

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

YABANCILAŞMA VE KİMLİK

Yüksek Lisans Tezi

Latif TAŞ

İstanbul, 2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

YABANCILAŞMA VE KİMLİK

Yüksek Lisans Tezi

Latif TAŞ

Danışman: YRD. DOÇ.DR. VİLDAN İYİGÜNGÖR

İstanbul - 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLETİŞİM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İLETİŞİM BİLİMLERİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi LETİF TAŞ nın YABANCILAŞMA VE KİMLİK adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 01.03.2007 tarih ve 2007-2/30 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

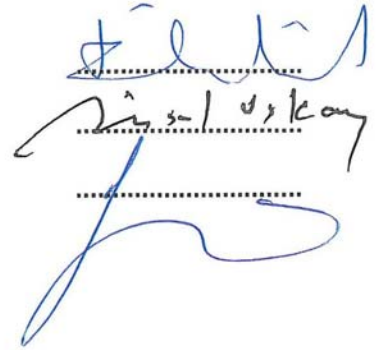
İmzası

Tez Savunma Tarihi : 21.03.2007

1) Tez Danışmanı : YRD. DOÇ.DR. VILDAN İYİGÜNGÖR

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ÜNSAL OSKAY

3) Jüri Üyesi : ~~YRD.~~ DOÇ.DR. SERPİL ÇAKIR


.....
.....
.....

ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında Kars'da dünyaya gelen Latif Taş, lise eğitimini Ankara'da tamamladıktan sonra 1998 yılında Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü'nden mezun oldu. 2007 yılında aynı Fakülte'nin İletişim Bilimleri anabilim dalında, "Yabancılaşma ve Kimlik" adlı tez çalışması ile master'ını tamamladı. 1996 yılından itibaren başta Radikal ve Finansal Forum olmak üzere çeşitli gazete ve dergilerin ekonomi ve politika sayfalarında haber ve yazıları yayınlanan Latif Taş, 2004'den beri İngiltere'nin Londra kentinde, LSE (London School of Economic) ve Birkberk üniversitelerinde, "Politika, Politik Kimlik, Kültür ve Çatışma" konularında eğitim çalışmalarına devam etmektedir.

CURRICULUM VITAE

Latif Taş, who was born in 1974, completed his high school education in Ankara and graduated from Journalism Department, Faculty of Communication, Marmara University in 1998. In 2007, he completed his master's program at the major department of Communication Sciences at the same Faculty, with his thesis titled "Alienation and Identity". Latif Taş, whose news and articles have been published in economics and politics pages of various newspapers and magazines, especially in Radikal and Finansal Forum since 1996, has been continuing his studies at LSE (London School of Economic) and Birkberk universities in London, England on issues of "Politics, Political Identity, Culture and Conflict" since 2004.

ÖZET

20. yüzyılın başında, 1927 yılında Marks'ın, 1844 yılında yazdığı "Ekonomi ve Felsefi Elyazmaları"nın Rusya'da ilk defa yayınlanma sansı bulması ve bunun yabancılaşma kavramının derinlemesine incelendiği bir konsept olması ile birlikte alevlenen kimlik ve yabancılaşma konusu, özellikle ulus - devlet kavramının önemini ortadan kaldıran, yeniden, fakat farklı bir imparatorluk devrinin kapılarını bize açan, sınırsız ticareti savunan "Dijital Kapitalizm" in egemen olduğu "Küresel Dünya" da daha sesli dillendirilmektedir.

Bu çalışmanın çıkış nedeni, özellikle son yüzyılda meydana gelen olayların, insan kimliğinde meydana getirdiği hızlı değişim; öz, istenen, olması gereken kimlik yerine, farklı kimlik ve yapının çeşitli baskı aletleri ile dayatılması ve bunun sonrasında yalnızlaşan, içe kapanan, yığının bir parçası haline gelen ve daha sonra ajite olan birey ve toplum.

Durmadan çalışmak, durmadan yarışmak, benzer konumdaki yakın insanlara karşı husumet duymak gibi yeni yeni olgular insan'ın insan'dan uzaklaşmasına; bu çalışma ve yarışma ortamında kendisine karşı bile acımasızlaşmasına, temel/doğal durumlarını bile work ethics'e göre ertelemesine, kendisinin dışında herkesi bir hasımlar ya da düşmanlar "kitle" olarak görmesine yol açmaktadır. Küçülen insan, sistem karşısında daha da yalnızlaşmaktadır.

Bugünün, ileri sanayi dönemi, Micro Elektronik destekli "Dijital Kapitalizm" diye adlandıracağımız toplumlarında görülen yabancılaşma farklılaşmıştır, maddi yapıdan öte; iletişim, moral ve insanlar arasında mevcut ilişkilerde yabancılaşma ortaya çıkmaktadır. Bu nedenlerden dolayı, ekonomik kaygı duymamalarına rağmen ve gelir alt taban ve üst taban arasında daha dengeli dağılmasına rağmen refah toplumu olarak görülen batıdaki ülkelerde bile bugün yabancılaşmaktan ve yabancılaşmış birey kimliğinden daha sık olarak bahsedilmektedir.

ABSTRACT

The concepts of identity and alienation awakened by the first publication of Marx's Economic and Philosophical Manuscripts dated 1844 in 1927, at the beginning of 20th century, whereby alienation was deeply analyzed, is now more loudly uttered in "Global World" which eliminates the significance of the concept of nation-state, opening the doors of a new age of empire for us and dominated by "Digital Capitalism" in favor of unrestricted trade.

The originating points of this study include the rapid change in human identity especially resulting from the events which occurred in the last century; different identities and structures imposed through miscellaneous means of pressure in lieu of the core identity which is actually desired and expected; and the consequence as an alienated, isolated individual and society, converted into a part of the whole, and provoked in the end.

Unfamiliar phenomena such as continuous work and competition, and hostility towards other people at a similar status, cause divergence of human from his identity, being harsh even to himself in this work and competition environment, delaying his most basic / natural needs due to work ethics, and considering others as a "mass" of opponents and enemies. As a result of being minimized, human becomes much more alienated against the entire system.

The type of alienation observed in today's societies which we call as the age of advanced industry, Micro Electronics-aided "Digital Capitalism" has been differentiated, appearing as an alienation in communication, moral and human relationships rather than a corporeal alienation. For the aforementioned reasons, the concepts of alienation and alienated identity of individual have recently become point of discussion even in western countries which are regarded as prosperity societies with a well-balanced distribution of income between the lower and upper classes, and which do not have economic concerns.

İÇİNDEKİLER

ÖZGEÇMİŞ / CV.....	3
ÖZET.....	4
ABSTRACT.....	5
ÖNSÖZ.....	8
GİRİŞ.....	9

BÖLÜM I

YABANCILAŞMANIN KAVRAMSAL VE TARİHSEL GELİŞİMİ

1. YABANCILAŞMA VE TANIMLAR.....	14
1.1. Yabancılaşma Nedir?.....	18
1.2. Yabancılaşma Kavramının Evrimi.....	23
2. YABANCILAŞMA TEORİLERİ.....	26
2.1. Hegel.....	26
2.2. Marx.....	34
2.3. Fromm.....	41
2.4. Frankfurt Okulu.....	47
2.5. Mills.....	64

BÖLÜM II

YABANCILAŞMANIN NEDENLERİ.....	73
1. Din ve Yabancılaşma.....	77
2. Teknolojik Etkenlerin Yarattığı Yabancılaşma.....	87

3. Ekonomik Etkenlerin Yarattığı Yabancılaşma.....	95
4. Toplumsal Etkenlerin Yarattığı Yabancılaşma.....	104
5. Sosyal Değişim Sürecinde Yaşanan Yabancılaşma.....	108
5.1.Sanayi Devrimi.....	108
5.2.Sosyal Değişim Sürecinde Kentleşme.....	112
5.3. Kentin Kayboluşu ve “Yığınsal” Kentleşme.....	116
6. Modernleşme ve Yabancılaşma.....	122

BÖLÜM III

YENİ DÜNYA DÜZENİ, YABANCILAŞAN BİREY VE KİMLİK

1. 20. YÜZYIL, KÜRESELLEŞME VE ETKİLERİ.....	132
2. 11 EYLÜL VE YENİ DÜNYA.....	145
3. BİREY VE KİMLİK.....	154
3.1 Yabancılaşmış Birey.....	170
3.2 Yabancılaşmanın Boyutları ve Yarattığı Etkiler....	175
3.3 Yabancılaşmış Bireye Çözüm Önerileri.....	179
SONUÇ.....	186
KAYNAKÇA.....	192

ÖNSÖZ

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanan bu çalışma, gerçekte 13 yıllık bir araştırma ve çalışmanın ürünü. İletişim Fakültesi'ne ayak attığım ilk günden ve Hocam Ünsal Oskay'ın ilk dersi ile birlikte “yabancılaşma” ve bunun “birey kimliği”ne etkisi ile ilgili olarak, Hoca'nın önerileri göz önünde bulundurularak, araştırmalara ve özel okunmalara hız verildi. Konunun resmen seçimi ve hazırlanması ise yaklaşık altı yıllık bir süreyi kapsamaktadır.

Tez danışmanım olan Yrd. Doç. Dr. Vildan İyigüngör, konu ile olan yakın ilgisinden dolayı, çalışmanın büyük bölümünde fikirleri, önerileri ile yanımda yer aldı. Yazar, kaynak ve içerik konularında bakış açımın gelişmesine katkıda bulundu. Pozitif destek sağlamaktan bir an bile olsun geri durmadı. Ayrıca konu açısından zengin olan kütüphanesinden, özgür bir şekilde yararlanmama izin verdi. Tüm bunlar için kendisine teşekkür borçluyum.

Bu konuya ilgimi artıran, günümüz yabancılaşan birey sorunlarına eğilmemi sağlayan ve her anlatımı bir okyanus değerinde olan Hocam Prof. Dr. Ünsal Oskay'a, ne kadar teşekkür etsem azdır.

Çalışmamın büyük bölümünü sürdürdüğüm Londra'da, fikirleri, destekleri ve kaynak teminleri ile yanımda yer alan Prof. Dr. Charles Harrison, Sharon Harrison ve Sandra Harrison'a teşekkür ederim. Yurtdışında bulunmamdan dolayı, Türkiye'de üniversite ilgili her türlü resmi takibimi yapan, kaynak ve araştırmada büyük özveri gösteren Selda Özgür ve Dilşad Özkaya'ya gönül dolusu teşekkürler.

Dayanaksız yazmamak, gerçek bir çalışma ortaya koyabilmek için, o konuda daha önce yazmış, düşünmüş ve eser ortaya koymuş olan fikir adamlarına büyük bir ihtiyaç duyulmaktadır. Onlar olmadan ancak hikaye yazılabilir, gerçek bir çalışma ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle, kaynakçada adı geçen tüm eser sahiplerine tek tek teşekkür borçluyum. Varolan herhangi bir hatanın, yanlışın sorumluluğu ise bana aittir.

Londra, Ocak 2007-01-14

Latif Taş

"Dünya birbirinden kopuk bireylerin bir toplamı değildir; tüm bireyler bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır." (Aristoteles)

"Din insanı yaratmadı, insan dini yarattı" (Karl Marx)

GİRİŞ

Bilimsel ortamda yaklaşık 200 yıldır tartışılan kimlik ve yabancılaşma konusu, geçen zaman içinde önemi gittikçe daha çok artan ve daha sık tartışılır hale gelen konuların başında gelmektedir. 20. yüzyılın başında, 1927 yılında Marks'ın, 1844 yılında yazdığı "Ekonomi ve Felsefi Elyazmaları"nın Rusya'da ilk defa yayınlanma sansı bulması ve bunun yabancılaşma kavramının derinlemesine incelendiği bir konsept olması ile birlikte alevlenen kimlik ve yabancılaşma konusu, özellikle ulus - devlet kavramının önemini ortadan kaldıran, yeniden, fakat farklı bir imparatorluk devrinin kapılarını bize açan, sınırsız ticareti savunan "Dijital Kapitalizm" in egemen olduğu "Küresel Dünya" da daha sesli dillendirilmektedir.

Çağları değiştiren olaylar, sadece kullanılan aletlerde bir değişiklik meydana getirmemektedir, o dönem içinde yaşayan birey ve toplumların davranış ve tutumlarında da önemli farklılıklar yaratmaktadır. Ortaçağın hemen ardından başlayan keşiflerin etkisiyle, farkına varılan yeni ticaret yolları ile birlikte, daha önce neredeyse binlerce yılda bir oluşan büyük değişimlerin suresi de yüzlerle, hatta onlarla ifade edilen zamanlara kadar gerilemektedir. Bunun tetiklediği ivme 18. yüzyılın sonlarında, sanayi devrimini, Fransız İhtilalini ve ulus - devlet modelini meydana getirmiştir. Bu yeni yaşama adapte olamayan ve hükümranlığını makineye kaptıran birey, kendisi dışında, fakat kendisi için uygun görülen bir yaşamın parçası haline geldi, getirilmektedir.

Küreselleşme ve dünyanın tek bir köye dönüştürme isteği, bütün sınırların kaldırılması ve isteyen, özellikle gelişmiş ülkelerin, istediğini yapabildiği, satabildiği, üretebildiği bir yeni imparatorluğun temelini atması ve karşı çıkanları basit nedenlerle başlarını ezmesi, toplumdaki itmesi, dışlaması, bunu da "modernizm" şapkası ile örtmesi; teknolojide yaşanan hız, uzay derinliklerinin birer birer keşfedilmesi, sanayi devriminden sonra hemen başlayan doğudan batıya göçün bir benzerinin tekrardan başlaması, kentlerin yığınsallaşması, süper teknolojiye rağmen; sorunlar ve çatışmalar devam ettiği sürece tam bir güvenliğin mümkün olamayacağını kanıtlayan 11 Eylül

olayının Amerika'da meydana gelmesi, beraberinde hızlı değişimlere pek de alışık olmayan bireyin başını döndürmekte, ağrıtmakta ve bireyi bir yalnızlığa itmektedir.

Bu yapı içerisinde yerini ve safını belirlemekte zorlanan devletler gibi, bireyler de kendini tarif etmekte zorlanmaya, kim olduğu, nerede ve nereli olduğunu sorgulamaya başlamaktadır. Birey bir anda biri veya birilerini seçmek zorunda olduğu yüzlerce kimlikle karşılaşmakta ve bu onun iç yapısında ve dışında çatışma ile karşılaşmasına, yalnızlaşmasına ve bir hiçliğe doğru gitmesine ve sunulanı aynen kabul etmesine, bir kemik yığından pek de farklı olmadığına yol açmaktadır. Yaşamını sürdürmek isteyen birey de, güçlü bir veya birkaç kimlik yerine, onlarca, fakat güçsüz, çabuk yıpranabilen, yok olabilen ve bunun neticesinde bireyi kendisiyle bile çatıştırabilecek kimlikleri bünyesinde taşımaya zorlanmaktadır. Bununla başa çıkamayan birey, çıkış noktası olarak yalnızlığa, kapanmaya doğru bir yolla girmek zorunda kalmaktadır.

İşte bu çalışmanın çıkış nedeni de, özellikle son yüzyılda meydana gelen olayların, insan kimliğinde meydana getirdiği hızlı değişim; öz, istenen, olması gereken kimlik yerine, farklı kimlik ve yapının çeşitli baskı aletleri ile dayatılması ve bunun sonrasında yalnızlaşan, içe kapanan, yığın bir parçası haline gelen ve daha sonra ajite olan birey ve toplum. Bu çalışmada yabancılaşmanın tanımı, teorik gelişimi ve bu gelişimde mihenk taşı oluşturan isimleri işlemekle birlikte, özellikle günümüzde yabancılaşan bireyin kimliğine etki eden faktörler detaylı incelenecektir.

Bu çalışmanın merkez noktasını ise, 20. yüzyılın son çeyreğinde ve 21. yüzyılın hemen başında, dünyada meydana gelen, güncel yaşamı, politika ve ekonomi sistemini neredeyse tamamıyla değiştiren ve bugün bile durmadan ve hızını artıran olaylar ve bunun birey ve kimliği üzerinde yarattığı etkiler, “yabancılaşması” oluşturmaktadır. 11 Eylül 2001’de Amerika’ya yapılan ve “Yeni Dünya İmparatorluğu”nun önünün açılmasına neden olan olaylar, yeni durumun birey ve toplumlar üzerinde yarattığı tahribat bu olayların en önemlisini oluşturmaktadır.

Louis Althusser’in deyişiyile; “Teorik bir geçmişten bir çırpıda kopulmaz: Sözcüklerden ve kavramlardan kopmak için öncelikle yeni sözcükler ve kavramlar gerekir ve yeni sözcüklerin aranışı sürdüğü ölçüde, kopuş protokolüyle görevli olanlar çoğu zaman hala eski sözcüklerdir” (Althusser, 2002: 48) perspektifinden hareketle; yabancılaşma ve bunun birey kimliği üzerine etkisi, kavramların ilk ortaya çıktıkları

dönemden günümüze kadar nasıl bir değişiklik meydana geldiği konusu ile başlamaktadır. Kimler, bu konuyu nasıl isledi? Bu çerçevede Hegel, Marx, Fromm, Frankfurt Okulu ve Mills'in ortaya koyduğu yabancılaşma ile ilgili örnekler, günümüzde yaşananlar da gözönünde bulundurularak 1. Bölüm'de sunulmaya çalışılmaktadır. Sanayii Devrimi ve Ulus-devlet modelinin ortaya çıkması ile ön plana çıkan bu sorun, bugün ulus-devlet modelinin işlevini yitirmeye başladığı, yeni bir ekonomi modelinin ve sanayii şeklinin olduğu ortamda ne gibi farklılıklar taşımaktadır? Birey ve toplum kimliğini ne tür faktörler belirlemektedir? Burada din, teknoloji, ekonomik, toplumsal ve modernleşmenin bireyin yabancılaşmasına ve farklı kimlikler elde etmesine olan etkisi irdelenmekte, sosyal değişim süreçleri içinde de kentleşme kavramına ve burada meydana gelen değişimin birey üzerinde yaptığı direkt etki 2. Bölüm'de incelenmektedir. 3. Bölüm'de ise, ülkeleri, bölgeleri ve dünyayı etkisi altına alan ve "Yeni İmparatorluk" şeklini doğuran "Küreselleşme" kavramı, güncel gerçekler ışığında değerlendirilmektedir. Yeni "İmparatorluğun" her türlü birey hak ve özgürlüğünü hiçe sayarak, bireyi iyice köşeye sıkıştırdığı, toplum ve birey kimliğini tanımadığı, parçaladığı ve tüm bunları "istediği gibi yapabilmesi"ne neden olarak gösterdiği "11 Eylül ve Yeni Dünya", 3. Bölüm'de "Birey ve Kimlik" sorunu ile birlikte ele alınmaktadır.

İletişim araçları sayesinde bizde olmayan, çok ötelede bulunan insanların günlük yaşantıları hakkında anında bilgi sahibi olabilmek mümkün. Bu yeni durumla birlikte, insanlar ve toplumlar arasındaki sınırlar gerçekten kalktı mı, yoksa daha büyük sınırlar mı çizildi? Küreselleşmeye ve zayıflayan sınır kavramına rağmen güçlenen iktidarların altında ezilen ve yabancılaşan birey, tepkisini nasıl ve hangi yollarla dile getirmektedir? Bireyin içselleştirdiği ve içinde büyüttüğü kimlik çatışması ve bunun sonucunda onu tekleştiren, yabancılaştıran yeni durum tamamen kötü birşey mi, bunun birey ve topluma kattığı olumlu hiçbir yan yok mu?

Bu kavramların ve soruların ışığında bir hipotez ortaya koymak gerekirse şu ifadeleri kullanmak icap eder: Bugün bireyin içinde yaşadığı yeni dönemin, 200 yıl öncesinden çok farklı bir durum ifade ettiği, ekonomi, siyasi hayatta, yaşam merkezlerinde meydana gelen farklılıkların bireyin sorunlarını farklılaştırdığı ve yeni yöntemler sunduğu yönünde olacak. O dönem sorun olarak görülen; çok çalışma, yeterli kazanmama, makineye boyun eğme, çalışanın, ailenin ikinci plana itilmesi, yeterli desteği görememesi ve bunun doğurduğu sorunlar; işverenler, bazı devletler tarafından

giderildiği halde bireyin yaşadığı kimliksel sorun ve yabancılaşma o devletler de dahil olmak üzere, karşımızda daha derin bir sorun olarak durmaktadır. Küreselleşme döneminde bunu tamamen maddi durumla ve çalışma hayatıyla izah etmek mümkün değildir. Günümüzde baskılar karşısında zorlanan ve ne yapacağını bilemeyen birey; ben'e sığınma ihtiyacı hissetmektedir. Ben'e yönelik artan ilgi ve bunun doğurduğu yalnızlık hissi de yabancılaşma duygusunu ve bunun oluşturduğu yeni bir kimliği tarif etmektedir. Birey öncelikle mevcut sisteme açık bir şekilde red tavrı almasa da, katılmama, onaylamama, pasif agresif* bir tavır alma şeklinde kendisini göstermektedir.

Mecw'in belirttiği gibi, yabancılaşma sorunu bugün içsellik düzeyinde de dışsallık düzeyinde de önemini korumakta, giderek çağımızın en önemli sorunlarından biri durumuna gelmektedir. Bu bağlamda yabancılaşma; bireysel ve toplumsal boyutta ele alınmalıdır. Bireysel anlamda yabancılaşma kişinin kendisine yabancılaşması, bu çerçevede toplumsal ilişkilerinde de yabancılaşma yaşamasıdır. Makro anlamda yabancılaşma ise, toplumun yabancılaşması söz konusudur (Mecw; 1993: 114).

Jones'da günümüzdeki bireyin durumunu şu sözlerle ifade etmektedir; “Bugün birey kendi yarattığı değerlerden uzaklaşmaktadır. Yarattığı dile, sanata, kültüre ciddi şekilde uzaklaşmıştır. Başka bir deyişle; insan yaptığı her türlü çalışmada, başka insanlarla birlikte iken insanlığın yarattığı ortak değerlerden uzaklaşmaktadır. Bugün üretim süreci dediğimiz bir nesneleştirme süreci yaşıyoruz. İnsanlar bu süreç içinde yaratıcılığını cisimleştirmekle birlikte kendinden ayrılan, kendi içinde büyük kaos yaşayan maddi nesnelere haline gelmiştir” (Jones; 2005: 5).

Birey kimliği ve yabancılaşma konusunda Jones'dan geri kalmayan Albert Camus da son yüzyılda meydana gelen hızlı gelişimin bireye yaptığı etkileri “Yabancı” eserinde şu şekilde belirtmektedir: “Yani bu işin benim dışımda görülüyor gibi bir hali vardı. Her şey ben karıştırılmaksızın olup bitiyordu, kaderim bana sorulmadan tayin

* Pasif-agresif: Bu bireyler başkaları tarafından beklenen düzeyde işlev görme isteklerine alışkanlık olarak kızar, karşı gelir ve direnir. Bu karşı gelme en sık olarak iş ortamında ortaya çıkar ama toplumsal işlevsellikte de olabilir. Direnç, özellikle otorite figürleri tarafından verilen görevlere tepki olarak erteleme, unutkanlık, inatçılık ve istemli etkisizlik ile dışa vurulur. Zorluklar belirdiği zaman, başarısızlıklarını başkalarının davranışlarına bağlarlar. Somurtkan , irritabl, sabırsız, tartışmacı, kuşkucu, şüpheli ve ters olabilirler. Otorite figürleri çoğunlukla hoşnutsuzluğun odağı olur. Bu bireyler çoğunlukla kişisel şanssızlıklarından yakınır. Gelecek hakkında olumsuz görüşleri vardır ve “İyi olmak ödüllendirilmez” ve “İyi şeyler kısa sürer” gibi yorumlar yapabilirler. (Amerikan Psikiyatri Birliği: Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal Elkitabı,Dördüncü Baskı (DSM-IV),Amerikan Psikiyatri Birliği, Washington DC, 1994'ten , Çev. Editörü Köroğlu E., Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 1998.ss.1008-1009)

olunuyordu. İyi düşününce söylenecek bir şeyim olmadığını anlamaktaydım. Kendi kendimi seyrediyormuş gibi bir hisse kapıldım (Camus; 1981: 6). Aynı mahalleyi, aynı sokağı, aynı iş yerini, hatta aynı binayı paylaşan insanlar sınırlı ilişkiler içerisinde yaşamaktadırlar, zorunlu olmadığı sürece en küçük bir iletişim girişiminde bulunma ihtiyacını dahi hissetmemektedirler. Aynı apartmanda oturan ve sık sık karşılaşan insanların selamlaşmaması, hal hatır sormamaları, her gün alışveriş yaptığımız markette karşılaştığımız bir satış elemanının kim olduğu ve ne tür sorunları, ya da sıkıntıları olduğuyla ilgilenmediğimiz sürece, o bizim için aynı yapıdaki başka bir satıcı ile her an takas edilebilecek bir kişidir. Bu durum günümüz yabancılaşan toplum ve bireyi için hiçbir anlam ifade etmez ve kişiler, mekanlar kolayca gözden çıkarılabilecek kadar değersiz ve anlamsız olarak görülmektedir.

Kimlik ve yabancılaşma kavramını bilimsel ortama taşıyan ilkler Hegel ve Marx, 20. yüzyılda bunu geliştiren Fromm, Marcuse, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Mills, Foucault ve bugün bu durumun oluşturduğu farklılığı vurgulayan Hardt & Negri, Zizek, Tomlinson, Oskay kaynak taramasında temel inceleme konusunu oluşturmaktadır. Metin incelenmesinde, büyük ölçüde birincil kaynaklar kullanılmaya özen gösterilmiştir. Günümüzden kopmamak ve çalışmayı yaşanan güne yoğunlaştırmak için de ikincil kaynaklara da destek ve vurgu yapmak amacıyla yer verilmektedir.

Bu incelemeyi yaparken, yabancılaşmanın bile kültür pazarında çok iyi para kazandıran bir metaya dönüşmekte olduğunu (Jay, 1989: 7) bilerek ve kavrama bu yönde yaklaşan düşünce akımlarından ve kişilerden olabildiğince uzak durulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmayı yaparken; “bilimin gerçek amacı ve görevi makul, oyalayıcı, saygı uyandıran ya da etkili sözler sarfetmek ya da aydınlatıcı argümanlar göstermek değil, faaliyete bulunmak, çalışmak ve daha önce bilinmeyen ayrıntıları meydana çıkararak yaşama yardımcı olmak ve ona daha iyi bir biçim vermek” (Horkheimer & Adorno, 1995: 21) amacı ile hareket edilmektedir. Fromm’un belirttiği gibi, her yeni teori *de* hatalı olmak (Fromm, 1997: 17) ve eleştiriye açık kapı bırakmak zorundadır.

BÖLÜM I

YABANCILAŞMANIN KAVRAMSAL ve TARİHSEL GELİŞİMİ

1.YABANCILAŞMA VE TANIMLAR

Küreselleşme adı verilen yeni dünya sistemi ile birlikte bireyin edindiği kimlik veya kimlikler ve bunun ekseninde ortaya çıkan durum ve bunun bireyin içsel (kendisiyle) ve dışsal (çevresiyle) iletişimine ve davranışlarına yansımaları, toplum ve birey sorunlarının daha yüksek sesle dile getirilmesine imkan tanımaktadır. İnsanın yaşadığı ortamdan, ailesinden, işinden ve en önemlisi de kendisinden kopuk olarak yaşaması olarak tarif edilen ve yabancılaşma adı verilen bu durumun sadece küreselleşme ile başlamış bir sorun olmadığını da vurgulamak gerekmektedir. Fakat dünya sisteminin şekil bulduğu 1980'ler sonrasında, toplumsal ilişkilerin daha fazla karmaşık bir hale gelmesi, bireyin duyduğu yalnızlık hissi ve yabancılaşma duygusunun, bilimsel anlamda ilk ele alınmaya başlandığı 18. ve 19. yüzyıldan daha farklı ve derin olduğu da bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüzde sadece makinenin etkisiyle yabancılaşan bireyin yanında, çevrede oluşan hemen her durum başlı başına bireyin kimliğinde etkili olmaya başlamıştır. Özellikle yeni dünya yapısı ve bunun getirdiği ekonomik yapıdan dolayı oluşan göçler, bunun sonrasında ortaya çıkan yığınsal kentler, insanların sığınaksız kalmasından yararlanan ve bireyi kendine çeken dini faktörler, her geçen gün yenisiyle karşılaştığımız ve uyuşturucu etkisiyle zamanımızı ve maddi kazancımızı alan, fakat gerçekte bizi yalnızlaştırmanın ötesinde pek bir şey vermeyen bazı garip teknolojik buluşlar günümüz bireyin bir hiçlik içinde kalmasına neden olan en önemli faktörler olmaktadır.

Hakikatın yalan, yalanın da hakikat gibi görüldüğü bir dönemde dolanmaktadır günümüz bireyi. Her açıklama, her haber, her düşünce daha önce kültür endüstrisinin merkezlerinde biçimlendirilmiş olarak geliyor, aktarılıyor. Böyle bir ön biçimlendirmenin tanıdık izini taşımayan şeylerse inandırıcılıktan yoksun bulunuyor, çünkü kamuoyu kurumları ortaya sürdükleri her şeyi bin türlü olgusal kanıtla ve topyekün iktidarın el koyabildiği her çeşit makullük anlayışıyla donatabiliyorlar (Adorno, 1998: 111).

Eğer bireyin yabancılaşmasından bahsediliyorsa, bu mutlaka bir şeyden yabancılaşmaktır, mutlaka bir şeye dayanmaktadır. Eğer anlamak istiyorsak yabancılaşan bireyin durumunu, bunun dayandığı toplumun tarihsel sürecine, kültürel yapısına, yaşanan gelişmelere bakmak gerekmektedir. Bir ülkedeki küçük bir grup veya azınlıktan bahsedecek olursak ve bunların çoğunluğun yer aldığı sosyal grup veya toplumsal yapıdan yabancılaştığını söylediğimizde, örneğin gettolaşma, yani azınlık grubun çoğunluğun sahip olduğu mekanlardan uzak, daha çok günümüz yığınsal kentlerin kenar bölgelerinde yer alan, dışlanmış bölgelerde, bir mekana toplanması gibi. Bunların hakim grup tarafından dışlanarak yabancılaştığını söyleyebiliriz. Bunun tarihini düşünmemiz gerekir, sadece birey, grup veya topluluğun o an içinde gösterdiği davranışları değerlendirdiğimizde ve bunların neden kaynaklandığını hesaba katmadığımızda, bu durum yabancılaşmanın tespitinde bizi büyük hataya düşürecektir. Toplum ve grubun veya bireyin geçmişte ve bugün içinde bulunduğu şartlardan bağımsız olarak analizde bulunmak tek taraflı ve kısır döngülü bir argümandan öte gidemeyecektir. Eğer tarihe ve süreç içinde gelişen şartlara bakmadan değerlendirmede bulunmaya kalkarsak, bu mitolojik bir duruma dönüşür, hikayeden farksız olmaz. Yani siyahın yabancılaştığını sadece o an ortaya koyduğu “farklı olma” durumuna bağlarsak ve “farklı oldukları için toplum onları dışladı, yabancılar, ayrılar, ayrı yerlerde grup olarak yaşıyorlar” desek, altyapısız, önyargılı ve geçmişle bağlantı kurmadan değerlendirme yapmış oluruz, yani önyargılı, tutarlılıktan uzak olur, kısaca hikayeden farksız olmaz. Geçmişte yaşanan duruma, tarihe bakmak şart. “Siyahlar farklı, tepkili”, çünkü geçen yüzyıllar boyunca bu insanların kötü ve baskılı şartlar altında yaşadıklarını, bunlara bütün kötü işlerin yaptırıldığını da hesaba katmamız gerekmektedir, ülkelerinde sömürüldüklerini, ülkelerinin dışında da köle gibi muamele gördüklerini, okullarda horlandıklarını, grupların içine alınmadıklarını, bir kenar mahalleye itildiklerini, otobüslerde bile ön sıralarda oturma hakkından mahrum bırakıldıklarını da düşünmek zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Yabancılaşmalarının gerçek nedeninin bu tarihsel süreçte yaşananlar olduğunu ancak anlamak mümkün olur.

Göçmenlere, Fransa’da Kuzey Afrikalılar, İngiltere’de Hintliler, Almanya’da Türkler, *Amerika’da Müslümanlar’a* yönelik ırkçı nefret, İkinci Dünya Savaşı’nın sonunda tesis edilmiş demokratik konsensüsü ciddi bir şekilde sarsan sağcı popülist hareketlere yol (Laclau, 2000:15) açmaktadır. Türkiye’de de Kürtler hakkında, “terörist

oldukları, agresif oldukları, çoğunlukla uyuşmadıkları” inancı var. Tıpkı siyahlar hakkında yapılan değerlendirmeler gibi. Amerika’da da bugün Asyalı olanlar veya Müslümanlar için benzer şeyler konuşuluyor. İngiltere’de gettolarda yaşayan Türkler, Asyalılar, Araplar, Müslümanlar, Polonyalılar, Yahudiler ve Siyahlar sadece kendi istedikleri için mi şehrin ayrı bölgelerinde ve bir arada yaşıyorlar, sadece istedikleri için mi Türkler Türk işyerlerinde, İngilizce ve İngiliz kültürü öğrenme gereksinimi duymadan yaşıyorlar? Siyahlar sadece istedikleri için mi beyazlardan ayrı, ağırlıklı olarak aynı bölgede oturmayı tercih ediyorlar? Bunu sormak gerekmez mi, bir siyah, bir Türk, bir Fransız aynı iş için başvurdukları zaman kimin şansı daha fazla olur? İş bulamadıkları için Türkler, Türk restoranlarında üç sterline çalışmak zorunda kalıyor ve bu da onların aynı bölgede, aynı şartlar altında yaşamasını sağlıyor, o zaman “İngiliz kültürünü ve dilini de öğrenmeye gerek yok, eğer bizi dışlıyorlarsa, bize imkan tanımıyorlarsa ve eğer onlara ihtiyacımız yoksa” diyebilmektedirler... Ama dışarıdan baktığınız zaman Türkler, Asyalılar, Araplar ve siyahlar yabancılaşmıştır, çünkü onların “kaba hareketleri, dil ve kültüre adapte olmayı istememeleri” onları yabancılaştırmıştır diye düşünenler çoğunlukta olabilir. Bu da sadece hikaye olur, çünkü geçmişe bakmak lazım.

Benjamin’in deyişiyle, “geçmişin anlamını kavrayamadıkları için, yaşadıkları günün kendisini de anlayamamaktalar.” Geçmiş öğrenmek, özgürleşme ve kurtuluş için önemlidir Benjamin için. Ama, geçmiş öğrenmenin niteliği daha da önemlidir. “Tarih, nasılsa öyle öğrenilmelidir” diyen Leopold Ranke’nin görüşünden farklı bir tarih öğrenimidir Benjamin’in önerdiği. Kurtulma ve özgürleşim olanağının farkında olabilmek için, kurtulamamışlığın, özgürleşememişliğin hiç kesilmeyen, hiç durmayan katastrofudan haberdar olmak, bunun farkında olmak gerekir (Benjamin, 1995: 108, 134). Bugün, “Despotluk bedeni serbest bırakmakta ve doğrudan doğruya ruhu hedef almaktadır. Egemen artık, benim gibi düşünmelisin ya da ölmelisin, demiyor. Tersine şöyle diyor: Benim gibi düşünmemekte serbestsin, yaşamın, malın, mülkün sana aittir, ama bugünden itibaren sen aramızda bir yabancısin. Uyum sağlamayan her şey başına buyruk kişinin acizliğinde devam eden ekonomik bir acizlikle cezalandırılmaktadır. İşyerinden uzaklaştırılmış bir başına buyruk kişi çok kolay yetersizlikle suçlanır. Tüketici olanlar, işçiler, memurlar, çiftçiler ve küçük burjuvalardır. Kapitalist üretim onları beden ve ruhlarıyla o şekilde içine alır ki, kendilerine sunulan şeylere hiç direnmeden kapılırlar. Kitleler yönetenlerin isteklerini benimsemekte, köle haline

gelmelerine neden olan ideolojiye inatla sarılmaktadır (Horkheimer & Adorno, 1996: 23).

Benjamin, Bir Berlin Çocukluğu'nda kendi zengin aile ortamından yola çıkarak, Yahudi burjuvazinin evlerini ve hayatlarını birer kalıcılık kalesine dönüştürerek Yahudiliklerinden kurtulmaya çalışmalarını eleştirirken, bunun bir "illüzyon olduğunu," gerçek özgürleşimin bununla sağlanamayacağını: bu aldanımın illerde tarihsel bakımdan çok daha büyük sorumluluklara yol açabileceğini yazmıştır. "Yahudilikten;" Alman toplumunda bir "yabancı" olarak kalma sorunundan kurtulmanın bu tür aldanımlarla mümkün olamayacağını sezmekte ve anlamakta Benjamin, "bir gün Alman dilini tek bir imla yanlışı yapmadan yazsak bile bizi Alman dilinin hırsızı olmakla suçlayacaklardır" diyen Franz Kafka'dan hiç de geri kalmamıştır (Benjamin, 1995: 148).

Frankfurt Okulu'nun 1940'larda yaptıkları *Önyargının Dinamiği* araştırmasında şu tespitlere yer verilmiştir: Yabancılaşmış üst-ben (süper-ego) özellikleri Yahudilere, yabancılaşmış *id* karakteristikleri ise zencilere yansıtılmaktaysa da, Yahudilere karşı yan tutma ile Zencilere karşı yan tutma arasında bir bağlantı vardı (yabancılaşmış üst-ben'in Yahudilere yansıtılmasına örnek: ülkeyi Yahudiler yönetiyor. Yabancılaşmış *id* karakteristiklerinin Zencilere yansıtılmasına örnek: Zenciler pistir/Zencilerin cinsel alanda meşrebi geniş olur) (Jay, 1989: 341). Irk ayrımcılığının köklerinde soy bir farklılık mantığı bulunmaktadır. Hasmane bir ortamda kimlik mücadelesi veren herhangi bir grubun, daima, rizikolu ve olumsal bir takım arayolcu girişimlerden başka hiçbir mantıksal çözümü, hiçbir çaresi bulunmayan iki zıt ama simetrik tehditle karşı karşıya kalmasının nedeni budur. Eğer kimliğini, o momentte, olduğu gibi savunmaya çalışırsa, grubun topluluk içindeki yeri hakim grupların dayattığı bir dışlama sistemi tarafından tanımlandığı için, grup, kendini, ebediyen marjinalleşmiş ve gettolaşmış bir varoluşa mahkum edecektir. Yok eğer, topluluk içerisindeki yerini değiştirmek, itildiği marjinallik halinden kurtulmak için mücadele ederse, onu halihazır kimliğini tanımlayan sınırların ötesine taşıyacak birçok siyasal inisiyatifle uğraşmak –örneğin mevcut kurumlar dahilinde çeşitli mücadelelere girmek- zorunda kalacaktır. Ancak bu kurumlar ideolojik ve kültürel olarak hakim gruplar tarafından yoğrulduğu için, bu kez de belli bir farklılık üzerine kurduğu kimliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır (Laclau, 2000: 24).

Bu durumlar aniden oluşmuyor, insanlar sertliğe neden başvuruyor, neden vücutlarını bomba haline getiriyorlar, tarihsel geçmişlerine bakıldığında bu grupların, çoğunlukla aynı hakları elde edemediklerini, kendi kimliklerini, kültürlerini ve dillerini yaşamadıkları, çalışma koşullarında horlandıklarını, içine kapanık ve mutsuz bir kişilik yapısına itildiklerini, kendi içlerinde ve içinde yaşadıkları toplumdan tamamen parçalandıklarını, yabancılaştıklarını ve sonunda kentlerde gettolaştıklarını, aralarında grup olduklarını ve yaşadıkları baskılar sonucunda davranışlarında sertlik oluşmaya başladığını görebilmek mümkün. Anlatılmak istenen sonuçta ortaya konulan davranışları haklılaştırmak değil, bunların neden kaynaklandığını vurgulamaktır. Çözüm de doğru tespiti yapabilmek ve buna göre cevaplar bulmaktan geçmektedir.

Yaşamın en dolaysız hakikatini anlamak isteyen kişi, onun yabancılaşmış biçimini incelemek, bireysel varoluşu en gizli, en gözden ırak noktalarında bile belirleyen nesnel güçleri araştırmak zorundadır. Bir makinenin parçalarından başka bir şey olmayan insanlar, ancak üretime, *mevcut yapıya ve sisteme, hakim kültüre* karşı durarak, bu düzenin içinde büsbütün erimeyi reddederek insana daha yakışan bir dünyanın doğmasını sağlayabilirler (Adorno, 1998: 13-15).

1.1 Yabancılaşma Nedir?

Yabancılaşma kavramı olarak bir çok alanda kullanılan, sürekli duyduğumuz bir terim. Ekonomiden, politikaya, sosyolojiden, felsefeye, psikolojiden psikanalize kadar uzanan ve çok farklı disiplinler tarafından ele alınan bir kavram. Bu kavramın sadece ekonomik nedenlerle açıklanmayacağı, sosyoloji, psikolojik ve felsefi etkenlerin de çok önemli olduğu bu çalışmada vurgulanmaktadır. Öyle ki yabancılaşma sadece bilimler tarafından ele alınmasının ötesinde, bilimlerin yaratılmasına, önem kazanmasına da etki ettiğini söyleyebiliriz, buna örnek olarak da psikoloji ve psikiyatriyi gösterebiliriz.

Oxford Dictionary Of Sociology, yabancılaşmanın felsefi, sosyolojik ve psikolojik alanda özellikle tartışılan bir kavram olduğunu vurgulamaktadır ve Macar filozof Meszaros'un Marks'ı yorumlama perspektifinden yola çıkarak yapılan tanımlamada; "Kişinin kendisinden, başkasından veya spesifik bir durumdan veya süreçten yabancılaştırması, soğutmadır" demektedir. Yabancılaşma, kapitalizmin sosyal ve ekonomik düzeninin doğal bir içsel durumudur. Yabancılaşma, kapitalizm altında maddeciliğinin insanlık türünün bozulmuş bir halidir. Kapitalizmde üretimin meyvesi

işverene aittir. İşveren, diğerleri tarafından artık üretilen ve yabancılaştırılmış işi kamulaştırır. Marks, yabancılaşmayı dört karakteristik duruma bağlar. Bunlar; işçinin kendine yabancılaşması, çalışanlar arasındaki yabancılaşma, işçi ile ürün arasındaki yabancılaşma ve son olarak ürünün kendisinden yabancılaşması: çalışmak, özünde az ya da hiç memnuniyet olmadan anlamsız bir faaliyet haline gelir. Bunların sonuncusu yabancılaşmanın felsefi tartışmasını meydana getirir. Melvin Seeman'ın felsefi yorumundan da yararlanan Oxford Dictionary of Sociology, yabancılaşmanın, güçsüzlüğü, anlamsızlığı, kuralsızlığı, izolasyonu ve kendine yabancılaşmayı içerdiğini vurgulamaktadır (Scott & Marshall, 2005: 12-13).*

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre ise yabancılaşma; “Belli tarihsel koşullarda insan ve toplum etkinlikleri ürünlerinin (emeğin, paranın, toplumsal ilişki sonuçlarının, insanın özelliklerinin ve yeteneklerinin) bu etkinliklerden bağımsız ve bunlara egemen ya da özlerinde olduklarından değişik biçimde kavranması” şeklinde tanımlanmaktadır (Canpolat, 1983: 1263). Yabancılaşma, “İnsanın emeği tarafından yaratılan şeyin aynı insana, kendisini köleleştiren yabancı bir öz olarak geri dönmesi süreci” olarak da tanımlanabilmektedir (Tolon, 1981:179).

Ergil'e göre, dış güçlerden çok, bireysel deneyimler yabancılaşmaya etki etmektedir. Yabancılaşmadan anlaşılın, kişinin kendisini yabancı olarak algıladığı bir tür deneyim değildir. Birey, deyim yerinde ise, kendinden uzaklaşmıştır. O, kendini artık kendi dünyasının merkezi, kendi hareketlerinin yaratıcısı olarak algılamaz. Şimdi davranışları ve onların sonuçları, bireyin boyun eğdiği hatta bazen taptığı efendiler durumuna gelmiştir (Ergil, 1980: 71).

Bireyin yabancılaşması ile ilgili olarak son dönemde en yeni çalışmalara imza atan Ünsal Oskay, yabancılaşan bireyi; “gördüğü şeyler ve olgular arasında bağlantılar kuramayan; yaşamındaki olguların tarihini ve geleceğini birbirine bağıntılaştırarak bir bellek edinmekten yoksunlaştırılmış bulunan; üretim sürecinde yer aldığı işlik'de ya da serbest zamanlarında (leisure) yaşamını kendisinin dışındaki güçlerin (toplumdaki egemenlik yapısının) belirlediği kurallara göre sürdürebilen; fragmanlaştırılmış, atomize edilmiş bir yaşam ve kompartmanlara ayrılmış bir kişilik içinde yaşadığı için kendinden başka herkesi kendisi için bir düşman olarak gören; çarpık bireyciliği içinde kendini gerçekten bir birey olarak insanlaştırabilmekten yoksun kılan verili sistemin istediği

* Yabancı kaynaktan çeviriler ve buradan kaynaklanacak her hangi bir hatta sorumluluğu bana aittir.

kalıplara giren; direnciliği örselenmekte olan; bu nedenle de gitgide hırçınlaşan, huzursuzlaşan; toplumsal yaşamdaki edilgenliğin yoğunlaşması oranında fantazyalarında saldırganlaşan; bu saldırganlaşmasında bireysel davranışlarda kalan ve “husumetini” toplumdaki egemenlik yaşamına değil, kendi yalnızlığı içinde güç yetirebilecek olduğu onunkiyle aynı toplumsal konum içindeki insanlara yöneltebilen” (Oskay, 1982: 77) kişi olarak tarif etmektedir.

Yabancılaşma, “toplumu değiştirmek yerine, üst sınıf tabakalardaki insanlara özenmeye ve onlara öykünmeye; sistemi değiştirmedikçe erişilmesi güç olan doyumların sürekli olarak ertelenmesine; buna karşılık, ertelenen bu önemli doyumlar yerine, kitlesel üretimle ucuzlaştırılmış, kitleselleştirilmiş, frapanlaştırılmış biçimlerin ikame edilmesiyle yetinmeye; her şeye karşı duyulan doyumsuzlukların ve ezikliklerin ise, çeşitli narsistic ve sade-mazoşistik davranışlarla sistemin lehine, bireyin aleyhine “dengelenmesine” dayanan bir toplumsal yaşamdır”(Oskay, 1982: 80).

Albert Camus, yabancılaşma durumuna rağmen bireyin her şeyden vazgeçmesine karşı çıkan, buna karşılık yaşamdan tat almaya yönelmesi gerektiğini savunan düşünürlerden biri. Camus’un dünya görüşü, yaşamın anlamsızlığından, saçmalığından kaynaklanan bir anlayış ve kavrayıştan yola çıkmaktadır. “Değil mi ki yaşam, bir yerde ölümle sonuçlanıyor, öyleyse nedir bu direnip durma, bu yedim içtim, aldım verdim, benim senin kavgasının anlamı? (Camus, 1981:5)

Camus, ölümle biten yaşamın saçmalığını kabul eder, ancak yaşam ölümle bitiyor diye gözümüzü ve yüreğimizin kapılarını yaşamın güzelliklerine ve acılarına kapatmamalıyız der aynı zamanda. Bir yazısında Camus, şu vurguyu yapmaktadır; “Ne olursa olsun, her şeyin anlamsız olduğu, her şeyden umut kesmek gerektiği düşüncesiyle nasıl kalır insan? Her şeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz. Dünyanın hiçbir anlamı yoktur demek, her çeşit değer yargısını ortadan kaldırmak olur. Ama, yaşamak ve yiyip içmek kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeye yanaşmadığı sürece, insan yaşamayı seçiyor demektir” (Camus, 1981:6).

Hegel tarafından kullanılan yabancılaşma kavramı, tanrı insan varlığındaki tanrının insana yabancılaştığını ortaya koymaktadır. Bu düşüncede adeta tanrı kendisine dönmektedir. W.F. Hegel, insanın fiziki anlamdaki varoluşu ile ruhi anlamdaki varlığı arasındaki mesafenin artışının yabancılaşma olgusunu doğurduğunu (Erkal, 2005: 181)

belirtmektedir. Hegel'e göre, Doğa-toplum-insan, yani tüm evren yabancılaşmanın çeşitli görünümünden başka bir şey değildir. Esas olan, mutlak olan, saltık düşüncedir (mutlak idea). Bu ise, tanrı demektir. Tanrısal olan saltık düşünce, dışlaşıp doğalaşarak – bir yandan da kendisine yabancılaşarak evreni oluşturur. Bu doğalaşma/dışlaşma dönüşümü içerisinde en son durak insandır. İnsan, saltık düşüncenin yansıma bulduğu; saltık düşüncenin yeniden kendisine dönmek üzere çıktığı serüvendeki son duraktır. Yabancılaşma, insanlar ancak tamamiyle öz benliklerine kavuştukları, kendi yaşadıkları doğal ortamlarının ve kültürlerinin ruhtan kaynaklandığını fark ettikleri zaman sona erecektir. Özgürlük bu temelde yer almaktadır ve tarihin amacı da özgürlüktür (Sunat, 1996: 68).

Yabancılaşmada en önemli mihenk taşı olan diğer bir isim Marks'a göre ise; sanayileşmeye geçiş ve sanayileşmenin bunalımlı ilk dönemleri emeğin yabancılaşmasını ortaya çıkarmıştır. Bugün adına “modern” denilen toplumsal yapı içerisinde, birey kendi yarattığı değerlerden uzaklaşmaktadır. Yarattığı dile, sanata, kültüre ciddi şekilde yabancılaşmıştır. Başka bir deyişle; insan yaptığı her türlü çalışmada başka insanlarla birlikte iken insanlığın yarattığı ortak değerlerden kopmaktadır. Bugün üretim süreci dediğimiz bir nesneleştirme süreci içinde, insanlar yaratıcılığını cisimleştirmekle birlikte kendinden ayrılan, kendi içinde büyük kaos yaşayan maddi nesnelere haline de gelmektedir. Çevresinde kendisiyle ilgili ve kendisi dışında gelişen olaylara seyirci kalmayı tercih eder duruma gelmiştir. Bazen de seyir yapmaktan bile korkan ve kaçan, saklanan birey, etki yapamadığı ve tepki veremediği durumlar karşısında eziklik hissetmekte ve bu durum onun iç huzursuzluğunu ve kendisinden bile yabancılaşmasını ve kopmasını beraberinde getirmektedir. İnsanların rekabet ve çatışmanın katlanılmaz basıncından muaf olarak çok daha doğal bir yaşam sürebilecekleri, daha basit bir yaşam tarzına duydukları özlem, kendisini, genç insanlar arasında görülen toplumdan “çekilme” eğiliminde, kayıp cenneti yeniden keşfetme çabası şeklinde dışa vurmaktadır (Marks, 1999: 47).

Marks'ın 19. yüzyılın ortalarında dille getirdiği kayıp cenneti keşfetme durumu, bugün çok daha belirgin bir şekilde, özellikle orta ve üst sınıf gelir gruplarında kendisini göstermektedir. Parası olanların etrafı duvarlarla veya yapay göllerle örülen makineleri inşa etmeleri, buldukları iklim yapısından çok farklı yetiştirme tarzına sahip bitkilerle ve ağaçlarla malikanelerin etrafını donatmalarını nasıl izah edilebilir? Bu tamamen içinde bulunulan toplumdan kendini ayrı tutma, elde ettiği gelire öbür dünyayı

beklemeden kendi cennetini yaratma ve orada yaşama, diğerlerini de cehennemleri ile baş başa bırakmaktan başka bir şey değildir. Bunu yapacak parası ve gücü olmayanlar da, bu duruma uzaktan özenmeye devam ederek, o kayıp cennetini yaratana saygı duyarak bir gün sıranın kendilerine gelmesini beklemektedirler.

Adorno da, araçlarla amaçların yer değiştirmesinin yabancılaşmayı arttırdığını vurgular. İnsanlar, ancak üretime karşı durarak, bu düzenin içinde büsbütün erimeyi reddederek insana daha yakışan bir dünyanın doğmasını sağlayabilirler (Adorno, 1998: 14).

Yapılan bu açıklamalar ışığında şu tanım günümüz yabancılaşan bireyin durumuna uygun düşmektedir: Bireyin zamanını, emeğini, bilgisini gerçekte istemediği, kendisinin dışındaki bir yaşantıya harcaması, anlamını bilmeden, sorgulamadan önüne sunulanı kabul etmesi, çözümü kendi içinde yarattığı hapisanede bulması, fakat kendi içinde bile karmaşıklaşma durumu ile karşılaşması, bir sürü kimliği üstünde taşıdığı halde hiçbirine gerçekte sahip olamaması olarak tarif edebilmek mümkün. Bedensel olarak varolma durumu devam ettiği halde, ruhsal olarak yok olma da diyebiliriz. Yabancılaşan birey kaçma, devamlı bir yarışın içinde kendini hisseder. Bunun etkisiyle kaçışını unutmaya çalışır. Yaşamın gerçekleriyle yüzleşmek istemez, teslim bayrağını çeker, aletlerin gücü ve gösterisi ile mutluluk arayışına yönelir ve bunu kendisine kimlik yapar. Ferrari sahibi olması ve bunu göstermesi ve her ortamda vurgulaması da, bu şekilde yok olan, parçalara bölünen ve çöplük gibi bir köşeye atılan kimliğini maskeleyişinden başka bir şey değildir. Şehirde köylü, köyde şehirlidir, aslında hiçlik içindedir. Yabancılaşma, yaşamı istediğimizin ötesinde, bize sunulanı ile yaşamaktır, kısacası yaşamı gerçek anlamda yaşamamak ve esgeçmektir. Yabancılaşan birey ve toplumda, gerçek anlamda olması gereken ahlak değerlerinin; yani açıklık, dürüstlük, eşitlik, özgürlük değerlerinin yerini, kabalaşan ve parçalanan yaşam biçiminin sunduğu ve çoğunluğun benimsemekten ve hayatının bir kenarında ve köşesinde kullanmaktan vazgeçmediği hilekarlık, düzenbazlık, yalan, kabalık, sahtekarlık, rüşvet, üçkağıtçılık, kısıdan yolunu bulma, sertlik egemen olur. Yabancılaşan birey bilgiyi yararsız bulur ve esgeçer, tecritlenmeyi, dışlanmayı bir nevi kabul eder. Bu durum onu her geçen gün biraz daha ilkel yaşama yaklaştırır ve cehaletini farkedecek boyuta da olamaz. Kapitalist sistemin etkisi ve baskısıyla da, belleksiz, kimliksiz, kişiliksiz, amaçsız bir yolcu gibi yabancılaşan birey, dört yolun ortasında, kendini kalabalığın içine bırakmış, nereye gideceğini dahi bilemez bir durumdadır.

1.2. Yabancılaşma Kavramının Evrimi

Yabancılaşma kavramı dünya yazınında birkaç yüzyıldır yer almaktadır. Özellikle dinbilim yapıtlarında işlenen yabancılaşma konusu, laik felsefeye Hegel ile, iktisat ve siyaset alanına Marks ile girmiştir. Yabancılaşma, felsefi bir kavram olarak ilk defa Hegel tarafından ortaya konulmuştur. Modern sosyolojide ise; yabancılaşma Feuerbach ve Marks'ın tezlerinin gelişmiş bir karma biçimi olarak kullanılmaktadır. Fakat Marks ve Hegel'den önce de yabancılaşma ve sınıf sorunları ile ilgilenildiğini ve özellikle 'İskoç Tarih Okulu'nun önde gelen düşünürü Adam Ferguson'un bu konuda 1767'de basıma verdiği "Sivil Toplumun Tarihi" teziyle öğreniyoruz (Meszaros, 1970: 37, 316). Bu tarih Hegel'in dünyaya gelmesinden 3 yıl, Marks'ın babasının doğumundan 15 yıl öncesine rastlanmaktadır. Marks bu tarihten 51 yıl sonra, 1818 tarihinde doğacaktır.

Yabancılaşma felsefe tarihinde Plotinus'un öğretisine kadar götürülebilir. Plotinus'un çıkış öğretisinde, sonsal tanımlanamayan bir kaynaktan, sınırlı varlıkların çokluğuna geçiş olarak öngörülen evrensel bir ilerleme vardır. Bölünemeyen, duyulanamayan "bir", aşama açılarak evrensel bir katmanlaşmayı doğurur. Bu Platoncu spekülasyon, Hellenistik çağa damgasını vuran Hıristiyanlık ve yeni Platonculuğun kaynaşmasına yol açmıştır. Örneğin, maddenin günah ilkesi ile ilişkilendirilmesi, Augustine'nin dinbiliminden geçerek Hıristiyanlığın Luther tarafından yapılan yorumuna yansımıştır. Alman Protestan geleneğini etkileyen bu görüşler, 19.yüzyılda Hegel ve Feuerbach'ın felsefelerinde laik bir temele oturmuştur. Hegel'in yabancılaşma öğretisi geniş yankılar uyandırmış, ancak öğrencileri, Hegel'in diyalektik ve olumsuzluk kavramlarını ön plana çıkararak, yabancılaşma üzerindeki düşüncelerine din ve siyaset alanında karşı çıkmışlardır (Dean, 1961: 754).

Bruno Bauer, ustasının yabancılaşma anlayışını dine uygulamış ve şöyle bir sonuca varmıştır: "Dinsel inançlar, insanın bilincinde ayrı bir güç olarak karşı çıkarak, bölünme yaratmaktadır. Böylece din, kendinden yabancılaşmış, öz bilince ilişkin bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır." Hegel'in etkisinde kalan Ludwig Feuerbach da, yabancılaşmanın dinsel cephesiyle ilgilenmiştir. Feuerbach'a göre din, insanın temel istek ve güçlerinin yansımından başka bir şey değildir. Tanrıya atfedilenler aslında

insanın kendi nitelikleri olduğundan, insan kendisinden uzaklaşmış ve sonunda da yabancılaşmıştır (Dean, 1961: 754).

Feuerbach, Hegelci diyalektik karşısında ciddi, eleştirel bir tutuma sahip ve bu alanda gerçek buluşlar yapmış olan tek kişidir, Marks'a göre. Marks, Feuerbach'ın büyük eylemini üç başlıkta toplamıştır: Birinci olarak; felsefenin, fikirler biçimi altına konmuş, ve düşünce tarafından açındırılmış dinden başka bir şey olmadığını, insan yabancılaşmasının bir başka biçimi ve bir başka var oluş biçiminden başka bir şey olmadığını; öyleyse bir o kadar da kınanabilir olduğunu kanıtlamıştır. İkinci olarak insandan insana toplumsal ilişkiyi kuramının temel ilkesi durumuna getirerek, gerçek materyalizmi ve gerçek bilimi kurmuştur. Üçüncü olarak; bu işi mutlak olumlu olduğunu ileri süren yadsımanın yadsımasına karşı kendini olumlu olarak temellendirmiştir (Marks, 1993: 214-215). Feuerbach, Hegel diyalektiğini şu şekilde açıklamaktadır: Hegel tözün yabancılaşmasından(sonsuzdan, soyut evrenselden) mutlak ve hareketsiz soyutlamadan yani, dinden ve tanrıbilimden yola çıkar. İkinci olarak, sonsuzu kaldırır; gerçeği, somutu, sonluyu, tikeli koyar (felsefe, din ve tanrı biliminin kaldırılması) Üçüncü olarak; sırası gelince olumluyu kaldırır; soyutlamayı, sonsuzu yeniden kurar, yani din ve tanrı bilimi yeniden kurar. Feuerbach için bu; yadsımanın yadsıması, felsefenin kendi kendisi ile çelişmeden, tanrı bilimi yadsıdıktan sonra doğrulayan, öyleyse onu kendi kendisi ile, karşıtlık durumunda olumlayan bir felsefedir. Olumlu olumlama ya da yadsımanın yadsınmasında içerilmiş bulunan kendini olumlama ve doğrulama, henüz kendi kendinden güvenli olmayan, demek ki kendi karşıtının etkisi altında kalmış, kendi kendinden kuşkulu, demek ki kanıt gereksinmesi duyan bir şey olarak, kendi var oluşu ile kendi kendini kanıtlamayan bir şey, kabul edilmemiş bir şey olarak tasarlanmıştır ve duyulur kesinliğin kendi üstüne kurulu olumlu olumlama öyleyse doğrudan doğruya ve dolaylı olarak ona karşı çıkar (Marks, 1993: 215).

Hegel, Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach'ın oluşturduğu laik felsefe zincirinin Marks'a varmadan önceki son halkası aslen bir haham olan Moses Hess'tir. Hess, Feuerbach'ın fikirlerini ekonomi alanına taşımış ve 1844 yılında yayınlanan "Paranın Özü Üzerine" adlı yapıtıyla, paranın insanın yabancılaşmış özü olduğu düşüncesini ortaya atmıştır (Dean, 1961: 754). İşte Marks bu felsefe geleneğinden geçerek gelmiş ve bulunduğu birikimden de olabildiğince yararlanmış. Marks'ın, fikirlerinden yararlandığı üç ana kaynaktan bahsedilmektedir: Bunlar, Alman felsefi idealistler Hegel ve

Feuerbach, Britanyalı ekonomik ve politik düşünürler Owen, Ricardo ve Smith ve Fransız ütöpik sosyalistler Saint – Simon, Proudhon ve Fourier'dır (Scott & Marshall, 2005: 12-13).

'Aklın doruklarından baktığımızda, hayat uğursuz bir hastalığa; dünya ise, tımarhaneye benzer.' **GOETHE**

2. YABANCILAŞMA TEORİLERİ

Yabancılaşma teorilerinde, ilk olarak yabancılaşma kavramını belirginleştiren Hegel'den bahsetmek yerinde olacaktır. Hegel'e göre insanlık tarihi aynı zamanda bireyin yabancılaşmasının da tarihidir. Hegel'de olduğu gibi Marks'ta da yabancılaşma kavramı, insan varlığının ve özünün ayrımı, insanın somut varlığının özüne yabancılaşmış olduğu düşüncesi üzerine inşa edilmiştir (Tolon, 1981: 145).

Bu bölümde Hegel ve Marks teorilerini incelendikten sonra, Fromm, Frankfurt Okulu ve bu okulun önemli üyelerinden Marcuse, Horkheimer, Adorno, Benjamin gibi yabancılaşma konusunda önemli çalışmalara imza atan düşünürler incelenmektedir. Kitle İletişim Araçları'nın doğuşuyla birlikte farklılaşan bireyin yabancılaşma sorunu ve özellikle Amerika merkezli yayılmanın ve bunun birey ve kitleler üzerinde yarattığı etki de Mills'in düşüncelerinin başlığı altında verilmeye çalışılmaktadır ve bu bağlamda günümüzle olan ilişkiler değerlendirilecektir.

2.1 Hegel

Hegel Marks'tan önce, zamanı tarafından ve özellikle iktisat tarafından konmuş sorunların, kendisinde bir ilk kuramsal genelleştirme buldukları tek filozoftur. Hegel, kendinden önceki bütün felsefenin özünün kendi sistemi içinde muhafaza edildiğini, özümlendiğini iddia eder. Ama, onu etkileyen iki kaynak bütün ötekilerden çok daha önemlidir. Bunlar Yunan idealizmi ve Kant'ın eleştirel felsefesidir. Hegel'in temel ilkeleri Yunanlılar'ın ve Kant'ın temel ilkeleridir (Stace, 1976:15). Hegel'in vermeyi önerdiği şey, yeni ya da özel bir öğreti değildir; çağdan çağa aktarılan, şurada daralıp burada genişleyen, ama özünde hep aynı kalan evrensel felsefedir. Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin devamı (Stace, 1976: 16) niteliğindedir. Hegel'e göre evrende yeni bir şey yoktur, çünkü son başlangıca önceldir. Demek ki bütün oluş, önceden konulmuş bu sona erişmek içindir. Böyle olunca, gerçekten yeni bir şey

olamaz. Stace'e göre Hegel'in felsefesi de aynı durumdadır. O da yeni bir şey söylememektedir (Stace, 1976: 61).

Bugünkü Amerikan sisteminin “beyin”lerinden biri konumundaki Fukuyama, Hegel'in en büyük savucularından birisidir ve Hegel'in felsefesini kendi fikirlerine dayanak yapmaktadır. Dediğimiz gibi Hegel, Fukuyama için çok ayrı bir yere sahiptir. Hegel'in de kendisi gibi bir “liberal” olduğunu savunan Fukuyama'ya göre; “Kant'tan sonraki kuşak içinde, hem felsefi bakımdan ciddiye alınabilir, hem de tarihin ampirik olgularının kapsamlı bilgisine dayanan evrensel bir tarih projesini tamamlama onuru, Kant'ın büyük izleyicisi Georg Friedrich Wilhelm Hegel'e ait oldu. Anglosakson dünyasında Hegel'in hiçbir zaman iyi bir ünü olmamıştır. Hep Prusya monarşisinin gerici bir savunucusu ve 20. yüzyıl totalitarizminin bir önceli olmakla suçlandı, ama öncelikle İngiliz açısından okunması zor bir metafizikçiydi. Bu önyargı Anglosaksonların modern çağın en önemli filozoflarından biri olan Hegel'e karşı duyarsız kalmasına yol açtı. Hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bugün bilincimizi belirleyen birçok önemli bulguyu Hegel'e borçluyuz” (Fukuyama, 1999: 71).

Hegel'e göre, tarih süreci, kendi yabancılaşmış şeyselleşmesinin bilincine varan tinin yollara düştüğünden beri yaşadığı serüvendir (Jay, 1989, 387). Hegel'ce ortaya atılıp geliştirilmiş olan bu kavramın özü, dünyanın (doğanın, nesnelere, başkalarının ve insanın kendisinin) insana yabancılaşmış olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre insan, kendisini, kendi edimlerinin bir öznesi olarak, yani, düşünen, duyan, seven bir kişi olarak değil, kendi güçlerinin yabancılaşmış açılımlarının bir objesi olarak algılamakta ve kendisiyle ancak yarattığı ürünlere, kendisini teslim ederek ilişki kurabilmektedir. Bu durumda Hegel'in, tanrıyı tarihin öznesi olarak ele aldığını, ancak öğrencilerinden Feuerbach'ın bu konuda Hegel'i baş aşağıya çevirdiğini görmekteyiz. Hegel tarih sürecini, tanrının kendisine dönüşü olarak kabul etmektedir. Feuerbach'a göre, insan kendi öz güçleriyle ancak tanrıya tapınarak ilişki kurmaktadır. Tanrı ne denli zengin ve güçlü olursa insan, o denli zayıflayıp ve yoksullaşmaktadır (Fromm, 1984 : 56). Hegel'e göre, tanrı dünyayı, herhangi bir zanaatkarın bir ürün üretmesi gibi üretmiyor. Yani, ürün, üreticiden ayrılmıyor. Evren, Tanrı'nın sürekli olarak kendini ortaya koyuşu; dolayısıyla ondan hiçbir zaman ayrılmıyor (Stace, 1976: 35). Hegel, Hıristiyanlığın “mutlak din” olduğunu söyler. Çağdaşı olan, bilimsel aydınlanma çağından etkilenerek Hıristiyanlığın mistik öğretilerine akılcı yorumlar bulmaya çalışan “modern” dinbilimcilere kızar. Çünkü Hegel'e göre bu öğretiler, yani Üçlü Tanrı

kavramı, Yaradılış, İnsanın İlk Günahı, Bağışlanması, İsa'nın Dirilişi ve Göğe Çıkışı, hepsi gerçektir. Bu dogmaları “akılcılaştırmak” gereksizdir, çünkü bunların içerdiği akıldan daha akılcı bir şey olamaz (Stace, 1976: 200). Hegel felsefesinin asıl önemli yanı, Hıristiyanlık gibi “akılcı olmayan” bir özü felsefeyle akılcılaştırmasıdır. Hegel’ciliğin Hıristiyanlıkla bu ilişkisi, yani Hıristiyanlığın görece laik bir haklı gösterilişi olması, çok daha yaygın bir biçimde eleştiri konusu yapılan, “Prusya devleti”ni haklı göstermesinden daha da önemlidir. Çünkü bir devletle ilgili bir teori, ne olsa daha akılcı bir yönde yorumlanabilir, geliştirilebilir. Ama temelinde dini olan bir felsefeyi akılcılaştırmak güçtür (Stace, 1976: 200).

Özellikle 1808’de yayınlanan Olgusalcılık adlı olgunluk çağı yapıtına kadar, yabancılaşma Hegel’in düşünce sisteminde merkezi bir yer tutmamıştır. Hegel, Olgusalcılık’ın giriş bölümlerinde, sağduyu hakkındaki yaygın kanılara ve doğa bilimlerinin dünyanın insan bilincinin dışındaki birbirinden kopuk nesnelere olduğu biçimindeki basitleştirmelere karşı çıkmıştır. Hegel’e göre, düşünen özneler olarak, oluşum halindeki insanla ilişkili olmayan, gerçek olmamaktadır. Gerçek, insanın gerçeğidir. Doğa dünyasının sözde nesneliliği, aslında, bir yabancılaşmadır. Çünkü, bu görüntülerin ardındaki insanın görevi, kendi öz yaşamını keşfetmektir. Hegel’de aynı ilke, sanat ve din gibi alanları da içeren kültür dünyası içinde geçerlidir. Eğer bu alanlar, insandan bağımsız olarak düşünülürse, ancak onların sonsal anlayışta bütünleştirilmesi ile önlenilecek yabancılaşmalar ortaya çıkacaktır. Bu süreçte, merkezi faktör, Hegel’e göre Ruhur (Geist). Onun öğretisinde Ruh, önceleri kendi dışında olduğuna inandığı bir dünya yaratmıştır. Ancak yavaş yavaş Ruh, dünyanın kendi dışında olmadığını anlamıştır. Hegel’e göre yabancılaşma, işte bu kavrayışın eksikliğinin bir sonucudur. Yabancılaşma, ancak insanlar tümüyle öz bilinçlerine kavuştukları, kendi çevrelerinin ve kültürlerinin ruhan kaynaklandığını anladıkları zaman son bulacaktır. Özgürlük bu anlayışta yatmaktadır ve özgürlük tarihin amacıdır (Dean, 1961: 753). Özgürlük ancak hayatın ortaya konmasıyla elde edilebilir; özbilincin esas doğasının çıplak varlık, yalnızca ilk görünümünün dolaysız biçimi olmadığı da ancak böyle sınanabilir ve kanıtlanabilir... Hayatını riske etmeyen birey kuşkusuz kişi olarak kabul görebilir; ama o, bağımsız bir özbilinç olarak kabul görmeyen hakikatına ulaşamaz. (Hegel, 1967: 233) Hegel için özgürlük yalnızca psikolojik bir olgu değil, insanı insan yapan şeyin çekirdeğidir. Özgürlük bu anlamda doğanın tamamen karşıtıdır. Özgürlük Hegel’e göre, doğa içinde ya da doğaya karşı yaşamak değildir; özgürlük daha çok doğanın bittiği

yerde başlar. İnsan özgürlüğü ancak insanın kendi doğal, hayvani varlığını aşmaya ve kendisi için yeni bir benlik yaratmaya yetenekli olduğu yerde yükselir. İnsanın kendisini yaratma sürecinin sembolik başlangıç noktası, salt saygınlık uğruna ölümüne mücadelesidir (Fukuyama, 1999: 159). Fakat bireyin özgürlüğünden sık sık dem vuran Hegel, Fukuyama'nın belirttiği şekilde; efendinin perspektifini uşağın perspektifi lehine reddetmez, efendinin kabul görme mücadelesini son derece insani bir şey olarak kabul eder (Fukuyama, 1999:168). “Nihai olarak ve bütünüyle olduğundan hoşnut, hoşnutluğuyla mükemmel ve tamamlanmış olan, tam ve mükemmel özgür insan, köleliğini ‘aşmış’ bir köle olacaktır. Aylak efendilik çıkmaz bir yoldur, buna karşılık eylemli kölelik her türlü insani, toplumsal ve tarihsel ilerlemenin kaynağıdır. Tarih çalışan kölenin tarihidir. Tarihsel ilerlemenin motoru, efendinin aylak kendinden hoşnutluğu ve değiştirilemez özkimliği değil, uşağın aralıksız olarak kabul görme arzusu peşinde koşmasıdır. Çalışma insanın özüdür; çalışan uşak, doğal dünyayı insanın yaşayabileceği bir dünyaya dönüştürerek insanlık tarihini yaratır ”(Fukuyama, 1999: 197-226) diyen Hegel, günümüz liberal düşünceye yakın bir görüş ortaya koyarak, rant'ın elde edilmesi için çalışana olan gereksinimden ve ihtiyaçtan dolayı bir nevi köleliğin kişiliği için biraz debelenmesini, fakat onun kölelik durumunun sürdürülmesi taraftarıdır. Bugünkü çalışanın da içinde bulunduğu durum tam olarak Hegel'in istediği bir tarzıdır.

O dönemde Hegel'in bireyin yabancılaşması ve özgürlüğü üzerine ortaya koyduğu düşünceleri, geniş yankılar uyandırmıştır, ancak öğrencileri Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach, diyalektik ve olumsuzluk kavramlarını ön plana çıkararak, onun yabancılaşma üzerindeki düşüncelerine din ve siyaset alanında karşı çıkmışlardır. İşte Marks bu felsefe geleneğinden geçerek tezlerini ortaya koymuştur.

Hegel'de yabancılaşma, nesnellik ile özdeşleştirilmiştir. Hegel için her nesnelleşme yabancılaşmadır. Marks ise, nesnelleşme ve yabancılaşmayı açıkça ayırmıştır. Marks'da emek, gerçekten insan kişiliğinin bir yansıması olduğu zaman nesnelleşme kavramı olarak yorumlanmıştır. Hegel felsefesinin kökensel kaynağı olan, görüngübilimde iki büyük yanılgıya değinir Marks. Bu felsefede gördüğümüz farklı yabancılaşma biçimleri, aslında bilincin ve öz bilincin çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir ona göre. Hegel, modern ekonomi politığın bakış açısında yer alır. O, emeği öz olarak, insanın doğruluğu gösterilmiş özü olarak kavrar. Emeğin yalnızca olumlu yönünü görür ve olumsuz yönünü görmez. Emek insanın yabancılaşma içinde ya da

yabancılaşmış insan olarak, kendi için oluşudur. Hegel'in bildiği ve kabul ettiği tek emek, tinin soyut emeğidir. Kısacası, demek ki felsefenin özünü oluşturan şeyi, kendinin bilgisine sahip insanın yabancılaşmasını ya da kendi kendine düşünene yabancılaşmış bilimi, Hegel, emeğin özü olarak kavrar ve bu nedenle daha önceki felsefe karşısında, kendi felsefesinin çeşitli uğraklarını bir araya getirip, onu tek felsefe olarak sunabilir. Hegel, öteki filozofların yaptıkları şeyi, felsefenin eylemi olarak bilir. Bu nedenle, bilimi mutlaklıdır (Marks, 2000: 61).

Eski Hegelciler, her şeyi, onu bir hegelci mantık kategorisine indirger indirgemez kavriyorlardı. Genç Hegelciler, her şeyin dinsel anlayış ya da tanrıbilimsel olduğunu söyleyerek her şeyi eleştirdiler. Genç ve eski Hegelciler, mevcut dünyada, dinin, kavramların ve evrenselin egemenliğine inanmakta anlaşıyorlardı. Tek fark, bir taraf egemenliği bir gasp sayarak ona karşı mücadele ederken, ötekilerin onu meşru sayıp ululamalarındaydı. Genç Hegelciler tıpkı eski Hegelcilerin onları insan toplumunun gerçek bağları olarak görmeleri gibi, anlayışları, fikirleri, düşünceleri, kısacası özerklik atfettikleri bilinç ürünlerini, insanların, gerçek zincirleri olarak gördüklerinden, genç Hegelciler, yalnızca bilincin bu yanılsamalarına karşı savaşmak durumunda kaldılar. Kafalarındaki kurguya göre, insanların ilişkileri, yapıp ettikleri, zincirleri ve sınırlılıkları kendi bilinçlerinin ürünü olduğundan, genç Hegelciler, kendi kendileriyle tutarlı bir biçimde, insanların önüne şu ahlaki postulatı koydular: kendi mevcut bilinçlerinin yerine, eleştirel ya da bencil insan bilincini edinmek ve böylelikle sahip oldukları sınırlılıklardan kurtulmak, bilincin bu şekilde değiştirilmesini istemek. Bu, gerçekliğin farklı bir biçimde yorumlanmasına, yani onu farklı bir yorumlama yoluyla tanımaya varmaktadır (Marx & Engels, 1999: 35).

Sözde dünyayı altüst eden sözlerine karşın, genç Hegelci ekolün ideologları, en büyük tutuculardır. Onlar arasından en gençleri, yalnızca “*tumturaklı laflara*” karşı savaştıklarını söyledikleri zaman, kendi faaliyetlerini nitelendirecek doğru ifadeyi bulmuş oldular. Ancak, kendilerinin de, bu tumturaklı lafların karşısına, gene tumturaklı laflardan başka bir şey koymadıklarını ve bu dünyanın yalnızca tumturaklı laflarına karşı savaşmakla, gerçekte varolan dünyaya karşı savaşmış olmadıklarını unutuyorlar. Bu felsefi eleştirinin tek sonucu, Hıristiyanlık konusunda birtakım ve tümüyle tek yanlı din tarihine ilişkin aydınlatmalar olabildi; bütün öteki iddiaları, bu önemsiz aydınlatmalarla tarihsel öneme sahip keşiflerde bulunmuş olma iddialarının yeni biçimlerle süslenip püslenmesinden başka bir şey değildir (Marks & Engels, 1999: 35).

Yabancılaşma kavramı Hegel’de olumlu bir anlam kazanırken, Marks’ta, olumsuz bir yaşamsal ilişkinin anlatımı şekline dönüşmüştür. Hegel yabancılaşma sorununu içsel düzeyde ya da bilinç olguları düzeyinde işlemiştir. Ancak yabancılaşmanın dışsal yanını düşünmemiştir. Marks ise yabancılaşmaya, toplumsal, iktisadi, kültürel bir anlam verirken, onu bilinç düzeyinde ele almamıştır (Timuçin, 2005: 2). Eski felsefelerin yabancılaşma diye bir sorunu olmamıştır çünkü bu felsefeler değişim ya da değişim düşüncesinin ötesinde bir dönüşüm fikrine sahip olmamışlardır. Yabancılaşma, ancak ben’le başkası arasına, yani özneyle nesne arasına çatışmalı bir ilişki girdiğinde ve buna göre özne geriye dönülmez bir biçime dönüştüğünde söz konusu olmuştur. Felsefi anlamda, Hegel’in ve Marks’ın kendi felsefeleri çerçevesinde tek yönlü bakışını bir yana bırakarak sorunu birbirine bağlı biçimde, gerek bireysel bilinç (ayrı bilinç) gerekse toplumsal bilinç (ortak bilinç) düzeyinde tartışmakta büyük yarar vardır. Bu arada yabancılaşmanın mutlu anlamıyla mutsuz anlamını da çok iyi belirlemek gerekmektedir. Çünkü yabancılaşma Hegel’ci anlamda bilinci bilinç kılan şeydir, Marks’çı anlamda ise bilinci bilinç olmaktan çıkararak şeydir (Timuçin, 2005: 3).

Bilinç kendini yabancılaşmada var etmektedir. Bilinç, sürekli olarak yabancılaşmayla yenilenmekte ya da yeniden kurulmaktadır. Bilincin varlığı ve gelişimi, kendine yabancılaşarak oluşma etkinliği şeklinde kendini gösterdiğinde, bu yabancılaşmanın mutlu anlamını ifade eder. Yabancılaşmada, bilincin kendisiyle tersleştiği durumlarda, eğer bu tersleşme sağlıklı koşullarda gerçekleşmemişse, yani tam anlamıyla bir özne-nesne uyumu gerçekleşmemişse mutsuzluk başlar. O zaman bilinç bozukluklarından deliliğe kadar giden yollar açılır. Olumsuz anlamda yabancılaşma, bilinci giderek eşyaya indirgeyecek, onu sürekli kendini var eden yapısından uzaklaştırarak donduracak ve giderek özgün ve özgül yapısından yoksun bırakacaktır. Bu durumda özne, kendini dünyada iğreti bir varlık olarak sezecek, toplumsal ve ruhsal düzeyde tam anlamında bir dışlanmışlık, ortamını bulamamışlık duygusu içinde kaybolacaktır (Timuçin, 2005: 3).

Hegel’de kölenin özgürlüğünü reddettiği, efendi köle ilişkisi de söz konusudur. Hegel’e göre, bu diyalektik, efendinin iktidarının kendi işleyişi sonucu içinin boşaldığı bir mekanizmadır. 20. yüzyılın önemli yazarlarından Foucault ise bunun tam tersini göstermek istemektedir: İktidar kendi işleyişinden güç almaktadır. Avrupa, 1831’den bu yana, kapitalizmin yıkılışının bir sonraki bir sonraki on yıl içinde olacağını

düşünmekten vazgeçememiştir. Marks'tan çok önce de bu böyle olmuştur. Fakat kapitalizm hala mevcuttur.

Hegel'in kendi sezişine ters düşmek pahasına bireyi küçümsemesi, bir paradoks gibi görünsede, liberal düşünüşle zorunlu içiçeliğinden kaynaklanıyordur aslında. Bütün karşılıkları boyunca iç uyumunu koruyan bir bütünlük anlayışı, sürecin yöneltici uğraklarından biri olarak gördüğü bireyleşmeye, bütünün kuruluşunda yine de daha önemsiz bir rol vermeye zorlamıştır onu. Hegel, hem burjuva toplumunu hem de onun temel kategorisi olan bireyi hipostazlaştırırken*, ikisi arasındaki diyalektiği yeterince çalıştırmamıştır. Birey kategorisinin kendisi, Hegel için çoğu zaman indirgenmez bir veridir. Hegel'in felsefesinin şekillenmesinden bu yana geçen yüz elli yıl içinde, karşı çıkış gücünün bir kısmı yeniden bireye geçmiştir. Bireyin deneyim zenginliği, iç farklılaşması ve canlılığı, Hegel'de karşılaştığı o ataerkil ve küçümseyici ilgiye sığamayacak kadar büyüktür bugün: Toplumun toplumsallaşması bireyi ne kadar zayıflatmış ve temellerini çürütmüşse bu zenginlik ve canlılık da o kadar artmıştır (Adorno, 1998: 15).

Liberal bir düşünce yapısına sahip olduğu savunulan Hegel, 18 Eylül 1806 tarihli konferansta şu görüşleri dille getirmektedir. “Önemli bir çağın eşliğinde bulunuyoruz, aklın ileri bir adım atıp önceki şeklin dışına çıktığı ve yeni bir şekil kazanmakta olduğu bir zamanda yaşıyoruz. Şimdiye kadar ki görüş ve kavramlar yığını ve dünyayı birleştiren bağlar çözülüyor ve bir düş resmi gibi dağılıyor. Akıl yeni bir çıkışa hazırlanıyor. Başkaları buna bilinçsizce direnip geçmişe yapışırken, felsefe bu olguyu selamlamalı ve kabul etmelidir” (Fukuyama, 1999:54). Hegel, tarih boyunca varolmuş çeşitli devlet ve uygarlıklarda “iyi” olanı, bunların batma nedenlerini ve batan uygarlıkların geriye bıraktığı, daha yüksek gelişme aşamalarının yolunu açan “aydınlanma tohumları”nı da açıklamaya çalışır. Kant'ın ilerlemenin kaynağı olarak insanın “asosyal sosyalliğini” görmesi gibi, Hegel için de, tarihteki ilerleme aklın aralıksız ileri gelişmesinin değil tutkuların çatışma, devrim ve savaflara yol açan kör karşılıklı etkileşiminin bir sonucudur. Doğulular yalnızca tek'in, Yunan ve Roma Dünyası ise bazıları'nın özgür olduğunu biliyordu, buna karşılık biz, bütün insanların mutlak olarak, yani insanın insan olarak özgür olduğunu biliyoruz (Fukuyama, 1999: 72). Hegel'e göre, Roma İmparatorluğu bütün insanlara yasa önünde eşitlik sağlamış

* Görelî ya da ilişkisel olay şeyin mutlaklaştırılması ve belli bir süreç içinde sadece bir an ya da bir boyut olan şeyin süreçten koparılarak hareketsizleştirilmesidir.

olmasına rağmen, onların haklarını ve insanlık onurunu tanımadığı için çökmüştür (Fukuyama, 1999: 73). Hegel tarihsel sürecin sonsuza kadar sürmeyeceğini, gerçek dünyada özgür toplumların oluşmasıyla sona ereceğini düşünüyordu. Yani Hegel tarihin sonuna inanıyordu. Fukuyama'ya göre Marks da, Hegel'in tarihin bir sonu olduğu inancını paylaşır. Hegel gibi Marks'da tarihi sona erdirecek çelişkisiz nihai bir toplumu öngörür. Marks ve Hegel tarihin sonunda farklı toplum biçimleri beklerler. Marks, liberal devletin temel bir çelişkiyi, burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf çelişkisini çözemediği görüşündedir. Liberal devletin evrensel özgürlüğü değil, yalnızca belli bir sınıfın, yani burjuvazinin özgürlüğünün zaferini temsil ettiğini söyleyerek, Hegel'in tarihselciliğini Hegel'e karşı kullanır. Hegel, yabancılaşmanın –insanın kendisiyle olan ve kendi kaderi üzerindeki kontrolünü kaybetmesine yol açan çatışması tarihin sonunda liberal devlette mümkün olan özgürlüğün felsefi kavranışıyla uygun bir çözüme ulaşacağına inanır. Buna karşılık Marks, kendi yarattığı sermaye kendisinin tanrısı ve efendisi haline geldiği ve kendisine hükmettiği için, insanın liberal toplumlarda da kendisine yabancılaşmış kalmaya devam ettiği görüşündedir. Hegel'in, bütün halkın çıkarlarını temsil ettiği için “evrensel sınıf” olarak nitelendirdiği liberal devletin bürokrasisi, Marks'a göre, yalnızca sivil toplumdaki kısmi çıkarları, topluma egemen olan kapitalistlerin çıkarlarını temsil etmektedir. Filozof Hegel, “mutlak özbilince” ulaşamamıştır, yalnızca kendi zamanının bir ürünü, burjuvazinin savunucusudur. Marks'ın görüşüne göre, tarihin sonuna ancak gerçek “evrensel sınıf”ın, proletaryanın zaferiyle ulaşılacaktır (Fukuyama, 1999: 75-77).

Bu görüşleri Georg Lukacs'dan alıntı yapan, günümüz liberal düşüncesinin en büyük savunucularından biri olan Fukuyama, kendisinden 200 yıl önce benzer düşünceleri dille getiren Hegel'i de daha farklı, kendince olumlu yanlarını ön plana çıkartarak, Adorno ve Marks'ın bakışından çok farklı bir şekilde değerlendirmektedir. *The End of History* (Tarihin sonu) adlı kitabında Francis Fukuyama, “bireyin ideolojik evriminin son noktasına ve insan yönetiminin son biçimi olarak Batı liberal demokrasisinin evrenselleşmesi'ne ulaştığımızı ilan eder. Ne var ki, tarih kendi muammasını çözmüş olduğunu iddia edenleri her zaman yalancı çıkarmıştır. Fukuyama'nın zafer sevinciyle dolu kelimelerinin mürekkebi kurumadan, kuramında öngördüğünden farklı siyasal gerçekler ve deneyimler patlak verdi: Bosna – Hersek'teki iç savaş ve etnik soykırım; Rusya'nın Çeçenya'da giriştiği yıkım, Makedonya, Yunanistan ve Türkiye'de kaynamaya yüz tutan milliyet çatışmaları, İslam

köktencilüğünün yükselişi, “gelişmiş liberal demokrasi” olarak kabul edilen Avrupa ülkelerindeki, azınlık ve göçmenlerin hak talepleri v.b. Bu yönelimler “liberal demokrasinin evrenselleşmesi”nin hiç de tamamlamış olmadığını (Benhabib, 1999: 11), bireyin kimliksel çıkmazının devam ettiğini ve içinde bulunduğu sistemden dolayı her geçen gün daha fazla yalnızlaştığını ve yok olmaya doğru hızla gittiğini, bir aletten bile değersiz kılındığını göstermektedir.

2.2 Marx

Marks'ın 1920'lerde yayımlanan 1844 El Yazmaları'nın temel özü, söz götürmez biçimde, yabancılaşma kavramını konu edinmektedir. Klasik İktisatçılar, ekonomik kanunlarını bulmasını bilmişlerdi. Zenginlikleri açıklamaya çalışan bu kanunlar, zenginliklerin yaratıcılarını ihmal ediyor, daha doğrusu bu yaratıcıların mutlaka ve kaçınılmaz şekilde yoksullaşması gerektiğini gösteriyorlardı. Zenginliklerin karşılığı olarak insanların yoksulluğu, doğal kanun olarak yoksullaşmanın kaçınılmazlığı, Marks'ı, klasik ekonomi politiği, dolayısıyla onun rasyonel çekirdeği olan emek – değer teorisini reddetmeğe götürdü (İbarrola, 1974: 81). Bu yeni fikirleri ortaya koyan genç Marks, Feuerbach'ın düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Marks, Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'ne eklediği girişte kendi yabancılaşma çözümlemesinde Feuerbach'ı izlemiştir. Marks, Hegel'i ters çevirmekle kalmayarak ondan tümüyle kopmuştur. Ekonomik Felsefi Elyazmaları'nda Marks, dinsel yabancılaşma olayından, emekte yabancılaşmaya geçmiştir.

Althusser'e göre, Markist terminolojinin Feurbach'çı olması bir yana (başta yabancılaşma olmak üzere, türsel varlık, bütünlüklü insan, yüklemle öznenin “terse çevrilmesi”, vs.), kuşkusuz daha önemli olan şey de şudur: *Felsefi sorunsal*'ın özü Feurbach'çıdır. *Yahudi Sorunu* ya da *Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi* gibi makaleler ancak Feuerbach'çı sorunsal bağlamında anlaşılır. Kuşkusuz Marks'ın düşünce temaları Feuerbach'ın doğrudan kaygılarını aşar, ama teorik şema ve sorunsal aynıdır. Marks, bu sorunsalı, kendi deyimiyle, ancak 1845'de “tasfiye etti”. Feuerbach'ın felsefesinden ve etkisinden bilinçli ve kesin kopuşu belirten ilk metin *Alman İdeolojisi*'dir (Althusser, 2002: 60).

Marks'ın Feuerbach ile ilgili düşüncelerine baktığımızda, aralarındaki ilişkiye, kendi çalışmalarında şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Peki Feuerbach dinsel öz yabancılaşma olgusunu nasıl tanımlamaktadır? Feuerbach, dünyanın biri dinsel dünya, öteki cismani dünya olmak üzere ikileşmesi olgusundan hareket eder. Onun uğraşı dinsel dünyayı, cismani temeline oturtmaktan ibarettir. Ama cismani temelin kendi kendinden koparak özerk bir krallık gibi bulutlara yerleşmesi, ancak bu cismani temelin içsel çekişmesi ve iç çelişkisiyle açıklanabilir. Öyleyse bu da; hem kendi içinde, hem iç çelişki olarak anlaşılabilir, pratik içinde devrimleştirilmelidir. Demek ki, örneğin, dünyevi ailenin, kutsal ailenin gizi olduğu bir kez keşfedilince, bu kez de bu birincisinin teorik ve pratik olarak yok edilmesi gerekecektir” (Marks & Engels,1999: 21).

Marks, Feuerbach'ın dinsel yabancılaşma çözümlemesine koşut olarak şunları yazmıştır: “İşçi ne kadar çok üretir ve ürettiklerinin gücüyle yaygınlığı ne denli artarsa, o denli yoksullaşmaktadır.” Birkaç paragraf sonra; “İşçinin emeğinin ürünüyle, yabancı bir obje olarak ilişki kurması varsayımına göre, işçi kendisini emek sürecinde ne kadar çok harcarsa, kendisine karşı yaratmış olduğu objeler dünyasının o kadar çok güçleneceği, işçinin içsel yaşamının daha da yoksullaşıp, kendisinin kendine daha az ait olacağı açıktır. Bu durum tıpkı dinde olduğu gibidir. İnsan, kendisine ait olan değerleri tanrıya yüklediği ölçüde, kendisini yoksullaştırmaktadır” (Fromm, 1984: 57).

Marks, Feuerbach'ın insan doğasını açık bir biçimde betimleme girişimini tartışırken Feuerbach'ın yazdıklarının zamana bağlı olarak geçici olmayışını, soyut ve tarihsel olmayan öncüllere dayanmakta oluşunu ciddi bir biçimde eleştirmiştir. Marks'a göre, zaman içinde insanın değişmeyen tek yanı kendini sürekli olarak yeniden yaratabilme yeteneği idi (Jay, 1989, 90). Marks'ın gözünde Feuerbach Hegelci topraklarda kalmıştı, Hegel eleştirisi yapmış olmasına rağmen onun tutsağı kalmıştı, Hegel'in kendi ilkelerini Hegel'e karşı çevirmekten başka bir şey yapmamıştı (Althusser, 2002: 64).

Marks'a göre yabancılaşma yalnız üründe değil, üretim sürecinde, üretim etkinliğinde de görülmektedir. Ayrıca, Marks'da yabancılaşmayı, insanın gerçek özünden uzaklaşması olarak da tarif edebiliriz.

Marks'a göre yabancılaşma olgusu, insanı kendi doğasına ve içinde yaşadığı topluma yabancılaştıran emek süreci, işbölümü ve onların dayandığı özel mülkiyet ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Marks, buna örnek olarak feodal toplumu vermektedir.

Bilindiği üzere feodal toplumda toprak mülkiyeti esastır. Mülkiyetin olduğu yerde mülksüzleştirilmiş ya da mülk edinme olanakları sınırlanmış insanlar var demektir. Bu tür bir ilişki içinde, toprak mülkiyeti ve bu ayrıcalığı kullanan soylular, mülksüzleştirilmiş insanların karşısına yabancı güçler olarak çıkmış ve onlar üzerinde bir baskı aracı işlevini görmüşlerdir (Ergil; 1980: 35).

Marks, sanayileşmeye geçiş ve sanayileşmenin bunalımlı ilk dönemlerinde emeğin yabancılaşması üzerinde *özellikle* durmaktadır. Emeğin üretiminde verimliliği arttırdığı oranda, emek üretim süreciyle yabancılaşmakta ve kapitalist sistem buna sebep olmaktadır. İşçilerin ürettikleri değerler, işçiye düşman hale gelmektedir. Emeğin kendi özüne dönmesi şarttır. Burada Marks'ın kapitalizme yönelttiği tenkidin amacı, Marks'ın yaşadığı çağdaki kapitalist toplumda refahın ve gelirin adil dağılmaması veya işçilerin sefaleti değildir. Zaten Marks'a göre, o dönemde vasıfsız işçinin veya kol emeğinin ekonomik durumunun düzeltilmesi; kapitalistin sahip olduğu servete bu defa işçinin sahip olması, çalışanların her türlü sosyal ve ekonomik şartlarının düzeltilmesi amaç değildir. Tersine istismar artmalı ve sosyal siyaset tedbirleri uygulanmamalı ki, kutuplaşma hızlanabilsin ve sınıf çatışması ile tarih değişebilsin. Ana hedef, yabancılaşmış, yaptığı iş anlamsızlaşmış, çekiciliğini yitirmiş olan o dönemin işçisini kitleleştirmek ve potansiyel bir güç olarak kapitalist sisteme karşı kullanabilmektir (Erkal, 2005:182). Fakat bu durumun farkına varan kapitalist sistemin uygulayıcıları, öldürmeden, işçiyi sistem içinde tutmaya çalışmakta ve "Sosyal Adalet Sistemi" adı verilen yapıyı devreye sokmuşlardır.

Sanayileşmenin ve dolayısıyla makineleşmenin ilk dönemlerinde görülen yabancılaşma tipi, sanayi toplumu ve ileri sanayi toplumlarında görülen yabancılaşmadan farklıdır (Erkal, 2005: 182). Marks'ın Fransa'da keşfettiği şey, örgütlü işçi sınıfı oldu. Engels'in İngiltere'de keşfettiği şey ise gelişmiş kapitalizm ile felsefeyi ve filozofları bir yana bırakarak kendi yasalarını izleyen bir sınıf mücadelesi oldu (Althusser, 2002: 102). Marks için, emek ve işbölümü yabancılaşmanın birer göstergesidir. Emek, insanın doğa ile ilişkisi, yani elle, zihinsel veya sanatsal faaliyetler yoluyla kendisini gerçekleştirdiği yeni bir evren yaratması demektir. Ancak, özel mülkiyet ve işbölümü geliştiği ölçüde emeğin, başlangıçta insan gücünü ifade etmek ve dışsallaştırmak olan temel niteliğini yitirdiğini görüyoruz. Ayrıca emek ve emeğin ürünlerinin giderek insandan, onun irade ve arzularından farklılaştığını, bağımsız birer varlık haline geldiğini de görüyoruz. Bu durumda, emeğin ürettiği nesne, emeğin

karşısına yabancı bir güç olarak dikilmektedir. Emeğin ürünü bir nesneye aktarılmıştır, bu emeğin nesnelleştirilmesidir. Hegel için her nesnelleşmenin bir yabancılaşma olduğunu görülürken, Marks’da nesnelleşme ve yabancılaşmanın açıkça ayrıldığını görmekteyiz. Marks; insan ve doğa arasında üretken eylem süreciyle kurulan diyalektik etkileşime “nesnelleşme” demektedir. Bu şekilde açıklandığında, nesnelleşme, insanın evrensel durumunun kaçınılmaz bir sonucu olduğu kadar, sosyal gelişmenin ve her ekonomik sistemin ortak niteliğidir. Bu halde Marks’da yabancılaşmanın tersine, nesnelleşmenin önlenmesi olanaksızdır (Ergil, 1980: 37).

İşte Marks için yabancılaşma, nesnelleşme sürecinin özel koşullarında aranmalıdır. Hegel’in kuramında nesnelere üretimi söz konusuysa, Marks’da nesnelere üretimi değil, emek sürecinin de içinde yer aldığı üretimin, sosyo-ekonomik koşulları ve kurumları yabancılaşmayı yaratmaktadır (Ergil, 1980: 37). Bu durumda, Marks’ın öğretisinde, yabancılaşmanın, insanın evrensel durumunun kaçınılmaz bir sonucu olmadığı, sosyal-ekonomik kurumlardan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

Emeğin kendi nesnel koşullarıyla ilişkisi, ötekinin mülkiyetle ilişkisi gibidir. Bu durum emeğin yabancılaşmasını getirir bize. Kendi emeğinin ürünü üzerinde mülkiyeti içeriyor gibi görünen eşdeğerlerin değişimi diyalektik bir zorunlulukla, emek ile mülkiyetin mutlak ayrılması olarak, değişim olmadan, eşdeğer olmadan, ötekinin emeğinin mal edinilmesi olarak ortaya çıkar. Değişim değerine dayalı üretim, temelde, değişim değeri olarak nesnelleşmiş emeğin, kullanım değeri olarak canlı emek karşılığında değişimidir. Ya da bir başka anlatımla, emeğin, kendi nesnel koşullarıyla ilişkisi, ötekinin mülkiyetiyle ilişkisi gibidir: emeğin yabancılaşması (Marks & Engels, 1999: 9).

Marks’a göre, emek artık işçinin doğasının bir parçası olmaktan çıktığı için yabancılaşmıştır. Yani; çalışma işçinin dışındadır, onun özsel varlığına ait değildir. Bu nedenle çalışırken kendini olumlamaz, inkar eder, mutlu değil mutsuzdur. Fiziksel ve zihin enerjisini serbestçe geliştiremez, bedenini harcar, zihnini yok eder (Seeman, 1971: 136). Bu durumda insan kendi özüne yabancılaşırken, emeğin ürünü insan üzerinde üstünlük sağlayan “yabancı bir şey” haline dönüşmektedir.

Üretimin bütün durumlarında, üretimin ve dolayısıyla toplumun, emeğin salt emek karşılığında değişimine dayandığını sanmak bir yanılısamadır. Emeğin kendi üretim koşullarıyla ilişkisinin, kendi mülkiyeti olarak ilişkisi olduğu çeşitli biçimlerde,

işçinin yeniden üretimi asla salt emek yoluyla olmaz, çünkü onun mülkiyet ilişkisi, emeğinin sonucu değil, koşuludur. Toprak mülkiyetinde bu açıktır; bu açıklığın, salt emekle ya da emeğin değişimiyle değil, işçi ile topluluk arasında, daha önceden var olan ve ona hareket temeli sağlayan koşullar arasında nesnel bir bağlantı üzerinde emek tarafından oluşturulmuş mülkiyetin özel türlerinden olduğu bilinen loncalarda da ortaya çıkması gerekir. Bunlar da, emeğin, evrensel tarihin emeğinin ürünleridir. Emeğin emekle değişimi, temel olarak işçinin mülksüzlüğüne dayanır (Marks & Engels, 1999: 9).

Sermayenin ücretli emekle ilişkisinde, emeğin üretken etkinliği, kendi ürününde ortaya çıkan ve daha sonra incelenecek olan yabancılaşmanın en aşırı biçiminin zorunlu bir geçiş noktası olması ve dolayısıyla bu biçim, kendinde, açıkça tersine çevrilmiş, baş aşağı bir biçimde bulunması, üretimin bütün sınırlı koşullarının yok oluşunu içerir ve ayrıca, tersine, üretimin zorunlu koşullarını yaratır ve üretir; bundan dolayı bireyin üretken güçlerinin tüm evrensel gelişmesi için gerekli bütün maddi koşulları oluşturur (Marks & Engels, 1999: 10).

Üretim araçlarında görece bir ucuzlama, hiç kuşkusuz, bunların mutlak toplam değerlerinde bir artış olasılığını dışlatamaz, çünkü bunların mutlak kullanım hacmi, emeğin üretkenlik, gelişme ve onunla birlikte üretim düzeyindeki büyüme ile büyük ölçüde artar. Değişmeyen sermayenin kullanımındaki ekonomi, hangi açıdan bakılırsa kısmen, üretim araçlarının bileşik emeğin ortak üretim araçları olarak işlev yapması ve tüketilmesi, böylece meydana gelen tasarrufun, doğrudan doğruya üretken emeğin toplumsal niteliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkması olgusunun tek sonucudur; ama kısmen de, sermayeye üretim araçlarını sağlayan alanlardaki emeğin üretkenliğinde gelişmenin sonucudur; böylece biz eğer yalnızca kapitalist X'in kapitalist Y'ye oranla çalıştırdığı işçilere değil de, toplam sermayeye oranla toplam emeğe bakacak olursak bu ekonomi kendisini bir kez daha toplumsal emeğin üretken güçlerindeki bir gelişmenin ürünü olarak ortaya koyar, buradaki tek fark, kapitalist X'in, yalnız kendi kuruluşundaki emeğin üretkenliğinde değil, öteki kuruluşlardaki emeğin üretkenliğindeki avantajlardan da yararlanmasıdır. Ne var ki, kapitalist kendi değişmeyen sermayesindeki ekonomiyi, kendi emekçilerinden bağımsız, onlara tamamen yabancı bir durum olarak görür. Bununla birlikte o, gene de, işçinin, aynı miktar parayla şu ya da bu kadar emek satın alan işverenle daima ilişkisi bulunduğunu çok iyi bilir. Çünkü, kapitalist ile işçi arasındaki alışveriş onun zihninde böyle görünür (Marks, 2000: 186).

Üretim araçlarının kullanılmasında sağlanan bu ekonomi, en az bir yatırımla belli bir sonuç elde etme konusundaki bu yöntem, emeğin özünde yatan diğer her hangi bir güçten daha fazla, sermayenin özünde bulunan bir güç, kapitalist üretim biçimine özgü ve biçimin niteliğini oluşturan bir yöntem olarak görünür. Bu anlayış, olgularla uyum halinde görüldüğü için, ve sermaye ilişkisi, emekçiyi, kendi emeğini maddeleştirdiği araçlarla karşı karşıya koyan iç bağıntıyı, tam bir kayıtsızlık, yalnızlık ve yabancılaşmanın ardına fiilen gizlediği için ve gizlenme ölçüsünde daha az şaşırtıcıdır (Marks, 2000: 187). Marks'ın öğretisinde yabancılaşmaya konu olan üç temel öge bulunmaktadır; emek, sermaye ve gereksinmeler. Marks, emeğin yabancılaşmanın birbiriyle ilişkili dört biçimini ortaya koymaktadır. Bunlar;

•**Emekçinin, emeğinin ürününe yabancılaşması;** burada bahsedilen yukarıda anlattığımız, emekçinin emeğinin, ondan bağımsız ve ona yabancı bir güç niteliği kazanmasıdır. Emekçinin ürünleri, yaratıldıkları anda artık ona yabancıdır. Emekçi onlara ne el koyabilir, ne de kullanabilir, ancak satın alabilir. Marks için emekçinin yaşamı kendisine değil, ürettiği nesnelere aittir. Emek, pazarda alınıp satılır bir mal durumuna geldiğinde, emekçinin temel işlevi ise, kendisini fiziki bir varlık olarak sürdürmek olmaktadır.

•**Emekçinin kendi üretken faaliyetine yabancılaşması;** burada bahsedilen, emekçi için işin, gönüllü değil, zorla benimsenen bir olgu olması durumudur.

•**Emekçinin kendi tür yaşamına yabancılaşması;** Hegel ve aydınlanma çağı düşünürlerinin bir çoğunda olduğu gibi, Marks'a göre de, insanın gelişmesi, tüm insanlığın gelişmesi anlamını taşımaktadır. Marks'a göre, insan ilk olarak nesnel dünyanın işlenmesinde, bir tür varlığı olduğunu gerçekten ispatlamaktadır. Bu üretim nedeniyle, doğa, insanın kendi eseri ve kendi gerçekliği olarak görünmektedir. Dolayısıyla emeğin amacı, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir. Bu yüzden, insandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek, insanı kendi türsel hayatından ve nesneliliğinden uzaklaştırmış olur. İnsanın kendi türü üzerindeki bilinçliliği böylelikle yabancılaşma tarafından, tür hayatının bir araç olduğu şekle dönüştürülmektedir (Seeman, 1971: 140).

•**Emekçinin kapitaliste yabancılaşması;** insan tür yaşamına yabancılaşınca, kaçınılmaz olarak, türünün diğer üyelerine de yabancılaşmaktadır. Emekçinin durumunda bu olgu daha da yoğun olarak görülmektedir. Eğer emekçi için, ürettiği

ürün, kendine yabancı, güçlü ve kendinden bağımsız bir nesne ise, bu ürüne el koyabilen kapitalist, emeğin efendisi olmaktadır. Bu durumda Marks, işçi sınıfının diğer sınıflardan daha fazla yabancılaşmış olduğunu vurgulamaktadır. Bu yargının dayandığı temel, işçinin üretimin örgütlenmesi, planlanması ve kontrolünde hiçbir etkisi olmaması, bir makine niteliğinde değerlendirilmesi ve istihdam edilmesi nedeniyle sermayeye bağımlı bir “şey”e dönüştürülmüş olması düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Mandel & Novack, 1975).

Marx’a göre; insanın kendi emeğinin ürününe, hayat etkinliğine, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, insanın insana yabancılaşmasını da getirmektedir (Mandel & Novack, 1975). Marksizm için; ezilen sınıfa karşı egemen sınıf, ezilen söyleme karşı egemen söylem biçimindeki karşıtlık sık sık kullanılmaktadır. Oysa bu ikilik Marks’da görülmemektedir. Gobineau gibi gerici ve ırkçı düşünürlerde ise; bir toplumda biri ezen, diğeri ezilen iki sınıf her zaman vardır. Bunu bir çok yerde bulabilirsiniz ama Marks’da asla bulamazsınız, çünkü Marks gerçekte böyle bir şeyi kabul etmeyecek kadar kurnazdır; iktidar ilişkilerini sağlam kılan şeyin, asla bitmemeleri olduğunu çok iyi bilmektedir. Bir yanda birkaç kişi, diğeri yanda çok sayıda insan yoktur; iktidar ilişkileri her yerden geçer: işçi sınıfı iktidar ilişkilerine aracılık eder, iktidar ise; ilişkileri uygular (Foucault, 2005:161).

Marks’a göre iyi bir toplum, insana, üzerinde edimde bulunulan bir parçası olarak bakmayan; insana, bir özne olarak eylem ve edimde bulunabilme özgürlüğü tanıyabilen bir toplum idi (Jay, 1989, 90). Marks’a göre insanın doyumlanmak isteyen belirli temel güdeleri (açlık, aşk ve bazı diğeri gibi) vardı; kazanımcılık, sahip olma tutkusu, benim olsunculuk ise belirli toplumsal koşulların ürünüydü (Jay, 1989, 139).

Marks, *metaların fetişleşmesi* üzerinde de durmaktadır. Metaların fetişleşmesi ile Marks’ın kastettiği olgu, metaların kendi insansal kökenlerinden yabancılaşarak kendilerini sihirli, bulanık, şekli belirsizleşmiş bir biçimde göstermesi; toplumsal ilişkilerin içlerinde vücut bulduğu şeyler olduklarını gösteren şeffaflıklarından uzaklaşarak asıllarına yabancılaşmış şeyler haline gelmesidir (Jay, 1989, 262). Anderson’a göre Marks, bize *Kapital*’de açıkladığı kapitalist üretim tarzının tutarlı, gelişmiş bir *ekonomi* teorisini bıraktı; ama ekonomi teorisiyle yan yana konabilecek, burjuva devlet yapısını açıklayan bir *siyaset* teorisi, ya da işçi sınıfının bu devleti yıkmak için vereceği devrimci sosyalist mücadelenin stratejisi ile taktiklerini bırakmadı.

Bu bakımdan, Marks'ın eseri, yığınların kendi kurtuluşları için kendi araçlarını, kendi biçimlerini bulmaları sürecinde, yığınların gerçek tarihi hızını aşamazdı (Anderson, 2004: 25). Yüzyılın değişmesiyle birlikte hızlanan tarihin temposuyla belirlenen ilgileri iki yeni yöneydi. İlk, kapitalist üretim tarzının tekelleşmeyi ve emperyalizmi doğuran gözle görülür dönüşümü sağlam bir ekonomik çözümleme ve açıklama gerektiriyordu. Ayrıca, Marks'ın eseri ilk kez akademik iktisatçıların mesleki eleştiri alanına giriyordu. Kapital tartışılmaz bir kaynak değildi artık, geliştirilmesi gerekiyordu. Bu yoldaki ilk büyük girişimi 1899'da *Agrarian Question* (Toprak Sorunu) adlı eseriyle fiilen Kautsky başlattı. İki savaş arasındaki dönemde, işçi sınıfının bu bölgedeki kitle örgütleri içinde Marksist teorinin özü, savaştan önceki büyük tartışmaların doğrudan doğruya bir uzantısı olarak, ekonomi sorunlarının ele alınmasıyla sınırlandırılıyordu. Nazilerin Avrupa'yı yutmasıyla birlikte kıtada Marksizmin bir dönemi de kapanmış oldu (Anderson, 2004: 31-50). Pratikte yaşanabilecek bazı sorunlara rağmen, bireyin gerçek özgürlüğü ve varolabilmesi kavramı konusunda Marx'ın insanlığa sundukları, diğer felsefi yapıların hala önünde bulunmaktadır. 180 yıl sonra bile etkisi halen devam etmektedir. Marks'ın teorisini dile getirdiği ve hayalini kurduğu sistem, yeryüzünde daha kurulmuş ve gerçek anlamda denenmiş değil. Dünya yüzeyinde, kurulduğu iddia edilen, fakat farklı diktatörlükler teşkil eden, bireyi hiçe sayan ve özgürlükten ve eşitlikten uzak bazı sistemler, günahlarının yükünü Marks'a yüklemişlerdir. Marks için; "kuruldu, denendi ve başarısız oldu" demek, bunu iddia etmek bile; insanın özgürlüğünü yok eden, bireyi sömürerek, bir meta durumuna getiren, yabancılaştıran, yığınlaştıran, hiçleştiren, gerçekte denenilen, son 200 yıla damgasını vuran, günümüzde halen kasıp kavuran, bir anı bile savaşız geçmeyen emperyalist, kapitalist, faşist ve liberal sistemlerin devamına onay vermeye devam etmekle eş anlama gelmektedir.

2.3 Fromm

Kapitalist ekonomik düzenin ve onlara dayalı dünya görüşlerinin insanları nasıl bunalıptı, mutsuz kıldığını gören Fromm, bunu kendi kişiliğinde de yaşamıştır. Tüketmenin ve daha çok şeylere sahip olmanın insanları hiçbir zaman doyuramaması, onu büyük hümanist düşünür ve dinlerde ortak olan bir dünya görüşüne vardırıştır:

Eğer sahip olmak, maddesel açıdan zenginleşmek mutlu kılsaydı, bütün Batı toplumlarının buna ulaşmış olmaları gerekirdi. Ama kazanmak, sahip olmak ve daha

fazla tüketmek, gerçekte kendisine ve çevresine yabancılaşmış insanların korkularını ve bunalımlarını gizlemekte kullandıkları bir araçtır. Sistemin (makinenin) işleyebilmesi için silik, kişisiz ve uyumlu “klişe” tipler gereklidir. Toplumsal yapı, bu ihtiyacı giderebilecek tipte insanlar üretir. Sonra da, onların bu kendilerine yabancılaşmış, korkak ve bunaltılı ruh hallerini yalancı bir tatmine yöneltir. Çok tüketmek ve tüketilen malların marka değişiklikleri ile kişilikleri farklılaştırmak, aldatıcı bir doyum ve mutluluk görüntüsü verir. Ama içten içe, herkes mutsuz, korkak ve acı içindedir. Gerçeği görmek ve mutluluğu yaşamak ancak, sömürünün bulunmadığı ve bunu gizlemek ya da haklı göstermek için bir takım ideolojilerin geliştirilmediği, böylelikle de insanın aklını ve sevgisini tam olarak kullanabildiği bir toplum biçimi içinde olabilir (Fromm, 1997, 6). Fromm’un tarif ettiği bu sistemin adı Humanizm’dir.

Freud’un düşüncelerine eleştirel bir yaklaşım sergileyen Fromm’a göre, burjuva materyalizminin etkisinde kalmasının yanı sıra, dünyaya otoriter – ataerkil bir gözle bakan Freud için bazı şeyler “düşünülemez olarak kalmıştı. *Düşünülemez olan*; bir toplum yapısı içinde bulunan insanların iç ya da dış dünyalarında yaşayamadıkları ve deneyleyemedikleri şeylerin toplamıdır. Onlar için yalnızca kendi gerçekleri vardır. Ve yalnızca bunlar geçerlidir. Ama o toplum ve insanlar için düşünülemez olan birçok gerçekler, onların dışında da vardır ve olacaktır. *Söylenemez olan*; bazı kişilerce düşünülebilen, ama yaygın olarak kabul görmediği ve toplumsal bilince tam olarak yansımadağı için, o toplumun dilinde bu gerçekleri ifade edecek sözcük olmaması durumudur. *Açıklanamaz olan*; düşünülebilen, söylenebilmesi için dilde yeterli sözcük de bulunan, ama o toplumsal yapı içinde, “yasak”, yani “tabu” oldukları için açıklanamayan bazı gerçekleri dile getirir (Fromm, 1997: 8). Freud ve içinde bulunduğu “psikiyatristler” topluluğunu, onların hastaları ile aynı toplumsal sınıf içine koyan Fromm, onların içinde yer aldığı burjuvazinin ve onun oluşturduğu kapitalist sistemin gerçeklerin dışında yaşadıklarını, bilerek gerçeklerle karşılaşmak istemediklerini dile getirmektedir.

Fromm’a göre; psikiyatristler de hastaları gibi, genellikle aynı şehinsel entelektüel tabakadan, yani orta sınıftan geliyorlar. Bir avuç psikiyatrist hariç tutulacak olursa, hiç birinin radikal politik görüşleri yoktur. Bunlar arasında en tanınmış olan Wilhelm Reich, cinselliğin engellenmesinin karşı – devrimci bir karakter doğuracağını, buna karşılık cinsel özgürlüğün devrimci ve ilerici eğilimleri geliştireceğini ileri sürüyordu. Bu düşüncesine dayanarak daha sonra, cinsel serbestliğin devrimci bir

yönlendirmeye yol açacağını savunan teorisini geliştirdi. Ama bu inancında tamamen yanlış olduğu, sonraki gelişmelerde ortaya çıktı. Çünkü bu cinsel serbestlik, gitgide gerçekte tüketime yönelik davranışın bir uzantısı haline aldı. İnsanlara para, daha çok para harcamak eğitimi verildiğinde ve on dokuzuncu yüzyıldaki tasarrufun tersine, parayı tüketimde sarfetmek alışkanlığı geliştikçe, cinsel tüketimi de aynı biçimde desteklemek gerekecektir. Çünkü bu, tüketimin en kolay ve ucuz yoludur. O zamanlar tutucu çevrelerin sıkı bir cinsel ahlak taraftarı olmaları, Reich'i cinsel özgürlüğün tutuculuğa karşı bir eğilim yaratacağı inancına vardırması ve bu yanlıştı. Tarih içindeki gelişme bizlere, cinsel özgürlüğün ancak insanların tüketime yönelik tutumlarını geliştirdiğini ve eğer etkili oluyorsa, politik radikalizmi de zayıflatıcı etki yarattığını göstermektedir. Fromm'a göre, Reich'in bu yanlışmasının temel nedenlerinden birisi olarak Marks'ı az tanımasına ve anlamamasına bağlamaktadır (Fromm, 1997: 259-260). Fromm'a göre; Marx cinsellik, açlık vb. gibi doğuştan getirilen içgüdüler ile ihtiras, nefret, istifçilik ve sömürü gibi yaşam deneyi içinde kazanılan, yani bir toplumun üretici güçlerince belirlenen, bu nedenle de tarihsel süreç içinde değişebilecek güdüler arasında bir ayırım yapmasını bilmiştir.

Toplumsal duruma bağımlı bir özellik gösteren psikanalizin, radikal bir teoriden, liberal ve toplumla uyumu amaçlayan bir teoriye dönüşmesi kaçılmazdı. Çünkü yalnız doktorlar değil, hastaları da aynı düzeyden ve burjuva denilen orta sınıftan geliyorlardı. Bir çok hasta daha insancıl, bağımsız ve özgür olmak yerine, bağımsız bir vatandaş tipini kazanmak istiyorlar ve radikalizmin bedelini ödemek cesaretini gösteremiyorlar. Neden istesinler bunu? Çevrelerinde örnek olarak alınacak ve imrenilecek hemen hemen hiç bir mutlu insan göremiyorlar ki. Rastlanılan kişilikler, kaderleri ile uyuma girmiş ve bundan hoşnut olan kimselerdir. Temel araştırma alanı bireylerin kaderleri olan psikanaliz, bu konuyla ilgili olarak dikkatini daha çok erken çocukluk döneminde toplamış ve sosyo – ekonomik faktörlere gereken önemi verememiştir. Psikiyatristler de genellikle burjuva düşüncesini izlemişler ve onların felsefesi doğrultusunda, tüketim toplumlarının pratik gereklerini koruyan ve bunlara destek olan bir tutum içine girmişlerdir. Fromm'a göre; kendi toplumsal sınıfından olan birçok kimse gibi Freud'da, kapitalist toplumun en gelişmiş ve en yüksek toplum biçimi olduğu kanısındaydı (Fromm, 1997: 261-264).

Fromm'a göre, insanın, başlangıçtaki insan ve doğa birliğinden çıkıp ne denli özgürleşebilir, ne denli "birey" olabilirse, o denli kendisini sevginin kendiliğinde ve

üretken çalışmada dünya ile birleştirebileceği, buna karşılık eğer bunu yapamazsa dünya ile, kendi özgürlüğünü ve bireysel benliğinin bütünlüğünü sona erdirecek nitelikte bağlar kurarak kendisi için bir tür güvence aramak durumunda kalacak olduğudur. Fromm'un çekici bulduğu Marx'ın ilk çalışmalarındaki “yabancılaşma” düşüncesi, apaçık bir biçimde, bu yeni çalışmasındaki yaklaşımının temelini oluşturuyordu. Yalıtılma (tecrit edilme) ve bağıntılı bulunma, şimdi artık, Fromm'un düşüncesindeki iki kutbu temsil ediyordu. Nevrozu gitgide, belirli tipteki kişilerarası ilişkiler esasına dayanarak açıklıyordu. Örneğin, sadizm ve mazoşizm, giderek cinsellikten kaynaklanmış görüngüler olma olarak açıklanmıyordu. Bunun yerine aynı nevroz olgusunu “kişinin dayanılmaz yalnızlık ve güçsüzlük duygularından kaçışına yardımcı olabilecek” aranımlar olarak ele alıyordu. Sadizmin ve mazoşizmin gerçek ereği başka kişilerle “sembiyoz” (symbiosis) ilişkisine girmektir. Bunun anlamı ise, insanın kendi bütünlüğünün ve bireyliğinin, ben'in başka kişilerin içinde eriyip yokoluşu aracılığı ile, ortadan kalkması ve yitirilmesi olmaktadır (Jay, 1989, 149). Bir kişinin tutkulu özlemlerini ne ölçüde bastırdığı, yalnızca kişinin kendi içindeki etkenlere değil, duruma da bağlıdır. Eğer durum değişirse, bastırılmış özlemler bilinçli duruma gelir ve eyleme dönüştürülür. Örneğin, sadist – mazoşist karakterli bir kişi için doğrudur bu. Patronu karşısında süklüm püklüm olan, ama karısı ve çocukları karşısında sadistçe kral kesilen insan tipini herkes bilir. Değnilmesi gereken bir başka olgu da, toplumsal durum bütünüyle değiştiğinde karakterde meydana gelen değişikliklerdir. Zamanında uysal, hatta arkadaş canlısı bir kişi havasına bürünebilen sadist karakter, sadistliğin üzüntüyle karşılanacak yerde el üstünde tutulduğu yılgıcı bir toplumda bir baş belası durumuna gelebilir (Fromm, 1993:117).

Özgürlükten Kaçış'ta, Fromm, olumsuz anlamdaki “birşeyden özgürlük” (freedom from) kavramının içerdiği soyulanmış bireyleşme ve olumlu anlamdaki “birşeye özgürlük” (freedom to) kavramının içerdiği” tüm bütünleşmiş kişiliğin kendiliğinden eylemi” (Fromm, 1955, 7) arasında ayırım yapıyordu. “Birşeyden özgür olma” durumundaki yabancılaşmanın sona erdirilmesi için de, “birşeyi yapma ve isteme özgürlüğü”ne erişmek için de toplumsal ve ekonomik bir değişimin gerektiğini vurguluyordu ama bu değişimin güçlükleri üzerinde yeterince durmuyordu (Jay, 1989, 149).

Fromm, Özgürlükten Kaçış'ta (Fear of Freedom), yaşama ve yıkma güdeleri ile ilgili şu düşünceleri vurgulamaktadır: “Yaşamaya ve yıkmaya yönelik itkiler

birbirlerinin karşısında bir diğerinden bağımsız konumda etmenler olmayıp, aralarında ters olarak karşılıklı-bağımlı etmenlerdir. Yaşamaya yöneltici itki ne denli örselenmişse, yıkıma ve yokedişe yöneltici itki de o denli güçlü olmakta; yaşama olanağı ne denli elde edilebilmiş olursa, yıkımcılığın gücü de o denli azalmakta ve gerilemektedir. Yıkımcılık, yokedicilik yaşanmamış bir yaşamın ürünüdür (Fromm, 1955, 158).

Saldırganlığın, hayvanlarla insanlar arasında farklı olduğunu vurgulayan, hayvandaki saldırganlığın amacı “tehlikeyi giderme, yaşamın korunması ve devam etmesidir” diyen Fromm, insan saldırganlığı ile ilgili şu açıklamalara yer vermektedir: “İnsan, gelecekteki gerçek tehlikeleri önceden görme yeteneğine sahip olmakla kalmaz; önderleri tarafından gerçekte var olmayan tehlikeler görmeye ikna edilebilme ve koşullandırılabilme özelliğine de sahiptir. Örneğin modern savaşların çoğu, bu tip sistemli propagandayla hazırlanmıştır; halk önderleri tarafından saldırıya uğrama ve yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya olduğuna inandırılmış, böylece de tehdit eden uluslara karşı nefret tepkileri kışkırtılmıştır (Fromm, 1993: 249). Fromm’un çok yerinde tespitinde hareket edildiğinde, sistem yürütücülerinin, bugünkü Amerika önderliğinde yayılan emperyalist sistemin nasıl olmayanı var gösterip insanı insana nasıl yabancılaştırdığını ve kırdırdığını ve istediği herhangi bir savaşı birkaç günlük bir “medya aldanımı” sayesinde ne kadar da kolaylıkla gerçekleştirdiğini, yığın durumuna getirilen bireyin de çektiği ağrılar ve korkular nedeniyle hemen evet dediğini, demek zorunda bırakıldığını yaşanan Afganistan, Irak, Ortadoğu, Ön Asya, Afrika, Latin Amerika projeleriyle ve savaşlarıyla görünmektedir.

Ağrı gibi, korku da son derece rahatsızlık verici bir duygudur ve insan, bu duyguyu başından atmak için hemen herşeyi yapacaktır. Korkuyu ve kaygıyı başından savmak için birçok yol vardır: uyuşturucu ilaç kullanma (*günümüzde ilkokul çocuklarının seviyesine inmiş durumda, artık günlük yaşamın, uyuşan ruhların ve bedenlerin bir parçası konumunda*), cinsel uyanış, uyku ve başkalarıyla birlikte olma gibi. Kaygıyı baştan savmanın en etkili yollarından birisi, saldırgan olmaktır. Bir kişi, edilgen korku durumundan çıkmayı başarabildiği ve saldırmaya başlayabildiği zaman, korkunun acı verici niteliği ortadan kalkar (Fromm, 1993: 251). Korku ve kaygı durumlarının artmasının en temel nedeni ise bireyin kimliğinde meydana gelen yıkım ve kendine ve içinde bulunduğu dünyaya yabancılaşmasıdır.

Eric Fromm yabancılaşma konusuna Marx'tan farklı yaklaşmaktadır. Fromm, yabancılaşmayı insanın özünden uzaklaşması, ruh dünyasının zayıflaması şeklinde düşünmektedir (Erkal, 2005: 183). Marx, en yabancılaşmış toplumsal sınıfın işçi sınıfı olduğunu, dolayısıyla öncelikle kurtarılması ve özgürlüğe kavuşturulması gereken sınıfın da, işçi sınıfı olduğunu savunmuştur. Ancak, yabancılaşmanın, insanların büyük bir çoğunluğunun ortak yazgısı haline gelecek ölçüde yaygınlaşacağını öngörememiştir.

Fromm'a göre, küçük veya büyük memur, satıcı, esnaf veya tüccar, özellikle hizmet sektöründe çalışanların neredeyse tümüne yakını, bugün nitelikli bir işçiden çok daha büyük bir yabancılaşma içinde yaşamaktadır. Nitelikli işçinin işlevleri bugün dahi, yetenek, beceri ve iş ahlakı gibi kişisel niteliklere bağlıdır. Kişiliğini, tebessümünü, inançlarını satmak zorunda değildir. Diğerlerinin varlığı ise, becerilerinin yanı sıra, uysal, ılımlı ve istenilen doğrultuda kullanılabilir olmalarından gelmektedir. Ancak tüketim açısından, özellikle bürokrasinin çeşitli kesimleri ile, el emeğiyle çalışan düz işçiler arasında pek büyük bir fark bulunmamaktadır. Herkes, kullanmak ve sahip olmak istedikleri yeni şeyleri arzulamaktadır. Bu halleriyle insanlar, edilgin, zincire vurulmuş tüketiciler kitlesini oluşturmakta, yapay arzularını doyuran ama doyurucu oranda doyumdan uzaklaştıran nesnelere kölesi olmuşlardır (Tolon, 1981: 158). Marx'ın öğretisinin en çok kullanılan yönü, yabancılaşmanın iş sürecinden kaynaklanabileceği ama kolaylıkla kurulu düzenin kültür, siyaset, din gibi diğer öğelerine yaygınlaşabilir olmasıdır. Bu durumda birey, kendini desteklemeyen, geliştirmeyen, küçülten, kurum ve ilişkilere yabancılaşır. Eric Fromm'da da aynı çıkış noktasını görürken, varılan noktalarda farklılıklar görürüz. Fromm, dış güçlerden çok bireysel deneyimler üzerinde durmaktadır (Ergil, 1980: 71).

Görüldüğü üzere hem Marx, hem de Fromm'un yabancılaşma anlayışları, yabancılaşmanın olumsuz bir olgu olduğu ve genellikle kötü durumların ürünü olduğu temeline dayalıdır.

Fromm, Marx ve Freud'dan yararlanarak, modern toplumda yabancılaşmanın, bireyin işini, tükettiği şeyleri, diğer bireylerle olan ilişkilerini ve devlet kurumunu içerdiğini savunmaktadır. Yabancılaşmanın bu yaygın karakteri ve bireysel sonuçları, Etzioni, Hobart, Mannheim tarafından da sürdürülmüş ve kuralsızlık kavramı üzerine oturtulmuştur. Kuralsızlık kavramının da sistematik bir biçimde kullanılışı Durkheim tarafından olmuştur.

Fromm'un yabancılaşmanın kaynağına ilişkin çalışmalarında, biri Marx'tan beslenen fakat birçok değişik biçimlere dönüşmüş yapısalcı, diğeri Freud'dan esinlenen, bireysel ve ruhbilimsel temele oturan iki geleneğin etkisi gözlenmektedir. Birinci yaklaşım, baskıcı, olumsuz bir ekonomik ya da siyasal (ya da ikisi bir arada) yapının yabancılaşma duygusuna temel olacağı savını benimsemektedir. Aynı yaklaşım çerçevesinde kalan, ama daha geniş bir toplumbilimsel kavramsallaştırmayı yeğleyen bir grup araştırmacı, yabancılaşmayı, sosyal yapının ya da onun anomik niteliklerinin sonucu ortaya çıkan bunalıma bağlamaktadırlar. Öte yandan Freudcu okul üyeleri, yabancılaşmanın kaynağı olarak, bireyin çocukluk tecrübelerine ve bireyler arası ilişkilere ağırlık vermektedirler. Bu yaklaşıma göre, eğer bir çocuk, yeni ve karmaşık kişisel ilişkilere girdiği bir aşamada, gerekli duygusal desteklerden yoksun kalırsa, kendi elem duygusunu, toplumun bütününe yansıtmanın dışında, kişisel zorluklarının gerçek nedenini açığa vurabileceği için başkalarıyla ilişki kurmayı ve diğer kişilere güven duymayı göze alamamaktadır. Genç insanlar, yetişkinlik çağına vardıklarında bir enerji kaynağıdırlar. Bu çağda, bu enerji, özellikle karşı cinsle düzenli bir şekilde kurulan ilişki kalıplarına dönüşmektedir. Fakat bu enerji, geçmişten kaynaklanan doyumsuzluklar, yoksunluklar ve yapısal engellerle karşılaşır, öfke, suçlama ve saldırı şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Yabancılaşan bireyler, kendilerinin karamsar olduğunu benimsemektense, dünyanın karanlık ve bunaltıcı bir yer olduğunu ileri sürmektedirler (Ergil, 1980: 74-75).

Bireydeki moral durumuna da değinen Fromm, “olgunlaşamama ve kişiliğin bütünlüğe erişememesi bir moral sorundur. Ben her zaman insanın özgürleşebilme, sevebilme, v.b., yeteneklerinin hemen hemen bütünüyle verili toplumsal-ekonomik koşullara bağlı olduğunu; Sevmek Sanatı'nda da işaret ettiğim gibi, ilkesi tam tamına ters olan bir toplumda, insanın aşk diye birşeyin varlığına rastlamasının kural dışı bir durum olduğunu belirtmişimdir” (Jay, 1989, 150) vurgusunu yapmaktadır. Psikanalizin, ideolojinin yer aldığı üst yapı ile, ekonomik altyapı arasındaki kopukluğu giderecek bir köprü oluşturabileceğine inanan Fromm, 1920'lerin ortalarında Ortodoksluğu terketmiş olduğu halde, yaptığı araştırma ve diğer çalışmalarında laik nitelikte bazı Yahudi temalarını hep muhafaza etmiştir (Jay, 1989, 139).

2.4 Frankfurt okulu düşünürleri

Yabancılaşan bireyin oluşturduğu toplumsal yapı ile ilgili, 1920'lerde Frankfurt'ta devrimci ve Marksist bir enstitü olarak kurulan Uluslararası Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün üyeleri de büyük ilgi göstermişler ve bu alanda önemli çalışmalar ortaya koydular. Hitler faşizmden dolayı, Frankfurt Okulu olarak adlandırılan grup, 1930'ların ortalarından 2. Dünya Savaşı sonrasını kapsayan döneme kadar çalışmalarını New York'da sürdürmek zorunda kaldılar. Grubun üyelerinden özellikle Herbert Marcuse'ın yabancılaşan bireyin sorunuyla daha detaylı ilgilendiğini biliyoruz. Ama Marcuse'un yanı sıra Theodor Wiesengrund Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock,'ın de önemli katkılarını görmekteyiz. Erich Fromm'da okulun çalışmalarında belli bir süre yer almış, daha sonra Okul'la yollarını ayırmıştır. Fromm'un yabancılaşma konusunda özellikle farklı çalışmaları olduğu için, ayrı bir başlık altında verilmeye çalışıldı.

Marx'ın çoktandır ihmal edilen Paris Elmazmaları'nın ilk defa yayınlanması ile birlikte, enstitü üyeleri de, 1840'lardaki Sol-Hegelciler'in ilgilendikleri konulara, sorunlara bir kez daha yöneldiler. Frankfurt'çular da, tıpkı öncüleri olan Sol-Hegelciler gibi, Hegel'in geliştirdiği diyalektik yöntemi kullanıyor, ve gene öncülerinin yapmak istediği gibi, diyalektiği maddeci bir yöne doğru geliştirmek istiyorlardı. Ve nihayet, gene Sol-Hegelcilerin çoğu gibi, toplumsal düzenin Praxis aracılığı ile insan tarafından dönüştürülmesinin olanaklarını araştırıyorlardı (Jay, 1989: 71). Berlin'de Marcuse, el yazmalarının yayınlanmasını 1932'de *Die Gesellschaft* dergisine yazdığı bir yazıyla selamladı. Marcuse bu yazısının başında el yazmalarının “bütün” bir “bilimsel sosyalizm” teorisini yeni bir temele” oturttüğünü, yankılar uyandıracak bir biçimde ilan ediyor; yazmaların tarihi maddeciliğin felsefi temellerini, dolayısıyla böyle bir temelin Marx'ın bütün eserleri içindeki anahtar nitelikteki önemini ortaya koyduğu yolundaki görüşünü vurguluyordu (Anderson, 2004: 87). Marksizme eleştirel bir gözle bakan Perry Anderson'un öne sürdüğü fikirlere göre; Frankfurt Okulu kuruluşundan beri Hegel'in etkisini Avrupa'da hiçbir okulun duymadığı ölçüde duymuştu (Anderson, 2004: 116). Ama devamda aktarılacaklardan anlaşılacağı gibi, gerçekler tam bunun tersini gösteriyor, yani enstitü üyelerinin Hegel düşüncesine daha fazla eleştiriler yönelttiği bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Enstitünün önde gelen düşünce adamları, öncelikle dünyanın yıkılıp yeni baştan kurulacağı gün için elimiz kolumuz bağlı, herşeyi kapitalizmin çöküşünden beklemek anlamına geleceğini söyleyenlere karşı savunmalar yaratmak durumunda kalmıştı: Soğğun, açlığın ve düşük ücretlerin bizlere katıp kazandıracığı çok sayıda insanlar olacağına güvenip beklemekle komünizmin *ve insanlığa yaraşır ve çoğunluğu mutlu eden bir sistemin geleceği yok* (Jay, 1989, 32).

Marx'ın düşüncelerinden yoğun bir biçimde etkilenen enstitü, ilk dönemlerinde “Marx'ın Kiraathanesi” (Cafe Max) (Jay, 1989, 32, 413) diye de nitelendirilmiştir. Fakat Marks'da enstitü üyelerinden eleştiriler almıştır. Enstitü'nün önde gelen düşünürlerinden Marcuse, Formm'unkine benzer bir yaklaşımla çağdaş kapitalist toplumu irdelemekte ve işçi sınıfının Marx'ın beklediği doğrultuda yabancılaşmayı sona erdirebilecek güç olmaktan artık uzaklaşmış olduğunu vurgulamaktadır. Marx, öğretisinde işçileri ve işçi sınıfını odak noktası olarak ele alırken, Marcuse, işçi sınıfından çok toplumdaki marjinal kesimlere ağırlık vermektedir. Özellikle öğrencilerin, etnik azınlıkların, toplum dışı kesimlerin toplumsal değişmedeki önemini vurgulayan Marcuse'a göre, ileri derecede sanayileşmiş kapitalist toplumlarda, sistemle aşırı ölçüde bütünleşmiş işçilerden bir şey beklemek pek mümkün değildir (Feuer, 1971: 130).

Marx'da el emeği ve fiziksel gücüyle çalışan ve yükseltilen bir sınıf olan işçi sınıfı, Marcuse'a göre, hızla gelişen otomasyon nedeniyle, el emeği giderek artan oranlarda azalan bir sınıftır. Teknolojik bütünde bakıldığında, zamanını büyük ölçüde otomatik yada yarı otomatik tepkilerle harcayan, mekanik bir iş söz konusudur bu sınıf için. Makineler, işçilere uyutucu bir uyum getirmektedir. Marcuse, işte bu hale gelen işçi sınıfından umutsuzdur.

Marcuse'nin üzerinde durduğu ileri kapitalist toplumun en tipik örneği olan, Amerika'da izlenen teknolojik gelişmeler, insana üretim gereçleri ve toplumsal kontrol mekanizmaları karşısında belirli bir özgürlük payı kazandırmakta, buna karşılık, insan varlığının derin bir baskı altına alınmasına neden olmaktadır. Kitle haberleşme araçlarının da vasıtasıyla, insan tümüyle sömürgeleşmekte, tutum ve eylemleri ile dış dünyayla ilişkilerinin bilincine varamayan, ama toplumu yönetenlerin istediği şeyleri, istediği ölçüde, istediği yer ve zamanda tüketen bir robot halini almaktadır (Feuer, 1971: 135).

Marcuse göre; başkasını küçük düşürerek yaşanan haz, daha güçlü bir iradenin hükmü altına girmekten alınan haz, cinselliğin yerine ikame edilen çeşitli şeylerden alınan haz, anlamsız fedakarlıklardan, savaştaki kahramanlıktan alınan haz, bunlar aracılığı ile kendini gerçekleştiren itkiler ve gereksinimler insanı olduğundan da az özgür kıldığı ve daha kör ve daha da zavallı hale soktuğu için, asılsız hazlardır. Fakat, bekleneceği üzere, Marcuse, bugünkü varolan durumun koşulları altında yüksek mutluluk biçimleri elde edilip yaşanabileceği görüşünü tarih boyutundan yoksun (ahistorical) buluyor ve reddediyordu. Gerçekten, diye sürdürüyordu bu görüşünü, bugünkü hazcılık anlayışındaki mutluluk, düpedüz, tüketime ve çalışmadan uzak bir boş zamana (leisure) idirgenmiştir (Jay, 1989: 93).

Marcuse, bütün bunların nasıl olup da değişeceğini bugünden kestirmenin de zorluğunun farkındadır. Bu nedenle, bilincin kendi kendini değiştirebilmesi olanaksız gibidir; değişimin oluşturucu öğelerinin bilincin dışından bulunup harekete geçirilmesi gerekmektedir (Jay, 1989: 94):

“Özgürlükten yoksunluk, artık, gereksinimlerin doyuma ulaşması sorununda değil, gereksinimlerde varlık bulduğu için, öncelik, bunların ortadan kaldırılmasına verilmek gerekiyor –bu ise, eğitimle ya da insanın ahlak yönünden yenilenmesi ile değil; üretim araçları üzerinde topluluğun söz sahibi olabileceği ekonomik ve siyasal bir süreç aracılığı ile; üretim süreçlerinin de bütün bir toplumun gereksinimleri ve arzuları yönünde yeniden düzenlenmesi, çalışma saatlerinin kısaltılması ve toplumsal hayatın tümünün yönetimine bütün bireylerin etkin olarak katılmaları ile olabilecektir” (Marcuse, 1938: 193).

Üyelerinin bilincini kontrolü altında tutan bir toplumda değişimin nasıl olup da gerçekleştirilebileceği sorunu, Marcuse’ün daha sonraki çalışmalarında, özellikle de *Tek Boyutlu İnsan’da*, en çetrefil, en çözümlenmesi güç sorun olarak yer almıştır (Jay, 1989: 94). Marcuse’a göre, gerçek mutluluğu elde edebilmenin yolları ve çareleri ne olursa olsun, bu mutluluğun elde edilebilmesi, özgürlüğün de bütün bir toplum tarafından elde edilebilmiş olmasından sonra mümkündür. “Mutluluk ralitesi,” diye yazıyordu Marcuse, “özgürleşmiş insanlığın Doğa ile ortaklaşa yürüttüğü mücadelesinde kendi kendini yönetebilmesinde ortaya çıkan özgürlük ralitesidir.” Ve özgürlük ile rasyonelliğin gerçekleştirilmesi eşanlamlı olduğu için, “mutluluk ve akıl, her ikisi de tamamlanmış biçimde birlikte varlık kazanmış olur.” Marcuse’ün burada savunduğu, tikel olanın

çıkarı ile tümel olanın çıkarının eklememesi sonucunda ortaya çıkacak olan “pozitif özgürlük” oluyordu. Bireysel mutluluk Marcuse’a göre, pozitif özgürlüğün totalitesi içinde bir moment oluyordu. Us ise, bir diğer moment olarak yerliyordu aynı totalitenin içinde (Jay, 1989: 94). Doğa ile toplum Marcuse’un eserinde daha kesin, daha öze ilişkin bir bağlam kazandı. Doğrudan doğruya Freud’u izleyen Marcuse’a göre, insanın içindeki içgüdüsel doğa aslında cinsel libido, yani Eros’tu (Anderson, 2004: 129).

Buna ek olarak, Marcuse’un felsefe yapma biçimi hiçbir zaman Horkheimer’in ya da Adorno’nunki kadar düzenli olmamıştır. Marcuse’ün, bu bir şey anlatırken ya da bir düşünceyi ya da bir düşünceyi geliştirip sunarken daldan dala atlamasının nedeni, belki de onlar gibi estetikle etkin bir biçimde ilgilenmemiş oluşuydu (Jay, 1989: 110).

Enstitü’nün ne kadar Marx’ın etkisinde kaldığını söylesek de, Marx’ın düşüncelerine eleştiriler de olmuyor değildi: Bedensel olmayan emeği ihmal ettiği için Marx’ın üretici emek anlayışının yetersiz kaldığını vurgulayan Pollock, *bir sonraki adımda incelenecek olan Mills gibi*, 20. yüzyılda önem kazanan hizmetler sektörü üzerinde durmuştur. Pollock bu endüstrilerdeki işçilerin emeğinden alınıp elkonulan artı-değerin ve meta üreten diğer sektörlerdeki işçilerden elde edilen artı-değerin sistemin hayatını uzatmakta da kullanılabilmekte olduğunu ileri sürmüştür (Jay, 1989: 40).

İnsanı insana kırdıran, yıkıcı bir yarışmacılığın yaşandığı modern döneme eleştiriler yöneltten Löwenthal’ın, “çeşitli kişiler arasında toplumsal ve ekonomik başarılar için girişilen bir mücadele olmaktan çıkmakta; kişinin hırs duyduğu şeyleri elde edebilmek için kendi benliğinin kimi yanlarını bastırmasını ve kişiliğini örselenmesini gerektirecek bir tür iç mücadele sayılacak boyutlara vardırılmaktadır” (Jay, 1989: 207) görüşü, günümüzde her geçen gün artarak devam eden ve bireyde hiçbir onur kırıntısının kalmamasına neden olan benzeri yaşananları da çok iyi açıklamaktadır.

Löwenthal, Norveçli yazar Knut Hamsun’un doğa ile ilgili romanlarını incelemiş ve bunlarla ilgili bir de makale kaleme almıştır. Burada şu değerlendirmelerde bulunur: “İnsan doğa ile uyumlu ilişkiler kurmamakta; bunun yerine, doğanın gücüne ve gizlerine boyun eğmektedir. Doğa, barış ve dinginlik demektir; ama kendiliğinden yoksunlaştırılmış, bilime ve denetleme istencini yitirmiş bir barış ve dinginlik demektir.

Her zorba gücü boyun eğmeye dayanan bir barış; tarihin üzüntü verici çerçevesinden çıkıp kurtulmaya yarayan bir pantheism* demektir. Doğa, hiç değişmeyen ve herşeyden daha sürekli olan bir varlık olarak görülmektedir.” 1930’lar Almanya’sında Dostoyevski’nin okunup algılanmasında olduğu gibi, Knut Hamsun’nun romanlarındaki mesaj da yoksul olmaktan mutluluk duymaya yönelikti. Fakat bu yoksulluktan mutluluk bulma, böylesine mutluluklara muhtaç durumdakilerin tam da karşısında yer alıyor; onlara, “hayatı nasılsa öyle kabul etmeleri”ni söylüyor, “komut altına almak ve hizmetinde olmaktan ibaret ikili bir konuma dayanan varolan insan dünyasının hükmetme ve hükmedilme ilişkileri”ni savunuyordu” (Jay, 1989: 209).

Löwental magazin biyografileri üzerine yaptığı incelemeden ve bunları ele alarak yazmakta olduğu makalesinden ise şöyle söz etmektedir: Bir yandan, kitleler için hazırlanan bu tarihsel bilgiler bir yalan manzumesine, en olumsuz ve bayağı olgulardan ve kişilerden oluşan gereksiz bilgi kargaşasına dönüşürken, bir yandan da, yine aynı insanlar (dergilerdeki biyografik yazı ve röportajlarla –ç.) önlerine konan bu portrelerin kişilikleri ve onların “tüketim” tarzları ile büyük bir hayranlık içinde ilgilenmekte; bu ilgilenimleriyle, aslında, temiz ve insan gibi yaşanabilen bir yaşama duydukları özlemi canlı tutmak istemektedirler. Bütün duygularım ve düşüncemle hergün biraz daha açıkça görüyor ve anlıyorum ki, sürekli değişimlerle, biçim değiştirmelerle, insan ve doğa üzerinde makinenin ve çeşitli organizasyonların acımasız etkileri ile günümüzde kendini ifade eden bütün bir üretim idea’sının bilinçaltı düzeyinde de, bilinç düzeyinde de toplumun çoğunluğu üzerinde yarattığı izler dehşet ve nefretle doludur. Gerçek ve yaşayan insanın koşulsuz öneminden, insan bireyinin onurundan ve mutluluğundan dem vuran çarpıtılmış ütopyalar oluşturarak kendilerini kitlelere sunabilmektedir. Kitle kültürü aşka karşı da, cinselliğe karşı da tam bir komlodur (Jay, 1989: 308).

Horkheimer de, okuyucunun yaşamının kendisinin edimlerine değil de, önüne ne konmuşsa onlardan aldıklarınca programlanmış olduğunu söylüyordu. Tüketim alanındaki davranış kalıplarını anlamın anahtarı, modern insanın endüstrideki konumunda, fabrika ve işlikte yüklendiği işlerde, büro ya da atölyedeki örgütlenme biçiminde bulunuyor. Horkheimer’e göre; yemek, içmek, bakmak, seyretmek, sevmek, uyumak birer “tüketim”e dönüşmüştür. Tüketim, artık, insanın işliklerin içinde iken de dışında iken de bir makineye dönüştürmüş bulunuyor. Günümüzün toplumlarında

* Pantheism, eski Yunan’da yaşamın, köylülerin, kırların, doğanın, hayvanların tanrısı. Özellikle çobanların tanrısı olarak bilinir, saflığın, işlenmemişliğin tanrısı olarak da ifade edilir.

bireyin uyku saatlerinin dışındaki hali ayrıntılarına varana dek düzenlemekte olduğu için, gerçek bir kaçış, ancak uyumakla ya da delilik içinde olabiliyor. Ya da bir tür körelme ile, sessizlikle, edilginleşmeyle oluyor. Günümüzün bu sinema endüstrisine karşı protesto, sinema eleştirisi diye okuduğumuz eleştiri yazılarında değil; insanların sinemalara gidip uyumayı becerebilmesinde ya da sinema salonunda aşk yapabilmesinde varlığını sürdürebiliyor (Jay, 1989: 309).

Horkheimer, günümüzde bilimlerin ve bilginin birbirinden ayrılıp kopmaları olgusu ile, bu durumu oluşturan toplumsal ve tarihsel koşullar üzerinde özellikle durmuştur. Bir yandan tekelleşmeci, bir yandan da anarşik olan dünya ölçeğinde bir ekonomik yapı, ortalığı karışık ve bulanık bir bilgi ile doldurmuştur. Yaşanan bunalımın aşılabilmesi, ancak bilimsel bilginin bilimi fetişleştirici temel anlayışlarının bunların etkisinde kalmamış bir bilinç tarafından sarsılıp ortadan kaldırılması ve insan düşüncesini koşullandıran somut tarihsel ortamın gözler önüne serilmesi ile mümkün olabilecektir (Jay, 1989: 51).

Horkheimer, çok kötü biçimde parçalanıp bölünmüş olsa bile, Alman proleteryanının henüz bütünüyle tarih sahnesinden çekilmediğini, sosyalizmin Batı Avrupa'nın gelişmiş ülkelerinde hala gerçek bir olasılık olduğuna inanabiliyordu (Jay, 1989, 72).

Horkheimer'in Kant'ı okuması onun bireyliğin önemi konusundaki duyarlılığını artırmıştır. Horkheimer, bireyliği, totalitenin istemi karşısında hiçbir zaman bütünüyle vazgeçilemeyecek bir değer saymıştır. Kant'ı bilmesi, öte yandan, ortodoks Marksistlerin savunduğu kopyacı algılama teorisini benimsemesine meydan vermeyecek olan, idrak'i oluşturan etkin öğelerin önemini kavramasında da rol oynamıştır (Jay, 1989: 75).

Bu arada Horkheimer, Nietzsche'ye belli bir ölçüde hayranlık da duymaktadır. Nietzsche'nin naif bir tutumla 'üstinsan'ı yüceltmesini, bu düşünürün toplumdan tecrit edilmiş olmasının bir bedeli olduğunu söylemiştir. Gene, Nietzsche'nin sınıfsız bir toplum amacına karşıtlık duymakta oluşunu da, Nietzsche'nin yaşadığı günlerde bu düşünceleri savunanların yalnızca Sosyal Demokratların oluşu ve bu Sosyal Demokratların da, Nietzsche'nin söylediği gibi, anlayışı kıt ve zihnen bön insanlar olmalarına bağlamıştır (Jay, 1989: 75). Fakat sınıfsız bir toplum gerçek anlamda, tarihin hiçbir döneminde var olmadı, olması da olanak dahilinde pek görülmemektedir. Bu

duruma karşı olmak ve bunu eleştirmek de maalesef bu gerçeği değiştirmemektedir ve bir ütopya olarak kalmaya devam etmektedir.

Materyalist bir toplum teorisi öneren Horkheimer'a göre, Nietzsche'nin yanlış olduğu nokta ise, demokratikleşmenin gerçek kültürde ille de bir sulandırmaya yol açacağına inanması olmuştur. Bu tür bir inanç ise, Horkheimer'e göre, tarihi göz önünde tutmayan (ahistorical) bir düşünceden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Horkheimer, Nietzsche'nin emeğin tarihsel mahiyetini de yanlış anladığını; kendi analizlerindeki seçkin sonuçları haklılaştırmak için emeği değişmez bir olgu olarak mutlaklaştırdığını belirtmiştir. Kısacası, Horkheimer'a göre, Nietzsche burjuva ahlak anlayışının tarihsel kökenlerini ortaya çıkarmakta çok değerli çalışmalar yapmış; ama kendisi de, tarihi gözönünde tutmayan bir düşünceye sürüklenmiştir (Jay, 1989: 82).

Horkheimer'in *lebensphilosophen* (yaşam felsefesi filozofları) üzerinde yazdıklarında da, hep üç ana eleştiri yinelemektedir. Birincisi yaşam felsefesinin düşünürleri bireyi modern toplumun tehditlerinden kurtarmaya çalışırken, haklı iseler de, özneliği ve içselliği vurgularken gereğinden fazla ileri gitmişlerdir. Bunu yapmakla, tarih dünyasında eylemin rolünü fazlasıyla küçültmüşlerdir. İkincisi, Nietzsche'nin perhizciliğe (asceticism) yönelttiği eleştiri gibi, pek az rastlanan doğru değerlendirmeler bir yana, gerekliliğin maddi yanını ihmal etme eğilimini göstermişlerdir. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, burjuva rasyonalizminin soyut ve biçimsel şeylere dönüştüğünü söylerlerken, bu eleştirilerinde kendi bakış açılarına fazlasıyla yaslandıkları için, aklın kendisini yadsımaya kadar gitmiş gibidirler. Bu ise, en sonunda, onları vülgerize eden XX. yüzyıldaki ala düşman irrasyonalistlerin vardıkları görüşün oluşum çizgisini meydana getirmişler. Bekleneceği gibi, Horkheimer'in burjuva bireyciliği ile ilgilenmesi, onu Kant'ı ve *Innlichkeit*'i (içsellik) yeniden incelemeye yöneltmiştir. Bireysel ahlakın pratik akılla bulunan, içselleştirilen ve kamu etik'inden koparılıp ayrılmış bir alan olduğunu belirtmiştir. Bu noktada, Hegel'in *Sittlichkeit* (etik) kavramının, kamusal-bireysel zıtlığını vurguladığı için, Kant'ın *Moralität* (ahlak) kavramından daha iyi olduğunu savunmuştur (Jay, 1989: 83).

Sonraki yıllarda ise Horkheimer ve Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri asıl tehlikenin özneliği ve bireyliği fazlasıyla vurgulayanlardan değil, fakat bu ikisini asılsız bir totalitenin sancağı altında ortadan kaldırmak isteyenlerden geldiğini düşünmeye başlamışlardır. Bu endişeleri zamanla o denli artmıştır ki, Adorno, *Minima Moralia*'dan

sık sık alıntılı olduğu için hep bildiğimiz, “bütün, gerçek-olmayandır” deyişini yazmıştır (Jay, 1989: 84).

Marx’ın Ekonomi ve Felsefi Elyazmaları’nda emeğin merkezi bir role sahip olmasına ve bunun sonucunda kapitalist toplumda yabancılaşmış emek sorununun önemle vurgulanmasına karşılık, Horkheimer’in yazılarında bu iki nokta görece olarak daha az önem taşımaktadır. Horkheimer şu düşünceleri savunuyor: “Emeği insan etkinliğinin aşkın kategorisi yapmak perhizci bir ideolojidir. Sosyalistler bu genel kavramı kendilerine temel almış buldukları için, kendi kendilerini kapitalist propagandanın taşıyıcısı yapmışlardır.” Aynı görüş Walter Benjamin ve Theodor Adorno’da da vardır (Jay, 1989: 90).

1920’lerin sonlarında enstitüye katılan, özellikle müzik sosyolojisine yönelik çalışmalara ağırlık veren Adorno, Hegel’e eleştiri oklarını göndermekten kaçınmamıştır. Adorno’da birey, bir makinenin parçasından farksızdır. Bir makinenin parçalarından başka bir şey olmayan insanlar, hala özne olarak davranma kapasitesine sahip kişiler gibi sunulmaktadır bize- sanki hala onların eylemlerine bağlı olan bir şey varmış gibi. Yaşama bakışımız, artık yaşam olmadığı gerçeğini gizleyen bir ideolojiye dönüşmüştür. Yaşamla üretim arasındaki –ilkini ikincinin anlık bir görünüşüne indirgeyen- bu ilişki tamamiyle saçmadır. Araçlarla amaçlar yer değiştirmiştir (Adorno, 1998: 13).

Hegel felsefesini sık sık eleştiren Adorno, şu görüşlere yer vermektedir: “Eğer Hegel ve Schopenhauer gibi iki zıt kutbun da farkına vardığı üzere, dünyanın seyrinin sırrı bireyselleşme ilkesinde saklıysa, o zaman benliğin nihai ve mutlak tözselliği düşüncesi de özü çürürken bile yerleşik düzeni koruyan bir yanılsamaya kurban gider. Kişinin, kendisiyle ilgili toplumsal bir bilinç kazanmak yerine, tümüyle sağlam bir şeye, bir nihai varlığa değmek üzere kendi bireyselliğine dalması, tam da Kierkegaard’dan beri otantiklik kavramı sayesinde sözümona defedilen o sahte sonsuzluğa yol açar.” (Adorno, 1998: 158). Adorno, bireyin bir totalite içine sürüklenip erimesine; bu totalite halk (*Volk*) da olsa, sınıf da olsa, aynı şiddetle karşı çıkmıştır (Jay, 1989: 109). Adorno’ya göre, ancak kendini bir ölçüde saf ve temiz tutan bir insanda dünyaya direnmesine yetecek kadar nefret, cesaret, özgürlük ve hareket imkanı vardır; ama işte bu özgürlük yanılsaması yüzünden – ‘bir üçüncü şahıs’ olarak yaşıyordur- sadece dışsal olarak değil, kendi iç yaşamının derinliklerinde de dünyaya yenik düşer (Adorno, 1998: 137).

Artık bağımsız bir ekonomik varoluşu kalmadığı için, *bireyin* karakteri de nesnel toplumsal rolüyle çelişmeye başlıyor. Ve tam da bu çelişki yüzünden, doğal park gibi korunaklı alanlarda, eylemin uzağında tadı çıkarılacak bir şey gibi bakılıyor ve özen gösteriliyor bireye (Adorno, 1998: 140).

Uydurulan hikayelerle insanların nasıl kandırıldığını iyi tespit eden Adorno, King Kong filmi benzeri örneklerden yola çıkarak “Yeni İmparatorluğun” sahtekarlıklarını ve bireyi aldatımını şu örneklerle özetliyor: “Birkaç yıl önce Amerikan gazeteleri Utah eyaletinde iyi korunmuş bir dinazorun bulunduğunu duyurmuşlardı. Bu dinazorun kendi türünün tükenişinden çok sonra yaşadığı ve bilinen örneklerden milyonlarca yıl daha genç olduğu vurgulanıyordu. Bu tür haberler, tıpkı King Kong filmi ve Loch Ness Canavarının yarattığı o iğrenç kitlesel heyecan gibi, topyekün Devlet canavarının dışa yansıtılmış kolektif imgeleridir. İnsanlar, onun dehşetine hazırlanmak için azman imgelerle haşır neşir oluyorlar. Teslim bayrağını çekmiş insanlık, bu tür imgeleri budalaca bir kolaylıkla kabul eder.” (Adorno, 1998: 118). Benzer bir durum Türkiye’de de ‘Van Gölü Canavarı’ ile yaşandı birkaç yıl önce ve bu duruma inanan milyonlarca insandan bazıları, ‘canavarı’ taş ile kovalamaya kadar olayı abartabilmişti. Bu, saflaştırılmış, şartlandırılmış, bilinç dışına çıkarılmış, yığın haline gelen ve yabancılaşan kitlelerin nasıl da, herşeye kolayca kandıklarını ortaya konulması açısından ilginç bir örnek oluşturmaktadır.

Günümüz bireyinin hayvanat bahçesine kapatılmış herhangi bir hayvandan pek de farkı kalmadığını belirten Adorno, şu benzetmelerde bulunmaktadır: “Çiftlikte doğan ve yetiştirilen aslan da çoktandır doğum kontrolü uygulanan at kadar evcildir şimdi. Ama beklenen barış binyıldır hala gelmiş değil. Ancak uygarlığın kendi akıldışılığının içinde, duvarları, kuleleri ve kafesleriyle hayvanat bahçelerinin sadece bir eklenti oluşturduğu kentlerin dehlizlerinde ve kuytu köşelerinde korunabilir doğa. Rasyonelleşen kültür, doğaya kapılarını açmakla onu büsbütün kendine benzetiyor ve aradaki farkla birlikte kültürün ilkesini; barış olasılığını da ortadan kaldırıyor.” (Adorno, 1998: 120). Bugün burjuvazi de, hayvanat bahçeleri benzeri korunaklar yapmakta ve bu rahatlığın demir kafesleri içinde, güvenli olduklarını düşünerek, yığınlaştırılmış kitlelerden ayrı ve uzak yaşamlarını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Fakat bu durum da özünü yitirmeye mahkumdur ve güven vermemeye başlar belli bir süre sonra, aslında bu, onların da yabancılaşmalarının bir sonucudur. Kitleleştirilenleri yığın haline getiren sistem, belli bir süre sonra onun uygulayıcılarını da yığının başka bir

şekline dönüştürür ve yabancılaştırır. Bu yaşanan duruma “Brezilyalılaştırma” adını veren Featherstone, şu görüşlere yer vermektedir:

“Brezilyalılaştırma, farklı sosyal grupların mekansal olarak ayrılmalarına ve üst gelir grubunun ortaçağ kentlerinde olduğu gibi etrafı çevrili alanlarda yaşamalarına koşut olarak kullanılmaktadır” (Aslanoğlu, 1998: 164). Adorno’nun vurguladığı gibi, güvenlik gibi lüks de belli bir süre sonra önemini yitirmektedir.

Bir Chevrolet’yi bir Cadillac’a dönüştürmek için üretim sürecinde bir iki küçük değişiklik yeterlidir. Böylece lüks de özünü yitirir. Çünkü evrensel değişebilirlik ortamında mutluluk ancak değiştirilemeyecek şeye bağlanabilir (Adorno, 1998: 123). Doyumun imkansızlaştığı, her türlü çılgınlığın denendiği günümüzde artık sevgiler de günlük olarak değiştiriliyor. Her şeye bir değer biçilmiş durumda, yeter ki almak iste ve alacak maliyeti temin et. Artık değiştirilmeyecek bir şeyi bulabilmek imkansız neredeyse ve mutlu olmak da. Bu da bireyin yuvarlandığı uçurumda biraz daha hızlanmasını artırıyor ve onu parçalanan benliğiyle, yalnızlığıyla baş başa bırakıyor. Tıpkı bir hayvan gibi, vahada yalnızlığıyla zaman öldürmeye çalışıyor, ölümü bekler şekilde.

Günümüz toplumu bir iletişimsizlik ortamına sürüklenmiş durumda. Hayvanlar gibi, küçük mimiklerle ve telefon mesajları ile yetiniyor birey artık. Mutluluk arayışı da bu küçük sözcüklerle gerçekleştirilmeye çalışılıyor. Adorno bu konuda, çok yerinde şu tespitte bulunuyor:

“İnsanların birbirleriyle konuşma kapasiteleri gittikçe köreliyor. İnsanların birbirleriyle konuşmalarının önkoşulları vardır; iletmeye değer bir deneyim, ifade özgürlüğü ve kişilerin aynı anda hem bağımsız, hem de ilişkili olması. Her şeyi kapsayan bir sistemde konuşmada karından konuşmaya dönüşüyor. Bütün sözler geçmişte sadece selamlaşma ve vedalaşmalarla sınırlı tutulan formülleri andırmaya başladı. Tıpkı politikada tartışmanın yerini çoktan güç gösterisinin almış olası gibi. Konuşma, iyiye alamet olmayan bir takım el hareketleriyle destekleniyor, sporlaştırılıyor (Adorno, 1998: 141-142).

İnsanlığın süregiden izlerine bugün sadece çöküş halindeki bireyde rastlayabiliyorsak eğer, insanları yalıtılmışlıkları içinde büsbütün ezme üzere bireyselleştirilen yazgısallığa son verilmesi gerektiğini de anlamamız gerekir. Kurtarıcı

ilke şimdi sadece kendi antitezinde yaşıyordur (Adorno, 1998: 156). Adorno tamamen ümitsiz de sayılmaz: “Birey için hala bir şans vardır, gerçek anlamda varlığını sürdürmesi için. Bireyin hiçbir iz kalmamacasına tasfiye edilmekte olduğunu düşünmek aşırı iyimserlik olur” (Adorno, 1998: 139).

Adorno, sinema ve yapımcılarına da iyi gözle bakmaz. Sinemanın mazeretçilerinin cephaneliğindeki en güçlü sav aynı zamanda en kabasıdır: Sinemanın kitlesel olarak tüketilmesi. Kültür endüstrisinin bu vahşi aracını popüler sanat olarak nitelendirmektedirler. Adorno, sinemanın bir kitle sanatı olmadığı, kitleleri çekip çevirmek için kullanıldığı, filmin yansıttığı kitle zevkinin aslında kitlelerin kendilerine ait olmayıp onlara bin türlü hileyle yutturulduğu, yalan klişelerle dolup taşıdığı (Adorno, 1998: 210) düşüncelerini de günümüzden çok önce haklı olarak görebilmiştir.

Yapımcılar özne olarak davranma imkanına sahip değildir; tıpkı işçileri ve müşterileri gibi onlar da kendi kendini yöneten bir makinenin dişlileridirler. Öte yandan, kitle sanatının her şeyde kusur bulan aydınların değil de kitlelerin gerçek zevkini yansıtmaya gerektiği yolundaki Hegelci havalı önerme tam bir gasptir. Her şeyi kapsayan bir ideoloji olarak sinemanın insanlığın nesnel çıkarlarına aykırılığı, kar güdüsünün, kendini aldatmanın ve yalanın statükosuyla iç içe geçmiş oluşu, hiçbir yanlış anlamaya imkan bırakmayacak biçimde kanıtlanabilir (Adorno, 1998: 212). Sinemanın karanlığı ev kadınına sığınacak bir yer sağlar, hem de kendisini bütünleştirmeye devam eden filmlere karşın, o burada gözlerden uzak birkaç saatini geçirebilir, tıpkı bir zamanlar konutlar ve iş çıkışı tatilleri mevcutken pencereden dışarıyı seyrettiği gibi. Büyük kentlerdeki işsizler sıcaklıkları ayarlanmış sinemalarda yazın serinler, kışın da ısınırlar. Aksi takdirde mevcudun ölçüsüne göre şişirilmiş eğlence aygıtı insanların yaşamını insan onuruna yaraşır hale getirmez. Estetiksel kitle tüketimi için verili teknik olanakları “sonuna kadar kullanma”, kapasitelerden “sonuna kadar yararlanma” düşüncesi, açlığın ortadan kaldırılmasının söz konusu olduğu yerlerde kapasitelerden yararlanmayı reddeden ekonomi sistemine aittir (Horkheimer & Adorno, 1996: 30).

Adorno’ya göre; sinema, insanı ve insanı olan her şeyi o kadar kusursuzca eşyaya indiriyordur ki, insanlarla şeyler arasındaki farklılıkla birlikte şeyleşmenin efsunu da algılanmaz hale geliyordu. Sinema, öznelere toplumsal işlevlere dönüştürme çabasında o kadar başarılı olmuştur ki, tümüyle kapsanmış ve içerilmiş olanlar artık

hiçbir çatışkının farkında değildir ve kendi çarpıtılmalarını, imkansızlaştırılmalarını da çok sıcak ve insani bir şey gibi zevkle izlemektedirler. Kültür endüstrisinin topyekünlüğü, dışarda hiçbir şey kalmayacak biçimde bütün öğelerinin birbirine bağlanmış olması, topyekün toplumsal aldanişla birdir (Adorno, 1998: 213). Adorno, sinema ile radyonun kendilerini artık sanat olarak göstermesine de karşıdır. Filmlerin nasıl biteceği, kimin ödüllendirilip kimin cezalandırılacağı ya da unutulacağı hemen anlaşılmaktadır. Bir ticaretten başka bir şey olmadıkları gerçeğini, bilerek yarattıkları değersiz şeyleri meşru hale getirecek bir ideoloji olarak kullanmaktadırlar. Kendilerini sanayi diye tanımlamakta ve genel müdürlerinin basın yoluyla açıklanan gelir miktarı hazır ürünlerin toplumsal zorunluğundan duyulan kuşkuyu yansıtmaktadır (Horkheimer & Adorno, 1996: 8, 13).

Adorno, sinema ile birlikte müzik çalışmaları üzerinde de yoğunlaşmış, Amerika'daki sürgün günlerinde bu konuda detaylı araştırmalar yapmış ve buradaki yabancılaşmayı, Schönberg'in müziği ile Stravinsky'nin müziği arasındaki tezadı vurgulayarak açıklamaya çalışmaktadır.

Çoğu müzik, yaşadığımız dönemde, bir meta karakteri taşımakta; müzik kullanım değerinden çok, değişim değerine yönlendirilmektedir. Gerçek ikilem (dichotomy), Adorno'nun ileri sürdüğüne göre, “hafif” müzik ile “ciddi” müzik arasında olmayıp, Pazar yönelimli olan müzik ile böyle olmayan müzik arasındadır. Schönberg yaptığı müziğin mantığı içine çekilerek, dışarıdaki toplumsal güçlerin baskısına karşı, bir oranda da olsa, sanatsal üretimini koruma olanağını bulmuştur. Yabancılaşmanın ve çelişkilerinin giderildiği bir müziksel form içine çekilmekle Schönberg'in toplumsal alandaki yabancılaşmanın varlığını sürdürmesine gözyummuş olduğu ileri sürülebilir. Adorno'ya göre, Stravinsky anti-psikolojik, neoklasik bir “objektivizmi” temsil etmekte, modern toplumdaki yabancılaşmayı ve çelişkilerini görmezden gelmektedir. Yaşanangün'ü olumsuzlamak için geçmiş zamanı işlevlendiren Romantiklerden farklı olarak, “objektivistler” *völkisch* kültürün satıcılarıdır. Adorno, “objektivizmin” bir anlamda faşizmle bağlantılı olduğunu savunmayı bile göze alıyor (Jay, 1989: 266).

Bir zamanlar aristokrasiyi hem taklit etmek, hem de onunla alay etmek için yapılan hafif müzik, bugün, insanı kaderine boyun eğmeye ikna etmekle işlevlendirilmiş bulunuyor. Folk müziği ise, dirimsel gücünü yitirmiştir. Çünkü kendiliğindelik özelliği

olan Volk (halk) kalmamıştır (Jay, 1989: 268). Adorno “Caz” müziğine de hoş bakmaz. “Caz” diyordu, “yabancılaşmayı aşkınlamamakta, onu daha da güçlendirmektedir. Caz, tam anlamıyla metadır.” Caz’ın özgürlüğü savunduğu iddialarını şiddetle reddetmektedir. Caz’ın “hot caz” denen türü ise, sadece, yalancı bir cinsel özgürleşmeyi (emancipation) temsil etmektedir (Jay, 1989: 269).

Ondokuzuncu yüzyılda bireyciliği, liberal toplumdaki öznellik alanına denk düşecek nitelikte kimi “irrasyonel” icracılar ortaya çıkabilmiştir. Yirminci yüzyılda ise, tekeli kapitalizmin güçlenmesiyle birlikte, bu eski bireyci icracıların yerine müzik metninin tiranlığı altına alınmış icracılar ortaya çıkmıştır. Yönetilen bir dünyaya indirgenmiş, rasyonalize edilmiş bir dünya olup çıkmış günümüzün dünyasının insanları hala, ondokuzuncu yüzyılın sanatçısındaki “ruhu” özlemekte ve aramaktadırlar. Organik olan, mekanik olandan, kişilik sahibi olma, anonim bir kimlik içinde kalmaktan; içsellik (inwardness), boş olmaktan üstün sayılmakta ve yüceltilmektedir (Jay, 1989: 267).

Adorno, toplumda gerçek bireyliğin sona erdiğini; böyle bir toplumun ürettiği sanatta da bireyliğin bitmiş, tükenmiş olduğunu ileri sürüyordu. “Bireyin yok edilişi”, diye yazıyordu, “müzikte bugünkü durumun özgül belirtkenidir.” “Dinleyici, ne verilirse onu almaktan başkasına gücünün yetmediği bebeklik dönemine, çocuklaştırıcı döneme geri dönmüştür” (Jay, 1989: 275).

Adorno’nun müzikte yaşanan yabancılaşma ile ilgili düşüncelerini, “Müzik ve Yabancılaşma” adlı çalışmasında detaylı inceleyen Ünsal Oskay da Adorno ile benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Müziksel üretimin ve müziksel tüketimin kapitalistik süreç tarafından özümsemesi sonunda müzik şeyleşmiş ve rasyonelleşmiştir. Müziği bir sanat yapan aynı şeyleştirici güçler, günümüzde, müziği insandan çekip almış; onu çoğu türlerinde bir aldanıma indirgemişlerdir. Şeyleştirilmesine neden olan toplumsal güçlerin ne olduğunu anlayamayan, toplumsal süreçlere ilişkin bilgilenmeyi sorun edinmeyen bugünkü müziğin büyükçe bir bölümünü müziğin yabancılaşmasının toplumsal olarak gerçekleştirilmekte oluşunun farkında bile değildir” (Oskay, 1982: 36).

19. yüzyıldan itibaren, müziği üretenin, yeniden üretenin ve tüketen kitlenin aynı kültürü paylaşmaları önceki dönemlerinden bütünüyle farklıdır. Bugünkü toplumlarda sorun kültürel homojenleştirmenin mutlak bir durum almış olabildiğini söylemekle açıklanamayacağı gibi, her müzik türünün kendi kamu’su (public) olduğunu (kültürel

pluralism'in savı) söylemekle de açıklanamaz. Belirli bir müzik türü egemen konumdaki kesimlerce olduğu kadar bağımlı konumdaki kesimlerce de, hatta lumpen kesimlerce de, bazı zamanlar, ortaklaşa sevebilmekte, benimsetilmektedir. Bu durumu "müzik müziktir" diyerek, müziğin bir ideolojik bir yansızlığı olduğunu söyleyerek açıklamaya kalkışmak yerine, çağdaş toplumların ideolojik yaşamlarının işleyişinin nedeli karmaşık bir ilişkiler bütünü içinde olduğunu gözönünde tutarak açıklamaya çalışmak daha doğru olacaktır (Oskay, 1982: 43).

Müzikte yaşanan yabancılaşmanın özellikle burjuvazinin tutumundan kaynaklandığını vurgulayan Oskay, burjuva toplumunun varlığından burjuva sınıfının kendisinin de kuşku duyduğunu, bunu sanat anlayışındaki, ev dekorasyonundaki, anıtsallaştırma eğilimlerindeki, antiqurian meraklarında, çeşitlemeye, değişime, yeniliklere olan doyumsuz iştahına rağmen hayatın temel kesimlerinde yeniliklere, gelişmelere, akla ve bilime ve insana inanmaya karşı duyduğu amansız kuşku ve korkusundaki yansılardan fark edildiğini ortaya koymaktadır. Burjuvazinin kendisi de müzikle olan ilişkilerinin bilincinde olmadığı için müzik objelerini bir fetiş gibi görmekte; burjuva toplumunda, dinsel yaşam alanından aktarılmış yanlış bir aşırı saygınlıştırma ile, müziğin estetiği konusunda müziksel yapıtın eleştirilmesinden çekinilmekte; müzikte, bilinçli analizler yerine, hissiyattan kaynaklanan bir "müziği duyma" ile yetinmek gerektiğine yaygın bir biçimde inanılmaktadır (Oskay, 1982: 48-50).

Toplumsal yabancılaşmayı kaldırmadan yabancılaşma sorununun müziğin kendi içinde çözümlenemeyeceğini söyleyen Adorno, "Müziğin kendi yabancılaşmasından kurtulabilmesi için, toplumsal nitelikteki yabancılaşmanın sona erdirilmesine müzikçe katkıda bulunulmalıdır. Bu ise, salt, müziğin kendi içinde değil; toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde gerçekleştirilebilir" demektedir (Oskay, 1982: 37).

Enstitü bünyesinde bulunan, diğer üyelerden farklı olarak Yahudi mistik çalışmalarının en zor nüfuz edilebileni olan Cabala'ya yoğun ilgi gösteren Benjamin ise, trajik bir şekilde sona eren yaşamı süresince yaptığı çalışmaları bir bütün halinde ortaya koymamıştır. Bugün, eğer Benjamin ile ilgili kaynaklara sahipsek, bunları yakın arkadaşı Adorno'nun, Benjamin'in trajik ölümünden sonra, onun yaptığı çalışmaları gün ışığına çıkarmasına borçluyuz.

Adorno'nun hiçbir zaman yadsımadığı şey, teolojik ve materyalist öğelerin özgün bir biçimde birleştirilmiş olduğu perspektifin, yalnızca Benjamin'e ait olduğudur (Jay, 1989: 287). Benjamin, Tarih Felsefesi Üzerine Tezler'de, homojenleştirilmiş boş zaman ile, içinde devrimin beklediği mesihçi *Jetztzeit* (yaşanan günün, geçmiş ve geleceği kavranarak algılandığı bir şimdiki zamana dönüşmüş hali) arasındaki farklılığı en açık bir şekilde işleyip anlatmaktadır. Teolojik düşünme tarzına bağlılığını ömür boyunca sürdürdüğünü de, *Tezler*'de anlamsal bir başlık olan, şu öykü alıntısından anlıyoruz:

“Ağzında nargilesinin marpucu, kafasında Türk sarığı, satranç tahtasının başına kurulmuş bir kukla... Aynalardan yapılmış düzenlemenin satranç tahtasını, ne yandan bakılsa, saydammış gibi gösterdiği bir oyun. Gerçekte ise, işinin ehli biridir satranç oynayan, bir cücedir kuklanın ellerine hükmeden saklandığı dolaptan, iplerle. Buradaki düzenlemenin felsefi bir aynasının tıpkısını da biz oluşturabiliriz. “Tarihsel Materyalizmi” buradaki kukla gibi tasarlayıp, her oyunu, her eli kazanacağını umabiliriz, kendiliğinden. Böylece, eskiyip kocadığı için akıllılık edip gözlerden uzağa çekilmiş dinin gördüğü hizmeti günümüzde görececek olan bir oyun bile düzenleyebiliriz kendi kendimize” (Jay, 1989: 290).

Benjamin'e göre; geçmişin gerçek resmi hızla kayboluyor. Hayatın rutin akışı içinde koşuşturanlar için bunlar yitip gidiyor. Yalnızca gezinen, ama bir düşünür-gezer olarak, bir görür-gezer olarak seyretmesini bilenler yakalayabilir yitip gitmekte olan hayatın bu tasvirini. Materyal alt-yapı duyularımızla yaşanmış, deneyimlenmiş olan data'nın oluşturduğu bir toplantıdır. Üst-yapı ise, bir metafordur. Metafor olarak, bu alt-yapının bilişimidir (idrakıdır/cogniton'udur) (Benjamin, 1995: 16).

Yaşanılan mekanın bireyin yabancılaşmasına etki ettiğine inanan Benjamin, kendini Paris'de daha özgür ve kendiliğinden hisseder. Paris onun için, Almanya'da yaşamakta olduğu çok yönlü “Yahudi olarak / yabancı olarak kalma” sorununu çok daha az hissetmesinin bir yeri olduğu söylenebilir. Berlin'den Paris'e yaptığı yolculuğu 20. yüzyıldan 19. yüzyıla bir dönüş gibi görmektedir. Paris, Benjamin'e göre, o dönemde, “her yurtsuzun kendini yurdunda sayabildiği bir kenttir” (Benjamin, 1995: 21). Bugün, göçmenlerin oluşturduğu getolaşmanın arttığı, varoş yaşantısının egemen olduğu, çatışmanın yaşandığı, kimliklerin bastırıldığı Paris ve diğer birçok kent için bunları söylemek pek mümkün dahilinde görülüyor. Bugünün New York'u veya Londra

Benjamin'i biraz daha özgür kılabilirdi. Zaten o da, Paris'ten New York'a artık hareket ederken ve Paris'de yaşama dair birşeyin kalmadığını anladığı bir dönemde, fakat New York'u da göremeden, faşistlerin eline düşmektense ölümü tercih etmiştir.

Enstitü üyeleri, yabancılaşmayı birebir kendi yaşamlarında da hissetmişler. Almanya'dan kopuş ve yeni dünyada, yeni yaşamlarına alışmaları, onları bir çatışmanın içine sürüklemiştir. Yabancılaşmışlıkları, Amerikan kitle kültürüne karşı hep belirli bir mesafeden bakabilmelerine; böylece, kitle kültürü ile demokrasinin birbirleriyle eşitlenemeyecek şeyler olduğunu gözden kaçırmamalarına yararmıştır. Onların durumu da, bugünün Londra'sındaki yabancından pek farksızdı yani. Frankfurt Okulu, kitle kültüründen de hiç hoşlanmazdı. Nedeni ise, kitle kültürünün antidemokratik yapısından kaynaklanmaktaydı. Onlara göre "popüler kültür" kavramı da ideolojik olarak kullanılmaktaydı. Diğer bir özellikleri ise, Marx gibi çoğunluğunun Yahudi kökenden gelen bilimadamından oluşmasıydı. Bu da birçok tartışmaya konu olmuştur. Hatta yabancılaşma konusunu, 'sadece Yahudilerin ve Yahudi bilimadamların sorunu' diye yaklaşılarda olmaktadır. Fakat, yabancılaşma, sadece 19. ve 20. yüzyılda Yahudi bilimadamlarının bir sorunu ve araştırmasının dışında, bugün bütün insanlığın ortak sorunu olmuştur. Bu durumu, 'Yahudi birkaç bilimadamının sorunu' olarak nitelendirenler, bugün bu çıkmazdan kurtulmanın yolunu aramaktalar (Jay, 1989: 312).

Marcuse'da olduğu gibi, Benjamin'de de özgürlük yaşayan bir sorundur. Marcuse, insanın özgürleşimini insanın ilgilerinin, gereksinimlerinin ve arzularının serbestiye kavuşmasına (free olmasına) bağlar. Benjamin ise, kefaretil bilincini kazanmaya bağlar özgürleşimin gerçekleştirilebilmesini. Gelecek için bakar geçmiş'e ve yaşanan an'a. Çünkü, gelecek olan gün'ü gerçekleştirebilecek olan güçler geçmiş'in ve yaşanan an'ın serbestiye kavuşturup salıvereceği (azad edeceği) güçler olabilir ancak (Benjamin, 1995: 137).

Fakat tüm bu düşünce gelişimlerine rağmen, Almanya'dan ayrılmadan önce yaptıkları bütün çalışmalarda proletarya ile sıkı bir dayanışmadan söz etmiş olmakla birlikte, Enstitü üyelerinden hiçbiri, hayatları boyunca tek bir gün olsun işçi sınıfının hayat biçimini benimsemeyi düşünmemişlerdir. Ne var ki, işçi kasketi giymekle Marksist teoriye yapabilecekleri katkı ne kadar olurdu bilinmez, ama onlar kasket giymeden de bir katkıda bulunabilmişler ve Marksist teoriyi yenilemişlerdir (Jay, 1989: 62).

Horkheimer ve Adorno ile birlikte Marcuse de kapitalizmin belirli bir noktaya kadarki gelişmesinden sonra zorunlu olarak sosyalizmin geleceği bir devrenin yaşanacağı varsayımına da katılmaktaydı. Onlar gibi, Marcuse de teknolojinin ve araçsal (instrumental) rasyonalizmin gelişmesi ile insanlığın özgürleşmesi arasında ille de bir koşutluk ya da bağıllık olduğu konusunda kuşkuluydu. Marx ve Engels için de proletarya yeni düzenin biricik oluşturucusu durumunda idi. “Amaçlanan özgürleşimin başı felsefe olacak; kalbi ise proletarya olacaktı. Felsefe proletaryanın proletarya olma durumunu sona erdirmedikçe realite haline dönüşemezdi. Buna karşılık, proletaryanın proletarya olmaktan kurtulabilmesi de felsefenin realite olmasıyla mümkündü” (Jay, 1989: 121-128). Batı ülkelerindeki işçi sınıfının durumundan umutlu olmayan Frankfurt Okulu ise, Sovyet deneyiminin onlarda yarattığı düş kırıklığından sonra, Ortodoks Marksizm’den kopup ayrıldıkları ilk günden beri sürdürdükleri uzun yolculuğun artık son rotasına doğru yönelmek durumunda kalmışlar ve Marksist bir kuramın temel taşı oluşturulan sınıf çelişkesinin yerine, tarihin motorunu bir başka yerde aramaları olmuştur. Tarihin motor gücünü, artık, çok daha kapsamlı bir başka çelişkide; insan ile doğa arasındaki, hem birbirinden ayrı iken hem de içiçe iken söz konusu olan çelişkide; başlangıcı kapitalizmden daha önceki dönemlere kadar geriye uzanan ve kapitalizmin sona ermesinden sonra da süreceğe, hatta daha da yoğunlaşacağı benzeyen bu çelişkide aramaya başlamışlardır (Jay, 1989: 370).

2.5 Mills

C.W. Mills, sosyolojik olduğu kadar, psikolojik ve sosyal psikolojik bir nitelik içeren çalışmalarında, yabancılaşmayı belli bir diyalektik anlayışla ele alıp, önemli katkılarda bulunmuştur. 20. yüzyılın ortalarında oluşmaya başlayan ve günümüzde şekillenen Amerikan sosyal yaşamına, iktidar yapısına ilişkin önemli tespitlerde bulunan ve onun bu tezleri günümüz Amerikası’nın ötesinde tüm dünyada geçerliliğini koruyan Wright Mills, seçkinler iktidarı ve bunların oluşturduğu yeni siyasi yapı, kamu yapısında meydana gelen bozulma ve ortaya çıkan veya çıkartılan yığınlardan oluşan kitle kavramı üzerinde özellikle durmaktadır. Bireyin hareketinde veya hareketsizliğinde ön plana çıkan güdümlü kitle iletişim araçlarının etkisinden bahsetmektedir. Ortaya çıkan her durumun sadece ekonomik nedenlerle açıklanmayacağı görüşünden hareket eden Mills, bu tavrıyla ‘her şeyi ekonomik

durumun değişmesine bağlayan' ve Marks'ın gençlik fikirlerinden öte gidemeyen yeni dönem Marksistlerden ayrılmasının ötesinde, iletişim çağındaki bireyi ve bireyin içinde bulunduğu sosyal durumu işlemektedir.

Önemli kitabı Beyaz Yakalılar'da Mills, hizmet sektöründe çalışan, sayıları giderek artmasına rağmen, oluşturdukları toplumsal gücün bilincinde olmayan ücretlilerin, yabancılaşma koşulları üzerinde durmaktadır. Bu yapıtında onun temel amacı, bürokrat, satıcı, memur gibi meslek gruplarından oluşan yeni kitlenin, neden bağımsız bir sınıf oluşturamadıkları, niçin başka sınıfların egemenliğini kabul ettikleridir.

Mills'e göre beyaz yakalıları tehdit eden tehlikeler, aslında yirminci yüzyılın bütün insanları için ortak nitelik taşıyan tehlikelerdir. Politikada, ekonomide, aile yaşamında, dinsel ve yaşamımızın tüm alanlarında, 18 ve 19'uncu yüzyılların sarsılmaz gerçekleri çözülmüş bulunmaktadır. Buna karşılık çağdaş yaşamı çerçeveleyen, yeni toplumsal değerler görülmemektedir. Böylece insan, ne kabul etme, ne de reddetme olanağına sahiptir. Yaşamına yön gösterici bir çizgiden yoksundur. Zira bir inanç sisteminin yokluğu, bireyleri, kolektif düzeyde güçsüz bırakmıştır. Birey, kendisini güven içerisinde hissetmek için bağlar aramakta, ancak hiçbir topluluk onun bu gereksinmesine cevap verebilmek için oluşturduğu izlenimini vermemektedir. Bu yalnızlığı bireyi, basın, sinema, radyo ve televizyon gibi, halka kültürlerinin yapay ürünleri için bulunmaz bir müşteri haline getirmektedir. Genellikle kentlerde oturduğundan, onu prefabrike eğlencelerin gelenekçiliği içinde tutmak kolay olmaktadır (Seeman, 1971: 142).

Kitle haberleşme araçlarının bugün bir çeşit psikolojik bilgisizliğe (cehalete), yabancılaşmaya, bireyin kendisinde olmayan bir kimliğin kabulüne zorlandığı Mills'in üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur.

Mills'e göre; kitle haberleşme araçları dış dünyayı algılamamızda bir çeşit süzgeç rolü oynamakla da kalmayıp, bizi bize, kendimize bile istedikleri gibi yansıtılıp benimsetebilmektedirler, bireylerin kendilerini daha üst referans gruplarına, gerçekten savunulan gruplara, ya da gerçekte hiç varolmayan hayali gruplara; ve bilerek, isteyerek, ya da başkalarının da öyle yaptığını düşünerek – benzetmelerine, bu gruplardan saymalarına yol açmakta; bireyin yaptığı bir işi, giyimini, davranışını

doğrulamak için onayına baktığı grupların sayısını artırmaktadır. Daha açık bir anlatımla:

1-Kitle haberleşme araçları bireylere yeni bir ‘öz kişilik’ vermekte, benimsetmekte; 2-Aynı kişilere ne olmaları, nasıl olmaları gerektiğini telkin edip, bu yönde isteklilik vermekte; 3-Benimsedikleri yeni kişiliklere sahip olmak için neler yapmaları gerektiğini öğretmekte, bu yönde belirli bir teknik kazandırmakta; 4-Bu yeni ‘öz kişiliğe’ bürününce – aslında gerçek kişiliği bu yeni ‘öz kişiliğe’ denk düşmese bile – bireyin rahatlamasını sağlamakta, bir kaçış yerine geçmektedir. Söylenen kişiliğe bürünmeden önceki kişilik ile, bürünülme, benimsenme istenen kişilik arasındaki uçurum bireyin ya önerilen ‘öz kişiliğe’ bürünme tekniğini öğrenip kabul etmesine, ya da *kaçışı* yeğlemesine yol açmaktadır (Mills, 1974: 440 –441).

Mills, ayrıca Amerikan toplumundaki güç ilişkilerini ve siyasal yapıyı incelediği “İktidar Seçkinleri” yapıtında da yabancılaşmaya geniş yer verir. Kitle toplumu olarak nitelendiği, Amerikan toplumunda, görünürde demokratik bir nitelik taşıyan mekanizmanın, sosyolojik anlamda hiçbir geçerliliği olmadığı savını öne sürmektedir. Mills, bugünkü Amerikan toplumunda uygulanan ‘demokratik’ ve ‘kamuoyu’ kavramlarının gerçek tanımlarından çok uzakta olduğunu, bu değişimin, gerçekten, modern Amerikan hayatının toplumsal ve psikolojik anlamını ortaya koyabilmek için kilit derecede önem taşıdığını kaydederek şu görüşlere yer vermektedir:

•Günümüzde bireyin kaderini etkileyecek nitelikteki kararlar bile kamu tarafından alınmamaktadır.

•Kitleler ile kitleler adına önemli kararlar alan seçkinler arasında büyük bir boşluk, farklılık görülmekte, çok önemli sonuçlara yol açacak nitelikteki kararlarda bile kamuya, ancak, her şey olup bittikten sonra bilgi verilmektedir.

•Konuşanların az, dinleyicilerin ise çok olmasını gerektirecek bir haberleşme sistemi tekniği, serbestçe yanıtta bulunma olanaklarının sınırlandırılmasına yol açabilmektedir (Mills, 1974: 416-423). Kitle kültürü, kitle kültürünün ürünleri, bu ürünlerin tüketicisi olan bizlerin dışında, uzağında, bizim denetimimizin dışındaki kuruluşlarda, karar odaklarında, işletmelerde tasarlanmakta, dizayn edilmekte, yazılmakta, görüntülenmekte, basılmakta, ve yayımlanmaktadır (Oskay, 1999: 152).

Kamu toplumundan kitle toplumuna geçiş, zorunlu olarak “kitlelerin” yerine “kalabalıkları” koymuş; kitlelerin, kitle haberleşme araçlarıyla yapılan bildirişim ve güdümlenme yoluyla iğfal edilmesinin yanı sıra, ani ve bilinçsiz Şekilde tertiplenmiş gösterilerle de, istendiğinde, kitleler habersizce ve bilmedikleri yönlere itilip sürüklenmeye başlamıştır. Böylece, bu yolla da, insanlar toplumsallaşmadan alıkonularak, atomlara ayrılmış bir toplumda boyun eğmeye alıştırılmış, bağımsız düşünebilme yeteneğinden yoksun bırakılmıştır (Mills, 1974: 434). Bugünkü kitleler de, tıpkı Hitler’in Mein Kampf’da belirttiği ve bu nedenle istediği gibi onları peşinden bir sürü gibi yürüttüğü kitle psikolojisine çok benzemektedir: “Kitlelerin ruhu, zayıflığa ve duraksamaya yanıt vermez. Tıpkı bir kadın gibi kitle ruhu da, soyut bir nedenle ortaya çıkan kadınsı bir duyarlıktan daha çok, buyurgan bir güce karşı belirsiz bir zlemde kaynaklanır; bu nedenle, güçsüz değil güçlü olana baş eğmeyi yeğler; kitle, buyurganın yanındadır.” (Langer, 2003: 40). Bugün Amerikan kitle toplumunun Bush’u tekrar tekrar başkan olarak seçmelerinin temelinde de güce ve buyurgan yapıya duydukları, korkudan kaynaklanan bir saygıdır, bir savunma mekanizmasıdır bu, başa çıkamadığını zannettiği güce teslim olmasıdır. Binlerce kişinin katili olan Saddam Hüseyin’in darağacına çıkmasına rağmen, onun ardından dökülen ağıtlar ve “onu hala sevebilmek ve istemek de” hala güce karşı duyulan ve korkudan kaynaklanan saygıdır. Ekilen korku tohumu, ekicisinin ölümünün ardında bile devam etmektedir. Yüzlerce yıl öncesinde yaşayan ve “korku ve baskı ile yönetim göstermiş” liderlerin ardından halen ağıtlar dökülmesi, korkunun kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Hitler’in de başarılı olduğu bu toplum yapısı, yabancılaşmış bireylerin oluşturduğu kitle toplumundan başkası değildir. Irak halkının büyük bir bölümünün Saddam’ın heykellerini indirmelerinin ve onun ölümüne sevinmelerinin temelinde de güce tapma yer almaktadır, çünkü orada artık Saddam’ı bile deviren yeni bir g vardır, Saddam’dan daha güçlü, ABD vardır. Bu yığımların kendilerinden daha güçlü gördükleri efendilerine boyun eğmeleridir, bunun temel nedeni de, Dijital Kapitalizm tarafından yığınlaştırılan, sömürülen, korkutulan, yabancılaştırılan bireyin teslim olmayı bir kaçış olarak kabul etmesidir.

Tekelin egemenliğindeki her kitle kültürü özdeştir ve tekel tarafından üretilen kavramsal iskeleti iyice belirmeye başlamıştır (Horkheimer & Adorno, 1996: 8). Mills, günümüzün kitle toplumunun etkisizleştirildiğini, tek başına karar almasının ortadan kaldırıldığını, üretmekten ziyade birer tüketicisi konumuna düşürüldüğünü, kitleler ile kitleler adına önemli kararlar alan seçkinler iktidarı arasında büyük bir boşluk,

farklılığın olduğunu, oluştuğunu, her geçen gün önüne geçilemeyecek oranda bu farklılığın açıldığını, toplumun geleceği için çok önemli sonuçlara yol açacak nitelikteki kararlarda bile, ancak her şey olup bittikten sonra bilgi verildiğini ifade ederek, günümüz kitle toplumu için şu tespitlerde bulunmaktadır:

•Başkalarının fikir, düşünce ve kanaatlerini dinleyenler pek çok, buna karşılık kendi fikir, düşünce ve kanaatlerini ifade edebilenler pek az; tamamen bir soyutlama ve aslında toplama bireyler yığını durumuna indirgenen kamu kitle haberleşme araçlarınca etkilenip biçimlendirilmektedir.

•Kitle haberleşmesinin örgütlenme biçimi bireylerin anında ve etkinlikle yanıtta bulunmalarına olanak bırakmamaktadır.

•Kamu oyunun, oluşumundan sonra kendini realize etmesi için kamunun girişmesi gereken eylemler, resmi makamlarca, ya da iktidar çevrelerince denetlenmektedir.

•İktidar kurumları karşısında, kamunun bağımsızlığı kalmamakta, iktidar kurumlarının ve resmi makamların görevlisi olan kimselerin kitleler üzerinde nüfuslarını kullanmakta olduğu, kişilerin karşılıklı ve özgür tartışma yoluyla kamuoyu yaratabilme özgürlükleri daha oluşmadan önlenmek istendiği ve önlendiği görülmektedir (Mills, 1974: 425). Hitler de, günümüzdeki baskıcı ve toplumu koyun biçiminde yöneten liderler gibi kitle iletişim araçlarına önem verirdi. Hitler, bir propaganda ustası olarak kamuoyu oluşturmada basının önemini pek iyi değerlendirir ve törenlerde her zaman seçkin yerleri basın mensuplarına ayırırdı (Langer, 2003: 93).

Mills, günümüzdeki durumun kamu toplumundan ziyade yığınlardan oluşan kitle toplumuna benzediğini, kitlelerin kendilerine ne veriyorsa sadece onları öğrenebilme durumunda kaldığını, Amerikan sisteminde ve o yolda hedef tutturmuş olan toplumları kastederek de, bu yolun sonunun pek de hayırlı olmadığını, Nazi Almanya'sında ya da Komünist Rusya'da olduğu gibi, totaliter yapının hakim olma, iktidara gelme uyarısında bulunmaktadır. Politikacının ve politikacıyı politikacı yapan denge toplumunun gözden düşmesine yol açan gelişmelerle kamu toplumundan kitle toplumuna geçiş olgusu arasında çok yakın ilişkilerin olduğunu da vurgulamaktadır ve bu konuda en önemli yapısal değişimlerden biri olarak da, gerçekten etkin bir kamu aracı olan özgür birleşme-dernekleşme olgularının azalıp, güçsüzleşmesini göstermektedir. *Bu şekilde*

yok edilen orta sınıf yerine geçen, yabancılaşmış yığınlar da Hitler, Stalin tipi politikacıları bir arayış kimliğinin tanımı olarak görür ve desteklemek durumunda kalırlar (Mills, 1974: 426-436). Hitler'in olasılıkla şizofrenin eşiğinde nevrotik bir psikopat olduğu konusunda, ruhbilimciler arasında görüş birliği vardır. Temel ruhsal yapısının böyle olduğunu kendisi de biliyordu ve yaşamını böyle sürdürmek zorundaydı. "Mutlu bir Hitler" değildi; korku, kaygı, kuşku, belirsizlik, suçlama ve yalnızlık duygularının sık sık saldırısına uğrayan bir Hitler'di. Öteki nevrotik psikopatlarla da gözlemediğimiz gibi Hitler'in zihni, çoğu zaman, karşıtlıklar, çatışmalar ve onu etkisine alan tepkilerle bir savaş alanına benzetilmektedir (Langer, 2003: 152). Mills'in vurguladığı kitle toplumu ve onun liderleri de bugün Hitler ve onun kitlelerinden pek farklı değildir. Hitler de yabancılaşmış bir kişidir. Çocukluğundan 20'li yaşlarına kadar baskılarla, zorluklarla geçen ve kendine tam olarak bir kimlik bulamadığı, kimliksiz ve yabancı gibi sürdürmüştür ömrünü. Toplum da kendisine benzeyen, fakat daha baskıcı olanı tercih etmektedir. Bu kitle toplumunun içinde bulunduğu arayışın ve çıkmazın sonucudur. Hitler de kendinden güçlü olana gizliden gizliye hayrandı, çünkü ondan korkuyordu. Bu kişi de o zamanki Amerika başkanı Roosevelt'ten başkası değildi.

1943'te Hitler'e meydan okuyacak önder rolündeki tek kişi, Roosevelt'tir. Hitler'in Churchill'den de, Stalin'den de hiç çekinmediğini, yakınında bulunmuş kişiler belirtmiştir. Roosevelt kendisi için ne derse desin, o, için için, Roosevelt'i beğenmektedir. Ne var ki, belki de nasıl davranacağını önceden kestiremediğinden, gizliden gizliye ondan çekinmektedir de (Langar, 2003: 182). Görüldüğü gibi, kitle toplumu gibi, onun liderleri de bir arayış içindeler, çünkü kendilerinden ve çevrelerinden yabancılaşmış durumdalar, bir ruhsal çöküntünün içindeler ve bu durum onları kimliksizleştirirken, birbirinden farklı cılız ve zayıf kimlikler taşımalarına neden olmaktadır.

Bu arayışlarının temel sebebi bireyin bağımsızlığını yitirmiş olmasıdır ve savruk bir şekilde ortalıkta dolaşıyor olması ve yaslanabileceği bir yer aramasıdır. Birey bağımsızlığını yitirdiği gibi, asıl önemlisi, bağımsız olma isteği bile duyamayacak bir konuma gelmiş olmasıdır. Bindokuzyüz kırklarda özgürlük size yararı olan, işe yarayan bir şeydi, bugünse, bankadaki senediniz, hesabınız gibi, savunmanız gereken, korumanız gereken bir şey olup çıktı" (Mills, 1974: 454, 470).

İspiyoncular, sivil polisler, gizli kameralar ve dinlenme aygıtları vasıtasıyla bağımsızlığını yitirmiş ve başboş yığınlar arasında kaybolan birey, bu durumuna rağmen her gün yakından izlenmekte, en yakınındakine bile güven duyamaz durumuna gelmektedir. Hatta kendilerine, gördüklerine de olan inançlarını yitirmiş durumdadır. Kendi gördükleri bile, başka kişiler tarafından doğrulanmadıkça, doğrudan ısrar edecek yerde, geri adım atmayı, yanlışlıklarını söylemeyi tercih eder hale koşullanmışlardır.

Bu tespitte katılan Mills, herkesin birbirinden kuşkulananacak duruma getirilmesi sayesinde korkutulmuş, susturulmuş, tekdüze bir kalabalıklaşma içinde muma döndürülmüş bir halkın yaratıldığını ifade etmektedir. “Bireyler, çoğu kez, başka kimselerce de doğrulanmadıkça, ya da kitle haberleşme araçlarında da raslanmadıkça kendi yaşam denemelerine bile inanmamaktadırlar (Mills, 1974: 424, 437).

Bu koşullar altında, kamu oyunun artık sadece bir reaksiyon toplamı olduğu, kamu denemeyi sadece kendilerinin pasif bir biçimde karşı karşıya bıraktıkları ve ister istemez, kendilerine bu kitle haberleşme araçlarıyla verilen telkin (suggestion) ve güdümlenmelere uymak zorunda bırakılan bireyler topluluğu durumuna indirgenmiş olmaktadır (Mills, 1974: 428).

Bugünün toplumunda kamuoyu yüksek sesli şikayetlere izin vermez, kulağı delikler bu şikayetin dozunda henüz seçkinlerin kokusunu almazlar, öfkeli kişi ise seçkinlerle, onların istekleri doğrultusunda uzlaşır (Horkheimer & Adorno, 1996: 21).

Mills’e göre; günümüzün etkin iktidar kuruluşları, sırasıyla, dev şirketler, erişilmesi güç devlet kurumları ve yanına kolay kolay yaklaşılmayan ordudur. Bunlara, bu güçlerin içinde yer aldığı ve ciddi baskı unsuru oluşturan, para ve siyasal gücü elinde bulunduran çete ve örgütleri de dahil edebilmek mümkündür. Bir yanda bunların, bir yanda da ailesinin, küçük ve yakın topluluklarının baskıları altında kalan birey, kendini güvenceye kavuşturacak ve kendini güçlü hissedebilmesini sağlayacak ara-kuruluşlardan yoksun bulunmaktadır. Bu nedenle kitle toplumunda birey için gerçekten canlı, gerçekten anlam taşıyan bir siyasal mücadele olanağı kalmamıştır (Mills, 1974: 432).

“Halk egemen oldu ve barbarlık doruğuna ulaştı” diyen Gustave Le Bon’un aksine Mills, Fransız Devriminden bu yana siyasal iktidarların ve bunu destekleyen düşünürlerin kamu’nun oluşmaya başlamasını ve güçlenmesini çok tehlikeli

bulduklarını söyler. Gerçek bir kamu oyunun bulunduğunu söyleyebilmek için, devlet yönetimine ve iktidara katılmayan halk kesimlerin *ve bunlar içinde yer alan tek tek bireylerin* siyasal düşünce, fikir ve kanaatlerini hiç çekinmeden, hiçbir şeyden korkmadan serbestçe ifade edebilmeli ve bunu kapalı kapıların ardında değil, kamuya duyurabilecek şekilde genel ve açık yollardan yapabilmeli; ayrıca halk bu olanaklarını kullandığında devletin ve hükümetin aldığı kararları etkileyebilmeli ve belirleyebilmelidir (Mills, 1974, 433).

Fakat bugün, dünyaya yön veren, küçük bir azınlığın elinde olan Çok Uluslu Şirketler'in oluşturduğu seçkinler, bireye rağmen birey ve onun içinde bulunduğu yığınlardan oluşturulan kitlelerin tepki ve isteklerini görmezlikten gelmekte, hayali senaryoların, devletin güvenlik ve bütünlüğü gibi kavramların arkasına sığınarak bireyin her türlü tepki ve isteği bastırılmakta, bireye istemediği bir dayatmada bulunmaktadır. Bu da bireyin yaşadığı toplumla ilgili karar alma ve geliştirme isteğini yok etmekte, kendi geleceği ile ilgili kararlarda bile beyinde oluşturduğu 'yüce devlet' emrini dinlemekte ve uygulamaktadır, bu da kendi yaşamını es geçmesine, bilmediği, tanımadığı güçler adına yaşamaya başlamasına yol açmaktadır.

Kamu toplum düzeninden kitle yapısına geçen ve yığınlardan oluşan ve aralarında gerçek bir ilişkinin olmadığı, aynı apartmanda oturmalarına rağmen yıllarca birbirlerini tanıma zahmetine bile girişmeyen, aynı ev içinde bile kendi aralarında iletişim kurma acizliğine düşen kitle toplumu insanları arasındaki birincil etkileşim, Mills'in de vurguladığı gibi, tamamen yok olmuş bulunmaktadır. Bu da sonuçta bireyleri, umutsuzluğa, yalnızlığa itmekte, bireye pasif ve etkisiz bir kimlik kazandırmakta, kendisi hakkında alınan kararlara bile ses çıkarılamaz boyutuna düşmektedir. Birey, artık günümüzün etkin iktidar kuruluşları, dev şirketler, aile ve yakın toplulukların baskısı altında ezilmektedir. Birey için gerçekten anlam taşıyan bir siyasal mücadele olanağı da kalmamıştır. Görüldüğü üzere Mills, siyasal yabancılaşmadan hareket etmekte ve bu yabancılaşmanın altında yatan etkenler olarak genellikle sosyolojik değişkenlerin üzerinde durmaktadır.

Her an neyse ne olması gerekiyorsa birey o olmak zorundadır. Bunun nedeni de, bireyin dar toplumsal çerçevesinin sınırlarını aşamamasıdır. Gündelik hayatta her gün yaptıklarının ne olduğunu bilmeyen, yakın çevresindekilerden bu yaşamın herhangi bir şekilde eleştirildiğini görmeyen, her yaptığını öyle alıştığı için yapan kitle toplumu

içindeki bireyler gündelik hayatların sellerin önünde sürüklenen çakıl taşları gibi yaşamaktadırlar. Bu yapının oluşmasının en önemli faktörü ise; anı düşünen ve tüm değerlerden uzaklaştırılmış olan, mevcut sistemin yürütmesine destek veren eğitim sistemidir. Bu gün verilen eğitimle topluma hırsız, yalancı, tetikçi, kapkaççı, tornacı yetiştirilmektedir, insani değerler kimsenin umurunda değildir. İnsanlara bir torna tezgahını kullanmayı ya da okuma yazmayı öğretmek bir beceri öğretimidir; fakat aynı insanlara hayatın anlamı üzerinde bir şeyler düşünüp değerlendirmede bulunabilecek bir bilinçlilik kazandırmak, ya da onlarla Hıristiyanca, komünistçe ya da stoikçe yaşamının erdemliliği üzerinde tartışmada bulunmak bir değer eğitimidir. Tabi bu tespite, yığınlar, ‘bu karın doyurmuyor’ yakıştırmasında bulunacaklar ve onları karınlarının sorunlarını sadece düşünmekle baş başa bırakan sistemi de sorgulamadan (Mills, 1974: 447, 454).

Mills’de birey, Freud’dan farklı, ancak Marx’a benzer bir biçimde “bir bütün” ya da kendi deyimiyle, “tarihsel bunalımların bir aktörü” olarak ele alınmaktadır. Algılanan dışsal gerçekliğin, içselleştirme sürecini toplumsal bir oldu olarak irdelemekte, fakat Freud sonrası akımın da etkisinde kalarak, çocukluk yıllarının sosyalleşmesi ile daha sonraki kişilik yapısı arasında bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır (Tolon, 1981: 165).

Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Çünkü Göğlerin Egemenliği onlarıdır. (İncil, 2001: Luk. 6:20-23)

BÖLÜM II

YABANCILAŞMANIN NEDENLERİ

Sanayii devrimi ile başlayan bugünkü yaşam koşulları ve şehirleşmenin getirdiği yüksek stres, göç, izole yaşam, zayıf komşuluk ilişkileri, ekonomik ve sosyal bunalımlar, gelişmekte olan ülkelerde modernleşmenin tam olarak gerçekleşmemesi, kentleşme sorunu, eğitim sorunu, aşırı nüfus artışı, işsizlik sorunu ve kuşaklar arası anlaşmazlıklar ve özellikle dinsel baskılar ve dinin dayattığı kurallar bireylerin topluma ve kendilerine yabancılaşmasını getirmektedir.

İnsanın kendi uygarlığına nesnel bir açıdan bakması hiç de kolay değildir. Bunun yolu, seyahat, tarih ve antropolojidir. Bakış açısı da önemlidir, örneğin bir gezgin olan Marco Polo, Çinli kadınların ayaklarının ufak olduğunu fark etmemiş, dolayısıyla hiç değinmemiştir. Tarihçiler, olayları belli kalıplara göre düzenlemektedir; Roma'nın çöküşü kimi tarihçilere göre emperyalizme, kimilerine göre sıtmaya, kimilerine göre göçlere bağlanmıştır. Antropologlar, olguları günümüzün önyargılarına göre seçmektedirler. Örneğin vahşiler hakkındaki bir konuyu ele alalım. Sıradan insanlara fikirleri sorulduğunda, Rousseau'yu savunanlar vahşilerin soylu olduğunu, emperyalistler gaddar olduğunu söyleyebilir. Yine aynı konuda, dindar düşünceli antropologlar vahşilerin erdemli aile babaları olduğunu iddia ederken, boşanma yasasından yana olanlar, vahşilerin serbest aşk hayatı yaşadığını ileri sürebilirler.

Bu üç perspektiften bakabiliyorsanız, o halde uygarlığı nasıl tanımlayabilirsiniz? Russell'in tanımına göre; "Uygarlık, bilgi ile basiretin bir araya gelmesinden doğan bir hayat tarzıdır." Uygarlık bu anlamda, tarımla ve geniş getiren hayvanların evcilleştirilmesiyle başlamıştır. Tüm uygarlık tarihine baktığımızda; Batı Uygarlığı'nın bilim ve endüstrileşmenin getirdiği ayırt edici özelliğini görürüz. Bundan önce ise uygarlıklar arasında çok ayırt edici farklar olmamıştır. Batı Uygarlığı'nın kökenine

inildiğinde, bu uygarlığın Mısır ve Babil'den aldığı şeylerin, esas itibariyle bütün uygarlıkların belirgin nitelikleri olduğunu görürüz. Ayırt edici Batı karakteri, tümdengelimli uslamlama alışkanlığı ile geometri bilimini icat eden Yunanlılarla başlamaktadır. Edebiyat ve sanatta mükemmellin üstünde olabilirler ancak bu bakımdan, diğer uluslarla aralarında derin ayrılıklar yoktur (Russell, 1998: 127).

Batı Uygarlığını, modern çağlardan önceki haliyle tamamlamak için gerekli olan şey, Hıristiyanlık yoluyla ortaya çıkan, hükümet ve din arasındaki kendine özgü ilişki olmuştur. Hıristiyanlığın teolojisi, Yunanlıların tümdengelim uslamlamasına duydukları sevgiden doğmuş; kilisenin merkezi yönetimi ise, Roma emperyalizmiyle, Roma yargı içtihadını örnek almıştır. O döneme bakıldığında Batı Uygarlığı o çağlarda var olan en mükemmeli değildir aslında. Müslümanlar da, Çin'liler de Batı'dan üstündüler. İnsanlık tarihinde, kendiliğinden bir ilerlemenin meydana geldiği bir iki dönem vardır. Yazı ve tarımın geliştiği çağlarda Mısır ve Babil. Bu Yunanistan'da 200 yıl süreyle kendiliğinden bir ilerleme oluşturmuş; Batı Avrupa'da da Rönesans bu ilerlemeyi sağlamıştır. Bütün bu gelişmelerle birlikte; uygarlığın başlangıcından Sanayi Devrimi'ne kadar insanlar, çok çalışmak suretiyle kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamak için üretmiştir. O dönemlerde kişiler kazandığıyla zorunlu ihtiyaçlarını karşılıyor; sonra da kalan az miktardaki üretim fazlası, savaşçılar ve rahipler tarafından kullanılıyordu. Kıtık zamanlarında üretim fazlası olmuyor, ama yine de savaşçılarla rahipler kazanç sağlıyor, bunun sonucunda pek çok işçi açlıktan ölüyordu. Bu sistem Rusya'da 1917'ye kadar devam etmiştir. Bu kadar uzun zaman süren ve ancak yakın zamanlarda sona eren bir sistem doğallıkla, insanların düşünce ve görüşlerinde derin izler bırakmıştır (Russell, 1998: 12).

Bütün bunlara rağmen tüm insanların aynı temel anatomik ve fizyolojik özellikleri paylaştıkları herkesçe bilinmektedir. Hiçbir doktor kendi ırkının insanlara uyguladığı yöntemleri ırkı ve rengi değişik başka insanlara uygulayamayacağını düşünmez bile. Ancak, acaba insanların ruhsal düzeni de tüm insanlarda ortak mıdır? Tüm insanlar, aynı insan doğasına ortak olarak sahip midirler? “İnsan Doğası” diye bir şey var mıdır? (Fromm, 1984: 37).

İnsanlar eğer temel ruhsal ve anlksal yapıları bakımından birbirlerinden farklıysalar, fizyolojik ve anatomik anlamının dışında bir “insanlıktan” nasıl söz

edilebilmektedir? Eğer hepimiz aynı insan doğasını paylaşmıyor olsaydık, tümüyle değişik kültürlerin sanatını, söylencelerini, tiyatrolarını nasıl anlayabilecektik?

Tüm insanlık ve insancılık kavramı, bütün insanların paylaştıkları bir insan doğası düşünö, üzerinde temellendirilmiştir. Yahudi, Hıristiyan düşüncesinin olduğu gibi, Budist düşüncenin de öncülü budur. Budist düşünce, varoluşçu ve insanbilimsel terimler içinde bir insan modeli çizmiş ve tüm insanlar için aynı ruhsal yasaların geçerli olduğunu, çünkü insanlık durumunun, hepimiz için aynı olduğunu, hepimizin birbirimizin “ben”lerinin yıkılmazlığı ve ayrılığı yanılması altında yaşadığımızı, hepimizin tutkulu bir istekle, o özel şey olan “ben” dahil, şeylere bağlanarak varoluş sorununa bir yanıt bulmaya çalıştığımızı varsaymaktadır (Fromm, 1984: 38).

Tanrı kavramına dayanılarak tasarılanmış olan, Yahudi-Hıristiyan geleneği, insanı daha farklı bir biçimde tanımlamaktadır. Tüm insan ırkının ilk taşıyıcıları bir kadınla, bir erkektir. Bu ilk taşıyıcılar da, onlardan sonra gelen kuşaklar da “tanrıya benzer olarak” yaratılmışlardır. Hepsi kendilerini insan kılan, birbirlerine bilmelerine ve sevmelerine yol açan aynı temel çizgileri paylaşmaktadırlar. İşte, Mesih çağının modelinin öncülü budur (Fromm, 1984 : 38).

Filozoflar arasında modern dinamik psikolojinin kurucusu sayılan Spinoza, insan doğasının resmini, “insan doğası modeli” ile tanımlamaktadır. İnsanlar farklı kültürün insanları olsa da, anlaşılabilir. Çünkü, insan birdir ve aynı yasalar hepimiz için geçerlidir. 18. ve 19. yüzyıl filozofları, özellikle Goethe ve Herder, insan doğasında bulunan insanlığın, onu gelişmenin daha üstün basamaklarına doğru yönlendirdiğine inanmışlardı.

Günümüzde, “insan doğası” gibi bir düşün, kısmen soyut bir terim olmasından dolayı kuşku ile karşılandıklarından, kısmen de, Budist, Yahudi-Hıristiyan, Spinozacı ve Aydınlanmacı kavramların temeli olan “insanlık” yaşantısı yitirilmiş olduğundan gözden düşmüştür. Çağdaş ruhbilimci ve toplumbilimciler, insanı, üstüne her kültürün kendi metnini yazabileceği boş bir kağıt olarak düşünme eğilimindedirler. Marx ve Freud, bu çağdaş akımlara karşıt olarak, insanın ruhsal ve anlksal özyapısı aracılığıyla oluşan davranışının, bir bütün davranışı olduğunu ve kavranılabilir olduğunu varsaymıştır (Fromm, 1984: 39). Ancak, Marx’ın insan doğasına ilişkin kuramını tam anlamıyla geliştiremediğini ve çelişik yorumlara açık bıraktığını görmekteyiz. Yine de, Marx’ın insan kavramından, insansal bozukluklara ve insanlığa ilişkin belli düşünler

ortaya koyduğunu, şu şekilde görmekteyiz: Marx, ruhsal bozukluğun ana dışlaması olarak, yabancılaşmış insandan bahsetmektedir.

30'lu yıllarda Alman sinema ekolünün gerçekleştirdiği, sessiz filmlerden biri olan “Praglı Öğrenci” adlı film yabancılaşmış bir bireyin hikayesini anlatır bize. Bu film, fakir ama gözü yükseklerde olan ve daha gösterişli yaşamak isteyen bir öğrencinin hikayesini anlatmaktadır. Filmdeki öğrenci, bir av partisine katılır ve orada yaşlıca bir adam kılığında girmiş şeytanla tanışır. Şeytan, ava katılan güzel kadınlardan birinin yolunu şaşırtarak öğrenci ile karşılaşmasını sağlar. Bu karşılaşma, öğrenci için yıldırım aşkına dönüşür, fakat çok zengin olan kadın, öğrenciyi tutku ve doyumumsuzluklarıyla başa bırakarak gider. Şeytan bir gün yine ortaya çıkar ve ona, bir sürü altın karşılığında aynadaki görüntüsünü vermesini önerir. Öğrenci sevinçle kabul eder. Filmin temel savı işte bu noktada başlamaktadır. Filmde, simgesel anlamda öğrencinin görüntüsünü yitirmesi, dış dünyanın birey için artık saydam olmadığı, eylemleri üzerindeki kontrolünün azaldığının bir göstergesi olmaktadır. Birey, kendi varlığı üzerinde artık derinlemesine bir görüş açısına sahip değildir. Bu durumda, kendi gerçek kimliğini ve varlığını sanki bir başkasıymış gibi algılayacak, yani yabancılaşmış olacaktır (Becker, 1960: 110).

Bu sonuç filmde işlenen ana temalardan birincisidir. Ancak film bununla da yetinmeyip, öykünün somut anlamını da bize vermektedir. Aynadaki görüntü kendiliğinden ortadan kalkmış değildir. Gerçek sahibi tarafından satılmış olan bu görüntü artık bir meta olmuştur. Somut toplumsal yabancılaşmanın anlamı da budur. Öyküde göze çarpan bir diğer anlatımda, şeytanla anlaşma sırasında “altının” yabancılaşmanın odak noktasına yerleştiriliyor olmasıdır. Yani, belirli bir toplum biçiminde meta ve değişim değeri mantığının önemi vurgulanmakta ve yabancılaşmanın birey üzerindeki etkileri açıkça ortaya konulmaktadır (Becker, 1960: 113). Bazı Amerikalı sosyologlar, yabancılaşmada dört ana öge tanımlamaktadırlar: Güçsüzlük, süreci bütünlüğü içerisinde algılayamama, yalnızlaşma ve kendini özüne karşı yabancı hissetme.

Bu dört ögeden her biri, insanın etkinlik alanındaki nesnel konumuna bir tepki niteliği taşımaktadır. Maddesel üretim, zihinsel yaratma ve insan ilişkileri olarak sıralayabileceğimiz temel etkinlik alanlarını ele aldığımızda, güçsüzlük ögesi, emekçi ile kendisi tarafından yaratılan nesne arasındaki köklü farklılaşmayı ve emekçinin bu

nesneye boyun eğdiğini göstermektedir. Bu konudaki en klasik örnek, insanın makine tarafından köleleştirilmesidir. Süreci bütünlüğü içinde algılayamama ögesi ise, emekçinin zihinsel yaratma ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Yalnızlaşma ise, insan ilişkileri alanındaki yabancılaşmayı ve etkilerini belirtmektedir (Becker, 1960: 114).

Bireyin yabancılaşmasına neden olan faktörlerin değerlendirileceği bu bölümde; dinsel, teknolojik, toplumsal, ekonomik ve bunun etkilediği sanayi devrimi ve modernleşme ve bunun kentleşmeye etkisi ve tüm bunların bireyler üzerinde yarattığı yabancılaşma duygusu ve etkileri incelenecektir.

1. Din ve Yabancılaşma

Akdeniz dünyasında üç büyük din görülmüştür: Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık. Tüm insanlara seslenme eğiliminde olan ise; Hıristiyanlık ve Müslümanlık olmuştur (Foucault, 2003: 154). Toplumsal varlığın yeni bir tarzıyla birlikte tarihte yeni bir din ve zihniyet yayıldığı zaman eski sınıflar, kabileler ve halklarla birlikte genel olarak eski tanrılar da, *dinler de* bir yana atılmıştır (Horkheimer & Adorno, 1995: 110).

Yahudilik diğer iki büyük dinden farklı bir yapıya sahiptir. İsa, sözleri ile eylemleri arasında büyük uyumsuzluklar olan Yahudi din önderlerini şiddetle eleştirir. Onlar için şöyle der: “Göklerin egemenliği’nin kapısını insanların yüzüne kaparlar; ne kendileri içeri girerler, ne de girmek isteyenleri bırakırlar (İncil, 2001: Matta, 23:13-14).

Jürgen Habermas, Yahudi kültürel geleneği ile kökenleri protestan sofuluğundan gelen Alman İdealizmi arasında bazı öğelerde büyük benzerlikler olduğunu ileri sürmektedir. Eleştirel Teoriyi anlamak açısından çok önemli bir benzerlik, Tanrıya yaklaşmak için tasvirin değil, kelamın geçerli tek yol olduğuna ilişkin esrarlı düşüncedir. Kutsal bir din olan eski İbranice ile, Diaspora’daki* kutsal olmayan dil’ler arasındaki uzaklık ve benzemezlik, Yahudi düşüncesinde, bugünkü söylem evrenine karşı daima bir güvensizlik duyulmasına yol açmıştır (Jay, 1989: 60).

Foucault özellikle Müslümanlık ve Hıristiyanlığın insanlar üzerinde yaptığı etkiler üzerinde durmaktadır: “On ikinci ve on üçüncü yüzyıla kadar Hıristiyanlıktan

* Tevrat’taki eski topraklara dönüncüye kadar yaşanan sürgün günlerindeki yaşam.

son derece daha büyük, daha güçlü bir dinamizme sahip olan Müslüman dünyası nasıl bir anda tersine dönmüştür? Dini, askeri, toplumsal, kültürel yaşam biçimleri Ortaçağ Hıristiyan dünyasından çok daha esnek, çok daha zengin, çok daha güler yüzlü olan Müslüman dünyası, belli bir anda durmuş ve günümüze kadar evrenselliğin odağı olmuş, Hıristiyan bir dünya tarafından sömürgeleştirilmiştir” (Foucault, 2003: 154).

Foucault'nun sorusuna şu cevap uygun düşmektedir; Bu durumun en önemli nedeni olarak; ticaret yollarının değişmesi ve yeni yollardan elde edilen ekonomik gelişmenin ve zenginliğin batılı ülkelerin, yani Hıristiyan dünyasının eline geçmesi, buradan elde edilen zenginliğin sermayeye dönüştürülmesi ve elde edilen gelirle sanayi ve teknolojiye gerçekleşen hızlı ilerleme gösterilebilmektedir. Fakat aynı dönemde İslam dünyası yaşanan bu gelişmeye seyirci veya uzak kalmıştır. Bunun en önemli nedeni de; yönetimlerinde bulunan iktidarların, kendi saltanatlarını devam ettirmek için yeni gelişmelere kapalı durmayı tercih etmeleridir, kendi halklarından korkmaları ve yeni buluşların kendi iktidarlarına son vereceği endişesidir. Matbaanın Hıristiyan dünyasından yaklaşık 200 yıl sonra İslam'ın egemen olduğu topraklara gelmesi, yöneticilerin yeniliklere karşı bakışını en iyi anlatan örnek olarak gösterilebilmektedir.

Reform döneminden önce, on beşinci yüzyıl ve on altıncı yüzyıl başına doğru, Hıristiyanlıkta özellikle Katolik kilisesinin bireylerle ne kadar yakından ilgilendiğini gösteren ibadet pratikleri, vicdan yönetimleri, vicdan muhasebeleri gelişmeye başlamıştır. Bu ilginin konusu yalnızca günahlar, yasa dışı davranışlar olmamış, insanların kafalarından ve gönüllerinden neler geçtiği de olmuştur. Bu dönemden sonra Batı'nın eğitimle fazlasıyla ilgilendiğini fark ederseniz, yalnızca ruhbanların eğitimiyle değil, aynı zamanda, tacir, tüccar, kanun adamı olacak kişilerin de eğitimiyle ilgilenilmiştir. Çocuklar da küçük yaşta eğitime başlanmıştır. Henüz burjuvalara özgü olan bu eğitim daha sonra çok daha yaygınlaşacaktır. Hatta orduda bile: Bu disiplinleştirme fenomenlerinin on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda ortaya çıktığını göreceksiniz. Önemli şeylerden biri; bedeni, sağlığı, normalliği ilgilendiren tüm bu kaygılarla burjuvazinin önce kendi için, kendi soyu, kendi çocukları, bu gruba dahil olan insanlar için ilgilendiği ve normalleştirme prosedürlerini, diğer toplumsal tabakalara yavaş yavaş uyguladığıdır (Foucault, 2003: 159).

İlk dönemlerdeki Hıristiyanlık, antikçağın asetizmine birçok önemli değişiklikler getirmiştir. Yasaların biçimini kuvvetlendirmiş ayrıca kendilik pratiklerini,

insanın kendisini bir arzu öznesi olarak deşifre etmesine yöneltmiştir. Yani, yasa ile arzunun eklemesi Hıristiyanlığın oldukça önemli bir karakteristiği olarak görülmektedir (Foucault, 2005: 88).

Erken Hıristiyanlık bireyler üzerinde, onların özel dünyalarının ortaya serilmesi yoluyla uygulanan pastoral bir etki yaratmıştır. Bunun yanı sıra pastoral iktidar fikri, vicdan muhasebesi ve vicdanın yönlendirilmesi gibi Yunan düşüncesinden ödünç aldığı bir çok özelliğe rağmen, bu düşünceye yabancı kalmıştır. Yunan düşüncesinden ödünç alınan bir diğer ilginç nokta; yiyecek ve içeceğin önemi olmuştur. Hıristiyanlığın ilk günlerinde, keşişlerin yaşam kurallarında yiyecek, cinsiyetten bile daha önemli olmuştur. Ortaçağda çok yavaş bir kayma gözlenmiş, ikisi arasında bir denge kurulmuştur ve on yedinci yüzyıldan sonra üstünlüğü cinsellik almıştır. Hıristiyanlığın hükmettiği yüzyıllarda, boşu boşuna harcanan çabayı daima anımsatan nesneye, yani kadına karşı duyulan yasaklanmış, zoraki hale gelmiş nefret hep sevecenlik ilkesinin ardında fırsat kollamıştır. Bedence zayıf olanları koruma düşüncesini güçlü kuvvetli köleden yararlanma biçimine sokan Hıristiyan uygarlığı, bu dini kabul eden halkların gönlünü tamamen kazanmayı asla başarmamıştır. Kadına zayıflık damgası vurulmuştur, erkeklerden sayıca fazla oldukları yerlerde bile zayıflık nedeniyle kadınlar azınlıkta kalmıştır. Hükümran erkek kadına birey olma onurunu çok görür. Horkheimer ve Adorno'nun savına göre; alnında egemenliğin damgasını taşıyan, maddi ve manevi yönden zayıf bir güç olarak kadından nefret etmenin açıklanışı aynı zamanda Yahudiden nefret etmenin de açıklanışıdır. Kadınlarla Yahudilerin binlerce yıldan bu yana hükmetmedikleri davranışlarından anlaşılmaktadır. Ortadan kaldırılmaları mümkün olduğu halde yaşamaya devam ediyorlar ve korkuları, zayıflıkları, sürekli baskıdan dolayı doğayla olan yakın bağları onların yaşam ögesini oluşturuyor (Horkheimer & Adorno, 1995: 129-131). Benzeri bir durum, kadının ikinci plana itilmesi, toplumdan yabancılaşması, getirdiği birçok kural açıdan Hıristiyanlığın devamı niteliğinde bulunan İslam'da da görülmektedir.

Daha geçmiş dönemlere döndüğümüzde ise Batı'da yabancılaşma kavramının ilk kez, Eski Ahid'de puta tapma ile ilgili olarak ortaya çıktığını görürüz. Peygamberlerin anlattıkları anlamda puta tapma, tek tanrı yerine bir çok tanrıya tapma olgusu değil, putların insan tarafından yaratılmış olması ve insanın kendi yarattığı nesnelere kutsal sayması olgusudur. Birey kendi yaşamı ile ilgili özel nitelikleri nesnelere aktarmakta ve kendisini gerçekleştirerek aşma yerine, kendi varlığı ile ancak puta tapma yoluyla ilişki

kurabilmektedir. İnsan böylece kendi gücüne ve kendisinde var olan potansiyelin zenginliğine yabancı kalmakta ve kendi varlığının özelliklerine, ancak putların yaşamına boyun eğerek dolaylı yoldan ulaşabilmektedir (Ewing, 1971: 160).

Bağnaz insanın psikolojik yapısı da gerçekte bundan pek farklı değildir. İçinde bulunduğu ruhsal durumu dengelemek için kendisine devleti, bir siyasal parti veya doktrini, bir din veya tanrıyı seçer. Bu, onun için artık hiçbir tartışma kabul etmez tek mutlak olmuştur. Böylece yaşamı bir anlam kazanmış ve seçtiği puta körü körüne bağlanmakta, kendisini tahrik etmekte ve coşturmaktadır. Ancak bu coşkunluk, yaratıcı bir sevincin doğurabileceğinden çok farklıdır. Bu coşkunluğun yoğun olması, sıcak ve içten bir coşkunluk olduğu kanısı uyandırmamalı; aksine donuk ve cansız bir duyarlılığın üzerine inşa edilmiş yakıcı bir buzdan farksızdır (Ewing, 1971: 160).

Eski Ahid putların boşluğunu ve geçersizliğini şu sözlerle belirtir: “Görmek için gözleri var ama göremezler, duymak için kulakları var ama duyamazlar.” İnsan kendi yaratıcı gücünü putların varlığına aktardığı ölçüde zavallılaşır ve onlara giderek daha bağımlı olur. Zaman içerisinde bir Tanrı, Devlet, din, bir kişi veya her hangi bir eşya biçimine bürünebilen putları, yalnızca dinsel bir anlamı olan biçimler içerisinde bulmayız. Puta tapma, bireyin yaratıcı gücüyle kendini verdiği ve sonra da kayıtsız şartsız boyun eğdiği herhangi bir şeye ibadettir. Bu doğrultuda en çok karşılaşılan yabancılaşma kategorilerinden biri, dil aracılığıyla oluşan yabancılaşmadır. Örneğin, sizi seviyorum gibi bir kelimeyle bir duygu ifade edildiğinde, söz konusu deyim ya da kelime, bende var olan bir gerçeği, yani sevgimin varlığını göstermektedir. Burada sevmek kelimesinin sevmek olgusunu simgelediği düşünülebilir; ancak bu kelime, söylenildiği andan itibaren artık kendine özgü bir yaşama ve gerçekliğe kavuşmaktadır. Çoğu kez kelimenin, yaşanan deneyimle eşdeğerli olduğu sanılır; oysa kelime tekrar edildiğinde; aynı duygu duyulmayabilir. Duyulan yalnızca kelimenin ifade ettiği sevginin düşüncesidir. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere dil yoluyla yabancılaşma; bu olgunun bütünsel karmaşıklığını göstermektedir bize. Dil insan türünün en değerli kültürel ürünlerinden biridir ve yabancılaşmadan kurtulmak için konuşmaktan vazgeçmek, bulunabilecek çözümlerin kuşkusuz en anlamsız olanıdır. Ancak sözün yaşanmış deneyimi ikame etme tehlikesini de içerdiğinin her zaman bilincinde olmak gereklidir. Bu bir fikir, sanat eseri gibi bireyin yarattığı her şey için geçerlidir. Bunların her biri insanın yarattığı ve ona katkıları olan şeylerdir ama aynı zamanda insanın yaşamı, yaşanmış deneyimi, nesnelere, duygularını ve kendini başkalarının iradesine

terk etme ve körü körüne itaat etme ile karıştırması yönünde de bir tuzaktır (Ewing, 1971:162). Hıristiyanlık aynı zamanda Roma İmparatorluğu sınırları içinde, ulusal ve kişisel özgürlüklerini kaybedenlere bir avuntu olarak da ortaya çıkan bir dindir. Bu bakımdan başlangıçta tamamen politika dışında kalmış ve Yahudilik dininden kalıt aldığı törel bir tutumla devam etmiştir. Konstantin'den önceki yıllarda örgütlenmiş ve örgütünü geliştirmiştir. Bu örgüte her bağlı Hıristiyan, devlete olan bağlılık borcunu göstermek durumunda kalmıştır. Roma düştüğü zaman, Yahudi, Yunan ve Roma uygarlıklarında en yaşamsal olan şeyi, kilise bir tek sentez içinde koruyabilmişti: Hıristiyanlığın törel buyrukları (Russell, 1998: 129). Georges Balandier'nin haklı olarak belirttiği gibi; "Gelenek en sağlam dayanaklarını dinde ve özellikle de onun kültürel ya da ruhbani kurumlarında bulur (Balandier, 1988: 36). Hıristiyanlığın avuntu olarak görülme nedenlerin diğer birçok din içinde geçerli olduğunu kolaylıkla söylemek mümkündür. Toplumdan itilmişler, kendini ezik ve yalnız hissedenler, pasif kişiliğine güçlü bir koruma unsuru arayanlar genelde bu tarz yapıların içine ilk girenler arasında yer alırlar ve savaşçı görevini yerine getirirler. Kendilerini dışlayanlardan intikamlarını bu yolla alırlar, yabancılaşmalarına son verdiğine inandıkları inançların savunulması için bedenlerini ortaya koymalarını ve ölüme aşkla gitmeleri ancak bu şekilde açıklanabilir.

Marx'a göre ise, Hıristiyanlık Yahudilikten çıkmadır ve yeniden onda çözülmüştür. Ona göre Hıristiyanlığı baştan beri teorize eden Yahudilik olmuştur. Bu yüzden Yahudi pratik Hıristiyandır ve pratik Hıristiyan da yeniden Yahudi olmuştur. Hıristiyanlık Yahudiliğin yüce fikri, Yahudilik Hıristiyanlığın kaba pratik bir uygulamasıdır. Bu uygulama, ancak Hıristiyanlığın tam bir din olarak, insanın kendisine ve doğaya yabancılaşmasını teorik bakımdan tamamlamasından sonra oluşan bir uygulama haline gelmiştir. Yahudilik ancak o zaman evrensel egemenliğe ulaşabilmiştir. Marx'a göre elden çıkarma, yabancılaşmanın pratiğidir. Bu süreç yabancılaşmış insanı, doğayı elden çıkarılır kılıp satılık hale getirmek için, egoist gereksinimin ve ticaretin köleliğine tabi nesnelere haline çevirmiştir. Eksiksiz pratikte, Hıristiyanın göksel saadet egoizmi, zorunlu olarak Yahudinin maddi egoizmine, göksel gereksinim, yersel gereksinime, öznelcilik de özel çıkarlara dönüşmüştür (Marx, 1997: 51). Horkheimer'a göre, Yahudilerin tanrısı hak ettiği şeyi talep eder ve tembellerle kozunu paylaşır. Kullanımı günah ve sevap örgüsüne dahil eder. Buna karşılık Hıristiyanlık, tanrı ile insanın Yahudi dinindeki birliğinde ve mesih müjdesinde yer alan

inayet momentini öne çıkarmıştır. Bu moment, yarattığın kendini tanrıda tekrar bulmasıyla birlikte mutlak olandan duyulan dehşeti azaltmıştır. Kutsal arabulucu bir insan adı taşır ve bir insan gibi ölür. Verdiği mesaj şudur: Korkmayın; yasa insanın karşısında yok olur gider; sevgi, yani biricik yasa her çeşit azametten daha yüce olacaktır. Ne ki, doğal dinin büyüsünü kaldırmak için başvurduğu aynı momentler sayesinde Hıristiyanlık putataparlığı manevileştirerek tekrar yaratır. Mutlak olan soyluya ne kadar yaklaştırılırsa sonlu olan da o kadar mutlaklaştırılır. Ete kemiğe bürünen ruh, yani İsa tanrılaştırılmış büyücüdür. İnsanın mutlak olanda kendini yansıtması, tanrının İsa vasıtasıyla insanlaşması, proton pseudos'tur* Yahudiliği aşan gelişmeye, İnsan İsa'nın tanrı olduğunu iddia ederek ulaşılmıştır. Felaketin suçlusu özellikle Hıristiyanlığın bu yansıtıcı momentidir, büyüünün manevileştirilmesidir: Manevi olan karşısında doğal varlık olarak beliren şey manevi varlık diye gösterilmektedir.

Asya'daki büyük sistemler gibi Hıristiyanlık öncesi Yahudilik de ulusal yaşamdan, genel kendini korumadan hemen hemen hiç ayrılmayan bir inançtı. Pagan kurban töreninin biçim değiştirilişi ne sırf kült'te ne de sırf hissayatta gerçekleşmiştir, o çalışma sürecinin biçimini belirlemiştir. Bu sürecin şeması olarak kurban rasyonel duruma gelmektedir. Tabu, çalışma sürecinin rasyonel düzenlenişine dönüşür. O savaş ve barışta yönetimi, ekip biçmeyi, yiyeceklerin hazırlanışını ve et kesimini düzenler. Yahudilikte aile ve devlet yaşamının kutsal ritmi halinde düzene girmiştir. Ama Hıristiyanlık egemenliği ele geçirmek istediği yerde bile manevi alanda kalmaktan başka bir şey düşünmüyor. Yahudilere tahammül edemeyen bu insanlar onları taklit etmekten de geri kalmazlar. Horkheimer ve Adorno'ya göre; Yahudiyi taklit etmek bütün Yahudi düşmanlarının içinde vardır. Yahudilerden farklılıklarını içlerinde hissedenler eşitliği, insanı olanı görür görmez kendilerinde karşıt bir duygu, yabancılık duygusu özelden genele, tümevarır. Böylece egemen çalışma düzeninde çalışmaya ters düşen, tabulaştırılmış duygular uymacı antipatiler haline gelir. Yahudiler başkaldıran doğanın yazgısını paylaşır, faşizm bunun için onları kullanır, kendilerinden gözü kapalı ve basiretli şekilde yararlanılır. Hıristiyanlığın elde etmek için boşu boşuna uğraştığı şeyi Yahudiler başarmış gibidir: Tanrıya tapma olarak kendilerine karşı yönelen büyüünün gücünü kendi güçleri vasıtasıyla elinden almak (Horkheimer & Adorno, 1996:

* Proton pseudos (Yun.) İlkçağ Yunan felsefesinde "ilk yanlış"; "hatanın kaynağı ya da kökeni"; "atılan ilk yanlış adım" anlamlarında kullanılan terim.

74-85). Horkheimer, bir başka yerde ise şu ifadelerle yer vermektedir: “Musevi dini ölümlülerin umutsuzluğunu teselli edecek hiçbir söze göz yummaz; o sadece sahte olanı tanrı diye, sonluyu sonsuz diye, yalanı doğru diye çağırma yasağına umut bağlar. Kurtuluşun güvencesi, araya karışan tüm inançlara yüz çevirmekten, bilgi de ham hayallerin gammazlanmasından ileri gelir” (Horkheimer & Adorno, 1995: 41).

Russell’in savına göre, Hıristiyanlık öteden beri belli bir felsefe biçimini temsil eden bir din olmuş; bireyin ölümsüz bir ruha sahip bulunduğunu, bu bakımdan da bütün insanların eşit olduğu fikrini ortaya atmış, bu düşüncenin sonucunda Hıristiyan doktrininin gelişmiş bir şekli olarak insan hakları kavramı ortaya çıkmıştır (Russell, 1998: 75). Yine belirli aralıklarla, antikçağda Hıristiyanlığın bulaşmadığı bir düşünce biçimini yakalamak doğrultusunda çeşitli çabalara da rastlanmıştır. Düzenli olarak tekrarlanan bu Yunanlılara geri dönüş eğilimlerinde, bir tür nostalji özlemi, tekrar özgün bir düşünce biçimini yakalama çabası ve Yunan dünyasını Hıristiyan fenomenlerinin dışında tasarlama girişimleri söz konusu olmuştur. On altıncı yüzyılda söz konusu olan ise; Hıristiyanlık aracılığıyla yeniden bir tür Yunan-Hıristiyan felsefesi bulmak olmuştur. Bu eğilim, Hegel ve Schelling’den itibaren, Hıristiyanlığı atlayarak, Yunan felsefesini yeniden bulmak biçimini almıştır. Ki bu girişim, Nietzsche’de tekrar ortaya çıkmıştır. Burada önemli olan; Avrupa düşüncesinin Yunan düşüncesini, bir zamanlar fiilen yaşamış ve artık kendisinden tümüyle özgür olabildiğiniz bir deneyim olarak yeniden düşünmektir (Foucault, 2005: 256).

Genç Hegelci Okul, 1842’de, yükselen köktenci kentsoyluluğun felsefesi olarak ortaya çıkar. Sofu Ortodoksluğa ve feodal gericiliğe karşıt bir tavidir. Günlük yaşamsal meselelere ilişkin filozofik ihtiyatlılık yavaş yavaş bir yana bırakılmaktadır. Tam o sıralarda Feuerbach’ın Hıristiyanlığın Özü (Mahiyeti) yayımlanır: “...Tabiat her felsefeden bağımsız olarak vardır...Bizim dini muhayyilerimizin yarattığı üstün varlıklar, kendi varlığımızın fantastik bir yansımasından başka bir şey değildir” (Sunat, 1996: 69). Feuerbach bu saptaması ile, Tanrıya ilişkin kılınan bütün değerlendirmelerin, yüceltmelerin, insanın imgelemsel vehmi olduğunu ve bunun insanı kendi doğal gerçekliğine yabancı kıldığını söyler. İnsan bu yanılsamadan kendini sıyırdığında, yabancılaşmadan da kurtulacaktır. Varoluşçuluğun temel dayanaklarından olan gizemci Hıristiyan düşünür Kierkegaard ise, insanın varoluşsal sorununu yani yabancılaşmasını, insanın tanrı ve hiçlik karşısındaki güçsüzlüğüne, zavallılığına dayandırır. Tanrı tanımaz varoluşçular da, (örneğin Heidegger) tanrı korkusunun yerine

ölüm korsunu vurgularlar. Ölüm korkusu ile ürperen insan ne olduğunu bilmemekte, yalnızca var olduğunu bilmektedir. Bu anlamda yabancılaşma evrenseldir. Varlık, öden önce gelmektedir. Bu özü insan kendi oluşturmak durumundadır. Çünkü kendi özünü yaratan biricik nesne insandır. Bu, insanın hem özgürlüğü, hem de sorumluluğudur. Sorumluluk, bunaltıyı, gerginliği, anksiyeteyi yaratandır. Bunaltıysa eyleme itendir (Sunat, 1996: 69).

Varoluşçuluğun en önemli isimlerinden biri olan Sartre da büyük ölçüde Heidegger'in etkilerini taşımaktadır. 1943'te, Alman işgali sırasında yazdığı *Sinekler* isimli yapıtında Zeus'a şöyle dedirtir: "İnsanlar özgürdür ama..." bunun bilincinde değildirlere. Önemli olan insanın, insanal özgürlük olanaklarına sahip çıkması, bunu yaşama geçirmesi, kalabalıkların belirsiz söyleminde eriyip gitmemesidir. Sartre yabancılaşmayı aşmanın, özgür olmanın kendinde olma ile aşılabacağını savunmaktadır: Kendimi hedeflerim doğrultusunda tasarlayarak geçmişimi yanıma alır ve eylem sayesinde onun anlamını belirlerim... Özgür olmak, nasıl bir dünya olursa olsun, onun içinde kendini seçmek demektir (Biemel, 1984: 148-149).

Hıristiyanlık, *ayrıca* bir kilise şeklinde örgütlenmiş tek din olarak karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyanlık bu haliyle, ilke olarak bazı bireylerin, dinsel vasıflarıyla, başkalarına prens, yargıç, peygamber, falcı, hayırsever, eğitimci vb. olarak değil, papaz olarak hizmet edilebilmesini önermektedir. Ancak bu sözcük, çok özel bir iktidar biçimine de göndermede bulunur: Bu iktidarın nihai amacı bireyin öbür dünyadaki selametini emniyet altına almaktır. Bu iktidar, sürünün yaşamı ve selameti uğruna kendini feda etmeye hazır olmak zorundadır. Sadece toplumu değil, toplumdaki her bireyi gözetmek zorundadır. Nihayet bu iktidar biçimi insanların kafalarının içinde ne olduğunu bilmeden onların ruhlarına nüfuz etmeden, onları içlerindeki en derin sırları açığa vurmaya yöneltmeden uygulanamaz. Bu da bir vicdan bilgisini ve buna yön verme becerisini gerektirmektedir. Bu iktidar biçimi, siyasi iktidara zıt olarak, selamete yöneliktir. Hükümlanlık ilkesine zıt olarak kendini adayıcıdır. Hukuksal iktidara zıt olarak bireyselleştiricidir. Yaşamla eş kapsamlıdır ve yaşamla süreklilik taşır (Foucault, 2005: 66).

Günümüz iktidarını yorumladığımızda; sorun artık insanları öteki dünyadaki selametlerine götürme değil; daha çok, aynı selameti bu dünyada sağlamaktır. Bu bağlamda selamet sözcüğü farklı anlamlar kazanmıştır: Sağlık, refah, yaşam standardı,

emniyet, kazalara karşı korunma. Geleneksel pastoralliğin dinsel amaçlarının yerini farklı amaçlar almıştır artık. Pastoralliğin çeşitli nedenlerle bu amaçların bazılarını dolaylı bir yoldan güttüğü düşünülürse, bu sürecin sancılı olduğu da düşünülemezdi. Bu doğrultuda; tıbbın rolünü ve onun çoktan beri Katolik ve Protestan kiliselerince güvence altına alınan refah sağlama işlevini aklımıza getirmemiz yeterlidir (Foucault, 2005: 66).

Aynı zamanda bu iktidarın görevlilerinde de bir artış olmuştur. Bu iktidar biçimi devlet aygıtı tarafından (polis gibi) uygulanır olmuştur. Son olarak pastoral iktidarın amaçları ve faillerinin çoğalması insanın bilgisinin iki rol etrafında gelişmesinde odaklanmaktaydı: Bunlardan birisi, nüfusla ilgili olan globalleştirici ve niceliksel rol; diğeri, bireyle ilgili olan analitik roldü. Bütün bunlar yüzyıllar boyunca, dinsel bir kuruma bağlı kalmış olan pastoral türden bir iktidarın aniden tüm toplumsal bünyeye yayıldığını gösterir bize (Foucault, 2005: 67).

Dinsel normların çözülmesinden ve özerk olanlarının da biçimselleşmesinden sonra burjuva ahlakının elinde kalan kavramlar arasında en değer verileni sahiciliktir. İnsana yöneltilebilecek başka hiçbir bağlayıcı talep kalmamışsa bile, en azından tümüyle olduğu gibi olması istenebilir (Adorno, 1998: 157).

İnsanlar kendilerindeki ve şeylerdeki Tanrısalıkları idrak etme yeteneğini yitirmişler: Doğa ve sanat, aile ve devlet onları yalnızca duygulanımlar düzeyinde ilgilendiriyor. Bu nedenle, hayatları anlamsız olarak yaşanıyor, paylaştıkları kültür içsel olarak boştur ve çökmeye müstahak olduğu için de çökmektedir. Ama, insanlık bugün muhtaç olduğu için de çökmektedir. Cornelius, insanlığın bugün muhtaç olduğu yeni dinin de, bu aynı kültürün harabelerinden filizleneceğini (Cornelius, 1923: 19) belirtmektedir.

Bugün gelinen noktada dinin varlığı ve etkisi devam etmektedir. Din kültür metası olarak ortama intibak ettirilmiştir. Din bir kurum olarak sistemle kısmen dolaysız iç içe geçmekte, kısmen de kitle kültürünün ve resmi geçitlerin debdebesine aktarılmaktadır (Horkheimer & Adorno, 1996: 73). Horkheimer, dinin yalnızca bir yanlış bilinç sayılmaması gerektiğini; çünkü dinin, burjuva tanrıtanızmazcılığının reddettiği bir gelecek adalet umudunun saklanması yardım ettiğini savunmuştur (Jay, 1989: 89).

Aynı Horkheimer Protestanlığa ve Calvin'e eleştiri oklarını yönlendirmekten de geri durmaz. Horkheimer, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* kitabındaki temel çözümlenmeleri kendi amacına uygun bir yönde örnek alarak yola çıkmıştı. "Protestanlık", diye yazmıştı bu çalışmasında, "soğuk ve ussallaştırılmış bireyciliğin yaygınlaşmasında en ağırlıklı güç olmuştur. İşlikte, insanın kurtuluşu için bel bağlanan işlikte çalışma, çalışma uğruna çalışmaya; kar da, kar uğruna kar'a dönmüş; tüm bir dünya madde olup çıkmıştır. Leonardo'dan Henry Ford'a değin, dinsel içebakış aracılığı ile izlenen yol'un dışında bir yol kalmamış bulunuyor." Calvin'in teolojik irrasyonelizmi bile, Horkheimer'e göre, "tekrokratik aklın düzenbazlık içinde saklı bir savunulmasından başka bir şey değildi (Jay, 1989, 375). Horkheimer, Ego'nun tanrılaşdırılması ve kendi-varoluşunu sürdürebilmenin esas alınması, sonunda, bireyin tümüyle güvenlikten yoksunlaşması ve kendi kendini tümüyle olumsuzlamasına (negation) varmıştır. Dindeki kurtuluş beklentisi, yaşanan bu dünyanın bırakılması ve yaşanan dünyadan koparak Tanrısal Krallığın ülkesine girişle olacağına inanılan bir şeydir (Benjamin, 1995, 132).

İnsanların tanrıya planlı şekilde kurban edildiği her tören tanrıyı aldatır: Onu insani amaçların önceliğine bağımlı kılar, iktidarını elinden alır ve bu aldatış hiç kesintiye uğramadan dindar cemaatin inançsız rahiplerce aldatılışına geçer. İnsanlar kurban edildiği sürece, kolektif ve birey karşıtlığı kurban tarafından içerildiği sürece aldatış ve kurban nesnel olarak birbirinden ayrılmaz (Horkheimer & Adorno, 1995: 69). Dinin temelinde boyun eğene övgü de, ödül de sözkonusu ve karşı çıkan aforoz edilmekte. Bunu Augustinus'un "*Tanrı Devleti*"nde, bu meselenin analizini Cennet'ten alıp tanrıyı terk eden düşmüş meleklerin tartışmasına kaydırır: "İyi meleklerin saadetlerinin gerçek nedeni yüce varlığa olan bağlılıklarıdır. Kötü meleklerin sefaletinin nedenini sorduğumuzda, bunun onların yüce varlığa sırtlarına dönmüş olmalarının ve döndükleri tarafın yani kendilerinin yüce birer varlık olmamasının sonucu olduğunu görürüz (Connolly, 1995: 19). Eğer ikisi de aynı şekilde kandırılmış, ancak biri buna boyun eğip izin verirken, diğeri etkilenmemişse, sorunu çözümlenmenin tek yolu biri iffetini kaybetmeyi kabul etmiş, diğeri reddetmiş demektir. Kafaca ve bedence aynı eğilimlere sahip oldukları biliniyorsa, bunun kişisel bir karardan başka bir nedeni olduğu düşünülebilir mi (Connolly, 1995:20)? Bugünkü birey, ne "iyi melek", ne de "kötü melek" olmayı başarabilecek bir yapıya sahip konumdadır. Parçalanmış ve etki altında tutulan yapısıyla, hiçbir yere çıkamayan ve etrafı kapalı yolların yolcusudur.

Dinsel faktörler, onun bu çıkmazını iyice karanlığa çevirmektedir, önünü iyice göremez duruma sokmaktadır, parçalanmış benliğinde yeni parçalanmaların olmasından öte bir işe yaramamaktadır. Korkunun esiri olan birey, iç bünyesinde parçalanmış, karmaşık ve karşıtlık kimliklere sahiptir. Oskay'ın aktardığı gibi, teslimiyeti seçen günümüz bireyi, cennet ve cehennem'i aynı anda yaşamaktadır veya yaşadığını hissetmektedir:

“Yoksul ve ihtiyar bir kadımım

Ne okuma bilirim, ne de başka bir şey

Köyümdeki kilisede Cennet'in tasvirini görürüm

Bir de Lanetlilerin yakıldığı Cehennem'i!

Cehennem korkutuyor beni

Cennetse sevinçle dolduruyor içimi.” (Oskay, 1999: 337)

2. Teknolojik Etkenlerin Yarattığı Yabancılaşma

İlkel insanın yaşadığı dünyada, teknikler (teknoloji) basitti, yetersizdi. En gelişkin teknik alet insan bedeniydi. Bu nedenle kabile hayatında her insan önemliydi ve eşitlik ilişkileri gerekiyordu. İşbölümün varolduğu, ancak işbölümünün kurumlaşmış rol farklılaşmalarına, servet ve iktidar farklılaşmalarına yol açılmasına izin verilmediği bu ilkel topluluk hayatında insanların tek kimliği kabilesinin totemini ifade eden kimlikleriydi. Bu kimliğin ortak bir kimlik oluşu bir aldanım da oluşturmuyordu; çünkü ortak kimlik, varlık sürdürme olanaklarının paylaşılmasındaki ortaklıktan kaynaklanmaktaydı. Yoksulların, zenginlerin, kölelerin hep birlikte oluşturduğu köleci topluma geçişten itibaren, günümüze kadar ki bütün toplumlarda içtutunumu (cohesion) sağlamak için yoksulla zengini, köleleştirilmiş olan ile, köle sahibini aynı “İsa kardeşliği” ortak kimliği içinde tasarlatmayı amaçlayan aldanımların türetilmesi gerekmiştir (Oskay, 1999: 118). Günümüz dünyasında ise teknolojinin evrimi o kadar hızlanmıştır ki, insanın biyolojik evrimi bu hıza yetişemez olmuştur. Bu hızlı teknolojik değişime ayak uyduramayan birey ise, her geçen gün kendine biraz daha yabancılaşmakta, doğasından uzaklaşmaktadır. Teknoloji ile insanlar birbirine yaklaştıkça uzaklaşmış, kalabalıklaştıkça yalnızlaşmışlardır. Yabancılaşma, bireylerde her şey yolundayken dahi, nedensiz sıkıntı ve boşluk duyguları yaratmış ve kaybolmuşluk hissi doğurur olmuştur.

Bacon'a göre; "Kaba bir buluş olan matbaa makinesi; akla daha yakın bir buluş olan top; daha önceleri de bir dereceye kadar bilinen pusula: bu üç buluş hangi durumda değişiklik yaratmamıştır ki; biri bilimde, diğeri savaşta, üçüncüsü de maliye, ticaret ve denizcilikte! Ve bütün bunlar, inanın, tamamen bir raslantı sonucu insanın ayağına takılmış, karşısına çıkmıştır. Demek ki, insanın üstünlüğü bilgidен kaynaklanıyor. Bir güç olan bilgi hiçbir engel tanımamaktadır, ne yaratığın köleleştirilmesinde ne de dünyanın efendilerine boyun eğişinde" (Horkheimer & Adorno, 1995: 20). Bacon'dan sonra hala saklanan, korunan pek çok şey tekrar birer araç olmaktadır: Yüceltilmiş matbaa makinesi olarak radyo, daha etkili bir top olarak pike yapan savaş uçağı, daha güvenilir bir pusula olarak uzaktan kumanda aygıtı. İnsanın doğadan öğrenmek istediğı şey, doğayı ve insanları tamamen egemenliğı altına almak için, bu araçları kullanmak, uygulamaktır (Horkheimer & Adorno, 1995: 20).

Teknoloji, mevcut örgütlenimi bakımından, dev boyutlara varan potansiyeline rağmen, kitlelere onların kendi gereksinimlerini toplumsal yönden örgütleyici bir etkinliğe dönüştürme konusunda yeterli materyali sunamıyor. Üretim güçleri, buna bağlı olarak, toplumsal eylemin başka kanallarına, ya da "siyasete" yönelmek ve onlar tarafından özümsemek yönünde tazyik altında kalmaya başlamakta; fakat patlamaya hazır yoğun bir dolmuş gibi, üretim güçlerinden emek ve teknoloji birbirlerine yabancılaşmış olarak yan yana durmaktadır (Benjamin, 1995: 62). Teknik rasyonellik bugün egemenliğin rasyonelliğidir. Bu rasyonelik kendine yabancılaşmış toplumun cebri niteliğidir. Otomobiller, bombalar ve sinema, kendilerine ait bir düzeye getirici öge hizmetinde bulunduğu haksızlık üzerinde gücünü gösterene kadar, bütünü bir arada tutmaktadırlar. Bu arada kültür sanayiinin tekniğı bu ögeyi standart hale getirmiş ve eserin mantığını toplumsal sistemin mantığından ayıran şeyi feda etmiştir. Telefonda radyoya atılan adım, rolleri açık seçik ayırmıştır. Telefon kişilerin hala liberalce özne rolü oynamasına izin vermektedir. Radyo ise, yayınların birbirine benzeyen programlarına otoriterce teslim etmek için, herkesi demokratik bir dinleyici haline getirmektedir. Hiçbir cevap aygıtı gelişmemiştir ve özel yayınlar bağımlı hale getirilmektedir (Horkheimer & Adorno, 1996: 9). Bugün cep telefonlarının gelişmesi ile birlikte, artık bireye bir an bile olsun sistemin dışına çıkmasına izin verilmemektedir. Tüketimin her türlüşünü bu yolla bireye dayatmanın ve kulakları birer kimyasal bomba haline getirilmesinin yanında, iletişim tek "mesaj"lıklara indirgenerek, bu şekilde bireyin iletişim kalitesini ilkel çağın bile gerisine düşürmektedir.

Tekelci mali sermayenin alanı gitgide genişleyen denetimi altında, şiddete dayanan bir kullanım içinde programlanmış modern teknoloji çok incelikli bir biçimde geliştirilmiş bulunuyor. Böylelikle, bu teknoloji, “organı olma potansiyelini taşıdığı doğal partnerine (topluma) bütünüyle yabancılaşmış bulunuyor (Benjamin, 1995: 64).

Teknoloji, jestlerle birlikte insanların da dakikleşmesine, kesinleşmesine ve hunharlaşmasına yol açıyor, insan hareketlerini her türlü duraksamadan, düşüncelilikten ve edepten arındırıyor. Onları nesnelere amansız ve denebilirse tarih dışı taleplerine bağımlı kılıyor. Sırf motorunun gücünden ötürü, sokakların haşaratını, yayaları, çocukları ve bisikletlileri ezip geçme isteğini bir kez olsun içinde duymamış sürücü var mıdır? Makinelerin kendi kullanıcılarından talep ettikleri hareketler de Faşist zorbalıkta gördüğümüz o vahşi, sert, huzursuz savrulmuş ve dengesizliği içermiştir çoğu zaman (Adorno, 1998: 42).

Yıllar önce, bilim ve teknolojinin ilerleyişinin insanlığın tüm sorunlarını çözeceği büyük bir güvenle öngörülmüştü. Gelecekte insanlar artık sınıf mücadelesiyle değil boş zaman sorunuyla ilgileneceklerdi. Bu öngörüler hiç de temelsiz değildi. Tam anlamıyla bilimsel açıdan bakıldığında, bir taraftan yeni teknolojinin uygulanmasıyla sağlanan verimlilik artışı temelinde ürün miktarı ve yaşam standartları yükselirken diğer taraftan da eşzamanlı olarak çalışma sürelerinde genel bir indirime gidecek durumda olmamız için hiçbir neden yoktu. Ama gerçek durum, beklenenden çok farklı gelişmiştir (Mecw, 1993:143). Teknolojinin gelişmesiyle gücünü artıran burjuvazi, elde ettiği güçle alt sınıfları ezmeye ve bir nevi kölelik yapının isim değiştirerek devam etmesine katkı yapmıştır. Üretimi artık dolaysız olarak kendisi yönetemeyen burjuvazi, teknolojiyi hem bir oyalanma ve eğlenim aracı olarak, hem de bir ifade (kendi içdünyasını dışa vurup şekleştirmek) aracı olarak kendisinin organı kılmak istek ve umudundadır (Benjamin, 1995: 88). Üretim sisteminin insan bedenini çoktandır hizmet etmeye uydurduğu toplumsal, ekonomik ve bilimsel aygıt ne kadar karmaşık ve ince düşünülmüşse, beden gücünün yettiği yaşantılar *da* o kadar (Horkheimer & Adorno, 1995: 55) yoksullaşmaktadır.

Marx uzun zaman önce, kapitalizmde makineleşmenin ortaya çıkışının işgününü kısaltmaktan çok uzatma eğiliminde olduğunu açıklamıştı. 24 Ekim 1994 sayısında *Time Dergisi*, Amerikan ekonomisinde kâr patlamasıyla gelen keskin bir yükselişi haber vermiştir: “Fakat işçiler kendileri açısından bu genişlemenin bitkinlik anlamına

gelmesinden yakınıyorlar. Amerikan sanayisinin her tarafında tüm şirketler ABD işgücününün suyunu azami ölçüde sıkmak için fazla mesailerini kullanıyorlar: fabrikalardaki iş haftası 4,6 saatlik fazla mesai de dahil ortalama 42 saate yakın. Bir çalışma ekonomisti ve Time yazı kurulu üyesi olan Audrey Freedman “Amerikalılar dünyada en fazla çalışan insanlar” gözleminde bulunuyor. Üç büyük otomobil üreticisi bu eğilimi en uç noktaya götürüyor. Buradaki işçiler ortalama olarak haftada 10 saat fazla mesai yapıyorlar ve yılda ortalama 6 kez cumartesi günleri sekiz saat çalışıyorlar.” Aynı makale birçok farklı sanayi kolunda çalışan ve kronik fazla mesailerden yakınan hem beyaz hem de mavi yakalı sayısız işçi örneği aktarmaktadır: “New York City’deki Nynex telefon şirketinde çalışan 44 yaşındaki Joseph Kelterborn, «üç kişinin işini yapıyorum» diyor. Fiber-optik ağların kurulduğu ve bakımının yapıldığı bölümde çalışıyor ve bu bölümde çalışanların sayısı geçtiğimiz yıllarda 27 kişiden 20 kişiye indirilmiş, bu da kısmen, bir zamanlar üç farklı kişi –anahtarcı, güççü ve testçi– tarafından yapılan işin, şimdi onun yaptığı taşıyıcı anahtarcılık işinde birleştirilmesiyle sağlanmış. Sonuç olarak, diyor Kelterborn, genellikle günde fazladan bir dört saat ve üç haftada bir de hafta sonları çalışıyorum. «Eve gittiğimde» diye yakınıyor, “tüm zamanım bir düşünmekle, akşam yemeğiyle ve biraz uykuyla geçiyor; sonra her şey yeniden başlıyor ve baştan sona aynen tekrarlanıyor (Mecw, 1993:143).

Daha gerilere gidip, on dokuzuncu yüzyıl başlarına işçilerin çalışma koşullarına ve saatlerine baktığımızda ise; Avrupa’da, dehşet verici barınma koşulları içinde yaşayan, sağlığı umursanmayan, yetersiz beslenen insanlar, bizim hayal bile edemeyeceğimiz bir süre boyunca çalışmak zorundaydılar: Bir iş gününde on altı, on yedi saat. O dönemde bu durum ciddi ölüm oranlarına yol açmış, sonra bir işçiyi bu kadar saat çalıştırmak ve bakmak yerine, sekiz, dokuz, on saat *fakat daha* yoğun bir şekilde çalıştırmak daha iyi olduğu fark edilmiştir (Foucault, 2003: 159). Bu yoğun çalıştırma durumu ve makinenin bir parçası haline getirilen birey, geçen yüzyıllarda yaşadığı sorunlardan daha fazla sorunla karşılaşır olmuştur. Benliğinde sarsılma meydana gelen, kimlik sorunuyla karşılaşan ve yabancılaşan birey, nesnel olarak da her türlü hastalığı bünyesinde taşır olmuştur, 20. yüzyılın ilk yarısında tüberküloz vakaları, bugün de kanser vakaları çalışanlar sayısında en üst noktaya çıkmıştır.

Marx’ın işaret ettiği gibi, kapitalizmde makinelerin artan kullanımını bir işe sahip olanlar açısından daha uzun çalışma saatleri anlamına gelmektedir. *Time*’daki makale şöyle devam etmektedir: “Aslında ABD’de bir tür iki katmanlı toplum geliştiğine dair

birçok kanıt mevcut. Şirket kârları ve yönetici maaşları hızla yükselirken, gerçek ücretler (yani enflasyondan arındırılmış ücret) hiç artmıyor. Nitekim hükümet, geçen yıl ABD'deki gerçek orta sınıf ev halkı gelirinin 312 dolar düştüğünü ve bir milyon insanın daha yoksulluğa sürüklendiğini rapor etmiştir; resmen yoksul olarak tanımlanan insanların tüm ABD nüfusuna oranı, 1992'de yüzde 14,8 iken, 1994'de yüzde 15,1'e çıkmıştır. Sürekli olarak güç kazanan kırk yıllık ticari toparlanma düşünüldüğünde bu gelişmeler şaşırtıcıdır." Komünist Manifesto'da Marx ve Engels şuna işaret ediyorlardı: "Yaygın makine kullanımı ve işbölümü yüzünden, proleterin işi tüm bireysel karakterini ve dolayısıyla işçi açısından tüm cazibesini yitirir. İşçi makinenin bir eklentisi haline gelir ve ondan istenen tek şey, yalnızca en basit, en monoton ve en kolay edinilen hüner olur. Bu nedenle işçinin üretim maliyeti neredeyse tümüyle, hayatta kalması ve soyunun çoğalması için ona gereken geçim araçlarıyla sınırlanır. Ama bir metanın ve dolayısıyla emeğin fiyatı onun üretim maliyetine eşittir. Bu nedenle işin iğrençliği arttığı oranda ücret düşer. Daha da kötüsü, makinelerin kullanımı ve işbölümü arttığı ölçüde, ister çalışma saatlerinin uzatılmasıyla, ister belli bir zaman süresinde çekilip alınan iş miktarının artışıyla, isterse de makinelerin artan hızıyla vb. olsun, işin ağırlığı da artar" (Mecw, 1993: 114).

Charles Chaplin'in ünlü filmlerinden biri olan Modern Zamanlarda, 1930'lu yıllara ait büyük bir işletmede montaj hattındaki yaşantının canlı bir tasvirini görürüz. Aynı monoton işlerin sonu gelmez tekrarının zihni devreden çıkaran bıktırıcı külfeti gerçekten de insanı makinenin bir eklentisi, "sesli bir alet" durumuna getirir.

Yeni teknoloji, sanayideki işçilerin durumunu geliştirmekten ziyade, beyaz yakalı işçilerin yaşam koşullarını kötüleştirmekte kullanılmaktadır. Bankaların, hastanelerin, büyük büroların çoğunda işçilerin konumu, büyük fabrikalardakine gittikçe daha çok benziyor. Aynı güvensizlik, sinir sistemi üzerinde aynı aralıksız baskılar, tıbbi sorunlara, depresyona, evliliklerin parçalanmasına yol açan aynı stres... (Mecw, 1993: 115).

Teknoloji insanın duyuşsal yapısını (duyu organlarını) karmaşık bir iletişim biçimine bağımlı kıldığı için (yeni teknoloji yaşamda bir tür şiddet ögesi oluşturduğu, taşıdığı, yaşattığı için); insanın algılamalarının dolaysız algılamalara indirgenmesine yolaçan yeni toplumsal yaşam, insana kendi yaşamının yazarı olabileceği yönünde bir bilinç taşıma olanağı bırakmamaktadır. Yaşam artık sadece bir şok'lar yaşamıdır.

Şok'lar yaşamında bu yeni durumlar, sanayi kapitalizminin üretim süreciyle dolaysız bağıntılı olan alanları da, dolaylı yollardan bağıntılı olan alanları da kaplamıştır. Büyük kentlerin caddelerinde, yoğun trafiğinde yürüyen insanın durumu ile, akan şerittin başındaki işçinin durumu arasında büyük benzerlik vardır (Benjamin, 1995: 155).

Son yıllarda bilim insanları, robotlarla ve yapay zekâ sorunuyla ilişkili olarak “insan-makine” fikrine geri dönmüşlerdir. İnsanların ustaca inşa edilmiş otomatların karşısına dikildiği Terminatör tipi birçok filmin de tanıklık ettiği gibi, bu fikir popüler hayallere bile nüfuz etmiştir. Bu olgu bize, bireyin kendi kaderinden sorumlu olmadığı hissini ve insanların yaşamına hükmeden denetimsiz güçlerden duyulan korkunun da işin içine dahil olmasıyla toplumun genelleşen biçimde insanlık dışına çıkışında karakterize olan bugünkü dönemin psikolojisi hakkında çok şey anlatmaktadır. Oysa tersine, yapay zekâ oluşturma çabası, gerçek anlamda akılcı bir toplumda insan gelişiminin hakikaten olağanüstü görünümünün önünü açabilecek olan robot biliminin daha da ilerlediğini göstermektedir (Mecw, 1993: 116).

Bugünkü sistemin kendisi gibi robotlar da öznesiz çalışıyorlar. Tıpkı onun gibi robotlar da müthiş bir teknik kusursuzluğu mutlak körlükle birleştiriyorlar. Ve yine Faşizm gibi onlar da ölümcül bir korku yaratıyorlar ve tamamiyle etkisizler (Adorno, 1998: 57).

İnsan emeğinin yerine gelişmiş makinelerin konuluşu, çalışma saatlerinde gerçekleştirilecek genel bir indirim temelinde tarihteki en büyük kültürel devrimin anahtarı olacaktır. Bununla birlikte birtakım özel işlemler makinelerle daha verimli bir şekilde yapılabilir olsa da, insan düşüncesinin bir makinede tam olarak üretilmeyeceğinden şüphe edilemez. Bu, herhangi bir mistik nedenden ya da bizi Yaratıcı'nın sözüm ona benzersiz bir ürünü kılan “ölümsüz bir ruh”tan değil, en başta emek olmak üzere bireyin diğer tüm bedensel faaliyetlerinden ayırt edilemez olan düşüncenin kendi tabiatından ötürüdür (Mecw, 1993: 114).

Hümanizm ışığında konuya bakıldığında durum daha iyi anlaşılmaktadır. Örneğin, Ruter Ford atomu 1912 yılında keşfettiğinde bunun insanlığa faydalı bir buluş olacağını düşünmüştü, fakat birey doğasının dışına çıkarak atomu kötü amaçlar için kullandı. Burada önemli olan değerlerdir. Aslında 20. yüzyılda bilgisayar ve genetik bilimi sayesinde çağımızın en önemli devrimi yaşanmıştır. Bugün hayatımız

kolaylaşmakta, her türlü teknolojik imkandan yararlanılmakta ve çaresiz gibi görünen birçok hastalığa çare bulunmaktadır.

DNA ile gen haritası bile şekillenmektedir. Bu buluşlar temelde insanlığın yararına olan gelişmelerdir ama insanlar bunları kötüye kullandıklarında da yabancılaştırmanın ötesinde “başkalaşma” süreci başlayacaktır. Amaç, insanların bu tür teknolojik gelişmeleri insan hizmetine, yararına uygun şekilde kullanmasıdır. DNA'nın yanlış amaçlarla kopyalanmış yaratıklar üretmesi yerine birçok genetik hastalığa çare bulunması için kullanılmasıdır. İşte o zaman insan yabancılaştırmanın önüne geçmiş olacaktır.

Teknolojik gelişmenin bir düzene kavuşturulması ve bu alandaki gelişmelerin insancılaştırılması için aşılması gereken hala çok uzun bir yol önümüzde durmaktadır. Bu durum, özellikle doğal kaynakların kullanılış biçiminde ve teknolojinin uzun vadeli amaçlara yönelik kullanım ve uygulanımında önümüzde durmaktadır. Teknolojinin insanlığın savunulmasından söz ederek silahların gelişmesinde bugün de oynadığı akıl almaz rolü hatırlatmaya gerek var mı? Modern silahların gelişmesinde bunca büyük rolü olan çağdaş teknolojinin insanlığı savunmakta olduğunu kabul etmek hiç de kolay gözükmemektedir (Benjamin, 1995: 91).

Modern dönemin betimleyici özelliği metaların kitlesel üretimi ve insan ilişkilerinin şeyleşmiş oluşudur; buna teknolojik değişim neden olmaktadır; bunun sonucu ise, geleneğin ve geleneğe dayanan yaşama tarzının yıkılıp yokolmasıdır; İmgeler (imajlar) ve nesnelere metalaşmışlar, algılamalarımızın nesnelere olmuşlar, fantazyalarımızın materyalize olmuş biçimlerine dönüşmüşlerdir. Yani, yaşam-denemelerimiz algılama ve fantazyaya düzeyinde de transforme olmuşlardır; ve nesnelere, algılamalarımızın nesnelere, fantazyalarımızın materyalize olmuş biçimine dönüşüp metalaşmış buldukları için, yaşamdaki şeyleşmeyi çözümlenmek için günümüzde çok önem kazanmışlardır. Meta fetişizminin ve geleneğin tahribinin ortadan kaldırılması gerekmektedir (Benjamin, 1995: 129).

Teknolojinin yıkıcı etkisinin “modern toplum” adı altında bastırılması, bireyin içsel dünyasında yaşadığı parçalanmanın şiddetlenmesine ve Şok'larla tanışmasına neden olmaktadır. Şok'lar olarak yaşanabilen modern toplumsal yaşama direnen insan, kendi özgür yaşamını gitgide fakirleştirmektedir. Yaşamın şok'ları insan bilincinin derinlemesine nüfuz edemesin diye, insanın kendisi, yaşamı bütünlüğü olan bir süreç olarak algılamaktan ve onun anlamını kavramaktan kaçınmakta; yeni dönemin yaşamını, bölük pörçük ve şöylece yaşanıp geçiliveren bölüntüler olarak yaşamaya

yönelmektedir. Benjamin'e göre, bu nedenledir ki, modern dönemle birlikte, yaşamın insanın kendisi tarafından bir bütünlük içinde anlamlandırılacak bir tümlüklü yaşam (Erfahrung) olarak değil de, bölük-pörçük ve şöylece yaşanıp geçiliveren bir yaşantıya (Erlebnis) dönüşmesi de, aslında modern dönemin getirdiği yaşama karşı insanın bilinçli bir savunma yapmakta oluşundadır. Başka bir deyişle, yaşamı bir bütünlüğe kavuşturmaktan ve onun gerçekliğini görmekten, insan bilinçli olarak kaçınmaktadır. Bu kaçınma da durumu ağırlaştırmaktadır. Bu savunma mekanizması sayesinde yaşam deneyimleri bilinçaltına kadar inememekte; irade dışı bellek düzeyinde kalmakta; iradeye bağlı bellek düzeyi ise, modern yaşamın şoklarına karşı savunulmuş olmaktadır (Benjamin, 1995: 156).

Makineler bugün besledikleri insanları sakatlayıp, tahrif etmektedir. Ne ki, yabancılaştırılmış *ratio* makine biçimlerine girmiş bir halde maddi ve anlalsal aygıt olarak istikrar kazanan düşünmeyi kurtarılmış sağlarla uzlaştıran ve toplumun kendisini düşünme'nin reel öznesi olarak türeten bir topluma özenmektedir. Makineleri kullanmak için hala gereksinim duyulan insanların geçimini, toplumun efendilerinin emrinde bulunan zamanın asgarisiyle sağlayabildikten sonra, arta kalan gereksiz kısım, yani geniş halk kitleleri talim ve terbiye ile, sistemin büyük planlarına bugün de yarın da malzeme olarak hizmet etsinler diye, sistem için ek muhafız alayları durumuna getirilmiştir. İşsizler ordusu olarak onların geçimleri sağlanmaktadır. Modern yaşamda dile ve algıya kadar her alanı önceden biçimlendirilen yönetim sisteminin sırf nesnesi olma düzeyine indirgenen bu insanlar, hiçbir şey yapamayacaklarına inandıkları nesnel zorunluk yalanıyla aldatılmaktadırlar (Horkheimer & Adorno, 1995: 57).

Ahlaki ilerleme olmadan tekniğin kazanımları kötü amaçlar için kullanılır ve insanlığın durumu eskisinden daha kötüye gider. Sanayi Devrimi'nin temel kazanımları, demir ve çelik, iç patlamalı motor ve uçak olmasaydı, 20. yüzyılın bütünsel savaşları da mümkün olmazdı. Ve Hiroşima'dan bu yana insanlık bütün teknik kazanımların en korkuncunun, atom bombasının gölgesinde yaşamaktadır (Fukuyama, 1999: 23). Son yüzyıl içinde, belki de atom bombasından daha etkili olan, günümüze kadar ortaya konulan teknolojik buluşların belki de en önemlilerinden olan televizyon ve internet'in bireyler arasında kaldırması öngörülen mesafeler yerine daha da büyük tahribatlar ve uçurumlar koymaktadır. Televizyon karşısında "eblekleşen" birey, kalabalık içinde, kendi ailesi ile birlikte iken bile yalnızdır. Nesnel anlamda Şilli'de darbeci Pinochet ile yaşanan bir gelişmeyi Vietnamlı bir köylü anında duyabilir belki, ama bu sunanın sunuş tarzından öte gitmemektedir, "en iyi" en kaba şekilde, "en kötü" çok insancıl bir şekilde

sunabilir. Bu durum da Marshall McLuhan'ın televizyon ile "evrensel köy" yaratma hayalini bir gölgeden, bir hayalden öte götürmemektedir.

Televizyonun "seçkinci ve baskıcı", kitabın yaptığına tersine, bölünmeler ve farklılaşmalar içindeki toplumu, tıpkı geçmişin "altın çağlarında" olduğu gibi, yeniden, tek bir "evrensel köy" topluluğunun yakın ve özgür insan ilişkilerine kavuşturacağı düşünülebilir mi? (Oskay, 1999:11) sorusunu artık tartışmak yerine, ortaya konulan bu sanal yalan rüzgarı ile birlikte, bir köle gibi daha kolay güdülen, istediği yöne kaydırılan, kendisine bile yabancılaştırılması sağlanan bu bireyin, bu çıkmazdan, bu beladan nasıl daha büyük tahribat almadan kurtarılması gerektiği üzerinde düşünmek gerekmektedir. Theodor W. Adorno'nun vurguladığı "her demokratikleştirimin özgürleşim olmayacağı" gerçeğini akıldan çıkarmamak gerekmektedir. Günümüz toplumlarında iletişim olgusu, mesajları gönderen taraf ile mesajları alan tarafın çoğu kez birbirlerinden uzak yerlerde ve farklı toplumsal konumlarda bulunmalarını gerektirmektedir. Haberleri toplayan, çeşitli programları üreten kişiler ve onları çalıştıran iletişim kurumları (gazeteler, ajanslar, radyolar, televizyon kuruluşları, film sanayii, yazarlar vb. ya da genel anlamda Bilinç Endüstrisi) kitleleşmiş okuyucudan ya da izleyici/seyirci durumundaki insanlardan uzak yerlerde, farklı toplumsal konumlarda, farklı bir "etik" içindedir. Bu nedenle, iletişim kurumlarında üretilen haber ve diğer programlar yayımlandığında, iletişim sürecinin olabilmesi, iletişim personelinin seçtiği, kodladığı mesajların, kitlelerce 'başat kültür'ün içinde algılanabilmesine bağlıdır. Televizyon yayıldıkça, insanların "Evrensel Tek Bir Köy" topluluğu yaşamına kavuşacağı savına gelince, yüzeysel olarak doğru, özde ise yanlış ve yanıltıcı bir görüştür bu. İnsanların, yabancılaşmanın bugünkü toplumdaki kadar yoğun olmadığı Gemeinschaft (topluluk, cemaat) yaşamına yeniden kavuşmasının, "yabancılaşma" denen somut olguyu ve bundan kaynaklanan gerçekliğin bilişsellik –dışı (anti-cognitive) algılaması sorununu yaratan bugünün reel –toplumlarındaki insan ilişkilerinin yeniden biçimlendirilmesine bağlı olduğu düşünülürse, McLuhan'ın bu savının geçersizliği anlaşılacaktır (Oskay, 1999: 13-17).

3.Ekonomik Etkenlerin Yarattığı Yabancılaşma

İnsanın doğal çöküşünü bugün toplumsal ilerlemeden ayrı düşünmek mümkün değildir. Ekonomik üretkenliğin artışı bir yandan adil bir dünya için gereken koşulları yaratırken öte yandan teknik aygıt ve bunu elinde tutan sosyal gruplara halkın geri kalan kısmı üzerinde hadsiz hesapsız bir üstünlük kurmalarını sağlamaktadır. Ekonomik

güçler karşısında birey tamamen hükümsüz bırakılıyor ve bu güçler toplumun doğa üzerindeki egemenliğini akla hayale gelmez bir düzeye çıkarmaktadır. Birey kullandığı aygıtın önünde görünmez hale gelirken geçimi yine bu aygıt tarafından sağlanmaktadır. Kendilerine dağıtılan metallerin niceliğiyle birlikte kitlenin acizliği ve güdülme olasılığı adil olmayan bir şekilde artmaktadır. Alt katmanların yaşam düzeyinin maddi yönden büyük ölçüde, sosyal yöndense hayal kırıklığı yaratacak şekilde yükseltişi, aklın ikiyüzlülüğe yakışan yaygınlaşmasında yansımaktadır. Açık ve tam bir enformasyon seli ile şatafatlı, düzenli eğlenceler insanları bir yandan akıllandırırken öte yandan aptallaştırmaktadır (Horheimer & Adorno, 1995: 15).

İkiyüzlülük, uygulanan ekonomik sistem ve bunun politikada anlam bulması ile iyice artmaktadır. Zenginleşme küçük yüzdeli bir toplum kesiminde fahiş bir oranda artarken, büyük bir kesimde tam tersi bir seyir izlemektedir. Bugün uygulanan ekonomik politika, dijital kapitalizm (yaratılan teknolojiden yararlanarak, paranın, emeğin 24 saat aralıksız olarak kullanılması, bireyin bir an olsun bile nefes almasına fırsat verilmeden sömürülmesi, alıcının ve satıcının birbirini tanımaması, bilmemesi, ticaretin ve ekonomik yapının sanal ortamda yaygınlaşması), toplumun büyük bir çoğunluğunu sadece aptallaştırmakla, yoksullaştırmakla kalmıyor, onların benliklerini de yoketmektedir.

Marx'da incelediğimiz ekonomi politik özel mülkiyet olgusundan yola çıkmakta fakat onu bize açıklamamaktadır. Kendisi için yasa değeri taşıyan genel ve soyut formüller biçiminde, özel mülkiyetin gerçeklikte izlediği maddi süreci dile getirmektedir. Ekonomi politik bu yasaları kendi kavramları içinde anlamaz, yani özel mülkiyetin özünden nasıl çıktıklarını göstermez bize. Ekonomi politik, emek ile sermayenin, sermaye ile toprağın ayrılma nedeni üzerine bize hiçbir açıklama vermez. Örneğin ücretin sermaye karına oranını belirlerken, onun için son neden olan şey kapitalistlerin çıkarlarıdır; yani açıklamanın sonucu olacak olan şeyi verilmiş var sayar. Aynı biçimde rekabet her yerde baş gösterir. Rekabet dışsal koşullar aracılığıyla açıklanmıştır. Görünüşte olumsal bir nitelik taşıyan bu dışsal koşulların, ne ölçüde zorunlu bir gelişmenin dışavurumundan başka bir şey olmadıklarını ekonomi politik bize öğretmez. Onun devinime geçirdiği güdüler, yalnızca zenginlik suskunluğu ile aç gözlülükler arasındaki savaş, yani yarışımıdır (Marx, 2000: 20).

İktisat hareketinin zincirlenişini anlamadığı içindir ki, örneğin rekabet öğretisi tek el öğretisinin, snai özgürlük öğretisi lonca öğretisinin, toprak mülkiyetinin bölünmesi öğretisi büyük toprak mülkiyeti öğretisinin karşısına yeni baştan

çıkabilmiştir; çünkü rekabet, sınai özgürlük, toprak mülkiyetinin bölünmesi tekelin, loncanın ve feodal mülkiyetin zorunlu, kaçınılmaz ve doğal sonuçları olarak değil ama yalnızca olumsal, yönelimsel, zorla çıkarılmış sonuçlar olarak açıklanmış ve anlaşılmıştır. Demek ki şimdi özel mülkiyeti, zenginlik susuzluğunu, emek-sermaye ve mülkiyetin ayrılmasını bağlayan özsel zincirlemeyi, değişim ve rekabet, vb. özsel zincirlemesini, kısacası bütün bu yabancılaşma (entfremdung-aliene) ile para sistemi arasındaki bağıllığı anlamak zorundayız (Marx, 2000: 20).

Marx bu bağıllığı, güncel bir iktisadi olgudan yola çıkarak anlamaya çalışır: İşçi ne kadar çok zenginlik üretir, üretimi erk ve hacim bakımından ne kadar çok artarsa, o kadar yoksul duruma gelir. Ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta olur. İnsanların, dünyasının değersizleşmesi, nesnelerin dünyasının değer kazanması ile orantılı olarak artar. Emek yalnızca meta üretmekle kalmaz; genel olarak meta ürettiği ölçüde, kendi kendini ve işçiyi meta olarak üretir (Marx, 2000: 21). Bu olgu yalnızca şunu dile getirir: Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış; bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesnelleşmesidir. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesneleştirilmesidir. Ekonomi politik alanında, emeğin bu gerçekleşmesi, işçi için gerçekliğin yitirilmesi olarak, nesneleşme nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak, sahiplenme yabancılaşma, yoksunlaşma olarak görülür (Marx, 2000: 21).

Emeğin gerçekleşmesi kendini gerçekliğin öylesine bir yitirilmesi olarak gösterir ki, işçi gerçekliğini aklıktan ölecek derecede yitirir. Nesneleşme kendini nesnenin öylesine bir yitirilmesi olarak gösterir ki, işçi yalnızca yaşamak için en gerekli nesnelere değil ama çalışma nesnelere de yoksun bırakılmıştır. Evet, çalışmanın kendisi ancak en büyük çabalar gösterilerek ve en düzensiz kesintilerle elde edilebilen bir nesne durumuna gelir. Nesnenin sahiplenilmesi kendini öylesine bir yabancılaşma olarak gösterir ki, işçi ne kadar çok nesne üretirse o kadar az sahiplenebilir ve kendi ürünü olan sermayenin egemenliği altına o kadar çabuk girer. Bütün bu sonuçlar şu belirlenimin içinde bulunur: İşçi kendi emek ürünü karşısında, yabancı bir nesne karşısındaki ile aynı ilişki içindedir. Çünkü bu durum varsayım gereği açıktır: işçi kendi emeği içinde kendini ne kadar dışlaştırırsa, kendi karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya o kadar erkli bir duruma gelir; kendi kendini ne kadar yoksullaştırır ve iç dünyası ne kadar yoksul bir duruma gelirse, kendine özgü o kadar az şeye sahip olur (Marx, 2000: 22). Bu dinde de böyledir. İnsan Tanrıya ne kadar çok şey verirse, kendine o

kadar az şey kalır. İşçi yaşamını nesneye koyar. Ama o zaman yaşamı artık kendisinin değil, nesnenindir. Demek ki, bu etkinlik ne kadar büyükse, işçi o kadar nesnesizdir. O, emeğinin ürünü olan şey değildir. Öyleyse bu ürün ne kadar büyükse, işçi o kadar az kendisidir. İşçinin kendi ürünü içinde yabancılaşması, yalnızca emeğinin bir nesne , dışsal bir var oluş durumuna geldiği anlamına değil ama emeğin kendi dışında, ondan bağımsız, ona yabancı ve onun karşısında özerk bir erk durumuna gelen bir varlık olarak var olduğu ve nesneye geçirdiği yaşamın, hasım ve yabancı bir yaşam olarak ona karşı çıktığı anlamına da gelir (Marx, 2000:22).

Marx'ta nesneleşmeyi, işçinin üretimini ve bu üretimde de nesnenin, kendi ürününün yabancılaşmasını, yitimini daha yakından incelersek; işçi, doğa olmadıkça, duyulur dış dünya olmadıkça, hiçbir şey üretmez. Doğa, işçi emeğinin içinde gerçekleştiği, işçinin içinde etkin olduğu, ona dayanarak ve onun aracılığıyla ürettiği maddedir. Ama nasıl ki doğa emeğe, emeğin üzerinde çalıştığı nesnelere olmaksızın yaşamayacağı anlamında, geçim araçları sunarsa, tıpkı öyle, diğer yandan da işçinin kendisinin fizik geçim araçlarını da sağlar (Marx, 2000:23).

Marx'ın burada kastettiği; insan için kişiliğinin belirtisi olan emek (iş, çalışma), işçi için geçim aracı değil, başka bir şey değildir. O fizik özne olarak varlığını ancak işçi niteliği ile sürdürülebilir, yoksa doğanın sunduğu geçim araçlarından doğrudan doğruya yararlanabilme olanağına sahip değildir insan niteliği.

Öyleyse işçi emeği ile dış dünyayı, duyulur doğayı ne kadar çok sahiplenirse, kendini geçim araçlarından şu iki açıdan o kadar çok yoksunlaştırır: İlk duyulur dış dünya, onun emeğine ilişkin bir nesne, onun emeğine bir geçim aracı olmaktan; ikincisi; dolaylımsız anlamda bir geçim aracı, işçinin bir fizik geçim aracı olmaktan gitgide daha çok çıkar (Marx, 2000: 23). Bu ikili açıdan demek ki işçi, kendi nesnesinin, birincisi bir emek nesnesini, yani işi, ikincisi de geçim araçlarını kendisinden aldığı bir kölesi durumuna gelir. Demek ki, birincisi işçi olarak, ikincisi de fizik özne olarak varolma olanağını kendi emek nesnesine borçlu olduğu anlamındadır. Bu köleliğin doruğu şudur ki fizik özne olarak varlığını sürdürebilmesini artık yalnızca işçi niteliği sağlar ve artık ancak fizik özne olarak işçidir.

İşçinin kendi nesnesi içinde yabancılaşması, iktisat yasalarına göre kendini şu biçimde dile getirir: İşçi ne kadar çok üretirse, o kadar az tüketecek nesnesi vardır; ne kadar çok değer yaratırsa, o kadar çok değerden düşer ve saygınlığının azaldığını görür; ürünü ne kadar biçimliyse, işçi o kadar biçimsizdir; nesnesi ne kadar uygarsa, işçi o kadar barbardır; iş ne kadar erkliyse, işçi o kadar erksizdir; iş ne kadar us işi olmuşsa,

işçi ustan o kadar yoksunlaşmış ve doğanın o kadar kölesi durumuna gelmiştir (Marx, 2000: 24). Marx bunu ekonomi politikte şu şekilde ifade eder: emek zenginler için harikalar, ama işçi için yoksunluk üretir. Saraylar ama işçi için inler üretir. Güzellik, ama işçi için solup sararma üretir. Emeğin yerine makineleri geçirir, ama işçilerin bir bölümünü barbar bir çalışma içine atar ve öteki bölümünü de makine durumuna getirir; Us, ama işçi için budalalık, aptallık üretir (Marx, 2000:24).

Marx'a göre işçinin yabancılaşması yalnız sonuç içinde görünen, onun kendi emek ürünü ile ilişkisi ile de ilgili değildir. Üretim eylemi içinde, üretici etkinliğin kendi içinde de görülmektedir. İşçi eğer üretim eyleminin ta içinde kendi kendine yabancılaşmasaydı, kendi etkinlik ürünü ile yabancı olarak nasıl karşılaşabilirdi? Ürün gerçekte etkinliğin, üretimin özetinden başka bir şey değildir. Öyleyse emek ürünü yabancılaşma ise, üretimin kendisinin de eylem durumundaki yabancılaşma; etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği olması gerekir. Emek nesnenin yabancılaşması, emeğin etkinliğinin kendi içinde yabancılaşmasının, özetinden başka bir şey değildir.

Peki Marx'da emeğin yabancılaşması neye dayanmaktadır? Öncelikle, emeğin işçinin dışında olması, yani onun özüne ilişkin olmaması, demek ki emeğinde işçinin kendini olumlamayıp yadsıması, mutlu değil, mutsuz duyması, özgür bir fizik ve entelektüel etkinlik göstermeyip bedenine ve tenine eziyet etmesi olgusuna dayanmaktadır. Sonuç olarak işçi, ancak çalışmanın dışında kendi kendisinin yanında olma duygusuna sahiptir ve çalışmada kendi kendini dışında duyar. Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir ve çalıştığı zaman da kendini kendi evinde duymaz. Öyleyse çalışması istemli değil ama istemsizdir, zorlama çalışmadır. Öyleyse bir gereksinmemin karşılanması değil ama yalnızca çalışma dışındaki gereksinimleri karşılama aracıdır. Bundan şu sonuca varılır ki; insan artık kendini ancak yemek, içmek ve çoğalmak gibi hayvansal işlevlerinde, bir de olsa olsa konutta, süslenmede vb. özgürce etkin duyabilir (Marx, 2000: 25). Gerçi yemek, içmek ve çoğalmak da gerçek insansal işlevlerdir. Ama insansal etkinlikler alanının üst yanında soyut olarak ayrılmış ve böylece son ve tek erek durumuna gelmiş biçimde, hayvansal işlevlerdir. Pratik insansal etkinliğin yabancılaşma belgesini, emeği, iki görünüm altında göz önünde tutar, Marx: Birincisi işçinin, yabancı ve kendi üzerinde egemen nesne olarak emek ürünü ile ilişkisi. Bu ilişki aynı zamanda duyulur dış dünyayla, onun karşısına yabancı ve düşman bir biçimde çıkan dünya olan doğa nesnelere ile ilişkisidir. İkincisi emeğin, çalışma içindeki üretim eylemi ile ilişkisi. Bu ilişki, işçinin, kendine ilişkin olmayan yabancı etkinlik olarak, kendi öz etkinliği ile

ilişkisidir. Edilginlik olan etkinlik, erksizlik olan kuvvet, iğdişlik olan döl vermedir. İşçinin kendine özgü fizik ve entelektüel enerjisi, onun ona ilişkin olmayan, ondan bağımsız kişisel yaşamıdır (Marx, 2000:26). Ancak Marx yabancılaşmış emek konusunda bir üçüncü belirlenim daha çıkarır: yabancılaşmış emek, doğayı ve kendi kendini, kendi öz etkin işlevini, kendi yaşamsal etkinliğini insana yabancılaştırırken, cinsi de yabancılaştırmaktadır ona. Cinsil yaşamı, onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir. İlk cinsil yaşam ile bireysel yaşamı yabancılaştırır ve ikinci olarak da soyutlamaya indirgenmiş bulunan bireysel yaşamı, gene soyut ve yabancılaşmış biçimi altında alınmış bulunan cinsil yaşamın ereği durumuna getirir.

Marx'a göre hayvanlar da üretir, kendilerine yuva kurar. Ama o, yalnızca kendisi ya da yavrusu için dolaylı gereksinme duyduğu şeyleri üretir, tek yanlı bir biçimde üretir. Oysa insan, evrensel bir biçimde üretir; hayvan araçsız fizik gereksinme egemenliği altında üretir, oysa insan fizik gereksinmelerinden bağımsız olarak da üretir. Hayvan yalnızca kendi kendini üretir, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir; hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fizik bedeninin bir parçasıdır, oysa insan kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya gelir. Hayvan yalnızca kendi cinsinin ölçü ve gereksinmelerine göre üretir, oysa insan her cinsin ölçüsüne göre üretir ve nesneye her yerde kendi iç doğasını uygulamasını bilir; demek ki insan güzellik yasalarına göre de üretir (Marx, 2000:28).

Öyleyse yabancılaşmış emek şuna yol açar: İnsanın cinsil varlığı, doğa kadar onun, cinsil entelektüel yetileri de ona yabancı bir varlık durumuna, onun bireysel var oluş amacı durumuna dönüşürler. Yabancılaşmış emek, onun dışındaki doğayı, olduğu gibi onun tinsel özünü, insanal özünü olduğu gibi kendi öz bedenini de insana yabancılaştırır. İnsanın kendi emek ürününe, kendi cinsil varlığına yabancılaşmasının dolaysız bir sonucu da şudur: insan insana yabancılaşmıştır. İnsan kendi kendisinin karşısında iken, onun karşısında olan ötekidir. İnsanın kendi emeğine, kendi emek ürününe ve kendi kendine ilişkisi için doğru olan şey, insanın öteki insanın ve onun emek ve nesnesine ilişkisi içinde de doğrudur. İnsanın insana yabancılaştığı önermesi, bir insanın ötekine olduğu gibi, onlardan her birinin de insanal öze yabancılaştığı anlamına gelmektedir (Marx, 2000:29). İnsanın yabancılaşması genel olarak, insanın kendi kendisi ile ve insanın öteki insanlarla bulunduğu ilişki içinde dışa vurulur. Demek ki yabancılaşmış emek ilişkisi içinde her insan ötekini, kendi kendisi ile işçi olarak içinde bulunduğu ilişkinin ölçü ve niteliğine göre değerlendirir. Marx, iktisadi bir olgudan yola çıkarak yabancılaşmış emek kavramını çözümlenmiştir. Peki yabancılaşmış

emek kavramı, gerçeklikte kendini nasıl dışa vuracaktır? Emek ve emek ürününün kendisine ait olduğu, emeğin kendi hizmetinde bulunduğu ve emek ürünün kendi kullanımına yaradığı yabancı varlık, insanın kendisinden başkası değildir, Marx'a göre.

Eğer emek ürünü işçiye ait değilse, eğer bu ürün işçi karşısında yabancı bir erk ise, bu ancak o ürün işçi dışında bir başka insana ait olduğu için olanaklıdır. Eğer işçinin etkinliği onun için bir işkence ise, bir başkasının zevki ve bir başkası için yaşama zevinci olmalıdır. İnsan üzerindeki bu yabancı erk, ne tanrılar olabilir, ne de doğa; ancak insanın kendisidir bu (Marx, 2000:30). Ürettiğine bile sahip olamayan ve başkasının konforu için zamanını, emeğini satan birey, bunun karşılığında çok düşük bir bedel, ürettiğini bile çoğu zaman kolay kolay satın alamayacak bir miktar elde etmektedir. Tüm enerjisini vermesine rağmen, bireyin dışlanması, “alt grup” olarak kaderine terk edilmesi tüm hızıyla devam etmektedir. Birey bir aletten farksızdır, çalışır, üretir, işlevi bittiği, çalışmadığı zaman da tıpkı bir alet gibi kenara atılır ve yerine yenisi konulur.

Ekonominin üst kumanda kademelerinden son profesyonel dolandırıcılara kadar status'un sınırsızca sürmesini sağlayan hizip ve kurumlar ortamına bireyin nüfuz etmesi mümkün değildir. Menecer şöyle dursun, sendika ağasının gözünde bir proleter, onun dikkatini çekse bile, gereksiz bir modelden başka bir şey değildir (Horkheimer & Adorno, 1995: 58).

İnsanın kendi kendisiyle ilişkisi, onun için ancak başkası ile ilişkisi aracılığıyla nesnel, gerçek bir ilişki olabilmektedir. Öyleyse o kendi ürününe karşı, kendi nesneleşmiş emeğine karşı, yabancı, düşman, güçlü, ondan bağımsız olarak davrandığı zaman, bu nesne ile kendisinden bağımsız bir başka insan ona sahipmiş gibi bir ilişki içindedir. Yani, insanın kendisi ve doğa karşısındaki kendinin her yabancılaşması, kendisinden ayrı öteki insanlar ile kurduğu, kendini ve doğayı içine koyduğu ilişkilerde görünür (Marx, 2000:31).

İşçinin emek karşısındaki ilişkisi kapitalistin, kendisine verilen ad ne olursa olsun emeğin efendisinin ilişkisini oluşturur. Özel mülkiyet demek ki yabancılaşmış emeğin, işçinin doğa ve kendi kendisi ile dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu zorunlu vargıdır. Öyleyse özel mülkiyet, yabancılaşmış emek, yani yabancılaşmış insan, yabancı kılınmış emek, yabancı kılınmış yaşam, yabancı kılınmış insan kavramının çözümlenmesinden çıkar. Gerçi yabancılaşmış emek kavramını ekonomi politikten özel mülkiyetin hareketli sonucu olarak çıkardık. Ama bu kavramın çözümlenmesinden, özel mülkiyet her ne kadar yabancılaşmış emeğin kanıtı, nedeni olarak görünürse de, daha çok bunun bir sonucu olduğu çıkar. Tıpkı tanrıların başlangıçta insan anlayışındaki

sapıncın nedeni değil, ama sonucu olmaları gibi. Daha sonra bu ilişki, karşılıklı etki durumuna dönüşür (Marx, 2000: 32). Yabancılaşmış, yabancı kılınmış emek kavramından, çözümlene yoluyla, özel mülkiyet kavramını çıkarmış bulunduğumuz gibi, bu iki etken yardımıyla da iktisadın bütün kategorileri açıklanabilir ve örneğin alışveriş, rekabet, sermaye, para gibi her kategori için de bu ilk temellerin belirli ve gelişmiş bir dışavurumundan başka bir şeyi görmeyiz (Marx, 2000: 33). İnsan nasıl olur da, diye soruyoruz şimdi, kendi emeğini yabancılaştırmaya, onu yabancı kılmaya kadar gidebilir? Bu yabancılaşma insanal gelişmenin özünde nasıl temellendirilmiştir?

Özel mülkiyetin kökeni sorunu, yabancılaşmış emeğin insanlığın gelişmesinin seyri ile ilişkisi sorunu durumuna dönüştürerek, bu sorunun çözümünde daha büyük bir adım atmış oluyoruz. Çünkü özel mülkiyetten söz edildiği zaman, insanın dışındaki bir şeyden söz edildiği düşünülür. Ve emekten söz edildiği zaman da, doğrudan doğruya insanın kendisi söz konusu edilmiş demektir. Yabancılaşmış emek bize göre birbirlerini karşılıklı olarak koşullandıran ya da bir tek aynı ilişkinin çeşitli dışa vurumlarından başka bir şey olmayan iki ögeye ayırmıştır. Sahiplenme yabancılaşma olarak, yabancılaşma da yurttaşlık haklarına gerçek kavuşma olarak görülür (Marx, 2000: 34).

Makineleşme ve işçilerin bu durum karşısında, tepkisizleşmesini Foucault ve Russell ise şöyle açıklar: İşçilerin kullandığı fabrika ve saat çizelgesi, uzun süre boyunca, basitçe işe gelmeme biçiminde ifade bulan pasif bir direnişe yol açmıştır. On dokuzuncu yüzyıldaki Kutsal Pazartesi'nin şaşılacak hikayesi de budur; o gün; işçilerin haftada bir, açık havaya çıkmak için uydurdukları bir gün olmuştur. Sanayi sistemine direnişin o kadar çeşitli biçimleri olmuştur ki, ilk başlarda patronlar geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Profesyonel işçilerin gerçek anlamda bir karşı iktidar işlettikleri görülmüştür. Bu dönem, patronların yapamadıkları işleri mekanikleştirebildiği güne kadar var olmuş; bu mekanikleşmeyle birlikte, patronlar, profesyonel işçi iktidarını yıkabilmişlerdir. Örneğin: Hadde (rolling mill) makinelerinde, yarı otomatik makinelerin geldiği güne kadar atölye şefinin patrona direnme olanağı olmuştur (Foucault, 2003:104).

Çağdaş teknoloji, yaşamak için herkesin ihtiyaç duyduğu şeyleri elde etmekte harcanan emek miktarını da büyük çapta azaltmıştır. Bir örnek ele alalım: Belirli bir zaman içinde bir takım insanların çamaşır mandalı yapımında çalıştıklarını varsayalım. Diyelim ki, bunlar günde sekiz saat çalışarak, dünyanın bütün mandal ihtiyacını karşılayacak kadar üretim yapmaktadırlar. Birisi çıkar, aynı sayıda işçinin aynı çalışma süresi içinde, öncekinin iki katı mandal yapmasını bir buluş ortaya koyar. Ama

dünyanın iki kat fazla mandala ihtiyacı yoktur; mandallar zaten o kadar ucuzdur ki, daha ucuza satılsa bile daha fazla satın alan olmayacaktır. Bu durumda, mandal yapımıyla uğraşan herkesin sekiz saat yerine dört saat çalışması gerekecektir. Gel gelelim bu durum ahlak bozucu sayılır. İçinde yaşadığımız dünyada insanlar hala sekiz saat çalışmakta, gerektiğinden çok sayıda mandal yapmakta, bir takım insanlar iflas etmekte ve mandal yapımında çalışan işçilerin yarısı işten atılmaktadır. Bunun sonucunda insanlara, yine öteki planda olduğu kadar boş vakit kalmaktadır, ama bu sefer insanların yarısı çok fazla çalışırken, öbür yarısı aylak kalmaktadır. İşte, nasıl olsa kalacak boş vakit bütün insanlık için mutluluk kaynağı haline getirileceğine, bu şekilde evrensel bir felaket haline dönüştürülmektedir (Russell, 1998: 15).

Marx yabancılaşmış bir toplumda, insanın çeşitli gereksinmelerinin, neler doğurabileceği ve nasıl gerçek zayıflıklara dönüşebileceği anlayışından hareketle, bugünkü çağdaş toplumun yaşadığı aşırı tüketim yabancılaşmasını şaşırtıcı bir berraklıkla öngörebilmiştir. Ona göre her insan, bir başkasını, yeni bir özveriye zorlamak, yeni bir bağımlılık içine sokmak, yeni bir gereksinme yaratmak konusu üzerinde durmaktadır. İnsan yeni olanı ele geçirebilmek için, daha fazla paraya gereksinim duymaktadır. Üretimin niceliğinin artmasıyla, paranın gücü de azalmaktadır.

Marx bu konuda ayrıntılı olarak şöyle bir çözümleme yapmaktadır: “Sosyalizmde insan gereksinmelerinin zenginliğinin ve yeni bir üretim nesnesinin nasıl bir öneme sahip olduğunu gördük: insani yaradılışının gücünün yeniden belirişi ve zenginleşmesi. Özel mülkiyette ise bunların önemi tersine dönmüştür: herkes bir başkasında yeni bir gereksinme yaratıp, onu yeni bir bağımlılığa sokmayı, yeni fedakarlıklara sürüklemeyi ve yeni bir tatmin yoluna alıştırıp ekonomik açıdan yok olmaya itmeye karar. Herkes başkasının üzerinde dışsal bir egemenlik kurup, kendi bencil gereksinmelerini doyurmaya bakar. İnsan, insan olarak gittikçe yoksullaşır; paraya gereksinmesi daha çok artar; üretim hacmindeki artışla ters orantılı olarak, parasının gücü azalır; yani paranın gücü arttıkça gereksinimleri çoğalır” (Seeman, 1971: 143).

Paranın gücünün artması, insani gereksinimi çoğaltmaktadır. Bu nedenle modern ekonominin yaratmış olduğu gerçek gereksinme, para gereksinmesi olmaktadır. Modern ekonominin biricik önemli niteliği, artan bir şekilde, paranın niceliği haline gelmektedir. Burada gerçek ölçüt; aşırılık ve ölçsüzlük şeklinde görülmektedir. Bu durum, öznel bir şekilde, üretimin ve gereksinmelerin büyümesinin, doğal olmayan iştahlarla, hünerli ve hesaplı bir kölelik olduğu, olgusuyla ifade edilmektedir (Fromm, 1984 : 63).

Üretim araçlarını zenginler kontrol eder. Bütün toplumun katıldığı teknik gelişmeler de bu yüzden ‘onların’ –günümüzde sanayinin- ilerleme hanesine kaydedilir ve Ford’lar da varolan üretim ilişkileri çerçevesinde sahiden öyle oldukları ölçüde zorunlu olarak toplumun velinimeti gibi görünürler. Üretim sürecinin başlangıcında zaten imtiyazlı konumda olmaları, sanki kendilerine ait bir şeyden –artan kullanım değerinden- vazgeçiyormuş gibi görünmelerini sağlar; oysa karın bir bölümünün kendi kaynağına geri dönmesine izin vermekten başka bir şey değildir yaptıkları. Ahlaki hiyerarşi de bir sanrıdan ibarettir bu yüzden. Şüphesiz, yoksulluk her zaman çilecilik olarak göklere çıkarılmış. Servet, aşıkara adaletsizliğe karşı bir yalıtım sağlar. Polis grevcileri coplarken fabrikatörün oğlunun *birkaç mankenle aynı anda bir gece geçirmesinden ve son model ferrari otomobiliyle son sürat gitmesinden* sakınca yoktur (Adorno, 1998: 192).

Kapitalizmde ekonomik altyapı hayati bir öneme sahip olmakla beraber, bütün zamanlarda altyapı da üstyapı da hep birbiriyle karşılıklı, etkileşim (*interaction*) içinde bulunmuş; fakat bu süreçte altyapı kapitalizm döneminde daha önemli bir konum kazanmıştır. Bununla beraber, unutulmaması gereken nokta, bu durumun yalnızca tarihsel bir durum olarak önümüze çıkmış bulunuşu ve zamana bağlı olarak bugünkünden farklı da olabileceği idi. Nitekim, XX. yüzyıl toplumunun bir özelliği de siyasetin Marx’ın tahmin edebileceğinin çok ötesinde bir özerklik kazanmış bulunmasıdır (Jay, 1989: 85).

4. Toplumsal Etkenlerin Yarattığı Yabancılaşma

İçinde yaşadığımız zaman, bizi kendi dışımıza çeken, özellikle yaşamımızın, zamanımızın ve tarihimizin erozyona uğradığı mekan, heterojen bir mekandır. Başka bir deyişle bu mekan; içine bireylerin ve şeylerin yerleştirilebileceği, ıslıl ıslıl farklı renklerle boyalı bir tür boşluk değil; birbirine asla indirgenemez olan ilişkiler bütünüünün oluşturduğu bir mekandır. Pasajların, sokakların, trenlerin mevkilerini tanımlayan ilişkiler bütünüünün betimlendiği bir mekan. Örneğin tren, içinden geçilen bir şeydir ve olağan üstü bir ilişkiler ağıdır. Cafe’ler, sinemalar, plajlar, bu mevkileri tanımlamayı sağlayan ilişkiler ağı dolayısıyla betimlenebilir. Ev, oda, yatak vs. oluşturduğu kapalı ya da yarı açık dinlenme mevkileri de aynı şekilde düşünülebilir (Foucault, 2005: 294).

İnsanlar birbirleriyle bilgi, tecrübe, ihtiyaç, amaç ve araçlarla ilişki içine girmektedirler. Bu ilişkiler, ne adla adlandırılırsa adlandırılınsın, belli biçimdeki iletişim

ilişkinin içermektedir. Nasıl ki, toplumsal üretim ilişkilerinin bütünü bir toplum biçimini belirliyorsa, iletişim ilişkilerinin bütünü de o toplumdaki iletişim sistemini ve düzenini oluşturmaktadır (Erdoğan, 1997: 103). Ancak insanlar arasındaki ilişkiler zaman zaman farklı biçimler oluşturmakta, aynı toplum içinde insanlar birbirlerini anlamakta zorlanmakta, dolayısıyla birbirlerine yabancılaşmaktadırlar.

İşbölümü, çeşitli çelişkileri içinde taşıyan bir unsurdur. Toplumun birbirine karşıt ailelere ayrılışında yatan, aynı zamanda işin ve ürünlerinin üleştirilmesini, aslında nicelik bakımından olduğu kadar, nitelik bakımından da eşit olmayan dağılımı içerir, işbölümü. Bu durumda işbölümünün ilk biçimi, kadının ve çocukların erkeğin kölesi oldukları aile içinde bulunan mülkiyeti içerir. Aile içindeki, elbet henüz çok ilkel ve gizli olan kölelik ilk mülkiyettir ki, bu mülkiyet, ayrıca modern iktisatçıların tanımlamasına uymaktadır ve bu tanımlamaya göre mülkiyet, başkasının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir. Kaldı ki işbölümü ve özel mülkiyet, özdeş deyimlerdir. Birincisinde faaliyete göre anlatılan ilk şey, ikicisinde bu faaliyetin ürününe göre dile getirilmektedir (Marx & Engels, 1999: 57)

İşbölümü, ayrıca, tek bireyin ya da tek bir ailenin çıkarı ile aralarında birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde bulunan bütün bireylerin kolektif çıkarı arasındaki çelişkiyi de içerir. Kaldı ki, bu kolektif çıkar, genel çıkar olarak, yalnızca hayali olarak değil, her şeyden önce, işin aralarında bölüşüldüğü bireylerin karşılıklı bağımlılığı biçiminde gerçek olarak da mevcuttur. İşte asıl bu çelişki, özel çıkar ile kolektif çıkar arasındaki çelişkidir ki, devlet sıfatıyla, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bağımsız bir biçim almaya ve aynı zamanda her zaman aile yığılmasında mevcut olan, kan, dil, geniş bir ölçüde işbölümü bağları ve öteki çıkarlar gibi bağların somut temeli üzerinde ama aldatıcı bir görünüm alır ve sonuçta sınıf çıkarlarını buluruz (Marx & Engels, 1999: 58). Bundan çıkan sonuç: devlet içindeki bütün savaşım demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki savaşım, oy hakkı uğruna çeşitli sınıfların yürüttükleri aldatıcı biçimlerdeki savaşımlardan başka bir şey değildir.

Filozofların anlayabilecekleri bir terim kullanmak gerekirse, bu yabancılaşma doğaldır ki, ancak iki pratik koşulla ortadan kaldırılabılır. Yabancılaşmanın katlanılmaz bir güç, yani insanın ona karşı devrim yaptığı bir güç haline gelmesi için, onun insanlığın büyük bir çoğunluğunu tamamen mülkiyetten yoksun hale, ve aynı zamanda, gerçekten mevcut olan bir zenginlik ve kültür dünyasıyla çelişkili hale getirmesi gereklidir. Öyle şeyler ki, her ikisi de üretici güçlerin büyük ölçüde artmasını, yani üretici güçlerin gelişiminin yüksek bir evresini var sayarlar. Öte yandan üretici güçlerin

bu gelişmesi kesinlikle vazgeçilemez, önce yerine gelmesi gereken pratik bir koşuldur, çünkü bu koşul olmadan, kıtlık, genel bir durum alır, ve gereksinmeyle birlikte zorunlu olan için savaşım yeniden başlar, gene kaçınılmaz olarak aynı düzenin içine düşülür (Marx & Engels, 1999:62).

İnsanlar arasındaki ilişkilerdeki yabancılaşma, bu ilişkilerin insanlar veya insanlarla toplum arasında olmasına göre farklı biçimler kazanmaktadır. Toplum ve kurumlar, toplumu oluşturan insanlar arasındaki toplumsal ilişkilere ve bu ilişkileri aşan bütünler haline dönüşmektedirler. İnsanlar; yasalar veya toplumsal normlar yoluyla kurallara boyun eğme zorunda bırakılmaktadır. Bu durumda yabancılaşma; bireyin kendi arzusuna karşın, toplumsal yasa ve anlaşmalar boyun eğip, aşırı uyumcu bir tutumu benimsemesi şeklinde kendisini göstermektedir (Cosser, 1962: 172). *Bugün sevgi ve seven kişi bile hor görülmekte ve dışlanmaktadır. Seven kişiye özellikle sevgide haksızlık yapılır ve ceza verilir. Sevgisini belli eden kendine ve başkalarına hükmedememe acizliği, umutlarının gerçekleşmesini ondan esirgemek için yeterli nedendir. Yalnızlık artan bir şekilde kendini toplumla birlikte yeniden üretir (Horkheimer & Adorno, 1995: 91). Kadının toplum içindeki konumu da her geçen gün eşyaya indirgenmektedir. Fahişe ile yasal eş günümüz ataerki dünyada kadının kendine yabancılaşmasının tamamlayıcı öğeleridir. Yasal eş, yaşam ve mülkiyete ilişkin değişmez düzenden duyulan hazı ele verirken fahişe de, yasal eşin mülkiyet hakkını açık bırakan şeyi onun müttefiki olarak tekrar mülkiyet ilişkisine isnat eder ve hazı satışa çıkarır (Horkheimer & Adorno, 1995: 92).*

Toplumsal yabancılaşma, sadece toplumsal normlara körü körüne itaat etme olarak tanımlanmamalıdır. Belirli normların varlığını bilememe, çelişen normlar karşısındaki şaşkınlık veya belirgin bir biçimde tanımlanmış normları bilmezden gelme de, toplumsal yabancılaşmanın çeşitleri arasında yer almaktadır. Bu durumda yabancılaşma, normları yaratan toplumsal birlik ve bütünlüğün çözülmesinden veya sistemin evrimleşmesi sonucu çelişen ve karışan normların belirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum modernleşmeye özgü olmakla birlikte, modern toplumun içinde de sık sık görülmektedir. Bu yabancılaşma türü toplumca beklenen davranışların sınırlarının açık ve seçik bir biçimde belirlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır (Cosser, 1962: 172). Yabancı ülkelerde yaşayan insanlar; *genellikle* kendi ülkelerindekine göre çok daha fazla özgürlük bulmaktadır. İnsan, yabancı konumunda olmaktan dolayı, gelinen yerde yasal biçimde olmasa da genel davranış biçimlerine sinmiş olan bütün üstü kapalı yükümlülükleri görmezden gelebilmektedir (Foucault, 2005:126).

Bireyin çok sayıda toplumsal rolü yerine getirmesi zorunluluğu, modern toplumun niteliklerinden biridir. Bir yandan bu rollerin gerektirdiği zorunluluklar, diğer yandan da bu rolleri belirleyen normlar arasında çatışmalar olmaktadır. Örneğin, bir subayın aile içindeki babalık rolü ordudaki rolünden tümüyle değişiktir (Coser, 1962: 174). Geçmişte Pazar ilişkilerini hesaplayabilen kişinin kendi yaşamını belirlemesi bir ölçüde mümkündü. Bugünse böyle bir şey için anlamlı bir çerçeve yok. Üstelik herkes için geçerli bu. Ne kadar güçlü olursa olsun, ilke olarak herkes bir nesne durumunda şimdi. Generallik mesleği bile artık yeterli korunma sağlamıyor (Adorno, 1998: 39).

On sekizinci yüzyıla kadar ev, farklılık barındırmayan bir nitelik olarak kalmıştır. O dönemlerde odalarda yatılır, yemek yenilir, misafir kabul edilir, ne yapıldığı önemli değildir. Ardından bu nitelik yavaş yavaş özelleşmiş ve işlevsel bir hal almıştır. 1830-1870 yıllarındaki işçi sitelerinin inşası bu sürece örnek teşkil etmektedir. İşçi aileleri sabit bir yere bağlanacaktır; mutfak ve yemek salonu olarak kullanılan bir bölüm, üreme yeri olan ebeveyn odası ve çocukların odasıyla birlikte işçi ailesine bir yaşam uzamı verilecek, bir ahlaklı olma biçimi dayatılacaktır (Foucault, 2003: 88).

Toplumsal normların varlığı ile doğrudan ilişkili olmayan diğer bir yabancılaşma türü de; insanın toplumsal grup veya diğer insanlarla olan ilişkilerinin gönüllü bir seçim sonucu oluşmaması halinde ortaya çıkan bir dışlıktır. Bu dışlık durumu ise, bireyde toplumsal yalnızlık duygusu yaratmaktadır (Coser, 1962: 175). Seri üretimin ve kültürünün sayısız acentaları aracılığıyla norm durumuna getirilmiş davranış tarzları bireylere tek doğal, uygun, makul davranış tarzı diye dayatılıyor. Birey artık kendini yalnızca şey olarak, istatistik ögesi olarak, success or failure (başarı ya da başarısızlık) olarak belirliyor. Ölçütü de kendini korumak, işlevinin nesneliliğiyle başarılı ya da başarısız şekilde uyum sağlamak ve bu uyuma ilişkin karşısına konmuş modelleri örnek almaktır. İnsanlar çıkış yolu bulunmayan dünyanın, kendilerinden oluşan ve hiç etkilenmedikleri bir bütünlük tarafından ateşe verilmesini bekliyorlar. Kendini koruma ile rasyonel bir ilişki olmadan kendisini yaşamın ellerine bırakan bir kimse, Aydınlanmanın yargısına göre, tıpkı Protestanlık gibi tarih öcesine geri döner. Böyle bir itki, boşinanç gibi, güya mitseldir; insani özce zorunlu görülmeyen tanrıya tapmak alkolizm gibi bir çılgınlıktır (Horkheimer & Adorno, 1995: 46-47).

5. Sosyal Değişim Sürecinde yaşanan yabancılaşma

5.1. Sanayi Devrimi

On yedinci yüzyıl başı, Avrupa'da, özellikle de Fransa ve İngiltere'de, kapitalist toplumların, toplumsal, siyasal ve devlet örgütlenmesinin başlangıcıdır. Ticaretin özellikle İngiltere'de toplanması durumu, on yedinci yüzyılda, kesintiye uğramadan gelişen biçimiyle İngiltere için yavaş yavaş görece bir dünya pazarı yaratmış ve bu nedenle, daha önceki üretici güçlerin artık karşılayamayacakları bir İngiliz manüfaktür ürünleri talebine yol açmıştır. Üretici güçlerin sınırlarını aşan bu talep, büyük sanayii doğa güçlerinin sınırlarıyla kullanılması, makineleşme ve en karmaşık işbölümünü yaratarak, ortaçağdan bu yana mülkiyetin üçüncü dönemine yol açan dürtücü güç olmuştur. Rekabet, kısa zaman sonra, tarihsel rolünü korumak isteyen her ülkeyi, yeni gümrük önlemleri ile kendi manüfaktürlerini korumaya zorlamış ve kısa bir süre sonra himayeci tarifelerle birlikte büyük sanayiye eşlik etmek zorunda kalmışlardır. Bu himaye önlemlerine karşın, büyük sanayi, rekabeti evrensel kılmıştır. Büyük sanayi, ulaşım araçlarını ve modern dünya pazarını kurmuş, ticareti sanayiinin egemenliği altına sokmuş, her sermayeyi, sanayi sermayesi haline getirmiş ve bununla da para sisteminin etkinleşmesini ve sermayelerin hızla merkezleşmesine neden olmuştur (Marx & Engels, 1999: 86). Bu sistem evrensel rekabet yoluyla, bütün bireyleri, enerjilerini azami bir gerilim derecesinde tutmaya zorlamış, ideolojiyi, dini, ahlakı, vb. mümkün olduğu kadar yok etmiş ve bunu başaramadığı zaman da onları apaçık yalanlar haline getirmiştir.

Doğa bilimini sermayeye bağımlı kılmış ve işbölümünün üzerinden onu doğal bir şeymiş gibi gösteren son perdeyi de ortadan kaldırmıştır. Ve genel bir tarzda, iş içinde olabildiği ölçüde her doğal öğeyi yok etmiş, bütün doğal olan ilişkileri, para ilişkisi haline getirmek üzere bozup dağıtmayı başarmıştır. Doğal olarak oluşmuş kentlerin yerine, mantarlar gibi biten modern sanayi kentlerini yaratmıştır. Girdiği her yerde zanaatçılığı ve genellikle sanayiinin daha önceki bütün evrelerini yıkmış, kentin kır üzerindeki zaferini tamamlamıştır (Marx & Engels, 1999: 87).

On yedinci yüzyılda çalışma zorunluluğunun herkes için getirildiğini ve özellikle 1620-1650 yılları arasında, Batı'da daha önce hiç görülmemiş bazı yapıların

kurulduğunu biliyoruz. Bu yapılar coğrafi olarak, öncelikle büyük şehir merkezlerinde ortaya çıkmışlardır. Bu yapıların amacı; çalışmayan sakatların yanı sıra, aile servetini savuran babaları, müsrif evlatları, sefihleri, fahişeleri, kısaca asosyal olarak nitelendirilen kişileri kapatmaktır. O dönemde bu kişilere hasta muamelesi yapılmıyor, topluma dahil olmayı başaramayan insanlar olarak davranılıyordu. Bu kişilerin kapatılmasıyla, yeni bir çalışma sistemi başlatmış oldu: Polis. Avrupa'da on yedinci yüzyıldan önce polisler değil, ama düzeni sağlamakla görevli milisler vardı. Fakat, bireylerin sürekli gözetlenmesine yönelik ve bu haliyle devletin ellerindeki bir sistem olarak polis on yedinci yüzyılın ortalarında ortaya çıkmıştır (Foucault, 2003:230).

On sekizinci yüzyıla geldiğimizde ise; insanların büyük bir çoğunluğunun hala köylü olduğu ve okuma yazma bilmediğini görmekteyiz. O dönemde toprağın işlenişi belli bir çaba gerektirdiğinden ve seyahat araçları bir atın yapabileceği hıza bağlı olduğundan, insanların büyük bir çoğunluğunun yaşadığı bölgenin pek fazla dışına çıkamadığı da görülmekteydi. Durum böyle olunca kültür, belli bir azınlığın ayrıcalığı olarak kalmaktaydı; soylular, kilise adamları ve burjuvazi. İşte bu azınlık, on sekizinci yüzyıl iktidarında belli işleyişler oluşturmuştur.

On sekizinci yüzyıl sonundan önce kurulan hapishaneler yasal olmamakla birlikte, insanları ceza almak üzere değil, davalarının açılmasından önce hapsedmek amacıyla kurulmuştu. Buradaki öncelikli amaç; suçluları yeniden eğitmektir. Hapiste kaldıktan sonra, askerlik ve okul tipinde bir evcilleştirme sayesinde, suça eğilimi olan insanlar yasalara itaat eden bireylere dönüşeceklerdi. Oysa kısa sürede, düşünülenin tam zıttı olduğu görüldü: Bireyin hapishanede kalma süresi arttıkça, yeniden eğitilmiş olma ihtimali azalıyor, suça eğilimi artıyor, negatif üretkenlik görülüyordu. Sonuç olarak hapishane sistemi yok olması gerekirken, yok olmayarak devam etmiştir ve günümüzde de kimse hapishanelerin yerine ne konulabileceğini cevaplayamamaktadır (Foucault, 2005:154). Bu karşı üretkenliğe rağmen hapishaneler niçin ayakta kalmaktadır? Özellikle fiilen suça eğilimli olan kişiler ürettiğinden ve suça eğilimli olmanın belli bir ekonomik siyasi yararlılığı olduğundan. Ne kadar çok suça eğilimli insan olursa, o kadar çok suç olacak, halk arasında korku artacak, polisiye kontrol sistemi daha fazla kabul görecektir. Bu küçük iç tehlikenin sürekli varlığı, söz konusu denetim sisteminin kabul edilebilme koşullarından biridir.

Suça eğilimlilik ekonomik olarak nasıl faydalıdır? Tamamen kazanç getiren ve kapitalist kar hanesine yazılan, suça eğimlilerden gelen kaçakçılık miktarına bakmak yeterlidir. Bir örnek olarak fahişelik; mesleği pezevenklik olarak adlandırılan ve hepside eski suça eğilimli kişilerin denetiminde olan bir konudur. Bunların işlevleri cinsel zevkten elde edilen karları, otelcilik gibi iktisadi dolaşımlara ve banka hesaplarına yöneltmektir (Foucault, 2005:155).

On sekizinci yüzyıl iktidarın toplumsal beden içinde işleyişinin bir rejimini keşfetmiştir. Öyle ki; hapishanenin suçluları namuslu insanlar haline getirmek bir yana, yeni suçlular üretmeye yaradığı ya da suçluyu daha fazla suça saptadığı 1820'lere denk gelmektedir. İktidar mekanizmasının hep yaptığı şey olan, sakıncalılığın stratejik kullanımı yine aynı dönemde görülmüştür. Hapishaneler suça eğilimli insanlar üretmektedir, ama bu kişiler sonuçta iktisadi alanda olduğu kadar siyasal alanda da gereklidir. Suça eğimliler işe yaramaktadır. Örneğin; cinsel zevk sömürsünden elde edilebilecek karda kullanılırlar: Günlük ve pahalı cinsel haz ile sermayeleşme arasında aracılık görevi üstlenen suça eğimliler sayesinde mümkün olan fahişelik kurumu on dokuzuncu yüzyılda bu şekilde yerleşmiştir (Foucault, 2003: 24). Diğer bir örnek; III.Napoleon'un en azından en alt düzeyde adli suçlulardan oluşan bir grup sayesinde iktidarı ele aldığıdır. Günümüzde birisi hapishaneye girdiği andan itibaren onu lekeli biri haline getiren mekanizma işlemeye başlamakta; kişi hapisten çıktığında ise yeniden suç işlemeye eğilimli biri olmaktan başka çaresi kalmamaktadır. Bu kişiler günümüzde, kırlarda dolaşan ve genellikle çok vahşi olan, on sekizinci yüzyılda görülen gezgin çeteler gibi olmak yerine, çok kapalı olan, polislin gayet iyi sızabildiği, siyasi ve iktisadi yararı göz ardı edilmeyecek, esasen şehirli, suç işlemeye eğilimli bir çevre oluşturmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda ve hatta yirminci yüzyıl başında görülen siyasi iktidar sorunu, adalet ve ordu sözcükleriyle ortaya atılmıştır. Bunlar, o dönemde henüz yeni, önemli şeylerdi ve insanları eziyorlardı. İki büyük deneyimden; Faşizm ve Stalinizmden sonra bu iktidar mekanizmasının varlığı fark edilmiştir.

Foucault'da da bahsedildiği üzere hapishanelerin yabancılaştırdığı kişiliklerin temellerini on sekizinci yüzyılda görmekteyiz. Aynı zamanda on sekizinci yüzyıl ortaları, dünya insanını gerçekten etkileyen ve ismine Sanayi Devrimi denilen yeni bir gelişmeyi de beraberinde getirmiştir. Sanayi Devrimi, Batılı toplumların yaşamında köklü değişikliklere yol açmıştır, ancak bu değişiklikler hiçte ani olmamıştır. Öyle ki, 18, yüzyılın ortalarında kendini gösteren Sanayi Devrimi, bugün dahi sürmektedir.

Sanayi Devrimi ayrıca, tarımsal üretim biçimindeki köklü değişiklikleri ve ulaştırma araçlarındaki değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Sanayi Devrimi ile insanlık, genişleyen bir makineleşmeye yönelmiş, nüfus artmaya başlamıştır. Salgın halindeki ölümler ortadan kalkmış, özellikle çocuk ölümlerindeki oranlar düşmüştür. Oysa, eskiden nüfusu denge halinde tutan ölüm oranlarının yüksek olması olmuştur. Aslında birbirine bağlı olan bu iki olay, (tarımsal üretim ve ulaştırma) tarihte ilk kez, Batı’da, 18. yüzyılın ortalarında ve İngiltere’de ortaya çıkmıştır.

Köle ticaretinin gelişmesi, sömürgeciliğin artması ve İngiliz gemi sanayiinin, buna paralel denizciliğin ve korsanlığın ilerlemesi gibi nedenler, I.Elizabeth devrinde Londra’yı dünyanın ticaret merkezi yapmıştır. Kapitalin artması, yeni pazarların doğuşu, üretimde, tarımda ve ulaşımda yeni bir devrimi kışkırtmıştır (Ayan, 1982: 59) Ulaşımın yaygınlaşması, haber araçlarının gelişmesi, göçlere ve aile yapısında değişimlere sebep olmuştur. Sanayileşme ayrıca eğitimde ve sosyal tabakalaşmada da farklılaşmaları getirmiştir (Atalay, 1983: 33).

Sanayi Devrimi bu gelişme çizgisi içinde, genellikle iki aşamada birbirinden ayrılmaktadır. İlk aşama; 1750’den 1890’lara değin süren aşama, ikinci aşama ise; 19.yüzyılın sonlarında başlayan aşamadır. Sanayi Devriminin ilk aşamasına “Buhar Çağı” da denildiği olmaktadır zaman zaman. Çünkü fabrikaların başlangıçta kullandıkları hidrolik enerjinin yerine, buhar enerjisinin geçmesi bu dönemde gerçekleşmiştir. İlk aşamada Batı Avrupa, bütün bu gelişmelerin merkezi olmuştur. Özellikle maden kömürü bakımından zengin ülkeler, hareketin başını çekmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarına değin İngiltere, sonlarına doğru da Almanya bu ülkelere örnektir (Tanilli, 1981: 95). 1896’dan 1928’e dek, fiyatlardaki yeni yükselişler, Sanayi Devriminin ikinci aşamasını başlatmıştır. Bu aşamada, maden kömürü önemli bir rol oynamaya devam ederken, elektrik, petrol gibi farklı enerji kaynakları da devreye girmeye başlamıştır. Kimya sanayi, mekanik sanayi gibi yeni sanayi alanları ortaya çıkmıştır. Sanayi Devriminin bu ikinci aşamasında, Batı Avrupa’nın dünya çapında eski egemen rolü de kaybolmaya başlamış; Rusya, Japonya ve Amerika gibi başka kıtalardan ülkelerde bu devrime dahil olmuştur (Tanilli, 1981: 96).

Sanayi Devriminin önemli sosyal sonuçları olmuş, yeni bir sosyal sınıflar tablosu ortaya çıkmıştır. Bu yeni tablo, çeşitli ideolojik mücadelelere yol açmıştır:

Burjuvazi ve Proletarya, Sosyalizm ve Liberalizm, Ütopyacı Sosyalizm ve Kapitalizm, Marksizm ve Revizyonizm gibi.

Yukarıda bahsedildiği üzere on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında kapitalizmin bir başka rejime; “sanayi kapitalizmine” geçtiği görülmüştür. Sanayi kapitalizminin ilk talebi; toplum içinde işsiz olan ve işverenlerin ücret siyasetinin düzenlemesine hizmet edecek bir kitlenin varlığı olmuştur. Ücretlerin mümkün olduğunca düşük olması, ücret taleplerinin durdurulması, sonuç olarak, üretim bedellerinin mümkün olduğunca düşük olması için, işverenlerin bir işsizler kitlesinden yararlanması gerekmektedir. Sistem; ihtiyaç duyulduğunda bunların içinden bir miktar işçinin işe alınması ve ihtiyaç ortadan kalktığında bu kişilerin, işsizler kitlesine geri gönderilmesi üzerine bir sistemdir.

5.2. Sosyal Değişim Sürecinde Kentleşme

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, öncelikle İngiltere’de kendisini gösteren sanayileşme, beraberinde hızlı bir kentleşmeyi de getirmiştir. Bugünkü gelişmiş dünya ülkeleri aynı zamanda en fazla sanayileşmiş ve kentleşmiş ülkelerdir. Dolayısıyla sanayileşme, ekonomik sonuçları ile birlikte kentleşmeyi de beraberinde getirmiştir (Ayan, 1982: 59). Sanayileşmenin toplumsal sonuçları büyük oranda kentleşme ile birlikte görülmektedir. Modern kentlerden birçoğu sanayileşmenin sonuçlarının somut örnekleri durumundadır. Sanayileşme ve kentleşme, sosyal kurumlara ve fertlere uzanan etkileri ile çağımızın iki önemli olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır (Atalay, 1983: 1).

Sanayileşme kavramının en genel anlamı, yoğun teknoloji ve geniş çapta üretime dayanan fabrikalaşma olmasıdır. İlk insandan itibaren insanlık değişim süreci içinde olmuş, yoğun teknolojiye kaynak olan bilimsel gelişmeler Avrupa’da 15. yüzyıldan itibaren görülmüştür. Sanayileşme süreci 18. yüzyıl sonlarında başlamış olmasına rağmen, bilgi birikimi bundan iki asır önce başlamıştır. Avrupa’daki Rönesans ve Reform dönemi ile bilime zemin hazırlanmıştır. Sanayi Devriminin başlangıcı Fransız Devriminden hemen sonraya dayandığından, bu iki devrim birbirine bağlı olarak, Avrupa’da kitleleri harekete geçirmiştir.

Sanayileşme, ucuz ve muntazam bir ulaşım sistemine gerek duyduğundan, su kanalları ve demiryolu sistemi geliştirilmiştir. Bu kanallar, bütün ticari ham ve mamul

maddelerin, yiyecek ve inşaat malzemelerinin belirli merkezlere ulaşımını sağlamaktaydı. Sanayileşmeyle birlikte nüfus, bu ana ulaşım hatlarındaki noktalar boyunca hızlı bir biçimde artmaya başlamıştır. Tıp alanındaki yeni buluşlar ölüm oranlarının azalmasına neden olmuş, kazanç olanaklarının fazlalaşması, beslenme ve saklama koşullarının değişmesi, doğum ve ölüm oranındaki düzenin nüfus artışını etkilemesi kentsel düzenin hızla gelişmesine yol açmıştır. 1801 de İngiltere’de kentsel nüfus toplam nüfusun yüzde 16.9’u iken, 1891’de yüzde 53.7’ye çıkmıştır (Ayan, 1982: 61).

Küçük aile şirketleri ve ortaklıklar biçiminde yürüyen ticari yatırımlar zamanla, daha büyük şirketlere dönüşmüş, bütün bu gelişmeler kentsel değişimi de etkilemiştir. Birbirleriyle sürekli ilişki içinde olan, maliye, hukuk, işletme ve reklam büroları, zamanla kent merkezlerinde yer almaya başlamışlar, bu süreçle birlikte ofislerde çalışan, beyaz yakalı personelde de büyük artışlar olmuştur (Ayan, 1982: 62).

Vahşilerde, kuşkusuz her ailenin kendi mağarası ya da kendi kulübesi vardır, aynı biçimde, her ailenin özel bir çadırı olması göçebelerde de normal bir şeydir. Özel mülkiyetin bunu izleyen gelişmesi, bu yalıtık ev ekonomisini daha da vazgeçilmez hale getirmekten başka bir şey yapmamıştır, Marx’a göre. Tarımcı halklarda toprağın ortak olarak işlenmesi ne kadar olanaksız ise, ortaklıkçı ev ekonomisi de o kadar olanaksızdır. Kentlerin inşa edilmesi büyük bir ilerleme olmuştur. Bununla birlikte, daha önceki bütün dönemlerde, zaten yalnızca şu nedenden, yani maddi koşulların bulunmayışı yüzünden özel mülkiyetin kaldırılmasına bağlı olan yalıtık ekonominin kaldırılması işi de olanaksızdı. Ortaklıkçı bir ev ekonomisi kurulmasının önkoşulu, makine kullanımının gelişmesi, doğal güçlerin ve başka sayısız üretici güçlerin kullanılmasının gelişmesi; sözgelimi su yolları, gazla aydınlatma, buharlı ısıtma vb., kent ile kır arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasıdır. Bu koşullar olmadan ortak ekonominin kendisi de yeni bir üretici güç meydana getirmezdi, bütün maddi temelinden yoksun olurdu, ancak yalnızca teorik bir temele dayanırdı, yani başka bir deyişle basit, delice bir heves olurdu ve ancak bir keşişler ekonomisine varırdı. Neyin mümkün olduğu da kent halinde kümelenmelerde ve belirli özel amaçlarla (hapishane, kışla vb.) genel binalar yapımıyla kanıtlanmıştır (Marx & Engels, 1999: 89).

Endüstriyel gelişimini tamamlamış günümüz ülkelerinin kent nüfusu, hızla kentleşme döneminin yaşandığı 1840 ve 1914 yılları arasında beş kat artmıştır. Bu

ülkelerdeki değişme ve gelişme, endüstrileşme ile kentleşmenin birlikte oluşum sürecinde sosyal, ekonomik, politik ve kültürel bütünleşme ile devam etmiştir. Ekonomik ve sosyal yapıdaki değişim, göçlerle büyüyen kentler için politik kurumlaşma ve örgütlemeyi de sağlama olanağı bulmuştur. Kent alanları konut ve iş alanlarının dışında, kentlinin kendine ayırdığı zaman dilimini değerlendirebileceği, ulusal ve uluslar arası gelişmelerin öngördüğü mekansal düzenlemeleri de oluşturmaktadır. Kültür, sanat, spor merkezleri ve eğlenme dinleme faaliyetlerinin yer aldığı yapılanmalar kentli anlayışına göre düzenlenmektedir. Belirli bir tarihsel dönem içerisinde, doğada, toplumda ve insanda gözlenen başkalaşmalar, farklılaşmalar, “değişme” kavramı ile ifade edilmektedir.

Sosyoloji açısından ise, toplumun yapısını oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen kurumların değişmesi, toplumsal değişmenin en önemli etkenidir. Toplumsal değişme kavramının altında insan toplumlarının tümünü biçimlendiren iki temel ilişki ve çelişki bulunmaktadır. Birinci temel çelişki insan-doğa çelişkisidir. Bunun sonucunda ortaya insan –insan çelişkisi çıkmaktadır. İnsan -doğa çelişkisi teknolojiyi, insana-insan çelişkisi ise ideolojiyi yaratmaktadır. Toplumsal değişme, temelinde teknolojik değişmenin yarattığı, insanlar arası ilişkilerin değişmesidir (Erkan, 1985: 225). İnsanın, doğa, diğer insanlar ve toplumla olan ilişkileri ve bu ilişkilerin değişmesi, toplumsal yapının bütünlüğü içerisinde oluşmaktadır. Toplumsal değişme en geniş anlamıyla, bireyler ve gruplar arasındaki dengelerin hareketliliğini yansıtmaktadır (Tolan, 1983: 277).

Toplumsal değişme dediğimizde, genel olarak toplumun yapısında izlenebilen değişimler kastedilmektedir. Nüfus, sosyal tabakalaşma, yerleşim tarzı, gelir, eğitim ve kültürel yapı, yaşam biçimi gibi. Toplumsal değişme konusunda sosyolojinin ortak görüşü, değişmenin doğal bir olgu olduğu, kaçınılmaz, sürekli ve gerekli olduğudur. Toplumsal değişmeyi belirleyen birçok faktör bulunmasıyla beraber, en temel etken, üretim araçlarının ve buna bağlı olarak da üretim ilişkilerinin değişmesidir.

Çağımızda üretim biçimlerinin kentleşme üzerinde, kentleşmenin de üretim biçimi üzerinde belirleyici etkisi açık bir olgudur. Dolayısıyla sanayii devrimi ve bununla beraber hızlanan kentleşme, toplumsal değişmenin en hızlı yaşandığı durumlardır (Erkan, 1985:227). Ayrıca kentleşmenin etkisi ile yabancılaşmanın kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacağı çok yaygın bir görüş olarak taraftar bulmaktadır

(Ergil, 1980:108). Kimlik bunalımı denilebilecek bu durumun, hiçbir yerde dayanak bulamayan, kentsel yaşam tarzlarına uyum sağlayamamış yeni kentli veya kentleşmemiş köylülerin kabullenemediği, tutunamadığı toplumuna ve kendisine karşı yabancılaşması ile kendisini gösterir (Erkan, 1985, 196).

Kentleşme ile birlikte insanların fiziksel çevrelerinde önemli bir değişiklik meydana gelmekte, ayrıca bu değişim toplumsal değişimi hızlandırmada da rol oynamaktadır. Kentleşme ile birlikte, toplumsal yapıyı oluşturan bütün faktörler değişmektedir. Yaşam biçimlerinin değişmesi, aile yapısının, kültürel değerlerin, siyasi davranış biçiminin değişmesi gibi. Toplumbilimsel anlamda kentleşme, yalnızca bir nüfus birikim süreci değil aynı zamanda kentlerde yaşayan insanlarda, kentlere özgü davranış değişikliğinin meydana gelmesidir (Erkan, 1985: 227). Yeni kentler kurulurken içinde yaşayan yığınların kontrol edilmesi de göz önünde tutulmuştur, bir nevi bu yığınlarla nasıl mücadele edilmesi gerektiği üzerinde kurulmuştur.

İşçi hareketlerinin, 1830 ve 1848 ayaklanmalarındaki ünlü barikat savaşlarını olanaksızlaştırmak için topun kent içinde kullanışsızlığının anlaşılması üzerine icat edilen makineli tüfek, barikatlardaki işçileri, barikatın arkasındaki papazın ya da noterin evini yıkıp dağıtmadan, etkisiz hale getirmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra, kent merkezlerindeki belirli meydanlar etrafında dönüp duran dar ve eğri büğrü sokaklara son verilerek bulvarlar, caddeler açan ve şehirlerin etrafındaki askeri birliklerin anında şehir içindeki gereken noktalara erişmesini sağlayan kent mekanlarının yeniden tanzimine yönelik “stratejik kent güzelleştirme” uygulamaya konulmuştur. Başka bir deyişle, böylece, çalışan kesimlerin şehir mekanlarına giriş ve çıkışlarının, şehirlerin giderek daha yakın fiziksel mesafeler içinde kullanılan mekanlarında yaşamlarının toplumsal sistemin onlara verdiği rol ve işlevlerle sınırlı tutulabilmesi sağlanmıştır. Şehir mekanları halkın bu kesimleri için, ancak ufki olarak gezip dolaşabilen (yanından geçilebilen); fakat dikey olarak kullanılmayan, içine girilemeyen mekanlara dönüştürülmüştür. Şehir mekanları, sosyal sınıf ve tabakaların farklı kullanımları için tanzim edilmiştir. Aynı mekanda yaşayan insanların bir bölümü yöneten, bir bölümü ise, zorla seçen/seçmen olabilmiştir. Bu yeni şiddet biçimi, 19. yüzyılın ve günümüzde de kat kat artarak devam eden şehirlerinde aralarındaki fiziki mesafenin azaldığı farklı sosyal sınıf ve tabakalara mensup insanlar arasında kültürel ve siyasal mesafenin yeni bir biçimde korunması anlamına gelmektedir. Barikatlar olanaksızlaştırıldıktan yarım yüzyıl sonra, bu iş öylesine rafineleşmiştir ki, sanayileşmiş ülkelerin büyük

şehirlerindeki omnibüslerle aynı koltukta ve yan yana oturan insanlar şehrin bir ucundan ötekine birbirleriyle hiç konuşmadan gidecek kadar yalnızlaştırılmışlardır. Omnibüsler, şehrin atomize edilmiş kalabalıklarının yalnızlaştırılmış insanlarına başkalarından korkmayı, onlara kayıtsız kalmayı öğretir (Oskay, 1996: 193).

5.3. Kentin kayboluşu ve ‘Yığınsal Kentleşme’

Sosyal değişim süreci olarak adlandırdığımız süreç, aslında ilkçağdan başlayarak bu günlere gelen zorlu bir süreçtir. Batı toplumlarında, ilkçağda Yunan ve Roma mirasının izlerini, ilkçağın sonlarına doğru ise Hıristiyanlığın izleri görülmektedir. Ortaçağda, ilkel tekniklerle yapılan tarım üretimini, 11. yüzyıldan başlayarak kentlerin uyanışı ve hacli seferleri izlemektedir. Yeniçağda, 15. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın sonlarına değin, Osmanlı İmparatorluğu’nun en görkemli yıllarını, Doğu’nun yükselişine karşın, Batı’nın askeri, coğrafi, iktisadi, düşünsel, dinsel ve siyasal alanlarda büyük değişiklikler yaşadığını görürüz. 19. yüzyıl, tüm insanlık tarihinde, devrimlerin ve değişimlerin yüzyılıdır. Fransız devrimi, Sanayi Devrimi gibi insanlık tarihi için önemli süreçler bu devrede meydana gelmiştir. Bununla birlikte tarım ve üretimin kaynağı köyler, kırlar ile uygarlığın ve sanatın merkezi kentlerin yapısında önemli değişiklikler meydana geldi ve bireyin kayboluşunun ana kaynağını oluşturan ‘Yığınsal Kentleşme’ ortaya çıkmaktadır.

Uygarlık (*civilization*, *civilisation*) teriminin kökeni, Latince de genellikle kent anlamında kullanılan *civitas* sözcüğüdür; kültürel inceliği belirten bu sözcük, Batı dünyasında geleneksel olarak kentli olmanın göstergesi sayılır. İster ilahi ister dünyevi olsun, ütöpik görüşlerimizin çoğu kent şeklinde tasarlanmıştır; öbür dünya ‘Yeni Kudüs’ olarak nitelendirilir; Antik Yunan ‘kent devletleri’ ise sekülerlik idealleri olarak ele alınır (Bookchin, 1999: 33).

Batıda yeniden uyanış ile birlikte meydana gelen en büyük değişimlerin başında kırdan kente doğru meydana gelen akın ve bununla birlikte ön plana çıkan kentleşme olgusudur. Bu değişim çatışma ve bireyin uyumsuzluğunu da beraberinde getirmiştir. 19. yüzyılda artan sanayileşme hamlesi, iş imkanlarının artması, 20. yüzyılda ise; görünürde sağlık, eğitim, barınma ve geçinme ihtiyacından, temelde ise artan ırkçılık, sınıflaşmadan dolayı bu göçler hız kazanmıştır ve hazırlıksız yakalanan kentler büyüklükleri açısından devasa köylere, iletişimleri ve paylaşımları açısından ise

bağlantısız, kopuk ve ilişkisiz bir yapıya bürünmüşlerdir, bir nevi robot fabrikasına dönüşmüşlerdir. Kırdan kente göç etmekle sınıf atlayacağına inanan, kentleşmeden ve onun getirdiği yeni yaşam biçiminden habersiz köylü de, ne köyüne geri dönebilme cesareti gösterebilmiş ne de şehre adapte olabilmıştır.

Kentlerin yapısal değişiminde ve bu yapısal değişime uğramış kentlere gelerek kentlileşen insanların hayatında, daha önceki yüzyılların kentlilerinin ve kentlileşme biçiminin yol açmadığı, bazı temel nitelikte ahlak, hayat üslubu ve yabancılaşma sorunları ortaya çıkmış bulunmaktadır (Oskay, 1999: 347). “Kentsiz Kentleşme” (Bookchin, 1999: 29) kavramını dille getiren ve bu adla bir de eser ortaya koyan Bookchin, kentsiz kentleşmenin, toplumsal özgürlük ve kişisel otonomi üzerinde ciddi etkileri olan toplumsal ve ekolojik bir bunalımın üzerinde yoğunlaşmaya çalıştığını söyler ve “bu bunalım, varlığından haberimiz bile olmayacak derecede içimize kök salmıştır”(Bookchin, 1999: 30) vurgusunu yapmaktadır.

Aslında hızlı kente akın, bir zamanların düzgün işleyen ve belli bir kimliğe sahip bulunan kentlerini de kimliksizleştirirken, kent de ironik bir şekilde, oluşan çarpıklığa ve kentleşmeye dayanamayarak bir nevi kendisini olumsuz değiştiren bireyden intikamını almakta ve bireyin kimliksizleşmesine ve yabancılaşmasına yol açmaktadır.

İlk çağdan sanayi devrimine kadar kurulan bütün kentler gerçek bir özerklik hatta bağımsızlık içerisinde gelişme göstermişlerdir. Her siteye özgü bir toplumsal kişilik içeren bu özerklik, kentsel toplumun, kendisini oluşturan birey ve grupların davranışları üzerinde belirli bir kontrol mekanizması kurmasını gerektiriyordu. Bu kontrol, kentsel yaşama özgü stereotiplerden yerel yaşamı örgütleyen düzenlemelere kadar çeşitli biçimler altında, o dönemde uygulanmıştır. Yerleşme birimleri arasındaki yakınlık da, dinsel etkenlerin yardımıyla komşuluk ve cemaat ilişkilerini geliştirmiş, kentsel mekan üzerinde mahalleler, pazar yerleri, bahçeler, parklar, dinsel ve siyasal anıt ve yapıları oluşturmuştur. Ancak 19.yüzyılda rekabetçi kapitalizmin doğuşu yepyeni olgu ve olayları da beraberinde getirmiştir (Tanilli, 1981: 258).

Sanayileşme dönemine kadar kentleşmeye etki eden, en önemli faktör ticaret olmuştur. Ortaçağa baktığımızda kent nüfusunun iki faktörle sınırlandırılmış olduğunu görmekteyiz: Tarımın verimlilik derecesi ve kentlerdeki sosyal örgütlerin tarımsal ürünü kente aktarması. Kent, gıdasını üretmekten çok, onu elde etmek yolunu seçmiştir (Ayan,

1982: 58). Yine özellikle bu çağda, Bizans ve Arap İmparatorlukları ile ticaret ve kültür alışverişinde bulunan Avrupa'da kentleşme düzeninde büyük gelişmeler olmuştur. Ticaret gelişmiş, küçük kentsel yerleşim birimleri kurulmuştur. Bu tür ticari ilişkiler, İtalyan kentlerinin çok zenginleşmesini ve kendi kolonilerini başka ülkelerde kurmalarına yol açmıştır. Bu durum yeni ticaret yollarının aranmasına, yeni kıtaların keşfine ve Ortaçağ'da Ticaret Devrimi'nin gerçekleşmesine sebep olmuştur (Ayan, 1982: 58).

Birçok toplumsal kuramcıya göre, kentleşmenin yükselmesiyle ortaya çıkan geleneksel 'çelişki', kentin kırsal kesimle olan çatışmasıdır. Tarih, kentin kendisini kırsal kesimin dar görüşlülüğünden kurtarmak için verdiği çabaların sayısız örnekleriyle doludur... Çok eski zamanlardan günümüze kadar kent ve kırsal kesimin birbiriyle 'savaş' halinde olduğunu hiç şüphe duymadan kabul etmişizdir. Bu savaşın tarih boyunca feodal beyler ile kentli tüccarlar, tarımla uğraşan köylüler ile kasabada yaşayan zanaatkarlar, taşra kökenli aristokratlarla kentlileşmiş kapitalistler ve çiftçilerle endüstri işçileri arasındaki çatışmalarda cisimlendiği kabul edilir. Bu tür çatışmaların tarih boyunca süregeldiğini kaydeden Bookchin, temiz ve erdemli kır yaşamının kirliliği ve günahkar kent dünyası ile ahlaki bir karşıtlık oluşturduğu görüşünün de içimizde kökleştiğini yadsımamaktadır. Fakat Manici* inancı çağrıştıran bu dram gerçeğin kaba bir biçimde basitleştirilmesidir (Bookchin, 1999: 30).

Büyük kentlerin doğumundan beri gözlenen telaş, sinirlilik ve huzursuzluk bir salgın hastalık gibi yayılıyor şimdi, tıpkı bir zamanlar veba ve kolera'nın yayıldığı gibi. On dokuzuncu yüzyılın bir yere yetişmek için seke seke giden kent sakininin hayal bile edemeyeceği enerjiler ortaya salınıyor bu süreç içinde. Herkesin her zaman birtakım projeleri olmak zorunda. Boş zamandan azami yarar sağlanması gerekiyor. Planlanıyor bu zaman dilimi, çeşitli girişimlerde bulunmak için kullanılıyor, gezilerle, akla gelebilecek her türlü mekan veya gösteriye yapılan ziyaretlerle veya sadece mümkün olan en hızlı yolculuk türleriyle tıksı tıksı dolduruluyor (Adorno, 1998: 143).

Banliyölerin açık alanlara eşi görülmemiş bir ölçekte yayılmasıyla kent, tarım alanlarını ve doğal dünyayı kelimenin tam anlamıyla yutmuş, komşu kasaba ve köyleri genişleyen metropoliten bir varlığın içine çekmiştir. Bu durum bir çeşit toplumsal

* Kurucusu Mani'nin adını alan din öğretisi: Eski İran'daki iyi ve aydınlık bir güçle kötü ve karanlık bir güç arasındaki savaş tasarımına dayanır

yamyamlık olarak adlandırılıp rahatlıkla kentleşmenin tanımı olarak kullanılabilir. Metropolitan Babil ve Roma üzerine ne yazılmış olursa olsun, geçmişte kentleşmeye bugünkü ölçekte bir paralel bulmak mümkün değildir. Daha da kötüsü, kent, kırsal kültürün ve onun geleneksel zenginliğinin yerine 'kent yaşamıyla bağdaştırılan' kitle iletişim araçlarını ve teknokratik değerleri getirmektedir. Gerçek, bugün kent ve kırsal insanlığın doğal çevredeki yerini tehdit eden bir kuşatma altında olduğudur. Kentleşme her ikisini de yok etmektedir, sahip oldukları geleneklerden ve çeşitlilikten oluşan zenginlikleri ve kimlikleri, kentleşmenin tehdidi altındadır. Yalnızca kasaba ve köy yaşamının tarımsal ilişkilerle beslenen değer, kültür ve kurumlarını değil, kent yaşamının yurttaşlık ilişkileriyle beslenen değer, kültür ve kurallarını da yutmaktadır. Kentleşme artık, doğal ekonomiyle uğraşan zanaatkar ve tüccarların oluşturduğu teokratik, monarşik, demokratik ve ekonomik insan topluluklarını kapsayan kent kavramına da ters düşmeye başlamaktadır (Bookchin, 1999: 31).

Walter Benjamin'in 1940'ların Paris'ine duyduğu özlem boşuna değildir. Berlin'e oranla Paris hala güzeldir. Paris'in simgesi saydığı 1850'lerin arkadlar yaşamın hem iç-mekanı, hem de dış mekanıdır. Kentte, insan bir yabancı da olsa, kendi sığındığı evindeymiş gibi yaşayabilmekte; kendine göre bir Paris oluşturabilmektedir. Paris'de insan, evinde yalnız yatmak, kalkmak, yemek yemek için değil, yaşamak için yaşayan biri gibidir. Caddelerin kenarında insanlar yaya olarak gezinmektedir. Kent kendini trafiğe teslim etmemiştir henüz. Paris hala yayalar kentidir. Caddelerin kenarındaki cafe'lerde, sokaklarda, arkadlarda, geçitlerde insanlarla kaynaşan bir kenttir Paris. Herkese başka insanların arasına karışmayı; kalabalıkla birlikte gezinmeyi öneren; flaneur'lüğe davet eden bir kenttir. Siyasal yönden, toplumsal yönden kalabalıklarla entegre olmamış kişinin bu kalabalıkların içinde gezinmesi ve kendi birey-varlığını sürdürmesi hala mümkündür bu kentte. Paris'te gezinmek; gezinirken seyretmek; seyrederken düşünmektir (Benjamin, 1995: 22). Paris'i candan sevmek için daha önce Berlin'i, Almanların buyruklara gönülden bağlılığını, acı verecek kadar sert ve mutlak sınıf bilincini tanımış olmak gerekirdi. Almanya'da subay karısı, öğretmenlerin eşiyle, o da tüccar karısıyla arkadaşlık etmezdi; bu sonuncusu da işçi kadınla hiç mi hiç konuşmazdı. Ama Paris'te devrimin getirdikleri damarlarda dipdiri idi hala. Proleter işçi, işvereni kadar özgür ve gerçek yurttaş sayardı kendisini. Kahvenin garsonu yıldızlı generalin elini bir meslektaş gibi sıkardı. Paris çelişkilerin yan yanılığından başkasını bilmiyordu (Zweig, 1996: 103).

Ama bugünün kentinde Benjamin'in ve Zweig'in anlattığı Paris'i bulmak zorlaşmıştır. Kentlerde yürünecek kaldırımlar bile kalmamıştır. Olan daracık kaldırımlarda, yığınlar birbirlerinin üzerine basarak yürümeye çalışmaktadırlar. Yürümenin bittiği bugünün kentinde, düşünme de, fikir de yokolmuştur. Zaten ikisi de, peş peşe, belki Paris'in ve benzeri kentlerin yığınsal yapı ve düşüncenin etkisiyle yokolacağını, başkalaşacağını, yabancılaşacaklarını hissedeceklerini anladıkları ve bunu görmeye dayanamayacaklarını bildikleri için hayatlarına acı bir şekilde son verdiler.

Anıtsal yapılar devletleri içine alan tekellerin amaca uygun planlığını temsil ediyor bugün, cansıkıcı kentleri çevreleyen kasvetli konutlardan ve işyerlerinden oluşan anıtlarıyla çoktan başıboş bırakılmış girişimciler bu planlılığa destek veriyor. Beton merkezlerin çevresindeki eski evler artık yoksulların yaşadığı pis semtler olarak görünüyor ve kent dışındaki yeni villalar, uluslararası fuarlardaki sağlam olmayan konstrüksiyonlar gibi teknik ilerlemeye övgü düzüyor ve kısa süre kullanıldıktan sonra konserve kutusu gibi bir yana atmaya devam ediyor. Bireyi hijyenik küçük konutlarda sanki bağımsızmış gibi ebedileştirecek olan kentleşme projeleri ise onu sadece hasmının, yani sermaye iktidarının tam anlamıyla boyunduruğuna sokuyor. Kent sakinlerinin iş ve eğlence amacıyla üreticiler ve tüketiciler olarak kent merkezlerine çekilmeleri gibi hücre benzeri konutlar da birbiri ardına iyi örgütlenmiş bloklar halinde belirginleşiyor (Horkheimer&Adorno, 1996: 8).

Her geçen gün daha da artan ve gerçekte bir yok edici robottan farksız olan kentleşme, kapitalist düşünce yapısının en önemli politikaları arasında yer alması gözden kaçmamaktadır. Öz değerlerden koparılmış ve suru haline getirilen yığınları sadece birer 'alıcı' ve 'satıcı' konumuna getirmek ve onları daha kolay sistemin içine almak ve yönetmek bu şekilde daha kolay olmaktadır.

Bir *tabula rasa** üzerinde inşa edilen o modern, işlevsel konutlarsa, uzmanların zevksizler için imal ettiği, içlerinde yaşayanlarla hiçbir bağlantısı olmayan yaşama kutularıdır, ya da yolunu şaşırarak tüketim alanına girmiş fabrika tesisleri, zaten sönüp gitmiş olan bağımsız varoluş özlemine taban tabana zıttır bütün bunlar. Ev, geçmişte kalmıştır. Çalışma ve toplama kampları kadar, Avrupa kentlerinin bombalanması da,

* *Tabula rasa* (lat.): Düzanlamı "boş levha" ya da "üzerine hiçbir şey yazılmamış boş kağıt" olan *tabula rasa*, zihinde doğuştan düşünceler bulunmadığını dille getirmek için kullanılan benzetmedir. Usçuluğa ya da doğuştancılığa karşı geliştirilen deneyci ve duyumcu felsefe geleneklerinin başa kavramlarından biri

teknolojinin içkin gelişmesiyle eve çoktan biçilmiş olan hükmün sonunda infaz edilmesidir sadece. Evler eski konserve kutuları gibi kullanılıp atılacak şeylerdir artık (Adorno, 1998: 41).

Kentleşmenin bu yıkıcı etkisine vurgu yapan Bookchin, şu tespitte bulunmaktadır: “İsimsizlik, homojenlik ve kurumsal devasalık gibi boğucu özelliklere sahip kentleşme, insanlar arasındaki yakınlığı, benzersiz nitelikteki mahalleleri ve insani ölçekli bir politikayı içinde barındıran kentsel alanı yuttuğu gibi, doğaya yakınlığı, kutsal bir yardımlaşma anlayışını ve sıkı aile ilişkilerini barındıran kırsal alanı da ortadan kaldırmaktadır. Kentleşme, ‘kent’ ve ‘kır’ sözcüklerinin toplumsal, kültürel ve politik açıdan artık kullanılmadığı kimliksiz bir dünyanın içine çekmeye çalışır. Çoğu zaman, kentleşme ve kent olma ltleri arasında hiç fark gzetmeyiz. Bunlar arasında yaptığımız ayırım türsel değil, niceldir. Genişleyen metropoliten bir bölgeyi yalnızca aşırı büyümüş bir kent ya da yoğun bir şekilde bir araya toplanmış ‘kentler’ yığını olarak ele alma eğilimimizin nedeni budur. Bu yığınlara Amerikalılar ‘kent kuşakları (*urban belts*)’, İngilizler ise ‘birleşik kentler (*conurbations*)’ adını verir” (Bookchin, 1999: 32).

Kent olgusunu aşan kentleşme, ‘fastfood’ (hazır ve hızlı tktme) tarzı bir iletişim ve paylaşım yapısı üzerine kurulmaktadır, geleneksel yapıyı tanımaz, bunu taşımak ısrarını srdrenleri de ayıklar, bünyesinde barındırmaz, ‘uyumsuzlar’ tanımlaması ile zorla kendisinden olmaya zorlar, aksi durumda onları dışarı iter. Sevgi paylaşımı bile sahte, anlık ve geçicidir. Acının dışa yansımaları ayıplanır, alaya alınır, bunun yerine, ‘daha fazla tercih var’, ‘daha iyisini bulursun’ düşüncesini yeğler ve günlük tktim gibi, günlük aşk ve sevgi paylaşımını vurgular. Bu durum medya, müzik ve film üretimiyle, oyuncak sanayisiyle yüksek sesle vurgulanmaktadır. Bu durum, kır ve önceki kent yapısından gelen birey üzerinde şiddetli bir baskı da oluşturmakta, hangisini tercih edeceğine dair karar vermesini güçleştirmekte ve bireyin her iki ortama da yabancılaşmasını getirmektedir.

Metropolistlerin artışı insanları rutin bir yaşama katlanmaya zorunlamış; toplumda diğer insanlarla birlikte kamu denen bir bütüne ait olma vurgularını köreltip yok etmiştir. Kk topluluklarda yaşayan bireyler, total yaşam rutininin çeşitli

olan tabula rasa, İngiliz deneyciliğinin öncüsü Locke’un şu ünlü deyişinde somut ifadesini bulur: “Zihinde daha önce duyularla bulunmamış hiçbir şey yoktur” (*nihil in intellectu nisi prisu in sensu*).

alanlarında yüz yüze ilişkiler kurabildikleri için birbirlerini tanıma olanağına sahiptirler. Metropolitan toplumlarda ise bireyler özel toplumsal ortamlarda karşılaştıkları ve toplumun ancak belirli bir kesimindeki kimselerle ilişki kurmakta; birbirlerini sadece bu çevrenin gerektireceği ölçüde tanıyabilmekte; şu adam otomobilimi tamir eden adam, şu kız öğlenleri yemek yediğim lokantada bana servis yapan kız, şu kadın gündüzleri kreşte çocuğuma bakan kadın demektedir. Bu tür ilişkiler, ön yargıların ve stereotiplerin oluşması için de çok uygun bir ortam meydana getirmektedir. Bu tür ilişkiler için de, birey için hayatta karşılaştığı diğer bireylerin insan olarak içinde buldukları sorunlar bir anlam taşımamakta; birey bu tür sorunları farkedip bunlar üzerinde duramamaktadır. Metropolitan hayatın toplumu parçalara ayırması nedeniyle, bunların dışındaki gruplardan tecrit olunmaktadır (Mills, 1974: 450). Yolsuzlukların ve büyük kentlerdeki yoksul mahallelerin sıkıntısını yoksullar zenginlerden, zenciler ve günümüzde de Müslümanlar ve orta Asyalılar daha çok çekmektedirler (Marcuse, 1969: 56).

Birbirlerinden kopuk ve bağlantısız yığınlar durumuna gelen ve düşüncenin, yardımlaşmanın, doğal iletişimin geri plana itildiği kentleşme olgusu içerisinde yaşayan bireyleri istediğiniz tarafa itme veya çekme, onları istediğiniz konuda inandırmanız veya kandırmanız da çok kolay olmaktadır.

Birey, siyasal iktisadın, özellikle de kentsel pazarın biçimlerine borçludur billurlaşmasını. Birey, kendi bireyleşmesinde, ne kadar dolaylı biçimde olursa olsun, sömürünün daha önce belirlenmiş toplumsal yasalarını yansıtır. Ama bu, bireyin bugünkü çürüyüşünün de bireysel etkenlerden değil toplumun eğiliminden çıkarsamak zorunda olduğu anlamına gelir (Adorno, 1998: 154).

İnsan öldü, ama ruhu yaşıyor

Siyah grevcilerin sloganı. (Callinicos, 2001:264)

6. Modernleşme ve Yabancılaşma

Günümüzde kuramsal tartışmalarla birlikte siyasi teknolojinin gelişmesinde çok önemli bir aşamayı oluşturan; Modern felsefenin henüz cevap vermediği, ama başından atmanın yolunu da asla bulamadığı bir soru vardır:” Was is Aufklarung?” “Aydınlanma Nedir?” Hegel’den Nietzsche’ye, ya da Max Weber aracılığıyla Horkheimer ve Habermas’a kadar aynı soruyla doğrudan ya da dolaylı hesaplaşmamış hiçbir felsefeci

yoktur. Öyleyse Aydınlanma denen ve en azından bugün bireyin ne olduğunu, ne düşündüğünü kısmen belirleyen bu olay nedir? Çeşitli felsefeciler aydınlanmayı, bir çağ, bir olay ya da bir gün doğumu olarak tanımlamaktadırlar. Kant ise Aufklärung’u neredeyse tamamen negatif bir biçimde bir çıkış yolu olarak tanımlamaktadır. Kant’ın metinlerinde köken sorunlarını gündeme getirmesine rastlanmasına karşın, Aydınlanma üzerine metinlerinde güncellik sorununu ele aldığı da görülmektedir: Kant’ın Aydınlanma da aradığı farklılıktır ve şu soruyu sorar: “Bugün düne kıyasla ne tür farklılıklar getiriyor?” (Foucault, 2005: 176).

Kant, Aydınlanmayı karakterize eden çıkışın, bizi olgunlaşmamışlık statüsünden kurtaran bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Olgunlaşmamışlık derken kastettiği de, irademizin belli bir durumunun, bizi aklımızı kullanmamızın gerekli olduğu alanlarda başka birisinin otoritesini kabullenmeye sürüklemesidir. Kant buna üç örnek gösterir: Kendi kavrayış gücümüzün yerine bir kitap, nasıl bir diyet uygulayacağımıza sadece doktor karar verdiği zaman olgunlaşmamış bir durumdayız demektir. Sonuç olarak, Aydınlanma, istenç, otorite ve aklın kullanılması arasında önceden var olan ilişkinin değişikliğe uğratılmış bir hali olarak tanımlanmaktadır (Foucault, 2005:176). Kant’a göre; Aydınlanma, hem insanların toplumca katıldıkları bir süreç hem de kişisel olarak gösterilebilecek bir cesaret edimidir. Kant, Aydınlanmayı gerçekten de, insanlığın hiçbir otoriteye tabi kalmaksızın kendi aklını kullanabileceği an olarak görmektedir. Kant’ın Aydınlanma tanımına göre; bizler Aydınlanmayı yeryüzünde yaşayan bütün insanların siyasi ve toplumsal varlığını etkileyen tarihsel bir değişim olarak görmeliyiz. Kant’a göre Aydınlanma, salt bireylerin kendi kişisel düşünce özgürlüklerinin güvence altında olduğunu görecekları bir süreç değildir. Aklın evrensel, özgür ve kamusal kullanımları üst üste bindiği zaman orada Aydınlanma vardır. Kant aydınlanmayı, “insanın, kendi kusuru olan erginliğe ulaşmamışlıktan çıkmasıdır. Erginliğe ulaşmamışlık insanın kendi anlığını başkasının yönetimi olmadan kullanma acizliğidir. Başkasının yönetimine ihtiyaç duymayan anlık akıl tarafından yönetilen anlıktır (Horkheimer & Adorno, 1995: 99).

Foucault’a göre Aydınlanma ise, Avrupa toplumlarının gelişmesinin belirli bir noktasında yer alan bir olaylar bütünü ve karmaşık, tarihsel, aynı zamanda çok özel bir kültürel süreçtir. Bu haliyle Aydınlanma ona göre, tek bir sözcükle özetlenmesi çok zor olan bir takım toplumsal dönüşüm unsurlarını, siyasi kurum türlerini, bilgi biçimlerini ve teknolojik rotasyonları taşımakta; aynı zamanda kurumsal ve kültürel olaylar bütünü

olarak, ayrıcalıklı bir analiz alanı oluşturmaktadır. Aydınlanma bir dönemdir, kendi düsturunu, kendi kurallarını formüle eden ve genel düşünce tarihi karşısında olduğu kadar, şimdiki zaman karşısında, kendi tarihsel konumunu görebileceği bilgi, cehalet ve yanılsaman biçimleri karşısında da yapmak zorunda olduğu şeyleri söyleyen bir süreçtir (Foucault, 2005:166).

Foucault'a göre Kant metinlerinin yeni olan yanı, tarihte farklılık olarak ve belirli bir felsefi görevin itici gücü olarak, "bugün" üzerine düşünmesinde yatmaktadır. Olaya bu şekilde bakıldığında, belirli bir hareket noktası saptamaktadır, Foucault. Bu hareket noktası, modernliğin tutumu diyebileceğimiz olgunun genel çizgilerinde bulunmaktadır. Foucault; modernliği, genellikle bir çağın karakteristik özelliklerinin bütünü olarak tanımlanmakta ve modernliği; pre-modernlikten sonra, içeriği daha muammalı olan post-modernlikten önce gelecek bir şekilde takvime yerleştirilmektedir. Bundan sonra, modernlik Aydınlanma'nın devamını ve gelişmesini mi oluşturur, yoksa modernlik on sekizinci yüzyılın temel ilkelerinden bir kopuş mudur, diye sormak gerekir. Foucault, modernliği tanımlarken, on dokuzuncu yüzyıldaki en keskin örneklerden; Baudelaire'ye başvurur:

-Modernlik, genellikle zamanın süreksizliği bilinci temelinde karakterize edilmeye çalışılır: gelenekten kopuş, yenilik duygusu, zamanın geçip gidişi karşısında duyulan baş dönmesi.

-Modernlik, gerçek olan şeye gösterilen aşırı dikkat, aynı zamanda hem bu gerçekliğe saygı gösterip, hem de ona tecavüz eden bir özgürlük pratiğiyle karşıya gelinen bir uygulamadır.

-Modernlik, basitçe şimdiyle kurulan bir ilişki biçimi değil, ayrıca kendiyile de kurulması gereken bir ilişki biçimidir. Modern insan, kendi gizli sırlarını keşfetmeye çıkan insan değil, kendini yaratmaya çalışan insandır (Foucault, 2005: 181- 184).

Ervin Goffman, Foucault'dan da önce, otuz yılı aşkın bir süre, tımarhaneler, yatılı okullar, kışlalar ve hastaneler gibi total kurumlar üzerine yaptığı araştırmalardan sonra, modern toplumun kendisinin de bir total kuruma dönüşmekte olduğunu ileri sürmekteydi. Goffman'ın total kurum dediği kurumlar, hasta, asker, suçlu ya da öğrenci olarak bunların içine kapatılan insanların kendi zaman ve hayatlarını biçimlendirmekte özne olma özgürlüklerinin (bireysel iradelerinin) kalmadığı hayat ortamlarıdır.

Goffman'ın modern toplumun total kuruma dönüşmesinden söz edişinin nedenini anlamak için, insanın (burjuvazinin yükselme döneminden itibaren) işinden, görevinden, hiyerarşik ilişkiler içinde bir yerlere gelme tutkusundan ibaret bir gündelik hayat içinde yaşamaya başladığı Viktoryen etik üzerinde durmak gerekiyor. İnsanın doğal yanlarını bastırıp, kendini işine vererek yükselmesini vurgulayan 19. yüzyıl İngilteresi'nde başlayan Viktoryen etik, aslında, Adorno'nun "Aydınlanma'nın ilk insanı Odysseus'un kendisidir" sözünden de anlaşılacağı üzere, uygarlığın binlerce yıllık seyrinin ürünüdür. Temel insan ilişkilerindeki yanlışlıkların binlerce yıldır sürmesi ve yoğunlaşması, bunların yeniden –üretiminde kullanılan yöntemlerin rafineleşmesi, Sanayi Devrimi'nin ve iktidarın soylulardan burjuva sınıfına geçmesinin en önce İngiliz toplumunda yaşanması gibi etmenler yüzünden, Viktoryen etik dediğimiz günümüzün etik anlayışının ilk biçimlenişi İngiliz toplumunda olmuştur. Viktoryen etik, insana, kendisine (kendi içindeki doğaya) bile acımadan mutlulukları yaşamayı öğreniminin sonrasına, araştırmasının sonuçlarını almasının sonrasına, terfi etmesinin ya da işini büyütmesinin sonrasına ertelemeyi ve bundan mutluluk duymayı öğretmiştir. Bu ise, insanın içindeki doğallıkların arttığı ve o an karşılanmasını istettiği doyumların, mutlulukların ertelenmesi, hayatın görevler için yaşanmaya başlamasıdır. Kendi kendisinin toplumsal denetçisi, gözetleyicisi, görevlendiricisi, sansürcüsü olmasıdır. Foucault'un yalnızca ceza hukukunun seyri ile ilgili olarak yazdıklarının, "başarılı" ve "normal" insan için de yaşanmasıdır. Ruh, başarılı insan, normal insan için de, Viktoryen etik ile birlikte, bedeninin hapisanesi olmuştur. Viktoryen etik, Marx'ın deyişiyse, modern insanın (burjuvanın) gün ışığı altında yaşadığı hayatın, geceleri gördüğü kabuslarının nedeni haline gelmesine yol açmıştır. Günümüzde, 19. yüzyıl Viktoryen etik anlayışının da ilerisinde, hepten irrasyonel 'sınanması mümkün olmayan' bir şanslı olma, gözünü açma, köşeyi dönme, kendi kuralını kendisi koyma anlayışına varılmış bulunuyor. Foucault, modern çağa geçişten itibaren, cezalandırmada suçu oluşturan ve suç oluşturmada varlığını sürdüremediği için şiddeti kendisinin zorunlu oluşturucu ögesi olarak kabullenmiş bulunan toplumsal dizgeyi değiştirmek yerine, suçlunun, ruhunun hapisanesine kapatılmasından söz ediyor (Oskay, 1999: 213-218). Foucault'un sözü sadece suçlular için değil, "modern" diye tabir edilen günümüz toplumsal sisteminde, "sıradan insan", "başarılı insan", "baron", "derviş", "şirket sahibi", "öğretmen", "doktor" vb. kısaca tüm toplumsal katmandakiler için geçerli olmaktadır.

Marx Komünist Manifesto’da modernliği şu şekilde anlatmaktadır: “Üretimdeki sürekli devrim, tüm toplumsal koşulların kesintisiz biçimde değişmesi, sürekli varolan belirsizlik ve rahatsızlık, burjuva dönemi bütün öncekilerden ayırır. Bütün bu sabitlenmiş ve dondurulmuş ilişkiler, eski ve saygı duyulan önyargı ve düşünceler silsileleri ile birlikte, silinip süpürülür; yeni biçimlenmiş olanlar da daha kemikleşmeden modası geçmiş hale gelirler. Katı olan her şey buharlaşır; kutsal olan herşey kirletilir; birey de sonunda ciddi duyularla, yaşamının gerçek koşullarıyla ve kendi türü ile ilişkilerle yüz yüze gelmeye zorlanır (Marx&Engels, 1975: 487). Descartes’la birlikte Aydınlanma çağının, daha doğrusu burjuva ideolojisi çağının, adına modernlik de denilen yapının başladığını görmekteyiz. Özellikle Avrupa modernliği kapitalizmden ayrılamaz. Onun bir parçasıdır. Kapitalist “sadece kendi kazancını düşünür”, ama “bir görünmez el tarafından kendi belirlemediği bir amaca doğru yönlendirilir (Hardt & Negri, 2003: 108). “Modernlik” aynı zamanda, on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder (Giddens, 1994: 9).

Modernlik tanımlarımdan, özellikle II.Dünya Savaşından sonra daha fazla ele alınan modernleşme tanımlarına geçtiğimizde, modernleşme kavramıyla ilgili pek çok tanım yapıldığını görürüz. Bu tanımlarda farklı unsurlar görülse de, sanayileşme ve kentleşmenin önemli ortak unsurlar olduğu dikkat çekicidir.

Inkeles ve arkadaşları çeşitli ülkelerde yaptıkları araştırmalarda birinci sırada eğitimin, daha sonra sanayiinin modernleşmede etken olduğunu bulmuşlardır. Fabrikalaşma da, modernleşmede bir okul olarak nitelendirilmiştir. Aynı araştırmalarda belirtilen, kırsal kesimdeki değişiklikler veya akrabalık bağlarının çözülmesi gibi diğer faktörlerinde dolaylı olarak teknolojiye bağlı olduğudur. Bendix, modernleşme teriminin ve düşüncesinin 18. yüzyılda teknolojinin doğuşu ile başladığını ve teknoloji ile yaygınlaştığını savunmakta; Kahl, modernleşme ölçüleri olarak işbölümünü, üstün teknoloji kullanımını, hızlı kentleşmeyi, girift ekonomik yapıyı, tabakalaşmanın artmasını, eğitim ve haberleşmenin yüksek oluşunu baz almaktadır (Atalay, 1983: 27).

Fonksiyonalist kuramın temsilcilerinden olan Levy ve Eisenstadt daha çoğulcu faktörlerden bahsetmektedirler. Değişimde olduğu gibi, modernleşmede de kesin bir determinizmi kabul etmemekte, yaygın tabanlı bir gelişme süreci içinde modernleşme sürecini belirlemektedirler. Buna rağmen, modern toplumu, sanayileşmiş toplum olarak

ele almakta; sosyal, politik ve ekonomik yapıdaki değişmelerin modernleşmeyi getirdiğini savunmaktadırlar (Atalay, 1983: 28). Yaklaşımlarda da görüldüğü üzere, modernleşme ve sanayileşme kuramcılar tarafından genellikle birlikte ele alınmıştır. Bütün yaklaşımlardaki ortak nokta, hem sosyal değişmede, hem de bunun daha değer yargılı ifadesi olan modernleşmede, kapalı toplumdan çıkıp, büyük sanayi-kent toplumuna geçişin temel unsur olmasındadır (Atalay, 1983: 28).

Modernleşme demek, insanlığı tamamen olumlu etkileyen bir dönemin başladığını söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Modern yaşantı içerisinde hayatını sürdürmek isteyen kitle toplumunun bireyleri bir çıkmaz sokakla da karşı karşıya kalmışlardır. Umut yerini umutsuzluğa, bütünlük yerini bölünmelere ve parçalanmalara bırakmıştır. Genişlenmesi beklenen ufuk daralmış, kişinin kendi hayatı üzerindeki hakimiyeti neredeyse yokolmuştur.

Geleneksel yaşam tarzlarını yıkan bir modernleşme sürecinde, bu sürecin şoklarını yumuşatmak için, yeni yaşam biçimleri geliştirilir. Modernleşme sürecindeki en önemli olgu, şey'lerin, nesnelere, sanat ürünlerinin başlarındaki halenin tahrip olmasıdır (Benjamin, 1995: 152). Modernlik deneyiminin, son iki yüzyıllık - modernleşme- tarihinde merkezi bir yer tutan dinamik toplumsal ekonomik değişme süreci ile kültürel modernizm arasında orta terim olarak işlediği düşüncesi en olgun biçimiyle, Marshall Berman tarafından, iyi bilinen kitabı *All that is Solid Melts Into Air (Katı Olan Herşey Buharlaşıyor)*'de geliştirilmiştir (Callinicos, 2001: 56): Modern hayatın girdabı birçok kaynaktan beslenegelmiştir. Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yokeden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekelleri iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; milyonlarca insanı atalarından doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı kentleşme; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirlerine bağlayan, kapsayan kitle iletişim sistemleri; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da artırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen ulus-devletler; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel toplumsal hareketleri; son olarak, tüm bu insanları ve kurumları biraraya getiren ve yönlendiren keskin dalgalanmalar içindeki

kapitalist dünya pazarı. Yirminci yüzyılda, bu girdabı doğuran ve onu sürekli bir oluş halinde yaşayan süreçler “modernleşme” diye adlandırılmıştır (Berman, 1994: 12).

Modernleşme tam bir özgürleşme de getirmemiştir. Frankfurt Okulu’nun ortaya koyduğu çalışmalardan ve bu okulun en önemli iki üyesi, Horkheimer ve Adorno’nun *Dialectik of Enlightenment* (Aydınlanma’nın Diyalektiği) adlı çalışmasının başlığından, bu teorisyenlerin modernleşmenin belirsizliklerini ne kadar keskin bir şekilde kavramış olduklarını görmek mümkündür. Bu kuramcıların da yapmak istedikleri, Batı medeniyetinin hürriyetten yoksun geleneksel toplumdan çıkarken takip ettiği rotayı tespit etmekte, “insanlığın gerçekten insani bir mertebeye varmak yerine neden yeni bir barbarlık içine gömülmekte olduğunu” saptamaktı. Francon Bacon ve daha sonraki düşünürlerin fikirlerinde ifade edilen “Aydınlanmanın” amacı, “insanları korkudan kurtarmak ve onları bağımsız yapmaktı”. 1940’larda Avrupa’daki nazizm, faşizm, ve Stalinizmin gölgesinde ve Amerika’da doğmakta olan tüketim kapitalizmin ışığında yazan bu düşünürler, bu projenin nasıl olup da başarısızlığa uğradığını açıklamaya çalışmışlardır. “Tamamıyla aydınlanmış bir dünyada nasıl olup da felaket zafere ulaşır?” Bu yazarlara göre bu felaketler olumsal tarihsel birer tesadüf değil, aydınlanmanın kendisinden kaynaklanan birer meseleydi (Tomlinson, 1999:211). Aydınlanma olarak başlayanlar kapitalist paraya çevirme rasyonelliği olarak son bulmaktadır. Böylece aydınlanma egemen olunamayan, denetimden çıkmış toplumsal sürecin akıldışılığına dönüşerek değersiz, kötü mitleri teşvik eden tehlikeli bir duruma inmektedir (Horkheimer & Adorno, 1995: 153). Kapitalist toplumları, genelde modern toplumların ayrı bir alt türü olarak (Giddens, 1994: 56) kabul etmek gerekmektedir. Birlerini tamamlayan ve destekleyen unsurlar da diyebiliriz. Kapitalizm, gerçekleştirdiği yıkımı, günümüzün “modern” (gerçekte çağdışı ve özgürlükten uzak) şemsiyesi altına girerek örtmek istenmektedir.

Hayatın rutinine kapılmış modern kitle toplumunun insanları eylem alanında değil söz ve konuşma alanında bile kendileri için çizilmiş dar hayat çizgisinin dışına çıkamamakta; yaşadıkları toplumun yapısını ve kendilerine ‘kamu’ olarak bu toplum yapısı içinde verilen işlerin ne olduğunu kavrayamamaktadır. Yaşadıkları kentler küçük küçük toplumsal çevrelerden oluşmaktadır. Bu küçük küçük yaşayan topluluklar birbirlerinden kopmuş durumdadırlar. Yaşadıkları kentlerde her çeşit şeyin bulunması bile, insanlara ‘yatak odalarının dışında’ bir mutluluk sağlamamakta; bazen insanların oturdukları mahallelerde tükettikleri ömürlerinin ilgi çekici bir yanı da kalmamaktadır.

Kendilerine benzer insanlarla birlikte, durumlarına göre belirli yerlerde yaşayan insanlar, kendilerinden değişik kimselerle karşılaştıklarında onları birer insan ve birey olarak değil, toplumsal ortamlarının dışındaki gruplar hakkında kafalarında taşıdıkları önyargılara ve basmakalıp ölçülere göre değerlendirmektedirler. Toplumda her grup insan kendi dar ortamlarıyla sınırlı bir hayat yaşamakta; her biri kolaylıkla ayırt edilebilecek gruplar olarak ayrı ayrı yaşamak zorunda kalmaktadırlar (Mills, 1974: 451).

İnsanın küçük kabile topluluğundaki kardeşlerinden, varlığını onun sayesinde sürdürdüğü Doğa'dan ve varlığını sürdürmek için gereksindiği şeyleri hemcinsleri üzerindeki egemenliğini sürdürmek için değil, doğal gereksinimlerini insanca karşılayacak düzeyde kültürelleşmiş biçimlerde tüketmesinden koparak yabancılaşması ile başladı bugüne kadar ki uygarlaşma sürecimiz. Kabile ya da topluluk yaşamı basitti, insan, yanındaki insandan korkmuyordu. Doğa ile kendini bir bütün sayabiliyordu. Dünyaya bakışı, doğayı kendisinin dışında görmemesini sağlayan bir yanılsamaya dayanıyordu. Uçakları, denizaltıları, füzeleri yoktu. Ama, ruh hastalıklarını da bilmiyorlardı (Oskay, 1999:97). Modern toplumda ise, emek de dahil olmak üzere, herşeyin meta durumuna indirgenerek tek bir değer taşıyabilme durumuna indirgenmesinin yarattığı “acı” ve bu durumun sürdürülmesi için uygulanan baskı, Marx'ın değindiği gibi, bu sürecin sonunda insansal olan yanları sistem tarafından gereksiz kılınan çağdaş toplumun insanı, “insansal olan yanları hayvanlaştırılmış, sadece hayvansal yanları insansallaştırılmış” bir varlığa indirgenmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, “insan'da insanal-olan herşey baskı altına alınmış, hayvanal-olan yanlar ise serbestiye kavuşturulmuştur.” Bu durum ise, bir yandan “acıya”, bir yandan da baskılamaya yolaçmakta; insan, sınırlandırılmış bir insansal varoluşla yetindirilmektedir (Oskay, 1982: 71).

Modernleşmeye yönelik eleştiri dozunu biraz daha artıran Benjamin ise, modernleşmenin faşizmi doğurduğunu dile getirmektedir. Benjamin'e göre, faşizmin oluşumu da, topluma kendini kabul ettirebilmesi de modern toplumların kültür yaşamının kendi işleyişinden ve işlevlerinden yararlanarak olmaktadır. Başka bir deyişle, faşizm, modernleşmeyi “tutuklamış” bulunan modern dönemdeki toplumların beklenmedik bir anda karşılaşacağı dıştan gelen bir tehlike değil; modern toplum yaşantısının kendi oluşturucu öğelerinden kaynaklanan bir olgudur. Yaşamın kendisi üzerinde etkide bulunabilmek, yaşamı özgürce biçimlendirebilmek olanaklarından soyutlanan modern toplum insanı, faşizm olgusu henüz ufukta gözükmediği zamanlarda

dahi, faşizmin oluşturuvcu temelleri üzerine kurulmuş bir hayatın ve bu hayatı sürengin kılan bir yaşama üslubunun içindedir. Dışımızdaki odaklarca estetize edilmiş replikasyon yaşanabilmesinin mutlaklaştırılmış biçimi olan faşizm, modern toplumların “kitle kültürü” içinde yaşayan insanlar için artık, fazla yabancı olmayan bir olgudur. Aradaki farklılık, faşizmin hayata kendi ölçülerine göre tam olarak biçim verdiği dönemlerde dışa karşı saldırgan bir kitle kültürü yaşamına geçilmekteyken, günümüzün olağan koşullarındaki kitle kültürü yaşamında mazoşist bir kültürün ağır basmakta oluşudur (Benjamin, 1995, 49). Benjamin’in Baudelaire ve çağı ile ilgili çalışmasındaki fragmanlarda değinildiği gibi, XIX. yüzyıldan itibaren, modern toplum yaşamındaki insan dalgın, şaşırılmış, herhangi bir şeyle onun gerçekliğini anlayabilecek yoğunlukta ilgilenebilme özenç ve yeteneği kalmamış edilgin bir insana dönüşmüştür. Bu nedenle, tümlüğü içinde algılayıp anlamlandıramadığı toplumsal yaşamında kendi dış gerçekliği karşısında (toplumsal yaşamın totalitesi karşısında) bir başına kaldığı ve yaşama bir anlam veremediği duygusuna sürüklenen insan hüzne sığınmaktadır (Benjamin, 1995, 161). Uygarlık tarafından tamamen bağımlı kılınmış olan insani öz, başlangıçtan bu yana uygarlığın kaçıp kurtulmaya çalıştığı insanlık dışı tutumun öğelerinden biri durumuna gelmektedir. Kendi adını kaybetmekten duyulan en eski korku şimdi gerçekleşiyor. Katıksız doğal, yani hayvansal ve bitkisel varoluş uygarlık için mutlak bir tehlike oluşturuyor. Öykünmeci, mitsel, metafizik davranış tarzları birbiri ardına alışılmış dönemler sayılıyordu; bu dönemlere saplanıp kalmak, insani özün, aşırı çabalar sonucunda yabancılaştığı ve bu yüzden kendisini aşırı ölçüde dehşete düşüren yalın doğaya tekrar dönüşecek diye korku duyulmasına neden oluyor. Tarih öncesine, hele göçebelik dönemine, özellikle de asıl ataerkillik öncesine ilişkin canlı anılar her yüzyılda uygulanan en korkunç cezalarla insanların bilincinden dağlanarak çıkarılmıştır. Aydınlatılmış akıl ateş ve tekerleğin yerini, bozulmaya yol açtığı için her çeşit akıldışılığa mal ettiği belirleyici sıfatla değiştirmiştir (Horkheimer & Adorno, 1995: 49).

Aydınlanmanın özü, kaçınılmazlığı egemenlikten kaçınamama olan bir seçenektir. İnsanlar her zaman doğaya boyun eğen ya da doğayı kendilerine boyun eğdirme seçeneğiyle karşı karşıya kalmıştır. Burjuva meta ekonomisinin yaygınlaşmasıyla birlikte, hesap eden aklın güneşi mitin karanlık ufkunu aydınlatmıştır; şimdi bu güneşin buz gibi ışınları altında yeni barbarlık tohumları olgunlaşmaktadır. Egemenlik altında her zaman mitin çekim alanına giren insan emeği egemenliğin baskısı altında hep mit tarafından uzaklara taşınmıştır (Horkheimer & Adorno, 1995:

50). Her şeyin Pazar dolayımı ile birbirine eşitlendiği modern toplumsal sistemlerde bilimin ve sanatın da özgülden uzaklaşması; bilimde ve sanatta gerçeğin ve güzelin “pazarda paraya dönüştürülebilir”e indirgenmesi, bu alanda da sistemin varolan haliyle yeniden üretimine yarayacak bilimsel çalışmaları ve sistemi varolan haliyle insanların benimsemesine ya da alternatifinin olamayacağı düşüncesine götüren estetik yoksunu sanat çalışmalarını öne çıkarmıştır. Bilimde ve sanatta, 19. yüzyıldaki gibi hayatı, toplumsal sistemi temelinden eleştirel bir gözle yeniden anlamlandırmaya yönelik çalışmaların, yapıtların sistemin egemenlik ilişkileri içinde tanzim edilmiş hayat alanlarında yapılamaması; bunların marjinal kesimlerin sınırlarını aşamaması bu nedenledir. “Kar etme”, “para kazanma”, “satma” isteği ya da zorunluluğu sanat alanında bile “başarının” tek göstergesi olmuştur. Bilim ise, büyük kuruluşların finanse ettiği kurumsal düzenlemeler içinde yapılabilmektedir (Oskay, 1999: 179). 20. yüzyılın, 21. yüzyıla da miras olarak bıraktığı ve sorunlarından arınmamış modernleşme sisteminde, her daim çarpışıp duran gruplar ve hizipler, durmaksızın ortaya çıkıveren, yenilenen önyargılar ve çatışan kanaatler... Herkes sürekli kendisiyle çelişkide ve herşey saçma ama hiçbir şey çarpıcı değil, çünkü herkes her şeyi kanıksamış. Öyle bir dünya ki bu, “iyi, kötü, güzel, çirkin, hakikat, erdem sadece yerel ve sınırlı olarak varoluyor. Her gün, ertesi gün kimi seveceğini bilemiyor kişi. Bu atmosfer, gerginlik ve çalkantı; psikik başdönmesi ve sarhoşluk; deneyim imkanlarının genişlemesi ve ahlaki sınırların, kişisel bağların yokolması; benliğin gelişmesi ve sarsılması; sokak ve ruhta heyulalar modern duyarlılığın doğduğu atmosferdir (Berman, 1994:15). Modernleşme diye bugünün insanına yutturulmaya çalışılan kazık, insanlığı sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürüklemektedir. Modern olmak, Marx’ın deyişiyle ‘katı olan herşeyin buharlaşıp gittiği’ bir evrenin parçası olmaktır (Berman, 1994: 11). Oysa “modernizm, çağdaş insana kentlerini ve zihinlerini tehdit eden bir boşu boşunalık ve saçma sapanlık denizinin ortasına, birbirine sarılıp nasıl ayakta durmaya çalışabileceklerini” (Berman, 1994: 342) göstermek için ortaya çıkmış bir düşünce sistemiydi. Ama gelinen noktada modernizm, kapitalizmin emperyalizme varan yüzünün bir maskesi olmaktan ve onu iyi olarak göstermekten öte gidemeyen, içi tamamen boşaltılmış, anlamsızlaşmış, neredeyse “tüm kötülüklerin koruyucu meleği” olmaya soyunmaktadır ve bireyin içinde bulunduğu aldatmanın, parçalanmanın, kimliksizleşmenin ve yabancılaşmanın ateşini alevlendiren bir çıra görevini görmektedir.

Bugün para her şeydir, tanrıdır, istenildiğinde din alır, din yaratır.

BÖLÜM III

YENİ DÜNYA DÜZENİ, YABANCILAŞAN BİREY VE KİMLİK

1. 20. YÜZYIL, KÜRESELLEŞME VE ETKİLERİ

Yeni bir dünya imparatorluğu, diğer bir adıyla “Dijital Kapitalizm”, fakat adına küreselleşme denilen yeni dünya sistemi, dünyanın tüm bölgelerine, yerin yedi kat dibinde yaşayan veya en ücra dağ başında ikamet eden kişiyi de sömürecek ve kapsayacak denli vahşi bir şekilde gelişmektedir. Bireyi hiçleştiren ve sadece karı amaçlayan bu sistem Hardt ve Negri tarafından kaleme alınan “İmparatorluk” eserinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır: “İmparatorluk gözlerimizin önünde somutlaşıyor. Kolonyal rejimlerin yıkıldığı ve ardından kapitalist dünya piyasasının önündeki Sovyet engellerinin çöktüğü son yirmi otuz yıl boyunca ekonomik ve kültürel mübadelenin karşı konulmaz ve geri dönüşü olmayan bir biçimde küreselleşmesine tanık olduk. Küresel piyasa ve küresel üretim çevrimleriyle birlikte bir küresel düzen, yeni bir yönetim mantığı ve yapısı, kısacası yeni bir egemenlik biçimi ortaya çıktı. İmparatorluk, bu küresel mübadeleyi etkinlikle düzenleyen politik özne, dünyayı yöneten egemen güçtür (Hardt & Negri, 2003: 17). Emperyalizmi bile aşan bu yeni dünya sisteminde, toprak temelli bir iktidar merkezi yaratmadığı gibi sabit sınırları ya da engelleri de tanımaz. Avrupa ve ABD kaynaklı olan yeni yönetim mantığı artık tahakkümünü bütün yerküreye yaymaktadır (Hardt & Negri, 2003: 19, 22). Günümüz üreticisi kendi tüketimi için değil, pazar için, bilinmeyen bir tüketici için (Mandel, 1998: 15) artık çalışmaktadır, sömürülmektedir.

Yirminci yüzyıl, aslında çözümlenmemiş olan ve analiz edilecek iki büyük miras bırakmıştır günümüz toplumuna: Faşizm ve Stalizm. Gerçekten de, on dokuzuncu yüzyıl, sefalet sorunlarıyla, ekonomik sömürü sorunlarıyla karşılaşmıştı. Devlet aygıtının, bürokrasinin, ama aynı zamanda bireylerin birbirleri üzerindeki iktidarının aşırılığının, kesinlikle on dokuzuncu yüzyıldaki sefalet kadar isyan ettirici bir şey

olduğunu, faşizm ya da kendine sosyalist diyen rejimlerde gördük. Marx'ın çağdaşları için meşhur işçi şehirleri, işçi kulübeleri, işçi ölüm oranları ne ise, tüm ülkelerde karşılaşılan toplama kampları da yirminci yüzyıl için oydu. On dokuzuncu yüzyıl bu sorunu ekonomik şemalar aracılığıyla algılamış, ekonomik sorunların çözüldüğü gün aşırı iktidar etkilerinin de çözüleceğini vaat etmişti. Yirminci yüzyıl tersini keşfetti: hangi ekonomik sorunu isterseniz çözebilirsiniz, ama iktidar aşırılıkları kalacaktır. 1955 yıllarına doğru, iktidar sorunu tüm çıplaklığıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu zamana kadar gelen aşırılıklar, kapitalizm nedeniyle yaşanan ekonomik güçlükler olarak kabul ediliyordu (Foucault, 2003: 170).

Batı kapitalizm-emperyalizmi, gelişme dinamiği sömürgecilikle merkezden çevreye doğru yayılarak kendi dışındaki bölgeleri, Japonya hariç, etki alanına alması, oralarındaki ekonomik yapıları ve üretim ilişkilerini kendi istediği doğrultuda, ekonomi dışı zorlamaları da kullanarak dönüştürmesiyle gelişmiştir. Bu dönüşüm, yerli geleneksel üretim yapılarını yok ederken, sosyo-ekonomik yaşam dengelerinin de alt-üst olmasına neden olmaktadır.

Sanayileşme ekonomik yapıyı olduğu kadar sosyal yapıyı da etkilemiştir. Tarımın milli gelir ve yurt içi hasılatındaki payı azaldığından, köylerden şehirlere göç hızlanmış, aktif nüfus içindeki işçi kesiminin ağırlığı artmış, sanayiye bağlı olarak ücretliler meselesi de ortaya çıkmıştır (Akyol, 1980:51). Köyden şehirlere olan göçle birlikte kentleşme problemi meydana gelmiştir. Bunun doğurduğu, kültür, gecekondulaşma, eğitim ve yaşam koşulları, çevre sorunları gibi daha farklı sorunlarla karşılaşmıştır ve global anlamda tehdit yaratacak ve bireyin gelecek kaygısı gütmesine neden olacak boyuta ulaşmıştır.

1980'lerin sonlarından itibaren yeni bir dünya düzeni şekillenmeye başlanmıştır. Doğu Bloku'nun da yıkılması ile birlikte bu yeni sistem bir bölgeden ziyade, tüm insan coğrafyasını etkilemeye başlamıştır. Bu yeni sistemin adı küresel dünya, yani küreselleşme olarak adlandırılmaya başlanmıştır, buna bugün gelinen nokta itibarıyla "Dijital Kapitalizm" demek yerinde bir tanımlama olacaktır. Bu da; paranın ve bireyin emeğinin 24 saat aralıksız değerlendirildiği, sömürüldüğü, yüzde 10'luk bir zengin kitlesini daha zenginleştiren, bunun yanında yüzde 90'ın daha da yoksullaşmasına neden olan bir sistem.

Dünya sisteminin krizine çözüm olarak uygulamaya konulan neo-liberal politikalar, özellikle reel sosyalizmin çöküşüyle merkez ve çevre ülkelerde uygulanmaya konulmuştur. ‘Kalkınma’ yerine, ‘demokrasi’ kavramının konulması ve neo-liberalizmin ön koşuluna bağlanması, refah devletin sonunu getirmiştir ve insan unsuru ihmal edilmiştir. Sistem çoğunluğun beklentilerine cevap verememektedir (İyigüngör, 2000: 251). Tek tek toplumların birlik, bütünlük ve tutarlılığını aşındırması olan ekonomik, toplumsal ve siyasi ilişkilerin bir “küreselleşmesi” mevcuttur. Bu tip gelişmeler, yıllık cirosu pek çok ulus-devletin milli gelirini defalarca aşan çokuluslu şirketlerin büyümesini, hiçbir sınır tanımayan teknolojik felaket olasılıklarını (Tomlinson, 1999: 254) içermektedir. Bununla birlikte, göçler, ekolojik değişiklik, küresel felaketler, Aids, nükleer santraller konuları da tüm ülke toplumlarını eşit oranda etkilemeye devam etmektedir (İyigüngör, 2000: 252).

Küreselleşme, rekabet gücünün artışı, mal ve hizmet dolaşımının yükselmesi, milletler üstü bir ekonomik piyasanın kurulması ve güçlendirilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Oysa dünyada geçerli olan, küresel planlı ekonomiyi yürüten sayıları belirli çok uluslu sanayi kuruluşları, bankalar ve finans şirketlerinin müsaade ettiği alanda serbestçe piyasa ekonomisini yürütebilmektir. Aslında küreselleşme, bir taraftan bütünleşmiş bir dünyayı hedefler görünürken, diğer taraftan da daha fazla bölünmüşlük yaratma gücünü bünyesinde barındırmaktadır (Erkal, 2005: 5). İnsanların küçültülmesi ve yönetilebilir duruma getirilmesi “ilerleme” adı altında ulaşmaya çalışılan bir hedef olmuştur (Horkheimer & Adorno, 1995: 64).

“Yeni Dünya Sistemi” olarak ortaya atılan ve herkesin itaat edilmeye zorlandığı küreselleşme kavramını İyigüngör, “ulusal sınırlar olmaksızın her türden toplumsal işlemlerin giderek artan şekilde gerçekleştiği ve bunun sonucunda dünyanın görece tek, sınırsız toplumsal bir alan haline geldiği sürece verilen isim” (İyigüngör, 2000: 251) olarak tarif etmektedir. Çağımızın en ağır basan özelliği, tüm insanları bir bakıma göçmen ya da azınlık haline getirmek değil mi? Küreselleşme denilen yeni sistem ile birlikte, hepimiz köklerimizimizin dayandığı topraklara hiç benzemeyen bir evrende yaşamaya zorlanıyoruz; hepimiz başka diller, başka ağızlar, başka işaretler öğrenmek zorundayız; hepimiz çocukluğumuzdan beri hayal ettiğimiz biçimiyle kimliğimizin tehdit altında olduğu izlenimine kapılıyoruz. Birçokları doğdukları toprakları terk etmese de, onu tanıyamaz hale geldi. Kuşkusuz bu kısmen, doğal olarak geçmişe özleme eğilimli olan insan ruhunun hiç eksilmeyen bir özelliğinden kaynaklanıyor; ama

aynı zamanda, eskiden sayısız kuşakların geçmesi gereken şeyleri bize otuz yılda yaşatan hızlı evrimleşmenin de rolü var (Maalouf, 2000: 35). Ayakları basacak bir topraktan yoksun, hakları elinden alınmış olarak, özgürlüksüz ve güvenliksiz hayata yavaş yavaş alışmak zorunda kaldı birey (Zweig, 1996: 14). Küresel iktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb. içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb. içinde) yaşama duygusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışmaktadır. Hayat artık iktidarın bir nesnesi haline gelmiştir. Yaratılan bu yeni sistemin işlevi hayatı bütün yönleriyle kuşatmaktır ve asli görevi de hayatı yönetmektir (Hardt & Negri, 2003: 48).

Kürselleşmeyi, Çok Uluslu Şirketler'in ideolojisi olarak tanımlamak mümkündür. Bu ideoloji, yapınıza uysun ya da uymasın, çok kültürlülüktür. Önü açılmış devletler, küreselleşme ve demokratikleşme adı altında etnik tuzaklarla ufalanmakta; ekonomik kaynakları ele geçirilmekte, yapılan özelleştirmelerle kuruluşlar yabancılaştırılmaktadır (Erkal, 2005: 8). Çok uluslu şirketler, genel merkezi belli bir ülkede olduğu halde, faaliyetlerini bir veya birden fazla ülkede kendi tarafından koordine edilen şubeler, yavru şirketler veya bağlı şirketler aracılığıyla ve genel merkez tarafından kararlaştırılan bir işletme politikasına uygun olarak yürüten büyük şirketlerdir. Bu şirketlerin yatırım, üretim, araştırma faaliyetleri ve personel politikası ile ilgili stratejik kararları ana merkezin bulunduğu genel merkezde alınmaktadır (Büyüksulu & Kutal, 1996: 29). Bu niteliklere uygun faaliyet gösteren şirketlerin davranış şekillerinde üç temel hareket yönteminin bulunduğu belirtilmektedir. Bunlar; Dünya çapında pazarlarda var olmak, bir ya da daha fazla işletmenin işlevsel alanlarını dünya ölçeğinde standart operasyonel hale getirmek ve dünya çapındaki çalışmalarını birleştirmektir (Ball & Mc Culloch, 1999: 6).

Kürselleşme ve serbest ticaret ile birlikte çok uluslu şirketlerin de giderek büyüdüğü görülmektedir. Çok uluslu şirketlerin az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde yaptıkları yatırımların bu ülkelerdeki istihdam ve ekonomik kalkınma üzerinde olumlu katkılarının olduğu şüphesizdir. Ancak bunun yanı sıra küreselleşme ve serbest ticaret neticesinde çok uluslu şirketlerin az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde ucuz işgücünü kullanarak emeği sömürdükleri ve aynı zamanda doğa ve çevre üzerinde tahrip edici sonuçlara sebebiyet verdikleri de (UNCTAD, 2000:108) bir gerçek olarak ortada durmaktadır.

Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansı (UNCTAD) her sene Dünya Yatırım Raporu'nu yayınlamaktadır. UNCTAD her sene, küreselleşmenin motoru olan bu firmaları, firmaların “dış varlıklarına” göre birden yüze kadar sıraya dizerek sınıflandırmakta ve çok uluslu şirketler hakkında zengin bir bilgi kaynağı olmaktadır (George, 1998: 2).

Verilere göre çok uluslu şirketlerin bir yıl içerisinde gerçekleştirdikleri satış hasılatı toplamı bazı ülkelerin GSYİH'sı ya da GSMH'sından daha büyüktür. Örneğin, Endonezya'nın 1994 yılında gerçekleşen GSYİH'sı 175 milyar dolardır. Oysa sadece General Motors adlı Amerikan şirketinin aynı yıl içerisindeki satış hasılatı toplamı 169 milyar dolardır. Bu gerçekten çok uluslu bir şirketin inanılmaz bir güce sahip olduğunu ortaya koymaktadır. 1994 yılı verilerine göre Türkiye ve Danimarka'nın GSYİH toplamı ayrı ayrı yaklaşık 150 milyar dolar civarındadır. Oysa bir Amerikan otomotiv şirketi olan Ford şirketinin 1994 yılında gerçekleşen yıllık satış hasılatı 137 milyar dolardır. IBM, Unilever, Nestle, Sony gibi dev çok uluslu firmaların gücü bir çok devletin sahip olduğu katma değerden çok daha büyüktür. Yapılan tahminlere göre 1994 yılında en büyük beş çok uluslu firmanın satış hasılatı toplamı 871 milyar dolardır. Oysa tüm az gelişmiş ülkelerin aynı yıl içerisinde gerçekleşen GSYİH tutarı sadece ve sadece 77 milyar dolardır (UNCTAD, 2000:108). Bu firmaların çoğu Amerika merkezlidir. Daha ileri teknolojilerinin bir sonucu olarak servetleri daha çok olan Amerikan şirketlerinin, sermayelerinin görece az bir bölümünü ücret ve maaşlara, daha büyük bir bölümünü ise makine ve teçhizat ile laboratuvarlara harcama olanağı veren sermayelerinin organik bileşiminde tamamen başka bir aşamaya ulaştıkları hatırlanırsa, bu olgu daha bir açıklık kazanır. Sonuç, Avrupa firmalarının zararlı, Amerikan firmalarının ise karlı çıktığı sermayenin uluslararası merkezileşmesinin bir başka kısır döngüsüdür (Mandel, 1974: 43). Ortaya konulan rakamlardan da net olarak anlaşılacağı gibi, merkezin kendi içinde ve merkez ülkelerle çevre ülkeler arasında (Kuzey-Güney arasında) gelir farklılıklarından doğan uçurum giderek artmaktadır. 1980'lerden başlayarak –özellikle 1990'lı yıllarda-merkez ülkelerin kendi içlerinde bir üçüncü dünyanın varlığından söz edilmektedir. Merkezde örneği ABD içinde eşitsizlikler giderek büyümekte ve yoksulluk nüfusun geniş bir bölümünü etkilemektedir. Yeni işlerin önemli bir bölümü son derece düşük ücretli ve kısa sürelidir. Mahkumların sayısı 1975'de 250 binden 1985'de bir milyon 744 bine çıkmıştır. Bu rakamın bugün birkaç milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir ve artık insanları yerleştirmek için hapisane inşaatı bile yetersiz kalmaktadır. Gerçi sistem, herkesi doğal hapisanelerine

her geçen gün daha fazla tıkamaktadır. ABD’de 30 milyon insan “aç”lar sınıfına dahildir. Yetersiz ve kötü beslenme koşulları yalnız çevre ülkeler halklarını etkilemekle kalmıyor, aynı zamanda zengin ülkelerdeki kent yoksulları da bu durumdan etkileniyor (İyigüngör, 2000: 255). Hegel, bir siyasi gücün zafer anının tam da parçalandığı an olduğunu söylemiştir: Zafer kazanmış liberal –demokratik “yeni dünya düzeni”ne gittikçe daha fazla damgasını vuran şey, “içeri”yi “dışarı”dan ayıran sınırdır- “içerde” kalmayı becerenler (gelişmişler, insan hakları, sosyal güvenlik, vb. kurallarının geçerli olduğu kişiler) ile ötekiler, dışlanmışlar arasındaki sınırdır (gelişmişler’in onlar karşısındaki asıl kaygısı, onların patlayıcı potansiyellerini kontrol altında tutmaktır; bu kontrol için ödenmesi gereken bedel, temel demokratik ilkelerin ihmal edilmesi bile olsa) (Zizek, 2002: 241).

Öteki’lerin ödenmesi gereken bedel her geçen gün daha da artmaktadır. İyigüngör’ün vurguladığı gibi; monetarizmin sonuçları olan işsizlik, düşük ücretler ve nüfusun büyük kesimlerinin marjinalleşmesi ile sosyal harcamalar kısıyor ve refah devletinin pek çok kazanımı *da* ortadan kalkıyor (İyigüngör, 2000: 255). Serbest bırakılmış üretim devleri bireyi, onun tatmin olmasını sağlamakla değil, özne olarak yok etmekle aşmaktadır (Horkheimer & Adorno, 1996: 107). ÇUŞ’lar faaliyetleri ile üretim ve tüketimin küreselleşmesini sağlamakla birlikte, sahip oldukları parasal, teknolojik ve üretim güçleri ile olumlu ve olumsuz bazı sonuçlara da neden olmaktadır.

Bu bağlamda olumlu etkileri; Dünya ticaretinin artmasına katkı sağlarlar, gelişmeyi finanse ederler. Uluslararası borçların finansmanına yardımcı olurlar. Ticaretin önündeki tarife gibi engellerin kaldırılarak, serbest ticaretin gelişmesine katkıda bulunurlar. Araştırma ve geliştirmeye verdikleri önem ile teknolojik yeniliklerin ve gelişmenin sağlanmasına yardımcı olurlar. Az gelişmiş ülkelere gelişmiş teknolojiyi tanıtırlar. Karşılaştırmalı üstünlük prensibine uygun olarak üretimi teşvik etmek yoluyla ürün maliyetlerini azaltırlar.-İstihdam yaratırlar. İşçilerin eğitimini teşvik ederler.-Yeni mallar üreterek üretimin uluslararasılaşması vasıtasıyla satış imkanlarını yaygınlaştırırlar. Pazarlama ustalıklarını ve kitlesel reklamcılık metotlarını dünya çapında yayarlar. Milli gelir ve ekonomik gelişmeyi artırır, az gelişmiş ülkelerin modernizasyonunu kolaylaştırırlar. Ulusal sınırlamaları kaldırarak, uluslararası ekonominin, kültürün ve uluslararası ticareti yöneten kuralların küreselleşme sürecini hızlandırırlar (Witkopf & Kegley, 1982: 146).

Olumsuz Etkileri; yabancı dış yatırımların sonucu olarak şirketin ana ülkesinde işlerin kaybına ve dolayısıyla istihdamın azalmasına neden olurlar. Üretimin yabancı ülkelere kayması sonucunda, merkez ülkedeki vasıfsız ve yarı vasıflı işçiler karşılaştırmalı üstünlüklerini kaybederler (Salvatore, 1998: 378). Rekabet ve serbest girişimi azaltan oligopolistik kümeleşmeleri arttırırlar. Ev sahibi ülke içindeki sermayeyi arttırır (yerel endüstrileri yatırım sermayesinden yoksun bırakır) ancak, ev sahibi ülkelere ihracat kârlarını da yükseltirler. Borçlu yaratır ve zayıf olanı borcu sağlayana bağımlı hale getirirler. Ürünlerin üretimlerini tekelleştirerek ve dünya piyasalarında dağıtımlarını denetleyerek ele geçirilmelerini sınırlarlar. Az gelişmiş ülkelere uygun olmayan ve eski teknolojiyi ihraç ederler. Üçüncü dünya ülkelerini birinci dünya teknolojisine bağımlı hale getirirken, az gelişmiş ülkelerdeki yavru endüstrilerin ve yerel teknik uzmanlaşmaların gelişimini engellerler. Çalışanlara verilen ücretleri sınırlarlar. Uluslararası piyasalarda elde edilebilir hammaddelerin arzını sınırlarlar. Yerel kültürlerin ve ulusal farklılıkların yerlerine, tüketici yönelimli değerlerin baskın olduğu homojenize bir dünya kültürü bırakacak şekilde aşındırırlar. Zengin, fakir uluslar arasındaki uçurumu genişletirler. Yerel elitlerin refahını, fakirlerin aleyhine arttırırlar. İstikrar ve düzen adına baskıcı rejimleri desteklerler. Ulusal egemenliğe başkaldırıp, ulus devletlerin otonomisini tehlikeye atarlar (Wittkoph & Kegley, 1982:147). Buldukları ülkelerin ekonomilerini etkileyebilecek güce sahip olabilmekteler. (Kanada’da imalat sektörünün toplam sermayesinin yüzde 60’ı yabancıların elinde olup, yüzde 40’ı da Amerikalılardadır.) Kredi koşullarını ve oranlarını etkileyebilirler. Reklam yoluyla bazı mallara olan yerel talebi arttırma yoluna gidebilirler. Araştırma ve geliştirme alanındaki faaliyetleri ana ülkeye çekerek üretimde bulunduğu ülkeyi kendisine bağımlı tutabilirler. Teknolojik bağılılığı arttırabilirler. Böylelikle yerel kaynakların, yeteneklerin ve girişimlerin gelişmesine engel oluşturabilirler (Gençler & Oğuzhan, 2003: 3).

20. yüzyıl’da, Çok Uluslu Şirketler’in doğumunu sağlayan Küreselleşmeye bu bağlamda tekrar dönecek olursak, sözcük anlamı; “ülkelerin birbirinin hükümlerine haklarına saygı göstererek, bölgesel veya küresel olarak yakın ekonomik ve siyasi iş birliği kurmaları ve birbirini tamamladıkları ortak bir pazara kavuşmaları” olarak nitelendirilmektedir.

Mattelart’a göre dünyanın betimlenmesinde “küreselleşme” kavramının kullanımını ve küreselleşmeye ilişkin sözcük dağarcığının yayılması, elektronik

teknoloji nedeniyle ortaya çıkmıştır (Mattelart, 1998: 99). Küreselleşme'nin Fransızca karşılığı *mondialization*'dir. İspanya ve Latin Amerika'da ise *globalizacion*. Almanlar ise *Globalisierung* diyorlar (Giddens, 2000: 20). Küreselleşme; teknolojide ve bilgide standartlaşma, sermayenin çok uluslu hale gelmesi, sermayenin hareketliliği, ürün ve hizmet arzının parçalanarak ülke veya firma düzeyinde üretimin belirli bir bölümünün üstlenilmesi, belirsiz rekabetçi bir ortama uyum zorluğudur.

Bir diğer tanıma göre küreselleşme; ülkeler arasındaki ilişkilerin yaygınlaşması ve gelişmesi, ideolojik ayrımlara dayalı kutuplaşmaların çözülmesi, farklı toplumsal kültürlerin inanç ve beklentilerinin birbiriyle bağlantılı olguları içerdiği, bir anlamda maddi ve manevi değerler çerçevesinde oluşmuş birikimlerin milli sınırları aşarak dünya çapında yayılmasıdır.

Giddens'e göre küreselleşme, karmaşık süreçlerin bir araya geldiği bir olgular kümesidir. Üstelik çelişkili ya da birbirine zıt etkenlerin devreye girdiği bir süreçtir. Çoğu insanın gözünde, küreselleşme basitçe gücün ya da etkinin yerel toplulukların elinden alınıp küresel arenaya aktarılmasından ibarettir. Küreselleşmenin sonuçlarından birisi gerçekten budur. Dev çok uluslu şirketlerin çoğunun merkezi ABD'dedir. Merkezi ABD'de olmayanlar da dünyanın yoksul bölgelerinin değil, zengin ülkelerinin şirketleridir. Bazılarına göre küreselleşme, bir avuç kişinin refah yoluyla hızla ilerlediği, çoğunluğun ise sefalet ve umutsuzluk içinde yaşamaya mahkum olduğu bir kazananlar ve kaybedenler dünyası yaratmıştır (Giddens, 2000: 25-27). Küreselleşme kavramı konusunda, iki yapıt, Marshall Mac Luhan'ın, *War and Peace in the Global Village*'ı (Quentin Fiore'nin işbirliği ile) ve Zbigniew Brzezinski'nin, *Between Two :Ages: America's Role in Technetronic Era*'sı küreselleşme kavramını yüceltmektedir. İlki, Vietnam Savaşı'nın televizyon etkisini betimlemektedir. Yazarlara göre, her Amerikan evinin doğrudan tanık olduğu bu çatışma ile birlikte, orada olanlar edilgen izleyici olmaktan çıkarak, "katılımcıya" dönüşmektedir. Böylece sivil, asker ayrımı ortadan kalkmaktadır. Barış zamanında ise, elektronik medya endüstrileşmemiş tüm bölgeleri ilerlemeye yöneltmektedir. Bir anlamda teknik sorumluluk toplumsal değişmeyi yönetmektedir (Mattelart, 1998: 99).

Z.Brzezinski ise, "küresel kent" deyimini yeğlemektedir. Ona göre, köy kavramının içerdiği cemaat ve içli dışılık yan anlamı, yeni uluslararası çevreye uygun düşmemektedir. Onun gözünde tarihin ilk küreselleşmiş toplumu, Amerika Birleşik

Devletleri'dir. Çünkü Brzezinski, dünyadaki iletişimlerin yüzde 65'inin buradan kaynaklandığını belirtmektedir (Mattelart, 1998: 100).

Bu iddiaların bazıları, teknolojinin ulaşılabilirlik potansiyeline bakıldığında doğru olasılıklara sahiptir. Fakat iddialara içerik açısından bakıldığında; teknoloji devriminin aslında reklamcıların devrimi olduğu söylenebilir. McLuhan'ın Global Köy'ü, reklamcıların reklamını yaptıkları tüketim ürünlerinin, üreticisi küresel firmalar ve ortaklarının köyüdür (Erdoğan, 1997: 322).

Oskay ise, konuya medya açısından yaklaşmaktadır; Oskay'a göre, artık ürünler, düşünce ve duygular bile yalnızca ulusal "pazar" çevresinde değil, evrensel bir pazar çerçevesinde toplumsallaşmıştır. İçinde bulunduğumuz modern dünyada kişiler, nesnelere, dünyayı, kendisini bile, kendisine ait özgün yaşam deneyimlerinden oluşturduğu bilgiler ile değil, uluslararası bir tekelleşmenin etkisi altında çalışan medya'dan sunulan enformasyon aracılığı ile öğrenmektedir (Oskay, 1997: 13).

Sermaye piyasası açısından ise küreselleşme, sermaye piyasalarının ulus devletlerden ayrılmasını ve ulusal üretim sistemlerinin, dünya pazarına artan bağımlılığını benimseyen uluslararası mali çevrenin stratejik olarak yeniden yapılanmasını, yani "mali küreselleşme"yi getirmektedir. Daha sonra küreselleşme kavramı, yönetim ve pazarlama kuramcıları sayesinde, parasal akış ağlarından, kültürel akış ağlarına yayılmaktadır. Levitt'e göre; gereksinimlerin benzeşmesi, giderek pazarların, ürünlerin ve tüketici yaklaşımlarının da bir cinsleşmesine yol açmakta, küresel ölçekte bir rekabetin yükselişi, pazarların planlanmasında dünya çapında stratejik bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır (Mattelart, 1998: 138). En güçlü yayın şirketlerinin elektronik sanayiine ya da sinema şirketlerinin bankalara bağımlılığı, her şubesi ekonomik yönden birbiri içine geçmiş bu alanın bütünü niteler. Herşey birbirine o kadar yakındır ki, düşünce yoğunluğu, bu yoğunluğa şirket adlarının ve teknik alanların sınır çizgisini aşarak dolaşma olanağı sağlayan bir hacme ulaşır. Kültür sanayiinin saygısız birliği politikanın yaklaşan birliğini onaylar. A ve B filmleri ya da fiyatları değişik mağazinlerdeki öyküler arasında görülen belirgin farklar hem konunun kendisinden ileri gelmemekte hem de tüketicilerin sınıflandırılmasına, örgütlenmesine ve tescil edilmesine hizmet etmektedir. Kimse kaçmasın diye herkes için bir şeyler öngörülmüştür, farklar tesviye edilerek birbirine uydurulmuş ve çekici kılınmıştır. Herkes önceden ipuçları vasıtasıyla belirlenmiş "level"ine (düzeyine) göre adeta

kendiliğinden davranmalıdır ve kendi ipi için seri halde çıkarılan ürünler kategorisine el atmalıdır. Chrysler ile General-Motor arasındaki farkın aslında kuruntu olduğunu, bu farklar karşısında heyecana gelen her çocuk bilir. Uzmanların avantaj ve dezavantaj diye söz ettikleri şeyler sadece rekabet ve seçme olanağı zevahirini yerleşik hale getirmeye yaramaktadır (Horkheimer & Adorno, 1996: 11).

Küreselleşme aynı bakış açısıyla, mekanları ayırıcı yaklaşımın geçersiz olduğu görüşünü getirmektedir. Daha önceki iş yönetiminde markalar, birbirine geçişi olmayan düzeyler şeklinde tasarlanmıştı. Şimdi ise, dünya çapında pazarla ilgili her strateji hem yerel, hem küresel, hem de geçişken olarak düşünülmektedir. Japon iş yönetimi kuramcılarına ait ve 1991'den beri *Oxford Dictionary of New Words*'de yer alan, *global* ve *local* sözcüklerinin birleşmesiyle oluşan *glocalize*, terimi ile anlatılmaya çalışılan da budur. Küresel bir firmanın mantığına tek bir parola yön vermektedir: Tasarımın, üretimin ve markayı piyasaya sürmenin bütünleşmesine koşut olarak, coğrafi ölçekler de bütünleştirilmelidir. Yani, tüketiciye “ortak üretici” rolü verilmelidir (Mattleart, 1998: 139).

Bahsedilen yönetim anlayışına göre; küresel bir firmanın bütünleşme tasarısı, değerlerin, inançların, törensellerin ve hedeflerin paylaşımını kapsamaktadır. Bu anlayışa göre, küresel firmanın görevlerinden biri de, başarının tek güvencesi olarak yerel ile küresel arasındaki bağdaşmayı sağlamak olan bir “işletme kültürünün” yaratılmasıdır (Mattelart, 1998:139).

Benhabib'in belirttiği gibi, küreselleşme yalnızca çok uluslu, genellikle Amerikalılar, İngilizler ya da Japonlar tarafından işletilen, dünyanın dört bir yanındaki şirketler anlamına da gelmiyor. Benjamin Barber'in “McDünyaya karşı Cihad” ifadesi, gerçeği bir parça da olsa yakalıyor. Ayrıca, dünyanın en yoksul bölgelerinde doğup yaşayan insanların Ortadoğu'dan, Afrika'dan ve Güneydoğu Asya'dan yağmur gibi yağıp, Londra, Paris, Toronto ve Roma, Madrid ve Amsterdam gibi “küresel” şehirlerde yığınlar halinde biriktikleri bir “ters küreselleşme” de mevcut. Büyük bölümü Batı ülkelerine ilk kez misafir işçi ya da göçmen olarak gelen bu gruplar, son yirmi otuz yılda dünyanın diğer bölgelerinden gelen mültecilerin ve sığınma hakkı arayanların girişleriyle sayılarının katlandığını gördü (Benhabib, 2006: 192).

Küreselleşme, günümüz iktisatçıları ve ideologları tarafından birbirinden farklı bakış açılarıyla değerlendirilmektedir. Çoğunlukla tartışmalar küreselleşmenin

aleyhinde savlarla devam etmektedir. Küreselleşmeye yöneltlen eleştirel bir yaklaşıma göre dünya, kültür emperyalizmi ile şiddetlenen bir süreçte, büyük hızla bütünleşme sürecine değil, parçalanma sürecine girmektedir. Buradaki nihai hedef ise; tüm dünya uluslarını tek bir kültür potasında eriterek küreselleşmeyi sağlamaktır (Kamış, 2000: 162). Kutuplar arasında artık bir gerilim yoktur: sınırdaş aşırıklar donuk mat kimliğe intikal etmiştir, genel özelin yerine, özel de genelin yerine geçebilir (Horkheimer & Adorno, 1996: 18).

Bir çok sosyal bilimciye göre, yakın gelecekteki temel politik çatışmalar, uluslar ya da ticari bloklar arasında değil, yerel yaşam güçleri arasında olacaktır (Kamış, 2000: 163). Konuya bu şekilde yaklaştığımız zaman, iktidar kavramı gündeme gelmekte ve güçlü olan kazanmaktadır. Foucault' a göre iktidarın gücünü değerlendirdiğimizde; iktidarın hayal ettiğimizden dahi daha güçlü olduğunu düşünmektedir: “İktidar, yalnızca baskı uygulamaktan ibaret değildir, arzuyu yaratarak, zevki kısıktarak, bilgiyi üreterek bundan daha derine nüfuz etmektedir. O kadar ki, iktidardan kurtulmak çok güçtür, çünkü iktidarın tek işlevi, Freudcu bir üst ben gibi, dışlamak, bastırmak ya da cezalandırmak olsaydı, bu etkilerini ortadan kaldırmak ya da bu iktidarı yıkmak için bilinçlenmek yeterli olurdu. İktidarın Freudcu bir üst ben olarak işlev görmekle yetinmediği kanısındayım. İktidar kendini bastırmakla, gerçeğe erişmeye sınır çekmekle, bir söylemin ifade edilmesini engellemekle kendini sınırlayamaz: İktidar, bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer...” (Foucault, 2003: 49).

Dünyanın ömrünü neredeyse “Küreselleşme” ile başlatan ve dünyanın 1989’da doğduğunu iddia edecek kadar etrafını ve yaşanan olumsuzlukları görmek istemeyen, küreselleşme olgusunun en büyük savunucularından Thomas Friedman şu görüşlere yer vermektedir: “Duvar’ın yıkıldığı 1989’da doğan dünyanın en genç ekonomisinin – küresel ekonominin- hala yolunu bulmaya çalışmakta olması şaşkırtıcı değil. Ekonomilere istikrar kazandıran karmaşık önlem ve düzenlemeler zaman içinde oluşur. Çok sayıda dünya pazarı daha yeni özgürleşti, ilk kez devletin yumrukları yerine halkın duygularıyla yönetilmeye başlandı” (Friedman, 2000: 15). Bunu diyen Friedman, halkın boş bir özgürlük lafından ötesini elde edemediğini, açlığa mahkum edilmiş milyonların yaratıldığını ve sistemin kölesi haline getirilerek, gerçekte bir özgürlüğün de varolmadığını kaçırmaktadır veya bilerek görmek istememektedir. Özgürlüğe kavuşan Pollonyalılar dışarı akın etti, Londra’da en ağır işlerde haftalık 70 saate varan

çalışmalarına rağmen ancak karınlarını doyurabiliyorlar ve yaşadıkları bir evin içindeki küçük bir odanın haftalık kirasını ödeyebiliyorlar. Küreselleşme hareket etme özgürlüğü verdi, fakat tüm zamanı çalışmaya akıtmalarını sağlayarak, uyku zamanı bile bulmalarına imkan tanımamaktadır. Zaman ve parası olmayan bir insan nasıl hareket özgürlüğünü kullansın. Ayrıca, sistem kölelik devrinden bile daha acımasız. 70 saat çalışan bir elemanın hiçbir güvencesi olmamakta ve en ufak bir harekette kapı önüne konulmaktadır. Bu da, insanların diktatörlük ve kölelik dönemlerindeki bir psikolojiden farksız, pısrık, kişiliksiz bir şekilde sunulana kabul etmekten öte bir şans vermemektedir.

Friedman ayrıca şu açıklamaları yapmaktadır: “Küreselleşmenin ardındaki yön verici düşünce, serbest piyasa kapitalizmidir. Küreselleşme serbest piyasa kapitalizmin hemen her ülkeye yayılması demektir. Küreselleşme, Amerikanlaşmanın küresel ölçekte yaygınlaşması anlamına gelir. Big Mac’ten iMac’e ve Mickey Mouse’a kadar. Küreselleşmenin kendine özgü tanımlayıcı teknolojileri vardı: Bilgisayarlaşma, minyatürleşme, dijitalleşme, uydu iletişimi, fiberoptik teknolojisi ve internet. Soğuk Savaş’ın tanımlayıcı perspektifi “bölünme” idiyse, küreselleşmenin tanımlayıcı perspektifi ‘bütünleşme’dir” (Friedman, 2000: 31). Friedman’ın yine kaçırdığı en önemli nokta, gerçekte bölünmelerin hergeçen gün daha da artmakta olduğu, ırksal, kimlikli ağırlıklı olan bu bölünmelerin insanların birbirlerinden öte, kendilerine bile yabancılaşmalarına neden olduğudur. Diğer önemli bir nokta ise, 1989’dan, bu yana dünyanın bırakın bir günü, bir saat bile savaşız, çatışmasız ve katliamsız geçirmedir. Bu mudur bütünleşmeden kapitalizmin ve o sistemin yarattığı küreselleşmenin savunucu Friedman’ın anladığı? Herkesi silah zoruyla, idamla, katliamla yok edip, kimliksizleştirip, yabancılaştırıp, gettolara hapsedip Amerikanlaştırıp ve böylece bir bütünlük sağlamak.

Totaliter kapitalizmin akla aykırılığı, maddileştirilmiş, egemenlikçe belirlenmiş biçimiyle ihtiyaçları karşılama tekniği ihtiyaçların karşılanmasını olanaksız hale getirmekte ve bunu insanların imhasına kadar vardırılmaktadır. Uyarlık tarihi, feragatin tarihidir. Her feragat eden, yaşamının kendisine geri verileden daha çoğunu, savunduğu yaşamdan daha çoğunu verir. Bu durum sahte bir toplum bağlamında yayılır, gelişir. Bu sahte toplumda herkes bir fazlalıktır ve aldatılır. Ne ki, evrensel, eşitsiz ve haksız değiş tokuştan kişinin feragat etmeyerek eksiksiz bütünü hemen yakalaması ve böylece her şeyi, hatta kendini korumanın ona sağladığı cüzi kalıntıları bile kaybetmesi

toplumsal bir eksiklik (Horkheimer & Adorno, 1995: 73). Zweig'in deyişiyile, küresel dünya bireyi bir bilinmeyene doğru sürüklemektedir. Yaşamın bütün akıntılarıyla sürüklenmiş bizler, bütün bağılıkları kökünden sökülmiş bizler, bir sona sürüklenince yeniden başlayan bizler, mistik güçlerin hem kurbanı, hem de gönüllü uşağı bizler, rahatlık denilen şeye efsane gözüyle bakan ve güvenliği çocukça bir rüya sanan bizler, iki kutup arasındaki gerginliği ve ölümsüz yerinin ürpertisini bedenlerimizin bütün dokularında duyduk (Zweig, 1996: 30).

Ernest Mandel'in öngördüğü şekilde, modern üretim güçlerinin yörüngesi, ulusal devletin ve özel mülkiyetin sınırlarının ötesine doğru sürüklenmektedir; bu güçler, sonunda, kapitalist üretim biçiminin zincirlerinden ve amacından kopacaklardır. Günümüzün teknolojisi, sibernetik ve nükleer enerji, üretici ve tüketicilerin, uluslararası düzeyde serbest, planlı ve bilinçli birliğini gerektirmektedir. Gerçek ekonomik demokrasi, ne üretileceğinin, nerede ve ne kadar yatırım yapılacağıının, toplumdaki her kesimin tüketicinin yapacağı fedakarlığı ne dereceye kadar yükleneceğinin, ilgili kitlelerin arkalarından kör genel piyasa zorlaması ya da iş çevrelerinin, mali yönden nüfuzlu kişilerin diktatör şebekesi ya da iddialı politbüro yerine kitlelerin demokratik tartışmaları sonucu kurulan bir ekonomik sistem öngörmektedir (Mandel, 1974: 168).

2. 11 EYLÜL VE YENİ DÜNYA

11 Eylül günü, kimilerine göre Amerikanın “simgelerine”, kimilerine göre “dünyanın beynine” yönelik olarak gerçekleştirilen eylemler sonrasında “uluslararası terör” ve “terörizm” gündemin ilk sırasına oturmuştur. 11 Eylül 2001 saldırıları bahane edilerek Afganistan ve Irak, terörle mücadele ve sözde demokrasiyi getirmek amaçlarıyla işgal edilmiş, olmadık dayatma ve müdahalelerle dünya barışı, siyasi ve ekonomik istikrar bizzat küresel bir güç olan ABD tarafından dinamitlenmektedir.

Savaş, toplumsal eylemin öznelliğe itilmesinin oluşturduğu baskılanmış gereksinimin dışa vurumundan ibarettir. Metoforik nitelikte kalan ereğe yönelik (goal-oriented) bir eylemdir savaş. Çünkü kurgulanmış bir “düşman” imajı kendi amacını kendisi belirlemiş gerçek bir toplumsal eylemin ereğinin yerini tutmamaktaydı. Toplumsal eylem, savaş ile temsil olunma düzeyine itilmekte; toplumsal eylem estetize edilmiş olmakla kalmaktadır. Cephedeki savaşçı, oluşumu yaklaşan çöküşe *depersonalizasyon* stratejileri ile, kendini “savaşın ruhuna” (ya da kişinin kendini yoketme iradesine, “yaşama” gizemsel bir biçimde teslim ederek ve kişinin kendini bireylikten *heroik* bir biçimde uzaklaştırması inancı ile dayanabilmiştir (Benjamin, 1995, 64). Yaşanan bu gerçekler, tam anlamıyla köklerinden uzaklaştırılmış, köksüzleştirilmiş, yabancılaşmış yığınlar tarafından kolaylıkla farkedilememektedir. Onlar, içi boş söylemlere ve uyutucu sloganlara kulak asmaktan başka birşey yapacak güce ve enerjiye sahip değiller ve sonunda da öyle oldu. Ve savaşın sözcüleri, birkez daha başarılı çıktı. Uydurulan yalanlar, uyutulan yığınlara masal gibi gelmeye devam ediyor ve onlar rüya görmeye devam etmekte.

Amerikan emperyalizminin sözcülerinin ifadesiyle, “parmaklar” Usama bin Laden’i eylemlerden dolayı sorumlu gösterirken, ABD; başkanı W. Bush’un talimatıyla “uluslararası terörizme” karşı, “yeni savaş” başlatmaya karar vermiştir. Ancak eylemlerin yarattığı ilk şaşkınlık geçer geçmez, dünyanın her yerinde ABD’nin yeni savaşının ne olduğu, ne olacağı, nereye yöneleceği ve bunun olası sonuçları, “ulusal

çıklarlar” gibi söylemlerle tartışılmaya başlanmıştır. Yine de, başta diğer emperyalist ülkeler olmak üzere, Amerikan emperyalizminin “yeni savaşı” konusunda “kaygılar ve çekinceler” ileri sürmekle birlikte, “uluslararası terörizm” ya da “terörizm” konusunda “hemfikir” olduklarını açıkça ilan etmişlerdir. Böylece, “21. yüzyılın savaşları” adıyla terörizme karşı yeni bir haçlı seferinin Amerikan emperyalizminin öncülüğünde başlatılacağı kesinleşmiştir (Clausewitz, 1975). Bir kemik yığından öte gidemeyen kitleleri uyutan yalanlar ve emperyalist emelleri gerçekleştirmek için hazırlanmış, gerçekle alakası olmayan seneryolar, Marcuse’un deyişiyle; “gözleri yaşlı annelerin isteksiz oğullarını savaşa yollamaları”na (Marcuse, 1969: 25) ve birkaç hafta içinde de cenazelerini karşılamalarına neden olmaktadır.

Amerikan emperyalizmine göre, terörizm; dünyanın herhangi bir yerinde Amerikan çıkarlarına yönelik her türlü silahlı ya da silahsız saldırıyı kapsamaktadır. Bu bağlamda, Amerikan emperyalizminin sivil ya da askeri hedeflerine yönelik, silahlı ya da silahsız her eylem (ister bireysel, ister örgütsel, isterse kitlesel ölçekte gerçekleştirilsin) terördür, terörist eylemdir. Bu çerçevesi ile terörizmde, bu eylemlerde sivillerin zarar görüp görmemesi gibi bir ölçü bulunmamaktadır.

Amerikan emperyalizminin terörizm söyleminin akademik tanımlanmasını ise, Lenin’in şu yerinde açıklamasıyla tarif etmek mümkündür: “*siyasal nitelikli amaçlara ulaşmak için kullanılan ve psikolojik yanı ağır basan bir savaş biçimi; ayrıca siyasal süreci etkilemeyi amaçlayan şiddet eylemleri*” (Lenin, 1991: 36) şeklindedir. Bu akademik terörizm tanımı, 1960’lı yıllarda Latin-Amerika’da başlayan şehir gerilla savaşlarıyla birlikte geliştirilmiştir.

1970’lerde “şehir şakileri”, “anarşistler” olarak tanımlanan şehir gerillası, 1980’lerden sonra “teröristler” şeklinde genel bir söyleme oturtulmuş, karşı strateji ise, bir ve aynı kalmıştır: “Psikolojik savaş”. Bu savaşın en temel ideolojik aygıtı ise, “medya” ve “medya” aracılığıyla yürütülen dezenformasyondur. Dolayısıyla, “terörizmle mücadele” söylemiyle silahlı devrimci mücadelelere karşı yürütülen ve yürütülecek olan psikolojik savaş, salt askeri savaş olmayıp, aynı zamanda ideolojik-politik bir savaş şeklini almıştır günümüzde.

Amerika’da silahlı soygunun büyük mağazalarda sık rastlanan daimi bir risk olduğu bilinmektedir. Soygunun aşağı yukarı kaç mal olduğu hesaplandığında, etkili bir gözetleme ve korumanın maliyetinin çok yüksek olduğu, dolayısıyla verimli

olmadığı anlaşılmakta, soygunlara izin verilmektedir. Tüm bunlar sistemin bir parçasıdır (Foucault, 2003: 28). Yurttaşların birbirlerini rahat bırakmadıkları kısa bir liberalizm döneminden sonra egemenlik faşizm biçiminde rasyonelleştirilmiş arkayık dehşet olarak meydana çıkmaktadır. Napoli Kralı Ferdinand'ın balosunda Prens Francavilla şöyle der: “Demek ki dinsel evhamların yerine aşırı terörü geçirmek gerekiyor, ki böylece halk gelecekteki cehennem korkusundan kurtarılmış ve aynı zamanda, bu korku yok edildikten sonra, kendini her şeye vakfetmiş olsun; ama bu hayali korkunun yerine, yalnız halk için geçerli çok katı ceza yasaları konmalıdır, çünkü devlette huzursuzluk yaratan yalnız onlardır: Hoşnut olmayanların doğduğu yer sadece en alttaki sınıflardır. Üzerlerinde hissetmedikleri bir dizgin tasarımı zenginleri ilgilendirir mi? Hele bu boş görünüşle, boyundurukları altında yaşayanların posasını çıkarma hakkını elde ederlerse! Zenginler sınıfında despotluk gölgesinin kendi üzerine düşmesine izin vermeyecek kimse bulamazsınız, ama bu gölge gerçeklikte diğerlerinin üzerine düştüğü sürece” (Horkheimer Adorno, 1995:105). Yeni sistem; başarılanlara, çalan çırpanlara, yağma yapanlara, kurnazca, hırsızlık ve haksızlıkla servetini artıranlara, her türlü kirli savaşı yürütenlere ve buradan galip çıkanlara “Herkul”, diğerlerine de “pigme” yakıştırmalarını uygun görmüştür.

Bu sistemin ve her türlü faşizan yapının savunucusu Nietzsche de, Prens Francavilla'dan geri durmamaktadır ve Sade'nin Juliette'inde savunulanların çoğuna katılarak, bir nevi bugün dünyaya tek başına egemen olmaya çalışan ve her türlü savaşı kendince uyduran Amerikan emperyalizminin haklılığını vurgulamaktadır: Nietzsche öğretisinin özünü açıklar: “Zayıflar ve karakteri bozuk olanlar telif olup gitmelidir.” Nietzsche iktidar sahiplerini ve onların “dışa, yabancıların başladığı yere dönük” yani kendilerine ait olmayan her şeye dönük acımasızlıklarını açıkça över. Bugün siyasette ve ekonomide etkili olan küresel mantığı ve onun yoketme yanını yıllar önce adına “felsefe” denen ırkçı söylemlerle öncülük eden Hitler Almanya'sının profesörü Nietzsche şöyle devam eder: “Yaşamda zayıflar ve güçlüler vardır, sınıflar, ırklar ve kimi hükmeden kimi de boyun eğen uluslar vardır. Görünenlerin aksine insanların hak ve gerçekliğe göre eşit olduklarını onaylayacak kadar budala bir ölümlü, rica ederim, nerededir! Böyle bir paradoksu ortaya atma hakkı Rousseau gibi bir insan düşmanına tanınmıştır, çünkü o, kendisi gibi çok zayıf bir şekilde, diğerlerinin düzeyine çıkaramadığı bu hakkı aşağıya, kendine çekmek istiyordu. Sorarım size, dört ayak iki parmak boyunda bir Pigme, doğanın bir Herkül'e bahsettiği güç, boy, bos örneğiyle

kendini mukayese etme küstahlığında bulunabilir miydi? Güç, güzellik, boy bos, dil uzluğu: Bütün bunlar başlangıçta, otorite egemenlere geçerken toplumu belirleyen erdemlerdi. İster gücünün üstünlüğü, organlarının nazikliğiyle, ister sınıfına layık eğitiminden ya da zenginliğinden dolayı, suç işlemek için doğadan en üstün yetenekleri elde etmiş bir kimse, böyle bir birey, her şeyi erdem ya da ılımlılık uğruna bastıran biri gibi aynı yasaya göre nasıl yargılanacaktır, söyler misiniz bana? Bu ikisine aynı cezayı veren yasa adil olur muydu? Suçlu olanlar zayıflardır, talihi ters gidenlerdir. Zayıfın elinden alabileceğimiz şeyler bakımından asla çekinmemeliyiz. Doğa onu yoksul ve köle olsun diye yaratmıştır.” (Horkheimer & Adorno, 1995: 116-119). Hitler’in düşünceleri ile bugün yürütülen gaddarlık ve zulüm dolu sistemin felsefesi arasında da pek fark yoktur: “Gaddarlık saygı duyulacak bir şeydir. Gaddarlık ve güç. Sokaktaki adam, gaddarlıkla acımasızlıktan başka hiçbir şeye saygı duymaz. Biz ulusal gücün, ulusal gaddarlığın ve ulusal azmin diktatörlüğünü savunmak ve destekçisi olmak istiyoruz. Ordularımız dağılabilir, ama biz tüm dünyayı da kendimizle birlikte sürükleriz... alevler içinde bir dünya. Savaştan galip çıkamazsak, dünyanın yarısını da kendimizle birlikte yıkıma sürükleriz” (Langer, 2003:237).

Bugün Irak’da, Afganistan’da sürdürülen savaşların gerçek nedenini, Prens Francavilla’nın, Nietzsche’nin ve Hitler’in sözleri düşünüldüğünde daha iyi anlaşılmaktadır. Fakat görünen bu gerçeklere rağmen bir kemikten farksız birey ve onun oluşturduğu “uyutulan” kitleler aynı “terör” şarkısı ardından gitmeye devam etmekte ve labirent içerisine sıkışmış fareden farksızlıklarını ortaya koymaktalar. Selçuklu İmparatorluğu da, geniş halk yığınlarını kolayca yönetmek ve bir türlü itaat etmeyen üst zümreyi korkutmak için, sahip olduğu ideoloji bakımından bugünkü Bin Laden’den farksız olan Hassan Sabbah’ın istediği gibi terör estirmesine nasıl göz yumdularsa ve bu şekilde, korku ile saltanatlarını devam ettirdilerse, bugün de benzeri bir yapıdan bahsetmek mümkün. Hareket eden örümceğin bile fotoğrafını uzayda kurulan teknoloji sayesinde çekebildiğini iddia eden bir devlet (bunda da başka açıdan kitleleri korkutmak ve sisteme uydurmak için, ayrı bir aldatma ve yalan sözkonusu), her nedense Bin Laden ve silahlı yandaşlarını bulamıyor. Bu da önceden bilinen, hesaplanan ve topluma aşılana bir korkudur. Korkunun imparatorluğunu kurarak, bireyin en yakınındakine bile güvenmesini ortadan kaldırmak, onu mevcut emperyalist sistemin bir dişlisi haline getirmektir asıl amaç. Ama işleri bittiği zaman da sistemin yürütücüleri, kullandıkları kişileri vahşi bir biçimde yok etmekten de geri durmamaktalar. Bunun en iyi örneğini

de, yıllarca Saddam'ı İran'a karşı kullanan ve Saddam'ın kürtlere karşı kullandığı kimyasal silahı temin eden Amerika ve onun yandaşları, onu her türlü birey hakkından mahrum ederek, darağacına göndermekten de çekinmemektedir.

Astılar bir hayvanı asar gibi

Duyulmadı tek bir çan sesi bile;

Arkasından okunacak bir dua

Huzur verirdi o ürkmüş ruhuna

Oysa apar topar ipten indirilip

Gizlediler karanlık bir çukura

Öldü işte; ama herşey bitmedi

Kırık ölü çömleğini İnsaf'ın

Başkasının gözyaşı dolduracak;

Akıp gidecek yaşamın ırmağı,

Tüm lanetli, sıra dışı insanlar

Onun ebedi yasını tutacak (Wilde, 2002: 62-64)

Evrensel değerlerin ya öldüğü ya da en iyi ihtimalle tehdit altında olduğu (Laclau, 1996:21) bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Saddam'ın idamının hukuki açıdan, adaletin yerine getiriliş şekli, mahkeme sürecine bir göz atıldığında, tamamen keyfi ve işgal güçlerinin arzu ve talepleri doğrultusunda hareket edildiği çok basit bir şekilde görülecektir. “Bu adamla işimiz bitti, alın bu adamı idam ettirin” dendiğini görmemek için kör, benlikten çıkmış, tüm insani özelliklerin yok olması gerekir. Geçmişte yaptıkları ne olursa olsun, Saddam, ülkesi işgal edilen bir devlet başkanı iken yakalandı. Bu tarz kişilere, işgalci ülkelerin de altında imzası bulunan, 1949 Cenevre Sözleşmesi uyarınca savaş esiri ve suçlusu muamelesi yapılarak; buna göre uluslararası bir mahkeme tarafından yargılanmaları zorunluydu. Fakat bunun tam tersi oldu. Keyfi bir şekilde yürütülen dava süresince, mahkeme başkanı ve mahkeme heyeti birçok kere değiştirildi ve sanıkların en temel hakkı olan savunma hakkı bile ellerinden alındı, savunma avukatları saldırılara uğradı ve öldürüldü ve sonunda alel

acele darağacına, insan hakları ayaklar altına alınarak, insanlığın yabancılaştırılmasının ve hayvansal dürtülere yaklaştığı bir boyutta, ölüme gidene hakaret edilerek idam edildi. Bu duruma da Amerikan Başkanı Bush; “demokrasi için atılan büyük bir adım” yakıştırmalarını yapmaktadır. Eğer demokrasi buysa, faşizmden hiç de farkı olmayan bu sistemin acilen değiştirilmesi gerekmektedir. Fakat bunun için de, bu sistemin dışlisi haline gelen ve bir nevi yürütücü konumunda olan yabancılaştırılmış bireyin bu durumundan kurtulması önceliklidir. Yıllarca Saddam’a itaat eden Irak toplumu da, yabancılaştırılmış birey ve toplumun en iyi örneğini sergiledi. Nasıl Hitler kendinden daha güçlü Roosevelt’e saygı duyduysa ve ondan korktuysa, Iraklılar da, Saddam’dan daha güçlü ve gaddarını gördükten sonra, Saddam’ı bir anda silip, onun idamına halaylar çekip sevinirken, yeni efendilerine hemencecik itaat etmeye başladılar, ayrıca bu özgür olan bir halkın yenilgi ile birlikte özgürlüğünü yitip, köleleşmesidir ve ortaya konulan da bir köle psikosisidir. Bu efendisine, kendisine her türlü kötülüğü yapan kişiye duyulan aşktır da diyebilmek mümkündür. Bu ruhsal yapısı bozulmuş bir toplumun ve o toplumu oluşturan bireylerin en iyi göstergesidir. Bu, insanlıktan uzaklaşmanın ve başka yapılar içinde yokolmanın ve yabancılaştırmanın kanıtıdır. Bundan daha iyi bir örnek olamaz, günümüz sistemi altında yok olan ve silikleşen bireyi anlatmak için.

Bu durumu Oskay şu şekilde ifade etmektedir: “Köle, işin en başında özgür bir insanken savaştığı hasmı karşısında yenik düştüğünde onun tarafından canı bağışlanmış biridir. Fiziksel varlığını sürdürme olanağı elde etmesi karşılığında, kendi iradesinden (kültürel varlığından / kimliğinden) onun iradesi karşısında feragat etmeyi kabul etmek zorunda kalmıştır. Köle, efendisinin azameti ve görkemi karşısında ona hayranlık bile duyabilmektedir. Başka bir deyişle, baskı sürdürükçe, ilişkiyi bozma şansı azaldıkça, köle, celladına aşık olabilmektedir” (Oskay, 1996: 186). Eski zamanların efendi / köle ilişkisi farklı bir etik içinde yaşanıyordu. Günümüzde bu durum değişmiş; kişisel değil, kurumsal üstünlükler öne geçmiştir. Köle yerine, serf ve daha da sonra ücretli işçi statüsündeki insanın kullanılmasıyla efendi / köle arasındaki mesafe artmıştır. Efendi / köle ilişkisindeki tarafların karşılıklı konumlarının ne denli önem taşıdığını vurgulayan bir yazar, 19. yüzyıl sonlarının Çarlık Rusyası’nı anlatan Anton Çehov’tur. Efendisi ile karısını, soğuk ve karlı bir akşam, bir kişizadenin konağındaki baloya götüren yaşlı arabacı ile torunun öyküsünde balo boyunca dışarda kar altında konuşurlarken dede’nin torununa efendilerinin zenginliğini, görkemli hayatını nasıl hayranlıkla anlattığı

sergilenmektedir. Efendileri karşısında büyülenmiş gibi olan arabacı Çarlık Rusyası'nın değiştirilemeyen toplumsal düzeninde “celladına aşık” köledir (Oskay, 1996: 188).

Sokrates'in Polited'sında dediği gibi: Bir haydut çetesinin bile ganimeti paylaşabilmek için belli bir adalet ilkesine sahip olması gerekir (Fukuyama, 1999: 32). Fakat bugünkü sistem ve onun uygulayıcılarının ve yarattığı bireyin oluşturduğu toplumsal yapının adalet anlayışları çoktandır bir haydut çetesinin bile gerisine düşmüş durumdadırlar. Kendisi de adaletsizliğe ve haksızlığa uğramış ve iki koca yılı boş yere hapisanede geçiren Oscar Wilde, yokolan ve silikleşen bireyin oluşturduğu toplumu çok güzel ifade etmiştir:

Aptalların geçit öreni gibi

Salınarak yürüyorduk avluda

Hiçbirşey umurumuzda değildi

Bir tugaydık şeytanın buyruğunda

Ya da neşeli bir maskeli balo

Kafalar kazınmış, ayakta pranga (Wilde, 2002: 34)

Platon için iyi bir toplum, bilgelerin ve iyilerin, bilgileri ve yetenekleri kendilerinden az olan kişileri yönettikleri, hizmet esasına dayanan bir aristokrasidir. Görevlerin ve otoritenin doğru olarak paylaştırılmasına Platon ‘adalet’ der, demek ki Platon’un ütopyasındaki erdem ‘adalet’ tir (Marcuse, 1969:7). Bugünün uygulanan ve üstü demokrasi ile cilalanan sistemi de ‘adalet’ der, yani ‘özgürlük’ değildir demokrasinin amacı. Fakat yaşanan bu gerçekleri yığınlar anlamaz, bön bön içi boşaltılmış kavramlar uğruna, burjuvazinin sistemi, can damarı olan ‘emperyalizm’in yeni şekli olan Dijital Kapitalizm’in önündeki taşları ayıklamaya devam etmekte ve kendilerine yaşanamayacak bir dünyanın kalmamasına, yine kendileri neden olmaktadır. Zweig’in deyişiyle; “Bir ulus ne kadar bön olursa, kandırmak da öyle kolaydır” (Zweig, 1996: 164). Giddens, “demokrasi ve etkin yönetim, olaylar karşısında satın alma gücünü kaybettiği zaman nasıl ayakta kalabilir?” sorusunu haklı olarak sormaktadır. Giddens, devam eder; “Bence bunun bir yanıtı vardır. Demokratik ülkelerde gerekli olan demokrasinin kendisinin derinleştirilmesidir. Ben bunu demokrasinin demokratikleştirilmesi diye adlandıracağım. Batılı demokratik sistemlerin eski arkadaş ağları, siyasal himaye ve perde arkası anlaşmalar yoluyla hareket ettiği de olmuştur.

Geleneksel sembolizme ve tümüyle demokratik olmayan geleneksel iktidar biçimlerine sık sık başvurmuşlardır. Gelenekler ağırlığını kaybederken, eskiden kutsal görünen ve saygı uyandıran şeyler, neredeyse bir gecede tuhaf ve eskimiş, hatta gülünç duruma düşebilmektedir. Son birkaç yılda dünyanın her tarafında birçok politik skandal yaşanması rastlantı değildir. Japonya'dan Almanya'ya, Almanya ve Fransa'dan ABD ve Britanya'ya kadar, yolsuzluk vakaları, haberlerin başına oturmuştur” (Giddens, 2000: 90). Giddens'in ortaya koyduğu gerçeklere rağmen, kendi açıklarını kapatmak için yalanlar uydurulmaya devam edilmekte, bireyin yalan ve yolsuzluk üzerine kurulu bu düzen için savaşması sağlanmaktadır.

Diyebiliriz ki, başta Amerikan emperyalizmi olmak üzere, tüm emperyalist ülkelerin ulusal ve halk kurtuluş savaşlarına karşı savaş stratejileri terör stratejisidir ve bu stratejinin esası “psikolojik savaş”tır. Bu savaşın en temel ideolojik aygıtı ise, medya ve medya aracılığıyla yürütülen dezenformasyondur. Saddam'ın idam görüntülerinin tüm çıplaklığıyla verilmesi de, bu terör korkusunu en küçük bireye kadar inmesini sağlamaktır. Dolayısıyla, emperyalizmin, terörizmle mücadele söylemiyle silahlı devrimci mücadelelere karşı yürüttüğü ve yürüteceği psikolojik savaş, salt askeri savaş olmayıp, aynı zamanda ideolojik-politik bir savaştır da (Clausewitz, 1975). Yaşanan kirli, faşizan savaş ve ırkçılık belli kitleler tarafından fark edilmeye başlandığı ve tepki topladığı zaman da, farklı “halkla ilişkiler buluşları” ortaya serilmeye başlanmaktadır. Örneğin; lider olan kişiye, “aptaldır” görüntüsü verilir ve “aptalın” hoşgörülmesi sağlanır. Bugün iş zora girince, liderler bilinçli olarak, “aptal, bir şey bilmez” diye gösterilmektedir. Bu aslında, liderin propagandasını yapan “halkla ilişkiler”cilerin buluşudur. Bununla, yaşamı içinde debelenen, hiçbir şey yapamayan, bir vida görevini yapma işlevini bile kaybetmiş kişiye, “sen yöneticiden, liderden daha akıllı ve kurnazsın. O ise bir aptal, aptal olduğu için de sana hüküm edemez, çalamaz, bırak orda kalsın, çok da zararlı değildir” imajı verilmektedir. Bununla bireyin başkalaşmasından, yabancılaşmasından kurtulma arayışına girmesi ve yaşanan günün gerçeğinin farkına varılması engellenmektedir. Oysa gerçek bunun tam tersidir. Lideri bir takım olarak düşünmek gerekmektedir. Ve o takım ise çıkarlarının çok iyi farkındadır.

Zweig'in belirttiği gibi, reklamın her biçimi insanın doğal dengesini bir bakıma bozmaktır. İnsanın adı, normalde bir puronun üst yaprağından farksızdır; bir markadır, asıl özneye, gerçek “Ben”le bağı çok gevşek olan yüzeysel, neredeyse sıradan bir nesnedir. Fakat, bireylerin olsun, ulusların olsun, güçlü duyguları alabildiğine uzun

süremez. İnsanın yaratılışına aykırıdır bu. Askerlik kurumları bunun böyle olduğunu bilir ve heyecanı yapay yoldan ayakta tutar, sürekli “doping” yapar. Bu kamçılama görevini de, -gerçekten gönüllü ya da meslek gereği- yazarlar, gazeteciler gibi aydınlara yaptırır. Kin davulunu tokmaklamak onların işidir. Bunu bütün güçleriyle öylesine başarırlar ki, en kendi halinde insanın bile kulakları tırmalanır, içi ürperir. Bu nedenle savaşa karşı savaşmak gerekiyor (Zweig, 1996: 181, 194, 247). Bir sonraki şeyin gerçekleşmesi de ancak bugün gerçekleşmiş olanın alaşağı edilmesiyle mümkündür (Friedman, 2000: 33).

Salisburyli John gibi bir piskopos (ve Papalığın protokol işleri sorumlusu) 1150 yıllarında çıkıp, “Krala itaat elbette ki Tanrıya itaattir. Ancak, hükümdarlar kadar, onların tebası olan sıradan insanlara da eşit olarak insan olma onurunu bahşeden Yüce Tanrının bunu böyle yapmasına rağmen tebasının insan olma onurunu yok sayacak şekilde hükümdarlık yapan krallara itaat etmek değil, itaat etmemek Tanrıya itaattir” diyebilmiştir (Oskay, 1996: 190). Bugün iki arada bir derede, neye inanacağını şaşırılmış ve benliğinin dışına çıkmış bireyin, bir tesadüf sonucu eğer düşünmeye vakit bulursa, Salisburyli John’un düşüncelerini hatırlatması gerekmektedir ve ona göre “Tanrı’ya itaat” etmenin belki de gerçekte ne olduğu konusunda birşeyleri farketmesi mümkün olacaktır.

3. BİREY VE KİMLİK

Okyanusu geçip 1492’de Amerika’yı keşfeden Kolomb’un en güçlü keşfi, bir gizi; bir yandan tanınmayı isterken bir yandan da dolaysız formülasyona karşı direnen bir gizi keşfetmesiydi: Ötekiliğin ve bunun bilgisinin, ötekiliğin ve kişisel kimliğin oluşturulmasının, ötekiliğin ve ondan yabancılaşmanın, ötekiliğin ve kolektif kimliğin pekiştirilmesinin, ötekiliğin ve ona bağımlı olmanın, ötekiliğin ve etik bütünlüğün paradokslarının gizi (Connolly, 1995: 59). Bireyin kimliksel mücadelesi ve kimliğinin ne kadar önemli olduğunu, Adem ve Havva’nın çocukları Kabil ile Habil’in kavgasına ve Kabil’in Habil’i öldürmesine kadar götürmek, yani insanlığın ilk tohumunun atıldığı iddia edilen ana kadar uzatmak mümkün; iki kardeş dünyadaki herşeyi güzelce bölüşmüş oldukları, ama kritik bir konuyu hala çözememiş olduklarıdır: Kendi dinsel ve kültürel kimliklerini yansıtacak olan Mabet nereye yapılacaktır? İki de Mabet’in kendi denetiminde olmasını ve kendi kimliğini yansıtmasını ister. İkisi de Mabet’in kendi zeytinliğinde kurulmasını ister. Kavganın sebebi kimlik sorunudur, ailenin meşruiyet kaynağının koruyuculuğunu yapmanın kime düşeceğiyle ilgilidir (Friedman, 2000:58).

Kabil’in Habil’i öldürdüğü

Günden beri hiç dinmedi acılar

Çünkü insanların insanlar için

Koymuş olduğu bütün yasalar

Tıpkı adaletsiz bir kalbur gibi

Taneyi eleyip samanı tutar (Wilde, 2002: 67).

Bu, hikaye- gerçek karışımı olaydan da anlaşılacağı gibi, kimlik bireyin en temel unsurudur. Saddam’ın darağacına giderken bile, korkusuz görünmesinin temelinde kendi kimliğini koruma isteğinden ve dürtüsünden başka bir şey değildi. Cellatlarına, “yiğitlik bu mu” demesinin temelinde de, onların yiğit olmadığı, fakat o durumda bile kendisinin onlardan farklı olduğu, “yiğit ve kahraman olarak ölüme yürüdüğünü” söylemesidir. Ona laf atanların amacı da, onun kimliğini, yani kişiliğini rencide etme amacını taşımaktadır.

“Kimliğin farklılığı” kavramına pek katılmayan ve bireylerin bir anda öz kimliklerini terk edebileceklerini söyleyebilecek kadar etrafına yabancılaşmış olan Fukuyama, Amerikalılar’ın eşit olarak doğduklarını, çünkü oraya ulaşan kişilerin tüm eski kimliklerini geride bıraktığını söyleyebilecek kadar ileri gidebilmektedir. Fukuyama, şu görüşleri iddia etmektedir: “Amerikalılar, Tocqueville’in deyişiyle “eşit olarak doğdukları” için, özgüldür. Bugünkü Amerikalıların ataları farklı sosyal tabakalardan, ülke ve ırklardan geliyordu, ama Amerika’ya vardıklarında bütün eski kimliklerini büyük ölçüde terkettiler ve birbirinden kesin çizgilerle ayrılan sosyal sınıfları tanımayan, geçmişten kalma etnik ve ulusal karşıtlıklara bölünmemiş yeni bir toplum içinde bütünleştiler. Amerika’nın sosyal ve etnik yapısı o kadar akışkandı ki, katı sosyal sınıflar, önemli ulusal altgruplar ya da büyük dil azınlıkları oluşmadı (Fukuyama, 1999: 127). Bunları daha yeni söyleyen Fukuyama, bugünün Amerikasında yaşanan bombaların nereden geldiğini göremeden, İspanyolların kendi dil mücadelelerini verdiklerini görmezlikten gelerek, Amerikan’ın bir üst kimlik, “Amerikanlılık” kavramını oluşturmak için var gücüyle çalıştığını, milliyetçilik kavramını ön plana çıkarttığını belki bilerek veya bilmeyerek es geçmektedir. Bugün bireyin kimliksel mücadelesinin en şiddetlisi Amerika’da yaşanmaktadır. Meksikalıların, Çinlilerin, Müslümanların, Siyahların ayrı gettolarda yaşadıklarını ve seslerini yükseltmeye başlamasını nasıl görmezden gelebilir insan ve gerçekte alakası olmayan bu değerlendirmeleri yapabilir? Bugün bireyin kimliğinden dolayı en şiddetli yabancılaşmayı yaşadığı ve çatışmayı içinde duyduğu yer Amerika’dır, dedik. Bunu yılda işlenen suçları, psikologlara harcanan zaman ve parayı, aile içi problemleri ve ortaokul seviyesine kadar inen uyuşturucu madde kullanımını sadece hesaplamakla tespit etmek mümkün olmaktadır. Benzer sorun Avrupa’da da yaygın bir şekilde yaşamaktadır. Kolonyalizm ve ırksal alt-üst ilişkisi, her geçen gün artan sınıflar ve bir kenara atılan yığın yaşantı, bireyin kimliğinde ciddi çözümlerin oluşmasına neden olmaktadır.

Kolonyal Kimlik her şeyden önce ikici bir dışlama mantığıyla işler. Franz Fanon’un söylediği gibi, “Kolonyal dünya ikiye ayrılmış bir dünyadır.” Kolonileştirenler yalnızca fiziksel ve topraksal bakımdan ve hak ve özgürlükler bakımından değil, düşünce ve değerler bakımından da dışlanır. Kolonileştirilmiş özne metropoliten muhayyilede öteki olarak kurulur ve böylelikle kolonileştirilen mümkün olduğu ölçüde temel değerlerinden yoksun bırakılır (Hardt & Negri, 2003: 144).

Her kimlik arayışı insanın kendisini olmadığı şeyden ayırmasını içerdiğinden, kimlik politikası her zaman ve zorunlu olarak bir farklılık yaratma politikasıdır. İnsan Bosnalı Müslüman veya Hırvat olmadığı ölçüde Bosnalı Sırp'tır; insan laik bir Siyonist olmadığı ölçüde Batı Yakası'ndaki bir Gush Emmunim sakinidir; insan Magripli, Ortadoğulu veya Asyalı olmadığı ölçüde "Avrupa antropolojik-kültürel topluluğu"na aittir. Bu gelişmelerin en çarpıcı yönü, sergiledikleri kaçınılmaz kimlik / farklılık diyalektiği değil, daha çok kimliklerin ancak farklılığı ve ötekiliği yok ederek korunup güvence altına alınabileceği yolundaki köklü inançtır. William Connolly'nin yerinde ifadesiyle belirtmek gerekirse, kimlik/farklılık müzakeresi demokrasilerin küresel çapta karşılaştığı siyasal sorundur (Benhabib, 1999: 12).

İleri, sanayileşmiş ülkelerde yaşayan insanlar, "insan"ın birey olarak kendi yaşamına kendisinin biçim verebilme olanaklarından, bolluk içinde yaşadıkları halde, tecrit ediliyorlar (Oskay, 1999: 25). Şu anda Avrupa'yı kasıp kavuran "postmodern" ırkçılık ile ırkçılığın geleneksel biçimi arasındaki farka özel bir dikkat göstermek gerekmektedir. Eski ırkçılık dolaysız ve hamdı. "Onlar" (Yahudiler, Siyahlar, Araplar, Doğu Avrupalılar...) temel, vahşi ve komplocudurlar, milli özümüzü aşındırırlar, vs.; oysa yeni ırkçılık "yansımali", adeta kılıfına uydurulmuş bir ırkçılıktır; kendi karşıtı formuna, ırkçılığa karşı mücadele formuna gayet güzel bürünebilmesinin nedeni de budur. Etienne Balibar gayet isabetli bir seçimle buna "üst ırkçılık" adını vermektedir (Zizek, 2002: 245).

Bugünün Avrupa'sında, yüzlerce yıllık bir ulusa, Fransa, İspanya, Danimarka, İngiltere... aidiyetiyle, inşa halindeki kıta bütünlüğüne aidiyeti arasında, ister istemez artacak bir çekişmeyi hissetmeyecek kimse var mıdır? Bask ülkesinden İskoçya'ya bir bölgeye, halkına, tarihine, diline güçlü ve derin bir bağlılık duyan ne kadar Avrupalı vardır? Birleşik Devletler'de kim hala önceki köklerine -Afrikalı, İspanyol soylu, İrlandalı, Yahudi, İtalyan, Polonyalı ve daha başkaları- bakmadan toplumdaki yerini düşünebilir? Otuz yıl önce Frankfurt yakınlarında doğan, hep dilini ailesininkinden çok daha iyi konuşup yazdığı Almanya'da yaşamış olan bir Türk'ün durumunu düşünüyorum. Benimsediği toplumun gözünde o bir Alman değildir; köklerinin geldiği toplumda ise artık tam olarak Türk sayılmaz. Sağduyu isterdi ki, o bu çifte aidiyeti tam anlamıyla talep edebilsin. Ama ne yasalarda, ne de zihniyetlerde hiçbir şey bugün onun bileşik kimliğini uyumlu bir şekilde üstlenmesine izin vermemektedir. Her insanda zaman zaman kendi aralarında çelişen ve onu yürek burkan tercihlere zorlayan çoklu

aidiyetlere raslanır (Maalouf, 2000: 11). Dolaylı, yasaların satır aralarına yerleştirilmiş Irkçılık karşısında birey, kimliğinde meydana gelen ve getirilen tahribata bir yanda sessiz kalmak durumunda bırakılıyor, belli bir süre sonra bunu bilinçaltına atıyor ve ruhsal çöküntüsüne bu da eklenmiş oluyor.

Zweig'in dediği gibi; İnsanın yurdundan uzaklaşması, ruhsal ölçüsünü de değiştirmektedir (Zweig, 1996: 144). Alain Girard ve Jean Stoetzel tarafından 1953'te yabancılar hakkında gerçekleştirilen bir anket Kuzey Afrikalıların "Fransız yaşamına uyum sağlama konusunda en az şansa" sahip olduklarını ve dolayısıyla "Fransız kamuoyunun gözünde en az sempatiyi uyandırdıklarını" gösteriyordu. O dönemde, ankete göre, Kuzey Afrikalılar tavırlar sıralamasında Almanların hemen üstündeydi, çünkü Almanlar henüz düşman olarak görüldüklerinden son sırada yer alıyorlardı. Almanya'da 1971'de, "komşumuz olarak görmek istemeyeceğimiz insanlar sınıflandırması"nda "konuk işçiler" uyuşturucu bağımlıları ve siyahların altında yer alıyorlardı. Almanları 1982'de asıl endişelendiren ise onların tavırlarından ziyade varlıklarıdır; çünkü Almanlar ülkelerinde çok fazla yabancı olduğunu ve bunlara ülkelere dönmeleri için bir prim ödemek ya da gidişlerini teşvik etmek için işten çıkarmak gerektiğini düşünüyorlardı. Fransa'da yine, 1985'te soru yöneltilen kişilerden yüzde 42'si göçmenlerin çoğunun (artık göçmen Kuzey Afrikalı ile eşanlamı hale gelmiştir) "Fransız toplumuna entegre olamayacaklarını, çünkü çok farklı olduklarını" düşünürken, 1989'da bu oran yüzde 51'e yükselir. Göçün ya da yabancıların yaptığı ayna etkisi, tartışmayı modernleşme sürecinde kazanılan ve bugün artık geri dönülmez olarak görülen değerlere yönlendirmektedir (Kastoryano, 2000, 99).

1910 yılında kendi ülkeleri dışında yaşayan göçmenler olarak nitelenen bireylerin sayısı 33 milyon iken, 2000 yılında bu sayının 175 milyona ulaştığı tahmin edilmektedir. Aynı dönem içerisinde (1910-2000) dünya nüfusu 1.6 milyardan 5.3 milyara yani üç katına yükseldi (Zlotnik, 2001: 22). Buna karşılık, bu doksan yıl içerisinde göçlerin sayısı altı kat arttı. Göç hareketleri 20 yüzyılın ikinci yarısının sonlarında büyük bir artış gösterirken mültecilerin içinde buldukları kötü durum da arttı. Resmi rakamlara göre, dünyada 20 milyon mülteci, sığınmacı ve "ülke sınırları içinde, yaşadığı alandan çıkarılmış kişi" mevcut. Kaynak bakımından zengin Avrupa ülkeleri ve kuzey yarımküre sürekli artan göçmen sayısı ile yüz yüze kalmaktadır (Benhabib, 2006:15). Mevcut politik gelişmelerin ironisi, devletin ekonomik, askeri ve teknolojik alanlardaki egemenliğinin aşınmasına karşın geçirgen bir nitelik taşıyıcılar da

hala yabancıları ve istenmeyen misafirleri dışarda tutma işlevini yerine getirmeleridir (Benhabib, 2006: 16). Politik sınırlar bazı kişileri üyeler olarak tanımlarken diğerlerini yabancılar sınıfına koymaktadır. Öte yandan üyelik, yalnızca katılım, erişim, ait olma ve ayrıcalık edinme ritüelleri ile birlikte anlamlıdır. Modern ulus –devlet sistemi tek bir ilkesel kategoriye dayanarak düzenlenmiştir: Ulusal vatandaşlık (Benhabib, 2006: 11). Fakat, ulus-devlet küçülüp zayıflıyor; insan hakları ve vatandaşların hakları arasındaki sınır aşınıp kayboluyor. Toprak sınırlarından kopmuş yeni vatandaşlık biçimleri ortaya çıkmaktadır (Benhabib, 2006: 182).

Yabancıları dışarı atma ve yeni gelenlere kapıları kapama isteği beraberinde daima, kendi bölgesi içinde yaşayıp da gruba dahil olmayanları baskı altında tutma ve reformu, yeniliği, muhalefeti ve dönüşümü engelleme ihtiyacını getirmektedir. Göç politikası, uyumculuk (conformism) politikasıyla ve kendi yaşam alanında yükselen muhalefeti baskı altında tutma ile yakından ilişkilidir (Benhabib, 2006: 181). Öteki, çoğunlukla dininden döndürülmesi gereken masum, aforoz edilmesi gereken ahlaksız ya da bir gettoda hapsedilmesi gereken o vazgeçilmez Yahudi olarak inşa edilir ve zaman zaman düzen içindeki konsensüsü pekiştirecek bir karşı kefe olarak kullanılır (Connolly, 1995:63).

Bugün bu tarz bir araştırmayı yapmak ve bunun sonuçlarını görmek herkesi kaygılandıracağından olsa gerek, pek bu tarz araştırmalara girilmemektedir. 11 Eylül 2001 New York, 7 Temmuz 2005 Londra olaylarından sonra, göçmenlerden nefret eden ve onları ülkelerinde istemeyenlerin oranı, göçmenlere duyulan ihtiyaca rağmen yüzde 70'lere kadar vardığını, bunun sadece Paris ve Berlin ile de sınırlı kalmadığını, “modernizm kentleri” olarak kabul edilen New York ve Londra’da da benzer sonuçların kaçınılmaz olacağı bir gerçektir. Bu oran da, Yahudileri dışarı atmak isteyen Hitler rejimine verilen destekten bile daha fazla olduğu düşündürücüdür. Londra’daki herhangi bir İngiliz pub’ında, karşınıza çıkan ilk 10 İngiliz’den 7’si yabancıardan, özellikle Müslüman yabancıların sahip olduğu kimlikten bir şekilde şikayetçi ve rahatsız olduğunu size belirtecektir. Bunu, dünyanın “en modern” demokrasisine sahip İngiltere’de eğer hissediyorsanız, bu dünyanın gidişatının pek de iyi olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Bu insanlar çok yönlü aidiyetlerini üstlenemiyorlarsa, sürekli olarak saflarını seçmek durumunda bırakılıyorlarsa, kabilelerinin safları arasına dönmeye

zorlanıyorsa, o halde dünyanın gidişatı hakkında endişelenmekte haklıyız demektir. “Seçmek durumundan bırakılıyorlar”, “zorlanıyorlar.” Kim tarafından mı? Sadece her çeşidinden fanatikler ve yabancı düşmanları değil, sizin ve benim tarafımdan da, aramızdaki herkes tarafından. Eğer geçerli tek bir kimlik söz konusuysa, mutlaka bir seçim yapması gerekiyorsa, göçmen kendini parçalanmış, bölünmüş, ya da doğduğu ülkeye ya da onu kabul eden ülkeye ihanete mahkum bir halde bulur, kaçınılmaz olarak bir buruklukla, öfkeyle yaşayacağı bir ihanet (Maalouf, 2000: 12, 35). Doğal içgüdüleri bilincinden atmaya kalkışan bir kimse bunlardan kurtulamaz, ancak bilinçaltına saklayarak daha tehlikeli bir iş yapmış olur (Zweig, 1996: 59). İrkçi hareketler, orada yaşayanların, Max Weber’in deyişiyle, “etnik gurur”unu beslemektedir. Kimliğe saldırı, tepkiyle karşılanır. Almanya’da ırkçı eylemler göçmen bir Türk kadınına şunu söyler; “Biz Almanya’daki Yahudiler ile aynı kaderi paylaşamayız; Türk fatihtir, tuzağa düşmez ve ayrıca kendi devleti (sıfat arasında, bağımsız devleti) vardır”. Kürtler ise gururlarını, Türkiye Cumhuriyeti’nin asimilasyoncu politikasına karşı direnmiş bir etnik kimlikten almaktadır. Türkler söz konusu olduğunda, gerek Fransa, gerekse Almanya’da, onların yaptığı öncelikle ulusal ve etnik kimlik tanımı dili sadece bir tepki değil bir hak talebi haline getiriyor. Fransa’da Türklerin tüm etkinlikleri bütününde dernek hareketi çerçevesinde yer alıyor (ek dersler, eğitim, dil dersleri, spor, folklor, vb.); oysa Almanya’da bu etkinlikler kolektif bir kimlik iddiasının oluşturucuları haline geliyor ve bu kimliğin kabulü dilden geçiyor. Almanya’da bulunan Türkler, dil gibi, ayrı bir kimliği de sürdürmek istemekteler. Türk milliyeti ile tanımlanacak bu cemaatin, Almanya’da bu haliyle kabul görmesi istenmektedir (Kastoryano, 2000: 131-135). Dil, milliyet, din, kültür..., yapay ya da koşullara bağlı sınırlar tarafından kimi zaman iç içe geçirilen, kimi zaman birbirlerinden ayrılan tüm bu terimler ve kavramlar gerçek ya da efsanevi bir geçmişten hareketle hayal edilmiş kolektif bir kimliğin ifadesinde karşımıza çıkmaktadır (Kastoryano, 2000: 145). Birey’in öz kimliğinden kolay kolay kopamayacağını ifade eden Maalouf, Yolların Başlangıcı’nda şu ifadelerle yer vermektedir: “Soyumun sopumun geldiği ülkeye çok ender, yalnızca koşullar beni zorladığında dönerim. Dağ’ımı özlemediğim anlamına mı gelir bu? Kesinlikle değil, - Tanrı tanışım olsun- onu çok özliyorum. Ama öyle aşk ilişkileri vardır ki, böyle bir özlem ve uzaklık boyutunda işlerler ancak. Uzakta olduğunuzda ayrılığı lanetleyebilir ve buluşmanın yeterli olacağı düşüncesiyle yaşayabilirsiniz. Ama oraya bir gittiniz mi, gözleriniz açılır; uzaklık aşkı korumuştur ve uzaklığı ortadan kaldırdığımızda, aşkı da ortadan kaldırma tehlikesiyle karşı karşıya kalırsınız (Maalouf, 2004:31).

George Washington 1783'te "Amerika'nın kuağı sadece zengin ve saygın yabancılara değil, her ulustan ve her dinden ezilenlere ve baskı görenlere de açıktır" (Kastoryano, 2000: 69) diye belirtmişti. Fakat, bugün Amerika ile birlikte diğer önde gelen lkeler; İngiltere, Fransa, Almanya, Kanada, Avusturalya, Washington'un sözünün "zengin ve saygın yabancılar" dışında kalan bölümünü tamamen unutmuş durumdalar. Bırakın ezilenleri ve baskı görenleri kabul etmeyi, onlara kendi ülkelerinde bile rahat yüzü vermeyerek, tamamen tüm toplumlarından dışlayarak, toplum dışı, kimliksiz ve yabanıl bireyler haline sokmak istemektedirler.

Yetmişli yılların başında gerçek bir özgürleşme hareketinin var olduğu doğrudur. Bu süreç hem durum açısından, hem de zihniyetler açısından yararlı olmuş, ama kesin bir istikrara kavuşmamıştır. Dünya hala bu konuda bir adım ileri gitmemektedir. Toplumda yeni yaşam biçimleri, ilişki ve dostluk biçimleri, sanat, kültür, cinsel, etik ve siyasi tercihlerimiz aracılığıyla oluşacak yeni biçimler ve kültürler yaratılmalıdır. Ancak burada karşımıza çıkan şudur ki; kimlik sorunu. Örneğin homoseksellerden beklenebilecek en iyi edebi yaratılar, homoseksüel romanlar mı olacaktır?(Foucault, 2003:279). Kimlik kavramı, Sokrates'in "Kendini tanı"sından başlayarak, nice ustalardan geçip Freud'a gelinceye kadar felsefenin en öncelikli sorunu olmuştur. Bugün bunca insanın dinsel, etnik, ulusal, *cinsel* ya da başka kimlikleri adına cinayetler işlediğini anlamaya çalışmak gerekmektedir (Maalouf, 2000: 15).

Maalouf'un deyişiyle; "Kimliğim beni başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir." Herkesin yaşamında önem taşıyan aidiyetler, her zaman, temel olarak bilinen, dilden, derinin renginden, ulusal kimlikten, sınıf ve dinden kaynaklanan aidiyetler olmamışmıdır? Faşizm döneminde eşcinsel bir İtalyan'ın durumunu ele alalım. Onun için kişiliğinin o çok özel görünümü önemliydi, ama işini yapması, politik tercihleri ya da dinsel inançları kadar değil. Birden devletin baskısı üzerine biniyor, aşağılanmakla, sürgünle, ölümle tehdit edildiğini hissediyor. Birkaç yıl öncesine kadar yurtsever, belki de milliyetçi olan bu adam resmi geçit halindeki İtalyan birliklerini gördüğünde artık sevinemeyecek, hiç kuşkusuz yenilmelerini dileme noktasına bile gelecektir. Kovuşturmalar yüzünden cinsel tercihleri öteki aidiyetlerinin önüne geçecek, hatta o dönemde en u noktasına varan ulusal aidiyetini bile gölgede bırakacaktır. Çoğu zaman ileri sürülen kimlik, hasmınınki üzerine –ters yönde- inşa edilir. Katolik bir İrlandalı İngilizler'den öncelikle din bakımından farklıdır, ama o, krallığa karşı cumhuriyetçi olduğunu vurgulayacak ve Gaelceyi yeterince bilme de, en azından İngilizceyi

kendine has bir tarzda konuşacaktır. İnsanlar dinleri yüzünden eziyet gördüğünde, derilerinin rengi ya da yamalı giysileri veya şivesi yüzünden aşağılandığı ya da alaya alındığında bunu *asla* unutmazlar (Maalouf, 2000: 16-19). Türkiye'deki kürdün tutumu da, İngiltere'deki İrlandalı'dan farklı olmamaktadır ve farklı bir kimliğe ait olduğunu belirtmek için, tepkisini farklı şekilde, Türkçe'yi farklı kullanarak veya başka bir yolla ortaya koymaya çalışmaktadır.

Toplumda belli rollerin var olduğunu biliyoruz, ancak bu roller bazen tersine de dönebilir. Kimi zaman, oyun başladığında biri efendidir öteki köle ve sonunda, köle olan efendi de olabilir. Ya da roller değişmez olduğunda bile, oyuncular her zaman bir oyunun söz konusu olduğunu bilirler. Örneğin Ortaçağda saray aşkı geleneği vardır. Soylu bayan ile aşığı arasındaki aşk ilişkilerinin düzenleniş tarzı vardır. Burada stratejik bir oyun söz konusudur. Bu oyun günümüzde bile, Cumartesi gecesi dansa gidecek genç kızla, delikanlı arasında da karşımıza çıkar. Onlar da, stratejik ilişkileri sahneye koyarlar. Günümüzde insanların gündelik yaşamları, büyük değişimlere uğramıştır. Bizler bu değişimi kuşkusuz, siyasi partilere değil, çok sayıda harekete borçluyuz. Bu toplumsal hareketler, insanların yaşamlarını etkilediği gibi, yaşantılarımızı, zihniyetimizi ve davranışlarımızı da etkilemiştir (Foucault, 2003: 290).

1960'lardan beri özellikle, kimlik ve bireyselliğin temel bir politik sorun oluşturduğunu düşünen Foucault, kimlik ve özneliği politik ve toplumsal etkenler tarafından belirlenemeyen derin ve doğal bileşenler olarak görmemizin tehlikeli olduğunu da belirtmektedir. Daha farklı bir deyişle, çeşitli pasajlarda bu düşünce şöyle ifade edilmektedir: "Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız." Birlikte düşünüldüğünde bu alıntının birbirinden ayrı ama çok yakından ilişkili üç iddia içerdiği görülüyor:

•Bireysellik, kimlik ve öznellik, devlet gibi politik kurumlar ve onlara özgü stratejilerin dışarıdan müdahale edip denetlemeye çalıştığı insan doğasına ait bileşenler değil, tersine bu tür kurum ve stratejilerin işleyişini mümkün kılan araçlardır.

•Günümüzün ana politik sorunu dışardan dayatılmış bir tür bireysellik ya da kimlik ile onu dayatan bireyselleştirme biçimini reddetmektir.

•Bireyselleştirme süreci özneliğimizle çok temel bir ilişki içindedir ve dolayısıyla ilkinin reddetmek ikincisini değiştirmeyi gerektirmektedir (Foucault; 2003:13).

Kimlik veya bireysellik derken Foucault'nun kastettiği, insanın kendisine atfettiği veya kendisine atfedilen bir deneyimler, yani bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma biçimleri kümesidir.

Kimlikler hem kişisel hem de toplumsal düzlemde belli dinsel, ahlaki, yasal, bilimsel vb. temellerde olumsuz, sakıncalı ya da arzu edilemez olarak sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmanın önemli pratik sonuçları vardır. Belli bir kimliğin toplumsal düzlemde olumsuz ve dolayısıyla arzu edilemez olarak sınıflandırılması, bu kimliği tecrit, ıslah ve hatta yok etmek için pratiklere ehliyet verilebilir ve pratiklerin gerçekleştirilmesi için gerekli kurumların varlığı meşrulaştırılabilir. Örneğin akıl hastanesi, akıl hastası kimliğini taşıdığı söylenenlerin tecrit ve tedavi edildiği bir kurumdur; tıpkı hapisanenin suçlu ve suça eğilimliyi kapatma ve ıslah etme işlevini taşıması gibi (Foucault; 2003: 14).

Bu tür pratikler kuşkusuz belli bir tür kimliği taşıyanları denetleme ve manipüle etmenin araçlarıdır. Birey, belli davranış biçimlerinin toplumsal düzlemde istenmeyen bir kimliğe özgü olduğunu ve o şekilde davranmanın tecrit edilmeme, cezalandırılmama vb. neden olacağını kabul ederek, bu davranış biçimlerinden kaçınabilir. Böyle bir durumda birey, ileride bir takım yaptırımlara maruz kalmamak için gönüllü olarak hissetme, düşünme ve davranma biçimlerine kısıtlama getirebilir. Örneğin hırsızlık yapmanın doğru bir şey olduğuna inanabilir ama hırsızlığın suça eğilimlik ve dolayısıyla tutuklanmaya neden olabileceğini düşünerek çalmaktan kaçınabilir.

Foucault yukarıda sözü edilen türden bir boyun eğme için çeşitli örnekler vermektedir. Çok basit örnek düşünülürse; çocuklara aile, okul ve benzeri toplumsal kurumlarda belli kimlikler ile bu kimliklere özgü davranış biçimlerinin yine belli dinsel, ahlaki, yasal temellerde yanlış olduğu öğretilmektedir. Bu sınıflandırma, çocuklara kişisel olarak değerlendirip uygun bulurlarsa kabul etmeleri için sunulmamaktadır. Beklenen, sınıflandırmanın çocuklar tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilmesidir (Foucault; 2003: 16).

İşte bu yüzden Foucault, günümüzün politik, etik, toplumsal, felsefi sorununun kendimizi yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bir tür bireysellik ya da kimlikten kurtarmak olduğunu söylemektedir.

Foucault tüm kimlikler konusunda, öz kimlikleri açığa çıkarmanın ve bu kimliği, insan davranışının yasası haline getirmenin insanlığı geleneksel etikler ve onlara özgü kısıtlamalara geri götüreceğine inanmaktadır. Bunu şu pasajda görmemiz mümkündür: “Kimlik bir oyundan başka bir şey değilse, ilişkileri, toplumsal ilişkileri ve yeni dostluklar yaratacak cinsel zevk ilişkilerini kolaylaştırmanın bir yoluysa, bu durumda yararlıdır. Fakat eğer kimlik cinsel varoluşun önemli sorunu haline gelirse, eğer insanlar “öz kimliklerini” açığa çıkarmak gerektiğini ve bu kimliğin varoluşlarının yasası, kuralı, kodu haline gelmesi gerektiğini düşünürlerse, sürekli olarak “bu benim kimliğime uygun mu?” sorusunu sorarlarsa, bu durumda geleneksel heteroseksüel erkekliğine çok yakın bir tür etiğe geri dönüş yapacaklardır. Eğer kendimizi kimlik sorununa göre konumlandırıcaksak, kendimizi biricikliğimizle konumlandırmalıyız. Fakat kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler kimlik ilişkileri değildir. Bunlar daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır. Her zaman aynı olmak çok sıkıcıdır. İnsanlar zevklerini bu kimlik aracılığıyla buluyorlarsa kimliği dışlamamalıyız, ama bu kimliği evrensel bir etik olarak da kabul etmemeliyiz” (Foucault; 2003: 282). Göçmenler, yabancılar, İslam, İslamcılık, gericilik, gettolar, etnik gruplar, cemaatlar, Michel Foucault’un deyimiyle, “eski kuşaklardaki anıların izleri”nden hiç kaygı duymadan zaman ve uzam içinde dolaşan terimler ve kavramlardır (Kastoryano, 2000: 25).

Bireylerde sıklıkla gördüğümüz bir başka konu; başkalarını kullanma ve onlar üzerinde tiranca bir iktidar kurma tehlikesidir. Bu durum kişinin kendisi için kaygı duymamasından ve kendi arzularının kölesi durumuna gelmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa kendiniz için doğru biçimde kaygı duyuyorsanız, yani kendinizin ontolojik bakımdan ne olduğunu, kendinizin neler yapabileceğini biliyorsanız, nelerden korkup, nelerden korkmamanız gerektiğini, neleri ummanın sizin için uygun olduğunu, nelerin sizi hiç ilgilendirmemesi gerektiğini ve nihayet ölümden korkmamanız gerektiğini biliyorsanız, bu durumda kendi iktidarınızı başkaları üzerinde istismarcı bir şekilde kullanmazsınız.

Yabancılaşma sorunu ile birlikte hastalıklı kimlik yapıları da birey üzerinde ortaya çıkmaya başlamaktadır. Eğer bunları değerlendirecek olursak, şu başlıkları ve açıklamaları yapmak mümkündür:

-Alışılmışı Bağlılık (Conventionalism): Uzlaşımsal, orta sınıf değerlerine rejit bir bağlanma, bağlılık.

-Otoriteryan Boyun Eğme (Authoritarian Submission): Kişinin kendisini üyesi saydığı grup/toplum içindeki idealize edilmiş moral otoritelere karşı boyun eğici, eleştirel olmayan tutumları.

-Otoriteryan Saldırganlık (Authoritarian Aggression): Alışılmış, uzlaşımsal değerleri dinlemeyenlere karşı aşırı tepki gösterme, suçlama, reddetme ve cezalandırma istekliliği, meraklılığı.

-Anti-İntrasepsiyon (Anti-Intrasepsiyon): öznel olan tasarım gücüne seslenen (muhayyeleye seslenen) ve düşlemci şeylerden hoşlanmama, bunlara karşı olma.

-İnanışsızlık Ve Stereotiplere Sahip Olma (Supersition and Sterotyp): Kişinin kendi kaderinin mistik belirleyicilerinin bulunduğuna inanç, katı düşünme.

-Güç, İktidar Ve “Sertlik” (Power and “Toughness”): Hükmetme-boyun eğme, güçlü-zayıf, önder-kuyruk boyutuna karşı yakın ilgi duymak, güç ve iktidar figürleriyle özdeşleşme, ego'nun alışılmış niteliklerinin gereğinden fazla önemsenip vurgulanmakta oluşu, güçlü ve sert olmanın ikide bir söylenmesi.

-Yıkıcılık Ve İnançsızlık (Destructiveness and Cynicism): Herkese ve herşeye karşı düşmanlık duyma, insanı kötüleme, hoşgörme, suçlama, insana inançsızlık.

-Yansıtma (Projectivity): Dünyanın zor, tehlikeli, insafsız bir dünya olduğuna inanma, bilinçaltındaki duygusal (emotional) itilerin dışa yansıtılması.

-Cinsellik (Sex): Cinsel “olaylar”a karşı aşırı ilgi duyma (Jay, 1989, 350).

Bireyin yabancılaşmasından dolayı edindiği yeni hastalıklı kimliklerin ve kişilik yapılarının ortadan kaldırılmasında Psikanaliz bilimi de yetersiz kalmaktadır. Yabancılaşmış bir toplumda, terapi son kertede başarısız olmaya mahkumdur ve bu başarısızlığın nedenlerini de bize bizzat teori sunar. Terapatik ‘başarı’ hastanın

‘normalleştirilmesi’, mevcut toplumun ‘normal’ işleyişine uydurulması demektir, oysa psikanalitik teorinin canalıcı başarısı tam da ‘Akıl Hastalığı’nın bizzat mevcut toplumsal düzenin yapısından kaynaklandığını; yani bireyin ‘deliliği’nin uygarlığın kendisine özgü belli bir ‘rahatsızlığa’ dayalı olduğunu açıklamasında yatar (Zizek, 2002:24).

Bir insanın kimliği başına buyruk aidiyetlerin birbirlerine eklenmeleri demek de değildir, kimlik bir “yamalı bohça” değildir, gergin bir tuval üzerine çizilen bir desendir; tek bir aidiyete dokunulmaya görsün, sarsılan bütün bir kişilik olacaktır. Zaten çoğu zaman, kendinizi en fazla saldırıya uğrayan aidiyetinizle tanımlamaya eğilimsinizdir; kimi zaman bu aidiyeti savunacak gücü kendinizde bulamadığınızda onu gizlersiniz, bu durumda o sizin içinizin derinliklerinde kalır, gölgeye sinip ödeme saatini bekler; ama ister sahip çıkılsın ister izlensin, ister fazla açık etmeden ya da gürültüyle ilan edilsin, kendinizi özdeşleştirdiğiniz kimlik odur. O zaman söz konusu aidiyet –renk, dil, din, sınıf...- bütün bir kimliğinizi istila eder. Onu paylaşanlar dayanışma içinde olduklarını hissederek, birbirlerine benzerler, birbirlerini harekete geçirirler, birbirlerine karşılıklı cesaret verirler, “karşı taraftakilere” cephe alırlar (Maalouf, 2000: 27). Kimlikler üzerlerinde pazarlık edilebilecek mallar değildir. Soyut, akıcı ve değişken olan kimlikler bireylerin, halkların, ulusların derin duygularından kaynaklanmaktadır. Kimliklerin kökleştiği semtler gerilimleri, hatta çatışmaları görünür kılmakta ve devletleri giderek hedef güden politikalar tanımlama noktasına götürmektedir (Kastoryano, 2000: 22, 96). Almanya örneğinde aidiyetler daha da kesin bir biçimde ileri sürülmekte; bu örnekteki ortak Türkiye ve göçmen yabancı statüsü referansları Türkleri milliyetleri nedeniyle bir araya getirmektedir; bu milliyetin niteliği başından itibaren ideolojiler, etnik, dinsel, ya da dilsel kimlikler ve farklı çıkarlar tarafından parçalanmış bir cemaat olarak belirlenmiştir (Kastoryano, 2000: 183). Özellikle iki Almanya’nın birleşmesinden sonra artan saldırılar, Türkler ya da genelde yabancılar ile Almanlar arasındaki uçurumu daha da derinleştirmiş, herkes kimliksel hatta teritoryal sınırlarını çizerek kendi içine kapanmıştır. Almanya’daki Türkler tarafından yayımlanan iki dilli dergilerin özel sayıları ırkçılığı işlemekte, şiddet eylemlerinin zaman dizinini vermekte ve kurbanlarının adlarını sıralamaktadır (Kastoryano, 2000: 190).

Günümüzde “modern” olarak adlandırılan toplumlar, kimliklerinin tanınmasını ve kültürel farklılıklarına saygı gösterilmesini talep eden azınlık gruplarını giderek artan

bir oranda karşılarında buluyorlar. Azınlıkların siyasal cemaatler bünyesine katılmalarının çok çeşitli yolları vardır: daha önceleri özyönetimli olan toplumların, ülkelerinin işgale uğraması ve sömürgeleştirilmesinden tutun; bireylerin ve ailelerin gönüllü göçüne kadar. Göçmenler etnik kimliklerinin daha fazla tanınması peşine düştüklerinde, amaçları büyük toplum yanında ayrı ve özyönetimli bir ulus olmak değil, kültürel farklılıklara daha fazla saygılı hale getirmek üzere büyük toplumun kurumlarını ve yasalarını değiştirmektir (Kymlicka, 1998: 37-38). Londra, New York, Paris ve Berlin'deki Türkün, Siyahın, Yahudinin, Asyalının neden bir arada yaşadıkları, neden İngiliz, Fransız, Alman dili ve kültürüne çoğu zaman tepkili oldukları, neden kendi ülkelerinin işyerlerinde çalıştıkları şimdi daha iyi anlaşılmaktadır. Bu durum, dışlanan ve yabancılaştırılan bireyin, elinde “kimliğini gösteren” son kalıntıları kurtarma ve koruma içgüdüsünden kaynaklanmaktadır. İstanbul'un varoşlarında yaşayan Kürd'ün, Laz'ın, Boşnak'ın durumu da pek farklı değildir. Bu “cephe almalar”, huzursuzluğun artmasına, karşılıklı milliyetçilik duygularının alevlenmesine, kan dökülmesine, katliamların gerçekleşmesine ve savaşların patlak vermesine kadar vardığını da yaşanan örneklerle görmekteyiz. İngiltere'de 7 Temmuz 2005 tarihinde, otobüs ve trenlerde gerçekleştirilen ve 55 masum insanın hayatını kaybettiği kanlı vahşete, katliama imza atanlar; bizzat İngiltere'de doğup büyümüş, fakat kimliksel açıdan kendini dışlanmış hisseden, yabancılaşan göçmen çocuklarından başkası değildi.

Küreselleşme çağında, hepimizin etrafını kuşatan bu süratli, baş döndürücü kaynaşmayla birlikte yeni bir kimlik kavramı kendini dayatıyor acilen! Ne yapacağını bilemez haldeki milyarlarca insana kimliklerinin aşırı vurgulaması ile her türlü kimliğin kaybı, bütünleşme ile ayrışma arasında bir seçimi dayatmakla yetinemez birey. Eğer çağdaşlarımız çoğul kimliklerini benimsemeye yöreklendirilmezse, kimlik ihtiyaçlarını farklı kültürlere samimi ve komplekslerden arınmış bir açılmayla uzlaştıramazlarsa, kendilerini kendini yadsımayla ötekini yadsıma arasında seçim yapmak zorunda hissederlerse, bizler kan dökücü çılgınlardan oluşan ordular, yolunu kaybetmişlerden oluşan ordular kurmak durumunda olacağız. Karşımızdakiler bir avuç marjinal değil, sayıları binleri, milyonları buluyor ve hiç durmadan da artmakta. Doğuştan ya da yaşam çizgilerindeki raslantıların sürüklenmesiyle, hatta özgür iradeleriyle “sınırdan yaşayan” bu insanlar, olaylara ağırlıklarını koyabilir ve terazinin kefesini şu ya da bu yana çevirebilirler. Aralarında çeşitliklerini doyasıya yaşayanlar, farklı toplumlar, farklı kültürler arasında köprü görevini üstlenecekler ve içinde yaşadıkları toplumda bir çeşit

“çimento” rolü oynayacaklardır. Buna karşılık, kendi çeşitliklerini özümseyemeyenler, unutturmak istedikleri kendi benlik parçalarını temsil edenlere saldırarak, kimi zaman en azılı kimlik katilleri durumuna düşeceklerdir. Tarih boyunca pek çok örneğini gördüğümüz bir “öznefet” (Maalouf, 2000: 34). Bugün birey, üzerinde taşıdığı kimlik veya kimlilerden soyutlanarak, asimile edilerek yabancılaştırılmaktadır, dışlanmaktadır.

“Asimilasyon mu, geri dönüş mü? Sorun budur. Fransa’da asimilasyon, “yabancı olma niteliğinin yok olması” sonucunu vermektedir. Önceki göçmen kuşaklar açısından “doğal” karşılanan bu süreç bugün bir tabu halini almıştır. Anti-demokratik olarak görülmektedir, çünkü köken kültürün tam anlamıyla yok olması şeklinde tanımlanmakta ve toplumların kültürel çoğulculuğuna ters düşmektedir. (Kastoryano, 2000: 48). “Çifte vatandaşlık”da ayrı bir sorundur. Bu bir ayrıcalık mıdır, yoksa kimlikleri birbirinden ayrı tutmanın bir yolu mu? Tüm bunların sonucunda, Fransa’da, 1970’lere kadar “işçi sınıfı” içindeki “göçmen işçi” olarak algılanan yabancı 1980’lerden itibaren kendisini kimlik bileşenleri ve “ulusal cemaat”le ilişkisiyle tanımlamaya başlar. Almanya’da, 1960’lı yıllarda “çalışmak üzere davet edilen” yabancı bugün kendisini bir “azınlığın” üyesi olarak görmektedir. Alman vatandaşlığına geçiş talebini sunabilmek için asıl vatandaşlığından vazgeçmek zorunluluğu vardır (Kastoryano, 2000: 55, 91). Demokratik yöntemin sınırlarını ortaya koyan işte böyle bir ikilemdir. Eğer farklılıkların tanınması aynı zamanda dışlamayı yüceltmeye yöneltiyorsa, “dahil edici bir tarafsızlık” düşlenebilir mi? Bu tarafsızlık, kimlik konusunda, asimilasyon süreci çerçevesinde dinsel, kültürel ya da dilsel herhangi bir köken ayırdı yapılmasını ilkesel anlamda reddetmek anlamına gelmektedir (Fransız Anayasası’nın 2. maddesi). Ama aynı koşullar içinde kimliksel ifade işsizlik ve yoksulluk gibi sosyal gerekçelere dayanıyorsa, bu tarafsızlık kavramı o zaman kolektif sorumluluk sorununu gündeme getirmektedir. Göçmen nüfusun yoğunlukta olduğu kent bölgelerinde etnisitenin sürüp gitmesi bir toplumsal hareketsizliğin ürünü olarak gözükmekte, sosyal adalet ve kaynakların yeniden dağıtılması sorununu gündeme getirmektedir (Kastoryano, 2000: 266). Charles Taylor bu konuda çok yerinde şu tespitte bulunuyor: “Her türlü kimlik belirleyici boyuttan gerçekten yoksun bir demokratik devlet düşünmek oldukça güçtür” (Taylor, 1992: 135-153). Devlet ne zaman azınlığın ayrı bir ulus olma, kendi öz kimliğini devam ettirme duygusuna saldırırsa, sonuç genelde sadakatsizliğin artması ve ayrılıkçı hareket azalacağı yerde çoğalmasa olmuştur. Gerçekten de, dünyadaki etnik-milliyetçi çatışmalar üzerine yapılan yakın tarihli

araştırmalar, özyönetim hakları gaspının çatışmanın şiddetini artırdığını, özyönetim düzenlemelerinin ise şiddete dayalı çatışma ihtimalini azalttığını göstermektedir. Batı demokrasilerinin deneyimi çerçevesinde, ulusal azınlıkların sadakatini sağlamanın en iyi yolu bu azınlıkların ayrı milliyet duygularına saldırmak değil, bunu kabul etmek ve belki de belli bir federalizm biçiminin benimsenmesi yoluyla özyönetim isteklerini bir çözüme bağlamaktır. Bu, ulusal azınlıkların bulunduğu çoğu demokraside göze çarpan bir eğilimdir (Kymlicka, 1998:16).

Erich Hobsbawm'ın belirttiği gibi, “toplumsal ilişkileri yapılandırmak için yeni bütünlükler ve hatta yeni kimlikler icat etmeye” çalışmak gerekmektedir. Ülkelerden her birinin kendi özgün evrimi içinde yeni modeller şekillenmektedir; devletler ve toplumlar, devletler ve göçmenler, devletler ve kimlikler arasındaki yeni ilişkiler siyasi geleneklerin temsilleriyle, inşa edilmiş yeni kimlik beyanları arasındaki eklemeli oluşmaktadır (Kastoryano, 2000: 93). Bizi kimlik kabul etmeye zorlamayan bir eşitliği istiyoruz, ama üstünlük-aşağlık biçiminde dejenere olmamış bir farklılığı da istiyoruz (Connolly, 1995: 69). Eğer yabancılaşma çeşitli görünümüleriyle –dinsel, politik, ekonomik, vs.- radikal bir biçimde ortadan kaldırılırsa, geriye yalnızca insanın kendi özüyle mutlak birliği kalır, orada artık ne bir güç ne de bir temsil ilişkisine yer vardır. Özgürleşim, iktidarın ortadan kaldırılmasını, nesne-özne ayrımının sona ermesini ve topluluk işlerinin toplumsal bütünü bakış açısıyla özdeleşmiş toplumsal eyleyicilerce sevk ve idaresini –herhangi bir saydamsızlık ya da aracılık olmaksızın- varsayar. Baskı olmadan herhangi bir özgürleşim olmaz, baskıcı güçler tarafından özgür gelişimi engellenen bir şeyin varlığı olmadan da herhangi bir baskı yoktur. Eğer gerçek özgürleşimden söz ediyorsak, kurtulmuş kimliğin karşısındaki ‘öteki’, tümüyle olumlu ya da yansız bir öteki olamaz, ilk ögenin kimliğinin tam olarak kurulmasını önleyen bir ‘öteki’ olabilir ancak. Tam bir özgürleşim gerçek bir ‘öteki’ni gerektirir, yani, herhangi bir ‘aynı’ figürüne idirgenemeyecek bir ‘öteki’ni. Ama, bu durumda, serbestliğe kavuşacak kimlikle ona karşı duran ‘öteki’ arasında, ikiliğin her iki kutbunun da kimliklerini kuran ve bu kimliklerin temelinde yatan olumlu bir nesnellik olamaz (Laclau, 2000: 47-50).

Hiçbir zaman özgürlük mücadelesi vermemiş, sadece efendisinin ağzına bakan köle ilelebet köle olarak kalacaktır (Hardt & Negri, 2003: 150). Bireyin bir hiçliğe doğru giden kimliğini kurtarması için, daldığı rüyadan uyanması, köleliğine başkaldırması gerekmektedir önce. Kendisi gibi tüm ‘öteki’lerle birleşmesi, onun ve

diğerlerinin yokoluşlarını önleyecek tek çözüm olarak ortada görölmektedir. Bu birleşme ve mücadelenin, yığın haline gelen birliktelikten tamamen farklı olması da bir zorunluluktur. Hard ve Negri'nin dediği gibi; dünyanın bütün işçileri, siyahlar, beyazlar, yoksayılanlar, yaşamı için başkasının emrini dinleyenler, bir kimliği kabul etmesi için köşeye sıkıştırılanlar, sömürülenler, bir makinenin dişlisi haline gelenler, kentleşmeye kurban gidenler ve bir kemik yığınınından farkı kalmayanlar birleşin! Birleşin ama milli kimlikler temelinde değil, sınır ve yasak tanımaksızın doğrudan ihtiyaçlar ve istekler temelinde (Hardt & Negri, 2003: 74). İnsanın insana köle edilmeyeceği, başkasının kölesi ve zevk aracı olunamayacağını, birisinin kimliğinin herkesin ortak kimliği olunmayacağı, adalet için değil, tam bir özgürlük için, tüm kimliksizler birleşin.

3.1. Yabancılaşmış Birey

Geleneksel üretim biçiminden kapitalist üretim biçimine geçen ya da geçmekte olan tüm toplumlarda yabancılaşma olgusunun getirdiği bunalımların yaşandığı görülmektedir. Gecekondulaşma ve tekno - kent yapısının oluşturduğu bireyler arası artan mesafeler, birey ve öteki arasındaki ikilemi meydana getirmektedir.

Suçluluk, alkolizm, ruh hastalığı, uyuşturucu madde kullanımı, ırkçılık ve benzeri psikolojik ve sosyo-psikolojik rahatsızlıkların yanı sıra, sınıfsal farklılaşma ve refahtan pay alma alanlarındaki toplumsal rahatsızlıkların en yoğun olduğu toplumlar, geleneksel üretim biçimlerinden ileri endüstri sistemine geçmiş toplumlardır. Bu toplumlarda insanların artan yalnızlığı, dışlanmışlık duygusu, insanların birbirlerine olan güvenlerinin yok olması ve bunun sonucu gelişen bireycilik, kısacası insanların toplumsal yaşama ilişkin olarak geliştirdikleri tüm tinsel ve insani değerlerin yitirilmesi ile maddi refahın, paralel bir biçimde geliştiği görülmektedir. Sonuçta maddi değerler, maddi olmayan değerlerle eşleşmekte hatta onları da aşarak, bireye tümüyle egemen olmaktadır (Lukes, 1967: 135). Sistem gitgide rasyonelleşmektedir. İşbölümü ve aynı anda eşgüdümleme yeni toplumsal sistemdeki rasyonelleşmenin iki boyutudur. Sistemin hem üretici güç olarak, hem de tüketici olarak istihdam ettiği insan ise, gitgide, daha irrasyonelleşmektedir. Dahası, “eblehleştirilmektedir.” Sistem karşısında güçsüzleşen, hayattaki olguları bir sürecin bütünlüğü içinde idrak etmekten alıkonulan insan, bilgilenme, bellek oluşturma, realitenin aslını irdeleme ve idrak edebilme yetilerini yitirmeye başlamıştır. “Eblehleşme”, buradan kaynaklanmaktadır. Realite karşısında bu zihinsel gerileme ve güçsüzleşme, insan’ın diğer insanlar karşısında da korku duymasına; mutluluğa giden yolda onları kendisinin hasımları olarak görmesine neden olmaktadır. Şiddet, böylelikle, yaşanan hayat tarzının dokusuna sindirilmeye başlamıştır. Ve şiddet egemen bireyin bağımlı bireye uyguladığı eski zamanların basit şiddeti değil; artık, sistemin uyguladığı yeni bir şiddettir (Oskay, 1996: 194).

Foucault’a göre suç işleme eğilimi üzerine söylem daha basit ve şu şekildeyken; “hırsızlık yapıyor çünkü kötü biri”, günümüzde bir açıklama haline gelmiştir; “hırsızlık yapıyor çünkü yoksul.” Oysa tüm yoksulların hırsızlık yapmadığını biliyoruz. Dolayısıyla, Foucault’a göre, onun çalması için, iyi gitmeyen bir şeyler olması gerekiyor. Bu “birşeyler” onun karakteridir, ruh halidir, eğitimidir, bilinçdışıdır,

arzusudur. Tehlikenin psikiyatristler açısından çok basit bir işlevi vardır: Başkaları için tehlike, kendin için tehlike...Terimlerden birinin üstü çizilip diğeri bırakılabilir ya da her ikisi de bırakılabilir.

Polisiye edebiyatın, gazetelerin, filmlerin ara vermeksizin tekrarlayıp durdukları korku çağrısı, suç işlemeye eğilimli kişiden korkmaya çağrı; görünüşte yüceltici ama aslında korkutucu olan bu mitoloji, nüfusun ortasında polisin varlığını doğal kılmıştır. Polisin, on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başının yeni bir icadı olduğunu da unutmamak gerekir. Sonuç olarak bu şekilde oluşan ve profesyonelleşen suça eğilimliler grubu iktidar tarafından kullanılmaya müsait bir gruptur ve bir çok amaç için de kullanılabilir; özellikle de gözetme görevi için. Bu grup, iktidardaki sınıfın yararlandığı bir yığın yasa dışı faaliyet için de kullanılabilir; burjuvazi kendi elleriyle yapmak istemediği yasadışı kaçaklıkları, elbette suç işlemeye eğilimli bu kişilere rahatlıkla yaptırabilecektir. Aslında profesyonel bir suça eğilimliliğinin kurulması, bir çok ekonomik ve siyasi çıkarın yanı sıra, suça eğilimliliğin kodlanması için araç oluşturmuştur. Bu durumda, suça eğilimli kişilerin devşirilip, suç işleyebilecek meslek ve statüdeki insanları tek tek toplamak söz konusudur. Foucault'a göre; bu insanları devşirmenin, onları bu eğilim içinde tutmanın ve suça yönelik faaliyetlerinde sürekli olarak da gözetleyebilmenin aracı, elbette hapisanelerdir (Foucault, 2003: 83).

Sosyologlar ve sosyal psikologlar ise negatif kimlik denilen konuyu, bireyin içinde bulunduğu şartlar açısından ele almışlar ve yabancılaşmış birey konusunu incelerken beş önemli değişken üzerinde durmuşlardır: 1. Kişinin sosyal ve siyasal kurallar altında, kendi dünyasına tesir etme imkanının mevcut olmadığı anlayışı; 2. Kişinin kendi davranış neticelerini yorumlamasındaki inanç eksikliği; 3. Sosyal normların düzenlenmesindeki kargaşa ve bunun bireye yansıması; 4. Kişinin kendini toplumdan soyutlanmış hissetmesi durumu; 5. Kişinin kendine yabancılaşması. Yoksullar, zenciler, beyazlar, kazananlar ve kaybedenler üzerine yapılan araştırmalarda da; yoksul gençlerin toplumda belirli amaçlarını gerçekleştirmedeki imkansızlıkları yüzünden yabancılaşmaya daha fazla maruz kaldıkları gözlenmektedir. Aynı yargı, siyahlar ve beyazlar; kazananlar ve kaydedenler içinde mevcuttur (Türkdoğan, 1985: 162). Bu durum, süreç içinde farklı kişilikler oluşturarak, toplum çatışmalarının da kaynağı haline gelmektedir. Ekonomik imkansızlıkların örnek olarak verilebileceği Şili'de, gecekondulardaki korkunç barınma koşullarında sekiz dokuz yaşındaki kızların babaları, ağabeyleri tarafından tecavüze uğramaları, ya da Hindistanda'da çocuk

evliliklerinin yapılması ve sakat çocukların doğumu durumunda olduğu gibi (Foucault, 2003: 141).

Anomi ve yabancılaşmanın sonuçları arasında olan, şehirlerde farklı kişiliklerin ortaya çıkışı, Toffler tarafından da şu şekilde dile getirilmektedir: “Artık 12 yaşındaki çocuklar yaşlarının gerektirdiği gibi davranmıyorlar. Yoksul gibi davranan zenginler, kurulu düzen yandaşı görünümü altında yaşayan anarşistler var. Evlenmiş rahipler, tanrıtanımaz papazlar, Yahudi Zenbudistler ve alabildiğince pop var. Playboy kulüplerini ve homoseksüel filmler gösteren sinemaları unutmayalım.” (Erkan, 1985:198).

Başarılı bir biçimde sindirilmiş bilgi içindeki kültür ögesi, bir insanın düşünce ve isteklerinin karakterine biçim vermektedir. Bu düşünce isteklerin sadece o insanın en önde gelen ihtiyaçları bakımından önem taşıyan konulara değil, kısmen o insanın önde gelen çıkarları dışında kalan geniş konulara da yönelmesini sağlamaktadır. Bilgi sayesinde belirli bir takım yetenekler kazanınca, insanın bu yeteneklerini topluma yararlı olacak yolda kullanacağı düşüncesi şimdiye dek rahatlıkla kabul edilegelmiştir. Dar görüşlü eğitim kavramı, bir insanın yetenekleri kadar amaçlarını da eğitmek zorunluluğu bulunduğunu gözden kaçırmaktadır. Büyük, küçük insan doğasında, çeşitli biçimlerde kendini gösteren hatırı sayılır bir zalimlik ögesi vardır. Okulda oğlanlar yeni gelen bir öğrenciye kötü davranma eğilimindedirler. Pek çok kadın ve erkek kötü niyetli dedikodularla, hemcinslerine ellerinden geldiğince acı vermektedirler. İspanyollar boğa güreşlerine bayılırlar, İngilizler avcılık ve atıcılıktan zevk alırlar. Aynı zalimlik dürtüleri, Almanya’da Yahudi, Rusya’da kulak avı ile çok daha ciddi biçimler almaktadır (Russell, 1998: 33).

Gerçi yüksek eğitim görmüş kişilerin de bazen zalim olduklarını kabul etmek gerekir, ama hiç şüphe yok ki bunlar arasından zalim, kafaları işlenmemiş insanlar arasındakine oranla daha seyrek çıkar. Bir linç olayında gözü dönmüşlerin başını çekenler çoğu kez, son derece cahil adamlardır. Bunun nedeni kafalarının eğitilmesinin mutlaka olumlu insancıl duygular uyandırabilmesinde değildir; asıl neden, eğitilmiş kafaların, komşulara kötülük etmekten daha başka şeylere merak duymasında, kendine güvenme duygusunu insanlar üzerinde egemenlik kurmaktan başka kaynaklarda arayıp bulmasındadır. Genellikle insanlar tarafından en çok arzulanan iki şeyden birincisi iktidar sahibi olmak, ikincisi de hayranlık uyandırmaktır. Cahil kişiler bir kural olarak

bunların her birini, fiziksel üstünlük elde etmek suretiyle gaddarca yollardan başarmaktadır. Kültür ise insana iktidarı daha az zararlı biçimlerle kazandırdığı gibi, hayranlığı da, hayranlığa daha layık yollardan uyandırma olanağı sağlamaktadır. (Russell, 1998: 33)

Foucault'un kitabında psikiyatrist Metzger'in anlattığı bir olay bize, yalnız yaşayan ve komşusunun çocuğuna bağlanan bir subayın psikolojisini anlatır: "Hiçbir neden olmaksızın, işin içinde, öfke, gurur, intikam gibi tutkuların hiçbiri olmaksızın, çocuğun üstüne atlar ve kafasına çekiçle iki kere vurur." Örnekte de görüldüğü üzere, günümüzde kişiler herhangi bir merci karşısına çıkarıldığında, yalnızca işlediği yasak fiilin değil, kendi yaşamlarının da hesabını vermek zorundadır. Bu; kişinin içinde yaşadığı gerek ekonomik, gerek psikolojik, gerek sosyal durumu hakkında bilgi vermektedir.

Foucault bunu şu şekilde ifade eder: "Ne diyorsunuz? Ne demek istiyorsunuz? Siz kimsiniz? Burada sizin söyledikleriniz ne anlama geliyor?" Ceza hukuku için çok önemli olan itiraf sorunu, 1830-1850 yıllarında birinci planı işgal eder; bu dönem, işlenen hatanın itirafından şu tamamlayıcı soruya geçildiği dönemdir: "Yaptıklarınızı anlatın, ama özellikle kim olduğunuzu söyleyin." Pieere Riviere'in hikayesi bu konuda anlamlıdır. Kimsenin anlamadığı bu suç karşısında sorgu yargıcı, 1836 yılında Pieere Riviere'e şunu söyler: "Tamam, annenizi, kız ve erkek kardeşinizi öldürdüğünüz açık, fakat onları hangi nedenle öldürdüğünüzü anlayamıyorum. Bunu yazın lütfen." (Foucault, 2003: 266).

Kimlik bunalımı denilen bireyin yabancılaşması durumu; hiçbir yerde dayanak bulamayan, kentsel yaşam tarzlarına uyum sağlayamamış yeni kentli veya kentleşmemiş köylülerin kabullenemediği, tutunamadığı toplumuna ve kendisine karşı yabancılaşması ile kendini göstermektedir. Kentli olamayan veya umut ettiği yaşam tarzlarını gerçekleştiremeyen bireyler, kindar tutumlar geliştirebilmekte, kitlesel şiddet hareketlerine saklı tutumlarını politik ve ideolojik maskeleyerek yolları ile gösterebilmektedir.

Sosyal sınıfların yansıması, köy şehir farklılaşması, kuşaklar arası hayat görüşü ve felsefeler, gelir gruplaşmaları, büyük toplumlarda bir takım yan kültür alanları yaratmaktadır. Bu faktörler; yetişme biçimi, eğitim ve öğretim süreciyle birlikte yabancılaşmış bir kimliği oluşturmaktadır. Bu kimlik; "gençlik suçu" denilen, fakat

asında toplum normlarına karşı koyma davranışı olarak nitelenebilen davranış kalıplarına yol açmaktadır (Türkdoğan, 1985: 163). Nielsen'in Berkowitz teorisine dayalı "çatışma helezonu" teorisi bu gelişimin tipik bir örneğini vermektedir. Nielsen Kuzey İrlanda'daki şiddet olaylarının kaynağını bu model içinde incelemektedir. Türkiye'de de bu hezeyanı 12 Eylül dönemi ve öncesindeki olaylarda incelememiz mümkündür.

İktidar deyince insanların ilk aklına gelen şey ordudur, polistir, adalettir. Oysa iktidar ilişkilerinde çok başka şeylerde vardır. İktidar ilişkileri bir kadınla bir erkek arasında, bilenle bilmeyen arasında, ana babayla çocuklar arasında, ailede vardır. Toplumda binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, küçük çatışmalar ve mücadeleler vardır. Örneğin, babanın iktidarının çocukları üzerinde izlediği bir prosedürler dizisi vardır. Ebeveynlerin çocuklar üzerinde, erkeğin kadın üzerinde, kadının erkek ve çocuklar üzerinde iktidar ilişkileri kurduğu bir dizi prosedür görünmektedir. Ve bu ilişkiler kaçınılmaz olarak direnişe yol açmaktadır. Örneğin, anne, babasını kızdırmak için yemek masasında parmağını burnuna sokan bir çocuğun isyanı gibi (Foucault, 2003: 176).

Sonuçta, durmadan çalışmak, durmadan yarışmak, benzer konumdaki yakın insanlara karşı husumet duymak gibi yeni yeni olgular insan'ın insan'dan uzaklaşmasına; bu çalışma ve yarışma ortamında kendisine karşı bile acımasızlaşmasına, temel/doğal durumlarını bile work ethics'e göre ertelemesine, kendisinin dışında herkesi bir hasımlar ya da düşmanlar "kitle" olarak görmesine yol açmaktadır. Küçülen insan, sistem karşısında daha da yalnızlaşmaktadır. Sistem karşısında kendi güçsüzleşmesinin ve hiçleştirilmesinin ezikliğini yaşayan kitleleştirilmiş "sıradan insanlar" günümüzde medyadaki şiddet gösterimlerinin gönüllü tüketicisi olmaktadır (Oskay, 1996: 194-195). Bunun en büyük nedeni olarak da, insanın kurduğu dünya ile başetmekten umudu kesmiş (Oskay, 1999: 42) olmasını göstermek mümkündür. Günümüz toplumsal sistemlerinin kitleleştirici ve homojenleştirici etkileri, insan hayatındaki spontaniteyi bütünüyle ortadan kaldıracak boyutlara erişmiştir. (Oskay, 1999: 44)

3.2. Yabancılaşmanın Boyutları ve Yarattığı Etkiler

İnsanın kendisini diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerinden birisi yaratıcılığıdır. Refahın çok tüketebilmekle özdeşleştiği ileri sanayi ülkelerinde amaç, mümkün olan en fazla hem maddi, hem maddi olmayan metayı pazara sürebilmek ve tüketilmesini sağlamaktır. Bu ise; insanların insani özlerini geliştirmekten çok, onları düşünmekten, yaratmaktan alıkoyan ve yabancılaştıran bir kısır döngü haline gelmektedir. Toffler'in deyimiyle, artık yaşamın her alanında kalıcılık ölüp, geçicilik egemen olmaya başlamıştır.

İnsan bedeni bile, çocuklarla aileler arasında, çocukla denetim mercileri arasında bir mücadele konusu haline gelmiştir. Cinsel beden in isyanı bu gelişmenin bir karşı etkisidir. Erotikleşmeyi, bronzlaşma ürünlerinden, porno filmlere kadar iktisadi ve belki de ideolojik olarak sömürmek...Hatta beden in isyanına yanıt olarak, artık denetim baskı biçiminde değil, denetim teşvik biçiminde kendini gösteren yeni bir kuşatmayla karşılaşırınız: “Çırılçıplak soyun, ama zayıf, güzel, bronz tenli ol!” (Foucault, 2003: 40).

Yarışmacı ve bireyci yeni dönemin toplumsal ahlaki yüzünden “mutluluk avına” çıkan insan da, kendi mutluluğunu toplumsal mekanizmaya ya da yaşamın insanın kendisi dışındaki işleyiş mekanizmasına terketmiş bulunmaktadır. Akan şerit karşısındaki işçi-insan nasıl akan şerit'e ve onun ardındaki mekanizmaya bağımlı duruma idirgenmişse, yaşamda kendini boşluk içinde hisseden, yaşamı nafi bir uğraş olarak görmeye başlayan işliğin dışındaki insanda toplumsal yaşamın insanın kendisinin dışından güdümlenen mekanizması karşısında bağımlı duruma düşmüştür (Benjamin, 1995: 155).

Bir insanın en fazla tüketebilmek için her şeyi yapmasının olağan olduğu bir toplumsal yapıda, sınır sadece diğer insanların tüketme özgürlüğünü kısıtlamamaktır. Zaman, mekan, eğlence hatta cinsellik bile metalaşp tüketilirken, bu nesnelere insani içeriklerinden soyutlandığını görürüz. Bu anlamda birey, her türlü yaratıcılıktan uzak, tüm toplumsal değerlere yabancılaşmış ve tek kuralın daha fazla tüketmek olduğu bir ortamda, temel hedef olarak tek düzeliği benimsemek durumunda kalmaktadır. Tekdüzeliğin dışındaki eylemler, yine özünden soyutlanmış arayışlardan ibaret hale

gelmektedir. Örneğin spor, fiziksel gelişmeyi hızlandıran bir eylem değil, onu oyalamak üzere dev örgütlerin tekeline aldığı bir alan olmuştur. Kadınlığın ya da erkekliğin ölçütleri tekelleşmiş modaevlerinin ve kozmetik sanayinin pazar savaşımında belirlenmektedir. Toplumsal başarı, her alanda yüksek tüketim ile özdeşleşirken, tüm insani ilişkiler, sevgi, aşk, dostluk ticareti yapılabilen birer nesne olmuşlardır (Coser, 1962: 180).

Bu durum tüketim kahramanlarını yorgun düşürmüş ve amaçsızlığı egemen kılmıştır. Manen yorgun bu insanlar maddi doyumu sağlayabilmişler, ama ruhsal doyumu sağlayamamışlardır. Yok olan birincil ilişkiler, dernek ve klüplerle dengelenmeye çalışılmıştır. Sonuçta bireylerin büyük bir bölümü için, rol sistemleri düzeyinde bir kopukluk söz konusu olmaktadır. Bireylerdeki bu kopukluk kişiliğin neredeyse şizofrenik bir biçimde parçalanmasına yol açmaktadır.

Bugünkü yabancılaşma toplumun her katmanına sirayet etmiş bulunmaktadır. Zenginlerin sahip olduğu şeyler çok olduğu için, zengin kişinin yararlı, kullanımı olan şeylere tutkusu kalmamıştır. Bu nedenle zengin kişi bile, nesnelere toplayarak onları transfigüre (şeklini değiştirip yüceltmek) eder (Benjamin, 1995, 38) Modern endüstrilerdeki yabancılaşma duygusunu inceleyen Blaumer göre ise; yabancılaşmanın boyutları ile bu boyutları nitelendiren olaylar arasındaki ilişkileri şu şekilde kurmaktadır:

-Maddesel Yaratma Alanı ile Oluşan Yabancılaşma: Bunun nesnel boyutu üretim araçları karşısında yabancılaşma, öznel boyutu ise bireyin yaşadığı güçsüzlük duygusu olmaktadır. İşçinin yönetimi etkileme gücünün bulunmaması, çalışma süreci üzerinde kontrole sahip olamaması ve makineler tarafından köleleştirilmesi söz konusudur.

-Zihinsel ve Tinsel Yaratma Alanı ile Oluşan Yabancılaşma: Bunun nesnel boyutu zihinsel yaratma karşısında yabancılaşma, öznel boyutu ise bireyin yaşadığı anlamsızlık duygusu olmaktadır. İşçinin üretimin nihai amacını bilememesi ve işçinin yönetime katılmaması sebebiyle çalışanın hedefinin anlaşılabilmesi görülmektedir.

-Diğer İnsanlar ve Toplumla Olan İlişkiler ile Oluşan Yabancılaşma: Nesnel boyutu toplum ve insan karşısındaki yabancılaşma, öznel boyutu ise toplumsal yalnızlık,

ölçütsüzlük ya da aşırı uyum şeklindedir. İşçide çalışma süresince toplumsal ilişkilerin yok olduğu da görülmektedir.

-İnsanın Öz Etkiliğiyle Olan İlişkisi ile Oluşan Yabancılaşma: Bunun nesnel boyutu toplumsal rol karşısında yabancılaşma, öznel boyutu ise kendini özüne yabancı hissetme olgusudur. İşçinin yeteneklerini geliştirmesinin olanaksızlığı ve çalışmayı içsel bir zorlama olarak algıladığı da görülmektedir. (Lukes, 1967: 141)

Toplumsal kurallar birey ve toplum ilişkisi açısından yabancılaşma kavramına baktığımızda aşırı uyumcu ya da toplumsal yalnızlık öğelerini görmekteyiz. Pek çok sosyolog toplumsal kurallara aşırı bir biçimde uymayı, modern toplumlardaki yabancılaşmanın başlıca nedenlerinden biri olarak değerlendirmektedir. Zira, reklamlar, moda ve kitle haberleşme araçlarının güdümündeki kamuoyu, bireye gerçek seçeneklerin bulunmadığı çok küçük bir bağımsız alan bırakmış, yaşam biçimini ve davranışlarını doğrudan belirlemeye başlamıştır.

Bireyin yaşadığı bütün bu süreçlerin getirdiği toplumsal yalnızlık duygusunun yabancılaşmaya dönüşmesi, bireyin kişiliğinden veya diğer özgül koşullardan değil, genel ve kapsamlı bir toplumsal süreçten kaynaklandığı düşünülebilir. Toplumsal yapının parçalanması yalnızlığı toplum içerisinde yaygınlaştırmakta ve toplumsal koşullar bireyin toplumsal ilişkilerini geliştirmesini engelleyerek, bireyi köleleştirmektedir. İşte bu durumlarda yabancılaşmadan söz etmek mümkündür (Lukes, 1967: 143).

Yabancılaşmadaki nesnel koşulları ve öznel tepkileri kuramcılar açısından da ele alabilmek mümkün. Marx, Lukacs, Durkheim gibi farklı kuramcılar yabancılaşmadaki nesnel koşullar ve bireyin gösterdiği öznel tepkiler konusunda birbirlerine yakın tezler geliştirirken, Fromm tamamiyle farklı bir görüş ortaya koymuştur. Marx nesnel yabancılaşmanın yoğunlaşması ile insanlarda otomatik olarak yabancılaşma duygusunun oluşacağını, bu durumun onları, kendilerini yabancılaştıran koşullara ve kurulu düzene karşı başkaldırmaya yönelteceğini düşünmüştür. Fromm ise; bireyden ve onun öznel duygularından hareket etmektedir. Ancak yinede yabancılaşmanın derecesini ölçmede özneliğin sınırlı kalacağını söylemektedir. Örneğin eğer bir işyerinde işçilerin büyük bir çoğunluğu işlerinin kendilerini tatmin etmediğini söylüyorsa, bundan yaptıkları iş tarafından yabancılaştırıldıkları sonucu çıkartılabilir. Ancak Fromm tatmin olduklarını söyleyenlerin çalışma koşullarının diğerlerinininkinden

daha az yabancılaştırıcı olmadığını da dikkate almaktadır. Ardından yabancılaşma için “insan doğası” olarak nitelediği yeni bir ölçüt önerir. Birey yabancılaşmış olmasına rağmen bunun bilincinde olmayabilir. Araştırmacı belli bir toplumda etkinlik alanındaki nesnel koşulların “insanın özü”ne ters düştüğü sonucuna vardığında bu olguyla karşılaşmaktadır. Fromm’un verdiği özgül tanıma göre bu durum, nesnel koşulların, kişinin yaratıcılık, sevmeye, kendini geliştirme gibi özelliklerini engellediğini göstermektedir. (Tolon, 1981: 199) Örneğin bir toplumda işçilerin montaj bandı üzerinde çalıştığını düşünelim. İşçinin temel doyum ölçütünün, yapılan işe karşı duyulan ilgi olarak belirlendiği bir toplumda bu doyum, daha çok maddi bir nitelik taşıdığı bir toplumdakine oranla daha derin olacaktır. Ancak aynı zamanda, eğitim, toplumsal çevre, sınıfsal aidiyet gibi sınıfsal etkenler de bireyin beklenti düzeyini belirlemektedir.

Belirli bir toplumda öznel yabancılaşma duygusu yaratan olayların başka bir toplumda aynı sonucu doğurmaması da bunu göstermektedir. Ayrıca aynı toplumun içinde bireylerin nesnel tepkileri arasında da toplumsal etkenlere bağlı büyük farklar görülebilmektedir. Bunun yanı sıra bireylerin kişiliklerine bağlı olan etkenlerde bulunmaktadır.

Şimdi ateşten gömleği giyme zamanı; yeter ki ışığı görelim. Jose Marti

Tüm saygı kurallarını çiğne! Shakespeare, On ikinci gece,

3.3. Yabancılaşmış Bireye Çözüm Önerileri

Bugünkü bireyin içinde bulunduğu “yığınsal” yapıdan kurtulması için birşeyler söylemeden önce, Feuerbach’ın düşüncelerini hatırlamakta fayda vardır. Althusser’in aktarımıyla, Feuerbach insanlığa seslenmektedir. Evrensel Tarih’in (*Burda söylenmek istenen Hegel tarihidir*) peçelerini yırtmaktadır, mitleri ve yalanları yok etmektedir, hakikati keşfetmekte ve bunu insana iade etmektedir. Zamanı gelmiştir. İnsanlık, kendi varlığına sahip olmasını sağlayacak eli kulağında bir devrime gebedir. İnsanlar sonunda bunun bilincine varacaklar ve gerçekte de hakikatte oldukları şey olacaklardır: Özgür, eşit ve kardeş varlıklar (Althusser, 2002: 58). 1840 yılında, tarihin bir sonu –akıl ve özgürlüğün hükümlerliği- (Bugünkü Fukuyama gibiler, demek ki bu liberalcilerde gelenek halini almıştır ha bire “Tarihin Sonu”nu ilan etmek.) olduğuna inanan genç Hegelciler, umutlarının gerçekleşmesini tahtın varisinden bekliyorlardı: Prusya’daki feodal ve otokratik düzenin son bulması, sansürün kaldırılması, kilisenin akla tabi kılınması, kısacası politik, entelektüel ve dini özgürlük rejiminin kurulması. Oysa, “liberal” olduğu söylenen bu varis tahta çıkar çıkmaz IV. Frederick Wilhelm oldu, despotizme girişti. Onaylanan, güçlendirilen zorbalık, tüm umutlarını oluşturan ve özetleyen teorinin ürünüydü. Tarih, ilke olarak, akıl ve özgürlük olmalıydı; aslında ise akıldışılık ve kölelikten başka bir şey değildi (Althusser, 2002: 58). Feurbach, Hegel’i ve tüm spekülâtif felsefeyi kökünden kazıyıp atan, felsefenin kafası üzerinde yürüttüğü bu dünyayı ayakları üzerine yeniden oturtan, tüm yabancılaşmaları ve tüm yanılsamaları gözler önüne seren, ama aynı zamanda onların nedenlerini de veren ve tarihin akıldışılığını bizzat akıl adına düşünmeyi ve eleştirmeyi sağlayan, nihayet düşünce ile olgu’yu hemfikir kılan ve dünyada çelişkinin gerekliliği ile kurtuluşunun gerekliliğini anlaşılır (Althusser, 2002: 59) kıldı. Bireyin içinde bulunduğu çıkmaz sokaktan bir an evvel kurtulması için de, üç asır önce Kant tarafından sorulan soruyu tekrarlaması gerekmektedir.

1784'te Kant; "Aydınlanmanın bir parçası olarak biz neyiz?", dolayısıyla "Ben kimim?" sorusunu soruyordu. Bu; Decartes'e göre her hangi bir anda ve herhangi bir yerdeki herkeşti. Oysa Kant, kendi sorusunda bundan daha farklı bir şeyi kastetmek istemektedir: "Tarihin çok keskin bir anında biz neyiz?". Kant'ın bu sorusu yaşadığımız çağın bir analizi olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel'i, Nietzsche'yi hatırlayın. Bu kendimiz üzerine tarihsel olarak düşünme alanıdır. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger ve Frankfurt Okulu bu soruyu cevaplamayı denemişlerdir. Antikçağdan günümüze kadar gelişmiş olan bazı etik kendilik teknikleri aracılığıyla kendi kimliğimizi nasıl doğrudan kurduk? (Foucault, 2005:68). Burada söz konusu olan, bir hakikat analitiği değil; kendimizin bir ontolojisidir. Bugün için önümüzdeki felsefi tercih şöyle özetlenebilir: Ya kendini genelde hakikatin analitik felsefesi olarak sunan eleştirel bir felsefe tercih edilecektir ya da şimdiki zamanın, kendimizin bir ontolojisi biçimine bürünecek eleştirel bir felsefe tercih edilecektir (Foucault, 2005:172).

Bugünkü hedef ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Sonuç olarak şu söylenebilir: Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır (Foucault, 2005:68). Gerçek demokrasiler yalnızca "yeterince iyi" meşruiyet sağlayabilir (Benhabib, 1999: 21). O zaman bugünkü demokrasiler de bireye gerçek bir özgürlük sunamamaktadır, ancak belli bir ayrıcalıklı sınıfın altındaki tebaya eşitlik tanımamaktadır. Bu, kral, padişah ve zümrelerinin hayatlarına aynen devam ettirmesini sağlayan ve bununla birlikte adı değişmekle birlikte, işlevi aynen devam eden, bu üstün sınıfın hizmetini ve saltanatını devam ettirmesini sağlayan "kölenin" kalıcılığından başka bir şey değildir.

Dolayısıyla devletin varlık nedeni esas olarak eşit özel hakların korunmasında değil, kapsayıcı bir görüş ve irade oluşumunu güvence altına almasında yatar; bu oluşum sırasında özgür ve eşit yurttaşlar hangi hedef ve normların herkesin eşit çıkarına olduğu konusunda bir anlayış birliğine varırlar (Habermas, 1999: 39). Kuralsız ve kısıtlayıcı bir toplum elbette yoktur; iyi bilindiği gibi her toplum bir kısıtlama getirerek, aynı zamanda bir dışlama oyunu da getirmektedir. Hangisi olursa olsun, her toplumda, kısıtlamalar sistemine boyun eğmeyecek bazı kişiler her zaman olacaktır. Bu kısıtlama ise toplumda herkes tarafından kabul edilmeyecektir. Her toplumun, toplum olarak işleyebilmesi için, bazı bireyleri, bazı tavırları, bazı davranışları, bazı sözleri, bazı

durumları, bazı karakterleri kendi alanı ve sistemi dışında bırakan bir dizi zorunluluk parçasına ayırması koşuldur, çünkü marjı olmayan bir toplum yoktur (Foucault, 2003: 216).

Etnologlar, toplumların genelde dışarıda bıraktıkları marjinal birey kategorilerini dört ana gruba ayırmışlardır: 1. Çalışma ve ekonomik üretim karşısında marjinal olan bireyler, 2. Aile karşısında marjinal olan bireyler, 3. Sözleri diğerlerinden daha kutsal olan ya da sözleri hiçbir güven uyandırmayan bireyler, 4. Toplumdaki oyunlar nedeniyle oyundan dışlanan yani günah keçisi olan bireyler. Ekonomik üretimin bir parçası olmayan, üretimden muaf olan ya da çalışacak durumda olmayan bireyler; örneğin, dini bir görev yerine getirildiğinde çalışmadan muaf olunmaktadır. Toplumun üretimi karşısında marjinal olan bireyler; örneğin, ya bekar olmak istedikleri için ya da herhangi bir nedenle bekar olanlar. Aile sistemi karşısında marjinal kişilerin var olmadığı toplum yoktur. Sözler karşısındaki marjinalite ise; örneğin, toplumlarda peygamberlerin ya da yazar ve şairlerin söylediği sözler, her hangi bir kimsenin söylediği sözler ile aynı değildir. Demek ki; söylem ya da sembol karşısında da bir marjinalite söz konusudur. Her toplumda oyunlar vardır. Bu kişiler, oyundan dışlanmışlardır, oyun oynayabilecek durumda değildirler, oyunun lideri, nesnelere, kurbanı olmak gibi özel konumları vardır. Örneğin, bir törende, hem oyunun bir parçası olan hem de oyundan dışlanan biri vardır, yani oyundan kovulacak kişidir, o (Foucault, 2003:217).

Marx, sanayi devrimi ve modernleşmenin yarattığı yabancılaşma ile kapitalist sistemin doğurduğu yabancılaşmanın belirtilerinin birlikte olduğu bir dönemde yaşamıştı. Bu iki olgu arasındaki farkı her zaman açıklıkla belirtmeyen Marks, yabancılaşmanın sorumluluğunu genel olarak meta toplumuna, özel olarak da kapitalist sisteme yüklemiştir. Modern sosyolojinin kurucuları da Marx gibi, yabancılaşmanın iki farklı nedeni arasında yapılması gereken ayrımı yapmaksızın, özellikle işbölümü, rasyonalizasyon ve bürokrasi etkenlerini vurgulamışlar ve kapitalist pazar ekonomisinin getirdiği yeni öğelere değinmemişlerdir. Vurgulanan olgular arasındaki bu farklılık, doğal olarak farklı sonuçlara varılmasına yol açmıştır. Bir yandan özel mülkiyetin varlığının yabancılaşmanın temel nedenlerinden biri olması nedeniyle, sadece sistemi değiştirmenin yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya yeteceği düşüncesi öne sürülmektedir. Diğer yandan da, bir sistem değişikliğinin yabancılaşmanın temel nedenlerini ortadan kaldıramayacağını, zira bu nedenlerin, modern sanayi toplumlarının

tümü için ortak geçerliliği olan süreçlerden kaynaklandığı savına dayanmaktadır. Modernleşmeyle birlikte gelişen farklılaşma süreçleri ve kapitalist sistemin doğasından kaynaklanan süreçler arasında çok dikkatli bir ayırım yapmak gerektiğini böylece ortaya çıkmaktadır (Lukes, 1967: 145).

Kapitalist sistemin özgüllüğü, karlılık kuralının, farklılaşmadan doğan parçalanmanın yabancılaşmaya dönüşmesini önleme çabalarına karşı bir engel oluşturmasında yatmaktadır. Bunun da ötesinde, parçalanma ve kopma olgusu zaten bu sistemin temelini oluşturmaktadır. İşçinin bir yandan üretim araçlarından, diğer yandan da ürününden kopması, ulusal gelirden daha fazla pay almak için birbirleriyle mücadele eden karşıt sınıflar arasındaki parçalanma ile farklı toplumsal, ulusal ve etnik gruplar arasındaki parçalanmalar burada verilebilecek örneklerden bir kaçıdır. Ancak kapitalist sistemin ortadan kaldırılması, bu sistemin getirdiği yabancılaşmanın yokolması sonucunu da yaratmayacaktır (Lukes, 1967: 146).

Wright Mills, Marcuse ve Fromm gibi yabancılaşmayla en çok uğraşan düşünürler bile yabancılaşmanın yok edilmesi konusundaki sorulara kesin bir yanıt getirememekte, ya da son derece kötümser görüşlerin ardına sığınmaktadırlar. Yabancılaşma ile mücadelenin başarı şansı, devamlı evrimleşen gerçek toplumsal koşulların biçimlendirdiği insan varlığının olanaklarıyla ölçülebilmektedir. Böylece Marcuse tarafından ortaya atılmış olan sorular yeniden gündeme gelmektedir; ileri sanayi ülkelerindeki toplumsal koşullar insanları birer robota dönüştürmemiş midir? Bu koşullar onun düşün ve muhakeme yapısını, yöneten sınıf ne isterse onu benimseyecek biçimde belirlemeyi başarmamış mıdır? Yine bu koşullar insanın beklenti düzeyini, artık yabancılaştığının bile bilincine varamayacak ölçüde alçaltmamış mıdır? (Tolon, 1981: 209)

Yabancılaşma duygusu üretim araçlarının mülkiyeti konusunda belki daha zayıftır, fakat bağımsızlık derecesi ve yapılan işin getireceği doyum açısından daha fazladır. Ayrıca yabancılaşma duygusu ekonomik eşitlik konusunda daha zayıf, insan hakları konusunda ise daha güçlü olabilmektedir.

Gerçekte, önümüzde tek bir savaş bulunmaktadır: İnsanların, ellerindeki teknoloji aracılığı ile Doğa'yla kurdukları ilişkiye uygun biçimde, kendi aralarındaki ilişkilerdeki yanlışlığı düzeltmekteki yetersizliklerinin giderilmesi için açılması gereken savaş. (Benjamin, 1995, 125)

Bugün birey, içinde bulunduğu kurtuluşu başkasından bekleyemez, kendi yabancılaşmasına, dışlanmasına, itilmesine ve sömürülmesine yine kendisinin yapacağı tercih etkili olacaktır. Bugün bulunulan, gelinilen duruma, nasıl bireysel tutum ve davranışlar neden oldu ise, çözüm ve mücadele yerine savunma mekanizmalarına sığınmayı tercih etmişse, bunun karşıtını oluşturan özgür ve kendiliğindelik durumuna da yine bireyin kendisi karar verecektir. Birey yabancılaşma durumuna son vermek ve onu aşabilmek için toplumsal sürecin değiştirilmesine ve daha insansal bir yapının kurulmasına katkıda bulunmalıdır. Toplumda yaşanan çelişkileri belirtmeli, gelişmeyi sadece bireysel anlamda yeterli görmemeli ve gelişmenin toplumsallaşmasına çalışmalıdır. Bu arada, bireysel tutum ve yapılacak tercihlerle ilgili, Leo Lowenthal'ın, Shakespeare ile Knut Hamsun'u karşılaştıran yerinde bir değerlendirmesi bulunmaktadır.

Loe Lowenthal'ın Literature, Popular Culture and Society adlı çalışması, yabancılaşma'dan kurtulma sorununa Shakespeare'in ve Knut Hamsun'un yaklaşımları arasındaki farklılığı belirtmektedir. Yazar, Shakespeare'in tarihin ileriye doğru deviniminden yana olduğu için, Fırtına'da (ki, toplumsal bir alt-üst oluş çağıdır anlatılan tüm sınıfları, zümreleri ile) gemiciler, tayfa başı ve kafa emekçileri arasında Doğanın en korkunç güçleri karşısında bile bir panik, yılgınlık ve teslimiyetin ortaya çıkmadığını; buna karşılık, aynı gemideki egemenlerin ve adamlarının paniğe kapıldıklarını, baskıyı artırmaya yöneldiklerini belirtmesinin çok anlamlı olduğunu ileri sürüyor. Başka bir deyişle, Shakespeare'e göre, Doğa ile ilişkisinde gemiciler (çalışan kesim) başka insan üzerinde tahakküm kurmaya yönelmemekte, paniğe de kapılmamakta; elbirliği ile, sıkı çalışarak Doğa ile başa çıkabileceklerine inanmaktadırlar. Egemen ve yandaşları ise "fırtına" karşısında paniğe kapılmakta; alt konumdaki insanlar üzerindeki hegemonyalarını daha da sıkılaştırarak "fırtına" ile –başka insanların köleliğini daha da yoğunlaştırarak- başa çıkabilmeyi ummaktadırlar. Yıkılışını yaşayan aristokrasinin feodal dünyasında Shekespeare gelecek dünyanın yanında yer alabildiği için, Lowenthal'e göre, Fırtına'da insanı'n Doğa ile ilişkisi edilgince ve yenikliği kabullenmiş bir ilişki değildir. Knut Hamsun'un karakterlerinin Doğal ile ilişkisi ise, yazarın dünyaya bakışının Shekespeare'inkinden farklı olması nedeni ile, yenikliği, edilgenliği benimsemiş bir ilişkidir. Lowental, Knut Hamsun'un insanın Doğa ile ilişkisini Doğal İnsan (seçkin, güçlü; her çiftlikte ırgatların, kahyaların karılarına saldırmayı doğal bir hak sayılan; bir tür üstün-insan) aracılığı ile kurdurmak istemesini

Marxismın insan-Doğa ilişkisi anlayışına bütünüyle ters (faşizan) sayıyor. Lowental'ın 1930'ların başlarında yaptığı irdelemeleri Knut Hamsun çok ilginç bir biçimde doğruluyor. Knut Hamsun, ülkesini Naziler işgal etmeden önce Norveç'teki Nasyonal Sosyalist Partide yerini alıyor. (Oskay, 1982, 73) Knut Hamsun'un karakterlerinin gezginciliği, yer-yurt edinmesi ile, Odysseus'un varolan dünya içinde yurda dönüşü, kadına hak kazanmayı içeren öyküsü ve Herman Melville'in Moby Dick'teki gezginliğini de karşılaştırmak gerekmektedir. Odysseus'un gezisi (Troya savaşından sonraki serüveni), tüm olarak geleneği içinde yaşayan soy topluluğu insanının bireyleşmesinin öyküsüdür. İçinde özel mülkiyetin, ataerkilliğin çekirdeği oluşmuş son dönem soy topluluğu yaşamının içinden, İ.Ö. 6. Yüzyıldaki üst-yapı düzenlemeleri ile tamamlanacak olan toplumsal bir sürecin (sivil toplumdaki siyasal toplumun çıkışının) öyküsüdür. Moby Dick ise, bu sürecin ürünü olan toplumun aşılması için tutulması gereken yolun ararının öyküsüdür. "Kuzeyin dünyasına" direnebilmek için onun aşılması gerekmektedir. Onun aşılması ise, onun içinde iken olamaz. Dışına çıkmak gerekmektedir. Cepheden ve tümüne karşı çıkmak gerektiğini öncelikle görebilmek büyük önem taşımaktadır. Yurda ve kadına dönüş, ancak ve ancak, reel dünyanın hegemonyasının reddi ile, bunun kırılması ile; insan'ın yeniden toplumsal yaşamda ergileşmesi ile hak edilebilecek bir şeydir. Bu bilinçlenme, "kuzey yıldızlarının görülmediği" uzak denizlerde ekmeği için denizle boğuşan; ailelerini, analarını ve karılarını unutmayan çalışan insanların; New Bedford'daki tüm zengin konaklarının servetlerini denizin derinliklerinden çıkarıp getiren reel toplumun dışladığı denizcilerin işidir. Kaptan Ahab ise, tayfasının gündelik yaşamındaki amaçlarını horlamayan, ama onları bu amacı aşan bir başka amaca; özgür ve erkil insan olma amacına yönelen "insanın düşününce halidir." Moby Dick'teki serüven öyküsü kaçış ve edilgenleşmenin değil, bir direnmenin öyküsüdür. "Acılar içindeki" insanlığın zihinsel ve bedensel gücüyle toparlanması, reel-olana direnmek için yol-yordam aranmasıdır. Ahab'ın yolunu izleyenlerin "çoğalması"dır. (Oskay, 1982: 74)

Fromm'un belirttiği gibi, insanlara, sömürünün bulunmadığı, bu nedenle de bunu gizlemek ya da haklı göstermek için akıldışı bir takım ideolojilerin geliştirilmediği bir toplum biçimi gereklidir. İnsan ancak, temel çelişkilerini çözmüş, toplumsal gerçeğin hiç saptırılmadan tanınabildiği bir toplumda aklını tam olarak kullanabilir ve gerçeği çarpıtılmadan algılayabilir. Başka bir deyişle, ancak ondan sonra gerçeği söyleyebilir. Yani gerçek kavramı, tarihe bağlı ve görecelidir (izafi). Gerçek, bir toplumda akılcılığın

egemen oluğu ve çelişkilerin ortadan kaldırılma oranına bağlı olarak ve o netlikle belirir. Ve insan gereği ancak, toplumsal yaşantısını insanca düzenlediği ve korkusuz, bunun sonucunda da ihtirassız olarak kurabildiği zaman tanıyacaktır (Fromm, 1997: 22-23) Althusser'in çok haklı çıkışıyla, kurtuluş bugünkü sistemin reddi'ni gerektirmektedir. Irksal, politik, dini ya da başka türlü, tüm insani ayrımcılıkların reddi. Her türlü ekonomik sömürünün ve politik köleliğin reddi. Savaşın reddi (Althusser, 2002: 289).

Eğer aydınlanma ve entelektüel gelişmeden, insanı kötü güçlere, cin ve perilere, kötü kadere olan batıl inançlardan kurtarmayı-kısaca korkunun esiri olmaktan çıkarmayı anlıyorsak, genellikle akıl diye adlandırılan şeyin karşı koyuşu aklın yapabileceği en büyük yardımdır. Max Horkheimer

SONUÇ

Bugünün, ileri sanayi dönemi, Micro Elektronik destekli “Dijital Kapitalizm” diye adlandıracağımız toplumlarında görülen yabancılaşma farklılaşmıştır, maddi yapıdan öte; iletişim, moral ve insanlar arasında mevcut ilişkilerde yabancılaşma ortaya çıkmaktadır. Bu nedenlerden dolayı, ekonomik kaygı duymamalarına rağmen ve gelir alt taban ve üst taban arasında daha dengeli dağılmasına rağmen refah toplumu olarak görülen batıdaki ülkelerde, İsveç, İngiltere, Almanya ve Fransa gibi yerlerde bile bugün yabancılaşmaktan ve yabancılaşmış birey kimliğinden daha sık olarak bahsedilmektedir. Akıl sağlığı, uyuşturucu ve alkol tedavi yöntemlerinin her geçen gün artmasının temelinde de buna ihtiyaç duyan insan sayısında meydana gelen artış olmaktadır. En yakını ile bile iletişim kuramayan, aynı salonda saatlerce oturmalarına rağmen en küçük bir iletişim girişiminin olmaması, ilişkilerin gereksinimler boyutuna itilmesi ve herkesin ekranda beliren görüntüye odaklanması, fakat belli bir süre sonra görülen görüntünün bile paylaşılma gereği duyulmaması, bireyin başka unsurlarda çözüm aramasını, depresyonu ve yabancılaşmış ve başkalaşmış bir kimliği oluşturuyor. Bugünkü birey ve toplumun temel sorunu, esir boyutunda yaşamasıdır. İçi gereksizliklerle dolu bir zamanın esiridir, kendisi için, medya tarafından belirlenen eğlencenin, zevkin esiridir. Değiştirmeye yeltenmeye dahi güç bulamadığı siyasal sistemin ve bunu destekleyen baskın grubun pençelerinin arasında, kendisi dışında, başkalaşmış, hipnotize edilmiş bir yaşamın içinde, nereye sürüklendiğini ve ne yaptığını, ne olduğunu bilmeden, sorgulamadan debelenmektedir.

Birey, insani gerekçelerini yitirmiş bir çağda yaşamaktadır. Duymuyor, görmüyor, farketmiyor, hissetmiyor, zevk ve tat almadan kendini yığının dans ritmine teslim etmiş durumdadır. Yığının içinde, tek renk ve birbirine benzeyen milyondan biridir o. Tıpkı birbirine benzeyen bilye tanelerinden farksızdır. Birinin veya birkaçının,

hatta bir avuç dolusunun kaybı bile önemli değildir artık. Bireyin kimliksizliğe doğru giden yeni durumunu da, kendisi değil, kendisi dışında gelişen olaylar belirlemektedir. “Küreselleşme” adı verilen ve “modernlik” makyajı ile süslenen, fakat gerçekte tek bir emperyalist sistemin, “Dijital Kapitalizm”in, yani dünyada yüzde 10’un iktidarında ve yaşanan da bu iktidarı kalıcı kılmaktadır. Bu sistemde yüzde 90’ı oluşturan “diğer”lerinin hiçbir değeri yoktur. Bu nedenle, Irak’da öldürülen bir milyonun üzerindeki insanın ölümü, kaybolan köpeğinin hikayesi kadar önemli değildir. Zaten yüzde 90’ın amacı kendilerinden önce o köpekleri de öncelikle düşünmesi gerekmektedir, kendi açlığını unutabilir, ama köpeğin asla, yoksa kendini anında kapının önünde bulabilir, çünkü sırada köpeği besleyecek, ona bakacak, onun altını değiştirecek yüz milyonlar mevcuttur. İçinde bulunduğu durumu değiştiremeyeceğini anlamayan birey de önce pes etmektedir, daha sonrada bu durumunu tamamen unutarak, kanıksamaktadır, yabancılaşmaktadır. O, bir önceki ben’ine ait değildir artık. Etkileşimli, değişken, baskı altına alınmış ve yabancılaşmış bir kimliğe sahiptir. Bu da onu, yürüyen merdivenlerden çıkan yığınsal bir kemik yığına dönüştürmektedir: Bakmayan, görmeyen, konuşmayan, eleştirmeyen ve düşünmeyen...

Kendi yarattığı Robot’un bile gerisinde kalmıştır birey. Her geçen gün çürümeye yüz tutan kemikten farksızdır artık. Haftanın beş günü mekanize edilmiş bir çalışma içinde geçen, günlük kahve ve yemek saatleri de 15 ve 30 dakika olarak sınırlandırılan birey, iş çıkışı, günün sonunda da kendini pub’a (bara), içkinin iktidarına teslim edip tüm haftalık birikimini, iki gün uykusuz kalarak ve adına da “eğlence” diyerek harcamaktadır. Sonra, haftanın ilk günü, Pazartesi sabahı uyuşmuş ve yorulmuş beyinle tekrardan haftalık makineye bağlı yaşamını rutinize bir şekilde sürdürmeye koşullanmaktadır. Kapitalist sistem, bireye bir an olsun bile farklı bir şey yapma imkanı tanımak istememektedir. İngiltere’de Pup’ların açık olma sürelerinin 24 saate çıkarılması, farklı bir yolla kitleleri meşgul etmek ve onların rutinin dışına çıkmamalarını sağlamaktan ileri gelmektedir. Uyuşmuş birey, geleceğin uyuşmuş toplumunun ilk tomurcuğudur. Artık, İngiltere’de, Almanya’da, Türkiye’de, dünyanın dört bir yanında, herkesin ortak konusu “Big Brother”dır, bundan daha önemli bir konu kalmamaktadır ve es geçilmektedir hayatın tüm gerçekleri. Big Brother benzeri yeteneksiz ve cahil “talkshow”cular ve memesini göstermekten öte bir hüner ortaya koyamayan ve pahalı yaşamını da “seçkin” biriyle yatarak karşılayan mankenler ve bunlarla işbirliği içinde “haberci” adını alan ve Ferrari’ye binen, günlük televizyonların

ekranını kirleten “magazin haberciler”, birey ve toplum için ulaşılmaz birer peygambere dönmüşler günümüzde. Mülksüzlüğüne bugün kimliksizliği de ekleyen birey, yığınsal kentin bir kremit parçasından farksızdır. Tek sığınak olarak gördüğü dinde bile, birer kurşuna dönüşmüştür, canlı bomba olarak, her an patlamaya hazırdır ve dinin tücarları tarafından kurnazca ve ustaca kullanılmaktadır. Sevgi ve aşk bile belli bir ücret karşılığında satılığa çıkmıştır. Burjuva kızının bile bir alıcısı vardır. Bugün kendisi dışına çıkmış, sistemin aletleri olan markalar ve kitle iletişim araçları tarafından yönlendirilen birey, en saf insansal özelliklerden bile uzaklaşmaktadır, gülünecek bir şeyi olmayanlara gülmektedir.

Birşeye gülmek her zaman biriyle alay etmektir, ve Bergson’a göre gülmek dayanıklılığı yıktığı için, yaşam aslında yıkılan barbarca bir yaşamdır. En önemli yasa, ne pahasına olursa olsun kimsenin kendi payını almamasıdır ve bununla güle oynaya yetinmeleri gerekmektedir. Sistemde bulunan ve direnme olasılığını bir an olsun sezdirmemek için tüketicileri rahat bırakmama zorunluluğudur. Kültür sanayii insanlara cennet diye yine aynı günlük yaşamı sunmaktadır. Tüketicilerin ihtiyacını topluca karşılayabilmekte, bu ihtiyacı üretmekte, yönlendirmekte, disiplin altına almakta, hatta eğlenceye de el koyabilmektedir. Yetenek avcılarınca keşfedilen ve sonra stüdyo tarafından göklere çıkarılan figürler yeni bağımlı orta sınıfın ideal tipleridir. Sıradan kişileri kahramanlaştırmak değersiz olana tapmaktır. Büyük ikramiyeyi ancak bir kişi kazanabilir, sadece bir kişi ünlüdür ve matematiksel olarak herkes aynı şansa sahiptir, ama bu şans daha baştan kaybedilmiş diye görülecek kadar asgaridir. Ve pekala kendisi olabilecek ama asla kendisi olmayan bir başkasının talihine sevinmekle yetinilir. Kişiler o denli birer malzeme haline gelmişlerdir ki, hükmedenler onlardan birini aralarına alabilmekte ve işe yaramaz duruma gelince tekrar bir yana atabilmektedir. (Horkheimer & Adorno, 1996: 31-49)

Bütün bunların ardından, yüzlerce, binlerce ceset görüntüsünün karşısında bile bireyin iştahı kaçmamakta ve lokmasını peşi sıra yuvarlamaya devam etmektedir. Küçülen, alçalan, yok olan birey, tepişen atların altında canını kurtarma mücadelesi veren fareye dönüşmüştür, havada uçuşan nalların yanı başında bulunduğu, sığındığı küçük delikte kendini güvenlikte hissedebilme yanılgısıyla olayın seyrine kendini bırakmış durumda. Hakim ve kendini bir koyun misali gibi yöneten ve yeri geldiğinde de, üzerinde atlar misali tepişmekten geri durmayan yapıya sessiz ve aciz kalmanın ötesinde, onların üstünlüklerini kabul etmesi ile birlikte, kendi yalnızlığına ve acizliğine

de onay vermiş olmaktadır, sadece atların kendisine acımasını ve biraz daha yaşamasına izin vermelerini bekleyerek ömrünü tüketmektedir. Mills'in tabiriyle kitlelerin, Bookchin'in anlatımıyla kentleşmenin göbeğinde bir başı kesik bir yaratık gibi nereye gittiğinin, neden yaşadığının, nasıl ve neden bu duruma düşürüldüğünü, kim olduğunu bilmeden ömrünü tüketmektedir. İçinde bulunduğu gündelik yaşamı öz yaşam, kendisi için belirlenen bir ev, bir arabayı da bir ömürlük hedef seçme aptallığından bir türlü kendini kurtaramamaktadır. Onun bu yaşamı sürdürmesi için gerçek fakat ortalıkta görünmeyen hakim ve egemen azınlık, her türlü çabayı göstermektedir, bunun için özellikle kitle iletişim araçlarının gücünden ve etkisinden sınırsız yararlanmakta ve fare boyutuna indirgenmiş, sığındığı dar dünyadan bir türlü kurtulamayan bireyi sanal dünyasında oyalamaya devam etmekte, bir gün belki kendisinin de bir at konumuna geleceğini ummakta, yabancılaşmış, başkalaşmış birey de bu umutla ömrünü küçük kulübesinde bekleyerek geçirmekte ve bir gün sıranın kendisine geleceğiyle avunmaktadır.

Bugünkü dünya sistemi ne kadar modern, demokratik olarak da algılsa; komut veren kişi ve komuta uyması gereken kişi ilişkisi ile devam etmektedir. Yarışmalarda bile bu durumu görmek mümkündür. Yarışan pısrık, mahçup, yardım ve emir bekler vaziyete beklerken, yarıştıran kuralcı, sert, acımasız ve buyruk bir edadadır. Bu durumu en alttan en üst ilişki yapısında görmek mümkündür.

Bugün devam etmekte olan ve yabancılaşmanın asıl kaynağı olan; insanın değerine önem vermeyen, insan yeteneklerinin kader karşısında bir hiç olduğunu söyleyen şeytanla aynı safta yer tutmuş bir kader inancı; aydınlıktan yana olan güçlerin zaferini Tanrıların tutuşturduğu yangında yakıp yoketmek isteyen yenik ruhun gecesi... Yaşama sahip çıkmayı bir yana bırakıp savaş alanında ölme inancındaki iradenin sözde zaferi, kendine düşünsel bir görünüm kazandırmanın peşinde... Bulutlarla kaplı bir geceye dönüşmekte. Bin yıldır üstümüzü örten ve yolumuza ışık tutacak yıldızlar çıkaracağı yerde, bizi şaşırtan ve önümüzü görmemizi daha da güçleştiren şimşeklerle göklerimiz bir kez daha karartan bu ürküntü verici dünya görüşü, dünyamızı yaşamla değil, ölümlle doldurmak (Benjamin, 1995, 114) istemektedir.

20. Yüzyıl başlarından itibaren kitle iletişimin başat duruma geçmesi ve reel toplumlardaki homojenleşimin yoğunlaşması ile birlikte, insanın sığınacağı kendi fantazyaları da ölgünleşmeye başlamıştır. Edilgenleşmenin artan boyutları karşısında

hüznün de yetmeyişiyle birlikte, bugünkü Eğlence ve Bilinç Endüstrisi'nin önemli oranlarda biçimlendirebildiği fantazyalar, şiddeti, nihilizmi, narsizmi telkin eden; insanı, “kirletilmiş bir dünyaya” karşı bireysel sözde başkaldırıya yöneltmek isteyen; gerçekteyse, edilgenleştirici ve yenilgici yanı ağır basan fantazyalara dönüşmeye başlamıştır. Bu nedenle, özgürleşim sorununun çözümü, şimdi, geçmiş dönemlerden çok daha yoğun bir biçimde, öncelikle, insanın özgürleşimci fantazyalarının Eğlence ve Bilinç Endüstrisi'nin etkilerine karşı özgüllüğünün sürdürülebilmesine bağlı bulunmaktadır (Benjamin, 1995: 162). Bugün kitlelerin gerilemesi, duyulmamış olanı kendi kulalarıyla duyamama, tutulmaz olana kendi elleriyle dokunamama acizliğidir, yenik düşmüş her çeşit mitsel körleşmenin yerine geçen yeni bir körleşme biçimidir (Horkheimer & Adorno, 1995: 55). Bireyler koşullanmış fare gibi labirent içerisinde aynı rutin hareketleri tekrarlamakta ve benzer ritme tempo tutmaktadır.

Birey için bugün herşey bir bilinmeyene dönmüştür. Şizofrenik bir vakadan farksızdır durumu. Birey başını kaldırıp, bakabilmekten bile aciz, cahil bir konuma indirgenmiştir. Birey, insansal varlığı ile uyuşmayan, uyumsuzluk gösteren bir sistemin etkisi ve yönetimi altındadır. Bir organ uyuşmazlığı sözkonusudur. Bu duruma son verilmesiyle, insanın hayvani dürtülerinin önüne geçmek mümkün olabilmektedir. Mevcut toplumsal sistem değişmeden de, bireyin yabancılaştığını söylemek pek mantıklı değildir. Bu durumun ortadan kaldırılmasının öncelikli koşulu, yaşanan toplumsal gerçeklerin açık bir şekilde tespit edilmesi gerekmektedir.

Bugün alt ve orta sınıfla birlikte, “bir üst sınıf” olarak nitelendirilen ve kapital'i elinde bulunduran ve çoğu zaman siyasi yapının oluşturulmasını sağlayan kesimin daha fazla yabancılaştığını söylemek mümkündür. Kitlelerden kopmanın ötesinde, birbirlerinden de kopuk bir yaşamın içine sürüklenmişlerdir. Paraya değil, para onlara yön vermektedir. Kendileri için ayrı üniversiteler, hastaneler kurmaktadır. Resim yapmak, piyano çalmak, kitap yazmak veya bu uğraşları öğrenme, kendilerini geliştirmek yerine; resim ve piyanonun en pahalısına sahip olmak ve evinin baş köşesinde; kültürlü olmanın ötesinde kültürlü görünmek adına sergilemekte. Adına kitap yazdırmak veya pahalı ciltten kaplanmış kitap koleksiyonunu oluşturmak, fakat çoğuna el sürmeden seyre bırakmaktadır. Birşeyleri, özellikle fikirleri üretip bunları toplumla paylaşacaklarına, “rutinize”, “robotize” hayata son vereceklerine, şirketlerindeki gibi, herşeye “şirket kafası” mantığıyla değerlendirmekte ve yaşamlarını aynı tekdüzelik içinde sürdürmekte.

Birey, bugün, “fabrikalarda düpedüz bir üretim aracı olarak işe koşulan; savaşta tam bir yıkım ve öldürme aracına dönüştürülen; bambaşka bir alan olan sanatta ise, burjuva kişiliğinin konvansiyonel sanat olanaklarıyla doyumlayamadığı kendi özel yaşamındaki estetik uyarımların neden olduğu arzulara doyum sağlama aracına dönüştürülen modern dönemin modern teknolojisi” (Benjamin, 1995: 88) konumundadır. Marx’ın vaktiyle savlarından birinde söylediği gibi, “özgürlük beldesini ve özgürlüğün kendisini” kendisi bugün özgür olmayan insan tasarlayamaz, betimleyemez. Toplumsal koşullar köktenci bir biçimde değiştirilmedikçe felsefenin oynayabileceği rol sınırlı bir rol olarak kalacaktır (Jay, 1989, 380). Bu nedenle bireyin önce kendisine, kabullenimlerine karşı çıkması bir zorunluluktur. Çünkü onun kabul edilişleri sistemi asıl yürüten motordur, bedenin üzerinde taşıdığı kafasının içinde yer alan “beynin” içindeki düşünceleri bir kibritle ateşlemeli önce ve kendisini bir kemik yığınının farksız kılan bu silikonlu düşünceler yerine özgürlüğü, gerçek, kendi özgürlüğünün yolunu açan fikirleri yeşertmeli. Birey dur demedikçe, her sunulanı afiyetle kafatasının içine yerleştirirse, mutsuzluğu ve hiçliği de devam edecektir.

Kendi bireysel varoluşumuzu bir ideolojiye dönüştürmekten kaçınmak ve özel yaşamımızı da en alçakgönüllü, en iddiasız ve en gürültüsüz biçimde sürdürmek, ama artık iyi yetişmiş olmanın bir gereği olarak değil, bu cehennemde hala soluyabilecek havayı bulabiliyor olmanın utancından ötürü. Bugün biraz olsun kayda değer bir şeyler ortaya koyabilmek için harcanması gereken çaba neredeyse hiç kimsenin altından kalkamayacağı kadar ağırlaşmıştır. Ölümden çok daha korkunç şeylerin olduğu bir dünyada, yaşamanın sonsuz alçalışıyla ölmenin sonsuz azabını kısa kesme isteğine indirgenmiştir (Adorno, 1998: 28-29, 39).

Marcuse’ün “tek boyutlu” toplum diye herkesin dikkatlerini çektiği toplumlarda egemenlik (tahakküm) egemenin (tahakküm kuranın) ekonomik ya da siyasal bilinçli yönlendirmesine gerek bırakmaksızın işleyebilmektedir. Böyle olunca da, egemenlik etkisinden daha zor farkedilebilen; kendini daha iyi koruyabilen bir egemenlik olmaktadır. Böyle bir egemenliği farkedip sona erdirebilmek için etkin eylemlerin bulunup gerçekleştirilme şansı ise bugün daha da azalmış bulunmaktadır (Jay, 1989: 241). Eğitimsiz yığınlardan oluşan ve küçük şeyleri büyük kayıp olarak nitelendirilen ve bu nedenle hep kurulu düzenden yana olan proletarya, bugünkü duruşuyla bunu yapacak bir sınıfın özelliklerini göstermemektedir. Marks’ın belki de tarihsel en önemli yanılışı, kurtuluşu bu sınıftan beklemesiydi. Bunun yerine değişimi ateşlemenin Bill Gates’den

geleceğini söylemek daha mantıklı ve akla yatkın görünmektedir. Yani burjuvazi içinden biri veya birileri, insanlığı bir hiçliğe iten, kendilerini de “gereksizlik ve rutinize” haline getiren, uzun dönemde onları daha fazla yığınsal yapının bir parçası yapacak bu sisteme, arkasında toplumun aykırı kesimi olarak kabul edilen ve dışlananları da alarak dur demeleri daha mümkündür. Bu kişiler de, ancak aykırı ve dışlanmışların baskıcı bir güç oluşturmalarıyla cesaret alabilirler ve öncü ve destekçi rolüne soyunabilirler.

Benjamin’in deyişyle; bu gezegende nice uygarlıklar kan ve korku içinde batmışlardır. Doğaldır ki, gezegenimizin kandan ve korkudan uzak bir uygarlığa kavuşmasını istiyoruz. Bence dünyamız bunun özlemini yaşıyor. Fakat dünyamıza yüz milyonuncu, ya da dört yüz milyonuncu yaşgününde bile böyle bir armağan sunabilecek miyiz? Bu, korku verecek kadar kuşkulu bence. Eğer bunu veremezsek, gezegenimiz, biz budala iyi niyet kumkumalarını bir gün cezalandıracak ve bize Son Yargı (Kıyamet) gününü yaşatacaktır (Benjamin, 1995, 31). Eski bir Rus atasözü olan, “Bu dünyada hiç kimse yoksul düşmeyeceğim, zindanı boylamayacağım dememeli!” (Zweig, 1996: 325).

KAYNAKÇA

KİTAPLAR:

ADORNO, Theodor W. (1998). *Minima Moralia*. Çevirenler: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis Yayınları.

AKYOL, Taha. (1980). *1980'lerde Türkiye*. Ankara: Başak Yayınları.

ALTHUSSER, Louis. (2002). *Marx İçin*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları

ANDERSON, Peryy. (2004). *Batı Marksizmi Üzerine düşünceler*. Çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları.

ATALAY, Beşir. (1983). *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*. Ankara: DPT Yayınları.

AYAN, Mesut. (1982). *Sanayinin Kentleşmeye Etkisi*. İzmir: Güzel sanatlar Fakültesi Yayınları.

BALL, D. & McCULLOCH, W. (1999). *International Business, The Challenge of Global Competition*. Seventh Edition, Boston: Mc Graw Hill Press.

BALANDIER, Georges. (1988). *Le Desordre, Leloge du mouvement*. Paris: Fayard

BECKER, Ernest. (1960). *Mills Social Pyschology and the Great Historical Convergence On The Problem Alienation*. The New Sociology.

BENHABİB, Seyla. (1999). *Demokrasi ve Farklılık*. Çev. Zeynep Gürata – Cem Gürsel, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

BENHABİB, Seyla. (2006). *Ötekilerin Hakları*. Çev. Berna Akkıyal, İstanbul: İletişim.

BENJAMİN, Walter. (1995). *Estetize Edilmiş Yaşam*. Sunan. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları.

- BERMAN, Marshall. (1994). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çev. Ümit Altuğ – Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BİEMEL, Walter. (1984). *Sartre*. Çev. Veysel Atayman, İstanbul: Alan Yayınları.
- BOZBAĞLI, Saliha. (1974). *İhtilaller ve Darbeler Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınları.
- BOOKCHİN, Murray. (1999). *Kentsiz Kentleşme*. Çev. Burak Özyalçın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- BORATAV, Korkut. (1983). *İktisat Politikaları ve Bölüşüm sorunları*. İstanbul: Belge Yayınları.
- CAMUS, Albert. (1981). *Yabancı*. Çev. Nihal Öno1, İstanbul: Can Yayınları.
- CANPOLAT, Mustafa. (1983). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CALLINICOS, Alex. (2001). *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*. Çev.Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınları.
- CLAUSEWITZ, Carl Van. (1975). *Savaş Üzerine*. İstanbul: May Yayınları.
- CONNOLLY, William E. (1995). *Kimlik ve Farklılık*. Çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CORNELİUS, Hans. (1923). “Leben und Lehre”, *Die Philosophie der Gegenwart In Selbstdarstellungen, der. Cilt II*. Leipzig: Raymund Schmidt.
- COSER, Lewis A.(1962). *Some Functions Of Deviant Behavior and Normative Flexibility*. American Journal Of Sociology.
- DEUTSCH, K.W. (1971). *Social Mobillization And Political Participation*. New York: Development And Social Change.

- DEAN, Dwight W. (1961). *Alienation: Its Meaning and Measurement*. American Sociological Review
- ERGİL, Doğu. (1980). *Yabancılaşma ve Siyasal Katılım*. Ankara: Olguç Yayınevi.
- ERKAL, E. Mustafa. (2005). *Küreselleşme Etniklik Çok kültürlülük*. İstanbul: Derin Yayınları.
- ERKAN, Rüstem. (1985). *Kentleşme ve Sosyal Değişme*. Ankara: Bilim Adamı Yayınları.
- ERDOĞAN, İrfan. (1997). *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*. Ankara: İmge Kitabevi.
- EWING, Dorsela B. (1971). *The Relations Among Anomie, Dogmatism and Selected Personal*. Journal Of Social
- FEUER, Lewis. (1971). *What Is Alienation?* Sociology On Trial.
- FOUCAULT, Michel. (2003). *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2005). *Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FRIEDMAN, Thomas. (2000). *Küreselleşmenin Geleceği*. Çev. Elif Özsayar, İstanbul: Boyner Holding yayınları.
- FROMM, Erich. (1955). *Fear of Freedom*. New York: The Sane Society
- FROMM, Erich. (1984). *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. Çev. Nejla Arat, İstanbul: Say Yayınları.

- FROMM, Erich. (1993). *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*. Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Payel Yayınevi.
- FROMM, Erich. (1997) *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*. Çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- FUKUYAMA, Francis. (1999). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Gün Yayıncılık.
- GIDDENS, Anthony. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GIDDENS, Anthony. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Alfa Yayınları.
- HABERMAS, Jürgen. (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli.” *Demokrasi ve Farklılık*. Çev. Zeynep Gürata – Cem Gürsel, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- HARDT, Michael & NEGRI Antonio. (2003). *İmparatorluk*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1967). *The Phenomenology of Mind*. New York.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği I*. Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği II*. Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- İBARROLA, J. (1974). *Yabancılaşma ve Hümanizm*. Çev. Kenan Somer, Ankara: Ser Yayınları.
- İLKİN, Akın. (1979). *Kalkınma ve Sanayi Ekonomisi*. İstanbul: İ.Ü. Yayınları.
- İNCİL. (2001). *İncil – Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

- İYİGÜNGÖR, Vildan. (2000). “Küreselleşme Döneminde Kriz, Devlet ve Sivil Toplum Kuruluşları: Genel Bir Değerlendirme.” *Özel ve Kamusal Alanda Kriz Yönetimi*, Nisan 2000, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, ss. 251- 259.
- JAY, Martin. (1989). *Diyalektik İmgelem*. Çev; Ünsal Oskay, İstanbul:Ara Yayıncılık.
- JONES, A.M. *Makineleşen İnsan*. İstanbul: İz Yayınları.
- KASTORYANO, Riva. (2000). *Kimlik Pazarlığı*. Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BÜYÜKUSLU, A.R. & KUTAL G. (1996). *Endüstri İlişkileri Boyutunda Çok Uluslu Şirketler ve İnsan Kaynağı Yönetimi teori ve Uygulama.* İstanbul: Der Yayınları.
- KYMLICKA, Will. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- LACLAU, Ernesto. (1996). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Birikim Yayınları.
- LANGER, Walter C. (2003). *Hitler'in Psikopatolojisi*. Çev.Kemal Bek-Zeki Çakılalan, İstanbul: Donkişot Yayınları.
- LENİN, Vlademir İlyiç. (1991). *Emperyalist Ekonomizm ve Marksizmin Bir Karikatürü*. Ankara: Sol Yayınları.
- LUKES, Steven. (1967). *Alienation And Anomie*. Oxford,
- MAALOUF, Amin. (2000). *Ölümcül Kimlikler*. Çev. Aysel Bora, İstanbul: YKY Yayınları.

- MAALOUF, Amin. (2004) *Yolların Başlangıcı*. Çev. Semih Rifat – Aykut Derman, İstanbul: YKY
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1975). *Collected Works VI*. London.
- MARX, Karl. (1993). *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik Felsefe*. Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, Karl. (1997). *Yahudi Sorunu*. Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. (1999). *Grundrisse: Ekonomi Politğin Eleştirisinin Temelleri*. Çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, Karl. (2000). *Yabancılaşma*. Çev. K.Somer, A.Kardam, S.Belli, A.Gelen, Y.Fincanlı, A.Bilgi, Derleyen. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları.
- MANDEL, Ernest. (1974). *Avrupa Meydan Okuyor*. Çev. Tunç Tayanç, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- MANDEL, Ernest. (1998). *Marksist Ekonomi Kuramına Giriş*. Çev. Ali Ünlü, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları..
- MANDEL, Ernest & NOVACK, George (1975). *Marksist Yabancılaşma Kuramı*. İstanbul: Yücel Yayınları.
- MARCUSE, Harbert. (1969). *Görünmeyen Diktatör: Hoşgörünün Ötesinde*. Çev. Fatma Akerson – Tanju Akerson, İstanbul: Ararat Yayınları.
- MARCUSE, Herbert (1938). *On Hedonism*. New York: Negations.
- MATTELART, Armand ve Michele. (1998). *İletişim Kuramları Tarihi*. Çev. Merih Zıllıoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları

- MECW. (1993). *Marx, 1844 El Yazmaları*. İstanbul: Sol Yayınları.
- MESZAROS, Istvan. (1970). *Marx's Theory of Alienation*. London: Merlin Press
- MILLS, C. Right. (1974). *İktidar Seçkinleri*. Çev. Ünsal Oskay, Ankara: Bilgi Yayınları
- OSKAY, Ünsal. (1982). *Müzik ve Yabancılaşma*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- OSKAY, Ünsal. (1996). "Cogito." *Efendi/Köle İlişkisi Açısından Şiddet ve Görünümleri Üzerine*. Kış-Bahar 1996, sayı 6-7, ss 185-195.
- OSKAY, Ünsal. (1997). *İletişimin ABC'si*. İstanbul: Der Yayınları.
- OSKAY, Ünsal. (1999). *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*. İstanbul: YKY.
- RUSSELL Bertrand. (1998). *Aylaklığa Övgü*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- SALVATORE, D. (1998). *International Economics, Sixth Edition*. New Jersey: Prentice Hall.
- SCOTT, John & MARSHALL, Gordon. (2005). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press
- SEEMAN, Melvin. (1971). "Journal Of Personality And Social Psychology" *The Urban Alienations: Some Dubious Theses From Marx To Marcuse*. Ss, 135-143
- STAGE, W.T. (1976). *Hegel Üstüne*. Çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.
- TAYLOR, Charles. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press

- TANILLI, Server. (1981). *Uygarlık Tarihi: Çağdaş Dünyaya Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.
- TOLAN, Barlas. (1981). *Çağdaş Toplumda Bunalım: Anaomi ve Yabancılaşma*. Ankara: A.İ.T.İ.A Yayınları.
- TOLAN, Barlas. (1983). *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Savaş Yayınları.
- TOMLINSON, John. (1999). *Kültürel Emperyalizm*. Çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- WILDE, Oscar. (2002). *Reading Hapishanesi Baladı*. Çev. Tozan Alkan, İstanbul: Bordosiyah WITTKOPF, R.E. & KEGLEY, W.C (1982). *World Politics, Trends and Transformations*. New York: St. Martin's Press.
- ZİZEK, Slavoj. (2002). *Kırılğan Temas*. Çev. Tuncay Birkan, İstanbul:Metis Yayınları.
- ZWEİG, Stefan. (1996), *Dünün Dünyası*. Çev. Burhan Arpad, İstanbul: Can Yayınları.
- ZLOTNİK, H. (2001). "International Migration into the Twenty – First Century: Essays in Honor of Reginald Appleyard." *Past Trends in International Migration and Their Implications for Future Prospects*. Boston.

MAKALELER:

- GENÇLER, A.& Oğuzhan, A. (2003). "Küreselleşme Sürecinde Kafkas ve Orta Asya Uluslararası Konferansı." *Çok Uluslu Şirketlerin Kollektif İlişkilere Bakışı ve Sendikaların Stratejik Yaklaşımları*. 11-13 Mayıs Bakü.
- GEORGE, Susan. (1998). *World Investment Report 1998: Çok uluslu Şirketlerin Hegemonyası*. NewYork and Geneva: United Nations
- GEORGE, Susan. (1998). *World Investment Report 1998: Çok uluslu Şirketler: İstihdam Hedef Değil*. NewYork and Geneva: United Nations
- UNCTAD,(2000). *World Investment Report 2000: Cross-border Mergers and Acquisitions and Development*. NewYork and Geneva: United Nations

TİMUÇİN, Afşar, (2005). *Yabancılaşma Sorununa Genel Bir Bakış*. Felsefe Ekibi Yazıları.

TEZLER:

KAMIŞ, Hakan. (2000). *Globalleşme Sürecinin İktisadi ve Kültürel Boyutları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DERGİLER

SUNAT, Halük. (1996). "Birikim." *Yabancılaşma ve Birey*. Nisan 1996, sayı 84, ss 68-78