüştürüyor, yakıcı bir mazi hasretiyle, istikrarı önceleyerek, değişime taleplerine tepki gösteriyorlar. Bu da yenilik ve değişim korkusunun (*neofobi*) karakterize ettiği, gelenekselci, kutsallarına saplanmış bir topluluk ortaya çıkarıyor.

İlk kutupta toplananların toplumsal değerlerden kopuşunun ve normları reddinin, fikir planında bir duruşun ötesine geçip pratik hayata yansıyan bir tutum halini alması, toplumu bir arada tutan sosyal harcı iyice zayıflatıyor, anlaşmazlıklara ve çatışmalara yol açıyor. Şahsi ihtirasları dizginleyen üst değerlerin buharlaştığı bir vasatta, toplum olabilmemenin ön şartı olan sosyal sözleşmelere riayet etme temayülleri giderek azalıyor.

İnsanlık, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte tecrübe ettiğine benzer ama ondan daha şiddetli gibi görünen bir sarsıntı yaşamakta. Durkheim'e göre, eski değer ve normların terk edildiği ama yerlerine yenilerinin ikame edilemediği anomi devirleri geçicidir. Toplum bir şekilde yeni bir denge yakalayana kadar devam eder. Toplumsal değişim süreçlerinin tarihte görülmemiş bir hızda ve yoğunlukta cereyan eder hale geldiği günümüzde, bu öngörünün doğruluğu tartışılır hale gelmiş bulunuyor. Normsuzluğun norm haline geldiği, istisnaların kurala dönüştüğü, kaçınılmazlık ve ebediyet siyasetinin hâkim olduğu ve özellikle insanların anlam arayışlarını üzerine inşa edecekleri sabitler bulmakta çok

zorlanmaya başladıkları postmodern ağ toplumunda anomi, geçicilik vasfını kaybedip artık kalıcı bir hale gelmiş gibi görünüyor.

“Yabancılaşma” esasen felsefi bir kavram olduğu için yabancılaşmanın yeni formlarına dair analizler de ister istemez felsefi bir nitelik taşıyor. O nedenle çalışmamda bu konuda tarih boyunca yapılmış tartışmalardan hareket ederek yabancılaşmanın aldığı yeni formları bazı güncel örnekler üzerinden ortaya koymaya çalıştım.

Anominin bir sosyolojik kavram olarak toplumun belli bir zaman dilimi içindeki hali mi yoksa o toplumu teşkil eden insanların o zaman dilimi içinde zihinlerinde şekillenen bir hal mi (*a state of mind*) mı olduğu literatürde çokça tartışılmış. Bunlardan ilki kabul edildiğinde anominin ampirik yöntemlerle gözlenmesi çok zorlaşıyor. İkincisi kabul edildiğinde ise ölçülebilirlik kesinlikle artmakla beraber konu sosyolojik (makro) boyuttan psikolojik (mikro) boyuta kayıyor. Bugün sosyal medyada hislerini, görüşlerini kendiliklerinden, herhangi bir yönlendirme ya da zorlamaya maruz kalmadan ifade eden insanların yazdıklarının nitel metotlarla analizinin bu konuda bilimsel bir çıkış sunabileceği kanaatindeyim.

Durkheim gözlemlenebilir intihar istatistikleri ile anomi arasında mümkün olduğunca bilimsel olarak savunulabilir bir irtibat kursa da intiharların gerçek gerekçesinin toplumun o dönem geçirdiği dönüşümlerle, yahut yaşanan sosyal süreçlerle ilgisine dair şüpheler tam izale olamıyor. Öte yandan sosyal medyada düşündüklerini ve hissettiklerini açıkça yazan insanların görüş ve tutumlarının analizi daha doğrudan sonuçlar üretebilir. Bu elbette birbirini destekleyen çok kapsamlı birçok çalışmanın yapılması ile mümkün olacaktır.

Özellikle sosyal medya üzerinden yapılacak nitel ve nicel analizler, tüm dünyada tecrübe edilen anlam/değer/normlar türbülansının mahiyetinin daha iyi kavranmasını sağlayacaktır. Fakat bu fırtınalı denizde bir başlangıç noktasına ve iyi kötü bir yol haritasına, çalışmalarla, ampirik bulgularla “rektifiye” edilecek bir kavramlar setine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışmamın, daha sonra yapılacak çalışmalara bir başlangıç noktası, bir çatı (*framework*) olma niteliği taşımasını umuyorum.

7. KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2005). *State of Exception*. (K. Attell, Çev.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Aidnik, M., & Jacobsen, M. H. (2019). The U-turn of utopia – Utopia, socialism and modernity in Zygmunt Bauman's social thought. *Irish Journal of Sociology*, 27(1), s. 22-43. doi:<https://doi.org/10.1177/0791603519825827>
- Akkaya, T. (2017). *Türkiye'de İşsizlik Olgusu Bağlamında İş Beğenmeme Nedenleri İstanbul İli Örneği*. Ankara: Türkiye İş Kurumu Genel Müdürlüğü.
- Aksan, G. (2016). Max Weber ve Değerler Sosyolojisi- Bir Metodolojik İkilemin Düşündürdükleri. *SEFAD*, 0(35), s. 427-446. doi:<https://doi.org/10.21497/sefad.35126>
- Aktan, C. C., & Tunç, M. (1998, Ocak). Bilgi Toplumu ve Türkiye. *Yeni Türkiye*, s. 118-134.
- Akyazı, A. (2020, Ocak 7). Sosyal Medyanın Şöhret Kültürüne Etkisi. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 12(3), s. 251-274. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iaud/issue/56118/771892> adresinden alındı
- Akyol, S. (2016, Kasım). Neoliberalizm Tartışmalarına Maliye Politikası Çerçevesinden Bir Bakış. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 291-307.
- Althusser, L. (1969). *For Marx*. The Penguin Press.
- Altın, M. (2020). Türkiye'de Eğitim, Statü ve Sosyal Hareketlilik. *MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(10), s. 180-196. doi:[mecmua.789249](https://doi.org/10.21497/mecmua.789249)
- Altunışık, M. A. (2018, Şubat 8). Bireysel-Toplumsal Farklılıklar Ve Ahlâkî Görecelik Sorunu. *AUID*(10), s. 261-282. doi:<https://doi.org/10.18498/amauid.369994>
- Arendt, H. (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: HARCOURT BRACE & COMPANY.
- Arık, F., & Arık, I. A. (2016). Grounded Teori Metodolojisi ve Türkiye'de Grounded Teori Çalışmaları. *Akademik Bakış Dergisi*(58), 285-309. <http://www.akademikbakis.org> adresinden alındı
- Aron, R. (2019). *Main Currents in Sociological Thought: Volume Two*. New York: Routledge Classics.
- Avcu, T. (2019, Temmuz). Yoksulluğun Önlenmesinde İradi İşsizliğe Neden Olan "İş Beğenmeme Davranışı". *İşletme Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, s. 221-238.
- Aytun, C. (2008, Aralık). Enformasyon Toplumu ve Türkiye Üzerine Bir Değerlendirme.

Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi, s. 17-35.

- Banks, D. (2011, 12 02). *A Brief Summary of Actor Network Theory*. 03 27, 2022 tarihinde The Society Pages: <https://thesocietypages.org/cyborgology/2011/12/02/a-brief-summary-of-actor-network-theory/> adresinden alındı
- Barak, N. (2020, Ekim 15). Immanuel Kant'ın Canlı Doğa Sorununa Teleolojik Yaklaşımının İncelenmesi. *Klikya Felsefe Dergisi*(2), s. 263-277. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilikya/issue/57313/812373> adresinden alındı
- Bashir, H., & Bala, R. (2019, Nisan). Development and Validation of a Scale to Measure Anomie of Students. *Psychol Stud*, s. 131-139. doi:<https://doi.org/10.1007/s12646-018-0472-8>
- Basmacı, P. (2020, Temmuz 30). Nietzscheci Nihilizmin Postmodern Süreçteki Dönüşümü. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(1), s. 149-159.
- Baudrillard, J. (1988). *The Consumer Society*. London: SAGE Publications Ltd.
- Baudrillard, J. (1996). *The System of Objects*. (J. Benedict, Çev.) Londra: Verso.
- Baudrillard, J. (2001). *Seduction*. Montreal: Ctheory Books.
- Baudrillard, J. (2010). *Simulacra and Simulation*. (S. F. Glaser, Çev.) Michigan: The University of Michigan Press.
- Bauman, Z. (2005). *Globalization - The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2006). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2011). *Collateral Damage - Social Inequalities in a Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2011). *Culture in a Liquid Modern World*. (L. Bauman, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Bayhan, V. (1995). *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Beck, U. (1992). *Risk Society - Towards a New Modernity*. Londra: Sage Publications.
- Beine, M., Docquier, F., & Rapoport, H. (2008, Nisan). Brain Drain And Human Capital Formation In Developing Countries: Winners And Losers. *The Economic Journal*, s. 631-652. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1468-0297.2008.02135.x>
- Bell, D. (1959, Aralık 28). The "Rediscovery" of Alienation: Some Notes along the Quest for the Historical Marx. *Journal of Philosophy, Inc.*, 56(24), s. 933-952. <http://www.jstor.org/stable/2022560> adresinden alındı
- Bell, D. (1966). The scholar cornered: Sociodicy: A Guide to Modern Usage. *The American Scholar*, 35(4), 696-714. Retrieved from

- http://www.jstor.org/stable/41209421?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents
- Bell, D. (1987). The World and the United States in 2013. *Daedalus*, 116(3), s. 1-31. <http://www.jstor.org/stable/20025107> adresinden alındı
- Berardi, F. (2011). *After the Future*. Edinburgh: AK Press.
- Birgili, B. (2015). Temellendirilmiş Kuram [Grounded Theory]. F. N. Seggie, & Y. Bayyurt içinde, *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları [Qualitative Research]* (s. 103). Ankara.
- Bjarnason, T. (2009). Anomie Among European Adolescents: Conceptual and Empirical Clarification of a Multilevel Sociological Concept. *Sociological Forum*, 21(1), s. 135-161. doi:10.1111/j.1573-7861.2008.01089.x
- Bjerregaard, B. (2014). Institutional Anomie Theory. G. Bruinsma, & D. Weisburd içinde, *Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice* (s. 2531-2542). New York: Springer. doi:https://doi.org/10.1007/978-1-4614-5690-2_217
- Blackshaw, T. (2005). *Zygmunt Bauman*. New York: Routledge.
- Blühdorn, I. (2000). *Post-ecologist Politics - Social Theory and the Abdication of the Ecologist Paradigm*. London: Routledge.
- Boas, T. C., & Gans-Morse, J. (2009, Şubat 21). Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan. *Studies in Comparative International Development*, 44(2), s. 137-161. doi:10.1007/s12116-009-9040-5
- Bodelier, R. (2011). Human Security and the Emergence of a Global Conscience. R. Letschert, & J. Dijk içinde, *The New Faces of Victimhood Globalization, Transnational Crimes and Victim Rights* (s. 41-70). Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-90-481-9020-1
- Bolat, E. Y. (2023, Haziran 7). *OnlyFans, Türkiye’de yasaklandı!* Haziran 7, 2023 tarihinde ShiftDelete.Net: <https://shiftdelete.net/onlyfans-turkiye-yasaklandi> adresinden alındı
- Bottomore, T. (1981). A Marxist Consideration of Durkheim. *Social Forces*, 59(4), s. 902-917. doi:10.1093/sf/59.4.902
- Bozkurt, V. (2014). *Endüstriyel ve Post-Endüstriyel Dönüşüm: Bilgi, Ekonomi ve Kültür* (3 b.). Bursa: EKİN Basım Yayın Dağıtım.
- Bulut, E., Peters, M. A., & Britez, R. (2009). Cybernetic Capitalism, Informationalism and Cognitive Labor. *Geopolitics, History, and International Relations*, s. 11-40.
- Burrell, K. (2010, Mayıs 25). Staying, returning, working and living: key themes in current academic research undertaken in the UK on migration movements from Eastern

- Europe. *Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 16(3), s. 297-308.
doi:10.1080/13504630.2010.482401
- Bülbül, İ. (2021, Haziran 30). Osmanlı Belgelerine Göre Rus Nihilistler. *RUSAD*(5), s. 35-58. doi:<https://doi.org/10.48068/rusad.893712>
- Bygnes, S. (2015). Are They Leaving Because of the Crisis? The Sociological Significance of Anomie as a Motivation for Migration. *Sociology*, s. 1-16.
doi:10.1177/0038038515589300
- Byron, C. C. (2012). *A Marxian Concept of Human Nature in Defense of Alienation: A Revolutionary Exegesis of a Revolutionary Philosophy*. University of Central Florida. Orlando: HIM. <https://stars.library.ucf.edu/honorstheses1990-2015/1252>
adresinden alındı
- Calap, C., & Çebi, E. (2020, Kasım). Gençlerin Sosyalleşme ve Yalnızlaşma Deneyimleri Açısından Sosyal Medya: Karadeniz Teknik Üniversitesi Örneği. *İMGELEM*, 4(7), s. 439-467.
- Can, Y. (2004). Durkheim ve Merton'ın Anomi Kuramları Bağlamında Cemaatten Cemiyete Türk Toplumu. *Muhafazakâr Düşünce*(2), 95-105.
- Cantrill, H. (1941). *The psychology of social movements*. New York: J. Wiley & Sons.
- Carr, L. G. (1971). The Srole Items and Acquiescence. *American Sociological Review*, 36(2), s. 287-293. doi:10.2307/2094045
- Caruana A., R. B. (2001, Nisan). Anomia and deviant behaviour in marketing: Some preliminary evidence. *Journal of Managerial Psychology*, 16(5), s. 322 - 338.
doi:<http://dx.doi.org/10.1108/EUM00000000005526>
- Castells, M. (1977). *The Urban Question A Marxist Approach*. (A. Sheridan, Çev.) Londra: Edward Arnold (Publishers) Ltd.
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
- Castells, M., & Himanen, P. (2002). *The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model*. New York: Oxford University Press.
- Cengiz, S., & Şahin, A. (2020, Şubat). Teknolojik İlerlemenin İstihdam Yaratmadaki Rolü Ve Önemi: Türkiye Örneği. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, s. 160-172.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü* (3 b.). İstanbul: Paradigma.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cohen, G. A., Veryard, R., Mellor, D. H., Last, A. G., Quirk, R., & Mason, J. (1986, Eylül 8). Historical Inevitability and Human Agency in Marxism. *Proceedings of the Royal Society of London. Series A, Mathematical and Physical Sciences*, 407(1832), s.

65-87.

- Cohen, J. E. (2019). *Between Truth and Power: The Legal Constructions of Informational Capitalism*. New York: Oxford University Press.
- Coleman, M. (2014). *Anomie: Concept, Theory, Research Promise*. Oberlin College, Sociology Department. St. Oberlin: Oberlin College.
- Comor, E. (2010). Contextualizing and Critiquing the Fantastic Prosumer: Power Alienation and Hegemony. *Critical Sociology*, 37(3), s. 309-327. doi:10.1177/0896920510378767
- Coser, L. (1984). Introduction to the 1984 Edition. In E. Durkheim, & S. Lukes (Ed.), *The Division of Labour in Society* (pp. xi-xix). Palgrave Macmillan.
- Crabtree, J. (2002, 02 20). *The cult of Castells - Do Manuel Castells's grand theories deserve their grand reputation?* 01 09, 2022 tarihinde James Crabtree: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/thecultofcastells> adresinden alındı
- Çalık, M., & Sözbilir, M. (2014, Ağustos 6). İçerik Analizinin Parametreleri. *Eğitim ve Bilim*, s. 33-38. doi:10.15390/EB.2014.3412
- Çolak, M. (2011). Georg Lukacs'ı Yeniden Düşünmek. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*(12), s. 91-124. www.flsfdergisi.com adresinden alındı
- Çuhacı, A. (2007). Ulrich Beck'in Rik Toplumu Kuramı. *Sosyoloji Dergisi* , s. 129-157.
- Dağ, A. (2017). Jean Baudrillard'da Simülatif Düzene Bir Başkaldırı Eylemi Olarak Terörizm. *Humanitas*, 5(10), s. 229-245. doi:10.20304/humanitas.316408
- Dahrendorf, R. (1958, Eylül). Out Of Utopia: Toward A Reorientation Of Sociological Analysis. *The American Journal of Sociology*, LXVI(2), s. 115-127.
- Deflem, M. (2015). Anomie: History of the Concept. J. D. Wright (Dü.) içinde, *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (s. 718721). Elsevier. doi:10.1016/B978-0-08-097086-8.03067-1
- Devran, Y., & Özcan, Ö. F. (2019). Dil, Nihilizm ve Televizyon. *AJIT-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi*, 10(39), s. 136-148. doi:10.5824/ajit-e.2019.04.006
- DeWitt-Brinks, D., & Rhodes, S. C. (1992). *Listening Instruction: A Qualitative Meta-Analysis of Twenty-Four Selected Studies*. Michigan.
- DiCristina, B. (2015, Temmuz 27). Durkheim's theory of anomie and crime - A clarification and elaboration. *Australian & New Zealand Journal of Criminology*, s. 1-21. doi:10.1177/0004865815585391
- Dijk, J. A. (2006). *The Network Society*. Londra: Sage Publications.
- Dijk, J. V. (2013). Inequalities in the Network Society. K. Orton-Johnson, & N. Prior içinde,

- Digital Sociology* (s. 105-125). Londra: Palgrave Macmillan.
doi:https://doi.org/10.1057/9781137297792_8
- Dijk, J. V. (2020). *The Digital Divide*. Cambridge: Polity Press.
- Dohrenwend, B. P. (1959, Aug). Egoism, Altruism, Anomie, and Fatalism: A Conceptual Analysis of Durkheim's Types. *American Sociological Review*, 24(4), s. 466-473.
doi:10.2307/2089533
- Dorey, P. (2022). Explaining Brexit: The 5 A's - Anomie, Alienation, Austerity, Authoritarianism and Atavism. *French Journal of British Studies*, s. 1-25.
doi:10.4000/rfcb.9060
- Dumlu, A. (2021). Jean Baudrillard ve Yeni Dünyanın İnşası: Göstergebilimsel Analiz Örneği. *Selçuk İletişim Dergisi*, 14(1), 137-164. doi:10.18094/JOSC.776686
- Dupre, L. (1988). Objectivism and the Rise of Cultural Alienation. In T. Rockmore, *Lukacs Today - Essays in Marxist Philosophy* (pp. 70-90). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. doi:10.1007/978-94-009-2897-8
- Durkheim, E. (1984). *The Division of Labour in Society*. (S. Lukes, Dü., & W. Halls, Çev.) London, United Kingdom: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, E. (2004). *Ahlak Eğitimi*. (O. Adanır, Çev.) İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (V. Atayman, Dü., & C. Saraçoğlu, Çev.) İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.
- Durkheim, E. (2005). *Suicide: A study in sociology*. London and New York: Routledge.
- Durkheim, E. (2013). *İntihar* (1 b.). (Ş. Baş, Dü., & Z. Z. İlkelen, Çev.) İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Durkheim, E. (2015). *Sosyoloji ve Felsefe (1898)* (3 b.). (A. Beyaz, Dü., & M. Elma, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Durkheim, E. (2020). *Toplumsal İşbölümü* (4 b.). (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Dünya Bankası. (2020, 09). *Employment in agriculture (% of total employment) (modeled ILO estimate) - Russian Federation, Turkey, Germany, United Kingdom, United States, Japan*. Retrieved 01 11, 2021, from World Bank Website: <https://data.worldbank.org/indicator/SL.AGR.EMPL.ZS?end=2020&locations=RU-TR-DE-GB-US-JP&start=1991&view=chart>
- Ercan, D. (2021, Ekim 4). Schmitt'in 'olağanüstü hal'i ile agamben'in 'istisna hali': karşılaştırmalı bir değerlendirme. *Hacettepe HFD*, 11(2), s. 1395-1415.
- Ergur, A. (2016). Önsöz. A. Ergur içinde, *Buruk Şenlik - Enformasyon Toplumunda Anomi*

- ve Yabancılaşmanın Yeni Biçimleri (s. 7-13). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Erickson, T. M. (1999). *A Critique of Marx's Theory of Alienation* (yayınlanmamış doktora tezi). Pretoria: University of South Africa.
- Feng, Y. (2020, Temmuz 31). A Comparison of the Logical Structure of Marx and Marcuse's Alienation Theory. *Asian Social Science*, 16(8), s. 96-101. doi:10.5539/ass.v16n8p96
- Fromm, E. (1996). *Özgürlükten Kaçış* (4 b.). (Ş. Yeğin, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları. doi:ISBN 975-388-042-1
- Fromm, E. (2004). *Marx's Concept of Man*. London: Continuum.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, s. 3-18.
- Gane, M. (2017). Baudrillard. S. Critchley, & W. R. Schroeder içinde, *A Companion to Continental Philosophy* (s. 581-587). Oxford: Blackwell Publishers Ltd. doi:https://doi.org/10.1002/9781405164542.ch53
- Georgiev, D. (2023, Haziran 26). *18 Shocking OnlyFans Statistics to Show How Big It Is [2023]*. Temmuz 2, 2023 tarihinde techjury: <https://techjury.net/blog/onlyfans-statistics/> adresinden alındı
- Gerhardt, U. (2002). *Talcott Parsons: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geyer, F. (2004). Sociology of Alienation. N. J. Smelser, & P. B. Baltes içinde, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (s. 388-392). Oxford: Elsevier. doi:https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/01824-6
- Giddens, A. (1971, Kasım). The "Individual" in the Writings of Émile Durkheim. *European Journal of Sociology*, 12(2), s. 210-228. doi:10.1017/s0003975600002307
- Glaser, B. B., & Strauss, A. L. (1999). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies For Qualitative Research*. New Brunswick: AldineTransaction.
- Google. (2021, 01 31). *Google Books Ngram Viewer*. Retrieved 01 31, 2021, from Google Books: https://books.google.com/ngrams/graph?content=anomie&year_start=1800&year_end=2019&corpus=26&smoothing=1&direct_url=t1%3B%2Canomie%3B%2Cc0#t1%3B%2Canomie%3B%2Cc1
- Gropas, R., & Triandafyllidou, A. (2014). *Emigrating in times of crisis - Highlights and new data from an e-survey on highskilled emigrants from Southern Europe and Ireland*. Global Governance Programme European University Institute. <http://globalgovernanceprogramme.eui.eu/> adresinden alındı

- Gupta, M., & Sharma, A. (2021, 6 6). Fear of missing out: A brief overview of origin, theoretical underpinnings and relationship with mental health. *World Journal of Clinical Cases*, 9(19), pp. 4881-4889. doi:10.12998/wjcc.v9.i19.4881
- Halis, M. (2011). Pre-Modernden Postmoderne Örgütsel Evrim. *Reforma*, 3(51), s. 0-0.
- Hambling, D. (2021, 01 27). *Drone Swarms Are Getting Too Fast For Humans To Fight, U.S. General Warns*. Retrieved 01 30, 2021, from www.forbes.com: <https://www.forbes.com/sites/davidhambling/2021/01/27/drone-swarms-are-getting-too-fast-for-humans-too-fight-us-general-warns/>
- Hampton, K. N., & Wellman, B. (2002). The Not So Global Village of Netville. B. Wellman, & C. Haythornthwaite içinde, *The Internet and Everyday Life* (s. 345-371). Oxford: Blackwell.
- Hartwich, L., & Becker, J. C. (2019, Şubat 14). Exposure to Neoliberalism Increases Resentment of the Elite via Feelings of Anomie and Negative Psychological Reactions. *Journal of Social Issues*, 75(1), s. 1-21. doi:10.1111/josi.12311
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (1807). *Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Bey Joseph Anton Goebhardt.
- Hilbert, R. A. (1989, Jun). Durkheim and Merton on Anomie: An Unexplored Contrast and Its Derivatives. *Social Problems*, 36(3), 242-250.
- Hollerich, M. (2004). Carl Schmitt. P. Scott, & W. T. Cavanaugh içinde, *The Blackwell Companion to Political Theology* (s. 107-122). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1995). *Aydınlanmanın Dialektiği Felsefi Fragmanlar II*. (O. Özügöl, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Horkheimer, M., & Adorno, W. T. (1995). *Aydınlanmanın Dialektiği Felsefi Fragmanlar 1*. (V. Çorlu, Dü., & O. Özügöl, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Horton, J. (1964, Aralık). The Dehumanization of Anomie and Alienation: A Problem in the Ideology of Sociology. *The British Journal of Sociology*, 14(4), s. 283-300. doi:10.2307/588861
- Huysmans, J. (2008). The Jargon of Exception - On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society. *International Political Sociology*, 2(2), s. 165-183. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2008.00042.x>
- İnce, M. (2016, Kasım 5). Louis Althusser, Pierre Bourdieu ve Alain Touraine'in Özne-Yapı Kavrayışları. *Akademik Hassasiyetler*, s. 1-12.
- Inwood, M. (1992). *A Hegel Dictionary Blackwell Philosopher Dictionaries*. Oxford:

Blackwell Publishing Ltd.

- Jay, M. (1996). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. London: University of California Press.
- Jordan, Z. A. (1971). *Karl Marx: Economy, Class & Social Revolution*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Junge, M. (2008). Bauman on Ambivalence – Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence. M. H. Jacobsen, & P. Poder içinde, *The Sociology of Zygmunt Bauman - Challenges and Critique* (s. 41-58). Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Kanungo, R. N. (1992). Alienation and empowerment: Some ethical imperatives in business. *Journal of Business Ethics*, 11(5-6), s. 413-422. doi:10.1007/bf00870553
- Kara, Z. (2013). Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar. Z. Kara içinde, *Bauman Sosyolojisi* (s. 13-38). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karan, U. (2007). Türk Hukukunda Ayrımcılık Yasağı Ve Türk Ceza Kanunu'nun 122. Maddesinin Uygulanabilirliği. *TBB Dergisi*(73), s. 146-173.
- Karğın, V. (2016). E. Muş (Dü.) içinde, *Kriminoloji - Suç Teorileri ve Uygulamalar* (s. 59-97). Ankara: Karınca Yayınları.
- Kaşbaş, H. (2016). İstisna Hali, Giorgio Agamben. *Mukaddime*, 7(2), s. 410-414. doi:10.19059/mukaddime.28335
- Kellner, D. (2006). New technologies and alienation: some critical reflections. L. Langman, & D. Kalekin-Fishman içinde, *The Evolution of Alienation: Trauma, Promise, and the Millennium* (s. 1-20). Rowman & Littlefield Publishers.
- Kiraz, S. (2011). *Yabancılaşma Sorunu ve Hegel*. İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kiraz, S. (2015). Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma. *Mavi Atlas*, 5(2015), s. 126-147. doi:10.18795/ma.70822
- Kırık, A. M., & Saltık, R. (2017). Sosyal Medyanın Dijital Mizahı: İnternet Meme/Caps. *Atatürk İletişim Dergisi* (12), s. 99-118.
- Koç, E., Şenel, M. C., & Kaya, K. (2018, 03 21). Dünyada ve Türkiye'de Sanayileşme I - Strateji ve Temel Sanayileşme Sorunları. *Mühendis ve Makina*, 59(690), s. 1-26. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhendismakina/issue/48390/621133> adresinden alındı
- Konda. (2019). *Hayat Tarzları 2018 Araştırması*. İstanbul: Konda Araştırma ve Danışmanlık.

- content/uploads/2019/11/KONDA_ToplumsalCinsiyetRaporu.pdf adresinden alındı
- Kösemihal, N. Ş. (1971). *Durkheim Sosyolojisi* (1 b.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kumar, K. (2005). *From Post-Industrial to Post-Modern Society* (2 b.). Oxford: Blackwell Publishing.
- Kurt, A. Y. (2009). *Adorno ve Horkheimer'in Kültür Endüstrisi Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Laclau, E. (1989). Politics and the Limits of Modernity. *Social Text*(21), s. 63-82.
- Lantz, J., & Harper, K. (1990, Nisan). Anomic depression and the migrating family. *Contemporary Family Therapy*, s. 153–163. doi:https://doi.org/10.1007/BF00892493
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. New York: Oxford University Press.
- Latour, B. (2012). *An Inquiry Into Modes of Existence - An Anthropology of the Moderns*. (C. Porter, Çev.) Londra: Harward University Press.
- Lenski, G. E., & Leggett, J. C. (1960). Caste, Class, and Deference in the Research Interview. *The American Journal of Sociology*, 65(5), s. 463–467. doi:10.1086/222750
- Letschert, R., & Dijk, J. v. (2011). New Faces of Victimhood: Reflections on the Unjust Sides of Globalization. R. Letschert, & J. Djk içinde, *The New Faces of Victimhood Globalization, Transnational Crimes and Victim Rights* (s. 3). Dordrecht: Springer.
- Lukes, S. (1977). *Essays in Social Theory*. London: The Macmillan Press Ltd. doi:10.1007/978-1-349-15729-7
- Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lyotard, J.-F. (1991). *The Inhuman - Reflections on Time*. (G. Bennington, & R. Bowlby, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Lytkina, E. (2015). Anomie and Alienation in the Post-Communist Area: A Reapplication of the Middleton Scale in Russia and Kazakhstan. *SSRN Electronic Journal*, 1-33.
- Magee, G. A. (2010). *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Maier, J. B. (1986). Georg Lukacs And The Frankfurt School. *Studies in Soviet Thought*, 31(1), s. 53–57. doi:10.1007/bf00837617
- Malpas, S. (2005). *Jean-François Lyotard*. Londra: Routledge - Taylor & Farncis Group.
- Marcuse, H. (2007). *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial*

- society. New York: Routledge Classics.
- Markova, E., & Black, R. (2007). *East European Immigration and Community Cohesion*. Sussex: The Joseph Rowntree Foundation.
- Marks, K. (2010). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt: 1* (1 b., Cilt 1). (O. Türel, Dü., M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marks, S. R. (1974, Sep.). Durkheim's Theory of Anomie. *American Journal of Sociology*, 80(2), 329-363. doi:10.1086/225803
- Marx, K. (1932). *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, K., & Engels, F. (1848). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Londra: S. Fischer Verlag.
- Marx, K., & Engels, F. (2022, Nisan 24). *Manifesto of the Communist Party*. Nisan 24, 2022 tarihinde marxist.org: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm> adresinden alındı
- McClosky, H., & Schaar, J. T. (1965, Şubat). Psychological Dimensions of Anomy. *American Sociological Review*, 30(1), s. 14-40. <http://www.jstor.org/stable/2091771> adresinden alındı
- Mercan, N., Demirci, K., & Oyur, E. (2013). Alvin Toffler'a Göre Bilgi Çağının Yeni Paradigması: Kaos Teorisi. *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi*, 8(1), s. 115-127.
- Merton, R. K. (1938, Ekim). Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, 3(5), s. 672-682.
- Messner, S. F., & Rosenfeld, R. (1994). *Crime and the American dream*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company. <https://archive.org/details/crimeamericandre00mess> adresinden alındı
- Meštrović, S. G., & Brown, H. M. (1985, Aralık). Durkheim's Concept of Anomie as Dérèglement. *Social Problems*, 33(2), s. 81-99. doi:<https://doi.org/10.2307/800554>
- Midgley, J. (1971). Theoretical and empirical meanings of anomie - a critique. *South African Journal of Sociology*, 37-48.
- Mihail, R. (2020). The Metamorphosis of The Alienation Concept. *International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue between Sciences & Arts, Religion & Education*, s. 17-24. doi:<https://doi.org/10.26520/mcdsare.2020.4.17-24>
- Mills, C. W. (2000). *The Sociological Imagination*. New York: Oxford Press.
- Mills, C. W. (2002). *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford

University Press.

- Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül*. (Ö. Küçük, Çev.) İstanbul: Hil Yayınları.
- Muftic, L. R. (2006, Ekim 26). Advancing Institutional Anomie Theory: A Microlevel Examination Connecting Culture, Institutions, and Deviance. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 50(6), s. 630-653. doi:10.1177/0306624X06287284
- Mulvaney, B. G. (1949, Haziran). Reviewed Work: The Political Community: A Study of Anomie by Sebastian de Grazia. *The American Catholic Sociological Review*, 10(2), s. 121-123.
- Naisbitt, J. (1988). *Megatrends - Ten New Directions Transforming Our Lives*. New York: Warner Books.
- Nath, H. K. (2009). The Information Society. *SIBCOLTEJO – A Journal of the SCTU*, 4, s. 19-29.
- Nickel, A. (2022). Institutional Anomie, Market-Based Values and Antimmigrant Attitudes: A Multilevel Analysis in 28 European Countries. *International Journal of Conflict and Violence*, s. 1-15. doi:10.11576/ijcv-5126
- Nisbet, R. A. (1965). *Makers of Modern Social Science: Emile Durkheim*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Noblit, G. W., & Hare, D. R. (1988). *Meta-ethnography: Synthesizing qualitative studies* (Cilt 11). Newbury Park: SAGE Publications. doi:https://doi.org/10.4135/9781412985000
- Odabaş, U. K. (2018, Aralık 14). Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori Üzerine. *Dört Öge*(14), s. 211-233.
- OECD. (2021, 01 11). *Short-Term Labour Market Statistics - Employment - by economic activity, Agriculture, All persons*. Retrieved 01 11, 2021, from <https://stats.oecd.org/viewhtml.aspx?datasetcode=STLABOUR&lang=en#>: <https://stats.oecd.org/viewhtml.aspx?datasetcode=STLABOUR&lang=en#>
- Ofluoğlu, G., & Büyükyılmaz, O. (2008). Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünümleri. *Kamu-İş*, 10(1), s. 113-144.
- Okuyan, H., & Taslaman, C. (2018). Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramında Ayartma Kavramı. *Uluslararası Din & Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 1(1), s. 29-45. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/udfad/issue/40011/475674> adresinden alındı
- Oruç, M. S. (2020). Postmodernite, Siyasal İletişim ve Doğruluk Sorunu: Post-Truth Durum ve Entelektüel Zemini Üzerine Bir İnceleme. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*(36), s. 141-160. doi:10.17829/turcom.784433

- Osmanoğlu, Ö. (2016). Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(3), s. 65-92. doi:10.32739/uskudarsbd.2.3.23
- Özatalay, C. (2016). Barlas Tolan'dan Hareketle Anomi ve Yabancılaşma Üzerine Bir Sorgulama. A. Ergur, & D. Fendal (Dü.) içinde, *Buruk Şenlik - Enformasyon Toplumunda Anomi ve Yabancılaşmanın Yeni Biçimleri* (s. 113-129). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Özdemir, A., & İlhan, A. (2021, Aralık 20). Beyin göçü: öğrencileri yurt dışı eğitime yönlendiren sebepler bağlamında nitel bir araştırma. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(42), s. 1159-1186. doi:10.46928/iticusbe.804014
- Özgan, A. (2020). İlk Dönem Çalışmalarında Jean Baudrillard'ın Tüketim İdeolojisi. *Modern Leisure Studies*, 2(2), s. 63-76. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1461475> adresinden alındı
- Park, S. (2017). Information is Power. S. Park içinde, *Digital Capital* (s. 161-184). Londra: Palgrave Macmillan. doi:https://doi.org/10.1057/978-1-137-59332-0_8
- Parsons, T. (1964). *Essays in Social Theory Revised Editon*. Illinois: The Free Press.
- Paterson, L. B., Thorne, S. E., Canam, C., & Jillings, C. (2001). *Meta-Study of Qualitative Health Research A Practical Guide to Meta-Analysis and Meta-Synthesis*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Paul, H. A. (2014). *Science and Pseudoscience in Clinical Psychology* (2. ed.). (L. O. Scott, S. J. Lynn, & J. M. Lohr, Eds.) New York: Guilford Publications. doi:<https://doi.org/10.1080/07317107.2016.1172890>
- Paul-II, J. (1988, Eylül 14). *Encyclical Letter (Fides Et Ratio) of the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship Between Faith and Reason*. Mayıs 15, 2022 tarihinde The Holy See: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html adresinden alındı
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (1 b.). (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Petrović, G. (1983). Reification. In L. H. Tom Bottomore, *A Dictionary of Marxist Thought* (pp. 411-413). Cambridge: Harvard University Press. Retrieved 06 20, 2021, from <https://www.marxists.org/archive/petrovic/1965/reification.htm>
- Powell, E. H. (1966, Haziran). Crime as a Function of Anomie. *The Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science*, s. 161-171. doi:<https://doi.org/10.2307/1141290>
- Price, R. (2017, Kasım 2). *People have been queuing outside Apple Stores for days to buy*

- the iPhone X. Mayıs 23, 2022 tarihinde Insider: <https://www.businessinsider.com/iphone-x-people-queue-at-apple-stores-for-days-2017-11> adresinden alındı
- Proulx, S., Heaton, L., Choon, M. K., & Millette, M. (2011). Paradoxical empowerment of producers in the context of informational capitalism. *New Review of Hypermedia and Multimedia*, 17(1), s. 9-29. doi:<http://dx.doi.org/10.1080/13614568.2011.552646>
- Putin, G. (2021). Overcoming Social Alienation In Marxizm And Post-Industrial Theory: A Comparative Analysis. *Scientific Journal of Polonia University*, 46(3), s. 169-178.
- Putney, S., & Middleton, R. (1962, Ocak). Ethical Relativism and Anomia. *American Journal of Sociology*, 67(4), s. 430-438. doi:<https://doi.org/10.1086/223166>
- Reveley, J. (2013). Understanding Social Media Use as Alienation. *E-Learning and Digital Media*, 10(1), s. 83-94. doi:<http://dx.doi.org/10.2304/elea.2013.10.1.83>
- Ritzer, G. (2001). *Explorations in Social Theory From Metatheorizing to Rationalization*. Londra: SAGE Publications Ltd.
- Rothbard, M. N. (2006). *Austrian Perspective on the History of Economic Thought Volume II*. Auburn: Edward Elgar Publishing Ltd.
- Sciulli, D. (2015). Parsons, Talcott (1902–79). N. J. Smelser, & P. B. Baltes içinde, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (s. 520-524). Elsevier. doi:10.1016/b978-0-08-097086-8.61103-0
- Seeman, M. (1959, Aralık). On the meaning of alienation. *American Sociological Review*, 24(6), s. 783-791.
- Senn, J. A. (1995). *Information Technology in Business*. New Jersey: Prentice Hall. <https://archive.org/details/informationtechn00senn> adresinden alındı
- Sever, M. (2012). A critical look at the theories of sociology of education. *International Journal of Human Sciences*, s. 650-671.
- Sharlin, A. N. (1974, Aralık). Max Weber and the origins of the idea of value-free social science. *European Journal of Sociology*, 15(2), s. 337-353. doi:10.1017/S0003975600002964
- Sipior, M. P. (2000). Alienation, the self, and television - Psychological life in mass culture. *The Humanistic Psychologist*, 28(1-3), s. 181-193. doi:10.1080/08873267.2000.9976990
- Slater, P. (1998). *Frankfurt Okulu - Kökeni ve Önemi - Marksist Bir Yaklaşım*. (A. Özden, Çev.) İstanbul: Kabcı Yayınevi.
- Slattery, M. (2008). *Sosyolojide temel fikirler*. (Ü. Tatlıcan, Dü.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.

- Slocombe, W. (2006). *Nihilism and the Sublime Mostmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*. (W. E. Cain, Dü.) Londra: Routledge.
- Smelser, N. J., & Swedberg, R. (2005). *The Handbook of Economic Sociology*. New York: Princetion University Press.
- Srole, L. (1956, Aralık). Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study. *American Sociological Review*, 21(6), s. 709-716. doi:10.2307/2088422
- Stiglitz, J. E. (2019, Kasım 4). *The End of Neoliberalism and the Rebirth of History*. Haziran 6, 2022 tarihinde Project Syndicate: <https://www.project-syndicate.org/commentary/end-of-neoliberalism-unfettered-markets-fail-by-joseph-e-stiglitz-2019-11> adresinden alındı
- Suarez-Villa, L. (2009). *Technocapitalism : a critical perspective on technological innovation and corporatism*. Philadelphia: Temple University Press.
- Switzer, T. G. (2013). *Measuring Normlessness in the Workplace: A Study of Organizational Anomie in the Academic Setting*. Columbus, Ohio: Antioch University. Retrieved from <https://aura.antioch.edu/etds/67>
- Synder, T. (2018). *The Road to Unfreedom - Russia, Europe, America*. New York: Tim Duggan Books.
- Şahin, M. (2019, Eylül). İşsizlik ve Açık İş Paradoksunun Yeni Söylemi: "İş Beğenmeme" İşsizler Ne Tür İş Arıyorlar. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 17(3), s. 52-72. doi:<http://dx.doi.org/10.11611/yea.571265>
- TBB. (2017). *Cezaevleri Raporu (2015-2016)*. Türkiye Barolar Birliği , İnsan Hakları Merkezi. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları.
- Teevan, J. J. (1975, Nisan). On Measuring Anomia: Suggested Modification of the Srole Scale. *The Pacific Sociological Review*, 18(2), s. 159-170. doi:10.2307/1388630
- Tekin, D. (2015). Bilişim ve Siber Kültür. A. Çetinkaya, A. Kırık, & Ö. E. Şahin içinde, *Bilişim ve...* (s. 123-134). İstanbul: Hiperlink.
- Teney, C. (2019). Immigration of highly skilled European professionals to Germany: intra-EU brain gain or brain circulation? *Innovation: The European Journal of Social Science*, s. 1-24. doi:10.1080/13511610.2019.1578197
- Teymoori, A. (2016). *The Psychology of Anomie*. Queensland: Yayınlanmamış doktora tezi.
- Teymoori, A., Jetten, J., Bastian, B., Ariyanto, A., Autin, F., Ayub, N., . . . Gómez, Á. (2016, Temmuz 6). Revisiting the Measurement of Anomie. *Plos ONE*, 11(7), s. 1-27. doi:10.1371/journal.pone.0158370

- Thompson, K. (2016, December 15). *Criticisms of the Functionalist View of Society*. April 24, 2021 tarihinde <https://revisesociology.com/2016/12/15/criticisms-of-the-functionalist-view-of-society/> adresinden alındı
- Timasheff, N. S. (1967). *Sociological Theory: Its Nature and Growth* (3 b.). New York: Random House.
- Toffler, A. (1981). *The Third Wave*. New York: Bantam Books.
- Toffler, A. (1990). *Powershift*. New York: Bantam Books.
- Tolan, B. (1980). *Çağdaş Toplumun Bunalımı (anomi ve yabancılaşma)*. Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları.
- Tooze, A. (2020, 08 01). *The Sociologist Who Could Save Us From Coronavirus*. 02 27, 2022 tarihinde <https://foreignpolicy.com/>: <https://foreignpolicy.com/2020/08/01/the-sociologist-who-could-save-us-from-coronavirus/> adresinden alındı
- Tuveson, E. L. (1984). The millenarian structure of The Communist Manifesto. C. A. Patrides, & J. A. Wittreich içinde, *The Apocalypse in English Renaissance thought and literature : patterns, antecedents, and repercussions* (s. 323-341). Manchester: Manchester University Press. <https://archive.org/details/apocalypseinengl0000unse/page/326/mode/2up> adresinden alındı
- TÜİK. (2020, 11 02). *Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri, 2019*. 01 17, 2021 tarihinde TÜİK Veri Portalı: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Ceza-Infaz-Kurumu-Istatistikleri-2019-33625> adresinden alındı
- TÜİK. (2023, Şubat 6). *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2022*. TÜİK - Türkiye İstatistik Kurumu: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuclari-2022-49685> adresinden alındı
- Uluç, M. A. (2020). Karl Marx ve Yabancılaşma: Sosyolojik Bir Analiz. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 26-38. <https://dergipark.org.tr/en/pub/hafizadergisi/issue/55303/735797> adresinden alındı
- Wallace, T. (2004). NGO dilemmas: Trojan horses for global neoliberalism? *Socialist Register*, s. 202-219.
- Weller, S. (2008). *Literature, Philosophy, Nihilism: The Uncanniest of Guests*. New York: Palgrave Macmillan.
- Weller, S. (2011). *Modernism and Nihilism*. Londra: Palgrave Macmillan.
- Wellman, B. (1983). Network Analysis: Some basic principles. *Sociological Theory*, s. 155-

200.

- Wellman, B. (2018). The Network Community: An Introduction. B. Wellman içinde, *Networks in the Global Village: Life in Contemporary Communities* (s. 1-49). New York: Routledge.
- Wellman, B., & Gulia, M. (2018). Net-Surfers Don't Ride Alone: Virtual Communities as Communities. B. Wellman içinde, *Networks in the Global Village* (s. 331-366). New York: Routledge.
- Westacott, E. (2022, Nisan 17). *Moral Relativism*. Nisan 17, 2022 tarihinde Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP): <https://iep.utm.edu/moral-re/> adresinden alındı
- WHO. (2022, 02 27). *WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard*. 02 27, 2022 tarihinde World Health Organisation: <https://covid19.who.int/> adresinden alındı
- Wickert, C. (2022, Nisan 12). *Institutional Anomie Theory (IAT) (Messner & Rosenfeld)*. Ağustos 7, 2022 tarihinde SozTheo: <https://soztheo.de/theories-of-crime/anomie-strain-theories/institutional-anomie-theory-iat-messner-rosenfeld/?lang=en> adresinden alındı
- Woodman, D., Threadgold, S., & Possamai-Inesedy, A. (2015). Prophet of a New Modernity: Ulrich Beck's Legacy for Sociology. *Journal of Sociology*, 51(4), s. 1117-1131.
- Woodward, A. (2009). *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. Aurora: The Davies Group, Publishers.
- Yazıcı, B. (2013). Güncel sosyal bilim analizinin sihirli anahtarı: "Neoliberalizm"? *Toplum ve Bilim*, s. 7-31.
- YazıyorTV. (2022, Temmuz 28). *Erdoğan'ı savunan pazarcı: Biz de çalışıyoruz, biz de vergi kaçırıyoruz burada [Video]*. Ağustos 7, 2022 tarihinde YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=bIR8Sn__f4Q adresinden alındı
- Yelken, R. (1999). *Cemaatin dönüşümü: Geç modern dönemler için bir cemaat sosyolojisi*. Ankara: Vadi yayınları.
- Yelman, S. (2012). *Marx Ve Baudrillard'a Göre Yabancılaşma Kavramı*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi. <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/21310> adresinden alındı
- Yılmaz, İ. (1996). Türkiye'de İzlenen Kırsal Kalkınma Stratejilerinin Değerlendirilmesi. *Türkiye 2. Tarım Ekonomisi Kongresi*, (s. 224-232). Adana.
- Yılmaz, S. (2017, Eylül). "İstisna Hali" Üzerinden Bir Egemenlik Kavramı Tartışması: Schmitt ve Agamben'in Teorileri Hakkında Bir Çalışma. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, s. 384-410.

- Yurchak, A. (2006). *Everything Was Forever, Until It Was No More - The Last Soviet Generation*. (P. Rabinow, Dü.) New Jersey: Princeton University Press.
- Yurdigül, Y., Yurdigül, A., & Batur, M. (2015). Frankfurt Okulu'nda Birey ve Toplum: İnsanın Şeyleşmesi ve Kültürün Metalaşması Üzerine Eleştirel Okumalar. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , 19(2), s. 97-110.
- Zenginoğlu, S. (2020, Aralık). Küreselleşmenin Post'ları: Post-Modernizm, Post-Truth ve Post-Covid. *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi*, 4(4), s. 805-817. doi:10.47994/usbad.794635

