

Yabancılaşmadan Ötekileşmeye: Kültürel Bir Hegemonyanın Kuruluş Biçimleri

Sinan Kadir Çelik

1. Giriş

Bu yazıda 1930-1960larda kültürel hayatta da kurulmuş olan Marksist hegemonyanın, yerini 1970lerle birlikte liberalizme bırakmaya başlaması sürecinin ana hatları, yabancılaşma ve Öteki kavramlarının gündelik hayattaki kullanış biçimlerine odaklanılarak çözümlenmeye çalışacaktır. Bu kavramların anlamlarını somut ve pratikteki bağlamlarından kopararak çözümlenmek oldukça zor ve belki de gereksiz bir uğraştır. Bu nedenle, bu yazı kapsamında ne yabancılaşma ne de Öteki kavramlarının felsefi anlamlarını tartışmaya açmayacak, daha çok bu kavramların varoluş tarzları, kültürel pratiklerdeki ya da gündelik hayattaki kullanış, anlamlandırılış ve mal edilmiş biçimlerine odaklanmayı tercih edeceğiz. Bu önvaryasımaya dayanarak, 1930-1960larda farklı siyasal stratejilere, farklı anlamlandırılış biçimleriyle konumlanan

ya da bunlar tarafından dışlanan yabancılaşma kavramının paradigmatik bir şekilde kullanılışının 1970lerin tohumunu attığı neo-liberalleşme politikalarıyla birlikte yerini nasıl Öteki'nin gizemine bıraktığı gösterilmeye çalışacaktır. Dolayısıyla bu yazıda yabancılaşmadan ötekileşmeye geçişin, hegemonya mücadelesi içerisinde gerçekleşen bir paradigma değişimi¹ olduğu öne sürülecektir.

Böylesi bir noktadan çıkışla yazının ilk bölümünde aşağıdaki üç olguyu serimledikten sonra, ikinci bölümde bu olguların anlamları tartışmaya açılacaktır. Bu üç olgu üzerinden tartışmanın yürütülmesiyle bu kavramların somuttaki varoluş biçimlerini çözümlenmek amaçlanmaktadır. Söz konusu üç olgu şu şekilde özetlenebilir: 1)1960larda kültürel hayatta Marksist bir hegemonyanın kuruluşuyla hemen her toplumsal fenomenin bu kavramla açıklanmaya

çalışılması; 2) 1930-1960 arasında, özellikle Fransa da, Martin Heidegger'in hümanist Marksistler, Yeni Sol ve/veya kültür devrimcileri tarafından yabancılaşmayı tarif eden bir düşünür olarak yorumlanması ya da diğer Marksist gruplar tarafından anti-hümanizmi savunan bir düşünür veya bir burjuva filozofu olarak görülmesi; 3) 1990larda Türkiye de çıkmaya başlayan *Şizofreni* adlı bir psikiyatri dergisinin hedef kitlesi olan psikiyatri çevresine ulaşamaması fakat bir başka çevre tarafından büyük bir ilgiyle izlenmesi.

Yazının birinci bölümünde bu üç olgu betimlendikten sonra, yazının ikinci bölümünde bu üç olgu birbirleriyle ve başka olgularla ilişkilendirilerek söz konusu sürecin ana hatlarını ortaya çıkaran tarihsel bir çözümleme yapılmaya çalışılacaktır.

1.1. Birinci Olgu: Yabancılaşmış bir Bilinçten Yabancılaşmanın Bilincine

Birinci olguyu, yani Marksizmin kültürel hayatta hegemonyasını kurduğu günlerde yabancılaşma kavramının paradigmatik bir şekilde kullanılışını serimlemek için Dieter Duhm'un 1960ların sonunda yazdığı *Kapitalizmde Korku* kitabına ve Fritz Pappenheim'in 1964'de yapmış olduğu ve 2000 yılında *Monthly Review* dergisi tarafından tekrar yayınlanan "Alienation in American Society" (Amerikan Toplumunda Yabancılaşma) başlıklı konuşmasına şöyle bir bakmak yeterli olacaktır.

Duhm, söz konusu kitabının önsözünde bu kitabı 1970 yılında öğrenci hareketi sırasında, akademik olmayan okura- genç işçilere, memurlara, lise ve yüksekokul öğrencilerine- hitap etmek amacıyla yazmış olduğunu belirtiyor ve şunu ekliyor: 'böyle bozuklukları [kendi psişik bozukluklarımızı] günlük faaliyetlerimiz sırasında, aşk ilişkimizde, yüksek öğrenimde, politik çalışma içinde, yalnız kaldığımızda, kurumlar ve otoritelerle karşı karşıya geldiğimizde farkettilik' (1996:7).

Fakat burada Duhm'un kendi psişik bozukluklarımız dediği şeyler kesinlikle kişinin özel yaşamına ya da kendi bilincine dair olan sorunlar olarak algılanmasın. Zaten Duhm bu kitabı burjuva psikolojisi olarak adlandırdığı yaklaşımlara savaş açmak ve radikal bir Marksist psikoloji kuramı oluşturmak amacıyla yazmış olduğunu belirtiyor. Bu anlamda Duhm, kitap boyunca, burjuva psikolojisinde kişisel olarak görülen, öznenin ya da bilincin sınırlarına hapsedilmeye çalışılan sorunların kapitalizme içkin olduğunu ve bu sorunların gündelik hayatımızda tezahür eden yabancılaşmanın biçimleri olarak görülmesi gerektiği üzerinde ısrarla duruyor. Örneğin kitap boyunca tartışılan psikolojinin temel kavramı olan korkuya Duhm şu eleştiriyi getiriyor: 'bu korku, kapitalizmin

malıdır; yalnızca onun ürünü olarak değil, aynı zamanda onsuz her şeyin çökeceği bir yapıtaşı olarak da bu sisteme aittir'(1996:9).

Oysa Duhm'a göre burjuva psikologları bu korkuyu normalleştirir ve kişiselleştirir. Bu korkulardan rahatsız olup da bir psikologa gidersek 'burjuva terapi uzmanı, yabancılaştırmanın kendisine dokunmadan, onun öznel ağrıları üzerinde' çalışacaktır (1996:227). Fakat 'korkuyu Marksist açıdan ele alırsak, yani yabancılaştırmanın öznel yanı olarak ele alacak olursak' (1996:230) o zaman yabancılaştırılmış bir bilinçten kurtulup yabancılaştırmanın bilincine varmamız mümkün olabilecektir. Böylelikle yabancılaştırılmayı 'kendi hayatımızın bir çok günlük örneğinde fark etmemiz daha kolay olacaktır. Yabancılaştırılmamızın bu öznel reflekslerini tanıdığımız zaman, yabancılaştırma kavramı, Marx'ın o büyük öğreti yapısından aşağıya, günlük pratiğe inecektir. Yabancılaştırma bilinci, böylece yavaş yavaş içselleştirilebilir ve insanın kendi yaşadıklarıyla dolar. Bu bilinç, ancak o zaman emansipasyon[özgürleşme] için itici bir güç olacaktır' (1996:223).

Böylesi bir dertten yola çıkarak Duhm, kitabı boyunca bir yandan burjuva psikolojisi olarak adlandırdığı yaklaşımlara oldukça sert eleştiriler yöneltirken, diğer yandan gündelik hayatımızdaki yabancılaştırmanın tezahürlerini göstermeye çalışır. Duhm'un söz konusu kitabı boyunca uzun uzun anlatarak ve sık sık örnekleyerek gösterdiği yabancılaştırmanın gündelik hayattaki varoluş biçimleri, gündelik hayatın neredeyse her anını kuşatmıştır: insanların kendi hakkında ne düşüneceği korkusu, konuşma korkusu, amirlerden ve rakiplerden, üniformadan, kurumlardan, başarısızlık ve hastalıktan duyulan korku, cinsel ilişki öncesinde ve sırasında beliren korku, çocuğun okuldan korkusu, vb. Yani, tüm bu korkular kapitalizme içkin olan yabancılaştırmanın gündelik hayatımızdaki varoluş biçimleridir. Ya da aynı şekilde kendiliğindenliğin yitirilmesi, belirli modellere göre aşkın yaşanması, kariyer ve statü saplantısı, iç çatışmalardan kaçınma, hayaller dünyasına ve pop kültürüne kaçış, zor kullanma, ana-baba rolü oynamak, meslekte ve cinsellikte rol yapmak, prestij ihtiyacı, ben kaybı, erken boşalma, sadizm ve mazoşizm, evlilik, Oidipus kompleksi vb. Kısaca Duhm'a göre gündelik hayatımızın her anı kapitalizme içkin yabancılaştırma, rekabet ve başarı ilkeleri tarafından kolonileştirilmiş durumdadır.

Burada Duhm'un tüm bu fenomenleri yabancılaştırma ile nasıl ilişkilendiğini gösteremeyeceğim. Fakat yine de Duhm'dan bir örnek vereyim:

Anne ve babaların bilinen bir uyarısı vardır: 'Bu yapılmaz! Kendilerine, bunu yapmayanın 'kim' olduğuna ve neden yapılmadığını sora-

cak olsak, ana baba, çoğu durumda mantıklı bir cevap veremeyecektir. Gayet açık: Burada olmayan özne, çocuğa kişinin boyun eğdiği o anonim güçleri bildirmektedir. Sonuç olarak, bu yabancılaşmanın tipik bir ifadesidir. Anne ve babanın 'neden' sorusunu mantıklı olarak (örneğin, çocuğun kendisinin ve başkalarının bu durumda zarar görebileceğini açıklayarak) cevaplandırmadaki yetersizliği, şunu son derece belirginleştirmektedir. Çocuğa aktardıkları ahlak, artık insani olarak insanın hizmetinde olmayıp, (sanki bir doğa ya da tanrısal güç gibi) onun dışında ve üzerinde bulunan bir ahlaktır (1996:74).

Duhma koşut bir şekilde 1960ların Amerikasında yabancılaşmanın gündelik hayattaki varoluş biçimlerine odaklanan bir başka isim ise Fritz Pappenheim. Pappenheim'in *Alienation of Modern Man (Modern İnsanın Yabancılaşması)* adlı kitabı ve "Alienation in American Society" başlıklı yazısı Duhm'un yaklaşımıyla birçok noktada aynı zemini paylaşıyor. Pappenheim'in de temel tezi Marx'ın yabancılaşma kuramıyla sömürü kuramının birbirinden ayrılamayacağı ve yabancılaşmanın gündelik hayatımızın en küçük ayrıntılarına bile sızmış olduğu yönünde.

Dolayısıyla Pappenheim de, Duhma oldukça benzer bir şekilde, yabancılaşmanın gündelik hayattaki örnekleri üzerinde sıklıkla duruyor. Biz de burada onun yolunu izleyerek bir örnek üzerinden gitmeyi tercih edelim. Yabancılaşmanın Amerika da hangi boyutlara ulaştığını göstermek için Pappenheim, 1964 yılının mart ayında New York'ta olan tüyler ürpertici bir örnek verir: New York'un hemen yakınında olan bir semtinde bir cani bir kadına tecavüz ettikten sonra onu öldürmüştür. Bu olay yarım saat boyunca sürmüş, tüm semt sakinleri bu süre içerisinde kadının çığlıklarını duymuş ama hiçbir şey yapmamışlar; ve hatta bu vahşet olayını gördükten sonra kendilerini bekleyen sıcak yataklarına tekrar dönebilmişlerdir. Bu olayın kayıtlara geçen 38 şahidi vardır; hepside saygın, orta-sınıf, kanunlara uyan insanlardır. Hepside bu olayı gördüklerini, hatta seyrettiklerini iş işten geçtikten sonra gelen polise sanki doğal bir olaymış gibi anlatmışlardır. Fakat olay sırasında hiç biri müdahale etmemiştir; çünkü bu kendilerinin değil, polis'in görevidir (2000:3-4).

Aynı şekilde Pappenheim, birçok insanın modern hayatın boşluğu ve anlamsızlığı duygusuna kapılması, insanların dehşetengiz yalnızlığı ve ötekilerden yalıtılmışlığı, insanların aradıkları dostluğu ve aşkı bir türlü yaşayamamaları gibi olguları da yabancılaşmanın semptomları olarak değerlendirir. Çünkü metaların mübadele değeri yalnızca ekonomide kalmaz; kapitalizm içinde insan varoluşunun tüm ayrıntılarına, en saf

duygularına bile sızar. Böylelikle insan ilişkileri de şeyleşir: ilişkiler sen bana şu duyguyu ya da şunu ver ben de sana şunu gibi gizli anlaşma çerçevesinde yürütülür. Yani 'mübadele değeri yalnızca insanla insan arasındaki ilişkiye girmez, aynı zamanda gerçek bir arkadaşlık ve dostluğun kurulmasını da önler' (2000:9).

Çünkü yabancılaşmış bir bilinç yaşamış olduğu her şeyi nesneleştirir; dünyanın kendisi çevresinde döndüğü yanılmamasına kapılarak karşılaştığı insanları, olayları ya da nesnelere yalnızca kendi amaçlarına ulaşmak için birer araç olarak kullanır. Yani yabancılaşmış bir bilinç, her hangi bir şeyle karşılaştığında 'bunun benim için anlamı nedir?' sorusunu sorar. Çünkü hemen hepimizde bulunan bu yabancılaşmış bilinç, her hangi bir insanla ya da durumla karşılaştığında, onu bir bütün olarak algılayamaz; bu gerçekliğin kendisi için önemli olan, amaçlarını gerçekleştirmeye hizmet eden kısımlarını ayıklar ve diğer kısımlarına karşı kayıtsız kalır. İnsanların gerçekliğin ancak kendilerini ilgilendirdiği bölümleriyle ilgilenip, bu gerçekliğin diğer boyutlarına kayıtsız kalmaları yabancılaşmanın tipik bir örneğidir (2000:2-3). Pappenheim'in bize sunmuş olduğu perspektiften bakarsak denilebilir ki, işte tam da bu nedenlerle kendilerini apartman dairelerine hapsedmiş olan bazılarının gece kondular kent estetiğini bozan yapılar olarak görülebilir. Kuaförü ve psikoloğu bile olan köpeğinin ölümüyle yemekten içmekten kesilen biri, hala insanların işkenceden ve açlıktan öldüğünü yazan gazete sayfalarını çevirip bir mankenin son aşk macerasını büyük bir keyifle okuyabilir ya da toplumsal eşitlik ve adalete dair vaat verenler bile bir dilenciyle karşılaştıklarında kendi durumlarına şükredebilirler ve/veya verdikleri sadakayla vicdanlarını rahatlatabilirler. İşte böylelikle her koyun kendi bacağından asılabilir olur. Çünkü yabancılaşmış bir bilinç, o dilencinin karşısına neden ve nasıl çıkabildiği sorusuyla, yani bir bütün olarak gerçekliğin kendisiyle ilgilenmez; vermiş olduğu o sadakayla ve soramamış olduğu bu soruyla gerçekliği ancak parçalanmış ve tikelleşmiş bir şekilde algılayabilen bu bilinç, dilenciye olduğu kadar kendi kendisine, içinde bulunmuş olduğu duruma ve dünyaya olan yabancılaşmasını da geçiştirmiştir.

Burada ne Pappenheim ne de Duhm'un günümüzde oldukça moda olan kültür eleştirileri çerçevesinde bireysellikten, bencillikten ya da narisizmden rahatsızlıklarını dile getirdikleri ya da kamusal alan ile özel alan arasında altın bir denge bulmaya çalıştıkları, Immanuel Levinas gibi Ötekiye övgü düzdükleri ya da Jaques Derrida gibi özneyi merkezsizleştirmeye çalıştıkları sanılmasın. Zira her ikisine göre de yabancılaşma kapitalizme içkin bir sorundur ve kapitalizmin ortadan kaldırılması bu

yabancılaşma biçimlerinin aşılmasının ön-koşuludur. Bakınız Pappenheim ne diyor: 'sosyalist bir toplum kaçınılmaz olarak yabancılaşmayı ortadan kaldıracak demiyorum. Fakat sosyalist bir toplumun bu amaca ulaşmak için bir ön-koşul olduğunu söylüyorum. İşte bu niçin üniversite yıllarında sosyalist olduğumun, ve niçin 1960'ların Birleşik Devletlerinde sosyalist fikirlere çok daha güçlü bir şekilde bağlandığının nedenlerinden biridir" (2000:17).

Bu radikal farklılığı göstermek için yine Duhm'a dönerek yabancılaşmayı aşmak için bize sunmuş olduğu önerileri dinleyelim. Örneğin Duhm'a göre Marksist psikoterapi merkezleri kurarak insanların yabancılaşmış bir bilinçten kurtulup yabancılaşmanın bilincine varmalarını sağlanabilir:

Özne olmak, ancak politik pratikte mümkün olduğu için, hastaları politik çalışma konusunda yetenekli kılmak, Marksist psikanalizin görevi olmalıdır. Bana göre, bugün kapitalizmde aşırı psikik rahatsızlıklar, yıkıcı bir tarzda yaygınlaştığı için, söz konusu görev büyük bir önem taşımaktadır. Psikoterapi merkezlerinde...yaşama çareleri arayan insanların sayısı her gün artmaktadır. Buraları, bireysel acıların, kapitalizmdeki acılar olarak kavranabileceği yerlerdir. Rahatsızlıklarda saklı bulunan insanın başkaldırması, politik mücadele halinde geliştirilmesidir; insanın kurtuluşuna, ancak bu mücadeleyle erişebileceğiz(1996:233).

Duhm kendisine psikolojik rahatsızları dolayısıyla gelen kapitalizmin kurbanlarına ne bir reçete hazırlayıp prozak kullanmalarını önerir; ne Charles Taylor gibi biraz daha diyalojik düşmesini önerir ne Derrida gibi Kartezyen çerçeve içerisinde olan özne kurgunu biraz merkezleştirilmesini salık verir ne Heidegger gibi Batı metafiziğinin öznesi karşısına *Dasein*ı çıkarır ne de Levinas gibi Ötekinin yüzünün muhteşemliğine dair şiirsel laflar eder. Çünkü

sorun, insanın kendi gücünü toplumsal bir güç olarak ve tersine, toplumsal ve politik güçleri de, kendi güçleri olarak keşfetmesidir. Başka bir deyişle: kendi özne oluşunun, toplumsal ilişkileri kendi mantığına göre etkilemesi ve değiştirmesi yeteneklerinin keşfedilmesidir. Bu keşif, en kolay olarak devrimci bir grup ya da parti içinde gerçekleşecektir. Yoksa, başka politik güçlerle birleşmediğim ve böylece onlarla birlikte gerçekte toplumsal bir güç oluşturmadığım sürece, kendi güçlerimi toplumsal güçler olarak nasıl fark edebilir-im? (228).

Yani Pappenheim'in ve Duhm'un bize uzun uzun anlattıkları yabancılaş-

manın varoluş tarzlarından çıkaracağımız somut ve pratik sonuç şu: birisi bize kişisel rahatsızlıklarından, yalnızlığından, insanların kayıtsızlığından, bir türlü aradığı aşkı ya da dostluğu bulamadığından, bireyselcilikten, her koyunun kendi bacağından asıldığından, onca zulme karşı herkesin sessiz kaldığından yakınırса yapacağımız şey, her şeyden önce kişisel olarak gördüğü bu sorunların kapitalizme içkin olan sorunlar olup, yabancılaşmış bilinci nedeniyle bu dertlerden şikayetçi olduğunu anlatmaktır. Onun yabancılaşmış bir bilinçten kurtulup yabancılaşmanın bilincine varması için de sosyalizmle daha yakından ilgilenmesini ya da devrimci bir partiye veya gruba katılması gerekliliği üzerinde durmalıyız. Çünkü kapitalizmin aşılması, yabancılaşmanın aşılmasının önkoşuludur. Aksi taktirde hastamız yabancılaşmış bilincinin esareti altında yaşadığının farkına varamayarak psikologları zengin etmeye, arkadaşlarının başını şişirmeye, kendisini olmadık yere üzmeye ve o bitimsiz hayıflanmalarına devam edecektir.

Buraya kadar 1960larda Pappenheim ve Duhm'un Marx'ın yabancılaşma kavramının pratikteki hayatını, varoluş biçimlerini ve gündelik hayattaki tezahürlerini nasıl gördüklerini özetlemiş bulduk. Aynı şekilde György Lukacs, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Henri Lefebvre bağlamlarında da yabancılaşmanın gündelik hayattaki varoluş biçimlerinin nasıl görüldüğü betimlenebilirdi. Fakat bu iki örnek, sanırım, burada dikkat çekilmeye çalışılan noktayı ortaya koymak için yeterli. Kaldı ki burada yapılmaya çalışılan şey 'Marx'ın yabancılaşma kuramından yukarıda ismini zikrettiğimiz düşünürlerin yaklaşımları çıkarılabılır mı?' sorusunu yanıtlamaya çalışmak da değil. Yani buradaki dert söz konusu yaklaşımların doğruluklarını savunmak, eleştirmek ya da reddetmek değil. Peki o zaman bu kadar şey neden anlatıldı? Hemen yanıtını verelim. Tüm amacımız şöylesi bir olguya dikkat çekmekti: Pappenheim ve Duhm bağlamında 1960lara baktığımızda yabancılaşma kavramının paradigmatik bir şekilde kullanıldığını ve hemen her şeyin bu kavramla açıklanmaya çalışıldığı gibi bir olguya karşılaşıyoruz.

Peki, bu olgunun anlamı nedir? Yani neden Pappenheim ve Duhm'a hemen her toplumsal fenomen yabancılaşmanın bir vechesi olarak görünüyor? Bu sorunun yanıtını bu olguyu diğer olgularla ilişkilendirerek ikinci bölümde vermeye çalışacağız. Şimdi ikinci olgumuzu betimlemeye çalışalım.

1.2. İkinci Olgu: Martin Heidegger ve Yabancılaşma ya da Karl Marx Varoluşçu Sıkıntılar Diyarında

Marx yabancılaşmayı deneyimleyerek tarihin temel bir boyutunun [farkına]

vardığı için Marksizmin tarih görüşü herhangi bir başka tarih görüşünden daha üstündür. (1991:487)

Martin Heidegger

Gerek yukarıdaki epigraf, gerekse Heidegger ismiyle yabancılaşma kavramının bir ve bağlacıyla yan yana yazılması hem günümüz Marksistlerine hem de liberallerine oldukça şaşırtıcı gelebilir. Gerçekten de günümüzde Heidegger isminin hegemonik bir şekilde pratiğe sokuluş biçimlerine bakıldığında bir *Heidegger Ticaret Anonim Şirketi*'nin kurulduğunu² ve bu şirketin hissedarı olan bir çok akademisyenin sembolik kapital keselerini Heidegger le ağızına kadar doldurduğunu söylemek hiç de abartı olmaz. Öyle ki İngilizce konuşan dünyada 1990larda patlayan ve tamamıyla Heideggerin özneleştirilmesi kurgusu içerisinde iş gören 'Heidegger esasen Nazi miydi yoksa değil miydi?' tartışması öylesine hacimli bir literatür oluşturmuş durumda ki insanın 'Nazi olduysa ne olur, olmadıysa ne?' diyesi geliyor.³

Neyse ki biz burada ne yukarıdaki tartışmaya dahil olacağız, ne de Heideggerin söylediklerinin altında derin manalar aracağız. Bizim burada yapmaya çalıştığımız şey 1930ların, 1960ların dünyasında-kültürel hayatta Marksist bir hegemonyanın hakim olduğu günlerde-Heidegger in yabancılaşma paradigması içinde yorumlanma ve pratiğe sokuluş biçimlerine dikkat çekmek olacak.

Şimdi daha önce Pierre Bourdieu nun dikkat çekmiş olduğu bir noktaya daha yakından bakalım. Bourdieu nun da belirtmiş olduğu gibi gerek 1950ler 1960lar Fransa'sının siyasi olarak hareketli sokaklarında, gerekse Fransız Marksistler arasında, Heideggerin temel ontolojisi Marx'ın betimlediği yabancılaşma deneyiminin bir tasviri olarak yorumlanıyordu. Öyle ki özellikle hümanist Marksistler arasında Heidegger in varlığın unutumunu dediği şeyi insanın yabancılaşmasının bir parçası olarak görmek gerektiğine ve Heidegger in temel ontolojisinin Marx'ın yabancılaşmasını temellendirdiğine dair bir konsensüs bile oluşmuştu(1991:196). Sanırız Bourdieu nun dikkat çekmiş olduğu şu alıntı bu konuda her hangi bir şüpheye yer bırakmayacaktır:

Heidegger'in kozmik-tarihsel bakışıyla Marx'ın tarihsel-pratik kavrayışı arasında bir antagonizma yoktur' (H. Lefebvre); 'Heidegger'le Marx arasında ortak bir zeminin olmasını sağlayan ve

Heidegger'le Marx'ı birbirine bağlayan şey içinde yaşamış olduğumuz dönemdir: oldukça ileri bir endüstriyel uygarlığın ve teknolojinin küresel bir şekilde yayılması dönemi. Eninde sonunda bu iki düşünürde yalnızca aynı amacı paylaşmazlar...Bu sosyologlar birbirinden farklı olarak yalnızca orada ya da burada olan belirli göstergeleri çözümlerler (F.Chatelet); 'Marx ve Heidegger'in her ikisi de bugünün dünyasını olduğu gibi geçmişin dünyasını da radikal bir şekilde eleştirme yolunda ilerlemiştir ve her ikisi de geleceğin dünyasını tasarlamak gibi bir kaygıyı paylaşırlar'(K. Axelos); 'Heidegger'in asıl katkısı bizim Marx'ın ne söylediğini anlamamıza yardımcı olmasıdır (J. Beaufret); Heidegger oldukça ve hakiki bir materyalisttir' (H. Lefebvre); Heidegger, değişik bir üslupla Marx'ın çalışmasını sürdürmüştür' (F. Chatelet)(157).

Hatta işin daha da ilginç yine aynı dönemde yabancılaşma sözcüğünden ve hümanizmden fellik fellik kaçan Althusser bile anti-hümanist düşünceler geliştirmesinde Heideggerden oldukça etkilenmişti: 'Heideggerden ise, ancak son zamanlarda *Hümanizm Üzerine Jean Beaufret'ye Mektup* u okumuştum ki bu yazı Marx'ın kuramsal anti-hümanizması hakkındaki savlarını bayağı etkilemişti'(Althusser, 1996:189). Yukarıda yapılmış olan alıntılardaki iddiaların doğruluk değerini tartışmak bu yazının amacı değil. Şu olgunun ne anlama geldiğini sormak bana daha anlamlı görüyor: nasıl oluyor da Heidegger le Marx arasında böylesi yakın bir ilişki kurulabiliyor? Nasıl oluyor da Heidegger, Marx'ın yabancılaşmasını varoluşsal düzeyde betimleyen bir düşünür olarak ya da tam tersi anti-hümanist bir düşünür olarak yorumlanabiliyor? Evet, bu soruların yanıtını da ikinci bölüme bıraktık.

1.3. Üçüncü Olgı: Bir Şizofreni Hikayesi ya da Ötekiyle İlgilenmenin Dayanılmaz Cazibesi

Bakırköy Akıl Hastalıkları Hastanesi'nde psikiyatri asistanı olan bir grup genç, psikiyatriyi içerden kıyasıya bir eleştiriye tabi tutmak, psikiyatri ya da psikoloji eğitimi görenlerin ufkunda yeni fikirler oluşturmak ve bunun için bir tartışma platformu sağlamak ve bu tartışmalardan çıkan sonuçlarla alternatif bir psikiyatri pratiği oluşturmak amacıyla *Şizofreni* adlı bir dergiye yola çıkarlar: 'kısaca hedef salt söz etmek değil, fiile yönelmekti'. Bu dergi 'altı yıl boyunca çıkmak ve altı yıl boyunca fanatikçe aranan' bir dergi olmak amacını gütmüyordu. Zaten dergiyi çıkaranlarında söylediği gibi 'ilk sayı fotokopi baskı, 24 sayfa, 200 adet. İlk sayıdaki baskı adedi niyetimizin ne olduğunu da anlatır aslında, fazla söze gerek yok' (Altınöz vd., 1998:1-2).

Dergiyi çıkaran grup 'ulan bir çığlık atalım, belki bir duyan olur. Kimbilir?' umuduyla 200 adet derginin 100 tanesini Bakırköye 30 ar tane Ankaradaki ve İzmirdeki psikiyatri kurumlarına ve geri kalanını eşe dosta dağıtıyorlar. Daha sonra bir ihtimal Bakırköyde az satmaları nedeniyle bir arkadaşlarının önerisine uyarak İstanbulda Beyoğlu Pasajının alt katında bulunan Mefistoya 30 adet dergi bırakıyorlar. *Şizofrenji*'nin sürükleyici hikayesi işte tam da Mefistodaki bu 30 adet dergiyle başlıyor:

Dergiyi Mefisto'ya götürdükten iki gün sonra biraz meraktan gidip baktığımızda dergiyi o sırada kapalı olan dükkanın karanlık raflarında göremedik...karanlıkta *Şizofrenji* ararken dükkan sahiplerinin 'hemen bize yeni dergi getirin, yarın saatte hepsi bitti.' dediklerini duyduk. İnanamadık (Altınöz vd., 1998:2).

Yazarlığa hevesli, fakat daha önce bir dergi çıkarmamış, bir dergiye yazmamış, hatta bir dergiyi düzenli olarak takip etmediklerini söyleyen psikiyatri asistanlarımız bu olay sonucunda biraz gaza geliyorlar; ikinci sayıda bir kumar oynayarak 1000 adetle ofset baskıya giriyorlar ve ötekiyle ilgilenmenin dayanılmaz cazibesıyla karşılaşılıyorlar:

Dergi evet, İstanbul Mefisto ile psikiyatri camiası dışına çıktı. Ve oradan itibaren de elimizden fırladı. Delililiğin bu kadar ilgi çekeceğini, 'para' edeceğini bilmezdik. *Şizofrenji* yayınlandığı süre içinde psikiyatri çevrelerince izlendi, ne olumlu ne de olumsuz kayda değer hiçbir eleştiri olmaksızın sessizce izlendi. Dışında ise bizim ölçülerimize göre büyük bir gürültü kopardı (Altınöz vd., 1998:2).

Yani, psikiyatride küçük çaplı bir sarsıntı yaratmak amacıyla çıkmaya başlayan bu dergi, amacına ulaşamadı ne yazık ki. Fakat psikiyatri dışından üzerlerine gelen, kendilerini fanatikçe izleyen bir kitleyle karşılaşarak yok satmaya başladı. *Şizofrenji* 6 yıl boyunca süren serüvenini 27. sayısında bir ötenaziyle noktalandı: 'dergiyi yirmiyedinci sayıda noktalamamızın nedeni maddi anlamda bir tükenmişlik değil. Hala yok satıyoruz, hiçbir maddi sorunumuz yok. Ne de gelen yazılarla ilgili bir başka sorun. Tezimiz bitti, o kadar (Altınöz vd., 1998:3-4).

Şizofrenji'nin talihsiz ve serüvenli tarihinde onun tezini bitirenler sanınız yalnızca derginin yazarları değildi. 'Peki kimler bitirdi *Şizofrenji*'nin tezi-ni?' diye soracak olursanız, artık yazının ikinci bölümünü okumaya başlamanız gerekiyor.

2. Yabancılaşmanın Mevzi Kaybı ve Öteki Hegemonyasının Kuruluşu

Yazının bu bölümünde önceki bölümde yanıtız bırakılan sorular teker

teker yanıtlanmaya çalışılacak. Böylelikle birinci bölümde betimlenen üç olguyu birbirleriyle ve başka olgularla ilişkilendirerek çözümlediğimizde, sanınız yabancılaşmanın mevzi kaybetmesiyle öteki hegemonyasının kuruluşu sürecinin nasıl gerçekleştiği hakkında bir fikir sahibi olabileceğiz. Şimdi daha önceki bölümde sorulmuş olan soruları anımsayalım:

Birinci soru: 1960larda neden ve nasıl hemen her toplumsal fenomen yabancılaşma kavramı çerçevesinde değerlendiriliyordu?

İkinci soru: nasıl oldu da 1930-1960ların Fransa'sında Heidegger, bazı Marksistler tarafından Marx'ın yabancılaşmasını varoluşsal düzeyde betimleyen bir düşünür olarak ya da tam tersi anti-hümanist bir düşünür olarak yorumlanabildi?

Üçüncü soru: Şizofreni dergisi neden hedef kitlesine ulaşamadı ama bir başka kitle tarafından büyük bir ilgiyle karşılandı?

Şimdi bu üç soruya sırasıyla ama birbiriyle ilişkili bir şekilde yanıtlamaya çalışalım.

2.1. Birinci Yanıt: Yabancılaşma Paradigmasının Kuruluş Süreci

Birinci bölümün başlarında Pappenheim ve Duhm'un yabancılaşmanın gündelik hayattaki varoluş biçimlerini nasıl gördüklerini anlatarak yabancılaşma paradigması içinde yaşayanların dünyayı nasıl algıladıklarını göstermeye çalışmıştık. Her iki yazarda metropoldeki benlik sorunlarının psikolojik değil, tarihsel-toplumsal sorunlar olarak görülmesi gerekliliğinde birleşiyorlardı. Aynı teorik zeminde György Lukacs, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Henri Lefebvre gibi düşünürlerinde belirli anlamlarda ortaklaştıkları da söylenebilir. Ortaklaşılın bu zeminin sınırları kabaca şu şekilde çizilebilir: psikolojinin kişiselleştirdiği, burjuva düşüncesinin metafizikleştirdiği sorunlar aslında ve esasında kapitalizme içkin olan ve toplumsal olarak yaşanan yabancılaşmanın tezahürleridirler.

Fakat daha önce ayrıntılı bir şekilde serimlenen söz konusu yaklaşımların yabancılaşma kavramını bu şekillerde gündelik hayata dair kullanma ve pratiğe sokuş biçimleri, bu kavramın küçük burjuva radikalizminde konumlanmaya başladığını gösteriyor. Zira dikkat edilirse bu kavramla tarif edilen olgular sınıf ilişkileriyle değil, insanın dünyadaki durumuyla ilişkilendirilmeye çalışılıyor ki Marx'ın küçük burjuvazinin tinsel boşluklarını yabancılaşma kavramıyla açıklamaya çalışmak gibi bir kaygısı olmamıştı. Marx için yabancılaşma emeğin metalaşmasıyla ortaya çıkan ve kapitalizmin tarih sahnesinden silinmesiyle ortadan kalka-

çak olan bir sorundu.

Yine de bir noktayı gözden kaçırmamak gerekiyor: söz konusu yabancılaşmaların yabancılaşmadan anladıkları her ne kadar Marx'ın bu kavramı anlamlandırışından oldukça farklıysa da, bu basitçe sözkonusu yaklaşımların yabancılaşma kavramının içini boşalttıkları anlamına gelmez; biraz da şuna işaret eder: kültürel hayatta Marksist bir hegemonyanın hakim olduğu günlerde yabancılaşma, özellikle küçük burjuvazi için, ben ile öteki arasındaki ilişkileri açıklamak için de anahtar bir kavramdı. Diğer bir deyişle kültürel pratiklerde de Marksist bir hegemonyanın hakim olduğu günlerde-yani işçi sınıfı tarih sahnesinde figüran olarak değil, baş rolde oynarken-dönemin küçük burjuvazinin kişisel olarak gördüğü gündelik hayatlarına dair olan sorunları, tarihsel-toplumsal bir sorun olarak görmeye başlamalarına açılan bir kapıydı yabancılaşma. Yabancılaşma kavramının etki sahasını bu şekilde genişletmesi, bir bakıma, kültürel hayatta Marksist bir hegemonya kurma amacına da hizmet ediyordu. Yani yabancılaşma kavramının çeşitli kesimlerce çeşitli biçimlerde kullanılıyor olmasının Marksist safları sıklaştırdığını, en azından, Marksizmi popüler bir ilgi odağı, çekim alanı haline getirdiğini söylemek oldukça mümkün.

Şimdi Pappenheim'in 1964 yılında söylediği şu sözlerine kulak kabartalım:

Uzun bir süreden beri göz ardı edilemeyen Marx'ın yabancılaşmaya dair görüşleri, son yıllarda oldukça moda olmaya başladı. Genellikle Marx'ın diğer kavramlarını, özellikle de ekonomiye dair olanlarını kullanmamak pahasına da olsa onun yabancılaşmaya dair görüşleri aşırı bir şekilde vurgulanmaya başladı. Bu eğilim bazen, özellikle sosyalizmle bir şekilde ilgilenen, fakat hala toplumumuzu Marksist bir şekilde çözümlenmeyi kabul etmekte isteksiz olan entelektüel çevrelerde Marx'ı saygınlıktır ve ona yeni taraftarlar bulma çabasından kaynaklanıyor (2000:1).

İlk kez 1923'te basılmış olan *Tarih ve Sınıf Bilinci'nin* 1967 baskısına yazmış olduğu önsözde Lukacs da buna benzer bir teşhisten bulunuyor:

II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, özellikle Fransa'da bunca etkinlik kazanan Marksist ve varoluşçu fikirler karışımını burada çözümlenmek olanaksız. Burada ilkin kimin etkilendiği ve kimin kimi etkilendiği aslında hiç önemli değil; önemli olan sadece insanın yabancılaşmasının, yaşadığımız çağın merkezi bir sorunu olarak, gerek burjuva gerek proleter düşünürler, gerekse sağdaki ve soldaki yorumcular tarafından algılandığı ve kabul edildiği gerçeğidir. *Tarih ve Sınıf*

Bilinci'nin genç entelektüel çevrelerde derin bir yankı uyandırması da böyle oldu. Hareketin saflarına tam da bu yüzden katılan bir yığın iyi komünist tanıyorum (1998:22).

Yukarıda Pappenheim ve Lukacsın söylediklerinden şu tür bir sonuç çıkarılabılır: yabancılaşma öyle ya da böyle ama hala Marksist bir tınıyla zikredilen bir kavram olarak, küçük burjuvazinin varoluş sorunları içerisinde debelenen gençlerini, toplumun çalkantısı ve II. Dünya Savaşının sersemliği içerisinde nereye gideceğini bilemeyen burjuva ve küçük burjuva düşünürlerini Marksizme çekmek için birebirdi. İkinci soruya yanıt verirken dikkat çekeceğimiz gibi Marcuse'nin Üç M (Mar-x-Mao-Marcuse) ile birlikte anılarak öğrenci hareketi içerisinde popüler olması, Varoluşçulukla Marksizm arasında tuhaf bir ilişki kuran Jean-Paul Sartre'nin politik düşüncelerinin etkinliğini oldukça arttırması ve belki de gençlere varoluşsal damarlardan Marksizm bulaştırdığı gerekçesiyle konuşmalarının Fransız polisi tarafından izlenmesi ve yasaklanması gibi örnekler, küçük burjuvazinin ve belki de Gramsci'nin geleneksel aydın dediği bir kesimin proletaryanın hegemonya projesinde küçük roller almaya başladığını yeterince gösterir sanırım. Lukacsın *Tarih ve Sınıf Bilinci'nin* derin bir yankı uyandırması ve yabancılaşma sözcüğünün çekim alanına girerek hareketin saflarına bir yığın iyi komünistin katıldığını söylemesi de sanırım bu bağlamda daha da anlaşılır olacaktır.

Diğer yandan birinci olgu da böylelikle daha bir açıklığa kavuşturulmuş olur. Hemen her toplumsal/kişisel sorunun yabancılaşma neşteriyle tedavi edilmeye çalışılmasının nedeni de böylesi bir hegemonyanın kurulmuş olmasıdır. Yani, yabancılaşma paradigması içerisinde yaşayan dönemin küçük burjuvazisine etik sorunları bile siyasi bir sorun olarak görünüyordu. Fakat yabancılaşma kavramının bu biçimleriyle hegemonik bir şekilde kullanılmasının Marksizm için iyi bir şey olduğu sanılmasın. Bu noktada bir şerh koymak ve şu ana kadar gözden geçirmedığımız bazı olguları yukarıda sözünü ettiğimiz olgularla ilişkilendirerek tekrar çözümlenmek gerekiyor. Dolayısıyla şu andan itibaren sanırım ikinci soruya yanıt verirken birinci sorunun da yanıtını vermeyi sürdürüyor olacağız.

2.2. İkinci Yanıt: Martin Heidegger, Sosyalist Stratejiler ve Bir Mücadele Alanı Olarak Yabancılaşmanın Siyasi Tarihi

Şu anki herhangi bir beddua sözcüğü yarın bir övgü sözcüğü haline gelebilir; şu anki herhangi bir hakikat, kaçınılmaz bir şekilde, birçok insana dünyanın en büyük yalanı gibi görünebilir. Göstergelerin bu iç diyalektik niteliği, ancak toplumsal kriz ya da devrimci değişim dönemlerinde tüm

çıplaklığıyla ortaya çıkar (2001:67).

Valentin Nikolayeviç Voloşinov

İçinde bulunduğumuz teorik hegemonyanın altında yukarıdaki başlığı görenler sanırım küçük dillerini yutmuşlardır. Evet bu başlık günümüz için oldukça tuhaftır, hatta abestir; fakat bu başlık 1960'ların Fransa'sında rahatlıkla bir makalenin ya da kitabın ismi olabilirdi.

Bu şaşkınlığı paradigma değişimlerinin ne anlama geldiğini özetleyen bir duygu olarak içinizde saklayın ve şunu anımsayın: örneğin 1970'lerden önce Marx'ın bir özcü ya da indirgemeci olabileceği hiç kimsenin aklına gelmiyordu. Bu gerçeği keşfetmek-daha doğrusu icat etmek-1977'de Ernesto Laclau'ya nasip oldu. Politik olarak Marksist bir hegemonya, teorik olarak da Marksizmin paradigması içerisinde yaşayanların böylesi şeyler düşünmeleri mümkün değildi. Olsa olsa Marksizm içerisindeki bazı yaklaşımlar reformist ya da revizyonist olabilirdi. Kimse Marksizmi aştığını iddia edemez, en fazla onu belirli bir yönde geliştirdiğini söyleyebilirdi. Aynı şekilde bugün de Heidegger için belki de o yabancılaşmayı tarif ediyordur ya da o bir burjuva filozofudur demek olanaklı olsa bile, bu iddiaları savunan bir makale bilimsel indekse girmekte bir hayli zorlanır.

Şimdi ikinci soruyu yanıtlamaya çalışırken Heidegger'in esasında ne düşündüğü sorusuyla ilgilenmeyeceğimizi yine peşinen belirtelim. Bu soru adı 'Heidegger olan belirli bir özne var ve o öznenin nev-i şahsına münhasır bir takım düşünceleri var' gibi bir önvarsayımına dayandığından metafizik bir sorudur. Fakat Heidegger'in bu şekilde özneleştirilmesine karşın onun metinlerinin de belirli, ilişkili ve değişken olan toplumsal ilişkilerin almış olduğu tarihsel biçimler olduğu gösterilebilir ki bu bizim bu yazı kapsamındaki amacımız değil. Öte yandan Heidegger'in kimler tarafından, nasıl ve neden o değil de bu şekilde yorumlandığını, anlamlandırıldığını, içerildiğini ya da dışlandığını Marksist bir kültür çözümlemesi çerçevesinde göstermek mümkündür. Çünkü Heidegger gibi bir öznenin nev-i şahsına münhasır olan düşüncelerinden söz edemeyiz; fakat Heidegger'in yazdıklarıyla belirli bir tarihsel süreçte ve coğrafyada, belirli bazı maddi ve siyasi nedenlere dayanan ve sonuçta belirli bir toplumsal pratik olan bazı ilişkilenebilir biçimlerinin olduğunu söyleyebilir ve bunları tarihsel bir şekilde çözümleriz. Böylelikle tarihsel materyalist bir kültür analizi yapabilmemizin de yolu açılmış olur. Dolayısıyla bizim buradaki analiz nesnemiz Heidegger'in kendisi ya da yabancılaşmanın asıl anlamı değil, Heidegger'in ve yabancılaşma kavramının pratiğe sokuluş, anlamlandırılış ve yorumlanış biçimleridir.

Bu gözle 1950'li 1960'lı yıllara tekrar dönüp yabancılaşma sözcüğünün oldukça zor, karmaşık ve anlaşılmaz olarak görüldüğü için okunmaktan çekinilen Heidegger'in metinlerinin bile sınıf çelişkilerinin ve mücadelelerinin, farklı politik pozisyonların, farklı siyasal stratejilerin ortasında nasıl duruyor olduğuna bir bakalım. Bunun için her şeyden önce dönemin siyasi konjonktürünü gözden geçirmemiz gerekiyor.

2.2.1. Marx'ın Sıkıntısı: Heidegger'in Yabancılaşması

1960'lara kuş bakışı baktığımızda şöyle bir manzarayla karşılaşırız: 'siyasal ve ideolojik nedenlerle felsefe alanına atılmak gereği duyan' (Althusser, 1996:196) Louis Althusser anti-hümanist, yapısalcı bir Marksist teori oluşturmak amacıyla Heidegger'den feyz alıyor, ideolojinin bilimini oluşturmak için yabancılaşma kavramını terk ediyordu⁴. Politik düşüncelerinin etki sahasını arttıran Sartre, Marx'tan yabancılaşma kavramını devşirmekle ve ona yan anlamlar yüklemekle birlikte⁵, Marx'ın unuttuğunu söylediği varoluş problemlerini çözmek için Heidegger'in *Angst* ve *Hiçlik* gibi kavramlarının anlamı üzerinde kafa patlatıyordu. Üstelik bunu yaparken Heidegger'in ilk dönemki yazılarında sıklıkla kullandığı *Angst* kavramını kullanmayı bıraktığı ve kendisinin bir varoluşçu ya da hümanist olmadığı yollu oldukça açık itirazlarını görmezden gelerek (Heidegger, 1991) Heidegger'i varoluşçuluğun piri olarak göstermeye devam ediyordu. Yani eksiztansiyalizm içinde Sartre ateizmle Marksizmi bağdaştırmaya çalışırken, Albert Camus ve Merleau-Ponty komünizm ile terör arasındaki ilişki sorununu ortaya atıyorlardı. Bu düşünceler etki sahasını öylesine arttırmıştı ki Heidegger'in, Ortega y Gasset'in ve Sartre'in kitleler üstünde etkili olan konuşma ve konferansları polis tarafından kontrol ediliyor, hatta polis bunlara müdahale ediyor, daha da ötesi polis bu adları başka adlarla ikame bile ediyordu (Pöggeler, 1994:10).

Diğer yandan Marksizme sınıfların değil, insanların durumundan söz etmek gibi bir katkı yapan Lefebvre ve diğer hümanist Marksistler ise Heidegger'i sosyalizm yolunda yürüyen bir yoldaş olarak görüyor ve onun muğlak kavramlarını yabancılaşmanın başka bir ifadesi şeklinde yorumlayarak Heidegger'in metinlerini Paris'in hareketli sokaklarında barikat kurmak için üst üste koymaktan hiç mi hiç çekinmiyorlardı. Böylesi bir konjonktür içerisinde felsefe eğitimini Heidegger'den almış olan (Bubner, 1993:162) ve İtalya'da bile devrimci öğrenciler tarafından 3 M'lerden [Marx, Mao, Marcuse] biri olarak selamlanan (Brown, 1989:14) Marcuse, *Varlık ve Zaman*'ın yazarı olan Heidegger ile *1844 El Yazmaları*'nın yazarı olan genç Marx'ın tezlerini birbiriyle açıkça uyuşan

tezler olarak serimleyebiliyordu (Pöggeler, 1994:22). Böylelikle Marcuse, Heidegger'in varoluşçu duygusallığı ile Lukacs'ın genel şeyleşme teorisini anlayabilecek bir bilinç oluşturma çağrısı ile birleştirmeye çalışıyor; ve bu amaçla 1844 *El Yazmaları* ile dikkatleri birincil olarak yabancılaşma sorununa yöneltiyordu (Bubner, 1993:162-3). Marcuse bu tezini öne sürerken hiç de yalnız değildi. Aynı yoldan Lucien Goldman da (1977) gidiyor, Heidegger'e ateş püsküren Lukacs'la Heidegger'in düşüncelerinin sentezinden yeni bir felsefe çıkarmaya çalışıyordu. Öte yandan Adorno, Heideggerle kurulan bu garip ilişkiler karşısında hayrete düşüyor ve Heidegger varoluşçular tarafından çok sevildiği için, onu eleştirmek gerekliliği duyuyordu. Hatta *Varlık ve Zaman* Fransa'da büyük bir ilgiyle karşılanınca Adorno 1964'de *The Jargon of Authenticity (Sahiciliğin Jargonu)* adlı kitabıyla anında bir müdahale yapmış; Heidegger'e olan sert eleştirilerini ard arda sıralamıştı. Adorno'ya göre bu jargon Nazizmin ve dönemin anti-komünist Almanya sının yükselen sesiydi ki bu ses Heidegger'de ontolojik, muğlak önermeler dizisi şekline bürünerek okuru hipnotize eden, sersemleten bir laf kalabalığı haline gelmişti (1964:94). Kısaca Adorno'ya göre Heidegger sahicilik (*authenticity*) jargonuyla küçük burjuva bireyciliğine hizmet ediyordu. Oysa Heidegger'in en temel dertlerinden birisi Batı Metafiziğinin özne kategorisinin köküne kibrit suyu akıtmak olmuştu ve çoğu yerde Adorno'yla neredeyse aynı şeyleri söylemişti. Adorno'ya benzer bir şekilde 1953'de, Almanya'da Lukacs ve Habermas da Heidegger'in Naziliği üzerinde ısrarla duruyorlardı (Collins, 2001:28). Öte yandan Adorno gibi Frankfurt okulunun diğer Marksistleri Max Horkheimer ve Jürgen Habermas, her ne kadar kendilerini öğrenci hareketlerinden ayrı tutmaya çalışsalar da, fikirleri Almanya'daki öğrenci hareketlerinin oluşumunda önemli bir yer tutuyor, Gerçeküstücüler ve onların Situasyonalistler gibi izleyicileri Almanya, İtalya ve Amerika'daki Yeni Sol çevrelerinin ideolojik olarak beslendikleri kaynaklar haline gelmeye başlıyor, Wilhelm Reich'in Marksist döneminde yaptığı çalışmalar 1967'de Fransızca'ya çevrildiğinde hiç tanınmadığı Fransa'da büyük bir coşkuyla karşılanıyordu (Brown, 1989:14-5). Hatta Fransa'da Natterre'de ders programlarına Reich üzerine dersler eklenmesi, Mayıs olaylarının arifesinde yaşanan 22 Mart hareketinin temel taleplerinden biri olurken, Reich'in fikirleri Berlin'de kurulan deneysel I. ve II. Komünler için temel bir ideolojik kaynak oluyor, aynı zamanda Reich'in eserlerinin İngilizce'ye çevrilmesiyle onun fikirleri Amerika'da da büyük bir ilgiyle karşılanıyordu (1989:15).

Genellikle gündelik hayatın eleştirisiyle kültürel bir devrim zemininde ortaklaştıklarını söyleyebileceğimiz bu Yeni Sol hareketler için kapitaliz-

min durumu yalnızca ekonomik ve siyasi bir kriz sorunu değil, "insan özünün yıkımı sorunuydu" (Marcuseden aktaran Brown, 1989:18). Kitlelerin burjuvaziye sayısal ve ekonomik üstünlüklerine rağmen iktidarı ele geçirememelerinin nedenlerini kültür ve ideolojide arayan ve oradan bir çözüm bulmaya çalışan Yeni Sol hareketlere göre 1930-60'ların Sovyet Marksizmi yabancılaşma kavramını reddederek gündelik hayatta her gün yaşanan eşitsiz ilişkileri görmezden geliyordu. Örneğin Yeni Sola göre dönemin Sovyet Marksizmi kadınların ekonomik alanda maruz kaldıkları sömürüye duyarlı iken, kadınların ezilmesinin diğer yönleriyle (psikolojik, cinsel, estetik) ilgilenmiyordu. Dolayısıyla Avrupa ve Amerika'daki Yeni Sol'un ideolojik tavrını belirleyen bir başka nokta ise Stalinizm deneyimine karşı aldıkları tavrıdır⁶.

Sonuç olarak Yeni Sol psikoloji, antropoloji, sanat, cinsellik, özgürlük, kadın hakları, çevre, benlik sorunları gibi gündelik hayata dair sorunları Marksizm ve devrimci bir stratejiyle birleştirmeye çalışıyorlardı. Bu çaba içerisinde yabancılaşma kavramı Yeni Sol'un Marx'ın erken çalışmaları ve kendi siyasal konumları arasındaki bağı kuran oldukça stratejik kavramlardan biriydi. Yeni Sol aynı şekilde Heidegger'i de bu yabancılaşma paradigması içerisinde yorumluyor ve Heidegger'den insanlığın durumuna dair çözüm önerileri üretmeye çalışıyorlardı. Bu anlamda Yeni Sol için yabancılaşma kavramının pratikteki kullanılışının iki anlamı vardı: dönemin Sovyet Marksizminden duyulan hoşnutsuzluk ve makro ve mikro düzeyde verilen toplumsal mücadelelerle kişisel ve politik olanı birleştirme eğilimi.

Böylesi bir yabancılaşma paradigmasının içerisinde yaşayanların erken Marx'ı satır satır okuduklarını söylesek sanırım hiç de şaşırtıcı bir şey demiş olmayız. Nitekim Lukacs bu manzara karşısında -yine 1967'de- şu satırları yazmak zorunda kalıyordu:

Oysa o zamanki Marksistler [1920'lerdeki] bu gençlik yazılarını onun sadece kişisel gelişmesine özgü tarihsel birer belge olarak görmek istiyorlardı. Onyıllarca sonra bu durum tersine döndüyse, yani gerçek filozof olarak genç Marx'ın kendisi sunulup genç Marx ihmal edildiyse *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin bunda hiçbir kabahati yoktur; çünkü kitap Marx'ın dünya tasarımını -doğru veya yanlış- daima temelinde bir birlik olarak kabul edip öylece ele almaktadır (1998:27).

Aynı şekilde Pappenheim, yabancılaşma sözcüğünün etki sahasını artırımının şöyle bir şiarla mümkün olabildiğine dikkat çekiyordu: *Ekonomi Politikin Eleştirisi* ni ve *Kapitali* yazan genç Marx'a fazla kafayı takma. İnsan değerleri ve insan hayatındaki yüce şeylerle uğraşan, yabancılaşma kavramını geliştiren genç Marx'ın *1844 El Yazmaları* na odak-

lan (2000:1).

İşte tam da bu nedenle Pappenheim, sömürü kavramından bağımsızlaştırılmış soyut bir yabancılaşma kavramsallaştırılmasıyla *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* nin ve *Kapitalin* unutulmasına karşı çıkıyordu. Pappenheimın erken Marxın müridi olup sömürdüklerini unutanlara karşı teorik müdahalesi şuydu: Marxın yabancılaşma teorisi onun sömürü teorisinden ayrılamaz (2000:1). Dolayısıyla yabancılaşmanın aşılması ancak sosyalizmle mümkün olabilir (2000:17). Fakat yine aynı Pappenheim'a göre de Heideggerin modern insanın evsizliği dediği şey ve J. D. Salinger, Camus gibi yazarların eserleri yabancılaşmanın bir tasviridir (2000:5).

Ayrıca Heidegger in bu şekilde yorumlanması basit bir rastlantı değildir. Örneğin bugün hemen her satırı alıntılanan fakat nedense alıntılanamayan itina ile kaçınılan ünlü *Letter on Humanism* indeki şu satırlara dikkat çekelim:

Marxın temel ve kayda değer bir biçimde fark ederek Hegelden çıkarsadığı şey modern insanın yabancılaşmasının modern insanın evsizliğinde kökenlerinin olmasıdır...Marx yabancılaşmayı deneyimleyerek tarihin temel bir boyutuna vardığı için Marksizmin tarih görüşü herhangi bir başka tarih görüşünden daha üstündür. Şu ana kadar görebildiğim kadarıyla ne Husserl ne de Sartre Varlıktaki tarihselliğin esas önemini fark edemediği için, ne fenomenoloji ne de Varoluşçuluk Marxın farkına vardığı tarihin bu boyutuna girmemişlerdir ki bu boyutta verimli bir diyalog mümkün olmaya başlar(Heidegger, 1991:487).

Söz konusu mektupta kendisini haleflerinden birisi olarak gösteren Sartre a karşı Heidegger, varoluşçu olmadığını oldukça açık bir şekilde söyler ve Sartre in hümanizmini sıkı bir şekilde eleştirir. Aynı mektupta Heidegger, bir Marksist olmadığını da söyler fakat hem Fransa nın varoluşçuları hem de Yeni Sol u Heidegger le ilgilenmeyi ısrarla sürdürürler. Üstelik Heidegger Marksizmi hümanizmden beslenen bir felsefe olarak gördüğü için Marksizmin Batı metafiziğinin geleneğinden kurtulmadığını da ısrarla yineler. Yani Heidegger in kendisi de, tıpkı kendisinin eleştirdiği varoluşçuluk ve hümanizm gibi, Marksizmle verimli bir diyalogu başlatamamış, Marksizme dair söyledikleriyle de bu konuda ne kadar cahil olduğunu ve Marksizme karşı burjuva düşüncesine özgü olan önyargılarından kurtulamadığını göstermekten de hiç mi hiç çekinmemiştir⁷.

Heidegger in Marksizm ve hümanizmle kurduğu ilişki, yukarıda

değ inildiği gibi, oldukça açık ve netken, nedense 1930-1960ların bazı Marksistleri Heidegger den bir hümanizm ya da Marksizm çıkarma çabalarından vazgeçmezler. Böylesi bir siyasi körlük içerisinde de, özellikle Fransa da, ne Lukacs ın ne Adorno nun ne de Sovyet Bilimler Akademisinin Heidegger in bir burjuva filozofu olduğ una dair yaptıkları ısrarlı vurguların esamesi okunmaz. Örneğin Lukacs, Heidegger in yabancılaşmanın saflarına dahil edilmesini ve Yeni Solun Heidegger le kendisinin yabancılaşma ve şeyleşme teorisi arasında ilginç ilişkiler kurulduğ unu görünce Heidegger le arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymak zorunda kalır:

Yabancılaşma üzerindeki perdenin felsefi düşünce yoluyla kaldırılması, yukarıda belirttiğimiz üzere, o zamanlar havada kalmış bir sorundu ve insanın günümüz kapitalizmindeki durumunu araştıran kültür eleştiriciliği çerçevesinde kısa zamanda merkezi bir sorun haline dönüştü. Burjuvazinin felsefi kültürel eleştirilerinde (ki sadece Heidegger e bir göz atmak yeter) toplum eleştirisini düpedüz felsefe sorusuna dönüştürüp ruhanileştirerek safdışı etmek kolaydı (1998:24).

Oysa *Tarih ve Sınıf Bilinci* nde yabancılaşmayı aşmak idealist düşünce geleneğ inde olduğ u gibi felsefi değ il, tarihsel-toplumsal bir süreçtir ve bu süreç doruğ una 'proletarya kendi sınıf bilincinde bu aşamaya-özne/nesne özdeşliğ i aşamasına- ulaştığ u zaman varır (1998:23).

Sonuçta hümanist Marksizmin ve Yeni Sol çevrelerin Heidegger in sıkıntılarını Marx ın yabancılaşması olarak yorumlama gafleti, o günlerde siyaset gündemini belirlemeye başlayan küçük burjuva radikalizminin sınıf siyaseti karşısına dikilmesidir. Fakat böylesi bir manzara karşısında bazı Marksistler hiç de sessiz kalmadılar. Örneğin Althusser...

2.2.2. Louis Althusser, Sosyalist Stratejiler ve Yabancılaşmaya Karşı Sınıf Savaşı

Önceki bölümde gösterildiğ i gibi erken Marx ın yüceltilmesi ve yabancılaşma paradigmasının etki sahasının bu şekilde genişlemesiyle Heidegger i bile Marksizm saflarına katmak mümkün olabiliyordu; fakat bu aynı zamanda sınıf ve sömürü gibi sözcüklerin gözden düşmesi anlamına da geliyordu. Her ne kadar yabancılaşma sözcüğ ünü kullanan Yeni Solun büyük bir kısmı yabancılaşmanın ancak ve ancak kapitalizmin yıkılmasıyla aşılabileceğ i gerçeğ ini ısrarla yineleseler de, sorular 'ne olacak şu proletaryanın hali?' değ il 'ne olacak şu yabancılaşan insanın hali?' şeklinde sorulmaya başlamıştı. Böylesi bir durum karşısında ise 1930-1960larda Marksist-Leninist partiler, çareyi yabancılaşma sözcüğ ünü siyasi söylemlerinden çıkartmakta ve erken

Marx'a değil geç Marx'a odaklanmakta buldular. Bunun tek nedeni ise bu partilerin yabancılaşma kavramının gittikçe küçük burjuva radikalizminde konumlanmaya başlayan bir kavram olmaya başlamasına karşı çıkmak değildi. O günlerde gerek SSCB gerekse Fransa özelinde Marx'ın ilk gençlik yazmalarının ve yabancılaşma kavramının Marksist-Leninist çizgiden aforoz edilmesinin bir başka nedenini ise şu şekilde özetleyebiliriz: Gerek SSCB gerekse Fransa'da hali hazırdaki Sovyet sosyalizminden rahatsız olan sosyalist ve Yeni Sol hareketler, partinin bürokratik yapısının kendi üyeleri üzerinde bir güç olmaya başladığı, işçilerin hala Taylorist bir şekilde çalıştırılarak fabrika yönetiminde söz sahibi olmadığı, işçi konseylerinin etkisizleştirilmesi, devletin bürokratikleşmesi ve totaliterleşmesi, Sovyetlerin resmi söyleminin gündelik hayattaki eşitsiz ilişki biçimlerine kayıtsız kalması gibi gerekçeleri öne sürerek Sovyet sosyalizminde yabancılaşmanın hala aşılamadığı gibi bir argümanı öne sürüyorlardı. Yani bu gruplar Sovyet yanlısı komünist, sos-yalist partilere karşı ideolojik mücadelelerini şu şekilde sürdürmeye çalışıyorlardı: Sovyetlerde sömürü aşıldı ama yabancılaşma hala aşılamadı. İşte tam da bu nedenle Fransız Komünist Partisi'nin (FKP) 1930'lardaki tavrı kafa karıştırıcı, muğlak ve her yere çekilebilen, hatta kendi siyasi stratejisinin karşısına bir argüman olarak dikilebilen yabancılaşma kavramını siyasi söyleminden çıkarıp sömürü kavramına odaklanmak oldu. Çünkü kimse Sovyetlerde sömürünün olduğunu iddia edemezdi; fakat erken Marx'ı da arkasına alan bazı gruplar 'Sovyetlerde yabancılaşma var' diye bağırabilirdi. Yani işte tam da bu nedenle 1930'larda Henri Lefebvre'nin FKP'ye götürdüğü erken Marx'ı Fransızca'ya çevirme teklifi reddedildi (Hereoux, 1998:4-8; Brown, 1989: 20-3).

Althusser'in Marx'taki epistemolojik kopuşu icadıyla birlikte yabancılaşma kavramını bilim öncesi bir problem olarak dışlaması ve erken Marx'ın karşısına geç Marx'ı çıkarması ise FKP üyesi oluşuyla oldukça ilişkilidir. Nedense Lenin denildiğinde hemen akla onun siyasi kişiliği gelir, epistemolojisi değil. Althusser denildiğinde ise kimse onun siyasi yanıyla ilgilenmez; yapısalcı olduğu için kolaylıkla harca yiverir⁸. Diğer bir deyişle burada yapılmaya çalışılan şey Althusser'in yapısalcılıkla tarihsel materyalizme yaptığı epistemolojik suikasti göstermek değil⁹, o konjonktür içerisinde Althusser'in yapısalcılığının pratikteki pratik anlamına dikkat çekmek olacak. Zira Althusser yabancılaşmanın revizyonist teorilerine karşı felsefi düzeydeki mücadelesini şu şekilde sürdürüyordu:

Komünist entelektüellerce 'yaşatılan' Stalinist dogmatizm'in eleştirisi genellikle 'özgürleşme' adına yapılıyordu. Bu 'özgürleşme' ise oldukça

ciddi bir ideolojik reaksiyonun doğmasına yol açıyordu. Bu eğilimlerindeki 'özgürleşme' ve 'etik' [anlayışı] özgürlük, insan, 'insanoğlu' ve 'yabancılaşma' gibi eski felsefi temaları kendiliğinden bir şekilde yeniden keşfetti. Bu ideolojik eğilim gerçekten de insan felsefesi, onun yabancılaşması ve özgürleşmesi gibi tüm argümanları içeren Marx'ın erken çalışmalarını teorik olarak meşrulaştırmanın yollarını aradılar. Bu koşullar paradoksal olarak durumu Marksist felsefenin tersine çevirdi. 1930'lardan beri Marx'ın erken çalışmaları Marksizme karşı olan mücadelelerinde küçük burjuva entelektüellerinin savaş atlıydı. Fakat küçük burjuva entelektüelleri yavaş yavaş ama daha sonra kitlesel bir şekilde 12. Kongreyle Stalinist dogmatizmden 'özgürleşmiş' olan bir çok komünist entelektüelce bugün oldukça açık bir şekilde geliştirilmiş olan yeni bir Marx yorumuyla ilgilenme işine koyuldular. 'Marksist hümanizmin' temaları ve Marx'ın çalışmalarının hümanist bir şekilde yorumlanması gittikçe yaygınlaşan ve karşı konulmaz bir şekilde Sovyetler Birliğinde ve komünist partilerde bile günümüz Marksist felsefesine kendisini empoze ettirmeye başladı(1970:10-11).

Althusser e bu satırları yazdıran siyasi strateji, yukanda ana hatları gösterildiği gibi, Amerika ve diğer ileri kapitalist ülkelerde ve özellikle de Fransa da etkinliğini arttıran hümanist yabancılaşma siyasetini destekleyen ve artık sınıf siyasetinin yandaşı mı yoksa düşmanı mı olduğu belli olmayan argümanlara ve oluşumlara karşı çıkmaktı. Althusser için sosyalist söylemin sınıf ve sınıf mücadelesi gibi kavramlarla değil psikolojik kavramlarla, insan ve yabancılaşma gibi hümanist kavramlarla dolurulması, yabancılaşma siyasetinin burjuva düşüncesinin hastalıklarına kapılmasının bir semptomuydu. Althusser İngiliz Komünist Parti üyesi John Lewis i burjuva felsefesine ait olan insan kavramını sosyalist söyleme dahil ettiği için şu şekilde eleştiriyordu: 'İnsan burjuva ideolojisinin bir mitidir: Marksizm-Leninizm işe insandan başlayamaz... Marksist çözümlemenin başlangıç noktası ekonomik olarak verili olan toplumsal bir dönemdir, yani sınıf ilişkileri ve mücadeleleridir' (Althusser den aktaran Horton ve Moreno, 1981:104).

Sonuçta Althusser için insan gibi hümanist bir kategori tarihsel olarak özgül olan kapitalist ilişkilerin bir sonucudur, onun bir açıklaması değildir (Horton ve Moreno, 1981:104). İşte tam da bu nedenle yabancılaşmanın hümanist yapısıyla Marksizmin siyasi ve bilimsel söyleminin ortak olabilecek hiçbir noktası yoktur (105). Kaldı ki hümanistlerin ve Yeni Solun yabancılaşma ve özgürlük kavramlarını sosyalist stratejinin vazgeçilmez kavramları olarak ön plana çıkarmalarıyla sınıf siyaseti de

sekteye uğruyor; proletarya unutulmaya terkediliyor; fildişi kulelerinde yaşayan üniversite profesörleri Marksizm adına özgürlük, insan hakları ve yabancılaşma gibi gittikçe muğlaklaşan kavramalara dair vazalar vererek oldukça naif bir kapitalizm eleştirisi yapıyorlardı (1981:109). Yani Yeni Solun yabancılaşma teorisi açıkça şu anlama geliyordu: yabancılaşma ve şeyleşme gibi idealist kavramlar yabancılaşmış olanların görkemli bir şekilde birleşmeleriyle bize dünyayı neden değiştiremediklerini açıklayacak bir araç bırakıyorlardı. 'Sonuçta, yabancılaşmanın revizyonist teorisinin siyasi sonucu en iyi ihtimalle reformizm olmaya başlamıştı. Çünkü [küçük burjuva entelektüellerinin] mücadeleye sınıf kavramları ile bakmayı becerememeleri yalnızca burjuvazinin ve küçük burjuvazinin amaçlarına hizmet ediyordu. ... sonuçta yabancılaşma siyaseti proletaryaya hizmet etmedi, hiç bir zaman da etmeyecektir' (1981:112).

Althusser'in 1960lardaki bu felsefi müdahalesi, Fransa'daki söz konusu konjonktür içerisinde erken Marx'ın yabancılaşma kavramıyla devrim yolları arayanların siyasi hayatta oldukça baskın bir hale gelmesine karşı çıkmak ve revizyonist, reformist bir şekilde açıkça küçük burjuvazi radikalizmine eklenen Marksistlere Marksizmin temel kavramlarının sınıflar ve sınıf mücadelesi olduğunu hatırlatmak şeklinde olmuştu¹⁰. Althusser'in erken Marx'ın karşısına geç Marx'ı çıkararak Marx'ta epistemolojik bir kopuş olduğu iddiası da böylesi bir konjonktüre teorik bir müdahale yapmak gerekliliğinden kaynaklanıyor ve böylelikle Althusser'in yapısalcılığı zamanın sınıf siyaseti yapan Leninistleri tarafından ayakta alkışlanıyordu. Kısaca söz konusu konjonktür içerisinde Althusser'in yapısalcılığının pratikteki anlamlandırılış biçimi şu şekilde oluyordu: tam da yerinde bir müdahale, yabancılaşma gibi muğlak kavramları bırak, sömürünün ve sınıf mücadelesinin somutluğuna bak.

Aynı şekilde Fransa'daki 68 olaylarından sonra FKP'nin hümanist bir çizgiye kaymasına ise Althusser sert eleştirileriyle yanıt veriyordu:

Hiç kimse, alıkça hümanizma idealine kapılmış olan Parti bile, kuramsal anti-hümanizmanın gerçek bir pratik hümanizmaya olanak verebilecek tek yaklaşım olduğunu anlamak istemiyordu. Dönemin, 68'deki o görkemli ayaklanmanın ortalığa saldırdığı bulanık 'solcu' fikirlerle belki daha da güçlenen havası, kuramlara değil, duygusala ve yaşanmışa göz kırpan demagojilere elverişliydi...Parti 'bir köpeği sokağa atar gibi proletarya diktatörlüğü fikrini bıraktığı zaman bile hiçbir şey değişmedi (1996:199).

Althusser neden felsefe yapmak zorunda, yani mücadelesini felsefe ala-

nında sürdürmek zorunda kaldığını anlattıktan sonra şunları söyler:

Bu nedenlerle, o zaman Partide salt kuramsal yoldan başka hiçbir siyasal 'müdahale' yoktu. Üstelik bunu yaparken de var olan ya da resmen tanınan kurama dayanarak, bu kuramı Partinin onu kullanış tarzına karşı kullanmak gerekiyordu...o zamandan bu yana Parti içinde önce kuramsal sonra doğrudan siyasal alanda hep aynı mücadele çizgisini sürdürdüm; işi, Partinin işleyişindeki garip ve inanılmaz özelliklerin çözümlenmesine kadar vardırımdım (*FKP'de artık bırakılması gereken yol ve yöntemler*, 1978). Ardından bilinen dram meydana geldi. Bu olaydan sonra Parti kartımı geri almadım. Şimdi ben 'partisiz bir komünistim' (Lenin) (210-211).

Sonrasında ise Althusser daha önce Parti yayınevince yayınlanmasına karar verilen iki kitabının (*Marx İçin ve Kapital'i Okumak*) yayınlanmıyacağı öğrenir (1996:212).

1930larda yabancılaşma sözcüğünü dışlayan fakat 1965lerde hümanist çizgiye kayarak yabancılaşma sözcüğünün büyüyle yabancılaşanları örgütlemeye çalışan FKP, Althusser göre 1968de işçi sınıfına ihanet eden bir partidir (1996:252).

Fakat Althusser *Essays in Self Criticism* de devrimci bir aciliyetle yapmış olduğu bir çok teorik hatayı kabul ettiği gibi yabancılaşma sözcüğünün Marksizmden dışlanamayabileceğini, hala Marksist bir şekilde kullanılabileceğini belirtir; ancak şu şartlarla:

Belirli bir kategori idealist midir yoksa materyalist mi? Çoğu durumda bu soruya Marx'ın verdiği yanıtı vermek zorundayız: duruma göre değişir! Fakat bazı uç durumlarda vardır. Örneğin, içerisinde onarılmaz bir idealist yük taşıyan olumsuzlamanın olumsuzlanması kategorisinde gerçekten olumlu olabilecek bir şey göremiyorum. Öte yandan bana yabancılaşma kategorisine geçici görevler verilebilir gibi görünüyor, ancak şu iki ve mutlak koşul gerçekleştirildiğinde: (1) bütün 'şeyleşme' felsefelerinden (ya da fetişleşme, kendini gerçekleştirme) ayrıldığında -ki bunlar idealizmin antropolojik bir versiyonudur- ve (2) sömürü kavramına ikincil bir kavram olarak anlaşıldığında. Ancak bu iki koşul gerçekleştirildiğinde, yabancılaşma kategorisi, ilk bakışta (çünkü nihai sonuçta gözden kaybolacaktır) tamamıyla ekonomik olandan, yani, artı-değerin ekonomist kavramsallaştırmasından kaçınmamıza yardımcı olacaktır: [böylece] yabancılaşma kategorisi sömürü içerisinde artı-değerin zorla alındığı somut ve maddi biçimlerden ayrıştırılamaz olduğu fikrinin öne sürülmesini sağlar. (1976:70)

Yani yabancılaşma kavramı proletaryanın pozisyonuna ya da sınıf siyasetinin perspektifine çekilirse kullanılması anlamlı bir kavram olabilir. Böylesi bir noktadan yola çıkışla 1970lerin Amerika'sında Pappenheim(1959) ve Harry Breverman'ın (1974) çalışmaları Marksistler arasında ilgi odağı olmaya başlamıştır. Zira böylelikle yabancılaşma kavramı küçük burjuva hümanizminin elinden kurtarılabilmiş ve sınıf ilişkileri ve mücadeleleri perspektifine çekilmiştir. Örneğin John Horton ve Marvel Morena (1981) *Class Determination in Marxist and Empricist Concepts of Alienation* adlı makalelerinin ilk bölümünde yabancılaşmanın burjuva ve küçük burjuva olarak adlandırdıkları kavramsallaştırmalarını sert bir şekilde eleştirdikten sonra, Breverman'ın yaklaşımının söz konusu anlayışların hepsine alternatif olduğunu öne sürerler (1981:117-23). Çünkü onlara göre Breverman, yabancılaşmayı statik ya da psikolojik olarak değil dinamik olarak ve sermaye birikiminin gelişimi içerisinde emeğin toplumsal ve teknik ayrımlaşmasındaki sınıf ilişkileri ve mücadeleleri bağlamında ele alır (1981:122). Sonuç olarak Horton ve Morenaya göre Breverman için yabancılaşmanın ortadan kaldırılması, şu iki ön koşulun gerçekleşmesiyle mümkün olabilir: '1) ücretli emeğin, mülkiyet ilişkilerinin ve burjuvazinin ortadan kaldırılmasıyla; ve 2) hali hazırdaki emeğin kapitalist ayrımlaşması ve filozofları da dahil olmak üzere doğallık ve hümanizmin maskesi altında sınıf ilişkilerini devam ettiren küçük burjuvazinin ortadan kaldırılmasıyla' (1981:122).

Yani söz konusu yazarlar için nihai sonuç şudur: hem Althusser hem de Braverman gibi yabancılaşmanın revizyonist siyasetini yapmaya karşı proletaryanın sosyalizmini savunmak: tüm yabancılaşmış olanlar, birleşin (1981:123).

Aynı şekilde Stalin döneminde Sovyetlerde ve Sovyetler çizgisinde olan komünist partilerin siyasi söylemlerinde kullanılması yasaklanan yabancılaşma kavramının Stalin sonrası'nın Sovyetler Birliğinde tekrar siyasi söyleme dahil edildiğini de belirtelim. Fakat Sovyetlerin resmi söylemine yabancılaşma kavramını dahil etmesi Yeni Solun argümanlarına ikna olunmasından değil, bu kavramı kendi siyasi stratejilerine konumlama gerekliliğinden kaynaklanıyordu. Zira Sovyetler yabancılaşmayı ekonomist bir şekilde kavramsallaştırarak Yeni Solun argümanlarına yabancılaşmayı reddederek değil, bu kavramı kendi pozisyonlarına çekerek mevzi kazanmaya çalışıyordu (Horton ve Moreno, 1981:109-110). Zira yabancılaşma yoktur demek yerine yabancılaşmanın asıl anlamı şudur demek hegemonya mücadelesinde sosyalist

safları sıklaştırmak için çok daha güçlü bir strateji olarak görünüyordu. Böylesi bir konjonktür karşısında Derrida ile Kristeva kafa kafaya verseler metinlerarası ilişkilerin anlamın sabitlenemezliği prensibiyle el ele gittiğini söyleyebilirlerdi. Evet, ne Heideggerin yazdıklarının ne de yabancılaşma kavramının anlamları hala sabitlenemedi; tıpkı G. W. Fredrich Hegel, Marx ya da Derrida gibi. Hatta Hegel den tarihin sonu tezini çıkarma gafletini gösteren Fukuyama'nın korkunç cehaleti ayakta alkışlanınca Derrida bile bir söyleşisinde çıkıp 'Hegeli Fukuyama gibi liberallerin elinden kurtarmak lazım' demek zorunda kaldı. Derrida'nın bu sözü üzerinde düşünülme hakkını hak ediyor ama şimdi biz buradaki olgulardan çıkarılabilecek bir kaç sonucun altını çizelim.

Böylelikle farklı siyasal stratejiler içerisinde yabancılaşma kavramının ve Heideggerin metinlerinin nasıl anlamlandırıldığını, bunlara nasıl yan anlamlar yüklenildiğini veya bunların nasıl dışlandığını görmüş oluyoruz. Daha önce denildiği gibi bu tabloya Julia Kristeva baksaydı eğer; buna metinler arası diyebilirdi; her metin diğer metinlerin arasında ve kesişiminde durur. Her metin açık ya da örtük bir alıntılar mozayığı olarak, kendi içinde bir başka metnin ya da metinlerin eritilerek dönüştürülmesidir. Oysa biz burada Kristeva'nın metinler-arası kavramını açıklarken fazlasıyla faydalanmış olduğu Voloşinov ve/veya Bakhtin'in sözcelerin çoğulluğu kavramından sıklıkla dem vururken, yine Voloşinov ve/veya Bakhtin'den hiç mi hiç alıntılanmayarak görmekten itana ile kaçındığı bir başka gerçekle karşılaşırız: ideolojik bir mücadele alanı haline gelmiş dilsel göstergeler her zaman ideolojik süreçlerle ilişkili bir şekilde toplumsal gerçekliğin bir parçasıdır ve dolayısıyla tanımları gereği sınıf mücadelesinin belirli momentlerinde dururlar. Bu nedenle bir farklı pozisyonlarca farklı biçimlerle sahiple-nilen ya da dışlanan bir sözcüğün (örneğin yabancılaşma) ya da bir metnin (örneğin *Varlık ve Zaman*) anlamı hiçbir zaman sabitlenemez¹¹.

Yukarıdaki satırı Derrida okusaydı kendisinin *differance* kavramının bir tanifi olarak görebilirdi. Zira ona göre de sözcüklerin, metinlerin anlamı bir türlü sabitlenemiyor; çünkü bir metin bir sözcük kendisine tam bir anlam bulacakken bu anlam elimizden kayıp gidiyor ve biz bir bakıyoruz ki o anlam farklılaşmış ve bir başka anlam olarak karşımıza çıkmış. O farklılaşan anlamın ne olduğunu sormayın çünkü bu döngü ezelden ebede devam eder. Voloşinov ve/veya Bakhtin için ise kelimelerin ve metinlerin anlamının sabitlenemezliği prensibinin böylesi metafizik nedenleri değil, maddi temelleri vardır. Kelimelerin ve metinlerin anlamlarının sabitlenememesinin nedeni onların her zaman sınıf mücadelesine içkin olmalarından kaynaklanır. Farklı toplumsal sınıflar ve gruplar

aynı sözcüğe farklı anlamlar verirler, yan anlamlar yüklerler, o sözcüğü kendi pozisyonlarına çekerler ya da dışlarlar. Kelimelere hegemonik anlamlarını veren baskın sınıflara karşı tabi olan sınıflar, gruplar bu anlamları reddeder, ya da bu anlamları kendi pozisyonlarına çekerek onları farklılaştırırlar. İşte tam da bu nedenlerle kelimelerin metinlerin anlamları sabit kalmaz; erteleme-farklılaşmanın bengi döngüsünden dolayı değil¹².

Öte yandan Heidegger her ne kadar kara ormanlardaki kulübesinde inzivaya çekilip her şeyi oluruna bırakmaya (*Gelassenheit*) çalışsa da onun yazdıkları her zaman sınıf gelişmelerinin ve mücadelelerinin, farklı siyasal stratejilerin kesişiminde durmuştur. Fransa'da 1930-1960'larda Heidegger'in Marksist bir şekilde içerilmeye çalışılmasının ya da dışlanışının kültürel hayatta Marksist bir hegemonyanın hakimiyetiyle mümkün olduğu aşikar. Buna benzer bir süreç 19 yüzyılın Almanya'sında gençliğinde Hölderlin ile birlikte Fransız devrimi için okulun bahçesine gizli gizli özgürlük ağacı diken, fakat yaşlandıkça muhafazakarlaşan Hegel bağlamında yaşanmış, sonuçta Hegel kendi düşüncesinden Sol Hegelcilerin çıktığını görünce hayrete düşmüştü. Aynı şekilde Heidegger'e de birileri gidip aslında kendisinin hakiki bir materyalist olduğunu, Marx'ın projesini farklı bir şekilde devam ettirdiğini ve kendisinin varlığın unutulmuş ve modern insanın evsizliği dediği şeylerin Marx'ın yabancılaşmasının bir tasviri olduğunu söyleseydi sanırsanız Heidegger bizi Batı metafiziğinin oyununa gelmiş olmakla suçlardı.

Burada önemli olanın fikirlerin metafizik değerlerine değil pratikteki anlamlandırılış, mal edilmiş ve kullanılış biçimlerine bakmak gerekliliği bir kez daha kendisini gösteriyor. Yani 'Fransızlar kendi temel felsefi pozisyonlarını desteklemek üzere Heidegger'e dayanıyorlardı. Ve en ilginç, aynı Fransızlar, Heidegger'in bir zamanlar Nasyonal sosyalizmle ilişkisini, politik yanlışlarını görmezlikten geliyorlardı'(Pöggeler, 1994:25). Yine ilginçtir Heidegger'in Nasyonal sosyalizmle olan ilişkisini İngilizce konuşan dünyanın tartışmaya başlaması için 1990'ları beklememiz gerekecekti. Fakat aynı konuyla yani 1960'ların Fransa'sında Marx'ın ekürisi olarak görülen Heidegger'in Naziliğiyle hiç mi hiç ilgilenilmezken 1930'ların Almanya'sında Adorno, Lukacs ve Walter Kauffman gibi Marksistler buldukları her fırsatta Heidegger'in Nazi olduğunu söylüyorlardı. Almanya'da aynı dönemde Nazilerin tasfiyesi sürecinde Heidegger'in büyük bir sessizlikle izlenmesiyle Fransa'da büyük bir ilgiyle karşılanması da sanırsanız ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir nokta. Üzerinde düşünülmemeye değer bir başka nokta ise şu: Heidegger ile Marx arasında böylesi bir ilişki kurulması ya da Heidegger'in Marksizmden

dışlanma paradigması 1970lerle birlikte İngilizce konuşan dünyanın akademisinde yerini gittikçe özneleştirilen ve liberalleştirilen Heidegger portrelerine bırakmıştır. Günümüzde Heideggerden dil felsefesi, etik, Batı Metafiziğinin eleştirisi, özne kategorisinin inkarı, artık dört köşe olmuş dünyanın sıkıntıları, tekno-bilimsel dünyanın eleştirilmesi, şiir ve estetik anlayışları çıkarmanın dayanılmaz bir cazibesi vardır. Acaba bütün bunlar 1960ların Fransa'sında neden kimsenin aklına gelmedi de 1970lerle birlikte böylesi bir şekilde liberalleştirilen Heidegger portrelerinin furyası başladı? Metinler aynı metinler ama demek ki siyasetin rotası değiştikçe onlarla ilişkilendirme biçimleri de değişiyor. Aynı şekilde küçük burjuva radikalizminin büyüdü sözcüğü yabancılaşma da yerini Öteki'nin gizemine bıraktı. Şimdi bu sürecin ana hatlarını göstermeye çalışalım.

2.3. Üçüncü Yanıt: Yabancılaşmanın Mevzi Kaybı ve Öteki Hegemonyasının Kuruluşu

Bir teori yalnızca itinalı argümantasyonu ve iç tutarlılığı tarafından desteklenen ve her yerde hazır ve nazır olduğu varsayılan güç temelinde ayakta kalamaz. Eğer tutarlılık ve itina yeterli olsaydı, bugün en çok sofistike metafizikçiler ünlü olurdu. Bir teori yeni kuşakları da ilgilendirdiği ve onların pratiklerinde anlam bulduğu için hayatta kalır(1998:11).

Jorge Larrain

Bir önceki bölümde görmüş olduğumuz gibi 1930-1960ların Fransa'sında ideolojik bir mücadele alanı olarak yabancılaşma oldukça el yakan bir kavramdı. Bugün ise artık hem bir çok Marksist, hem de kimlik ve farklılık siyaseti yapanlar için açıklayıcı bir değeri olmayan bir kavram. Zira 1960lar Fransa'sının Yeni Solunu takip edenler 1970lerde esmeye başlayan liberalizm rüzgarlarını da arkalarına alıp, Marksizmle aralarında sırat köprüsü olan yabancılaşma kavramını da Berlin duvarıyla birlikte yıkarak Öteki'nin gizemini nihayet keşfedebildiler. Artık yabancılaşmış olanlar, yabancılaştıklarımız ya da kapitalizme içkin olan bir yabancılaşma mefhumu yok. Hepimiz tarih üstü benler ve Ötekilerin baş döndürücü karnavalına davetliyiz. Ben bu davetiyeyi burada açıkça reddediyor ve bu davetiyeyi memnuniyetle kabul edenlere şu soruyu tekrar anımsatmak istiyorum: yabancılaşmaya ne oldu ve neden herkes birbirine ötekileşip duruyor? Bu sorunun yanıtını muhataplarından alamayacağımız için elimden geldiğince yanıtlamaya çalışayım.

1976lara geldiğimizde P. Christian Ludzun şu satırları yazmak zorunda kaldığını görüyoruz: 'Marksistinden neo-Marksistene hem farklı metodolojiler hem de farklı ideolojik dünyalar birbirleriyle karşılaşıyorlar... yabancılaşma kavramı ampirik-analitik araştırmacıların elinde kültürel bir

eleştiri olmaktan ziyade sadece kullanılacak bir kavram haline gelmeye başladı' (1976:27). Bu satırları destekler şekilde Isador Wallimannın da ekleyeceği gibi artık 1970lerde yabancılaşma kavramı 'bireyin zihin durumunun bir fonksiyonu olarak görülmeye' (1981:79) başlıyor.

R. Felix Geyerin erken 1980lere kadar yabancılaşma kavramının farklı şekillerde kullanılış biçimleri konusunda yapmış olduğu bir uyarı ise yukarıdaki işaret etmeye çalıştığımız yabancılaşma kavramının içinin boşaltılması sürecinin ayrıntılarını görmemizi sağlıyor. Geyere göre yabancılaşma kavramı 1980lere geldiğimizde birçok çalışma ve araştırma alanında 'muğlak, belirsiz, kendi kendisiyle çelişen ve birbiriyle kesişen anlamlar' kazanmaya başlıyor. Geyer sözlerine şu şekilde devam ediyor:

Bu kavram [yabancılaşma] sosyal bilimlerin neredeyse her bir alanında farklı bir içeriğe sahip; bu birazda bu kavramla birbirinden oldukça farklı fenomenlerin, örneğin kriminolojide 'sapkın' davranışın, kültürel antropolojide gelişmekte olan ülkelerin asimilasyon problemlerinin, siyaset bilimde seçmen kayıtsızlığının, teolojide ve varoluşçu psikolojide 'insan durumunun', psikiyatride şizofreninin, sosyal psikolojide insanlar arasındaki ilişkilerdeki rahatsızlıkların, endüstriyel sosyolojide işçi yönetimi ve işten tatmini, Marksist sosyolojide kapitalist sistemin insanlıktan çıkarıcı etkilerini, gerontolojide ileri yaşlardaki yalnızlığı açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanıyor (1980: XI).

Fredrich Jamesonın da işaret etmiş olduğu gibi 1990ların post-modern dünyasına geldiğimizde yabancılaşma gibi kavramlar artık içinde yaşadığımız dünyayı açıklamak için yetersiz, uygunsuz sözcükler olarak yaftalanarak unutulmaya terk ediliyorlar (1992:39-43). 'Yani, kültürel patolojilerin dinamiklerinde ortaya çıkan bu değişim, öznenin yabancılaşmasının, yerini öznenin fragmanlaşmasına bırakması şeklinde açıklanabilir' (1992:43). Ya da Alex Callinicosun belirttiği gibi 'yabancılaşma bu toplumu kamusal kayıtsızlık ve bireyselleştirilmiş etkinlikler olarak kavramak için her hangi bir terim kadar işe yarar bir terim' (1990:153) olarak kullanılmaya başlar .

Yani, sanılmasın ki yabancılaşma kavramı bütünüyle unutuldu gitti. Kavram hala, metropoldeki benlik sorunlarına acil çözümler arayan küçük burjuvaziye bir açılım sağlama potansiyelini koruyor. Bu noktada sözü fazla uzatmayarak Joel Kovelin ötekilik ve yabancılaşma arasında kurduğu şu ilişkiye dikkat çekmekle yetineceğim:

Nitekim işçilerle kapitalistler arasındaki ilişkiler politik ekonominin yasalarında bütünüyle içerilmezler, bu ilişkide bir Ötekilik ögesi ya

da uğrağı (moment) vardır. Marx'ın meta fetişizmi anlayışı, insan emeğinin ürünlerinin doğa üstü ve yarı-dinsel güçlerle nasıl donandığını göstererek, *Ötekilik ile ekonomi politik ilişkiyi kavrama biçimidir ... Ötekiliğin, tarihsel ilişkilerin öznel izi (shadowing) olarak ne anlama geldiğini anlamak için Amerikan toplumundaki siyahlar ile beyazlar arasındaki radikal bağı ve buna paralel uçurumu veya İsrail'deki Filistinlilerle Yahudiler arasındaki uçurumu düşünün. Dünyadaki bölünmüşlükler olmadıkça, zihinde de bölünmüşlükler olmaz. Öteki'nin mevcudiyeti ekonomik ve tarihsel süreci yapılandıran öğelerden biridir ... Ötekilik yabancılaşmanın bir fonksiyonudur. Öteki tanınmayan, yabancı olandır. Toplum veya kişi ne kadar yabancılaşırsa Ötekilik o kadar dehşet verici olur. Şeylerin bu düzeni içinde kendisi de bir tür Öteki, özel, Tanrı benzeri bir yaratık olur. Ve sonuçta kralların kutsal haklarına, nazizm, Stalinizm ve Maoizm belalarına varınız. (1994:69-70)(italikler benim)*

Marx'ın meta-fetişizmi anlayışıyla Ötekiliği ekonomi politik ilişki olarak nasıl kavradığı, emek ile sermaye arasındaki Ötekiliğin ne mene bir şey olduğu, Filistinlilerle Yahudilerin birbirlerine nasıl Ötekileştikleri, toplum yabancılaştıkça Ötekiliğin dehşet vericiliğinin Nazizm, Stalinizm ya da Maoizm gibi belalarla nasıl sonuçlandığı gibi bir dizi iddiayı bu yazı kapsamında eleştiremeyeceğim. Fakat yukarıdaki alıntının yazarının bugünün Amerika'sının radikal sol çevrelerinde oldukça ünlü olduğunu belirtmeden de geçmeyeyim.

Yukarıda yalnızca ana hatlarını çizmekle yetindiğim yabancılaşmanın gözden düşürülmesi ve/veya içinin boşaltılması sürecinin Marksizmin gerilemesi ve devrimci aciliyetin yitirilişiyle birlikte Öteki'nin gizemli havasının keşfetmekle sonuçlandığı aşikar. Birçok liberalinde açıkça itiraf ettiği gibi kullanılan söz dağarlarının bu şekilde değişmesi, hiç de olumsal değildir. Şimdi bir Marksistin değil -öyle olsaydı belki altında politik bir özcülük aramak daha kolay olacaktı- Alain Finkielkraut gibi bir Levinas havarisinin şu itirafına bir bakalım:

Bu saygın ve müşkülpesent filozofun okur çevresinin profesyonel felsefeciler kadrosunun dışına çıkması ve nihayet çalışmalarının entelektüel yaşamda etkili olması için otuz yıldan fazla bir zaman geçmesi gerekecekti. İnsanın yakını karşısındaki sorumluluğu üzerine *güncel olmayan* bu düşüncenin, varlığı tamamen ve basitçe es geçilmiş, es geçilmediği durumlarda bile, tarihin anlamı düşüncesine dayanarak ya da *devrimci aciliyet* -italik benim- düşüncesinden başka bir şey görmeyerek uzun süre demode kabul edilmişti. *Marksizmin gerilemesi* -italik benim- engelleri ortadan kaldırdı:

günümüzde Levinas yeniden keşfedilmiştir; yani, etik kaygının önem-
inin yanı sıra, ciddi felsefe söylemindeki romanesk temaların var-
lığının yarattığı büyü de yeniden keşfedilmiştir (1995:13).

Evet, Levinas'ın okur kitlesinin profesyonel felsefecilerin dışına çıkarak
onun düşüncelerinin güncellik kazanması ve Heidegger'in liberalleştiril-
mesi için 30 sene beklenmesi gerekti. Oysa Levinas kuramını Ötekinin
gizemi üzerine değil de yabancılaşmanın gündelik hayattaki tezahürleri
üzerine kursaydı, okunmak için 30 sene beklemek zorunda kalmazdı.
Zira Levinas'ın ben ile öteki arasında aramaya çalıştığı etik duyarlılık,
yabancılaşma paradigması içinde yaşayanlarca siyasi bir sorun olarak
algılanıyordu. Yeni Sol en azından etikle değil siyasetle ilgileniyordu.
Öteki gibi etik bir konunun siyasi bir sorun haline gelmesi için ise Berlin
duvarının yıkılışını ve Sovyetlerin çözülüşünü beklememiz gerekti. Ne
yapalım tarih bazen yoluna bekleyerek devam ediyor!

Öte yandan Yeni Sol'un yabancılaşması ile bugünün liberalilerinin Öteki-
sinin paylaşmış olduğu ortak bir zeminin olduğunu ve yabancılaşma
kavramının siyasi hareketliliğinin Ötekinin etik muğlaklığıyla ikame
edildiğini söylemekte mümkün. Bakınız Terry Eagleton ne diyor:

Merleau-Ponty'den Foucault'a doğru yaşanan kayma, özne olarak
bedenden nesne olarak bedene doğru bir kaymadır. Merleau-Ponty'-
ye göre , daha önce gördüğümüz üzere, beden, "yapılması gereken
bir şeylerin olduğu yer"dir; yeni gövde bilgisine göreyse, beden, size
bir şeylerin yapıldığı-bakılan, damgalanan, düzenlenen- bir yerdir.
*Eskiden buna yabancılaşma denilirdi, -italik benim- ama bu terim
yabancılaştıracak bir manevi alanı ima eder ki, bu da bazı post-mod-
ernizm çeşitlerinin derin bir kuşku beslediği bir önermedir (1999:83).*

Bir de Kovei'nin şu satırlarını okuyalım : 'sonuçta eğer yabancılaşmışsak,
tahakkümden kurtulmuş bir toplumdaki olabileceğimiz halimizden
yabancılaşmışızdır. Çünkü bizler henüz kendimiz değiliz. Ötekiliğin ha-
yatını yaşamaktayız' (1994:286). Oysa 1960'larda insanlar yabancılaş-
manın hayatını yaşamaya alışmıştı. 1990'lara geldiğimizde ise Ötekiliğin
hayatını yaşamaya başladık. Yani *Şizofreni* 1960'ların Fransa'sında
Yabancılaşma ismiyle çıksaydı ve mottosunu bütünüyle kuşku dayız
değil de yabancılaşmış bilinçten yabancılaşmanın bilincine şeklinde
belirleseydi Duhmun, Pappenheim'in ve Reich'in eserlerini Fransızca ya
çeviriyor olacaktı ki bu kez hedef kitlelerine ulaşarak yine yok sata-
bileceklerdi. Fakat öyle olmadı. Peki neden *Şizofreni* 1990'ların
Türkiye'sinde hedef kitesine ulaşamadı ama yine yok sattı? Bu soruyu
Şizofreni ekibine yöneltecek olursanız bin ah işitirsiniz. Zira dergiyi

çıkarımlar dışında-psikiyatri camiası dışında- büyük bir gürültü kopardıktan sonra şunun farkına varıyorlar:

O zaman farkettiler devrin 'birey olma olayına' girme devri olduğunu ve 'ben birey olucam hocam. Aslında biraz da deliyim.' diyerek yanıl-samalar içinde salınan bir gurûhun da derginizin okurları arasında olduğunu. Yan ayana gelsek iki çift laf edemeyeceğimiz 12 Eylül mamullerinin derginize hasta olduğunu öğrendik. Bir yandan 'Ben yazar oldum. Bak bunlarda okuyucularım.' diye şişiniyorsunuz öte yandan okuyucularınızın bir kısmının abuklukları rüyalarınıza giriyor. Hoş değil tabii (1998:3).

Benlik sorunlarını ötekilerle ilgilenerek çözmeye çalışan bir okur kitlesinin ablukası altında *Şizofrenji* ekibi psikiyatri alanında gerçekleştirmeye çalıştıkları sessiz sedasız direnişlerine devam ediyorlar altı sene. Fakat söz konusu okur kitlesi delilere, dışlanmışlara, ezilenlere ve madunlara -yani kendilerine Ötekileştirmiş olduklarına- mal bulmuş mağribi gibi saldıran ilgisi karşısında şaşkındılar. Fakat aynı zamanda böylesi bir ilginin neden ve nasıl oluştuğunun da oldukça farkındalar:

12 Eylül sonrası bütün toplulukların tar-ü mar edildiği bir zaman kesitinde insanların kendi içlerine döndüklerini, psikolojinin moda haline geldiğini, deliliğin prim yaptığını, yayınevlerinin daha önce esamesi okunmayan bir şekilde psikoloji dizileri yayınladıklarını, televizyonlardaki her programda uzman psikiyatrların yangından en önce kurtarılabilecek biçimde ayrıcalıklı bir konumda oturduklarını, aklın bütün bütüne yitirilmek üzere olduğu bir yüzyıl sonunda eleştirel daha doğrusu ve doğulusu sezgisel akıl adına yapılan bu karşı çıkışlar akıllarını psikiyatri koşullarının koridorlarında aramaya zorlanan insanlarla birliktelik temelinde tasarlanmışsa doğrudan doğruya yeni moda özentilerin soluk alabileceği platformlar haline gelebileceğini o zaman gördük. Kokuşmuşluktan arınmak için kendimize kurduğumuz *Şizofrenji* çadırında suni solunum halindeyken ve dergiye böylesine bir ulviyet yüklemişken çadırın içine kirli hava dolması her zaman midemizi bulandırdı. Öfkeliyiz, evet, çünkü giderek daha da iğrençleşen bir hayat tarafından kuşatılıyoruz. Birileri yaşamadıklarını düşündükleri bir şeylerin hincını zalimce almak peşindeler, hem kendilerinden, hem de diğerlerinden (3).

Şizofrenji ekibinin söyledikleri, üzerinde bir yorum yapmayı gerektirmeyecek kadar açık ve net. Toplumsal bir tahayyülün değil, bireysel kurtuluşların ve etik değerlerin kutsanışının neo-liberal politikalarla ilişkisi-

ni anlatmaya bilmem gerek var mı? Ama yine de Terry Eagleton'ın şu satırlarını aktararak Öteki kültürünün ne anlama geldiğini özetlemek faydalı olacaktır:

Postmodernizm, ötekine açık olmakla o denli övünmesine rağmen, karşı çıktığı ortodoksler kadar dışlayıcı ve sansürcü olabilir pekala. Sözelimi, genelde insan kültüründen söz edilir ama sınıf konuşulmaz, beden ele alınır ama biyoloji alınmaz, *jouissance*'a [haz, keyif, orgazm-ç.n.] değinilir ama adaletle değinilmez, post-kolonyalizm konu edinilir ama küçük burjuvazi edilmez (1999:6).

Fakat burada bir noktaya da ayrı bir önem atfetmek gerekiyor. Dikkat edilirse Yeni Solun yabancılaşmayı kendilerine mal ediş biçimleriyle Ötekiyi ve farklılığı kutsayanların Ötekilerini pratiğe sokuş biçimleri küçük burjuva radikalizmi gibi ortak bir zeminde buluşuyor. Bu ortak zeminin değerlendirilmesi bu yazının kapsamını aşıyor. Gerek 1960'ların Yeni Sol'unun yabancılaşması, gerekse günümüz solunun Ötekisi klasik Marksizmin sınıf siyasetine karşı alternatif olma iddiası ile ortaya çıkmışlardır. Fakat sanırım şöylesi bir farklılığın olduğu da aşikar: Yeni Solun yabancılaşma siyaseti, kapitalizmin yarattığı tinsiz bir dünyada tutunacak bir dal arayan zamanın küçük burjuvazisini sosyalizm saflarına katabilme gibi bir potansiyel taşıırken (bu noktada Lukacs'ın söylediklerini anımsayalım), günümüzün kendilerine zaten ötekileştirmiş oldukları Öteki'lerle ilgilenen küçük burjuvazisinin farklılık siyaseti neo-liberal saldırının sadık bir izleyicisi ve destekleyicisidir. Yani yabancılaşmadan söz edenler sömürüye karşı hırçın, fakat Ötekenden söz edenler oldukça suskundurlar. Çünkü en azından Yeni Sol, yabancılaşmanın ancak kapitalizmin ortadan kaldırılmasıyla aşılabileceğinin oldukça farkındadır. Zira onların devrimci stratejilerine göre dünyanın tüm yabancılaşmış olanları birleşse belki daha radikal bir devrim olabilirdi. Fakat farklılık siyaseti yapanlara dünyanın tüm ötekileri birleşse ne olur gibi bir soru yöneltirsek bizi büyük bir suskunlukla karşılayacaklardır. Zira bırakınız Ötekilerin birleşmesini Ötekinin ya da mağdurun konuşup konuşamayacağı bile ayrı bir tartışma konusudur. Şimdi bu suskunluğu deşifre etme görevini San Juan'a bırakarak sözlerimizi noktalayalım: 'şunun farkına vanyoruz ki sosyalizmin yeniden inşasının oldukça fani ve sınırlı doğasının eski bağımlı formülasyonu içerisinde kapitalist yabancılaşmanın Ötekisi sosyalist hegemonyanın sosyopolitik projesine karşı merkezi bir güç olma rolünü oynar'(1998:215).

Sonuç Yerine: Yabancılaşmanın Hırçınlığı, Ötekinin Suskunluğu

Kimilerinse başat sistemin tamamen olumsuz olduğunu -yani, bu dikişsiz

ve çelişkisiz bütün içerisindeki hiçbir şeyin tanım gereği bir değer taşı-maya-cağını- varsayacaklarını ve bunun getirdiği yığınlığın sonucunda, esrarengiz bir Öteki'yi idealleştireceklerini öngörmek olanaklıdır. Kendilerinden başka bir kimse olmama özlemindeki birinci dünyanın bazı evlatları da suçluluk duygusuyla kendi kendilerini üzmeleri, sözünü ettiğim bu öteki kültüne eşlik edecektir. Bu durumda yabancı, sapkın, egzotik, maddi varlığa bürünmez olana duyulan ilgide devasa bir artış olacağını kestirmek zor değil. İnsanlara uzak duran hayvanlara duyulan ilgi artacak belki; ya da radikal teorisyenler karıncacılarla veya Alpha Centauri [Kentaurus takımyıldızı içindeki en parlak ve gökyüzündeki tüm yıldızlar arasında parlaklıkta üçüncü sırada olan yıldız (ç.n)] sakinleriyle iletişim kurmak için çılgınca uğraşırken bir yandan da bu iletişimin, uygun ol-cağı üzere, kavranılmaz olarak kalmasını umacaklardır (1999:19-20).

Terry Eagleton

Yukarıda yapılan tartışmalardan çıkan sonuçları burada tekrar özetle-meye hiç gerek yok sanırım. Postmodernizmin sözde muğlaklığı ve belir-sizliği görülmüş olduğu gibi aslında oldukça açık ve nettir.

Yukarıda kültürel semptomlarını gösterdiğimiz tarihsel sürecin Türkiye'de Özalizmle birlikte başladığını adımız gibi biliyoruz. Kapitalizmin yarattığı tinsel boşlukları bir Ötekiyle doldurulmaya çalışıl-ması, kopukluk, uçukluk ve farklılığın kutsanması tinsiz bir dünyanın tini haline gelmeye başlar. Tutunamayanlar edebiyatının hayali Don Kişotları Kaybedenler Kulübü ne girmek için Franz Kafka, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Salinger, Micheal Marcel Proust, James Joyce gibi isimleri sembolik sermaye olarak biriktirerek bu kulübe aidat olarak ödemek zorundadırlar. Kürtler ise Türklerin Ötekileri olarak, Öteki Türkiye denilen tuhafıklar ülkesinde yaşamaya başlamıştır.

Her şeyden önce şuna dikkat edin: küçük burjuva radikalizminin kendili-ğinden ideolojisini içselleştirenlerin Öteki si her an her şey olabilir. Yani, deliler, kadınlar, gece bekçileri, pezevenkler ve seks emekçileri, kentle-rin varoşları ve gece kondu hayatı, sakallarının uzunlukları kendisine bir gizem havası veren evsizler, gittikçe yok olmaya yüz tutan doğa, nesli tü-kenen kaplumbağalar, lezbiyenler ve homoseksüeller, değişik kültürle-rin bambaşka insanları ve özellikle onların otantik müzikleri ve yemek -leri, arası bozulunca sevgilisi, artık kolejlilerin bile dinlediği Müslüm Gürses ve Neşet Ertaş-Orhan Babayı da unutmayalım-, anlayamadıkları bir roman, derin bakışlı bir adam...Yani insanın bir benliği varsa Öteki-si say say bitmez. Fakat ne yazık ki bu benliği Ötekiye olan duyarlılıkla-ıyla aşma stratejileri de hiçbir zaman işe yaramaz; çünkü yine benlik -lerinin yok olmadığı, yani küçük burjuvaziye özgü bir şekilde dünyay -la ilişkilendiklerinin farkına varırlar. Biraz daha diyalojik düşünme ve öz-neyi merkezleştirme çabaları da bir işe yaramaz ne yazık ki. İşte mağ -durlar konuşur mu konuşmaz mı tartışması tam da buradan patlar.

Özalizm rüzgarının savurup yere döktüğü yabancılaşma yaprakları üzerinde filler gibi tepinirken çimen katliamına yol açanların, gündelik yaşamlarını estetize etmeye vakfettikleri hayatlarında toplumsal bir kurtuluş projesine yer yoktur. Zira *Şizofrenji* ekibinin de oldukça doğru bir şekilde tespit ettiği gibi 'eskiden birisi devrim sözcüğünü cümle içinde kullandığında akan sular dururdu, şimdi aynı cümlelerin içine aşk girdi' (1998:4). Sorun bir kez ben ile öteki arasına sıkıştırıldığında, yani siz özneyi istediğiniz kadar Derridacı bir şekilde merkezleştirin, Levinas'ın etiğini Kuran-ı Kerim gibi ezberleyin ya da Heidegger'in her dediğini hadisi-şerif gibi okuyun; yabancılaşmış bir bilinçten kurtulup, yabancılaşmanın bilincine varamadığınızda adamakıllı aşık bile olamazsınız! Zira 'ister sev, ister sevil, hiçbir şey olması gerektiği gibi değil.'

Küçük burjuvazi Ötekileriyle gönül eğlendirirken bize asıl Öteki'nin kim olduğunu söylemek düşer: Emek. Fakat şu krizler sonunda sahip oldukları ayrıcalıklı hakları ve özel mülkiyetlerini yavaş yavaş kaybetmeye başladıklarında, sonuçta kendileri de sıradan bir emekçi olmak için İnsan Kaynaklarının boş sayfalarına bakmak zorunda olduklarında, toplumsal üretim ilişkileri içerisindeki yerlerini daha somut ve canyakıcı bir şekilde görmeye başladıklarında kapitalizmin nasıl işlediği, benoimanın ve asıl Ötekilerin belki de biraz da olsa farkına varırlar. Kimbilir?...

Notlar

1) Yazımız boyunca kullandığımız paradigma kavramını şimdiden açıklamakta fayda var. Bu kavram, çoğunlukla bilindiği gibi, Thomas Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* adlı kitabında bilimsel devrimlerin yapısını açıklamak amacıyla ortaya atılmış ve sonrasında sosyal bilimlerde de kullanılmaya başlamıştı. Bu kavramın kullanılıp kullanılmayacağı ya da sorun ve sınırlıkları üzerine yapılan tartışmalar hala sürüyor. Bu tartışmaların ana hatlarını görmek için şu kaynaklara bakmak yeterli olacaktır: Fine(2001), Fracchia ve Ryan (1992) ve Gutting (1980). Bu yazı kapsamında bizim söz konusu tartışmaya dahil olmamız mümkün değil. Fakat yanlış anlaşılmaya açık olsa bile biz somut bir örnekle bu kavramı nasıl kendimize mal ettiğimizi özetleyelim. Örneğin Tanrıya inanıyorsanız bir çiçeğin açışında bile Tanrının yüzünü görmemiz mümkündür. Fakat bir materyalistseniz o çiçek size doğanın bir armağanı olarak görünecektir. Yani onto-teolojik dünya paradigması içinde yaşayanlar için her şey Tanrıdan gelir ve ona dönerken materyalistler için Tanrı bile insanın maddi hayatının bir veçhe-

sidir. Buna benzer şekilde yabancılaşma paradigması içerisinde yaşayanlarda gündelik hayatlarında karşılaştıkları hemen her olguyu yabancılaşmayla açıklarken, ötekileşmenin paradigmatik bir hale geldiği bir dönemde aynı olguları açıklamak için ben ile Öteki kavramları oldukça aydınlatıcı gelebilir. Böylesi bir paradigma kavramsallaştırmasının göreceliğe yol açmayacağını, gerçekçiliğini koruduğunu da belirtelim. Çünkü olgular maddi ve gerçeklerdir; fakat onların hegemonik bir şekilde yorumlanış ve anlamlandırılış biçimleri politik konjoktüre bağlıdır. Son olarak yazının izlenmesini kolaylaştırmak için hemen şunu da ekleyelim: bizim paradigma kavramsallaştırmamız çerçevesinde sosyal bilimlerde paradigma değişimlerinin sınıf mücadelelerinin bir sonucu ya da vechesi olduğu da göz önüne alındığında, sanırım bu kavramsallaştırmanın Gramsci'nin hegemonya teorisiyle ilişkilendirmeye oldukça açık olduğu da görülecektir.

2) Hasan Ünal Nalbantoğlu oldukça doğru bir tespitte bulunuyor: "post-modern düşünüyü benimseyen jet sosyetenin 'sublime' olana yeniden duyduğu arzu ve talebi karşılamak üzere hizmet veren ve dilimize Heidegger Ticaret Anonim şirketi olarak adlandıracağım çokuluslu bir korporasyonun ortaya çıktığını söylersek burada her halde fazla abartılı bir benzetmede bulunmuş olamayız(1997:176).

3) Bu noktayı görmek için gerçekte çok daha uzun olan şu listenin oldukça kısaltılmış olan aşağıdaki haline bakmak yeter de artar bile: Farias, V. (1989) *Heidegger and Nazism*, Philadelphia: Temple University Press; Neske, G. (1990) *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, New York : Paragon House; Wolin, R. (1990) *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York Columbia: University Press; Bourdieu, P. (1991) *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University Press; Rockmore, T. (1992) *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Harvester: Wheatsheaf Hemel Hempstead; Ott, H. (1993) *Martin Heidegger: A Political Life*, Hammersmith: Harper Collins Publishers; Young, J. (1997) *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge: Cambridge University Press. Ayrıca Türkiyede'ki postmodernizmi benimsemiş entelektüellerin de bu çok uluslu korporasyondan paylarına düşen hisseleri aldıklarını ve 'Batıyla aramızdaki fikirleri takip etme farkını kapattıklarını' da belirtelim. Heidegger'in orjinal metinleri henüz yeteri kadar Türkçeleştirilmemişken söz konusu Nazi'lik olunca 90'lı yıllarda hızlı bir çeviri trafiği başlar: Profesör Heidegger 1933'de Neler Oldu: *Der Spiegel* in Heidegger ile Tarihi Söyleşisi (1993), Hünnerfeld, P.(1994), *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, çev. D. Özlem, Gündoğan: Ankara. Aynı şekilde orijinali 2000'de çıkan şu kitabı 2001'de Türkçe'de görmemize ne demeli: Collins, J. (2001) *Heidegger ve Naziler*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Everest. Ayrıca Hei-

degger'in aşk yaşamı da birçok akademisyene ekmek kapısı olmuş durum - da. İngilizcede 1995'de çıkmış olan Ettinger, E. (1995) *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, New Haven: Yale University. Bu kitabın anında Türk- çeleştirildiğine de dikkat çekmeden geçmeyelim: Ettinger, E (1996), *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Bir Aşkın Anatomisi*, İstanbul:Papirus.

4) Paul Ricoeur Althusser'in bu tavrının teorik nedenlerini şu şekilde özetli- yor: Althusser'e göre yabancılaşmaya dair tüm dağarı yok edilmelidir, çünkü bu birileri yabancılaşmış olarak yabancılaşmadan acı çekmeden yabancılaşmadan söz edemeyiz(1986:116). Ama bu durum sömürü için söz konusu değildir. İkincisi eğer Marksizm yabancılaşmanın dili içerisinde konuşmak ve bu dile dönmek zorunda kalıyorsa, bu henüz bir ideoloji bili- minin geliştirilememesinden kaynaklanır(140). Fakat biz yazımızın ilerleyen bölümlerinde, Althusser'in bu yaklaşımının teori içi bir tartışma olarak ele alınmaması gerektiğini, zira bu teorik tavrın aynı zamanda siyasi nedenleri de olduğunu, hatta böylesi teorik duruşun bizzat kendisinin oldukça siyasi olduğunu göstereceğiz.

5) Sartre ve diğer eksiztansiyalistler yabancılaşma ile sahiciliği birbirleriyle karşılaşıyorlardı(Hereoux, 1998:8). Yani, Sartre'a göre kendimiz olabilmek için öncelikle yabancılaşmayı aşmamız gerekiyordu. Fakat Erick Hereouxun da dikkat çektiği gibi Sartre, son zamanlarında yazmış olduğu *Critique of Dialectical Reason (Diyalektik Aklın Eleştirisi)* kitabında 'yabancılaşmanın eksiztansiyalist vurgusundan Marksist bir toplumsal üre- tim ilişkileri kavramına doğru kayıyordu. Sartre'ın bu tavrını aynı zamanda şu şekilde siyasileştirdiğini söylemekte mümkün: "kaçınılmaz olarak bu yabancılaşmış özgürlük bile hala özgürlüktür ve bütün insanlar bu tanırsız dünyada, her zaman bütün dünya için sorumludur. Fakat bu imkansızdır; çünkü bugün özgür bir insanın dünyasının neye benzeyeceğini hayal bile edemiyoruz; zira bizim değerlerimiz bile karşı çıktığımız bu dünyaya bağlı. Bu durumda geçerli olan tek zorunluluk, yabancılaşmamış özgürlüğün bizim amacımız olması ve yabancılaşmayı aşmak için mücadele etmektir. Yani, hali hazırdaki toplumsal düzene karşı savaşmak (Sartre'dan aktaran Lafarge, 1967:10). Ayrıca burada söylenenlere ek olarak Sartre'ın bu politik tavrının ayrıntılı bir şekilde değerlendirildiği şu çalışmalara bakılmasında da sonsuz fayda var: Meszaros (1975) ve Rossanda(1975).

6) Örneğin "Lefebvre, kendisi gibi Batılı Marksistlerin 1930'ların başlarında Marx'ın ilk döneminde yabancılaşma üzerine yazdıklarını keşfetmeye, bu kavramın büyük bir politik önem taşıdığını kavramaya başladıklarını hatırlar. Bir dizi olay (örneğin Büyük Bunalım ve SSCB'de ekonomik planlamanın resmen başlatılması, komünist ortodoksinin ters yöndeki ekonomizm eği- limlerini güçlendirmektedir. Sözgelimi, 'kurumsal Marksizm'in dogmatistleri,

o zamana kadar ihmal edilen yabancılaşma, praxis, bütünlüklü insan' gibi kavramların sadece burjuva toplumlarındaki sayısız yabancılaşma biçimlerini açıklayan araçlar olmadıklarını, sözde sosyalist toplum içerisindeki ideolojik ve politik yabancılaşmanın -italik benim- yeni biçimlerini anlamak için de kullanılabileceklerini kavrayarak böyle bir riski göze almaktansa, Marx'ın ilk dönem yazdıklarındaki yaklaşımın tamamını reddetmeyi seçtiler" (Lefebvre'den aktaran Brown, 1989:22). Buna benzer bir şekilde David Cooper' da -yani hem kültür devrimcileri ve/veya Yeni Sol da-Stalin deneyimine karşı eleştirilerini şu şekilde formüle ediyorlardı: 'ekonomik hayatın ve sosyal formların sosyalist dönüşümü anlamında devrim, gerçek kişilerde otomatik olarak bir değişim sağlamaz; aynı yabancılaşmalar aktarılır, aynı öldürücü bürokrasi devam eder" (Cooper dan aktaran Brown, 1989:23).

7) Burada söylenenlerin ayrıntıları için bkz. Stahl (1975), Eldred (1998).

8) Fakat Althusser'e sorarsanız, o sizi şu şekilde yanıtlayacaktır: Her türlü psikolojizm ve tarihselcilikle ilişkisi kesmek gibi bir avantajı olan yapısalci ideoloji modası çıkınca, ben de bu akımı izler gibi bir imge verdim. Her yerde beni yapısalcilikle, yerleşik düzendeki yapıların değişmezliğini ve devrimci pratiğin olanaksızlığını temellendirmekle suçladılar. Oysa ben daha önce Lenin'den söz ederken ana hatlarıyla -hatta daha işlenmiş- bir konjonktür kuramı oluşturmuş bulunuyordum. Ama buna önem verilmiyordu. (1996:199).

9) Bu yazı kapsamında Althusser'e dair bu tezin ayrıntılarını göstermeyeceğiz. Fakat bu konuyla ilgilenen okura Praksisin bu sayısında yer alan Zafer Yılmaz'ın 'Althusser'in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları: Üstbelirlenimden Postbelirlenime' isimli makalesini okumasını öneririz.

10) Althusserin bu tavır yalnızca Althusser eleştirilerinde sürekli göz ardı edilir (Bunun için bkz. Althusser, 1970:9-15, 221, 226-27; 1990:148-3; 1994:77-83, Eagleton, 1996:197-8, Horton ve Morena, 1981:99-108). Zira 'Althusser yapısalcıdır, bu da Marksizme zararlıdır hegemonyası altında onun içerisinde bulunduğu konjonktür içerisinde izlediği siyasi strateji söz konusu edilmez bile. Eagleton'ın da oldukça doğru bir şekilde tespit ettiği gibi bir çok teorik ve siyasi hatası olmasına rağmen 'Althusser'in görüşlerine yapılan haksızlıklar karşısında sessiz kalmamak gerekir' (1996:197). Burada Althusser'i kurtarma operasyonu yapıldığı gibi de bir izlenime kapınılması. Sorun, Althusser'i daha doğru bir şekilde değerlendirmek ve eleştirmektir; bilinçsiz bir şekilde Althusser'i savunmak değil.

11) Burada söylenenlerin metafizik uçlarına çekilmesine tehlikesine karşın bu sabitlemezliğin ne anlama geldiğini David McNally oldukça güzel bir şekilde açıklar: "Gösterge bir sınıf mücadelesi alanı ise, bu demek değildir

ki, sözcüklerin (ya da genel olarak göstergelerin) farklı toplumsal sınıfların mensupları için bütünüyle farklı anlamları vardır. Voloshinov, akılsızca bir göreceliliğe direnir. Aynı zamanda, sözcükleri ve anlamları şeyleştirilenlere, canlı toplumsal etkileşim ve çatışma alanından soyutlayanlara saldırır. Sözcüklerin, bir sözlükte rastladığımız türden makul ölçüde istikrarlı ve soyut anlamları vardır" (2001:45). Zira Voloşinova göre "birbirinden farklı sınıflar bir ve aynı dili kullanır. Bunun sonucu olarak farklı yönelimleri olan vurgular her ideolojik göstergede kesişir. Gösterge sınıf mücadelesinin alanı haline gelir (2000:67). Yani belirli bir sözcüğün ya da göstergenin anlamı belirli bir grup içerisinde ya da daha genel bir ölçekte toplumsal olarak sabitlenebilir. Fakat belirli bir toplumsal pratiğin ürünü olan bu anlam her zaman toplumsal pratiğe içkin olduğundan bir aşkınlık kazanmaz. Yani bu sabitlenememe prensibini aşkınlığa karşı yöneltilmiş bir eleştiri olarak görmek ve göstergelerin tam da pratikteki anlamlandırılış biçimlerini analiz nesnesi haline getirmek olarak anlaşılmalıdır. Örneğin $e=mc^2$ formülünün fizik içerisinde sabitlenebilen bir anlamı vardır. Fakat bu formül anlamı teoride sabitlenebilen bir formül olmanın ötesinde bir atom bombası olabileceği gibi sosyalist bir toplumun tüm enerji sorununu da çözebilir. Ya da bu formülün içerisine oturduğu görecelik kuramı post-modern yaklaşımlarca sosyal bilimlerde de bir göreceliğin olduğu savına teorik bir destek olarak kullanılmaya başladığında bu formülde ideolojik mücadele alanına çekilir. Yani bu perspektif içerisinde yapılması gereken şey göstergelerin tam da pratikteki anlamlandırılış tarzlarına ve varoluş biçimlerine bakmaktır, 'aşkın anlamlarına' ya da sabitlenebilen anlamlarına değil.

12) Burada yapmış olduğumuz Voloşinov ve/veya Bakhtin yorumumuzun ayrıntılarını gösteremeyeceğiz ne yazık ki. Ama yukarıdaki yorumu çıkarsarken çoğunlukla şu kaynaklardan faydalandığımızı da belirtelim: Voloşinov, 20001:58-68; Bakhtin, 1981:271-295. Ayrıca Voloşinov ve/veya Bakhtin'i Gramsci'nin hegemonya teorisiyle ilişkilendirmemizde şu kaynaklar bize açılım sağladılar: Erdoğan (1994), Brantdist (1995) ve Mc Nally(2001). Voloşinovla Bakhtin'in arasına 've/veya' yazmamızın gerekçelerini merak eden okur ise, Ali Serdar'ın Praksisin bu sayısında yer alan makalesine bakabilir.

Kaynakça

Adorno, T. W. (1973) *The Jargon of Authenticity*, çev. K. Tarnowski ve F. Will, Evanston: Northwestern University Press.

- Althusser, L. (1970) *For Marx*, çev. B. Brewster, London: Verso.
- Althusser, L. (1976) *Essays in Self Criticism*, çev. G. Lock, London: New Left Books.
- Althusser, L. (1990) *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ö. Sezgin, İstanbul: Verso.
- Althusser, L. (1994) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp ve M. Özışık, İstanbul: Birikim.
- Althusser, L. (1996) *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İ. Birkan, İstanbul: Can.
- Altınöz, F., Şenol, M., ve Taylan, Y. (1998) "Sürükleyici Bir Hikayeyedi", *Şizofrenji*, 27, 1-4.
- Bakhtin, M. M. (1981) *The Dialogical Imagination*, M. Holquist(der), Austin: University of Texas Press.
- Bourdieu, P. (1990) *Language and Symbolic Power*, çev. G. Raymond ve M. Adamson, Cambridge: Harvard University Press.
- Brandist, C. (1995) "Bakhtin, Gramsci and Semiotics of Hegemony", www.shaf.ac.uk/uni/academic/A-C/brandist-paper.html, 1-4, indirilme tarihi: 24.07.2001
- Braverman, H. (1974) *Labor and Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press.
- Brown, B. (1989) *Marks, Freud ve Gündelik Hayatın Eleştirisi*, çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı.
- Bubner, R. (1993) *Modern Alman Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Callinicos, A. T. (1990) *Against Postmodernism*, Newyork: St Martin Press.
- Collins, J. (2001) *Heidegger ve Naziler*, çev. K. H. Ökten, İstanbul: Everest.
- Duhm, D. (1996) *Kapitalizm ve Korku*, çev. S. Şölçün, Ankara: Ayraç.
- Eagleton, T. (1996) *İdeoloji*, çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı.
- Eagleton, T. (1999) *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı.
- Eldred, M. (1998) "Capital and Technology: Marx and Heidegger", <http://www.webcom.com/artefact/capiteen.html>, indirilme tarihi: 08.08.2001.
- Erdoğan, N. (1994) "Metinlerarasılık, Hegemonya ve Siyasal Alan", *Toplum ve Bilim*, 63, 40-55.
- Fine, B. (2001) "Ekonominin Emperyalizmi Kuhcu Bir Devrim midir?", çev. H. Akın, *Praksis*, 3, 134-134.

- Finkelkraut, A. (1995) *Sevginin Bilgeliği*, çev. A. Ekmekçi, İstanbul: Ayrıntı.
- Fracchia, J. ve Ryan C. (1992) "Historical Materialist Science, Crisis and Commitment" Bonefeld, W., Gunn, R. ve Psychopedis, K. (der), *Open Marxism: Theory and Practice* içinde, London: Pluto Press, 46-68.
- Geyer, R. F. (1980) *Alienation Theories*, Oxford: Pergaman Press.
- Goldman, L. (1977) *Lukacs and Heidegger: Toward a New Philosophy*, çev. W.Q. Boelhower, london: RKP.
- Gutting, G. (ed) (1980) *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Heidegger, M. (1991) "Letter on Humanism", R. C. Hoy ve L. N. Oaklander(der), *Metaphysics: Classical and Contemporary Readings* içinde, California: Belmont içinde, 480-490.
- Hereoux, E. (1998) "The Returns of Alienation", *Cultural Logic*, (2)1,1-23, <http://eserver.org/clogic/2-1/heroux.html>, indirilme tarihi: 18.12.1998
- Horton, J. Ve Moreno, M. (1981) "Class Determination in Marxist and Empiricist Concepts of Alienation" R. F. Geyer ve D. Schweitzer(der), *Alienation: Problems of Meaning, Theory and Method* içinde, London: Routledge, 99-129.
- Jameson, F. (1992) *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*, çev. N. Plümer, İstanbul: YKY
- Kovel, J. (1994) *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, İstanbul: Ayrıntı.
- Lafarge, R. (1967) *Jean-Paul Sartre: His Philosophy*, çev. M. Smyth Notre Dame: University of Notre Dome Press.
- Larrain, J. (1998) *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, çev. S. Çeviker, İstanbul: Dönüşüm.
- Ludz, P. C. (1976) "Alienation as a Concept in the Social Sciences" F. G. Geyer ve D. R. Scweritzer(der) *Theories of Alienation* içinde, Leiden: Martinus Nijhoff
- Lukacs, G. (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Y. Öner, İstanbul: Alan.
- Mc Nally, d. 82001), "Dil, Tarih ve Sınıf Mücadelesi", E.M. Wood ve J. B. Foster(der), *Marxizm ve Postmodern Gündem* içinde, Ankara: Ütopya, 39-60.
- Meszaros, I. (1975) "Jean-Paul Sartre: A Critical Tribute", *Socialist Register*, 1-47.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (1997) "Patikalar ve Otoyollar", H.Ü.Nalbantoğlu (der),

Patikalar içinde, Ankara: İmge, 173-229.

Pappenheim, F. (1959) *Alienation of Modern Man: An Interpretation Based on Marx and Tönnies*, New York: Montly Review Press.

Pappenheim, F. (2000) "Alienation in American Society", www.monthlyreview.org/600papp.htm, 1-17, indirilme tarihi: 09.07.2001

Pöggeler, O. ve Alleman, B. (1994) *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. D. Özlem, Ankara. Gündoğan.

Ricoeur, P. (1986) *Lectures on Ideology and Utopia*, G. H. Taylor(der), New York: Columbia University Press.

Rossanda, R. (1975) "Sartre's Political Practice", *Socialist Register*, 48-74.

San Juan, E. (1998) *Beyond Postcolonial Theory*, New York: St. Martin's Press.

Stahl, G. (1975) "Chapter II. Heidegger's Critique of Marx", <http://orgwis.gmd.de/~gerry/publications/dissertations/philosophy/ch2.html>, indirilme tarihi: 03.08.2001

Voloşinov, V. N. (2001) *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Wallimann, I. (1981) *Enstrangement*, London: Green Press.