

Yabancılaşma Teorisinde Klasik Öğretiler

Yabancılaşma kavramı dünya literatüründe birkaç yüzyıldır yer almaktadır. Özellikle dinbilim kitaplarında işlenen yabancılaşma konusu İlahî felsefeye Hegel ile, iktisat ve siyaset alanına Marx ile girmiştir. Bu düşünürlerin etkisiyle de toplumsal bilimlerin pek çok disiplininde temel konulardan biri olmuştur. Hele Batı ve özellikle A.B.D. kaynaklı çağdaş bilimsel araştırmalarda en fazla kullanılan kavramlar arasındadır yabancılaşma. Böylesine ilgi çeken bir konuyu enine boyuna ele almadan önce belki yapılacak ilk şey yabancılaşma kavramının içeriğini tanımlamak, nasıl ve kimler tarafından kullanıldığını belirtmek olacaktır. Bu döküm, kaçınılmaz olarak, yabancılaşma kavramının felsefe ve toplumsal bilimlerde ya da felsefeden toplumsal bilimlere doğru evrimini de belirleyecektir.

Yabancılaşma (alienation) ya da uzaklaşma (estrangement) felsefe tarihinde Plotinus'un öğretisine kadar götürülebilir. Plotinus'un «çıkış» öğretisinde sonsal (nihaî), tanımlanamayan bir kaynaktan ya da ilkedden sınırlı varlıkların çokluğuna geçiş olarak öngörülen evrensel bir ilerleme vardır. Bölinemeyen, duyulanamayan «Bir», aşama açılarak en altta Bir'e antitez olan doğal alemdeki maddeye kadar bağlanan bir evrensel katmanlaşmayı doğurur. Bu yeni-Platoncu spekülasyon erken Hıristiyan dinbilimini de etkileyerek hellenistik çağa damgasını vuran Hıristiyanlık ve yeni-Platonculuğun kaynaşmasına yol açmıştır. Örneğin, maddenin günah ilkesi ile ilişkilendirilmesi, Augustine'in dinbiliminden geçerek Hıristiyanlığın Luther tarafından yapılan yorumuna yansımış, onun önemli bir parçasını oluşturmuştur. Alman Protestan geleneğini etkileyen bu görüş(ler) 19. yüzyılda Hegel ve Feuerbach'ın felsefelerinde İlahî bir temele oturmuştur (Lichtheim, 1968).

Özellikle 1808'de yayımlanan *Phenomenology* adlı olgunluk çağı eserine kadar «yabancılaşma» Hegel'in (1961) düşünce sisteminde merkezî bir yer tutmaz. *Fenomonoloji*'nin giriş bölümlerinde Hegel, sağduyu hakkındaki yaygın kanılara ve doğa bilimlerinin dünyanın insan bilincinin dışında birbirinden kopuk, nesnelere oluşturduğu biçimindeki basitleştirilmelerine karşı çıkmıştır. Ona göre, düşünen özneler olarak oluşum halindeki insanla ilişkili olmayan hiçbir gerçek olmaz. Gerçek, insanın gerçeğidir. Doğa dünyasının sözcü nesneliliği aslında bir yabancılaşmadır. Çünkü bu görün-

tüler ardında insanın görevi kendi öz hayatını keşfetmek ve her şeyi kendi öz-bilincinin bir niteliği olarak gözlemlemektir. Aynı ilke sanat ve din gibi alanları içeren kültür dünyası için de geçerlidir. Eğer bu alanlar insandan bağımsız olarak düşünülürse, ancak onların sonsal (nihaî) anlayışta bütünlüştürülmesi ve Mutlak Bilgi içinde toplanmasıyla önlenilecek pek çok yabancılaşmalara yol açılacaktır. Bu süreçte merkezî aktör Hegel'e göre Ruh'tur. Onun 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 değildir. Ancak yavaş yavaş Ruh dünyanın kendi dışında olmadığını kavramıştır. Hegel'e göre yabancılaşma işte bu kavrayışın eksikliğinin sonucudur. Yabancılaşma ancak insanlar tümüyle öz-bilinclerine kavuştukları, kendi çevrelerinin ve kültürlerinin Ruh'tan kaynaklandığını anladıkları zaman son bulacaktır. Özgürlük bu anlayışta yatmaktadır ve özgürlük tarihin amacıdır (Hegel, 1961).

Hegel'in bu öğretisi geniş yankılar uyandırmıştır. Ne var ki öğrencileri onun yabancılaşma konusundaki görüşlerini özgül sorunlara uygulamayınca birçok çözüm sorunu ortaya çıktı. Bunun üzerine onun diyalektik ve olumsuzluk kavramlarını ön plana çıkararak yabancılaşma üzerindeki düşüncelerine din ve siyaset alanında karşı çıktılar. Onun bu radikal öğrencilerinin başında Bruno Bauer gelir. Bruno Bauer, ustasının yabancılaşma anlayışını dine uygulamış ve şöyle bir sonuca varmıştır: Dinî inançlar, özellikle Hıristiyanlık, insanın bilincinde bu bilince ayrı bir güç olarak karşı çıkarak, bölünme yaratıyor. Böylece din, kendinden yabancılaşmış öz-bilince ilişkin bir tutumdur. İşte bu bağlamda Bauer kendinden yabancılaşma kavramını felsefeye kazandırmıştır. Bu terim Genç Hegel'ciler tarafından hemen benimsendi ve kullanılmaya başlandı. (McLellan, 1973:34).

Hegel'in etkisinde kalan Bruno Bauer gibi Ludwig Feuerbach da yabancılaşmanın dinsel cephesiyle ilgileniyordu. Feuerbach'a göre din, insanın temel istek ve güçlerinin yansımalarından başka bir şey değildir. Tanrı'ya atfedilenler aslında insanın kendi nitelikleri olduğundan insan kendisin-

den uzaklaşmış ve sonunda da yabancılaşmıştır. (Arvon, 1957)

Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* (1841) adlı eseriyle düşün alemine açılan öğretisinin temel görüşü, dinin, özellikle Hıristiyanlığın, nesnel özünün insanın özünden, yani duygudan, başka bir şey olmadığıdır. Şu halde dinbilim kökünde antropoloji ile özdeştir. Ama bu psikoloji ile bir hayli yüklü antropolojidir.

Önceki eserinden iki yıl sonra, 1843'te yayımlanan *Felsefenin Reformu İçin Ön Tezler* ile *Geleneğin Felsefesinin Temelleri* adlı kitaplarında Feuerbach, Hegel'in felsefesinin tıpkı din gibi yabancılaştırıcı bir güç olduğunu vurguluyordu. Ona göre dinbilimin temeli antropoloji, fakat spekülatif felsefenin temeli dinbilimi idi. Bu ilişkiyi kavrayamadığı için Hegel'in felsefesinin en büyük yanlış dinbilim açısından dinbilimi yadsımasıdır. Bu yüzden de fikirlerin kısır döngüsünden çıkıp varlığın özne, düşüncenin yüklem olarak ele alınacağı düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi anlamamıştır.

Hegel, Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach'ın oluşturduğu laik felsefe zincirinin Marx'a varmadan önceki son halkası aslen bir haham olan Moses Hess'tir. Hess, Feuerbach'ın fikirlerini ekonomi alanına taşımış ve 1844 yılında yayımlanan *Paranın Özü Üzerine* adlı eseriyle, paranın insanın yabancılaşmış özü olduğu düşüncesini ortaya atmıştır.

İşte Marx bu felsefe geleneğinden geçerek gelmiş ve bulduğu birikimden de alabildiğince yararlanmış.

Marx'ta yabancılaşma özel mülkiyetin çıkması ve işbölümü olgularından kaynaklanmaktadır. İşbölümü (emek ve sermaye ayırımı) içinde yeri ve ekonomik rolü saptanan insan çalışma biçimini düzenlemekten ve emeğinin ürünlerinden yoksun kalmış; kendinden ve başka insanlardan uzaklaşır. Kapitalizmde Marx'a göre işçiler işi bir yaratma değil, baskı süreci olarak deneyimlerler. Zora dayanan emek bir «yabancılaştırıcı araç» olan paranın bütün değeri yüklenmesi ve insanın değerini düşürmesi nedeniyle kişisel ilişkileri insanlık dışı kılar. Fakat yabancılaşma neden olur?

Marx'ın yabancılaşma konusunda en fazla yazdığı *Paris Elyazmaları*'ndeki (1844) iki bölümdür. Marx bu çalışmalarda «yabancılaşmış emek» kavramı üzerinde durur ve işçi ile onun ürünü arasındaki ilişkiyi inceler. Ona göre, insan öz-varlığını çalışmada bulan bir canlı türüdür. Fakat denetleyemediği iş sürecinde bu özü kendisinden uzaklaştırılır. Bu şöyle olur: çalışan insan emeğini, emeğiyle yeniden-ürettiği hayatını ürünü olan nesneye koyar. Fakat artık hayatı kendisine değil nesneye aittir. Alınır-satılır bir mal olarak beliren emek ya da insan hayatı nesnelleşir. Böyle nesnelleşerek gerçekleşen emek, ürünü olan nesneyi kaybetmek ve ona tutsak düşmek durumundadır. Başka bir deyişle emeğin gerçekleşmesi onun (gerçekleşmenin) yitirilmesidir. Emekçi «ne

kadar zenginlik yaratsa o ölçüde yoksullaşır» (Marx, 1968:107-108). Bu süreçte ya da bu yolla, çalışanın sadece kendi hayatı için değil, işi (hayatı) için son derece zorunlu olan nesnelere de kendinden gasp edilir (s.107-108). İşte, çalışanın proleterleşmesi bu sürecin sonucudur.

Nesnelere dünyasının değeri artarken, insanlar dünyasının değeri doğrusal bir oranda düşmektedir. Yabancılaşmış emek ve onun içinde hap-solduğu ürünleri giderek gerçek üreticinin kendisini tanıyamayacağı bir dünya oluşturur. Bu durumun doğal sonucu şudur: İnsan mülk edindikçe kendinden uzaklaşır ve yabancılaşır.

Görülüyor ki, Marx'ın eserinde, insanın temel faaliyeti olan (ama artık denetleyemediği) iş, çalışma biçimi, onun hem doğadan hem de kendisinden uzaklaşmasına yol açmaktadır. Şu halde başkalarının (Marx Romantikler diyor), hayat sürecinin artan akılcılığından ve uzmanlaşmasının sonucu saydıkları yabancılaşma, Marx'a göre toplumun eseridir. Kaynağı da özellikle çalışanın, çalışmayan, başka bir deyişle, kapitalist tarafından sömürülmesidir.

Bu teşhis Marx'ın tüm teorik örgütünün içine girmiş ve daha sonraki eserlerinde açıkça belirtilmese bile sonuna dek etkisini sürdürmüştür.

Marx, 1844 defterlerinde, insanın doğaya emeğiyle daha egemen oldukça, üretme sevincini ve ürününü kullanmayı bu egemenlik sevgisi için terketmesinin ne kadar düş kırıcı olduğunu belirtiyor ve soruyordu: «Doğayı fethetme gücünü kazanırken insan kendini yönetme gücünü nasıl kaybetti?» «Nasıl, soruyoruz nasıl insan emeğini dışlar ve onu yabancılaştırır?» Bu yabancılaşma insanın gelişmesi sürecinde nereden kaynaklanmıştır?

Bu soruları hevecanla sorduktan sonra Marx, «şimdi bu... ilişkileri daha yakından ele alalım» demiş, ama ne yazık ki yazı bu noktada bitmiştir. (Struik'te (ek) Marx, 1968:119). Hiçbir zaman da tamamlanamamıştır.

Öte yandan tarih öncesine ve antikiteye ilişkin çalışmalarında Marx özel sektörün evriminde toprak ağesinin üzerinde önemli bir etmen olarak durdu. Özel olarak sahip olunan toprak parçalarında ki tarihte ilk kez köleler sistematik olarak kendi doyumluk ihtiyaçlarının ötesinde bir artık ürettiler. Toprak servet ile eş duruma geldi ve toplum mülkiyet temeline göre ayrıştı. Fakat 1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda Marx tarihi çalışmalarının tersine yabancılaşmayı mantıklı açıdan toprak mülkiyetinden önce görmüştür. Bu noktada şu öneriyi getiriyor: «Özel mülkiyetin kökeni nedir diye soracağımıza insanın gelişmesi sırasında yabancılaşma nasıl ortaya çıktı diye sormak gerekir» (Struik'te Marx, 1968:118). Gerçekten nasıl? Marx bu soruyu da cevapsız bırakmıştır.

Ama çağdaş Macar filozofu Istvan Mésáros (1970) gibi düşünürler için insanın yabancılaşması ile mülkiyetin ortaya çıkışı ve işbölümü teorik ya da olgusal bakımdan önemli bir sorun değil-

dir. Çünkü insanın kendinden uzaklaşmasının aracı olan tarihin üretici güçlerinin, insanın yeniden insanlaşmasına hizmet etmesi, insanlığın özgürlük mücadelesinin bir parçasıdır ve bu diyalektik karşılıklı etkileşim açısından değerlendirilmelidir (s.155).

Amerikalı filozof Bertell Ollmann'a (1971) göre de Marx toplu mülkiyetten özel mülkiyete ilk geçişin «ayrıntılarını» bize hiçbir zaman vermediğine göre konu ile hiç olmazsa tarihî açıdan hiç uğraşmayalım. Ama Ollmann'ın kendisi de Marx'ın tarihçilere bıraktığı korkutucu ikilemin farkındadır. Şöyle yaklaşır soruna: Eğer özel mülkiyet ve işbölümü eş ifadelerse (Marx'ın deyimini) ve özel mülkiyet «yabancılaşmış emek» tarafından üretilen nesnelere tanımlamak için Marx tarafından kullanılan terimse, bunlardan ilk önce hangisinin geldiğini bulmamız gerekir. Acaba özel mülkiyet mi insanı yabancılaştırmıştır, yoksa yabancılaşmamış insan mı özel mülkiyeti yaratmış ve böylece kendi yabancılaşmasının koşullarını hazırlamıştır?» (s.163-164).

Marx'ın kendisi de bu sorunun cevabını aramıştır. 1844 *Elyazmaları*'nda şöyle yazar:

«Özel mülkiyet böylece yabancılaşmış emeğin, işçinin doğa ve kendisiyle olan dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu ve kaçınılmaz neticesidir. Özel mülkiyet buna göre yabancılaşmış emek —yani yabancılaşmış adam, uzaklaşmış emek, uzaklaşmış yaşam, uzaklaşmış adam— kavramından çözümlenme ile çıkar. Doğru, biz yabancılaşmış emek (yabancılaşmış yaşam) kavramını politik ekonomiden özel mülkiyetin devinimi sonucu çıkardık. Fakat bu kavramın incelenmesiyle, özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin kaynağı, nedeni olarak belirse bile, tıpkı tanrıların başlangıçta insanın zihinsel karışıklığının nedeni değil, sonucu olması gibi aslında onun [yabancılaşmış emeğin] sonucu olduğu ortaya çıkar. Sonra bu ilişki karşılıklı olur.» (Struik'de Marx, 1968:117).

Bu anlamda özel mülkiyet yabancılaşmış emeğin ürünüdür, ama aynı zamanda emeğin kendini yabancılaştırdığı, yabancılaşmasını gerçekleştirdiği araçtır. Marx'ın koyduğu şekilde ikisinin arasındaki mantıklı bağ birinin öbürü olmadan ortaya çıkmasını ve tarihî bir öncelik ilişkisini kurmayı imkansız kılar. Bu durumda sorun gelecekteki neden - sonuç ilişkisi yerine iki gücün hem kendileri hem de aynı zamanda bir başkası olduğu diyalektik bağlam içinde görülmelidir (Diggins, 1977:177).

Marxist bilgi teorisi içinde böyle ayrıcalıklı bir yer verilince özel mülkiyetin tarih sahnesine çıktığını, açıldığını, büyüdüğünü, geliştiğini genelde her şeyle ilişkilendiğini ve özde hiçbir şeyde(n) ortaya çıkmadığını benimsemek gerekir. Böylece, özel mülkiyetin bu «gizi» felsefî açıdan aydınlığa kavuşur ama tarihî açıdan hiçbir çözüme varmaz. Bu temelden çıkarak Marx gerek *Kapital*'de

(1967), gerekse *Grundrisse*'de (1973) sömürü ve yabancılaşmanın, kendisi insan gayretinin bir sonucu olan özel mülkiyetten kaynaklandığı üzerinde ısrar eder. Ayrıca tüketim etmeni dahil, niçin «insanın durumuna» katkıda bulunan öbür etmenlerin analiz dışı bırakılması gerektiğini de açıklar:

«Bireyin üretimi ilk başta doğanın tüketim için sunduğu hazır nesnelere derleyerek kendi vücudunun yeniden-üretimiyle sınırlı olduğu halde biz mülkiyeti niçin tüketime değil de üretim ilişkilerine, koşullarına indiriyoruz? Yegâne görevin *bulmak ve keşfetmek* olduğu yerde bile bu çabucak zor ve emek —avcılık, balıkçılık ve hayvancılıkta olduğu gibi— ve bireysel düzeyde belirli yeteneklerinin üretilmesini (yani geliştirilmesini) gerektirir (Marx, 1973:492).

Bu noktada Thorstein Veblen Marx'a temel eleştirisini yöneltir. 1914 yılında yayımlanan *Çalışma İçgüdüğü ve Endüstriyel Sanatların Durumu* adlı eserinde Veblen, genç Marx'ı da çok ilgilendiren bir konuyu, çalışma içgüdüünün bastırılması olgusunu incelemiştir.

Veblen'e göre bu süreç insanın özgürlük araçları üzerindeki özgürlüğünün kaybını simgeler ve modern kültürün en evrensel, en kökten değişimidir. Düşünür için yabancılaşmanın kaynağı özgür çalışmanın kaybıdır. Bunun nedenleri de üretime çok tüketimde, servetin yaratılmasından çok edinilmesinde, malların yapılması ve sahip olunmasından çok ne duruma geldiklerinde yatmaktadır.

Marx ve Engels özel mülkiyetin işbölümünden kaynaklandığı ve artık değerinin ürünü olduğu görüşündeydiler. Klasik iktisatçılar için mülkiyet, üretici emek ve toplumsal sözleşme temeline oturuyordu. Veblen ise özel mülkiyetin başlangıcını fetih eyleminde görmüştür.

«Mülkiyetin Başlangıcı» adlı makalesinde Veblen (1898:352-365) konuyu Marksist ve liberal görüşlere bağlamıştır. Ona göre, birçok ilkel kültürde dışsal nesnelere özne algılanışı, mülkiyet ilişkilerinden (onun toplumsal ve kişiler-üstü niteliğinden) çok daha içsel (kişiye özgü) bir duygudur. Eski kabile köylerinde giysi, süs, silah v.b. şeyler mal değil ilkel insanların elleri, ayakları, nabız atışı ya da vücut ısısı gibi bir şeydi. Varlığının organik bir uzantısıydı. Bu ilişkide sahip olmak ve mülkiyet kavramları geçerli olamaz.

O halde mülkiyet fikri nereden doğdu? Veblen'e göre onun kökleri ilkel komünizmin çözümlenmesinde olamazdı. Çünkü mülkiyet, mülk sahibi bir bireyin olmasını gerektirir. Belki komünalizm görece daha geç gelişen, önceki bir komünal olmayan evreye bilinçli bir tepki olarak oluşan düşüncedir. Şu halde sahip olma, «içgüdüsel bir kavram», insanın yapısında içkin olarak varolan bir düşünce olamaz. Tam tersine öğrenilmesi gereken ve edinilen/özümmlenen bir kültürel alışkanlık olmak durumundadır.

Birikim 50-51/46

Bir nesne kişilik-benzeri bağlamın (belirli bir kişinin uzantısı olmanın) dışına çıkmadan kabileden ele dolaşabilir Veblen'e göre. Nesnelere kimin sahipliğinde olduğu bu denli karmaşık olan bir toplumsal ilişkiler ağında özel mülkiyet doğamaz (s.361-362). Ayrıca elinde bulundurmamak her zaman mülkiyet anlamına da gelmez. Örneğin köleler efendilerinin aygıtlarını, yani üretim araçlarını, kullanmak için ellerinde bulundururlar ama onlara hiçbir zaman sahip olamazlar.

Yine de Veblen özel mülkün kökenini önce kölelik sonra da serflik kurumlarında görür. Başka bir anlatımla, mülkiyet özgür çalışmanın bittiği yerde başlar. Ama bu yaklaşımın kaba bir yakıştırma olduğunu Veblen de bilir ve çekinerek ekler: «Sahip olma, kullanma yasasının (geleneğinin) ortaya çıkmasından önce belirmemiştir. Fakat kullanma yasasının bir erkeklik uğraşı olarak ortaya çıkmasından hemen sonra da belirmemiştir» (s.361). 'Kullanma girişimleri ilk kez doğaya dönük olmuş, avlama, yetiştirme gibi bunu yapanları yaşatmaya yönelik, ürünleri topluca tüketilen bir uğraş zinciri oluşturmuştur. Bu süreçte şiddet ve egemenlik ilişkisi yoktur.

Veblen niçin gasp, biriktirme ve bu ürünlere bireysel olarak sahip çıkma gibi uygulamaların ilkel vahşiliğin barışçıl komünistik rejimlerinde görülemeyeceğini söyler. Önce, bu gibi olaylar kabilenin çözülmesine yol açar. Sonra da ilkel kabilenin dışarı karşı kendini koruyabilmesi için toplu savaşma yeteneğini/gücünü ayakta tutması gerekir. Bunun için de zaten son derece sınırlı olan doyumluk rızkı tümüyle ve toplu olarak tüketmesi gerekir (s.262).

Her ne kadar insanın toplu hayatı barışçıl vahşilikten barbar sömürüsüne evrilirken yağmacı ya da asalakça eylemleri artmışsa da, bireysel mülkiyet yağmadan doğmamıştır. Çünkü gasp edilen silahlar ve yiyecekler fetihçi grubun yaşaması için gerekliliğini sürdürmüştür. Bu yüzden de mülkiyet fikrinin doğması için ekonomik hayatın gelişmesinin malların yok olabilir değil, dayanıklı olma niteliğine ulaşması düzeyine gelmesi zorunluydu. Ama yine de ekonomik gelişme yeterli değil ancak gerekli bir koşuldur. Bolluk olgusu bile mülk fikrinin doğmasına kâfi gelmiyebilir.

Veblen'e göre mülkiyet olgusunu 19. yy. iktisatçıların öğretisi aracılığıyla değil, daha doğusunun başlangıcında anlamak gerekir. Sözü edilen toplumsal doğumun ise insan bilincinde bir değişimin olması beklenmesi gerektiği. Bu değişiklik de ilkel sürünün (insan gruplarının) malları değil insanları gasp etmesiyle, onun ürünlerine değil, insanın kendisine el koymasıyla oldu (s.363-364).

«Esirler komünal tüketim biçimine uymayan şeylerdi. Onlara kendilerini esir edenlerce el konulması, sahip çıkılması, grubun görünürdeki ortak çıkarlarını (hayat koşullarını, dayanışmasını) zedelemiyordu. Aynı zamanda, bu esirler, insan olmalarından ötürü, onları esir edenlerden bireysellik (ki-

şilik) açısından farklı idiler. Nesnelere farklı olarak onların (kişiliklerinin) dışında idiler. Bu yüzden de kolayca aynı kişilik yapısının içine sokulamıyorlardı.» (s.364).

Esirlerin çoğu Veblen'e göre kadınlardır. Niçin kadın? Bunun teorisyen açısından cinsel bir önemi yoktur. Konu toplumsal ve pratiktir. Kadınlar silah taşımadıklarından tehlikeli değillerdir. Bakımları kolaydır. Daha kolay yönetilir ve çok iş yaparlar. Katkıları tükettiklerinden çoktur. Fakat en önemlisi kadınlar onu esir edene şeref getiren birer «kupa» ya da ödül değerini simgelerler. Kadın yağmalanan ama el koyana organik olarak bağlı olmayan, ortak olarak tüketilmeyen tek nesnedir ilkel toplumda. Bu yüzden ilkel maldır.

İşte mülkiyet, önce esirlerle başlar, sonra da esir eden tarafından esirinin ürettiği şeylere el konmasıyla gelişir. Bu gelişme olgusunun doğmasına yol açar. Bundan sonra artık esir sahipleri bedensel olarak çalışmayacaklardır. Bedensel çalışmak, kölelik, düşük statünün bir simgesi haline gelecektir. Çalışmaya karşı gelişen bu nefret, çalışma içgüdüünün ve çalışanlara karşı babacıl hoşgörünün yozlaşmasına da neden olmuştur (s. 364).

Veblen'in öğretisinde servetin ilk kaynağının/konusunun kadın olması, Marx'taki yabancılaşma olgusunun tarihî sırasını bozuyor. Ayrıca özel mülkiyeti yabancılaşmış emekten değil, göçebelere, avcılara ve savaşçıların eylemlerine bağlıyor Veblen. Bu tutumuyla da Platon ve Aristo'dan Nietzsche'ye ve Toynbee'ye uzanan Batı düşünce tarihine damgasını vurmuş, olan devletin başeg-dirme teorisine yaklaşıyor. Doğallıkla bu teori Marksistlerce benimsenmemektedir. Jürgen Habermas'a (1975) göre zaten bugün bu teori çürütülmüştür. Çünkü göçebelik ilk uygarlıklardan sonra ortaya çıkmıştır. O halde devletin doğuşunun daha başka, özgün nedenleri olmalıdır.

Yine de Veblen'in, Claude Lévi-Strauss (1972) tarafından desteklenen antropolojik spekülasyonları, iç tutarlılığı bakımından değerlidir. Hatta erkek ve kadınların esir (ve mülk) edilmesinin, esirler tarafından üretilen nesnelere sahip çıkmadan önce geldiği teziyle Veblen Marx'ın bu konudaki düşüncelerini düzeltilmiş olabilir. Bu da şu sonucu doğurur: Egemenlik ve sömürünün emeğin değer teorisi ile pek az ilgisi vardır, yani baskı ve zulüm yabancılaşmadan önce gelir. (Diggins, 1977: 123). Bu zaten onun en büyük katkısı olarak benimsenir toplumsal bilim teorisinde.

Ama Veblen de, Marx'ın vardıği şüpheli alana varır bu analizinde. İki teorisyen de ilkel toplumun, barışçı, komünal ve üretken olduğu varsayımından yola çıkmışlardır. Oysa sormak gerekir: «Doğal» insan (erkek) çalışmaktan hoşlanıyor idiyse, niçin kadınları kupa ya da ödül olarak esir etmek zorunluluğunu duydu? Niçin onları çalıştırıp, kendisinin üretken emek kullanmaya tennezzül etmediğini göstermek istedi? Eğer mülkiyet fetih ve gasp olgusundan çıktı ise Marx ve Veblen

Birikim 50-51/47

len'in ileri sürdüğünün tersine insanın saldırgan ve edinci olduğu sonucuna mı varılmalı acaba?

Gerçekten de Veblen, insanın toplu hayatının başında barışçı bir ilkel evrenin varolduğunu benimseyince yabancılaşmanın nasıl doğduğu sorunsalının çözümünden de zorunlu olarak kaçamadı. Yabancılaşmanın koşulları ona göre özel mülkiyetin bağrında oluşmadı. Bunu iddia etmek «tehlikeli bir spekülasyon» olacaktır (Veblen, 1898:149; idem, 1914). Aynı şekilde sanayicilerin eski zaman savaşçı reislerinin rolünü üstlendikleri «barbarca» geçmişin yalnızca bir devamı olarak gördüğü sanayi kapitalizmi de yabancılaşmanın başlangıcını belirlemez.

Ne de yabancılaşma Marx'ın öğretisinde olduğu gibi paranın «yabancılaştırıcı aracılığı»nda gösterir kendini ilk kez. Veblen parayı yabancılaşmanın özü değil, simgesi olarak görür. O'na göre yabancılaşmanın çekirdeği insanın üretkenliğinde yatmaktadır. Üretkenliğin temelinde de insana doğal olan çalışma içgüdüleri vardır. İşte çalışma içgüdülerinin/niteliğinin toplumsal alışkanlıklar, kurumlar tarafından (birikimli olarak) «kirlenmesi» sonucunda yabancılaşma doğar.

Sözü edilen «kirlenmenin» başlangıcı ilkel insanın doğal çevre (dünya) üzerinde çalışması, onu denetlemesi için anlaması ihtiyacında yatar. İnsan için anlamamanın en kolay yolu da tanıdığı nitelikleri anlamak istediği nesnelere ve süreçlere atfetmektir. Antropomorfizme ya da animizme götüren bu tutum, ilkel insanın dışsal nesnelere kendi yaratıcı (içkin sanatkarca) eğilimini yansıtmaması sonucunu doğurdu. Böylece doğanın kişiliksiz, hareketsiz olmaları kişisel bir anlam kazandı. Bu yolla insan bilgisi temel bir dönüşüme uğradı.

Veblen'e göre animizm günümüzde teknolojinin ilerlemesi ve pratik determinizm yüzünden sınırlanmıştır. Ama ortadan kalkmamıştır; sadece bilinç-üstüne yüceltilmiştir. Bu yüzden de insanlar dünyevi maddeler üzerinde çalıştıkça kafalarındaki animistik nitelikler daha ihtiyatlı, daha zekice, hünerli ve ideal biçimler alır. Bu gelişme tek-tarıca, dört boyut içinde alabildiğine uzak fakat her yerde hazır ve nazır, sağlayıcı bir Yaratıcı'nın benimsenmesine kadar varmış olabilir (Veblen, 1953: 58-59).

Veblen ve Marx'ın öğretileri arasındaki ikilem de buradan kaynaklanıyor. Marx insanın iş (çalışma) yoluyla insanı doğadan ayıran ikiliği yeneceği tezini benimsemiştir. Çünkü insanın öznel eylemi, onun «doğayı insanıllaştırdığı» nesnel eylem sürecinin kendisidir (Marx, 1968: 116-119). Veblen bu ikiliğin kaldırılabilmesine, insanın yalnızca değiştirerek doğayı anlayabileceğine inanmaz. Marx'a göre insan bilmek için eyleme geçmelidir. Veblen'e göre ise insan eyleme geçmek için anlamalıdır. Ayrıca ne anladığı, gerçek dünyanın kendisi de olmayabilir (Diggins: 1973:129). Veblen insanın gerçekte kavrayamadığı bir dünyada madde üzerinde çalıştığına inanır. Fakat bilimsel ilerleme için çok gerekli olan büyüenden arınmış bir do-

ğası insan için o kadar soğuk ve iticidir ki, o, kendi yarattığı olan nesnelere ve kuramlara insana benzer (kendine yakın) nitelikler, yorumlar atfetmeye başlar. Böylece de doğal ve değişebilir olanı kutsal ve değişmez kılar. O halde çalışma kendi içinde yabancılaşmanın (kendini kirlenmesinin) tohumlarını taşır.

Yabancılaşma olgusu bir de Veblen'e göre, insanların birbirini verimlilik konusunda kısındıkları zaman ve durumlarda (toplumsal koşullarda, yapılarda) ortaya çıkar. O zaman insan, emeğini üretmek (mal, ya da artık değer) için değil daha üst düzeyde statü kazanmak için kullanmaya başlar. Daha üstün bir statünün kazanılması da mallara sahip olmak ve onları biriktirmekten geçtiği için barışçıl hayattan (kültürden) rekabet ve çekişme haline varılır. «Kısındırıcı belirginlik» paraya, servete dayanan bir kültür oluşturur. Bu kültür çalışmanın (içgüdü ve ya da üretim süreci olarak) daha fazla «kirlenmesine» yol açar. Artık çalışma ve üretim değil; elde etme (ve başkalarını bu yolla geçme) ve aylıklık belirleyici toplumsal değerler olur (Veblen, 1953: 29-40). Statü kısıncılığı ve yarışması tarafından belirlenen bir kültürde anlam ve değer, üretim sürecinde değil, güç ve kişisel nüfuz türü animistik nitelikler yüklenen (içermiş) mallar ve tüketim maddelerine verilir. Bu analiz sonucunda Marx gibi (Marx'ın kullandığı terim «nesnelleşme»dir), ama başka bir yoldan, emeğin «eşyalaşma»sı boyutuna varır Veblen.

Böylece insanın yabancılaşmasına neden olan iki temel zaaf belirlemiştir. Veblen'e göre: ilk zaaf animizmin etkisidir. Animizm, insan aklının maddeye aracılık etmesi, bu yüzden de gerçeklerin nesnelere olarak benimsenmesini önleyen zaafıdır insanın. Sonuç, olayları (süreçleri) ve nesnelere insanlaştırması (onlara insanlık nitelikleri atfetmesi) ve toplumun akılcı bir biçimde kavranmasının imkânsızlaşmasıdır.

İkinci zaaf da, toplumun çalışmaya karşı olan küçümseme duygusudur. Buna yol açan da, verimlilik ve fayda ilkelerinin yarışma içgüdüleri tarafından kirlenmesidir. Yarışma ve başkalarını geçme temeli üzerine kurulu üretim sürecinde bireysel üretici tarafından üretilen mal başka bireyleri tatmin etmek amacına yöneliktir. Bu durumda o ürün, yaratıcı ve özgür çalışma sevincini kendi içinde bir amaç, içkin bir değer olarak taşımayacaktır, taşımaz.

Bir ürün sadece başkaları tarafından yapılan mallarla değiştirilmek için üretiliyorsa, işçi kendisi üretimde değil tüketimde gerçekleştireceğini sanır. O zaman kendisini çalışarak soktuğu bu durumdan satın alarak çıkmak ister. Böylece, aslında yüceltici ve insanlık olan çalışma içgüdüleri işçiyi kendisinin yabancılaştırılmasına katkıda bulunmaya zorlar. Bu durum onun sömürülmesinden çok «yarışmacı karşılaştırma» baskısı altında toplumsallaşmasından kaynaklanır (Diggins, 1973: 132).

Veblen insanın (toplumun) yabancılaştırıcı iki

zaafından ve onların yol açtığı kurtulma yollarını aramış ve kendine göre bulmuştur da. Kurtuluş «makina sürecinde»dir. Makina, düşünceden insan benzeri niteliklerinin tortusunu atar; işi çalışana değil, çalışana işe uymaya zorlar (Veblen, 1973: 310). Makina, maddenin gerçeğini insan zihnini dolduran insan-benzeri gerçeklik açıklamalarının yerine geçirir.

Veblen, animizm ve doğaüstüculüğün yok edilmesi sonucunda Max Weber'in çok korktuğu bir şeyi, dünyanın büyüenden sıyrılmasını, istiyordu. Ancak böylece büyü, din, milliyetçilik, tüketim kültürü, mülkiyet hakkı ve savaş gerçek (madde) ile deneyim arasında girmek (doğüstü yorumlar yapmak) ihtiyacından arınmış olduğu için kendini yabancılaştırmayacak kadar mekanikleşmiş bir zihne anlam ifade etmeyecektir.

Bu gerçekten de garip bir çözümdür insan için: İnsan yabancılaşmadan önceki bütünlüğüne kavuşabilmesi için kendine özgü duygusal niteliklerini dışlamak zorundadır. Ne var ki Veblen'in çözümü yabancılaşma paradoksunu daha da karmaşıktırıyor. Bunun ilk nedeni, onun, makinanın niçin ortaya çıktığını yeterince anlatamamış olmasıdır. Niçin insan öbür hayvan türleri gibi doğanın nesnel determinizmiyle yetinmemiş ve teknolojiyi yaratmıştır? Bunu yapmış olması insanın Marx'ın deyimi ile «ilkel komünizm»den, Veblen'in deyimi ile «barışçıl vahşilik»ten değil, fakat eylemiyle belirlediği varlığının özünde yabancılaştığını göstermiyor mu? Ayrıca, insanı özünden uzaklaştıran, makinayı üreten «çalışma içgüdüleri» değil midir? Çünkü eğer insanın varlığı doğaya tümüyle tekbül ediyorsa, ihtiyaçlardan arınmış, istekleri ve tatminleri (doğayla ve başka insanlarla) bir ve aynı olacaktır. Böylece dünya da kendisine yabancı olmayacaktır. Fakat ister ilkel aygıtlar olsun, ister modern teknoloji olsun, makinanın keşfi insanın kökende olmadığını olmak istediğini ve gereksinmesini ortaya koyuyor.

Bir de insanın «niçin çalıştığı» sorusu var cevaplanması gereken. İlgincidir ki, ne Veblen ne de Marx kapitalizmin emeğin ihtiyacı yansıttığına ilişkin görüşünü eleştirmelerine karşın, insanı çalışan varlık olarak incelemeye yanaşmamışlardır. İnsan doğanın bir parçası olmasına karşın, doğadan daha fazla, daha üstün bir şey olmak amacıyla kendisini (doğanın üzerine) onun aracılığıyla zorladığı için (Gasset, 1962: 87-160) *bizzat işin* yabancılaştırıcı olabileceği konusunu ikisi de ele almamışlardır.

Bunun yanında her ikisi de, varlığının anlamını sormak yerine insana gücünü teknoloji ve sanayi yoluyla maddi varlıklar dünyasına yaymayı sahlık verdiler. Böylece ikisi de, herhalde hiç istemedikleri halde, Weber'in (Gert ve Mills, ed., 1968: 267-359) Protestan geleneğinde gördüğü niteliğe uygun olarak insanı hayatta kaybettiğini emekte (çalışmakta) aramaya çağırırlar.

Aynı şekilde gerek Marx, gerek Veblen ideoloji konusunu ilgilendirmişler ve ideolojiyi zihnin gerçeği kavramasını saptıran bir süreç olarak görmüş-

lerdir. İkisi de, gerçek kurtuluşun tüm sanrıların tükenmesiyle mümkün olduğuna inanmışlardır. Fakat acaba Veblen'in kurtulmak istediği «animizm» ve Marx'ın kurtulmak istediği «sahte bilinç» kendi düşün sistemlerinden tümüyle dışlanmış mıdır? Örneğin iki teorisyenin eserinde de iş sibirli nitelikler yüklenmiştir. İş kavramı/olgusu aracılığıyla ki Veblen ve Marx insan dünyasından kaynaklanan nitelikleri/değerleri doğa dünyasının süreçlerine atfetmektedirler. Veblen'de makina ne ise Marx'ta proletarya odur: sayesinde saf istekten doğan ideallerin nesnel olgular olarak gerçekleştiği ya da gerçekleşeceği efsanevi varlık.

Böylesine üstün nitelikler yüklenen (efsaneleştirilen) varlıkların /güçlerin açtığı dünyada olağanüstü şeylerin olması doğaldır. Veblen'in «makina»sının insanı tekrar insanlık özüne kavuşturması, Marx'ın ileride işbölümünden sona ereceğine tutukla inanması bunun en belirgin örnekleridir.

Gerçekten de Marx'ın eseri incelenince görüldü ki yabancılaşmanın temelindeki sorunun uzmanlaşma olduğuna Marx'ın kuşkusunu yoktu. Fakat 1875'ten sonraki düşüncelerinde «komünist toplumun üst aşamalarında» bireyin işbölümüne tutaklığının sona ereceği gibi, bedeni ve zihni emek arasındaki karşıtlığın da ortadan kalkacağı inancını ileri sürdü. Bu varsayım ile Marx, Fransız maddecileri ve Alman idealistlerine paralel olarak modern teknolojinin yarattığı işbölümünün insanlığı daha üst bir hayat biçimine ulaştırdıktan sonra tıpkı koltuk değnekleri gibi bırakabileceği tezine vardı.

MARX'DAN SONRA YABANCILAŞMA TEORİSİ

Marx'ı izleyen kuşakta öğretilerindeki bu ütopyik ögenin üstü kapalı bir biçimde de olsa terk edilmesi, sosyolojisinin felsefeden ayrılışında önemli rol oynadı. Özellikle Max Weber ve başlattığı okul tarafından geliştirilen «toplumun bilimi» (science of society) felsefeyi pozitivist bir yöntemle bilimler arasındaki bütünleştirici bir bağa, ya da (aynı zamanda) tüm bilimsel araştırmalarda kullanılan kavramların oluşturulmasının aracı olma işlevine indirgeydi. Böylece geleneksel felsefe ve metafizikten kaynaklanmayan toplumsal bilim, insanın doğası ya da insanın özü gibi genel yaklaşımlardan arınma imkânını buldu. Weber ve Durkheim ile ilişkili ana toplumsal bilim okulları, onlar yanında Simmel gibi bağımsız bilim adamları, bilgi teorisi dışında felsefe ile ilgilerini kestiler.

Bu aşamadan sonra Weber, Durkheim ve Simmel gibi geç 19. ve erken 20. y.y. toplum bilimcileri insanın yabancılaşması konusuna yeniden eğilmek gereğini duydular. Her üçü de konuya kentleşmiş, sanayileşmiş, ya da bu yönde hızla ilerleyen toplumlar açısından yaklaştılar.

Weber (1958) bilim ve bürokrasi tarafından yaratılan dünyanın din ile ilişkisiyle ilgilendi. Kapitalist çalışma biçiminin öteki yüzü olan ve onun yönlendirici gücünü oluşturan riyazetin (din

uğruna dünyevi hazlardan vazgeçmek) ya da sakinmanın, kendisiyle birlikte getirdiği şeylere yabancılaşabileceğine dikkat çekti. Weber'e göre en çok kapitalistleşmiş olan Birleşik Amerika'da dini ve ahlâki anlamından soyutlanmış olan servet edinme uğraşı, tümüyle dünyevi duygular, hatta bir tür spor biçimine dönüşme eğilimindedir.

Durkheim'a (1951) göre ise modernleşme, bireyselliği koruyabilme niteliği olan toplumun belirli öğelerinin hayatîyetine son vermektedir. Bu da sanayileşme, kitle demokrasisi ve laikleşmenin bir sonucudur. Bu doğrultudaki düşüncelerini temellendirmek amacıyla yaptığı *İntihar* adlı çalışmasında şunu kanıtlamaya çalışmıştır: Çağdaş uygarlık düzeyindeki toplumlarda isteyerek cana kıyma, bireylerin bu toplumlardan ne ölçüde bunaldıklarının ve uzaklaştıklarının bir göstergesidir.

Simmel (1964) de bireysel benliğin sıradan (rutin) rollere bölünmesini, kişinin kendisini ve başkalarını tanıma yeteneğinin körleşmesini metropoliten (kalabalık kentteki) hayata bağlıyor. Simmel için metropol kalbin değil, aklın kültürünün ürünüdür. O'na göre cemaat olgusu bir yanda, yabancılaşma öbür yanda insanın dışsal kimliğinin iki kutbunu oluştururlar.

Weber'e göre ise dünya özünde duygusuzdur. Yani, insan isteklerine duyarlı bir tanrısal varlık ya da başka bir oluşumun mekânı değildir. Bu anlayış bir ölçüde tarihi sürecin temel niteliği olan akılcılığın (rationalization) sonucudur (Weber, 1968).

İnsanlar hayat ve evren hakkındaki mistik düşüncelerinden arındıkça, tekniğin ilerleyen uygulaması sonucu giderek daha karmaşıklaşan ve uyum arayışlarını pek tatmin etmeyen bir dünyada bulurlar kendilerini. Akılcılığın bir yandan eski metafizik umutları ve inançları yıkarken öte yandan da insanlara yeni yükler getirmektedir. (Weber, 1968). Bu yük insanın yabancılaşmasının beslediği kaynaktır.

Buna benzer bir analiz de genellikle karamsarlığıyla tanınan Freud'un *Bir Düşün Geleceği* (1964) ve *Uygarlık ve Onun Tatminsizlikleri* (1962) adlı eserlerinde görülür. Doğa ve toplum yasalarının kendilerini acımasız bir güçle kabul ettirdikleri tezi ile noktalanır bu gelenek. Ne var ki 19. y.y. sosyalizmi hiç olmazsa bu tezi insanın yeteneklerine olan inanç ile dengeliyordu. Bu inançla önceki cehaletlerinden kurtarılmış insanlar, hayatlarını, içkin insancıl ihtiyaçlar doğrultusunda düzenleyeceklerdir. Bu düzenleme de her bireyin kişiliğinin serpilme imkânı bulacağı özgürlük temeli üzerinde olacaktır.

Sosyalist hareketi onun liberal-insancıl kökenine bağlayan bu inancın, teknolojinin endüstri-öncesi toplumsal formasyonları dönüştürdüğü

toplumlarda hâlâ yaşadığını görmekteyiz. Ama önemli bir değişiklik: işin ya da iş sürecinin/işbölümünün «insancıllaştırılması» artık sözde kalan bir kavram durumuna indirgenmiştir. Bu durumda emeğin yabancılaştırılması, insanın kendinden yabancılaşması biçiminde ele alınca, toplumsal ve siyasal açıdan oldukça büyük düşünsel zorluklar doğuruyor. Bu temel öneri benimse-nince özellikle çağdaşlaşma yolunda ilerleyen ülkelerin duygusal ihtiyaçlarını da karşılamak imkânsızlaşıyor.

Bir de bu yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyayı etkileyen totaliterliğin birey ve toplum arasındaki geleneksel dengeyi bozmasından arta kalan tecrübenin izleri ya da sürekliliği var gözönünde bulundurulması gereken. Bu tecrübeden totaliterliğin dışında kalan ülke halkları bile birey ve grupların özgül çıkarlarının büyük ölçüde devlet tarafından getirilen yeni düzenlemelerle ortadan kaldırılması durumu ile karşı karşıya gelmişlerdir.

Öte yandan, bireylerin, var olan ya da olası bir plânlı ve merkezileşmiş toplumda, teknoloji yoluyla toplumlarda çoğulcu denetimin üzerine çıkmış, çıkarılmış, yönetenlerin/egemenlerin buyruğunda kalmaları da mümkündür. Günümüzde bunun örnekleri de var. Bu durumda insanlar yalnızca metafizik özelemlere değil, «kitle halinde» dünyasal varoluşlarına da yabancılaşabilirler, yabancılaşmaktadırlar. Sözü edilen seçkin denetim, mülkiyet düzeni yoluyla olmasa da, üretim faaliyetlerinin de dahil olduğu işbölümünün, buradan çıkarak en üstte devlette somutlaşan siyaset aygıtlarının/ kurumlarının denetiminin, çoğulcu katılmaya ve karar almaya kapatılmasıyla gerçekleştirilebilir. Birçok uygulamada da gerçekleşmiştir.

Bu tür bir yabancılaşma sürecine kitle haberleşme araçlarının seçkin, ya da anti-demokratik denetiminin, insanların yaratıcı kendiliğindenliğini yok edecek bir «sahte kültür» yaratması da muhtemeldir. Bunlara bir de toplumun insanları yabancılaştıran değer sistemine ve kuramsal yapısına tekrar uyumunu sağlamak amacıyla yönelik yeni ruh sağlığı ve ruhbilimsel tedavi yöntemlerini de eklemek gerekir. Günümüzde psikiyatri ve tedavi psikolojisi şimdiye dek dinin tekelinde olan ruhsal rahatlatıcılık görevini üstlenmiştir. Dolayısıyla bazan zorla, çoğu kez istemeden insanın kendi dışında oluşturulan evrene bağlanmasını sağlayan bir işlevi sürdürmektedir bu disiplinler.

İşte bu toplumsal çerçeve içinde 20. y.y.'nin ikinci yarısında pozitivist toplum bilimi, 19. y.y.'nin sonlarında geleneksel metafiziğin çözülemeyen sorunlarını çözemediği gibi onun mirasçısı durumuna gelmekten de kaçamamıştır.

İkinci bir yazıda bu konuyu işleyeceğim.

Birikim 50-51/50

KAYNAKLAR

- Arvon, H. Ludwig Feurbach, ou la transformation du Sacre, 1957 Paris.
- Diggins, John P. 1977 «Animizm and the Origins of Alienation: The Antropological Perspective of Thorstein Veblen».
- Feurbach, Ludwig A. 1957 *The Essence of Christianity*. New York: Harper.
- Durkheim, Emil. 1951 *Suicide*. New York: The Free Press.
- Freud, Sigmund. 1962 *Civilization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton. 1964 *The Future of an Illusion*. New York: Anchor Books.
- Gasset, Ortega y. 1962 «Man the Technician», *History as a System and Other Essays toward the Philosophy of History* içinde. New York: 87-161.
- Habermas, Jürgen. 1975 «Toward a Reconstruction of Historical Materialism». *Theory and Society* 2.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1961 *The Phenomenology of Mind*. Londra: Allen ve Unwin.
- Lichtheim, George. 1968 «Alienation», *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde. I: 264-268.
- McLellan, David. 1973 «Alienation in Christian Theology». *Dictionary of the History of Ideas*. I. New York: Charles Scribner's Sons: 34-41.

- Marx, Karl. 1968 *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Genellikle 1844 Paris Elyazmaları olarak anılır). Ed. Dirk J. Struik. New York: International Publishers.
- Marx, Karl. 1964 *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Ed. T.B. Bottomore ve M. Rubel. New York: McGraw-Hill.
- Marx, Karl. 1964 *Pre Capitalist Economic Foundations*. New York.
- Marx, Karl. 1973 *Grundrisse*. Londra: 492.
- Mészáros, István. 1970 *Marx's Theory of Alienation*. London: 155.
- Ollmann, Bertell. 1971 *Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: 163-164.
- Levi-Strauss, Claude. 1972 *Structural Anthropology*. Londra: 47.
- Veblen, Thorstein. 1964 *The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Arts* New York.
- Veblen, Thorstein. 1898 «The Beginnings of Ownership». *The American Journal of Sociology* 4: 352-366.
- Veblen, Thorstein. 1953 *The Theory of the Leisure Class*. New York.
- Weber, Max. 1968 *From Max Weber*. Ed. H.H. Gerth ve C. Wright Mills. 3. Bölüm New York: Oxford University Press.

Birikim 50-51/51