

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

YABANCILAŞMA VE DİN

FUSSİLET VARLIKLIÖZ ARICA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
DOÇ.DR. BÜNYAMİN SOLMAZ

Konya-2011



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

| | | | | |
|------------|------------------------|---|---|----------------------------------|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | FUSSİLET VARLIKLIÖZ ARICA | | |
| | Numarası | 084245041007 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ /DİN SOSYOLOJİSİ | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | X | Doktora <input type="checkbox"/> |
| | Tezin Adı | YABANCILAŞMA VE DİN | | |

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığımı bildiririm.

Fussilet VARLIKLIÖZ ARICA



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

| | | |
|-------------------|---------------------------|---|
| | Adı Soyadı | FUSSİLET VARLIKLIÖZ ARICA |
| | Numarası | 084245041007 |
| Öğrencinin | Ana Bilim / Bilim Dalı | FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/DİN SOSYOLOJİSİ |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> X Doktora <input type="checkbox"/> |
| | Tez Danışmanı | Doç. Dr. BÜNYAMİN SOLMAZ |
| | Tezin Adı | YABANCILAŞMA VE DİN |

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan başlıklı bu çalışma/...../..... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı Danışman ve Üyeler İmza

“Ortaya konan her eser bir taraflık belirtisidir. Taraf olmayanın kendisine mahsus tarifi, yani eseri yoktur. Eser taraflık belirtisi olduğuna göre, eleştiriden tarafsızlık beklemek pek hak sayılmaz.”

(Doğan 2003: 154)

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, 21. yüzyılda yabancılaşma, probleminin boyutları, tarihi, başlangıcından günümüze kadar geçen sürede nasıl ve hangi biçimlerde yansıdığı, ele alınmaya çalışılmıştır. Kavram, Hegel’den başlamak üzere sosyologların yaklaşımlarıyla genişletilmiştir.

Günümüzde yabancılaşmaların çok yönlü olarak karşımıza çıktığı, aşırı bireysellik ve anlamsızlık gibi başat sonuçların tespit edildiği bu olgunun, özelde insanlık durumunda genelde, toplumların gidişatında açtığı derin uçurumlar araştırmanın hareket noktasıdır. Ayrıca geçen yüzyılda tanımlanan, ancak bu yüzyılda kendisini/sonuçlarını olağan gücüyle açığa çıkaran yabancılaşma(lar)nın karşısında din kalkın, yahut anti-tez olabilir mi? Ya da din yabancılaşmayı arttıran bir güç olarak mı yoksa yabancılaşmayla birlikte var olması beklenen bir kurum mu? Soruları çalışmanın ana problemidir. Dolayısıyla bu çalışma, yabancılaşmanın din kurumuyla olan ilişkisini irdelemek üzere iki ana bölümden teşekkül etmiştir. Birinci bölüm, yabancılaşma(lar)nın tanımı ve biçimleri üzerinde kavramsal analiz yapılarak kavramın, tarihi seyri ve felsefi sosyolojik muhayyiledeki yeri tespit edilerek, ikinci bölüm ise, din kurumunun yabancılaşmayla ilişkisi, dinin etkileyen ve etkilenen(aktif-pasif) yönleri ele alınarak oluşturulmuştur.

Bu çerçevede, Yüksek Lisans Tezimi tamamlamamda desteğini esirgemeyen başta danışman hocam Doç. Dr. Bünyamin Solmaz’a, Prof. Dr. Mehmet Akgül’e, fikirlerinden istifade ettiğimi asla inkâr etmeyeceğim değerli hocam Doç. Dr. Vejdi Bilgin’e, son olarak beni daima yüreklendiren biricik aileme teşekkür etmeyi bir vefa borcu kabul eder ve yürek dolusu teşekkür ederim.

FUSSİLET VARLIKLİÖZ ARICA

KONYA, 2011



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



| | | | | |
|------------|------------------------|---------------------------|---------|--------------------------|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | FUSSİLET VARLIKLIÖZ ARICA | | |
| | Numarası | 084245041007 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans X | Doktora | <input type="checkbox"/> |
| | Tez Danışmanı | Doç.Dr. BÜNYAMİN SOLMAZ | | |
| Tezin Adı | | YABANCILAŞMA VE DİN | | |

ÖZET

Bu çalışmada kadim bir geçmişi olan yabancılaşma olgusunun din ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu kapsamda öncelikle, yabancılaşma probleminin tarihi, boyutları, başlangıcından günümüze kadar geçen sürede nasıl ve hangi biçimlerde yansıdığı inceleme konusudur.

Marx'ın yabancılaşma sorunsalını burjuva toplumunun yapısıyla duyurduğu ancak 21 yy. da bu sorunsalın kapsamının genişlediği açıktır. Dolayısıyla Yabancılaşma problemi günümüzde artık çok yönlü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda din kurumunun bir yabancılaşma unsuru olup olmadığını anlamak araştırmanın ana konusudur. Bu araştırma iki ana bölüme teşekkül etmiştir. Birinci bölüm, yabancılaşma(lar)nın tanımı ve biçimleri üzerinde kavramsal analiz yapılarak kavramın, tarihi seyri ve felsefi sosyolojik muhayyiledeki yeri tespit edilerek, ikinci bölüm ise, din kurumunun yabancılaşmayla ilişkisi, dinin etkileyen ve etkilenen(aktif-pasif) yönleri ele alınarak oluşturulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Yabancılaşma, Din, Anomi, Ekonomi, Burjuva, İdeoloji, Bilinç, Bilim ve Teknoloji

| | | | | |
|---------------------|--------------------------|--|----------------------------------|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | FUSSİLET VARLIKLIÖZ ARICA | | |
| | Numarası | 084245041007 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı : | FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/DİN SOSYOLOJİSİ | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> | Doktora <input type="checkbox"/> | |
| | Tez Danışmanı | Doç. Dr. BÜNYAMİN SOLMAZ | | |
| Tezin İngilizce Adı | | ALIENATION AND RELIGION | | |

SUMMARY

The relationship between phenomenon of alienation that has an old past and religion is discussed in this study. Primarily in this context the history of the problem of alienation and its dimensions, in the period from its beginning till today, how and which ways it is reflected is discussed.

Marx's alienation problem was made known with structure of bourgeois society, however in 21- twenty first century the scope of this problematic is obviously expanded. Therefore today problem of alienation emerges before us in multi dimensional way.

Religion institution in this context, to be understood has an element of alienation or not is the main subject of research.

This research consists of two main sections. First section, by the conceptual analysis done on the definition and forms of alienation, its concept, historical course and its place in philosophical sociological imagination was identified.

However in the second section, the relationship of religion institution with alienation, aspects (active-passive) affecting religion and been affected by religion is discussed.

Key concepts: Alienation, Religion, Anomy, Economy, Bourgeois, Ideology, Conscious, Science and Technology.

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------|
| YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU | iii |
| ÖNSÖZ | iv |
| ÖZET | v |
| SUMMARY | vi |
| KISALTMALAR | viii |
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 1 |
| YABANCILAŞMA TEORİSİ VE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ GELİŞİMİ | 1 |
| 1.1. YABANCILAŞMA TEORİSİ ve ANOMİ..... | 1 |
| 1.1.1. Yabancılaşma..... | 1 |
| 1.1.2. Tarihsel Olarak Yabancılaşma Kavramı ve J. J. Rousseau'nun Yaklaşımı7 | 7 |
| 1.1.3. Anomi | 10 |
| 1.1.4. Yabancılaşma ve Anomi İlişkisi | 11 |
| 1.2. YABANCILAŞMA KAVRAMINA KLASİK YAKLAŞIMLAR..... | 12 |
| 1.2.1. Georg Wilhelm Friederich Hegel'de Yabancılaşma..... | 12 |
| 1.2.2. Ludwig Feuerbach: Tanrı; Kendine Yabancılaşan İnsan..... | 19 |
| 1.2.3. Karl Marx ve Yabancılaşmanın Türleri | 24 |
| 1.2.4. Max Weber ve Yabancılaşma: Protestan Etiği | 42 |
| 1.3. YABANCILAŞMA KAVRAMINA ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR..... | 50 |
| 1.3.1. Melvin Seeman ve Yabancılaşma..... | 50 |
| 1.3.2. Georg Simmel; Yabancılaşma ve Ülfet | 51 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 55 |
| YABANCILAŞMA VE DİN | 55 |
| 2.1. BİR YABANCILAŞMA ARACI OLARAK DİN | 56 |
| 2.1.1. İdeoloji Kavramı ve Yabancılaşma..... | 57 |
| 2.1.2. İdeolojik Bir Yaklaşım; “Yanlış Bilinç” Aracı Olarak Görülen Din..... | 60 |
| 2.1.3. Sosyal Kurumları Meşrulaştırma/Yabancılaştırma Aracı Olarak Din..... | 63 |
| 2.2. YABANCILAŞMADAN ARINDIRICI BİR FAKTÖR OLARAK DİN | 67 |
| 2.2.1. Bilimsel Bilginin Yabancılaşmasına Karşı Değerler Ve Din | 70 |
| 2.2.2. Teknolojik Evren ve Makineleşmiş Dünyaya Karşı Din | 77 |
| 2.3. GENEL OLARAK YABANCILAŞMANIN AŞILMASI | 80 |
| 2.3.1. İslam/Tasavvuf Düşüncesine Göre Yabancılaşmanın Aşılması | 85 |
| SONUÇ VE DEĞERLENDİRME | 88 |
| KAYNAKÇA | 90 |
| ÖZGEÇMİŞ | 95 |

KISALTMALAR

| | | |
|-------------|---|--|
| a.g.e. | : | Adı geçen eser |
| a.g.m. | : | Adı geçen makale |
| ODTÜ | : | Orta Doğu Teknik Üniversitesi |
| İ.Ü.İ.İ.B.F | : | İstanbul Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi |
| D.E.Ü.S.B.E | : | Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| İ.Ü. | : | İstanbul Üniversitesi |
| bkz. | : | Bakınız |
| C. | : | Cilt |
| çev. | : | Çeviren |
| ed. | : | Editör |
| der. | : | Derleyen |
| s. | : | Sayfa |
| S. | : | Sayı |
| Yay. | : | Yayımları, yayıncılık |

GİRİŞ

1. TEZİN AMACI VE KONUSU

Yabancılaşma, modern toplumun yaşadığı bunalımın anlatılmasında en sık başvurulan ya da sığınılan kavramlardan biridir. Bu kavram, Hegel'den günümüze kadar, toplumların eleştirisini yapmaya yönelik bir mevzi olmuştur. Yabancılaşmayla ilgili teorilerde genellikle, verili toplumsal yapının köklü bir eleştirisi ile birlikte, toplum felsefesi ve ütopyik projeler bir arada bulunmaktadır. Marx'ın görüşleri de bu noktada dikkate değerdir.

Yabancılaşmayla ilgili teorilerde, toplum eleştirisinin temelini insan konulmuş ve ideal insan tanımı, ideal toplumun başlangıç noktası yapılmıştır. Son kertede ise, yapmış oldukları insanlık tanımına uygun olmayan toplumları yabancılaşmış veya yabancılaştırıcı toplumlar olarak nitelendirmişlerdir. Bu yönü ile kavram her zaman değer yüklü olarak algılanmıştır. (Özyurt, 2005: 185)

Sosyoloji tarihi içerisinde -hem Marksist hem de Weberyan sosyoloji - sınıf ve sınıfa dayalı tabakalaşma ve ona bağlı sonuçlar sürekli tartışılmalıdır.(Poloma, 2007: 22) Bununla birlikte insan(lık)ın varlığı kadar kadim ve onunla ilişki içerisinde ki kutsal inancı/din kurumu da sosyolojinin konusu olmuştur. Sosyoloji kuramları içerisinde, hacimli yer kaplayan bu iki kavram, modern sosyolojide de varlığını muhafaza etmiş ve zaman içerisinde çeşitli biçimlerde gerek yansımalarını, gerekse de kendilerine bağlı problemleri, bu iki ana mevziden açıklamaya koyulmuşlardır. Yabancılaşma kuramına yönelik teoriler ise, bu zeminde teşekkül etmiştir.

Sosyoloji literatürüne, ilk dönemlerde din kurumuyla giren, ilerleyen zamanlarda ise, ekonomik yapıyla ilişkilendirmek suretiyle temellendirilen, bu kavram 21.yüzyılı da ise kronik bir sorunsal olarak alanını genişletmiştir. Bu sorunsalın nedenlerini açıklamaya koyulan ve çözüm arayışlarına giren çağdaş sosyologlar ise, geçen yüzyılın tek sebepli açıklamalarının yerine, modern yüzyılın problemlerini, çok yönlü ele alan bir yöntemle sorunsala eğilmişleridir. Bu bakımdan yöntemdeki bu kapsam genişliği, yabancılaşma(lar) da dâhil toplumları ilgilendiren her türlü problemi çözüme yol gösterici olmuştur.

Yabancılaşma kavramı, Hegel'in 19.yüzyılda yaptığı felsefeyle zihinlerde doğmuştur. 'Varlık' ın özü olan "tin" doğadaki değişim aşamalarını geçerken son merhalede kendi kendisinde değil, özüne aykırı düşmüş olarak doğada var olmuştur. (Gökberk,1999: 388) Bu var oluş aslında bir yabancılaşmadır. Hegel'in idealist felsefesi bağlamında nüvelenen bu kavram, düşünce tarihinde artık problem olarak görülmüş ve teolojik, sosyolojik açıklamalara konu edilmiştir.

İlk teolojik açıklama ise, Feuerbach'dan gelmiştir. Ona göre, tanrının ve kutsal inancının aslında insanın kendi üretiminden başka bir şey olmadığı, hayali ve aşkın bir varlık olarak tasarladığı bu gücün, kendi özünden uzaklaşmak suretiyle var olduğu kabul edilmelidir. Yabancılaşma ise, insanın kendi özbenliğinden uzaklaştığı bu aşamada kendisini göstermiştir. Aslında Feuerbach'ın anlattığı 'dinsel yabancılaşma' olgusudur. 'Dinsel yabancılaşma' problemiye, kutsal inancının menşini ontolojik bir statüde algılama gayretinden doğmuştur.

Marx ise, ezilen ve sömürülen işçi sınıfının mahrum olduğu hakları sıralarken ve bunların sağlanması üzerinde çözüm arayışında bulunurken yabancılaşma kavramına da bu bağlamda bir tanım denemesi yapmıştır. Ona göre, gelir dağılımındaki adaletsizlik, ezilen yığınların çoğalmasına ve onların birçok problemlerle yüz yüze kalmalarına neden olmuştur. Üretici, sermayedarın karşında küçülmüş ve söz hakkını kaybetmiştir. Sanayileşme vetiresi ise, işçiyi makinenin bir parçası haline getirmiştir. Marx, siyasi ya da sosyolojik teorisini bu temelde yükseltmiş ancak hümanist aynı zamanda ateist söylemiyle insanlığa kurtuluş müjdesi vermeye uğraşmıştır. Marx, yabancılaşmayı da sosyo-ekonomik ilişkiler zemininde ele almış ve üretim ilişkileriyle açıklamıştır. Yabancılaşmanın yok edilmesini ise, materyalist fikir iskeletini hümanist söylemlerle kapadığı komünist düzen ütopyasıyla olabileceğini savunmuştur.

20. yüzyılın sosyologlarından Durkheim, bir tür yabancılaşma tanımı, yaptığı "anomi" kavramıyla toplumun bütününde görülebilen buhran durumunu açıklamıştır. Toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın görüldüğü ileri toplumlarda bireyselliğin artması, yalnızlık duygusunun güçlenmesi, hızla değişen toplumsal yapı, normsuzluğu ve hayat tatminsizliğini besleyerek özelde kişiyi, genelde toplumları boşluğa itmiştir.

Weber ise, bilim ve bürokrasi tarafından yönetilen dünyanın din ile ilişkisi üzerinde durmuştur. Dinsel fikirlerin çalışmaya ve ekonomik gücün artışına olan etkisini çözümlenmeye çalışmış, Protestan ahlakının ya da inancının kapitalist ekonominin temeli olduğu çıkarımını yapmıştır. Bu çıkarımdan hareketle, dinin zenginleşmeyi öğütleyerek(meşrulaştırma da denilebilir) yabancılaşmayı arttıran bir faktör olduğu, yönündeki düşüncelere ağırlık vermiştir.

Yabancılaşma kavramına yakın tarihte, kilit denilebilecek düşüncelerle katkı sağlayan Melvin Seeman, yabancılaşmayla ilgili olarak, bireyin toplumla olan münasebetini ve bireyler arası ilişkileri açıkladığı beş ana unsuru formülize etmiştir. Bunları; güçsüzlük, anlamsızlık, kuralsızlık, yalıtılmışlık ve kendinden uzaklaşma olarak açıklamıştır. Simmel ise, modern yaşamın getirdiği toplumsal değişim ve kültür dünyasındaki bölünme, gibi öğelerin yabancılaşmayı derinleştirdiğini vurgulamıştır. Ona göre, yabancılaşmanın kökeninde metropolitan yaşama biçimi vardır.(Ergil, 1980: 67)

Yabancılaşma(lar) sorununun din ile münasebetini anlamaya çalıştığımız bu araştırmanın ikinci bölümünde, dinin etkileyen yahut etkilenen (aktif ya da pasif) bir unsur olup olmadığı hususu ele alınmıştır. Din tanımı ve tanımı üzerinde çok yorum, yapılan bir olgudur. İlk dönemlerden beri filozoflar ve din bilimciler tarafından dinin yapısı/etkileri ve toplumsal bir düzenleyici olup olmadığı tartışılmıştır. Kutsal inancının, insanın evren karşındaki çaresizliğinden hareketle tasavvur edilen bir güç, olduğu düşüncesi(Feuerbach) ilk olarak ortaya çıktığında, insanın aslında bir yabancılaşma sürecine girdiği de düşünülmüştür. Çünkü insan, tasavvur ettiği bu aşkın güç karşısında özgürlüğünü kısıtlamış ve öte dünya inancıyla hem cinsleriyle olan ilişkilerini düzenlemiştir. Öte yandan dinin bir bilinç biçimi olduğu, yani yaşanan toplumun üretiminden başka bir şey olmadığı Marx'ın sistematüğinde karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, din bir "afyon" dur. Sömürü aracı olarak hizmet eder ve alt sınıfların durumlarına razı olmasını sağlar. Bilinçleri köreltir, ideolojinin kendisidir ya da onu üretir. Bu bağlamda, Marx'ın yabancılaşma teorisi üst sınıfların, ideoloji üretmek sömürdükleri alt sınıfların (emekçinin veya işçinin) durumuna ilişkin olarak yaptığı saptamalardan oluşmuştur. Ezilenlerin, bütünüyle mahrum kaldıkları haklarını iade etmek ve onları koruyan bir "düzen"

kurmak, yabancılaşmadan yegâne kurtuluş yoludur. Bu açıdan, bizce Marx'ın "yeni düzen"inde din, çokta gerekli görülmeyen bir unsurdur.

Çağdaş sosyologlardan Berger, dini güçlü bir meşrulaştırma aracı olarak telakki etmiştir. Ancak bu meşrulaştırmanın yabancılaşma olgusundan azade olmadığı tezini de üretmiştir. Zira Berger'in, çalışmalarında dini meşrulaştırmanın, insan üretimi olan olgulara, kutsallık statüsü verdiği yönündeki saptama en bariz noktadır. Evliliği, dini bir ayinle, savaşta ölmeyi öte dünya kurtuluşuyla, açıklamak bu çerçevede değerlendirilir. Ona göre, din toplumsal algıları şekillendiren bir araçtır ve bu yönüyle yabancılaştırıcı bir unsurdur. Ancak, yabancılaşmadan koruyucu bir kalkan, olabilme özelliğini din bünyesinde taşımaktadır. Zira dinin, sosyal ilişkileri düzenleyen, bütünleştiren ve bir araya getiren yönleri toplumların sürekliliğini sağlamakta yabancılaşmaya karşı bir koruyucu olmaktadır.

Din kurumuyla ilgili diğer görüşlerinde yer aldığı bu çalışmada ana mevzi, dinin, yabancılaşmayı arttıran bir güç olarak mı yoksa yabancılaşmadan arındıran 'süzgeç' olarak mı telakki edilmesi gerektiği problematiğidir.

2. TEZİN ÖNEMİ

Bu çalışmada, içinde yaşadığımız modern seküler dünyanın, bireylerde yarattığı tatminsiz ve anlamsız yaşam algısına paralel bir durum arz eden yabancılaşma olgusu ve onun türleri üzerinde duruldu. Problemin, din ve kutsal boyutuyla ilgili bir analiz yapılmaya çalışıldı. Bu bağlamda, araştırmanın yabancılaşmayla ilgili olarak, din sosyolojisi literatürüne katkı sağlaması, bundan sonraki dönemlerde yapılacak olan, din ve yabancılaşma konulu araştırmalara kaynaklık etmesi umulmaktadır.

3. TEZİN YÖNTEMİ VE SINIRLILIKLARI

Yapılan bu araştırma, bir litaratür çalışması olmakla birlikte aktüel bir takım gözlemlerden hareketle yapılan çıkarımlardan teşekkül etmiştir. Zira dinin yaşantıda kolayca müşahede edilen bir organizma olması, sosyolojik olarak gözlem yapabilme imkanını ziyadesiyle sağlamıştır. Ancak bu araştırmanın, alan araştırması yapılmaksızın oluşturulması, araştırmayı incelenen dokümanlarla sınırlı kılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

YABANCILAŞMA TEORİSİ VE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ GELİŞİMİ

1.1. YABANCILAŞMA TEORİSİ ve ANOMİ

1.1.1. Yabancılaşma

Yabancılaşma [İng.alienation; Fr.aliénation; Al.verausserung] ;Latince “alienus” (yabancı, başkası) kelimesinden türemiştir. Özgün anlamı içinde, bir şeyi ya da kimseyi başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, başka bir şeye ya da kimseye yabancı hale getiren eylem ya da gelişmedir. (Cevizci,1999:345) Günümüzde kavram olarak “yabancılaşma”, belirli bir kullanıma dönük olarak değil çoğulcu bir yaklaşımla “yabancılaşmalar” olarak düşünülmektedir. (Erkal,1999: 300) Hukuki anlamda, bir mülkiyetin, bir malın başka birisine geçmesidir. Patolojide yabancılaşma; şahsiyetini kısmen veya tamamen kaybeden bir hastanın, kendisine yabancılaşarak kendisini tanımamasıdır.(Seyyar,2007: 1095).

Genel anlamda yabancılaşma, bireyin sosyal hayattaki yalnızlığı, güçsüzlüğü, mutsuzluğu; içinde yaşadığı topluma, kültürel-manevi değerlere, tarihi mirasına ve rol dağılımına karşı ilgisinin kaybolması, değer ve normları manasız görüp,(Demir ve Acar,2002: 428) bunları hafife alması veya reddetmesidir. Toplum fertlerinin, içinde yaşadıkları toplumun milli ve manevi değerlerinden uzaklaşması sonucunda ortaya çıkan sosyal çözülme ve “yalnız insan tipine” yol açan bir gidişattır. İnsanın sosyal hayat karşısında duyduğu huzursuzlukla karışık bir ruh halidir.(Seyyar, 2007: 1094) Yabancılaşma, nesnelere bilinç için yabancı uzak ve ilgisiz görünmesi, daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi içinde bulunulan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama, hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma anlamına gelir. Yabancılaşma, kontrol altına alınamayan içgüdüler, tutkular ve yerleşik alışkanlıklar nedeniyle, insanın kendisine, kendi gerçek özüne yabancı hale gelmesi durumunu; insana özgü özelliklerin, insan ilişki ve eylemlerinin, insandan bağımsız olan ve insanın yaşamını yöneten şeylere, cansız nesnelere özelliklerine, ilişki ve eylemlerine dönüşme sürecini tanımlar.(Cevizci, 1999: 906)

Daha özeldede ve “ben”e yabancılaşma anlamında, “ben”in kendi özünden uzaklaşmasıyla, kendisine ve eylemlerine nesnel bir biçimde, sanki bir başka ustanın elinden çıkmış bir nesneye bakarcasına yaklaşmasıyla belirlenen bilinç haline karşılık gelir. Buna göre, yabancılaşma, kişinin kendi bedeniyle ya da zihin halleriyle, kendisi arasına duygusal bakımdan mesafe koyması durumunu, kişinin gerçek benliğiyle olan içsel temasını yitirdiğini anlamasının sonucu olan kendinden kopma halini ifade eder. Yabancılaşmanın ‘güçsüzlük’ ya da ‘iktidarsızlık’ boyutu, insanların toplumsal çevrelerini etkileyememeleriyle ilgili duygularını kaderlerinin kendi kontrolleri altında olmayıp, dış güçler, başkaları ya da kurumsal düzenlemeler tarafından belirlendiği hislerine karşılık gelirken; ‘anlamsızlık’ değerli sayılan hedeflere ulaşabilmek için, meşru olmayan yollara gerek olduğu duygusunu, genel olarak yaşamda, özel olarak da belirli bir eylem alanında, (örneğin kişisel ilişkilerde) anlam ya da amaçlılık bulamama halini ortaya koyar. Diğer biçimde yabancılaşmanın yalıtılmayla ilgili boyutu, insanların toplumun norm ve değerlerinden uzaklaşmış ya da kopmuş oldukları hissine kapıldıkları, toplumsal ilişkilerde dışlanmışlık ya da yalnızlık duydukları zaman ortaya çıkar. Öte yandan yabancılaşmanın ‘normsuzluk’la ilgili boyutu, kabul görmüş ve gelenekselleşmiş davranış kalıplarına uyamama ya da bağlanamamayı ifade ederken; yabancılaşmada, kendinden uzaklaşma, kişinin psikolojik bakımdan ödüllendirici olan etkinlikler bulamamasıyla ilgilidir. (Cevizci, 1999: 907) Yabancılaşma, insanların içinde yaşadıkları dünyanın kendileri tarafından üretildiğini unuttuklarının ifadesidir. (Keat ve Urry, 1994: 223)

İnsanların bireysel ve toplumsal yaşamlarının akışının, kendi dışlarında, mahiyetini çözemedikleri, anlayamadıkları ve karşısında çaresiz kaldıkları güç(ler) tarafından yönetildiğini ve bu güçler üzerinde bir etkide bulunamayacaklarını teslim etmelerinin ve yaşam tarzlarını bu teslimiyete uyarlamalarının adıdır yabancılaşma. (Özbudun, vd. 2008: 45) Esas itibarıyla insanın hayatının herhangi bir anında, yaptığı işin, içinde bulunduğu faaliyetin (işte çalışma, üretim, tüketim, dinlenme, eğlence) yerini ve anlamını belirleyecek genel bir hayat felsefesine sahip olmaması veya benimsediği hayat felsefesi ile arasındaki ilişkiyi kuramamasıdır. (Kılıç, 1999: 45)

Varlığın gizemine nüfuz etmemizi sağlamayan ve bilen ile onu anlamaya çalıştığı gerçek arasındaki uçurumu kapatmayı çoğu kez arttırdığı uyarısında

bulunan din bilimciler ve filozoflar; hastalarını hayal dünyasından gerçeğe döndürmeye çalışan psikiyatristler; teknolojik gelişmenin insan yaşamını kendiliğinden zenginleştireceği yolundaki iyimserliğe meydan okuyarak yaşamın giderek mekanikleşmesini eleştirenler; demokratik kurumların bile kitlelerin yaşadığımız dönemin büyük sorunlarına gerçek katılımını sağlamada başarısızlığa uğradığını belirten siyaset bilimciler hepsi bugün olağanca güçleriyle yabancılaşma sorunsalına ilgi duymaktadır.(Pappenheim, 2002: 5)

Günümüzde yabancılaşma kavramına ya da olgusuna, yapılan tanım denemeleri içerisinde varoluşsal /ontolojik yabancılaşma kavramına da ayrı bir kulvar açılmış ve kavramın her geçen gün çerçevesi genişletilmiştir. Bu bağlamda, varoluşsal olarak insan yaşadığı toplumla sürekli ilişki içerisinde. Yaşadığı çevre onun dili, bedeni, hayat hikayesi ve aynı zamanda bilincinin de şekillendiği katmanlar bütünüdür. Çevresel faktörlerin tesiriyle şekillenen bu varlık, kendisini bilinciyle yaşadığı ortamdan bağımsız kılma özelliğine sahiptir. sahiptir. Bu bağlamda, var oluşsal yabancılaşmayı insanın kendi var oluş süreci içerisinde düşünmek daha isabetli görülmektedir. İnsanın varlığında, bilincinin neden olduğu en temel ayrılık, varoluşsal yabancılaşmadır. Çünkü insan, bilincinin çeşitli biçimleriyle –düşünce, konuşma yeteneği, hafıza hayal etme ve geleceği tasarımlama ile kendisini olandan özgürleştirebilir. O, gelecekte olabilecekleri hayal ederek ve geçmişle olanları hatırlayarak zaman içindeki durumunu aşabilir. Anlık duyumsal deneyimleri kavramsal düşüncesi sayesinde aşabilir. Bilinci sayesinde insan dünyasına, dünyası insana yabancılaşmıştır. (Weisskopf, 1996: 31) Varoluşsal yabancılaşma, insanın varoluşunda ki gerçeklik ve potansiyeli arasındaki ayrımından meydana gelmektedir. Bilinç insana potansiyellerini kavrama yeteneği vermiştir. İnsan, gerçekleşmemiş ancak gerçekleşebilecek olanı tasarlayabilir. İnsan sonludur, ölümlüdür ve yaşlanır; zaman ve uzamla sınırlıdır ve kendine ait potansiyellerin yalnızca çok az bir bölümünü gerçekleştirebilir. Aynı zamanda insan, zihninde varoluşunun sınırlarını aşma yeteneğine sahip olduğu için, gerçekleştirilmemiş olanı kavrayabilir; ancak o, gerçek ile sınırlanmıştır. İnsanın varoluşunda hayal dünyasındaki geniş olasılıklar ile gerçekliklerin sınırlı dünyası arasında sürekli bir çatışma vardır. Bilinci sayesinde aşkın düşünme ve potansiyelleri kavrama yeteneği, insan özgürlüğünün ve onun serbest seçiminin temelini oluşturur. Eğer insan verili durumunu aşmasaydı ve

alternatif olasılıkları hayal edemeseydi seçim yapamazdı. Bu bilinç ve aşkın düşünme sayesinde insan, arasından seçim yapabileceği ve yapması gereken alternatifleri düşleyebilir. İnsanlık için yabancılaşmayı kaçınılmaz kılan temel sorun, diğer canlılar gibi hayatta kalmaya ve uyum sağlamaya çalışırken çeşitli alternatifler olduğunu kavramasıdır. Yabancılaşma deneyimine neden olan işte bu bilinç, bilgi, seçim özgürlüğü ve gerçekliği ile feda edilen alternatiflerden haberdar oluşumuzdur. Varoluşsal sonluluk ve sınırlama, koşullu olan insan özgürlüğüne rağmen vardır. İnsan aklına gelebilecek her türlü alternatif arasından seçme özgürlüğüne sahip değildir; özgürlüğü sonsuz değildir ve onu keyfi olarak kullanamaz. O, sadece fiziksel yapısı, hayat hikâyesi, eğitimi ve toplumsal çevresi gibi varoluşunun koşulları tarafından belirlenmiş ulaşabileceği olasılıklar arasından seçim yapabilir. Özgür olan insan koşullanmış ve sınırlı insandır. Bir kişi general olmak isteyebilir ama genleri yetiştirilme tarzı onun zanaatkâr, çiftçi veya bir satıcı olmasına neden olabilir. Bu açıdan kişiliğin ve koşullu benliğin sınırları dâhilinde oluşan seçme ve karar verme özgürlüğü yabancılaşma değil, varoluşsal bir veridir. Varoluşsal yabancılaşmayı oluşturan ise, insanın belli seçilmiş potansiyellerini gerçekleştirebilmesi ve kişiliğinin sınırları dâhilinde bulunan diğerlerini feda etmiş olmasıdır.(Weisskopf, 1996: 21-22) İnsan içinde bulunduğu durumun bütün sınırlılığına, bütün fizik güçsüzlüğüne rağmen bilinci yoluyla insan varlığının mümkünlerini bilir. Ne olduğunu bildiği gibi ne olabileceğini de bilir. Olabileceği ve yapabileceği şeyler çok çeşitli ve yönlü, birçok doyumlar sağlayacak türde iken, insanın bir tek yönde kendini gerçekleştirmesi de, yani sayısız mümkünler arasında bir tek gerçeğin yaşanması da insanın zihni ile varlığı arasında bir farklılık bir yabancılaşma yaratır. İnsan sohbeta ayırdığı bir zaman parçasını bir daha çalışmaya hasredemez. Uzun bir eğitimden sonra elde edilen bir meslek belli bir yaştan sonra artık değiştirilemez. İnsan kendine yabancılaşmış bir varlıktır ve var oluşundaki yabancılaşmayı hiçbir zaman aşamayacaktır. (Özel, 1998;85) Bu noktayı daha belirginleştirecek olursak insanın her an aralarında seçim yapmak zorunda kaldığı değişik seçeneklerle karşı karşıya kalması onu zorlar. Çünkü, bu özgürlük onun omuzlarına korkutucu bir sorumluluk da yükler. Farklı olasılıklardan herhangi biri üzerindeki kararın uğursuz olacağı ve özgürlükle suçluluk arasındaki yakın ilişkiyi açığa vuracağı acımasız seçimlere zorlanır. Bu yüzden kendisine seçim yapma gücü

vermekle kalmayan, aynı zamanda onu bu seçimleri yapmaya zorlayan egemenliğine çok büyük bir değer vermez. Kendisini özgür olmaya mahkûm hisseder. Durmadan kendi adına karar vermek zorunda kaldığı bir durumdan kaçınmaya çalışır. İnsan karşı karşıya kaldığı kararlardan kurtulmaya çalışırken aslında kendi kendisinden kaçmaya çalışmaktadır. Gene de ıstırabı o kadar derindir ki artık kendini kendi öz benliğine adamayıp “ötekiler”in “onlar” denilen belirsiz topluluğun seçimlerine tabi olduğu bir dünyaya sürüklenip gittiğini hisseder. Bu kişilikten bütünüyle yoksun ve meramını anlatmaktan o denli aciz bir varlık biçimidir ki, Heidegger bunu tanımlarken Almanca ‘da kişisellikten en arınmış ve en yansız bir terim olan ve “birçoğu arasından biri” anlamına gelen “men” zamirini kullanmıştır. Seçtiği sözcük, herkesin “öteki” olduğu ve hiç kimsenin kendi olmadığı bir dünyanın can alıcı niteliğini gözler önüne sermeye hayli uygundur. Heidegger; “basitçe çoğunluktan biri olarak var olmak, sanki her şey olabileceğinin en iyisiymiş gibi, insanı derinden yatıştıran bir etki yaratır.” der. Bu yatışma cazip olmasına caziptir ama çok yüksek bir bedel ödmeden insanın bunu elde etmesi olanaksızdır. Kişi, bedel olarak kendi olmaya son vermek, kendi benliğinden uzaklaşmak zorundadır.(Pappenheim, 2002: 21- 22) Heidegger ve pek çok varoluşçu filozof, bize insan varoluşunun karamsar tablosunu sunmaktadır. Özne ile nesne arasındaki bölünme nedeniyle insan gerçeklerden yabancılaşmıştır; tarafsız bilgi de bu bölünmeyi iyileştirmeyip sadece derinleştirmektedir. İnsan kendisinden kaçarken var oluşunu anonim yığınım sahteliğine attığı için kendinden uzaklaşmıştır. İnsanı dünyada bir yabancı olarak tanımlarken varoluşçu felsefe, Heidegger’in benzetmesinde ki “ evsizlik, evrensel bir kader haline geliyor” karamsarlığına kadar götürüyor. (Pappenheim, 2002: 22-23)

Varoluşsal ve toplumsal yabancılaşma kavramları Batı uygarlığına, başka bir deyişle, İngiltere, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da son iki yüzyıldır gelişmekte olan toplum, ekonomi ve kültüre ilişkin olarak kullanılabilir. Bu dönem bir dizi çok önemli bastırma olgusu ile tanımlanır: Aklın belirli yönlerinin bastırılması, ilkeselliğin bastırılması, dürtü ve duyguların bastırılması (itki-denetimi). Bu bastırma olguları insan varoluşunun çeşitli boyutlarında ve yönlerinde yabancılaşmayı beraberinde getirmektedir.1- Aklın, sınırlandırılmış bir akıl yürütmeye indirgenmesi ya da aklın törpülenmesi ve kısıtlanması, kavrayıcı, varoluşsal ve bağımsızca kendi içinde var olan aklın; teknik, araçsal, biçimsel, içerik ve değerden arındırılmış bir

akıl ve bir araç-amaç akılcılığı uğruna bastırılması.2- İlkeselliğin, değer/manevi ve ahlaki olanın; yaşamın ve düşüncenin bir boyutu olarak yok sayılması.3- Dürtülerin, tutkuların, duyguların, arzuların, duyarlılıkların, şefkatin, sevginin; imgelerin gücünün, kendiliğinden gelişimlerin, yaratıcılığın, sevincin, oyunun, amaçsızlığın, dışavurumculuğun bastırılması ya da özet olarak “dürtülerin denetlenmesi”. Batı tarihinin son dört yüzyılına bir gelişme ve özgürleşme süreci olarak bakmak adettendir. Bilim, teknoloji, sanayi ve piyasa düzeni, yaşam düzeyindeki o çok sözlü edilen yükseliş, kentleşme vesaire genellikle daha iyi bir yaşama doğru olan ilerlemeler olarak algılanırdı. Oysa son birkaç on yıl süresince gelişme denilen olgu birçok zararlı etkisini de sergiledi ve bugün dikkat, artık eskisinden çok daha yoğun olarak düzenin yetersizliklerine yöneldi. (Weisskopf, 1996: 33)

Kendimizi birer birey olarak ortaya koyabilmek için gerçeğin sadece amaçlarımıza ulaşmamızı sağlayacak yönüyle ilişki kuruyor, geri kalanından ise uzak duruyoruz. Bu uzaklığı ileriye götürdüğümüz ölçüde kendi içimizdeki parçalanmışlık da derinleşiyor. “Kendisi olmayan insan” prototipi, kocasının kariyerinden kaygı için dostlarını kendine yakın bulduğu insanlar arasından değil de “doğru insanlar” dan seçen “şirketçi eş”, toplumsal prestij düşünceleriyle ya da mesleki vefaya ticari çıkarlar nedeniyle, kendi dini geçmişlerini ve inançlarını temsil eden kilise yerine, onlara nispeten yüksek saygınlık kazandıracak kiliseye katılan insanlar, popüler olmayan bir dava uğruna mücadelenin, yeniden seçilmesini tehlikeye düşürebileceğini fark ederek siyasal geleceğini güvenceye almak için inançlarını terk eden siyasi lider, kendini yaratıcı , ama kabul görmeyen(genellikle) fikirlere adanmış yalnız bir sanatçı olarak yürüttüğü mücadeleden vazgeçerek bir reklam ajansındaki işin çekici ücretini ve güvencesini kabul eden ressam bunların hepsi, gerçeklerden uzaklaşmış insanların artık kendileri olamayacaklarını göstermektedir.(Pappenheim, 2002: 3) Yukarıda belirttiğimiz günümüz toplumlarının/insanın karakter yapısına ilişkin olarak biraz daha geniş anlam yükü içerisinde Erich Fromm, “Pazar karakteri” tanımlaması yapmıştır. Bu karakter biçiminin en önemli özelliği/hedefi kişilik pazarında her koşulda başarılı ve aranılır olmayı sağlayacak “kayıtsız şartsız bir uyumu sağlamaktır.” Bu tiplemedeki bir insanın, tutunacağı, değişmeyen ve kendinin sayabileceği bir egosu, bir benliği yoktur. Çünkü pazarda her an yeni bir benliğe bürünme zorunluluğu doğabilir. Pazar karakteri, sevgi, nefret vb. duygulardan

yoksundur. Olumlu ya da olumsuz her türlü duygu, Pazar karakterinin nitelikleriyle çatışır. Bu karakterin en önemli hedefi, o anı koşullarına göre en üst düzeyde işlerlik ve verimlilik sağlamak çabasıdır. Bu çaba, bireylerin dünyaya karşı çıkarıcı bir tavır almalarına ve onu kendi istekleri doğrultusunda yönlendirme gayretine yol açar. (Fromm, 1994: 252-253) Kişinin, kendi bireysel çıkarlarını kovalamakla ilgisi olmayan her şeye yabancılaşması mutlaka onun bilincine yerleşir denilemez ancak, kişi kendi öz benliğinden uzaklaştığının farkına varamaz ya da bunu rahatsız edici bir deneyim olarak hissetmeyebilir. Yabancılaşmış insan, kopuşunun ödülü olarak çoğu zaman büyük başarılar elde edebilir. Bu başarılar devam ettiği sürece onda belirli bir uyumsuzluk meydana getirir ki, bu da bizzat kendi uzaklaşma durumunu bilincine yaklaştırmama durumunu doğurur. Kişi ancak zor zamanlarda bu durumu hissetmeye başlar.(Pappenheim, 2002: 4)

Varoluşsal olarak sonuç, yabancılaşmanın tam olarak ortadan kaldırılamayacağıdır. İnsan olmak demek yabancılaşma demektir. Hiçbir koşul altında insan potansiyellerinin tamamını gerçekleştirebileceği bir var oluşu başaramaz(Weisskopf, 1996: 22)Varoluşçu felsefede yabancılaşma, anlaşılmaz bir biçimde, bu gezegene atılmış olan insanın tabiatında yerleşiktir. Varoluşunun anlamsızlığı bilinciyle bu durumu aşmak için ne yaparsa yapsın kaderden kurtuluşu yoktur.(Mandel ve Novack : 10)Varoluşçuların görüşünü en iyi dile getiren ise şu özdür; insan “şudur” diyemeyiz; yalnızca şu veya bu olma yolundadır diyebiliriz. Bu görüşün formülizasyonu ise ‘insan varoluşunun esası olanaklardır.’(Pappenheim, 2002: 20)

1.1.2. Tarihsel Olarak Yabancılaşma Kavramı ve J. J. Rousseau'nun Yaklaşımı

Yabancılaşma olgusunun insanın tarihi kadar kadim olduğu düşünülmektedir. Bugün batılı tarihçilerin insanlık için ortaya koydukları teori, insanın tarih içerisinde iyiye doğru sürekli bir tekâmül evreleri geçirdiğidir. İnsan, doğada var olduğundan beri doğaya hükmetme ve onu kontrol etme arzusuna yenik düşmüştür. Doğa karşısındaki güçsüzlüğünü fark eden ilkel insan, kendisinden daha güçlü ve aşkın bir varlığın olduğunu kabul etmiş ve kutsal/aşkın inancıyla bağlantılı olarak kendisiyle ilgili bir yabancılaşma sürecinin merkezine yerleşmiştir. Bu bakımdan yabancılaşma,

kaynağını dinden alan çok eski bir kavramdır ve aşağı yukarı, örgütlenmiş din kadar eski bir tarihinin olduğunu söylemek de mümkündür. Batı’ da ve Doğu’da hemen hemen bütün klasik felsefi akımlar tarafından devralınan bu kavram, kimilerine göre, insanın acıklı, trajik kaderi diyebileceğimiz bir fikir çevresinde var olur. (Mandel ve Novack, 1975: 23)

Yabancılaşmanın en ilkel biçimleri, insanın gereksinimleri ve istekleri ile doğayı denetleme gücü arasındaki uyumsuzluktan çıkmıştır. Kendilerini, bir toplu çalışan grup olarak doğal çevreye karşı çıkaracak güce erişmiş olmalarına rağmen ilkel insanların, içinde yaşadıkları dünyayı egemenlikleri altına almalarına yetecek kadar üretici güçleri, teknikleri ve bilgileri yoktu. İlkel İnsanın maddi üretimdeki çaresizliği, karşılığını, toplumsal hayatta büyüünün, dinin gücünde ve etkisinde buluyordu. Feuerbach’ın açıkladığı ve Marx’ın tekrarladığı gibi, din insanla dünya arasındaki gerçek ilişkileri tersine çeviriyordu. İnsan, Tanrı’yı kendi suretinde yaratmıştı. Ama bilinç dışı zihinsel süreçlerin farkında olmayan ilkel akla bu durum, insanı tanrılar yaratmış gibi görünüyordu. Böyle görünüşlerle aldatılan insanlar, kendi üretimleri olan putların önünde secdeye varıyorlardı. Tanrılarla tapınanlar kitlesi arasındaki uzaklık, insanın kendi hemcinslerinden yabancılaşma ve doğal çevresine boyun eğme derecesinin bir ölçüsüdür. Öyleyse yabancılaşma, her şeyden önce insanın doğa güçleri üzerinde yeterli denetimden yoksun oluşunun ve bu yüzden de günlük beslenme kaynaklarını denetleyemeyişinin bir toplumsal anlatımıdır. Yabancılaşma insan tarihinin genel bir niteliği olmuştur. Ama emeğin yabancılaşması medeniyete özgüdür ve özel mülkiyet kurumuna bağlıdır. İlkel toplumda insanları ezen doğadır, kendi emeklerinin ürünleri değildir. Vahşilikte ve barbarlıkta bulunan büyü ve dinde gözlenebilen ilkel yabancılaşma, sınıflı toplumun koşullarının doğurduğu başka ve daha yüksek yabancılaşma çeşitleri tarafından etkilenir ve daha sonra da aşılır. Tarımın, hayvancılığın ve zanaatların gelişmesi, insan soyunun en ileri kesimlerini yiyecek maddeleri için işlenmemiş doğaya doğrudan bağımlılıklarını azaltmıştır. Bu insanlar zenginlik kaynaklarını arttırmış ve doğanın baskısını azaltmışlardır.(Mandel ve Novack, 1975: 91- 92)

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) ise, “yaban insanın” toplumsallaşmadan önce, özgürlüğünü tümüyle yaşadığını, kişiliğini bir bütün olarak gerçekleştirdiğini dile getirir. Medeniyetin evrimi boyunca doğal özgürlüğümüzü kaybettik. Çünkü

yaban kendi kendine yetmesine ve öz saygısını kendinden çıkarmasına rağmen günümüz insanı yani bizler başkalarının fikirlerine bağımlı olduk. Bizler medenî varlıklar olarak sadece iki şeye dikkat ederiz: “özel mülkiyetimiz ve başkalarının düşünceleri”. Hâlbuki Rousseau yabanıl yalınlığıyla ilkel toplumu dikkat çekici bir nitelikte anlatır. (Arnhart, 2004: 287) Ona göre, insanlar toplu halde yaşamayı seçtikleri andan itibaren doğallıklarını, bozulmamışlıklarını kaybetmek zorunda kalmışlardır. İnsanı doğallığından uzaklaştıran şey; uygarlaşmanın bozucu etkileri ve toplu yaşamının/insanı toplu yaşamaya yönelten aklının, duyularını yozlaştırmasıdır. (Rousseau, 2005: 10) doğal insan avcı ve toplayıcılıktan çiftçiliğe yöneldiklerinde özgürlüklerini kaybettiler. Bu noktada gelişmeye başlayan eşitsizlik durumuna girdiler. Çünkü tarımsal hayat tarzı ilk kez zengin ve yoksul arasında açık bir ayrım niteliğindeki görülmemiş mülkiyet eşitsizliğine tarım medeniyetinin beselediği iktisadi eşitsizlik zengin ile yoksul arasında bir savaş halini doğurdu. Zengin mülkünü koruma isteğiyle yoksulu, herkesi eşit olarak koruyacak hukuk devleti iddiasıyla sivil toplumun kurulmasına ikna etti. Bu da her dönemde geçerli olmak üzere “doğal özgürlük” ü yok etti. (Arnhart, 2004: 289)

Bu bağlamda, toplumun ortaya çıkmasıyla kişiliğin bütünlüğü, onun parçalarından birine indirgenmiş ve bu özgürlük kısıtlanmıştır. Toplumsal sistemin yabancılaştırıcı etkilerinin farkına varılması kısıtlayıcı toplumun kendisine temel aldığı ve değerlerini haklı gösterdiği değer sisteminin geçerliliğine olan inancın zayıflaması sonucunda gerçekleştirmiştir. İnsanın bütünlüğünün bir parçasıyla kısıtlandırılması ve belirli bir kalıba sokulması geçmişte ve şimdi de görülen bir olgudur; ama insanların bunun farkına varmaları ve bu bilinci devrimci amaçlar için kullanmaları ancak düzeni destekleyen inanç sistemi inanılamayacak ve savunulamayacak duruma geldiği zaman gerçekleşir. O zaman yabancılaşma ve bastırılma, açıkça ortaya çıkar; önceki dönemde olduğu gibi dünya görüşü ve değer sistemi tarafından gizlenemez. Değer sistemine eleştirel akıl ile bakıldığında, yabancılaşma ve bastırılmanın bilincine varılır. ((Weisskopf, 1996: 59)

Yabancılaşmanın tarih içerisinde bu şekilde var olduğu düşüncesi aslında bilim dünyasına pozitivist bakış açısıyla empoze edilen mülahazalardan azade değildir. Aklın ölçüleriyle yapılan, insanın bu gelişme grafiği ve ona bağlı olarak kendiliğinden açığa çıkan problemleri(yabancılaşma) bugünde sosyal bilimler

içerisinde genel-geçer kabul edilmesi mümkün değildir. Zira, günümüzde bilimin inter-disipliner yaklaşımlarla daha yerinde neticeler ve teoriler üreteceği fikri hâkimdir.

1.1.3. Anomi

Anomi, [İngilizce; Anomie] kuralsızlık, düzensizlik ve normsuzluk anlamına gelmektedir. Bir toplumun normlarının etkisizleşmesi, çöküntü, karışıklık ya da çatışma olması durumunu anlatan bir terimdir. (Marshall, 1999: 32) Genellikle toplumsal geçiş dönemlerinde veya bir toplumun hızlı değişim dönemlerinde görülen ve var olan kuralların kişiler nezdindeki bağlayıcılıklarının kaybolması, buna karşılık yeni kuralların da eskilerinin yerine ikame edilecek kadar kabul görmemesi sonucu, kişilerin davranışlarını uyduracakları etkin toplumsal normların olmadığı, görece normsuz durumudur. (Acar ve Ömer,2002: 38)

Sosyolojide yaygın kullanımı ilk kez Durkheim ile başlayan anomiy kavramı, toplumsal normlar yoluyla, açık bir toplumsal rehberlik almamış bireylerde bulunan endişe ve şaşkınlık/karışıklık durumunu ifade eder. Toplum normlarının azaldığı ve ya karışıklaştığı yapısal durumun ifadesidir. Durkheim'e göre sanayileşme böyle bir çözülme vetiresi doğurmuş, bunun sonucu toplum, sınıf çatışmalarının su yüzüne çıktığı bir vaziyetle karşılaşmıştır. (Arda, 2003: 32) Durkheim'e göre, toplumun kurallarının artık bireylerin davranışlarını yönlendirme gücünü yitirmesi durumudur. (Ergil, 1980: 79)

Toplumsal İş Bölümü ve İntihar (Suicide) adlı eserlerinde Durkheim anomiyi, düzeni sağlayan ahlak ve hukuk kurallarının ortadan kalkmasıyla toplumun bütünü sarı hastalık olarak görür.(Kivisto, 2008: 138) Aslında onun bu bakış açısının altında güçlü bir ahlakçı (moralist) olması bulunmaktadır. İnsan hayatın sertliğine ve güçlüklerine dayanabilmek için kendini bir amaca bir ülkeye bağlamak zorundadır. Ancak bunu din, aile ve millet gibi toplumsal zümrelere bağlanarak gerçekleştirebilir. (Korlaelçi, 2002: 128) Durkheim, eserinde iki tip intiharı (bencil ve anomik) ele alırken her ikisinin kaynağını aşırı bireycilik olarak tanımlar. Yabancılaşmanın da köruklediği bireyciliğin toplumsal tehlikesine dikkat çekerek modern, bireyciliğin anomik bazı problemlere yol açtığını ortaya koyar. (Kivisto, 2008: 139)

1.1.4. Yabancılaşma ve Anomi İlişkisi

Yabancılaşma, sosyal faaliyetlerin farklılaşması, toplum üyelerinin ortak duygularının değişmesi ve bu duruma bağlı olarak sosyal inançların gevşemesidir. (Cevizci, 2003: 443) Anomi ise, köklü değişim ve kabuk atma aralıklarında ortaya çıkan bir çalkantı ve ferdi veya toplumsal bir baş dönmesi diye tarif edebiliriz. Bu aşamada, bireyler birkaç yüzyıllık bir ekonomik toplumsal ve kültürel mesafeyi bazen bir kuşaklık dönemde almak ve sindirmek zorunda bırakıldıklarından büyük bir uyumsuzluk, buhran ve giderek bir kaos içine sürüklenmişlerdir. Çoğu alanda hem cemaatvari kapalı toplumun, hem de yeni oluşan açık toplumun norm ve değerleri aynı zamanda cari olduğundan, bireyler hangi norm ve değerleri davranışlarına yansıtacakları bilemez hale gelmişlerdir. (Aktaran: Kılıç, 1999: 68)

Durkheim genel olarak kuralsızlığı, değerler üzerinde düşük düzeyde anlaşma gösteren grupların özelliği olarak kullanmıştır. Fakat bazen de bu olguyu işlevler (kurumların, değerlerin) arasında bütünleşme eksikliği biçiminde yorumlamıştır. Burada benimsenen tanım, iki anlamın birleşmesinden oluşuyor. Eğer bir toplum eş zamanlı olarak düşük düzeyde oйдаşma ve düşük düzeyde bütünleşme belirtisi gösteriyorsa, o kuralsız bir toplum sayılabilir. Kuralsızlık yaklaşımının, teorisyenlerinden Merton, bu durumu sanayileşmiş toplumların, bir yandan üyelerine yeni ulaşılabilir amaçlar gösterip, onları özendirirken, diğer yandan kültürel alanda mevcut araçlara saygıyı, bu araçlara çoğunluğun eşit olarak sahip olması konusunda dikkatsiz ve gevşek davranmalarını göstermiştir. Şu halde kuralsızlık, Merton'cu anlatımla amaçlar üzerinde anlaşmaya varılmasına karşın, bu amaçlara ulaşmaya yönelik uygun araçlar üzerinde uzlaşma sağlanamaması durumudur. (Ergil, 1980: 80) Kuralsızlık ya da anomi diye tanımlamaya çalışılan bu buhran durumu esasında yabancılaşma problemiyle aynı zemin üzerinde durmaktadır. Bu bakımdan Durkheim'in 'anomi'si toplumun genelinde yani totalde yapılabilecek bir çöküntü hali için daha kapsamlı bir tanım ihtiva etmektedir. Çünkü bir kapsam tanımı dâhilinde bireysel yabancılaşmadan söz etmek kolay görünmekle birlikte, aynı ölçüde bireysel bir 'anomi'den bahsetmek hiç de kolay görünmemektedir. Bireyin ise, kendi yaşamını değersiz görmesi ve yaşama az değer vermesi, insana yaşamdan vazgeçmek için her şeyi bahane kılabilir. (Durkheim, 2002:426)

1.2. YABANCILAŞMA KAVRAMINA KLASİK YAKLAŞIMLAR

1.2.1. Georg Wilhelm Friederich Hegel’de Yabancılaşma

Felsefi bir kavram olarak düşünce tarihinde görülen “yabancılaşma” kavramı, Plotinos ve Aziz Augustinus’a kadar uzanır. (Cevizci,1999: 906) Ancak, yabancılaşma düşüncesi, en açık ifadesini Alman idealizminin meşhur isimlerinden Hegel’de(ö.1831) bulur. (Erkal ve Baloğlu,1997: 314- Doğan,1996: 233) Hegel, yabancılaşmayı metafizik bir problem olarak ortaya atar.(Özel, 1998: 80)

‘Yabancılaşma’ kavramını teolojinin hizmetinden alarak, felsefenin hizmetine veren kişinin Hegel olduğu söylenebilir. Hegel’de yabancılaşma kavramı, hem ayrılma hem de ‘bütünleşme’ hallerini içerecek bir tarzda formüle edilmektedir. Klasik düşünürler ve Hıristiyan teologlar, insanın akıyla- düşünerek erişemeyeceği bir öteyi (‘Bir ve Tek olan’, Tanrı, Mutlak Ruh v.b.) tasavvur ederken Hegel, bu varlığı insana özgü tasarımlar alanına yerleştirmiş ve yabancılaşmayı bilen(insanın) bilgi alanında içkin zenginleşmesini sağlamak için geçici bir evre olarak tanımlamıştır. Tinin fenomenolojisi’nde Hegel, yabancılaşmanın Tin’in tikel bireyselliğini kurmak ve özsel karakterini oluşturmak için gerekli; ancak ‘aşılması gereken’ bir süreç olarak değerlendirir. Tin’in yarattığı dünya (tarih ve doğa) kendisine döndükten sonradır ki, ‘benlik’ var olabilecektir. Hegel bu durumu ‘yabancılaşmanın yabancılaşması’ olarak tanımlar. Hegel’de ‘yabancılaşma’ teriminin iki büyük ve birbiriyle ilintili anlamı olduğu belirtilmektedir. 1) Bireyin özde farklı olmadığı ve geçmişte birleşik olduğu bir şeyden ayrıldığı farkındalığı, 2) Bireyin özde farklı olmadığı ve geçmişte birleşik olduğu bir şeyden, ayrı olan benliğinden kasti vazgeçiş ya da teslimiyeti; yani yabancılaşma durumundaki kendisini bu ayrılığın zeminini yok etmek üzere kurban edişi. Hegel, terimi, yalnızca insan tininin kendini gerçekleştirme yolundaki bitmez çabasının tüm evreleri boyunca sürekli gelişimini betimlediği Tinin Görüngü Bilimi’nde ele almaktadır. Hegel, toplumsal, siyasal ve kültürel kurumlar dünyasının ‘toplumsal Tözün’ insan faaliyeti tarafından yaratıldığını ve sürdürüldüğünü belirtir. Ancak toplumsal töz, hem insan tinin gelişiminin çeşitli evrelerini belirleyen nesnelleşmiş ifadesi, hem de insan tininden özde bağımsız bir şey olarak değil onun bir yönü, bir varlık tarzı

olarak görülür. Bir başka deyişle toplumsal töz, özde insan tiniyle özdeştir. (Özbudun vd., 2008: 18) Hegel, yabancılaşmaya esas olan “tin/ide”¹ nin oluşumunu açıklarken “ide”nin hedefini kendi kendisini bulması, kendisinin bilinç ve özgürlüğüne erişmesi olarak tespit etmiş, bu hedefin gerçekleşmesini “ide”nin üç aşamadan geçmesine şartlamıştır. İlk olarak ide, “kendi kendine”dir. Ancak bu aşamada potansiyel bir güçtür ama bu gücünü gerçekleştirememektedir. Oysa “ide”nin ‘gerçeklik kazanma’ ihtiyacı vardır, bu amaçla kendini ilk olarak doğada gerçekleştirir. Ancak doğada “ide” artık ‘kendi kendisinde değil, kendisinden başka bir şey’dir. O artık, özüne aykırı düşmüş, kendi kendisine yabancılaşmış, kendi özüyle çelişen bir duruma düşmüştür. Kendisi ile girdiği bu çelişkili durum “ide”nin gelişmesinde üçüncü basamak olan ‘tinsel’ (ruh, akıl, cevher) nitelikteki kültür dünyasında ortadan kalkar. Bu aşamada ‘ide’ bilincine (özgürlüğüne) kavuşmaktadır. (Gökberk, 1999: 389)

İde’nin doğaya geçince başkalaşması/yabancılaşması, Hegel’e göre, doğa alanında varlıkların zıtlık kuralına uygun bir var olma zorunluluğundan ortaya çıkmaktadır. Çünkü nesnelere kendi dışındaki bir başka şey dolayısıyla varlık ve anlam kazanırlar. Dolayısıyla bu aşamada yabancılaşma birey için de kaçınılmaz olarak gerçekleşmektedir. Burada yabancılaşmadan kurtulma aşaması olarak görülen ‘kültür dünyası’nın zıtlıkların olamadığı bir dünya olarak betimlediği düşünülebilir. Aksi halde “ide” bir önceki aşama olan (doğa)da ki gibi yabancılaşacaktır.(Doğan, 1996: 236)

Yabancılaşmaya ontolojik bir anlam da kazandıran Hegel’e göre, yabancılaşma aynı insanın, özne, yani kendini gerçekleştirmeye çalışan yaratıcı insan ve nesne, yani başkaları tarafından etkilenip yönlendirilen insan olarak ikiye ayrılışının sonucu

¹ Hegel, düşünce gibi ‘varlık’ı da (evren) dialektik olarak gelişen bir süreç olarak nitelemiştir. Varlık bir ilk temelin kendisini açması, belli bir amaca doğru gelişmesidir. Bütün var olanların, varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bulunan bu ilkeye Hegel “ide” ,”akıl”, söz ya da “tin” (Geist) der. Bu ilke manevi niteliklidir. Bilindiği gibi Hegel’in felsefesi Kant’dan sonra rasyonalizmin zirvesidir. Ona göre asıl gerçeğe spekülasyon olarak yani, salt düşünmenin sınırları içerisinde kalınarak varılır.(Gökberk,1990:388) Hegel’de tin iki alt başlıktan oluşur.1-Hakiki tin, ahlaksal düzen 2- kendisine yabancı olan Tin, Kültür 3- Kendisinden Emin Tin, ahlaksallıktır. Varlık düşünce gibi, diyalektik yönetime uygun olarak boyuna gelişen, ilerleyen bir süreçtir. Bu gelişmenin temelinde kendi kendini açan, belli bir ereğe yönelen, ilke vardır. Bu ilke bu temel öge Hegel’in dilinde ele alınan sorunun çözüm biçimine göre, ‘İde’, ‘Tin’, ‘Logos(söz)’, ‘Us’ , ‘Geist’, ‘Tanrı’, ‘Manevi ya da Kültür Varlığı’ gibi değişik adlar alır. “ide” yerine göre evren, varlık, oluş gibi değişik alanların ortaya çıkmasını sağlar. “ide” evrenin içinde olduğu gibi evren olarak da gelişir. Onun gelişmesi evreni oluşturur. Bu değişik durum diyalektik yöntemin yapısı gereğidir. Bu gelişim süreci içinde ide’nin ereği kendini bulması, kendi bilinç ve özgürlüğüne kavuşmasıdır. (Bozkurt, 2005: 52)

olup insanın kendi yaratıları (dil, bilim, sanat) ona yabancı nesnelere haline geldiği zaman ortaya çıkar.(Cevizci,1999: 906)

Gerçek insanın gerçeğidir. Doğa dünyasının sade nesneliliği, aslında bir yabancılaşmadır. Çünkü bu görüntüler ardında insanın görevi, kendi öz yaşamını keşfetmek ve her şeyi kendi öz bilincinin bir niteliği olarak gözlemlemektir. Aynı ilke, sanat ve din gibi alanları içeren kültür dünyası içinde geçerlidir. Eğer bu alanlar insandan bağımsız olarak düşünülürse, ancak onların sonsal (nihai) anlayışta bütünleştirilmesi ve “ mutlak bilgi” içinde toplanmasıyla önlenebilecek pek çok yabancılaşmalara yol açılacaktır. Bu süreçte merkezi aktör “ruh” tur. O’nun öğretisinde ruh kendini geliştiren gerçektir. Ruh önceleri kendi dışında olduğuna inandığı bir dünya yaratmıştır. Ama daha sonra bu dünyanın kendi ürünü olduğunu anlamıştır. Dünya yalnızca onun eyleminin içinde ve sonucunda vardır. Bu sürecin başlangıcında ruh kendini dışladığının ya da yabancılaştırdığının farkında da değildir. Ancak yavaş yavaş ruh, dünyanın kendi dışında olmadığını kavramıştır. Hegel’e göre yabancılaşma işte bu kavrayışın eksikliğinin sonucudur. Yabancılaşma ancak insanlar tümüyle öz-bilinçlerine kavuştukları, kendi çevrelerinin ve kültürlerinin ruh’tan kaynaklandığını anladıkları zaman son bulacaktır. Özgürlük bu anlayışta yatmaktadır ve özgürlük tarihin amacıdır. (Ergil, 1980: 33)

Yabancılaşma ve dışlaşma(başkalaşma) Hegel’in idealist felsefesinde anahtar kavramlardır. Bunlar, ayrılığın ve başkalığın en aşırı anlatımlarıdır. Değişme sürecinde her şeyin bölünmüş ve çelişik bir tabiatı vardır, çünkü aynı zamanda hem kendisidir hem de başka bir şey; kendi başkalığı haline gelmektedir. Ama bir bütün olarak düşünüldüğünde, “başka” kendisinin bir gelişmesidir. Bu ikili bir süreçtir. İlk biçim yabancılaşmayı, özün daha yüksek bir varoluş biçiminde gerçekleşmesini sağlar. Kendi sisteminde Hegel bu diyalektik mantığı “Mutlak”ın (gerçekliğin bütününe anlatmak için kullandığı sözcük) evrimine uyguladı. Mutlak, önce yalnız mantıki fikir (ide) olarak vardır, bir tomurcuk gibi kendi üzerine kapanmıştır. İçsel bir devrim yoluyla (nasıl ve neden açık değildir) kendi dışına tamamıyla yabancılaşmış bir duruma doğaya açılır. Hegel, doğayı, ‘mutlak’ın içerdiği evrensel iç bağıllık ve sürekli hareketin canlılığıyla çelişkili cansız dağınık bir var oluş tarzı olarak görüyordu.(Mandel ve Novack, 1975: 80)

Bu çelişki, fikir'i uzun bir gelişme süreci içinde maddi kabuğundan çıkıp zihin olarak görününceye kadar kendini ilerletir. Zihin de Hegel'in kendi idealist düşüncesindeki en yüksek noktasına ulaşmaya kadar bir dizi aşamadan geçer. Bütün bu süreç boyunca yabancılaşma çok olumlu bir rol oynar. Hareket halindeki olumsuzun anlatımıdır. Zıtların çatışması yoluyla hiç durmadan var olan biçimleri yıkan olumsuz, her şeyi daha yüksek bir var oluş tarzına doğru harekete geçirir. Hegel'e göre, belirli bir yabancılaşma türü diyalektiğin evrensel etkileşmesi içinde bir sonraki aşamada da kaldırılmak üzere bir aşamada tarihsel olarak zorunlu olabilir. Hegel toplumun gelişmesini fikrin evriminin sonuçlarından biri olarak görüyordu. Üstelik, insan tarihi içinde yabancılaşmanın hareketini izlemiştir. Dünyadaki bütün yaratıklar içinde yalnız insanların çevrelerindeki nesnel koşulları alıp bunları kendi soylarının öznel gelişmesinin ortamına dönüştürdükleri gerçeği gibi tuhaf şeylerin farkına varmıştı. Böyle bir maddi süreci, fikir'in evriminin anlatımı olarak görmenin garipliğine rağmen, bu tür gözlemlerin modern bir yanı olduğu açıktır. Dahası Hegel, insanların dönüm noktalarında kendilerini çevrelerindeki dünya ile derin bir çatışma içinde bulduklarını söylüyorlardı. Kendi maddi ve ruhsal yaratışları ayaklanmış ve kendi denetimlerinin ötesine geçmişti.(Mandel ve Novack, 1975: 81)

Hegel'in Tin felsefesini daha genişletecek olursak, Bozkurt'un konuyla ilgili açıklamalarını görmek faydalı olacaktır. Hegel, her insanın bilinçli bir varlık olduğunu; ruha, dolayısıyla da bir zihne sahip bulunduğu vurgular. Ancak insanın sahip olduğu bu zihin, "öznel" bir zihindir; yalnız o bireye özgü bir şeydir. İşte bu bireysellik, "öznel tin" kategorisini oluşturur. Öte yandan insan, toplum içinde yaşayan bir varlık, toplumda bireylerin bireyselliklerini, belli kurumlar içinde nesnelleştiren bir doğadır. Toplum içinde insan ilkin soyut hukukla belirlenir; sözleşmelerle, mülkiyetle toplum içinde bir belirlilik kazanır. Bunun üzerinde ahlak yer alır; onun üzerinde de aile, sivil toplum ve devlet gibi belirlenimlerden geçen daha üst düzeydeki bir toplumsal ahlak vardır. Bütün bu kurumlar, yani insanın toplumsallığını oluşturan bu kurumlar "Nesnel Tin" meydana getirirler. "Öznel Tin ya da Ruh" dışı yani topluma dönüktür; dolayısıyla, o da ters yönden tek yanlıdır. Böylece kendi içinde birey ve toplum içinde birey gösterilmiş olur. Buna karşılık "Nesnel Tin ya da Ruh" dışı yani topluma dönüktür; dolayısıyla, o da ters yönden tek yanlıdır. Böylece "Öznel Ruh" ve "Nesnel Ruh" birbirlerini sınırlayan iki karşıt

uç olarak var olurlar. Sınırlı olduklarına göre bitimlidirler; ama ruh (tin) tanımı gereği, bitimliyi de içeren bitimsiz olmalıdır. Bitimsizlik, saltıklık demektir. İmdi, ruh, saltık olmak için özneliği ve nesneliği daha üst düzeyde birleştirmelidir. Yani hem özne hem de nesne olmalıdır.(Bozkurt, 2005: 43)

Hegel'de 'özne-nesne özdeşliği' birlikte olduğuna göre, ruhun bilincinde olacağı nesne gene ruhun kendisidir; başka deyişle, 'Saltık Ruh'un insan bilinci de, saltığın kendisinin bilgisi olduğu sonucuna varırız. Ancak bu bilgininde çeşitleri vardır. Öznel bireysel insan 'saltık'ı tek bir biçimde bilemez. Hegel'e göre bunun üç evresi, üç uğrağı vardır: Sanat, Din ve Felsefe. Saltığın bu üçlü içerikleri, bilginin değerce derecelenmesine göre sıralanmıştır. (Bozkurt, 2005: 44)

İde ya da Tin belli eğriye yönelince üç aşamalı bir açılma, bir gelişme ortamına girer. Bu ortamın aşamaları da diyalektik yönteme uygun olarak sıralanmıştır. Birinci aşamada Tin ya da İde kendi içindedir, kendi kendisiyle sınırlanmıştır, kendi kendine bir varlıktır. Onun bu aşamada başlıca özelliği bir olanaklar alanı olmasıdır, özünde saklı gücü henüz gerçekleştirme eylemine geçmemiştir. Oysa onun kendini bilmesi, kendi özünün bütünlüğünü kavraması için gerçeklik kazanması gerekir. Tin'in kendini gerçekleştirme amacıyla ilk açılımı kendi özünden dışa taşması, doğayı oluşturur. Ancak doğayı oluşturan Tin ya da İde kendi özünden uzaklaşmış, kendi kendine yabancılaşmış, özüne aykırı bir nitelik kazanmıştır. İşte bu olay Tin'in kendi kendisiyle çelişmesidir. Bu çelişkiden kurtulmak için yeni bir açılma söz konusudur, o da Tin'in kendine dönüşü, kendi ürünü olan kültür evreninde birliğe ulaşmasıdır. Bu ulaşma kendi kendinde olan Tin'in kendine yabancılaştığı doğa ile birleşmesi sonucu sağlanır. İşte bu birleşme, bu bütünlüğe ulaşma Tin'in kendine dönmesi doğa ile çelişkisinin ortadan kalkmasıdır. Bu da yalnız kültür evreninde sağlanır. Tin'in kendini bulması, özgürlüğe kavuşması, kendi kendinin bilincine varmasıdır. Doğada geçerli olan tek yasa zorunluluk, kültür evreninde sağlanır. Tin'in kendini bulması, özgürlüğe kavuşması, kendi kendinin bilincine varmasıdır. Doğada geçerli olan tek yasa zorunluluk, kültür evreninde ise özgürlüktür. Tin'in açılımının geçtiği bu üç aşamadan birincisi tez, ikincisi antitez, üçüncü ise sentez adını alır. Bu gelişme süreci sonunda üç ayrı varlık alanı ortaya çıkar.

Tin'in açılımı sonucu oluşan bu üç alan, yapı ve yasaları bakımından birbirine benzemez. Birincisi, mantık ve matematiğin konu edindiği bağımsız nesnelere

alanıdır. Maddeyle, insanın bilincinin yaratmalarıyla ilgisi olmayan bu varlıklar öncesiz-sonrasızdır. Burada bulunan bu kavramlar ve sayılar dizgesi düşünme eyleminde, insanın etkisi olmadan kendiliğinden gelişir, düşünen insan bunları ortaya çıkarır, yaratmaz. Değişmeyen, kendi kendisiyle özdeş kalan varlıklar arasında, gene kendiliğinden kurulan bir oran, bir düzen vardır. İkinci varlık alanı doğadır. Burada Tin, kendi kendine yabancılaşmış, oluşu gerçekleştiren ortamın doğmasına olanak sağlamıştır. Bu nedenle doğa bir 'oluş alanı' dır. (Bozkurt, 2005: 52)

Doğada bir nesne ancak başka bir nesne dolayısıyla vardır, kendiliğinden değildir. Bütün nesnelere uzay ve zaman bağlantısı içindedir, süreklilik bir görünüşdür. Bu alanda, nesnelere için, öncelik-sonralık neden –etki ilişkisi egemendir. Tin'in özgürlükten, bilinçten yoksun olduğu bu alanda zorunluluk geçerlidir. Ancak bu özelliği, doğanın usdışı, tinsel olmayan bir varlık olduğu anlamına gelmez. Çünkü doğa da Us'un, Tin'in gerçekleşmesiyle varlık niteliği kazanmıştır, bundan dolayı doğa, Us'a uygundur. Tin'in gelişme sürecinde son ve üçüncü aşama kendi kendisiyle çelişik durumlardan kurtularak sentez'e varmaktadır. Bu durum Tin'in doğadan sıyrılması, kendi özüne uygun bütünlüğe kavuşmasıdır. Bu alan kültür dünyasıdır, insanın düşünen yaratan bir varlık olarak bulunduğu ortamdır. Bu ortamda Tin önce tek insanda, bireyde uyanmaya başlar, sonra bireyin içinde bulunduğu varlık alanı olan toplumda kendi kendinin bilincine varır. Tin'in bu aşamada doğadan kurtulmuş, sentez ve çelişik durumu ortadan kaldırarak, birlik ve bütünlüğe dönüşmüştür. Hegel'in tinsel evren olarak adlandırdığı bu varlık alanında insan değişik yaşantılarına, nesnelere çokluğuna karşın hep kendi kendisiyle özdeş bir ben olarak kalır. Uzay ve zaman içinde bulunan bu tinsel varlık alanının başlıca özelliği doğaya benzememesidir. Burada insan bilinci, gövdesi gibi uzay zaman içinde değil, uzay ve zaman insan bilincindedir. İnsandaki anımsama gücü onun geçmişe ve geleceğe uzamasını sağlar. Bu tinsel evren kendi kendinde ve kendisi için olan bir varlık alanıdır. Bu alanda 'ben' bağımsızdır, bir bilincin taşıyıcısıdır, 'kişi'dir. Hegel insanın kişi olarak ortaya çıkışını, Tin'in açılımı ile bağlantılı aşamalardan biri olarak görür. Ona göre tin tek kişide değil, bireyi aşan bir oluşum aşamasından sonra ortaya çıkan alanda, devlet, sanat, din ve felsefe gibi Varlıkların bütünleştiği ortamda kendini bulur. Bu alan salt kültür evrenidir ve Hegel'in devlet anlayışının biçimlendiği yerdir. Bu tinsel evreninin oluşmasında da

‘Öznel Tin’, ‘Nesnel Tin’, ‘Saltık Tin’ gibi üç aşamalı bir gelişim süreci vardır. İlk aşamada bulunan ‘Öznel Tin’ insan bireyinin yaşamında ortaya çıkan eksik bir kavram durumundadır. İkinci aşamada da ‘Nesnel Tin’ vardır, bu tinsel alan kültür evrenidir. Burada ‘ide’ (Tin) kendi özüne uygun gelen bir varlık alanını, yeni bir evreni gerçekleştirmiştir. Bu alanın başlıca öğeleri, toplum, devlet ve tarih gibi kültür ürünleridir. Bu alanın başlıca özelliği, özgürlüğün egemenlik sağlamasıdır. Üçüncü ve son aşamada Tin, birlik ve bütünlüğe ulaşır; kendi varlığının kesin bilincine varır. Bu alanın öğeleri de din, sanat ve felsefedir. Bu öğeler sonsuz bir gelişme süreci içinde bulduklarından ölümsüzdürler.(Bozkurt, 2005: 54)

Hegel’in yabancılaşma ile bağlantılı düşünceleri içinde bizi en çok ilgilendiren onun kitaplı dinleri, panteist oldukları oranda övgüye değer bulması ve Hıristiyanlığı, felsefenin (kendi felsefi sisteminin)altında kabul etmesidir. Hegel’e göre Hz. İbrahim (yahudinin simgesi olarak) yabancılaşmıştır, çünkü karşısında kendisini (İbrahim’i) aşan Tanrı vardır. Tanrı efendi, İbrahim köledir. Köle efendisinin iradesine ve isteklerine boyun eğmekle, bağımlı olmakla yoksuldur, değersizdir. (Özel, 1998: 93)

Hegel insanlığın kendine yabancılaşması kavramını, Grek şehir devletlerinin çöküşü ile Hıristiyanlığın doğuşu arasındaki geçiş dönemine, her şeyden önce de kendi çevresindeki burjuva dünyasına uyguladı. İçinde bulunduğumuz nükleer çağla daha yakından ilgili olarak, özel mülkiyete ilişkin bazı sert düşünceleri de hatırlanabilir; bu kurum insanları kendi yaratılışları olmasına rağmen en derin gereksinmelerine karşı gelen bir dünyada yaşamak zorunda bırakmaktadır. İnsan doğasına yabancı bu “ölü” dünya, insanlığı ezen ve ondan özgürlüğünü çalan anlaşılmaz kanunlarla yönetilmektedir.(Mandel ve Novack, 1975: 82)

Bu noktanın Hegel düşüncesinde böylece belirmiş olması bize gösteriyor ki, gerçekte yabancılaşma kuramı ancak Batı hümanist geleneğinin bir parçası olarak alınabilir. Nitekim Feuerbach’ın yabancılaşma kuramı da hümanist gelenek içinde yerini kolayca alabiliyor. Biri idealist, diğeri materyalist iki düşünürün aynı (hümanist) çizgide kabul edilmeleri, Batı’yı bir bütün olarak görenler için şaşırtıcı olmayacağı gibi, küfrün bir millet olduğunu belirten İslami ilkenin bir uzantısı olarak da anlaşılabilir. Feuerbach, insanın gerçek Tanrı olduğunu ifade etmekle kendi kendine yeter bir varlık olduğunu vurgulamak kaygısındaydı. İnsanın kendi dışında

bir Tanrı kabul etmesi, Feuerbach'a göre insanın yabancılaşmasının temel etkenidir.(Özel, 1998: 94)

Hegel insanın yabancılaşmış olduğunu, çünkü insan emeğinin yabancılaşmış olduğunu söylemiştir. İnsan emeğinin bu genel yabancılaşması için iki sebep göstermiştir Hegel. Biri ihtiyaç ve emeğin diyalektiği adını verdiği şeydir. İnsan ihtiyaçları her zaman mevcut ekonomik kaynaklardan bir adım ilerdedir, diyordu.; bu yüzden insanlar tatmin edilmemiş ihtiyaçlarını karşılamak için her zaman çok sıkı çalışmaya mahkumdurlar. Ama maddi kaynakların örgütlenmesini, bütün beşeri ihtiyaçların tatmin edilmesi gerekliliği ile özdeşleye çalışmak imkânsız bir iştir. Hegel'in yabancılaşmış emek adını verdiği olgunun bir yönü buydu. (Mandel ve Novack, 1975: 23)

1.2.2. Ludwig Feuerbach: Tanrı; Kendine Yabancılaşan İnsan

19. y.y. Alman materyalizminin ilk düşünürü olan Feuerbach (ö.1872) felsefeye, selefi Hegel'in nesnel idealizmini benimseyerek başlamıştır. Fakat daha sonra tinselcilik-maddecilik karşıtlığında, maddeciliğin tarafında yer almıştır.(Cevizci,1999:345)

Feuerbach, akademik kariyerine bir Protestan teoloji öğrencisi olarak başlamış Bavyeralı bir filozoftur. Berlin Üniversitesi'ne girdikten sonra derslerine düzenli olarak katıldığı Hegel'in coşkulu bir takipçisi olmuştur. Sonunda hem Hıristiyan teolojisini hem de Hegel felsefesini reddetmiş, çığırkan bir ateist materyalizmi açıkça savunur olmuştur. Feuerbach, sıklıkla solcu ya da “genç” Hegelcilerden biri olarak tanımlanmıştır.(Morris, 2004: 35) Marx ise, Hegel'in sisteminin dinsel özünü açığa çıkardığı ve böylece Doğa'nın, fikir'in bir dışavurumu olmak yerine; düşüncenin gerçek temeli ve bütün fikirlerin nihai kaynağı olduğu şeklindeki materyalist doğruluğu yeniden kurduğu için Feuerbach'a saygı gösterir.(Mandel ve Novack, 1975: 88)

Feuerbach, yabancılaşmanın kaynağını din kurumunda bulmuştur. Tanrı'nın kendi kendisine yabancılaşmış insan olduğunu savunan Feuerbach'ın gözünde Tanrı, insanın özünün mutlaklaştırılması ve insanın kendisinden uzaklaştırılmasıdır. Yani, ona göre, insan kendi özünden, daha yüksek, hayali ve yabancı bir varlık yarattığı, onu kendi üstüne koyduğu ve karşısında kendisini köleleştirdiğinde kendi kendisine

yabancılaşır.(Cevizci,1999: 907) Feuerbach'a göre din, kültürel gelişme sürecinde insanların ürettiği düşünce ve değerlerden oluşmakta; fakat bunlar yanlış bir şekilde ilahi güçlere ya da tanrılara mal edilmektedir. İnsanoğlu kendi tarihini eksiksiz olarak anlayamadığından, kendi yarattığı değerleri ve normları tanrılara atfetme eğilimine girmektedir. Dolayısıyla Tanrının Musa 'ya on emir vermesi hikayesi, Yahudi ve Hıristiyanların hayatlarını yönlendirmiş ahlaki kuralların söylemsel düzlemdeki versiyonudur.(Giddens, 2000: 470) Ona göre din, insan düşüncesinin insanüstü bir plana aktarılışıdır. İnsanların ruhun ölmezliğine inanmaları ve ilahi adaletin tecellisine bağlanmaları, bizzat insanların adalete susamışlıklarının mücerret bir düzleme aktarılmasıdır. (Yılmaz ve İhsanoğlu, 1998: 123)

Feuerbach, dinin gerçek ya da antropolojik özünü çözümleme çabası içine girmiş; Tanrı'nın, insanın içe dönük doğasının dışadönük karşılığı ya da yansıması olduğunu iddia etmiştir. O, Tanrı'ya yüklenen çeşitli sıfatları tartışarak, bu niteliklerin insan doğasındaki farklı ihtiyaçların karşılığı ve bir tür ifadesi olarak değerlendirmiştir. Tanrının insandan bağımsız, aşkın ve mutlak bir varlık olduğu görüşü/kabulü, ona göre vahiy ve kutsal nesnelere inanmaya yol açmıştır. Feuerbach, burada teolojiyi antropolojiye indirgemiş; bu bağlamda insanın kendisinde olmasını arzu ettiği, fakat göremediği nitelikleri hayali bir varlığa yansıtmakta, bunu yaptığı içinde, kendisini söz konusu varlık karşısında küçülterek öz benliğinden soğumakta ve kendisine yabancılaşmaktadır. (Cevizci, 1999: 345) Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan hareketle dünyanın birini dinsel, diğerini ise gerçek dünya olarak imgelemiştir. Yaptığı iş, dinsel dünyayı dünyevi temelde çözmekten ibarettir. Ancak Hegel, bu iş yapıldıktan sonra esas işin daha yapılmayı beklediğini görememiştir. Çünkü, dünyevi temelin kendi kendinden kopup kendini bağımsız bir diyar olarak hayal alemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu dünyevi temelin kendi bölünmüşlüğü ve kendi kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Buna karşılık, Feuerbach, dinsel özü insansal öze indirgiyor. Fakat insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir gerçekliği içinde, o, toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Dolayısıyla “dinsel duygu” nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğu ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte, belirli bir toplumun biçimine ait olduğu açıktır. (Marx and Engels, 2000: 115)

Feuerbach, yabancılaştırmanın dinsel cephesiyle ilgilendiği için, din ona göre insanın temel istek ve güçlerinin yansımasından başka bir şey değildir. Tanrı'ya atfedilenler aslında insanın kendi nitelikleri olduğundan, insan kendisinden uzaklaşmış ve sonunda da yabancılaştırmıştır. Feuerbach Hıristiyanlığın özü (1841) adlı yapıtıyla düşün alemine açılan öğretisinin temel görüşü, dinin özellikle Hıristiyanlığın nesnel özünün insanın özünden yani duygudan başka bir şey olmadığını söylemesidir.. Şu halde din bilim kökünde antropoloji ile özdeşdir. Ama bu ruhbilim ile bir hayli yüklü antropolojidir. Feuerbach, Hegel'in felsefesinin tıpkı din gibi yabancılaştırıcı bir güç olduğunu vurguluyordu. Ona göre, din bilimin temeli antropoloji fakat, spekülâtif felsefenin temeli din bilimidir. Bu ilişkiyi kavrayamadığı için Hegel'in felsefesinin en büyük hatası din bilimi yadsımasıdır. Bu yüzden de fikirlerin kısır döngüsünden çıkamamış varlığın özne, düşüncenin yüklem olarak ele alındığı düşünce ve varlık ilişkisini anlayamamıştır.(Ergil, 1980: 34)

Feuerbach, bizzat bizim yarattığımız dinsel simgelerin niteliğini bu zamana değin anlamadığımız için tarihin kontrol edemediğimiz güçlerinin tutsağı olmaya mahkûm olduğumuzu ileri sürer. İnsandan ayrı olarak tanrıların ya da ilahi güçlerin tanınmasını anlatmak üzere yabancılaştırma terimini kullanır. İnsanların yarattığı değerler ve düşünceler, yabancı ya da ayrı bir varlığın (dinsel güçlerin ve tanrıların) ürünü olarak görülmeye başlanmıştır. Feuerbach'a göre yabancılaştırma geçmişte her ne kadar olumsuz sonuçlar doğursa da, dinin bir yabancılaştırma olarak anlaşılması gelecek için büyük umutlar vaat etmektedir. İnsanlar dine yansıttıkları değerlerin gerçekte kendi değerleri olduğunun bir kez farkına vardıldıktan sonra, bu değerlerin hayata geçirilmesini öteki dünyaya ertelemek yerine, bu dünyada gerçekleştirmeleri mümkün olacaktır. (Giddens, 2000: 470)

Feuerbach, Hıristiyanlık üzerine çalışmalarında, insanın kendi içindeki özünü keşfetmeden önce, bu özü kendi 'ötesine' yansıttığını belirtir. Böylelikle din (en azından Hıristiyanlık) Feuerbach' da insanın bir başka görünüm altında sunulan kendisiyle ya da kendi özünüyle ilişkisi olarak tanımlanmaktadır. Feuerbach'a göre 'yabancılaştırma' işte tam da bu insanın özünü 'kendi dışına yansıtırma' halidir. Tin'e oluşturucu bir kudret atfederek nesnel tarih alanını ve dışsal doğa alanını kuran' yabancılaştırma'nın gerçek olduğunu savunan Hegel'in aksine Feuerbach, onun imgesel olduğunu belirtir. İnsanın 'Tanrı' olarak sunulan kurmaca bir 'öz' imal

etmesidir, Feuerbach'a göre yabancılaşma; yoksa Hegel' de olduğu üzere nesnel bir âlem kurması değil. İnsan yabancılaşma durumunda kendini yalnızca var olmamakla kalmayıp yaratılmamış da olan kurmaca bir özle ilintilendirir. Feuerbach'a göre 'yabancılaşmanın sahip olabileceği tek olumlu yön, insanı 'özünü' dışında aramasından sonra içinde armaya yönelten bir ara evre oluşturmasındandır. Şu halde, Feuerbach'a göre birer yabancılaşma olan din ve tanrı imgesi, insana bir büyütmeye aynası görevi görmektedir. "din insanın çocuksu özüdür" demektedir Feuerbach. (Özbudun vd., 2008: 20)

Hegel, fenomenolojisinden en temel kopuşu temsil eden ve Marx'ın gençlik yazıları dışında o dönemde ortaya çıkan en güçlü inceleme, Feuerbach'ın Hıristiyanlığın Özü adlı çalışmasıdır. Onun, bu çalışması iki ana kısma ayrılır. Birinci kısım, dinin özü konusunu olumlu bir yaklaşımla ele alır; ikinci kısım ise; olumsuz bir işlev taşır ve Hıristiyan teolojisinin eleştirisini içerir. Feuerbach, insanın "özel doğasına " ilişkin ne düşündüğünü ortaya serer. İnsanları hayvanlardan ayırt etme noktasında "öz bilinç" in (kendinin bilincinde olma) önemini vurgular; bu, bireyin kendi doğal sınırlılıklarının farkında olduğunu içerir. Fakat insan kendi sınırlılığının ve sonluluğunun bilincine ancak kendi türünün mükemmelliğinin ve sonsuzluğunun algılanmasıyla ulaşır; bu hissiyat, biliş ya da düşünen bilincin bir sonucu olabilir. İnsan düşünmek, sevmek ve istemek için vardır diye yazar. Bireysel bir insan varlığı olarak her kişi kendi sınırlılıklarını ve doğal dünyaya bağımlılığını fark eder, fakat aynı zamanda insan türünün sonsuzluğuna ilişkin bir farkındalık da mevcuttur. İnsanlar "ikili bir hayat"a sahiptirler, yalnızca bireysellik değil aynı zamanda bir tür varlık. İnsanlar aynı zamanda "Ben ve Sen"dirler ve "Öz" leri en gerçek varlıktır. Böylece Hegel'in Tin'i insanın "öz" üyle yer değiştirmiştir. (Morris, 2004: 39) Feuerbach'ın ciddi bir biçimde incelediği tek din, tek-tanrılılık üzerine kurulu Hıristiyanlık, Batı'nın dünya dinidir. O, Hıristiyan tanrısının sadece, insanın fantastik bir yansıması, bir yansıması olduğunu göstermektedir. Ne var ki bizzat bu tanrı uzun bir soyutlama sürecinin ürünü, daha önceki çok sayıda kabile ve ulus tanrısının özünün özüdür. Ve buna uygun olarak, imgesi işte o tanrı olan insan da, gerçek bir insan değil bilakis çok sayıdaki gerçek insanın özünün özüdür, soyut insandır, yani yine bir zihinsel imgedir.(Engels, 1980: 37)

İnsanın öz doğası kavramsallaştırması, Feuerbach'ın din yorumuyla doğrudan ilişkilidir. Din insanın en eski ve en dolaylı öz –bilgi biçimidir. Bu nedenle din, her yerde felsefeyi önceler. İnsan, doğasını kendi içinde bulmadan önce , ilkin onu kendi dışında görür. İlk anda kendi doğası onun tarafından sanki başka bir varlıkmiş gibi düşünülür. Din insanlığın çocukluğa benzeyen durumudur; fakat çocuk kendi doğasını kendi dışında görür. Tanrısal varlık, insan varlığından ya da daha çok, saflaştırılmış, bireysel insanın sınırlılıklarından kurtarılmış ve nesnelleştirilmiş insan doğasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, sonlu olandan farklı olarak “sonsuz ruh” bireyselliğin ve bedenselliğin sınırlarından kurtulmuş zihinden başka bir şey değildir. Tanrı insanın tüm uyumsuz unsurlardan arınmış öz bilincinden başka bir şey değildir; insan kendini dinin içinde özgür, mutlu ve korunmuş hisseder. Tanrısal varlık insanın her şeyden, nesnel olan her şeyden arınmış ve yalnızca kendisi ile ilişkilenen, yalnızca kendinden hoşlanan, yalnızca kendine saygı duyan en saf özneliğidir, en öznel, en derin benliğidir.(Morris, 20004: 40)

Feuerbach'ın incelemesinden birkaç önemli nokta çıkar. Bunlardan birincisi, dinin kendisi en basit ifadeyle insanın sevgi, özgürlük ve akıl aracılığıyla insani varoluşu gerçekleştirme idealinin düşsel bir dışavurumu olduğu için, Feuerbach'ın ilahi olanla insani olan arasındaki zıtlığı yansıtır. Feuerbach'ın düalistik şemasında bu ayrıma neden olan kopma (insan bireyin kendi doğasından kopması) asla telafi edilemez. İnsan olarak, insan doğasından çıkan psişik oluşum olarak anlaşılan din, Feuerbach'ın incelemesi doğrultusunda, tanrısallığa uygun sayılan nitelikler ile insanlara ve sonlu dünyaya bağlanan nitelikler arasında ters bir ilişkiyi ima eder. Feuerbach, insanların kendileri için reddettikleri her şeyi tanrıya atfettiklerini öne sürer. “Yaşam ne kadar boşsa tanrı o kadar dolu ve belirgindir. Gerçek dünyanın sefaleti ve tanrının zenginliği tek bir edimdir. Yalnızca yoksul bir insanın zengin bir tanrısı vardır. Tanrı bir tek istek hissinden çıkar; insan neyin ihtiyacını duyuyorsa ... o tanrıdır.” Tanrının iyiliği üzerindeki vurgu, dünyanın ve insan doğasının köklü bir çürümüşlük içinde olduğunu ima eder ve “tesellisi mümkün olmayan boşluk hissi” ters yönde bir sevgi Tanrısı'na ihtiyaç yaratır. Üçüncü olarak, dini insanın öz doğasının “yansıtılmış imajı” olarak gören Feuerbach, dinin ve teolojinin yanılsamalarına, yanlışlarına ve çelişkilerine karşı eleştirel değildir. Din bireylerin gerçek benliklerine, tür varlıklarına yabancılaşmalarını içerir. Feuerbach dinin gerçek

özünün farkına varılması ve teolojinin antropoloji tarafından güdükleştirilmesi gerektiğini hisseder. Fakat bu dinin saf bir yanılsama ya da saçmalık olduğu anlamına gelmez. “din insan düşüncesinin rüyasıdır” diye yazar. Fakat rüyalarda dahi kendimizi boşlukta ya da cennette değil, dünyada ve gerçeklikteki bir nesne haline getirmekten başka bir şey yapmadığını öne süren Feuerbach için gerçeklik, idealize edilmiş bir öz olarak “tür varlıktır.(Morris, 2004: 40-41)

Feuerbach kendi idealizmine uygun olarak dini kesinlikle ortadan kaldırmak istemez, onu yetkinleştirmek ister. Bizzat felsefe din içinde çözümlenmelidir. O’na göre din şimdiye değin gerçekliğin fantastik bir yansımasında –insan vasıflarının fantastik yansısı olan bir ya da birçok tanrının aracılığıyla- kendi gerçeğini arayan, şimdi ise onu doğrudan ve aracsız olarak sen ile ben arasındaki sevgide bulan insanlar arasındaki duygusal ilişkidir, kalp ilişkisidir. Ve böylece, sonunda Feuerbach ta cinsel sevgi, onun yeni dininin uygulamasının eğer en yükseği değilse en yüksek biçimlerinden biri haline gelir. Feuerbach’ın idealizmi, cinsel sevgi, dostluk, acıma özveri vb. gibi karşılıklı eğilimlere dayanan insanlar arası ilişkileri, ona göre de geçmişe ait özel bir dini anımsatmadan basitçe kendiliklerinden olduğu gibi düşünmek yerine yüce bir onay verildiğinde tam değerlerine ulaştıklarını ileri sürmesinde yatıyor.(Engels, 1980: 34)

1.2.3. Karl Marx ve Yabancılaşmanın Türleri

1.2.3.1. Kapitalist Düzen ve Yabancılaşma

Marks düşünsel hayatına ateşli bir Hegel’ci olarak başladı. Marx, toplumun yapısını büyük ölçüde ekonomik ilişkilerin, bir başka deyişle alt yapının belirlediğini savundu. Marx’a göre ekonomik ilişkiler, bu ilişkilerde bulunanların iradeleri dışında meydana gelir ve toplumun maddi üretim olanak ve araçları ile belirlenir.(Kongar 1995: 128) Ona göre, somut, özel ya da evrensel, tüm düşüncelerimizin kaynağında üretim yapısı vardı. (Timur, 2007: 29)

Toplumlar, insanların gereksinimlerini sağlamak için doğanın güçlerini, kaynaklarını, insanların yaralanabileceği hale çevirerek üretim yaparlar, insanlar üretim yapmak için doğayı etkilerken, araçlardan, doğa hakkındaki bilgilerden, üretim araçlarını kullanım yollarına ilişkin birikmiş hünelerinden doğaya karşı oluşmuş tutumlarından yararlanırlar. İnsanlar ve üretimde yararlandıkları sayılan tüm

bu ögeler toplumdaki “üretim güçlerini” oluştururlar, toplumdaki üretici potansiyelin ne olduğunu belirlerler.(Tekeli, 1977: 34) Marx da bu doğrultuda toplumsal örgütlenmeyi üç ana noktada temellendirir ve bunları birbirlerinden ayırır.İlki, Üretimin maddi kuvvetleri/Üretim yöntemleridir. İkincisi, hakları içeren üretim ilişkileridir. Sonuncusu ise hukuksal ve siyasal üst yapılar/fikirlerdir. Bu sınıflandırma aynı zamanda toplumsal bilinçlilik şekilleridir. Toplumların nasıl örgütlendiğini nihai olarak belirleyen ise üretim şeklidir. Marx’ın kuramının özü, üretim şeklini değiştirmekle toplumsal ilişkiler değişir. (Wallace ve Wolf, 2004: 96)

Marx, Hegel ve Feuerbach’dan devraldığı ‘yabancılaşma’ kavramını, iktisadi² temelli tarihsel-toplumsal tikel bir bağlama yerleştirmiştir. Marx’ın ilk yazılarında işbölümü ve özel mülkiyet yabancılaşmanın iki ana kategorisidir.(Kızılcılık, 1994: 308) Bu ön koşullar insanın iş gücünü bir metaya, dönüştürmektedir. İş bölümü, özel mülkiyet ve metalaşma denilebilir ki Marx’ın yabancılaşma kuramının sacayaklarıdır. (Özbudun vd., 2008: 25)

1843 ile 1848 arasında, Feuerbach’ın etkisi altında düşüncesini daha sonra “eski süprüntü” dediği şeylerden temizleyen Marx, Engels’le birlikte gelişmiş bir maddeci olarak ortaya çıktı. Marx, yabancılaşma kavramının toplumsal hayatın çok önemli yönlerini yansıttığını görmüştü. Hegel’in idealizmi ile Feuerbach’ın soyut maddeciliğinin, gerçek tarihsel koşulları ve yabancılaşma biçimlerini yaratan toplumsal çelişkileri örttüğünün ve bulandırdığının farkındaydı. Marx, metayı kapitalizmin hücreci olarak alırken, burada yabancılaşmış emeği merkezi kavram

² Weisskopf “iktisat ve yabancılaşma” adlı eserinde ‘iktisat’ kavramının belirli bir yönü ile ilgilenmiştir. Bu ilgi, insan varlığının temel dürtüleri, yönelimleri, amaçları, çabaları değerleri ve bunların anlamları üzerine yaptıkları dolaylı varsayımlar ve yargılardır. Ancak iktisatçıların varsayımları burada sadece kendi zamanlarının değer yargılarını dile getirdikleri derecede önemlidir. Burada kullanıldığı anlamıyla “iktisadi düşünce” son iki yüzyılda gelişmiş olan iktisadi akıl yürütme ve faaliyetin temel aldığı hayat felsefesi anlamına gelmektedir.”iktisat felsefesi” terimi burada bahsedilen konu için daha uygun bir terim olabilir. İktisat ve diğer toplumsal bilimlerde sadece konuları ve yöntemleri içeren dallar değildir. İçinden çıktıkları toplumların ve ekonomilerin yorumlarıdır. İktisadi bir sistem ve bu sistemle ilgili düşünce arasındaki ilişki, bir kişinin asıl varlığı ve kendisinin bu varlığa dair bilincini arasındaki ilişkiye benzer; bu, karşılıklı bağımlılık ilişkisidir. İktisadi bir sistem ve bu sistemin iktisadi düşüncedeki yorumu bir bütün oluşturur...İktisadi düşünce ile iktisadi gerçekliğin birbirlerini yansıttığını ve etkilediğini varsayarsak iktisadi düşünceleri genel değer-yaklaşımlarının göstergeleri olarak kullanmak mantıklı olacaktır. Bu terim bir toplumdaki hayatın bütün ilkesel yönlerini içerir: hayata anlam veren temel değerler, insanların birbirlerine ve yaşadıklarına gösterdikleri ve göstermeleri gereken tepkiler, diğer bir deyişle bir toplumun yaşam biçiminin bütünü. İktisatın, daha doğrusu iktisadi akıl yürütmenin temelinde yatan ahlaki felsefe, içinde bulunulan dönemde hakim olan değer-yaklaşımlarının bir yansımasıdır.(İ:16)

olarak ortaya sürer. Özel mülkiyetin bile yabancılaşmış emekten çıktığını savunur. Özel mülkiyet, hem yabancılaşmış emeğin ürünüdür, der; hem de emeğin kendine yabancılaşmasının nedenidir. (Mandel ve Novack, 1975: 85)

Marx için yabancılaşma, insanın gerçek özünden (varlığından) uzaklaşması demektir. Bu olgu insanı kendi doğasına ve içinde yaşadığı topluma yabancılaştıran emek süreci, iş bölümü ve onların dayandığı özel mülkiyet ilişkisinden kaynaklanır. Örnek olarak Marx, feodal toplumu verir. 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 ayrıcalığı kullanan soylular mülksüzleştirilmiş insanların karşısına yabancı güçler olarak çıkmışlar ve onlar üzerinde bir egemenlik ve baskı aracı işlevini görmüşlerdir. (Aktaran: Ergil, 1980: 35)

Rant ve kar elde etme düşüncesi de özel mülkiyetin bir sonucuydu. Marx, özel mülkiyeti ve bu nedenle ödenen rant ve faizi, aslında bütün fiyatı alması gereken işçinin sömürülmesi olarak gördü. Erken dönem yapıtlarında yabancılaşma, işbölümüne ve işçinin ürününden ayrılmasına bağlanırken, daha sonraki çalışmalarında yabancılaşma, sömürülmeye dönüştü; işçi ürünün fiyatının ancak bir bölümünü alabiliyordu. Ama, yabancılaşmanın ve bastırılmanın temel modelinin gerek Hegel’ci çerçevede gerek klasik iktisatçıların dilinde, ifade edilişi aynıydı; bütün, onun parçalarından bir tanesine indirgenmişti, bunu izleyen yabancılaşma, bastırılma, yoksunlaştırma ve parçalanma, benzer biçimde tanımlanmıştı. (Weisskopf, 1996: 59)

Marx, Hegel’den aldığı ve yalnızca tarihsel bir anlam eklediği yabancılaşma kavramını (kapitalist üretim tarzından kaynaklanan) verili toplumsal koşulları betimlemek için kullanır. Kapitalist ile işçi arasındaki zıtlaşmalı mücadeleyi olumsuz biçimde betimleyerek fabrika sisteminin işçinin sağlığına ve mutluluğuna zarar vermekle kalmayıp aynı zamanda onu bir meta statüsüne indirdiğini öne sürer. Böylece, insan mutluluğu için zenginlik yaratmayı ve insan potansiyelini geliştirmeyi içermesi gereken emek süreci, yalnızca işçinin sefaletine yol açar. Birey insanlıktan çıkar ve gerçek varlığına yabancılaşır. İşçiler artık kendi kaderlerinin denetimini kaybederler, hatta emeklerinin ürünü üretim faaliyeti içinde yabancılaşır. (Morris, 2004: 57)

Marx'ın 'yabancılaşma' kavramı, Hegel ve Feuerbach'ın düşüncelerinin eleştirisinden hareket etmektedir. Marx'ın yabancılaşma anlayışında birey, gerçek bir insan; bir dizi duygu, güdü ve maddi gereksinimle donanmış insandır. Yabancılaşmaya maruz kalan, işte bu insandır. Kişi toplumuna, emeğinin ürününe ya da emeğine yabancılaşmışsa bu durum, onu etkileyen (tarihsel-toplumsal) kuvvetlerin belirleyici olmasının sonucudur. (Özbudun vd., 2008: 22)

Hegel düşüncesini dönüştüren Marx, yabancılaşma kavramını, ekonomik ve toplumsal bir kavrama bürümüştür. Emeğin kendisi gibi, emeğin yabancılaşması da Marx için, sadece düşünsel ya da tinsel alanda değil; insanın fiziksel varoluş ve maddi üretim dünyasında yer alan bir süreçtir. "Yabancılaşmış emek" bazı insanlara başkalarının zorladıkları bir çalışma, özgür yaratıcı etkinliğe karşıt olarak "zoraki emek"tir. (Bottomore, 1997: 131) Marks için emek, insanın ürettiği ve böylece kendisini nesneden ayırdığı en önemli bir beşeri süreçti. İnsan kendi ürettiği nesnelere tüketerek bu ayrımı reddediyor ve nesne ile tekrar birleşiyordu. Özne ile nesne arasındaki Hegel'ci ayrılık ve bütünleşmeye yönelik çaba burada üretim ve tüketimin iktisadi diline çevrilmiş; üretilen her şeyi tüketerek hayatı yaratan ve onu destekleyen metabolizmanın fizyolojik süreci olarak anlaşılmıştır. Özel mülkiyetten önce birey ürününü serbestçe kullanabilir ve tüketebilirdi. Özel mülkiyet ve işbölümü bu özgürlüğü yok ederek yabancılaşmaya yol açtı. (Weisskopf, 1996: 58) Dolayısıyla tüm yabancılaşmaların kökeninde insanın emeğinin ürününe bir başaksı tarafından el konulması, yani 'özel mülkiyet' vardır, demek oldukça kolaydır.

Marx, yabancılaşmanın nedenini işbölümünde ve uzmanlaşmada gördü; ona göre, bunlar insanın bütünlüğünü tehlikeye sokuyor ve onu tüm potansiyellerini gerçekleştirmekten alıkoyuyordu. Marx; "komünist toplumda kimse dar bir şekilde belirlenmiş etkinlikler içinde değildir; herkes, kendini herhangi bir etkinlik için geliştirebilir; yalnızca toplum, genel üretimi düzenler, benim bir şeyi bugün, başka bir uğraşı yarın yapmamı olanaklı kılar, sabah avlanmamı, öğleden sonra balık tutmamı, akşam sığır beslememi ve yemekten sonra da bir eleştirme olmadan şu an da yapmak istediklerimi gerçekleştirebilirim" derken, yabancılaşma konusu açıkça dile getiriyordu. Ona göre, insan hayatının ve varoluşunun hedefi bütün kişiliğin ve potansiyellerin gerçekleştirilmesidir. Marx, Hegel gibi çok yönlü bir yaratıcılığı insanın kendini bütünüyle gerçekleştirebilmesinin en önemli aracı olarak görür. Bu

çok yönlü Rönesans insanının sanayi toplumunda da var olmasını istemektir. Hegel, özne ile nesne düşünce ile onun gerçekleşmesi arasındaki ilişkiyle ilgilenmişti. O, emek ve çalışmada, düşüncenin, aklın ve ruhun, toplum ve devletle bütünleştiği yaratıcı bir süreç görmüştü. Benzer bir biçimde, hala Hegel'in etkisinde olan genç Marx için de emek ve işin insanın kendini gerçekleştirme demektir; fakat bu, tek yönlü, parçalanmış, bölünmüş ve insanın potansiyellerini bastıran kapitalist düzendeki bir iş değildi. Genç Marx için, işbölümü baskıcı bir kurumdur. Çünkü tam karşıtı olan sınıfsız bir toplumda üretim araçlarının kolektif mülkiyeti yabancılaşmayı ortadan kaldıracak ve insan, emeğinin ürünleriyle yeniden özdeşleşecektir. Burada söz konusu olan yabancılaşmanın temel bir modelidir, buna ilişkin düşüncelerin özü değildir. Yabancılaşmanın olmadığı erken bir aşamaya, daha sonra yabancılaşmanın olduğu bir aşamaya ve gelişmenin daha yüksek bir aşamasında yabancılaşmanın olmadığı bir düzenin tekrar oluşturulması genç Marx'ın hedefleri arasındadır. (Weisskopf, 1996: 58) Ancak, toplumsallaşma ve kamulaştırmalar, sosyalist ve komünist ekonomilerde hala devam eden işbölümü sonucunda ortaya çıkan yabancılaşmayı ortadan kaldırmamaktadır. Zira, işbölümü, ona eşlik eden uzmanlaşma ve yaşamın parçalara ayrılması, modern teknolojinin, üretim örgütlenmesinin ve modern kitle toplumunun karmaşıklığına yol açmaktadır. Yabancılaşma, sadece karların toplumsallaştırılması ya da kamulaştırılmasıyla ve devlet planlamasıyla ortadan kalkamaz. Bu yüzden Marx'ın erken dönem yapıtlarındaki eleştiriler hala geçerlidir, bu eleştiriler sosyalist ve komünist ülkelere de yöneltilebilir. Yabancılaşma hakkındaki bu erken dönem görüşlerinin son zamanlarda, özellikle varoluşçu düşüncenin etkisi altında tekrar canlanması ve Marx'ın eleştirisinin, kapitalist (ya da komünist) bir sanayi ve teknoloji toplumunu daha geniş bir çerçevede eleştirmede kaynaklık etmesi bir rastlantı olmayacaktır. (Weisskopf, 1996: 60)

Marx'a göre, insanlık tarihi, insanlığın ve medeniyetin gelişmesi ile birlikte artan yabancılaşmanın da tarihidir. Daha doğrusu öyle olmalıdır. Tabiatıyla, insanın kendi geçeceğine dönebilmesi için yabancılaşmadan kurtulması gerekmektedir. Yaratıcı olan insanın, pasifleşmesi ve özelliklerini kaybetmesi, yaratılan nesnenin onu yaratandan bağımsız ve ayrı bir güç haline gelmesi, verimi de düşünerek ve insanın sosyal ve değerli bir yaratık olma özelliğini zedeleyecektir. Marx'a göre,

çalışma hayatında, tabii ki kapitalizmin ilk dönemlerindeki şartlar altında, fert kendi yaratıcı gücünü görmemezlikten gelmektedir. (Erkal, 1999: 302)

Marx, Paris el yazmalarında din üzerine çok az şey söyler, çünkü Feuerbach'ın eleştirisinin dinle kuramsal düzeyde yetkince uğraştığı kanısındadır. Tanrıyı olumsuzlaması anlamında ateizm, insanın varlığının postüla olarak kabulüne dayanır.; fakat “gerçek yaşam” doğru insanlık ancak “olumsuzlamanın olumsuzlanması” ile (özel mülkiyetin iptaliyle) başarılabilir. Böylece Marx, basitçe dinin eleştirisini yapmanın uzun bir süre daha savunulacak bir konum olmadığına inanmıştır, çünkü din bir anlamada ikincil bir olgudur ve sosyoekonomik koşullara bağımlıdır. Bu nedenle, ancak dine hayat veren koşullar dönüştürüldüğü zaman onun üstesinden gelinebilir. (Morris, 2004: 59)

1.2.3.2. Burjuva Toplumundan Doğan Ekonomik Yabancılaşma

Marx, insanda yabancılaşmanın dinsel, metafiziksel ya da ahlaksal yaklaşımlarla tanımlanmadığını göstermiştir. Tam tersine, metafiziksel, dinsel ve ahlaksal görüşler insanın yabancılaşmasına, onun kendisinden kopmasına, dikkatinin sahici bilincinden ve sahici problemlerinden sapmasına yardımcı olur. İnsanda yabancılaşma teorik ve zihinsel – yani, sırf fikirler ve duygular düzeyinde- değil, özellikle pratik bir olgudur ve pratik yaşamın bütün alanlarında kendini açığa vurur. Çalışma/ iş yabancılaşmıştır: İnsanı bağımlı kılıcı, sömürücü, bezginlik verici, ezicidir. Toplumsal yaşam, insan topluluğu, sosyal sınıflarla ayrışma uğratılmış, kendisinden koparılmış, çarpıtılmış, siyasal yaşama dönüştürülmüş, yanıtılmış, devlet araç edilerek kullanılır olmuştur. (Lefebvre, 2009: 53) Bu durum el koyucular yani egemen sınıflar (dinsel/seküler yönetici ve sermayeder) açısından ‘yabancılaştırıcı ideolojilerin’ devreye sokulmasını beraberinde getirmiştir. Ve yazılı tarih boyunca bu ideolojiler ‘üç kutsallık’ birimi çevresinde dönüp durmuştur: Din, Devlet, Para. Sınıflı toplumda tarih boyunca bu üç ‘kutsallık’ farklılaşan ağırlıklarla emekçi insanlığın karşısına, dikilmişlerdir: Kimi zaman ‘Tanrı(lar)ın buyrukları’ dikilmiştir insanlığın karşısına kimi zaman kutsallaştırılmış Devlet, kimi zaman ise ‘paranın dayanılmaz cazibesi’. Biri ruhbanın sermayesidir, biri asker ya da sivil bürokratin (yöneticinin) diğeri ise çok genel anlamıyla kapitalistin.(Özbudun vd., 2008: 52) Bu sebepler toplumsal yabancılaşmayı çeşitli derecelere ayırmayı ve sınıf

yapısı ile ilişkilendirmeyi mümkün kılmıştır. Toplumdaki çeşitli alt gruplar, buldukları toplumun değerlerini özümseme ve gerçekleştirme derecelerine göre sıralandırılırlar. Sıralamanın en üst bölümünde yer alan ve toplumsal değer istemi ile en fazla özdeşleşmiş olanlar “seçkinler” grubundan da o kadar uzaklaşmış olur. Toplumdaki, gücün servetin, statünün ve saygının temeli işte bu psikolojik durumdur. Temel değerler, benimsedikleri ve akıllara derin bir biçimde kök saldıkları sürece, toplumsal sistemin üzerine kurulu olan hiyerarşi ve sınıfsal tabakalaşma sorgulanmaya başlanır. Eski değer sisteminden uzakta olan gruplar daha yüksek bir statü için seslerini yükseltirler. İşte bu, işçi sınıfının yaptığı ve kimi alt tabaka gruplarının halen yapmakta oldukları şeydir. (Weisskopf, 1996: 29)

Yabancılaşma, kapitalizmin toplumsal ve iktisadi düzenlemelerine içkin olan nesnel bir durumdur. Yabancılaşma kavramını en açık biçimiyle anlatan yabancılaşmış emeğin merkezi önemi de buna dayanmaktadır. Emek gücü, insanlığı “tür olarak” tanımlar; bu şekilde ihtiyaçların karşılanması, insanların yetilerini ve potansiyelini geliştirir. Fakat üretimin tüm biçimleri “nesneleşmeyle sonuçlanır ve insanlar bu süreçte kendi yaratıcı yeteneklerinin somut ürünleri olana ancak yaratıcılarından fiilen ayrılmaya başlayan malları ima ederler. Yabancılaşma, işte insanlığın türsel varlığıyla nesneleşmesinin kapitalizmde büründüğü çarpık biçimdir.(Marshall, 1999:798) Nesnelleşme ise, etkisini en çok insan hayatını mekanik bir organizmaya çevirmekle gösterir. Günümüzde hayatla ilişkimiz gittikçe mekanikleşmektedir. Başlıca amacımız, mal üretmektir; bu nesnelere tam bir bağlanma süreci içinde kendimizi de mala dönüştürmekteyiz. (Kılıç, 1999: 59) Yabancılaşmanın nirengi noktasını teşkil eden “eşyalaşma” ve eşya tarafından istila edilme, açık bir dille ifade edilecek olursa, kişinin tüm alakalarının yöneldiği şeyin sadece eşya/nesne olması, dünyasını sadece maddenin doldurmasıdır. Meselenin özü burasıdır. Çünkü bu tespit, bireyin dünyaya bakış tarzını ve değerlendirmesini belirlemektedir.(Kılıç, 1999: 58)

Marx için yabancılaşma, nesneleşme sürecinin özel koşulların da aranmalıdır. Onun kuramında nesnelere üretimi değil; emek sürecinin de içinde yer aldığı sosyal ekonomik koşullar ve kurumlar yabancılaşmayı yaratır. (Ergil, 1980: 37) Ona göre, yabancılaşma, kapitalizme özgü bir olgu değildir. Ama, kapitalizm yabancılaşma olgusunu doruğa çıkararak bir sistemdir. Bunun nedeni de kapitalizmin emek sürecini

en küçük ayrıntısına kadar emekçinin /çalışanın özgür iradesinden soyutlamasıdır. (Ergil, 1980: 36)İşçi ne kadar çok servet üretse, üretimin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa, kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Şeyler dünyasının artan değeriyle doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası değersizleşir. Emek yalnız meta üretmez; kendini ve bir meta olarak işçiyi de üretir ve bunu meta ürettiği oranda gerçekleştirir. Ürünü- emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir. Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış maddeleşmiş emektir: Emeğin nesneleştirilmesidir. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesneleştirilmesidir. (Marx, 2009: 75) Kapitalizmde üretimin meyveleri, başkalarını yarattığı artığa el koyan ve böylece yabancılaşmış emeği doğuran işverenlere aittir.

Marx, bu türdeki emeğe dört ayırıcı özellik atfeder: İşçinin bir hayvan değil, insana özgü olan kendi “türsel öz”ünden yabancılaşması; kapitalizmin emeği, toplumsal bir ilişki olmaktan çıkarıp, pazarda alınıp satılan bir meta durumuna düşürmesinden dolayı işçiler arasında görülen yabancılaşma; işçinin kapitalist sınıf tarafından el konulup kendi denetiminden çıkması nedeniyle yabancılaşması; böylece işin, artık ya çok az içsel tatmin sunması ya da hiç sunmaması yüzünden anlamsız bir faaliyet olmaya başlaması.(Marshall, 1999: 799)

Marx emek sürecini, “ kendisi ve doğa arasındaki maddi etkileşimci kendi rızası ile başlatan insan tarafından yönlendirilen ve denetlenen ve bu yolla onun amacını gerçekleştiren bir olgu” olarak tanımlıyor. Ona göre, insan ve doğa arasındaki etkileşim karşılıklıdır. Dış dünya üzerinde etkide bulunup onu değiştirdikçe insan aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Uyuyan güçlerini harekete geçirip amacı doğrultusunda yönlendirerek onları geliştirir. O halde insan emek sürecini kendi temel gereksinmelerine yanıt verecek ya da yitirdiği özünü yeniden kazanacak biçimde düzenleyebilir. Bu açıdan bakınca Marx, tarihi, yabancılaşmadan kurtuluş ve onu yenmek doğrultusunda bir gelişme olarak görür. Bu gelişmenin son aşaması komünizmdir. Gerçek insan varlığı komünist varmadıkça hiçbir ekonomik sistem içinde yabancılaşmanın etkisinden kurtulamayacaktır. Fakat yine de pek çok yabancılaştırıcı öge kapitalist dönemin kalıntıları olarak komünist sistemde yaşayabilir. Ama komünizm özel mülkiyet ilişkisiyle birlikte sömürüyü

yani yabancılaşmanın maddi temellerini ortadan kaldıracığı için yabancılaşma olgusunu da zamanla yok edecek potansiyele sahiptir.(Ergil, 1980: 36)

Marx, yabancılaşmış emeği kapitalist üretiminin temeli ve başlangıcı olarak yerleştirdikten sonra, sonuçları çıkarır; Üretici, doğrudan doğruya kendisi için ya da ortak çıkarlarla birleşmiş bir topluluk için değil; kendisinininkine karşıt çıkarları ve amaçları olan bir başkası için çalışırsa emek yabancılaşır. Bu zıtlaşmış üretim ilişkisi işçiye birkaç yoldan zarar verir:1) Kendi vücuduna yabancılaşır; vücudu, kendisinin bir parçası olduğu için değil, üretim sürecinin bir ögesi olarak görev yapması için, bir fiziksel özne olarak korunur. 2) Doğaya yabancılaşır, çünkü bütün çelişkileriyle doğal nesnele, kendi tatmini ya da kültürel doyumunu için araçlar olarak değil, yalnız karlı üretimin maddi araçları olarak görev yaparlar. 3) Bir insan varlığı olarak kendi özgül varoluşuna yabancılaşmıştır., çünkü onu sadece fiziksel güç düzeyine alçaltan ekonomik etkinlikleri, onun özel yetilerini gerekmez, kullanmaz ve geliştirmez. 4) Son olarak öteki insanlardan kendi türünden ayrılır. “insan kendine karşıysa başka insanlara da karşıdır.” Bunun sonucunda mülksüzleşmiş işçi, ne emek faaliyetinden, ne de bunun ürününden yaralanır. Bunlar onun haz duyması, ya da doyumunu için bir araç değildir, çünkü her ikisi de kendinden başka biri, kapitalist, tarafından mülk edinilir. “ İşçinin etkinliği kendisi için azapsa, başka biri için haz ve doyumdur.” (Mandel ve Novack, 1975: 85)

Geniş kapsamlı Marksist yabancılaşma teorisi içinde ekonomik yabancılaşma, sınıflı toplumda insan faaliyetinin bütün alanlarını kapsayan çok daha genel bir olgunun sadece bir parçasıdır. Ama en belirleyici unsurdur. Meseleye, birbirini izleyen safhalar halinde yaklaşıldığında ekonomik yabancılaşmanın ilk ve en çarpıcı yönü, insanların üretim ve geçim araçlarına hür olarak erişebilme imkânından yoksun kalmalarıdır. Bu, insan tarihinde yeni sayılabilecek bir gelişmedir. Bu bir başlangıç noktasıdır, çünkü ücretli emek kurumu, yani insanların iş güçlerini bir başka şahsa, işverene satmak zorunda bırakılmaları, sadece üretim araçlarının dilediği gibi kullanabilme imkânının toplumun önemli bir kesimine tanınmadığı yer ve zamanlarda, geniş ölçüde ortaya çıkabilir.(Mandel ve Novack, 1975: 29)

Marx, ekonomik yabancılaşmayı kendi sistematığı içerisinde tasnif etmiştir. İlki, emekçinin, emeğinin ürününe yabancılaşmasıdır. Bu aşama, diğer üretim biçimlerinde olduğu gibi, kapitalizmde de emeğin, ürünü olan nesnelere içkin

olduğudur. Kapitalist nesnelleşmeyi, kapitalizm öncesi ve sonrası (komünist) toplumlardaki süreçlerden ayıran, emekçinin ürününden yabancılaşmasıdır. Kapitalist üretim biçiminde emek, alınır-satılır bir mal olduğu için, emekçinin ürünleri, yaratıldıkları anda ona yabancıdır. Emekçinin onlara ne el koyabilir, ne de kullanabilir. Ancak satın alabilir. Şu halde emekçi, ürünlerine ne olacağı konusunda bir denetim yoksunudur. Oysa emekçi, yaşamını ürününe koymuştur. Bu durumda, Marx için, emekçinin yaşamı kendisine değil, ürettiği nesnelere aittir. Ne kadar çok üretirse, ürettiğine oranla o kadar daha aza sahip olur; iç-yaşamında o denli yoksullaşır. Emekçi ne kadar çalışır ve ne kadar çok üretirse o kadar ürünlerinin, daha doğrusu, sermayenin, egemenliği altına girer.(Ergil, 1980: 41)

İşçi kendi emeğinin ürününe, yabancı bir nesneymiş gibi bir ilişkidir. Bu öncülden bakılınca açıkça görülür işçi kendisini ne kadar harcarsa karşısında yarattığı yabancı nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi –iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa kendine ait şeyler de o kadar azalır.(Marx, 2009: 76) Emeğin yarattığı nesne, emek ürünü, insanın karşısına yabancı bir öz, üreticiden bağımsız bir güç olarak çıkar. (Mandel ve Novack, 1975: 86) Şu halde, emeğin yabancılaşmasının ilk ön şartı, emeğin temel üretim ve geçim araçlarından ayrılmasıdır.

Marx, diğer bir aşamada emekçinin, kendi üretken faaliyetine yabancılaşmasıdır. Marx için bu aşama, ürünün, emeğe yabancılaşması olgusunu içerir. Marx'ın öğretisinde yabancılaşmış emeğin üç niteliği vardır: 1- İş, işçi/emekçi için dışsaldır. Ona ait olmadığı gibi, öz doyumun kaynağı da değildir. 2- İş, gönüllü değil, zorla benimsenen bir olgudur. Emekçinin kendisi tarafından istenip düzenlenmediği için. Onun temel gereksinmelerinden çok, başka gereksinmelerini karşılayan bir araç niteliğindedir. Bu durumda, insanın insani ve hayvani işlevleri, Marx'a göre yer değiştirmektedir. (Ergil, 1980: 42)

İnsanların bir kısmı, topraktan sürülünce, üretim ve geçim araçlarına erişebilme imkanları artık kalmayınca, yaşamaya devam edebilmek için iş gücünü pazarda satmak zorunda bırakılınca ortaya çıktı. Yabancılaşmanın başlıca özelliği budur. Ekonomik alanda, sahip oldukları tek metayı: İş gücünü, emek pazarında satmadan hayatlarını devam ettirememeleri insanların içinde buldukları ekonomik zaruretin sonucudur. İş gücünü, yani zamanın bir parçasını, yaşayabilmen için gereken para karşılığında bir başkasına satılması şu anlama gelmektedir; İşverene sattığın zamanın

bütünü ona aittir, sana değil. Bütün bu zaman içinde senin ne yapacağını ve ne yapmayacağını söyleyen iş verendir. Faaliyetine hükmeden o'dur.(Mandel ve Novack, 1975: 31) Sabit sermayenin genişlemesiyle, işçi sadece kullana geldiği üretim araçlarından ve aletlerinden yabancılaşmamakta, başına geçtiği makinenin bir uzantısı olmaktadır. Çünkü onun yaşam süreci bu makinede içerilmiştir. Makinenin temsil ettiği otomasyon kendini hareket ettiren güçtür. Toplumların daha az gelişmiş oldukları tarihsel aşamada emekçi, üretim araçlarına can verebilir, onları kendi organları gibi, yeteneği, gücü ve becerisi doğrultusunda ve bunları gerçekleştirmek amacıyla kullanabilir. Ama otomasyonun üretimde egemen olmasıyla mekanik yasaların sağladığı olanaklarla insan becerisi makineye aktarılmıştır. Üretim, emek tarafından yönetilen, denetlenen bir süreç olmaktan çıkıp, makinenin bütünleştirici ama insanlık dışı denetimine girmiştir. İşçi makineye bir ek gibi çalışmış, hayatını ve çalışmasının ahengini makinenin işleyişine uydurmak zorunda kalmıştır.(Mandel ve Novack, 1975: 32)

Marx, emekçinin kendi tür-yaşamına yabancılaşması aşamasını ise, insan türünün ve gerçek insan varlığının ayırıcı niteliklerini, üretken eylem ve nesnel âlem üzerinde çalışması olarak açıklamıştır.

Yabancılaşmış emek, başka bir deyişle, insanın emeğinin ürünü kendisinden alınca, onun tür-yaşamı da elinden alınmasıdır. . Bir ücretli, iş gücünü hayatının belli bir süresi için işverene satınca, emeğinin ürünleri kendisine ait değildir. Emeğinin ürünleri işverenin mülkü olur. Modern ücretlinin, emeğinin ürünlerine sahip olamayışı gerçeği burjuva toplumunda yaşamaya alışmış insanlara çok olağan gelse de, bir bütün olarak insanlığın tarihi açısından o kadar normal değildir. Hem eski çağların hem de orta çağların zanaatkârları kendi ürünlerinin sahipleriydiler. Kapitalizmde, ücretli işçi yalnız emeğinin ürünü üzerindeki mülkiyet hakkını kaybetmekle kalmaz, üstelik bu ürünler ona düşmanca ve zararlı bir tarzda iş görürler.(Mandel ve Novack, 1975: 32)

Son aşama ise, emekçinin işverene/kapitaliste yabancılaşmasıdır. İnsan, tür-yaşamına yabancılaşınca, kaçınılmaz olarak, türünün diğer üyelerine de yabancılaşır. Emekçinin durumunda bu olgu daha da yoğun olarak belirir. Eğer emekçi için ürünü, kendine yabancı, düşman güçlü ve bir bağımsız bir nesne ise, bu ürüne el koyabilen

adam yani kapitalist, emeğin efendisidir. Bu efendi de doğal olarak dışsal, yabancı güçlü ve emekçiden bağımsızdır. (Ergil, 1980: 43)

1.2.3.3. Dinin Eleştirisinden Doğan Dinsel Yabancılaşma

Dinin devlete desteği orta çağ boyunca süregelmiştir; egemenin iktidarı doğal hukuk ile sınırlıydı. Yönetici tanrının temsilcisiydi. Orta çağ sonlarında ise iktidarın kaynağına ilişkin düşünceler giderek kaymaya başladı. Rönesans- reformasyon- aydınlanma, giderek yükselen, iktidar üzerinde hak talep etmeye başlayan burjuvazinin, feodal egemenliğin meşruiyet kaynağı olan ‘tanrısal iktidar’ fikrini geriletmesine düşünsel arka plan oluşturdu. Rasyonalizm, yani insan akılının her şeyin tek ölçütü olduğu düşüncesi ise, insanlık için yeni bir ümit kaynağı oldu. Çünkü rasyonalizmin ereği, toplumsal yaşamı kutsallıktan arındırılmasıydı. (Özbudun vd., 2008:50) Çünkü din duygusu, yeryüzündeki insanın zayıflığını, gerçek insanlarda bulunmayan bütün yetkileri taşıyan tanrının, mutlak gücüyle bütünlemiştir. Şamanlardan rahiplere kadar, tanrının toplumdaki temsilcileri ise bu durumu kendi çıkarları için kullanmışlardır (Mandel ve Novack, 1975: 96)

Dinin toplumsal ve tarihsel olgu olarak, yani zorunlu olarak, maddi üretim ve ona denk düşen toplumsal ilişkilerce koşullanan ideolojinin, bir halkın manevi üretiminin, fikirlerin, tasarımların ve bilincin çeşitli biçimlerinden biri olarak asıl Marksist incelemesi, Alman ideolojisiyle başlar.(Löwy, 1996: 28)

Din, üyelerinin ideal, gayri-dünyevi inançları olarak kalır; çünkü din, onda hayata geçirilmekte olan insanın gelişme aşamasının ideal ifadesidir.(Marx ve Engels, 2000: 64)Dine karşı eleştirinin temeli şudur: Dini insan yaratır, insanı din yaratmaz. Ve din, ya henüz kendini bulamamış ya da yeniden yitirmiş insanın öz saygısı ve öz duygusudur. Fakat insan soyut, dünyanın dışına çömelmiş oturan bir varlık değildir. İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, ters bir dünya bilinci olan dini yaratır, çünkü onlar ters bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi, ansiklopedik özeti, popüler biçimindeki mantığı, manevi öz savunması, coşkunuğu, ahlaki onaylayışı, resmi tamamlayıcısı evrensel avuntu ve haklılık temelidir. İnsanın özünün hayalde gerçekleşmesidir, çünkü insanın özü somut gerçekliğe sahip değildir. O nedenle dine karşı mücadele, dolaylı olarak dinin manevi aroması olduğu o dünyaya karşı mücadeledir. (Marx ve Engels, 2000: 86)

Marx kendisinin bir tanrı tanımaz olduğunu itiraf etmiştir.(Russel, 1996;150) Ona göre din, hem gerçek sefaletin ifadesi, hem de gerçek sefalete karşı protesto, baskı altında ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir; tıpkı, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu gibi, din halkın afyonudur. (Marx ve Engels 2000: 87) (Marx, 2000: 17)

1.2.3.4. Kapitalist Düzen Ve Yabancılaşmanın Sonu; Komünizm

Toplumsal değişim, önceden bastırılmış ve yabancılaşmış olan öğelerin egemen duruma gelmesiyle gerçekleşir. Bu yaklaşım, insanın ve toplumun içindeki karşıt güçlerin dengesi felsefesine dayanmaktadır. İnsanın varlığında ve toplumsal yaşamda, açıkta olan ile gizlenmiş, bastırılmış olan arasında bir karşıtlık vardır. Tarihteki değişim, karşıt iki güç arsında dengeyi sağlamak, ayrılmış olanları tekrar birleştirmek için yapılan girişimler tarafından sürüklenmektedir. Ama karşıtların nihai uyumu ve birleşimi, insanın sonluluğu ve tarihin sınırları içinde imkânsızdır. Bununla beraber eğer koşullar değişim için uygun ise, belirli bir toplum içinde ve belirli bir tarihsel andaki, belirli ve özel yabancılaşma durumlarını düzeltmek, onlara çare bulmak olanaklıdır.(Weisskopf, 1996: 31) Materyalist tarih anlayışına göre tarihte en sonunda belirleyici etken, gerçek yaşamın üretimidir. “Marx’da, ben(Engels) de bundan daha çoğunu asla ileri sürmedik. Bundan ötürü, herhangi bir kimse, bunu ekonomik etken, biricik belirleyici etkendir diyerek bozarsa, bu önermeyi anlamsız, soyut saçma bir söze dönüştürüyor demektir.” Ekonomik durum temeldir, ama üst yapının çeşitli öğeleri –sınıf savaşımının politik biçimleri ve sonuçları, örneğin başarılı bir çarpışmadan sonra yenen sınıfın koyduğu anayasalar v.b. hukuksal biçimler, özellikle de bu gerçek savaşımın onlara katılanların beyinlerindeki yansımaları, politik, hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler ve daha sonra bunların dogma sistemleri- de tarihsel savaşımın gidişinde etkilerini gösterebilir ve bir çok durumda özellikle onların biçimini belirlerler. Bütün bu öğeler arasında bir etkileşim vardır. Tarihimizi çok belirli önceller ve koşullar altında kendimiz yaparız. Bu öncel ve koşullar arasında en sonunda belirleyici olan, ekonomik olanlardır. Ancak politik olanlar (v.b) ve insanların uslarından çıkmayan gelenekler bile, belirleyici olmasalar da, bir rol oynarlar. (Engels, 2000: 16)

Marksizme göre, yabancılaşma biçimleri, insanın doğa ve toplum güçleri karşısındaki zayıflığının ve bu güçlerin hareket kanunlarını bilmeyişinin ürünüdür. Bu yabancılaşma biçimleri ebedi değildir. İnsanın doğal çevresi ve toplumsal ilişkileri üstündeki denetiminin ve bunların gelişme süreçlerinin bilimsel bilgisinin arttığı ölçüde, azalabilirler. İnsanın doğa toplumsal örgütlenme üstündeki egemenliği sosyalizmde en yüksek noktasına ulaşıncaya, bunlar da azalacak ve bütünüyle yok olacaktır. Var olan yabancılaşmanın kökleri, çalışan kitlelerin üretim araçlarından kopmasıyla ve bunun sonucunda ücretli emeğin yabancılaşmasıyla doğan ve büyüyen kapitalizmde yatar, bu gelişmenin sürmesiyle bu sistem yabancılaşmanın koşullarını toplumsal varoluşun bütün düzeylerinde daha yaygın olarak üretmeye devam eder. Çağdaş tekeller kapitalizm yabancılaşmanın koşullarını öyle yoğunlaştırmış ve evrenselleştirmiştir ki, bu hastalığın sonuçları imkânsız bir virüs gibi bütün organizmaya yayılmıştır. (Mandel ve Novack, 1975: 12) Bu hal, insanlığın kaçınılmaz ve şifasız bir felaketi değildir. Marksist yabancılaşma kavramı toplumun mutlak anlamda ezilen sınıflarının ötesine de yayılır. Ezenlerde toplumun büyük kitlesi ile insanca iletişim kuramadıkları için insani yetilerine yabancılaşmışlardır. Ve bu ayrılık, bu parçalanma, sınıflı toplum ve getirdiği farklılaşmalar var oldukça, kaçınılmazdır. Ferdi seviyedeki bu yabancılaşmanın bir başka korkunç görünümü de, meta üretimine ve iş bölümüne dayalı toplumun insanlarda yarattığı yalnızlık duygusudur. Bu toplum, her koyun kendi bacağından asılır ilkesinin yürürlükte olduğu bir toplumdur. Aşırı ferdiyetçilik, aşırı yalnızlık demektir.

Emeğin yabancılaşmasının ve burjuva toplumunda insan yabancılaşmasının belirli tezahürlerinin, köklerinin tahlili tamamlanınca, artık emeğin ve insanın yabancılaşmasından arınmış bir toplumun tasarlanabileceği sonucu kaçınılmaz bir şekilde belirmektedir. Tarihi bakımdan ve insan tarafından üretilmiş bir felakettir bu, tabiatı veya insan tabiatında köklenen bir kötülük değil, insanın yaptığı her şey gibi yine insan tarafından yıkılabilir. bu şartlanma yani yabancılaşma tarihin bir ürünüdür ve tarih tarafından yok edilebilir., ya da hiç olmazsa daha fazla ilerlemeyle yavaş yavaş yenilebilir. (Mandel ve Novack, 1975: 39-40)

Her ne kadar Marx için yabancılaşma, insan durumunun temel olgularından biri ise de, onun sona ermesi, daha doğrusu, sona erdirilmesi, iradi sosyal değişimin ana ereklere biridir. Yabancılaşmanın sona ermesi, kapitalizmin sona ermesi ile

bağlıdır. Tabii, kapitalizmin sona ermesi ya da erdirilmesi yeterli neden değildir. Sadece bir önkoşuludur. Belirleyici koşul, komünist toplumun yaratılmasıdır. Ancak Marx, önerdiği komünizmin nasıl bir sosyal ve ekonomik yapıyı yansıtacağına dair ipuçları dışında sistematik bilgi sunmamıştır. Tıpkı El yazmalarında olduğu gibi, Alman ideolojisi adlı yapıtında da Marx, emekçilerden oluşan sosyal birliğin kapitalist özel mülkiyetin yerine toplu mülkiyeti, üretimin komünistlik yönetimini ve bu yolla da insanın insanla ve insanın ürettikleri ile arasındaki yabancılaştırıcı ilişkileri yok etmeyi başaracağını belirtmiştir. Bu erekler gerçekleştirildiğinde, Marx, insanların canlarının istediği üretken faaliyeti, örneğin sabahleyin avcılık, öğleden sonra balıkçılık, akşam yemeğinden sonra eleştirmenlik yapabileceğini savunur. Aynı ve tabii yabancılaşmış bir sınıf olarak değil; evrensel ve ayrışmamış bir güç olarak emekçiler, üretici güçlerin bütünlüğünü ve böylece tüm toplumsal kapasiteleri geliştirecek biçimde, sınırlanmamış ve kendilerine zorlanmamış bir eylem bütünlüğü gerçekleştirebilirler. Böylece komünizm emek, (çalışma ve iş değil) denen olguyu ortadan kaldırılır. Aynı anda, sınıflarla birlikte, sınıf egemenliğini de yok eder. Fakat bu süreç, soyut bir gerçeklikte oluşmaz. Kapitalizmin yabancılaştırıcı ilişki ve kurumlarının ortadan kaldırılması, kendilerinin insanca yaşaması ve gelişmesine engel olan bir güç durumuna geldiği zaman mümkündür. Başka bir deyişle, biryanda kendi üretim güçlerine ve yaratmış oldukları servet dünyasına yabancılaşmış mülksüz bir proleterya; diğer yanda, üretim güçlerinin evrensel bir etkileşiminin olması gerekir. Bunlardan ilk, yeni bir toplumun yaratılması için gerekli tarihsel öznenin varlığını; ikincisi, komünizmin aynı anda, bir dünya tarihi olgusu olarak ve zorunlu olarak ortaya çıkmasını içerir.(Ergil, 1980: 54)

Marksizim, metafizik veya teolojik bir cevap yerine, yabancılaşmanın azaltılması ve giderek yok edilmesi için bir devrimci siyasi program verir. (Mandel ve Novack, 1975: 11) O halde, toplumun üretici güçlerinin yeterli düzeyde gelişmesi ve insanın temel gereksinmelerini karşılayacak toplumsal düzenlemelerin yapılmasıyla yabancılaşma giderilebilir.(Ergil, 1980: 38) Emeğin yabancılaşmasının ve burjuva toplumunda insan yabancılaşmasının belirli tezahürlerinin köklerinin tahlili tamamlanınca artık emeğin ve insanın yabancılaşmasından arınmış bir toplumun tasarlanabileceği sonucu kaçınılmaz bir şekilde belirlenmektedir. Tarihi bakımdan ve insan tarafından üretilmiş bir felakettir bu, tabiatı veya insan tabiatında

köklenen bir kötülük değil; insanın yaptığı her şey gibi, yine insan tarafından yıkılabilir. Bu şartlanma, yani yabancılaşma, tarihin bir ürünüdür ve tarih tarafından yok edilebilir, ya da hiç olmazsa daha fazla ilerlemeyle yavaş yavaş yenilebilir. (Ergil, 1980: 80) Sınıflı toplumda yabancılaşma, emekçi kitlenin mülksüzleştirilmesine ve sömürülmesine dayalı olduğu için hastalığın niteliği, tedavisinin yolunu da bize göstermektedir. Bu ancak, işçilerin emeklerinin araçlarıyla yeniden birleşmeleri sağlanırsa yok edilebilir. Ama bu ilkelliğin bir biçimine geri dönüşle değil, bilimin, teknolojinin ve sanayinin en yüksek aşamalarına toplulaştırılmış bir üretim tarzında birleştirmekle mümkündür. Bu da işçilerin kendi demokratik denetimleri altında işletilen millileştirilmiş bir iktisada dayalı bir rejimi kuracak olan sosyalist devrim yoluyla gerçekleştirilebilir. İnsan ilişkilerinin böyle temelden bir yeniden düzenlemesiyle doğacak yeni dünya, barbar geçmişten miras kalan yabancılaşmanın yok edilme koşullarını yaratır. (Mandel ve Novack, 1975: 13)

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 varsayarlar . (Marx, 2000: 101) Yabancılaşma sorununun çözümü, ancak üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılmasıyla olanaklıdır. Onlara göre, yabancılaşma sorunu, ancak ana malcılarının ve onların temsilcilerini oluşturan işletme yöneticilerinin etkilerinden kurtulmalarıyla köklü bir çözüme ulaşılabilir. (Güven, 1999: 144-145)

Özetlenecek olursa, Marx yabancılaşmanın ortadan kalkmasını, onun doğuşuyla aynı yoldan olacağını ön görmektedir. Kapitalizm, bir dünya sistemi niteliğini kazandıktan sonra, bünyesinde birleştirdiği toplumlarda var olan yabancılaştırıcı ilişki ve kurumları özümlemiş ve onları kat kat arttırmış, insanın karşısına yabancı bir dünya çıkarmıştır. Ama öte yandan Marx, kapitalizmin üstün yaratıcılığına da hayrandır. Ne var ki, üretim güçlerini sınırsız ölçüde geliştiren kapitalizm, tarihsel misyonunu gerçekleştirirken kendi sonunu hazırlayan çelişkilerini de yaratıp, sergilemektedir. Yabancılaşma ve ona dayanan sömürü, dönemsel bunalımlar, tekelleşme, artan sınıf bilinci ve giderek huzursuzluğu artan

proleterya bütün bu faktörler temeli kapitalizm çıkmazından doğmaktadır. (Ergil, 1980: 54) Kapital'de yer alan bu görüşlere paralel olarak Marx'ın: Kapitalizmin ekonomik büyüme ve gelişme yaratmadaki başarısı, onun sınıf ve sınıf çelişkisi yaratmasının yanında, teknolojik, kurumsal ve tutumsal değişiklikler yaratarak sosyalizme geçişi kolaylaştırmasıdır. Bunlara örnek olarak da işçi kooperatiflerini çalışma yasalarını, sanayileşmenin ilerlemesiyle eş zamanlı giden iş bölümündeki değişimleri ve özellikle büyük şirketlerde yönetim ile sermayeciliğin ayrılmasını gösterir. Görüldüğü gibi yabancılaşmanın ortadan kalkması için komünist ya da sosyalist (Marx bunları aynı zamanda kullanılmıştır) ilişkilerin topluma egemen olması gerekir. (Ergil, 1980: 79) Bu anlamda, Marksist yabancılaşma teorisi, içinde yabancılaşmanın tedrici kayboluşu ve nihai yıkılışı için gerekli şartların yaratılması yoluyla yabancılaşmadan kurtuluş teorisini de ihtiva eder. Marksistler yabancılaşmanın tedrici kayboluşu için sosyo- ekonomik ön şartların, bir dünya sosyalist devrimiyle başlayan sınıfsız bir toplumda yaratılabileceğini ve başka bir yol olmadığını bilirler. Burada sınıfsız toplum denildiğinde kastedilen Sovyetler Birliği'nde, doğu Avrupa'da ve Çin'de var olan toplumlar değildir. Bunlar en iyi şartlarda kapitalizmle sosyalizmin arasında yarı yola varmış geçiş toplumlarıdır. Özel mülkiyetin yok edilmiş olmasına rağmen bu toplumlar henüz çeşitli sınıflara bölünmeyi yok edememişlerdir; hâlâ farklı sosyal sınıf ve tabakalar, iş bölümü ve meta üretimi vardır. Bu şartlardan dolayı bu toplumda yabancılaşmış emek ve yabancılaşmış insanda vardır. Yabancılaşmış emeğin ve yabancılaşmış insan faaliyetlerinin ortadan kalkması için gerekli şartlar, meta üretiminin, ekonomik kıtlığın son bulması; üretim araçlarının özel mülkiyetinin yok edilmesi ve kafa emeği ile kol emeği arasındaki, üreticilerle yöneticiler arasındaki ayrılıkların kaldırılarak sosyal iş bölümünün sona ermesi olarak sıralanmaktadır Bütün bunlar yavaş yavaş emeğin tabiatını para ve tüketim araçları kazanmak için bir ezici dış zaruretten(insanların kendi içsel gereksinmelerini karşıladığı ve yeteneklerini dışa vurduğu için) gönüllü olarak yapmak istedikleri bir işe dönüştürecektir. Emeğin böylece insanın bütünsel yaratıcı faaliyetine dönüşmesi sosyalizmin en yüksek amacıdır. Ancak bu hedefe ulaşıncaya yabancılaşmış emek ve bütün sonuçları ortadan kalkacaktır. (Mandel ve Novack, 1975: 41-42)İnsanın kurtuluşunun maddi araçları, siyasi ve iktisadi gücü işçilerin elinde toplayacak dünya sosyalist devrimiyle

yaratılabilir. Evrensel ölçekte sosyalist bir planlı iktisat sadece insanlığın yaşama araçları üzerindeki egemenliğini yeniden kazanmasını sağlamakla kalmayacak, bu toplu denetimi kıyaslamayacak kadar arttıracaktır. Toplumsal ilişkilerin yeniden kuruluşu, doğanın toplumsal amaçlar için ele geçirilişinin sınıflı toplumda başlayan sürecini tamamlayacak ve böylece geçmişte insanın insanı ezmesini azınlığın çoğunluğu yönetmesini mümkün kılan, hatta gerektiren koşullar kaldırılacaktır. Bir kez herkesin ilkel gereksinimleri karşılandıktan sonra, bolluk yaygınlaştıktan sonra ve yaşama gereklerini üretmek için zorunlu olan süre en aza indirildikten sonra bütün yabancılaşma biçimlerinin yok edilmesi ve herkesin, başkaları pahasına değil; kardeşçe ilişkiler içinde bütünsel gelişmesi için gerekli ortam hazırlanmış olacaktır. Özel mülkiyetin kaldırılmasını, ulusal sınırların silinmesi izlemelidir. Toplumun üretici güçlerindeki büyüme, kol ve kafa işçileri arasındaki köy ve kent insanları arasındaki gelişmiş- az gelişmiş uluslar arasındaki geleneksel zıtlıkların kaldırılmasının yollarını hazırlayacaktır. Bunlar, uyumlu bütünleşmiş, içsel bir dengeye sahip mevkideki, yaşama ve çalışma koşullarındaki ve öz-gelişmesindeki araçlarını elde etmedeki bütün zorunlu eşitsizlikler kaldırılacağı zaman bu maddi eşitsizliklerin toplumun bir kesimini ötekine yabancılaşmasında görünen belirtileri de yok olup gidecektir. Bu da artık ne birbirleriyle ne de kendi içlerinde savaş halinde olmayan bireylerin oluşmasının koşullarını hızlandıracaktır.(Mandel ve Novack, 1975: 105)

Bütün bu değerlendirmelerin dışında, Marksizm için özetle şunlar söylenebilir; tarihsel bir fenomen olarak Marksizm, geçmişe ait bir şeydir. O, 19. yy ilk yarısındaki devrimci sınıf mücadelelerinden hareketle geliştirilmiş ve 19. yy. ikinci yarısında da sadece, devrimci gücünü henüz yeniden kazanmamış olan bir işçi sınıfının devrimci ideolojisi olarak muhafaza edilmiş ve yeniden biçimlendirilmiştir. Karl Marx ve Friedrich Engels, proleter sınıf mücadelesinin ilk devrimci döneminde, kendi devrimci teorileri içerisinde proleter fikirlerin ilk büyük bu şekilde özetini sunmuşlardır. (Korsch, 2007: 80)

1.2.4. Max Weber ve Yabancılaşma: Protestan Etiği

Weber ve Durkheim, toplumdaki bireysel varoluş probleminin “dini” bir problem olduğunu kabul ettiler.(Luckmann, 2003: 12) Weber, bilim ve bürokrasi tarafından yaratılan dünyanın din ile ilişkisiyle ilgilendi. Dinsel fikirler ile çalışmanın disiplin olarak yüceltilmesi arasındaki ilişkiyi Max Weber ve ekolünün, kapitalizmin yükselişini, Protestan ahlakının etkisine bağlayan bir teze götürdüğü bilinmektedir. (Pappenheim, 2002: 29)

Weber’e göre dinler, dünya ile ilgilenme noktasında bir püriten ahlak üretme durumundadırlar. Değersel boyuttan çok, tutum ve davranışa yansıyan bu oluşuma Weber “İktisat Ahlakı” adını vermektedir. İktisat ahlakı bir güdüleme sistemi olarak dinin ekonomi, dolayısıyla toplum üstünde yaptığı en önemli etkilerden birisidir. Bu etki, devletlerin profan tedbirlerinin(tasarruf tedbiri, çalışma seferberliği, v.b. gibi) yapamadığını yapabilir. Kapitalizm gibi büyük bir oluşum da, Protestanlık adlı din hareketinin “Allah için çok çalışma ama az harcama” olarak özetlenebilecek iktisat ahlakı çerçevesinde meydana gelmiştir. (Aydın, 2000: 136) İktisadi düşünce ya da iktisat ahlakı, –burada kullandığımız anlamda – iktisadi akıl yürütmenin içerdiği felsefi, ahlaki, manevi ve ilkesel düşünceleri kapsar. Dikkat edilmesi gereken, modeller ve matematiksel tetkikler değil; modern iktisatçıların göz ardı ettikleri iktisadi düşüncenin insanın doğası hedefleri, arzuları, değerleri, yönelimleri ve dürtüleri hakkındaki gizil öngörülerini ve varsayımlarıyla birlikte bu araştırmaya da konu olan yönü iktisadi akıl yürütmenin ima ettiği felsefi görüştür. Çünkü tam olarak bu nokta kanımızca Weber’in Protestan Ahlakı diyerek tanımladığı hareket noktasıdır. Bu bağlamda iktisadi düşüncenin ihtiva ettiği felsefi yaklaşımla ya da iktisadi düşüncede ima edilen ve bir parça da gizli kalan felsefe ve değerler sistemi geçmiş zamanların veya an azından bu düşüncelerin geliştiği tarihsel süreçteki toplumsal kültürün bakış açısının bir yansıması noktasında önemlidir. İktisadi düşünce tarihindeki önemli düşünceler, işadamlarının ve politikacıların düşüncelerini ve hareketlerini etkilemiş; bireyler-üstü toplumsal ve kültürel bir durumu yansıtmıştır. (Weisskopf, 1996: 49)

1.2.4.1. İktisadi Düşünce/Ahlak Ve Protestanlık

Klasik iktisatçılar, özellikle de Adam Smith, iktisadi toplumsal kuralların dinsel “Protestan” temelini yerine, Locke’un İskoç felsefe okulunun ve aydınlanmanın düşüncelerine dayanan doğacı felsefeyi benimsediler. Bu dönemin entelektüel eğilimine koşut olarak doğa, tanrının; doğa bilimleri de, dinin yerini aldı; ama bu düşünce sisteminin nesnel ve akılcı bir temeli vardı. Bu felsefeye göre piyasa ekonomisinin gerektirdiği sınırlamalar ve zorlamalar doğacı felsefeyle açıklanıyordu. Bu felsefeye göre piyasa ekonomisinin değerleri ve yol gösterici kuralları insanın ve toplumun doğasından kaynaklanıyordu ve bunlar evrenin yapısının bir parçasını oluşturuyorlardı. Böylece doğacı felsefe ideolojik temelleri ve ahlaki doğrulanmayı da sağlıyordu. Erken kapitalizmin önemli sorunları arasında, teknolojik gelişmelerle malların üretimini arttırmak ve yeni buluşları uygulamaya koymak için yeterli sermaye birikimini sağlamak vardı. Sermaye birikimi, artan nüfusun gereksinimleri ile yaşam düzeyinin yükselmesi beklentilerini karşılayacak üretimin gerçekleşmesi amacıyla üretken donanımı arttırmak için gerekiyordu. Üretim kapasitesini ve üretkenliği arttırmak için itki-denetimi gerekiyordu. Ayrıca daha dayanıklı malların üretimi edinimci bir davranış biçimini gerektiriyordu. Bu iktisadi yaşam biçimi yeniydi. Bu yaşam biçiminin Püriten ve dinsel temeli zayıflarken A. Smith, yeni yaşam biçimini bireysel iktisadi öz-çıkar, çıkarların doğal uyumu ve emek-değer kuramı gibi kavramlarla haklı meşru kıldı. Bütün bunlar, Püriten ahlakın ve dinsel etkilerden arındırılmasını, kapitalizmin gerektirdiği dürtülerin denetiminin ve akılcı bir disiplinin kuramsal meşruiyetini temsil ediyordu.(Weisskopf, 1996: 50)

Klasik iktisatçılar, bireyin amaç olarak görülen para birikimi ve zenginlik için çalışmasını doğal gösterdiler. Birey, iktisadi başarı için büyük bir çabayla çalışmalı, giderek daha fazla üretmeli, başkalarıyla rekabet etmeli ve sermaye biriktirmek için sürekli olarak çalışmalıydı. Klasik iktisatçılar mal- mülk edinme güdüsünü doğuştan gelen bir insan özelliği olarak görüyorlardı. Deneycilik, doğalcılık ve akılcılığa dayanan, laik inanç sistemine sahip bir toplumda, yalnızca “bilim” tarafından yorumlanan bir doğa, hareketleri ve davranışları ahlaki olarak doğrulayabilirdi. Bir şeyi doğal istek ve doğuştan gelen bir eğilim olarak adlandırmak, böyle bir haklı çıkarmadır. İktisadi büyümenin amacı olan sürekli daha fazla edinim, zengin bir toplumda anlamsız hale gelirken, bu ama erken kapitalizmde üretim araçlarının

görece azlığı ile sayısı ve beklentileri sürekli artan nüfus nedeniyle anlamsız değildi. Ama Adam Smith ve klasik iktisat okulu edinimci tutumu insanın doğal bir eğilimi olarak yorumlayarak hata yaptılar. Böyle bir yorum, belirli bir kültürün tarihsel yönelimini, evrensel bir ilke konumuna yükseltmekti. “Kendi durumunu iyileştirme”nin doğuştan gelen bir dürtü olduğu bile şüpheliydi. Bu savın doğruluğu tartışma amacıyla kabul edilse bile, insanların “kendi durumlarını” iyileştirmekten anladıkları, mal-mülk edinimci tutumdan bambaşka bir şey olabilir. İş disiplininin kurtulmak, aylıklık olanağı, boş zamanı olmak, düşünmek, hiçbir şey yapmamak ve bunlarla birlikte sürekli sözde daha fazla refahı, gösterişi, tüketim “sarhoşluğunu” değil de gereksinimleri karşılayabilecek bir gelirin elde edilmesi, insanın durumunu iyileştirme amacı olabilir. (Weisskopf, 1996: 51)

Weber’e göre kapitalizm, gerçekte tarih boyunca ya da en azından kent-devletlerin doğuşundan beri mevcut, evrensel bir olgudur. Girişimler ve kar amacıyla sermayeyi (parayı ya da değeri karşılığı malları), üretim araçlarını satın almak ve ürünü satmak üzere kullanıma sokan girişimciler anlamında kapitalizm, ticari faaliyetler gibi uzun bir tarihe sahiptir ve dünyanın hemen her yerinde bulunur. Weber kapitalizmin çeşitli tipleri olduğunu kabul eder: Yağma, ve spekülatif vurgunlar yoluyla servet edinimi olarak yağma kapitalizmi; marjinal topluluklar tarafından üslenilen tefecilik faaliyetleri; sınırlı amaçlara yönelik ve ethos’u gereğince spesifik bir şekilde kar etmeye dönük olmayan daha erken dönemlerin girişimciliği ile karakterize edilebilecek geleneksel kapitalizm. Nihayet onun rasyonel kapitalizm olarak tanımladığı tip: Weber bunu açık bir şekilde yakın dönemlere tarihlenen bir olgu olarak görmüştür. Weber’e göre, yasal olarak özgür, ücretli emekçilerin sermaye sahipleri tarafından sadece parasal kar amacıyla rasyonel örgütlenmesini kapsayan bir ekonomik sistem olarak kapitalizm modern bir olgudur. Dahası bu sistemin yaşamın tüm yönlerine etki edeceği düşünüldüğü için Weber, modern kapitalizmi yalnızca bir ekonomik sistem olarak değerlendirir. O, aynı zamanda kapitalizmin doğuşunun esasen modern devletin büyüyen gücüyle bağlantılı olduğu gerçeğinin de bilincindedir. (Morris, 2004; 104-105)

Emek-değer kuramı, dönemin hukuki, iktisadi, ahlaki, teknolojik ve bilimsel yönelimlerinin odağı olmuştur. John Locke, zaten özel mülkiyeti, bireyin fiziksel emeğinin bir ürünü olarak meşru kılmıştı. Yeni iktisadi ahlak anlayışına göre

çalışmak, yaşamın amacıdır. Fiyatların göreceliği, harcanan emek miktarıyla açıklanarak piyasa ekonomisi ahlaki temele oturtulmuştur. Bu dönemde makine ve buhar gücünün kullanımı henüz yaygınlaşmadığı için, emek en önemli üretim faktörüydü. Üretim toprağı ve hammaddeleri işleyen emeğin sonucuydu. Bu bakış açısı fizik ve mekanik alanlarındaki yaklaşıma benziyordu.; emek maddeyi harekete geçiren gücü ve enerjiyi temsil ediyordu. Emeği, iktisadi değerin “temeli, nedeni ve ölçüsü” yapan klasik iktisatçılar, seçtikleri bu simgeyle, zamanın belli başlı görüşlerini birleştirerek tekleştirdiler. Toplumsal ve doğal evrendeki başka olgular gibi, mübadele ilişkileri ve piyasa fiyatları da aynı nedenlerle uyum içinde ve doğal yasarlarca belirleniyordu. Bir metanın değerinin, üretiminde kullanılan emek miktarı tarafından belirlenmesi, emek-değer kuramının felsefi özüdür. Sanayi kapitalizminin temelinde iktisadi kazancın çaba ile orantılı olması gerektiği ya da kazançlardaki farklılıkların yeteneklerdeki farklılıklarla açıklanabileceğine ilişkin bir eğilim vardır. Bu şekilde yorumlandığına emek-değer kuramı Püriten çalışma ilkelerinin klasik iktisat diliyle ifade edilmiştir. Püriten, sıkı çalışmanın Tanrıyı memnun ettiğine, sıkı çalışma sonucu elde edilen iktisadi başarının, o insanın Tanrı tarafından seçilmiş ve kutsanmış olduğunun kanıtı olduğuna inanıyordu. Bu yüzden, sıkı çalışma harcanan çaba ile uyumlu olarak ödüllendirildi. Aynı fikir emek- değer kuramında da ifade edilir. İş çabası ne kadar fazlaysa, o ürünün satışıyla elde edilen alım gücünde o kadar fazla olacaktır. Daha fazla çaba, daha yüksek parasal kazanımı getirir. Emek değer kuramının bu psikolojik temeli, yüksek konumdaki yöneticiler, sanatçılar gibi yüksek gelirlilere karşı yapılan ‘eşitlikçi’ eleştirilerde varlığını muhafaza etmektedir. Eleştirinin temelinde ise var olan soru: ‘benim çabamla bu kişilerin ortaya koyduğu çaba arasında gelirlerin arasındaki bu çok büyük uçurumu haklı gösterebilecek bir fark var mı?’ Emek-değer kuramını temellendiren bu soru ya da onun neden olduğu soru, bugün, fiyat ve gelirleri arz ve taleple açıklamamıza rağmen, hala geçerlidir. Günümüzde genel olarak kabul edilen marjinal verimlilik kuramı bile, yukarıdaki yaklaşımın izlerini taşır. Bu kurama göre serbest piyasada bir işçinin geliri, onun ekonomiye yaptığı marjinal katkıyla belirlenir. Hendek kazıcısının katkısı azdır. (nitelikli iş olmadığından); cerrah ise fazla katkısından dolayı yüksek bir gelir elde eder.(genelde görece olarak az cerrah olduğundan)Bu kuram bazen var olan gelir dağılımını haklı göstermek için kullanılır, ama bir cerrah olmanın mali ve toplumsal

engelleri ile birçok işçinin niteliksiz konumundan çıkmasının olanaksızlığı göz ardı edilir. “herkesten üretken katkısına göre herkese ihtiyacına göre” şeklindeki çağrı reddedilir. Bu reddedişin temeli emek- değer kuramındaki ile aynıdır, yani, daha yüksek üretken katkının daha fazla çaba gerektirdiği ve dolayısıyla daha fazla gelir elde edeceği varsayılır. Cerrah, nicel ve nitel olarak bir hendek kazıcıdan daha fazla çaba harcar. Katkısı daha fazladır ve bu yüzden geliri daha yüksektir. Bir insanın üretken katkısı daha fazladır ve bu yüzden geliri daha yüksektir. Bir insanın üretken katkısı yalnızca bireysel yeteneğine değil, yaptığı hizmetin kıtlığına da bağlı olduğu halde, bu hizmetin daha fazla çaba sonucu elde edilen yetenek, eğitim ve ustalık gerektirdiği için kıt olduğu çok temel bir inançtır.(Weisskopf, 1996: 54)

Adam Smith’e göre, tasarruf, sıklık, tutumluluk, sermaye birikimi ve çalışma, olumlu değerlerdir. Ve tasarrufu doğuştan gelen bir güdü olarak yorumlar. Burada görülen, bütün bu dünyevi çileciliğin, nihai hedefler olan tutumluluğun ve edinimin Tanrı takdiri olarak değil de, bize doğa tarafından verilen bir özellik olarak yorumlanmasıdır. Adam Smith de doğalcı görünürde deneyci felsefesinde, Max Weber’in Püriten ahlak anlayışında izlerini bulduğu değerleri benimser. İçerik aynıdır, yalnızca kökenleriyle ilgili yorumlar farklıdır. (Weisskopf, 1996: 55)

1.2.4.2. Protestan Ahlakı ve Yabancılaşma

Protestan mezhebinin ayrı bir yorumu olarak ortaya çıkan Calvenizm yabancılaşmanın önemli bir nedeni olarak kabul edilebilir. Zira başlangıçta dünyevi çilekeşlik ile akılcılık birbirinden ayrılmayan bir değerler bütünü olarak görülmüş, Püriten kişi için iktisadi başarıya giden her yol mubah sayılmamıştı. Calvenizm, “kurtuluş için bir araç olarak büyüü” ortadan kaldırmış ve yaşamı yönetsel bir sistem olarak bütünleştirmiştir. Sıradan bir insanın ahlaki tutumu böylece, tüm plansız ve düzensiz kimliğinden arındırılmış ve bir bütün olarak tutarlı bir davranış yöntemine bağlanmıştır. İşte bu noktada, çilekeşlik ile akılcılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi belirginleşmekte “Akıldışı” itkiler ortadan kaldırılması öğütlenmektedir. Bu çerçevede, mal ve mülklerin başarılı bir biçimde edinimi ve piyasa için gerekli olan üretimin gerçekleştirilmesi sürecine engel olabilecek tüm itkiler akıldışı olarak yaftalanmıştır. Yöntemli, akılcı öz-denetim, serbest piyasa düzeninde bir ideale dönüşür ve Max Weber, buna “kapitalizmin ruhu” adını verir.

“Kapitalizmin Ruhü” ahlaki bir yapı olarak ilkeseldir, bir değerler sistemidir. Onun kendine has, düzenli, yöntemli ve baskıcı servet edinim süreci, ahlaki bir zorunluluk olarak algılanır. Aziz Paulus’un “çalışmayan yememelidir” cümlesi herkes için geçerlidir. (Weber, 2010: 131) Şüphesiz bu, baskıcı bir ahlaki yapıdır, çünkü akılcı davranışı kısıtlayıcı bir kurallar silsilesiyle düzenlenmiştir. Başka bir deyişle kapitalizmin ruhu, “değil haccı, her çeşit mutluluk veren tatdan bile arındırılmıştır.” (Weisskopf, 1996: 42) Weber incelemesini, kapitalizmin ruhunun paradoksal bir biçimde Hıristiyan çileciliğinin ruhundan doğduğunu; fakat bir kez kendisini kurumlaştırdıktan sonra modern kapitalizmin dinin desteğine daha fazla ihtiyacının kalmadığını önererek sonuçlandırır. Artık o, makine üretimi koşullarına bağlı ekonomik bir düzen haline gelmiştir ve modern yaşamın her yönünü derinden etkilemektedir. Maddî mallar “insanların yaşamı üzerinde amansız bir güç” sahibi olmuştur ve düzen “bir tür demir kafes” haline gelmiştir. (Morris, 2004: 109)

Bu kafeste olan insan, gevşeme, arkadaşlık ya da yakın insani ilişkiler gibi kavramlara bile düşmanca bakar. Max Weber bütün bunları “dünyevi çilekeşlik” diye tanımlamıştı; bu tanımdan kastettiği ise, sanayi kapitalizminin gerektirdiği insanın öz-denetimi ve itkilerin denetimi idi. Zenginliğin edinimi iyi tanımlanmış bir hedef idi; iktisadi akılcılık ve itkilerin denetimi ise bu hedefe ulaşmak için kullanılan araçlardı. Bu hedef aslında kadere ve iktisadi başarının o kurtuluşun bir kanıtı olduğuna duyulan dinsel bir inanışın ürünüydü. 19.yy.’ da bu dinsel inanış yerini iktisadi başarının insanın gerçek değerini ortaya çıkardığına ve bireyin rekabetçi mücadele içinde başarısız olan diğerlerinden daha üstün olduğunu kanıtladığına dair bir başka inanca –ki bu inanç bugün hala geçerlidir- bırakmıştır. Dinsel ya da hangi nedenle olursa olsun, edinim ve iktisadi başarı hedeflerinin, dünyevi çilekeşliğin gerektirdiği tüm bastırma mekanizmalarını haklı ve akılcı gösteren işlevleri olmuştur. Bu daha önce tartışılan bir ilkenin açıkça ortaya konmasıdır; bir bastırışın katlanılabilir ve kabullenilebilir kılınabilmesi için belli bir temel dünya görüşüne dayanan bir inanç sistemi aracılığıyla haklı gösterilmesi gereklidir. Teknik ve iktisadi akılcılık, erken kapitalizmin bastırma ve itki denetimine dayanan düzeninin bir parçasıydı. Bunu ilk bakışta görebilmek de o kadar kolay değildir, çünkü kapitalizmin gelişimi sürecinde itki denetimi ve teknik akılcılık birbirinden ayrılırken iktisadi akılcılığın yaracı haccılık ile birleştiği görülür. İşte bu yüzden akılcılığın

bastırıcı etkileri dünyevi çilekeşliğininkiler kadar belirgin değildir. Ancak düzenli, sürekli, ısrarlı bir biçimde içselleştirilerek ve diğer tüm hedefleri bir kenara iterek servet edinme peşinde koşmak, Max Weber'e göre yeni bir tarihi görüngüdür. (Weisskopf, 1996: 41)

Kapitalizmin bir parçası olan modern batı kültürü, dinsel, büyüsel ve gelenekselci ortaçağ dönemi yaşam tarzına karşı bir tez olarak oluştu. Kapitalizm öncesi bakış açısına göre, kapitalizmin ruhunun bu yeni değer yaklaşımı pek de "anlamalı değildir"; dünyevi çilekeşlik ve onun akılcı öğretisi "akıldışı" olarak algılanmıştı. Ancak, öte taraftan bu yaklaşım kapitalizmin Protestan-püriten ruhunun ışığında değerlendirildiğinde, eski yaklaşım biçimlerine karşı bir tez olarak belirmiş ve dolayısıyla da akıldışı olarak algılanmıştı. (Weisskopf, 1996: 43)

Batıdaki yabancılaşma ve bastırma olgusu, aklın öneminin azaltılmasına, ilkesel olanın ortadan kaldırılmasına ve itki denetiminin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu son konu, Max Weber'in çalışmalarında aydınlatılmıştır. Max Weber, Protestan ahlakı kavramını, kapitalizmin ruhu adını verdiği olguyla ilişkilendirirken yabancılaşma ya da bastırma olgularıyla ilgilenmiyordu. Ancak her şeye rağmen onun kapitalizmin ruhu dediği şeyde çok kapsamlı bir bastırılışın izlerini bulmak ve her türlü zevkten kaçınarak yöntemli, düzenli ve sürekli bir biçimde kazanç peşinde koşmayı tercih eden bu yaşam biçiminin bazı insani eğilimlerle tam bir karşıtlık içinde olduğunu gözlemlemek sanırım çok da gerçek dışı kaçmaz. Weber ve Freud'un düşünüş biçimlerinde oldukça açık bir benzerlik vardır; her ne kadar insanlığın durumuna son derece farklı noktalardan yola çıkarak yaklaşıyorlar da, her ikisi de, itkilerin denetimi olgusu ve toplumsal kurumlar ile öz-denetimin ilişkisi üzerine kafa yormuşlardır. Weber'e göre kapitalizmin ruhu, kapitalizm öncesi ekonomilerde görülmeyen bir yoğunlukta itki denetimini ve öz denetimi içermektedir. Kapitalizmin hem içsel hem de dışsal bir disipline ihtiyacı vardır. İhtiyacın tatmin edilmesinin ertelenmesini ve hatta bundan vazgeçilmesini ahlaki bir zorunluluk olarak emreder. Kapitalizm, canlı ve sağlıklı kalabilmek için gerekmedikçe her türlü hazdan kaçınmayı dayatır. Tüketim karşıtı bir yönelim egemendir. Verilen görevi sürekli ve yoğun bir biçimde ve de "iyi" bir biçimde yapmayı zorunlu kılar. Boş durmanın, tembelliğin, gevezeliğin, keyfin ve müsrifliğin

bırakılmasının gerekli olduğunu kabul ettirir. Biriktirmeyi zorunlu kıldığı gibi lüks ve gereksiz tüketim ve harcamadan kaçınmayı vaz eder. (Weisskopf, 1996: 40)

Weber'e göre ise dünya esasında duygusuzdur. Yani insan isteklerine duyarlı bir tanrısal varlık ya da başka bir oluşumunun mekânı değildir. Bu anlayış, bir ölçüde tarihsel sürecin temel niteliği olan akılcılaştırmanın sonucudur. İnsanlar, yaşam ve evren hakkındaki mistik düşüncelerinden arındıkça, tekniğin ilerleyen uygulaması sonucu giderek daha karmaşıklaşan ve uyum arayışlarını pek doyurmayan bir dünya da bulurlar kendilerini. Akılcılaştırma bir yandan eski metafizik umutları ve inançları yıkarken, diğer yandan da insanlara yeni yükler getirmektedir. Bu yük insanın üzerine baskı yaparak onun yabancılaşmasına neden olur. (Ergil, 1980: 67)

1.3. YABANCILAŞMA KAVRAMINA ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR

1.3.1. Melvin Seeman ve Yabancılaşma

İkinci dünya savaşı sonrasında yabancılaşma kavramını kurumsal düzeyde açıklığa kavuşturup, görgül araştırmalara, ölçülebilir boyutlara indirgeme çabası ilk kez Melvin Seeman'dan geldi. Seeman, yabancılaşmış emeğin, günümüz kitle toplumunda bireyler- arası ilişkileri belirleyen temel bir olgu olduğuna dikkat çekmiş; yabancılaşmanın beş ayrı boyutuna büyük katkıda bulunmuştur.

Yabancılaşmanın güçsüzlük boyutu, bireyin kendi davranışının istediği sonuçları elde edemeyeceğine ya da aradığı desteği bulamayacağına ilişkin olumsuz algılamasından kaynaklanan duygusudur. (Ergil, 1980: 77). Seeman'a göre, yabancılaşmanın bu varyantı, bireyin kendi davranışının aradığı sonuçları ya da destekleri belirleyemeyeceği beklentisi ya da olasılığı olarak kavranabilir. Yazar, kavramı sosyo-psikolojik bir düzlemde ele almakla, yabancılaşma fikrini Marx'çı gelenekten ayrı tutuyor. (Özbudun vd., 2008: 42)

Anlamsızlık, bireyin neye inanacağına karar verememesi durumundan kaynaklanan duygudur. (Ergil, 1980: 77) Seeman'a göre yabancılaşmanın bu unsuru , “bireyin içinde olduğu olayları anlama duygusuna gönderme yapmaktadır. Bireyin neye inanması gerektiği konusunda net olmadığı –bireyin karar- almada asgari açıklık standartlarını yakalayamadığı durumlarda, anlamsızlık bağlamında yabancılaşmadan söz edilebilir. Seeman'a göre “birey, alternatif yorumlar konusunda seçim yapamamakta; çünkü işlevsel akılcılıktaki artış ve uzmanlaşma ve üretim üzerindeki vurgusu böylesi bir seçimi olanaksızlaştırmakta” dır. (Özbudun vd., 2008: 42)

Kuralsızlık (normsuzluk), toplumca belirlenen amaçlara varmak için bireylerin toplum tarafından yasaklanan yöntemlere ve davranışlara başvurmalarından kaynaklanan durumdur. (Ergil, 1980: 77) Seeman'ın ‘yabancılaşma’ya getirdiği bu ölçüt, Durkheim'in ‘anomi’ betimlemesine dayanır. Kolektif standartların disipline edici etkisi zaafa uğradığında ve kültürel olarak öngörölmüş hedeflerin elde edilebilmeleri için gerekli amaçlarla örtüşmediği durumlarda, anomi ve normsuzluğun “kültürel bakımdan meşru olsun olmasın, teknik bakımdan en etkili

işlemin, kurumsal olarak öngörülen davranışın yerini alacağı” ölçüde gelişeceğini söyleyen Seeman, normsuzluğun, anlamsızlık ve güçsüzlük durumuyla ilintili olduğunu belirtir. Seeman’a göre “normsuzluk, beklentilerin birey açısından verili hedeflere ulaşmada toplumsal olarak onaylamayan davranışları gerektirecek ölçüde yüksek olduğu bir duruma” gönderme yapmaktadır.(Özbudun vd., 2008: 43)

Tecrit Olgusu (Yalıtılmışlık), toplum tarafından özellikle yüksek değer verilen şeylere bireylerin düşük ödül değeri vermelerinden doğan sonuçtur. (Ergil, 1980: 77) Yalıtılmış anlamdaki yabancılaşmışlığı, verili bir toplumda tipik olarak yüksek sayılan inanç ya da hedeflere düşük ödül değeri verme ile tanımlayan Seeman, bunun genelde aydınların durumunu betimlemede kullanıldığını, aydınların “popüler kültürel standartlardan kopukluğuna’ işaret ettiğini belirtmektedir. (Özbudun vd., 2008: 43)

Kendinden uzaklaşma, bireyin şimdiki durumunu, toplumsal koşulların daha elverişli olacağı ideal bir durumdan daha kötü olduğuna inanmasından kaynaklanan duygudur. Bu görgül öncülleri kullanarak Seeman şöyle bir çözümleme şeması geliştirmiştir: toplumsal yapıya ilişkin koşulların (örneğin akılcı iş yöntemleri, akrabalığın zayıflaması) yabancılaştırıcı etkileri olduğu varsayılabilir; bunlar bireysel tutum ve davranışlarda (siyasetten çekilme, protesto eylemi gibi) belirleyici sonuçlar yaratabilir. (Ergil, 1980: 77) Kendine yabancılaşmak, son tahlilde toplumun koşullarının farklı olması durumunda olabileceğinden daha az bir şey olmaktır. – Güvensizlik, görünüşsel bağlılık, konformizm çalışma sürecine yabancılaşma ile ilgilidir. “Yabancılaşma bu bağlamda, verili davranışın beklenen gelecek ödüllere, faaliyetin kendisinin dışındaki ödüllere bağımlılığı olarak tanımlanabilir.” Bu bakımdan Seeman’a göre kendine yabancılaşma, “bireyin kendini ödüllendirici bir faaliyet bulamayışı “dır.(Özbudun vd., 2008: 43)

1.3.2. Georg Simmel; Yabancılaşma ve Ülfet

Simmel’e göre pek çok uygarlığın gelişiminde yaşam ile biçim zıtlığından kaynaklanan bir çatışma görmek mümkündür. Herhangi bir uygarlık içerisinde yaşamın yaratıcı devinimi, kendini hukukta, teknolojide, sanatta bilimde ve dinde ifade etmektedir. Bu ifade biçimlerinin amacı, kendilerini doğuran yaşamı uygulamak ve onu korumak olmasına rağmen, kendilerine can veren yaşamın

enerjilerinden bağımsız olarak ve onlardan kopuk bir biçimde kendi yollarını izlemek gibi doğalarında var olan bir eğilim gösterirler. Ortaya çıktıkları anda onları yaratan yaşama uygun düşebilirler; ancak açıklandıkça yaşamla inatçı bir kopukluk hatta bir karşıtlık içine düşmüş oldukları görülür. Katılışmaları, kendi başlarına ayakta durmaları ve hiçbir şeyden etkilenmeyip değişmemeleri gerekir. Böylece, bir süreklilik, hatta ebedi bir nitelik kazanırlar; başka bir deyişle “birer” biçim haline gelirler.(Pappenheim, 2002: 10) Bu biçimler olmasaydı, yaratıcı yaşam görülür hale gelemezdi. Yaşam bu biçimleri sürekli olarak üretir. Ancak durmadan yeni biçimler yaratıp hemen arkasından bunların katılıklarının ve kalıcılıklarının karşısına dikilerek kesintisiz bir ırmak gibi akmaya devam eder. Böylece bir kültürel oluşum ortaya çıkar çıkmaz yaşam enerjileri onu hızlı ya da yavaş bir biçimde kemirmeye başlar. Bir oluşum, evrim sürecini yaşarken ileride onun yerini alacak yeni oluşum içinde gelişmeye başlar ve uzun ya da kısa süren bir mücadeleden sonra, er ya da geç onun yerini alır. Yaşam ile biçim arasındaki bu uzun süreli karşıtlık, çağımızda yoğunlaşıp artmıştır. Simmel, yaşamın artık yabancı ve dayatılmış gördüğü belli bir biçime karşı değil, kendi ilkelerine karşı olan biçimlere başkaldırdığını düşünmektedir. (Pappenheim, 2002: 11) Simmel, yaşam kültürünün, çağımızın felsefi manzarasını derinden etkilediği yolundaki tezini kanıtlamakta fazla zorlanmaz. O, tarihin her döneminin belirli bir fikir ürettiğini düşünür; birçok farklılık göstermesine, değişik kılıklara bürünmesine ve karşıtları olmasına rağmen bu fikir dönemin gizli hükümdarı olarak o çağa damgasını vurur. Klasik Yunanda bu temel kavram “varlık” fikriydi, orta çağda “tanrı”, Rönesans’da “doğa” 17yy. ise doğanın kanunuydu. 18.yy. birey ana tema haline gelir.20.yy. çekiciliği ve bakış açımız üzerindeki etkisi nedeniyle yaşam kavramı diğerlerine üstünlük sağlar. (Pappenheim, 2002: 12)

Modern yaşamın en derin sorunları bireyin, boğucu toplumsal kuvvetler, tarihsel miras, dış kültür ve yaşam tekniği karşısında varoluşunun özerkliğini ve bireyselliğini koruma savından kaynaklanmaktadır diyen Simmel, mal mübadelesinin yerini alan paraya dayalı ekonomik sistemin, insanın bütünlüğünü tehdit ettiği düşüncesindedir. İnsan ilişkilerinin nesneleşmesinin mal mübadelesinden para ekonomisine geçişle yakından bağıntılı olduğunu savunur. Para ekonomisi üreticiyi lonca vb. baskıcı sistemlerden kurtararak özgürleştirmek birlikte, güvenliğini asgarileştirmektedir. Kapitalist işletmede patronla işçiler arasındaki kişisel ilişki en

alt düzeyindedir. Öte yandan Simmel'in günümüzdeki yabancılaşma irdellemelerinde etkili bir saptaması da 'nesnelleşmiş kültür'e ilişkin olanıdır. Özetle söyleyecek solursak Simmel, kültürü "içsel ve dışsal emeğin sonucu olarak yaşamın rafine manevi biçimleri" şeklinde tanımlamakta ve kültürel görüngülerin üç kategoriye kapsadığını söylemektedir: 1) Nesnel dünyası ya da Simmel'in deyişle 'kültürün maddi ürünleri' Bunlara insanların birbirleriyle ilişkilerinin dolayımını oluşturan dil, bilim, din, hukuk vb. ni de dâhil eder. 2) Maddi ve zihinsel ürünlerin oryaya çıktığı süreç. 3)Bireyin kültürü benimsemesi. Toplam kültürün her birey tarafından erişilen ve kullanılan kesimine 'özel kültür'; toplam /bütünsel kültüre ise 'nesnel kültür' adı verir. Nesnel kültürün eriminin artışıyla özel kültürün düzeyinin düşüklüğü arasındaki farkı ise temel bir sorun olarak görmektedir ve bu farkın giderek büyüdüğü görüşündedir. Bu bir yandan nesnel kültürün erim alanının genişlemesi, bir yandan da üretimde iş bölümünde etkili olan üç süreç vardır. 1)Üretimin çeşitli dallarındaki farklılaşma 2)İmalat sürecindeki farklılaşma3) Uzmanlaşma, yani kafa ve kol emeğinin ayrışması. Bunlar üreticinin üretim sürecinde yetilerinin ancak bir bölümünü kullanmasını, böylelikle üretici ile ürünü arasındaki ilişkinin kopmasını getirmekte, böylelikle üründe cansız bir nesne haline gelmektedir. Tüketimde ise kitlesel üretim üründe standartlaşmaya, dolayısıyla tüketicinin gereksinim ve zevklerinin (özel kültürünün) kabalaşmasına yol açar. İşçinin üretim araçlarından kopması Simmel'e göre nesnel ve özel çalışma koşulları arasında bir farka yol açmaktadır. Meta üretimi sürecinde işçinin yaptığı (özel yön) ile üretim araçları ve ürün (nesnel yön) birbirinden kopmuştur. İşçinin iş gücü ise bizatihi bir meta karakteri yüklenmiştir. İşgücü ise bizatihi bir meta karakteri yüklenmiştir. İş gücü metalaştığında, kişiliğin bölümlerinde farklılaşma yaşanır; bunlar kişilikten bağımsızlaşarak bağımsız nesnelere haline gelirler. (Özbudun vd., 2008: 32)

Simmel, için yabancılaşmanın kökeninde metropoliten yaşama biçimi yatar. Büyük kent yaşamı, bireysel benliğin sıradan rollere bölünmesine, kişinin kendisini ve diğerlerini tanıma yeteneğinin körleşmesine yol açar. Yabancılaşma, mevcut ilişkileri taşlaştırır, bireyler arasında daha geniş mesafeler yaratır ve bireyi artık hiçbir ortak eylem içinde etkin olmayacağı bir şekilde çözüp dağıtır.(Jung, 2001: 83) Simmel, teorisinde çağdaş insanın bireyselliğinin yok edilmesinden ve kendi öz benliğinden uzaklaşmayı dayatan koşullar altında yaşamaktan duyduğu korkuyu

yansıtmaktadır. Bu kaygının çağdaş insanın düşüncesinde en kesin güçlerden biri olduğu yönünde sayısız belirti vardır. Varoluşçu felsefenin güçlü çekiciliğinin gerisindeki neden budur. Çünkü varoluşçuların “birey ne ise o olmalıdır” yönündeki taleplerinin pek çok kişiye ne kadar büyüleyici geldiği gerçeği gözler önündedir. (Pappenheim, 2002: 14)

19. yüzyılda insanlar, otobüsler, trenler, ve tramvaylar önünde beklerken metropol kaosunda birbirlerini görmez saatler boyu birbirleriyle konuşacak fırsatları olmasına rağmen konuşmazlar. Simmel bu yabancılaşma haline toplumsal bir seçenek sunmaz fakat bu durumun ağırlığını kısmen hafifletecek sosyal bir etkileşim formülünü “Ülfet”i açıklar. Ülfet, bir “toplumsallaşma formu” dur. Bu form içinde, geçici bir şey olarak ‘bireyin tek başına yalnızlığı’ hemen ‘başkalarıyla beraber olma, başkalarıyla birlik haline gelme’ durumuna dönüşmektedir. Ülfet formu içinde insan, kişiliğinin tüm dışsal yönlerini bir yana bırakır ve salt kendi insanlığını yansıtan faaliyetleri, heyecanları ve ilgileriyle bu beraberliğe dahil olur.(Jung, 2001:84-85)

Simmel’de ülfet ‘toplum idealinin minyatür örneği’dir. Onun için bu formun yapay bir dünya olduğu açıktır ve o ancak “eşitler” arasında işlev kazanabilir. Çünkü toplumsallaşma genellikle bir karşılıklı etki ise, ülfet, bu karşılıklı etkinin en saf en stilize edilmiş halidir. Ülfet eşitler arasında vuku bulan bir şey olarak ortaya çıktığında, bu halin formları bireyler arasında simetri ve dengeyi sağlayan formlar olarak, ilişkileri yapay yoldan stilize etmektedir. Bu bağlamda ülfet, bir “güzel cemaat” olarak “güzel” ilişkiler ve güzel iletişimin kurmanın biçimi olarak karşımıza çıkar. (Jung, 2001: 86)

Simmel, dini ve dinsel deneyimleri ise, sadece geleneksel biçimlerden ve kültürlerden değil, aynı zamanda aşkınlığın boyutuyla karşı karşıya gelmekten uzaklaştıran bir tutuma dönüştüğünü belirtmektedir. Sadık bir çocuğun anne babasına, koyu bir milliyetçinin ülkesine, hevesli bir kozmopolitin insanlık davasına, işçinin sınıfına, soylunun kendi sınıfına bağlılığı dinsel bir nitelik taşımaktadır. Dine karşı bu bakış açısı, belki de daha önce geçmişte yaşamış bazı mistikler tarafından üstü kapalı bir biçimde dile getirilmiştir. “Aziz su içtiğinde, dua edip ilahiler söylemiş kadar memnun eder Tanrı’yı” (Pappenheim, 2002: 13)

İKİNCİ BÖLÜM

YABANCILAŞMA VE DİN

Araştırmanın, din sosyolojisi literatürüne katkı sağlayacağını düşündüğümüz ikinci bölümde, dinin toplumsal bir olgu olarak yabancılaşma problemiyle olan irtibatı saptanmaya çalışılmıştır. Kadim bir geçmişi olan yabancılaşma sorununun zihinlerde ilk doğmaya başladığı günlerden günümüze kadar gelen süreçte dinle münasebeti kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda üretilen teorilerin başını çeken Feuerbach'ın tezi birinci bölümde yer almıştır.

Dinin sosyolojik bir algı olması ya da toplumla birlikte canlı olması onu bazen bilinçlerin ürünü olan ideoloji olarak algılanmasına neden olmuştur. Dinin ya da kutsalın, bir bilinç biçimi olup olmadığı, ideoloji üretilip üretilmediği düşünce geleneği içerisinde tartışılırken aslında bir yabancılaşma kaynağı olup olmadığı da belirlenememiştir. Bu bakımdan, “ideolojiler yozlaşarak ‘dogmatik din’ler haline döndüğünü görmek mümkündür. Başarıya ulaştıklarında yozlaşmaya başlar ve karşılarındaki güç ezildiği anda bir dogmaya dönüşürler. Zaferleri çöküşleri demek olurken aynı zamanda bir sömürü aracı bile olmaları da kaçınılmazdır.” (Feyerabend, 1999: 102-103) algısı çarpıcı bir örnektir. Zira, bu teze göre din, bir ideoloji ise ya da onun kaynağı durumundaysa, mutlak surette insanı yabancılaşmaya götürecektir. Bu açıdan yabancılaşma ve din münasebetini ideoloji ekseninden bağımsız bir kulvarda değerlendirmekte amaca hizmet etmeyecektir.

Öte taraftan, dinin bir yabancılaşma sebebi olduğu konusundaki iddiaların gerekçelerine bu bölümde yer verildi. Ayrıca, bu kısımda yabancılaşmanın dinden azade olmadığı, dinin hem yabancılaştırıcı, hem de yabancılaşmadan koruyucu niteliği ele alınmıştır. Çift kutuplu bu teorinin makul görülebilirliği de vurgulanmıştır.

Son merhalede ise, bilimin, sanayi devrimiyle başlattığı teknoloji ve teknolojik ürünlerin yabancılaşmayla olan irtibatına yer verildi. İnsan hayatına, doğayı daha iyi kullanabilmek, yaşamı kolaylaştırmak gibi masum hedeflerle giren bu “sınırsız” gücün aslında beklenenin ötesinde farklı neticeler doğurduğu anlatılmaya çalışıldı.

2.1. BİR YABANCILAŞMA ARACI OLARAK DİN

İnsanın bütün sosyal ilişkileri, herhangi bir biçimde sembollere bağlıdır. Din bütün sembollere anlamını veren kuşatıcı mutlak sembollerin kaynağıdır. Din, sosyal kurumlar ağının üzerini kaplamış, o olmadığı zaman istikrar ve doğruluk görüntüsünden yoksun bırakacak bir kubbedir. Bu sebepten dini işlevler, toplumsal kurumlara işler ve devamlılıklarını sağlar. Dinin sembolik bütünleştirici işlevi en bariz şekilde ayinlerde görülür. Burada, toplumun hayati sorunları açık bir şekilde sembolik olarak kutsallık sahasına yükseltilir. (Çiftçi, 1995: 433) Sembolik bütünleştiricilik dinin en önemli işlevlerinden biridir. Bu işlev, Durkheim'in anlayıp açıkladığı şekliyle din sosyolojisinin tam merkezinde yer alır. Durkheim'in bütün sosyolojik çalışmaları, dinin insan toplumunda büyük bir birleştirici güç olarak yorumlanmasıyla açıklanır. Her toplum, dünya hakkında değişik ve genellikle birbirleriyle çatışma halinde olan insan ilgileri, özlemleri ve bakış açılarının kararsız bir organizasyonudur. Durkheim'in da üzerinde önemle durduğu sorunsal da toplumda nasıl olup da böyle bir birleştirici nizamın var olduğudur. Nihai olarak toplumu bir arada tutan nedir? Aslında ona göre, bu sorunun cevabı apaçık olarak dindir. (Çiftçi, 1995: 433) Dinin diğer bir önemli işlevi de toplumsal kontrol yani, insanları toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım etmektir. Dinin, dış ve iç kontrol şeklinde iki kontrol türüyle bağı vardır. Dış kontrolde dinin, Weber'in meşrulaştırma dediği gücü karşımıza çıkar. Daha öz bir ifadeyle; din, toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, açıklar ve rasyonalize eder. Weber, çok net bir şekilde tespit etmiştir ki; insan sadece güç ve imtiyaz istemekle kalmaz, bunların kendine bir hak olarak ait olduğu hissini de duymak ister. (Ülver, 2002: 35)

Toplumsal değerler ve bunların içerdiği bastırma, merkezi inanç sistemleri tarafından desteklenmektedir; bu süreç bilişsel ve ilkesel inançları, gerçekliğin (evren, toplum ve kişi) bir yorumu içinde kaynaştıran bir dünya görüşüne gerçekleştirilmektedir. Bu merkezi dünya görüşü, açık olan gerçeği anlaşılır ve anlamlı kılmaktadır; aynı zamanda toplumsal kurumları ve yönetimdeki seçkinlerin egemenliğini, “evreni ve insanlığı tatmin edici, ahenkli, anlamlı bir bütün olarak örgütleyen bir dünya felsefesi aracılığıyla “ meşru kılmaktadır. Örneğin, ortaçağın en parlak evresinde, Thomistik akılcılık, bir dini inanç sistemini ve toplumsal kurumları

meşru kılmış ve doğrulamıştır. Akıl gerçekleri ve değerleri birleştirerek, meşrulaştırıcı işlevini yerine getirmiştir; bu da mevcut durumu güçlendirmiştir. İşte bu sarsılmaz bir kültürel durumdur. Çünkü inançlar ve akıl karşılıklı olarak birbirini desteklemiş, toplumsal ve varoluşsal bastırmanın yükünü hafifletmiştir.(Weisskopf, 1996: 29)

2.1.1. İdeoloji Kavramı ve Yabancılaşma

İdeoloji kavramı ilk kez 1796 yılında bir Fransız felsefecisi olan Anthoine Destutt de Tracy (1754-1836) tarafından kullanılmıştır. İlk kullanıldığı zaman bu kavramın ifade ettiği anlam “düşüncelerin bilimi” şeklindeydi. İki Latince sözcük olan idea (düşünce) ve logy (bilim) sözcüklerinin birleşiminden ortaya çıkmıştır.(Kaya, 2004: 68) Ancak düşüncenin bilimini ifade eden bu terim zamanla düşüncenin kendisini -modern akımları, inançları, siyasal düşünceleri- ifade eder hale gelmiştir. (Ateş, 2004: 83)

Yabancılaşma ve bilinç bağlantılı iki kavramdırlar. Yabancılaştırma sürecini yaşayan insanlar ‘yanlış bilinçlenme’den dolayı zarar görür, acı çekerler. Kısa bir tanımlama ile yanlış bilinçlenmeyi, insanların düşüncelerini burjuvazinin işlevleri doğrultusunda biçimlendiren ve ideoloji halini alan bilinç olarak belirtmek mümkündür. Ancak yanlış bilince ek olarak yabancılaşma, insanlara ne olduklarını da unutturan bir bilinç yoksunluğudur. Bunun nedenlerinden biri de yabancılaşmanın, herkesi kapsadığı için görünmez ve elle tutulamaz hale gelmesidir. (Özbudun vd., 2008: 66) Bir bilinç biçimi, görünürde kendisini oluşturan bazı inançların epistemik konumunun yanlış anlaşılmasına bağlıysa ideolojidir. ‘bir inancın epistemik konumunu yanlış anlama’ ile denilmek istendiğine bir örnek olarak, erken dönem pozitivist görüşü değerlendirilebilir: yani bir önerme yalnızca ve yalnızca empirik olarak doğrulanabilirse yani yalnızca ve yalnızca bir tür gözlemsel içeriği varsa bilgisel içerik taşır ya da bilgisel olarak anlamlıdır, görüşü. Empirik olarak doğrulanabilir olamayan bir inancı bilgisel olarak anlamlı görmek bu inancın epistemik konumu noktasında bir hata yapmaktır. Dolayısıyla bu görüşe göre, tüm teolojik bilinç biçimleri ideolojik oldukları için reddedilmelidir; çünkü teolojik bir bilinç biçimi özünde tanrılar hakkında bilgisel olarak önem taşıyan bir söylemin mümkün olduğu varsayımına bağlı olarak yapılandırılmış inançlardır. Empirik olarak

doğrulanabilir olamadığı –bilgisel içerik taşımadığı– için teolojik bir bilinç biçimi, kendisini oluşturan merkezi inançlardan birinin epistemik konumuna dair bir hata üzerine kuruludur. (Geuss, 2002: 27) Bir bilinç biçimini ideoloji yapan ikinci unsur, bilinç biçiminin birtakım işlevsel özellikleridir. Bilinç biçimi, belli toplumsal kurum ve pratikleri desteklemek, kalımlı kılmak ya da meşrulaştırmadaki işlevi ya da rolü dolayısıyla ideolojidir. Bir başka deyişle, bilinç biçimi onaylanmaması gereken toplumsal kurumları, adil olmayan toplumsal pratikleri, sömürü, hegemonya ve tahakküm ilişkilerini desteklediği ya da gerekçelendirdiği için bir ideolojidir. (Geuss, 2002: 29) Bu bağlamda düşünce tarihi içerisindeki pek çok hadiseyi ele alıp değerlendirmek mümkündür. s

XIX. yy. ideoloji kavramına bugünkü anlamını veren kişi Karl Marx olmuştur. Marx, ideolojinin, insanları hatalı bilinçlenmeye yönelten bir tür bilinçli ya da bilinçsiz inançlar ve düşünceler sistemi olduğunu söylemiştir. Ona göre iktidarı elinde bulunduran sınıfların tasarladığı ideolojiler, alt sınıfların maruz kaldıkları sömürü ve eşitsizlik koşullarını yine söz konusu alt sınıflara doğal ve meşru gösteren düşünce sistemleridir. Bu nedenle Marx'ın ideoloji tanımı denildiğinde, yönetici sınıflar tarafından oluşturulan ve sınıf sisteminin/eşitsizliğin devamını sağlayan düşünceler bütünü akla gelmelidir. (Kaya, 2004: 69) Marx, burjuva yanlısı ideolojilerin barındıran ideoloji sözcüğünü mahkûm etmiştir. Ona göre bu kavram, burjuva sınıfı için oluşturulmuş ve işçi sınıfının eşitsizliği doğal algılamasına yöneliktir. “Egemen sınıfların düşünceleri tarihin her döneminde egemen düşünceler olmuştur. Diğer bir deyişle toplumdaki egemen yönetici toplumsal sınıf, aynı zamanda toplumdaki egemen düşünsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, zihinsel üretim araçlarına da sahiptir.” (Durand, 2000: 93) Bu düşünce ekseninde Marx'ın sosyal bilimlere yahut daha geniş perspektiften bilime/hakikate olan bakışı, bilimin, ihtiyaçları karşılamasıyla doğru orantılıdır. Daha somut bir ifadeyle, burjuva sınıfına mensup bir kişinin ihtiyaçlarından biri de, refahını sürdürmek olduğundan, bu ihtiyacını giderecek nitelikte bir bilgi üretimi gerçekleştirmek zorunlu olacaktır. (Kaya, 2004: 70) Daha somut bir ifadeyle, kapitalizmde işçi ile burjuva karşı karşıyadır. Biri üretim aracının sahibidir. Diğeri ise ona emeğini satar. Kapitalist sistem içindeki aydın, kapitalist sömürü biçimini kabul ederek hiçbir üretim aracına

sahip olmadan, burjuvazinin fikri güçleri içerisinde yer alır ve bu yönden ideolojik üretim yapar.(Erkan ve Bozgöz, 2004;223)

Fanon'un 'Siyah Deri Beyaz Maskeler' adlı eseri, her şeyiyle sömürülen ve yabancılaşan zenci insanın var olma mücadelesine ayna tutan bir özelliğe sahiptir. Zencinin bir insan olarak dahi görülmediği, koşulsuz olarak beyaz insanın hizmeti için yaratıldığı, bir hak sahibi olmanın onun için asla mümkün olamayacağı, ve asimile olduğu ya da yabancılaştığı nispette dikkate alınacağı, gerçeği apaçık gözler önüne serilmiştir. Fanon'a göre, insanın kendine has kişilik ve maneviyat geliştirmesine imkân vermeyen yabancılaşma olgusu yerine göre ekonomik, yerine göre de entelektüel görünüm arz eder.(Zahar, 1999; 26)

“Bir dili konuşmak, bir dünyayı bir kültürü kuşanmak demektir. Beyaz olmak, beyazlaşmak isteyen Antili zenci, genel anlamda kültürel bir araç ve teçhizat olarak dile hâkim olabildiği oranda beyazlaşacaktır. Bir yıl kadar önce Lyon'da verdiğim bir konferansta zenci şiiriyle Avrupa şiiri arasındaki koşutluklar üzerinde durmuştum; konferanstan sonra oldukça heyecanlanmış görünen bir Fransız dostum bana, 'derinlere bakınca sizdeki beyaz adamı görmemek mümkün değil' dedi. Fanon'a göre, tarihsel olarak kabul edilen, zenci Fransızca konuşmak istiyorsa bunun sebebi, bu dili, kendisine kapatılan kapıları açmak için bir anahtar olarak görmesidir. (Fanon, 1996: 41-42) Bu bakımdan, Fanon'un kendi yaşamıyla ilgili olarak yer verdiği pasaj sömürü ideolojisinin yabancılaşmayı nasıl perçinlediği ve bilinçleri ne şekilde etkilediğini görmek açısından çarpıcıdır.

Bütün bu söylemlerle birlikte Marx için ideoloji, eleştirel bir kavramdır ve onu kültür ya da bilinçle eşitlemek, açık biçimde yararsızdır. Marx ideolojisi üst yapının bir parçası olarak kavramış ve ideolojik olmayan bilinç biçimlerinin olduğunu da kabul etmiştir. İdeoloji ve bilim arasındaki ayrımı, yanlış ve doğru arasındaki ayrıma eşitlememiş, bunların doğruluklarıyla değil, toplumsal işlevleriyle ayırt edilebilir nitelikte olduğunu ileri sürse de (Morris, 2004: 71) Kanımızca kendisi de usta bir ideologtur. Ancak bir aklanma gayreti içerisinde “Benim ideolojim yok. Marksizmi ideoloji olarak gören herkes, sadece beni değil, hedefimi de olumsuzlamış, sözlerimi anlamamış, olmadığım ve taşımadığım şeyle beni itham etmiş demektir. Çünkü yolumun ve öğretimin tümü ideolojinin olumsuzlanmasıdır. Marksizm, tüm ideologların ve ideolojilerin aldatmaca olduğunu ortaya koymak demektir.” Demiştir.

Çünkü Marx'a göre, durumu açıklamak için, gerçek olmayan, ancak gerçek üreten öğreti kurucuları ve düşünürler vardır. Marksizm, her türlü ideolojiyi, egemen sisteme bağlı bulunan ideologlarca, ortaya atılan ve egemen sınıfın hizmetinde olan, bir araç olarak tanımaktadır.(Aktaran: Şeraiti, 1992: 476) Marx'ın son olarak ideolojiyle ilgili şu sözleri dikkat çekici ve bizce meseleyi özetleyicidir. "İdeoloji yapmak, ütöplast sosyallstlerin, dinlilerin ve filozofların işidir. Bizim işimiz keşiftir"(Aktaran: Şeraiti,1992: 478) demek, tutarlı olma gayretiyle yapılan spekülaf görüşlerdir.

2.1.2. İdeolojik Bir Yaklaşım; "Yanlış Bilinç" Aracı Olarak Görülen Din

Marx için aşikâr görünen, dinin, yabancılaşmanın en temel ve tarihsel olarak da ideolojinin ilk biçimi olduğudur. Esasen, din ahlaki bir yaptırım, bir yanılsama adaletsiz koşullar için bir yatıştırıcı, "asıl" gerçekliğı örten bir bulut ve eşitsizlikler için bir meşrulaştırıcı olarak hizmet etmektedir. Bu nedenle, Marx'ın düşüncesinde din, ideolojinin yalnızca bir biçimidir.(Morris, 2004: 72) Ahlak da benzer şekilde ideolojinin bir başka biçimidir. Marx'a göre, toplumsal kökeni ve yanıltıcı içeriğıyle sınıf çıkarlarına hizmet eden verili bir ahlak biçiminin, üretici güçlerin ve ilişkilerin gelişmesinde doğup belirli üretim tarzı ve özgül sınıf çıkarlarıyla ilintili olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla nesnel bir hakikat ya da sonsuz ahlak ilkeleri bulunmadığı da oldukça açıktır. (Lukes, 1998: 19) Din gibi, devlet gibi, insan yaratımı kurumların, toplumun üzerinde birer buyurucu olarak sunulması, tarih boyunca egemenlere, üretici yığınları, yani yönetilenleri 'kendileri için çalışmaya ikna etmede' önemli bir yanılsama oluşturmuştur. Bu bakımdan egemen ideolojiler, aynı zamanda kaçınılmaz olarak 'yabancılaştırıcı ideolojilerdir. Egemen ideolojiler 'yönetilenler'i yaşam ve yazgılarının kendi üstlerinde, denetleyemeyecekleri (önceleri 'kutsal oldukları için, sekülerleşme çağındaysa rasyonel oldukları için boyun eğmeleri gereken) dışsal güçlere biat etmeye çağırmaktadır. (Özbudun vd.,2008: 45)Din, denilebilir ki, insanın kendi toplumsal gücünden vazgeçerek, bunu kendi dışında, üzerinde 'kutsal' güçlere inancı öngörmektedir. Ve bilinen odur ki bu 'güçler' sınıflı toplumun şafağında, bilginin tekeline ele geçiren ruhban kesiminin toplumun bütünü üzerinde yaptırım gücü elde etmesinde son derece etkili olmuş, onların iktidarını payandalamışlardır. (Özbudun vd., 2008: 46) Marx'ın dinin

genellikle ideolojik bir içeriğe sahip olduğunu ve yönetici grupların çıkarlarını kollamaya hizmet ettiğini söylemesi haklı görülmüştür. Çünkü tarihte pek çok örneğin bu kanıtı destekler nitelikte olması haklı görülen bu algıyı güçlendirmiştir. Sözelimi, Avrupalı sömürgecilerin başka toplumları kendi yönetimlerine tabi kılmak için harcadıkları çabalarda Hıristiyanlığın oynadığı rol, ele alındığında ‘dinsiz’ ya da kendi ‘ilkel dinleri’ olan halkları Hıristiyanlığa döndürmeye çalışan misyonerlerin samimi oldukları düşünülmüştür; ancak onların bu çabası geleneksel kültürlerin yıkılması ve beyaz insanın egemenliğinin dayatılması sonucunu vermiştir. Hıristiyan mezheplerinin hemen hepsi on dokuzuncu yüzyılın sonuna dek Birleşik Devletlerde ve dünyanın diğer yerlerinde hüküm süren köleliğe hoşgörülle bakmış ya da onaylamıştır. Köleliğin, Tanrı hukukunda yeri olduğu ileri sürülmüş, itaat etmeyen kölelere, hem efendilerine hem de Tanrı’ya karşı suçlu duruma düşecekleri bildirilmiştir.(Giddens,2000: 474)

“Din, bu dünyanın genel teorisidir, onun ansiklopedik özeti, onun popüler biçimli mantığı, onun onur sorunu, kendinden geçmesi, ahlaksal onaylanması, görkemli tamamlayıcısı, teselli aklanmasının evrensel temelidir.” (Marx ve Engels, 2000: 121) Benzer diğer söylemler ise; din, topluluğun ideolojisinin bir parçasıdır; ritüel ise ideolojinin söylemsel olamayan bir parçasıdır, (Geuss, 2002: 17) toplumun sürekli değişen ve birden çok olan yaşam koşul ve fonksiyonlarına uyum göstermesini sağlayan bir dizi koşullar ve şartlardan oluşan bir bilinçtir, (Koenig, 2000: 112) biçimindedir.

Bir ilahiyatçı olan Schleiermacher’in din tanımı ise yukarıda yer almıştı ancak daha geniş bir çerçevede o, din için “Dinin bir cismi bir de ruhu vardır. Dinin cisminde kurumlar, naslar ve din binasının içtimai çatısı bulunur, demiştir. Devleti dinle yönetme yanlıları, dinin cismine ilişkin kurumları sürekli dünya işlerini düzenleme ve halkı boyun eğmeye yöneltmek için kullandıklarından, en büyük önemi bu kısma vermişlerdir. Dinin ruhu ise, tabiat ötesi şeylerin, en yüksek değerlerin sezgi ile bilinmesidir” der. (Er, 2008: 138)

Bir bilinç biçimi olarak dini ele alan Marx’a göre, bilinç yaşamı belirlemez, bilakis bilinci, yaşam belirler. Bilinç ilk bakışta toplumsal bir üründür ve insanlar var oldukça böyle kalır. Elbette bilinç, ilkin salt en yakın duyuşal çevrenin bilincidir ve bilinçlenmekte olan birey dışındaki diğer kişiler ve şeylerle dar kafalı bağıntının

bilincidir; bilinç aynı zamanda, insanların karşısına başlangıçta tamamen yabancı, her şeye kadir saldırılamaz bir güç olarak dikilen, insanların kendisine karşı tamamen hayvanca davrandıkları ve insanları da hayvanlar gibi ürküten bir doğanın bilincidir; ve demek ki salt hayvanca bir doğa bilincidir.(doğa dini) (Marx ve Engels 2000:120)

Din, farklılaşmamış toplumlarda büyük ölçüde yaşam ve geçim kaynaklarını denetlediği var sayılan güçleri etkileme yolu olarak gerçekleşirken, sınıflı toplumlarda (ve sekülerleşme çağına değin) toplumsal iktidarın meşruiyet kaynağı olarak uygulanmış gelmiştir. Yönetenler, ‘kutsal’ ile bağlantılandıkları, onun temsilcisi, yakını, hatta bizzat ‘O’ oldukları sürece yönetim erkini sağlamlaştırabilmişlerdir. Dolayısıyla geçmişten beri din ihtiyacı, en çok fakir ve geri ülkelerin ezilen halk yığınlarında kalmıştır. Halk yığınları dine dört elle sarılmakta haklıdırlar. Çünkü hayatın binbir sancısına katlanmak için, din tesellisinden daha kolay bulunur ilaç yoktur. Zaten Marks’ta dini afyona benzetirken, onun sancuları dindirme hassasını düşünerek o sözü kullanmıştır. Üst sınıfların dinciliği, sağlam bir milleti afyonkeş yapıp uyuşturmak, rahatça sömürmek için kurulmuş bir tuzaktır. (Kıvılcımlı, 1993: 45) Burada din insanları durumlarına razı etmekte etkin bir rol üstlendiği gibi , ‘iktidarın meşrulaştırıcısı’ anlamında ideolojik bir yüklem de edinmektedir. Ve bu ideoloji, insanlara ait olanı insan yaratımı olan tasarımları insanın üzerine yerleştirdiği, insanı kendi tasarımlarına tabi kıldığı ölçüde ‘yabancılaştırıcı’dır. Din yönetilenleri varoluş koşullarını dünyevi olmayan bir ‘dış’ güç tasarımının ve bu tasarımın temsilcilerinin denetimine bırakmaya bir yandan da ellerinde olanla yetinerek mutluluğu (yine tasarımsal) bir ‘öte- dünya’ ya ertelemeye razı etmektedir.(Özbudun vd., 2008: 47)

Marx’ın, din olgusunu yorumladığı “bilinç” katmanından farklı olarak Durkheim ve Weber’in görüşlerine baktığımızda ise, Weber dinsel ideallerin, kurulu toplumsal düzenler üzerinde bozucu ve çoğunlukla da devrimci bir etki yarattığını, gözleminin mümkün olduğuna dikkatleri çekmektedir.. Birleşik Devletlerde kiliseler önceleri köleliği desteklerken, daha sonra köleliğin kaldırılması yolunda verilen kavgada, pek çok kilise lideri anahtar rolü oynamıştır. Din toplumsal değişmeyi –kan dökülmesini kışkırtarak- dinsel motifler adına girişilen silahlı çatışmalar ve savaşlar yoluyla da etkilemiştir. Dinin tarihte çok göze çarpan bu ihtilaf çıkarıcı etkisine, Durkheim ise, yapıtlarında çok az değinir. Bunun yerine, toplumsal

bütünlüğü sağlamada dinin rolünü vurgular. Ancak Durkheim'in fikirlerini, dayanışmayı olduğu kadar, dinsel bölünme, çatışma ve değişmeyi açıklama yoluna yönlendirmek zor bir iş değildir. Çünkü, farklı dinsel gruplara karşı beslenen düşmanca duygular, her inanç grubunun kendi içerisinde meydana getirmiş olduğu dinsel değerlere bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. (Giddens, 2000: 474)

2.1.3. Sosyal Kurumları Meşrulaştırma/Yabancılaştırma Aracı Olarak Din

Dinin güçlü bir meşrulaştırıcı olduğu tezi çağdaş sosyologlardan Berger'in teorisinde net bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. O, dinin meşrulaştırmadaki yönünü yabancılaşma kuramından ayrı olarak değerlendirmemiş yabancılaşmanın meşrulaştırmayla içi içe olduğu teorisini üretmiştir. Bu bağlamda Berger yabancılaşma tezi, birey ile dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolması sürecidir. Daha geniş manada, toplumsal dünyanın nesneliliğinin, tabiatın nesneliliği gibi kavrandığı aşırı nesnelleştirme sürecidir. Toplumsal dünyanın gerçekliğini oluşturan insani aktiviteler, bilinç tarafından insani olmayan, anlamsız hale gelmesi sürecidir. (Berger, 2002: 142)

Dini yasallaştırmanın getirdiği temel “çözüm”; insani ürünleri, insan-üstü veya insan dışı olgular haline dönüştürmesidir. Buna göre, insan tarafından kurulan dünya onun insan ürünü oluşu inkar edilerek açıklanır. İnsani düzen (nomos), ilahi bir evren (cosmos) veya manalarını beşeri düzlemin ötesinden alan bir gerçeklik haline dönüşür. (Berger, 2005: 148)

Din, kurumları bir toplumun tarihindeki ampirik varoluşlarının üzerinde ve ötesinde verili bir olgu olarak açıklamak suretiyle büyüselleştirir. Din insanlık tarihi boyunca kutsal ve anlamlı bir dünya inşa etme gücüyle koruyucu bir kalkan olmuştur. İnsanların istikrarsız toplumsal yapılarına meşrulaştırmalar vasıtası ile istikrar ve kesinlik sağlarken aynı zamanda o yapıları yabancılaştırmıştır. Başka bir deyişle din, çok güçlü bir yabancılaştırma aracı olduğu için belki de en önemli meşrulaştırma araçlarından biri olmuştur.³

³ Berger, din olgusunu meşrulaştırma gücüyle bağlantılı olarak yabancılaşmayı arttıran bir unsur olarak ele aldığı gibi, yabancılaşmadan uzaklaştıran bir faktör olarak da incelemiştir. İlk yönü, dinsel meşrulaştırmalardır. İnsanların kolektif üretimleri olan tabiatı gereği dayanıksız toplumsal düzen ve kurumlara istikrar, güvenilirlik ve süreklilik vermektedir. (Ülver, 2002:47)

Çağdaş sosyoloji bilgini Berger, dini bu zeminde değerlendirmiştir. Ona göre din, her şeyin üstünde, insan hayatında düzenleyici bir prensiptir ve ferdin hayatını, ferdi kapsayan fakat aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler. Eğer birçok kişi, böyle bir düzenleyici ilkeyi paylaşırsa, yalnızca bu şekilde verilen anlam çerçevesi dâhilinde birbirleriyle ilişkide bulunmaları mümkün hale gelmekle kalmaz, aynı zamanda kendilerini aşma ve bazen de kendini feda etme noktasına kadar olmak üzere muhtelif bencillikleri bir tarafa atmakta mümkün olur. En azından önemli sosyal davranışlara (örn. Evlilik, Savaş) bunları yerine getiren fertlerden çok daha büyük değer ve anlam atfedilir. Bu davranışların bir toplumda kurumsallaşma tarzı onları nihai tahlilde kâinatın kutsal düzeniyle ilişkiye sokan belirgin manalarla donanmış olur. Böylece, evlenmek dini bir ayın, savaşta ölmek ise daha mutlu bir ahiret hayatı için bir pasaport haline gelir. (Çiftçi, 1995: 432)

Dinin meşrulaştırıcı/yasallaştırıcı yönü, insan fenomenini kozmik bir referans çerçevesine “yerleştirme” konusunda ki gücünde görebiliriz. Dini meşrulaştırma ise, beşeri açıdan tanımlanan realiteyi nihai, evrensel ve kutsal bir gerçekliğe bağlamak demektir. Doğuştan istikrarsız ve geçici olan insan aktivitesinin yapılarına böylece, nihai emniyet ve kalıcılık görünümü verilmiş olur. Farklı bir deyişle, beşeri olarak kurulan düzenlere kozmik bir statü verilerek meşrulaştırılır. (Berger, 2005: 79) Böyle bir meşrulaştırmanın en arkaik şekli, toplumsal düzeni kutsal kozmosun bir yansıması olarak görmektir. Bu anlayış da toplumsal ve kurumsal düzenin kozmosun ilahi yapısının bir yansıması olduğu ve mikro kozmos ile makro kozmos arasında var olan ilişkinin toplum ile kozmos arsında da var olduğu düşünülür. Buna göre, toplumsal düzen, ilahi gerçekliğin bir taklidi olarak kabul edilir. (Ülver, 2002: 36)

Kozmik statü toplumdaki tüm yapılara olduğu kadar toplum içerisinde ki rollere de verilir. Örneğin, sokaktaki insan kendi toplumunun realitesiyle yeterince sosyalleşinceye kadar kralı, evrenin temel düzenini temsil eden bir rol sahibi olmaktan başka türlü algılayamaz. Bu noktada dini meşrulaştırma kurumlara, tanrılara atfedilen karşı konulmazlık, sağlamlık ve kalıcılık vasıflarına benzer görünüm atfederler. Benzer şekilde, toplumda cinselliğin, aile ve evlilik gibi kavramlarla yasallaştırılması, bu kurumsal ait rolleri de meşrulaştırır ve etkin bir biçimde muhafaza edilmesini sağlar. Bundan dolayı babalık rolü sadece kişiselsizlik niteliğine sahip olduğu için değil aynı zamanda onu dini olarak meşrulaştırılması bu

role “semavi baba” yansıması şeklinde şahsiyet- üstü bir nitelik kazandırmıştır. (Berger, 2005: 80)

Dinsel meşrulaştırmaların diğer bir yönün de yabancılaştırma olduğuna yer vermiştik. Bu bağlamda, din çok güçlü bir yabancılaştırma aracı olduğu için belki de en önemli meşrulaştırma araçlarından biri olagelmıştır. Din insanlık tarihi boyunca kutsal ve anlamlı bir dünya inşa etme gücüyle anomiye karşı en etkin koruyucu kalkanlardan biri olmuştur. Bu ise dinin yabancılaştırma eğilimi ile doğrudan ilgilidir. Din insanların istikrarsız toplumsal yapılarına meşrulaştırmalar vasıtasıyla istikrar ve kesinlik sağlarken aynı zamanda o yapıları yabancılaştırır. Dinsel meşrulaştırmalar bunu, insani ürünleri insanüstü gerçekliklerin ürünleri haline dönüştürerek yapmaktadır. Böylece insanlar tarafından kurulan toplumsal oluşumlar, tanrılar veya doğüstü güçlerin gerçeklikte de var olduğunu öne sürer. Berger’e göre dinin bu ampirik olmayan iddialarını sorgulayamasak bile, onun insana yabancı olan bir gerçekliği empoze etmesiyle insanı kendisine yabancılaştırmaktadır. (Ülver, 2002: 47) Dinin toplumsal düzeni ve kurumları meşrulaştırma gücünü daha iyi kavrayabilmek için, onun teodise ve ilişkisini de bilmek gerekir. Berger’e göre teodiselerin en önemli toplumsal işlevlerinden biri de toplumdaki güç ve ayrıcalıkların eşitsiz dağılımını açıklayabilmeleridir. Bu işlev vasıtasıyla teodiseler, kurumsal düzeni meşrulaştırırlar. Burada dikkat çekici olan bu tür teodiselerin hem güçlü ve güçsüz hem de ayrıcalıklı ve ayrıcalıksız kimseler için meşrulaştırıcı işlev görebilmeleridir. Yani, dinsel meşrulaştırmalar, bir yandan eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri açıklayıp “afyon” işlevini görebilirken, diğer yandan da ayrıcalıklı kimselere toplumsal konumlarını açıklayabilme ve konumlarını haklılaştırma fırsatını verirler. Dolayısıyla, teodiseler yoksul insanlara yoksulluklarının anlamını açıklarken, zenginlere de zenginliklerine de bir anlam ve meşruluk verme imkanı sunarlar. (Ülver, 2002: 39) Geleneksel Hint kast sistemi bunun bariz bir örneğidir. (Çiftçi, 1995: 435) Berger ‘in yabancılaşma ve anomi arasında kurduğu ilişki ise, bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Ona göre din, insanların tabiatı gereği istikrarsız olan toplumsal dünyalarını bir anlam örtüsüyle meşrulaştırarak onları anomi tehlikesinden korumaktadır. Fakat din, bunu insanı yabancılaştırma pahasına gerçekleştirmektedir. Böylece yabancılaşma yoluyla insanlar, toplumsal dünyalarını anomi ve toplumsal kaos tehdidine karşı koruyabilmektedirler. . (Ülver, 2002: 48)

Bununla birlikte Berger, dinin salt yabancılaştırıcı bir etkisinin olmadığını ayrıca onun yabancılaştırmadan uzaklaştırıcı bir potansiyelinin de olduğunu savunmuştur.

Ona göre din, toplumsal düzeni ve kurumları insanların tarihsel kurguları ve ürünleri olarak görerek onları göreceleştirebilir. Bu göreceleştirme, tarihsel süreç içerisinde çeşitle dinlerde birbirinden farklı şekillerde olmuştur. Hint dininde ampirik dünya ve toplumsal düzen ve onun tüm normları “Brahman Atman” ın nihai gerçekliği karşısında bir illüzyon veya gölge fenomen olarak kabul edilir. Böyle bir dinsel kavrayış, olduğu gibi kabul edilen toplumsal düzeni, kurumları ve normları kaçınılmaz olarak göreceleştirir ve onların dinsel meşrulaştırmalarını değersizleştirir ve onları geçersiz kılar. (Ülver, 2002: 48)

Yabancılaşma, Hıristiyanlık öğretisindeki yabancılaşmaya (estrangement) ve Freud’un bastırma kavramına benzemektedir. Bu şu anlama gelmektedir; insanın belirli yönlerinin, özelliklerinin, eğilimlerinin, dürtülerinin, arzularının ve potansiyellerinin gerçekleştirmekten alıkonulmasıdır. Böylece insan varlığı, açığa vurulmuş ve gizli, biri gerçekleştirilmiş, diğeri bastırılmış iki küreye ayrılmıştır. Yabancılaşmanın yapısı, toplumsal değer yaklaşım sistemi tarafından belirlenmiş, yabancılaşmayı ve bastırmayı daha anlamlı ve dayanılabilir kılan merkezi inançlarca desteklenmiştir. Bastırılan kişisel özellikler toplumlara göre farklılıklar gösterebilir; ve yabancılaşmanın içeriğini, herhangi bir toplumun değer-yaklaşımlarını, inanç sistemlerini ve kurumlarını dönüştürerek değiştirmek mümkün olabilir. (Weisskopf, 1996: 31)

2.2. YABANCILAŞMADAN ARINDIRICI BİR FAKTÖR OLARAK DİN

Din-toplum(veya onun herhangi bir kurumu) arasındaki ilişki konusunda genel kural, ikisinin de birbirlerini karşılıklı olarak etkilediğidir. Yani din, kaynak itibariyle toplumsal içkinliğe indirgenmezse de, şartlar dini pratiklerin şekillenmesini etkiler.(Aydın, 2000: 127) Diğer bir açıdan ise, eğer insanlar birtakım değerleri benimseyip üstün tutuyor ve onlar için bir tehdit veya tehlike hissetmiyorlarsa, bu durumdan mutluluk duyarlar. Ama eğer, bu benimsedikleri değerlerin tehdit altında olduğunu sezerlerse, o zamanda bir buhran bir bunalım hissine kapılırlar. Bu, ferdi bir bunalım olabileceği gibi, toplumsal da olabilir. Tehdit altında olduğu sanılan “bazı değer hükümleri” değil de, “bütün değer hükümleri” ise o takdirde büyük bir “panik” durumu söz konusudur. Tabi çok daha farklı durumlar da olabilir. İnsanlar, değer hükümlerinin de tehdit altında olduğunun da farkında olmayabilirler. Eğer bu, sadece bazı değerler için mevzubahis ise tam bir ilgisizlikten bahsedilebilir. Bir diğer ihtimal olarak insanlar, değer hükümlerinin farkında olmayabilirler, ama yine de kuvvetli bir tehdit hissi duyabilirler; bu, bir huzursuzluk ve endişe halidir. Bu huzursuzluk ve endişe büyüyüp yayılırsa o takdirde tehlikeli bir yılgınlık ve öldürücü, belirsiz bir hastalığa dönüşür.(Mills, 1995: 53)

Dinin canlı bir “metabolizma” olması onun, var olduğu her çağda sorunlara (virüslere) direnç göstermesine ya da uyumlu hala gelmesine yol açmaktadır. Bu anlamda, 19. yüzyıldan günümüze kadar yayılan virüs ise aklın ve pozitif düşüncenin ürünleri olan bilim ve tekniktir. Zararlı ya da faydalı bir virüs olup olmadığı bugün hala tartışılan bilimin, insan yaşamında kapladığı alanın küçük olmadığını söylemekse çok kolaydır. Din, bilim çatışmasının dışında, bir değerlendirme yapma gayretiyle, bu iki ana gövdenin yabancılaşma problemiyle ilişkisini ele almak ise bizce kavramı başka yönlü görmeyi sağlayacaktır.

Din, doğasına ilişkin bir uzlaşma olmayan bir olgudur. Ancak bilimsel anlama çabasında ilk adım, inceleme konusunun açık bir tanımının yapılmasıdır. Bilimsel literatür son derece farklı din tanımlarıyla doludur. Dini, irade olarak tanımlamaya çalışanlardan Immanuel Kant(ö.1804), “Din, bütün görevlerimize ilahi buyruklar gibi bakmaktır” der. Dine duygu açısından yaklaşan romantik teorisyenlerden Schleiermacher (ö. 1834)’e göre din, “sonsuz karşı duyulan bir duygu ve

heyecandan başka bir şey değildir.” Max Müller (ö.1900)’e göre din, iptidai döneminde tabiat ve tabii hadiseler karşısında çaresizliğini hisseden insan, bitip tükenmez korkular içinde birtakım görünmez güçlerin var olduğu sonucuna varmış ve bunlara ibadete başlamıştır. Ona göre, ruhlar olarak idrak ettiği bu güçleri iptidai insanın maddileştirmesi sonucu tanrılar ortaya çıkmıştır. O, bu çerçevede, dine; “akla ve duyguya karşı olmakla beraber onlardan bağımsız olup değişik görüntü ve isimler altında insana sonsuz kavrama ve idrak etme kabiliyeti kazandıran bir melekedir” der. (Er, 2008: 138) Müller teorisinin takipçilerinden Edward Taylor, insanlığın ilk dinine bu yüzden “animizm” adını vermiştir. Freud (ö.1939) ise dini, kişiliğin teşekkülü merhalesinde oyalayıcı bir işlev olarak tanımlamaktadır. Bir başka deyişle, kişinin kendini gerçekleştirme sürecinde hissettiği güçsüzlüğün güvene yönelen bir ürünüdür. Emile Banoutroux’a göre, “Din, bilimsel görüş yanında iman ve his görüşünün hakkını istemesinden ibarettir.(Yılmaz ve İhsanoğlu, 1998: 124) Çağdaş sosyoloji bilginlerinden Luckmann dediği ise, “din çok şey olabilir ancak, sadece organize ve kurumsal hale geldiği ölçüde bilimsel tahlile elverişli olur.” (Luckmann, 2003: 18) noktasıdır ki bu tema dinin tezahürlerinin önemine dikkatleri çekmektedir. Zira, o ve fikirdaşı Berger “her dinin muhtelif tezahürleriyle belli bir toplumsal bağlamda doğduğu (kurulduğu ve var olduğu) ve yine toplumsal bağlamlarda varlığını sürdürebildiği” varsayımını dile getirmiştir. (Çiftçi, 2009: 24) Bu varsayım diğer bir deyişle; dinin bir yandan muayyen toplumsal koşullar içerisinde mevcudiyet zeminini bulduğu, boşlukta ve boşluğa doğmadığı; diğer yandan, evvelkinden farklı tezahür biçimlerinde de olsa yine belli toplumsal koşullarda yerini ve yerleşimini sürdürdüğü varsayımını öngörür. Görüldüğü gibi bu varsayım, dinin toplumsal(insansal) koşullarda doğduğu ve çeşitli tarzlarda şekillenebildiği fikri kadar; sıkça onları şekillendirebildiği fikrini de içerir. (Çiftçi, 2009: 25) Genel bir çerçeve dâhilinde yapılan tariflere bakacak olursak; bu tanımların özünde homosentirik (insanmerkezli) bir düşünüşün var olduğunu görebiliriz. Yani din, insanın kutsalı kavramasıdır, idrak etmesidir, tecrübesidir, tanınmasıdır, duymasıdır, manevi uyanışıdır, çabasıdır, düşüncesidir, arzusudur, iştiağıdır, ihtiyacıdır, davranışıdır, esrarengiz bir güce yönelmesidir, tapmasıdır, inancıdır, tavrıdır, onunla ilişkisidir. (Er, 2008: 139) Bu bakımdan din insanların ve toplumların hayatları üzerinde oldukça baskın bir şekillendirici ve yönlendiricidir.

Berger, din kurumunun bu etken yönünü, dinin meşrulaştırıcı gücüyle, yabancılaştırıcı gücünün paralel olduğu teorisinde açıklamıştı. Zira o, dini salt yabancılaştırıcı bir öge olarak görmeyip aynı zamanda onu yabancılaşmadan arındırıcı bir faktör olarak da ele almıştır. Berger'e göre, dinin yabancılaşmadan uzaklaştırıcı etkisi veya gücü iyi anlaşılmadığı takdirde, din ve toplum arasındaki ilişkiyi tek taraflı olarak görmek kaçınılmaz olacaktır. (Ülver, 2002: 49) Bu bağlamda din olgusu için şunları söylemek mümkün olacaktır. İnsan eylemleri ile kurulan bu sosyo- kültürel dünya dinsel açıklamalarla insan bilincini yanıltmaktadır. Bu yanıltma, Marx'ın kullandığı (mystification) yani büyüselleş(tir)me kavramına benzemektedir. İnsani anlamalardan oluşan sosyo- kültürel dünya, insani olamayan sırlarla örtülü olarak kabul edilir. Din tarafından insanların ürünleri üzerine atılan büyüsellik örtüsü, bunların insani olarak anlaşılmasını engeller. Sonunda yabancılaşma insanları anomi tehdidinden koruduğu için insanların üzerinde gücünü gösterir. (Ülver, 2002: 48)

Dinin yabancılaştırmadan uzaklaştırıcı etkisini felsefi mülahazaların dışında ampirik açıklamalarla izah edecek olursak şunları söylemek olanaklıdır. Üretim ve tüketimdeki "hikmet" kaybolunca, her şey birbirine karışır, bir kaos ortamına girilir.(Kılıç, 1999: 44) Dinin en önemli fonksiyonu, insana sıkıntılara karşı dayanma gücü vermesi ve iç rahatlığı sağlamasıdır. Dindar kimselerin çok büyük sıkıntılar karşısında yıkılmadıkları ve dirençlerinin artması bu sebeptendir. Din, aynı zamanda çok kuvvetli bir sosyal kontrol aracıdır. Toplum için hoş karşılanmayan ve zararlı olan bazı davranışlara günah sıfatı vererek insanların bu tür davranışları yapmamalarını öğütler.(İşçi,1999: 26) Din, yabancılaşmayla birlikte artan değer karmaşasını giderir ve değer hiyerarşisini sağlar. Esasen birçok toplumsal sorun insanların değerlerinin çatışmasından doğar. Değer çatışması, bireysel, etnik, ulusal ve uluslar arası çatışmalara varana kadar çok büyük değişmeler gösterir. Birinin makul bulunduğu bir şeyi diğeri kötü veya geçici olarak mahkûm edebilir. Değerler üzerinde asgari bir anlaşma bulunmadıkça grup hayatı imkânsızlaşır. Birey yalnızlığa gömülür. Ancak, değerlerin bir ölçüye kadar benzer olması toplumsal birlikteliğin kurulmasını ve devamını sağlayan seçimli davranış ve haberleşmenin temelini oluşturur. İşte din (örgütlenmiş kurumlarının aracılığıyla) değerler getirir, pekiştirir,

bunlar arasında hiyerarşik bir yapı oluşturarak yabancılaşmanın etkilerini kırabilir.(Aydın, 2000: 113)

Bugün insanların çağdaş dünya içinde pek iç açıcı bir konumda bulunmadıklarını tespit etmek kolaydır. Eğer insan bütün ahlaki değerlerini kendi içinde barındırıyor idiyse insanın sahip olduğu bu aşağı ahlaki yapı neydi? İnsan kendisinde en yüce değerleri barındıran, hayata anlam veren varlıktır. Ancak insan, bunca toplumsal felaketi, bireysel çarpıklığı, kendi elleriyle ortaya çıkarmakta, kendini şiddetli bir yalnızlığa, keskin bir çılgınlığa sürüklemektedir. Dolayısıyla, bu şartlarda bulunan insan, kendisi/kendi insanlığının bilincinde değildir, insan olarak kendi bütünlüğünden ayrılmış, kendinden kopmuş, kendine yabancılaşmıştır. Büyük bir ihtimalle insan bir zamanlar bir bütün, kendi yüceliğinin ve mutluluğunun sahibi bir varlıktı ve yine bir varlık olmaya çabalamalıydı.(Özel,1998: 91) Bunu ise din ile başarabilirdi.

Kapitalist dünyanın sermaye egemenliğinin çıplak bir biçimde ortada olması, insanın vardığı “insani sonuçlar bakımından da sosyalist devletlerin ondan hiç aşağı kalmayışı yapabileceğimiz en kaba tespitlerdir. Ancak açıklanması gereken Batı düşüncesinin insanın sömürülmesi, ezilmesi, gadre ve zulme uğraması, şahsiyetinin yıkılması, ruhi yapısının parçalanması gibi olayların karşısında durumu sadece “yabancılaşma” kavramıyla kotarmasıdır. (Özel, 1998: 90)

2.2.1. Bilimsel Bilginin Yabancılaşmasına Karşı Değerler Ve Din

Aklın indirgenmesi, bugün pozitivistimin en önemli mirasları arsında karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, duyguları, tutkuları, duyuları, estetik kaygıları ve pratik eylemleri, başka bir deyişle tüm insani eylemliliği ve işlevleri kavrayan kapsayıcı aklın, akıl ötesi belirlenmiş amaçlara uygun araçlar geliştirmek üzere çıkarıcı ve faydacı bir akıl yürütme işlevine indirgenmesi biçiminde kendisini göstermektedir. Ve sadece iş bitirici bir akılcılıktan söz edilebilir. Teknik akıl doğal bilimlerde, teknolojiye ve iktisatta egemendir. Teknik akıl, akılcılık denilen olguyla eş anlamlıdır. Kapsayıcı aklın teknik akla indirgenmesi iktisadı aşan ve aşmakta olan bir süreçtir; ekonomideki yansıması ise batı uygarlığının genelinde gözlemlenen bir olgunun özel bir durumu olmaktan öteye geçmemektedir. Max Horkheimer bu gelişmeyi incelemiştir. Onun nesnel ile öznel akıl arasında çizdiği ayrım Tillich'in

varoluşsal ile teknik akıl ayrımı ile eşitir. Nesnel akıl amaçları, hedefleri, duyguları ve ilkeleri kapsar. Özne akıl ise tüm bunları söylem evreninden siler ve kendisini akıl ötesi belirlenmiş amaçlara uygun araçların seçimine hapsedir. Nesnel akıl sadece bir biçimden ibaret değildir, bir özü vardır; yargılarının özel bir içeriği vardır; özne akıl ise tamamen biçimseldir ve bir özden yoksundur. Dolayısıyla, nesnel-özne akıl ayrımı öznel ve biçimsel akıl ayrımı ile örtüşür. Nesnel, öznel, kapsayıcı ve varoluşsal aklın çözülme süreci 16. yy. Batı da başlayan felsefenin mitolojiden, dinin tanrı bilimden ayrışma süreciyle çakışır. 17. ve 18. yy. süresince akılcı felsefe her ne kadar kutsal olanın otoritesini akıldışı olarak reddetse de akıl kavramının öznel içeriğini korumuştur. Akılcı felsefe Hıristiyan inançlarını özellikle de ahlakını dünyevileştiriyor ve onun öğretilerini öznel, varoluşsal ve nesnel bir aklın sonucu olarak ele alıyordu. Adalet, eşitlik, mutluluk, demokrasi ve özgürlük gibi siyasal idealler doğal yasaların ve aklın üzerinde yükselmekteydi; kendinden menkul gerçekler olarak kabul ediliyordu. Bu idealler aklın doğaya ve topluma uygulanmasından türetilmişlerdi.(Weisskopf, 1996: 35)

19 yy. öncesinde ve sonrasında, sanayi uygarlığının gelişim süreci boyunca nesnel aklın geriye kalan kalıntıları da yavaş yavaş temizlendi; kapsayıcı akıl artık daha da açık bir biçimde teknik akla indirgenmişti. Akıl biçimselliğe verdiği önemle yavaş yavaş içeriksizleşiyordu. Artık akıl, akıldışı amaçların bir aracı olarak farklılaştırılmış bir içeriğe teslim olmuştur. Bu biçimselleşme, göreceleşme ve öznelleşme bireyci ve demokratik bir serbest piyasa toplumu idealinin, bireysel çıkarıcılık ve çoğunluğun egemenliği kavramları ile yer değiştirmesine neden oldu. Gerçeğin ve iyiliğin akıl aracılığıyla kavranabilecek nesnel ölçütleri olduğu düşüncesi terk edildi. Eğer bir toplum, içeriğine bakmaksızın, sadece bireylerin kendi çıkarlarını tatmin etmesine yarıyorsa, o zaman toplum “rastlantısal amaçları” ve bireylerin “akıldışı” arayışlarını düzenleyen bir mekanizmaya indirgenir. Nesnel aklın yargıları terk edildiğinde toplum iyi ya da kötü her amacı gerçekleştirmeye hazır bir makineye dönüşür. Böylece akıl, hedeflerin akılcı belirlenmesi amacıyla kullanılan bir rehber olma özelliğini yitirir, yararlı bir araca dönüşür. Akıl ve amaçlar öznelleştirilmiş, göreceleştirilmiş ve biçimselleştirilmiştir. Gerçek ve iyi olanı bulabilme ve onun üzerinde uzlaşabilme olasılığına duyulan inanç her zaman var olmalıdır; yoksa topluluk kargaşa ve anarşiye karşı savunmasız hale gelir. Böylece

kölelik ve soykırım gibi toplumsal oluşumların lanetlenmesi için elimizde hiçbir ahlaki temel kalmaz. Bugün kamusal alanda gerçekleşen her şey buna işaret etmektedir. Nesnel akla olan inançsızlık yabancılaşmamızın, toplumsal bunalımların ve batı toplumundaki isyankâr huzursuzluğun önemli bir kaynağıdır. Nesnel ile öznel, özsel ile biçimsel akıl arasındaki farklılaşmalar düşünsel tarihin değişik dönemlerine denk düşmektedir. Gelişme inanılmış birtakım değerler çerçevesinde oluşmuş temel bir dünya görüşünden değer-göreceliğine ve değer-çoğulluğuna doğru evrilmiştir. Ortaçağın Thomistleri⁴ kendi dünya görüşlerinin ve değer sistemlerinin yalnızca vahiylerle dayanmadığına, akıl yoluyla da ulaşılan bu değer sisteminin nesnel bir geçerliliğe sahip olduğuna inanıyorlardı. Aynı şey aydınlanma düşünürleri içinde geçerlidir. Dinsel bir dünya görüşünü dünyevileştirirken, değerlerini doğa ve akıldan çıkarsadılar ve böylece yeni bir merkezi dünya görüşü yarattılar. Ancak, Batı'da son yüzyıl süresince temel bir dünya görüşünden değerlerin türetilmesi terk edildi ve yerini değer çoğulculuğu ve değer-göreciliği aldı. Temel bir dünya görüşü, başarılı bastırma mekanizmaları ve akıl tarafından onanmış bir değerler sistemi bireye gerekli olan psikolojik ve entelektüel güvenceyi sağlayan, birbiriyle ilişkili ve birbirine bağımlı bir bağ oluşturur. Bu ağın yokluğu yabancılaşmaya ve çözülmeye yol açacaktır. Batı'da olan da budur. Aklın kapsayıcı akıldan teknik akla indirgenmesi ve eritilmesinden söz etmek işte bu çözüme ve yabancılaşmadan söz etmek demektir. Her toplum belli bir oranda bastırmaya gereksinim duyar. Böylesi bir bastırma, eğer akılcı ve nesnel olarak geçerli kabul edilen bir temel inanç sistemi ve dünya görüşü tarafından onaylanırsa topluma fazla yük olmaz; hatta belki de bir bastırma bile olarak algılanmaz. Aklın parçalanması, eritilmesi ve indirgenmesi, psikolojik ve entelektüel bir eğilim olan çözüme sürecinin özel bir parçasını oluşturur. Düşünsel bağlamda, aklın teknik akla indirgenmesi ve eritilmesi ve ahlakın geçerli bir yaşam kıstası olmaktan çıkması anlamına gelen bu eğilim psikolojik bağlamda, bastırma mekanizmalarının zayıflamasına denk düşmekteydi. (Weisskopf, 1996: 37- 38)

⁴ Ortaçağ skolastik geleneği içerisinde hem bir teolog hem de bir filozof olarak karşımıza çıkan Thomas Aquinas (1225-1274) yılları arasında yaşamıştır. Kendisi düşünce dünyasında Hıristiyan inanç esaslarını Yunan realizmiyle birleştiren filozof olarak tanınmıştır. Thomas "inanma" ve "bilme" arasındaki köprüyü kurmuş ve skolastik düşünceden farklı bir adım atmıştır. (bknz. İlgili Makale, Kale, Nesrin)

Bilim ise aklın indirgenmesi katmanından alınır ve yalınkat bir nesnellik darlığından kurtarılırsa, yani bilim en geniş anlamında bilgi ile denk sayılırsa bu bilginde değerlerle ilişkisi kabul edilmelidir. Büyük uygarlıklarda –örneğin eski yunan kentlerinde ve genç orta çağda- bilişsel akılcı sistemler değerlerle kaynaştırılmış ve akıl iyi olana ulaşmak için kullanılmıştır. Öyleyse kapsayıcı, bilişsel olan bilgi olarak tanımlanan bilimin değer yansız olmasını gerektirecek ve ilkesel olana ilişkin bize bir şeyler öğretmesine engel olacak hiçbir neden yoktur. Ama son iki yüzyıl boyunca Batı’da bilişsel bilgi, ilkesel olandan arındırılmış ve bilişsel bilgi değer ölçütlerinden bağımsız, hatta belki de değer-yoksunu bir bilime indirgenmiştir. Bilim, böylece pratik ve teknolojik uygulamalar için gerekli olan bilginin elde edilmesine dönüşmüş; dış dünyayı denetlemeye ve öngörülerde bulunmaya çalışmıştır. Ancak, ilkesel olan insan varoluşunun en önemli yanlarından biridir. Eğer görmezden gelinir ya da bastırılırsa bir biçimde geri dönmesi ve ortaya çıkması kaçınılmazdır. İnsan, eylemlerini yönlendirecek, inanabileceği değerlere gereksinim duyar. İnsanlar bilimin değer-yoksunu bilişsel yapısına ve tüm gerçekliğin sadece ve sadece bilimden kaynaklandığına inanırsa, işte o zaman bilim gizlice içerdiği değer yargılarını somut gerçeklermiş gibi açıklar ve bunların ardına saklanmak zorunda kalır. İlkesel yargılar gerçeklere dayalı saptamaların arkasına saklanır, çünkü bu tür saptamalar “bilimsel” sayılır ve dolayısıyla da doğru oldukları varsayılır. Bu süreç 18.yy’da Hıristiyan inancının dünyevileşmesiyle başlamıştır. Her ne kadar aydınlanmanın dünya görüşünde, nesnel akla sırtını dayayarak varlığını sürdüren ilkesel inanç temelli öğeler var olsa da, ilkesel saptamalar tanrısal vahiy (ve akıl) yerine doğa ve akıl üzerine temellendirilerek gerçeklere dönüştürülmüştür. Öyleyse çağdaş toplumsal bilimlerin durumu oldukça bulanıktır; önce değer yargılarından arınmışlığı ön kabul olarak belirtir, sonradan da bu önermeyi gerçekmiş gibi görmeye çalışır; oysa gerçekliğin ve geçerliliğin tek kaynağı olma iddiasında olduğundan dolayı bilinçsizce ve örtük olarak değer yargılarına sahip olacaktır ve sahiptir de. İlkesel yargılar “bilimin” bağrında beslenir. Gerçekler ile değerlerin ayrı boyutlarda olduğunu ya da “olmalıdır” ın “var olandan” çıkarılamayacağını öne süren görüşe göre yanıt ise; böyle bir ayrım ilkesel, ahlaki ve manevi olanın bastırılmasını gerektiriyor. İnsanlar değerlerinden arındırılmış bir şekilde yaşayamadığı gibi olanın geçerliliğine inanmadan da onları

benimseyemezler. Bu olgu özellikle yaşama ve ölüme anlam veren yüce değerler ile ölmeye hazır oldukları idealler için oldukça geçerlidir. Bu idealler olmazsa, insanın varoluşunun amacı, hedefi ve anlamı yok olur; insan yabancılaşmaya ve çözülmeye karşı savunmasız kalır. Bu neden-sonuç bağlantısını göz önünde bulunduran yaklaşım değer-göreceliğe ve akıl ile değeri birbirinden ayırmaya yönelik akıl yürütmeye karşı bir takım şüpheleri ortaya çıkarmak için yeterli olmalıdır. Ne zamanki, değerler aklın alanına giremez, işte o zaman her şey hoş görülür. Her hangi bir şeyi lanetlemek üzere kullanabileceğimiz zemin ortadan kalkar. Hiçbir insan bu şekilde düşünemez, hissedemez, davranamaz ya da hareket edemez; insan günlük yaşamında sürekli olarak nesnel gerçeklik atfettiği bir dizi ilkeleri temel alan değer yargılarının akıldışı etkenlerin basit bir sonucu olduğu düşüncesi çağdaş uygarlığın düşünsel bir sapkınlığıdır ve çürüme görüngüsüdür.(Weisskopf, 1996: 39- 40)

Bu yeni değerler sistemi itkilerin bastırılmasını, teknik ve iktisadi bir araç-amaç akılcılığı ile birleştirmiştir. İtki-denetimi, akılcılık ve bastırma mekanizmalarını temellleyen inanç sistemi, itkilerin bastırılmasını, teknik ve iktisadi bir araç-amaç akılcılığı ile birleştirmiştir. İtki-denetim ile akılcılık ve bastırma mekanizmalarını temellleyen inanç sistemi arasındaki ittifakın kuyusunu ise bizzat akılcılık kazmıştır. Eleştirel akılcılığın etkisi altında kalan dinsel inanışlar 18.yy.' dan başlayarak çözülmeye başlamıştır. Ancak, onların yerini dünyevi bir inanç sistemi olan toplumsal Darwinizm almıştır. Her iki sistem de edinimci, öz-denetimci, başarıya yönelimli ve kendine dönük bir bireyi öngörmekteydi, bu birey bilinçli olmanın ötesinde kazandığı iktisadi başarıyı farklılığının bir nişanı olarak algılamalıydı. Birey böylece kendini daha az başarılı olan diğerlerinden daha üstün hissedebilecekti, çünkü kendisinin ya tanrı tarafından seçilmiş olduğunu ya da yaşamda kalma mücadelesinde diğerlerinden daha dayanıklı olarak dünyaya geldiğini düşünmekteydi. Teknik akıl, tatmin ve haz perhiziyle servet edinimi peşimde koşturmak için gerçekleştirilen itki denetimine destek çıkmamıştır. Akılcılı, tatmin ve zevk açısından bakıldığında itki denetiminin temellendiği zemin sanayi kapitalizminin büyüyen bolluğu karşısında çözülmeye başlamış ve “tüm zevklerden sakınma” bütünüyle akıldışı olarak görülmeye başlanmıştır. Kapitalizmin maddi üretimi arttırmaktaki ve yaşam seviyesini yükseltmekteki dikkate değer başarısı ile tüm itki-denetimi ve zevk almanın reddedilmesi gibi bastırma mekanizmaları

yavaşça ortadan kalktı. Protestan, Calvinist, Püriten ve benzeri inanışlar terk edildikçe dünyevi çilekeşliğin üzerinde yükseldiği kaya da oynamaya başladı; başka bir deyişle artan bolluk öylesine cezp edici hale geldi ki, “tat almaktan sakınmak” imkânsızlaştı. Zevk ve haz almak iktisadın kabullendiği amaçlar durumuna geldi. Tasarufcu ve tüketim karşıtı çilekeşlik geleneği her şeye rağmen hala ayaktaydı. Çelişki, bir yanda çilekeş kısıtlamalar üzerine temellenmiş bir iktisadi akılcılık ile öte yanda hazcı zevk ilkeleri üzerinde yükselen bir başka iktisadi akılcılık arasından ortaya çıkmaktadır. Eğer, öznel arzuların tatmini ve zevk almak temel hedefler haline geldiyse, bireyin kapitalist toplumda iktisadi olarak akılcı bir varlık gibi davranmasını sağlayacak hangi güçler olacaktı? (Weisskopf, 1996: 44) Bireyin anlık, açık, neşeli duyguları ve hisleriyle yaşamasını ve kimi zaman kaotik, anarşik ve yıkıcı olmasını ne önleyecekti? Öznel zevkler ile disiplinli, akılcı davranış arasındaki diyalektik çelişki kapitalist ya da komünist tüm batılı toplumlar için önemli bir sorun olarak belirmiş durumdadır. Bir yanda, öznel zevk ilkesinin kısıtlanmasının insan davranışlarının tek düzenleyicisi olmasının bugünün batı toplumunun iktisadi, fizyolojik, tüketimci, hazcı bireyciliği ile uyumsuzluğu vardır. Öte yanda ise, sanayi üretiminin ve örgütlenmesinin gerektirdiği akılcı disiplin yer almaktadır. Bugün öznel haz ilkesine duyulan hayranlığın toplumumuzu ve onun değerler silsilesini derinden değiştirdiği bir dönemde yaşıyoruz. Bu durum yabancılaşmaya neden olmaktadır. Sanayi, teknolojik, örgütsel ve bilimsel akılcılık haz dürtülerine karşı olan direnç zayıflamıştır. Eğer bugün “karşı kültür” denilen şey kitle iletişim araçlarının yardımı ile egemen yaşam biçimi haline gelirse, teknoloji, iş dünyası alanlarındaki akılcı disiplinin hayata geçirilmesi imkânsızlaşır. Bu çelişki yeni bir olgu değildir. Bir yüzyıldan beri teknik akılcılık her türden bastırma mekanizmasını –hatta toplumsal, teknik, örgütsel ve bürokratik akılcılık içinde yer alanları bile- destekleyebilecek tüm inanç sistemlerini yavaş yavaş yıkmıştır. Günümüzün zengin ekonomisi, akılcı bir toplumda yer alan her türden bastırma mekanizmasını meşrulaştırıcı öğelerden koparmıştır; malların açgözlülükle tüketimi, daha çok maldan edinilecek zevki azaltır ve iktisadi uğraşın ihtiyaçların tatmini ile ilgili olduğu inancını şüphe altına sokar. Bu gelişmenin nihai sonucu “bilim ve teknolojinin kendilerinin ideoloji haline gelmesidir.” Bilim ve teknoloji kendi içkin bastırıcı akılcılıkları sayesinde varlığını sürdürülebilen hali hazırdaki düzeni ve

seçkinlerin iktidarını koruyan amaçlara, inanç sistemlerine ve akılcılaştırmaya dönüşür. Öte yandan insan, bilim ve teknolojiyi bir ideoloji ya da akılcılaştırma olarak tanımlamaktan kaçınmalıdır, çünkü değer yoksunu araçlar olarak bunlar kendi varlıklarını meşrulaştıramaz, haklılaştırılmaz ya da akılcılaştıramaz. Şu anda içinde bulunduğumuz durum budur. Batı toplumundaki temel kurumlar ve etkinlikler, teknoloji yönelimli bilim teknoloji ve ekonomi kendi kendileri için var olurlar. Her şeyi kapsayan, her şeyi düzenleyen bir değerler sistemine dayanan bir haklılaştırma mekanizmasından yoksundurlar. Tek varlık nedenleri kendi varoluşlarını sürdürmektir. İnsanların, varlıklarına hoşgörü göstermelerinin temel nedeni ise, kendi bireysel varlıklarının bu kurumların ağırlarına takılmış olması ve yaşamları ile güvenliklerinin bu kurumlara bağımlı olmasıdır. Doğallıkla, böyle bir durumda toplumun en duyarlı kesimlerinden olan gençliğin kendini bir anlam merkezinden yoksun, kızgın ve yabancılaşmış hissetmesine ve herhangi bir inanışa, merkezi bir dünya görüşüne ya da bir değerler sistemine dayanan, bir temeli kalmamış olan düzenin dayattığı bastırma mekanizmalarından kaçmak istemesine şaşmak oldukça zor.(Weisskopf, 1996: 45) Bireyin her türlü bastırma mekanizmasına anlam kazandıran temel inanç sistemi teknik, araçsal ve öznel bir biçimde yorumlanmış bir akıl ve akıl yürütme tarafından tahrip edildiği zaman, başka bir deyişle bireyin değerler sistemi herhangi bir akılcılaştırma sürecinden koparıldığı zaman, bastırma olayı birey için tahammül edilemez bir yük haline gelir. Batı tarihinde, temel dünya görüşü ile onun değerler sistemi arasındaki bütünlüğün parçalanmaya başladığı süreç, gerçek anlamda bastırma olgusunun keşfedilmesi sürecine denk düşer. Aynı zamanda hem geçmişe hem de geleceğe ilişkin idealler yansıtılmış; öte yandan tüm bastırma mekanizmaları ile yaşanan anın değerleri, inançları ve kurumları lanetlemiştir. Tek düzelik, işten kopma, sürekli saat sorma yabancılaşmanın belirtileridir. İş bölümü ve uzmanlaşmanın ileri gittiği ve mekanik çalışma düzeninin egemen olduğu büyük işletmelerde işin aşırı bölünmesi, işçinin çoğu kez yaptığı işin neye yaradığını görmemesine ve çalışmasındaki amacın yitirilmesine yol açmaktadır. Böylelikle de amaçsız olarak yapılan iş, onu yapan için tüm anlamını yitirmiş olmaktadır. Tek düze işleri yineleyip duran işçi, yaptığı işin bütün içindeki yerini görmemekte ve işletme için kendisinin bir değer olduğunu algılayamamaktadır.

Böylelikle kendisini güçsüz hissetmekte, yaptığı işi anlamasız bulmakta ve işine, işletmesine karşı yabancılaşmaktadır.(Güven, 1999: 144)

2.2.2. Teknolojik Evren ve Makineleşmiş Dünyaya Karşı Din

“Gerçekten bilim, yüzyıllardır süren gelişiminde günümüze kadar öyle büyük bilgiler, buluşlar ve düşünceler hazinesi biriktirmiştir ki, bilim adamları ve insanlık şimdi –bunun üstesinden gelmek- bu durumu “hazmetmek” gücünden yoksun kalmıştır.” (Davidov, 1990: 137) Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bilimsel birikimin bir uzantısı olan teknoloji, bir kavram olarak değil, yaşayışımızın maddi çerçevesini oluşturan bir olgu olarak bizimledir. Ancak süreç içerisinde yaşantılarımızın maddi yönünün de ötesine geçen, gelişen teknoloji, yeni üretim ilişkileri, sosyal ve kültürel değişimleri de beraber getirmiştir. İnsanların alıştıkları yaşam biçimlerinin değişmesi, davranışları için birer başvuru çerçevesi oluşturan kültürel değerlerin değişmesi, toplumsal ilişkileri ayakta tutan beklentilerin yerlerine yenilerini bırakması sonucunu doğurur. Bu da, insanların yabancılaşan bir toplumla karşı karşıya kalmaları demektir.(Ergil, 1980: 45) Teknoloji gerçekten de sosyal değişimde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknolojik gelişmeler, sosyal yapıda, sosyal hayatın pek çok yönünde üretimde, sanayi hayatında vb. köklü değişiklikler getirmiş ve getirmektedir.(Okumuş, 2006: 33)

Modern dünyanın en dinamik unsuru olan teknoloji hiçbir insan tekinin kendine kayıtsız kalmasına izin vermeyecek kadar nüfuz sahibidir.(Özel, 1998: 17) Öyleki bu etki, insanın tercihlerini kendi (teknolojinin) idrak tarzına uygun olarak yönlendirmeye kadar varabilir. Bu insan, yüzünü sadece makinelere çevirir. Homo mechanicus hayata iştirak etmek, ona tepki göstermek yerine, daha çok makinelerin kullanılmasına ilgi duyar. Böylesi mekanikleşmiş bir insanın egemen zihin tutumu sıradanlığı heyecansızlığı gerektirir. Yaşam büyüklü olma özelliğini yitirir; doğanın artık gizemleri değil sadece sorunları vardır. İnsan dâhil her şey kestirilebilir, hesap edilebilir duruma gelmek zorundadır. Bu bitmek bilmez hesaplama süreci makinelerle ve gereçlerle sınırlı kalıp insanda durdurulsaydı başarısız kalmaya mahkûm olurdu. Bu nedenle bireylerin bireyselliklerinden arındırılıp malzeme gibi işlem görmeleri gerekir. İnsanlara “üniversite malzemesi” , “klinik için malzeme” gözüyle bakılması tesadüf değildir.(Pappenheim, 2002: 32) Bu biçimde görülen ve

kendini hisseden birey, hayatını, kendisini umursamaz olur; büyük bir hayranlıkla mekanik şeylere kendini verir. Sonunda ölüme ve tümünden yıkıma doğru ilerler. (Kılıç, 1999: 63)

Yaşamın giderek mekanikleşmesi doğaya ve topluma karşı hesaplı bir bakış açısı doğurmakta ve bireyin bunlarla arasındaki birlik bağına yok etmektedir. Makineler dünyası bizzat kendi yolunu izlemekte ve insan yönetiminden kurtulmaktadır. (Pappenheim, 2002: 33) Dolayısıyla insanı zahmetten kurtaracak olan makine onu daha da köleleştirmişti. (Mandel ve Novack, 1975: 82) Kişisellikten yoksun kalmanın ve heyecansızlığın gittikçe artan bir duyarsızlığa yol açması bireyin amaçlarına hizmet etmek için yapılan makinenin insan iradesine karşı bağışıklık kazanacak kadar büyük bir güç kazanması bir felaketti. İnsan tarafından yaratılmış olmasına rağmen, teknolojik gelişme, kendisini insanın yönetiminden kurtarmış ve bizzat kendi iç yarasını izler duruma gelmiştir. Son safhada ise insanlık, yarattığına karşı içine düştüğü çaresizlik açısından yeryüzüne saldırdığı, ancak denetleyemediği güçlere dehşetle bakarak umutsuzluk içinde haykıran bir büyücü çırağına döndü; “Çağırdığım ruhlardan, şimdi bir türlü kurtulamıyorum” (Pappenheim, 2002: 33)

Yabancılaşmanın hızlandığı bir dünyada yaşıyoruz. Çünkü önceki toplumlarda tasavvur edilemeyen teknolojik başarıları kavradığımız bir dünyanın içerisindeyiz: Bu çağ, uzay yolculuğu, internet ve genetik mühendisliği çağıdır. Kendi yarattığımız güçler karşısında kendimizi çaresiz hissettiğimiz bu, çağ aynı zamanda nükleer felaketler, küresel ısınma ve silahlanma yarışı çağıdır. Doğal dünyayı denetim altına alma gücümüze karşılık insanlık, ekonomik gerilemenin, askeri çatışmanın, doğal felaketlerin açıkça direnilmez güçleri ile yaşamlarımızı harap eden güvensizliğin egemenliği altındadır.(Cox, 2005: 49) Bununla birlikte kapitalist üretim ve tüketim ilkesi çerçevesinde örgütlenen çağımızın en önemli iletişim aracı olan televizyon, ‘kitap kültürü’nün terk edilerek ‘görüntü kültürü’nün belirlediği bir uygarlık yaratıyor. ‘Tüketiyorum öyleyse varım’ mantığında şekillenen yabancılaşmış ‘uygarlık’ koşullarında TV, düşünmeyi ve sorgulamayı engelleyen bir makine olarak karşımıza çıkıyor.

Teknolojiyi yabancılaşmanın etkin sebebi olarak gördüğümüz ve yabancılaşmayı hızlandırdığını düşündüğümüz bu çalışmada, tek yönlü bakış açısının bilimsel bir tavır olamayacağından hareketle, makineyi savunanların söylemine de

yer vermenin gerekliliğini dūřündük. Bu bağlamda, savunucuları tarafından makine, hizmet ettiği amaçlar açasından esas olarak tarafsız görülmüştür. Makine yaratıcı amaçlarla kullanılabilceği gibi, yıkıcı amaçlarla da kullanılabilir. İnsanın kendini bulmasına da, kendinden uzaklaşmasına da dođa ve toplum gerçekleriyle yakından ilgilenmesine de, bunlara yabancılaşmasına da yardımcı olabilir. Savunma şöyle bir sonuca varır; insanın yabancılaşmasını anlamak istiyorsak başvurmamız gereken kapı teknoloji değildir. (Pappenheim, 2002: 34) Çünkü makine etik açasından tarafsızdır. Teknolojinin uyku halindeki güçleri iyilik ya da kötülük için harekete geçirilebilir. Bizleri ızdıraptan kurtaran mucizevî ilaçlar armağan eden kimya aynı zamanda bir insanı ömrü boyunca tutsak uyuşturuğu da sağlayabilmektedir (Pappenheim, 2002: 98)

2.3. GENEL OLARAK YABANCILAŞMANIN AŞILMASI

Yabancılaşmanın modern dönemle sınırlı olmayıp, insan var oluşunun evrensel bir kaderi olarak anlaşılması gerektiği fikri bugün yaygın kabul görmektedir. Bu düşünme biçimini benimseyenler, modern insanın kendi ilişkilerinde ve iş alanında yaşadığı yabancılaşmanın çok daha temel bir yönelimin(Tanrı'dan uzaklaşma)'nın belirtisi olduğunu düşünürler. İnsanın Tanrıdan uzaklaşması, bu yoruma göre, tarihin her döneminde şu ya da bu biçimde varlığını sürdüren insanoğlunun düşüş efsanesi, insanın ilahi varlıkla başlangıçtaki birliğini yitirdiğinin farkına varmasını yansıtır. Paul Tillich: “günahın özü, inançsızlıktır ve Tanrıdan uzaklaşma, ondan kaçış O'NA başkaldırıdır.” Deyişi çokça itiraz almasına rağmen çarpıcı bir gerçeği dile getirmektedir. (Pappenheim, 2002: 102)

Çağdaş yabancılaşma kuramsallaştırmaları yine büyük ölçüde Marx'la ilişkilendirilebilir. Onun öğretisi bugün 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, bunaltan kurum ve ilişkilere yabancılaşır. (Ergil, 1980: 70)Yabancılaşmanın kaynağına ilişkin güncel çalışmalarda 1- Marx'tan beslenen 2-Freud'dan esinlenen bireysel ve ruhsalimsel bir temele oturan iki geleneğin etkisi gözlemlenmektedir. Birinci yaklaşım, baskıcı olumsuz bir ekonomik ya da siyasal yapının “uzaklaşma” veya yabancılaşma duygusuna temel olacağı savını benimsiyor. (Ergil, 1980: 74) İkincisi aynı yaklaşım çerçevesinde kalan, ama daha geniş bir toplumbilimsel kavramsallaştırmayı yeğleyen bir grup araştırmacı, yabancılaşmayı sosyal yapının ya da onun kuralsızlaşan niteliklerinin sonucu ortaya çıkan bunalıma bağlıyorlar. (Ergil, 1980: 74) Yabancılaşmaya hem ferdi hem de sosyal açıdan bakmak mümkündür. Sosyal açıdan toplum hayatındaki bozulmalar, sapmalar, dayanışma eksikliği gibi çevre faktörleri sayılabilir. (Erkal, 1999: 305) Yabancılaşma süreci endüstriyel toplumların sorunudur. İnsanın insan olma özelliğini kaybettiğine kendini inandıracak şartların doğuşudur. Endüstriyel hale gelen toplumların siyasi ve ekonomik sistemlerine bakılmaksızın izlenen bir süreçtir. Bu süreç, o toplumların değer hükümlerinde yer eden “materyalist” görüşün şiddetine göre azalır ve ya çoğalır. (Erkal, 1999: 303)

Yabancılaşma aşılabılır mi? Uzaklaşma, insan varoluşunun doğasında vardır diyenler, bunun insan eylemleriyle fethedilebileceğini tabî ki inkâr edeceklerdir. Bunlara göre en iyisi bireyin durumunu kendi gücüyle değiştirebileceği boş hayali peşinde koşmaktansa yabancılaşma gerçeğine boyun eğmek daha makuldür. (Papaenheim, 2002: 105) Katolik kilisesinin, Kierkegaard'ı izleyen varoluşçuların, Freud'un ve onun bazı yorumcularının iddiası budur. İnsanı, bağdaştırılması olanaksız amaçlar ve içtepeler yüzünden ebediyen parçalanmış ve azap içinde en derin ruhsal özlemleriyle yeryüzünde yaşayan bir fani, aşlamayan sınırlılıkları arasındaki bitmeyen savaşta umutsuzluğa ve hayal kırıklığına düşen bir, mahkûm gibi görürler. (Mandel ve Novack, 1975: 104)

Tarihin her döneminde insanın şu ya da bu biçim ve derecede yabancılaşma çektiğinin ve gelecekte de bunun kendi kaderi olacağını farkında olması, kişinin elinden günümüzde yüz yüze kaldığı yabancılaşma biçimlerine karşı mücadele yükümlülüğünü almaz. Hastalığın her zaman da olacağını bilmek, tıbbın bizleri tehdit eden çeşitli hastalıklara karşı verdiği mücadeleden vazgeçmesi için geçerli bir neden değildir. Günün birinde insanlığın kendini yabancılaşmadan kurtarabileceğine inanması, belki de boş bir umuttur. Ama pes etmeden önce yaşadığımız dönemin başlıca yabancılaşma biçimleriyle kapışma yürekliliğini göstermemiz gerekir. Bu amaç için çalışmak, bin yılın düşünüyü kurmak anlamına gelmez. Bu noktayı açıklamak için Marx'ın yabancılaşmanın fethi üzerine düşüncelerine başvuracağız. Meta üretiminin güçlerine karşı mücadeleye kendini derinden adayın Marx –ki onun görüşüne göre modern insanın yabancılaşmasını bu güçler doğurmuştur- geleceğin toplumunda insanlığın, bütün ıstıraplarına ve çatışmalarına bir yanıt bulacağı, insan gelişiminin son ve en üst aşamasına ulaşacağı yolundaki slokastik düşün tuzağına düşmedi. (Papaenheim, 2002: 106) Yabancılaşmaya hem ferdi hem de sosyal açıdan bakmak mümkündür. Sosyal açıdan toplum hayatındaki bozulmalar, sapmalar, dayanışma eksikliği gibi çevre faktörleri sayılabilir. (Erkal, 1999: 305) Bu bağlamda, yabancılaşmayı aşma çabası içinde olanların çoğu, yabancılaşmayı bir ruhsal durum olarak görmekte ve bir iç değişimin, ruhsal bir yeniden doğuşun, insanı bu durumdan kurtarabileceğine inanmaktadırlar. Bunların birçoğu dine teslimiyet duygusunun yeniden canlandırılıp derinleştirilmesi gereğini vurgulamaktadır; ancak bu mutlaka kurumsallaşmış dine dönüş gereği değildir.

Diğerleri, insan bilgisini yeniden yorumlama çabaları üzerinde durmaktadır. Bunlar, Bergson ,Husserrl, Scheler ve Heidegger gibi insanlardan esinlenerek hemen hemen tarafsız bilgi üzerine odaklanan doğa bilimleri kültünden kopmaya çalışmakta, katılıma dayanan gerçekle yüzleşme yolları aramaktadırlar. (Pappenheim, 2002: 108)

Bunun dışında kapitalist veya sosyalist toplumlar ne ölçüde materyalist görüşten sapma gösterir ve insanı sadece ürettiği mal ve hizmetten dolayı fark etmez de, üretim sürecinde yer alan üretim aracı olmasının üstünde insanı insan olarak görürlerse, yabancılaşma ve onun doğurduğu sosyal hastalıklardan korunabilirler. Ayrıca mülkiyetin yaygınlaştırılması, demokratik hak ve hürriyetlerin tanınması, manevi kalkınma yolunda mesafe alınması, her türlü taasupdan uzaklaşılması, huzur ve istikrarın temini, ferdi yaratıcı, üretici ve mutlu kılacak olan dini eğitim ve öğretim, işsizliğin önlenmesi, yönetime katılma ve oy hakkı, iktisadi kalkınmanın siyasi, kültürel ve sosyal hedeflerinin belirlenmesi ve sosyal kabul görmeleri, tüketici tercihlerinin göz önünde tutulması, uygun çevre düzenlemeleri, aileye savaş açılmaması ,bürokrasinin azaltılması gibi faktörlerde yabancılaşmanın azalması yönünde etkili olabilir.(Erkal, 1999: 304) Günümüz insanın yaşadığı yabancılaşma, modern çağın iktisadi ve toplumsal yönelimlerinin sonucudur. (Pappenheim, 2002: 99) İster psikolojik isterse iktisadi ve/veya siyasal bağlamda yorumlansın, çağımız insanı gerçekten ‘yabancılaşmış’ insandır. Genel hatlarıyla ele alındığında, kendini toplumsal bir varlık olarak algılamamaktadır; bireysel çıkarını her şeyin önüne yerleştirmiştir;yaşamın kaynağını oluşturan doğayı –kendisi ve türünün geleceğini düşünmeksizin- tahrip etmektedir; çalışmayı içsel varlığını gerçekleştirebileceği, toplumsal dünyasını zenginleştirebileceği bir süreç olarak değil, üzerine yüklenmiş bir ‘lanet’olarak algılar; ‘var olma’ edinimini çoktan ‘sahip olma’ya eşitlemiştir.;aklının eleştireliliğini ve yaratıcılığını kitle iletişim araçlarının yönlendiriciliğine teslim etmiştir. Her an kendini soyunu, türünü yok edebilecek potansiyele sahip muazzam silahların gölgesinde yaşadığının farkında değildir. Tüm bu verilerin oluşturduğu korkunç tablo karşısında yapabildiği tek şey ‘ne yapabilirim’ demektir. ‘Benim elimden bir şey gelmez ki’. İşte yabancılaşmanın gündelik yaşamdaki anahtarı da tam bu kritik cümlede yatmaktadır. Bu güçsüzlük, bireyin kendi yaşamının ve toplumsal gidişatın ipini elinden kaçırmışlığıdır. (Özbudun vd., 2008: 45)Yarattığı ve durmadan körüklediği tüketim toplumu

insancıklarıyla kapitalizm, gezegenimizde gövdelenen yabancılaşmanın da yaratıcısıdır. Bir an Kuzey'deki kapitalist 'uygar'lığı düşünün. Bataklığın içinde değer çatışmalarına batmış duygular... ve bu duyguların gitgide rengini kaybetmesi, nasırlaşması... Modern toplumların temelinden sarsıldığı günümüzde Batı'da yeni değerler ve erdemlere olan beklenti giderek büyüyor, etik kongreleri dolup taşıyor. Batılılar, uzun süredir olmadığı kadar erdeme kafa yoruyor. Avrupa'nın ahlaki çöküntü içinde olduğunu söyleyen teologlar, 'bağlayıcı' inançlara duyulan özlemle elde kalan tek geçerli ölçütün ahlak felsefesi olduğunda birleşiyor.(Özbudun vd.,2008: 65)

Yabancılaşmanın çok boyutlu bir durum olduğunu, sürekli yeni ihtiyaç ve gereksinimler ortaya çıkardığı da bir vakıadır. Bu noktada insan yaşamının, kapitalist sistemde asli gereksinmelerinin dışında mal üretimi ve değişiminin aracı haline gelmesi pazarın insanlık-dışı etkisini açıkça göstermektedir. Bu etki, insanın gerçek ya da temel gereksinmesi olan güven, özveri, dayanışma, yüz yüze ilişkiler gibi beklentilerini yıkmak zorundadır. Çünkü, kişisel bencillik, tüketim hırsı, geleneksel/dayanışmacı ilişkilerden koparak emeğin bağımsızlaşması, dolayısıyla mallaşması, olmazsa kapitalizm ayakta duramaz. Ayrıca pazarda egemen olan egemenlik yarışması, sürekli büyüme ve değişmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla olguların iki sonucu kendini gösterir. Sürekli büyüme, artan tüketim harcamasını doğurur. Tüketimin kamçılanması için de insanlar, hiç de gereksinmedikleri malları almaya özendirilir ve yapay bir dünyaya/yaşam koşullandırılırlar. Bu da onları öz benliklerine daha çok yabancılaştırır. (Ergil, 1980: 44-45) Ayrıca "kendi işini kendin yap" akımının görüşlerinden etkilenen birçok kişi, pratik hobilerin, insanı alet ve malzemeler hakkında bilgi edinmeye özendirceğini ve böylece çevresindeki nesnelere karşı yeni bir yaklaşma duygusu geliştirmeye yardımcı olacağını ummaktalar. Bu türden çabalar günümüzde birçok kişinin insanoğlunun uzaklaşmasını artık kaçınılmaz bir kader olarak kabul etmediğini ve onu fethetme yollarına yöneldiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. (Pappenheim, 2002: 109)

Dine dönüş çağrısının günümüzde yankı bulduğu kabul edilirse, kilise üyeliği ve dini ayinlere katılım istatistikleri geçerli ölçüt sayılırsa yabancılaşma karşıtı yönelimler artıyor denilebilir. Dini yaşam üzerindeki yeni vurgunun altında, sırf

sayıların gösterdiğinden daha sahici bir arayışın bulunması gerçekten mümkündür. Ancak dine karşı giderek artan ilginin, insanın günlük yaşantısında ve profesyonel yaşamında, kişilerle ve mensup olduğu siyasal toplulukla ilişkileri üzerinde yalın bir etkisi olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca bizzat dinsel dirilişin, sözde fethetmeye yöneldiği yabancılaşma güçlerine yenik düştüğünü inkâr etmek zordur. Dine dönüşün avantajları, mal satışı promosyonlarında başarıyla kullanılan tekniklerden çok da farklı olmayan reklamcılık yöntemleriyle göklere çıkarılmaktadır. Kierkegard'ın karşı çıktığı, dini bir rahatlatıcıya dönüştürme eğilimi, günümüzün dinsel yaşamında giderek ağır basmaktadır. Bu eğilim çoğu kez iman ya da inancın hedefinin tanrı değil, daha çok iman ya da inançtan elde edilen yarar olduğunu kabul eden bir tutumla birleşmektedir. Ancak yine de son yıllarda, birçok insanın tanrıya imanı kişisel mutluluk ya da iç huzur elde etmenin başlıca yolu olarak görmesi şaşırtıcı değildir. (Pappenheim, 2002: 109-110)

Yabancılaşma sorununa çare bulma arayışına esin kaynağı olan gerçek kaygıyı bir dini Rönesans başlatmak, felsefi düşünceyi yeniden yönlendirmek, eğitim yöntemlerini geliştirmek ve yaşadığımız toplulukların toplumsal ve siyasal sorunlarına daha güçlü bir katılımı uyarmak girişimlerini bugün açıkça görmek mümkündür. Ancak bu girişimleri anlatırken tekrar tekrar karşı karşıya geldiğimiz, bunların insani uzaklaşmanın toplumdaki temeline inmedikleri olgusunun gözden kaçtığıdır. Bunlar yabancılaşmanın belirli bir yönünü aşmaya çalışırken bizzat fethetmeye koyuldukları güçlere yenik düşmüşlerdir.

Sosyal bilimciler, “toplumun bütünü” kavramını sahiplendikleri ölçüde iktisadi insan, siyasi insan, dindar insan, vb. etrafında toplanan tecrit edici soyutlamaların özünde boş oldukları anlayışı da giderek gelişmektedir. İnanıyoruz ki yabancılaşma sorunu da ancak bir bütün halinde toplumsal durumun bir parçası olarak anlaşıldığı zaman yeterince kavranabilir. Çünkü birçok sosyal bilimci toplumu bir bütün olarak ele almanın, deneye dayalı güvenilir araştırma yöntemleri geliştirmenin önünü tıkadığı görüşündedir. Bunlar ayrıntılı olayların ve bunları mümkün olduğu kadar çok sayıda tecrit edilmiş parçaya ayıran yöntemlerin üzerinde daha fazla durmanın gerekli olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca parçaların bütün tarafından belirlendiği görüşünü de reddederler. Bize göre, yukarıda tanımladığımız ve insani uzaklaşmayı aşmayı hedefleyen akımların vaatlerini yerine getirememeleri işte bu nedene

dayanmaktadır. Başarısızlığa uğruyorlar; çünkü yabancılaşmanın tek tek bütün yönleri üzerinde durmakta ve bunları çağdaş topluma hükmeden bir yönelimin bir biriyle bağlantılı parçaları olarak görmemektedirler.(Pappenheim, 2002: 121)

Sonuç olarak, yabancılaşmaya yol açan güçlerin egemenliği altındaki bir toplumun, insanın yeteneklerini geliştirip kullanmasını engelleyeceğine ve böyle bir toplumda bireye ve insan onuruna saygı gösterilemeyeceğine ve bu durumdan kurtuluşun sadece fikir alanında ve felsefi bildirilerde kalacağına olan inanç yüksektir(Pappenheim, 2002: 8)

2.3.1. İslam/Tasavvuf Düşüncesine Göre Yabancılaşmanın Aşılması

Yabancılaşma, insanın kendisini nasıl algıladığıyla ilgili bir kavramdır. Yabancılaşma, modern insanın uğradığı asli bela olarak görülmekle birlikte, “insan” anlama biçiminin ekseni haline gelmiştir. (Özel, 1998: 16) Yabancılaşma, marazi bir yalnızlık duygusunu beraberinde bulundurur. Modern yaşayışın standartlaştırdığı ve paketlediği sosyal hayatta fert, sonlu ve iç âlemine kapalı talepler karşısında, içini kemiren toplumsal yalnızlık ve beraberinde de kurtuluş ve esenlik ümidinin kalmadığının belgesi olarak umutsuzluk halini sürgit yaşamak zorundadır. Fakat, bu durumun üzerine gidilmesine imkan verecek bilinç ve direnme gücünden yoksundur. (Kılıç, 1999: 73) Ancak, bireylikten üstün her ilkenin inkâr edilmesi ve bu yüzden uygarlığın her alanda tamamen sadece insani öğelere indirgenmesi çare olarak görülmüştür. Aslında bu, “hümanizm” adı altında, Rönesans çağında belirtilen şeyin aynısıdır; Hümanizmi diğer –izm’lerden ayıran özellik, onun insan için en faydalı olanı savunuyor olması değildir. Gerçek anlamda hümanizmden söz edebilmek için hümanistin insandan başka ölçü veya ülkü kabul etmediğini, insanın deney ve duyusundan istihraç edilmiş değerler ve amaçlardan başkasına itibar etmediğini bilmemiz gerekir. Kısaca, insanın amacının insan olduğunu, insanın kendi sonunu içinde taşıdığını kabul etmek hümanizmdir. Bu açıdan bakılınca yabancılaşmanın aşılması hümanizmin bir gereğidir. İnsan, kendini çevreleyen ve onu bir bütünsel insan olmaktan alıkoyan maddî şartların üstesinden gelmedikçe, kendini hakikatin yegâne ve gerçek temsilcisi olmaktan alıkoyan Tanrı düşüncesini hayatından çıkarmadıkça hümanist olamaz. Yabancılaşmış bir varlık olarak hayatını sürdürür.

İnsanın ahlaki seçmelerini yalnız kendinin koyduğu kurallar uyarınca yapması gerektiği, tersi olursa yani kendi ürünleri tarafından veya Tanrı düşüncesi ile baskı altına alınırsa onun yabancılaşmış olacağı, dolayısıyla en sağlam ahlakın dolaysız biçimde insanın koyduğu ahlak olduğu varsayımlarını da hümanizmin dayanakları arasında olması (Özel, 1998: 97) “din dışı görüş açısı” tam olarak belirtir. (Guenon, 2005: 95)

“Yabancılaşmada temel tartışma, insanın önce “kendi” ve giderek tabiat ve çevresi ile ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. İnsanın “kendi”si ve çevresi ile uyum içinde olması buradaki en temel sorunsaldır. İslam’ın yaklaşımında Allah (c.c.) insanı, çevreyi ve diğer her şeyi yaratan bir varlık olarak varoluşun temel kaynağı ve referansıdır. Bu bağlamda gerek yaratan-yaratılan, gerekse ontolojik köken açısından düşünüldüğünde, insan ile çevresi arasında hiçbir karşıtlık ve çelişki yoktur. İslâm’ın diğer din ve ideolojilerden ve bilhassa Hegel ve Marx’ın yaklaşımlarından farkı, tam da bu noktada ortaya çıkar. İslam bakış açısından insan ile doğa arasındaki farklılık ontolojik temelli değildir ve tevhid inancı gereğince aralarında çelişki bulunmaz. Bir başka deyişle, varoluşun yegâne kaynağı olan Allah, uyumun da referansıdır. Allah, insana bir “kendi”lik (=fitrat); tabiata da işleyen yasalar (=Sünnetullah) vermiştir ki, yabancılaşma bir yandan insanın üretimleriyle bağlantılı “kendi”liğiyle, diğeryandan kurduğu ilişki bağlamında tabiatla çelişkisini ortaya çıkarmak demektir. Hiç şüphesiz insanın kültürel, politik, dini, maddi vb. tüm üretimleri, onun “kendi”liğiyle ol(uş)an mesafeyi ya da tekabüliyeti birinci elden tabiat üzerindeki yansımalarıyla vermektedir. Bugün denizlerin kirliliğinden, şehrin olumsuzluklarına, insan-insan ve insan tabiat ilişkilerine, nükleer bomba vb. tüm üretimler doğrusu birinci elden bu yabancılaşmayı deşifre etmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar itibariyle din, yabancılaştırmaya karşıt bir durumu ifade etmektedir. Genel anlamda dinler, insanlara “kendilik”lerine dönmeleri konusunda yol gösterici olmaya çalışmışlardır.”(Tekin, 2010: 107)

Bu bağlamda İslâm’ın yabancılaşmaya karşı bakış açısını daha özel bir noktadan Mevlana’nın görüşleri dâhilinde ele alacağız. Bilindiği üzere Mevlana tanrı-insan ilişkisini “vahdeti vücud” nazariyesi ile işlemiş ve ‘insan-ı kâmil’ kavramsallaştırması ile ideal bir tip ortaya koymuştur. İnsanın Tanrı yanında ayrı bir varlığının olmadığını, Tanrı ile bütünleşmenin yahut “Tanrı’da yok olmanın” esas

olduğunu vurgulamış bir bakıma yabancılaşmadan kurtuluşun adresini göstermiştir. Bu bakımdan “insan-ı kâmil” noktası yabancılaşmayan bir bünyeyi sembolize eder. Ancak insanın bu mertebede dünyadaki durumu yabancı olma halidir. Sembolik bir dille sunulan bu hal “Ney”i⁵ dinle ki neler, neler söylüyor. Allah’ın gizli sırlarını tekellüm ediyor. Yüzü sararmış, içi boşalmış, başı kesilmiş yahut neyzenin nefesine terk edilmiş olduğu halde dilsiz ve kelamsız Hüda, Hüda diyor.” (Tahir-ul-Mevlevî: 51)

Ney kendine has bir dille, hal diliyle diyor ki: “Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan, duygulu olan erkek de, kadın da inlemekte ağlamaktadır. ... beni anlamak beni duymak için ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralanmış, içli bir insan isterim ki acılarımı, dertlerimi ona anlatayım. Aslından, vatanından ayrı düşmüş oradan uzaklaşmış kişi, orada geçirmiş olduğu mutlu zamanı arar, o zamanı tekrar yaşamak ister, ayrıldığı sevgiliye tekrar kavuşmayı arzu eder. (Can, 2005: 10)

Sonuç olarak, İslâm düşüncesinde ve bilhassa tasavvuf ekseninde yabancılaşmayı değerlendirdiğimizde Tanrı-insan ilişkisinin bütünsellik arzettiği ve bu bütünsellik bozulduğu nispette yabancılaşma(lar)ın artacağı ve insanın evrenle ilişkisinin bozulacağı görülmektedir.

⁵ Ney nefsâni arzulardan kurtulmuş, nefsini yok etmiş, ilahi sevgiyle dolmuş kamil insanın sembolüdür. Ney kamışlıktan ayrı düştüğü için inlemektedir. İnsan da ezel aleminden, ruh aleminden dünyaya sürgün edilmiştir. Hak’tan ayrı düştüğü için muzdariptir. Dünyada yaşadığı müddetçe acılar, hastalıklar, belalar içinde çırpındıkça insan ruh alemindeki mutluluğunun özlemini duyacak, yabancı olduğu ve sürgün gibi yaşadığı dünyadan kurtuluş yollarını arayacaktır. (Can, 2005: 9)

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yaşadığımız yüzyılın kronik problemlerinden biri olarak görülen yabancılaşma sorunu bireylerin ve toplumların hayatlarını işgal etmiş bireyi anlamsızlık, tatminsizlik, yalnızlık uçurumuna yuvarlamıştır. Günümüzde psikolojik sorunların, sosyal uyumsuzluk problemlerinin ve manevi değerlerin yoksunluğundan doğan sıkıntıların altına yatan gizli faktörlerin esasında yabancılaşmaya bağlı sorunlar olduğu düşünülmektedir.

“Yabancılaşma Ve Din” adlı bu araştırmada ise daha ziyade yabancılaşmanın din ekseninde nasıl değerlendirilebileceği üzerinde durulmuştur. Modern seküler dünyanın yabancılaşma gibi kadim bir olguyla birlikte nasıl şekillendiği tarihinden günümüze ele alınmıştır. Bu bağlamda, dinin kimi zaman yabancılaşmanın ilk biçimi olduğu, kimi zaman bir ‘uyuşturucu’ etki yarattığı, kimi zaman zenginleşmenin ve çalışma hırsının temeli olduğu, kimi zaman da düzenleyici, meşrulaştırıcı gücüne yer verildi. Ayrıca bu anlayış sistemlerinin dışında dinin, düşünce geleneği içerisinde yapılan tanımları da sunuldu. Bütün bunlarla birlikte insan var olduğundan bu yana süregelen kutsalın/kutsal inancının, insanların ve toplumların gidişatında ne denli önemli ve etkin olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Yabancılaşmanın günümüzdeki yansımalarına baktığımızda ise, sanayileşme sürecinin uzantısı olarak hayatlarımızı işgal eden teknolojinin etkin bir rol üstlendiğini görmekteyiz. Bizce teknoloji çağımızın değerler karmaşasının ve popüler kültürünün müsebbibi olmaktadır. Çünkü, teknoloji üretimi olan kitle haberleşme ürünleri ile yeni kültürler, yeni bilgiler ve değerler aşılacaktır. Bu faktörler her geçen gün yabancılaşmayı körüklemektedir. Yabancılaşmanın teknoloji ile perçinlendiği günümüzde teknolojiden uzak kalmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Üretim ve tüketim hat safhalara gelmiş adeta bir çılgınlığa dönüşmüştür. Bu çılgınlık, kendisine karşı birçok sistem kurulan, ancak zamana yenilmeden karşı koyan kapitalizmdir. Kapitalist çark var olduğu ilk günden bu yana insanlığı sömürmüş, aldatmış ve kendisinden uzaklaştırmıştır. Günümüzde ise bunu teknolojiyi de kendisine alet etmek suretiyle kontrolü çok zor boyutlara ulaştırmıştır.

Dolayısıyla yabancılaşmadan teknolojik gelişmelerden soyutlanarak kurtulmayı düşünmek ya da manevi unsurlarla korunmayı hedeflemek hayalden öte

bir anlam taşımamaktır. Çünkü dinin yabancılaşmadan koruyacağı yolundaki iyimserlik pek sağlıklı bir düşünce değildir. Zira statik bir yapı arz etmeyen din kurumu da toplumsal değişimin tesiri altındadır. Bu açıdan yabancılaşma dinle birlikte kaçınılmaz olarak kendi akışında ilerleyecektir. Bunun dışında bilinçleri etkileyen, sosyal hayatın belli yönlerini meşrulaştırmalar yoluyla kabul edilebilir kılan din duygusu aslında bir tür yabancılaşmanın da nedenidir.

KAYNAKÇA

ACAR, Mustafa- DEMİR Ömer (2002), **Sosyal Bilimler Sözlüğü** Vadi Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara

ARDA, Erhan (2003), (Edt.), **Sosyal Bilimler El Sözlüğü** Alfa Yayınları, İstanbul

ARNHART, Larry (2004), **Siyasî Düşünce Tarihi**, Adres Yayınları, İkinci Baskı, Ankara

ATEŞ, Davut (2004), “**Kuram, Eylem ve İnanç Ekseninde Siyasi İdeolojilerin Geleceği**” Doğu Batı, Sayı 28

AYDIN, Mustafa (2000), **Kurumlar Sosyolojisi** Vadi Yayınları, İkinci Baskı, Ankara

BERGER, L. Peter (2005), **Kutsal Şemsiye** (çev. Ali Coşkun) Rağbet Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul

BOTTOMORE, Tom (1997), **Marksizm ve Sosyoloji** (Haz. Mete Tunçay-Aydın Uğur) Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Ayraç Yayınları, İkinci Baskı, Ankara

BOZKURT, Nejat (2005), **Hegel** Say Yayınları, İstanbul

CAN, Şefik (2005), **Mesnevî’den seçmeler Cevâhir-i Mesneviye**, C. I, Ötüken Yayınları, İstanbul

CEVİZCİ, Ahmet (2003), (Edt.), **Felsefe Ansiklopedisi** C. I, Etik Yayınları, Ankara

CEVİZCİ, Ahmet (1999), **Paradigma Felsefe Sözlüğü** Paradigma Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul

COX, Judy (2005), **Marks’ın Yabancılaşma Kuramına Giriş**”(çev. Deniz Kanıt) Felsefe logos, Sayı 25-26

ÇİFTÇİ, Adil (2009), **Sosyoloji Ve İslam Araştırmaları** Ankara Okulu Yayınları, Ankara

DAVİDOV, Yuri (1997), **Özgürlük ve Yabancılaşma** (çev. Sargut Sölçün), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, İkinci Baskı, Ankara

DOĞAN, Mehmet (2003), **Dil, Kültür Yabancılaşma** İz Yayıncılık, İstanbul

- DOĞAN, İsmail (1996), **Sosyoloji** Sistem Yayıncılık, İstanbul
- DURAND, Jean-Pierre (2000), **Marks'ın Sosyolojisi** (çev.Ali Aktaş) Birikim Yayınları, İstanbul
- DURKHEİM, Emile (2002), **İntihar** (çev.Özer Ozankaya) Cem Yayınevi, İstanbul
- ENGELS, Friedrich (1999), **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu** (çev.İsmail Yarkın) İnter Yayıncılık,İstanbul
- ENGELS, Friedrich (2000), **Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar 1890-94** (çev. Öner Ünalın) Bilim ve Sosyalizm Yayınları, İkinci Baskı, Ankara
- ER, İzzet (2008), **Din Sosyolojisi** Akçağ Yayınları, Ankara
- ERGİL, Doğu (1980), **Yabancılaşma ve Siyasal Katılma**, Olgaç Yayınevi, Ankara
- ERKAL, Mustafa (1999) “**Sanayileşme ve Yabancılaşma İlişkisi**” Sosyoloji Konferansları, İ.Ü.İ.B.F. Yayınları, İstanbul, 1999
- ERKAL, Mustafa ve BALOĞLU Burhan, Filiz (1997), **Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü** Der Yayınları, İstanbul
- ERKAN, Rüstem - BOZGÖZ, Faruk (2004), “**Aydınlar, Toplumsal Sınıflar ve İdeoloji**” Doğu Batı, Sayı 29
- FANON, Frantz (1996), **Siyah Deri Beyaz Maskeler** (çev. Mustafa Haksöz) Sosyalist Yayınlar, İstanbul
- FEYERABEND, Paul (1999), **Özgür Bir Toplumda Bilim** (çev. Ahmet Kardam) Ayrıntı Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul
- FROMM, Erich (1994), **Sahip Olmak Ya Da Olmak** (çev. Aydın Arıtan) Arıtan Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul
- GEUSS, Raymond (2002), **Eleştirel Teori Habermas ve Frankurt Okulu** (çev.Ferda Keskin) Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- GUENON, Rene (2005), **Modern Dünyanın Bunalımı** (çev. Mahmut Kanık) Hece Yayınları, Ankara
- GÖKBERK, Macit (1990), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, Onuncu Baskı, İstanbul
- GİDDENS, Anthony (2000), **Sosyoloji** (çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel) Ayraç Yayınları, Ankara

- GÜVEN, Sami (1999), **Toplum Bilim Ezgi** Kitabevi, Bursa
- İŞÇİ, Metin (1999), **Davranış Bilimleri** Der Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul
- JUNG, Werner (2001), **Georg Simmel Yaşamı/Sosyolojisi/Felsefesi** (çev.Doğan Özlem) Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul
- KEAT, Russel ve URRY John (1994), **Bilim Olarak Sosyoloji Teori** (çev. Nilgün Çelebi) İmge Kitebevi, Ankara
- KAYA, Ayhan (2004), “**İdeolojiden İdeolojiye Yolculuk**” Doğu Batı, Sayı 28
- KALE, Nesrin “**Orta Çağda Tek Tanrıci Realizm ve Eğitim**” <http://www.tufed.org./1301-0875/12-1994/12032>. pdf, Erişim Tarihi:26.05.2011
- KIVILCIMLI, Hikmet (1993) **Kısaca Marksizm Düşünüşü** Derleniş Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul
- KIZILÇELİK, Sezgin (1994) **Sosyoloji Teorileri 2** Emre Yayıncılık, İkinci Baskı Konya
- KILIÇ, Sadık (1999), **Yabancılaşma**, Rahmet Yayınları, İstanbul
- KIVISTO, Peter (2008), **Sosyolojinin Temel Kavramları** (çev. İhsan Çapçıoğlu ve Sefer Yavuz) Birleşik Yayınevi, Ankara
- KOENİG, Samuel (2000), **Sosyoloji Toplum Bilimine Giriş** (çev.S.Sucu, O.Aykaç) Ütopya Yayınları, İstanbul
- KONGAR, Emre (1995), **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği** Remzi Kitabevi, Altıncı Baskı, İstanbul
- KORLAELÇİ, Murtaza (2002), **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi** Hece Yayınları, İkinci Baskı, Ankara
- KORSCH, Karl (2007), **Sosyal Bilimler ve Marksizm** (çev. Vefa Saygın Öğütle) Salyangoz Yayınları, İstanbul
- LEFEBVRE, Henri (2007), **Sosyalist Dünya Görüşü Marksizm** (çev. Doğan Görsev) Yordam Kitap, İstanbul
- LÖWY, Michael (1996), **Marksizm ve Din** (çev. İrfan Cüre) Belge Yayınları, İstanbul
- LUCKMANN, Thomas (2003), **Görünmeyen Din** (çev. Ali Coşkun- Fuat Aydın) Rağbet Yayınları, İstanbul
- LUKES, Steven (1998), **Marksizm ve Ahlak**, (çev.Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları,İstanbul

MARSHALL, Gordon (1999), **Sosyoloji Sözlüğü** (çev.Osman Akınhay) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich (2000) **Din Üzerine** (çev. İsmail Yarkın-M. Ali İnci) İnter Yayınları, Ankara

MARX, Karl (2009), **1844 El Yazmaları** (çev. Murat Belge) Birikim Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul

MARX, Karl (2000), **Yabancılaşma** (çev. Kenan Somer, Sevim Belli v.d) Der. Barışta Erdost, Sol Yayınları, Ankara

MANDEL, Ernest and NOVACK, George (1975), **Marksist Yabancılaşma Kuramı** (çev. Olcay Göçmen) Yücel Yayınları, İstanbul

MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ (t.y.), **Mesnevî**, (çev. Tahir-ul-Mevlevî) Şamil Yayınevi, İkinci Baskı, İstanbul

MILLS, C.Wright (1995), **“Sosyolojik Muhayyile”** (Der. İhsan Sezal) Sosyoloji Yazıları, Ekin Kitabevi, Üçüncü Baskı, Bursa

MORRİS, Brian (2004), **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler** (çev. Tayfun Atay) İmge Kitabevi, Ankara

OKUMUŞ, Ejder (2006), **Toplumsal Değişme ve Din** İnsan Yayınları, İstanbul

ÖZBUDUN, Sibel ve DEMİRER, Temel ve MARKUS, George (2008) **Yabancılaşma Ve... Ütopya** Yayınları, Ankara

ÖZEL, İsmet (1998), **Üç Mesele Teknik-Medeniyet- Yabancılaşma** Şule Yayınları, Yedinci Baskı, İstanbul

ÖZYURT, Cevat (2005), **Modern Toplumun Çözümlemesi**, Açılım Kitap, İstanbul

PAPPENHEİM, Fritz (2002), **Modern İnsanın Yabancılaşması** (çev.Salih Ak), Phoenix Yayınları, Ankara

POLOMA, M. Margaret (2007), **Çağdaş Sosyoloji Kuramları** (çev.Hayriye Erbaş) Eos Yayınevi, Ankara

ROUSSEAU, Jean-Jacqués (2005), **Toplum Sözleşmesi**, (çev. Turhan Ilgaz), Paragraf Yayınları, Ankara

RUSSEL, Bertrand (1996), **Batı Felsefesi Tarihi** (çev. Muammer Sencer) Say Yayınları, Beşinci Baskı, Ankara

SEYYAR, Ali (2007), **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü** Değişim Yayınları, İstanbul

ŞERİATİ, Ali (1992), **İslam Bilim I** (çev. Faruk Alptekin) Nehir Yayınları, İstanbul

TEKELİ, İlhan (1977), **“Çevre Ülkelerinde Toplumsal Bilimlerin İdeolojik Sorunları”** Türkiye’de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler Semineri ODTÜ, Türk Halk Bilimi Yayınları, Ankara

TEKİN, Mustafa (2010) **“Mevlana Celaleddin Rumi’de Din ve Yabancılaşma”** İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul

TİMUR, Taner (2007), **Marksizm, İnsan ve Toplum**, Yordam Kitap, İstanbul

ÜLVER, Lütfü (2002), **Peter L. Berger’in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu** Yüksek Lisans Tezi, D.E.Ü.S.B.E, İzmir

WALLACE, Ruth ve WOLF Alison (2004), **Çağdaş Sosyoloji Kuramları** (çev.Leyla Elburuz, Rami Ayas) İzmir

WEBER, Max (2010), **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu** (çev. Gülistan Solmaz) Alter Yayıncılık, İkinci Yayıncılık, Ankara

WEİSSKOPF, A. Walter (1996), **Yabancılaşma ve İktisat** (çev. Çağatay Koç ve diğerleri) , İstanbul

YILMAZ İrfan ve İhsanoğlu Hakkı (1998), **Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din** Feza Gazetecilik Yayınları, İstanbul

ZAHAR, Renat (1999), **Sömürgecilik ve Yabancılaşma** (çev. Bayram Doktor) İnsan Yayınları, İstanbul



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZGEÇMİŞ

| | |
|----------------|---------------------------|
| Adı Soyadı: | FUSSİLET VARLIKLIÖZ ARICA |
| Doğum Yeri: | MALATYA |
| Doğum Tarihi: | 08/07/1985 |
| Medeni Durumu: | EVLİ |

Öğrenim Durumu

| Derece | Okulun Adı |
|--|-------------------------------|
| İlköğretim | CENGİZ TOPEL İLKÖĞRETİM OKULU |
| Ortaöğretim | İMAM HATİP LİSESİ- MALATYA |
| Lise | İMAMHATİP LİSESİ- MALATYA |
| Lisans | ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ |
| Yüksek Lisans | SELÇUK ÜNİVERSİTESİ |
| Becerileri: | EL SANATLARI |
| İlgi Alanları: | SİYASET, SANAT |
| İş Deneyimi: | ÖĞRETMEN |
| Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar: | |
| Tel: | |
| Adres | |