

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERICH FROMM'UN AHLAK FELSEFESİNİN HÜMANİST YÖNÜ

Esin KARAÜZÜMCÜOĞLU

Danışman
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ

İZMİR-2019

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERICH FROMM'UN AHLAK FELSEFESİNİN HÜMANİST YÖNÜ

Esin KARAÜZÜMCÜOĞLU

Danışman
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ

İZMİR-2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum“Erich Fromm'un Ahlak Felsefesinin Hümanist Yönü” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

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

Esin KARAÜZÜMCÜOĞLU

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Erich Fromm'un Ahlak Felsefesinin Hümanist Yönü

Esin KARAÜZÜMCÜOĞLU

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Bu çalışmada, sosyolog ve psikanalist Erich Fromm'un eserleri sistemli bir inceleme ve analizle, hümanist bir çerçeveden değerlendirilecek; Fromm'un ahlak anlayışı ile hümanist yaklaşımın birbiriyle uyuşan ve uyuşmayan yanları tespit edilecek ve elde edilen sonuçlar doğrultusunda Fromm'un ahlak felsefesinin hümanist bir yaklaşım olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı belirlenecektir.

Bir düşünceyi analiz ederken yapmamız gereken iki temel ödev vardır: bunlardan ilki, incelenen düşüncenin, ait olduğu ideolojik dizgenin bütünü içindeki yerini ve önemini saptamaktır. Bu amaçla çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle Erich Fromm'un insan anlayışı ve genel ahlak felsefesi onun genel düşünce sistemi ile bağlantılı olarak mercek altına alınacak ve ahlak anlayışını üzerine inşa ettiği temel dinamikler derinlikli bir biçimde incelenecektir.

Düşüncelerin analizinde gerçekleştirmemiz gereken ikinci ödev ise, bir ilgi ya da benzetme sonucu düşüncelerin gerçek anlamından farklı bir kullanımının söz konusu olup olmadığını saptamaktır. Bu bağlamda “doğma, yabancılaşma, bencillik, sevinç, din, ensest” kavramları başta olmak üzere Fromm'un ahlakla ve insanla ilişkili olarak ele aldığı çeşitli kavramlara yüklediği anlamlar tespit edilecektir.

Tezimizin tartışılacağı ikinci bölümde hümanist düşünce geleneği hakkında kısa bir anımsatmanın ardından Fromm'un ahlak felsefesi ile hümanist düşüncenin karşılaştırması yapılacak, bu öncüller ekseninde

belirlenen ortak ve çelişik yanlar doğrultusunda, tezimizin doğruluğu, geçerliliği ve tutarlılığı sınanacaktır.

Bu çalışmanın amacı; modern dünyanın önemli bir sorunu olan değerler ve ahlak probleminin çözümünde katkı sağlayabilecek yaklaşımların peşinden gitmek ve bireysel, toplumsal hatta küresel boyutta daha iyi olma idealine bizleri yaklaştıracak olanakların izini sürmektir. Bu amaçla çağımızın ulaştığı insana değin bilgi birikiminin aydınlığında Fromm'un geliştirdiği ahlak anlayışını inceleyerek; bu konuya yapmış olduğu ve yapabileceği katkıları gün yüzüne çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: Erich Fromm, Etik, Ahlak, Ahlak Felsefesi, Hümanizm.

ABSTRACT
Master's Thesis
The Humanistic Aspect of Erich Fromm's Ethical Approach
Esin KARAÜZÜMCÜOĞLU

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sceinces
Philosophy and Religious Studies MA Program

In this study, the works of a sociologist and a psychoanalyst Erich Fromm will be evaluated from a humanist framework with a systematic research and analysis; It will be determined whether the moral philosophy of Fromm and the humanistic approach will be compatible with each other and in the light of the results, it will be determined whether the moral philosophy of Fromm can be defined as a humanist approach.

There are two main tasks we need to do when analyzing a thought: the first is to determine the place and importance of the thought in the whole of the ideological system it belongs to. For this purpose, in the first part of our study, firstly Erich Fromm's understanding of human and general moral philosophy will be examined in connection with his general thought system and the fundamental dynamics on which he builds his understanding of morality will be examined in depth.

The second task we have to perform in the analysis of thoughts is to determine whether there is a different use of thoughts from the real meaning of an connecting link or analogy. In this context, the meanings that 'alienation, selfishness, joy, religion, incest are attributed to Fromm's various concepts related to morality and human will be determined.

In the second part of our thesis, after a brief reminding about the tradition of humanist thought, Fromm's philosophy of morality and humanist thought will be compared, and the accuracy, validity and consistency of our thesis will be tested in accordance with the common and contradictory aspects determined in the context of these premises.

The aim of this study is; to follow the approaches that can contribute to the solution of values and moral problems which are an important problem of the modern world and to trace the opportunities that will bring us closer to the ideal of being better at individual, social or even global level. And to bring to light contributions which have be made by him to this topic and which he would made for this purpose, by examining the morality developed by Fromm in the light of the accumulation of knowledge up about the people reached by our age.

Keywords: Erich Fromm, Ethics, Morality, Humanism.



ERICH FROMM'UN AHLAK FELSEFESİNİN HÜMANİST YÖNÜ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİNMETNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

ERİCH FROMM'UN AHLAK ANLAYIŞININ ANALİZİ

1.1. ERİCH FROMM'UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İNSAN VE İNSAN DOĞASI	4
1.1.1. Bir Yönelme ve Adanma Çerçevesine Duyulan İhtiyaç	13
1.1.2. Aşkınlık İhtiyacı	15
1.1.3. Köklü Olma (Köklere Sahip Olma) ve Kardeşlik İhtiyacı	16
1.1.4. Bağlılık/İlişki İhtiyacı	17
1.1.5. Bir Özdeşlik Hissine Duyulan İhtiyaç	19
1.2. KİŞİLİK, KARAKTER, MİZAC	21
1.2.1. Alıcı Yöneliş	23
1.2.2. Sömürücü Yöneliş	24
1.2.3. Biriktirici Yöneliş	25
1.2.4. Pazarlayıcı Yöneliş	27
1.2.5. Yaratıcı Yöneliş	31
1.2.6. Ortakyaşarlık İlişkisi	41
1.2.7. El Çekme (İnsanlardan Uzaklaşıp Kendi İçine Kapanma)-Yıkıcılık	42
1.2.8. Sevgi	44
1.3. ERİCH FROMM'UN AHLAK ANLAYIŞI	48
1.3.1. Yetke (Otorite) ve Ahlak	52
1.3.2. Yabancılaşma	57
1.3.2.1.Hegel ve Marks'ta Yabancılaşma	62

İKİNCİ BÖLÜM

ERİCH FROMM'UN AHLAK FELSEFESİNİN HÜMANİST YÖNÜ

2.1.	HÜMANİST DÜŞÜNCE HAKKINDA KISA BİR İNCELEME	71
2.1.1.	İnsan Odaklılık, İnsan Doğasına Uygunluk ve Rasyonellik İlkeleri	75
2.1.2.	Evrensellik İlkesi	78
2.1.3.	Yaygın Ahlaki Erdemlerin Değerliliği İlkesi	84
2.1.4.	Hümanist Bir Toplum Yapısının Zorunluluğu İlkesi	84
2.1.5.	Değerlendirme	96
2.2.	HÜMANİST AHLAK DÜŞÜNCESİNE YÖNELİK İTİRAZLARA FROMM’UN YANITLARI	97
2.2.1.	Bencillik	97
2.2.2.	Hedonizm	101
2.2.3.	Vicdan	105
2.2.4.	İnanç	110
2.3.	KURAMSAL KARŞILAŞTIRMA	114
	SONUÇ	118
	KAYNAKÇA	126

GİRİŞ

İnsan sadece biyolojik olarak varlığını sürdürmekle değil, aynı zamanda kendisini insan yapan değerlerin geliştirilmesiyle de uğraşan bir varlıktır. Değer vurgusu olmayan bir yaşam anlamsızdır (Türkeri, 2017b s. 77). Bu yüzden ahlakın temel problemi olan “iyilik ve kötülüğün ne olduğu, iyiliğe nasıl ulaşılacağı ve kötülükten nasıl kaçınılacağı” sorunsalı, insanlık tarihi kadar eskidir. Gerek ilkel topluluklarda gerekse daha gelişmiş toplumlarda toplumsal yapının düzenli olarak işlemlerini sağlayan kurallar ve bu kurallar çerçevesinde şekillenen gelenek-görenekler, o toplumların üyelerinin bu soruya verdikleri yanıtla ilişkilidir.

Ancak bunun ardından her toplum, içindeki bireyi bu toplumsal ilke ve kurallara bağlı kılabilmek için çeşitli yaptırımlar geliştirmiştir. Diğer taraftan birey de insanlık tarihi boyunca bireyselliğini kazanarak dış güçlerin ve otoritelerin baskısından kurtulmak için çabalamıştır ve bu çaba hala sürmektedir. Özellikle reform çağından bu yana modern insanın klandan ve dini baskılardan kurtularak özgürlüğünü ve bağımsızlığını elde etme çabası, kendi aklını, gizil güçlerini, iradesini, yaratıcılığını, yeteneklerini ve imkânlarını geliştirip gerçekleştirmesini zorunlu kılmaktadır.

Dostoyevski Karamazov Kardeşler’de: "Tanrı yoksa, artık ölmüşse her şey mubah, her şeye izin var demektir." demişti. Birçok insan bu hususta Dostoyevski ile aynı görüştedir. Freudyen ahlak anlayışı ise, her ne kadar bazı ahlak kurallarının toplumla birey arasındaki hukuku rasyonel bir biçimde sınırlandırma gereksinimine dayandığını kabul etse de, etikteki insana mistik bir biçimde doğal, etkileyici ve gizemli gelen unsurun içerdiği bu özelliğin dinle olan farklı bir bağlantısında; yani babanın istencinden doğmasında yattığını savunur (Freud, 2012 s. 165). Oysa hümanist ahlak, özellikle birinci görüşün zıttı olarak, yaşayan ve düşünen bir varlık olan insanın neyin mubah olduğunu, neyin olmadığını bilebileceği görüşündedir.

Yirminci yüzyılın önemli sosyologlarından biri olarak kabul edilen Erich Fromm, modern insanın varoluşsal ve ahlaki problemlerinin çözümünde akıl dışı tüm otoritelerin reddedildiği, insan ve birey odaklı hümanist bir ahlak anlayışını savunmaktadır. Fromm’un hümanist ahlâk görüşü, ahlâksal eylemlerimize yön veren normların kaynağının insan doğasında bulunduğu savı üzerine kuruludur. Fromm’a

göre insan doğasıyla ilgili olarak edindiğimiz bilgiler bizi ahlâkî anlamda bir rölativizme götürmez. Çünkü hümanist ahlâk normları, insanın kalıtım yoluyla kazandığı nitelikler üzerine inşa edilmelidir. Bu normların ihlâl edilmesi insanda birtakım zihinsel ve duygusal bozuklukları ortaya çıkarabilir. Olgun ve bütünlüğe erişmiş bir kişiliğin karakter yapısı olan üretici karakter, "erdem" in temelidir. Kötülük ise, bir kimsenin kendisine karşı kayıtsızlığından ve kendi kendisini sakatlamasından kaynaklanır. Hümanist ahlâkın benimsemiş olduğu en yüksek değer, bireyin ne kendinden feragatte bulunmasını, ne de bencilliği onaylar. Bireyin kendini yadsımasını değil, kendi insan yanını benimsemesini onaylar. Benimsemiş olduğu değerlerden emin olabilmesi için, bireyin kendini bilmesi, iyilik konusundaki kendi öz yaratıcılığına inanması gerekmektedir

Çağdaş psikolojinin ve psikanalizin gelişmesi, ahlak probleminin bilimsel bir yaklaşımla ve objektif kriterler doğrultusunda ele alınmasına katkı sağlamıştır. Freud insanın tutku ve arzularını harekete geçiren gücü libido ile ilişkilendirmiştir. Fromm ise çok güçlü olduğunu kabul etmekle birlikte, akıl hastalıklarının nedeninin doyurulmayan cinsel dürtüler olduğunu kabul etmez. Çünkü ona göre insanın davranışlarını güdüleyen en önemli güçler, varoluş koşullarından doğmaktadır. Fromm'un bu görüşü, "hümanist psikanaliz" yönteminin de anahtarını oluşturmaktadır.

Erich Fromm, psikolojiyle başta sosyoloji olmak üzere antropoloji, felsefe, ekonomi-politik ve tarih arasındaki ilişkileri başarılı bir biçimde açıklamış ve aralarındaki sürekli etkileşimi açık seçik olarak gözler önüne sermiştir. Ona göre yaşam sanatında ustalaşmak, erdeme dayalı bir hayat inşa etmek ve mutluluk için psikoloji biliminin verilerinden yararlanmak zorunludur.

Fromm, ahlakı psikolojik boyutuyla ele alırken Freud'un düşüncelerinden ve psikanalizin verilerinden yararlanmıştır. Gerçi Freud açık bir biçimde değerlere ilişkin problemlerle uğraşmamıştır, ancak dolaylı olarak optimum insan işleyişine en elverişli belli değerler inşa etmiştir (Fromm, 1970b s. 67). Başta Marks olmak üzere Spinoza'nın, Meister Eckhart'ın, Johann Jacob Bachofen'in görüşlerinin (Lundgren, 1998 s. 98-101) ve Frankfurt Okulu'nun, Fromm'un ahlak felsefesinin şekillenmesinde önemli etkisi olmuştur. Bununla birlikte Fromm'un düşünceleri,

Eski Ahit ve Zen-Budizmi gibi çeşitli dini unsurlardan motifleri de içinde barındırmaktadır.

Erich Fromm'un ahlak felsefesinin hümanist yönünün tartışılacağı bu çalışmada öncelikli olarak birinci bölümde Fromm'un insan ve ahlak anlayışı ele alınacak; onun insan anlayışını ve ahlak felsefesini oluşturan temel dinamikler mercek altına alınacaktır. Bu amaçla Fromm'un ulaşabildiğimiz bütün çalışmaları inceleme ve değerlendirme kapsamına alınmıştır. İkinci bölümde ise kısaca hümanizm felsefesi kavramsal ve tarihi olarak incelenecek, bu felsefenin içeriği tespit edilecektir. Bu bölümün ikinci kısmında hümanizm düşüncesi ile Erich Fromm'un ahlak felsefesinin karşılaştırması yapılarak tezimizin tartışmasına geçilecektir. Çalışmanın bu bölümünde hümanist ahlaki düşünceye yöneltlen eleştirilere Fromm'un vermiş olduğu yanıtlara da yer verilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ERİCH FROMM'UN AHLAK ANLAYIŞININ ANALİZİ

Ahlak felsefeleri, bu felsefelerin insanı ele alışlarına bağlı olarak biçimlenir. Bu bakımdan bir ahlak sistemi incelenirken, bu sistemin insanı nasıl ele aldığı ve nasıl değerlendirildiğinin iyice incelenip belirlenmesi gerekir. Bu bölümde Fromm'un ahlak felsefesini incelerken öncelikle insanı kavrayış biçimi ve son tahlilde insana yönelik değerlendirme ve tespitleri temel alınacak; ardından onun ahlak felsefesi çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Fromm'un eserlerinde ele aldığı temel konular spesifik olarak ele alınarak kavramsal açıklamaları ve Fromm'un genel düşünce sistemindeki konumları tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1. ERİCH FROMM'UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İNSAN VE İNSAN DOĞASI

Erich Fromm insana dair düşünce ve tespitlerini, antropolojik ve psikolojik bulguların sayesinde edindiğimiz kazanım ve olanaklara rağmen, insan doğasına dair henüz sadece deneme olarak kabul edilebilecek tanımlara ulaşabildiğimiz ön kabulüne dayandırır. İnsan doğasının hiçbir zaman tek başına gözlenememesi ve ancak belli koşullardaki belirli görünüşleriyle incelenebilmesi, insan bilimi için önemli güçlükler oluşturmaktadır (Fromm, 1950 s. 24). İnsanın iyi mi yoksa kötü mü olduğu, özgür mü yoksa çevre koşulları tarafından belirlenen bir varlık mı olduğu, ya da bütün bu seçeneklerin dışında, insanın bunların hiçbirisi olup olmadığı veya insanın hem iyi hem de kötü mü olduğu, insanın özünden ya da yaradılışından söz edilip edilemeyeceği, edilebilirse bu öz ya da yaradılışın nasıl tanımlanabileceği gibi sorulara Fromm, deneysel psikolojinin ve psikanalitik verilerin ışığında, sosyal, aynı zamanda hümanist bir çözümleme içinde cevap verir.

Fromm'a göre insan, dünyayla ilişki kurma ihtiyacı olan sosyal bir hayvandır (a social animal). Yani sosyo-biyolojik bir varlıktır (Fromm, 1992b s. 6). Bu anlamda Fromm'un insan anlayışı, insanı kültürün kendi metnini yazdığı doğuştan boş bir sayfa olarak gören davranışçı psikoloji ve antropolojiye karşıdır (Fromm, 1992b s. 4). Fromm aynı zamanda Freud'un mekanist-materyalist felsefesini evrimsel tarihi

düşünceye dayalı hümanist felsefe ile değiştirmeyi hedeflemiştir.¹ Çünkü insan bir makine değildir (Fromm, 1992b s. 2). Fromm'a göre insan doğal evrimin ürünü ve onun bir parçasıdır (Fromm, 1990a s. 133).

Fromm, ekstrem durumları bir kenara bırakırsak, bütün bireylerin ve bu bireylerin meydana getirdiği bütün toplulukların, en irrasyonel ve tahripkar durumlara dahi gerileyebileceği gibi, çok aydınlık ve ilerici tutum ve durumlara da yönelebileceğini savunur. Ona göre insan ne iyidir ne de kötüdür. İnsanın tek gücünün iyilik olduğuna inanırsak gerçeklere pembe bir gözlük arkasından bakarak onları çarpıtır ya da hayal kırıklıkları yaşarız. Öbür aşırı uca inanırsak, o zaman da kiniklikten kurtulamaz, kendimizde ve başkalarında bulunabilecek iyiliklere gözlerimizi kapamış oluruz. Gerçekçi bir görüş edinmek demek bunların ikisini de gerçekleşebilecek olasılıklar olarak görmek, her ikisinin de gelişmesine uygun koşulları inceleyip öğrenmek demektir (Fromm, 1964 s. 123; Fromm, 1990c s. 130).

Fromm'a göre tek bir insan, insan soyunun simgesidir. İnsan türünün belirgin bir örneğidir. Hem kendisidir hem de herkestir. Kendine ait özellikleri olan bir bireydir. Bu cihetiyle biriciktir, tektir. Ama aynı zamanda insan soyunun bütün ayırt edici niteliklerini kendinde toplamaktadır. Kendi kişiliği, bütün insanlarda ortak olan insan varlığının özellikleri ile belirlenmiştir (Fromm, 1994a s. 57; Fromm, 1950 s. 38). Her insan, insanlığın sahip olduğu tüm özellikleri, bir azizin sahip olduğu özellikler kadar bir suçlunun da özelliklerini kendinde taşımaktadır. Fakat insanın bir imkân olarak içinde taşıdığı tüm bu dışavurumlar, insan olmanın ne anlama geldiğini tam olarak açıklayamaz. Bütün bu dışavurumlara bakarak sadece insanların nasıl bu denli birbirinden farklı olabildiğini anlayabiliriz. "İnsan olma"nın anlamını anlamak için bu imkânların vücuda gelmesine zemin hazırlayan şartlar bağlamında yanıtlar bulmayı denememiz gerekmektedir. Fromm bunun fizikötesi spekülasyonlardan yola çıkarak değil, insanbilimin, tarihin, çocuk ruhbiliminin, bireysel ve toplumsal psikopatolojinin (ruh hastalıkları biliminin) verilerinin incelenmesiyle oluşturulabileceği görüşündedir (Fromm, 1995 s. 72).

Aristotelesçi insan anlayışında insan, tabiat felsefesinin bir konusu olarak, bitkisel, hayvani ve insani güçleri açısından ele alınır (Aristoteles, 2015 s. 18).

¹ Fromm'un bu yaklaşımının genel anlamda Freud'un bütün biyolojik yaklaşımına yönelik olmayıp yalnızca libido teorisine yönelik olduğunu belirtmemiz gerekir.

Rasyonel psikoloji ise düşünen bir varlık olması bakımından insana ve melekelerine ağırlık verir. Mutluluğa ulaştırması bakımından teorik ve pratik akıl ayrımı yapar ve aralarındaki ilişki üzerinde durur (Türkeri, 2017a s. 26). İbni Sina'ya göre insanın asıl yetkinliği, sahip olduğu potansiyeli fiil haline dönüştürmesine bağlıdır. Yani kendine özgü güçlerini aktüelleştirmesi gerekir. İnsan eğer kendine özgü güçlerini kullanmaz ve sadece diğer varlıklarla ortak olan güçlerinin gereğini yerine getirerek yaşamını sürdürürse, hayvanlardan daha aşağı bir düzeye iner (Türkeri, 2017a s. 29). Bu yaklaşımlardaki temel vurgu Fromm'un insan anlayışının da belirleyici unsurları arasındadır. Fromm'a göre insanın kendine özgü güçlerini kullanmaması, geliştirmemesi ve işlevsiz bırakmasının onu havanlardan daha aşağı bir konuma düşürmesi, insan varlığını bir hayvanınkinden ayıran en temel özelliğin aslında olumsuz bir nitelik taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu özellik insanın, içinde yaşadığı dünyaya uyum süreci içindeyken, içgüdüsel düzenlemelerden neredeyse tamamıyla yoksun olmasıdır. İnsanın temel tutkuları, içgüdüsel gereksinmelerinden değil, insan varoluşunun kendine özgü koşullarından, insan öncesi evrede içinde bulunduğu ilkel bağıllığı yitirdikten sonra insan ve doğayla yeni bir ilişki kurma gereksinmesinden doğmaktadır (Fromm, 1950 s. 39).

İnsanın hayvana göre içgüdüsel donanımının azalması ve değişebilir bir duruma gelmesi, beyninin gelişmesine, dolayısıyla öğrenme becerisinin bu azalmayla koşut olacak oranda artmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Fromm, insanın ortaya çıkışının, evrim sürecinde çevreyle içgüdüsel uyumun asgari düzeye indiği bir eşik noktasında olduğunu kabul eder. Bu noktada insan artık, bambaşka bir varlık oluşunun farkına varabilmesi, anımsayabilmesi, geleceğe yönelik zihninde imgeler oluşturabilmesi, varlıkları ve fiilleri sembollerle ifade edebilmesi, dünyayı algılayıp yorumlayabileceği akıl gücünün ve kendini duyularının ötesine taşıyabilecek imgelem gücünün olması gibi, hayvandan ayrı yepyeni özelliklere sahiptir. Aslında insan biyolojik yönden hayvanların içinde oldukça zayıf ve güçsüzdür. Ancak bu biyolojik zayıflığının sonucunda, gerçek kuvvetleri olan kendine özgü insanca özellikleri gelişmiştir (Fromm, 1950 s. 39; Fromm, 1994a s. 58).

İnsan en elverişsiz koşullara dahi uyum sağlayabilmektedir. Ancak bu uyum sonucunda “insan doğası”nın en önemli niteliklerinden kaynaklanan bazı psikolojik ya da biyolojik reaksiyonlar da göstermektedir. Örneğin bir kişi kölelik koşullarına

uyum sağlasa da, bu duruma karşı düşüncelerinin ve moral özelliklerinin zayıflaması biçiminde reaksiyon geliştirir. Yani yaratıcılığını yitirerek bağımlı bir karakter geliştirir. Ya da ilişkilerin güvensizlik ve düşmanlık üzerine kurulduğu kültürel bir yapıya ayak uydurabilir. Fakat bu uyum insanın insan özelliklerini zayıflatır, onu verimsizleştirir ve üretkenliğinin giderek yok olması sonucunu doğurur. Veya cinselliğini baskılayan bir kültüre uyum sağlaması sonucunda, Freud tarafından gösterildiği üzere, çeşitli nevrotik semptomlar ortaya çıkar. Fromm'a göre insan aşağı yukarı bütün kültürel kalıplara uyum sağlayabilir. Ancak bu kalıplar insanın doğasıyla ne kadar çelişkiliyse, o oranda düşünsel ya da duygusal bozukluklar ortaya çıkar ve bunun sonucunda birey kendi doğasını değiştiremediği için, öyle ya da böyle bu koşulları değiştirmek için çabalar (Fromm, 1950 s. 22-23; Fromm, 1994a s. 34).

Fromm insanı kültürün kendi damgasını vurabileceği edilgin bir yapı olarak görmez. İnsan kendisine has bir yapıya sahip enerji dolu bir varlıktır. Dış koşullara uyum sağlarken, aynı zamanda bu koşullara belli ve açıklanabilir reaksiyonlar geliştirir. Fromm'a göre şayet insan bu koşullara kendinden bazı reaksiyonlar göstermeden, hayvanlarda olduğu gibi uyum sağlasaydı ya da sadece özel bir uyuma ulaşabildiği bazı şartlarda yaşayabilecek bir varlık olsaydı, bütün hayvan türleri için geçerli olan “özel uyum”, insan için de kaçınılmaz olurdu. Bu durumda tarihin oluşması olanaksızlaşırdı. Yani insan, doğasına uygun olmayan koşullarla mücadele etmeksizin bunlara uyum sağlasaydı, insanın uyum kabiliyetinin, doğal gereksinimlerine daha uygun koşulları aramaktan asla vazgeçmemesinin ve kendisinden ayrılmaz bazı insanca niteliklerinin sonucu olan insanca gelişimin (human evolution) gerçekleşmesi mümkün olmazdı (Fromm, 1950 s. 23; Fromm, 1994a s. 35).

Kendisinin farkında olabilmesi, akla ve imgelem gücüne sahip olması, hayvana özgü varoluşun belirleyici unsuru olan uyumda bozulmaya neden olmuştur. Bu insani özelliklerin ortaya çıkmasıyla insan anormalleşerek, Fromm'un ifadesiyle “bir doğa garibesi”ne ve “bir ucube”ye dönüşmüştür. Doğanın fizik kanunlarına bağlı olduğu ve bunları değiştirecek gücü olmadığı için insanın doğanın bir parçası olma özelliği sürmektedir, ancak buna rağmen doğanın geri kalanını aşar. Belli ölçülerde doğadan ayrı, mülteci bir varlıktır. Ancak diğer varlıklarla paylaşmak durumunda olduğu bu dünya, onun zorunlu yurdudur. Varlığı dünyada rastgele bir biçimde başlar

ve sona erer. Kendisinin farkına varması sonucunda varoluşundaki sınırları kavramaktadır. Ayrıca ölümünü engelleyemeyeceğinin de farkındadır. Bu yüzden varoluşundaki çatallaşmalardan kendini kurtarması söz konusu olmayacaktır. İstese de kendini ruhundan kurtaramaz. Hayatta olmaya devam ettiği müddetçe bedenini de terk edemez. Bu beden ise onun yaşama isteğinin sürmesine neden olur (Fromm, 1950 s. 40; Fromm, 1994a s. 59).

İnsan, insanlık durumundan önceki doğayla uyum dönemine geri dönemez. Bu yüzden doğaya ve kendine söz geçirinceye değin akıl başta olmak üzere insani yeteneklerini geliştirmek zorundadır. Fromm'a göre insan doğuştan edindiği bir "ilerleme itkisi"ne (drive for progress) sahip değildir; insanda ilerlemeye (proceed) yol açan şey, doğasındaki bu çelişme ve çatallaşmadır. İnsan, güdülerinin kendisini yönlendirmesinin yerine geçecek tutarlı karar verme ve eylemde bulunma ilkeleri oluşturmak zorundadır (Fromm, 1950 s. 41; Fromm, 1994a s. 60). Tutarlı karar verebilmesi ve tutarlı eylemlerde bulunabilmesi ise, dünyayı tutarlı bir biçimde görmesine olanak sağlayacak bir yönelim çatısına sahip olmasına bağlıdır.

İnsan kendisini birbiriyle çatışan şu iki eğilimden hiçbir zaman kurtaramaz. Bunlardan biri rahimden, hayvansı yaşama biçiminden daha insanca bir varoluş biçimine, diğer bir ifadeyle bağımlılıktan özgürlüğe geçiştir. Bu geçiş insanın ilerlemesini ve gelişmesini ifade eder. Diğerisi ise rahme, doğaya, kesinliğe ve güvenliğe dönme isteğidir. Bu seçenek insanın gerilemesini ve çürümesini yanında getirir. Bireyin de ırkın da tarihinde ilerici eğilim ağır basmıştır. Ancak yine de hastalıkları ve insan ırkının kuşaklar önce bıraktığı durumlara dönmesi gibi olgular, her yeni doğum eylemine eşlik eden yoğun çatışmayı göstermektedir (Fromm, 2002 s. 26; Fromm, 1990b s. 39).

Fromm insanın bu çatışmadan ancak hemcinsleriyle, hayvanlarla ve toprakla yeniden uyum ve barış içinde yaşamayı başarırorsa kurtulabileceğini vurgulamaktadır. Ancak Fromm'un sözünü ettiği bu uyum, cennettekenden (Fromm burada cennet sembolüyle insanın kendinin farkında olma, akıl ve imgelem gücü ile ortaya çıkmasından önceki hayvan varoluşunu belirleyen doğayla uyumluluk niteliğine işaret etmektedir) başka türlü bir uyum olacaktır. Bunun nedeni ise bu uyumu tekrar sağlayabilmek için insanların kendilerini gerçek insani anlamda geliştirmek, gerçek bir insan olma zorunluluğunu görmek, adaleti hâkim kılmak, ussal güçlerini

arttırmak ve usdışı arzularından kurtulmak zorunda oluşlarıdır. Zaten peygamberlerin çeşitli biçimlerde ve farklı semboller kullanarak söylemeye çalıştıkları da budur. Bunun sonucunda toprak sonsuza değin bereketli olacak, silahlar kap kacağa dönüşecek, aslan ve koyun arkadaş olacak, savaşlar son bulacak, kadınlar acı çekmeksizin doğum yapacaklar² ve insanlık gerçeklik ve sevgi dairesinde birlik olacaktır. İnsanlık tarihinin amacına ulaşması demek olan bu yeni uyum, birçok dinde gelecekteki bir Mesih'in kişiliğinde sembolize edilmiştir (Fromm, 1957 s. 246; Fromm, 1992a s. 259, 260). Burada sözü edilen Mesih, Tanrı tarafından gönderilen bir kurtarıcı değil, insanlığın bu en büyük başarısıdır (Fromm, 1963 s. 187).

Fromm'a göre her birey gibi insan ırkının da çözmek zorunda olduğu sorun, doğma sorunudur. Fiziksel doğum, bireyi düşünürsek, hiç de görüldüğü gibi kesin ve yalın bir olay değildir. Fiziksel doğum, rahim içi yaşamdan rahim dışı yaşama geçmek demek olan önemli bir değişiktir; ne var ki doğumdan hemen sonraki çocuk, birçok bakımdan doğumdan hemen önceki çocuktan çok da farklı değildir; bütünüyle annesine bağımlıdır. Fromm bunu devam eden bir doğma süreci olarak değerlendirir. Çocuk dıştaki nesneleri algılamaya, onlara duygusal tepkiler vermeye, nesneleri tutmaya, kavramaya, hareketlerini düzenlemeye ve yürümeye başlar. Ama aslında doğum süreci devam etmektedir. Çünkü çocuk durmadan kendi insan özelliklerini ortaya çıkarmaya çabalamaktadır. Çocuk konuşmayı, nesnelerin kullanılışını ve işlevlerini öğrenir. Kendisiyle başkaları arasında ilişkiler kurmayı, cezalardan kaçınıp övgü ve sevgi kazanmayı öğrenir. Büyümekte olan kişi yavaş yavaş sevmeyi, aklını geliştirmeyi, dünyaya nesnel bir gözle bakabilmeyi öğrenir. Kendi güçlerini geliştirmeye, bir özdeşlik duygusu edinmeye, bütünleşmiş bir yaşam uğruna duyularının aldaticılığından kurtulmaya başlar. Öyleyse doğum, sözcüğün gündelik anlamıyla, daha geniş kapsamlı doğma eyleminin yalnızca başlangıcıdır. Bireyin yaşamı, aslında baştan sona kendisini yeniden doğurma sürecinden başka bir şey değildir; gerçek anlamda tam olarak, öldüğümüz zaman doğmamız gerekir. Oysa birçok bireyin acıklı alinyazısı doğmadan önce ölmektir (Fromm, 2002 s. 24; Fromm, 1990b s. 37, 38).

² “Mesih Dönemi” ile ilgili olarak Talmut'ta geçen ifadelerle gönderme yapılmaktadır.

Fromm'un bu düşüncelerine benzer bir biçimde Nicolai Hartmann, insanın ahlaki yönden hiçbir zaman tamam olamayacağını savunur. Hartmann'a göre insan kendini ahlaki yetkinleşme süreci içinde inşa eder. Kendini gerçekleştirmenin objesi haline getirirken, kendi sentezini yaşamın birçok değerleriyle karşı karşıya kalarak, kavrama gücünü ve katılımını artırarak hayata geçirir. İnsan dünyaya değer biçerken, kendi hayatını genel bir ahenge (Hartmann'ın deyişiyle değerlerin gerçek bir senfonisine) dönüştürür ve böylelikle gerçek varlıklar dünyasında değer taşıyıcısı, gerekliliğin yürütücüsü olur. İnsan, değerleri dünyaya sokma misyonundan dolayı dünyanın anlam vericisidir (Cevizci, 2018a s. 380, 381).

İnsan ırkının doğumunun da bireyin doğumuyla aynı manada anlaşılması gerektiğini belirten Fromm, gerekli en az içgüdüsel uyum eşiğini aştıktan sonra hayvan olmaktan çıkan insanın, insanca bir yaşam sürdürme konusunda, doğumdan hemen sonraki çocuk gibi çaresiz ve donatısız olduğunu savunur. İnsan ırkının doğumu insan türünün ilk üyelerinin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. İnsanlık tarihi de bu doğum sürecinin baştan sona anlatılmasından başka bir şey değildir. İnsanın insanca bir yaşama ilk adımlarını atması yüz binlerce yıl sürmüştür. Totemcilikten, doğaya tapmadan geçilmiş, sonunda vicdanın, nesnelliğin, kardeş sevgisinin biçimlenmeye başladığı evreye ulaşılmıştır. Tarihin son dört bin yılı içerisinde insan bütünüyle doğmuş ve bütünüyle uyanmış bir insan imgesi geliştirmiştir. Bu imgeleri, insanlığın Mısır, Çin, Hindistan, Filistin, Yunanistan ve Meksika'daki büyük öğreticileri, birbirinden pek de farklı olmayan biçimlerde anlatmışlardır. Fromm'a göre Odysseus, Oidipus, İbrahim Peygamber, Faust, insanın içindeki ilerleme, bilgisindeki boşlukları yanıtlarla doldurma ve bilmediklerini bilme isteğinin sembolleridir (Fromm, 2002 s. 25; Fromm, 1990b s. 38, 39).

Fromm insanın tüm tutkularını ve yönelişlerini, varoluş biçimine bir çözüm bulabilme çabası, diğer bir deyişle delilikten kaçınma çabası olarak ele almaktadır. Akıl sağlığı yerinde olanlar da, nevrozlular da bir çözüm bulma gereksinimi içindedirler. Fromm'a göre aralarındaki tek ayrım birisinin bulduğu çözüm yolunun insanın toplam gereksinimlerini daha iyi karşılaması, böylece de insanın güçlerinin ortaya çıkmasına ve mutluluğuna diğerine göre daha uygun bir ortam yaratıyor olmasıdır. Tüm kültürlerde belli çözümlerin ağır basmasına yol açacak belli bir dizge oluşturulmuştur. Belli yönelişlerin ve doyum biçimlerinin yaygın olması bundandır.

İster en ilkel dinleri, ister tanrılı yahut tanrısız dinleri ele alalım, dinlerin tamamının insanın varoluş problemine bir cevap bulma çabası olduğu görülür. En barbar kültürlerin de, en incelmış kültürlerin de temel işlevi budur. Aralarındaki fark ise sadece ortaya konulan çözümün daha iyi ve uygun veya daha kötü ve uygunsuz oluşundadır. Bu açıdan bakıldığında Fromm (dinden, insanın varoluş sorununa bir çözüm aramayı anlıyorsak eğer) tüm kültürlerin dindar, her nevrozun da özel bir din türü olduğunu savunmaktadır. Sanatı da bu bağlamda değerlendiren Fromm, sanatta ve dindeki tetikleyici güçlerde olduğu gibi akıl hastalıklarına neden olan güçlerdeki büyük enerjinin de engellenmiş veya yüceltilen bedensel gereksinimlerin sonunda ortaya çıkan bir enerji olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Ona göre bunların tümü insanın “doğabilmek” sorununun çözümüne yönelik çeşitli çabaların sonuçlarıdır (Fromm, 2002 s. 27; Fromm, 1990b s. 41, 42).

Fromm’a göre bu “varoluşsal (existential) çatallaşmalar” yok edilemez. Ancak kişinin karakterine ve kültürüne bağlı olarak çeşitli biçimlerde tepkiler vermesine yol açar. İnsan varlığının zorunlu bir parçası olmayan ve insanın ortaya çıkardığı bireysel ve toplumsal çeşitli çelişmeleri ise Fromm “tarihsel çelişmeler” olarak adlandırmaktadır. Varoluşsal çatallaşmalarla tarihsel çelişmeleri birbirinden ayırmak şu açıdan önemlidir: Menfaatleri gereği “tarihsel çelişmeler”i destekleyenler, bunları “varoluşsal çatallaşmalar” olarak göstermek suretiyle, bunların değiştirilemeyeceği algısı oluşturmaya çalışırlar. İnsanları, "olmaması gereken şeyin başka türlü olamayacağına" ve acı da olsa kaderini kabul etmesi gerektiğine ikna etmeye çabalarlar. Ancak, bu girişimler, tarihte insanları bu çelişkileri çözme gayesinden alıkoyamamıştır. Fromm bu tür çelişmeler karşısında pasif kalamamasını “insan aklının özel niteliklerinden biri” olarak değerlendirmektedir. İnsan kaçınılmaz olarak bu çelişmeleri çözmeye çalışır. Fromm’a göre “insanlık tarihindeki her türlü ilerleme buradan kaynaklanır”. Kişi bu çelişmeler karşısında eylemsel olarak tepki vermekten alıkonursa, bu çelişmeleri inkâr eder. “Çelişmeleri uyumlu bir hale getirme, böylece onları inkâr etme, bireysel hayattaki rasyonalizasyonlarla toplum hayatındaki ideolojilerin (yani sosyal olarak kalıplaşmış rasyonalizasyonların) sayesinde gerçekleşmektedir” (Fromm, 1994a s. 63). İnsan akli sadece akla uygun yanıtlarla ve gerçeklerle tatmin olsaydı, bu ideolojilerin herhangi bir etkisi olamazdı. Fakat ait olduğu kültürün mensuplarının

çoğu tarafından paylaşılan veya gücü elinde bulunduran otoritelerce ileri sürülen fikirleri gerçek kabul etmek de insana ait bir özelliktir. “Çelişmeleri uyumlu hale getirmeye çalışan ideolojiler kamuoyu ya da otoriteler tarafından desteklenecek olursa, insanın kendisi tam olarak huzura kavuşamasa bile, insan akli yatışmış olacaktır” (Fromm, 1950 s. 43; Fromm, 1994a s. 63).

Fromm’un burada gruplar arası ilişkiler bağlamında ele aldığı ve belirli bir grubun bir diğer grup aleyhine ayrıcalıklı konumunu korumasının bir aracı olan davranışları detaylı olarak inceleyen sosyal-psikoloji, sosyal piramitte avantajlı grupların kendi durumlarını muhafaza etmeye çalışmalarını “adil dünya inancı”, “özselleştirme”, “sosyal başatlık teorisi”, “sistemi meşrulaştırma” gibi teorilerle açıklamaktadır (Bilgin, 2014 s. 266-271). Kadına yönelik çelişik duygulu cinsiyetçilik, kadınların içinde bulunduğu sosyal sistemin meşrulaştırılması ya da tecavüz mitleri, ne yazık ki ülkemizde de sıkça karşılaştığımız meşrulaştırma örnekleridir.

Fromm’un yukarıda sözünü ettiği bu varoluşsal çatallaşmaların etkisi altında kalmaları yönünden bütün insanlar birbirlerine benzer. Ancak her insan, bunları kendine özgü bir biçimde çözmesi bakımından biriciktir.

Görüldüğü üzere insanı yoğunlukla psikoloji biliminin ışığında ele alan Fromm, insanın ne olduğuna ve nasıllığına dair soruları sosyal ve hümanistik bir çerçevede içinde yanıtlamıştır. Fromm’a göre sosyo-biyolojik bir varlık olan insan, hem insan olma ve insanlığını gerçekleştirme yönünde; hem de gerileme ve insanlıktan uzaklaşma yönünde sınırsız bir potansiyeli kendinde barındırır ve varlığındaki çatallaşmalardan hiçbir zaman kurtulamaz. Kendini bu çatallaşmalardan kurtarabilmesi, tüm dünyayla uyum ve barışı gerçekleştirebilmesine bağlıdır. Bunun için de aklını, nesnelliğini ve sevmeye gücünü olabildiğince geliştirmek ve akıl dışı yanlarından, arzularından ve duygularının aldaticılığından kurtulmak zorundadır. Bu anlamda insanın yaşamı “olma” çabasıdır, ya da Fromm’un diğer bir ifadesiyle doğma sürecinden ibarettir.

Fromm bütün insanlarda mevcut olan bu varoluşsal çatallaşmaların ortaya çıkardığı beş temel ihtiyaçtan söz eder. Bunlar:

- Bir yönelme ve adanma çerçevesine duyulan ihtiyaç
- Aşkınlık ihtiyacı

- Köklülük ve kardeşlik ihtiyacı
- Bağlılık/ilişki ihtiyacı
- Son olarak da insanın varoluşuna ve dünyadaki pozisyonuna anlam veren bir özdeşlik hissine duyulan ihtiyaçtır (Fromm, 2002 s. 28-61).

1.1.1. Bir Yönelme ve Adanma Çerçevesine Duyulan İhtiyaç

Fromm insanın, varlığındaki çatallaşmaya sadece düşünceleriyle değil, yaşama süreciyle, duyguları ve eylemleriyle de reaksiyon göstermek zorunda olduğunu savunur. Bir denge haline erişebilmek için, varoluşunun tüm alanlarında birliğe ve tekliğe ulaşmasını sağlayacak bir yaşantıyı olası kılacak gayreti göstermek zorundadır. Bundan dolayı Fromm, gerekli olgunluğa sahip bir yönelme sisteminin, insanî girişimlerin duyu, düşünce ve duygu unsurlarının bütün alanlarını kapsaması gerektiğini vurgular. İnsan algısında olduğu gibi, insanın varoluşsal çatallaşmalarına gösterilecek tepki konusunda da bütünlüklü bir yaklaşıma sahip olan Fromm’a göre kişinin kendisini bir amaca, bir düşünceye veya Tanrı gibi aşkın bir varlığa adanması, yaşam sürecinde bu tür bir bütünlüğe erişme gereksiniminin sonucudur (Fromm, 1950 s. 46-47; Fromm, 1994a s. 67). Fromm bu yüzden, insanın kendi yaşamına ve dünyadaki varlığına bir anlam katmaya yönelik, kendi dışındaki bir kişiye veya bir şeye yönelme, kendisini bir şeye adama gereksinimine karşılık gelen sistemleri, her ne kadar birbirinden biçim ve içerik yönünden büyük ölçüde farklı olsalar da “dinsel” (religious) sistemler olarak değerlendirir. Fromm’un bu dinsellik tanımı, Freud’un “Dinin gücü gerçekliğine dayanır, ancak bu gerçeklik maddi değil tarihidir” (Freud, 2012 s. 174) önermesiyle benzer vurgular içermektedir. Nevrozlar ve akıldışı çabalar ise, insanın bu “bir şeye yönelme ve kendini bir şeye adama ihtiyacı”na verilen bireysel yanıtlardır. Olgun insan, kendine olgun, yaratıcı ve akıllı olabilme olanağı sunacak bir yönelme sistemi seçer. Gelişmesi engellenen kişilerse, ilkel ve usdışı yönelme sistemlerine dönme eğilimi gösterir. Böylece yöneldiği sistem bu kişilerin mevcut usdışı ve bağımlı yanını artırarak sürdürmesine yol açar (Fromm, 1950 s. 67-69; Fromm, 1994a s. 69).

Fromm insanın bir yönelme çerçevesine olan ihtiyacını iki düzeyde ele alır; birinci ve daha temel olan ihtiyaç, herhangi bir yönelme çerçevesine (yani edimlerin

ona göre düzenlendiği bir düşünce sistemine) duyulan ihtiyaçtır. Bunun doğru veya yanlış oluşu fark etmez. İnsan subjektif doyum sağlayan bu tür bir yönelme çerçevesine sahip değilse, akıl sağlığını koruyamaz. Diğer düzeydeki ihtiyaç ise gerçeklikle ve dış dünyayla ussal olarak ilişki içinde olmak ve dünyayı nesnel (tarafsız) bir biçimde algılamaktır. Ancak bu ihtiyaç, birincisi kadar acil olmayabilir. Kişinin eylemi ne denli usdışı ya da ahlâk dışı olursa olsun, insan buna mazeret üretmek, diğer bir söyleyişle, kendisine ve çevresindekilere eyleminin akla, sağduyuya veya en azından geleneksel ahlâka dayandığını ispatlama yönünde baş edilemez bir dürtü hisseder. İnsan mantık dışı edimde bulunma konusunda fazla zorluk çekmemesine rağmen, bu edimlerine ussal bir güdü görünümü oluşturmak isteği onun için çok daha zor bir durum ortaya çıkartır (Fromm, 2004a s. 26, 27).

İnsan, sadece zekâ ve akıldan oluşsaydı, bir bedene sahip olmasaydı, kapsayıcı bir düşünce sistemi, amacına ulaşması için yeterli olabilirdi. Oysa hem bir zihne hem de bedene sahip oluşundan dolayı, varoluşundaki çatallaşmaya sadece düşünsel olarak değil, yaşamının tümünde duygularıyla ve eylemleriyle de reaksiyon geliştirmek zorundadır. Bundan dolayı doyuma ulaştıracak yönelme sistemleri, sadece zihinsel unsurları değil, bağlanılan varlıkla geliştirilen ilişkideki duyu ve duygu unsurlarını da içermek durumundadır (Fromm, 2004a s. 27).

Fromm'a göre insanın bir yönelim sistemine ve bağlanacak (kendini adayacak, kulluk edecek) bir amaç varlığı olan gereksinimine verilen yanıtlar, içerik ve biçim bakımından önemli farklılıklar göstermektedir. Örneğin doğadaki varlıkların ya da ataların, insanın anlam arayışına sağladıkları yanıtları ifade eden animizm ya da totemcilik benzeri ilkel sistemlerin yanı sıra, Budizm gibi özgün biçimlerinde Tanrı kavramının olmamasına rağmen genellikle din olarak tanımlanan Tanrıca olmayan sistemler vardır. Ayrıca Stoacılık gibi saf felsefî akımlar ve insanın Tanrı kavramına yönelik anlam arayışına yanıt veren tek Tanrılı dinler de mevcuttur. Ancak içerikleri ne olursa olsun, bunların tamamı insanın bir düşünce sistemine olan ihtiyacını karşılamakla kalmaz, bunun yanında onun varoluşuna ve dünyadaki konumuna da anlam verirler ve bağlanabileceği bir gayeye (kendisini adayacak bir varlığa) olan gereksinimine de yanıt verirler. Fakat çeşitli dini kalıplarının analizi sonucunda, hangi yanıtların daha iyi ve hangi yanıtların insanın anlam ve bağlılık arayışı için daha kötü olduğu görülebilir. Fromm'a göre "daha iyi" ve "daha kötü"

kavramları, insanın doğası ve gelişimi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu yanıtlar arasındaki temel fark, insanın gelişimi için uygun oluşları arasındaki farktır(Fromm, 2004a s. 27, 28).

Kısaca ifade etmek gerekirse Fromm, her insanın varlığındaki çatallaşmadan kurtulmak ve varlığının bütün alanlarında bir dengeye ve birliğe ulaşabilmek için bir yönelme çerçevesine ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Fromm'a göre bütün dinler bu ihtiyacın giderilmesine yönelik sistemlerdir ve bu yönelme ihtiyacını karşılayan ancak dini nitelik taşımayan diğer bütün sistemler de aslında dinsel sistemlerdir. Fromm bu yönelme gereksinimine ayrıca bir adanma çerçevesinin de eşlik etmekte olduğunu savunur. İnsan olma özelliklerini gerçekleştirebilecek olgun bir insan kendine olgun, yaratıcı ve akıllı olma fırsatı sunacak bir sistem seçer. Oysa gelişimi engellenen kişiler ilkel ve akıl dışı sistemlere geri dönme eğilimi sergilerler.

1.1.2. Aşkınlık İhtiyacı

İnsanın yaratık olması ve bu edilgin yaratıklık durumunu aşma isteği duyması, onun ilişki kurma ihtiyacıyla yakından ilişkili olan bir yanıdır. İnsan kendine sorulmadan dünyaya getirilir. Aynı şekilde bu dünyadan isteği sorulmadan alınıp götürülür. İnsan bu yönüyle diğer bütün varlıklardan farksızdır. Oysa akıllı ve imgelem gücü olduğundan, bir yaratık olmanın edilgin rolüyle yetinemez. Fromm'a göre insan bir yaratık olma, rastgele ve edilgin bir varlık olma durumunu, yaratıcı olarak aşma dürtüsü duyar. Bir yaşam yaratabilmesi (neslini sürdürebilmesi) onun öteki canlılarla paylaştığı eşsiz bir niteliktir. Ama aralarında şöyle bir fark bulunmaktadır: insan, yaratıldığının ve yaratıcı olduğunun farkında olan tek canlı varlıktır (Fromm, 1990b s. 49).

İnsanlar ekip dikerek, somut nesneler yaparak, sanat eserleri yaratarak, düşünerek ve birbirlerini severek de yaratabilirler. Böylece insan, bir yaratık olma konumunun ötesine geçer. Varoluşundaki edilginliği ve rastlantısallığı aşarak kendini amaçlılık ve özgürlük alanına yükseltir. İnsanın kendisini aşma ihtiyacının arkasında sanat, din ve maddi üretim kadar sevgi de vardır. Yaratmak için eylem ve dikkat ve insanın yarattığı şeye karşı sevgi duyması gerekir. Yaratma yetisi olmayan, daha doğru bir ifadeyle bu yetisini yitirmiş olan ve sevemeyen birisi, bu kendisini aşma

problemini başka bir yanıtla da çözebilir. Yaşamı yaratarak zenginleştiremiyorsa bile onu yok edebilir. Böylece yaşamı ortadan kaldırarak da, onu aşmış olur. Fromm'a göre insanın yaşamı yok edebilmesi, yaşamı yaratabilmesi kadar inanılmaz bir şeydir. Fromm bunu yaşamın bir mucize oluşuyla ve açıklanamayışıyla izah eder. Yok etme edimi içerisindeyken insan kendisini yaşamın üstünde konumlandırır. Bir “yaratık” olarak kendisini aşar. İnsanlığın tarihinde gördüğümüz, kendi zamanımızda da dehşetle şahit olduğumuz gibi, o büyük yok etme isteğini yöneten gücün kökleri insanın yaradılışında yatar. Yıkıcılık insanın doğasından kaynaklanan diğer tutkular kadar yoğun ve güçlü olabilen ikincil bir yetidir (Fromm, 1990b s. 49, 50). Fromm burada “ikincil” ifadesiyle yıkıcılığın sadece yaratıcılığın alması olduğunu savunmaktadır.

Fromm yaratma ve yok etmeyi, sevgi ve nefreti, birbirinden bağımsız biçimde var olan içgüdüler olarak değerlendirmez. Çünkü bunların tamamı insanın kendisini aşma içgüdüsünden kaynaklanmaktadır. Fromm burada yıkıcılığın yaşanmamış bir hayatın sonucunda ortaya çıktığı şeklinde ifade ettiği savını yaşanmamış yaşamın ne gibi yanlarının yıkıcılığa yol açtığını daha özgül bir biçimde göstererek ispatlamaya çalışmaktadır. İnsandaki yaratma isteği ve içgüdüğü doyurulamayınca onun yerini yok etme isteği alır. Ama bunlardan yaratma gereksiniminin tatmin edilmesi mutlulukla neticelenirken, yıkıcılık acılarla, en fazla da yıkıcı kişinin kendinin acı çekmesiyle neticelenir.

1.1.3. Köklü Olma (Köklere Sahip Olma) ve Kardeşlik İhtiyacı

Bireylerin benlik kavramlarının kendilerini kategorilendirme çabalarına göre şekillendiğini ileri süren Turner'a göre, kendini kategorilendirmenin üç temel düzeyi ayırt edilebilir. Farklı soyutluk düzeylerine karşılık gelen bu kategoriler, farklı karşılaştırma süreçlerinde oluşur:

İnsanlık düzeyi: Soyutluk bakımından en üstte olan bu kategoride insan kendini diğer türlerden farklı bir kategori olan insan türünün bir unsuru, insanlığın bir parçası olarak görebilir. Burada sosyal karşılaştırma türler arasındır.

Sosyal kimlik düzeyi: Bu kategori, bireyin kendini diğer gruplarla karşıt bir ya da birkaç grubun üyesi olarak tanımlamasını ifade eder. İç grubun diğer üyeleriyle

çeşitli özellikleri paylaşan birey, kimlik tanımını ulus, kültür, din, cinsiyet gibi sosyal aidiyetine göre yapar. Burada karşılaştırma gruplar arasında söz konusu olmaktadır.

Kişisel kimlik düzeyi: Bu kategori, bireyin kendini bireysel bir varlık olarak görmesini ifade eder. Çünkü burada birey kendini üyesi olduğu grup ya da grupların diğer üyelerinden farklılaştırır. Dolayısıyla sosyal karşılaştırma grup içinde kişiler arasında yapılır (Bilgin, 2014 s. 162, 163).

Fromm'un her insanda bulunan köklülük ve kardeşlik ihtiyacı konusundaki yaklaşımı temel olarak Turner'ın bu teorisiyle benzer vurgular içermektedir. Fromm'a göre köklülük ve kardeşlik ihtiyacı ya geriye dönerek (anneye yönelik hastalıklı bağıllıkla), ya da ileriye yönelik yeni dayanışmalar ve birlik sağlanmasıyla gerçekleştirilebilir.³ Bu iki seçenekten yalnızca ikincisinde kişilik ve bütünlük korunmaktadır. Ayrıca kimlik bilinci, doğa ve klan ile olan ilkel bağlar ya da bir gruba uyum üzerinde veya kişinin eksiksiz ve yaratıcı gelişimi üzerinde temellendirilebilir. Yine, sadece ikinci seçenek kişiye mutluluk ve güçlülük duygusu sağlar (Fromm, 2004a s. 28). Görüldüğü üzere Fromm bu çözüm yolları arasındaki farkı, akıl sağlığı ile akıl hastalığı, mutluluk ile acı, durgunluk ile gelişme, yaşam ile ölüm ve iyi ile kötü arasındaki fark olarak ele almaktadır. Buna göre iyi olarak nitelendirilebilecek tüm yanıtların ortak yanı, yaşamın "sürekli doğma ve büyüme" olan temel yapısıyla uyumlu olmalarıdır. Kötü olarak nitelendirilebilecek tüm yanıtların ortak yanı ise, yaşamın yapısıyla uyumlu olmamaları, bu yüzden insani özelliklerde durgunluğa ve sonuçta bu özelliklerin ölümüne neden olmalarıdır.

1.1.4. Bağıllık/İlişki İhtiyacı

Diğerleriyle ilişki hepimiz için yaşamsal bir öneme sahiptir. Diğerleriyle kurduğumuz ilişkiler bize pek çok bakımdan doyum sağlar. Bu doyumlardan biri de bağlanma ihtiyacımıza yöneliktir. Sosyal psikologlar bağlanmanın nedenleri hakkında çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Bowlby, Bretherton, Maccoby, Ainsworth gibi sosyal psikologlar diğer insanlarla yakın ilişkiler arama eğilimini, insan doğasının temel bir bileşeni olarak görürler. Bu eğilim çocukta doğuştan anneye

³ Toplumsal evrim açısından anaya duyulan marazi bağıllık konusu, 'Evrensellik İlkesi' başlığı altında çok daha detaylı olarak ele alınacağı için, burada yalnızca özet olarak değinmekle yetinilmiştir.

bağıllık şeklinde ortaya çıkar. Anneyle temas, çocuğun yaşamını idame ettirebilmesinin koşuludur. Bağlanma biyo-sosyal bir süreçtir ve çocuğu çevresel tehlikelerden korur. Onun adım adım dış ilişkilere açılmasını ve diğer insanlarla ilişkiye girmesini hazırlar (Bilgin, 2014 s. 195, 196).

Fromm bu ihtiyacı insanın, doğayla arasındaki o ilk, hayvanlara özgü uyumdan kopuşuyla ilişkilendirmektedir. İnsan, akli ve imgelem gücü sayesinde yalnızlığının ve kopmuşluğunun, güçsüzlüğünün ve bilgisizliğinin, doğum ve ölümündeki rastgeleliğin farkındadır. Fromm insanın, içgüdülerinin yönettiği bu eski bağlarının yerine öteki insanlarla yeni bağlar kuramaması durumunda var olmaya bir an bile dayanamayacağı görüşündedir. Tüm bedensel gereksinimleri doyurulsa bile insan bu yalnızlık ve tek başlılık durumunu bir hapisane gibi algılar. Aklını kaçırmamak için bu hapisaneden çıkması gerekmektedir. Fromm aslında, deli denilen kişinin hiçbir bağ kuramamış, parmaklıkların arkasında olmasa da, bir bakıma hapsolmuş olduğunu savunur. Öteki canlı varlıklarla bütünleşmek, onlarla ilişkiler kurmak, yerine getirilmesi gereken çok önemli bir zorunluluktur. İnsanın akıl sağlığı buna bağlıdır. Fromm'a göre en yakın insan ilişkilerinin tümünü kapsayan her türlü olgunun, sözcüğün en geniş anlamıyla sevgi denen tüm tutkuların altında yatan gereksinim budur (Fromm, 2002 s. 28, 29; Fromm, 1990b s. 42, 43).

Bağıllık (ilişkili olma) ihtiyacı, boyun eğerek veya egemen olarak giderilebilir. Ancak bu eğilim ya da ihtiyaç sevgiyle giderilirse, aynı zamanda insanın bağımsızlığa ve benliğinin bütünlüğüne duyduğu ihtiyaç da karşılanmış olur (Fromm, 2004a s. 27, 28).

Literatürde ilişkililik ve özerklik genelde birbirine zıt düşen iki kavram olarak tanımlanmıştır. Yani özerklik; başkalarından ayrılmışlık ve uzaklaşma olarak ele alınmıştır. Bu yüzden kişinin hem özerk, hem de diğerleriyle çok ilişkili olması olası görülmemiştir (Bilgin, 2014 s. 176). Oysa Fromm sevgiyi insanın, kendi dışında biri veya bir şeyle kendi benliğinin özgünlüğünü (separateness) ve bütünlüğünü (integrity) yitirmeden bir olması ve insanın içsel etkinliklerini tam olarak dışarı dökebilmesine olanak sağlayan bir paylaşma ve bir kaynaşma yaşantısı olarak tanımlar. (Fromm, 2002 s. 30, 31; Fromm, 1990b s. 44).

Benliği farklı bileşenlerin karşılıklı birbirine bağımlılığından oluşan bir sistem olarak değerlendiren İmamoğlu da “Dengeli Bütünleşme-Ayrışma Modeli”

olarak bilinen bir benlik modeli önermiştir. Bu modele göre bağımsız olma ve bütünleşme eğilimleri bütün insanlarda değişik oranlarda mevcuttur ve temel insani ihtiyaçlardır. Bu temel ihtiyacın optimal bir dengede karşılanması gerekir. İmamoğlu bu iki gereksinimin birlikteliğinden oluşan dört farklı benlik tipi tanımlar: Kopuk Kalıplaşma, Kopuk Kendileşme, İlişkili Kalıplaşma ve İlişkili Kendileşme. İmamoğlu'na göre bu dördünden en dengesizi Kopuk Kalıplaşma, en dengelisi ise İlişkili Kendileşmedir (Bilgin, 2014 s. 176).

Sevgi, Fromm'un üretici uyum diye adlandırdığı yönelişin çeşitli yanlarından biridir. İnsanın öteki insanlarla, kendisiyle ve doğayla arasında kurduğu etkin ve yaratıcı bağlılıktır. Bu üretici yöneliş düşünce alanında dünyanın akılla doğru olarak kavranması biçiminde ortaya çıkar. Eylem alanında üretici yöneliş, ilk örnekleri sanat ve el ustalığı olan üretici iş olarak belirir. Duygu alanında ise üretici yöneliş sevgi olarak kendini gösterir.

1.1.5. Bir Özdeşlik Hissine Duyulan İhtiyaç

Fromm insanın bağlılık, köklülük ve aşkınlık gereksinmesi gibi, özdeşlik duyma gereksinmesini de son derece derimsel ve gerekli olarak değerlendirir. Bu yüzden insan bu gereksinmeyi herhangi bir biçimde karşılayamazsa, akıl bakımından sağlıklı kalmaz. İnsanın özdeşlik duygusu, kendisini anne ve doğaya bağlayan birincil bağlılıklardan kurtulma süreci içinde gelişir. Kendisini annesiyle bir duyan evlat, henüz ne “ben” diyebilir, ne de böyle bir gereksinme duyar. Ancak dış dünyayı kendisinden ayrı ve başka bir şey olarak algıladığı zamandır ki, apayrı bir varlık olarak kendisinin farkına varır. Bundan dolayı en son öğrendiği sözcüklerden biri de kendisinden söz ederken kullandığı “ben” sözcüğüdür. İnsan ırkının gelişmesinde, insanın ayrı bir ben olarak kendisinin farkında olma derecesi, klanından kurtulma derecesine ve bireyselleşme sürecinin gelişme derecesine bağlıdır. İlkel bir klanın üyesi, özdeşlik duygusunu “ben biziz” formülüyle anlatabilir (Fromm, 2002 s. 74, 75; Fromm, 1990b s. 74).

Fromm Batı kültürünün gelişmesinin, bireyselliğin tam olarak yaşanmasına temel olacak şeyleri yaratma yönünde olduğunu kabul eder. Bireyi siyasal ve ekonomik bakımdan özgürleştirerek, kendi adına düşünebilmesini sağlayarak, onu

yetkeci baskılardan kurtararak, onun kendisini kendi güçlerinin merkezi ve etken öznesi “ben” olarak algılamasını ve kendisini böyle duymasını sağlayabileceğini umduğunu belirtir. Ancak bu yeni “ben” deneyimine, yalnızca küçük bir azınlık ulaşabilmiştir. Çoğunluk için bireysellik, aslında bireysel bir özdeşlik duygusuna erişememe başarısızlığını saklamak için başvurulmuş bir paravandan başka bir şey değildir (Fromm, 2002 s. 60; Fromm, 1990b s. 75).

Fromm’a göre özdeşlik duygusu sorunu, çoğu zaman anlaşıldığı gibi, yalnızca düşünsel bir sorun, ya da yalnızca zihnimizi ve düşüncelerimizi ilgilendiren bir sorun değildir. Özdeşlik duyma gereksinmesi, insan varoluşunun koşullarından doğar ve en yoğun yönelişlerin kaynağıdır. “Ben” duygusu olmaksızın akıl bakımından sağlıklı olunamayacağına göre, bu duyguyu kazanabilmek için hemen hemen her şeyi yapmaya sürüklenilebilir. Toplumda bir yer elde etme ve topluma uyma gibi yoğun tutkuların ardında bu gereksinim vardır. Bu gereksinim bazen insanın bedensel varlığını sürdürme gereksinmesinden bile güçlüdür (Fromm, 2002 s. 61; Fromm, 1990b s. 76).

Sosyo-psikolojik açıdan teorik olarak Fromm’un insan anlayışını değerlendirecek olursak, motivasyonlu sosyal biliş anlayışının ifadesi olan “amaçlı insan modeli” özelliği taşıdığını söyleyebiliriz. Buna göre insan, amaçları olan ve bunlara ulaşmak için çaba harcayan bir varlıktır. Bu modelde davranışların öncülleri olarak bir takım arzular, amaçlar ve bunlara yönelik çabalar dikkate alınmalıdır. Açlık, susuzluk gibi vital metabolizma ve üreme temelli motivasyonları bir yana bırakırsak; bilgiye yönelik motivasyonlar, kendini savunma motivasyonları ve bağlanma motivasyonları gibi sosyal psikologlarca tanımlanmış çeşitli motivasyonlar vardır (Bilgin, 2014 s. 24).

Özetleyecek olursak; Fromm insanı anlamak için onu bütüncül biçimde ele almanın zorunluluğuna inanmaktadır. Ancak insanı ele alırken, Freud’un yaklaşımının aksine insanın sosyal varlığına biyolojik varlığından daha çok önem verir. Fromm insanı ne Hristiyan inancında olduğu gibi doğuştan günahkâr ya da Freud’un düşüncesindeki gibi kötülüğe eğilimli ne de tamamen iyi bir varlık olarak değerlendirir. İnsanın gerçek niteliği ancak insanbilimin, çocuk ruhbiliminin, psikopatolojinin, tarihin ve antropolojinin verilerinin incelenmesi ile netleşecektir.

Fromm'un düşünce sisteminde insanın bütün tutkuları ve yönelişleri varoluş biçimine bir çözüm bulma çabasının ürünleridir. Bu yaklaşım, Fromm'un insan anlayışına ontolojik bir boyut katmaktadır. İnsan doğmakla hayatın kendine sorduğu bir soruyla karşılaşır. Bu sorunun cevabını hayatının her anında ve alanında verebilmelidir. Varoluş sorusuna verilebilecek cevap sayısı oldukça sınırlıdır. Fromm'a göre dinler tarihinde en ilkelinden, en gelişmişine kadar bunların örneklerini bulmamız mümkündür. Ayrıca tam akıl sağlığından, en derin psikozlara kadar birbirinden çok farklı karakter biçimleri de bu çerçevede yer alır.

Şimdi Fromm'un karakterlerle ilgili bu saptamalarını inceleyelim. Ancak bundan önce konuyu daha iyi anlayabilmek için Fromm'un karakter, mizaç ve kişilik kavramlarını ele alış biçimini açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

1.2. KİŞİLİK, KARAKTER, MİZAÇ

Fromm'un ahlak konusunda yaptığı tespitler, insan karakterine dair detaylı analizlere ve kavramlaştırmalara dayanmaktadır. Bu yüzden Fromm'un ahlak düşüncesinde karakter temel bir konuma sahiptir. Fromm karakteri kişilik ve mizaç kavramlarıyla birlikte ele alır. Fromm'a göre "kişilik" (personality) tek bir bireyin ayırt edici özelliği olan, onu tek ve biricik hale getiren kazanılmış ve kalıtımla geçen ruhsal özelliklerin tümünden oluşur (Fromm, 1950 s. 50; Fromm, 1994a s. 70). Bu tanıma göre kişilik iki temel unsurun birleşimidir. Bunlardan birincisi kalıtımla geçen mizaç; diğeri ise kazanılmış ruhsal ve davranışsal özellikler, yani karakterdir. Bu iki unsurun birleşiminden sınırsız sayıda insan kişiliği doğar. Bu sonsuz çeşitlilik olasılığı, insan varlığının ayırt edici bir özelliğidir (Fromm, 1994a s. 71).

"Mizaç" (temperament) yapısaldır, kişinin tepki biçimiyle ilişkilidir ve yapısal olduğu için değişmez. "Karakter" (character) ise kişinin yaşantıları ve deneyimleriyle, özellikle de erken çocukluk dönemindeki yaşantı ve deneyimleriyle oluşur. Bilgi edinmekle ve farklı yaşantılar deneyimleyerek belli oranda değişebilir. Örneğin bir insanın mizacı öfkeli ise, bu durumda tepkileri hızlı ve kuvvetli olacaktır. Hangi konularda hızlı ve kuvvetli olacağını ise kişinin ilişki kurma biçimi, yani karakteri belirler. Karakteri yaratıcı, dürüst, sevgi dolu ise, sevdiğinde, bir haksızlık karşısında öfkelenildiğinde ya da yeni bir düşünceden etkilendiğinde tepkisi

hızlı ve güçlü olacaktır. Karakteri yıkıcı veya sadistse, yıkıcılık ve zalimlikte hızlı ve güçlü olacaktır (Fromm, 1950 s. 52; Fromm, 1994a s. 72). Fromm’a göre insandaki bu karakter sistemi, hayvanlardaki içgüdülerin yerini tutmaktadır (Fromm, 1994a s. 80).

Fromm’un karakter kuramı, temelde Freud’un karakter kuramını takip eder: Freud’a göre davranışların temelinde, o davranışları gerçekleştiren kişinin karakter özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikler güçlü olmakla beraber, kişinin bilinç düzeyinde farkına varamayabileceği kuvvetlerdir. Karakterin temel unsuru tek bir karakter özelliğinden yola çıkılarak belirlenemez. Karakterin temel unsuru kişinin pek çok karakter özelliğinin kaynağı olan tüm karakter yapısıdır (Fromm, 1950 s. 57; Fromm, 1994a s. 78). Fromm’un öne sürdüğü karakter kuramı ile Freud’un kuramı arasındaki temel fark ise, karakterin temel yapısının libidonun çeşitli biçimlerinden değil, kişinin dünyayla arasındaki özel ilişkilerinden kaynaklanıyor olmasıdır. Fromm yaşam süreci içinde insanın dış dünyayla arasındaki bağlantıları iki başlık altında toplar:

- Nesneleri elde ederek ve kendisine mal ederek (assimilation)
- Kendini diğer insanlarla ve kendiyle ilişkili hale getirerek (socialization) (Fromm, 1970a s. 68; Fromm, 1994a s. 79).

“Karakter” (character) kişiye tutarlı ve akla uygun bir biçimde hareket etme olanağını verir. Ayrıca kişinin toplumsal uyumu için gerekli zemini oluşturur. Karakterin ilk oluşumu anne ve babanın karakteri ile gerçekleşir. İlk çocukluk döneminde karakter çocuğun anne-babaya karşı gösterdiği tepki biçiminde gelişmektedir. Ebeveynler ve onların kullandıkları çocuk yetiştirme yöntemlerini belirleyense, kendi kültürlerinin sosyal yapısıdır. Fromm ortalama bir aileyi, toplumun "ruhsal aracısı" olarak ele alır. Çocuk ailesine uyum sağlamakla, yaşamının ileriki dönemlerinde toplumsal yaşamda üstlenmesi gereken sorumluluk ve ödevlere uyum sağlamasını temin edecek karakter yapısını kazanır. Bireyin ödev ve görevlerini yapma konusunda istekli olmasını temin edecek karakter bu şekilde oluşmuş olur. Birey bu karakterin özünü aynı sosyal sınıftaki veya kültürdeki çoğu kişi ile paylaşır. Fromm bu karakteri “sosyal karakter” olarak kavramlaştırmaktadır. Bununla birlikte aynı kültür içindeki bir kişiyi diğerinden farklı kılan “bireysel karakter” sosyal karakterden ayrıdır (Fromm, 1950 s. 60; Fromm, 1994a s. 81).

Erich Fromm'un bu açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, mizaçla karakter arasındaki fark, ahlak kuramı tartışmasında çok önemli bir etkiye sahiptir. Bundan dolayı bu iki kavramın herhangi bir yanlış algılamaya meydan vermeyecek biçimde doğru bir biçimde birbirinden ayrılması zorunludur. Mizaç farkları herhangi bir ahlaki içeriğe sahip değildir. Gerçek ahlak problemini oluşturan ve bir insanın yaşama sanatındaki başarısını belirleyen şey ise karakterdir.

Nesneleri elde ederek ve kendine mal ederek dış dünya ile kurulan ilişki bağlamında Fromm karakteri “yaratıcı bir yönelişe sahip oluş ve olmayış” bakımından değerlendirir. Yaratıcı bir yönelişe sahip olmayan karakter yapısını ise dört ana başlığa ayırır:

- Alıcı yöneliş
- Sömürücü yöneliş
- Biriktirici yöneliş
- Pazarlayıcı yöneliş

Fromm pazarlamacı yönelişin dışındaki yaratıcı olmayan yönelişleri psikanalizin klinik tanımlamalarından yola çıkarak, detaylı bir şekilde incelemiş ve şu sonuçlara ulaşmıştır:

1.2.1. Alıcı Yöneliş

Bu yönelişin en temel özelliği her türlü iyi şeyi kendi dışından beklemesidir. Bu yönelişin baskın olduğu kişilerin eğilimleri duygusal (sevgi) ya da düşünsel alanda aynıdır. Kendileri çaba göstermek yerine, gereksinimleri olan bilgi veya sevgiyi alabilecekleri birilerini bulmak isterler. Eğer dindar iseler, her şeyi Tanrıdan bekledikleri dinsel bir yaklaşıma sahiptirler. Dinsiz olduklarında da kişilere ve kurumlara yönelik tutumları farklı değildir; sürekli "sihirli bir yardımcı" ararlar. Kendilerine uzanan ele duydukları minnetten ve onu kaybetmekten duydukları korkudan kaynaklanan, bu duruma özgü bir bağlılık sergilerler. Kendilerini tam olarak güvende hissedebilmek için birden çok ele gereksinim duymaları, bu kişileri birden çok kimseye bağımlı kılar. Bu bağılıklar "hayır" demelerini güçleştirir. Bundan dolayı birbiriyle çelişen bağılıklar ve verilen sözler arasında sıkışıp kalmaları olası bir durumdur. "Hayır" diyememeleri yüzünden, her koşulda "evet"

demeyi tercih ederler. Bu durum ise eleştiri yeteneklerini felce uğratarak başkalarına olan bağımlılıklarını giderek daha da artırır. Başkalarının yardımını olmadan bir şey yapabileceklerine inanmadıkları için yalnız kaldıklarında ne yapacaklarını bilemezler. Bu yönelişin belirgin olduğu bir karaktere sahip kişilerin endişe ya da ruh çöküntülerini bastırmak için kullandıkları yöntem, genellikle sürekli yeme içmedir (Fromm, 1950 s. 62, 63; Fromm, 1994a s. 82, 83, 84).

Bu yönelişin baskın olduğu kişiler, genelde iyimser ve dostça bir görünüşe sahiptir. Yaşama ve yaşamın kendilerine sunduklarına güven duyarlar. Ancak "onları besleyen kaynak" tehlikeye girdiğinde ne yapacaklarını şaşırıverirler. İnsanlara gerçek bir yakınlık gösterdikleri ve başkalarına yardım etmek istediklerinde samimi olabilirler. Ama bunun onlar için bir yandan da yardım ettikleri kişilerin yardımını sağlama işlevi vardır (Fromm, 1950 s. 63; Fromm, 1994a s. 84).

Fromm'un bu tespitlerinden çıkan sonuç şudur: alıcı karakter tipini oluşturan ve belirleyen alıcı yöneliş, kişinin bağımlı, ben merkezli, kendine ve gizil güçlerine inanmayan bir tutumunun sonucu olarak ortaya çıkmakta; aynı zamanda da kişilikteki bu tutumu giderek pekiştirerek güçlendirmektedir. Bu durum olgun ve üretken bir yönelime dönüştürülmemesi durumunda, sürekli birbirinden beslenen ve birbirini doğuran kısır bir döngüyle sonuçlanmaktadır.

1.2.2. Sömürücü Yöneliş

Yaratıcı olmayan bu yöneliş de bir önceki yaratıcı olmayan yöneliş gibi, her tür iyiliğin kaynağını insanın kendinde değil dışarıda arar. Aralarındaki fark ise sömürücü tiplerin yaşamın her türlü etkinlik alanında başkalarından zorla ya da hile ile alma istekleridir. Hatta bu yüzden sevgi ve aşk alanında sadece başkalarının elinden alabilecekleri kişilere yönelirler. Bu yönelişin baskın olduğu karaktere sahip kişiler, fikir ve düşünce gerektiren amaçlarda da kendilerine özgü fikirler üretmek yerine başkalarına ait fikirleri çalma eğilimindedirler. Birçok zeki insan çoğu zaman bu şekilde davranabilmektedir. Hâlbuki özsel yaratıcı güçlerine güvenselerdi, kendilerine ait fikirler üretebilirlerdi. Bazılarının özsel yeteneklerine rağmen özgün ve bağımsız düşünce ürünleri ortaya koyamayışlarının nedeni doğuştan özgünlükten yoksun oluşları değildir. Bunun gerçek nedeni bu tür bir karaktere sahip olmalarıdır.

İnsanlarla iletişime geçecekleri zaman sömürebilecekleri kişileri seçerler ve insanları yararlıklarına göre değerlendirip derecelendirirler. Davranışlarında düşmanca ve kullanmaya yönelik tutumun karışımı gözlenebilir. Genelde yaralayıcı ve kırıcı eleştiriler yapmaktan kaçınmazlar (Fromm, 1950 s. 64; Fromm, 1994a s. 84, 85, 86).

Fromm bu yöneliş biçiminin belirleyici özelliklerini haset, kıskançlık, küçümseyici bir alaycılık ve şüphe olarak sıralar. Karakterlerini bu yönelişin belirlediği kimseler sadece başkalarından alabilecekleri şeylerle tatmin duyabilirler. Bu yüzden başkalarının sahip olduklarını abartma, kendi sahip olduklarını ise küçük görme eğilimi gösterirler (Fromm, 1950 s. 65; Fromm, 1994a s. 86).

Görüldüğü gibi yaratıcı olmayan bu yöneliş de bir önceki alıcı yöneliş gibi ben merkezli, kendine ve güçlerine inanmayan bir tutum sergiler. Ancak kendileri dışındaki varlıklara yönelik nesneleştirici tutumları nedeniyle daha negatif ve yıkıcı karakter özellikleri geliştirirler. Bu yıkıcılığı kıskançlık ya da alaycılık olarak başkalarına yöneltirken, tatminsizlik olarak da kendi öz benliklerine yöneltirler.

1.2.3. Biriktirici Yöneliş

Karakterlerini bu yönelişin belirlediği kimselerin, kendilerinin dışındaki dünyadan yeni bir şey alacaklarına olan inançları oldukça zayıftır. Bu yüzden kendilerini güvende hissedebilmek için tutumlu davranarak artırma ve biriktirme zorunluluğu hissederler. Harcamak onlar için tehlikeli bir şeydir. Biriktirici yönelişe sahip kişiler bu yönleriyle alıcı ve sömürücü yönelişe sahip kişilerden farklılık gösterirler. Cimrilikleri para ve maddî şeylerle ilgili olduğu kadar, duygular ve düşüncelerle de ilgilidir. Onlar için sevgi, tam anlamı ile bir sahip olmadır; kendilerinden bir şeyler verecek yerde, "sevilen" kişiye sahip olarak sevgiye ulaşmaya çalışırlar. Biriktirici tipten olan bir kimse insanlara, hatta hatıralara karşı çoğu zaman özel bir bağlılık gösterir. Duygusal oluşları yüzünden, geçmiş bir altın çağ olarak görürler; geçmişe tutunurlar, geçip gitmiş duygularının ve yaşantılarının hatıralarına gömülürler. Her şeyi bilirler, ama hiçbir şey ortaya koyamazlar ve yaratıcı bir şekilde düşünemezler (Fromm, 1950 s. 65, 66; Fromm, 1994a s. 86).

Fromm'a göre çokbilmişçe bir düzenlilik bu yönelişin bir diğer ayırıcı özelliğidir. Biriktirici tip, nesneleri, düşünceleri ve duyguları istifleyerek düzenleme

eğilimindedir. Ancak anılarında da geçerli olan onun bu düzenliliği, esneklikten uzak katı bir düzenlilik olup, hiçbir olumlu sonuç vermez. Örneğin eşyaların yerinin değişmesi onun için katlanılamaz bir durumdur. Kendi sınırları dışındaki şeyleri tehlikeli ve kirli hisseder. Saplantı derecesinde dakiktir. Bu aslında onun için dışındaki dünyayı kontrol altında tutmanın bir yöntemidir. Kişi kendi dışındaki dünyanın, kale gibi duvarlarla çevirdiği kendi dünyası için tehlikeli olduğunu hissediyorsa, bu duruma uygun en akıllıca tepki inatçılıktır. Bu kişiler, dışlarındaki dünyanın kendi dünyalarına izinsiz girmemesi için otomatik olarak her koşulda "hayır" der. İtilip atılmamak için bulundukları yere sıkı sıkıya tutunurlar. Bu yönelişteki kişilerin genel eğilimleri enerjilerinin, güçlerinin ve düşünme yetilerinin son derece sınırlı olduğunu ve kullanırlarsa, bu birikimlerinin azalacağını ya da biteceğini ve tekrar yerine konamayacağını hissetme yönündedir. Oysa bütün canlı varlıklar kendilerini yenileyebilme gücüne sahiptir. Etkin olmak ve güçlerini kullanmak canlı varlıkların kuvvetini artırır. Hareketsizlik ise sahip olunan güçleri felce uğratar. Bu yönelişe sahip bir kişi için ölüm ve yıkım yaşamdan ve gelişimden daha sahicidir. Bu kişiler yaratmaya inanmazlar, bu yüzden düzen ve güven en değer verdikleri şeylerdir. Fromm bu yönelimin ilkesini "Güneşin altında yeni bir şey yoktur" cümlesiyle özetler. İnsanlarla sıkı fıkı yaşamayı tehlikeli hissettikleri için diğer insanlardan uzak olmak veya sadece bir kişiyle yakın olmak onlara güvenlik duygusu verir. "Benimki benim, seninki senin" ifadesi, bu tipin adalet anlayışını özetlemektedir (Fromm, 1950 s. 67; Fromm, 1994a s. 87, 88)

Bu tespitlerden şunu anlamaktayız: yaratıcı olmayan önceki diğer iki karakter gibi bu karakter de temelde kendine ve güçlerine karşı bir inanç sorununu içermekte; ancak bu güvensizliği çözmede onlardan ayrılmaktadır. Bu yönelişin ortaya çıkardığı en temel karakter özelliği, hem ekonomik hem de duygusal anlamda ortaya çıkan cimrilik olarak görünmektedir. Kişi kendini ve bütün varoluşunu cimrilikle kitlemektedir. Ayrıca bu yöneliş sahip olmacı karakterin de yansıması olan özellikleri belirginleştirmektedir.

1.2.4. Pazarlayıcı Yöneliş

Fromm eserlerinin birçoğunda çağdaş endüstri toplumunun belirgin bir özelliği olarak ortaya çıkan pazarlayıcı yönelişe geniş yer vermiştir. Aristoteles değeri para ile ölçülen her şeyi “mal” olarak sınıflandırır (Aristoteles, 2015 s. 68). Kapitalist ekonominin ortaya çıkardığı sonuçlardan birisi de her alanda değerin pazarla ilgili bir kavram olarak ortaya çıkmasıdır. Fromm’a göre değerin pazarla ilişkili bir kavram olarak ortaya çıkması, kullanım değeri üzerinde durulmayıp alım-satım değeri üzerinde durulması, diğer insanların değerini, özellikle de insanın kendine verdiği değeri de bu şekilde yorumlamasına neden olmuştur. Bir kişinin kendisini bir “mal” olarak görmesinden ve kendisini alım-satım değeri açısından değerlendirmiş olmasından kaynaklanan böyle bir karakter yönelişi "pazarlama yönelişi"dir. Tezgâhtarlardan satıcılara, iş yönetmenlerinden doktorlara, avukatlardan sanatçılara, birçok meslek erbabı bu pazarda yerini almıştır. Bu meslekler hukuki ve ekonomik açıdan birbirlerinden oldukça farklıdır: bir kısmı bağımsız olarak kendi işinde çalışmaktadır. Bir kısmı da ücretli memur ve işçilerdir. Fakat hepsinin de, yaptıkları işe gereksinimi olanlara veya işverenlerine kendilerini kabul ettirmeleri gerekmektedir. Çünkü maddî açıdan başarıları buna bağlıdır. Değerlendirme ilkesi, hem kişilik pazarında hem de mal pazarında aynıdır: her ikisinin de değeri alım-satım değeridir. Bu durumda kişi kendi yaşamı ve mutluluğuyla ilgileneceğine, "satılabilir" olup olmadığıyla ilgilenmek zorunda kalmaktadır. Bireyin de bir ayakkabı ya da elbise gibi kişilik pazarında moda olması gerekmektedir. Bu ise kişilik pazarında hangi tür kişiliklerin daha çok talep gördüğünü bilmesini gerektirmektedir(Fromm, 1950 s. 67; Fromm, 1994a s. 89, 90, 91).

Bir insanın değeri bu şekilde pazarın talebine göre belirlenirse, insanın onuru ve gururu kaybolur. Fromm burada sorunu sadece insanın kendisine verdiği değerle ve kendisine duyduğu saygıyla değil, kendisini bağımsız bir varlık olarak görebilmesi ve kendiyle özdeşleşebilmesiyle de ilişkilendirmektedir. Çünkü bu yöneliş kişinin öz güçlerini kendine yabancı bir mal olarak görmesine yol açmaktadır. Kişinin öz güçleri, artık kendisiyle bir ve aynı değildir, ondan uzaklaşmışlar, gizlenmişlerdir. Bireyin öz güçlerini kullanarak kendisini gerçekleştirebilmesi önemini yitirmiş, bu güçleri pazarlamadaki başarısı değer

kazanmıştır. Böylece kendi öz güçleri ve bu güçlerin yaratımları kişinin kendine yabancılaşarak, başkaları tarafından kullanılacak, değerlendirilecek ve yargılanacak şeyler haline gelmiştir. Bu durumda bireyin oynayabileceği tüm rollerin bir toplamına dönüşen özdeşlik duygusu da her an sarsılabilir bir duruma düşmüştür. Buradan yola çıkan Fromm, "Nasıl olmamı istiyorsanız ben oyum" ifadesinin, pazarlayıcı yönelişin en temel ilkesi olduğu görüşündedir (Fromm, 1950 s. 72; Fromm, 1994a s. 93, 94)

İnsanın kendini algılama ve değerlendirme biçimi, başkalarını algılama ve değerlendirme biçimini de şekillendirir. Kendini bir “mal” olarak algıladığı için başkalarını da tecimsel değeri üzerinden değerlendirir. Yani onların da kendilikleri ve kişilikleri değil, satılabilir olan yanları değerlidir. Bu durumda insanlar arasındaki fark, sadece ne kadar başarılı veya çekici, olduklarına göre belirlenen niceliksel bir farka dönüşür (Fromm, 1994a s. 94). Düşünmenin ve bilmenin yalnız sonuçları ile değerlendirilmesi, insanın kendi güçlerine yabancılaşmasının bir diğer örneğidir. Bilgi bile tecimsel değeri üzerinden ele alınır. Bireyin kendisini tanımasının ve bilmesinin en önemli yöntemi olan psikoloji bilimi de yozlaşarak Batı düşüncesi geleneğindeki erdeme, doğru yaşamaya ve mutluluğa yöneltme işlevinin çok dışında bir amaca; pazar araştırmalarına, politik propagandaya, reklama yönelik bir araca dönüşmüştür (Fromm, 1950 s. 73; Fromm, 1994a s. 97).

Pazarlama yönelişi, insanın bir tohum ve imkân olarak kendinde barındırdığı şeyleri geliştiremez (Fromm, 1950 s. 77; Fromm, 1994a s. 98). Bu yöneliş bireyselliği, insandaki kendine has ve biricik olan şeyi değersizleştirir ve kurtulmak gereken bir yük derecesine indirir. “Kendine özgü” ifadesinin “acayip” kelimesiyle neredeyse aynı anlamda kullanılması bu yaklaşımın bir örneğidir. Aynı anlamsal kayma “eşitlik” kelimesinde de görülebilir. Bu kavram aslında hiçbir insanın araç olarak görülemeyeceği, her insanın bir amaç olduğu, herkesin doğuştan eşit temel haklara sahip olmaları gerektiği fikrini ifade eder. Hâlbuki pazarlama yönelişi bu kavrama bireyselliğin yitimini ve benliğin yok oluşunu zorunlu kılan bir anlam yükleyerek, bu kavramı bütün insanların kendilerine özgü bir biçimde gelişmesinin koşulu olmaktan çıkarmıştır. Fromm bunu, pazarlama yönelişinin en temel ayırt edici özelliği olarak ele almaktadır. Bu koşullar insan ilişkilerinin her yönüne yansımakta ve bunlara belli bir biçim vermektedir. Bireyin benliği (individual self)

değersizleştirildiğinde ilişkilerde söz konusu olan artık insanların kendileri değil, değiş tokuş edilebilme özellikleri olduğu için, kişiler arası ilişkiler yüzeyselleşmek zorundadır. İnsanlar artık birbirlerindeki tek ve biricik olan, "özel" olan şeyle ilgilenmezler. Bundan dolayı pazarın koşulları, bu koşullara uygun bir arkadaşlık biçimi yaratır. Herkes aynı pazarın koşulları altında, aynı yarışın ve başarıma savaşının içerisinde olduğu için, hepsi de başarıya ulaşabilmek için aynı çabayı gösterir ya da göstermek zorunda olduklarını düşünürler. Hepsi aynı başarısızlık korkusunu, aynı kendini beğendirme endişesini, aynı yalnızlığı paylaştıklarından, birbirlerinin ne hissettiğini bilirler. (Fromm, 1950 s. 74; Fromm, 1994a s. 95, 96)

Bu noktada dikkat edilmesi gereken, Erich Fromm'un bu yönelimleri "belli bir bireyin karakterinin tanımlanması" olarak değil, "ideal tipler" olarak incelemiş olmasıdır. Belli bir bireyin karakteri çoğunlukla bu yönelimlerin tamamının veya bir kısmının karışımı şeklindedir. Ancak her insanda bunlardan bir tanesi daha egemendir. Aslında bu yönelişlerin hepsi insan donatımının (human equipment) bir parçasıdır. Fromm bu yönelişlerden herhangi birinin diğerlerinden daha baskın olmasının, büyük oranda bireyin içinde yaşadığı kültürün kendine özgü nitelikleriyle ilişkili olduğunu savunur. Ayrıca karakter yönelişleri ile sosyal yapı arasındaki karşılıklı etkileşim ve ilişkiyi incelemek sadece bireyin karakterinin oluşumunda etkili olan en önemli değişkenleri anlamamız için değil, bu yönelimler söz konusu kültürün veya sosyal sınıfın üyelerinin çoğunda ortak olmalarından dolayı bazı güçlü duygusal kuvvetleri simgelediği için de önemlidir. Çünkü toplumun işleyiş biçimini anlamamız, bu duygusal kuvvetlerin mekanizmasını kavramış olmamızı gerektirmektedir (Fromm, 1994a s. 99).

Toplumla birey arasındaki ilişki yalnızca kültürel kalıpların ve sosyal kurumların bireyi etkilemesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Karşılıklı etki çok daha derindir. Fromm ortalama bir insanın tüm kişiliğinin insanlar arasındaki ilişkilerle yoğrulduğuna, aynı zamanda toplumun sosyo-ekonomik ve politik yapısı ile belirlendiğine dikkat çekmektedir. Öyle ki, prensip olarak herhangi bir bireyin analizinden, içerisinde yaşamakta olduğu sosyal yapının tümüyle ilgili çıkarımlar yapılabilir. Örneğin alıcı yöneliş çoğu zaman, bir grubun öteki grubu sömürme hakkının sağlam bir şekilde yerleşmiş olduğu toplumlarda karşımıza çıkmaktadır. Sömürülen grup, durumunu değiştirme gücüne sahip olmadığı için, ya da nasıl

değiştireceğini bilmediği için, efendilerini kendi ihtiyaçlarını sağlayan kimseler olarak görme, hayatın verebileceği her şeyi onlardan bekleme eğilimini gösterir. Bir köle aldığı şeyler ne kadar az olursa olsun, kendi çabası ile daha da azını elde edebileceğini hissetmektedir. Çünkü içinde yaşadığı toplum yapısı kendi çabasıyla durumunu düzenleyebilecek güce sahip olmadığını; kendi aklına ve çabasına güvenemeyeceğini, bir gerçeklik maskesi içinde onun kafasına iyice sokmuştur (Fromm, 1950 s. 78; Fromm, 1994a s. 100)

Alıcı yönelişin birey ve toplum üzerindeki etkisini Samuel Beckett, Godot'yu Beklerken'de çarpıcı bir anlatımla somut bir biçimde dile getirmiştir. Sahibi tarafından ağır fiziksel ve psikolojik işkencelere maruz bırakılan Lucky karakterinin, daha sonra efendisinin kör olmasına rağmen kurtuluş için hiçbir çaba harcamayışı, bu yönelişin trajikomik bir davranış örneğidir (Beckett, 1990).

Amerikan toplumuyla alıcı yöneliş arasında kurduğu ilişkide Fromm, insanların her şeyin bir uzmanı olduğu, yapmaları gerekeninse sadece onun sözlerini dinleyip, düşüncelerini yutmak olduğunu düşünmelerinin, ayrıca kolay yaşama ve çarçabuk zengin olma hayallerinin, bu yönelişin psikolojik ve toplumsal yansımaları olduğunu savunur (Fromm, 1994a s. 101).

Sömürücü yönelim ise kapitalist bir ekonominin ve toplum yapısının en temel özelliklerindendir. Sömürgecilik dönemlerinin ve emperyalist savaşların egemen yönelimi olan bu yönelim, günümüzde de güçlü olan devletlerin zayıf olan uluslara ait olanı alma hakkını kendinde görmesi şeklinde yeniden canlanmaktadır. Uluslararası boyutta geçerli olabilen bu yöneliş, sınıf mücadelelerinde de geçerlidir. Sınıflar arasındaki sömüren-sömürülen mücadelesi, açgözlülük ilkesi üzerine kurulu toplumlarda açığa çıkan bir olgudur.

Üçüncü yöneliş biçimi olan biriktirici yöneliş, tarihin belli dönemlerinde kapitalizmle paralel ilerlemiş ve bu ikisi birbirini desteklemiştir. Özellikle püriten ahlakın harcamaya karşı olumsuz tutumu, Avrupa'da sermayenin güçlenmesinin dinsel bir başarı olarak algılanmasında önemli rol oynamıştır. Bu tür bir biriktirici yöneliş, orta sınıfta hayata anlam ve ait olma duygusu vermiştir (Weber, 1999).

Pazarlayıcı yönelişe gelecek olursak, kuşkusuz bu yönelişin en somut toplumsal yansıması çağdaş kapitalizmle ortaya çıkmıştır. Pazar ekonomisi büyük sayılarla, uysallık içinde bir araya gelecek insanlara gereksinim duyar. Bunlar

giderek artan bir şekilde tüketime yönelmeli, beğenileri kalıplaşmalı ve kolayca etkilenip yönlendirilmelidirler. Çağdaş kapitalizm kendini özgür ve bağımsız hisseden, hiçbir otoriteye, ilkeye ya da öz duyuya kul olmamış insanlara gereksinim duyar. Ama aynı zamanda bunların buyruk almaya, kendilerinden isteneni yapmaya ve toplumsal mekanizmayla sürtüşmeden yaşamaya da yatkın olmaları gerekir. Öyle ki zor kullanmadan yönlendirilmeli, öndersiz yönetilmeli ve iyi ya da kötü bir amaca sahip olmadan çalıştırılmalıdırlar (Fromm, 1956 s. 85). Yirminci yüzyılda çağdaş kapitalizm, bu toplumsal hedefini küresel ölçekte gerçekleştirmiştir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Fromm insan karakterini bireysel bir olgu olarak değil; sosyal-psikolojinin konusu olacak biçimde, sosyal yapıyla ilişkili olarak ele almaktadır. Fromm karakterdeki temel farkın “yaratıcı bir yönelişe sahip oluş ya da olmayış” olduğunu savunur. Buna göre birbirinden köklü olarak ayrı olan iki tür karakterden söz edebiliriz: yaratıcı yönelişin belirleyici olduğu karakter ve yaratıcı olmayan yönelişin belirleyici olduğu karakter.

Fromm yaratıcı olmayan karakteri ortaya çıkaran dört temel yaratıcı olmayan yöneliş belirler. Bunlar: alıcı yöneliş, sömürücü yöneliş, biriktirici yöneliş ve pazarlayıcı yöneliştir. Ancak görüldüğü gibi yaratıcı olmayan bu yönelişler aslında birbirlerinden çok da farklı değildir. Bu yönelişlerin hepsi de kişinin kendine ve gizil güçlerine olan güvensizliğin sonuçlarıdır. Ayrıca bu yönelişlerin hiçbiri, insanda bir imkân ya da tohum halinde var olan özellikleri geliştiremez. Bu yönelişlerden biri, birkaçı veya hepsinin bir karakterde karışmış olması olasıdır. Fakat bunlardan herhangi biri daha baskın da olabilir. Fromm’a göre hangisinin baskın olacağı büyük ölçüde kişinin içinde yaşadığı kültürün niteliklerine bağlıdır.

1.2.5. Yaratıcı Yöneliş

Dış dünya ile kurulacak yaratıcı ilişki, yaratıcı yöneliş ve yaratıcı etkinlik, Erich Fromm’un insan anlayışının ve ahlak felsefesinin temel direğini oluşturmaktadır. Bu yüzden kendi düşünce sistemini kurarken bu kavramı çok detaylı bir biçimde çözümleyerek ele almıştır. Fromm yaratıcı yönelişi izaha, yaratıcılığın ne olduğunu açıklayarak başlar. Bunun için de öncelikle yaratıcılığın ne olmadığını üzerinde durur.

Fromm yaratıcı olmayan eylemleri dörde ayırmıştır. Bunlardan birincisi günümüz insanının çoğu çılgınca uğraşının temelindeki bir anda ortaya çıkan veya sürekli devam eden, bilinçli veya bilinçsiz bir endişe karşısında gösterilen tepkidir (Fromm, 1994a s. 108).

İkinci eylem türünde kişinin etkinlikte bulunmasının sebebi hem biçimsel hem özsel olarak yetkenin emirleridir. Yetke kişide korku, hayranlık veya sevgi duyguları uyandırabilir. Çoğu kez bu üç duygu iç içe bulunur. Bu eylem türünün özelliği şudur: kişinin eylemde bulunmasının nedeni yetkenin kişiden eylemde bulunmasını istemesidir. Bu yüzden kişi yetkenin kendisinden yapmasını istediği şeyi yapar. Genelde “otoriter karakter”e sahip kişilerin eylemleri bu eylem türüne birer örnektir. Bu karakterdeki kimseler eylem ve etkinliği kendilerinden daha üstün bir şey namına gerçekleştirirler. Tanrı, eski günler ya da ödev onları harekete geçirebilir, ancak kendilerinin namına harekete geçmeleri düşük bir olasılıktır. “Otoriter karakter” harekete geçme gücünü değiştirilmesi ve karşı çıkılması olanaksız olan üstün bir güçten alır. Bu ise onu kendi içinden gelen itici güçlere kulak veremez hale getirir⁴ (Fromm, 1994a s. 108)

Otomat gibi yapılan etkinlikler bir diğer yaratıcı olmayan eylem türüdür. Bu tür eylemler, açık bir otoritenin değil, kamuoyunun, kültürel kalıpların, sağduyunun veya bilimin simgelediği anonim bir otoritenin etkisi ile gerçekleştirilir. Kişi kendinden beklendiği gibi hisseder ve etkinlikte bulunur. Gerçekleştirilen eylem kişinin kendi aklına ve duygularına dayanmadığı için içtenlikten yoksun bir eylemdir (Fromm, 1994a s. 108, 109).

Etkinliğin en güçlü kaynakları arasındaki akıldışı tutkular da yaratıcı olmayan eylemler ortaya çıkarırlar. Cimrilik, mazoşizm, haset, kıskançlık ve açgözlülükle harekete geçen bir kişinin etkinlikleri yaratıcı olamaz. Çünkü bu tür tutkularla gerçekleştirilen eylemler kişinin kendi insanca menfaatlerine aykırı olduğu gibi usdışı eylemlerdir. Bu yüzden bu eylemler özgür ve ussal eylemler olarak değerlendirilemez. Böyle bir duyguya saplanıp kalan kişi elinde olmadan sürekli kendini yineler ve duyguları, düşünceleri, eylemleri gitgide daha da katılaşıp

⁴ Bu konu “Otorite (yetke) ve Ahlak” başlığı altında daha detaylı olarak incelenecektir.

kalıplaşır. Bu kişi kuşkusuz etkindir fakat eylemleri yaratıcılıktan uzaktır (Fromm, 1950 s. 86; Fromm, 1994a s. 109).

Fromm'un yaratıcı olmayan eylemler hakkındaki değerlendirmelerini kısaca inceledikten sonra yaratıcı eylemin analizine geçebiliriz. Fromm yaratıcılığı insanın kendine özgü imkânlarını gerçekleştirmesi, kendi güçlerini kullanması olarak tanımlamaktadır (Fromm, 1950 s. 87). Bu tanımdaki "güç" kavramını irdeleyen Fromm, kelimenin iki anlamlılığından kaynaklanan çelişkiden yola çıkarak şu yorumu yapmaktadır: İnsanın bir şeye gücünün yetmesi, yani yetenek anlamındaki güç ve bir başkası üzerinde güç sahibi olma anlamındaki güç arasında şöyle bir etkileşim söz konusudur: "Bir başkası üzerinde güç sahibi olma", "bir şeye gücü yetme"nin bozulmuş biçimidir. Çünkü "Bir başkası üzerinde güç sahibi olma", yetenek anlamındaki gücün felce uğraması sonucu ortaya çıkar. İnsan kendi güçlerini yaratıcı bir biçimde kullanabiliyorsa güçlüdür; kullanamıyorsa güçsüzdür. "Akıl gücü" insana olayların iç yüzünü kavramasını ve onların özlerini anlamasını, "sevme gücü" kişiyi ötekenden ayıran duvarları aşmasını, "hayal gücü" ise var olmayan şeyleri bile imgeleminde canlandırabilmesini, planlar kurabilmesini ve böylece yaratmaya başlamasını sağlar (Fromm, 1950 s. 88; Fromm, 1994a s. 110).

Kişi bu güçlerini yitirirse, dış dünyayla ilişkisi bozulur ya da tersten söyleyecek olursak dış dünyayla olan ilişkisindeki bozukluk bu güçlerinin zayıflamasına ve zamanla yok olmasına neden olur. Bunun sonucunda diğer insanlara bir nesne gibi sahip olarak, sözünü geçirerek ve tahakküm ederek güçlü olmayı dener. Fromm egemen olma ve tahakküm etme anlamındaki güçlülüğü ölümle, birinci anlamdaki, yani kendi güçlerini yaratıcı bir biçimde kullanma yeteneği anlamındaki güçlülüğü ise hayatla ilişkilendirir. Bunlardan ilki güçsüzlüğün sonucudur ve kişinin güçsüzlüğünü giderek artırmaktadır. Fromm bunu kişinin bir başkasını kendisine hizmet etmeye zorlamasının, yaratıcılık ihtiyacını zamanla felce uğratmasıyla açıklamaktadır (Fromm, 1950 s. 88; Fromm, 1994a s. 110). Fromm'a göre bir başkası üzerinde güç sahibi olmak, insanın gerçek güçlerinin felce uğramasının sonucudur ve bu güçleri giderek öldürür. Bir insanın gerçek güçlerinin, dolayısıyla da yaratıcılığının ölmesi, esasında onun insan yanının ölmesi ve böylece ölüme daha yakın olması demektir. Bu güçlerin güçlenmesi ise gerçek insan olmaya, yani kendinde olanak olarak mevcut bulunan gerçek insanı doğurtmaya, diğer bir

ifadeyle ‘yaşama’ yakın olmak demektir. İnsanın güçleri hayatın "sürekli doğma ve büyüme" olan temel yapısı ile uyumludur. Bu güçlerin zayıflaması ise hayatın yapısı ile çelişir, durgunluğa, çürümeye ve sonunda da ölüme yol açar.

Burada yaratıcılık kavramına dönerek, Aristo’nun “iyilik” kavramı, Spinoza’nın “özgürlük”, “mutluluk” ve “erdem” kavramları ile Fromm’un “yaratıcılık” kavramı arasındaki benzerliğe dikkat çekmek istiyorum: Aristo insanın iyiliğinin, onu diğer türlerden ayıran ve onu "o" kılan kendine özgü fonksiyonuna bağlı olduğunu söyler. Aristo’nun sözünü ettiği bu fonksiyon "akla uygun bir ilkeyi izleyen ya da akla uygun bir ilkeyi içeren ruhun bir etkinliği"dir (Aristoteles, 2015 s. 18). Spinoza’nın ifadeleri de Aristo’nunkilerle örtüşmektedir: “Özgürlük ve mutluluk, insanın kendi kendisini anlamasından ve kendisinde imkân olarak var olan şeyi gerçekleştirme çabasından, insan tabiatı örneğine gittikçe daha fazla yaklaşmasından başka bir şey değildir.” (Spinoza, 2011 s. 200). Spinoza’ya göre erdem, insanın kendi güçlerini kullanması, kötülük ise güçlerini kullanmayı başaramamasıdır; Spinoza için kötülüğün temeli güçsüzlüktür (Spinoza, 2011 s. 214).

Aristo ve Spinoza’nın yukarıdaki ifadelerinde ve Fromm’un yaratıcılık kavramına getirdiği açıklamada temel vurgu aynıdır. Fromm’a göre yaratıcılık “insanın kendine özgü imkânlarını gerçekleştirmesi, kendi güçlerini kullanması”dır. “İnsanın yaratıcı gücünün maddî şeyler, sanat eserleri ve düşünce sistemleri yarattığı doğru olmakla birlikte, yaratıcılığın en önemli objesi, insanın kendisidir.” Fromm’un yorumuyla “doğum, gebelikle başlayan ve ölümle biten sürekli bir akışın özel bir aşamasından başka bir şey değildir. Bu iki kutup arasında olup bitenlerin hepsi, bir insanın kendi imkânlarını gerçekleştirmesi, iki hücre içerisinde bir imkân olarak var olan şeylere can verme sürecidir.” Şu var ki, uygun şartlar sağlandığı zaman beden gelişimi kendi başına olduğu halde, ruhsal imkânların gelişim süreci kendiliğinden gerçekleşen bir şey değildir. Böyle bir gelişim, insanın akli ve duyguları ile ilgili imkânlarını gerçekleştirmesi ve kendi benliğini (self) ortaya koyması için yaratıcı bir etkinlikte bulunmuş olmasını gerektirir. Benliğin gelişmesinin hiçbir zaman tamamlanmamış olması, insanlık durumunun trajedilerinden biridir; en iyi şartlar altında bile, insanın sahip olduğu imkânlardan ancak bir bölümü

gerçekleşebilmektedir. İnsan her zaman, tam olarak doğmadan önce ölmektedir (Fromm, 1950 s. 91; Fromm, 1994a s. 113).

Fromm'a göre dış dünya iki biçimde insan yaşantısının konusu olabilir: ya kopya ederek ya da yaratıcı bir şekilde, yani onu kavrayarak, bu yeni materyali (yani dış dünyayı) kendi akıl ve duygu gücünün içten gelen etkinliği ile yeniden yaratarak ve canlandırarak. Her insan bir dereceye kadar her iki şekilde de tepki göstermekle birlikte, bu iki yaşantıdan birisi ağır basabilir (Fromm, 1994a s. 110). Yaratıcı yeteneğin diğerinden daha fazla körelmesi çağdaş kültürde sıklıkla rastlanan bir durumdur. Fromm bunu şöyle açıklar: Bir insan, nesneleri olduğu gibi (ya da kendi kültürünün kabul ettiği gibi) görebilir, ama algılarını kendi içinden gelen bir güçle canlandırmayı başaramazsa, böyle bir insan kusursuz bir "gerçekçi"dir, olayların yüzeyde kalan özelliklerinde görülecek ne varsa hepsini görebilir, ama bu yüzeyin altına inerek temelli olan şeyi ya da özü kavramayı, henüz ortaya çıkmamış olan şeyleri gözlerinin önünde canlandırmayı beceremez. Diğer yandan gerçekle bağını koparan kişi delidir. Ama Fromm her ikisini de sonuçta hasta olarak değerlendirir (Fromm, 1994a s. 110).

Fromm gerçekçiliğin ve deliliğin tam karşıtı olarak "yaratıcılık" kavramını kullanır. Normal bir insan hem dış dünyayı olduğu şekliyle algılayarak, hem de kendi güçleri ile canlanmış ve zenginleşmiş bir biçimde kavrayarak kendisi ile dünya arasında ilişki kurabilir. Kopya etme ve yaratma yeteneklerinin birlikte var olması yaratıcılığın en önemli şartları arasında yer almaktadır. Yaratıcılığın dinamik kaynağını oluşturan da, bu karşıt kutuplar arasındaki karşılıklı etkileşimdir (Fromm, 1950 s. 88; Fromm, 1994a s. 112, 113).

Fromm, ayrıca söz konusu kişi ister bir sanatçı isterse zanaatçı olsun, yaratıcı eylemi birliğe ulaşmanın bir yolu olarak ele alır. Herhangi bir yaratıcı çalışma içinde bulunan kişi kendi dışındaki dünyayı temsil eden nesnesi ile kendini bütünleştirir. İster masa yapan bir marangoz ya da elmas işleyen bir kuyumcu olsun, ister ürününü yetiştiren çiftçi ya da resmini boyayan ressam olsun, yaratıcı bir işte çalışanla nesnesi tek vücut haline gelir. İnsan yaratma süreci içinde kendini dünya ile bütünleştirir. Bu yalnızca üretici işler için, benim tasarlayıp gerçekleştirdiğim ve benim sonucunu aldığım işler için söz konusudur (Fromm, 1985 s. 26). W.E. Hocking de Fromm'la benzer bir biçimde, insanın yalnızca yaptığı şeyi bütünüyle kavrayacağını ve bunun,

dürüst sanatın primitif motivi olduğunu savunur. Hocking’e göre bu, taklit ya da keşifle değil, kişinin sürekli yaratması yoluyla, gerçeği her daim devam eden kendine mal etmedir (Türkeri, 2016 s. 181). Fromm çağdaş çalışma süreci içindeki bir memurun ya da sonu gelmez bir zincirle bağlı işçinin, gerçekleştirdikleri bu bileşik işe katacakları çok az şey olduğunu savunur. Bu koşullarda çalışan işçi artık makinenin, memur bürokratik kurumun bir parçasıdır ve kendisi olmaktan çıkmıştır. Bu nedenle de önünde topluma uyum göstermekten başka, “biri” olma yolu kalmamıştır (Fromm, 1956 s. 17; Fromm, 1985 s. 26).

Bir şeyler yaparak dış dünya ile yaratıcı bir ilişki kurmayı ele aldıktan sonra Fromm, kavrayarak yaratıcı ilişki kurmanın üzerinde durur. İnsan dünyayı ussal ve duygusal yönden, sevgi ve akılla kavrar. “Akıl gücü” sayesinde görünenin gerisindeki şeyleri anlar, nesneyle etkin bir ilişki kurar ve böylece nesnenin özünü kavrar. “Sevme gücü” ise, kişiyi ötekinden ayıran duvarı aşma ve onu anlama olanağı sağlar. Kısaca sevgi ve akıl, dünyayı kavrama imkânı sunan iki farklı yoldur. Ancak birbirlerinden farklı güçler olmalarına rağmen biri olmadan diğeri de olamaz (Fromm, 1950 s. 114; Fromm, 1994a s. 120).

İnsan yalnızlığa katlanamadığı için dış dünya ile ilişki kurmak zorundadır. Bu ihtiyacını gerçekleştirebileceği birçok yol vardır, ancak bu yollardan sadece bir tanesi, ilişki kurma süreci içerisinde insanın kendi güçlerini geliştirebilir. İnsanın hem kendisini dünyayla birleştirme, hem de kendi bütünlüğünü ve bireysellik duygusunu koruma gereksinmesini tatmin edecek tek tutku sevgidir. Sevgi, kişinin kendi dışındaki biri yahut bir şeyle kendi benliğinin ayrılığını ve bütünlüğünü yitirmeksizin bir olabilmesidir. Sevgi kişinin insana özgü içsel etkinliklerini tamamen gerçekleştirmesine olanak sağlayan bir paylaşma ve kaynaşma yaşantısıdır (Fromm, 1990b s. 44).

Sevgiyi, en genel anlamıyla insanın yaratıcılık yaşamı olarak tanımlayan Hocking’e göre sevgi, gerek Platon’un gerekse birçok psikoloğun da belirttiği gibi, tanımlanmamış bir hedefe yönelik olarak insanda mevcut olan topyekûn bir canlılık ve şevkin kendi kendini arıtan bir Eros’ta birbirine karışmasıyla ortaya çıkar. Ancak yaratıcı sevgi, sevilen varlığı değiştirmeden bırakmaz. Sevilen şey, ister kişilerde isterse doğada olsun, asla statik bir yetkinlik değildir. Aksine, aynı vizyon tarafından kılavuzlanmış olup, olma potansiyeli olan ama mevcut olmayan şeye yönelik bir

çabayı ifade eden, gerçekleşmemiş kişiliktir. Sevenin hayatı, sevgilide sadece olanın değil aynı zamanda ortaya çıkmamış olanın, doğmamış imkânın farkında olup, tanımlanmamış bile olsa paylaşılmış hedefin sığınağı altında bu imkânı gün yüzüne çıkarmaktır. Yani sevgi, zamandaki sürekli bir yaratıcılığın enerjisidir. Gerçekleşmemiş fakat tohum safhasında olan kişilik sonsuzluk boyutuna sahip olduğu için, sevginin zamandaki misyonu asla bitmez (Türkeri, 2016 s. 181, 182). Yani sevginin yaratıcı gücü ölümsüz ve bitimsizdir.

Max Scheler de sevgi ve yaratıcılık arasındaki ilişkiyi Fromm'un ve Hocking'in yaklaşımına benzer bir şekilde yorumlamaktadır. Scheler aşk ve sevgiyi sevilen varlığın değer bakımından potansiyelini ve en yüksek imkânlarını ortaya çıkartan bir eylem olarak tanımlar. Çünkü sevgi ve duygudaşlık olmadığında, insan ahlaki gerçeklikle temasa geçebilmek için gerekli sezgisel kavrayıştan mahrum kalır. Bu açıdan bakıldığında sevgi ve duygudaşlık, bireyin kendisinin ötesinde daha zengin bir anlam dünyasına geçme eylemi olarak yorumlanabilir (Cevizci, 2018a s. 363, 372).

Fromm'a göre sevginin yaşanması yanılsamalara sığınma gereksinimini ortadan kaldırır. Bu durumda kişinin kendi imgesini ya da öteki kişinin imgesini şişirmeye gerek kalmaz. Çünkü etkin bir biçimde paylaşmayı ve sevmeyi gerçekleştirerek bireysel varlığını aşar, ayrıca kendisini, sevmeye edimini yaratan etken güçlerin taşıyıcısı olarak algılar. Burada sevmeyi değerli kılan sevmenin objesi değil, sevmedeki özgün niteliktir. Sevgi insan kardeşlerimizle insanca dayanışma yaşantısı, erkek ve kadın arasındaki cinsel sevgi, anne ve çocuk arasındaki bağıllık ve kişinin kendisine duyduğu insanca sevgidir. Fromm'a göre "sevgi gizemli bir olma yaşantısında ortaya çıkar. Sevmeye edimi içinde her şeyle bir olurum, ama gene de kendim, eşsiz, ayrı, sınırlı ve ölümlü bir insan olarak kalırım" (Fromm, 2002 s. 30; Fromm, 1990b s. 44). Gerçekte sevgiyi sürekli doğuran şey, işte bu ayrı ve bir olma arasındaki kutuplaşmadır. Fromm sevgiyi, üretici uyum diye adlandırdığı yönelişin çeşitli yanlarından biri olarak tanımlar. Yani sevgi, insanın öteki insanlarla, kendisiyle ve doğayla arasında kurduğu etkin ve yaratıcı bağıllıktır (Fromm, 2002 s. 30; Fromm, 1990b s. 44).

Fromm sevmenin etkin özünün ortaya çıkabilmesi için gerekli olan belli temel unsurları ilgili olmak (care), sorumluluk (responsibility), saygı(respect) ve

bilgi (knowledge) olarak sıralar. Sevgi, “sevdiğimiz şeyin büyümesi ve yaşaması yönünde gösterdiğimiz etkin ilgi”dir. Böyle bir etkin ilgi yoksa gerçekte sevgi de yoktur. (Fromm, 1956 s. 26; Fromm, 1985 s. 34). İlgili olmak (ya da başka deyişle önem vermek, özen göstermek) sevginin bir başka unsurunu, sorumluluğu açığa çıkarır. Fromm gerçek anlamda sorumluluğun, kişiye dışarıdan yüklenmiş olan bir görev olmayıp tamamıyla iradi bir edim olduğunu savunur. Fromm’un sorumluluk konusundaki bu özgürlükçü yaklaşımı Kant’ın ödev anlayışındaki özgürlük ilkesiyle benzerlik göstermektedir. Kant’ın ödev etiğinde de sorumluluk özgürlüğü gerektirir. Ancak Kant özgürlük kavramını salt akli boyuta indirgerken, Fromm bu kavramı insanın bütünsel doğasıyla ilişkilendirir. Kant’a göre, insan doğal yanlarıyla bir bütün olarak ele alınırsa, bu onun güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olarak kendi dışında nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlığa dönüşmesine neden olur (Cevizci, 2016 s. 53, 54).

Gerek Kant’ın ödev etiğinde, gerekse Fromm’un etik anlayışında sorumluluk ve ahlaklılık dini değil antropolojik bir temele dayandırılır. Kant ahlakı ve sorumluluğu kamusal alanla ve kişinin başkalarıyla olan ilişkileriyle sınırlandırmaz. Ona göre insanın kendine karşı sorumlulukları ve ödevleri de ahlakın kapsamına girer. Bu nedenle örneğin içki içmek sağlığa zararlı olduğundan, ahlaken kötüdür (Cevizci, 2016 s. 53, 55). Fromm ise bu kavramı daha çok sevgi ile ilişkilendirir. Fromm’un kavramlaştırmasıyla sorumluluk, ister belirgin ister gizli olsun, başka insanların gereksinimlerine verdiğimiz yanıttır. Sorumlu olmak demek yanıt vermeye hazır olmak demektir (Fromm, 1956 s. 27, 28; Fromm, 1985 s. 35).⁵

Yaratıcı sevgi bağlamında baktığımızda saygı da korkmak ya da çekinmek değildir. Sözcüğün kökenine göre (respicere: bir şeye bakmak) bir insanı olduğu gibi görebilme becerisini, onu özgün bireyselliği içinde fark edebilmeyi belirtmektedir. Saygı, diğer kişinin olduğu gibi büyüüp gelişmesine duyulan ilgi anlamına gelir. Bundan dolayı saygı, sömürünün olmadığına göstergesidir. Seven kişi sevdiği insanın, kendisine hizmet etmesini değil, dilediğince büyüyerek gelişmesini ister. Şayet kişi birini seviyorsa, sevdiğini yararlanabileceği bir obje olduğu için değil, o olduğu için sever ve ister erkek olsun ister kadın, onunla kendini bir kılar(Fromm,

⁵ Fromm bu yorumunu, İngilizce “respond”, “response” ve “responsible” kelimelerinin köklerinin ortak oluşundan aldığı ilhamla yapmaktadır.

1956 s. 28; Fromm, 1985 s. 36). Görüldüğü gibi Fromm'un anladığı anlamda saygı, ancak özgürlüğün gerçek manada yaşantılandığı bir ortamda anlam bulabilir. Böyle bir özgürlük ise, kimseyi sömürmeden, kullanmadan, istismar etmeden, zorbalığa ve kaba kuvvete gereksinim duymadan kendi kendine yetebilme inancı ve özgüvenine sahip bağımsız bir bireyin varlığını zorunlu kılar.

Fromm'a göre bir insana saygı gösterebilmek için onu tanımak, bilmek gerekir. İlgi ve saygı eğer bilgi tarafından yönlendirilmezlerse kör kalırlar. İlgi bilgiden kaynaklanmamışsa boştur. Bilginin pek çok katmanı vardır. Sevginin bir görüntüsü olan bilgi dışta kalmaz, öze işler. Kişinin bu bilgiye ulaşabilmesi için, kendine gösterdiği ilgiyi diğer insanları oldukları gibi görmeye çevirmesi gerekir (Fromm, 1956 s. 29; Fromm, 1985 s. 36, 37).

Yaratıcı kavrayışın diğer türü olan yaratıcı düşünceyi açıklarken Fromm, zekâ (intelligence) ve akıl (reason) farkını belirginleştirerek işe başlar. O, zekâyı, insanı birtakım pratik gayelere ulaştıracak bir araç olarak tanımlar. Zekânın amacı, “nesneleri kullanabilmek için gerekli olan bilgiye ulaşmak, onların bazı görünüşlerini ışığa çıkarmak”tır (Fromm, 1990b s. 125). Oysa akıl bir üçüncü boyutu, yani “nesnelerin ve birbirini izleyen olayların özüne ulaşma imkânını veren bir derinliği” gerektirmektedir. Aklın hayatın pratik amaçlarından ayrılamayacağı doğrudur. Ancak bu durum onu salt bu amaçlarla ve derhal harekete geçmek için kullanılacak bir “araç” yapmaz. Aklın işlevi “bilmek, anlamak, kavramak, nesneleri anlayarak onlarla kendimiz arasında ilişki kurmak”tır. Akıl nesnelerin özünü keşfedebilmek, gizli ilişkilerini ve derin anlamlarını, yani nedenlerini aydınlığa çıkarabilmek için yüzeyin altına, ötesine nüfuz eder. Akıl iki boyutlu değildir; yani sadece pratik amaçlarla ilgili olan boyutu değil, insanın kavrayabileceği tüm görüş açılarını ve boyutları kavrar. Fromm burada “nesnelerin özyle ilgilenmek” derken, “nesnelerin ötesinde olan bir şeyle ilgilenme”yi ifade etmemektedir. Onun sözünü ettiği “temelli olanla, geniş kapsamlı olanla, evrensel olanla, olayların en genel, en yaygın özellikleriyle ilgilenmek, yüzeyde kalan ve rastgele olan, mantıksal açıdan olaylarla ilgili olmayan görünüşlerinin ötesindeki özellikleriyle ilgilenmek”tir (Fromm, 1950 s. 102; Fromm, 1990b s. 126). Fromm'un akıllı ele alış biçimi, Whitehead'in “Usun işlevi, yaşama sanatını ilerletmektir.” ifadesiyle örtüşür görünmektedir (Fromm, 1974 s. 263).

Şimdi konunun en başına dönersek bu detaylı çözümlemelerden sonra kavramsal bir karışıklığa düşme endişesine kapılmadan Erich Fromm'un "yaratıcı yöneliş" tanımlamasını verebiliriz:

Kişiliğin yaratıcı yönelişi temel bir tavır, insan yaşantısının her alanında bir ilişki kurma biçimini ifade eder. Başkalarına, kendine ve nesnelere karşı aklıyla, duygularıyla, duyularıyla tepki göstermeyi gerektirir. Yaratıcılık, insanın kendi güçlerini kullanma ve kendisinde var olan imkânları gerçekleştirme yeteneğidir, insan kendi güçlerini kullanmak zorundadır dediğimiz zaman, insanın özgür olması gerektiğini, güçlerini denetleyen herhangi bir kimseye bağımlı olmaması gerektiğini söylemek istiyoruz. Aklının ona yol göstermesi gerektiğini de söylemek istiyoruz, çünkü insan ancak güçlerinin ne olduğunu, onları nasıl kullanacağını ve ne için kullanacağını bildiği zaman kendi güçlerini kullanabilecektir. Yaratıcılık, insanın kendini tüm güçlerinin bir araya gelmesinden oluşmuş bir bütün, aynı zamanda bu güçleri gerçekleştirecek bir "aktör" (etkin bir yaratık) olarak hissetmesi demektir; kendini kendi güçleriyle bir olarak görmesi, aynı zamanda bu güçlerin ondan gizlenmemiş, ona yabancılaşmamış olması demektir(Fromm, 1950 s. 84; Fromm, 1994a s. 106).

Fromm'un "yaratıcı yöneliş" kavramına getirdiği bu açıklama, Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği ve aydınlanmanın mottosu olarak kabul edilen yanıtla büyük ölçüde benzerlik arz eder. Kant bu soruyu "Kişinin kendi aklını kullanmaya cüret etmesidir." şeklinde cevaplamıştır (Kant, 2013 s. 2).

Özetleyecek olursak; Fromm yaratıcı karakteri "tam olarak gelişmiş bir karakterin ayırt edici özelliği" olarak değerlendirmektedir. Böyle bir karakter esasında insani gelişimin hedefi ve hümanist ahlâkın idealidir. Çeşitli objelerden nadide sanat eserlerine ve düşünce sistemlerine pek çok şey insanın yaratma gücünün nesneleridir. Ancak onun yaratıcılığının en önemli nesnesi kendisidir

İnsan sadece akıl ve sevgi aracılığıyla dış dünya ile yaratıcı bir şekilde ilişki kurabilir. Fromm insanın aynı anda hem yakın olmaya, hem de bağımsızlığa gereksinim duymasını insan varlığındaki en önemli çelişkilerden biri olarak ele almaktadır ve bu çelişkinin yanıtının yaratıcılık olabileceği görüşündedir. Bir annenin sevgisinde, insanlık sevgisinde, iki insan arasındaki aşıkta ya da kendimize duyduğumuz sevgide sevginin kendine özgü öğeleri değişmez. Sevgi nesneleri ve buna bağlı olarak sevginin gücü ve bazı nitelikleri değişse de, Fromm temel öğelerin her tür yaratıcı sevgide mevcut olduğunu ifade eder. Bu öğeler; "ilgi-bakım, sorumluluk, saygı ve bilgi"dir.

Fromm tek bir insana yönelik sevgiyi insanlığa yönelik sevgiden ayırmaz. Ona göre bir kimseyi yaratıcı bir sevgiyle sevmek, o kişinin insani özünü sevmeyi ve onunla insanlığın bir temsili olması yönüyle ilişki kurmayı zorunlu kılar. Tek bir kişiye yönelik sevgi insanlığa yönelik sevgiden ayrılırsa, derinlikten uzak, yüzeysel ve rastgele bir olaya dönüşür.

Fromm kişinin yaratıcı güçlerini kullanma yönünde doğal bir arzuya sahip olduğu, ancak bu arzunun ortaya çıkması için özgürlüğe ve ekonomik anlamda kendini güvende hissetmeye gereksinim duyduğu görüşündedir. Bunun yanında iş ve çalışmanın bireyin yeteneklerini gerçekleştirebilmesine olanak sağlayacak özellikte olması gerekmektedir. Çalışma koşullarının bu şekilde düzenlenebilmesi ise buna uygun bir toplumsal yapının varlığını zorunlu kılmaktadır.

Yaşama süreci içerisinde, dış dünya ile ‘kendine mal ederek’ kurulan ilişkinin sonucunda ortaya çıkan bu iki yöneliş (yaratıcı yöneliş ve yaratıcı olmayan yöneliş) hakkındaki Fromm’un tespitlerini detaylı olarak incelemiş olduk. Erich Fromm dış dünya ile ‘sosyalleşerek’ kurulan ilişki sonucu ortaya çıkan yönelişleri ise üç başlıkta ele alır:

- Ortakyaşarlık ilişkisi
- El çekme (insanlardan uzaklaşıp kendi içine kapanma)-Yıkıcılık
- Sevgi

1.2.6. Ortakyaşarlık İlişkisi

Ortakyaşarlık ilişkisi içinde kişi başka bir kişiyle ilişki kurar, ancak yalnızlıktan kurtulabilmek için girdiği bu ilişkide ilişki kurduğu kişinin bir parçası olur ve bu ilişki içinde bağımsızlığını yitirir. Bu durumda ya ilişki kurduğu kişi onu yutar, ki bu durumun klinik karşılığı mazoşizmdir; ya da o ilişki kurduğu kişiyi yutar. Bu durum ise sadizmdir. Fromm mazoşizmi “insanın kendi benliğinden kurtulmak, özgürlüğünden kaçmak ve kendini başka birine bağlayarak güvenliğe ulaşmak için yapmış olduğu bir deneme” olarak tanımlamaktadır. Bu tür bir bağımlılık farklı biçimlerde ortaya çıkabilmekte ve kültürel kalıpların doğru ve uygun bulunduğu durumlarda genellikle fedakârlık, görev ya da sevgi şeklinde rasyonalize edilebilmektedir (Fromm, 1950 s. 107; Fromm, 1994a s. 131). Görüldüğü gibi

Fromm, mazoşizmi ortakyaşarlık olarak adlandırdığı yöneliş biçiminin edilgen (pasif) bir biçimi olarak değerlendirmektedir. Bu yönelişin etkin (aktif) biçimi ise sadizmdir.

Başkalarını yutma" içtepisi, yani sadistik içtepi, sevgi, aşırı korumacılık, "haklı ve uygun görülen bir egemenlik veya söz geçirme", "haklı ve uygun bulunan bir öç alma" gibi farklı rasyonalizasyonlarla ortaya çıkabilir. Ya da cinsel bir sadizm şeklinde cinsel iç tepilerle karışık bir biçimde de görülebilir. Fromm'a göre bütün sadistik eylemler diğer bir kişinin üstünde hâkimiyet kurarak, onu "yutma" ve kendi iradesinin güçsüz, çaresiz bir nesnesi kılma isteğinin sonucu ortaya çıkar. Güçsüz biri üstünde tam bir hâkimiyet oluşturma, etkin bir ortakyaşarlık ilişkisindeki en temel unsurdur. Hâkimiyet altına alan kişi, hâkimiyeti altına aldığı kişiyi kendi başına bir amaç olan insan olma özelliğiyle değil, kullanılacak bir nesne olarak görür ve bu şekilde davranır. Sadistin bu isteğinin yıkıcılık yanı arttıkça zalimce bir hal alır. Fakat çoğunlukla "sevgi" kisvesine bürünerek yardımseverlikle karışık bir hâkimiyet şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Yardımsever bir sadist, nesnesinin zengin, güçlü ya da başarılı olmasını kabul edebilir. Ancak nesnesinin özgür ve bağımsız olmasını ve tahakkümünden çıkmasını bütün gücü ile önlemeye çalışır (Fromm, 1950 s. 108; Fromm, 1994a s. 132).

1.2.7. El Çekme (İnsanlardan Uzaklaşp Kendi İçine Kapanma)-Yıkıcılık

Kişi güçsüzlük duygusundan kurtulmak için, tehlikeli olduğunu düşündüğü kişilerden uzaklaşabilir. Belli ölçüdeki uzaklaşma, bireyin dünyayla ilişkisindeki normal ritmin bir parçasıdır. Düşünme, inceleme, toplanan materyal üstünde işleme, düşünce ya da eylemleri yeniden gözden geçirme belli ölçüde el çekmeyi ve uzaklaşmayı gerektirir. Fromm'un sözünü ettiği durumdaysa el çekme temel bir ilişki biçimidir ve insanlarla olumsuz ilişki kurmak anlamına gelmektedir. Bunun duygusal boyutu ise başkalarına karşı ilgisiz olmaktır ve bu ilgisizliğe genellikle bir telafi mekanizması olarak kendine aşırı değer verme duygusu eşlik etmektedir (Fromm, 1950 s. 109, 110; Fromm, 1994a s. 133).

Fromm'a göre el çekmenin etkin (aktif) biçimi yıkıcılıktır. Başkalarının yok edilme korkusu, bu korkuya neden olan kişi ya da şeyleri yok etme biçiminde bir dürtüye (impulse) yol açabilmektedir. Yıkıcılık ve el çekme çoğu zaman çeşitli ölçülerde birbirine karışmış durumdadırlar. Yaratıcılık el çekme durumunda olduğundan daha tam ve daha şiddetli olarak engellenirse yıkıcılık ortaya çıkar. Yıkıcılık, yaşama güdüsünün (drive) yolundan sapmış olmasıdır. Yaşanmamış bir hayatın enerjisinin, yaşamı yok etme enerjisine dönüşmesidir (Fromm, 1950 s. 110; Fromm, 1994a s. 133, 134).

Toplumsal yaşantıdaki kişisel ilişkiler gözlemlendiğinde her yerde görülen yıkıcılığın yaygınlığı ürkütücü boyuttadır. Üstelik genellikle çeşitli şekillerde ussallaştırıldığı için yıkıcılığın yıkıcılık olduğunun bilincine varılmamaktadır. Öyle ki yıkıcılığı ussallaştırma ve ona mazeret üretme konusunda kullanılmayan bir şey yok gibidir. Sevgi, görev, vicdan, yurtseverlik gibi kavramlar binlerce yıldır başkalarını ya da kişinin kendisini yıkması için kılıf olarak kullanılmıştır ve halen de kullanılmaktadır. Fakat Fromm yıkıcı eğilimlerin tamamını tek bir kefeye koymamaktadır. Belli bazı durumların sonucunda ortaya çıkan yıkıcı eğilimleri, mesela kişinin kendisinin veya bir başkasının hayatına ve bütünlüğüne yahut kişinin özdeşleştiği düşüncelere yönelik saldırılara tepki olarak ortaya koyduğu yıkıcılığı "doğal ve kişinin yaşamı onaylamasının kaçınılmaz bir ögesi" olarak değerlendirmektedir. Fromm'un burada tartıştığı yıkıcılık ise, bu "tepkisel" karşıtlık durumu olmayıp, bir kişilik özelliği olan yıkıcılıktır. İnsan doğasına aykırı olan bu yıkıcılığın objeleri ve bunların seçilme nedenleri öncelikli bir öneme sahip değildir. Bu yıkıcı dürtüler, yıkıcı kişi için bir tutkudur ve her zaman bu tutkusuna bir nesne bulabilir. Şayet herhangi bir sebeple başkaları bu kişinin yıkıcılığının objesi olmamışsa, yıkıcı kişi kendi benliğini yıkıcılığının objesi yapar. Birçok fiziksel hastalık ya da cana kıyma girişimi, bu durumun ileri dereceye ulaşmasının sonuçlarıdır (Fromm, 1996 s. 149).

Fromm'un burada yıkıcılığa neden olduğunu savunduğu engellenme, kişinin içgüdüsel isteklerinin baskılanması değil, hayatın tamamının engellenişi, yani kişinin duyularıyla, coşkularıyla ve zihniyle ilgili yeteneklerinin ve güçlerinin gelişme ve dile getirilmesindeki kendiliğindenliğin engellenmesidir. Bireyin mutluluğu yaratma gereksiniminin doyurulmasına bağlıdır. Bu gereksiniminin doyurulmaması yıkıcılığa

yol açmaktadır. Fromm'un burada sözünü ettiği yıkıcılık bir kişilik özelliği olan yıkıcılıktır. Yıkıcılık çok farklı aklileştirmelerle meşrulaştırılabilmektedir. Fakat yıkıcılık sonuçta acıyla noktalanmaya mahkûmdur. Tabi en çok da yıkıcının kendisi için.

1.2.8. Sevgi

Fromm'a göre insanın dünya ile birleşme ve aynı zamanda bir kimlik bütünlüğü ve bireysellik (bölünmez varlık) duygusu edinme ihtiyacını karşılayan bir tek tutku vardır ve bu da sevgidir (Fromm, 2004a s. 16). Ortak yaşam birliğinin tersine, olgun sevgi kişinin kendi bütünlüğünü, bireyselliğini koruyarak gerçekleştirdiği birliktir. Fromm sevgiyi, kişiyi diğer insanlardan ayıran duvarları yıkan, onu diğerleriyle birleştiren, insanın içindeki etkin bir güç olarak tanımlar, yani sevgi kişinin el çekmeyle ortaya çıkan soyutlanma ve ayrı alma duygularından kurtulmasını sağlar. Kendisi olmasına, bütünlüğünü yitirmemesine zemin hazırlar. Sevgide, bir olan iki varlığın, iki ayrı varlık olarak da kalmalarının ikilemi yaşanır (Fromm, 1956 s. 20; Fromm, 1985 s. 29).

Sevgi kavramının yerine dostluk kavramını kullanmayı seçen Arisoteles'e göre dostluk, iyi insanın kendisini sevmesine dayalı bir karakter durumu ve bir erdemdir.⁶ Aristoteles felsefesinin takipçisi olan Farabi ise toplumsal yapı için gerekli bağı kuran sevgiyle, bu bağı koruyan adaleti iyi yönetim biçimlerinin temel özelliği olarak kabul eder (Türkeri, 2014 s. 200). İslam felsefesinde ilk müstakil etik kitabının müellifi oluşuyla bilinen bir diğer Aristoteles felsefesi takipçisi İbni Miskeveyh'e göre de bireyin yetkinleşerek mutluluğa ulaşması ancak toplum içinde gerçekleşebilir. Bu yüzden sevgi, hem bireysel hem toplumsal olarak düzen ve iyilik içinde olunmasını sağlar (Türkeri, 2014 s. 202-203).

Etiğin temeline akıl yerine sevgiyi koyan “öteki etiği”nin önemli temsilcisi Martin Buber, ilişki ve diyalog üzerine temellendirdiği etik anlayışında, etik bir ilişkiye karşılık gelen “ben-sen ilişkisi”ni benzer özelliklerle betimler. Böyle bir

⁶ Aristoteles'e göre sevgi bir duygudur. Dostluk ise bir karakter durumudur. Bu yüzden dostluk temelde sevgiye dayansa da sevgiden ayrılır. Aristoteles bu durumu, sevginin cansız varlıklara da yönelebilmesine rağmen dostluğun karşılıklı sevgi ortamında oluşmasıyla açıklar. Ayrıca karşılıklı sevgi belli bir tercihin ürünüdür. Tercih ise karakterin sonucudur (Aristoteles, 2015 s. 157; Türkeri, 2014 s. 193).

ilişkide insan “ebedi sen”in saçaklarını algılamaya başlar ve bu ilişki sayesinde “sen” ile diyaloga girer. İnsanın bir kişi olduğunu kavradığı bu diyalojik ilişki, Buber’e göre ahlaki failin tam olarak gerçekleşmesine ve dünyanın anlamlı, güzel bir dünya olmasına katkı sağlar. Sevgiyi en temel etik ilke olarak kabul eden Buber’de iman, sevgi, varlık kavramları aynılaşır. Modern benin nesneleştirici bir tutumla oluşturduğu ilişkiyi “ben-o ilişkisi” kavramıyla ifade eden Buber’e göre, modern dünyadaki bu ilişkiler tam bir değer kaybı ve ahlakın askıya alınışıyla sonuçlanır. Öznenin dünyayı karşısındakinin ışığında değerlendirip anlaması ve bu dünya ile birleşmesi, ancak “ben-sen ilişkisi” içinde gerçekleşebilir(Cevizci, 2018a s. 407, 409, 411).

Fromm’un ahlak anlayışında sevgi, kişinin hem kendiyle hem de başkalarıyla böyle bir yaratıcı ilişki kurmasını, sorumluluğu, saygıyı, bilgiyi, değer ve önem vermeyi, kendisinin ya da bir başkasının gelişimi ve yetişmesi konusunda istekli olmayı, ilgiyi ve bakımı gerektirmektedir. Bu tür bir sevgi, her birinin kendi kişilik bütünlüklerini korumaları koşuluyla iki insan arasındaki yakınlığı anlatır.

Fromm’un ahlak anlayışında sevgi kavramının içermek zorunda olduğu bir özellik olarak ele alınan kavramlardan biri olan sorumluluk, etik anlayışını “ötekiyle ilişki” üzerine inşa eden bir diğer filozof Emmanuel Levinas’ın da temel kavramları arasında yer almaktadır. Levinas’a göre bir kavrayış ilişkisine indirgeyemeyeceğimiz karşılıklı ilişki, “ben”in yani ahlaki öznenin “öteki”ne karşı sorumluluğudur. Bu sorumluluk ötekinin çağrısına cevap vermeyi ve ötekinin sorumluluğunu taşımayı içerir. Bu ise somut olarak ötekinin ihtiyaçlarını dikkate almayı ifade eder. Levinas’ın etik olarak kabul ettiği şey, tam olarak budur. Üstelik Levinas’ta bu sorumluluk tek taraflı yani asimetrik olmak zorundadır. Bunun sebebi, etğin karşılık esasına dayanan ticari bir ilişki olmamasıdır. Bunun anlamı şudur: Etik, ötekinin benden sorumlu olmasını beklemeden benim ötekinden sorumlu olmamdır. Ötekinin bana karşı sorumluluğu beni ilgilendirmez. Çünkü bu onun etik alanı içerisine girmektedir (Cevizci, 2018a s. 419, 420).

Sevginin yaratıcılıkla ilişkisi konusunda ise Hocking’ın yorumu bize bazı önemli ipuçları sağlamaktadır. Hocking sevgiyi tikel ve tümel olmak üzere iki boyutuyla ele alır. Buna göre birinci boyut spesifikdir. Yani şeylerle, varlıklarla ve kişilerle ilgilidir. İkinci boyut sevginin ufkunun bu spesifik şeyleri aşması nedeniyle,

evrensel bir şeye, insanın topyekun şevkinin tamamlanmamış objesine yöneliktir. Sevginin evrensel şeye yönelik olması ancak tikeller yoluyla gerçekleşir ve bu yolla ayırt edilir (Türkeri, 2016 s. 180). Hocking'ın bu yaklaşımı Fromm tarafından da dile getirilmektedir; Fromm'a göre de "sevginin içerdiği temel olumlama, temel insanca niteliklerin yaşama geçirilmesi olarak sevilen kişiye yöneltilir." Ayrıca Fromm bir insanı sevmenin, tüm insanları sevmeyi gerektirdiği görüşündedir. Çünkü tüm insanlığı sevmek, sanılanın aksine belli bir kişiye yönelik sevgiyi takip eden bir "soyutlama" veya belli bir nesneye yönelik sevme deneyiminin genişletilmiş biçimi değildir. Somut kişilerle kurulan ilişkinin sonucunda ortaya çıkar, fakat tüm insanlığı sevmek, aslında belli bir insanı sevmenin ön koşuludur. Buradan çıkan sonuç şudur: ilkesel olarak, kişinin kendisi de, başka insanlar gibi kendi sevgisinin nesnesidir. Kişinin yaşamının, mutluluğunun, gelişmesinin ve özgürlüğünün olumlanması, böyle bir olumlama yeteneğinin varlığından ve temel olarak buna hazır oluştan kaynaklanmaktadır. Kişi buna hazırsa, kendini sevmeye de hazırdır; Bu anlamda kişinin kendini ya da başkalarını sevmesi ahlaki bir değerdir. Kişinin sadece başkalarını sevebilmesi, kendini sevmemesi, sevme edimindeki başarısızlığın göstergesidir (Fromm, 1976 s. 115; Fromm, 1996 s. 103).

Kişilerin karakterleri gerçek hayatta asla sadece tek bir yönelişten meydana gelmez. Bu yüzden gerçekte her zaman karışımlarla karşılaşırız. Bütün insanlar, yaşamlarını sürdürebilmek amacıyla diğer insanlardan bazı şeyler alır, birikim yapar, ya da takas eder. Birey gerektiğinde yetkeye itaat etmeyi, gerektiğinde liderlik edebilmeyi, tek başına kalabilmeyi ya da kendini ortaya koyabilmeyi becermelidir. Fakat kişinin "nesneleri elde etme ve kendisi ile başkaları arasında ilişki kurma biçimi" genel anlamda "yaratıcı olmayan" bir yöneliş tarafından belirlenmekteyse, "kabul etme", "alma", "biriktirme" ve "değiş-tokuş etme" yetileri, "zorla alma", "sömürme", "biriktirme" ve "pazarlama" gereksinimine ve arzu ettiği şeyi bu şekilde alma yönelimine dönüşmektedir. "Yaratıcı yöneliş"ın baskın olduğu birindeki "bağlılık, otorite, çekicilik ve kendini gösterme", " yaratıcı olmayan" yönelişin baskın olduğu birinde "boyun eğme, başkalarına egemen olma, el çekme ve yıkıcılık" biçimini almaktadır (Fromm, 1950 s. 113; Fromm, 1994a s. 137).

Farklı mizaçlar ve yetenekler de hesaba katıldığında bu yönelişlerin karışımları sonucunda sınırsız sayıda farklı kişilik kombinasyonları ortaya çıkması

mümkündür. Kısaca özetleyecek olursak, kişiliği karakter ve mizacın birleşiminden oluşan kompleks bir yapı olarak ele alan Fromm'un kavramlaştırmasıyla mizaç insandaki kalıtsal kişilik özelliklerini, karakter ise sosyalleşerek kazanılan kişilik özelliklerini kapsar. Buna göre mizaç özellikleri ahlakla ilgili bir içeriğe sahip olmayıp, sadece karakter özellikleri ahlak problemleri ile ilişkilidir. Fromm insan karakterini yaratıcı bir yönelişe sahip olunması ya da yaratıcı olmayan bir yönelişe sahip olunması şeklinde iki kategoride inceler. Yaratıcı olmayan yönelişler birçok farklı biçimde ortaya çıksa da, özünde insanın kendine ve yaşamsal gizil güçlerine inançsızlığının göstergesidir ve bunların hiçbirisi bireyin daha insanlaşmasına, gerçek bir insan olarak doğmasına katkı sağlamaz. Fromm bunları sağlayacak yönelişi yaratıcı yöneliş olarak kavramlaştırmaktadır. İnsan pek çok şey yaratabilen bir varlıktır; ancak onun en büyük yaratım nesnesi kendisidir.

Fromm'un insan algısı yoğunluklu olarak ontolojik bir içeriğe sahiptir. İnsandaki en güçlü tutkular ve gereksinimler bedeniyle ilişkili olanlar değil, kendisine özgü varoluş biçimiyle ilişkili olanlardır. İnsan, varoluşunu belirleyen dikotomilerden (çatallaşmalardan) kurtulmak zorundadır. Bunu başaramaması akıl sağlığının kaybıyla sonuçlanabilecek bir sorundur. Bu yüzden insanlar bu zorunluluğu karşılamak için çeşitli yöntemler geliştirirler. Akıl sağlığı yerinde olan biriyle, nevrozlu birinin bulduğu çözüm arasındaki tek fark birinin bulduğu çözüm yolunun insanın toplam gereksinimlerini daha iyi karşılaması, böylece de insanın güçlerinin ortaya çıkarılmasına ve mutluluğuna uygun koşulları yaratabilmesidir.

Fromm belli çözümlerin belli toplumlarda daha sık görülmesinden yola çıkarak, bu seçimde kültürün önemine vurgu yapar. Bu bağlamda Fromm; ilkel, tanrılı ya da tanrısız dinlerin tamamının insanın varoluş sorununa birer cevap bulma çabası olduğunu savunmaktadır. Buna göre en ilkel kültürlerin ve en incelmış kültürlerin işlevi aynıdır. Aralarındaki fark sadece bulunan çözümün ne kadar iyi veya kötü oluşuyla ilgilidir. Ayrıca bir kültürün tayin ettiği çerçeveden kopanlar da, tıpkı bu çerçeve içinde kalanlar gibi aynı soruna cevap bulmaya çalışmaktadır. Fromm'a göre gerek dinler, gerekse sanat, insan olarak doğabilme yönünde gayretlerdir. Hangisinin iyi, hangisinin kötü olduğunu belirlerken yargılarımızı insan doğası hakkındaki bilgilerimize ve bireyin insan olarak gelişimine yön veren yasalara dayandırmamız gerekmektedir.

1.3. ERİCH FROMM'UN AHLAK ANLAYIŞI

Sanat ve din gibi ahlak da bir değer alanıdır. Buradan iyi değeri ortaya çıktığında pozitif değer alanı, kötü değeri ortaya çıktığıdaysa negatif değer alanı oluşur. İyi-kötü değer alanının ifadesi olan ahlak, günlük yaşamın tamamını kapsar. Bilinç, irade özgürlüğü ve değer vurgusu gibi özellikler, en sıradan ve monoton eylemleri bile ahlakla ilişkilendirir. Değer vurgusu, eylemlerimizi can-ı gönülden yapmamızı gerektirir. Bu yüzden ahlaki bir sorumluluk, hukuki ya da dışsal sorumluluktan ayrılır ve değer sorumluluğuyla bağlantılıdır. Ahlak alanındaki felsefi düşünme ve sorgulama, etiğin alanına girmektedir. Yaşamın herhangi bir alanında etikten söz edildiğinde bu konudaki asıl vurgu etik değer üretmeyedir(Türkeri, 2017b s. 17-31).

Ahlak, etik ve etik değer hakkındaki bu kısa girişten sonra Erich Fromm'un ahlak anlayışına gelecek olursak; Fromm'un, ahlak düşüncesinin temelini, insanın özgürlük, mutluluk gibi vazgeçilemez haklarıyla, doğuştan sahip olduğu insanca nitelikleri üstüne kurduğunu belirterek incelememize başlayabiliriz. Fromm'un sözünü ettiği insanca nitelikler, insanın yaşama arzusu ve tarihi evrim sürecinde kendisindeki gizil güçleri geliştirebilme ve dile getirebilme çabasıdır.

Fromm'un ahlak anlayışı eklektik bir özellik göstermekle birlikte, yoğun biçimde erdem etiğinin ilkelerinden beslenmiştir. Fromm'un ahlak anlayışındaki “mutluluk” (happiness) kavramı, Aristoteles'in “eudaimonia” kavramıyla örtüşmektedir. Aristoteles'in Mutluluk-Erdem Ahlakı'nda bu kavram hazla ilişkili olmaktan çok, yaşam boyu süren bir çaba olarak ele alınmaktadır. Bu yüzden bu kavram etikte “insanın kendini gerçekleştirme” (human flourishing) olarak kullanılmaktadır (Lawrence C. Becker, 2001 s. 489).⁷ Aristotelesçi etik anlayışı Sokrates'le başlayan ahlak anlayışlarını yansıtmaktadır. Platon'la birlikte mistik ve idealist unsurların dâhil olmasıyla kısmen farklılaşsa da, bu çizgi temel özellikleriyle belirgin bir kategori oluşturur. Bu kategoride yer alan anlayışlar, eudaimonistik karakter sergilediklerinden “Mutluluk Ahlakı” olarak adlandırılır. Ahlakın amacını oluşturan mutluluğa bilgelik, itidal, cesaret ve adalet erdemleri ile ulaşılabilir. Bu

⁷ Fromm'un mutluluk-haz-kendini gerçekleştirme eksenindeki değerlendirmeleri Hedonizm başlığı altında daha detaylı olarak incelenecektir.

yüzden bu anlayış “Erdem Etiği” olarak da adlandırılmaktadır. Mutluluk Ahlakında yaşamın ve eylemin amacı, temel değeri oluşturan bu erdemlerle şekillenir. Yani haz, maddi kazanç, toplumsal güç ve itibar gibi diğer unsurlar bu amaç ekseninde değerlendirilir. Bütün bunlar ne kendi başlarına birer amaçtır, ne de tamamen göz ardı edilebilir. Bu unsurlar ancak erdemli bir yaşam amacı içinde iyi olarak nitelenebilir (Türkeri, 2014 s. 18, 19).

Fromm kendi ahlak anlayışını aynı zamanda bir ‘yaşam severlik ahlakı’ (biophilic ethics) olarak tanımlar. Buna göre yaşama hizmet eden her şey iyidir; ölüme hizmet eden her şey de kötüdür. İyilik yaşama, yaşamı hızlandırmaya, gelişmeye, yeniye açık olmaya duyulan saygıdır. Yaşamı boğan, kısıtlayan, paramparça eden her şey kötülüktür (Fromm, 1964 s. 47; Fromm, 1990c s. 45). Yaşam yapısal bir gelişmedir; bu nedenle yapısı gereği sıkı bir denetim altında olamaz, önceden belirlenemez. Yaşam alanında ancak sevgi, uyarma, örnekleme gibi yaşam güçleriyle etki sağlanabilir. Yaşam ancak tek tek örnekleriyle bir bireyde, bir kuşta, bir çiçekte algılanabilir. Kitlelerin yaşamı diye bir şey, yani soyutlanmış bir yaşam yoktur (Fromm, 1964 s. 57; Fromm, 1990c s. 56). Fromm’un bu yaklaşımı, onun ahlak anlayışının erdem etiğiyle olan yakınlığının göstergelerinden biridir. Öznenin duygularına yaptığı vurguyla deontolojik etikten ayrılan erdem etiği, kişinin başkalarına yönelik duygusal bir ilgi ile eyleme geçmesine yüksek bir ahlaki değer atfeder. Genel olana karşı tikel ve özgül olanın, soyuta karşı cisimleşmiş olanın, araçsal akla karşı yeniden tanımlanmış bir rasyonalite ve ahlakla ilgili duyarlılığın üzerine yoğunlaşarak; deontolojik etiğin ahlakla ilgili ödevler üzerine, teleolojik etiğin eylemin sonuçları üzerine odaklandığı noktada, erdem etiği karakter ve erdem üzerine odaklanır. (Cevizci, 2016 s. 58).

Erdemlerin, kuşkusuz diğer normatif etik teorilerinde de, sınırlı da olsa belli bir etkinliği vardır. Bu teorilerde erdem, genelde sistemin ilkelerinin benimsenmesi ya da belli bazı kurallara bağlı bir yaşam sürme kararlılığı olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa erdem etiğindeki erdem kavramı ahlakla ilgili bir yetkinliği ifade eder. Bu durumda erdemler belli bir insan anlayışını da beraberinde getirir. İnsan yaşamının nihai amacının ne olduğu konusunda açıklamalar yapan erdem etiği insanı iyimser bir gözle değerlendirir ve insanın yetkinleşebilirliği ilkesini temel alır. Onun gelişip

mükemmelleşebileceği konusunda sarsılmaz bir inanç besler. Bu yetkinleşme yolunda yanlışların olmasını doğal kabul eder(Cevizci, 2016 s. 58, 59).

Başta deontolojik etik ve teleolojik etik olmak üzere diğer etik teoriler eylem odaklı iken, erdem etiği ahlaki özneyi ve onun moral gelişimini temel alır. Erdem etiğinde birey başkalarına yönelik bir ilgiyle belirlenen sosyal ve maksimum düzeyde sorumlu biridir. Erdem etiği genel olarak klasik ve modern olmak üzere iki alt başlıkta incelenmektedir. Klasik erdem etiğinin mimarları Sokrates, Platon ve Aristo olarak kabul edilir, ancak doruk noktasına Aristoteles’le ulaşmıştır. Her üç filozof da felsefelerinde pratik bilgelik anlamına gelen “phronesis”e ve insanın doğasına uygun etkinliklerle ulaştığı bir durum anlamına gelen “eudaimonia”ya yer vermişlerdir(Cevizci, 2016 s. 59, 60).

Fromm geçerli ahlâki normları sadece insanın kendisinin ve sadece kendi aklıyla oluşturulabileceğini savunur. İnsan, ahlâkla ilgili yargılar da dâhil, aklıyla her tür yargıyı üretme hususunda yetkinlik sahibi bir varlıktır. (Fromm, 1950 s. 6; Fromm, 1994a s. 14). Fromm insanın özerkliğini ve aklını temel alan bir değerler sistemini kurmak için gereken zeminin hümanizmin ahlâka yönelik düşünce geleneğinde mevcut olduğu görüşündedir. Hümanizmin ahlak anlayışına göre, insan için neyin iyi, neyin kötü olduğunu anlamamız, insan doğasını bilmemizi zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı hümanist ahlak sistemi, psikolojik bir araştırma özelliğine de sahiptir(Fromm, 1994a s. 14).Nitekim hümanist düşünce geleneğinin köklerini oluşturan ana damarlardan biri olan Aristo felsefesinde de etik sorunlarla ilgili olarak bilimsel ya da empirik bir yaklaşım benimsenir. Aristo sadece akıl yürüterek bütün insanlar için iyi hayatın doğasını keşfetmek yerine, günlük hayatta insanların konuşma ve davranışlarını inceleyerek felsefesini geliştirmiştir (Türkeri, 2017c s. 22). Aydınlanmanın ahlak anlayışı da aynı öncüller üzerine kuruludur. Bu bağlamda Fromm, ahlaki normların belirlenmesinde en büyük sorumluluğu insanla ilgili bilimlere, özellikle de psikolojiye yükler. Buna göre psikolojinin görevi sadece yanlış ahlâki kuralları çürütmek değil, aynı zamanda objektif ve geçerli edim kuralları koymaya yönelik gerekli temelleri sağlamaktır. Dolayısıyla modern psikoloji özellikle de psikanaliz, hem hümanist ahlâkın gelişmesinde hem de Fromm’un ahlak düşüncesinde en güçlü uyarıcılardan biridir diyebiliriz(Fromm, 1994a s. 14).

Ancak Fromm insanı yalnızca psikolojik yanıyla algılamının tek yanlı bir anlayışa yol açacağından dolayı, insan varlığına bütüncül bir bakışla yaklaşmanın zorunluluğuna inanır (Fromm, 1994a s. 15). Ona göre insan varoluşunu ruh ve beden bütünlüğünden uzak, sadece biyolojik yanına ya da sosyal yanına yahut psikolojik yanına indirgeyerek oluşturulacak hiçbir sistem, insan kişiliğini anlayıp çözümleyemez. Bu çerçevede Fromm insanın mistik yönlerini de değersizleştirmez ve bu boyutun önemine vurgu yapar. Bu noktada onun insan anlayışı üzerinde, zayıf da olsa, Jung'un görüşlerinin etkisi sezilmektedir.

Ayrıca ahlaki bir rölativizme karşı çıkan Fromm, insan tabiatı ile ilgili olarak edindiğimiz bilgilerin bize tutum ve eylemlerimizde gerekli olan moral normlarla ilgili her tür bilgiyi insanın doğasında bulabileceğimizi gösterdiğini ve bu moral normların insandaki kalıtsal özellikler üstüne inşa olduğunu savunur. Bu normlar ihlâl edildiğinde kişide birtakım zihinsel ya da duygusal bozukluklar meydana gelebilir. Fromm'a göre olgun ve bütünlüğe ulaşmış bir kişiliğin karakter yapısı olan yaratıcı karakter, "erdem" in (virtue) kaynağını ve temelini oluşturur. "Kötülük" (vice) ise son tahlilde bir kimsenin kendine karşı ortaya koyduğu kayıtsızlıktan ve kendi kendini sakatlamasından kaynaklanır. Hümanist düşüncede en yüksek değer, kişinin kendisinden vazgeçmesini veya bencilliği değil, kendisini sevmesini; kişinin kendini yok saymasını değil, gerçek insan kimliğini kabullenmesini ve benimsemesini gerektirir. Öz değerlerine güvenmesi ise kişinin kendini tanımasını, doğasının iyiliğe ve yaratıcılığa kabiliyetli olduğuna inanç duymasını gerektirmektedir (Fromm, 1950 s. 7; Fromm, 1994a s. 15, 16).

Ayrıca Fromm ahlak yasalarının kaçınılmaz sonuçlarına inanır. Hatta bu yüzden Eski Ahit'te yer alan birçok tehdidi gerçek anlamda tehdit olarak değil, bir öngörü olarak yorumlar (Fromm, 1969 s. 139).

Fromm, ahlaki ekonomiden, politikadan ve modernleşme, sanayileşme gibi çeşitli toplumsal olgulardan ayrı olarak düşünmez. Buna benzer bir yaklaşımı Farabi, hem Platon'un hem de Aristo'nun felsefesinde saptar. Bu yaklaşıma göre etik, arktektonik (bilginin tasnifiyle ilgili) politika biliminin bir parçasıdır (Türkeri, 2017c s. 78). Fromm ekonominin, politikanın ve çeşitli toplumsal olguların ahlakla olan ilişkilerini otorite ve yabacılışma kavramları çerçevesinde açıklar. Bu yüzden,

Fromm'un ahlak anlayışını üzerine inşa ettiği bu kavramları anlamadan, onun ahlak anlayışını anlamak mümkün değildir.

1.3.1. Yetke (Otorite)ve Ahlak

Fromm'un ahlak anlayışını oluşturan en önemli konulardan birisi, kuşkusuz yetke ve ahlak arasındaki ilişkidir. Fromm'a göre herhangi bir toplumdaki insan ilişkilerini anlayabilmek için yetke (diğer bir deyişle otorite) sorununu anlamış olmamız gerekir. Bu yüzden eserlerinde otorite kavramını derinlikli bir biçimde ele alıp değerlendirmiştir.

Günlük yaşantımızda birçok otoriteyle karşılaşırız. Bazen güçle özdeşleşmeyen bir unvan, örneğin bir doktor ya da öğretmen bizi etkiler. Veya bir üniforma bizi etkileyebilir; sivil kıyafetli birine göre üniformalı birinin taleplerine daha çok uyarız. “Papazdan değil, cüppeden kork” sözü bu sosyal-psikolojik gerçekliğin anonim ifadesidir (Bilgin, 2014 s. 74).

Fromm'a göre yetke, sahip olunabilecek bir özellik olmayıp, “kişinin bir diğerini kendisinden üstün ya da aşağı gördüğü kişilerarası bir ilişki”dir. Bu ilişki,“engelleyici yetke” diye tanımlayabileceğimiz türde olabileceği gibi, “mantıklı yetke” diyebileceğimiz üstünlük-aşağılık ilişkisi biçiminde de olabilir. Bu yetke türleri arasında büyük fark vardır. Fromm bunu iki örnekle açıklar: öğretmenle öğrenci arasındaki ve efendiyle köle arasındaki ilişkilerin her ikisi de bir kişinin öteki kişiden üstünlüğü temeline dayanmaktadır. Öğretmen ve öğrencinin menfaati farklı yönde değildir. Öğretmen öğrencisini ilerletirse mutlu olur. Bu gerçekleşmediğinde, öğretmen de öğrenci de başarısız olur. Efendi-köle ilişkisinde durum bundan farklıdır. Efendinin isteği kölesinden mümkün olduğunca yararlanmak, yani sömürmektir. Kölesinden ne koparsa kendini o ölçüde kazançlı ve mutlu hisseder. Ayrıca köle, küçük bir mutluluğu bile elde edebilmek için kendi istek ve gereksinimlerini olabildiğince savunmak zorundadır. İkisinin çıkarı birbiriyle mutlak biçimde karşıttır.

Felsefede efendi-köle diyalektiği söz konusu olduğunda akla üç isim gelir. Bunlardan ilki Hegel'dir. Hegel'in oluşturduğu düşünsel temel üzerine Marks kendi yabancılaşma kavramını inşa etmiştir. Nietzsche ise “İyinin ve Kötünün ötesinde”

isimli eserinde, bu iki düşünürün ele aldığından farklı bir düzlemde bu diyalektikten yararlanmışır. Fromm bu üç düşünürden farklı olarak bu diyalektiği tarihi bir sonuç eklemleyerek değil, mevcut psikolojik, sosyolojik ve ahlaksal sonuçları bağlamında incelemiştir.

Fromm'un örnek olarak verdiği bu iki durumda, yani öğretmen-öğrenci ve efendi-köle ilişkisinde üstünlüğün fonksiyonu aynı değildir. Birinci örnekte üstünlük yetkenin nesnesine yardımın koşuluken, ikinci örnekte sömürünün koşuludur (Fromm, 1976 s. 164; Fromm, 1996 s. 138, 139).

Akıldışı (engelleleyici) ve akılcı (mantıklı) yetkenin ortak yanı, her ikisinin de açık yetke olmalarıdır. Buyrukları kimin verdiği, yasakları kimin koyduğu bilinir: Baba, aile, öğretmen, patron, kral, lider, subay, rahip, Tanrı, kanun, ahlaki vicdan... İstenenler ya da yasaklananlar, akla yatkın ya da aykırı, sert ya da yumuşak olabilir. Bizler de başkaldırabilir ya da boyun eğebiliriz. Bir yetkenin var olduğunu, kim olduğunu, ne istediğini, boyun eğişimizin ya da başkaldırışımızın sonucunda ne olacağını hep biliriz (Fromm, 2002 s. 148; Fromm, 1990b s. 167).

Fromm bu yetke tipini "dışsal yetke" olarak değerlendirir. Ancak yetke yükümlülük, bilinç veya üst-ben adları altında içsel yetke olarak da ortaya çıkabilir. Fromm Protestanlıktan Kant felsefesine giden yolda çağdaş düşüncedeki gelişmeyi, "dışsal yetkenin yerine içsel yetkenin konulması" biçiminde tanımlamaktadır. Burjuvazinin güçlenmesiyle ve orta sınıfın tırmanan siyasi zaferleriyle birlikte dışsal yetke saygınlığını yitirmiş ve bireyin kendi bilinci, dışsal yetkenin eskiden sahip olduğu yeri almıştır. Bu değişiklik birçok insana özgürlüğün zaferi gibi görünmüştür. Dışsal (en azından tinsel konularda dışsal) emirlere boyun eğmek, özgür bir bireye yakışan bir durum olarak görülmemiştir. Fakat insanların doğal eğilimlerinin ele geçirilmesi ve toplumdaki bireylerin bir kısmının doğasının bir diğer kısmının aklının, iradesinin veya bilincinin hâkimiyeti altına girmesi, özgürlüğün ta kendisi olarak algılanmaya başlamıştır. Yapılan araştırmalar ve elde edilen bulgular bilincin de dış yetkeler kadar büyük bir zorbalıkla kişiyi yönettiğini göstermiştir. Bununla birlikte çoğunlukla insan bilincinin buyruklarının içeriğini belirleyen bireysel benliğin talepleri değil, toplumun talepleridir. Bilincin yöneticiliği, birey onun buyruklarını kendi öz buyrukları olarak gördüğü için, dışsal yetkelerin yöneticiliğinden daha da sert olabilir. (Fromm, 1996 s. 139; Fromm, 1976 s. 143).

Fromm yirminci yüzyılın ortasında yetkenin niteliğinde daha da belirginleşen bu değişikliklerle birlikte artık açık yetkenin yerini bilinmeyen, görünmeyen, yabancılaşmış yetkenin aldığını savunmaktadır. Kimse bize buyurmaz. Ne bir insan, ne bir düşünce, ne de bir ahlaki yasa. Buna rağmen hepimiz çok yoğun yetkeci toplumların üyeleri kadar, hatta belki de onlardan daha fazla yetkeye uyarız. Gerçekten de “O”nun dışında yetke yoktur. Peki nedir bu “O” denen? Kar, ekonomik zorunluluklar, pazarın yasaları, sağduyu, kamuoyu, insanın edimleri, düşündükleri, duyduklarıdır. Bu bilinmeyen yetkenin yasaları, pazarın yasaları gibi görünmez, ancak vardır ve pazarın yasaları kadar dokunulmazdır. “Görünmeyene kim saldırabilir? Kim başkaldırabilir hiç kimseye karşı?” (Fromm, 2002 s. 148; Fromm, 1990b s. 167)

Fromm topluma uymayı (conformity) belirsiz yetkenin işlemlerini sağlayan mekanizma olarak değerlendirmektedir. Herkesin davrandığı gibi davranmam gerektiğinden topluma uymam gerekir. Bunun için farklı olmamam, sivrilmemem, sosyal dokuda gerçekleşecek değişikliklere uygun hareket etmeye hazır ve gönüllü olmam. Doğru veya yanlış davranıp davranmadığımı değil, uyumlu olup olmadığımı, tuhaf ya da farklı olup olmadığımı sorgulamam gerekmektedir (Fromm, 2010b). Fromm’un ifadelerinden yola çıkarak; birey olmaktan çıkış, anonimlik, kişisel kimliğin yitimi ve tekillik işaretlerinin kaybı olarak da değerlendirebileceğimiz bu durum, literatürde “bireylik yitimi” olarak yer almaktadır. Psikolojik bir süreç olan bu durumun özellikleri; bireyin benlik bilincinin azalması, kendi öz değerlerini unutması ve öz denetimini yitirmesidir (Bilgin, 2014 s. 86).

Fromm insanın çeşitli tehdit ve vaatler karşısında boyun eğişini gerçek düşüşü olarak değerlendirir. Güce yani başkasının hâkimiyetine boyun eğerek kendi gücünü, yani etkinliğini yitirir. Kendini gerçek bir insan yapan bütün kabiliyetlerini kullanma gücünü yitirir. Akı artık çalışmaz hale gelir. Zeki olabilir, nesneleri ya da kendini yönetebilir. Ama kendine egemen olan kişilerin gerçek olarak nitelediği şeylerin gerçek olduğuna inanır. Sevme gücünü yitirir, çünkü duyguları bağımlı olduğu kişilere sıkı sıkıya bağlıdır. Ahlâk duygusunu yitirir, çünkü güç sahibi olanları tartışma konusu etme ve eleştirme yeteneksizliği yüzünden, herhangi bir kişi veya olay hakkında ahlâkla ilgili bir yargıda bulunamaz hale gelir (Fromm, 1994a s. 280, 281; Fromm, 1950 s. 246, 247).

Böyle bir bireylik yitimi, kitlede erime veya aidiyet duygusu maksimum olduğunda ortaya çıkar (Bilgin, 2014 s. 90). Bireyliğini yitiren kişi önyargılara ve boş inançlara kapılmaya yatkındır. Çünkü bu gibi yanlış inançların dayandığı öncüllerin geçerliğini araştırarak durumda değildir. Kendi sesi, ona kendine gelmesi için çağrıda bulunamaz. Çünkü kendisi üzerinde güç sahibi olan kişilerin sesini dinlemekten kendi sesine kulak verme imkânı kalmamıştır. Gerçekten de özgürlük, mutluluğun olduğu kadar erdemin de zorunlu şartıdır. Ancak Fromm'un sözünü ettiği özgürlük, rastgele seçimler yapabilme olanağı ya da zorunluluklardan kurtulma anlamında bir özgürlük olmayıp, "bir insanın sahip olduğu imkânları geliştirebilmesi, kendi varlığının yasalarına göre insanın gerçek doğasını gerçekleştirebilmesi" anlamında bir özgürlüktür (Fromm, 1950 s. 247; Fromm, 1994a s. 281).

Yetke (diğer bir ifadeyle otorite) sorununun önemi günümüzde daha da artmıştır. Psikolojik olarak yetke tutkusu, güçlülükten değil güçsüzlükten kaynaklanır. Yetke tutkusu bireysel benliğin tek başına ayakta kalabilme ve hayatını idame ettirebilme yetisinden yoksun oluşunun ifadesidir ve gerçek gücün olmaması durumunda güç kazanabilmek için harcanan ikincil umutsuz bir çabadır (Fromm, 1996 s. 136). Fromm'a göre yetkeci bir kişilik şu özelliklere sahiptir:

- Güce yönelik tutumu yetkeci kişiliğin en önemli özelliğidir. Yetkeci kişilik için, deyim yerindeyse iki cinsiyet vardır: güçlü olanlar ve güçsüz olanlar. Güçle karşılaştığında bu kişiliğin sevgisi, hayranlığı ve boyun eğme isteği kendiliğinden kabarır. Bunun bir kişi ya da kurum olması fark etmez. Güç, temsil ettiği herhangi bir değerden ötürü değil, sadece güç olduğu için onu büyüler (Fromm, 1996 s. 141).
- Yetkeci kişilik, bireyin özgürlüklerini sınırlayan koşulları, kadere boyun eğmeyi sever. Ona göre kriz ya da bolluk insan etkinliğiyle değiştirilebilecek bir sosyal fenomen olmayıp, insanın boyun eğmek zorunda olduğu daha büyük bir gücün ifadesidir. Durum piramidin tepesindekiler için de temelde çok farklı değildir. Tek fark ise bağımlılık duygusunun kendisi ile ilgili olmayıp, boyun eğilen gücün boyutları ve genelliğiyle ilgilidir. Savaşların olması, insanlığın bir bölümünün bir diğer bölüm tarafından yönetilmesi kaderdir. Kader, felsefi yönden "doğal yasa" veya "insanın yazgısı" olarak, dinsel açıdan "Tanrı'nın iradesi"

olarak ve ahlaki açıdan "görev" olarak rasyonelleştirilir (Fromm, 1996 s. 142).

- Yetkeci kişilik geçmişe tapar. Daha önce var olmayan bir şeyi arzu etmek veya ona ulaşmak adına çabalamak ona göre çılgınlıktır. Yaratma mucizesi onun coşkusal deneyimlerinin dışında kalır. Belki Tanrı adına, geçmiş, doğa ya da görev adına etkinlik gösterebilir, ancak asla gelecek adına, doğmamış bir şey adına, güçsüz veya yaşamdan yoksun bir şey adına değil (Fromm, 1996 s. 143).
- Yetkeci felsefede eşitlik kavramı yoktur. Yetkeci kişilik ya alışkanlıktan veya amaçlarına uygun olduğu için bazen eşitlik kelimesini kullanır. Fakat bu kavram, onun coşkusal deneyimlerinin ulaşabileceği alanın dışında bir şeylerle ilgili olduğundan onun için gerçekten anlamı veya değeri olan bir kelime değildir. Ona göre dünya, güçlülerle zayıflardan, üstünlerle aşağı insanlardan oluşmaktadır. Sado-mazoşist istekleri yüzünden, sadece hâkimiyet kurma, üstün olma veya boyun eğme deneyimleri yaşar. Bu yüzden yaşamında dayanışmaya yer yoktur. İster Cinsel veya ırksal her tür farklılık onun için kaçınılmaz olarak üstünlük ya da aşağılığın anlatımıdır. Üstünlük-aşağılık ifadesi olmayan bir farklılığı düşünemez (Fromm, 1996 s. 144).

Devlete ya da başka bir kurumsal ya da bireysel yetkeye tapma, ancak insanların toplumsal güçlerini tekrar kendilerinde toplamalarıyla, toplumsal duygularının sadece kişisel varlıklarına eklenmiş bir şey olmasının ötesine geçerek kişisel ve toplumsal varoluşlarını birleştiren ve kaynaştıran bir toplumsal yapı yaratmalarıyla ortadan kalkabilir (Fromm, 2002 s. 137; Fromm, 1990b s. 155). Fromm'a göre birey ya da toplumlar, akıldışı yetkeyle yetkesizlik arasında bir seçim yapmak zorunda değildir. Fromm'un bu iki koşula alternatif olarak gördüğü Hümanist ahlâk, kaynağını yeterlilikten alan, akla uygun bir otoriteyi destekler.

Fromm hümanist ahlâkı, zıttı olarak değerlendirdiği yetkeci ahlâktan biçimsel ve özsel kriterler bakımından şöyle ayırmaktadır: biçimsel yönüyle, erdem ve günahın arasındaki fark, erdemin insanı aşan bir yetke tarafından değil, sadece insanın kendisi tarafından belirlenebileceği ilkesine dayanmasıdır. Özsel yöndense hümanist ahlak "insan için iyi olan şeyin iyi, insan için zararlı olan şeyin kötü

olduğu” ilkesine dayanmaktadır. Hümanist ahlâkın merkezi insandır. Ancak bu, insanı evrenin merkezi olarak değerlendirmekten başka bir şeydir. İnsanın merkez olması demek, insanın diğer tüm yargılarında ve algılarında olduğu gibi, değer yargılarında da insan doğasından kaynaklanan özelliklerin dayanak alınması ve sadece insanla ilişkili olması demektir. Fakat insanın amacı dış dünya ile ilişki kurmaksızın gerçekleşemez. İnsanın gelişimi ve mutluluğu ancak dış dünyayla ve hemcinsleriyle ilişkiye girmesi ve onlarla dayanışma içinde bir yaşam sürmesi koşuluyla gerçekleşebilecek bir şeydir. Hemcinslerini ve dünyayı sevmek insanın gerçekleştirmesi çok güç bir sorumluluk olmayıp, aslında insanın doğasına sağlam bağlarla bağlı olan hatta ondan taşan bir şeydir. Sevgi insana gökten gelen doğaüstü bir güç ya da ona dayatılan bir ödev de değildir. Sevgi insanın dış dünyayla ilişki kurabilmesini sağlayan ve dış dünyayı kendisiyle gerçek anlamda bütünleşmiş hale getiren kendi içsel gücüdür (Fromm, 1950; Fromm, 1994a s. 25).

Görüldüğü üzere Fromm yetke problemini ahlakla ilişkili en temel konulardan biri olarak ele almakta ve yetkenin özsel niteliğini nesnesine göre değerlendirmektedir. Hümanist düşünce, nesnesini geliştirmeyi ve onun oluşunu zenginleştirmeyi hedefleyen yetkeyi destekler. Nesnesi olan bireyi kendi çıkarları için sömüren ve onun gelişimini engelleyen bir yetke, hem öznesinin hem de nesnesinin insani güçlerini köreltir. Bu yetke günümüzde daha çok soyut ya da içsel bir hüviyete bürünmüştür, bu yüzden fark edilmesi güç olabilmektedir. İster açık bir yetke olsun, ister gizli ya da anonim bir yetke olsun, bireyin benlik bilincinin azalması, kendi öz değerlerini unutması ve öz denetimini yitirmesiyle sonuçlanan akıldışı yetkeye uyma süreci bireylik yitimini beraberinde getirir. Bireylik yitimi, ahlaki eylemin en temel koşullarından olan özgürlüğün varlığını tartışmalı bir hale getirdiği için etiğin içi boşalır.

Fromm’un ahlak anlayışı içinde çok önemli bir yere sahip olan bir diğer kavram “yabancılaşma”dır.

1.3.2. Yabancılaşma

Fromm yabancılaşmayı Marks’ın bu kavramı ele alış biçimine paralel bir anlamda yorumlamıştır. Ayrıca Eski Ahit’ten aldığı ilhamla, konuyu putperestlikle

ilişkilendirerek daha da genişletmiştir. Ayrıca günümüz Batı kültüründeki hastalığın daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak, yabancılaşma kavramını gözlenebilir çeşitli olgulara deneysel bir çerçevede uygulamaya ve yabancılaşma hastalığıyla insan doğası, akıl sağlığı gibi insanca kavramlar arasındaki bağıntıyı kurmaya çalışmıştır. Burada Fromm'un ahlak felsefesi ile daha yakından alakalı olmasından dolayı, yabancılaşmanın kişiler arası ilişkilerdeki yansımaları hakkında dile getirilenler ve yabancılaşma ile putperestlik arasında kurulan bağlantı daha yoğun olarak ele alınacaktır. Yabancılaşma olgusunun iş dünyası ve çalışma ile ilgili olan yönlerine ise görece daha sınırlı bir çerçevede değinilecektir.

Fromm'a göre Batı düşünce sisteminde yabancılaşma fikrinin ilk kez ortaya atılması, Eski Ahit'te bahsedilen putperestlik kurumu çerçevesinde olmuştur. Eski Ahit'te sözü edilen ve peygamberlerin "putperestlik" olarak adlandırdıkları şeyin özünde, tek Tanrı yerine birçok tanrıya tapma olayı değil, tapılan putların insan elinden çıkma birer nesne olmaları yatmaktadır. Putlar birer nesne olmalarına rağmen, insanlar onların karşısında diz çökmekte ve onlara, yani kendi yarattıkları şeylere tapmaktadır. Böylelikle insanlar da insan olmaktan çıkmakta ve nesneleşmektedir. Bu durum yaşamlarındaki tüm güçleri ve yetenekleri, kendi elleriyle yarattıkları nesnelere aktarmakta ve insanlar, kendilerini yaratıcı bir birey olarak görmemektedir. Bunun sonrasında ise kendi özlerini bulabilmek için putlara tapınmaya ve kendilerini bu putlara esir etmeye yönelmektedirler. İşte insanlar, bu şekilde davranarak kendi yaşam güçlerinden ve kendi yeteneklerinin zenginliğinden uzaklaşıyor, onlara yabancılaşıyorlar. Artık bu putların temsil ettiği soyut ve cansız yaşamın içinde kendi benlikleriyle bir ilişkiye girebilmek için, bu putlara kulluk ederek dolaylı bir yoldan gitmek zorunda kalırlar (Fromm, 2004b s. 79, 80). Bu putlar zaman içinde insanlara feragat ettikleri güçlerinden ve zenginliklerinden sadece küçük bir kısmını geri alma şansını vermektedir. Söz konusu putlar, Tanrı benzeri bir kişiliğe de sahip olabilirler, devlet, kilise, bir kişi veya bir mal (meta) olarak da karşımıza çıkabilirler. Ayrıca bu putların dini bir içeriğe sahip olmaları da şart değildir, içerikleri aynı olmak koşuluyla dış biçimlerinde değişiklik gösterebilirler. Böylece insanlar artık kendi yarattıkları nesnelerde kendilerini, kendi emeklerini ve yaratımlarını göremezler (Fromm, 1961a; Fromm, 2004b s. 81).

Putperestliğin aksine tek tanrılı dinler, insanın sınırsızlığı, insanda bütünü yerini alabilecek tikel bir özelliğin bulunmadığı ilkesi üzerine kuruludur. Tek tanrılı dinler Tanrı'yı kavranamayan ve tanımlanamayan olarak kabul eder. Tanrı bir nesne de değildir. İnsanın Tanrı'ya benzer olarak yaratılmış olması sonsuz niteliklere sahip oluşuna işaret eder. Oysa puta tapınmada insan, kendi içindeki tikel bir özelliğin yansıtılmış biçimi önünde eğilir, ona boyun eğer ve kulluk eder. Kendini canlı, sevgi ve düşünce eylemleri yaratan bir merkez olarak görmez. Tanrılarının nesne oluşu gibi, kendi de komşusu da birer nesnedir. Ancak Fromm zamanla tek tanrılı dinlerin de büyük ölçüde gerileyerek puta tapıcılığa dönüştüğü görüşündedir. İnsan, sevmeye ve düşünme gücünü Tanrı'ya tahsis eder ve bunları artık kendi güçleri olarak görmez. Sonrasında ise kendinin ona yansıttığı bu şeylerden bazısını geri alabilmek için Tanrı'ya yakarır. (Fromm, 2002; Fromm, 1990b s. 136).

Boyun eğerek tapınma yani kulluk eylemlerini bu anlamda birer yabancılaşma, birer puta tapma eylemi olarak değerlendiren Fromm, çoğu zaman sevgi denen şeyin de bu puta tapınmacı yabancılaşma olgusundan başka bir şey olmadığını savunur. Buradaki tek değişiklik, bu yolla Tanrı'ya ya da puta değil de bir insana tapılmasıdır. Bu türden bir boyun eğici ilişki içinde seven insan, kendi sevgisini, gücünü, düşüncelerini bütünüyle karşısındakine yansıtır. Sevdiği kişiyi üstün bir varlık olarak görür. Doyumu bütünüyle ona boyun eğmede, tapınmada bulur. Bu tutum, o insanın yalnızca sevdiği insanı kendi gerçekliği içinde algılayamaması değil, aynı zamanda kendisini de tüm gerçekliğiyle, yaratıcı insan güçleri taşıyan bir birey olarak algılayamaması demektir. Tıpkı dinsel puta tapınmada olduğu gibi, bu insan da tüm zenginliklerini ve güçlerini karşısındaki insana yansıtmıştır. Bunları kendi zenginlikleri ve güçleri olarak değil de kendinden kopmuş, başka birine yüklenmiş değerler olarak görmektedir. Bu değerlerle ancak o insana boyun eğerek ya da kendisi o kişi tarafından yutulularak bütünleşebilir (Fromm, 2002; Fromm, 1990b s. 136, 137).

Putta tapma ya da yabancılaşma, insanın sadece başkalarıyla ilişkilerinde değil, akıldışı tutkularının eline düştüğünde kendisiyle olan ilişkisinde de gerçekleşebilir. Büyük ölçüde güçlü olma tutkusuyla güdülenen kişi, artık kendisini insan oluşunun zenginliği, sınırsızlığı içinde algılayamaz hale gelir. Aksine, kendi içinden gelen dış amaçlara yansıtılmış ve onu tutsak etmiş tek bir yönelişin kölesi

olur. Sadece para hırsının peşinde koşan kişi bu yönelişin denetimine girmiştir. Para artık o kişinin tapmakta olduğu bir puttur, kendi içinde her şeyden soyutlayarak para açlığı biçiminde dışarıya yansıttığı bir put. Bu anlamda nevrozlu kişi, yabancılaşmış bir kişidir. Eylemleri kendisine ait değildir. Kendi istediği şeyi yaptığı yanılsaması içindeyken aslında kendisinden kopmuştur. Kendisine karşı işleyen güçlerin etkisiyle edimlerini gerçekleştirmektedir. Başka insanlar nasıl ona yabancıysa kendisi de kendisine yabancıdır. Başkalarını ve kendini gerçeğe uygun olarak değil, bilinçaltı güçlerin etkisiyle çarpıtılmış bir biçimde algılar. Deli insan ise tümüyle yabancılaşmış kişidir. Kendini asla kendi yaşamının merkezi olarak algılayamamaktadır. Benlik⁸ duygusunu (sense of self) yitirmiştir (Fromm, 2002 s. 120; Fromm, 1990b s. 137, 138).

Bütün bu olgularda (puta tapınma, Tanrı'ya putmuşçasına tapma, bir kişiyi taparcasına sevmek, devlete veya bir siyasal lidere tapma, akıldışı tutkuların dışlaştırılmış şekillerine tapma) ortak olan nokta, yabancılaşma sürecidir. Yani bunların tümünde kişi kendisini kendi güçlerinin, kendi zenginliklerinin etkin bir yaratıcısı olarak değil, dışındaki güçlere bağımlı, canlı özünü bu güçlere yansıtmış, yoksunlaşmış bir nesne olarak algılar.

Fromm'a göre günlük dilde kullandığımız "yabancılaşma" kavramı, teolojik dilde sıklıkla kullanılan "günah" kavramının karşılığı sayılabilir. Çünkü her ikisi de insanın zamanla kendinden vazgeçmesine, kendine ihanet ve yazık etmesine, kendi içindeki tanrısallıktan kopmasına yol açmaktadır (Fromm, 1961a s. 45). Tek tanrıcılıkta puta tapıcılık arasındaki çatışma, üretken ve yabancılaşmış yaşam arasındaki çatışmanın ta kendisidir. İçinde yaşadığımız kültür, insanlık tarihinin belki de bütünüyle laikleşmiş ilk kültürüdür. İnsan varoluşunun temel sorunlarının farkında olma ve bunlarla uğraşma endişesini bir yana itmişizdir. Yaşamın anlamıyla, bu sorunun çözümüyle uğraşmayız. Yaşamımızı başarılı bir yatırıma dönüştürmekten ve bu işi büyük bir sarsıntı geçirmeden sonuna dek sürdürmekten

⁸ Benlik kısaca "bir kişinin kendi hakkındaki temsillerinin bir bütünü" ya da "bir kişinin, onu diğerleriyle benzer ya da diğerlerinden farklı kılan bireysel özelliklerinin bütünü" olarak tanımlanabilir. Çeşitli araştırmacılar burada olduğu gibi (sense of self-benlik duygusu) benliği insan davranışlarının çeşitli yanlarıyla ilişkili olarak pek çok kavramla birleştirerek kullanmışlardır. Bunlar benliğin çeşitli yanlarını vurgulamaktadır. Bu kavramların Türkçede karşılanması için, çoğunlukla benlik yerine öz ya da kendi terimleriyle bileşik kavramlar türetilmektedir: Benlik bilinci/ özbilinç/ kendilik bilinci (self-consciousness) gibi... (Bilgin, 2014 s. 159)

başka bir gayemiz olmadığı düşüncesiyle işe başlarız. Çoğunluk Tanrı'ya inanır; Tanrı'nın var olduğunu kabul eder. İnanmayanlar, Tanrı'nın olmadığını kabul eder. Hangi yol tutulursa tutulsun, Tanrı öylece kabul edilmiş olur. İnanç da inançsızlık da uykusuz gecelere, ciddi endişelere yol açmaz. Aslında bizim kültürümüzde bir insanın Tanrı'ya inanıp inanmaması, psikolojik bağlamda da bakılsa, gerçekten dinsel bir bağlam içinde de bakılsa, çok ciddi bir fark oluşturmaz. Her iki koşulda da kişi ne Tanrı'ya ne de kendi varoluş sorununa verilecek cevaba aslında aldırmamaktadır. (Fromm, 2002 s. 171; Fromm, 1990b s. 193).

Fromm çağdaş insanın yabancılaşmasının tek tanrıcılıkla bağdaştırılamayacak bir şey oluşu göz önüne alındığında rahip, papaz ve hahamların çağdaş kapitalizme yöneltilen eleştirilerin mızrak başlarını oluşturmalarının gerektiğini savunur. Ancak Yüksek Katolik çevrelerden ve daha aşağı düzeyde birçok papaz ve hahamdan bu tür eleştiriler gelmesine rağmen, çağdaş toplumdaki kiliseler temelde tutucu güçlerin yanında yer almaktadır. Dini, insanların büyük ölçüde din dışı sistemlerde yaşaması ve bu sistemlerden memnun olması için bir araç olarak kullanırlar. Bu kişilerin çoğunluğu Tanrı'ya dair büyük laflar etmek ve bu şekilde onun adını birden çok anlamda boşu boşuna kullanmaktansa, en önce puta tapıcılığı tanımlayıp sonra çağdaş puta tapıcılığa karşı savaşmadıkça, bu tür dinin sonunda yozlaşarak gerçek bir puta tapıcılığa dönüşeceğini anlamaz görünmekte (Fromm, 2002 s. 172; Fromm, 1990b s. 194).

Buraya kadarki incelemelerimiz sonucunda Fromm'un yabancılaşmayı temelde Eski Ahit'in bu kavrama yüklediği anlamla paralel doğrultuda ele aldığını ve sonuç olarak insanın kendine karşı haksızlık etmesi ya da kendine yazık etmesi biçiminde değerlendirdiğini tespit ettik. Fromm insanın kendine yaptığı bu zulmü ve aşağılamayı, kendi imkânlarını ve gizil güçlerini görmezden gelerek onları köreltmesi sonucunda, insan yanını kötürüm bırakarak en özel varoluş olanaklarını heba etmesine bağlamaktadır. Bundan sonraki yorumlarında ise genel olarak Hegel'in ve Marks'ın yabancılaşma yorumlarından yola çıkarak, bu kavramı çağdaş insanın bireysel ve toplumsal sorunlarının merkezine koyar. Bu yüzden her iki düşünürün yabancılaşmayla ilgili görüşlerini etraflı olarak ele alır. Biz de Fromm'un yabancılaşma ve ahlak ilişkisi hakkındaki yorumlarına geçmeden, bu yorumların

anlaşılabilirliğini artıracakı düşüncesiyle öncelikli olarak Hegel ve Marks'ın yabancılaşmayla ilgili düşüncelerine kısaca değineceğiz.

1.3.2.1. Hegel ve Marks'ta Yabancılaşma

Yabancılaşma kavramını literatürde ilk olarak Hegel kullanmıştır. İnsanlık tarihini aynı zamanda insanların yabancılaşmasının tarihi olarak ele alan Hegel'e göre doğadaki gelişim dolaysız, karşıtlıksız, engelsiz bir yolda yer alır. Kavram ve olgusallığı arasına, tohumun kendinde belirli doğası ile varoluşunun birbirine uygunluğu arasına hiçbir şey giremez. Ama tinde durum başka türdür. Belirleniminin kendi edimselliğine geçişi bilinç ve istenç yoluyla dolaylıdır. Bunların kendileri ilk olarak dolaysız doğal yaşamlarına batarlar. Onlar için nesne ve erek ilkin genel olarak doğal belirlenimdir ki, onu dirileştirenin tin olması yoluyla sonsuz ölçüde çekicilik, güç ve varsıllık kazanır. Böylece tin kendisinde kendine karşıttır; kendisinin gerçekten düşmanca engeli olarak kendi kendisini yenmelidir. Doğada dingin bir doğuş olan gelişim tinde kendi kendine karşı sert ve bitimsiz bir kavgadır. Tinin istediği kendi kavramına erişmektir, ama onu kendisi kendinden gizler ve bu kendine yabancılaşmada gururlu ve doyumludur (Hegel, 2006 s. 48).

Marks da yabancılaşma kavramını Hegel'in ele aldığı biçimde, varlık ve insanın doğası (özü) arasındaki bir ayrıma dayandırarak ele alır. Bu durumda insanın varlığı, kendi doğasına karşı yabancılaşır (Fromm, 2004a). Sonuçta insan, kendi potansiyeli doğrultusunda olabileceğinden farklı bir form alır. Diğer bir ifadeyle kişi, olması gerektiği (yani potansiyelindeki) gibi olamaz, çevresinin yönlendirdiği şekli alır, yani kendine yabancılaşır. Marks'a göre yabancılaşmanın en belirgin yaşandığı alan, emek ve buna bağlı olarak da iş bölümüdür. Marks emek veya çalışmayı, "insanın doğa ile olan ilişkisinin üretken bir biçimde ifade bulması, yani yepyeni bir dünyanın ve gerçek insanın yaratılması süreci" olarak ele alır (Marks, emek veya çalışmak dediğinde, doğal olarak sanatsal, bedensel ve zihinsel uğraşların üçünü birden kasteder). Fakat özel mülkiyetin ve özellikle de iş bölümünün ortaya çıkmasıyla emek, insan gücünün üretken bir ifadesi ve görünümü olma özelliğini yitirmeye başlamıştır. Bu durumda ise emek ve emeğin ürünleri insana, insanın iradesine ve insanın kendi seçimine bağlı olmayan nesnelere dönüşmektedir. Emeğin

ürettiği nesne, yani emeğin ürünü, bir yabancı varlık gibi adeta onu üretenlerden bağımsız bir güç haline gelmekte ve insanların karşısına dikilmektedir (Fromm, 1961a s. 46; Fromm, 2004b s. 83, 84).

Erich Fromm'a göre, Marks'ın kapitalizme yönelik asıl eleştirisi de işte tam bu noktadadır. Yani onun en temel itirazı sanılanın aksine adil ve eşit olmayan ücret dağılımı yönünde değil, üretim yöntemleri, bireyselliğin ortadan kaldırılması ve insanların köleleştirilmesi yönündedir. Ayrıca bu düzende köleleşenler yalnızca çalışanlar (emekçiler) değildir. Çalışanlar kadar kapitalistler de kendi ürettikleri nesnelerin köleleri oldukları için, Marks hem emekçilerin ve hem de kapitalistlerin, yani bütün insanların kurtuluşunu arzulamıştır (Fromm, 2004b s. 85). Yabancılaşmamış bir emeğe sahip olan insanlar, yalnızca kendilerini gerçekleştirmiş olmakla kalmamakta, aynı zamanda bir biyolojik tür olan insan soyunun da kendisini gerçekleştirmesine katkıda bulunmaktadır. Çalışma sürecinde insan, yalnızca bilinç düzeyindeki gibi entelektüel açıdan değil, aynı zamanda fiziksel olarak da kendisini çoğaltır ve kendine, kendi elleriyle yarattığı bir dünyanın içinden bakar. Yabancılaşmış bir emek ise, ürettiklerini insandan koparıp götürdüğü gibi onun biyolojik bir tür olarak yaşamını da çalar ve yok eder (Fromm, 1961a; Fromm, 2004b s. 86). Marks yeni insanın ve yeni toplumun hedeflendiği bir devrimle bu yabancılaşmanın ortadan kalkacağını, insanlığın içinde bulunduğu tarih öncesi dönemin sona ereceğini ve "insanlık tarihi"nin başlayacağını savunur (Fromm, 1994b s. 144).

Görüldüğü gibi iki düşünür de yabancılaşma kavramını benzer biçimde ele almakla birlikte, Marks Hegel'in kavramını somutlaştırarak ete kemiğe bürünmüş bir hale getirmiştir.

1.3.2.2. Fromm'da Yabancılaşma Sorununun Ahlaki Yönü

Erich Fromm kapitalizmin kişilik üzerindeki en olumsuz etkisi olarak nitelendirdiği yabancılaşma olgusunu şu cümlelerle tanımlamaktadır:

Yabancılaşma dediğimizde, kişinin kendisini bir yabancı gibi duyduğu deneyim biçimini anlatmak istiyoruz. Bu durumda diyebiliriz ki insan, kendisine yabancı birisi olmuştur. Kendisini dünyasının merkezi, edimlerinin yaratıcısı olarak görmez, tersine edimleri ve bu edimlerin sonuçları onun boyun eğdiği, hatta taptığı efendileri olmuştur. Yabancılaşmış insan, başka herhangi bir kişiden

koptuğu gibi, kendisinden de kopmuştur. Herkes gibi o da kendisini nesneleri algıladığı gibi beş duyusu ve sağduyusuyla algılar. Ama bunu yaparken kendisiyle ve dış dünyayla üretici bir ilişki içinde değildir(Fromm, 2002 s. 117; Fromm, 1990b s. 134).

Fromm çağdaş toplumdaki yabancılaşmayı yaşamın hemen hemen her alanıyla ilişkili olarak ele almıştır. Ona göre bu sorun, insanın işiyle, tükettiği şeylerle, devletle, başkalarıyla, kendisiyle olan ilişkilerini belirler. İnsan ilk kez bütünüyle insan elinden çıkma nesnelerden oluşan bir dünya yaratmıştır. Yaratdığı teknik çarkı yönetsin diye karmaşık bir toplumsal çark kurmuştur. Ne var ki kendi eliyle yarattığı bütün bu şeyler onun üstüne çıkmıştır. Ondan yüksektedirler. Kendisini bir yaratıcı, bir merkez olarak değil de elleriyle yaptığı bir Golem'in kölesi olarak algılar. Başboş bıraktığı güçler ne ölçüde güçlü ve büyükse insan olarak kendini o ölçüde güçsüz duyar. Yaratdığı şeylerde kendi güçlerinin, nesneleşmiş, kendinden kopmuş biçimiyle yüz yüze gelir. Artık o kendi kendisinin sahibi değildir. Yaratıkları ona sahip olmuştur. Altından bir buzağı yaratmıştır ve “bunlar sizi Mısır'dan çıkaran tanrılarımızdır” demiştir (Fromm, 2002 s. 121; Fromm, 1990b s. 138).

Günümüz insanı, kendi ürettiği siyasal kurumların ve nükleer silâhların bir tutsağı haline gelmiştir. Marks'ın da öngördüğü gibi, şimdi insanlık korkulu bir bekleyişin içine girmiştir. Kendi yarattıkları ve kendilerini aşarak onları baskı altına alan şeylerin gücünden kurtulup kurtulamayacaklarını ve yine kendi oluşturdukları bürokrasinin körleşmiş davranışlarından sıyrılıp sıyrılamayacaklarını düşünmekte ve büyük bir sabırsızlıkla bunlardan kurtulmayı beklemektedir (Fromm, 1961a s. 56; Fromm, 2004b s. 96).

Burada örnek olarak Fromm'un dikkatimize sunduğu, tüketim süreci içinde gerçekleşen yabancılaşma edimlerini ele alalım: Tüketim eylemi, içinde duygularımızın, bedensel gereksinimlerimizin, güzellik anlayışımızın, diğer bir deyişle somut, duyan, kavrayan, yargılayan insanlar olarak bizlerin yer aldığı somut bir insan eylemi olmalıdır. Tüketim eylemi anlamlı, insanca, üretici bir deneyim olmalıdır. Fromm, kapitalist ve çağdaş bir toplumda insan gereksinimlerinin yaratıcılıkla bir ilgisi olmadığını altını çizerek. Çünkü başta, kapitalist toplumda ortaya çıkan gereksinimlerimiz gerçek insanca gereksinimler değildir. Tüketim, yapay olarak yaratılmış kuruntuların doyurulması, somut, gerçek benliğimizden

yabancılaşmış bir kuruntu göstergesidir. Böyle bir toplumda her insan diğerleri için yeni gereksinimler yaratarak, onu yeni bir bağımlılığın içine itmeye ve sistemin yeni bir kurbanı yapmaya çalışır. Bağımlılıklar çemberi içinde sıkışan çağdaş insanlar, bir yandan yepyeni hazları tadarken, öte yandan da ekonomik durumlarının giderek bozulduğunu fark edemezler. Demek oluyor ki, böylesi bir toplumda herkes kendi ihtiyaçlarını tatmin amacıyla başkaları üstünde bir hâkimiyet kurma çabası içinde olacaktır. Bu açıdan bakıldığında piyasaya çıkan her yeni ürün, medya ve reklamlar aracılığıyla karmaşık bir hile ve yağmalama sürecinin farklı bir yönüyle karşımıza çıkacaktır. Pek çok ürün için kullanma eylemi söz konusu bile değildir. Bunları sadece sahip olmak için elde ederiz. Kendilerine yeni ürünler sunuldukça insanlar, yeni bağımlılık çemberlerinin tutsakları ve köleleri haline dönüşecekler, bu bağımlılığı karşılamak ve bu yabancı, hem de düşman nesnelere egemen olabilmek arzusu ile daha çok paraya ihtiyaç duyacaklardır. Bu arada onların para hırsı ve paralarını artırma gayretleri, insan olarak fakirleşmelerine neden olacaktır (Fromm, 1961a s. 53; Fromm, 2004b s. 92).

Fromm'a göre günümüz insanının diğer insanlarla ilişkisi ne durumdadır? İnsan bölüşmeye, yardımlaşmaya, kendisini bir topluluğun üyesi olarak görmeye büyük ihtiyaç duyan toplumsal bir varlıktır. İnsandaki bu toplumsal yönelişler ne olmuştur şimdi? Özel kişisel alanlardan kesinlikle ayrılmış olan bu yönelişler kendine özgü kamusal alanda ortaya çıkarlar. Öteki insanlarla aramızdaki kişisel alışverişlerde, şu bencillik ilkesi geçerlidir: "Herkes kendine, Tanrı hepimize." Bireyi eyleme iten başkalarıyla dayanışma isteğinin kaynağı, başkalarına beslediği sevgi değil, bencil çıkarlarıdır. Dayanışma ve sevgi, tek tek bireylerde insan severlik ya da iyi yüreklilik edimleri olarak ortaya çıksa da ikinci derecede kalır. Toplumsal ilişkilerimizin temel yapısında bir parçayı oluşturmaz (Fromm, 2002 s. 138; Fromm, 1990b s. 154).

Fromm çağdaş kapitalist toplumdaki değiş-tokuş güdüsünün, yabancılaşmış bireyi kişilerarası ilişkiler alanında nasıl etkisi altına aldığını da gözler önüne serer: bu koşullarda sevgi, kişilik pazarındaki değerlerine bakarak birbirlerinden umabilecekleri her şeyi almak isteyen iki insan arasında karlı bir alışverişten başka bir şey değildir çoğu zaman. Her insan, değiş tokuş değeri çeşitli yanlarıyla bir tek şeyde, kişiliğinde birleştirilmiş bir pakettir. Kişilikle burada, insanın satışını en iyi

yapabilecek nitelikleri; görünüşü, eğitimi, geliri ve başarı olasılığı anlatılmak istenir. Herkes bu paketi ele geçirebileceği en yüksek değere satmaya çalışır. Bir eğlenceye gitmenin ya da insanlarla toplumsal ilişkilerde bulunmanın işlevi bile büyük ölçüde değiş tokuştur. İnsan ilişki kurmak, belki karlı bir değiş tokuşta bulunabilmek için kendisinden birazcık daha yüksek değerde paketlerle karşılaşma hevesindedir (Fromm, 2002 s. 143; Fromm, 1990b s. 162). İnsan kitleleri homo consumens, yani bir tüketim insanı olma çabasına girdiğinden beri cinsellik (hem de en ucuz) tüketim maddelerinden biri olmuştur. Görevi ise insanlara doyum ve mutluluk aldatmacasını vermektir (Fromm, 1980 s. 26). Ancak kapitalizmin cinsel özgürlüğü metalaştırarak kullanmasının bu denli başarılı olmasında Fromm'a göre psikanalist doktrinlerin yanlış anlaşılmasının etkisi de yadsınamaz (Fromm, 1959 s. 112).

Fromm bu tespitlerden sonra yabancılaşmış bir insanın sağlıklı olamayacağını belirtir. Çünkü kendisini, kendisi ve başkaları tarafından kullanılan bir nesne, bir yatırım aracı olarak algıladığından, benlik duygusu eksiktir. Bu benlik eksikliği, derin bir huzursuzluk yaratır. İnsanın karşısına hiçliğin uçurumuyla çıkan bu huzursuzluk, Fromm'a göre cehennemdeki işkencelerden bile daha korkutucu olabilir. Cehennem imgesinde ben cezalandırılır, ben işkence görürüm. Hiçlik imgesi içindeyse deliliğin sınırına gelir dayanırım. Çünkü artık ben bile diyemem. Çağımız, yerinde olarak huzursuzluk çağı diye adlandırılıyorsa bu her şeyden önce, benlik kaybından doğan huzursuzluk duygusu yüzünden olmuştur. Ne ölçüde olmamı istediğiniz duruma girersem o ölçüde ben artık ben olmam. Huzursuzumdur, başkalarının onayına bağılıyım, sürekli onların hoşuna gitmeye çalışırım. Bu yüzden yabancılaşmış insan, genel çizgiyi yitirdiğinden kuşku duyduğu zaman hemen aşağılık duygusuna kapılır. Değerlilik duygusu, topluma uymasına karşılık kendine gösterilen onaya bağlı olduğundan, sapma olmasından kuşkulanılabilecek her duygu, her düşünce veya eylem onu doğal olarak benlik duygusunu ve kendisine olan saygısını kaybetme korkusu içine sürükler. Otomatlaşmadığı, insan kaldığı müddetçe, saptan da kaçamaz. Bu yüzden sürekli onay alamama korkusu içinde yaşar. Bunun sonucu olarak, topluma uyma, onay alma, başarılı olma yolunda daha da büyük bir çaba harcar. Ona güç ve güvenlik sağlayan, vicdanının sesi değil sürüyle arasındaki yakın ilişkiyi yitirmeme duygusudur (Fromm, 2002 s. 198; Fromm, 1990b s. 223, 224).

Fromm'a göre hümanist normlara göre tanımlanmış, mevcut akıl sağlığı kavramından farklı bir akıl sağlığı kavramına varmamız gerekir. Yabancılaşmış dünyadaki kategorilere göre sağlıklı sayılan kişi, hümanist açıdan, bireysel hastalık olarak olmasa da toplumsal düzenin oluşturduğu çarpıklık olarak en hasta kişi sayılır. Hümanist anlamda akıl sağlığını belirleyen özellikler, sevmeye ve yaratma yetisi, aileye ve doğaya karşı kandaşlar arası cinsel ilişki bağlılığından kurtulma, insanın kendini kendi güçlerinin öznesi ve nesnesi olarak algılamasından doğan özdeşlik duygusu, içindeki ve dışındaki gerçekliği iyice kavraması, başka deyişle nesnelliğin ve aklın geliştirilmesidir. Yaşamın gayesi ise yoğun bir biçimde yaşamak, bütünüyle doğup insan olarak dünyaya gelmek ve tam bir uyanıklık hali içinde olabilmektir. Çocuklara has kendini olduğundan büyük görme düşüncelerinden kurtularak sınırlı da olsa kendi gerçek gücüne, şu anda sadece bir gizil güç olarak var olanların gerçekleştirilmesine inanmaktır. Her birimizin evrende var olan en önemli nesne olduğu ve aynı zamanda bir sinek ya da bir sap ottan daha önemli olmadığı çelişkisini kabul edebilmektir. Yaşamı sevebilmek, fakat gene de ölümü dehşete kapılmadan kabul edebilmektir. Yaşamın karşımıza çıkardığı en önemli sorunlarda belirsizliklere katlanabilmek, ancak gene de gerçekten bizim oldukları ölçüde düşüncelerimize ve duygularımıza güvenebilmektir. Yalnız başına kalabilmek, aynı zamanda sevilen kişiyle bir olabilmek, yeryüzündeki insan kardeşlerimizle, canlı olan her şeyle bütünleşebilmektir. Vicdanımızın sesini, bizi kendimize gelmeye çağıran sesi takip edebilmek, gene de vicdanın sesi duyulamayacak ve izlenemeyecek denli kısık çıktığı zaman kendimizden nefret etmeye kapılmamaktır. Akıl sağlığı yerinde olan kişi; sevgi, akıl ve inançla yaşayan, gerek kendinin, gerek insan kardeşlerinin yaşamına saygı duyan kişidir (Fromm, 2002 s. 197; Fromm, 1990b s. 222, 223).

Fromm yabancılaşmış, bozulmuş, çarpıtılmış, düzme, düşünsel yaşantının karşısını tıpkı bebeklerde ve çocuklarda eğitim ve öğretimin gücüyle değişime uğramadan önce var olduğunu gözlemlediğimiz, dünyanın dolaysız, doğrudan, eksiksiz olarak kavranışına benzetir. Yeni doğmuş çocukta daha “ben”le “ben olmayan” arasında ayrışma olmamıştır. Baskıdan kurtulmuşluk durumunda insan yeniden bir çocuğun doğallığı, içtenliği, zorlamasızlığı, yalınlığıyla gerçeği dolaysız, bozulmamış, çarpıtılmamış olarak kavrama olanağına ulaşır. Sadece yabancılaşma

sürecinden geçildikten, anlama, yargılama yeteneği gelişimini tamamladıktan sonra erişilebilecek olan bu baskıdan kurtulmuşluk durumu, o çocukluk saflığına yeniden, fakat daha yüksek bir düzlemde geriye dönmektir. Fromm insanın tekrar bu çocukluk saflığına geri dönebilmesi durumunu, önce bu saflığın yitirilmesinin sonrasında oluşabilecek bir aşama olarak açıklamaktadır (Fromm, 1960 s. 128; Fromm, 1978 s. 93, 94).

Fromm insanın kendini ancak şu koşullarla gerçekleştirebileceğini savunur: Varlığının temel gerçeklerinden kopmamak; yapayalnlığını, evrenin büyüklüğü içinde küçük bir parça olduğunu kavradığında duyduğu ürküntünün yanında, dayanışma ve sevginin getirdiği coşkuyla yaşayabilmek. İnsan, yaşamın o tekdüze sıralı işlerden (Fromm burada her insanın belli bir rutine bağlı olarak yapmak zorunda olduğu işlerden söz etmektedir), yapay şeylerden oluşan ağına düşmüşse, dünyanın insanlarca yapılan o tutarlı görüntüsü dışında başka bir şey görmüyorsa, kendisiyle ve dünyayla olan bağlantısını, kendisinin ve dünyanın denetimini yitirir. Sıralı işlerle varlığın temel gerçekliklerine dönüş arasındaki söz konusu çatışma her kültürde görülmektedir. Bu çatışmayı çözmek sanatın ve sonunda bir sıralı işe dönüşmüş olsa da dinin işlevlerinden biri olagelmıştır (Fromm, 2002 s. 140; Fromm, 1990b s. 158, 159).

Gerçekliğin özüne sanatsal yaratıcılıkla ulaşma çabası insanlığın en eski dönemlerinden beri vardır. İlkel insanlar bile, aletlerini ya da silahlarını üretirken bunların sadece uygulamaya yönelik işlevleriyle yetinmemiş, yararlılık işlevlerini aşarak bu eşyaları süsleyip güzelleştirmeye çalışmıştır. Sanat dışında sıralı işler çemberinin dışına çıkıp yaşamın en önemli gerçeklikleriyle yüzleşmenin anlamlı yolu genelde “ayin” olarak adlandırılmaktadır. Burada Fromm “ayin” kavramını dar, dinsel anlamdaki kullanımının ötesinde daha geniş bir anlamda, mesela Yunan tiyatrosundaki görünümüyle ele almaktadır. Yunan tiyatrosunda insan varoluşunun birçok temel sorunu, sahnede tiyatro yoluyla sanatsal bir dille sergilenirdi. Oyunu izleyen seyirci, günümüzün tüketici seyircisinden oldukça farklıydı. Seyirci günlük sıralı işlerin kısır döngüsünden çıkarılır ve bir insan olarak kendiyle, varlığının kökleriyle yüzleştirilirdi. Ayakları yere basan seyirci bu süreçte güç kazanır ve kendine gelirdi. Fromm’a göre ister Yunan tiyatrosu, Orta çağdaki dinsel oyunlar, bir Kızılderili dansı, isterse Hintlilerin, Yahudilerin, Hristiyanların dinsel törenleri ele

alınsın; insan varoluşunun temel sorunlarını canlandırmanın değişik yolları inceleniyor demektir. Felsefede ve teolojide düşünerek çözülen bu sorunlar ayinlerde oynanarak çözümlenir (Fromm, 2002 s. 140, 141; Fromm, 1990b s. 159).

Fromm çağdaş kültürde yaşamın bu biçimde canlandırılmasından geriye hemen hemen hiçbir şey kalmadığını savunmaktadır. Yunan tiyatrosunda yüksek bir sanatsal düzeyde ve fizikötesi boyutta ele alınmasına karşın, çağdaş tiyatro ve ayinler yüzeysel ve yavandır. Bu yüzden de hiçbir duygusal arınma duygusu yaratmaz (Fromm, 2002 s. 141; Fromm, 1990b s. 160). Ama Fromm bu noktada, safdillik ölçüsüne vardırılmaz, insana ve onun yaratıcı güçlerine olan inancını asla kaybetmez. Çünkü insan şimdiye değin, bir şeyler ortaya koymaktan ve yaratmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Yaratıcılık onun kuvvetinin, özgürlüğünün ve mutluluğunun kaynağıdır. Ancak insan kendini aşan birtakım güçlere bağımlı hissettiği ölçüde yaratıcılığı yani kendi iradesini kullanıyor oluşu onda bir suçluluk duygusunun uyanmasına neden olur (Fromm, 1950 s. 149; Fromm, 1994a s. 178).

Kısaca özetleyecek olursak; Fromm ahlâk konusuna, bireyin bir iç dengeye ulaşabilmesi ve çevresiyle bütünleşebilmesi için kritik bir önem atfetmektedir. Ahlak sadece bireyin sağlık ve bütünlüğü bağlamında değil, toplumun düzeni bağlamında da son derece hassas bir konudur. Fromm kendi ahlak anlayışını hümanist ahlâkın dayandığı temel ilke olan “erdemın insanın kendine karşı yükümlölüklerini gerçekleştirmeye çalışması demek olduğu, kötölüğün ise insanın kendi kendisini baltalaması ile eş anlama geldiğı” ilkesi üzerine inşa etmiştir ve kendi hümanist ahlak anlayışını “yaşama sanatına temel olması gereken uygulamalı bir bilim” olarak tanımlamaktadır.

Fromm’un ahlak anlayışında yetke-otorite problemi önemli bir yer tutar. Fromm yetkeyi mantıklı yetke ve mantıksız yetke olarak ayırır. Mantıklı yetke, yürekten kaynaklanan gerçek ideal gibi bireyin gelişimini ve tinsel olarak zenginleşmesini temsil etmektedir. Yani ilkesel olarak, bireyle ve onun hastalıklı olmayan gerçek amaçlarıyla asla çatışmaz. Mantıksız yetke ise karakteristik özellikleri gereğı engelleyici niteliktedir. Çünkü bu yetkede ilişkinin dinamiğı üstünlüğe sahip olanın diğeriini sömürmesidir. Bu ise hem sömürülenin, hem de sömürenin insani güçlerinin körelmesiyle sonuçlanır. Fromm’a göre dışsal olan bu iki yetke üst-ben ya da otoriter bir vicdan olarak da ortaya çıkabilir (içsel yetke).

Hümanizmin ahlâk anlayışına göre yapılması gereken insanın kötülüğünü bastırmak değildir. Çünkü bu aslında yetkeci ruhun baltalayıcı etkisine dayanır. Buna göre yapılması gereken insanın doğasındaki birincil olanakların yaratıcı bir biçimde kullanılmasını sağlamaktır. Bu yüzden Fromm erdemi, bir insanın ulaştığı yaratıcılık derecesi ile orantılı olarak ele alır. Eğer toplum, insanları erdemli yapmak istiyorsa, onları yaratıcı yapmaya çalışmalı, dolayısıyla yaratıcılığı geliştirecek şartları hazırlamalıdır.

Bu bölümde ele aldığımız bir diğer önemli kavram yabancılaşmadır. Fromm yabancılaşmayı Eski Ahit'te geçtiği biçimiyle teolojik bir çerçevede değerlendirmekte, Hegel ve Marks'ın yabancılaşma tanımlarını, oluşturduğu bu kavramsal zemin üzerinde ele almakta ve daha gelişmiş bir yabancılaşma kavramına ulaşmaktadır. Buna göre insan kendi elleriyle yaptığı şeyleri yücelterek kendi insanca güç ve yeteneklerini onlara yansıtır; bunun sonucu olarak da kendisini kendi güçlerinin ve zenginliklerinin etkin yaratıcısı olarak görmez. Dışındaki güçlere bağımlı, bu yüzden kendi güçlerine ve yeteneklerine, dolayısıyla da kendi benliğine yabancı bir nesne haline gelir. Fromm'a göre kapitalist bir toplumda yabancılaşan sadece ekonomik ilişkiler değildir; insanlar arasındaki kişisel ilişkiler de yabancılaşmıştır. Fakat yabancılaşmanın asıl en önemli ve yıkıcı sonuçları, kişinin kendi benliği ile olan ilişkisinde ortaya çıkar. Ayrıca kapitalist toplumsal ve ekonomik yapının bireye kazandırdığı yeni özgürlükler de bireyi daha soyutlanmış ve yalnız bir hale getirir. Böylece birey giderek daha şaşkın ve güvenlik duygusundan yoksun bir durumda kendi dışındaki güçler tarafından kullanılan bir araç haline gelir.

Fromm'un insan, karakter ve ahlak olgularını ele alış biçimini ve bunlar hakkındaki görüşlerini bu şekilde inceledikten sonra, bundan sonraki bölümde hümanist düşüncenin temel ilkelerini ve bu ilkelerin ortaya çıkardığı ahlak anlayışını tespit edecek; ardından Fromm'un ahlak anlayışı ile hümanizmin ahlak anlayışını karşılaştıracğız.

İKİNCİ BÖLÜM

ERİCH FROMM’UN AHLAK FELSEFESİNİN HÜMANİST YÖNÜ

Bu bölümde, tezimizde savunmakta olduğumuz Fromm’un ahlak anlayışının hümanist yönü incelenecektir. Bu bağlamda öncelikle klasik hümanizm, aydınlanma hümanizmi ve modern hümanizm kuramları ile Erich Fromm’un ahlak olgusuna yönelik yaklaşımı karşılaştırılarak tezimizin sağlaması yapılacaktır. Daha sonra hümanist ahlak anlayışına yönelik başlıca itirazlar ele alınacak, Fromm’un bu itirazlar hakkındaki açıklamaları, ilgili kavramlara değin etraflı çözümlemeleri ve yorumları ışığında değerlendirilecektir.

2.1. HÜMANİST DÜŞÜNCE HAKKINDA KISA BİR İNCELEME

Hümanizm yaygın olarak “antroposentrik” (insan merkezli) bir anlamda açıklanır (Soper, 1986 s. 24). İçlerinde John Dewey’in de bulunduğu çoğunluğu teolog ve din uzmanlarından oluşan 34 kişilik bir ekip tarafından 1933 yılında imzalanan 1. Hümanist Manifesto, hümanizmi “aklı, etiği, sosyal ve ekonomik adaleti destekleyen bir ideoloji” olarak tanımlamaktadır (Americanhumanist.org., 2011). Hümanizm, insanın değeri, özgürlüğü ve bağımsızlığına inanır. Bir hümanist için, tüm insanlar ahlaki bir değere sahip olarak doğarlar ve birbirlerinin daha iyi hayatlar yaşamasına yardımcı olma sorumluluğunu taşırlar. Hümanizm, akıl ve bilimin kutsal yazılar (dini metinler) ve geleneklerin üzerinde olduğuna vurgu yapar ve insanın kusurlu olduğuna ancak gelişmeye yetenekli olduğuna inanır. Bu nedenle evren ve insanlığın bu evren içindeki yeri hakkındaki gerçekleri keşfetmeye çalışır. Hümanizm genellikle çok bireycidir ve toplumun ihtiyaçları ne olursa olsun her bir insanın kendi haklarını önemli olarak görür. Bununla birlikte, bazı hümanistler, bireysel hakları toplumun ihtiyaçlarına karşı dengelemeye odaklanan daha kolektif bir görünüme sahiptir. Hümanizm, insanlığın tanımlanabileceği ve anlaşılabilen anlamda temel bir insanlık veya ortak temel özellikler kavramına olumlu bakmaktadır. Yabancılaşma, maddileşme, özünü yitirme gibi insanlığın doğasına aykırılığa ya da insan varoluşunun ortak temel özelliklerinin yok olmasına karşıdır. Hümanizm, tarihi insan düşüncesinin ve eyleminin üretilmesi olarak ele alır.

Bu yüzden bilinç, kuvvet, seçim, sorumluluk, ahlaki değer gibi kategorileri insan varlığının ayrılmaz parçaları olarak değerlendirir (Soper, 1986 s. 12-13).

Hümanizm düşüncesi genel olarak Rönesans'a dayandırılır. Daha sonra Floransa hümanizmine dönüşecek olan klasizm ve dini otoritelere karşı çıkma gibi faktörler 13 ve 14. Yy.da kuzey İtalya'da ortaya çıkmaya başlamıştır (Baron, 1955 s. 164). Bununla birlikte hümanizm pratiklerinin, aslında bundan daha önce Sicilya, Tunus, Bağdat ve Sevilla'daki Müslüman medreseleri ve üniversitelerinde başladığı da ileri sürülmektedir. Lenn E. Goodman, İslamic Humanism adlı eserinde hümanizmin köklerinde İbni Sina, Farabi, Gazali gibi birçok Müslüman düşünürün antik Yunan mirasına ait eserleri inceleyip kendi kültürlerine dâhil etmelerinden doğan zenginliğin bulunduğunu belirtmektedir (Goodman, 2003). XIII. yüzyılda Batıdan ve İspanya'dan gelen Arap dilindeki bilim ve felsefenin ve Yunan yapıtlarının Latinceye çevirisi başlamıştır (Adivar, 1987 s. 102). İtalya'nın ardından kıta Avrupa'sında yayılmaya başlayan hümanizmin İngiltere'de ve İngiliz yazınında ortaya çıkışı ise 16. Yy.ın başlarına denk gelir (Wakelin, 2007 s. 191).

Aslında hümanizmin izlerini Afrika ve Asya'daki bazı klasik kültürlerde de görmek mümkündür (Kurtz, 1989 s. 9). Daha sonra Rönesans hümanizmine ilham kaynağı olacak Antik Yunan hümanizminin bilinen ilk düşünce tohumlarını Stoacılar atmıştır. Stoacılar, daha sonra Aristoteles tarafından da savunulacağı gibi, insanda aklın önemini vurguladılar (Türkeri, 2014 s. 149). Milattan önce 6. yüzyılda yaşamış Miletus'lu Thales ve Kolophon'lu Ksenofanes kendilerinden sonrakiler için hümanist düşüncenin yolunu hazırlamıştır. Thales "kendini bilme"yi dünyanın merkezine oturturken, Ksenofanes döneminin tanrılarına inanmayı reddetmiş ve kutluluğu evrene ve evrendeki şeylere yüklemiştir. Sonra gelen ve ilk serbest düşünür olarak görülen Anaksagoras bilimsel yöntemlere katkıda bulunarak evreni anlamanın başka bir yolunu göstermiş oldu. Anaksagoras'ın öğrencisi Perikles de demokrasinin oluşumunu, özgür düşünceyi savunmuş ve düşünceleri kendi döneminde etkili olmuştur. Protagoras ve Demokritos'un yazılarından çok azı bugüne gelebilmiştir. Demokritos bilinmezliği benimsemiş ve ruhani varoluşların doğaüstü bir varlıktan bağımsız olduğunu savunmuştur. Protagoras ise insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul etmiş ve böylece hümanist düşüncenin oluşmasında etkisi olmuştur (Mackenzie, 1907 s. 16).

Antik Yunan’da en güçlü akımın natüralizm olduğu söylenebilir. İnsan doğasını anlamaya vurgu yapan Sokrates’le birlikte hümanizm, natüralizmden daha fazla etkinlik kazanmıştır. (Mackenzie, 1907 s. 22). Sokrates kendisinin bir Atinalı ya da Yunan değil Dünya vatandaşı olduğunu ifade eder. Bu ifade gerçek bir hümanist ruhu yansıtmaktadır (Lamont, 1997 s. 280). Laszlo Versenyi, Sokrates’in misyonunu “hümanizmi şiir toprağından felsefe toprağına nakletmiş olması” şeklinde betimler (Versenyi, 1963 s. 75). Bütün insanların “iyi”yi arzu ettiklerine, bunun sonucu olarak eylemleriyle “iyi”ye ulaşmaya çabaladıklarına inanan Sokrates, ruhu akılla özdeşleştirir ve eylem probleminin, insandaki tek arzu olarak kabul ettiği “iyi”ye yönelme arzusunun bilgi yoluyla yönlendirilmesiyle çözüleceğini savunur. Bilginin psişik güçler üzerindeki mutlak egemenliğine inanan Sokrates, ahlaki faili alternatif eylemler arasında rasyonel seçim yapan biri olarak değerlendirir (Cevizci, 2018a s. 147, 148). Sokrates’in öğrencisi Platon ise erdemleri ontolojik yönden insan ruhunda temellendirme cihetine gitti (Cevizci, 2018a s. 150).

Ortaçağ İtalya’sında Rönesans’a geçiş sürecinde ortaya çıkan fikri ve politik değişimde Aristoteles ve Cicero’nun etkisi olmuştur (Hankins, 2000 s. 35). Aristo’ya göre insan için en uygun olan hayat “mutluluk hayatı”dır (Türkeri, 2017c s. 23) ve tıpkı diğer canlı türlerinde olduğu gibi insan için gerçek iyi olan şey kendini tam olarak gerçekleştirebilmesidir. Aynı zamanda insan türünün ayırtıcı özelliğini ortaya çıkarma kapasitesine sahip ve buna uygun eylemde bulunmaktır (Becker, 1992 s. 19). Cumhuriyet fikrini savunan Cicero ise (Cheilik, 1969 s. 178), Platon ve Aristo’nun görüşlerini geliştirmiştir (Cicero, 1841a s. 41). Zaten, çok önemli ölçüde değişmiş olmasına rağmen, Cumhuriyetçiliğin kökleri antik döneme dayanmaktadır (Hankins, 2000 s. 29). Aynı zamanda tecrübeli bir devlet adamı olan Cicero eserlerinde evrensel adalet ve doğal yasa vurgusuna yer vermiştir (Cicero, 1841b s. 8).

Antik dönemdeki hümanist düşünceye antik dönem filozofları bağlamında kısaca bir göz attıktan sonra Rönesans dönemine dönecek olursak, bu konuda söylenmesi gereken en önemli hususlardan biri; Rönesans hümanizminin sadece tarihin yeniden değerlendirilmesini değil, aynı zamanda geleceğin cesurca yeniden şekillendirilmesini de içerdiğidir (Grudin, 2018). Bir felsefe ya da ideoloji olarak değerlendirilemeyecek olan Rönesans hümanizmi aslında toplum, din ve devlet

konularında kesin ya da değişmez bir tavır içinde de olmamıştır. Antik kaynaklara dönüş, Rönesans hümanizminin alt metnini oluşturmuştur. Bunu gerçekleştirdiğinde ise skolâstik düşüncenin karanlığında kaybolan insana dair tüm cevherleri gün yüzüne çıkararak modern düşüncenin yolunu ardına kadar açmıştır(Cevizci, 2018b s. 379).

Rönesans hümanizmi yalnız gerçekçi sosyal eleştiriyi değil aynı zamanda ütopya hipotezlerini de kapsamıştır. Sadece gençlerin eğitimini değil yetişkinlerin de (yöneticiler aracılığıyla) felsefi şiir ve stratejik söylemlerle rehberliğini hedeflemiştir. Kısacası hümanizm, Ortaçağ'ın pasif ve cahil topluluğunu en büyük insan potansiyelini yansıtacak ve teşvik edecek yeni bir insan modeline dönüştürmek için kapsamlı bir reform çağrısında bulunmuştur (Grudin, 2018). Batı düşüncesine tarihi bir bilinç kazandıran sivil hümanist edebiyatla birlikte istikrar, monarşi, otorite, evrensellik gibi sözcükler politik yazında egemen olmaya başlamış ve zamanla bu sözcüklerin yerini cumhuriyetçilik, sekülerizm, ilerleme, eşitlik, özgürlük ve ütopya sözcükleri almıştır(Rabil, 1988 s. 170).

Genel olarak hümanizm üç temel çerçeve içinde ele alınır: klasiklik olarak hümanizm, modern insanlık kavramına gönderme yapan hümanizm ve insan merkezlilik olarak hümanizm. Hümanizm ve ilgili terimler, çağdaş doktrinlere ve insan deneyiminin merkezliyetine dayanan tekniklere sıklıkla uygulanır. Yirminci yüzyılda Ferdinand C.S. Schiller'in pragmatik hümanizmi, Jacques Maritain'in Hristiyan hümanizmi ve seküler hümanizm olarak bilinen hareket, içerikte birbirinden önemli ölçüde farklı olsa da, hepsi bu antroposentrik vurguyu göstermektedir (Grudin, 2018).

Buraya dek kısaca hümanizmi ve hümanist düşüncüyü oluşturan öğeleri tanımladık; hümanizm olgusunun tarihi süreçte gerçekleşen değişim ve gelişimini, ayrıca ortaya çıkan çeşitli biçimlerini inceledik. Bu incelememiz sonucunda hümanist ahlak anlayışının kurucu unsuru olarak tanımlanabilecek altı temel ilke tespit ettik. Bu ilkeler şunlardır:

- İnsan odaklılık
- İnsan doğasına uygunluk
- Rasyonellik
- Evrensellik

- Yaygın ahlaki erdemlerin değeri
- HUMANIST bir toplum yapısının zorunluluğu

Bundan sonra ise Fromm'un ahlak anlayışını, sırasıyla humanizmin bu temel ilkeleri ile karşılaştırarak, Fromm'un ahlak düşüncesini humanist bir perspektiften değerlendireceğiz; aralarındaki uyumlu ve uyumsuz unsurları tespit etmeye çalışacağız.

2.1.1. İnsan Odaklılık, İnsan Doğasına Uygunluk ve Rasyonellik İlkeleri

Paul Kurtz ahlakın tarihi gelişiminde iki temel kaynak olduğunu ifade etmektedir: bunlardan birincisi inanç emirleri temeli üzerine inşa olan ve gelenek tarafından kurulan aşkın teistik sistemler; ikincisi ise eleştirel etik araştırmalar zeminine oturan normatif prensipler ve değerlerdir. Kurtz humanist etiğin, insan ırkının etik anlamda sorumlu, geleceğin sorunlarını eleştirel zekâsını kullanarak çözmeye yardım eden kimselerden oluştuğu savına dayandığını belirtmektedir. Ayrıca humanist etiğin köklerinin Yunan, Roma, Rönesans, Aydınlanma bilgeliliğine ve modern bilimsel eğitime dayandığını; eleştirel etik araştırmaların etik seçimler için anlamlı kılavuz ilkeler sağladığını dile getirmektedir (Kurtz, 1988 s. 252). Fromm'a göre de insan aydınlanma düşüncesiyle birlikte, sağlam ahlâki normlar koyabilmek için bir yol gösterici olarak akla güvenebileceğini ve iyiyi kötüyü bilebilmek için ne Tanrı vergisi bir sezgiye ne de kilisenin otoritesine gereksinim duymadan kendisine güvenebileceğini fark etmiştir (Fromm, 1950 s. 5; Fromm, 1994a s. 13). Modern çağda daha da gelişen humanist ahlâkî düşünce geleneği, insanın özerkliğine ve aklına dayalı bir değerler sistemi oluşturmak için gereken temelleri atmıştır. Bu sistemde değerler; insan için iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmenin insan doğasının ne olduğunu bilmeye bağlı olduğu ilkesi üstüne inşa edilmelidir. Bundan dolayı humanist ahlak anlayışına uygun bir değer sistemi, psikolojik bir araştırma özelliğine sahiptir.

Bu çerçevede Fromm'un ahlak anlayışını incelediğimizde; teknik ilerlemenin yasaları karşısında, insan doğası hakkındaki bilgimizi temel alan bir değer sistemini savunduğunu görüyoruz (Fromm, 1970b s. 62). Fromm'a göre böyle bir değer

sistemini oluşturabilmemiz için, yani insan için neyin iyi neyin kötü olduğunu tanımlayabilmemiz için onun doğasını anlamamız gerekir. Yani böyle bir değer sistemi vahye değil bilimsel verilere dayanmalıdır. Burada sözü geçen “iyi” ve “kötü” için ölçü, insanın arzulaması (desire) ya da arzulamaması veya onun maddi refahı (material well-being) değil, onun bir bütün olarak kapasitesinin ve potansiyelinin tam gelişimine katkı sağlayacak olması ve en üst insan olgunluğuna ulaşması için uygun olmasıdır. Bu değer sistemindeki geçerli objektif normlar bu yolla oluşturulmalıdır.

Görüldüğü gibi hümanizm ve Fromm, insan aklına dayalı ve insan yararına odaklı, seküler ve bilimsel bir değer sistemini savunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur: Fromm vahyin bir belirleyici olarak ele alınmasını reddetmekle birlikte, sözünü ettiği hümanist normların aslında Taoizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük hümanist dinlerin tamamında ortak olan normlarla özdeş olduğunu ifade eder (Fromm, 1970b s. 63).

Hümanist ahlâkın temel ilkelerinden biri olan “insanı, değerlerin biricik yargıcı yapmak; onu zevk ve acıyı, iyi ile kötüyü ayırt etme konusunda son sözü söyleyecek bir hakem haline getirmek” ideali (The National Leader’s Council of the, 2008) Fromm’un ahlak anlayışında bütünüyle karşılık bulmaktadır. Ona göre insanlığın geleceği ile ilgili karar, insana bırakılmıştır. Bu karar, insanın kendisini, kendi hayatını ve mutluluğunu ciddi bir şekilde ele alma yeteneğine bağlıdır. Kendisinin ve içerisinde yaşadığı toplumun ahlâkî problemi ile yüz yüze gelme isteğine bağlıdır. "Kendisi" olma ve "kendisi için" olma cesaretini göstermesine bağlıdır (Fromm, 1950 s. 250; Fromm, 1994a s. 284).

Bu koşulların yanında insan nesnelliğini de geliştirmek zorundadır. Çünkü nesnelliğini ne kadar geliştirirse, o oranda gerçeklikle ilişkide olur. Ne kadar olgunlaşırsa, uyum sağlayabildiği dünyasını o kadar iyi yaratıp oluşturabilir. Düşüncesi yardımıyla çevresinde istediği yönde değişiklik yapma (manipülasyon) yetisi olan zekâsının tersine akıllı, düşüncesi yardımıyla dünyayı kavrama, bireysel ve toplumsal hayatının temelindeki nedenleri yüzeysel olanı aşarak görme yetisidir. Fromm akıllı, insanın hakikate varma aracı, zekâyı ise insanın dünyayla daha başarılı bir biçimde "oynama" aracı olarak tanımlar. Akıl özünde insana hastır, zekâ ise, insanın hayvan yanına da aittir. Akıl, gelişmesi için kullanılması gereken bir yetidir

ve bölünmezdir. Fromm'un burada sözünü ettiği; nesnellikle ilgili yetinin doğayla ilgili bilgiye dayanmasının yanı sıra, insan, toplum ve kişinin kendisi hakkındaki bilgilere de dayanıyor olmasıdır. Eğer insan hayatın bir bölümüne ilişkin yanılsamalar içinde yaşarsa, akıl kapasitesi sınırlanmış ya da zarar görmüş olur ve böylece, diğer bütün bölümlere göre de aklın yararlı kullanımı sınırlanmış olur. Bu açıdan bakıldığında akıl, sevgi gibidir. Nasıl ki sevgi bütün hedeflere açık bir yönelimse ve tek hedefle sınırlanmak onun özüyle bağdaşmazsa, akıl da insanın karşılaştığı tüm varlıkları kucaklaması gereken insanî bir özelliktir (Fromm, 2004a s. 26).

Hümanist düşünce ahlakla ilgili davranışın, akla dayanarak değer yargıları verebilme yetisine bağlı olduğunu ve ahlaki bir eylemin, iyiyle kötüyü ayırabilmeyi ve bu karara göre davranabilmeyi gerektirdiğini kabul eder. Buna göre aklın kullanılabilmesi, ben'in bulunabilmesini öngörür. Bu durum ahlaki yargılar ve yönelimler için de geçerlidir (American Ethical Union). Ayrıca hem tek tanrılı dinler, hem de seküler hümanizm, kurumların ya da objelerin herhangi bir insan bireyinden üstün olmadığı prensibine dayanmaktadır. Erich Fromm da kendi ahlak anlayışını, yaşamın amacının insanın sevgi ve akıl yeteneklerini ortaya çıkarmak olduğu, başka her türlü insan etkinliğinin bu amaca hizmet etmesi gerektiği temeli üzerine kurmuştur. Dolayısıyla ahlakın bireyi otomatlaştıran, büyük O'nun hizmetine sokan bir yaşamın önemli bir parçası olarak kalmasını olanaksız bulur. Ayrıca yaşamı yöneten ilke, topluma uyma ilkesi olursa, vicdanın gelişmesinin imkânı kalmaz. Vicdan, yapısı gereği uyuma gelemmez. Herkes “evet” derken o “hayır” diyebilecek durumda olmalıdır. “Hayır” sözcüğünü söyleyebilmek için, vicdan bu hayır'ın dayandığı yargının doğruluğundan emin olmak zorundadır. Kişi topluma ne ölçüde uyuyorsa, vicdanının sesini o denli az duyar; vicdanının sesine de o ölçüde az kulak verir. Vicdan, ancak insan kendisini bir nesne, bir mal, bir otomat olarak değil de, bir insan olarak algıladığı sürece var olabilir (Fromm, 2002 s. 168; Fromm, 1990b s. 190).

İnsan odaklılık bağlamında ele almamız gereken bir diğer husus ise felsefelerini hedonist ilkelerle beslemeyen hümanist filozofların öncelikli olarak üzerinde durdukları “eudaimonia” yani mutluluk konusudur. Başta Aristoteles olmak üzere hümanist düşünceye öncülük yapan birçok filozof, bir yandan doğru eylem ve

evrensellik ilkesini savunurken, diğer yandan da yaşamın nihai amacı olarak bireyin mutluluğunu göz ardı etmemeye özen göstermişlerdir (Stanford Encyclopedia of Philosophy).Hümanist düşünceye göre iyiliğin yolu, yaratıcı etkinliklerle birlikte gerçekleşen “sevinç ve mutluluk yaşantısı”dır. Fromm’un ahlak anlayışında da bir kültürün, sevinç yaratacak koşulları arttırma yönündeki çabası, üyelerinin ahlâklı olabilmesi için, cezai yaptırımlardan da, erdemli olmalarına yönelik verilecek tüm öğütlerden de çok daha fazla etkili olabilir (Fromm, 1950 s. 230; Fromm, 1994a s. 262).

Ayrıca hem hümanizmde hem de Fromm’un düşüncesinde, antroposentrizmin Aristotelesçi felsefede ya da Kant etiğinde olduğu şekliyle yani doğanın ve insan dışındaki canlıların ikincil düzeyde önemli olarak değerlendirilmesi şeklinde (Cevizci, 2016 s. 145, 146, 147) yorumlanmasına karşı çıkılır. İnsan merkeziliğin türücü yaklaşımın karşıtı bir noktaya taşınmasında ilk adımı Spinoza atmıştır. Spinoza’nın açtığı bu yoldan yirminci yüzyılda Peter Singer ve Tom Regan devam etmiştir (Cevizci, 2016 s. 148, 149). Bugün birçok hümanist toplum yeni etik prensipler geliştirmekte, bazılarında ise etik problemlerle ilgili tartışmalar sürmektedir. Bu prensipler insan hakları konularını, özel yaşamın dokunulmazlığını, çevre sorunlarına ekolojik yaklaşımı, gezegenimizdeki diğer türlerin korunmasını, gelecek nesillere karşı sorumluluklarımızı, etnik sınırlamaların aşılmasını ve etik ilgilerin daha küresel boyuta taşınmasını içermektedir (Kurtz, 2000 s. 156).

Görüldüğü gibi hümanizmin temel ilkeleri olan insan odaklılık, insan doğasına uygunluk ve rasyonellik, Fromm’un ahlak konusuna yaklaşımının da en önemli dinamiklerini oluşturmaktadır. Sonuç olarak bu üç ilke bağlamında, ele aldığımız bu iki yaklaşım arasında açık bir uyumluluk tespit edilmiştir.

2.1.2. Evrensellik İlkesi

Hümanist düşüncenin en temel mottolarından biri de şudur: Gerçek bir hümanist uygarlık, bir dünya uygarlığı olmak zorundadır. Bütün ülkelerin bütün bireyleri bizim biricik dünyamızın eşit vatandaşları ve biricik insanlık ailemizin eşit birer üyesidir. Yani felsefi anlamda hümanizm dünya patriotizmidir denilebilir (Lamont, 1997 s. 307, 308). Evrensellik olgusunun Fromm’un düşünce sistemindeki

ele alınış şeklini ve Fromm'un bu olguya verdiği önemi kavrayabilmek için, onun Kitab-ı Mukaddes'teki özellikle de Ahd-i Atik'teki enest yasağını ele alış biçimini iyice anlamamız gerekir. Fromm, enest arzularla, insanın doğayla aslî uyumuna dönüşü arzulamasını ifade ettiği için sembolik olarak ilgilenir ve en ilkel toplumlarda bile rastlanan enest yasağını, cinsel yönüyle değil, duygusal bağlamda inceleyerek hümanist bir perspektiften ele alır. Enest yasağını tüm insan gelişimi için zorunlu bir koşul olarak kabul eden Fromm'a göre aile içi cinsel ilişki tabusunun anlamı genel olarak anlaşılanın ötesindedir. Çünkü bireyin yaşamındaki bu hastalıklı olguyla insanlığın evrimi arasında bir koşutluk söz konusudur. İnsanın doğması ve ilerlemesi göbek bağı koparmasını yani anneye bağlı kalma yönündeki gizli özlemine direnmesini gerektirmektedir (Fromm, 2002 s. 39; Fromm, 1990b s. 53).

Fromm kandaşlar arası cinsel ilişki arzusunun gücünü anneye cinsel bir çekilme hissetmekle ilişkilendirmez. Bu arzusun gerçek kaynağı sarıp sarmalayıcı rahim içinde kalmaya, oraya veya tam besleyici memelere dönmeye duyulan derin özlemdir. Kandaşlar arası cinsel ilişki yasağını ellerinde alev saçan kılıçlarıyla Cennet'in kapısını tutan, insanın birey öncesindeki doğayla bir olma durumuna dönmesini önleyen o meşhur iki melek olarak yorumlayan Fromm'a göre bu sorun, sadece anneye saplantıyla sınırlı değildir. Anneye bağlılık, kişiye köklülük ve bir yere ait olma hissi veren bütün doğal kan bağılıklarının sadece en primitif olanıdır. Kan bağılılığı, bu tür ilişkiler kurulurken dikkate alınan dizge ne olursa olsun, kan yakınlığı olan akrabalara dek uzanır. Birey annenin başlangıçta yerine getirdiği işlevi çocuğun ilerleyen yaşamında aile ve klan, daha sonra ise devlet, ulus ya da kilise üstlenir. Birey özdeşlik duygusunu, bunlardan ayrılarak değil, bunlara yaslanarak, bunların içinde kök salarak ve bunların bir üyesi olarak edinir. Aynı klandan olmayan kişi, yalnızca insanın kendi klanında bulunan insanca nitelikleri taşımayan yabancı ve tehlikeli birisi olarak görülür (Fromm, 2002 s. 39, 40; Fromm, 1990b s. 53, 54).

Fromm'a göre insan aklının ve akla uygun bütün değer yargılarının gelişimi, kişinin tanındıklığa bağlı doğru ve yanlış ölçütlerine dayalı aile içi cinsel ilişki saplantısının üstesinden gelmesini gerektirmektedir. Aile içi cinsel ilişki yasağı küçük grupların daha büyük gruplarla bütünleşmesine ve bunun biyolojik sonuçlarına olanak sağlamıştır. Bu yüzden Fromm, toplumsal evrim için bu denli gerekli bir

amacın güçlü ve evrensel tabularla korunmasının hiç şaşırtıcı olmadığını belirtir. Ona göre her ne kadar insanlık olarak aile içi cinsel ilişkinin hakkından gelmek yönünde önemli bir mesafe kat etmiş olsak da bu olgunun ele geçirdiği topraklarda henüz elle tutulur bir başarı elde edemedik. İnsanların kendilerini aile içi cinsel ilişkiye benzer biçimlerde bağlı duyumsadığı gruplanmalar daha da genişledi ve özgürlük alanı iyiden iyiye büyüdü, ancak klan ve toprağın yerine geçen bu daha büyük çaplı birimlere yönelik duyumsanan bağlılık hâlen oldukça etkili ve güçlüdür. İnsanların kardeşliğinin gerçekleşmesine ancak aile içi cinsel ilişki saplantısının kökünün tamamen kazınmasıyla erişilebilir (Fromm, 1967 s. 82; Fromm, 2010b).

İnsan sadece zekâdan oluşmamaktadır ve insanoğlunun ihtiyaç duyduğu tek şey, sadece kendi dışında kalan dünyaya bir mana vermesine ve onu yapılandırmasına olanak sağlayacak bir yönelim kalıbı değildir. Coşkusal yönden dünyaya (yani insanlara ve tabiata) bağlanma gereksinimi duyan bir yüreği ve bir de bedeni vardır. Hayvanların dünyayla olan bağları kendiliğinden oluşur, güdülerini aracılığıyla gerçekleştirir. Kendinin farkında olma ve kendini yalnız duyumsama özellikleriyle hayvanlardan farklılaşan insan, kendi öz benliğinin dışında kalan dünya ile birleşmek, onunla bir bağ kurmak gereksinimini karşılayacak coşkusal bağları kuramazsa, rüzgârın savurduğu bir toz tanesi kadar çaresiz kalır. Fakat hayvanların aksine, insan bu bağlarla bağlanmasına olanak sağlayacak birkaç seçeneğe sahiptir. Akıl bağlamında olduğu gibi coşkusal bağlamda da bazı seçenekler diğerlerinden daha iyidir. Fakat akıl sağlığını koruyabilmek için en çok gereksinim duyduğu şey, ona dünya ile kurduğu ilişkinin güvenli ve sağlam olduğu hissini verebilecek bir bağlıdır. Böyle bir bağdan mahrum olan insan, akıl sağlığından ve hemcinsleriyle coşkusal bağ kurma becerisinden mahrum bir insandır (Fromm, 1995 s. 78, 79).

Fromm insanın bağlılık ihtiyacının en kolay ve en sık giderilme yönteminin, ana-babaya, kana, klana, geldiği yere, toprağa veya daha karmaşık toplumlarda ulusa, dine ya da sınıfa olan “birincil bağlar” olduğunu savunur. Bu bağlar temelde cinsel bir özellik taşımasa da, kendisini gerçekleştirebilecek ölçüde ve o dayanılmaz ayrı olma duygusunu yenebilecek ölçüde gelişmemiş (başka bir ifadeyle henüz bireyleşmemiş) bir insanın özlemini giderirler. Fromm’a göre toprağa, coğrafyaya veya çoğu kez kişinin sembolik olarak hayvanlarla (totem hayvanlarıyla) özdeşleştiği hayvana tapma olgularıyla kendini gösteren ilkel tapınmalar incelendiğinde, insanın

“ayrı olma” sorununa bebeğin anneye ilişkisinde zorunlu ve doğal olan “birincil bağlar”ın sürdürülmesi yoluyla çözüm getirilmesinin örnekleri açıkça görülebilir. Bu durum, Ulu Anaya, bereket ve toprak tanrıçalarına tapılan anaerkil dinlerde de görülür. Ulu baba, tanrı, kral, kabile reisi, yasa ya da devletin tapmanın nesneleri olduğu ataerkil dinlerde, anaya ve toprağa olan birincil bağları aşma girişimi var gibi görünmektedir. Fakat Fromm anaerkil tapınmadan ataerkil tapınmaya geçişin toplumda bir ilerleme hareketini, bir gelişmeyi simgelemesine karşın, insanların körü körüne boyun eğdiği üstün bir yetkeye duygusal olarak bağlanması olgusunun her iki toplum yapısının ortak özelliği olduğunu savunur. Kişi doğaya, anneye veya babaya böyle bir bağla bağlı kalarak yeryüzünde kendini bir yabancı gibi hissetmekten kurtulur. Fakat bu güvenliğinin karşılığında oldukça ağır bir bedel öder; yani boyun eğerek, bağımlı yaşar, akıl yürütme ve sevmeye yeteneğinin tam olarak gelişmesini durdurmuş olur. Yetişkin olması gereken yaşta çocuk olarak kalır (Fromm, 1995 s. 79, 80). Bu ise Fromm’un kavramlaştırmasıyla insanın gerçek “doğum”unu olanaksız kılar.

Anneye, toprağa, ırka olumlu ya da olumsuz nitelikli aşırı tutkulu ilkel bağlanmalar, Fromm’a göre sadece insan yeryüzünde kendini daha huzurlu ve daha “kendi evinde” hissederse; sadece zekâsı değil, boyun eğmeden kendini dünyanın bir parçası hissedebilme becerisi, hapsedilmeden kendini evinde hissedebilme becerisi, boğulmaksızın yani bireyliğini kaybetmeksizin çok yakın olabilme becerisi gelişirse ortadan kalkabilir. Toplumsal olarak bu yeni düşünce, insanlık tarihindeki en müstesna evrelerden biri olan milattan önce iki binin ortasından milattan önce binin ortalarına kadarki zaman kesitinde ifade edilmiştir. Bu dönemde insanın varoluşsal sorunlarının çözümünün doğaya dönerek veya baba imgesine körü körüne boyun eğerek değil, insanın artık yeryüzünde kendini huzurlu hissetmesiyle ve yabancılık çekmemesiyle sağlanacağı düşüncesi benimsenmiştir. Bu görüşe göre insan bu hedefine, insani güçlerini (yani sevmeye, aklını kullanma, güzellikler yaratma, bunların tadını çıkarma, insanlığını hemcinsleriyle paylaşma yetilerini) gerçek anlamda geliştirerek ulaşabilir. Fromm bu yeni görüşü savunanlar arasında Budacılığı, Museviliği ve Hristiyanlığı saymaktadır (Fromm, 1995 s. 80).

Fromm’a göre insanın, kendini bütün hemcinsleriyle bir hissetmesine mani olan pek çok bireysel “anaya bağlılık” vakasını, tutucu ruh çözümlemeciler “anneye

karşı cinsel bağın çözülememiş olmasının bir sonucu” olarak değerlendirmektedir. Ona göre böyle bir yaklaşım anaya bağlılığın, insan varoluşunun olumsuz durumunun olası nedenlerinden yalnızca biri olduğu gerçeğini görmezden gelmenin bir sonucudur. Batılı kültür üyelerinden toplumsal yönden bağımsız olmalarını talep eder. Bu yüzden modern bağımlı bireyin kafası karışıktır ve kendi modern toplumu ilkel toplumlardaki gibi bağlılık gereksinimini doyuracak toplumsal ve dinsel kalıplar sunmadığı için çoğu kişi sinir hastasıdır (Fromm, 1995 s. 80).

Fromm anaya bağlılığı, bazı kültürlerin dinsel kalıplarında da dile getirilmekte olan, insan varoluşuna verilen yanıtlardan birinin kişisel bir anlatımı olarak ele almaktadır. Ancak bu yanıt, bireyin tamamen gelişmesiyle çatışmaktadır. Oysa özgürlüğün duygusal veya zihinsel olarak kısıtlanması sonucu işlevsizleştirilmemiş uyumlu bir kardeşlik bağı, dayanışma ve insanca bağlar; anaya ve babaya boyun eğme bağından özünde farklıdır. Bu nedenle kardeşçe duygu ve davranış çözümü öznel bir tercih olarak değerlendirilemez. Bu, insana özgü iki temel gereksinimi, yani çok yakın ilişki içinde, ama aynı zamanda da özgür olabilme; hem bütünün bir parçası, hem de bağımsız olabilme gereksinimini yanıtlayan tek çözümdür. Bu çözüm, engellenmemiş bir bireyselliği ve bağımsızlıkla birlikte giden dayanışma bağlarını geliştirmeyi başaramamış dini veya dünyevi gruplar ve bireysel olarak birçok kişi tarafından uygulanmaktadır (Fromm, 1995 s. 81).

Fromm’a göre insan, akıl ve sevmeye gücünü bugüne kadar yaptığından ötesinde geliştirmeyi başarabilirse, insana yaraşır dayanışma ve hak tanırılık üzerine kurulmuş bir dünya oluşturabilirse, köklerini evrensel kardeşlikte bulabilirse, ancak o zaman insana özgü bir köklülük kazanacak, ancak o zaman dünyayı gerçek anlamda insana yaraşır bir vatana dönüştürebilecektir (Fromm, 2002 s. 59; Fromm, 1990b s. 73, 74). Bu yaklaşım Fromm için evrenselliğin ve insanlığın evrensel birliğinin ne denli önemli olduğunu açık bir biçimde göstermektedir.

Fromm anaerkillik ve ataerkillik olgularının günümüzdeki durumunu hümanizmin temel ilkeleri çerçevesinde ele alarak şu değerlendirmeleri yapar: on altıncı yüzyıldan beri, özellikle Protestan ülkelerde ataerkilliğin ruhun yeniden doğuşu, ataerkilliğin hem olumlu hem de olumsuz yönlerini göstermiştir. Olumsuz yönü insanın devlete, geçici güçlere, kendi yaptığı yasaların ve seküler hiyerarşilerin giderek artan önemine yeni bir form içinde boyun eğmesidir. Olumlu yönü ise,

akılcılığın ve nesnellik ruhunun gelişmesi, aynı zamanda da bireysel ve toplumsal bilincin ilerlemesidir. Bugün bilimin ulaştığı gelişme, insanlığın ürettiği rasyonel düşüncenin en etkileyici görüngülerinden biridir (Fromm, 2002 s. 55; Fromm, 1990b s. 69, 70).

Fromm'a göre anaerkilliğin olumlu olumsuz pek çok özelliği çağdaş Batı toplum yapısında hala etkisini sürdürmektedir. İnsanların eşitliği, yaşamın kutsallığı, bütün insanların tabiatın imkânlarını paylaşmaya hakları olduğu düşüncesi, doğal yasa, insancılık (hümanizma), aydınlanma düşüncesi ve demokratik toplumculuk olumlu özelliklere örnek gösterilebilir. Bu düşüncelerin tümünün ortak yönü, bütün insanların Toprak Ana'nın çocukları olduğu, onun tarafından beslenmeye hakkı olduğu şeklindeki hümanist görüştür. Bütün insanlar, koşulsuz olarak mutluluk ve sevgiyi hak etmektedirler. Bütün insanların kardeşliği düşüncesi, onların aynı annenin hiçbir ayırım gözetilmeksizin mutluluk ve sevgiyi hak eden çocukları olduğu anlamına gelişim göstermiştir. Ataerkil ve anaerkil ruhun olumlu yönlerinin karışımı olan ilerici gelişimin yanında, her iki ilkenin olumsuz yanları da gelişmiştir. Irkın ve ulusun putlaştırılmasıyla karışık bir biçimde devlete tapma, faşistlik, Nazilik ve Stalincilik, devlete ve klana tapmanın en açık örnekleri, bu iki ilkenin olumsuz yanlarının Führer kişiliğinde somutlaştırılmasıdır (Fromm, 2002 s. 55; Fromm, 1990b s. 70, 71).

Burada dikkatten kaçmaması gereken husus şudur: Fromm'un bu yaklaşımı, insanlarda doğal bir duygu olan vatan sevgisi ile ilişkili olmayıp, milliyetçiliğin fanatik, toleranssız, militarist ve yabancı halklara tepeden bakan, onları hor gören görünümüne yöneliktir. Fromm milliyetçiliğin bu biçimini egoizmin büyük çapta örgütlenmesinin özü olarak değerlendirir. Ona göre böyle bir milliyetçilik, hümanizmin idealleriyle açıkça çatışır. Vatanseverlik başka milletlerden, uluslardan ya da ülkelerden nefret etmeyi gerektirmez.

Fromm'un eserlerini hümanizmin evrensellik ilkesi bağlamında detaylı olarak incelediğimizde şu sonuçları elde ettik: Fromm insanların evrensel kardeşliği olgusunu kandaşlar arası cinsel ilişki tabusu (ensest), anaerkillik ve ataerkillik kavramlarıyla ilişkili olarak antropolojik ve psikolojik bir yaklaşımla ele almaktadır. Görülmüştür ki, hümanizmin evrensellik ilkesi Fromm'un eserlerinde çok güçlü

olarak savunulmakta; bu durum hümanizm ile Fromm'un görüşleri arasında bu ilke bağlamında uyumluluk olduğunu ortaya koymaktadır.

2.1.3. Yaygın Ahlaki Erdemlerin Değerliliği İlkesi

Karşılaştırmasını yapmakta olduğumuz bu iki yaklaşımın ikisi de, çoğu toplumda yaygın biçimde kabul gören ve insanlığın uygarlık mirası olan etik bilgeliğin ortaya koyduğu erdemleri gerekli görürler. Bu prensipler: doğruluk, sözünde durma, hile yapmamak gibi davranışları zorunlu kılan dürüstlük (integrity); vefayı içinde barındıran güvenilirlik (trustworthiness); hüsnü niyet, başkalarına kötü davranmama, özel mülke ve kamu malına zarar vermeme, yardım severlik gibi özelliklerin harmanlanmış hali olan âlicenaplık (benevolence); minnettarlık, sorumluluk, adalet, hoşgörü, işbirliği gibi niteliklerle gerçekleştirilecek olan tarafsızlık (fairness) gibi erdemlerdir (Kurtz, 2000 s. 201; Fromm, 1994a s. 202; Fromm, 1950 s. 171). Bu erdemler öldürme, yaralama, gıda, giyecek, barınma gibi temel gereksinimlerinden mahrum bırakma, kaçırma, rehin alma, kan davası, masum insanları korkutma, tehdit, tecavüz, cinsel istismar, insanlık dışı cezalar verme, dayak, işkence, psikolojik baskı, kindarlık, kabalık, iftira, hakaret, itham, ima, küçük düşürme, istismar, ihmal, hırsızlık, yağma, gasp, yalan söylemek, aldatmak, ihanet etmek, sorumsuzluk, önyargı, ayrımcılık, bağnazlık gibi kötü muamelelerin ortadan kalkmasını zorunlu kılar (Kurtz, 2000 s. 149, 150; Fromm, 1996 s. 215).

En özlü biçimiyle “altın kural” yani “kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davranmak” ya da negatif yönüyle ifade edecek olursak, “kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapmamak” ilkesi binlerce yıldır bütün bu ahlaki gereklilikleri evrensel olarak dile getirmektedir (Kidder, 1996 s. 25, 26). Olumlu biçimiyle Matta İncili'nde yer alan bu öğretisi (Matta, 2012 s. 14), pek çok ahlaki disiplinde farklı şekillerde ifade edilmiştir.

2.1.4. Hümanist Bir Toplum Yapısının Zorunluluğu İlkesi

Şimdi de hümanist düşüncenin vurguladığı diğer bir konuya geçelim: Platon, Diyaloglar'ında bir kişinin kötü bir çevrede değer merkezli bir yaşam sürmesinin ne

denli güç olduğunu göstererek iyi bir toplumdaki iyi birey olgusuna dikkat çeker (Lamont, 1997 s. 307). Ahlaki olgunlaşmayı karakter gelişimiyle ilişkilendiren Aristoteles ise politik toplumun ya da siyasal organizasyonun ideal örneği olduğuna inandığı “polis”in iyi hayata ulaşma konusunda sağlayabileceği katkıya vurgu yapar (Cevizci, 2016 s. 60). Böyle bir toplum yapısı idealiyle, Muallim-i Sani olarak bilinen Farabi’nin Fusulü’l-Medeni’sinde de karşılaşmaktayız. Aristoteles felsefesinin takipçisi olan Farabi, bu toplumu “Medinetü’l-Fadıla” (erdemli şehir) olarak kavramlaştırır ve bu kavramla “sakinlerinin, insanın gerçek varlığı, varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için gereken şeylerin en mükemmelinin elde edilmesi hususunda birbirine yardım ettiği” bir toplum yapısına işaret eder (Özcan, 2017 s. 64). Hegel de “yetkin bir adil düzen”de modern insanın kişisel uyum ve kendini gerçekleştirme sürecinde destek verebilecek toplumsal kurumları ortaya çıkarma konusunda özel bir gayret göstermiştir. Hegel’e göre akıl bu düzende gerçekleşebilir. Adalet ve mutluluk bu düzende birbiriyle uyur. Ancak Hegel kamusal topluluğun siyasi yargı gücünü diğer bir deyişle kamuoyunu bu uyuşmanın garantisi olabilecek nitelikte görmez. Ahlaki fikrin gerçekleşmesini devlet salt varlığı dolayısıyla üstlenmelidir (Habermas, 2014 s. 223). Hegel böylece etik anlayışında öznel ve soyut bir ahlaklılıkla yetinmek yerine, etiği ve bireyin ahlaki yaşamını toplumsal normlar, kurumlar ve pratikler temeli üzerinde nesnel bir yapıya kavuşturmak ister (Cevizci, 2018a s. 270).

Liberal felsefenin yirminci yüzyıldaki etkili teorisyenlerinden John Rawls da, ahlakı adaletle ve toplum sözleşmesiyle ilişkili olarak değerlendirmiş ve iyi düzenlenmiş bir toplum (well-ordered society) modeli geliştirmiştir (Rawls, 1971 s. 397-405). Buna göre özgür rasyonel bireyler beraber yaşamının ahlaksal ve adaletli koşullarını belirleyip oluşturlarken bir eşitlik konumu içinde olmaları vazgeçilmez bir koşuldur. İnsanlar birlikte iyi şartlarda ve toplumsal işbirliği içinde yaşamının temellerini bir sözleşme yoluyla oluşturabilirler (Cevizci, 2016 s. 48).

Hümanist düşüncenin de üzerinde önemle durduğu bu konuyu sosyo-ekonomik ve politik bir bağlamda ele alan Fromm, eserlerinde bu konuya oldukça geniş yer vermiştir. Fromm’a göre kişilerin kendi öz değerleri olarak saydıkları değerlerle, farkında olmasalar da onların düşünce ve edimlerine yön veren mevcut toplumsal değerler arasında çoğunlukla farklar ve karşıtlıklar vardır. Dini ve

toplumsal geleneklerin belirlediği “bireysellik, sevgi, duygu birliği, umut” gibi değerler, sanayi toplumlarında insanların bilincinde olduğu resmi değerlerdir. Fakat bu değerler, toplumun çoğunluğu için artık ideolojik bir anlam içermektedir ve insanların davranışlarını yönlendirme konusundaki etkinliğini yitirmiştir. Fromm’a göre gerçekte insanların davranışlarını yönlendirmekte olan, fakat bunun bilincinde olmadıkları değerler, “bürokratik sanayi toplumunun toplumsal dizgesinin ortaya çıkardığı mülkiyet, tüketim, toplumsal konum, eğlenme, hoşça vakit geçirme” gibi değerlerdir. Bireyin “bilinçli ve etkin olmayan değerler”le, “bilinçsiz ve etkin olan değerler” arasında çelişki içinde kalması, kişiliğine zarar verir. Kendine öğretilenlere ve bu öğretilerin gerektirdiği davranışlara aykırı hareket etmek, bireyin suçluluk hissetmesine, kendine ve diğer insanlara güvenini yitirmesine neden olur. Genç kuşak bu uyuşmazlığı saptamıştır ve buna karşı ödünsüz bir tavır almaktadır (Fromm, 1995 s. 100).

Fromm, “tam olarak gerçeği dile getirmek için, çeşitli baskı altında tutulma derecelmelerinden; yani dil, mantık ve içerik bakımından süzgeçten geçerek bilince ulaşılmasına izin verilme durumlarından” söz eder. Kendimizi bu süzgeçlerden kurtarıp, farkındalığımızı eylemlerimizle bütünleştirdiğimiz ölçüde, bu baskı hafifletilebilir ve “kendi içimizdeki insanlığın en derin kaynağıyla yani tüm insanlıkla” ilişki kurabiliriz. Bu baskının tümüyle kalkması sağlanırsa bireyin bilincine karşı duran bilinçdışı da ortadan kalkacaktır. Fromm’a göre ancak bu gerçekleştirilirse “doğrudan ve dolaysız yaşantı”nın oluşması sağlanır (Fromm, 1960 s. 127; Fromm, 2010a s. 91). Bu yaşantı ön kararların, önyargıların, koşullanmaların bağımlılığından sıyrılıp, yeni çözümlere, yaratıcılığa açık olarak yönünü gerçeğe dönmektir. Bu tür biliş, Spinoza’nın bilginin en ileri biçimi olan sezgi (intuition) olarak nitelediği biliştir (Fromm, 1960 s. 133; Fromm, 1978 s. 97). Fromm böyle bir farkında oluş halini artırma sürecini, “uyanma, insanın gözünü açması ve önünde ne olduğunu görmesi” süreci olarak değerlendirmektedir. “Farkında olmak” demek, yanılgıya düşmemek demektir; bunun başarılması ise bağımsızlığa ulaşma sürecini oluşturmaktadır (Fromm, 1995 s. 78, 79).

Fromm, kişinin bu farkındalığı ne kadar geliştirirse ve ne ölçüde gerçekliği toplumun kendine sunduğu bir veri olarak kabullenmeyip kendisi kavrama konusunda başarılı olursa, kendisini o ölçüde güvende hissedeceğini belirtmektedir.

Çünkü “herkesin ortak görüşüne ne kadar az bağımlı olursa, toplumsal değişiklik ona o denli az tehlikeli görünecektir. İnsan ırkı kendi içinde kendi gerçeklik bilgisini geliştirmek, dolayısıyla hakikati aşağı yukarı bulmak, tahmin etmek eğilimi taşır”. Fromm burada sözünü ettiği, fizikötesi “hakikat” kavramı olmayıp, kuruntu ve spekülasyonun asgari düzeye inmesi anlamına gelen “tahmin etmenin artması” kavramıdır. (Fromm, 1995 s. 78).

Fromm insanın, sadece topluma egemen olabilir ve ekonomik çarkı insan mutluluğunun amaçlarının hizmetine tahsis edebilir; ayrıca sadece toplumsal sürece etkin bir biçimde katılırsa, şu anda kendisini umutsuzluğa sürükleyen şeyi (yani yalnızlık ve güçsüzlük duygusunu) yenebileceğini dile getirmektedir. Fromm’a göre günümüzde insana en çok acı veren şey, yoksulluk olmayıp, büyük bir çarkın küçük bir dişlisi, bir robot haline gelmiş olması ve yaşamının boş ve anlamsız olmasıdır. Her çeşit yetkeci/otoriter dizgeye karşı, ancak demokrasinin gerilememesi, tam aksine gelişip güçlenmesi ve son yüzyıllar boyunca özgürlük için mücadele eden insanların kafalarındaki amaçların gerçekleştirilmesiyle zafer elde edilebilir. Nihilizmin güçlerine karşı demokrasinin zaferi sadece, insan aklının alabileceği en güçlü inancın, yaşama ve hakikate olan inancın ve bireysel benliğin etkin ve kendiliğinden gerçekleşmesini içeren bir özgürlük anlayışına olan inancın insanlara aşılabilmesiyle kazanılabilir (Fromm, 1996 s. 218).

Özgürlük insan olmanın bir gereğidir. Ne kadar fiziksel yönden yaşamı sürdürme alanını aşarsak (yücelirsek), korku, güçsüzlük, yetersizlik, narsisizm ve bağımlılık gibi duygulara kapılmazsak, o kadar zorlayıcı durumları da aşabilir ve yücelebiliriz. “Sevgi, sevecenlik, mantık, ilgi, bütünsellik ve kimlik”, bunların tümü özgürlüğün sonuçlarıdır ve özgürlükle beraber ilerleyebilirler. Siyasal özgürlük de, tam anlamda insan olma durumunun gelişimine ne kadar katkıda bulunuyorsa o kadar insan özgürlüğünün de bir koşulu olur. Yabancılaşmış bir toplumda ortaya çıkan ve aslında insanı kendi doğasından uzaklaştıran sözde siyasal özgürlüğün, özgürlüksüzlükten bir farkı yoktur (Fromm, 1995 s. 99, 100).

Fromm’a göre özgürlük çağdaş insan için iki yönlü anlam taşımaktadır. İnsan, geleneksel yetkilerden kurtularak özgürleşir ve bir "birey" olur. Ancak bir yandan da soyutlanmış ve güçsüz bir halde, kendi dışında birtakım amaçlar için bir araç olur. Bu koşullar onu hem kendine ve hem de diğer insanlara yabancılaştırır, ayrıca onun

benliğini hiçe sayar, onun insan yanlarını zayıflatır ve hayata karşı ürkekleştirir. Bireyi yeni türde bağımlılıklara boyun eğmeye hazır kılar. Diğer yandan olumlu özgürlük, bireyin gizilgüçlerinin ve insanca yetilerinin tam olarak gerçekleşmesi, aynı zamanda “doğrudan ve dolaysız yaşantı”nın hayata geçirilmesi demektir. Günümüzde özgürlük, kendi dinamizminin mantığıyla hareket ederek kendi karşısına dönüşme tehlikesi içine girdiği için kritik bir noktadadır. Fromm demokrasinin geleceğini, Rönesans'tan bu yana çağdaş düşüncenin ideolojik amacı olan bireyselliğin gerçekleştirilmesinde görür. Günümüzde yaşanan kültürel ve siyasal kriz, bireyselliğin aşırı boyutlara ulaşmasının bir sonucu olarak görülse de, gerçek neden bireysellik sandığımız şeyin boş bir kabuktan ibaret olmasıdır. Özgürlüğün zaferi, ancak demokrasinin, yeni bir toplum geliştirmesiyle mümkün olabilir. Demokratik ilkelere oluşturulan temel üzerine kurulu bu yeni toplumda, kültürün amacı ve hedefi, bireyin oluşması, gelişmesi ve mutluluğu olmalıdır. Bu toplumda yaşamdaki başarıyı veya başka herhangi bir şeyi haklılaştırmak için yapay nedenler oluşturmaya gerek olmamalıdır. Birey ister devlet olsun ister ekonomik çark, kendi dışındaki hiçbir güç veya yetke tarafından kandırılmamalı, kullanılmamalı, bunlara boyun eğmek zorunda bırakılmamalıdır. Bu toplumda bireyin bilinci ve idealleri, kendi dışındaki birtakım taleplerin içselleştirilmesiyle oluşmamalıdır. Bireyin kendi gerçek idealleri ve bilinci olmalı ve birey, kendi benliğinin başkalarınınkinden farklı özelliklerinin sonucu olarak ortaya çıkan amaçları dile getirebilmelidir. Bu amaçlar, modern dönemin daha önceki evrelerinde tam olarak gerçekleştirilemedi. Gerçek bireyselliğin gelişmesi için gerekli maddi koşullar bulunmadığı için ideolojik çerçevenin dışına çıkma şansı oluşmadı (Fromm, 1996 s. 214).

Fromm eserlerinde eski teorileri eleştirel bir gözle yeniden incelemenin bizi gerçeğe daha çok yaklaştırdığını sıkça dile getirmektedir. Ama toplumsal çelişkiler ve zorlamalar ideolojik aldatmaca ve manipülasyonu ön plana çıkardıkça, toplumsal yaşantıdaki düzensizlikler ve akıl dışılıklar insanların garip tutkulara kapılmalarına neden olup, akıllarını kullanmalarını engelledikçe, gerçeğe daha fazla yaklaşma ve de ulaşma olanağı tükenmektedir. İnsan için, sömürünün olmadığı, bu yüzden de bunu ört bas etmek ya da meşru göstermek için akıldışı birtakım ideolojilerin üretilmediği bir toplum yapısı gereklidir. Ancak temel çelişkilerini çözebilmiş, toplumsal gerçeklerin saptırılmadan tanınabildiği bir toplumda insan aklını tam

olarak kullanabilir ve gerçeğin çarpıtılmamış halini kavrayabilir. Diğer bir deyişle, ancak ondan sonra gerçeği dile getirebilir. Fromm'a göre gerçek (truth) kavramı tarihsel ve görecelidir. Bir toplumda akılcılığın egemen olması ve çelişkilerin ortadan kaldırılması oranında ve o netlikte ortaya çıkar. İnsan gerçeği ancak toplumsal yaşantısını insana yaraşır, akıllı ve değer odaklı bir biçimde düzenlediği, korkusuz ve bunun sonucunda da ihtirassız olarak kurabildiği ölçüde gerçek yönleriyle tanıyabilecektir (Fromm, 1980 s. 4; Fromm, 1991 s. 11).

Fromm bu bağlamda mevcut sanayi toplumundaki akıl ile duygu arasında var olan trajik oransızlığa dikkat çeker; diğer yandan Fromm'a göre insanlık tarihinin, giderek artan farkındalığın tarihi oluşu da yadsınamaz. Bu farkındalık, hem insanın kendi doğasına hem de kendinin dışındaki doğanın olgularına yönelik bir farkındalıktır. Fakat bu farkındalığa rağmen insanlık hâlen at gözlüklerinden kurtulamamıştır. Ancak eleştirel mantığıyla evrene ve insana değin birçok şeyi keşfedebilmiştir. Henüz bu keşif sürecinin çok başındadır. Fromm gelinen noktada insan için gerçek sorunun, şu an sahip olduğu bilgilerin kendine sağladığı yıkıcı güçlerin, bilgisini bugün düşleyemeyeceği boyutlara ulaştırmasına imkân sunup sunmayacağı yahut var olan temeller üzerinde gerçekliğin tam anlamıyla eksiksiz bir vizyonunu elde etme şansını yakalayamadan kendini yok edip etmeyeceği olduğunu düşünmektedir. Bu sorulara verilecek yanıtın insanlık için olumlu bir yanıt olmasını Fromm şu koşula bağlar: insanlık tarihindeki birçok dönemde insanların başkalarını egemenlikleri altına almak, boyun eğdirmek, aynı zamanda da bu durumu meşrulaştırabilmek amacıyla oluşturdukları ve toplumun bireylerine çeşitli hileli yollarla “sahte bir bilinç” empoze eden toplumsal çelişkiler, akıl dışılıklar yok edilmeli veya en azından var olan toplumsal sistemi sürdürmek adına ileri sürülen mazeretler, insanın eleştirel düşünme becerisini ortadan kaldırmayacak kadar azalmalıdır (Fromm, 1995 s. 78). Fromm ticari reklamlar ve siyasi propagandalar da dâhil, bu tür modern düşünce manipölasyonlarının tamamını hipnoz tekniklerine dayanan beyin yıkama yöntemleri olarak değerlendirmektedir (Fromm, 1961b s. 26).

Fromm, var olan gerçekliğin ve gerçekliği geliştirebilmek için elimizdeki mevcut seçeneklerin farkında olmamızın, bu gerçekliği değiştirme konusunda katkı sağlayacağını ve bu gerçeklikteki her gelişmenin, düşüncelerin daha berraklaşmasına yardım edeceğini vurgular. Ona göre bilimsel akıl yürütme ve bilimsel mantığın

zirveye çıktığı günümüzde, eski koşulların atıl yükü altındaki toplumların, “sağlıklı bir toplum”a dönüşmesi, ortalama insanların bile bir bilim insanı gibi mantığını nesnel olarak kullanmasına olanak sağlayabilir. Çünkü Fromm bunun, özünde zekâyla ilgili bir sorun olmadığı, toplum yaşamındaki akıl dışılığın, daha açık ifade edecek olursak kaçınılmaz olarak aklın karışmasına yol açan akıl dışılığın sonucunda ortaya çıkan bir sorun olduğu görüşündedir (Fromm, 1995 s. 78, 79).

Fromm maksimum üretim ve tüketim üzerine değil, insanın tam olarak gelişimi üzerine kurulu endüstriyel bir toplum inşa etmenin aslında bizlere gösterildiği kadar zor olmadığını, bunun pekâlâ mümkün olduğunu savunur. Ancak bunun için elbette ki sosyal yapımızda, tüm hedeflerimizde, üretim önceliklerimizde ve yönetim metotlarımızda radikal bir değişim zorunludur (Fromm, 1970b s. 67). Üretim-tüketim modelinde böyle bir değişiklik nasıl gerçekleşebilir? Fromm’a göre en önce, toplumun pek çok ferdinin, var olan tüketim modelini değiştirecek şekilde davranması gerekmektedir. Burada asıl olan, tüketimden tamamen uzak veya yoksulluk içinde yaşamak değildir. Bunun için yapılması gereken, yaşamı yadsıyan tüketimi yaşamı onaylayan tüketimle değiştirmektir. Bu iki tüketim türünün ayrımını yapabilmek için de, yaşam nedir, etkin olmak ne demektir ve neler harekete geçirici, özendirici, uyarıcı etki yapar sorularını doğru olarak yanıtlamış olmak, ayrıca bunların karşıtlarının neler olduğunu bilmek gerekir. Bir giyecek, bir sanat eseri veya başka herhangi bir şey, her iki tür tüketim kategorisinde de yer alabilir. Tüketim statüyü simgelemenin veya sermaye yatırımı olmanın ötesine geçerse, insandaki güzel olanı tanıma ve ayırt etme duygusunun gelişmesine olanak sağlar. Böylece de gerek olmayan veya yalnızca tembelliğe neden olan tüketim, çekiciliğini kaybedecektir (Fromm, 1995 s. 133, 134).

Fromm tüketicinin şimdiye kadar, sanayi tarafından beyninin yıkamasına karşı çıkmadığını, hatta sanayiye bu konuda cesaretlendirdiğini ve teşvik ettiğini dile getirmektedir. Sanayiye kendisinin istediklerini üretmeye zorlamak ve istemediği şeyleri ürettiğinde zarar etmesine neden olmak, yani onu denetlemek tüketicinin elindedir ve tüketici bu gücünün farkına varmalıdır. Fromm böyle bir dönüşümü sanayinin egemenliğine karşı tüketici devriminin gerçekleşmesi olarak değerlendirir. Sanayide etkili olan güçler devlet yönetiminde etkili olmaz ve devlet eliyle tüketiciyi manipüle etme imkânını yakalayamazsa, bu dönüşüm hiç de uzak bir hedef değildir.

Ancak Fromm’a göre sadece tüketiciler değil, aslında şirketlerin yöneticileri de yabancılaşmış sistemin bir parçasıdır; bu sistemin yaratıcısı değil, tutuklularıdır (Fromm, 1995 s. 134, 135). Bu yüzden sağlıklı bir toplum yapısının oluşturulması sadece tüketiciler için değil, toplumun her kesiminden bütün bireylerin öz benliği için olumlu sonuçlar doğuracaktır.

Fromm hümanist bir toplumsal dönüşümün sağlanabilmesi için, çalışma ve tüm diğer toplumsal yükümlülüklerin, bireyi toplumsal sorumluluktan üzerine düşenleri gönüllü olarak kabul etmesine olanak sağlayacak biçimde çekici kılınmasını gerekli görür. Yani birey, açlık tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı için çalışmamalıdır. Çünkü yaşam hakkı hiçbir koşulda sınırlı olmamalıdır ve bu hak yaşamak için gereken temel ihtiyaçlara ulaşılması hakkını, bunun yanında eğitim ve sağlık hizmetleri alma hakkını içermektedir (Fromm, 1995 s. 136, 137).

Fromm’a göre geldiğimiz noktada insanlığı iki tehlike beklemektedir: bunlar savaş ve robotlaşmadır (Fromm, 2002 s. 352; Fromm, 1990b s. 392). Fromm robotlaşma tehdidine karşı insanlık için tek seçeneği, insancıl toplumculuk (humanistic communitarianism) olarak görür. Bunun için de birey, toplumdaki yüce yerine tekrar çıkarılmalı ve asla bir araç, başkaları veya kendi tarafından kullanılan bir şey olmamalıdır. İnsanın insanı kullanması sona ermeli, ekonomi insanın gelişimine olanak sağlamak için onun hizmetine tahsis edilmelidir. Sermaye emeğin, eşya yaşamın hizmetinde olmalıdır. On dokuzuncu yüzyıla hâkim olan sömürücü ve biriktirici yönelişlerin, günümüze hâkim olan alıcı ve pazarlayıcı yönelişlerin yerine, bütün toplumsal düzenlemelerde üretici yönelişi gerçekleştirebilmek hedeflenmelidir. (Fromm, 2002 s. 353; Fromm, 1990b s. 393, 394). Fromm, bireyin içinde kendini gerçekleştirme olanağını yakalayabileceği böyle bir toplumda değerler için nihai kaynağın teknik değil, insan olması gerektiğini savunur. Tüm planlamaların ölçütü, maksimum üretim yerine, optimum insan gelişimi olarak dönüştürülmelidir (Fromm, 1995 s. 109).

Erich Fromm önermiş olduğu bu sağlıklı toplum yapısı için katılımcı yönünün güçlendirildiği daha çoğulcu bir demokrasiyi savunur. Bu noktada Fromm, “optimal merkezileştirme ya da sorumluluğun tek merkezde toplanması” ile “bütün kademelere optimal ölçüde dağıtılması” olgularının birleştirilmesinin (entegrasyonunun), aslında uzay yolculuklarına teknolojik çözümler bulmaktan daha

zor olamayacağını belirtir ve bu yönde bir araştırmanın neden yapılmadığını sorgular. Fromm bu sorunun yanıtının, içinde bulunduğumuz koşullardaki önceliklerimiz sebebiyle toplum düzenimize insancıl bağlamda daha uygun çözümler bulma motivasyonumuzun çok zayıf olmasından kaynaklandığını düşünmektedir (Fromm, 1995 s. 115-116). Yani yeterince kaygılı ve ilgili olunursa, aslında uygun yöntemler geliştirmenin önünde büyük engeller bulunmamaktadır.

Günümüz toplumlarındaki siyasal ve ekonomik sorunlardan sonra kültür alanındaki sorunlara bir göz atacak olursak, Fromm bu alanda da aynı nitelikte değişikliklerin gerektiğini belirtir: “Edilgin tüketici kültüründen etkin, katılımcı bir kültüre geçilmelidir”. Fromm toplumun “yaşama hizmet eden bir toplum”a dönüşmesinin tüketimin niteliğini değiştireceği, dolayısıyla içinde bulunduğumuz sanayi toplumundaki mevcut üretim modelinin de değişeceği görüşündedir. Fakat böyle bir değişim bürokratik yönergelerle değil, yaşamı geliştiren ve yaşamı engelleyen gereksinimler arasındaki farkın ayırımına varabilecek nitelikte eğitilmiş bir nüfusun incelemeleri, araştırmaları, tartışmaları ve karar veren konumuna ulaşmaları neticesinde gerçekleşebilir (Fromm, 1995 s. 133). Fromm son yıllarda Avrupa’nın ve Amerika’nın birçok yerinde görülmekte olan gelişmelerin, hümanist geleneklere daha çok değer verme doğrultusunda oldukça güçlü bir eğilim sergilediği görüşündedir. Bu yeni “anlamli bir yaşam” arayışı sadece küçük ve soyutlanmış gruplarda ortaya çıkmamış, Katolik ve Protestan kiliselerde ya da tamamen farklı toplumsal ve siyasal yapılara sahip ülkelerde de güçlü hareketlere dönüşmüştür. Bu yeni hareketlere inananlarla inanmayanlar bir noktada birleşmektedir. Çünkü eylemlerin ve insan davranışlarının yanında kavramlar önemini yitirir (Fromm, 1995 s. 146).

Fromm bu yeni yaşam biçimini daha açık olarak şu ilkelere dile getirmektedir:

İnsanın gelişmesi için kendi ben'inin dar duvarlarını, hırsını, bencilliğini, türdeşlerinden ayrı olma durumunu, yani temel yalnızlığını aşması gereklidir. Dünya ile ilişkili ve onun bir parçası olmak, etkilenebilir nitelikte, ama kimlik sahibi ve bütünlük içinde bulunmak, canlı olan her şeyden zevk duymak, yeteneklerini çevresindeki dünyaya boca etmek, “ilgili bir insan” olmak, ancak ve ancak bu aşma’nın gerçekleşmesiyle olanaklıdır (Fromm, 1995 s. 147).

Kısacası, Fromm'un kendi kavramlaştırmasıyla ifade edecek olursak, sahip olmak ve kullanmak değil de olmak odaklı bir yaşamın gerçekleştirilebilmesi için, hırsı ve egomaniyi yenmek zorunludur (Fromm, 1995 s. 147).

Sanayi toplumunun yapısında bulunan, ancak ölümcül bir bürokrasiyle, yapay tüketimle ve özellikle yaratılmış can sıkıntısıyla boğulmuş olan yapıcı güçler, eğer yeni bir umutluluk duygusuyla, ... toplumsal ve kültürel dönüşümle harekete geçirilirse; eğer birey özgüvenini yeniden kazanırsa; ve eğer insanlar kendiliğinden oluşan gerçek bir küme yaşantısında birbirleriyle iletişim kurabilirlerse, yeni ruhsal-tinsel yaşantı biçimleri ortaya çıkacak, gelişecek ve zaman içinde bu yaşantılar birleştirilerek toplumsal geçerliliği olan tümel bir sistem oluşturulacaktır (Fromm, 1995 s. 150).

Fromm daha önce birçok konuda dile getirdiği gibi burada da her şeyin, kişinin gerçek manada canlı olmasına ve kendisinin varoluş sorununa, cevaplarını bürokratlardan beklemeden çözüm arayacak cesareti göstermesine bağlı olduğunun altını çizer (Fromm, 1995 s. 150).

Erich Fromm toplumsal değişimi sağlamak için, işlevi yalnızca siyasal etkinliği etkilemek olmayan, aynı zamanda yeni bir yaklaşım oluşturmak, insanları dönüştürmek ve yeni düşüncelerin çoğu kişide olumlu değişmelere yol açtığını göstererek halkı siyasi kavramlardan daha fazla etkilemek olan sivil toplum hareketlerini önermektedir. Bu kapsamda gerçekleştirilecek kulüp çalışmaları, yeni bir felsefeyi, bir “yaşam sevgisi felsefesi”ni benimsemeliler. Bu kulüplerin üyeleri bu felsefenin insan ilişkilerinden politikaya, sanattan toplumun işleyişine pek çok alandaki yansımalarına tanıklık edeceklerdir. Bunların en temel özelliği, bu insan etkinliklerinin hiçbirinin diğerlerinden soyutlanmaması, hepsinin birbiriyle ilişki halinde anlam kazanması olacaktır. Fromm bu yeni hareketin, insanların ve tüm kültürün dönüşümünü hedefleyen bir kültür hareketi olması gerektiği görüşündedir. Bunun bir sonucu olarak bu hareket toplumsal, ekonomik ve siyasi konularla, ayrıca kişiler arası ilişkilerle, sanatla, dille, yaşam biçimleriyle ve değerlerle ilgilenmelidir. Kulüpler kültürel, sosyal ve kişisel merkezler olmalı, bundan dolayı siyasi bir kulübün yapacaklarından çok daha büyük görevler yüklenmelidir. Aynı zamanda bunların, siyasi kulüplerin oluşturabileceğinden çok daha fazla veya en azından farklı bir bağlılık şekli oluşturabilmeleri gerekir. Kulüpler özünde bir siyasi örgütten farklı

olmalıdır gerçi fakat siyasete karşı ilgisiz olmamalıdır. Aksine siyasi konular ciddi biçimde tartışılarak açıklığa kavuşturulmaya çalışılmalıdır. Aldatıcı söylemlerin arkasındaki gerçeklikler gün yüzüne çıkarılmalı ve dikkatler asıl sorunlara çekilmelidir (Fromm, 1995 s. 167)

Fromm bu gruplara duygusallıktan uzak, realist, samimi, cesur ve etkin bir yeni yaşam şekli geliştirme sorumluluğu vermektedir. Ayrıca kinizmin sınırına dayanan katı gerçekçiliğin veya duygusallıktan uzak olmanın, köklü bir inançlılık ve umutla birleştirilme zorunluluğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu iki durum genelde zor bir araya gelen konulardır. Çoğunlukla inanç ve umut sahibi kişiler gerçekçi olmazlar; gerçekçilerinse inancı ve umudu olmaz. Fromm içinde bulunduğumuz koşullardan kurtulabilmek için gerçekçilikle inancın, insanlığın bazı büyük öğreticilerinde olduğu gibi tekrar birleştirilmesi gerektiğine inanır (Fromm, 1995 s. 168, 169).

Bu kulüpler ve gruplarla ilgili olarak Fromm grup üyelerinin söylemlerinin öneminin altını çizer. “Sahip olmak” veya “kullanmak, yararlanmak” konularını yabancılaşmış emelleri için ustaca kullananların dilinden kaçınılmalı, kendi etkinliklerinin öznesi olan insanın duygu ve düşüncelerini başarıyla ifade edebilecek yeni bir dil üretilmelidir. Aynı zamanda üyelerin tüketim alışkanlıkları da farklı olmalıdır. Bu asgari tüketimde bulunma anlamına gelmez, fakat anlamlı ve hayatın gereklerine hizmet eden bir tüketim olmalıdır. Bu kişiler, kendilerini değiştirme yönünde çaba harcayacak, hem etkilenebilir hem etkin kişiler olacak; düşünmeyi, belli bir konuda yoğunlaşmayı, sakin olma sanatını, sürüklenip gitmemeyi, hırslı olmamayı öğreneceklerdir. Çevrelerindeki dünyayı anlamak için, onları harekete geçiren, yönlendiren güçlerini anlamaya; “ben”lerini aşmaya ve dünyaya “açık” olmaya; kendi duygularına ve düşüncelerine göre davranmaya, bunlara güvenmeye, akıl yürütmeye, kendi seçtikleri yolda yürümeye çalışacaklardır. Optimum bir özgürlüğe, yani gerçek bir bağımsızlığa ulaşmak için çaba harcayacaklardır. Hangi türden olursa olsun putlara tapmayı ve onlara bağlı olmayı terk edeceklerdir. Geçmişleriyle, geldikleri yerle, aileyle ya da toprakla olan hastalıklı bağlarından kurtulacak ve bunların yerine sevgiyi, eleştirel ilgiyi ikame edebileceklerdir. Sadece kendi içinde derinlere kök salarak, kendine inanarak ve dünyayla tam bir bağlantı

kurarak elde edilecek bir korkusuzluk duygusunu geliştireceklerdir (Fromm, 1995 s. 169).

Fromm böyle grupların varlık kazanmasının yurttaşlar üzerindeki etkilerinin büyük olacağı görüşündedir. Çünkü bu gruplar, fanatik olmaksızın derin inançlar besleyen, duygusal olmaksızın sevebilen, gerçekçilikle yaratıcılığı birleştirebilen, yaşamı hafife almaksızın cesur olabilen, boyun eğmeksizin disiplinli olabilen bireylerin sevinçli ve güçlü olabileceğini örnekleyerek göstereceklerdir (Fromm, 1995 s. 170). Toplumsal değişim ve dönüşüm belki zaman alacak ve kendi içinde belli güçlükler barındıracaktır ama böylece süreç daha sağlıklı ve insani biçimde ilerlemiş olacaktır. Bu bağlamda Erich Fromm'un bu satırları kaleme aldığı döneme göre yirmi birinci yüzyıl toplumlarının, sosyal medyanın sağlayacağı olanaklar gibi bir avantaja da sahip olduğu savunulabilir. Bu mecranın etkili bir biçimde kullanımı toplumsal bir dönüşüm gerçekleştirme amacına yönelik hiç de küçümsenmeyecek katkılar sağlayabilir.

Görüldüğü üzere, insanca ve değer merkezli bir yaşamın inşa edilebilmesi için hümanist bir toplum yapısının önemine vurgu yapan hümanist yaklaşım, Fromm'un görüşlerinde önemli bir ağırlığa sahiptir. İnsanın yararının topluma egemen olduğu, ekonomik çarkın insan mutluluğuyla ilgili amaçlar doğrultusunda işletildiği ve bireyin toplumsal süreçte etkin olarak yer aldığı bu toplumu Fromm "sağlıklı toplum" olarak kavramlaştırmaktadır. Fromm'a göre nihilizmin, robot gibi otomatlaşmanın, yetkeye ya da putlara tapınmanın, anlamsızlığın, yalnızlığın ve güçsüzlüğün dehlizlerinden çağdaş insanın kurtulabilmesi için böyle bir toplumsal yapının oluşturulması zorunludur. Bu toplum yapısı sözde özgürlükçü değil hümanist anlamda özgürlükçü yanı güçlendirilmiş demokratik bir sosyal yapıyı ve bunu destekleyecek bir yönetim anlayışını gerekli kılmaktadır. İnsanın insanı kullanmayacağı, dayanışmanın esas olacağı bu toplumda insan asla araçlaştırılmaz veya kullanılacak bir nesne haline getirilmez. Herkese onurlu bir yaşam sürdürebilecek gelirin sağlanmasının zorunlu olduğu bu sınıfsız toplumu yönlendiren yönelim üretici yönelimdir. Toplumun yaşama hizmet eden bir topluma dönüşmesi, üretim modelindeki değişikliği de beraberinde getirecektir. Böyle bir toplumsal dönüşüm için Fromm yeni bir yaşam sevgisi felsefesini benimseyen sivil toplum hareketlerini ve kulüp etkinliklerini önermektedir.

2.1.5. Değerlendirme

Öncelikli olarak kısaca hümanizmin ne olduğunu, tarihi gelişimini ve hümanizmi oluşturan temel dinamikleri incelediğimiz bu bölümde asıl amacımız Fromm'un ahlak anlayışındaki hümanist vurguları tespit etmektir. Bu amaçla Fromm'un eserlerini, hümanizmin temel ilkeleri çerçevesinde detaylı olarak inceledik. Elde ettiğimiz bulgular doğrultusunda şu sonuçlara ulaştık:

Hümanist ahlâkî düşünce geleneğinde ve Fromm'un ahlak anlayışında, temel olarak insanın özerkliğine ve aklına dayanan, aynı zamanda da onun doğasını ve yararını esas alan bir değerler sisteminin gerekliliği savunulmaktadır.

Her iki yaklaşımda da insan için neyin iyi, neyin kötü olduğunu anlayabilmek için, onun doğasına bakılması gerekli görülmektedir. Psikoloji bilimi başta olmak üzere tarih, antropoloji ve psikiyatri gibi bilimler bu konudaki en büyük yardımcıları olarak kabul edilmektedir.

İnsan için iyi olanın ölçüsü, onun kapasitesinin ve potansiyelinin bir bütün olarak tam gelişebilmesine destek olabilmesi ve en üst insan olgunluğuna ulaşması için uygunluğudur.

İnsan varlığı araçlaştırılmaz. Hiçbir kurum ya da nesne insan varlığından daha üstün ve değerli olamaz.

Bütün ülkelerin bütün bireyleri bizim biricik dünyamızın eşit vatandaşları ve biricik insanlık ailemizin eşit birer üyesidir.

İnsanca ve değer merkezli bir yaşamın inşa edilebilmesi, hümanist bir toplum yapısına ihtiyaç duyar. Bu toplum yapısı hümanist anlamda gerçek özgürlüklerin artırılmasını ve katılımcı çoğulcu demokrasinin güçlendirilmesini gerektirmektedir.

Sömürü ve aldatmacanın olmadığı bu toplum, insanca dayanışma ve insan kardeşliği üzerine kurulu olmalıdır.

İnsan merkezlilik diğer canlıların ikincil düzeyde önemli olduğu şeklinde yorumlanamaz. Çevre sorunları ve ekolojik problemlerin çözümü konuları tartışmaya açık tutulmalı ve yeni çözüm yolları geliştirmek için hassas ve dikkatli olunmalıdır.

Dürüstlük, yardım severlik, âlicenaplık, sorumluluk, adalet, hoşgörü gibi çoğu toplumda yaygın olan ahlak kuralları, insanlığın uygarlık mirası olan etik değerlerdir. Bu değerler yadsınamaz.

Bütün bu sonuçlardan yola çıkarak, Fromm'un ahlak felsefesini belirgin, tutarlı ve sistemli bir biçimde hümanist ilkelerle beslediği görülmüş; hümanist düşünce geleneğinin özü ve ruhu ile Fromm'un ahlak felsefesi arasında güçlü bir uyumluluk tespit edilmiştir.

2.2. HÜMANİST AHLAK DÜŞÜNCESİNE YÖNELİK İTİRAZLARA FROMM'UN YANITLARI

Fromm hümanist ahlakın bireyin davranışlarını değerlendirirken, kişinin kendisini öncelemesini ve bencilliğini esas aldığı, halbuki aslında ahlâkın hedefinin bu durumu değiştirmek olduğu, ayrıca sadece ceza korkusuyla yahut otoriteye duyulan korkuyla dizginlenebilen insan doğasındaki kötülüğü gözünden kaçırdığı yönündeki itirazları ele alarak hümanist ahlaka yöneltilen şu sorulara net yanıtlar oluşturmayı hedeflemiştir: Varsayalım insan doğuştan kötü değildir, ancak en önemli motivasyonu haz değil mi ve haz, ahlâki ilkelerle çelişiyor mu, veya en azından bu temel ahlaki ilkelere ilgisiz değil mi? İnsanın erdemli olmasına olanak sağlayan biricik etkin güç "vicdan" değil mi ve hümanizmin ahlâk anlayışına göre "vicdan" sahip olduğu önemli konumu kaybetmiyor mu? Ayrıca hümanist ahlak inanca yer vermiyor gibi görünmekte; hâlbuki inanç ahlâkla ilişkili davranışlar için en önemli temeli oluşturmuyor mu? Araştırmamızın bu kısmında hümanizmi bencillikle ilişkilendiren itirazdan başlayarak sırasıyla Fromm'un zevk-haz, vicdan ve son olarak da inanç bağlamındaki bu itirazlara yönelik açıklamalarını ele alacağız

2.2.1. Bencillik

Fromm hümanist düşünceyi bencillikle ilişkili olarak değerlendiren yoruma karşı yaptığı açıklamaya bu yargının arka planındaki toplumsal psikolojiyi inceleyerek başlar. Buna göre bencilliği en büyük kötülük olarak kabul eden ve kişinin kendisini sevmesini diğer insanları sevmesine bir engel olarak gören öğreti, teoloji ve felsefe alanı başta olmak üzere evlerde, okullarda, pek çok film ve kitapta, yani toplumsal ikna işlevi gören bütün mecralarda karşılaşılan genel kabul görmüş bir düşüncedir. "Bencil olmamalısın!" ifadesiyle nesillerdir milyarlarca çocuk

yönlendirilmiştir. Fromm bu cümlelerin anlamını oldukça belirsiz bulur. Birçok insan bu ifadeyi sadece kendini düşünmeyip başkalarını da düşünmek, başkalarını dikkate almayan, başkalarını hesaba katmayan tutum ve hareketlerden kaçınmak etmemek olarak açıklar. Fromm bu ifadenin genelde daha kapsamlı bir manası olduğunu savunmaktadır. "Bencil olmayın!" ifadesi, kişinin içtenliğini ve kişiliğini serbest bir biçimde geliştirmesini kontrol altında tutmak amacıyla etkili bir "ideolojik araç" olarak kullanılmıştır. Buna göre "bencil olmamak", aslında üstü örtülü bir biçimde kişinin kendisinin arzu ettiği şeyleri değil, yetkeyi elinde tutanlar neyi uygun görmüşse onu yapmasına ve kendi arzularından feragat etmesine işaret etmektedir (Fromm, 1950 s. 126; Fromm, 1994a s. 154).

Buna karşın çağdaş toplumda geçerli olan yarışmacılık ilkesi, kişinin kendisini düşünmesini kamunun yararı için temel bir husus olarak ele alır. Günümüzün imaj uygarlığında ve egonun yükseliş çağında, benlik teknolojileri oldukça revaçtadır. Benlik kendisinde bir değer olarak algılanmaktadır. Pek çok firma markalarını, kişiye özgülük, tekillik, fark yaratma, kişiliği olma gibi reklam sloganları altında lanse etmektedir. Günümüzde benlik, satmakta ve sattırmaktadır. Kendi olma, kendini beğenme, kendine güvenme, kendini gerçekleştirme gibi kavramlar üzerinden düşünülmektedir (Bilgin, 2014 s. 158). Birbiriyle apaçık biçimde çelişmekte olan bu iki ilke, aynı kültürün içinde yer almakta ve öğretilmektedir. Fromm'a göre son derece şaşırtıcı olan bu çelişki bireyde karışıklık duygusuna yol açmaktadır. Bu iki ilke arasında parçalanmış çağdaş insanın kişiliği bütünleşememektedir. Çağdaş insandaki şaşkınlığın ve çaresizliğin başlıca sebeplerinden biri içinde bulunduğu bu karışıklıktır (Fromm, 1950 s. 127; Fromm, 1994a s. 155). Kendi menfaatini düşünme kavramının bu yozlaşmış içeriği, çağdaş toplumda yaygın bir biçimde karşımıza çıkar.

Fromm, bencil insanların başkalarını sevmedikleri yönündeki yaygın görüşü kabul eder, ancak onların kendilerini de sevmediklerini savunur. Çünkü bireyin kendini sevmesi ile bencilliğin aynı şey olmaları şöyle dursun, aslında tamamen karşıt iki durumdur. Aynı vurgu 'kendini sevme'yi dostluğun iki temel koşulundan biri olarak ele alan Aristoteles tarafından da yapılmaktadır (Aristoteles, 2015 s. 180, 181). Bencil biri aslında kendisini de sevmez. Bencil kişinin yaratıcılık yetisini yitirmesinin bir göstergesi olan "kendini sevmeme" ve "kendine ilgi göstermeme",

onu boş ve engellenmiş bir duruma sokmaktadır. Bu yüzden bencil kişi kaçınılmaz olarak mutsuzdur ve kendi kendisini engellediği için ulaşamadığı tatminleri hayattan zorla almak ister (Fromm, 1950 s. 130, 131; Fromm, 1994a s. 159).

Fromm'a göre insan sadece kendi başına bir amaç olabilir, kendisinin dışındaki başka amaçlar için araçlaştırılmaz. Oysa çağdaş insan kendi menfaatinden yana hareket ettiğine inansa da asıl ilgisi paraya ve başarı kazanmaya yöneliktir (Fromm, 1994a s. 163). Para, mal, mülk, makam, mevki gibi şeyler doğaları gereği araçsal şeylerdir. Çok önemli işlevleri yerine getiriyor olsalar bile nihayetinde araç oldukları için bunlar amaç olarak değerlendirilemezler (Türkeri, 2016 s. 188). Çağdaş insan en önemli insanca olanaklarını gerçekleştiremediğini ve kendine en çok yararı sağlayacağı ileri sürülen şeyleri kovalarken benliğini kaybettiğini fark edememektir (Fromm, 1950 s. 135; Fromm, 1994a s. 163). Çoğu insan açgözlülük ve sahip olma hırsının gerçek isteklerine ve gereksinimlerine kulak vermek konusunda kendilerini nasıl engellediğinin farkına bile varamamaktadır (Fromm, 1997 s. 8; Fromm, 2003 s. 31). Fromm'a göre bunun nedeni, 'olma yönelimi'nin, 18. Yy. dan bu yana hızla yaygınlaşan ve toplumsal olarak güçlenen 'sahip olma yönelimi' tarafından giderek baskılanmasıdır.

Sahip olma duygusunun en önemli nesnesi, kişinin kendi ben'idir. Benliğimizin çeşitli görünüşleri ve belirişleri vardır. Bunları bedenimiz, adımız, sosyal statümüz, (bilgimiz dâhil) sahip olduğumuz şeyler ve hem kendimizin görüp, hem de dışa yansıtmak istediğimiz görüntümüz olarak sıralayabiliriz. Benlik: bilgi ve beceri gibi gerçek özellikler ile bu gerçek özün çevresinde oluşturulan bazı düşünsel özelliklerin bir bütünleşmesi ve karışımıdır. Burada önemli olan, benliğin içeriğinden çok, bizim sahip olduğumuz bir "mal" gibi görüp, kişiliğimizi bu temele oturtmamızdır (Fromm, 1997 s. 59; Fromm, 2003 s. 104).

"Olmak" ise, kişinin herkeste (farklı oranlarda) var olan niteliklerini ve insani zenginliklerini değerlendirerek, onları geliştirmesi demektir. Kendini yenileştirmek, geliştirmek, akmak, sevmek, benliğin dar sınırlarını aşarak diğer insanlara yönelmek, onlarla iş birliği içinde olmak ve vermek demektir (Fromm, 2003 s. 124). Fromm'a göre olma yönelimini en iyi mistiklerin kişinin kendini "boş ve fakir kılması" gibi sözcükleri ifade etmektedir. "Sahip olmak" ya da diğer bir ifadeyle ne kadar

"olmamak" güdüsünden sıyrılabilirsek o ölçüde "olmak" ilkesine yaklaşıyoruz. Bunun için de sahip olduğumuz şeyleri kendimize dayanak yaparak kişiliğimizi bulmaya çalışmaktan ve bu yolla güvenliğimizi oluşturma çabamızdan kurtulmamız ve kendi benliğimiz ile sahip olduklarımızı her şeymiş sanarak, yüceltme alışkanlığımızdan vazgeçmemiz gerekmektedir. "Olmak" için "ben" tutkusundan ve her şeyi kendi benliğimiz ve çıkarlarımız zaviyesinden değerlendirmekten uzaklaşmak zorundayız (Fromm, 1997 s. 72; Fromm, 2003 s. 125).

Fromm "olmak" kavramını çarpık ve yanıltıcı görüntülerin karşısı olan gerçeklik olarak tanımlar. Bu çerçevede kişinin kendi gerçeğine, çevresine ve diğeri insanlara daha yakından ilgi göstererek onları anlamak için gösterilen çaba "olmak" kavramının kapsamını genişletme olanağı sağlar. Yahudi ve Hristiyan dinlerinde temel ahlaksal amaç olan açgözlülüğün ve nefretin ortadan kaldırılması, Budizm'in de en önemli hedeflerinden biri olan "gerçeğin araştırılması" ile olanak bulacaktır. "Olmak", ancak yüzeydeki görüntüleri aşarak ve bu görüntülerin ötesindeki gerçekleri kavrayarak gerçekleşir (Fromm, 1997 s. 81; Fromm, 2003 s. 138).

İnsan türünün varoluşundan kaynaklanan koşulları dikkate aldığımızda vermek, paylaşmak ve fedakârlık yapmak duygularının böylesine yaygın ve güçlü olması şaşırtıcı değildir. Fromm'a göre asıl şaşırtıcı olan, bu büyük gereksinimin nasıl bastırılabilirdiği ve bireysel menfaate öncelik veren endüstri toplumlarında (ve ona benzeyen başka pek çok kültürde) dayanışma duygusunun nasıl ikincilleştirilebildiğidir. Fromm bu durumu kazanç, kar ve mülkiyet temelleri üzerine kurulu bir toplumun sahip olmak eğiliminde bir sosyal karakter yaratacağı, bu davranış biçiminin yaygınlaşması ve toplumun çoğunluğunca kabul edilmesinden sonraysa toplum dışına atılmaktan ve yalnız kalmaktan çekinen bireylerin kendilerini bu çoğunluğa uydurmak zorunda hissedecekleri gerçeğiyle açıklamaktadır (Fromm, 1997 s. 87; Fromm, 2003 s. 146, 147).

Fromm'un "sosyal karakter" olarak kavramlaştırmış olduğu bu yapı, bir toplumun sosyo-ekonomik yapısı ile o toplumda yaygın olan düşünceler ve idealler arasında aracı görevi görmektedir (Fromm, 1966 s. 234). Yani sosyo-ekonomik yapının sorunsuz bir biçimde işlemesi için bireyin kendi rızasıyla ama kendine rağmen eylemler gerçekleştirebilir duruma getirilmesi, sosyal karakterin sorumluluğundadır.

Fromm'un bencillik konusundaki görüşlerini özetleyecek olursak; Fromm bencillikle kendini sevme, kendini düşünme, kendine değer verme gibi kavramları birbirinden ayırır, hatta bunların birbirinin zıttı içeriğe sahip olduklarını savunur. Buna göre bencillik, kendinden hoşlanmamanın bir belirtisidir. Bu kavramsal karışıklık neticesinde çağdaş insan kendi benliğini düşündüğünü sanırken, çoğu zaman aslında kendi öz benliğini yitirdiğini görmez. Durmadan başarı ve para için uğraşıp didinirken, fedakârlık, paylaşmak gibi en insani imkânları körelir, çoğu zaman yok olur.

Erich Fromm konunun başında belirttiğimiz, hümanist ahlak tarafından vurgulanan “insanın kendini düşünmesi”nin kendini ön plana çıkarma ve bencillikle eşdeğer algılanmasından kaynaklanan itiraz ve eleştirileri böylelikle yanıtladıktan sonra, insanın zevke düşkünlüğü konusundaki soru ve çekincelere açıklık getirmek amacıyla zevk konusunu tartışmaya açar.

2.2.2. Hedonizm⁹

Hedonizmin kökleri Antik Yunan'da, önce Aristippos, sonra da Epikuros tarafından temsil edilen hazcılıkta bulunur. İlkçağ hazcılığı hazzın en yüksek iyi olduğunu ileri sürer. Hazza dayalı bir mutluluk anlayışının savunuculuğunu yapan söz konusu hedonist teoriler, aynı zamanda mutlulukçu teoriler olarak da geçer ancak Aristoteles Etiğinin belirleyici özelliğini oluşturan eudaimonism yani mutçuluk, temelde hedonizmden farklıdır (Türkeri, 2014 s. 219). Aristippos, hazza ulaşmayı ve acıdan kaçmayı “hayatın amacı ve erdemin kriteri” olarak kabul eder (Cevizci, 2016 s. 43). Epicurus ise en büyük hazzın ruhla elde edilen haz olduğunu, buna da bedensel zevklerle değil, bilgelikle varılacağını kabul eder (Adler, 2011). Doğru ve yanlış haz kavramını ilk olarak Platon dile getirmiştir. Platon, doğru hazzın kriteri olarak "iyi insan"a dikkat çeker. Aristoteles "insanın fonksiyonu"na; Spinoza da Aristoteles gibi, “kendi güçlerini kullanması sayesinde insan doğasının gerçekleşmesi”ne ağırlık vermiştir. Spencer ise haz ve acıyı evrim çerçevesinde ele alarak, haz ve acı sayesinde insanın hem birey olarak hem de insan soyu olarak

⁹ Zevk ve haz konusu etikte “hedonizm” başlığı altında değerlendirildiği için biz de zevk konusunu “hedonizm” başlığı altında ele alacağız.

kendine yararlı olan şeye göre hareket ettiğini, haz ve acının böyle bir biyolojik işlev gördüğünü ileri sürmüştür. Yani Spencer'e göre haz ve acı, evrim sürecindeki kaçınılmaz etkenlerdendir (Fromm, 1950; Fromm, 1994a s. 205-209).

Erich Fromm, yaşama kuralı olarak zevk ve hazzı, geleneksel öğretileri aşacak biçimde, psikanalizin verileri doğrultusunda ele almaktadır. Psikanaliz, haz ilkesini temel alan ahlâk felsefelerine karşı çıkanların ileri sürdükleri gibi tek başına ele alınırsa öznel bir tatminin aldatıcı sonuçlar vereceği ve geçerli bir değer ölçüsü olamayacağını doğrular. Zararlı olan şeylere yönelik duyulan şiddetli arzu, ruhsal hastalıkların özünü oluşturur. Bütün nevrozlar, hazzın insanın gerçek yararına aykırı olabileceğinin birer kanıtıdır. Nevrotik arzuların tatmin edilmesinden doğan haz bilinçdışı olabileceği gibi olmayabilir de. Örneğin mazoşist sapıklık, nevrotik bir arzudan kaynaklanan bilinçli bir hazzır. İnsanları küçük düşürmekten hoşlanan sadist biri veya para biriktirmekten haz alan bir cimri, hissettiği güçlü arzuyu gerçekleştirmenin sağladığı zevkin farkında olabilir ya da olmayabilir. Bu gibi hazların bilinç düzeyinde ya da baskılanmış oluşu iki etmenle ilişkilidir: kişinin irrasyonel arzu ve eylemlerine engel olabilecek iç güçlerinin kuvvetiyle ve toplumdaki gelenek göreneklerin bu tür hazları ne ölçüde onayladığıyla veya yasakladığıyla (Fromm, 1950 s. 179; Fromm, 1994a s. 210).

Fromm tüketim kültürünün ortaya çıkardığı yabancılaşmış hazzı insanı, “kişiyi sağa sola sürükleyen ama onu olduğu gibi bırakan bir güdünün itkisiyle hareket eden bağdaşık, küçük bir mutluluk arzusu küresi gibi sarkaç yönünde gidip gelen, haz ve acıyı ölçen bir hesap makinesinin ışıkları”na benzetir (Fromm, 1995 s. 53). Bir kişinin kişiliğinin gerçek durumunu yansıtmayan ve sadece kafasında yer alan haz ve mutluluğu "sözde zevk" (pseudopleasure) ve "sözde mutluluk" (pseudohappiness) olarak kavramlaştıran Fromm (Fromm, 1950 s. 213), ayrıca fizyolojik kıtlık ve bolluk kavramlarını zevk ve sevinç yaşantısıyla bağlantılı olarak ele alır. Buna göre fizyolojik gereksinimler ve akıldışı ruhsal gereksinimler bir kıtlık sisteminin bölümleridir. “Kıtlık alanı”nın ötesinde “bolluk alanı” yer almaktadır. “Bolluk alanı”nın en önemli özelliklerinden biri insana özgü bir olgu olmasıdır. Yaratıcılık ve iç etkinlik bu alanda yer alır ve sadece, insanın geçimini sağlama ve enerjisinin büyük bölümünü bunun için sarf etme zorunluluğundan kurtulmasıyla olanaklı hale gelir. İnsanlığın evrimi “bolluk alanı”nın büyümesiyle ve sadece hayatı

sürdürebilmek amacıyla çabalamanın ötesine geçen başarıların gerektirdiği enerji fazlasının ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir. İnsanlığın insanca başarılarının tamamı “bolluk alanı”nda ortaya çıkmıştır. Bollukla kıtlığın, bununla ilişkili olarak mutlulukla tatminin farkı açlıktan cinselliğe kadar en temel fonksiyonlar da dâhil olmak üzere bütün etkinliklerde görülür. Kişinin yoğun açlığının giderilmesi, açlığın neden olduğu gerilimi dindirdiği için kişiye haz vermektedir. Müzik, sanat ve tat alma zevkleri ise kültür yönünden bir gelişim ve incelmenin sonucunda ortaya çıkar ve ancak bolluğun var olduğu durumlarda gelişebilir. Açlık bir kıtlık olayıdır, tatmin edilmesi zorunluluktur. Tat alma zevki ise bir bolluk olayıdır; tatmin edilmesi bir zorunluluk değil, özgürlüğün, duysal ve duygusal yaratıcılığın anlatımıdır. Bu tür bir tatmine eşlik eden zevki Fromm, "sevinç" olarak adlandırmaktadır (Fromm, 1950 s. 186; Fromm, 1994a s. 215, 218). Yaşayan ve duyarlılık sahibi bir varlık olan insan için sevinç ve üzüntü deneyimi kaçınılmazdır. Mutluluk kavramı günümüzde “insan varoluşunun doluluğuna eşlik eden bir koşul” olarak değil, “yüzeysel bir doymuşluk hali” olarak anlaşılmaktadır. Fromm’a göre bu anlamdaki mutluluk, “sevincin yabancılaşmış biçimi”dir.

Bütün etkinlik alanlarında yaşanan hazzın niteliklerini kıtlık ve bolluk farkı belirler. Herkes tatmin yaşar, akıldışı hazlar ya da sevinç duyar. Aralarındaki fark, yaşamlarında hangi haz türünün daha ağır bastığıdır. Doyumlar ve akıldışı hazlar için duygusal bir çabaya ihtiyaç duyulmaz. Sadece gerilimi giderecek şartları yaratabilme yeteneği yeterlidir. Sevinçse kişinin başarısıdır; çünkü “bir iç çaba”yı, “yaratıcı bir etkinlikte bulunma”yı gerektirir. Fromm mutluluğu da “insanın içindeki yaratıcılığın sağlamış olduğu bir başarı” olarak tanımlar. “Mutluluk ve sevinç, fizyolojik ya da psikolojik bir eksiklikten kaynaklanan bir ihtiyacın tatmini değildir; gerginliğin giderilmesi de değildir. Düşünce, duygu ve hareket alanındaki her türlü yaratıcı faaliyetle birlikte gider” (Fromm, 1950 s. 189; Fromm, 1994a s. 219).

Fromm bu bağlamda hümanist ahlak çerçevesi içinde mutluluğu şöyle tarif eder:

Mutluluk, insan varlığı problemine insanın bir çözüm, bir cevap bulmuş olduğunun belirtisidir: kendi imkânlarını yaratıcı bir şekilde geliştirmek, böylece hem dünya ile birleşmek hem de kendi benliğinin bütünlüğünü korumak... Enerjisini yaratıcı bir şekilde harcamakla insan, kendi güçlerini artırmak ve "tükenip bitmeden yanmak" imkânını bulmuş olur.

Mutluluk, yaşama sanatında ulaşılmış olan kusursuzluğun ya da yetkinliğin kriteridir; hümanist ahlâktaki anlamı bakımından da erdemin kriteridir. Mutluluk çoğu zaman kederin ya da acının mantıksal bir karşıtı olarak görülmüştür. Bedensel ve ruhsal acılar insan varlığının bir parçasıdır ve onlardan kaçmak mümkün değildir. Her ne olursa olsun acıdan, kederden uzak kalmaya çalışmak ancak bütün bağları koparma pahasına mümkün olabilir ki, bu durumda mutlu olma yeteneği de ortadan kalkar. Böylece mutluluğun karşıtı acı ya da keder değil, bir iç kısırlığın ve verimsizliğin (yaratıcılıktan yoksun oluşun) yol açtığı ruh çöküntüsüdür (Fromm, 1950 s. 189; Fromm, 1994a s. 220).

Fromm'un mutluluğu erdemin kriteri olarak ele alan bu tanımından, onun mutluluk anlayışının, Aristoteles'in "ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği" (Aristoteles, 2015 s. 22) tanımındaki mutluluk anlayışıyla paralel olduğu anlaşılmaktadır.

Fromm ayrıca tıpkı hazda olduğu gibi acının ve mutsuzluğun da bilinçdışı olabileceğini ve baskılama sürecinin aynı şekilleri alabileceğini belirtir. Bir insan hedeflediği ölçüde başarılı olamadığından, sağlık sorunları olduğundan veya yaşamındaki bazı dış etmenler nedeniyle kendisini mutsuz hissedebilir. Aslında bu kişinin mutsuzluğu yaratıcılıktan yoksun oluşundan, yaşamının boş oluşundan, sevme yeteneksizliğinden veya onun mutluluğunu engelleyen başka bazı iç yetersizliklerinden kaynaklanabilir. Ama o, bu mutsuzluğu aklileştirerek asıl nedeni görmez. Ya da mutsuzluğunu tamamen baskıladığı için mutsuz olduğunu fark edemeyebilir. Böyle durumlarda, kişi aslında yaşamından hoşnut olmamasına ve mutsuz olmasına rağmen tam anlamıyla mutlu olduğuna inanır (Fromm, 1950 s. 180; Fromm, 1994a s. 211).

Fromm'a göre hazzı önceleyen ahlak sistemlerinin haz konusunu gerektiği şekilde inceleyememeleri sonucu, haz almanın hem oldukça kolay hem de hayattaki en değerli şey olduğu şeklinde bir izlenim oluşmuştur. Fromm değerli olan şeylerin kolay olamayacağı görüşünü savunur. Fromm'a göre hazcıların bu eksikliği, ahlaka uygun olanın özgürlük ve mutluluğa karşı çıkararak hazzı reddetmek olduğu görüşünün kabulünü kolaylaştırmıştır. Oysa hümanist ahlâk anlayışına göre mutluluk ve sevinç en önemli erdemlerdir. Fakat insan bunu başardığında kolay olanı değil, gerçekten zor bir şeyi, yani yaratıcılığını tam olarak geliştirmeyi gerçekleştirmiş olması gerekmektedir (Fromm, 1950 s. 191; Fromm, 1994a s. 221, 222).

Fromm'un haz ve zevk konusundaki değerlendirmeleri şöyle özetlenebilir: sübjektif tatmin duygusu geçerli bir değer ölçüsü olamaz; zaten psikanalizin verileri de bunu doğrulamaktadır. Akıldışı zevkleri ve hazları "sözde zevk" olarak adlandıran Fromm, mutluluk kavramının günümüzde "insan varoluşunun doluluğuna eşlik eden bir koşul"u değil, "yüzeysel bir doymuşluk hali"ni içerdığını belirtmektedir. Fromm mutluluğu Aristoteles felsefesindeki anlamıyla tanımlar, yani mutluluk erdemin, yaşama sanatındaki başarının ve varoluşsal problemlerine insani bir çözüm bulmanın kriteridir. Ayrıca acı ve üzüntü bir insan için kaçınılmaz deneyimlerdir. Böyle olunca mutluluğun karşıtı da acı ve keder değil, iç kısırlık ve verimsizlik olmuş olur.

Zevk, mutluluk ve sevinç konusundaki itirazlara yanıtlarını bu biçimde ele aldıktan sonra, Fromm'un konunun başında sözünü ettiğimiz ve hümanist ahlakın vicdanla olan ilişkisine yönelik ifade edilen soru ve itirazlara değin açıklamalarını ve vicdan (conscience) olgusunu ele alış biçimini inceleyelim.

2.2.3. Vicdan

Fromm vicdanın oluşumu ve gelişimini Freud'un üstben kavramını inceleyerek ele almıştır. Freud üstben (süperego) kavramında, vicdanın gelişimini sadece baba kişiliğiyle ilişkilendirir. Buna göre, rakip baba tarafından hadım edilmekten korkan erkek çocuk babasını, dolayısıyla da babasının emirlerini ve yasaklarını benimser ve böylece vicdanını oluşturur. Ancak Fromm, Freud'dan farklı olarak, sadece bir babalık vicdanından değil, annelik vicdanından da söz eder. İnsanın içinde ona görevini yapmasını telkin eden sesin yanında, kendisi gibi başkalarını da sevmesini ve bağışlamasını telkin eden bir ses vardır. Bu iki tür vicdan başlangıçta anne ve baba kişiliklerinden etkilenir. Ancak olgunlaşma sürecinde kişinin vicdanı, başlangıçtaki bu anne ve baba kişiliklerinden giderek bağımsızlaşır. Bir anlamda kişi artık kendinin babası ve annesi olur. Bu aşamada aynı zamanda kendi kendinin çocuğu da olur. İçindeki baba ona "bunu yapmalısın", "şunu yapmamalısın" diye direktifler verir. Yanlış bir şey yaptığında azarlayıp iyi bir şey yaptığında över. Fakat içindeki baba bu şekilde konuşurken içindeki anne çok farklı bir dil kullanmaktadır. "Baban seni azarlamakta çok haklı, ama onu pek de ciddiye alma. Ne yaparsan yap, sen benim çocuğumsun. Ben seni seviyorum ve

bağışlıyorum. Yaptığın hiçbir şey, senin yaşam ve mutluluk hakkını elinden almamalı” der. Babayla annenin sesleri farklı dilleri konuşur. Birbirlerinin karşıtı şeyler söylüyor gibi görünseler de, görev ilkesi ile sevgi ilkesi, babalık vicdanı ile annelik vicdanı arasındaki çelişki kaynağını insan varoluşundan alan bir çelişkidir. Bu çelişkinin, her iki yönüyle benimsenmesi gerekmektedir. Sadece görev emirlerini takip eden bir vicdan, sadece sevgi emirlerini takip eden bir vicdan kadar çarpık ve tek boyutludur. İçimizdeki babanın ve annenin sesi, sadece kişinin kendine karşı tutumuyla ilgili değildir, tüm insan kardeşlerine karşı olan tutumuyla ilgili şeyler söyler. İnsan başkalarını baba vicdanıyla yargılayabilir. Fakat kendi içinde bir de, bütün kardeş varlıkları ve canlıları seven, bütün taşkınlıkları bağışlayabilen annenin sesine de kulak vermelidir (Fromm, 2002 s. 46; Fromm, 1990b s. 60, 61)

İnsan soyunun gelişim sürecinde kritik önem atfettiği vicdanı Fromm, tıpkı ahlak olgusunu olduğu gibi otoriter ve hümanist olmak üzere ikiye ayırır. Otoriter bir vicdan (Freud’un süper egosu) ebeveynlerin, devletin ve dininki gibi içselleştirilmiş bir otoritenin sesidir. Buradaki “içselleştirilmiş” ifadesi, bir insanın kendi otoritesinin kurallarını kendi yapması ve onlara kendiliğinden, tıpkı itaat eder gibi uyması anlamına gelmektedir. İnsan bu sesi kendi vicdanı olarak görür. Heteronom (bir başkasınca dayatılmış düzene uyan, otoriter) olarak da adlandırılabilen bu tür bir vicdan, o kişinin her zaman için kendi vicdanına göre hareket edeceğini garanti altına alır. Ancak söz konusu şahıslar ya da kurumlar kötü şeyler buyurduğu zaman tehlike çanları çalmaya başlar. “Otoriter bir vicdan”a sahip olan kişi, içerikleri ne olursa olsun itaat etmekte olduğu otoritelerin buyruklarına uyma yönünde zorunluluk hisseder. Gerçekten de görev ve vicdan namına işlenmemiş hiçbir suç yoktur (Fromm, 1969 s. 45; Fromm, 2016 s. 52).

İnsanlık tarihinde My Lai Katliamı, Ebu Garib İşkenceleri, II. Dünya Savaşı’nda yaşanan Yahudi katliamı gibi utanç verici otoriteye itaat örnekleri mevcuttur. Bu tür itaat olayları sosyal psikologlar tarafından da incelenmiştir. Bu konuda yapılan araştırmaların en bilineni, 1960 yılında Yale Üniversitesi’nde Stanley Milgram’ın gerçekleştirdiği itaat deneyidir. Deneyde araştırmacının istekleri doğrultusunda, elektrik şoku verme bakımından, insanların ne kadar acımasız olabildiklerinin görülmesi, entelektüel çevreleri derinden sarsmıştır. Çünkü bu deneyin siyasal doğurguları büyüktür (Bilgin, 2014 s. 74, 75, 77). Fromm itaat

deneyindeki deneklerin ruh halini, gördüğü rüya üzerine oğlunu kurban etmeyi göze alan İbrahim'in durumuna benzetir. Nasıl ki İbrahim, Tanrı'nın yanlış bir şey emretmeyeceğine, onun emirlerini sorgulamanın gereksiz olduğuna inanıyorsa, çağdaş insan da Yale Üniversitesi gibi prestijli bir kurumun temsil ettiği bilimden kuşku duymuyor. Bu yüzden, kendisine verilen emri sorgulamıyor (Fromm, 1993 s. 79; Bilgin, 2014 s. 78). Kolayca anlaşılacağı üzere böyle bir ortamda kuvvet, bağımsızlık, yaratıcılık ve gurur, otoriteye dayanan suçlu vicdanı ortaya çıkarır. İtaat, bağımlılık, güçsüzlük ve günahkârlığın itirafı ise otoriteye dayanan rahat vicdanın koşullarıdır.

Otoritenin içe mal edilmesiyle iki sonuç ortaya çıkmıştır: ilki, az önce sözü edildiği üzere kişinin otoriteye boyun eğmesidir. Diğeri ise, otoritenin rolünü kendi üstüne alarak kendine de aynı sertlikle ve acımasızlıkla muamele etmesidir. Bu durumda kişi sadece itaat eden bir köleye dönüşmekle kalmaz, aynı zamanda kendine de kendi kölesiymiş gibi muamelede bulunan katı bir köle başına dönüşür. Bu ikinci sonuç, otoriteye dayalı vicdanın psikolojik mekanizmasını anlayabilmemiz için oldukça önemlidir. Otoriter bir karakterin yaratıcılığının az ya da çok boyutta engellenmiş olması, belli ölçüde sadizm ve yıkıcılık gibi eğilimleri ortaya çıkarır. Bu yıkıcı enerjiler, otoritenin rolünü kendi üstüne alarak ve kendisine bir köleymiş gibi davranarak boşalır. Otoriter vicdan, insanın öz benliğine karşı gerçekleştirdiği yıkıcılıktan beslenir. Bundan dolayı yıkıcı çabalar erdem görünümüne girerek etkili olur. Psikanalizin opsesif karakter yapısıyla ilgili bulguları, vicdanın bazen ne denli acımasız ve yıkıcı olabileceğini ve kişinin duyduğu süregün nefreti kendisine doğru çevirdiğinde neler yapabileceğini ortaya koymaktadır (Fromm, 1950 s. 150; Fromm, 1994a s. 180).

“Hümanist (otonom) vicdan”, otoriter (heteronom) vicdandan tamamen farklıdır. O, hoşnut etmeye istekli olduğumuz, hoşnut olmamasından ise korktuğumuz bir otoritenin içselleştirilmiş sesi değildir. Yaşam ve gelişmenin gereklerini ifade eden kendi kişilik bütünlüğümüzün sesidir. Hümanist vicdan için “iyi” olan, yaşamı geliştirirken; “kötü” olan, yaşamı durdurmakta ve sonlandırmaktadır. Hümanist vicdan bizi kendimize geri çağıran, potansiyellerimizi gerçekleştirmemizi isteyen kendi iç sesimizdir. Vicdanı esasen otonom olan bir kişi doğru şeyleri yaparken kendini içselleştirilmiş otoritenin sesine uymak zorunda

hissetmez. Doğru olan şeyi yapmak onu mutlu eder. Bununla birlikte yaptıklarından tam olarak hoşnut olabilmesi için genelde prensiplerini uygulama hususunda pratik yapma gereksinimi olacaktır. Görevini bir otoriteye borçlu olduğu için ya da itaat ederek yapmaz. Canlı ve ruhsal açıdan aktif bir birey olarak, parçası olduğu dünyaya yanıt verdiği için sorumluluk sahibidir (Fromm, 1969 s. 45; Fromm, 2016 s. 52, 53). Görev konusunda onu motive eden şey, bu aktif sorumluluktur.

Fromm'a göre hümanist vicdanla otoriter vicdan arasındaki fark, ilkinin bağımsız biçimde gelişmesi, diğerrinin ise kültür ve gelenekçe yoğrulmasından ileri gelmez. Aksine hümanist vicdan, insanın doğasına çok sıkı bağlı olan olanaklardan oluşmasına karşın, sadece toplumsal ve kültürel bir çerçevede gelişebilen konuşma ve düşünme yetilerine benzer. İnsanlık son beş veya altı bin yıllık kültürel gelişimi içinde, bütün insanların vicdanının –şayet işe en başından başlamak zorunda kalmak istenmiyorsa- kesinlikle dikkate alması gereken ahlâki normlar ortaya koymuştur ve bu normlar çeşitli dini ve felsefi sistemlerin içinde yerini almıştır. Ancak bütün bu sistemlerin bazı çıkarlar doğrultusunda kullanılmak istenmesinden dolayı bu sistemlerden herhangi birini benimseyenler ortak özden çok, ayrılıklar üzerine yoğunlaşmışlardır. Fakat insan için bunlardaki ortak öz, ayrılıklardan çok daha önemlidir. Bu öğretiler yeterli ölçüde güçlü olamamalarını ve bozulmalarını, bazı özel sosyal, ekonomik, tarihi ve kültürel koşulların bir sonucu olarak değerlendirdiğimizde, amacı insanların mutluluk ve gelişimini sağlamak olan tüm düşünürlerin görüşlerinde ortak yönler görülür (Fromm, 1950 s. 171; Fromm, 1994a s. 202).

Fromm'a göre sözü edilen otonomluk-hetoronomluk ayrımı dinler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Yetkeci dinler günahı öncelikle “yetkeye boyun eğmeme”, olarak kabul ederken “etik kuralların çiğnenmesi”ni yalnızca ikincil düzeyde bir günah olarak ele alır. Hümanist dinlerse vicdanı “yetkenin içselleştirilmiş sesi” olarak değil, “insanın kendi iç sesi” olarak görür. “Vicdan kendimizi kaybetme tehlikesi yaşadığımızda bize kendimizi hatırlatan bütünlüğümüzün muhafızıdır. Günah her şeyden önce Tanrı'ya karşı değil, kendimize karşı işlenir” (Fromm, 1967 s. 88; Fromm, 2010a).

Yaşam sever kişinin vicdanı onu kötülükten alıkoyup iyilik yapmaya zorlamaz.

Bu vicdan Freud'un tanımladığı erdem uğruna kendine karşı sadistçe davranan, görev koyucu katı üst ben değildir. Yaşam sever vicdanı harekete geçiren etken,

yaşama ve coşkuya duyduğu ilgi ve sevgidir. Gösterilen ahlaki çaba sadece bu kişinin yaşam severlik yanını güçlü tutma gayretidir. Bu nedenle yaşam sever kişi kendinden nefret etmez ve üzüntüden başka bir şey olmayan pişmanlıktan, suçluluk duyguları içinde yaşamaktan uzaktır. Derhal yaşamdan yana dönerek iyi şeyler yapmaya yönelir (Fromm, 1964 s. 47).

Gerçekte herkeste her iki vicdan da bulunmaktadır. Önemli olan nokta, bu ikisinden hangisinin daha güçlü olduğunun ve karşılıklı ilişkilerinin ayırında olmaktır. Fromm değiştirilmesi ve karşı konulması olanaksız usdışı bir yetkeye dayanan vicdanın, hümanist vicdanın gelişmesini tam anlamıyla baskı altına alacağını savunur (Fromm, 1994a s. 197). Ayrıca Fromm'a göre insan, istediğinde kendi vicdanının sesine kulaklarını tıkayabilir.

Hümanist ahlaka yapılan bir diğer itiraz da insandaki iyilik ve kötülüğün eşit ölçüde güçlü olduğunu ve insanın bu iki çelişen kuvvet tarafından yönlendirildiğini ileri süren düalist düşünceden gelir. Freud'un kuramı böyle ikili bir kuramdır (Fromm, 1994a s. 244). Pek çok dini ya da felsefi sistem bu ikili görüşü temel alır. Fromm bu itiraza karşı hümanist ahlaki şöyle savunmaktadır: tüm canlıların iki çeşit potansiyeli içlerinde barındırdıkları, gelişiminin daha ileriki aşamalarında bu potansiyellerin her birinin belli sonuçları ortaya çıkar. Birincisi, uygun koşulların mevcut olması sonucu ortaya çıkacak olan “birinci derecede potansiyel”; diğeri ise bu koşullara uygun olmayan bazı koşulların oluşması durumunda ortaya çıkan “ikinci derecede potansiyel”dir. Bunlar “organizmanın özel niteliğinin bir parçası” olup hem “ikinci derece potansiyeller” hem “birinci derece potansiyeller” insan doğasından kaynaklanan aynı zorunluluğun gereğidir. Fromm'a göre "birinci derece potansiyeller"ın gelişimi normal koşullarda olurken, “ikinci derece potansiyeller” sadece normal olmayan koşullarda ortaya çıkabilir” (Fromm, 1950 s. 218; Fromm, 1994a s. 249).

Fromm yıkıcılığı insandaki “ikinci derece bir potansiyel” olarak ele alır. Bu ise yıkıcılığın sadece “birinci derece potansiyeller”ın gerçekleşmediği durumlarda ortaya çıktığı anlamına gelir. Yani Fromm'a göre insan zorunlu olarak kötü değildir. Sadece kendi güçlerini ve birinci derece potansiyellerini gerçekleştirebilmesine olanak sağlayan koşullar mevcut olmadığında kötü olur. Buna göre kötülüğün var

olma koşulu iyiliğin yokluğudur. Diğer bir deyişle kötülük hayatı ve insan olarak kendini gerçekleştirmeyi başaramamanın ortaya çıkardığı bir sonuçtur.

Kısa ve öz olarak ifade etmek gerekirse, Fromm iki tür vicdandan söz eder; bunlardan birincisi, dış otoritenin içselleştirilmiş sesi olan “otoriter vicdan”dır. İkinci tür vicdan ise herhangi bir otoritenin ya da diğer deyişle yetkenin içselleştirilmiş sesi değildir. Fromm bu vicdanı “hümanist vicdan” olarak ifade eder. Otoriter vicdana sahip kişi, içeriklerini çok da dikkate almadan, itaat etmenin ahlaki ya da zorunlu olduğunu düşündüğü otoritelerin emrine itaat eder. Hümanist vicdan ise otonom karakterlidir; kişi kendini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında ona kendini anımsatan kişisel bütünlüğün muhafızıdır. Bir insanda her iki vicdan da imkân dairesinde mevcuttur ancak hangisinin güçlenmesi için gereken koşullar daha etkinse o vicdan baskın olacaktır. Bu noktada önemli olan bu iki vicdandan hangisinin güçlü olduğunu ve aralarındaki ilişkiyi fark etmektir.

2.2.4. İnanç

Gelelim konunun en başında belirttiğimiz ve hümanist ahlaka yönelik karşı çıkışlardan sonuncusu olan, inanç (faith) hakkında yöneltilecek soru ve itirazlara. Fromm bu bahse, çağdaş insanın karakter yapısı ve çağdaş sosyal durum hakkında bazı tespitler yaparak başlar ve günümüzde yaygınlaşan inançsızlığın artık daha önceki kuşakların inançsızlığında söz konusu olan ilerici yöne sahip olmadığını, o dönem inanca yönelik saldırıların manevî zincirleri kırmak amacıyla gerçekleştirildiğini ve usdışı inanca karşı bir savaş niteliği taşıdığını savunur. O dönemde bu olgu “insan aklına ve insanın özgürlük eşitlik, kardeşlik ilkeleriyle yönetilen bir sosyal düzen kurma yeteneğine duyulan inanc”ı dile getirirken; günümüzde inançsızlık insanın karakterinin derinlerine kök salan bir şaşkınlığa ve umutsuzluğa karşılık gelmektedir. Sözü edilen dönemde şüpheciliğin ve akılcılığın, düşüncenin gelişimini sağlamada önemli rolü vardır. Fromm’a göre bu iki ilerici güç günümüzde artık görecelik ve güvensizliğin rasyonalizasyonu halini almıştır (Fromm, 1994a s. 228).

Fromm’a göre insanın bireysel gelişiminde inanç ve şüphe ilginç bir rol oynar. Doğduğunda hayatta kalabilmesi için inanca gereksinimi vardır. İnsan

yavrusunun, dünyaya geldiğinde annesinin göğsüne inanç duyması gerekir. Bu inanç, yaşamını sağlıklı sürdürebilmesi için zaruridir. “Çocuk önce bütün fikirleri, ana-babasının tartışılmaz otoritesine dayandığı için kabul eder. Kendini onların otoritesinden kurtararak kendi benliğini geliştirme süreci içerisinde, eleştirme gücünü edinir” (Fromm, 1994a s. 231).

İnancı ve şüpheyi bir şeye inanmak olarak değil, bir iç tavır, insan yaşantısının belli bir niteliği ve bir karakter özelliği olarak ele alan Fromm, hem şüpheyi hem de inancı, akılcı (rational) ve akıldışı (irrational) olarak inceler. Bu bakımdan onun düşünce sisteminde inancın ve şüphenin inanılan şeyle bir ilgisi yoktur (Fromm, 1994a s. 238, 239, 240).

Fromm akıldışı şüphenin (irrational doubt) en aşırı şeklinin nevrozlarda karşılaşılan saplantı derecesindeki şüphe olduğunu belirtmektedir. Psikanalitik analizlerin sonuçlarına göre bu tür şüpheler “kişilik bütünlüğünden yoksun olmaktan ve şiddetli bir güçsüzlük ve çaresizlik duygusundan kaynaklanan bilinçdışı duygusal çatışmaların rasyonalize edilmiş şekilleri”dir (Fromm, 1994a s. 230). Bu koşulda güçsüzlüğün yol açtığı “irade felci”ni yenebilmek için kişilikteki “şüphe”nin köküne dek inmek gerekmektedir. Kişi bu kavrayışı (içgörüyü) yakalayamazsa, bunun yerine başka çözüm yolları bulur. Bunlar kişiyi tatmin etmekten uzaktır fakat kişiye acı veren şüphelerin üzerini örter. Kişiye geçici de olsa bir rahatlık veren “zorlayıcı etkinlikler” (yani durmaksızın bir şey yapma zorunluluğu duymak) bunlardan biridir. Diğer bir yol ise kişinin kendisini unutmamasını ve şüphelerini kafasından atmasını sağlayacak herhangi bir inanca bağlanmasıdır (Fromm, 1950 s. 200; Fromm, 1994a s. 230).

Fromm “akla uygun şüphe”yi (rational doubt) tarihi olarak çağdaş düşüncüyü ortaya çıkaran temel kaynaklardan biri olarak değerlendirir. Fromm’a göre çağdaş felsefe gibi bilim de en verimli gelişimini “akla uygun şüphe” sayesinde gerçekleştirebilmiştir. Hem kişisel gelişimde hem de bu alanda “akla uygun şüphe”nin güçlenmesi yetkeden, kilisenin ve devletin yetkesinden giderek daha çok kopmanın sonucunda mümkün olmuştur (Fromm, 1950 s. 201; Fromm, 1994a s. 232).

“Akıldışı inanç” (irrational faith), Fromm’a göre “birine ya da bir şeye karşı duyulan bağınaz bir inançtır ve köklerini kişisel ya da kişisel olmayan akıldışı bir

otoriteye boyun eğmekten alır”. “Akla uygun inanç” (rational faith) ise, aksine “yaratıcı bir düşünce ve duygu etkinliğine dayanan sağlam bir kanıdır. Akla uygun olan bir inanç, inanca hiçbir şekilde yer vermediği sanılan akılcı düşüncenin önemli bir unsurudur”. Fromm bu görüşünü bir bilim insanının yeni bir buluş yapmasında inancın rolünü ele alarak açıklar: kişinin emek harcadığı bir alanda yaratıcı düşünce süreci, genelde bir hayalle başlamaktadır. Bu hayal pek çok ön çalışma, derin düşünce ve gözlem gerektirir (Fromm, 1994a s. 235). Fromm bunu "akla uygun bir hayal" olarak tanımlar. Copernicus’tan Kepler’e, Galileo’dan Newton’a çoğu bilim insanı, insan aklına duydukları inancın sonucu olarak bilim tarihine adlarını yazdırmışlardır. Yine Bruno’nun yakılmayı, Spinoza’nın aforozu göze alacak denli inançlı oluşları bu durumun örnekleridir. Yani “akla uygun bir hayalin doğuşundan, bir kuramın ortaya atılmasına varıncaya kadar her basamakta inanç zorunludur” (Fromm, 1994a s. 236).

İnsanın kendine olan inancı ya da sosyal birer varlık olarak başkalarına, sevdiklerine olan inancı akla uygun inancın ortaya çıktığı alanlar olabilir. Başkalarına duyulan inancın en genel biçimi insana ve insanlığa duyulan inançtır (Fromm, 1994a s. 238).

Fromm’un bu alana verdiği bir başka örnek ise eğitimidir. Eğitimin amacı çocuğun kendi potansiyelini gerçekleştirmesine yardım etmek, olanak sağlamaktır. Eğitimin zıttı, çocuğun potansiyelinin gelişeceğine inanmamanın ve sadece büyükleri onu istedikleri şeylere yönlendirirlerse ve istemedikleri şeylerden uzaklaştırırlarsa doğru düzgün yetişebileceğini düşünmenin sonucu olarak, çocuğu belli amaçlar için kullanmak veya yönetmektir: Yani. (Fromm, 1950 s. 207; Fromm, 1994a s. 238)

“Akla uygun bir inanç”, bireyin kendi yaratıcılığıyla ilişkili yaşantısının ürünü olduğu için pasif değildir; gerçek bir iç etkinliğin yansımasıdır. “Akıldışı inanç” sahibi kişi sadece yetke veya çoğunluk öyle istediğinden bir şeyi gerçek kabul eder. “Akla uygun bir inanç” sahibi kişinin kanaatleri ise kendisinin yaratıcı düşüncelerinden ve gözlemlerinden kaynaklanır ve bağımsızdır (Fromm, 1994a s. 236).

Fromm dini inancın iki türde de olabileceği görüşündedir. Çoğunlukla, kilisenin görüşlerine iştirak etmeyen Hristiyan mezheplerinin ve insandaki sevmeye yetisini, insanın Tanrı’ya olan benzerliğini merkeze alan bazı mistik akımların, dini

bir sembolizm içinde akılcı bir inanç yaklaşımını işleyip korudukları söylenebilir. Bir mistiğin inancıyla, çaresizliğinden ya da Tanrı'dan korkusundan dolayı Tanrı'ya inanmakta olan bir Kalvinistin inancı arasındaki fark, Tanrı'ya duyulan mistik bir inançla Tanrı'ya inanmayan bir kişinin insanlığa duyduğu akla uygun bir inanç arasındaki farktan çok daha fazladır. Dinler konusunda geçerli olan bu durum, dini bir içeriği olmayan siyasi ve toplumsal fikirlerdeki inanç türleri konusunda da geçerlidir. Örneğin özgürlüğe ya da demokrasiye olan inanç, partilerin veya devletlerin bu fikirleri insanlara çeşitli yöntemlerle zorla kabul ettirmek istedikleri durumlarda bireyin yaratıcı yaşantısından kaynaklanmadığı için akıldışı bir inanç olmuş olur (Fromm, 1950 s. 209; Fromm, 1994a s. 240, 241).

Bu açıklamalardan sonra baştaki sorumuza dönecek olursak, Fromm'a göre insan inançsız yaşayamaz. İnançsız olduğu zaman verimsiz ve umutsuz bir hale gelir, varlığının en derin katmanlarına kadar işleyen bir korku duyar. “Bizim kuşağımızla bizden sonraki kuşakların temel sorunu, bu inancın önderlere, makinelere, başarıya duyulan akıldışı bir inanç mı, yoksa insana duyduğumuz ve kendi yaratıcı etkinliğimizden kaynaklanan akla uygun bir inanç mı olacağıdır” (Fromm, 1950 s. 210; Fromm, 1994a s. 241).

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Kutsal Kitaplarda veya mitolojilerde yer alan öncüllerden bağımsız yeni bir din oluşturulabilir mi? Hatta bir dönem Fransız sosyolog ve filozof Auguste Comte tarafından böyle bir insanlık dini pratiğe geçirilmeye çalışılmıştır (Mill, 2005). Bu soruyu Fromm şöyle yanıtlar: “Dinlerin, somut, tarihsel sürecin doğasıyla, belli bir toplumun, toplumsal ve kültürel koşullarının anlatımı olduğu açıktır. İlkeleri bir araya getirmekle bir din kurulamaz.” (Fromm, 1995 s. 149)

Fromm'un inanç olgusu hakkındaki değerlendirmelerini kısaca şöyle özetleyebiliriz: Fromm inancı ve şüpheyi inanılan şeyden bağımsız bir iç tavır olarak ele alır ve akla uygun ya da akıldışı oluşlarına göre değerlendirir. Buna göre bilimin ve felsefenin gelişiminin temelinde akla uygun şüphe yatar. Şiddetli güçsüzlük duygusunun ya da kişilik bütünlüğünden yoksun olmanın sonucunda ortaya çıkan akıldışı şüphelerin bastırılmasında akıldışı inançlar devreye girer. Bu inançlar köklerini akıldışı otoritelere boyun eğmekten alır. Akla uygun bir inançsa, sağlam bir duygu ve düşünce etkinliğine dayanan sağlam bir kanıdır ve akılcı düşüncenin temel

bir unsurudur. Gerek dinsel ya da seküler inançlar, gerekse politik ve sosyal fikirlerin içerdiği inançlar her iki tür de olabilir.

2.3. KURAMSAL KARŞILAŞTIRMA

Fromm'un etik yaklaşımının eklektik bir özelliğe sahip oluşu, onun ahlak anlayışının farklı etik kuramlarla ilişkilendirilebilmesine olanak sağlamaktadır. Gerek hümanizmin gerekse Fromm'un ahlak felsefesini etik kuramlar çerçevesinde değerlendirecek olursak şu sonuçlara ulaşabiliriz:

Öncelikli olarak bu iki etik yaklaşımın amacı sadece ahlak kavramlarını, terimleri ve durumları betimleyerek analiz etmek olmadığı için, her iki yaklaşım da, meta etik olarak adlandırılan modern ya da betimleyici etikler (Cevizci, 2016 s. 38, 39; Cevizci, 2018a s. 38, 39) kategorisinde yer almaz. Karşılaştırmasını yaptığımız bu iki düşünce de insan için iyi bir yaşamın ne olduğu ve bireyin nasıl yaşaması gerektiği sorularına yanıtlar verdikleri için normatif özelliğe sahiptir.

Etik teoriler ahlakın konusunu oluşturan iyiye nesnel ya da öznel bir anlam yüklemeleri bakımından, “objektivist” ve “sübjektivist” olarak sınıflandırılırlar. Ahlaksal doğruları bireyin arzu ve eğilimlerinden bağımsız olarak değerlendiren objektivist yani nesnelci ahlak teorilerinin en önemli temsilcileri Sokrates ve Platon'dur. Ahlaksal doğru ve ahlaksal değerın kişiden kişiye, toplumdan topluma ve çağdan çağa değiştiğini kabul eden sübjektivist ya da öznelci ahlak teorilerinin başlıca temsilcileri arasında ise şüpheli filozoflardan Spinoza ve Hobbes yer almaktadır (Türkeri, 2003 s. 68).

Hem hümanist ahlak anlayışı hem de Fromm, temelde evrensel (genel) ahlak yasalarının (general ethical principles) varlığını kabul ettikleri için objektivist kategoride yer alırlar (Kurtz, 2000 s. 139; Fromm, 1994a s. 14, 15). Bununla birlikte her ikisinde de birey asla değersizleştirilmez. Hümanist düşünceye göre etik eylem, en bireysel eylemdir (Adler, 1918 s. 142). Çünkü etik davranış, karar verme yeteneği ve seçimle başlar. Bireye öncelik ve önem veren hümanist gelenek, dünyayı oluşturan şeyin, bireysel kararlar ve bireyler arası ilişkiler olduğunu vurgular. İlişkilerimiz evrensel vatandaşlıkta bizi birbirine bağlar. Bu durum, içinde yaşadığımız dünyanın çocukları olarak hepimiz için ortak bir sorumluluk doğurur.

Yaşamı insan deneyiminin prizmasıyla inceleyerek harika ve ilham verici şeyler yapabiliriz. Bu yüzden kişisel gelişim ve kültürel dönüşüm potansiyeli anlam ve değer içerir (The National Leader's Council of the, 2008).

Etik kuramlar iyiyi, ahlaksal eylemin niyetiyle, sonucuyla ya da eylemin bizzat kendisiyle ilişkilendirmelerine göre “niyetçi” (motivist), “ödevci” (deontolojik) ve “sonuççu” (consequence theories) teoriler olarak üç gruba ayrılır. Mutlak iyinin “iyi niyet” olduğunu savunan Kant’ın kuramı motivist bir kuramdır. Bir eylemin doğru ya da yanlış oluşunun sadece bu eylemin ortaya çıkardığı sonuçlarla ölçülmesi gerektiğini kabul eden Epikuros’un kuramı ise sonuççu bir kuramdır (Arslan, 2009 s. 146). Epicuros’da, Aristippos’un Kirene ekolünde ve Hobbes, Bentham ve J.S. Mill’in Faydacılık ekolünde eylemden beklenen sonuç hazdır. Aristippos’da bu haz bedensel hazlar, Hobbes’da bireyin uzun vadede gerçekleşen kişisel çıkarıdır. Bentham ve Mill ise en çok sayıdaki insanın en büyük orandaki mutluluğunu ölçü olarak alır (Cevizci, 2018a s. 46). Bir eylemin doğru ya da yanlış oluşunu ne kendinden dolayı yapıldığı niyetlene de doğurduğu sonuçlarla ilişkilendiren ünlü Aristoteles araştırmacısı ve etik kuramcısı W. D. Ross’un kuramı ödevci bir kuramdır. Ona göre eylemin doğruluk ve yanlışlığı sadece ne tür bir eylem olduğuna bağlıdır. Örneğin verilen sözü tutmak iyi ve doğrudur (Arslan, 2009 s. 147). Yalan söylemek ise kötü ve yanlıştır.

Fromm, ahlaki failin ortaya koyduğu eylemdeki niyeti önemsemekle beraber, eylemin sonucunu önemsizleştirmez. Diğer bir deyişle niyeti ya da sonucu mutlak iyi olarak kabul etmez. Yani içinde motivist ve sonuççu öğeler barındırmakla birlikte Fromm’un ahlak anlayışı motivist ya da sonuççu olarak adlandırılmaz. Hümanist düşünce geleneğinde ise homojen bir yapıdan söz edilemez. Özellikle liberal kanatta sonuççu yaklaşımlar daha etkilidir. Her iki ahlak anlayışı da, sorumlulukların ve görevlerin gerçekleştirilmesi yönündeki yaklaşımları dolayısıyla (Kurtz, 2000 s. 140) deontolojik özellik içermektedir. Bununla birlikte deontolojik anlayışta ahlaki eylemin sonucu dikkate alınmaz. Oysa hem Fromm hem de hümanist düşünce için sonuç önemlidir.

Ahlaksal iyi ve doğrunun doğa bilimlerine indirgenip indirgenmemesine göre etik kuramlar “natüralist”, “natüralist olmayan” ve “emotivist” olarak üçe ayrılmaktadır. Natüralist ahlak kuramları, ahlaksal yargıların doğru ya da yanlış

olduğunu, bu tür yargıların tamamen bir doğa biliminin (genelde psikoloji biliminin) kavramlarına indirger. Faydacı ekol ve Hobbes bu görüşte yer alır. Natüralist olmayan ahlak kuramları ise ahlaksal yargıların doğru ya da yanlış olduğunu kabul eder, ancak bunların herhangi bir doğa biliminin kavramlarına indirgenebileceğini kabul etmez. Bu kuramlar arasında Platonculuk ve Hristiyanlık ahlakı sayılabilir (Arslan, 2009 s. 147). Emotivist ahlak kuramları ise ahlaki ifadelerin betimsel bir içeriği olmaksızın duygu, tutum ve tercihlerin yönlendirmesinden ibaret olduğu görüşünü benimser. A. J. Ayer ve B. Russell, bu kuramın savunucuları arasındadır (Allan, 2015).

İnsan doğası hakkında edinilen bilgiler üzerine inşa edilmiş olduğundan, modern psikolojiyi, özellikle de psikanalizi hümanist ahlakın gelişmesi için en önemli uyarıcılar arasında kabul eden Fromm, hümanist düşünce geleneğinin ortaya koyduğu değerler sisteminin psikolojik birer araştırma niteliğinde olduğunu savunur. Bununla birlikte Fromm'a göre insan kişiliğinin anlaşılabilmesi için, geleneksel hümanist geleneğin gerçekleştirdiği gibi insanın ruh-beden bütünlüğü içinde ele alınması ve ahlak problemlerini değerlendirirken felsefenin de desteğinden yararlanılması gerekmektedir. Ahlaki yargıları öznenin heyecanlarının bir ifadesine ya da psikoloji bilimine indirgemediği için Fromm'un ahlak anlayışı emotivist değildir ve natüralist olmayan bir yaklaşımdır (Fromm, 1994a s. 14).

Tarihsel sınıflandırma ilkesine göre ise etik kuramlar; Kayıtsızlık Ahlakı, Haz Ahlakı, Mutluluk Ahlakı, Tektanrı Dinlerin Ahlak Anlayışı, Faydacı Ahlak ve Ödev Ahlakı olarak altı başlıkta incelenebilir. Mutluluğun her şeye karşı kayıtsızlık olduğuna inanan Kinik ekolü ve Stoacılık, kayıtsızlık ahlakının örnekleridir. Hazzı en yüksek iyi olarak gören Sokratesçi Krene ekolü ise haz ahlakına örnek gösterilebilir. Platon ve Sokrates'in ahlak felsefesinin de dâhil olduğu mutluluk ahlakı, Farabi gibi İslam filozoflarınca da savunulmuştur. Bu kurama göre ahlakın amacı, en yüksek iyi olan mutluluktur. Tektanrı dinlerin ahlak anlayışına göre iyi ve kötüyü Tanrı'nın emirleri ve yasakları belirler. D. Hume'un da örnek olarak gösterilebileceği faydacı etik kuramında iyi "fayda veren şey"le özdeşleştirilir ve ahlaksal anlamda doğru eylem, en çok insana en büyük faydayı sağlayan eylemdir. Ele alacağımız son kuram olan Kant'ın ödev ahlakı ise, ancak ödev duygusundan

kaynaklanan eylemlerin ahlaksal eylemler olabileceğini savunur (Türkeri, 2003 s. 72-83).

Hem hümanizm hem de Fromm, insanın mutluluk ve refahını önceler. Ahlakın gayesi mutluluktur ve bu mutluluğa insandaki teorik ve pratik güçlerin yetkinleştirilmesiyle ulaşılabilir. Mutluluk-erdem ahlakı (eudaimonistik ahlak), hümanizmin ve Erich Fromm'un ahlak anlayışının başlıca belirleyenisidir. Böyle bir mutluluk hayatının nasıl elde edileceği ile ilgili olarak hümanist düşünce içinde farklı yaklaşımlar vardır (Kurtz, 2000 s. 25, 32). Öte yandan Fromm böyle bir mutluluk hayatı için önceliği biyolojik gereksinimlere değil, varoluşsal gereksinimler olarak nitelendirdiği yönelimlere verir.



SONUÇ

Sosyolog ve psikanalist Erich Fromm'un ahlak anlayışındaki hümanist öğeleri incelediğimiz bu araştırmamızın birinci bölümünde öncelikli olarak; Onun ahlak anlayışına zemin oluşturuyor olması nedeniyle, insan anlayışı ele alınmıştır. Ardından Fromm'un ahlak anlayışı incelenmiş, bu ahlakın temel dinamikleri belirlenmiş ve önemli iki kavram ele alınmıştır. Bu kavramlardan birincisi, Fromm'un ahlak anlayışında en belirleyici unsurlardan biri olan “yetke/otorite” kavramı; ikincisi ise Fromm'un hem tarihi ve dini bağlamda, hem de modern sanayi toplumlarında ortaya çıkan görüngüleriyle detaylı olarak analizini ve değerlendirmesini yaptığı; aynı zamanda da kendi ahlak anlayışını ilişkilendirdiği “yabancılaşma” kavramıdır.

Araştırmamızın birinci bölümündeki incelemelerimiz sonucunda Fromm'un insanı sadece tek bir boyutuyla ele alan bir yaklaşımdan uzak durarak bütüncül bir biçimde değerlendirdiği görülmüştür. İnsana ve sorunlarına bu bütünlük içinde yaklaşmanın zorunluluğuna inanan Fromm, insana bakışında interdisipliner bir çizgi yakalamayı başarmıştır. Bununla birlikte insanı değerlendirirken psikoloji biliminin ve psikanalizin verilerinden ağırlıklı olarak yararlanmıştır. İnsanın ne olduğu ve nasıl bir varlık olduğu sorularını sonuç olarak ontolojik, sosyal ve hümanistik bir çerçevede içinde yanıtlamıştır.

Fromm'a göre insan sosyo-biyolojik bir varlıktır. Ancak biyolojik bir varlık oluşundan çok sosyal bir varlık oluşuyla ilgilenen Fromm, bu yüzden sosyo-kültürel etmenleri biyolojik etmenlere göre daha detaylı olarak inceler. İnsanın açlık, susuzluk, cinsel gereksinim, uyku gereksinimi gibi, hayvanlarda da bulunan birçok temel fizyolojik gereksinime sahip olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bu gereksinimlerin farklı toplumlarda, farklı kültürlerde farklı biçimlerde ifade ve tatmin ediliyor oluşu, insan varlığının çok büyük oranda sosyo-kültürel etmenlerle şekillendiği gerçeğini ortaya koyar.

Fromm insanın dış dünyayla ilişki kurma gereksiniminin giderilmesinin, en az temel biyolojik gereksinimlerin giderilmesi ölçüsünde gerekli olduğu görüşündedir. Bu yüzden Fromm, psikolojinin gerçek probleminin (Freud'un savunduğu gibi) temel biyolojik gereksinimlerin tatmini veya engellenmesinden

doğacak sonuçlarla ilgili olduğunu düşünmez. Ona göre psikolojinin temel problemi, bireyin dış dünyayla, yani doğayla ve diğer insanlarla özgün bir ilişki kurmasından kaynaklanmaktadır ve bu ilişki sadece öğrenme, eğitim ve kültürleşme süreçleriyle gerçekleşebilir.

Fromm ayrıca insanı, Freud'un düşünce sisteminde olduğu gibi bencil ve anti-sosyal bir varlık olarak değerlendirmez. Ona göre insan sosyal bir varlıktır. Çünkü insanın davranışlarına yön veren itkiler ve çeşitli etmenler arasında en etkin güç sevgidir. Fromm sevmek, başkalarına yönelmek, başkalarıyla ve doğayla sevgiye ve iş birliğine dayalı ilişkiler geliştirmek, başka insanlarla ve dış dünyayla birleşmek gibi gereksinimlerin insan varlığına sıkı sıkıya bağlı gereksinimler olduğu görüşündedir.

İnsanın en yoğun tutku ve gereksinimleri, kendine özgü varoluş biçiminden doğanlardır. Hem insan olma ve insanlığını gerçekleştirme yönünde, hem de gerileme ve insanlıktan uzaklaşma yönünde sınırsız bir imkân ve potansiyele sahip olan insan; varlığındaki bu çatallaşmadan hiçbir zaman kurtulamaz. İnsandaki ilerleme itkisi, varlığındaki bu çatallaşmanın doğurgusudur. Fromm bütün insanlarda doğuştan mevcut olan bu varoluşsal çatallaşmaların ortaya çıkardığı beş temel ontolojik gereksinimden söz eder. Bunlar; “bir yönelme ve adanma çerçevesine duyulan gereksinim”, “aşkınlık gereksinimi”, “köklülük ve kardeşlik gereksinimi”, “bağlılık/ilişki gereksinimi” ve son olarak da “insanın varoluşuna ve dünyadaki pozisyonuna anlam veren bir özdeşlik duygusu gereksinimi”dir. İnsandaki bütün tutkular, ideolojiler ya da sanat aslında kendi varoluş biçimine bir çözüm bulabilme çabasıdır. Bu çözümlerin arasındaki fark ise, bazı çözümlerin insanın toplam gereksinimlerini daha iyi doyurması, böylece de insanın güçlerinin ortaya dökülmesine ve mutluluğuna daha uygun bir ortam yaratmasıdır. Bütün kültürler belli çözümlerin ağır basmasına yol açacak belli dizgeler yaratmıştır. Belli toplumlarda belli yönelişlerin ve doyumların yaygın olmasının nedeni budur.

İnsanın bu çatallaşmadan kurtulabilmesi, tüm dünyayla uyum ve barışı gerçekleştirebilmesine bağlıdır. Bu ise aklını, nesnellliğini ve sevme gücünü olabildiğince geliştirmesini ve akıl dışı yanlarından, arzularından ve duygularının aldatıcılığından kurtulmasını zorunlu kılar. Fromm bu anlamda insan yaşamını “olma” çabası, ya da diğer bir söyleyişle “doğma süreci” olarak değerlendirir.

Erich Fromm'un insan anlayışını bu şekilde özetledikten sonra, onun ahlak anlayışı hakkında yaptığımız sistematik inceleme ve analizlerin sonuçlarına geçebiliriz: ahlak olgusunu psikolojinin ve psikanalizin bulgularına dayanarak ele alan Fromm'a göre ahlâk problemi tüm kişiliğin gelişiminden ayrılamaz. Ahlâkî değerler bireyin kendini, yani kendi güçlerini, yetilerini ve olanaklarını gerçekleştirebilmesi bağlamında kritik bir öneme sahiptir. Dolayısıyla ahlâkla ilişkili sorunlar tüm kişiliğin incelenmesinden ayrı olarak değerlendirilemez. Değer yargılarımız hareketlerimizi ve davranışlarımızı belirler. Ruh sağlığımız ve mutluluğumuz ahlaki değerlerimizle uyumlu olmamıza bağlıdır. Nevrozlar ise bir ahlâkî başarısızlığın işaretleridir. Çünkü değerlerin kökleri insanın varoluş koşullarının kendisinde bulunmaktadır. Fromm'un ahlak anlayışına göre erdem kişinin kendisine yönelik sorumluluklarını gerçekleştirmeye çalışması, kötülükse kişinin kendini baltalamasıdır.

Ahlak konusunu yetke kavramıyla ilişkili olarak ele alan Fromm yetkeyi mantıklı yetke ve mantıksız yetke olarak ayırır. "Mantıklı yetke", gönülden gelen gerçek ideal olarak kişinin gelişimini ve oluşunun zenginleşmesini hedefler. Yani, bireyle ve onun gerçek amaçlarıyla asla çatışmaz. Mantıksız yetkenin en karakteristik özelliği ise engelleyici oluşudur. Çünkü bu yetke, üstünlüğe sahip olanın diğerini sömürmesi esasına dayanmaktadır. Bu durum hem sömürülenin, hem de sömürenin insani güçlerini köreltir. Bu iki yetke dışsal olabileceği gibi, üst-ben ya da otoriter bir vicdan olarak ortaya çıkan içsel bir yetke de olabilir. Fromm'a göre kaynağını insan doğasından alan bir ahlâkın amacı, insandaki kötülüğü bastırmak olamaz. Çünkü bu, yetkeci ruhun baltalayıcı etkisiyle aynı etkiyi gösterir. Ahlakın olması gereken amacı, insan tabiatındaki "birinci derecede imkânlar"ın yaratıcı olarak kullanılmasına olanak sağlamaktır. Bu yüzden Fromm'un ahlak anlayışında erdem, bir insanın ulaştığı yaratıcılık derecesine işaret eder. İnsanın en önemli yaratım nesnesi ise kendisidir. Toplular insanları erdemli yapmak için onların yaratıcılığını desteklemeli ve yaratıcılığı geliştirecek şartları oluşturmalıdır.

Çalışmanın bu bölümünde ayrıca Erich Fromm'un Eski Ahit, Yeni Ahit ve Zen-Budizmi'nden aldığı ilhamla yabancılaşma olgusu üzerine geliştirdiği düşünceleri ve çağdaş kavramlarla yaptığı yorumlar da incelenerek analizi yapılmıştır. Özellikle yabancılaşma kavramıyla paralel bir biçimde ele aldığı

putperestlik kavramına geniş yer verilmiştir. Fromm’a göre insan kendi ürünü olan şeyleri yücelterek kendi insanca güç ve yeteneklerini onlara yansıtır; sonrasında da kendisini artık kendi güçlerinin ve kendi zenginliğinin etkin yaratıcısı olarak görmez ve dışındaki birtakım güçlere bağımlı, kendi güçlerine ve yeteneklerine, dolayısıyla da kendi benliğine yabancılaşmış bir nesne haline gelir. Üstelik kapitalist bir toplumda yabancılaşan sadece ekonomik ilişkiler değildir; kişisel ilişkiler de yabancılaşmıştır. Fakat yabancılaşmanın en önemli ve yıkıcı sonuçları, kişinin kendi benliği ile olan ilişkisinde ortaya çıkar. Ayrıca kapitalist toplumsal ve ekonomik yapının bireye kazandırdığı yeni özgürlükler de bireyi daha soyutlanmış ve yalnız bir hale getirir. Böylece birey giderek daha şaşkın ve güvenlik duygusundan daha yoksun bir halde kendi dışındaki güçler tarafından kullanılan bir araç durumuna düşer.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise hümanizm düşüncesi ve Fromm’un ahlak felsefesi, içerikleri ve temel kriterleri yönünden karşılaştırmalı olarak incelenmiş, etik kuramları çerçevesinde irdelenmiş ve değerlendirilmiştir. Son olarak da hümanist ahlak anlayışına yönelik dört temel itiraza karşı Fromm’un açıklamalarına yer verilmiştir.

İncelememiz sonucunda görülmüştür ki; binlerce yıllık bir felsefi geleneğe sahip olan hümanist düşüncenin, günümüzde ve geçmişte farklı dünya görüşleri içinde kabul görmesi ve temsil edilmesinden dolayı kendi içinde farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Hümanizmin natüralist, egzistansiyalist, Marksist, pragmatist ve liberal pek çok çeşidi bulunmaktadır. Ancak hepsinde ortak olan dört ana kriterden söz edilebilir. Bunlar öncelikle hümanizmin sistemli bir araştırma yöntemi oluşu; kozmik bir dünya görüşü sunuyor oluşu; bireyin yaşam duruşu için bir dizi somut etik öneri sunuyor oluşu ve son olarak da belli sosyal ve politik idealler ortaya koyuyor oluşudur.

Bu kriterlere ek olarak rasyonellik, insan odaklılık, insan doğasına uygunluk, evrensellik, yaygın ahlaki erdemlerin değerliliği, hümanist bir toplum yapısının zorunluluğu ilkeleri hümanist yaklaşımın ruhunun en yalın ifadeleri olarak tespit edilmiştir ve Fromm’un ahlak anlayışı bu ilkeler doğrultusunda detaylı olarak incelenmiştir.

Hümanizmin bu temel ilkeleri çerçevesinde yaptığımız incelemeler bize şunları göstermiştir:

İnsan odaklılık, insan doğasına uygunluk ve rasyonellik, Fromm'un ahlak konusuna yaklaşımının en temel dinamikleridir ve bu üç ilke bağlamında, ele aldığımız bu iki yaklaşım arasında açık bir uyumluluk tespit edilmiştir. Buna göre:

Hümanist ahlâkî düşünce geleneğinde ve Fromm'un ahlak anlayışında, temel olarak insanın özerkliğine ve aklına dayanan, aynı zamanda da onun doğasını ve yararını esas alan bir değerler sisteminin gerekliliği savunulmaktadır.

İnsan için neyin iyi, neyin kötü olduğunu anlayabilmek için, onun doğasına bakılmalıdır. Bu konuda en büyük yardımcılarımız, psikoloji bilimi başta olmak üzere, tarih, antropoloji ve psikiyatri gibi bilimler olmalıdır.

İnsan için iyi olanın ölçüsü, onun kapasitesinin ve potansiyelinin bir bütün olarak tam gelişebilmesine destek olabilmesi ve en üst insan olgunluğuna ulaşması için uygunluğudur.

Hiçbir kurum ya da nesne insan varlığından daha üstün ve değerli olamaz.

İnsan merkezilik diğer canlıların ikincil düzeyde önemli olduğu şeklinde yorumlanamaz. Çevre sorunları ve ekolojik problemlerin çözümü konuları tartışmaya açık tutulmalı ve yeni çözüm yolları geliştirmek için hassas ve dikkatli olunmalıdır. Bu, hem etik, hem de ontolojik bağlamda insanın yadsınamaz sorumluluğudur.

Hümanizmin diğer bir ilkesi olan evrensellik, Fromm'un eserlerinde çok güçlü olarak savunulmaktadır. Fromm insanların evrensel kardeşliği olgusunu kandaşlar arası cinsel ilişki tabusu (ensest), anaerkillik ve ataerkillik kavramlarıyla ilişkili olarak antropolojik ve psikolojik bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu durum hümanizm ile Fromm'un görüşleri arasında bu ilke bağlamında uyumluluk olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre:

Bütün ülkelerin bütün bireyleri bizim biricik dünyamızın eşit vatandaşları ve biricik insanlık ailemizin eşit birer üyesidir.

Ele aldığımız bir diğer ilke olan yaygın ahlaki erdemlerin değerliliği ilkesinin hümanist düşüncede olduğu kadar Fromm'un ahlak anlayışında da belirleyici olduğu görülmüştür. Buna göre:

Dürüstlük, yardım severlik, âlicenaplık, sorumluluk, adalet, hoşgörü gibi çoğu toplumda yaygın olan ahlak kuralları, insanlığın uygarlık mirası olan etik değerlerdir. Bu değerler yadsınamaz.

Son ilkemiz olan, insanca ve değer merkezli bir yaşamın inşa edilebilmesi için hümanist bir toplum yapısının önemine vurgu yapan hümanist yaklaşım, görülmüştür ki Fromm'un görüşlerinde önemli bir ağırlığa sahiptir. Fromm, insan varlığının temel sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayacak bir toplum düzeni yaratmanın mümkün olduğunu savunur. Bu anlamda insana ve insanın yeteneklerine inanç duyar. "Sağlıklı toplum" olarak adlandırdığı bu toplum, insanın diğer insanlarla sevgiye dayalı bir ilişki kurduğu, kana ve toprağa dayalı bağlılıkları kardeşlik ve dayanışma duygularıyla değiştirdiği bir toplum; insanın doğayı yıkarak değil yaratarak aşabilmesine fırsat sunan, kişilerin benlik duygularını, topluma uyma yoluyla değil, kendi güçlerinin öznesi olma yoluyla bulmalarını sağlayan, bireyin gerçekliği çarpıtmasına ya da putlara tapmasına gerek kalmadan ona bir "yönelme ve kendini adama dizgesi" veren bir toplumdur.

Fromm sağlıklı toplumların hem en temel gereksinimi hem de göstergesi olan dünya barışının caydırıcı politikalarla sağlanacağına inanmaz, ki sağlansa bile bunun büyük olasılıkla uygarlığımız üzerinde tahrip edici etkileri olacaktır. Demokrasiye vereceği zararlar ise kaçınılmazdır. Oysa çağdaş demokrasinin hiçbir kazanımından vazgeçemeyiz: Temsili hükümetten, yani halk tarafından seçilen ve halka karşı sorumlu olan hükümetten ya da İnsan Hakları Bildirisiyle garanti edilmiş olan haklardan vazgeçilemez. İnsanların açlık ya da yoksulluk nedeniyle ölmelerine müsaade edilmemesi, toplumun, üyelerinin tamamından sorumlu olması, hiç kimsenin korkutularak boyun eğdirilmemesi, insanın işsizlik ya da açlık endişesiyle onurunu yitirmemesi gibi demokratik ilkelerden de ödün verilemez. Ayrıca bu temel başarıların korunması yeterli değildir; daha da güçlendirilmesi ve geliştirilmesi gerekir.

Fromm'a göre nihilizmin, robot gibi otomatlaşmanın, yetkeye ya da putlara tapınmanın, anlamsızlığın, yalnızlığın, güçsüzlüğün ve çaresizliğin uçurumundan çağdaş insanın kurtulabilmesi için, insanın yararının topluma egemen olduğu, ekonomik çarkın insanların mutluluğuna hizmet ettiği ve bireyin toplumsal süreçte etkin olarak yer aldığı bir toplumsal yapının oluşturulması zorunludur. Bu toplum

yapısı sözde özgürlükçü değil hümanist anlamda özgürlükçü yanı güçlendirilmiş demokratik bir sosyal yapıyı ve bunu destekleyecek bir yönetim anlayışını gerekli kılmaktadır. İnsanın insanı kullanmayacağı bu toplumda herkese onurlu bir yaşam sürdürebilecek gelir sağlanmalıdır. Bu sınıfsız toplumu yönlendiren yönelim üretici yönelimdir. Toplumun yaşama hizmet eden bir topluma dönüşmesi, üretim modelindeki değişikliği de beraberinde getirecektir. Böyle bir toplumsal dönüşüm için Fromm yeni bir yaşam sevgisi felsefesini benimseyen sivil toplum hareketlerini ve kulüp etkinliklerini önermektedir. Toplumsal değişim ve dönüşüm belki zaman alacak ve kendi içinde belli güçlükler barındıracaktır ama böylece süreç daha sağlıklı ve insani biçimde ilerlemiş olacaktır.

Fromm daha iyi bir dünya inşa etmek ve çocuklarımıza bugünkünden çok daha iyi bir yaşam bırakabilmek için, umutsuz ya da karamsar olmadan, inançla, sevgiyle, akılla, bilgiyle ve dayanışmayla çabalamamız gerektiğine inanır.

Hümanizmin genel tanımı, ilkeleri ve hedefleri bakımından Fromm'un ahlak anlayışı ile yaptığımız karşılaştırmalar sonucu görülmüştür ki; Fromm'un eserlerinde savunduğu insan anlayışı ve ahlak düşüncesi, hümanist ideallerle aynı doğrultudadır ve bu ikisi birbirini destekler niteliktedir. Hümanist düşünce geleneğinin özü ve ruhu ile Fromm'un ahlak felsefesi arasında güçlü bir uyumluluk söz konusudur. Bu durum Fromm'un, kendi ahlak felsefesini belirgin, tutarlı ve sistemli bir biçimde hümanist ilkelerle beslediğini ortaya koymuştur.

Kuramsal çerçevedeki incelemelerimizin ortaya koyduğu sonuçlar ise şunlardır: Hümanist düşünce ve Fromm tarafından savunulan etik yaklaşım öncelikle betimleyici bir etik olmayıp normatif özelliğe sahiptir. Çünkü her ikisi de iyi bir yaşamın ne olduğunu tanımlar ve bireyin nasıl yaşaması gerektiğini açıklar. Ayrıca evrensel ahlak yasalarının varlığını kabul ederek objektivist bir hüviyet kazanırlar. Bununla birlikte her iki yaklaşımda da bireysellik değersizleştirilmez. Fromm ahlaki failin niyetini de, eylemin sonucunu da önemser. Ancak ne niyeti ne de sonucu iyyinin yegâne belirleyicisi olarak görmez. Bu da Fromm'un ahlak anlayışının motivist ve sonuççu unsurlar içermesine rağmen, motivist ya da sonuççu bir yaklaşım olarak adlandırılmayacağı sonucunu doğurur. Hümanist gelenek ise bu bağlamda heterojen bir yapı sergiler. Sonuççu yaklaşım da hümanist düşünce içinde yer alır. Fromm ahlakın gelişmesinde psikoloji bilimine ne kadar önem verse de insanın tek boyutlu

olarak ele alınmasının bizi sonuca götürmeyeceğine inanır ve bu yüzden ruh beden bütünlüğünü savunur. Bu yönüyle Fromm'un ahlak anlayışı natürel olmayan bir yaklaşımdır. Tarihsel sınıflandırma ilkesine göre ise hümanizmin ve Fromm'un ahlak anlayışında en belirleyici unsur insanın mutluluk ve refahının öncelenmesi olduğu için, bize göre her iki yaklaşımın da mutluluk-erdem ahlakı kategorisine dâhil edilmesi gerekir.

Sonuç olarak Fromm'un ahlâk üzerine yaptığı çalışmalar bizlere, günümüzün ahlâk problemine çözüm sunma konusunda faydalı olacak çok kapsamlı kuramsal bir kaynak sağlamakta, ayrıca bireysel ahlâk problemini çözme konusunda da önemli veriler sunmaktadır. Ahlâk olgusu gerek bireyin bir iç dengeye ulaşması ve çevresiyle bütünleşmesi yönünden, gerekse de toplumsal iyilik ve düzen yönünden son derece kritiktir. Fromm'un çalışmaları bize birtakım pratik ipuçları ve kolay kestirme yollar göstermemektedir. Ancak anlamlı bir yaşam arayışına yanıt olabilecek içeriğe sahip oluşu dikkate alındığında, gerek bireyin, gerekse çağdaş toplumların yaşamında kestirme yollardan ve bazı pratik ipuçlarından çok daha önemli ve yararlı bakış açıları ve farkındalık kazandıracağı kuşkusuzdur.

KAYNAKÇA

The National Leader's Council of the American Ethical Union. (01 Kasım 2008)
American Ethical Union Web Sitesi.

<https://aeu.org/wp-content/uploads/NLC-Ethical-Culture-Religious-Identity-Statement-.pdf>, (16.01.2019).

Adivar, A. (1987). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Adler, F. (1918). *An Ethical Philosophy of Life: Presented in Its Main Outlines*. New York: D. Appleton and Co..

—. (2011). *Creed and Deed : A Series of Discourses*. Project Gutenberg.

Allan, L. (9 Kasım 2015). *RationalRealm Web Sitesi.*

<http://www.RationalRealm.com/philosophy/ethics/taxonomy-meta-ethical-theories.html>, (15.06.2018).

American Ethical Union. *American Ethical Union Web sitesi.*

<https://aeu.org/who-we-are/ethical-humanism/>, (16.01.2019).

Americanhumanist.org. (7 November 2011). *Americanhumanist Web Sitesi.*

http://www.americanhumanist.org/who_we_are/about_humanism/Humanist_Manifesto_I, (09.01.2019).

Aristoteles. (2015). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Arslan, A. (2009). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları.

Baron, H. (1955). *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice*. Cambridge Harvard University Press.

Becker, L. (1992). *A History of Western Ethics*. New York, London: Garland Publishing.

Beckett, S. (1990). *Godot'yu Beklerken*. Çev. Hasan Anamur. İstanbul: Can Yayınları.

Bilgin, N. (2014). *Sosyal Psikoloji*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Cevizci, A. (2018a). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.

—. (2018b). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

—. (2016). *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları.

Cheilik, M. (1969). *Ancient History from It's Beginning to The Fall of Rome*. New York: Barnes & Noble.

Cicero, M. (1841a). *Treatise on the Commonwealth*. Çev. Francis Barham. London: Edmund Spettigue.

Freud, S. (2012). *Musa Ve Tektanrılı Din (Üç İnceleme)*. Çev. Oya Kasap. İstanbul: Say Yayınları.

Fromm, E. (2004a). *Barışın Tekniği ve Stratejisi*. Çev. Kaan H. Ökten Fevzi Emir. İstanbul: Arıtan Yayınevi.

—. (1990a). *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*. New York: Continuum.

—. (1994a). *Erdem ve Mutluluk*. Çev. Ayda Yörükân. İstanbul: Türkiye İş Bankası KültürYayınları.

- . (1991). *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*. Çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- . (1980). *Greatness and Limitations of Freud's Thought*. New York: Harper & Row.
- . (1993). *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*. Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Payel Yayınları.
- . (1950). *Man For Himself*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd..
- . (2004b). *Marx'ın İnsan Anlayışı*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- . (1961a). *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar Publishing.
- . (1961b). *May Man Prevail*. Garden City, N.Y.: Doubleday Company.
- . (1994b). *On Being Human*. New York: Continuum.
- . (1996). *Özgürlükten Kaçış*. Çev. Şemsa Yeğın. İstanbul: Payel Yayınları.
- . (2010a). *Psikanaliz ve Din*. Çev. Elif Erten. İstanbul: Say Yayınları.
- . (1978). *Psikanaliz ve Zen Budizm*. Çev. İlhan Güngören. İstanbul: Yol Yayınları.
- . (1967). *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- . (1992a). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. Çev. Kaan H. Ökten Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- . (1990b). *Sağlıklı Toplum*. Çev. Zeynep Tanrısever Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları.

- . (2003). *Sahip Olmak ya da Olmak*. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- . (1990c). *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. Çev. Nalan İçten Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınevi.
- . (1985). *Sevme Sanatı*. Çev. Işitan Gündüz. İstanbul: Say Yayınları.
- . (1959). *Sigmund Freud's Mission*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- . (1970a). *Social Character in a Mexican Village: A Sociopschoanalytic Study*. Englewood Cliffs, New Jersey Prentice-Hal.
- . (1966). *Socialist Humanism : An International Symposium*. Garden City, N.Y.,: Doubleday.
- . (2016). *Tanrılar Gibi Olacaksınız : Eski Ahit Üzerine Radikal Bir Yorum*. Çev. Bozkurt Leblebicioğlu. İstanbul: Say Yayınları.
- . (1974). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart And Winston, Inc..
- . (1956). *The Art of Loving*. New York: Harper&Row.
- . (1970b). *The Crisis of Psychoanalysis*. New York: Holt, Rinehart, Winston.
- . (1963). *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- . (1976). *The Fear of Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- . (1957). *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York: Grove PressS.

—. (1964). *The Heart of Man, Its Genius for Good and Evil*. New York: Harper & Row.

—. (2010b). *The Pathology of Normalcy*. New York: American Mental Health Foundation.

—. (1992b). *The Revision of Psychoanalysis*. Boulder, Colorado: Westview Press.

—. (2002). *The Sane Society*. Oxon: Routledge Classics.

—. (1997). *To Have or To Be?* London, New York: Continuum.

—. (1995). *Umut Devrimi*. Çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınevi.

—. (1969). *You Shall Be as Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*. New York: Fawcett Premier.

—. (1960). *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper.

Goodman, L. (2003). *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.

Grudin, R. (22 November 2018). *britannica.com*.

<https://www.britannica.com/topic/humanism>, (10.01.2019).

Habermas, J. (2014). *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Mithat Sancar Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hankins, J. (2000). *Renaissance Civic Humanism Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (14 Ağustos 2013). *Internet Archive Web Sitesi*.

<https://archive.org/details/AnswerTheQuestionWhatIsEnlightenment/page/n1?q=immanuel+kant+what+is+enlightenment>, (05.02.2019).

Kidder, R. M. (1996). *How Good People Make Tough Choices: Resolving the Dilemmas of Ethical Living*. New York: Simon & Schuster.

Kurtz, P. (1989). *Building a World Community: Humanism in the 21st Century*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.

—. (2000). *Embracing the Power of Humanism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

—. (1988). *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*. New York: Prometheus Books.

Lamont, C. (1997). *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press.

Lawrence C. B., Charlotte B. B. (2001). *Encyclopedia of Ethics*. New York, London: Routledge.

Lundgren, S. (1998). *Fight Against Idols: Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

Mackenzie, J. S. (1907). *Lectures on Humanism, with Special Reference to Its Bearings on Sociology*. London, New York: S. Sonnenschein, Macmillan.

Matta. (2012). *İncil*. Çev. Çeviri Kurulu. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Mill, J. S. (2005). *Auguste Comte and Positivism*. Salt Lake City: Marc D'Hooghe.

Özcan, H. (2017). *Farabi'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*. İstanbul: İFAV.

Rabil, A. (1988). *Renaissance Humanism Foundations, Forms and Legacy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Soper, K. (1986). *Humanism and Anti-Humanism*. La Salle, Illinois: Open Court.

Spinoza, B. (2011). *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy. plato.stanford.edu.

<https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=eudaimonia>, (16.01.2019).

Türkeri, M. (2003). Bazı Ahlak Teorileri Açısından Fahrettin Razi'nin Ahlak Anlayışı. *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2003(17): 63-89.

—. (2017a). *Elmahlı'nın Ahlak Felsefesi*. Antalya: Lotus Yayınevi.

—. (2014). *Etik Bilinç & Kaynak Sizsiniz*. İstanbul: Lotus Yayınevi.

—. (2017b). *Etik Değer Açısından Eğitim, Siyaset, Kamu, Çalışma Hayatı ve Bilim*. İstanbul: Lotus Yayınevi.

—. (2017c). *Etik Kuramları*. İstanbul: Lotus Yayınevi.

—. (2016). *Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük*. Antalya: Lotus Yayınevi.

Versenyi, L. (1963). *Socratic Humanism*. New Haven And London: Yale University Press.

Wakelin, D. (2007). *Humanism, Reading and English Literature 1430–1530*. New York: Oxford University Press.

Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi.

