DÜŞÜNSEL

HENRI LEFEBVRE



# Gündelik Hayatın Eleştirisi I

Türkçesi: Işık Ergüden

*SEL

3. BASKI

# GÜNDELİK HAYATIN ELEŞTİRİSİ I*

HENRI LEFEBVRE, 1901 Fransa doğumlu. Sorbonne'da felsefe eğitimi aldı. 1924 yılında katıldığı "Philosophies" topluluğunda birlikte çalıştığı Politzer, Friedmann, Nizan gibi düşünürlerle birlikte 1928 yılında Fransız Komünist Partisi üyesi oldu. 1940'da Fransız Direnişine katıldı. 1958'de Komünist Parti'den ihraç edilmesinin ardından, Strasburg Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olduğu yıllarda Sitüasyonistlerle ilişki kurdu. İlk cildini 1947 yılında kaleme aldığı üç ciltlik *Gündelik Hayatın Eleştirisi I-II-III* (Türkçesi: Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, 2012, 2013, 2015) başlangıçta sessizlikle karşılansa da ilerleyen yıllarda birçok çevrede güçlü bir entelektüel etki yarattı. Lefebvre, bu çalışmasının yanı sıra, mekân konusunu toplumsal analizin, Marksist felsefe ve sol siyasetin gündemine taşıyan ilk düşünürlerdendir; metinlerine son yıllarda giderek daha fazla referans verilmesinin nedeni de budur. *Kentsel Devrim* (Türkçesi: Selim Sezer, Sel Yayıncılık, 2013) ve *Mekânın Üretimi* (Türkçesi: Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, 2014) 2. Dünya Savaşı'nın ardından bu alanda yapılan ilk kayda değer çalışmalar ve güncel önemi giderek artan iki temel eserdir. 20. yüzyılın bu önemli düşünürü, 1991 yılında Paris'te öldü.

*SELYAYINCILIK / DÜŞÜNSEL

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11/3 Çemberlitaş - İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat
Cağaloğlu - İstanbul
E-mail: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 554
DÜŞÜNSEL: 14
ISBN 978-975-570-571-2

**GÜNDELİK HAYATIN ELEŞTİRİSİ I**
**Henri Lefebvre**

*Türkçesi:* Işık Ergüden

*Özgün Adı:*
Critique de la vie quotidienne, Tome:I, Introduction

© Henri Lefebvre, L'Arche Editeur, Paris, France, 1958, 2008
© Sel Yayıncılık, 2010

*Genel Yayın Yönetmeni:* İrfan Sancı
*Dizi Editörü:* Bilge Sancı
*Editör:* M. Onur Doğan
*Kapak tasarımı:* Savaş Çekiç
*Teknik hazırlık:* Gülay Tunç
*Kapak görseli:* Kapak görseli: Victor Arnautoff, *City Life* (1932), detay

*Birinci Baskı:* Mayıs 2012
*İkinci Baskı:* Aralık 2013
*Üçüncü Baskı:* Kasım 2015

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197 201
Topkapı-İstanbul, 567 80 01

Sertifika No: 11931

Henri Lefebvre

# Gündelik Hayatın Eleştirisi I

*Türkçesi*: Işık Ergüden

# İÇİNDEKİLER

**İkinci Baskıya Önsöz**

1 Geçmişe Bakışlar ..... 9
2 On Yılda Ne Değişti? ..... 13
3 Charlie Chaplin, Bertolt Brecht ve Başkaları Üzerine ..... 16
4 Gündelik Yaşamda Çalışma ve Boş Vakit ..... 34
5 "Modern Dünya"nın Bütününe Bakışlar ..... 48
6 Bir Kez Daha Yabancılaşma Teorisi ..... 57
7 Yabancılaşmış Emek ..... 64
8 Felsefe ve Gündelik Yaşam Eleştirisi ..... 89
9 Projeler ve Program ..... 104

**Gündelik Hayatın Eleştirisine Giriş**

I Basmakalıp Şeyler Üzerine Kısa Notlar ..... 109
II Gündelik Hayatın Bilgisi ..... 135
III Gündelik Hayatın Eleştirel Bilgisi Olarak Marksizm ..... 143
IV Marksist Düşüncenin Gelişimi ..... 180
V Bir Pazar Günü Fransız Kırsalında Tutulmuş Notlar ..... 205
VI Olasılıklar ..... 232

Notlar ..... 257
Dizin ..... 267

# İkinci Baskıya Önsöz

# 1

# Geçmişe Bakışlar

Bu eserin elinizdeki cildi[1] kelimenin gerçek anlamıyla yeni bir Marksizm yorumu getirmemektedir. Eserin başına Lenin'den bir alıntıyı epigraf olarak koymak da mümkündü:

> "İşin özü şudur ki, Marx... kelimenin sıradan anlamında 'iktisat teorisi'ne tek başına bağlı kalmaz; verili bir toplumsal oluşumun yapısını ve gelişimini özellikle üretim ilişkileriyle açıklarken... kuru iskelete bir beden kazandırır. Kapital'in önemli başarısı, 'Alman iktisatçı'nın bu kitabının kapitalist toplumsal yapının bütününü, sıradan yaşamın olaylarıyla birlikte canlı bir şey olarak okurun gözünün önüne sermesidir."[2]

Lenin, bu çok önemli yazıda Marx'ın bilimsel *sosyolojiyi* kurduğunu gösterir. Lenin, eserlerinin başka birçok yerinde de benzer fikirler ileri sürmüştür:

> "Marx Kapital'de öncelikle en basit, en alışıldık, en temel şeyi, burjuva (meta) toplumunda en sık rastlanan ve her gün karşılaşılan bir ilişkiyi inceler: meta değiş tokuşu. Onun analizi, bu temel olgunun içinde... çağdaş toplumun bütün antagonizmalarını (ya da bütün antagonizmalarının çekirdeğini) ortaya koymaktadır."[3]

Bununla birlikte, *Gündelik Hayatın Eleştirisi* Lenin'in bütünüyle bir yana bıraktığı ya da ihmal ettiği bir kavramın etrafında inşa edilmiştir: *Yabancılaşma* kavramı.

Keza, bu kitap Marksizmin genel olarak ihmal ettiği bir yanı, özellikle *sosyolojik* yanı geliştirmektedir.

Bu kitap, yayımlandığında, felsefe ve sosyoloji düzlemlerinde yeterince desteklenmedi. Öncelikle, yabancılaşma kavramının ortaya koy-

duğu sorunları ifade etmek ve çözmeye çalışmak gerekiyordu. Özgül bilim olarak ele alınabilecek Marksist bir sosyolojiyi (yöntem ve nesne), diğer bilimlerle (politik ekonomi, tarih, vb.), tarihsel ve diyalektik materyalizmle ilişkisi içinde sergilemek gerekiyordu.

Aslında bu çeşitli sorunlar on yıl önce olgunlaşmış değildi. Bunları doğru biçimde ortaya koymak neredeyse imkânsızdı; çözümlemek daha da imkânsızdı.

Günümüzde, yabancılaşma teorisinin ortaya koyduğu sorunların karmaşıklığı kısmen sezilmeye başlanmıştır. Bu sorunlar birçok düzeyde görülür. *Tarihsel olarak,* Marksizmin oluşumunda bu kavramın [yabancılaşmanın] rolünün ne olduğunu, Marx'ın (gençlik eserlerinde) bunu Hegel'den ve Feuerbach'tan nasıl alıp dönüştürdüğünü, hangi yönde ve hangi tarihte dönüştürdüğünü araştırmak gerekir. Dolayısıyla, bu dönüşümü metinlerde takip etmek uygun düşer; böyle bir çalışma, gençlik eserlerinin ve özellikle de ünlü 1844 *Elyazmaları*'nın sıkı bir incelemesini gerektirir. Teorik olarak, *felsefi* yabancılaşma kavramının Marx'ın bilimsel ve politik eserlerinde, özellikle *Kapital*'de ne olduğunu saptamak ve iktisadi fetişizm teorisinin felsefi yabancılaşma teorisini nesnel (bilimsel) düzlemde gerçekten sürdürüp sürmediğini bilmek gerekir.[4]

Son olarak, felsefi açıdan sorun, yabancılaşma kavramına şu an hangi anlamın, (eleştirel ya da yapıcı) hangi önemin verileceğidir. Bu kavram ne ölçüde yeniden ele alınabilir ve –belki dönüştürerek– felsefi bir düşünümün merkezine yerleştirilebilir? Bu sorun diğerlerinden farklı olsa da ayrılamaz. Mevcut haliyle Marksizmin, önceki kavramları, oluşumuna katkıda bulunanlar da dahil, kökten reddettiği şeklindeki bazı Marksistlerin tezi doğru olsaydı; Marksizmin ortaya çıkmasıyla beşeri düşüncede ve Marx'ın kendi doktrininin bilincine varmasıyla da Marksizmde mutlak bir kopuş olduğu doğru olsaydı; yabancılaşma kavramının bugünkü anlamı diye bir sorun ortaya bile atılmazdı. Böylesi bir tutum, özellikle Marksizmin tamamlanmış bir sistem olduğunu, felsefenin rolünün ve işlevinin bittiği şeklindeki başka tutumları da peşinden getirir. Bu tezler dogmatik ve yanlış olarak görülmelidir.

Bu çok kapsamlı ve çetrefil soruların ortaya atılması için olgunlaşmaları gerekti.

Özellikle şunu sormak gerekiyordu: "Sosyalist toplumda yabancılaşma ortadan kalkar mı? SSCB'de ya da sosyalizmi inşa eden ülkelerde ekonomik, ideolojik, politik yabancılaşmanın yeni –ya da yenilenmiş– biçimlerini belirten çelişkiler yok mudur?"

Özgül bir bilim olarak sosyolojinin konusu olan birçok belirsizlikten geçmek gerekti. Marksizmin Stalinist yorumunun Marksizmi sakatlayıp sakatlamadığını, bir boyutundan yoksun bırakıp bırakmadığını sorabilir olmak gerekti. Marksist *sosyo-ekonomik yapı*[5] kavramının ise, yaygın kullanılan (iktisadi) temel ve (ideolojik ve politik) üstyapılar kavramlarından daha zengin, daha karmaşık (çünkü toplumsal ilişkilerin sosyolojik incelemesini içermektedir) olup olmadığını sorabilir olmak gerekti.

Bu sorunlar konusundaki argüman eksikliği, bu kitabın birinci baskısının karşılanma biçimini belli ölçüde açıklamaktadır.

Akademik ve resmi taraf kitabı nasıl karşıladı? Sessizlikle. O dönemde, 1946 yılında, Fransız felsefesi yediği darbelerden yavaş yavaş doğruluyordu. Savaş ve işgal birçok önemli düşünce akımına, özellikle (Alman irrasyonalizmiyle karanlık bir akrabalığın tehdidi altındaki) Bergsoncu anti-entelektüalizme ve yeni sorunları çözmeye pek yetenekli olmayan Léon Brunschvicg'in entelektüalizmine son vermişti. Hegelciler kuşağı[6] ve varoluşçular yükselmeye başlıyordu. Bununla birlikte, spekülatif düzlemde yabancılaşma kavramına saygı göstermeye son derece hazır insanlar, belki de, bu kavramın insan gerçekliğiyle, gündelik hayatla çatışma içinde sıradanlaştırılmasını, kutsallıktan çıkartılmasını görmeye yeterince hazır değillerdi.[7]

Dolayısıyla, meslekten filozoflar genel olarak bu kitabı gözardı ettiler; çünkü –daha adıyla bile– geleneksel filozof imgesini, varoluşun hakimi ve efendisi, yaşamın *dışındaki* tanık ve yargıç olan, kitlelerin ve bayağılık içinde kaybolmuş anların üzerinde taht kurmuş, tavrı ve mesafesiyle "seçkin" filozof imgesini reddediyordu. (Bu metaforlar kısmen abartılıdır: Mesafenin adı "manevi yaşam"dır; filozofun tavrı ise tefekkür, feragat, yargının ertelenmesi", paranteze alma vb'dir.)

Peki Marksistler nasıl karşıladı? Hâlâ saf spekülasyona gömülü kalmış olan ya da bunun cazibesindeki geleneksel filozofların ihtiyatına Marksistlerin ihtiyatı da eklendi.

Kurtuluş coşkusu içinde yakında yaşamın değişeceği, dünyanın dönüşeceği umuluyordu. Dahası: Yaşam zaten değişmişti; halklar sarsılıyor, kitleler kaynıyordu. Onların hareketinden yeni değerler "yükseliyordu." Burjuva gündelik hayatı, egemen sınıfın dayattığı yaşam tarzını (ya da tarz yokluğunu) analiz etmek ve eleştirmek neye yarardı? Felsefi ya da sosyolojik bir eleştiri neye yarardı? Eleştiri silahlarından yakında silahların eleştirisine geçilecekti ya da şimdiden geçilmişti. Proletarya, Fransa'da, dünyada artık ezilen sınıf değildi. Ulusların yönetici sınıfı haline geliyordu. Artık yabancılaşmadan söz edilemezdi, etmemek gerekirdi. Kavram, Fransa'da olduğu kadar SSCB'de ve sosyalizme doğru ilerleyen ülkelerde, devrimin sesinin gürlediği ülkelerde geçersiz kalmıştı.

Politik dram zihinlere musallat olmuştu. Haklı olarak. Ama, yüksek mercilerde –devlet, parlamento, önemli karakterler ve programlar– cereyan eden ya da karara bağlanan politik dramın yine de geçimin sağlanması, yiyecek karnesi, ücret, emeğin örgütlenmesi ya da yeniden örgütlenmesi gibi bir "temel"i olduğu unutuluyordu. Mütevazı ve gündelik bir "temel." Dolayısıyla, gündelik hayatın eleştirisi birçok Marksiste gereksiz ve zaman aşımına uğramış geldi; onların gözünde, burjuva toplumunun aşılmış bir eleştirisinin, bayağılığın eleştirisine dek yumuşatılmış bir eleştirinin üretimiydi. Dolayısıyla, bayağı bir eleştiriydi.

Dolayısıyla filozof, günümüzde, öncellerinin karşılaşma fırsatı bulmadığı güçlüklerle karşılaşmaktadır. Filozof ister büyük olsun ister küçük, ister derin ister hafif, ona göre yaşam, model aldığı ünlü figürlerinin yaşamına (kuşkusuz hayali olarak) atfedilen o sadeliği ve güzel hatlarını yitirdi. Filozof ve felsefe artık ne kendini tecrit edebilir, ne maskeleyebilir ne de saklanabilir. Ve bunun nedeni de, özellikle, nihai kertede bilgeliği, bilgiyi, iktidarı yargılayanın gündelik hayat olmasıdır.

# 2

# On Yılda Ne Değişti?

Bu koşullarda, kesintiye uğramış çalışmayı –on yıl sonra– neden yeniden ele almalı?

Öncelikle, bu kitap, bu yılların genç entelektüellerinin bir kısmı tarafından ilgiyle –tutkuyla– okundu. Onların tanıklıkları, soğuk "resmi" kabulün yazarda yol açtığı üzüntüyü sildi.

Ama hepsi bu değil. Toplumsal bilimlerdeki araştırmaların gelişimi bu kitabın doğru yere isabet ettiğini, perspektifinin sağlam temellere dayandığını gösterdi. Gündelik hayatla ilgili sorun ve incelemeler, tarihçilerin, etnografların, filozofların, sosyologların, keza yazar, sanatçı ve gazetecilerin kaygılarında giderek artan bir yer edindi. En sağlam bilgilere dayalı, en modern yayınlar –gazeteler, haftalık ve aylık dergiler– bir gündelik hayat kroniği oluşturdular. Görünüşte bu yaşamdan en uzak fikirlerle, mitler, seremoniler, sanat eserleriyle gündelik hayatı karşı karşıya getiren bir yöntemi yavaş yavaş oluşturan gündelik hayat üzerine eserler çoğaldı.[8]

Belirli bir dönemin tarihçisi için, etnograf için, bir toplumu ya da bir grubu inceleyen sosyolog için asıl sorun, iyi tanımlanamasa da temel ve somut belli bir niteliğe, uzak ya da kayıp bir kültürden insanla "yalnızca çeyrek saatlik bir yakınlığın"[9] bize verebileceği şeye erişmektir.

Toplumsal bilimin çok uzak alanlarını ele alalım. Manifesto ve program havasındaki bir makaleden,[10] kısa süre önce, modern tiyatronun, *"gündelik hayatın en yüksek keskinlik düzeyine eriştiği; kelimelerin ve gündelik tutumların nihayet imlediği yer"* olduğunu öğren– miştik. Aynı sav, Çehov'un tiyatrosu konusunda bir Sovyet eleştirmenden gelir: *"O* (Çehov) *tiyatronun gündelik hayatı temsil etmesi gerektiğini kabul eder."*[11]

Bu konuya geri döneceğiz.

Yine yakın dönemde, *Encyclopédie Française*'in *Gündelik Hayat*'a ayrılmış devasa cildi yayımlandı. Bu kayda değer çalışmada[12] betimle-

yici ve teknolojik bakış açısı ikinci plana atılmış, hatta *eleştirel* bakış tamamen ortadan kaldırılmıştı.

Tartışmasız bir şekilde, gündelik hayatın örgütlenmesine, yani o zamana dek gözden düşmüş bir sektöre birkaç yıldır en modern teknikler uygulanıyor. Gündelik hayatın teknik imkânların gerisinde kalması, *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin temalarından biridir ve böyle de olmalıydı. Bu tema anlamını ve temelini yitirdi mi?

İşte, 8 Haziran 1956 tarihli *L'Express*'in (s. 21) New York özel muhabirinin notlarıyla aktardığı *"sonunda muhakkak Fransa'ya da gelecek olan ilginç yenilikler"* üzerine verdiği bilgiler:

> "Mutfak, mutfak özelliğini yitirip sanat nesnesi halini alıyor... Son teknik, elektrikli fırındır... İnterkom (bütün odalar arasında hoparlörle iletişim) evin standart donanımı olurken, küçük bir kişisel televizyon da ilgi konusu olmaya başlıyor. Bu televizyon, evin hanımının evde ya da bahçede oynayan çocuklara göz kulak olurken meşguliyetleriyle uğraşmasını da sağlamakta... Amerikalı kocaların yeni tutkusu olan 'do it yourself'e, yani ufak tefek işlere verilen şaşırtıcı yer... gerekli bütün mekanik donanımla uyum içindedir... Ev içi donanımın son endüstrisi: havuz. Yapımcılar, kitle pazarına erişmeye artık hazır olduklarını duyuruyorlar... Ev konusundaki popüler gereklilik: en az yedi oda, iki banyo..."

Yan sütunda "Bayan Express" bilmeyenlere öğretiyor:

> "Bir kuaförün saçlarını kısaltmasını engelleyebilmesi için kadında demir gibi irade olmalıdır. Kararlı bir kuaförden daha ikna edici bir şey olamaz. Üstelik güçlü eylem araçları da var: Kapak kızları, aktristler, ekonomik sorunu olmayan ve günü gününe yayılan imajları bütün söylevlerden daha etkili olan kadınlar..."

Modern tekniklerin gündelik hayata dikkat çekici bir şekilde girişi, bu gecikmiş sektöre çağımızın her açıdan karakteristiği olan *gelişim eşitsizliğini* dahil etti. Ev Sanatları, bunlardaki ilerleme, göz alıcı görünümleri, birincil önemdeki sosyolojik olgulardır. Bunlar, gerçek toplumsal sürecin çelişik niteliğini, teknolojik ayrıntıların birikimi

altında gizlememelidir. Bu ilerlemeler, sonuçlarıyla birlikte, somut toplumsal yaşamın içinde yeni yapı çatışmalarına yol açmaktadır. Gündelik yaşama uygulanan tekniklerin şaşırtıcı gelişiminin görüldüğü dönemde, büyük insan kitleleri için gündelik hayatın aynı ölçüde şaşkınlık verici düşüşü de görüldü. Çevremizde, Fransa'da, hatta Paris'te, on binlerce ve yüz binlerce çocuk, genç, öğrenci, genç çift, bekâr, aile, sosyolog olarak ilgilenmeyenlerin dikkatini çekmeyecek koşullarda yaşamaktadır:[13] (giderek pahalanan ve pis) mobilyalı konutlar, bakımsız evler, aşırı kalabalık konutlar, hizmetçi odaları, vb.

Fransız köylerinin büyük bölümünün (özellikle ülkenin güney kesimi), zanaatkârların, küçük tüccarların ve işçi sınıfının önemli bir bölümünün yaşam koşulları kötüleşmektedir.

Elbette bir köylü evinde elektrikli ızgaraya rastlanması ender değildir, ama yine de ev viran haldedir; bir alet satın almak mümkündür, ama binalar tamir edilememektedir, işletmeyi modernleştirmek daha da zordur. Veyahut, biri diğerine feda edilmektedir. Aynı şekilde, işçi evlerinin büyük bölümünde bir çamaşır makinesi, bir televizyon, bir araba vardır. Ama söz konusu kişiler, bu donanıma sahip olmak adına genellikle başka bir şeyi feda etmişlerdir (örneğin bir çocuğun gelişimini). Böylece, işçi ailelerinde gündelik hayatı dönüştüren tercih –ya da kredi, vb. – sorunları gündeme gelmektedir.[14] Oldukça yoksul köylülerin ya da işçilerin televizyon satın alması, yeni bir *toplumsal ihtiyacın* varlığını kanıtlar. Kayda değer olgu. Ama bu durum, ne bu ihtiyacın kapsamına ne de karşılanmasının kapsamına dair bir ölçü verir. Ve bu, bir başka ihtiyacın aleyhine karşılanmadığını da kanıtlamaz.

Modern teknik ilerleme, gündelik hayat eleştirisini ortadan kaldırmaktan uzak olduğu gibi, *bu eleştiriyi gerçekleştirmektedir*. Düş yoluyla ya da fikirlerle, şiir yoluyla, veyahut gündelik hayatın üzerinde doğan faaliyetler yoluyla yaşamın eleştirisinin yerini, bu teknik yoluyla, gündelik hayatın iç eleştirisi alır: Kendi kendine yönelik eleştirisi, gerçeğin olasılık tarafından eleştirisi ve yaşamın bir veçhesinin başka bir veçhesi tarafından eleştirisi. Aşağı ve değersizleşmiş düzeyler karşısında, yüksek düzeyde donanıma sahip olan gündelik hayat, düşün hem uzaklığını ve mesafesini, hem de aşina yabancılığını edinir. Lüksün sergilenişinin neredeyse büyüleyici bir karakter edindi-

ği genellikle vasat çok sayıda filmde görüldüğü gibi, seyirci *başka* bir gündelik hayat sayesinde kendi gündelik hayatından kopartılır. Bu hayali ama yine de mevcut gündelik hayata kaçış, servetin, bu nesneler arasında hareket eden kadın ve erkeklerin görünüşte derin ve yoğun yaşamının uyguladığı baştan çıkarmanın parladığı alışıldık nesnelerin büyüleyiciliği, bu filmlerin anlık başarısını açıklar.

Neyse ki, çağdaş sinema ve tiyatro bize gündelik hayatın hakikatinin belirdiği başka eserler de sunmaktadır.

## 3

## Charlie Chaplin, Bertolt Brecht ve Başkaları Üzerine

Palyaço Şarlo, takılıp düşmeleriyle ve yüz mimikleriyle kahkaha dalgasına yol açmaz. İlk filmlerinden beri, Fatty, Harold Lloyd gibi sinemanın diğer komiklerinden ayrılır. Onun komedi gücünün sırrı bedeninde değil, bu bedenin başka bir şeyle ilişkisinde yatmaktadır: maddi dünyayla ve toplumsal dünyayla toplumsal bir ilişki. Naif Şarlo, çevik bedenli ama masum ruhlu Şarlo, davranışları belirlenmiş insanların ve şeylerin (şeyler gibi ve şeylerle birlikte insanların) karmaşık ve kusursuzlaşmış evrenine girer. Soytarının fiziksel esnekliği, jestlerini hayvani bir süratle uyarlama ve dönüştürme kapasitesi, naifliğinin kanıtı ve işareti olan aşırı bir beceriksizliğe insan olarak yer bırakır. Bununla birlikte, bu beceriksizlik asla kesin değildir; durum yeniden düzelir; Şarlo rövanşı alır, düşman nesneleri –ve insanları– yenerek anlık bir düzensizliğe anında yeniden düşer. Bunun ardından, yüzünü şekilden şekle sokan bir dizi uyumsuzluk ve muzaffer uyum gelir ve bunlar "mim oyuncusu – seyirci" temasının parçalanmasını engeller, neşeyi geri getirir ve komikliğin iç gıcıklayan bir rahatsızlık içinde yolunu şaşırmasına izin vermez. Zevk gibi, uyum etkisi gibi, kahkaha da, bir dizi gözüpek gerilimle, daha yüksek gevşeme ve gerilimlerle yükselir.

Chaplin'e özgü "*vis comica*"nın [güldürme yeteneği] çıkış noktası, demek ki, hem katı, hem de daima yeni, öngörülebilir ve öngörüle-

mez güçlüklerle dolu bir gündelik hayatın içine (her an her birimizin yaptığı gibi) paldır küldür dalan bir çocuğun, bir ilkelin ve mükemmel donanımlı bir barbarın basitliğidir. Şarlo, ilk filmlerinde, nesnelerle kavgaya girişir –hep yeni ve hep aynı düello– ve bunlar gündelik nesnelerdir: bir şemsiye, bir arkalıklı koltuk, bir motosiklet, bir muz kabuğu... Her daim şaşkın, şeylerin yabancılığı ve zenginliği karşısında daima heyecanlı, ritüelleşmiş pratik (zaruri davranışlar, zorunlu koşullamalar) karşısında her zaman beceriksiz Şarlo, bu bayağı şeyler karşısındaki tutumumuzu bizim gözümüzde sabitler. Bu durumu aniden şaşkınlık verici, dramatik ve neşeli kılar. Aşina dünyaya yabancı olarak girer, orada kendi yolunu, neşeli hasarlarla açar. Aniden bizi rahatsız eder, nesnelerin karşısındaki bizi bize daha iyi göstermek için; ve bu nesneler aniden yabancılaşır, aşina olduğumuz nesneler aşina olmadığımız nesneler halini alırlar (örneğin herkesin eşyalara çarptığı ve kahve değirmenini kullanmayı öğrenmenin gerektiği bir otel odasına ya da mobilyalı bir eve girdiğimizde başımıza gelenler gibi). Fakat yerinden olmanın ve yabancılığın dolambacıyla, Chaplin bizi yüksek bir evrenle uzlaştırır: Bizle, şeylerle ve şeylerin insani dünyasıyla.

Bu komiğin özü merhamet içinde, hatta yabancılık (yabancılaşma) içinde ortaya çıkmaz; tersine, sürekli yenilenen ve sürekli tartışma konusu edilen bir zaferin içinde ortaya çıkar. Köpek, güzel kız, çocuk, ikincil şeyler değildir; az çok tamamlanmış nihai zafere gereken öğelerdir.

Şarlo'nun ilk filmleri gündelik hayatın eleştirisi olarak görülebilir: Eylem halinde eleştiri, olumlu ve olumsuz iki yanının canlı ve insani birliğiyle özünde iyimser eleştirideki başarısı da buradan kaynaklanır.

Chaplin'in önemli filmlerinde eleştiri genişler, daha yüksek bir anlam edinir. Boş yere tamamlanmaya ve kapanmaya çalışan yerleşik (burjuva) dünyanın karşısına, bir başka dünya değil bir *tip* çıkartılır. Bu tip (yoksul tip) onun belirişidir, ifadesidir, iç zorunluluğudur, (burada soyut ve spekülatif, ama yoğunlaşmış ve sonuçta Marx'ın sınıf olarak proletaryayı keşfini ifade ettiği dili kullanırsak) onun dışsallaştırılan ama yine de içindeki özüdür.

Burjuva dünyası, makineleri ve makine-insanları nasıl bir zorunlulukla üretiyorsa, kurala uymayan insanı da üretir. Kendi *ters imgesi* olan Serseri'yi üretir. Serseri'nin burjuva düzeniyle ilişkisi "proletarya-

burjuvazi" ilişkisinden farklıdır. Özellikle daha dolaysız, daha duyarlıdır; kavramlardan ve taleplerden çok imgelerden kaynaklanır.

"Özgür dünya", kendini sahte, yanıltıcı, öforik ve aşırı güvenli olumlaması içinde kendi saf olumsuzunu da hemen ortaya çıkartır. Serseri tipi, Marx'ın felsefi eserlerinde proletaryaya dair verdiği imgenin kimi özelliklerini içerir: İnkâr ettiğinden daha derinlemesine insani olarak ortaya çıkan insanın ve insaniliğin yabancılaşması – hem parçası olduğu hem de olmadığı yıkmanın özünde zorunlu olumsuzluğu. Bununla birlikte, proletaryanın "olumluluğu", tarihsel misyonu, felsefi ya da estetik düzlemde gerçekleşmez; politik olarak gerçekleşir ve felsefi eleştiri, politik eleştiri ve eylem halini alır... Chaplin'in tipinde ve "mit"inde, eleştiri, ekranda anında mevcut, duyumsal imgeden kaynaklanmaz. Dolayısıyla sınırlı kalır, ama kitlelere doğrudan doğruya erişebilir; devrimci eyleme ya da politik bilince açılmaz, ama yine de kahkaha yoluyla kitleleri derinden sarsar. Chaplin'in komiği, böylece, büyük filmlerde, bu derin anlamdan kaynaklanan epik bir boyut edinir. *"Yabancılaşmış insan imgesi, yabancılaşmayı onursuzlaştırarak ortaya çıkartır."*[15]

Karmaşık bir sorunla, hem estetik hem etik bir sorunla burada ilk kez karşılaşıyoruz. Bütünlüğü içinde ya da parçalarından biriyle ele alınmış gündelik gerçeklik imgesinin, gündelik deneyimden görünüşte derinden farklı olduğundan istisnai, sapkın, anormal şeyler, varlıklar, fikirler *vasıtasıyla o gerçekliği tüm* derinliği içinde yansıtması; *ters imge* sorunu.[16]

Chaplin'in yarattığı tip, son derece belirgin çizgilerden yola çıkarak evrenselliğe erişir: Şapka, baston, Londralı küçük burjuvalardan ödünç alınma pantolon. Mim oyuncusundan Tip'e geçiş, Chaplin'in eserinde bir tarihi ve bir genişlemeyi belirtir, bu eserin içindeki ve yalnızca onun izin verdiği genişleme; belli bir evrede, filmlerinin merkezine kendisinin önceden oluşturduğu figürü (imgeyi) yerleştirir. Belirgin biçimde bir anlamda kendisini sahneye koyar; sonuç olarak yeni bir gelişme meydana gelir.

Böylece, gündelik hayat eleştirisi diyalektik ve canlı bir ikili biçim kazanır: Bir yanda, "asri zamanlar" (bütün içeriğiyle birlikte: Burjuvazi, kapitalizm, teknik ve tekniklik...), diğer yanda Serseri. Bu

ikisi arasındaki ilişki basit değil. Doğrudan doğruya verili gerçeklikten daha gerçek bir kurgu içinde, sürekli olarak birbirlerini doğurup yok etmektedirler. Komikle trajik de birbirini doğurup yok etmektedir; soytarılık acımasızlık olmadan asla işlemez; soytarılığın çerçevesi hiç durmadan genişler: şehir, fabrika, faşizm, bütün olarak kapitalist toplum. Bununla birlikte, komik, altında gizli bulunan trajik tarafından mı tanımlanır, yoksa trajik üzerindeki zaferle mi? Charlie Chaplin, mevcut ve çatışan iki veçhenin, trajikle komiğin birliğini bizzat seyircinin kişiliğinde sürekli gerçekleştirir; kahkaha yarıp geçmeyi daima başarır; Rabelais'nin, Swift'in, Molière'in (yani onların okur ve seyircilerinin) kahkahası gibi, inkâr eder, yok eder, serbest bırakır. Istırabın kendisi de inkâr edilir, inkâr edilmiş olarak keşfedilir. Bu kurgusal inkâr içinde sanat kendi sınırıyla karşılaşır. Karanlık salondan çıkınca aynı dünyayla buluşuruz, bizim üzerimize kapanır. Yine de, komik olay cereyan etmiştir ve biz kendimizi bu anlamda temizlenmiş, normalize olmuş, arınmış ve daha güçlü buluruz.

Özet olarak, bu analiz, Şarlo'da bir *mitten* ziyade, genel özellikler (yoksulluk ama dirimsellik -zayıflık ama güç- para, iş, prestij peşinde azgınca koşma, ama aynı zamanda aşk ve mutluluk arayışı) üzerinde temellenmiş bir *tip* görür. "Modern" denen insanın, en belirgin yanlarıyla doğrudan doğruya kendini gösterdiği bir imge nasıl olur da *mitsel* olarak adlandırılabilir?

Burada ilginç olan şey, Chaplin'in "mit"ini ve yaşama verdiği mitsel karakteri tartışmak değildir. Özellikle gündelik hayata nüfuz eden bir imgeyi "mit" olarak adlandırabilme ve *mitsel* bulabilmedir.

Bu yanılsamanın genel bir anlamı olamaz mı? En olağanüstü olan şey aynı zamanda en gündeliktir; en tuhaf olan şey genellikle en bayağı olandır ve günümüzde kullanılan "mitsel" kavramı, bu durumun yanıltıcı bir yansımasıdır. Bağlamının, yani yorumlarının ve onu arttıran ama aynı zamanda katlanılır kılan şeyin dışına çıkartıldığında -bayağılığı içinde, yani onu bayağı, boğucu, bunaltıcı kılan şey içinde sunulduğunda- bayağı olan, olağandışı olur ve alışıldık olan şey de "mitsel" olur. Aynı şekilde, topraktan ve diğer bitkilerden ayrılan mütevazı bir bitki, yakından bakıldığında, bir mucize halini alır. Ama o zaman, temel gündelik hayatları içinde sunmak için öncelikle günde-

lik bağlamlarından kopartılan bu tür imgeleri birbirine bağlamak çok güç olur. Fellini'nin (*La Strada*) ya da *Toprağın Tuzu* yapımcılarının yeteneğinin sırrı budur; gerçekçilik imkânı da (belki) buradadır...[17]

Yitirdiğimiz büyük tiyatro insanı Brecht, devrimci bir formül önererek gerçekçiliği yenilemeyi denedi: *Epik* tiyatro.

Bu formül birçok yanlış anlamaya yol açtı. Geleneksel olarak "hümanist" denen bir ülkede bu kelimeler, ister istemez, baş oyuncuların taht için, hanedanlık ya da aşkları için mücadele ettikleri soylu ve şiddetli bir eylemin görkemli sergilenişi şeklinde hayal edilir.

Aslında, Brecht'e göre, gündelik hayata özellikle ve iradi olarak yakınlaştırılmış teatral bir eylem (ve bir şiir) söz konusudur. "Epik" kelimesinin anlamını açıklamak istediğinde, tanıkların tartışmalarıyla birlikte bir yargıyı (bir tutumu ya da taraf tutmayı) içeren ve seyirciyi de aynı yargıya yönelten sokaktaki bir kazayı örnek aldı. *"Epik tiyatro, sokak okuluna devam etmelidir..."*[18]

Brecht'in, bilgi kahramanı Galileo üzerine önemli piyesi bir "kahramanlıktan çıkarma"yla başlar:

GALİLEO, gövdesini yıkar ve silkelenir. "*Sütü masaya koy...*"

Daha iyi anlamak için, çevremizde, içimizde her gün olup biteni ele alalım. Ailemizden, çevremizden, sınıfımızdan insanlarla yan yana yaşıyoruz. Sabit bir izlenim olan *yakınlık*, onları tanıdığımızı, bizim için onların tanımlı sınırları olduğu ve bizim için olan tanımlı sınırların onlar için de olduğu düşüncesini bize verir. Onları tanımlarız (Pierre şudur, Paul budur) ve değerlendiririz. Kendimizi onlarla özdeşleştirebiliriz ya da onları kendi dünyamızdan dışlarız. Oysa, aşina olan şey, aşina diye biliniyor demek değildir. Hegel, *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'ne epigraf olabilecek özetleyici bir ifadede, "*Was ist bekannt ist nicht erkannt*" (Aşina olunan bilinmez) der. Aşina, aşinalık, insanları örter ve onlara tanıdığımız bir maske vererek onları bilmemizi güçleştirir. Eksik bir maskedir bu. Bununla birlikte, aşinalıkta (benim başkalarıyla, başkalarının benimle aşinalığı) hiç yanılsama yoktur. Gerçektir ve gerçekliğin parçasıdır. Maskeler yüze, deriye yapışır; deri, ten, maske halini alır. Aşina olduğum kişiler (ve kendimiz) tanıdıklarımız*dır*. Benim onlara

atfettiğim ve onların kendilerine atfettikleri rolü oynarlar. Ben de onların bana atfettiği ve benim kendime atfettiğim bu dost, koca, âşık, baba rolünü onlar için ve onların içinde (hem de yalnızca onların gözü önünde değil) oynarım. Rol olmadan, dolayısıyla aşinalık olmadan, duygusal ya da tutkusal olanı dönüştürmesi ve insanileştirmesi gereken kültür öğesini ya da etik öğeyi yaşama nasıl sokabiliriz? Biri olmadan diğeri de olmaz. Rol, rol değildir, toplumsal yaşamdır; ona içkindir. Bir anlamda yapmacık olan şey, bir diğer anlamda temeldir, en değerli olandır, insani olandır. Ve en gülünç olan, en zorunlu olandır. Genellikle yapmacık olan doğal olandan, hatta naiflikten güçlükle ayırt edilir (yüksek bir kültürün ürünü olan doğalın naif doğasını ayırmak gerekir).

Kafedeki garson, kafe garsonunu oynamıyor. O, kafe garsonu. Aynı zamanda da kafe garsonu değil. Zamanını (çalışma ve yaşam zamanını) bir kafe garsonu rolü karşılığında satmıyor. Müşteriler karşısında kafe garsonunu (aşırı yüklü bir tepsiyi taşıyabilen virtüözü) oynadığında, artık kafe garsonu değildir; kendini oynayarak kendini aşar. Elbette ki işçi de işçiyi oynamamaktadır ve kendini oynayarak kendini aşamaz. O, bütünüyle "bu"dur ve aynı zamanda, bütünüyle başkası ve başka bir şeydir: Aile reisi ya da hayattan zevk almak isteyen yalnız erkek ya da devrimci militan. Çelişkiler ve yabancılaşmalar onun içinde ve onun için –en kötüsünde de en iyisinde de– azami ölçüye varırlar. Bizim için, bizim toplumumuzda, burada hüküm süren değişim biçimleri ve işbölümüyle birlikte, belli bir yabancılaşma olmadan toplumsal ilişki –başkasıyla ilişki– yoktur. Ve her birey, toplumsal olarak, bu yabancılaşma dolayısıyla ve bu yabancılaşmanın içinde var olur; tıpkı kendisi için, kendi özelliğiyle/yoksunluğuyla [*privation*] ve bunun içinde var olması gibi (*özel* bilinci).[19]

Maskeleri parçalamak, rolleri bozmak çok kolay olur; *"her yüz bir maskeye indirgeniyor"* diye haykırmak, sinik ironinin ya da mizah çizerinin çözümüdür. Önemsiz bir çözüm; çünkü *onlar* böyledir (ve değildirler), dolayısıyla böyle olduklarından, ironiden iki kez kurtulurlar. Bununla birlikte, ironi olasılığı, kendileriyle özdeş olmayan "varlıklar"la gerçek bir özdeşleşmenin imkânsızlığını anında gösterir. Oysa, aşinalık belirgin özdeşleşmeye, özdeşleşme inancına, pratik bir saflığa dayanır. İroni, bu inancı derhal ortadan kaldırır; birlikte yaşadığımız insanlarla

*uygun mesafeye* ille de bizi yerleştirmeden, onların kendi aralarındaki ve onlarla bizim aramızdaki mesafeyi değerlendirmeye başlamamızı sağlar. Etik ya da estetik olarak güçlü bir silah olan zorunlu ironi yetmez. Herkesin kendi gündelik hayatı hakkında -az çok- yaptığı eleştirideki rolü ihmal edilemeyecek bir andır bu. Brecht'te, sürekli alttan alta varlığını sürdüren, ama derin bir ciddiyete doğru her zaman aşılan sabit bir ironi -şiirde ya da tiyatroda- görülür.

İnsanların yaşamında ender ya da sık rastlanan, romanesk öykülerde ise sık rastlanan yoğun bir izlenim aşağı yukarı şu terimlerle ifade bulur: "On yıldır yatağını paylaştığı bu kadının onun için bir yabancı olduğunu fark etti... Germaine Roger'ye şaşkınlıkla baktı; sanki onu ilk kez görüyor gibiydi..."

Tiyatroda, bu şaşkınlığı seyirci için kalıcı kılmak gerekir. Karakterlerin kendi aralarındaki ve kendileri karşısındaki mesafeyi, seyircinin sahneye ve oyunculara mesafesiyle belirlemek gerekir. Onları uygun mesafeye yerleştirmek gerekir. Ama bu teknik bir sorundur; en azından Brecht için bu böyledir. İşin özü, 20. yüzyılda birlikte yaşanılan insanların klasik *karakterlerle* ortak bir yanlarının kesinlikle olmamasıdır; bunun özellikle nedeni yaşamda bir *rol* oynuyor olmalarıdır.

Büyük klasik tiyatroda muhteşem biçimde çözülen bir çelişkiyle, *karakterler* bu tiyatroda *karakter* değildir. Tamamen samimidirler, sahiden samimidirler, yapmacıklığın içinde bile samimidirler. Oyun oynamazlar, bu nedenle oyuncu onları bütünüyle oynayabilir. Seyirci, iyi tanımlanmış "varlıklar"la, "karakterler"le özdeşleşebilir. Buna karşılık, bizim etrafımızda, gerçek yaşamda, karakterler karakter değildir; onları temsil etmek (yani yaşamda karanlık kalan şeyi açık seçik ve uygun mesafeden sunmak) isteyen tiyatro, klasik *karakter* kavramını aşmalıdır. Ne kim olduklarını ne de kim olmadıklarını söyleyebileceğimiz kişilerle karşı karşıyayız; onların oldukları gibi olmadıklarını -yalnızca öyle göründüklerini- ya da olmadıkları gibi olduklarını ya da öyle göründüklerini söyleyemeyiz. Varlık-yokluk, imge ve imgelem düzleminde değil, yaşamda yer alır. Ve tam da bu nedenle, aşinalık bilinci yabancılık bilincine dönüşür. Birine gerçekten yaklaştığımızda, "Ne tuhaf biri... tuhaf bir kadın!" deriz. Her "tip", yani burada her birey (*tipik* olanın tersi) tuhaf bir tiptir.[20] Herkes hakkında şöyle bir diyalog yürütülebilir:

"Çok uzaklarda arıyorsun. Bu kadar karmaşık biri değil diyorum sana." "Evet, ama, sen yeterince yakınlaşmadığın için öyle geliyor sana." "Seni temin ederim, çok nazik biri." "Kime karşı? Dostlarına. Yakınlarına... Ama bana karşı..." "Şıllığın teki." "Bence fazla sertsin..." vb.

Böylece, kalıcı ünü derin bir anlamı olduğunu gösteren Pirandelloculuğa varılabilir. Pirandello neredeyse kusursuz biçimde *statik* bir tiyatro başlattı ve bu tiyatro ancak yakın dönemde yetkinleşti.[21] Burada, geçmiş ya da var olmayan veya meçhul bir olay üzerine yorumlardan, ışık oyunlarından, perspektiflerden başka bir şey olmamaktadır. Pirandelloculuk, burjuva toplumunda "asri zamanlar"ın önemli keşfi olan, karakterlerin ve yargıların nispiliğini –mutlak nispilik– teatral olarak ifade etti. Bakış açılarından, perspektiflerden, maske ve rollerden başka bir şey yoktur. Hakikat tüllerle örtülür; ancak bakış açılarının sonsuzca birbirini izlemesiyle tanımlanabilir.

Bununla birlikte, hayattaki bir şey Pirandelloculuğu aşar ve ondan kaçar: Edim, olay, karar, sonuçlanma ve sonuçlanmanın zorunluluğu. Kararlara yol açan edim ve edime dair yargı. Oyunda bile ve özellikle oyunda, karar vermek gerekir. Oyun oynamak, kendi bakış açını karara dönüştürmektir, rakiplerin oyunu üzerine yeterli bilgi yoksa, tesadüfle belirlenimcilik karşı karşıya getirilir. Onun kartını açmak ya da oyunu bozmak gerekir. Hem de çabuk. Karar vermek gerekir. Ne kartları ezecek ne de rakiplerin oyunu üzerinde düşünecek sonsuz zaman vardır. Zaten sonsuz zaman eksiksiz bilgi sağlar mı? Tesadüfü ve belirlenimleri ortadan kaldırır mı? Bunların birliğine varır mı? Oyun oynanmadığında (yani ciddi olarak yaşandığında), tesadüf ile belirlenim karşı karşıya getirilerek, yeterli bilgi yokluğuna karar karar verilir, dolayısıyla kelimenin en derin anlamında oyun oynanır.

Belki burada, Brecht'in derinden anlamış olduğu şeyin etrafından dolaşıyor, ona temas ediyoruz. Edimlerin, kararların, olayların nereden kaynaklandığını asla iyi bilmiyoruz.[22] Ama sonuçlar, sert bir şekilde, *buradadır*. Erkeklerin, kadınların arka planını kavrayamıyoruz; bu gizli yan belki de ele avuca sığmaz bir pustur, yoksa derin bir töz değildir (bir "*Grund*", bir doğa, bireye ya da gruba özgü bir bilinçdışı); belki de yalnızca bir mittir. Erkekleri, kadınları kavrayamıyoruz. Ama muğlak bir kavgadan sonra, muharebe kazanılır ya da kaybedilir. Ama burada,

önümüzde, bir çocuk, bir hasta, bir ölü vardır. Bir evlilik vardır, düzenlenecek ya da bozulacak bir aile yaşamı, bulunacak bir konut vardır. Katlanılacak ya da kaçınılacak bir ıstırap vardır; alınacak ya da heder edilecek bir zevk. (Yeterli bilgi yokluğunda, bilgilerin bir bölümünün yarı yolda yitirilmesiyle birlikte, vb.) riske atılacak ve üstlenilecek bir karar vardır.[23] Belirsizliğin ne cazibesi eksiktir ne de önemi; uzun süre varlığını sürdüremez. Muğlaklığı korur, olası olanları olasılık halinde korur, Valéry'nin "olasılıklar genelevi" diye adlandırdığı şeyde zevk almayı sağlar; hatta komikle dramatik arasında gidip gelebilir, ama seçim yapmak gerekir. Yana ve karşı olan şeyler tartılırken, bir kefedeki ağırlık diğerine bir karşı-ağırlığın konmasını asla engellemez. Nihayet, kararlar olgunlaşır, ama ağaçtaki meyve gibi asla kopmazlar; daima gövdeyi kesmek gerekir, hatta seçme anını bile seçmek gerekir...[24] Yaşamın son derece karmaşık, derin ve çelişik karakterinin, daima yeni ve hatta bilginin yenilediği bir öğesi buradan kaynaklanır.

Daha açık seçik ya da daha soyut terimlerle, *muğlaklık* gündelik hayatın bir kategorisidir, hatta belki de temel bir kategoridir. Kendi gerçekliğini ortadan kaldırmaz; edim, olay ve sonuç, bilinçlerle durumların muğlaklığından aniden doğarlar. Bunların kesin sınırları vardır. Muğlaklığın ışıltılı pusunu –yükselmesine izin vermek için– sürekli gizleyen sert ve keskin bir nesnelliği ellerinde tutarlar.

Filozoflar ve psikologlar, kimi zaman sonucun "burada-varlığını" –edime ve karara değil– bilince ya da varlığa atfederek; kimi zaman muğlaklığı, mevcut haliyle gündelikliğe değil, felsefi olarak tanımlanmış varoluşa atfederek sorunu karmaşıklaştırmışlardır.

Duygu ya da arzu pek seçmez. Hem seçmek hem de seçmemek ister; aynı zamanda da bağdaşmaz şeylere sahip olmak ister: birden çok meslek, birden çok olasılık, birden çok gelecek, birden çok aşk. Pratik, yani edim ve karar gerekliliği, tercihi dayatır. Ama seçmek *yargılamaktır*. Biz, çevremizdeki insan edimlerini bilmeyiz; elimizden kaçarlar, biz de kendimizden kaçarız. Bununla birlikte, *yargılamak gerekir*. Hatta kararın ve edimin epik anından önce ya da sonra, sürekli ve her zaman yargılamak gerekir. Yaşamın ekseni olan dalgalanmaların ortasındaki tek kesin tutum, tek sabit gereklilik budur. Gündelikliğin çok sayıda veçhesi vardır: sabit maskelerin ve istikrar görünümlerin altında dalgalanmalar, yargı

ve karar gerekliliği. Oysa, yargılamaktan daha güç ve daha tehlikeli bir şey yoktur. "Asla yargılamayacaksın!" Toplumsal yaşamın köklerinden beri, yargıç işlevi insanların yakasına yapışmıştır ve muktedirler bu işlevi ele geçirmek için birbirleriyle boğuşurlar. Yargıç hüküm ve bozulmaz bir şekilde prensip olarak ya da nihai kertede karar bildirir. Adaleti ya da Yasayı ya da Hakikatin Gücü'nü onun temsil etmesi gerekir. Tanrı yüce yargıç yerine geçer ve nihai yargı miti büyük bir imgedir, en gelişkin dinin en çarpıcı imgesidir. İnsan kitleleri şu büyük umudu beslerler: Yargıç beklentisi. Sıradan insanlar için, yaşamın gerektirdiği sayısız küçük yargılamaların her biri risk ve bahis içerir. Komşuya karşı işlenen hata öyle yaygındır ki, bilgelik yargılamamayı önerir; acele yargıları kınar, önyargıları haklı olarak teşhir eder. Dolayısıyla, bütün bir toplumu tek tek insanlardan daha kolay yargılayabiliriz. Her kapitalist bir insandır; onun içinde, belli bir noktaya kadar, insan ile kapitalist mücadele ederler. Parayı ve sermayeyi tamamen temsil eden kapitalist şeklindeki sınır-durum enderdir. Genellikle, kapitalistte iki ya da daha çok ruh bir arada yaşar (özellikle Marx'ın gösterdiği gibi, yararlanma ihtiyacı ile biriktirme ihtiyacı onu parçalar). Dolayısıyla, bir insandansa bir toplumu mahkûm etmek daha kolay ve daha doğrudur.

Brecht gündelik hayatın epik içeriğini muhteşem biçimde ayırt etmiştir: Edimin ve olayın sertliği, yargı gerekliliği. Brecht buna, yine bu gündelik hayatın içinde, keskin bir yabancılaşma bilinci de katmıştır. İnsanları daha iyi görebilmek için, onlarla aramıza uygun ve iyi bir mesafe koymamız gerekir. Tıpkı gözlerimizin önündeki nesneler gibi. Onların sayısız yabancılıkları –bizim karşımızdaki, ama aynı zamanda kendi içlerinde ve kendileri karşısındaki yabancılıkları– bu durumda ortaya çıkar. Bu yabancılık onların hakikatini, yabancılaşmalarının hakikatini içerir. Bu durumda, yabancılaşmanın bilinci –yabancılığın bu tuhaf bilinci– bizi yabancılaşmadan kurtarır ya da kurtarmaya başlar. Bu bilinç doğrudur. Hakikat anında, başkaları ve kendimiz karşısında rahatsızlığa kapılırız. *Yabancı* –dış, uygun mesafedeki– bakış, *doğru* bakıştır. Ama bu tuhaf ve yabancı bakış, rahatsız olmuş ve doğru gören bu bakış, safların, çocukların, köylülerin, halktan kadınların, basit insanların bakışıdır. Onlar bakarken korkarlar. Çünkü bu çoklu yabancılaşmada şakadan eser yoktur. En iyinin en kötü olduğu; hiçbir

şeyin kahramandan ve önemli insandan daha tehlikeli olmadığı; isyan dahil her şeyin –bir "şey" olmayan özgürlük de dahil– kendi zıddına döndüğü bir dünyada yaşıyoruz.

Brecht gündelik hayattan alınma örnekler veriyordu. Onun "*Verfremdungseffekt*"i ünlenmişse de, bazı sahneleme teknisyenleri bunu bir tiyatro yöntemine dönüştürme eğilimindedir; bir iki ışık-gölge oyunuyla, gösteriyle uyumsuz bir sahne müziğiyle birlikte, belirli bir etki elde edilir. Brecht, gündelik olanın yabancılığını gösterdiğinde, yani hem bayağıyı hem de olağandışını içeren aşinanın iç çelişkisini gösterdiğinde, zaten bu teknokratik yoruma itiraz ediyordu. Bir kamyon yoldan geçen birine çarpar. Görevliler koşarlar, bir kalabalık toplanır, insanlar tartışır. Olayı canlandırmaya çalışırlar, başaramazlar. Tanıklar anlaşamaz. Şoför kendini aklamaya, sorumluluğu kurbana yıkmaya çalışır. Olgu, olay, sonuç, kanlı sertliği içinde, buradadır. Herkes yargılar ya da yargılamaya çalışır, herkes taraf tutar ve karar verir.

Er geç yargılaması gereken tarihçi de tanıklıkların eleştirisine girişir.

Brecht'in epik tiyatrosu klasik şeffaflığı (genel olarak çatışmalara ve ortaya konan sorunlara dek, edim ve olayların mantıksal ardışıklığına dek uzanan aldatıcı şeffaflığı) reddeder. Bir "beylik söz"den yola çıkar, ama bu klasik "*koinon*"un [ortaklık, birlik] tersini gündelikliğin içinde bulur. Anlaşmazlıktan, görüş ayrılığından, uyumsuzluktan yola çıkar. Piyes –ya da sahne– önceden çözülmemiş, dolayısıyla sinirlendirici, rahatsız edici, eksiksiz bir sorunu ortaya koyar. Öncelikle, Brecht seyirciyi bir edim ya da bir olayla karşı karşıya getirir (örneğin *Kafkas Tebeşir Dairesi*'nde Kolhozcuların kavgası). Bu seyirciyi (kendisi için) kafa karıştırıcı bir dışsallıkta bırakır. Sahneye uygun öykü, seyircinin bir eyleme ya da tanımlı "karakterler"e katılımına yöneltmek yerine, onu serbest bırakır; *"onun etkinliğini uyandırır, onu kararlara mecbur eder, argümanlar aracılığıyla... ona bilgiler aktarır"* (Brecht). Yargılaması buyrulan, hüküm bildirmeye zorlanan seyirci tereddüt eder. Ve böylece eylem onun içine aktarılır. Her şey onun önünde tüm açıklığıyla cereyan etmesine rağmen, açıkça bilmese de, seyirci, gerçeğin çelişkilerinin canlı bilinci olur.

Bu tiyatronun duyguyu dışladığını söylemek doğru mudur? Büyülü nitelikteki duyguyu, katılıma ve özdeşleşmeye imkân tanıyan ya da

bunu varsayan duyguyu dışlar. Ama belki de Brecht'in tiyatrosu imgelemin içinde büyülü olarak kalabilecek olan şeyden kurtulan yeni duygu ve imge biçimlerini teşvik etmeyi hedefler.[25] Başka türlü olsaydı, Brecht'in tiyatrosu entelektüel durumlara yol açmakla sınırlı kalsaydı, burada sınırlarla, oldukça dar sınırlarla karşılaşırdı. Ne olursa olsun, büyüden kurtulmuş bir sanat modeli getirmektedir.[26] Ve bu büyük bir yeniliktir. Brecht gündelik hayatın çelişkilerini çözer ve bizi buradan çıkartır. Çünkü büyü gündelik hayatta büyük bir rol oynar; "başkaları"yla özdeşleşmelerde ve duygusal katılımlarda olduğu kadar, her bir kişinin, her ailenin, her grubun benimsediği binlerce küçük tören kuralı ve jestle bunu yapar. Fakat, pratik yaşamda olduğu kadar ideolojide de bu büyü, yalnızca insanların kendilerine ve güçsüzlüklerine dair yanılsamaları anlamına gelir. Ve gündelik hayat, çelişik olarak tanımlanır: Yanılsama ve hakikat, iktidar ve güçsüzlük, insanın egemen olduğu sektörle egemen olmadığı sektörün kesişmesi.

Brecht tiyatrosunda oyuncular sahnenin üzerinde tamamen aydınlıktadırlar, ama projektörlerin aydınlığı ve sahnenin yalınlığı onları kasıtlı konulan bir mesafe içinde tecrit eder. Seyirci ne dramatik hareketle, ne de herhangi bir "kahraman" ya da "karakter"le özdeşleşebilir. Hatta baş oyuncunun –zaman zaman– antipatik, sinir bozucu biri olması bile kötü değildir; böylece mesafe büyür. Seyirci olumlu olumsuz yanları tartar; argümanları bekler, gösteri bu argümanları ona getirir, ama yargıyı geciktirecek, dayatmadan teşvik edecek şekilde bunu yapar. Seyirci ile gösteri (yaratıcı/yazar demeye cesaret edilemez) arasında bir diyalog kurulur; perde aralarındaki müziklerin ("*songs*") hafifflettiği, artan bir gerilim vardır. Seyirci dinlenemez. Buna hakkı yoktur. Taraf tutmalıdır. Piyes, esasen, kamusal ve çelişik bir politik toplantıdan farklı değildir: Bir mitingtir. Buradaki paradoks, Brecht'in –asla bir siyasetçi olmamıştır, asla komünist parti üyesi olmamıştır, Doğu Alman yetkililerle güçlükler yaşamıştır– tavır alma ve taraf tutma üzerinde temellenen politik bir sanat modeli de sunmasıdır. Gerçekten de bu model üzerinde temellenmiştir: Ama bunu bir oldu bitti gibi sunmadan, dogmatik olarak açıklayıp dayatmadan seyircisini bu modele yöneltir. Güç olduğu kadar gülünç bir yanı da olan bu konudaki yanlış anlamalar buradan kaynaklanır.

Brecht'in sahne öyküsü, tutkuları ve heyecanları –prensip olarak onları büyüden çekip çıkarmayı değilse de– arındırmayı görev edinmekten uzak durarak, onları körükler. Pratiğinkine benzer bir oluş halini yoğunlaştırıp özetler: Potansiyellerin keşfi, olasılıktan edime geçiş, karar. Olayın çözülmesi yargıdır, tavır alma ya da taraf tutmadır. Piyesin konusu bir meçhul ve bir yabancılıktır: Karakterlerin ilişkisi içinde belirlenebilen ya da verili bir "durum" veya "entrika"dan ziyade, tarihsel anlamlı bir olay, toplumsal bir insandır. Böylece, eylem, hiç sakıncasız, ayrı anlara, nispeten bağımsız "sahne"lere bölünebilir. Eylem, birlik ve sürekli hareket şeklindeki klasik niteliğini yitirir; burada, tiyatronun etkisi, tıpkı bir kudüm vuruşunun senfoninin akışını bozmaması gibi, birliği parçalamaz. Çözümün ya da ölümün en yüksek anında çözüme ulaşan iç çatışma yoktur. Eylem artık maddi sahneden çok seyircinin içinde cereyan eder.

Özetlemeye çalışalım. Klasik tiyatro, kahramanların, durumun, birimlerin biçimsel mantığının kullanımıyla gündelik hayatı aşıyordu. Gündelik yaşamı arındırıyordu; kirlilikleri süzerek, soylu ve görkemli sınırlar vererek temsil ediyordu. Güçlü biçimde çerçevelenmiş ve sürekli bir çizgiyle onu yansıtıyordu. Gündelik yaşamı dışardan, (egemen sınıfların "değer"lerine tarihsel olarak indirgenen) metafizik ya da dinsel normlara göre eleştiriyordu. Seyircinin Kahramanla, onun iradesiyle, çatışmalarıyla, mücadelesiyle özdeşleşmesini dayatıyordu. Bu da, kabul edilmiş norm ve değerlere katılımı içeriyordu. Özellikle bu şekilde, klasik sanat gündelik hayatın bir veçhesini, olumsuz veçhesini onaylıyor ve yüceltiyordu: Katılımların ve tören kurallarının büyüsü.

Brecht'in epik tiyatrosu gündelik hayata, onun düzeyine, yani kitlelerin düzeyine (yalnızca birey kitlelerinin değil, an ya da evre kitlelerinin, olay ve edim kitlelerinin düzeyine) nüfuz eder. Böylece, tiyatro sanatında bir demokratik devrim olarak ortaya çıkar. Yanılsama tiyatrosundan da yaşamı taklit eden (doğalcı) tiyatrodan da kopar. Gündelik yaşamı arındırmaz; bununla birlikte, çelişkilerini aydınlatır. Kendine özgü tarzda, bu yaşamı süzer. Zayıflık yanını, büyülü yanını çıkarıp atar. Böylece, Brecht'in dramatik imgesi bizim Chaplin'de *ters-imge* diye adlandırdığımız şeyden ayrılır. Brecht (söylediği gibi)

olgulara *hakim olan* bir imgeye yönelir. Yine de, fırsat olduğunda (*Mahagonny*) ters-imge yöntemini kullanmıştır.

Brecht'in bu büyük emelleri doğrulanmış mıdır? Hedefine ulaşmış mıdır?

İtirazlar eksik değildir. Öncelikle, duyarlı, doğrudan, dolayısıyla popüler olma iddiasındaki tiyatrosu, aşırı bir entelektüel yan içeriyor gibidir. Hiçbir yerde -Almanya'da bile- gerçekten popüler bir tiyatro olamamıştır. Seyirci, yargının dışsallığı -yüksek bir kültür gerektiren entelektüel durum- ile önerilen imgenin içine dalma arasında gidip gelir. "*Verfremdungseffekt*"in (yabancılaştırma efektinin) diyalektiği belki de böyledir. Seyirci, yabancılaşmanın bilinci içinde ve bu bilinç vasıtasıyla *yabancılaşmadan çıkmalıdır*. Kendi içine daha iyi nüfuz edebilmek, gerçeğin ve gerçeğin çelişkilerinin bilincine varabilmek için kendini kendinden kopartılmış hissetmelidir. Ne yazık ki, kopartılma, klasik özdeşleşmeden daha kötü, kaygı verici bir biçim edinme riski taşımaktadır: Büyülenme. Brecht'in Fransız yandaşları, neredeyse her zaman, kâh onları yakınlaştırmak kâh karşı karşıya getirmek için, Antonin Artaud'ya göre vahşet tiyatrosuna gönderme yaparlar. Etkinin, aydınlanmaların, imgelerin şiddeti, seyirci açısından, kahramanla özdeşleşerek ya da bir yarı düşe kaçarak zekâsını dinlendirme ve iç gerilimini anlık olarak çözme imkânsızlığına eklenir. İmgenin eline düşmüş bu seyircinin zihinsel baş dönmesi içinde birlik yeniden kurulma riski taşır; çünkü gerilim, duraklama zamanları talep eder; beklenti, en azından anlık tatmin gerektirir. Bu tatminleri "klasik" bir bütünlük içinde elde etmek mümkün olamadığından, kanlı bir vecd içinde bunlarla karşılaşma riski içerir. Demek ki, genelleşmiş yabancılıkta, (Brecht'in kaçındığı, ama yorumcu ve tercümanlarının zorunlu olarak rahatsız oldukları) bir tehlike vardır. Yabancılaşmaya dayanan bir sanat bununla mücadele etmeli ya da bunu onaylamalıdır. Bazı Fransızca tercümanların "*Verfremdungseffekt*"i "yabancılaşma etkisi" diye çevirmeleri anlamlıdır.[27] Bu yeni sanatın yabancılaşmaya şiddetin göz alıcılığını vererek onu onaylaması yeni ve çok tuhaf bir paradoks olur! *Danton'un Ölümü*'nde trajik olanla büyülenme gündelik hayatın çaresiz basitliği üzerinde temellenir:

> DANTON – Zaman geçtikçe kaybediyoruz. Önce gömleğini, sonra pantolonunu giymek, akşam yatağa doğru emeklemek, sabah yataktan dışarı emeklemek ve daima bir ayağını diğerinin önüne atmak çok bıktırıcı. Bunun değişme umudu neredeyse hiç yok...[28]

Yaşamın ölümle eleştirisi, berrak bilincin son sözü olur.

Seyircinin, olay (edim ya da karar) tarihçisine fiilen dönüşemeyeceğini, çünkü tarihçinin tutumunun sanat düzleminde değil, bilgi düzleminde tanımlandığını ekleyelim. Dahası, yargılamak –yaşamda– Yargıç tutumu takınmaktan başka şeydir. Yargıç tutumu, şoku, sürprizi, şaşkınlığı, beklentiyi dışlar. Profesyonel Yargıç piyesler üzerine hüküm bildirir, bir yasa uygular, olayı tamamlanmış kabul eder. Tanım gereği soğukkanlı, prensip gereği yansız olarak karar verir ve taraf tutmaz. Onun görevi budur. Eğer başka türlü davranırsa, yasayla, adaletle, hakikatle çelişkiye düştüğü içindir. Ve o zaman Yargıcı eleştiririz.

Gündelik yaşama nüfuz eden bir sanat karşısında, gündelik hayat eleştirisinin işlevleri böylece belirlenir. Sanatta yaratıcı belli bir yönü arar, bu yöne girer, onu belirtir. Filozofun söyleyecek sözü hâlâ vardır: O da riskleri, tehlikeleri belirtir. Ve bir çizginin –doğrusal, dolambaçsız, kıvrımları olmayan bir yönelimin– genellikle nasıl uygulanamaz olduğunu belirtir.

Eserleri kendini kabul ettiren ve ettirmeye çalışan en yetenekli Fransız romancılarından birinden söz etmenin yeri ve fırsatı tam burasıdır: Roger Vailland. Ve yalnızca Brecht'e karşı klasisizmi savunduğu için değil,[29] aynı zamanda ve özellikle Roger Vailland'ın kendi romanesk sorunu olduğu için: Modern gündelik hayata, başka yerden gelme imgelerle ya da bir "vizyon"la karşı koymak. Roger Vailland, Stendhal ve Laclos okumasıyla yetişmiştir. Onlar tarafından şekillendiğinden, onları artık model almasa bile kendi içinde taşır. Dolayısıyla, (gerçek ya da görünüşteki veya ikisi birden) gündelik hayatın bayağılığını kavramak için, klasik hümanizmin oluşturduğu keskin bir duyarlılık, titizlikle oluşturulmuş bir erotizm, neredeyse romantik bir romanesk "vizyon" getirir. Dahası, Marksistleri de okumuştur. Bu analiz aygıtlarıyla birlikte, özellikle gündelik olanın esiri görür kendini. Kitaplarının edebi niteliğinden bağımsız olarak, çabasına büyük bir anlam veren –verimli– çelişkiler buradan kaynaklanır.

Örneğin, *325 Bin Frank* (görünüşte) en sıradan gündelik hayata yakın bir romandır: Bir plastik madde fabrikasındaki döküm işçisinin yaşamı. Birisi Roger Vailland'ın şu bahsi kazanmak istediğini söyledi: Fazla mesai üzerine romanesk bir roman yazmak.

Güçlü kuvvetli ve sağlıklı, sıradan bir proleter, genç bir kıza âşık olur (bir işçi kızdır, ama tek başına çalışan bir terzidir). Genç kız, kolay birkaç maceradan sonra, evlenebilmek için oldukça yetkin kadınca kurnazlıklara başvurmaktadır. Aşığını yakıp tutuşturur ve onu evliliğe zorlamak için çapkınlığın –neredeyse *Şefkat Ülkesi*'nin– *klasik* evrelerinden geçmeye yöneltir. Roger Vailland, kültürlü erotizmini proletaryanın gündelik hayatı üzerine bir romanın ortasına yerleştirmeyi başarır...

İyice abayı yakmış olan, yanıp tutuşan (ama yine de kızın ne olduğunun bilincinde olan, dolayısıyla klasik bir dramın kahramanı olan) oğlan, sevdiği kıza sahip olmak için onunla evlenmesi gerektiğini ve evlenebilmek için de kendi sınıfından çıkması gerektiğini bilmektedir. Muhtemelen, evlenmese de kendi sınıfından çıkmayı arzuluyordu; ama elbette sağlığını ya da yaşamını yitirme riskiyle değil. Böylece kadın, çelişik eylem ve düşüncelerin muğlak kışkırtıcısı şeklindeki geleneksel –ve elbete gerçek– rolünü oynar.

Oğlan, bisiklet yarışçısı olup sporda şöhret ve para peşine düşer. Başaramayınca, müşkülpesent güzelle "ev kurmasını" sağlayacak miktarı zorunlu çalışmayla kazanmak kalır geriye. Bir elini, sağlığını ve fiziksel etkinliğini yitirir.

Proletaryanın gündelik hayatının dramı burada, bu kitabı bir sanat eseri haline getiren gerçek bir sanatla ele alınmıştır. Roger Vailland konusunu hem incelikli hem şeffaf, hem de derin kılacak biçimde kuşatır. Temaları içeren, kişileri sunan, devamı ve çözümü beklenti yaratarak duyuran bir uvertürle, kitabını bir opera gibi müzikal olarak oluşturmuştur. Bu bir bisiklet yarışıdır, ödülü olan kız da buna tanıklık etmektedir; oğlan, kahramanca bir çabanın ardından düşer, yaralanır, başarısız kalır.

Yazar Roger Vailland bu kitapta, önceki romanlarında da olduğu gibi, kendisi olarak belirir. "Ben" der. Kişileri belirtmek ve yerleştirmek için, onlarla diyalogda bulunmak için, bu kişiler karşısında

tavrını –yargısını– belirlemeye okuru davet etmek için, tanık olarak müdahale eder. Yargı, burada, olaydan ayrılmaz; öykünün içine kesin biçimde dahildir. Yazarın bu varlığının sayısız anlamı vardır. Yalnızca da teknik bir anlam değil. Roger Vailland güç bir edebi sorunu –en basit şekilde– çözmeye çalışır: Romanesk bilinç ya da romanın içindeki bilinç. Kim konuşuyor? Anlatılan eylemleri kim görüyor ya da kim gördü? Yaşanmış olanla gerçek olan arasındaki mesafeyi kim kat etti? Konuşan kişi anlattığı şeyi nasıl gördü ya da öğrendi? Devamını nasıl öngörebildi ya da hissetti? Kişilerin gizli (kendilerinde gizli) niyetlerine kim nüfuz etti? Okur, kendisini sürükleyen bu büyük harekete, okumaya hangi bilinçle katılır, kiminle özdeşleşir?

Roger Vaillant'ın çözümü, romanlaştırılmış tanıklık, aksilikler olmadan işlemez. Bu durum, romanı gazeteciliğe ve otobiyografiye yaklaştıran genel eğilime gayet iyi denk düşmektedir. Kaçınılmaz bir şekilde, öyküsünü genişlettiğinde, yazar tanık olmadığı sahneler anlatır ya da ipucu ve kompozisyon yöntemiyle uyuşmayan cümleler yazar. *"Aynı anda, babasının yüzünü tekrar gördü..."*[30]

Yazarın varlığı, karakterleri sürekli bizim önümüze, ne çok uzağa ne çok yakına yerleştirir: *uygun mesafeye*. Büyük avantaj. Roger Vailland böylece ilgiyi besler. Bununla birlikte, bu tanık –ve potansiyel olarak yargıç– bilinci, seyir gibi ve biçimsel kalır; tabii eğer gündelik hayatta, bir köyün, bir fabrikanın, küçük bir sanayi şehrinin gündelik hayatında kendini gösteren insani ve toplumsal ilişkiler bütünü gibi sağlam bir içeriğe dayanmıyorsa. Tersine, büyük bir klasik kültürden yola çıkan "modern" gündelik hayatın bu bilgisi, bilincin ve bilen insanın belli bir dışsallığıyla kendini gösterir: Tanığın bilgisi. Demek ki kişi olarak yazarın, basit bir roman tekniği probleminin çözümünden daha derin bir anlamı vardır. O mevcuttur; çünkü, bu haliyle, gerçekten de yeri doldurulmaz bir şey getirir; çünkü başka yerden gelir; çünkü belli bir gündelikliğin kapsamadığı bir berraklığı ve kabulü ona katar. Bilinç romanda böylece kendini gösterir, çünkü yaşamda böyle meydana gelir: Hem *dışardan* hem *içerden*.

Biraz ironiyle de olsa, burada, romancı Roger Vailland'ın, drama yazarı ve Brecht eleştirmeni Roger Valland'ın reddettiği şeyi az da olsa yaptığını gösterebiliriz. Romanlarını "operavari" tarzda yazıyor.

Romana neredeyse bağımsız sahneler yerleştiriyor, ki bunlar aslında tiyatro sahneleridir: düğünler, balolar, meyhanelerde tartışma ve kavgalar, kıskançlık sahneleri, vb. Tanık yargılar ve okuru taraf tutmaya, yargılamaya yöneltir. Gündelik yaşamdan alınma ayrıntılarla desteklenen öykü[31] kendiliğinden epiğe doğru yönelir. 27 Kasım 1954 tarihli *L'Express*'in eleştirmeninin yazdığı gibi, *Güzel Maske, "mükemmel bir epik öykü"*dür.

Roger Vailland'ın, kendine özgü meziyet ve kusurlarıyla, Brecht'e, sandığından daha fazla yaklaşması gerçekten ilginçtir. Burada gündelik hayatın bir gerekliliğini, daha doğrusu gündelik hayatın estetik –teatral ya da romanesk– temsilini görmek gerekmez mi?

*Ulysses* büyük bir romanın sıkabileceğini gösterir. Hem de "derinden" sıkabileceğini. Joyce da bunu anlamıştır: Herhangi bir insanın bir gün boyunca yaptıklarını destanlaştırmak.

Ve işte, bazı fikirleri belirginleştirmek ve özellikle okuru eğlendirmek için, modern Anglosakson yazarlardan iki parça. Biri, Amerikan gündelik hayatına kara ve donmuş bir ironiyle saldırmaktadır. Diğeri, yeteneğiyle ünlü bir İngiliz kadın yazar, tersine, gündelik hayatın incelikli zenginliğini keskin duyarlılığıyla göstermektedir:

> "Metro, dedi kendi kendine Archer, çağımızda gazeteleri okumak için ideal bir yer: Yerin altında, cüzi bir parayla, birbirinden çekinen yolcular arasında oturmak. Herkes yanındakinin hırsızlık yapmasından, suç işlemeye, bir kızı çimdiklemeye, boş bir yere hücum etmeye, kapının açılmasını engellemeye kalkışmasından çekinir... Archer gazetesini katladı ve etrafındaki yolculara baktı: "Amerikalı gibi değiller," diye düşündü. "Belki de bu durumu ilgili kişiye bildirmeliyim..."
>
> "5. Caddeye çıktı. Vitrinleri giysi, manto ve kürk dolu büyük mağazaların önünden geçti; kadınlar koşarak içeri girip çıkıyordu, yüzleri satın almanın sevinciyle aydınlanmıştı. Kadınlar için yeni bir meslek: Tüketici. Modern Amerikalı genç kadını, en karakteristik meşguliyetleriyle uğraşırken, doğal ortamında gösteren bir sergi... Sersem, incecik, sivri topuklar üzerinde duran, gayet belirgin makyajlı, "permalı saçlı", ışıl ışıl bakışlı bir kadını büyük bir mağazadan bir öğleden sonra giysisi satın alırken gösteren sergi. Arka

plan mı? Satıcıların arkasında, un ufak olan şehirler üzerinde patlayan bombaları ve radyoaktif kobaltın radyasyonlarını ölçen bilginleri göstermek gerekir. Ekonomik yelpazenin bir ucundan diğerine serbest bir toplumun avantajlarını göstermek amacıyla, demokratik fiyatlı bir giysiyi ve neredeyse müşteri kadar güzel ve onun kadar iyi giyimli bir satıcıyı unutmamak gerekir."[32]

"Bir odaya girilir; ama bir kadın bir odaya girdiğinde olup biteni bir kadının söyleyebilmesi için, İngiliz dilinin olanaklarını ve gayrimeşru bir şekilde doğmak zorunda kalacak yığınla kelimeyi en uç sınırlarına dek çekip uzatmak gerekir. Odalar birbirinden öylesine farklıdır ki, kimileri sakinken kimileri gürültü doludur, kimileri denize bakar kimileri, tersine, bir hapishanenin avlusuna; kuruyan çamaşırlarla dolu olabilir ya da hepsi canlı opal ve ipeklilerle; at kılı gibi serttirler ya da tüy kadar yumuşak..."[33]

## 4

# Gündelik Hayatta Çalışma ve Boş Vakit

Gündelik yaşam, felsefe ve tefekkür tarafından, düş ve sanat tarafından, şiddete dayalı eylem, savaş ya da politika tarafından, kaçış ve firar tarafından tarih boyunca çok değişik biçimlerde eleştirilmiştir.

Bu eleştirilerin ortak öğesi, bunların özellikle donanımlı, berrak bilinçli, aktif *bireylerin* (filozof, şair...) eseri olmasıdır. Bununla birlikte, bu bireysel bilinç berraklığı ya da bu faaliyet, bir görünümü ya da yanılsamayı, dolayısıyla daha gizli ve daha derin bir gerçekliği barındırıyordu. Gerçekten de eserler bir dönemin ve bir sınıfın eserleriydi; dolayısıyla bu fikirler, istisnai ve egemen düzlemde, gündelik hayatın üzerinde yükseliyordu. Gündelik yaşamın eleştirisi, böylece, *başka sınıfların eleştirisiydi* ve esasen üretici çalışmanın küçümsenmesinde ifade buluyordu; en iyi durumda, aşkın bir felsefeyi ya da dogma adına egemen sınıfın yaşamını eleştiriyordu, ki bu aşkın felsefe ve dogma yine de bu sınıfa aitti. Ortaçağdan "dünyevi" unsurun özellikle sanat ve felsefede ortaya çıktığı döneme (burjuva 18. yüzyıl) dek "dünya"nın ve "dünyevi" olanın eleştirisini böyle anlamak gerekir.

Gündelik yaşamın, günümüzün eleştirisinin son biçimlerinden biri, *gerçeğin gerçeküstü* tarafından eleştirisi olmuştur. Gerçeküstücülük, (gerçeğe hem içkin hem de aşkın olan) olağandışıyla ve sürprizlerle buluşmak için gündelik olandan çıkarak, yavanlığı dayanılmaz kıldı.[34] Bu meziyetin olumsuz bir yanı da vardı: Gerçeği, örneğin *çalışmayı* (Sovyet filmi *Yaşam Yolu*'nun AEAR'deki –Devrimci Yazar ve Sanatçılar Birliği– unutulmaz gösterimi sırasında gerçekleşen ama uzun süredir beklenen gerçeküstücülerle Marksistler arasındaki kopma) aşkın [*transcendant*] küçümseme.

Bununla birlikte, günümüz insanı, yazar olsun ya da olmasın, *kendi* gündelik hayatının eleştirisini kendi tarzında, kendiliğinden sürdürür. Ve gündelik hayatın bu eleştirisi gündelik hayatın ayrılmaz parçasıdır; *boş vakitler* içinde ve bunlar dolayısıyla gerçekleşir.

Boş vakit ile gündelik hayat arasındaki ilişki basit değildir: Bu iki terim arasında hem birlik hem de çelişki (dolayısıyla diyalektik bir ilişki) vardır. Bu ilişki, zaman içinde "pazar" ile dışsal ve yalnızca farklı olarak temsil edilen "her gün" arasındaki basit ilişkiye indirgenemez. Boş vakit –kavramı burada incelemeden kabul edelim– çalışmadan ayrılamaz. Aynı insan çalışmadan sonra dinlenir, gevşer ya da kendince bir şeylerle meşgul olur. Her gün aynı saatte işçi fabrikasından çıkar, memur bürosundan. Her hafta, cumartesi, pazar, gündelik çalışmanın düzenliliğiyle birlikte, boş vakitlere aittir. Dolayısıyla, "çalışma-boş vakit" birliğini tahayyül etmek gerekir; çünkü bu birlik vardır ve her bir kişi, kullanabileceği zaman payını çalışmasının ne olduğuna –ve ne olmadığına– göre programlamaya çalışır. Sosyoloji, mevcut halleriyle emekçilerin yaşamının nasıl olduğunu incelemek zorundadır; işbölümündeki ve toplumsal bütün içindeki yerleri, boş zamanlara ya da en azından boş vakitlerle ilgili gerekliliklere "yansır."

Tarihsel olarak, "çalışma-boş vakit" ilişkisi, *gerçek bireysellik* ve onun gelişimi içinde, her zaman çelişik olarak sunulmuştur.

Burjuva toplumuna dek, bireysellik, daha doğrusu kişilik[35] ancak üretken çalışmanın dışında gelişebiliyordu. Antikçağda, Ortaçağda ve hatta burjuva toplumsal ilişkilerin feodaliteden –"dürüst insan"ın 17. yüzyılı– gelen toplumsal ilişkilerle karıştığı dönemde, gelişebilen insan çalışmaz.

Bununla birlikte, aristokrat ya da feodaliteye bağlı bu ruhban ya da "dürüst" burjuva, ancak görünüşte toplumsal işbölümünün ve toplumsal pratiğin dışındadır. Gerçekte bunlar kol emeği ile kafa emeği ayrımının tutsağıdırlar. Dahası, doğrudan ya da dolaylı, bilinçli ya da bilinçsiz, ideolojik düzlemde bile olsa, toplumsal bir işlevleri vardır. Leonardo da Vinci hem mühendis hem de sanatçıydı. Rabelais hekim ve yazardı; hem ansiklopedik bir beyin hem de epik bir romancıydı. Montaigne idareciydi. Descartes önce memur, sonra da bilgindi... Bu dönemin insanının toplumsal pratikten *gerçekten* ayrılmasına ve yalnızca boş vakte –tembellik– kendini vakfetmesine bağlı olarak, kişisel ve sınıfsal bakımdan yıkıma doğru gitmiştir. Bir başka unsur da sorunu karmaşıklaştırır. Bu dönemlerde, bu üretim tarzlarında, üretken çalışma gündelik hayata karışıyordu: Örneğin köylülerde, zanaatkârlarda bu görülür. Köylü yaşamını sanayi emekçisinin yaşamından günümüzde bile gayet derinden ayıran şey, özellikle üretken faaliyetin bütün olarak yaşama bu içkinliğidir. Çalışma yeri evin etrafında düzenlenir; çalışma, ailenin gündelik hayatından ayrılmaz. Köylü topluluğunun (köyün) buyrukları, vaktiyle, şenlikleri olduğu kadar zahmetli çalışmanın ve ev yaşamının örgütlenmesini de kurala bağlıyordu. Böylece, kelimenin tam anlamıyla bireysel olmayan, ama topluluk ya da korporasyon bağları –ve sınırları– içine dahil olmuş insanların yaşamı belli bir noktaya kadar gelişebiliyordu.

Burjuva toplumuyla birlikte, bu çeşitli öğeler ve ilişkileri altüst olmuştur; bir anlamda birbirinden farklılaşmış, bir anlamda da bir bütün içinde birleşmiştir. Burjuva toplumu çalışmaya yeniden değer vermiştir, özellikle yükseliş döneminde; fakat çalışma ile bireyselliğin somut gelişimi arasındaki ilişkinin yüzeye çıktığı tarihsel dönemde, bu çalışma giderek daha parçalı bir karakter ediniyordu. Aynı zamanda, birey, karmaşık toplumsal ilişkilere daha fazla gömüldükçe tecrit oluyor ve kendi içine kapanıyordu. Bireysel bilinç (özel bilinç ve toplumsal ya da kamusal bilinç şeklinde) bölünüyor, un ufak oluyordu (bireycilik, uzmanlaşma, faaliyet alanlarının birbirinden ayrılması, vb.). Dolayısıyla, aynı zamanda, insan "insan olarak" emekçiden ayrılmıştır (bu ayrılma elbette proletaryadan çok burjuvazinin içinde daha nettir). Aile yaşamı üretken faaliyetten ayrılıyordu. Boş vakit de.

Bunun sonucunda, *gündelik hayat* kavramı bile belli bir müphemliğe gömülür. Gündelik hayat nerededir? Çalışmada mı boş vakitte mi? Aile yaşamı ve kültürün dışında "yaşanan" anlarda mı? İlk önce bu soruya cevap vermek gerekmektedir. Gündelik hayat bu üç öğeyi, bu üç veçheyi kapsamaktadır. Gündelik hayat, bunların birliği ve bütünlüğü olarak somut bireyi belirler. Bununla birlikte, bu cevap tamamen tatmin edemez. Somut bireysel insanın başka insanlarla canlı teması nerede gerçekleşir? Parçalı çalışmada mı? Aile yaşamında mı? Boş vakitte mi? En somut olarak nerede gerçekleşir? Birden çok temas tarzı var mıdır? Bu temaslar, model olarak temsil edilen şemalara mı varır? Yoksa, sabit tutumlara mı? Tamamlayıcı mıdırlar, çelişik mi? İlişkileri nedir? Temel belirleyici kesim hangisidir? Hem son derece zengin (en azından potansiyel olarak) hem de son derece yoksul, yoksun, yabancılaşmış olduğunu; kendi kendine açık edilmesi gerektiğini; ve zenginliğinin güncelleşmesi ve yenilenmiş bir kültür içinde gelişebilmesi için dönüştürmek gerektiğini bildiğimiz bu gündelik hayatın yoksulluğu ve zenginliği nerededir?

Gündelik hayat öğelerinin (çalışma –ailevi ve "özel" yaşam– boş vakit) birbirine dışsallığı bir yabancılaşma içerir. Aynı zamanda da belki bir farklılaşma, verimli çelişkiler içerir. Her koşulda, bir bütünü (tümlüğü) öğeleriyle ilişkisi içinde incelemeliyiz.

Boş vaktin toplumsal tarihi, evreleri birbirine karışabilen ya da birbiriyle çelişebilen bir gelişim boyunca yeni ihtiyaçların doğuşunu ve hem olgunun hem de kavramın dönüşümünü gösterir.[36]

Başlangıçta, boş vakit, gündelik hayatın diğer veçhelerinden pek ayrılamayan küresel ve farklılaşmamış bir faaliyete yer verir (pazar günü ailecek gezinti, yürüyüş).

Daha üst düzeyde, boş vakit pasif tutumlar içerir. Sinema ekranı karşısındaki seyirci, potansiyel olarak "yabancılaştırıcı" karakteri hemen ortaya çıkan bu pasifliğin yaygın bir örneği ve modelidir. Bu tutumların ticari sömürüsü de özellikle kolaydır.[37] Son olarak, en üst düzeyde, boş vakit, tekniklere bağlı ve sonuç olarak, mesleki uzmanlaşmanın dışında olma koşuluyla (örneğin fotoğraf), teknik bir unsur içeren aktif tutumlara, çok uzmanlaşmış kişisel meşguliyetlere yol açmıştır. Bu, kültürlü ya da kültürel boş vakittir.

Bu kısa inceleme, boş vaktin kendi içindeki ve gündelik hayat karşısındaki çelişik karakterini anında gün ışığına çıkartır. Boş vakit, zıt olasılık ve yönelimler içermektedir; kimileri, pasiflik yoluyla yoksullaşmaya doğru giderken, kimileri zenginleşmeye doğru gider; kimileri farksızlaşmışken (bu, belli bir düzeyde geçerlidir), kimileri çok farklılaşmıştır; sonuçta kimileri boşluk içine kaçışı içerir, kimileri ise zaman zaman çok yetkinleşmiş teknik bir deneyim dolayısıyla "doğa"ya, dolaysız ve hissedilir yaşama kavuşurlar (örneğin kalifiye spor ya da amatör sinema).

Modern sanayi uygarlığı, parçalı çalışmayla birlikte, *genel bir boş vakit ihtiyacı* doğurur ve diğer yandan, bu ihtiyaç çerçevesinde, farklılaşmış *somut ihtiyaçlar* doğurur.

Bu, toplumsal örgütlenmenin, sunduğu tatminler içinde yönlendirdiği, belirttiği, büktüğü, değiştirdiği *kendiliğinden* karaktere sahip yeni toplumsal ihtiyacın önemli bir örneğidir. Bu uygarlık, bu yeni ihtiyaçlara cevap veren, yine de "teknik-dışı" anlamı ve karakteri olan teknikler yaratır. "Boş vakit makineleri" (radyo, televizyon, vs...) yaratır. Eski oyunları dönüştüren oyun biçimlerine yol açarken, kimi zaman diğer faaliyetlere karşı durur, kimi zaman onlara karışır (örneğin kampingde çalışma ile boş vakit güçlükle ayrılır ve bütün gündelik hayat oyun olur). Bu şekilde belirlenen somut toplumsal ihtiyaçlar, yaşlara, cinsiyetlere, gruplara göre giderek daha fazla farklılaşırlar. Böylece, bireysel ihtiyaçlar ve kolektif ihtiyaçlar halinde kendiliğinden ayrışırlar (örneğin bireysel sporlarla ekip sporlarının ayrılması).

(Belli bir *uygarlık* düzeyinin sonucu olan ihtiyaçları kendi tarzında eğip büken burjuva ve kapitalist *toplumda*) *kitlelerin boş vakit ihtiyaçlarıyla ilgili* günümüzün en çarpıcı gerekliliği, *kesin kopuştur.* Boş vakit gündelik hayattan kopmalıdır (en azından görünüşte); üstelik yalnızca çalışmadan değil, ailenin gündelik hayatından da. Boş vaktin *eğlenme/oyalanma* niteliği bu şekilde artar: Boş vakit yeni kaygılar getirmemelidir, yükümlülük olmamalıdır, zorunluluk olmamalıdır, kaygı ve zorunluluklardan kurtarmalıdır. Rahatlama ve zevk; ilgililere[38] göre boş vaktin ana hatları bunlardır. Bir aile toplantısının gerçek "boş vakit" anlamı, bahçeyle uğraşmak ya da tamirat yapmaktan daha fazla değildir. Dolayısıyla, ilgililer boş vaktin çalışmaya yakın, muğlak

biçimlerini, bunlar herhangi bir yükümlülük içerdiği ölçüde reddetme eğilimindedirler. Kültürel yan onlara ilgisiz gözükmektedir (bu, *gerçekten böyle olduğu* anlamına gelmez). Pedagojik türdeki şeylere karşı çıkıyorlar ve boş vaktin *oyalayıcı* yanına, *dinlenmeye* ve *gevşemeye*, gündelik hayatın güçlüklerine boş vaktin getirebileceği *ödünlemeye* vurgu yapıyorlar. Anketlerin sağladığı öznel tanıklıklara inanılırsa, bu emekçiler (proleterler) için olduğu kadar diğer toplumsal sınıflar için de doğrudur; hatta onlar için daha fazla doğrudur.

Dolayısıyla, gündelik hayatın içine dahil olmuş sanat eseri (odanın duvarına asılı tablo ya da röprodüksiyon) boş vakit öğesi olmayacaktır. Bir koltukta okunan kitap da olmayacaktır; en azından şok-kaçış (yolculuk ya da keşif hikâyesi, polisiye roman) ya da gevşeme sağlamıyorsa (resimli kitap, çizgi roman, hazmedilmiş besine benzeyen "*digest*" türü). Dolayısıyla özellikle görüntü, film bu türdendir. Hatta *yaşantıdan* mümkün olduğunca mesafeli (en azından görünüşte) görüntü ya da film.

Çevremizdeki "modern" denen insan, bir yorgunluğun ya da bir gerilimin sonunda, endişenin, kaygının ve meşgalelerin sonunda öncelikle elbette boş vakit bekler. Geniş kesimler arasında günümüzde yaygın bir terminolojiyle "rilaks olma" diye adlandırılan şeyi talep eder. (Kimileri yaşam içeriğinin boşaltılması ve boşluk yoluyla pasif olan, kimileri ise edimler ve kaslar üzerinde denetim yoluyla aktif olan çeşitli yöntemlerle elde edilen) "rilaks olma"nın gerçek bir ideolojisi, tekniği ve teknokrasisi vardır. "Modern" denen insan, çalışmasının ve ailevi ya da "özel" yaşamının sağlamadığı şeyi boş vaktinde bulmayı umar. Ona göre mutluluk nerededir? Bunu pek bilemez ve kendine de sormaz. Böylece, gündelik hayatın tamamen dışında, ideale yakın saf bir yapaylık olan "boş vakit dünyası" oluşmaya eğilim gösterir. Fakat, yaygın yaşama sürekli referansta bulunmadan, bu referansı içeren yenilenmiş zıtlık olmadan, bu saf yapaylık nasıl yaratılabilir?

Bilgiççe bir bağlam değişikliğiyle gündelik hayatı süslemeyi hedefleyen bir sanatın birden çok örneği geçmişte bulunabilir: Kendine dair çekici bir imgesini sunuyor, bunu tamamlanmış kabul ederek bir stil olarak dayatıyordu. Flaman ve Hollanda resmi böyledir. Günümüzde burjuva toplumunda yeni olan, (sanattaki her gerçekçilik teşebbüsü-

nün aşmakta güçlük çektiği bir engel olarak karşılaştığı) kopuş gerekliliğidir. Bu kopuşu sağlama sanatı da uygun ve titizlikle kullanılan/sömürülen ticari bir teknik halini alır. Maharetli üstenciler *gündelik hayat* görüntülerini *günü gününe* üreteceklerdir; bu görüntülerde çirkin güzel olur, boş dolu, iğrenç büyük olur. Ve korkunç olan da "büyüleyici" olur. Her "modern" insanın kendi içinde taşıdığı gerekliliklerin ve tatminsizliğin sömürülmesi öyle maharetli ve ikna edicidir ki, bu imgelerin baştan çıkarıcılığı ya da büyüleyiciliği güçlükle reddedilebilir. Yalnızca püritenlik içinde katılaşarak, "sansasyonel"le birlikte yaşamın kendisini ve "aktüel" olanı da reddederek bu yapılabilir.

İmgeler alanında –daha genel olarak da boş vakit alanında– cinselliğin ortaya çıkışı, başlı başına bir inceleme konusudur. Çağımız, her bir cinsin emaresi olan giysilere, bedene ve çıplaklığa, cinsel sorunlara yasak getiren bazı gülünç –başta oldukça ciddi olduktan sonra gülünçleşmiş– tabuların ortadan kalktığına tanık oldu. Yine de, bu yasaklar sürdüğünden, ihlalleri hâlâ bir şok etkisi yaratmaktadır. Erotik anlamlı (az çok belirgin) bir imge ya da yalnızca bir kadın vücudunun görülmesi bile şiddetle cezbediyor. Reklamlardaki suiistimaller henüz bu etkiyi tüketemediler, dolayısıyla böyle bir imgenin derin bir şeye denk düştüğü sonucuna varılabilir. Teşhir edilen cinsellik ve çıplaklık, gündelik hayatı parçalar ve boş vakitte aranan kopma etkisini yaratır: Okuma, seyretme, vb.[39] Çıplak kadın afişleri, mağaza önlerini, dergi kapaklarını, filmleri dolduruyor. Yine de bu kaçış bazı yanlarıyla genelleşmiş bir nevroza denk düşüyor; bu cinsellik hüzün vericidir, bu yorgun ve yorucu erotizm mekaniktir. Cinselliğin bu zincirinden boşanmasında gerçekten şehvetli hiçbir şey yoktur ve belki de onun en derin özelliği burada yatmaktadır. Bu bakış açısından, erotizmi ahlakdışı, iffetsiz ya da çocukluğu yozlaştırıcı vb. diye eleştirmiyoruz; bu işi başkalarına bırakıyoruz. Biz "modern" erotizmde gerçek şehvetin yokluğunu; güzellik ya da zarafet, ateşlilik ve iffet, arzu nesnesi üzerinde erk ve gerçekleşme varsayan şehvetin yokluğunu eleştiriyoruz. "Modern" erotizmde gündelik olmaktan çıkılır, ama çıkılmadan çıkılır: Ani, ama yüzeysel ve tamamen görünürdeki bir şok ve etkiyle, tersine, gündelik olanın sırrına –tatminsizliğe– doğru gidilir.

Chaplin bize modern zamanların *doğru bir ters-imgesini* verdi: Modern zamanların canlı bir insan dolayımıyla; onun ıstırapları, sınavları, zaferleri dolayımıyla oluşan imgesi. Burada, *yanıltıcı ters-imge*'nin geniş alanına giriyoruz. Sahte bir dünya keşfediyoruz: Öncelikle bu bir dünya olmadığı için ve kendini gerçek gibi gösterdiği için ve gerçeğin yerine tersini ikame ederek gerçeği yakından takip ettiği için sahtedir. Örneğin, gerçek mutsuzluğun yerine mutluluk kurguları koyarak, gerçek mutluluk ihtiyacına kurguyla cevap vererek bunu yapar. Ya da iğrenç mutsuzluğun yerine dramatik bir mutluluk koyar. Ve bu böyle devam eder. Birçok filmin, basının, tiyatronun, müzikholün büyük bölümünün, geniş bir boş vakit sektörünün "dünya"sı budur.

Gerçek dünyanın ve onun ters imgesinin tuhaf bölünmesi. Çünkü tuhaflığa değil, sahte yabancılığa, her yerde var kabul edilen tapon eşyanın gizemine varır.[40]

Elbette ki, boş vaktin kurgusal ve mistifiye edici "dünya"sı, cinselliğin, yalancı duyarlılığın ve suçun sömürüsüne indirgenemez. *Sporu* da incelememiz gerekir.

Spor, kendini bedenin, bireysel enerjinin ve ekip ruhunun kültürü olarak sunarak gelişti: Sağlık okulu şeklinde. Bu büyük emellerden ne çıktı? Geniş bir toplumsal (ticari olsun ya da olmasın) örgütlenme ve büyük, kimi zaman muhteşem biçimde gösterişli bir rekabet mizanseni. Söz dağarcığında mizah eksik değildir. At yarışlarına tanık olan ve favori atlarına bahis oynayan kişilerin adı resmi olarak "sportmen"dir. Her futbol kulübünün kendi "taraftarları" vardır ve taraftar hayatı boyunca bir topa hiç dokunmamış olabilir. Maçta hazır bulunmak için arabasına biner ya da otobüsü, metroyu kullanır. Eyleme katılır ve müdahil olarak spor yapar. Titrer, coşar, ama yalnızca bulunduğu yerde kımıldar; çılgınca hareket eder. "Yabancılaşma"nın tuhaf örneği. Görünüşte yanılsamayla bağdaşmayan faaliyet olan sporla birlikte, aslında kendimizi ters bir imgenin, gündelik hayatın ödünlenmesinin karşısında buluruz.

Boş vakit ihtiyaçları ile bütün olarak gündelik hayatı oluşturan diğer kesimler arasındaki ilişkinin analizi çok sayıda ve çetrefil problemler ortaya atar. Olguların tasviri yetmez. İçeriğe dönük bir analiz elde

etmek için, tasvire kavramsal bir aygıt da eklemek gerekir. Özellikle felsefi yabancılaşma kavramı vazgeçilmezdir. Sosyolojiye bir anlamda dışarıdan ithal edilen bu kavram orada bilimsellik kazanır ve gündelik hayat sosyolojisinin bilim ve eleştiri halini almasını sağlar.

Georges Friedmann boş vakitler ile çalışma arasındaki ilişki sorununu, insan çalışması üzerine özellikle belge bakımından zengin uzun bir incelemeyle ortaya koymak istedi.

Kısacası, Friedmann'ın *Où va le travail humain?* [İnsan Çalışması Nereye Gidiyor?] adlı eserinde, boş vakti özgürlükle, çalışmayı ise zorunlulukla özdeşleşir. Tekniklerin bütünü yaşam koşullarını her gün dönüştürmektedir. *"Yaşamın her anına teknik giderek daha fazla nüfuz etmiştir"* ve *teknik çevre* insanın etrafında her gün daha da yoğunlaşmaktadır.[41] Teknik çevre kavramı genelleşmekte ve insanın makineyle ilişkisini gündelik hayatın bütününe yaymaktadır. Bununla birlikte, makineleşme ve etkilerini inceleme hakkı tartışılamaz olan beşeri bilimler,[42] teknik çevreyi değiştirmektedir. Ve bu, *"emekçi ile toplum arasındaki çıkar bağını sıkılaştırarak, emekçinin parçalı görevini meşrulaştıran ve onu bir kolektife dahil eden teşvikleri onun içinde güçlendirerek,"* çalışmanın entelektüel, ahlaki ve toplumsal bakımdan yeniden değerlenmesiyle mümkün olmaktadır.[43] Dolayısıyla insani sorun ikilidir: Bir yandan, çalışmanın rasyonel örgütlenmesi; diğer yandan, boş vakitlerin ve öncelikle, emekçilerin kişiliklerini ifade edebildikleri *"ödünleyici boş vakitlerin"* rasyonel örgütlenmesi.[44] Çalışma içinde ve çalışma dolayısıyla özgürlük, esasen teorisyenin, psiko-teknisyenin ya da sosyoloğun müdahalesinden, kısacası, *"bu alanda var olduğu ölçüde"* özgürlüğü sağlayan, *"sınai çalışmaya uygulanmış beşeri bilimler"*in[45] müdahalesinden kaynaklanıyor gibidir. Ama bu ölçü, Friedmann'a göre zayıftır. Çünkü teknik çevre kendi yazgısını izler. Yalnızca kapitalist toplumun karakteristiği olmakla kalmaz;[46] sanayi uygarlığını da niteler.

Yalnızca boş vakit alanı teknik çevreden, zorunluluktan, yani insansızlaşmadan kurtulur. Boş vakitte, biz zaten tekniğin ötesindeyizdir. Zorunluluktan özgürlüğe, bireyi köleleştiren şeyden serpilip gelişmesine yardım eden şeye sıçrarız.

Georges Friedmann, problemleri ortaya koymak ve bunları kapsamlı olarak belirtmek gibi tartışmasız bir meziyete sahiptir. Kendisi de yabancılaşmış olan çalışmanın emekçiyi yabancılaştırması üzerine Marx'ın tezlerini, bizim dönemimize uyarlayarak somutlaştırır. (Bununla birlikte, Marx'ta, emekçinin parçalı çalışmayla yabancılaşması ve makine, daha geniş –eksiksiz– bir yabancılaşmanın yalnızca bir veçhesidir; kapitalist topluma ve insanın insan tarafından sömürülmesine içkindir).

Üretici güçlerin (yani tekniklerin) gelişiminin, bu tekniklere yapısal olarak bağlı *toplumsal ilişkilerde* sonuçları olduğu kesindir. Birçok Marksist bir sınıf öznelliğine kapanmıştır; onlara göre, sınıf mücadelesi kavramı (kapitalist rejimde) toplumsal üretim ilişkilerini içine alır ve onları tüketir. Dolayısıyla, üretici güçlerin gelişimine bağlı olarak üretim ilişkilerinin incelenmesini ihmal etmişlerdir. Üstelik Lenin'in saptamalarına rağmen bu böyledir. Tekelci kapitalizmi analiz eden Lenin şunu gösteriyordu: *"Bunun [tekelci kapitalizmin] temeli, toplumsal üretim ilişkilerinin değişimidir [...] Üretimin toplumsallaşmasıyla karşı karşıya olduğumuz [...], özel ekonomi ile özel mülkiyet ilişkilerinin artık içeriğine denk düşmeyen bir kabuk oluşturduğu aşikârdır."*[47] Soyut bir sınıf mücadelesi kavramından yola çıkıldığından, yalnızca kapitalizmin mevcut haliyle son dönem değişimlerini incelemek değil, "üretimin toplumsallaşması"nı ve özellikle kapitalist ilişkilerin yeni içeriğini incelemek de ihmal edildi. Böyle bir inceleme belki de sınıf mücadelesi kavramını değiştirir ve yeni mücadele biçimleri keşfetmeye yöneltebilirdi.

"Sanayi sosyolojisi" bu soruları sordu. Peki, bunları doğru bir şekilde ve tam anlamıyla çözdü mü, bu başka bir meseledir. Kesin olan şey, Marx'ın analizlerinden ve Lenin'in analizlerinden beri, üretici güçlerin gelişmiş olduğudur ve bu ekonomik olgunun toplumsal olgular düzleminde sonuçlarının olmaması mümkün değildir.

Marx'ın çalışma ve boş vakitle ilişkisi üzerine açıklamaları bir araştırma alanı açar ama bütün problemleri çözümlemez. Marx çalışmanın insanın ilk ihtiyacı olacağını duyuruyordu. Bu ifade yalnızca görünüşte açık seçiktir. Toplum açısından, toplumsal insan açısından, "kolektif emekçi" açısından çalışma, daima, nesnel olarak, ih-

tiyaçların ilki oldu. Marx *bireysel* insanın bu nesnel ihtiyacı ilk öznel ihtiyaca dönüştüreceğini, böylece bu çalışma yoluyla ve bu çalışma içinde yabancılaşmaya son vereceğini mi söylemek istemektedir? Kuşkusuz; ama bu ifadeye kabul etmek, "modern" parçalı çalışma söz konusu olduğunda güçtür. Dahası, otomatizasyon perspektifi içinde, tekniğin ve modern üretici güçlerin aşırı ucuna yerleşildiğinde, yeni bir yorum gerektirir. Çünkü otomatizasyon ve makineli aktarım, çalışmayı son derece kalifiye çalışmalarla her türlü kalifikasyondan yoksun çalışmalar olarak ayırma eğilimindedir.

Toplumsal pratikte kişisel gelişimi temellendirenin çalışma olduğu elbette söylenebilir. Çalışma bireyi (atölyede, toplumsal sınıfta, toplumsal bütünün içinde) diğer emekçilere ve bilgiye bağlar; üretim sürecinin bütününe ve toplumsal pratiğe egemen olan politeknik eğitimi mümkün kılar, koşullar, gerçekleştirir. Bununla birlikte, bu olasılıkların gerçekleşmesi önemli güçlüklerle birlikte işler. Ve çalışmanın "ufalanmış" karakteri, kişilik gelişimine hiçbir koşulda uygun görülmez: Toplumsal ve politik bağlamı ne olursa olsun, "yabancılaştırıcı"dır.

Diğer yandan, Marx şunu yazar: "*Zorunluluğun egemenliği daima varlığını sürdürür. İnsan güçlerinin gelişimi bu egemenliğin ötesinde başlar; insanın amacı budur, özgürlüğün gerçek egemenliği budur, ama ancak bu zorunluluğun egemenliğine dayanarak gelişebilir. İş gününün azaltılması temel koşuldur.*"[48] Boş vakit ihtiyacının ve boş vakit ihtiyaçlarının gelişimi, Marx'ın saptamalarına göre, derin bir anlam taşımaktadır. Yakın dönemin Fransız sosyolojisi ve Georges Friedmann bunu belirtirken haklıydılar. Bunu derken, zorunluluk içinde özgürlüğün ortaya çıkması olarak ya da zorunluluktan özgürlüğe bir sıçrama olarak boş vakit kavramını hiç çekincesiz kabul etmek mi gerekir? (Hegel'in ardından) Marx'ın dediği gibi, zorunluluk özgürlük içinde ortadan kalkmaz; özgürlük zorunluluğa dayanır. Bunları birbirlerinin dışında değil, ancak nispi olarak düşünebiliriz. Serbest boş vakit kavramı belli bir noktaya kadar doğrudur. Bu noktanın ötesinde yetersizdir. Bu kavram çok ileri götürülürse, *çalışmada olduğu gibi boş vakitte de yabancılaşma* olabileceğini unutma riski vardır (emekçinin "yabancılaşmama"ya çalışması anlamında yabancılaşma!).

Boş vaktin ve çalışmayla ilişkisinin diyalektik analizi (gündelik hayat eleştirisinin ayrılmaz parçası olan analiz), "sanayi sosyologları"nın olduğu kadar "boş vakit sosyologları"nın da araştırmalarını tamamlayıcı olabilir.

Emekçi burjuva toplumunun (ve kapitalist rejimin) çerçevesi içinde çalışmayı yabancı ve baskıcı bir güç gibi yaşar ve ona bu şekilde maruz kalır. Teknik ve toplumsal işbölümü, nedenlerini bilmeden emekçiye dayatılıp üst üste bindirildiği gibi, dahası, emekçi, doğrudan ya da dolaylı olarak kendisi için çalışmadığını da bilir. Ayrıca, bireysel çalışmanın parçalı niteliği, özellikle, üretici çalışmanın giderek daha eksiksiz toplumsallaşmasından da ayrılmaz. Parçalanma ve toplumsallaşma, son derece gelişmiş üretici güçlerde çalışma sürecinin diyalektik bakımdan çelişik yanlarıdır. Parçalı çalışma ancak küresel ya da bütünlüklü bir çalışma içinde anlam bulur. Dolayısıyla, emekçide, kendi çalışması karşısında ikili bir ihtiyaç oluşur.

Bir yandan, emekçi, ayrılmaz parçası olduğu bütünü –işletme ve de küresel toplum– *tanımaya* özlem duyar. Ve bu, dayatılan zorunluluğa boyun eğmemenin, özgürleşmenin, zorunluluğa hakim olmanın bir yoludur. Bu bulanık ama gerçek özleme, kapitalist işletmelerdeki "insan ilişkileri" ve "halkla ilişkiler" mistifiye edici bir karşılık verirler. Amerikan kökenli, yakın dönemli bu kurumların Marksist eleştirilerinin yanılgısı, kurumların içinde ideolojiden başka bir kapsamı görmemeleridir; bunların özellikle çalışmanın toplumsallaşmasından doğan gerçek bir *toplumsal ihtiyaca* denk düştüğü görülmez. Bunun belki de yalnızca sosyalist rejimde vuku bulduğunu varsayarak, çalışmanın bu toplumsallaşmasını bir yana bırakırlar; oysa ki bu toplumsallaşma üretici güçlerin gelişimine de bağlıdır. Onlar sosyalizmdeki bilginin, kapitalizmin bir ideolojiyle cevap verdiği bir ihtiyacı karşıladığını görmediler. Buna karşılık, Marksist olmayan sanayi sosyologlarının yanılgısı, bu yeniliklerin (insan ilişkileri, vs...) bir ihtiyaca cevap vermesinin nedeninin, bu ihtiyacı işletme boyutlarına ve patronlarla işbirliğine indirgeyerek, onu ele geçirmek, eğmek, yönünden saptırmak olduğunu her zaman göstermemeleridir.

Diğer yandan, emekçi, çalışmasından ani bir kopuşa, bir ödünlemeye özlem duyar. Bunları boş vakitte, oyalanmada ya da eğlence içinde arar.

Böylece, boş vakit gündelik olanın içinde gündelik-olmayan olarak ortaya çıkar.

Gündelik olandan çıkamayız. Olağanüstü olan ancak kurgunun ve rıza gösterilen yanılsamanın içinde varlık gösterir. Kaçış yoktur. Bununla birlikte, kaçış yanılsamasına mümkün olduğunca yakın –mümkünse el eriminde– olmak arzulanır. Tamamen yanıltıcı olmayacak, ama hem görünür hem de gerçek bir "dünya" –görünüşün gerçekliği ve gerçeğin görünüşü– oluşturacak; gündelik olandan *başka* ama yine de geniş ölçüde açık ve mümkün olduğunca onun içine dahil bir yanılsama. Böylece, boş vakit kazanmak için çalışılır ve boş vaktin tek bir anlamı vardır: Çalışmanın dışına çıkmak. Cehennemi döngü.

Böylece bir faaliyet ve faaliyetsizlik bütünü, sosyolojinin inceleyebileceği toplumsallık ve iletişim biçimleri oluşur. Bunları tanımlar ve analiz ederken, (kısmen) yanıltıcı bulup eleştirmezlik edemez; bunların, kendi içinde, gündelik olanın eleştirisini içermeleri olgusundan da yola çıkmalıdır. Bunlar, gündelik hayattan *başkası* oldukları ölçüde bu eleştirinin *ta kendisidirler*, ama bununla birlikte, *gündelik hayatın içindedirler, yabancılaşmadırlar*. Dolayısıyla, gerçek bir içeriğe sahip olabilirler, bir ihtiyaca denk düşebilirlerken, aynı zamanda yanıltıcı bir biçime ve aldatıcı bir görünüme de sahip olabilirler.

Böylece, boş vakit ve çalışma ile "özel yaşam" diyalektik bir bütün, küresel bir yapı oluşturur. Bu küresel yapı dolayısıyla, gelişmelerinin belli bir derecesinde –yabancılaşmanın ve yabancılaşmadan kurtulmanın belli bir evresinde– insanın ve insaniliğin tarihsel bakımdan gerçek bir figürü oluşur.

Örnekler mi? Bunlardan bazıları bu ilk ciltte zaten yer almaktadır. Diğerleri ikincisinde analiz edilecektir. Hızla sayalım.

*Kafe:* Genellikle aile-dışı ve meslek-dışı toplanma yeri. Burada insanlar (prensip olarak ve en azından görünüşte) kişisel yakınlıklarıyla, sokaklarına, mahallelerine göre toplaşırlar; yoksa meslek ya da sınıf olarak değil (bir mesleğe ya da herhangi bir toplumsal sınıfa ayrılmış kafeler de vardır). Müdavimlerin en azından görünüşte belli bir konfor bulduğu; *özgürce* ve belki de yüzeysel olsa da bu özgürlüğe şiddetle bağlı kalarak (politikadan, kadınlardan vs...) konuştukları; *oyun oynadıkları* yer.

*Panayır;* varlığını sürdürmesi ve sanayileşmesi bir şaşkınlık konusu olan popüler yer. Talep edilen kopuşu, şiddetli gürültü ve müzik sağlar. Orada, mütevazı ve hareketli, olağandışı ve bayağı bir mikro-kozmosa girilir. Görünüşte pek az masrafla. Bu mikro-kozmostan tek dışlanan, çalışmayı hatırlatan şeylerdir. Orada bilgi (deniz müzesi, Dupuytren Müzesi), erotizm (çıplak dansözler), yolculuklar, inanılmaz şeyler, yarışlar, spor vb. bulunur.

Bütün dünyadaki aile yaşamına ve "özel" hayata aniden giren ve en azından görünüşte, doğrudan kavrayış, dolaysızlık, hakikat ve katılım niteliğiyle "sunumlanan" *radyo ve özellikle de televizyon.*

Burada, kültürel ve eğitimli boş vakte özgü kimi niteliklerle yeniden karşılaşacağız. Bu boş vakit biçimlerinin, (basılı kitabı okumayla, şarkı ve şiir dinlemeyle, hatta vaktiyle dans denen şeyle karşılaştırılabilir) hem yeni hem de geleneksel işlevleri vardır. Bunların içerikleri yalnızca eğlenme ve dinlenme değil, bilgidir de. Üretici faaliyetler –uzmanlaşmış teknikler– burada inkâr edilmemiş, ama bunlara egemen olunmuştur. Kimi zaman, üretimin aştığı, çoktan oyun halini almış ya da oyun olmakta olan teknikler söz konusudur (yelkenli kullanımı). Son olarak, daha önce belirtilen son özellik olarak, bu kültüre ve eğitime dayalı boş vakitler, mevcudiyet duygusuna, doğaya ve somut yaşama (ya da uzmanların dediği gibi, modern tekniklerin yenilediği görsel-işitsel bir ortama) geri dönerler.

Somut sosyolojinin incelemesi gereken bu boş vakit faaliyetlerinden biri günümüzde özellikle kayda değerdir.

Fransız resim okulunun yüzyılı aşkın süredir dünya çapında bir öneme sahip olduğunu herkes bilmektedir. Fakat resmin Fransa'da bir kitle sanatı halini aldığını, Fransa'nın –henüz yeterince aydınlanmamış nedenlerle– bir ressamlar ulusu haline geldiğini yeterince biliyor muyuz? "Pazar günü ressamları"nın, boş vakitlerini resim yapmakla geçirenlerin sayısı on binlerle, belki de yüz binlerle sayılmaktadır. Yerel ya da korporatif "salonlar" sayısızdır. Böylece, çok yüksek bir kültürel düzeyde, boş vakit, teknik faaliyeti aşarak sanata varır. Bu düzeyde, bütün yaşamı belli bir ifade içinde kavramaya yönelir. Bu durumda, boş vakit özgün bir yaşam tarzı arayışını, belki de bir

yaşama sanatını ve bir mutluluğu –becersin ya da becermesin, önemi yok– içerebilir.

Kısacası, çalışma, boş vakit, aile yaşamı ve özel yaşam bir bütün oluşturur. Buna, bu yapının tarihsel, hareketli ve geçici niteliğini iyi belirtmek koşuluyla, "küresel yapı" ya da "bütünlük" denebilir. Somut bir sosyolojinin veçhesi olarak kabul edilen gündelik hayat eleştirisi, meslek yaşamını, aile yaşamını ve boş vakit faaliyetlerini, çok sayıdaki kesişimleri içinde dikkate alan geniş bir soruşturmayı tahayyül edebilir. Olumsuz öğelerden, yabancılaşmalardan, canlıyı, yeniyi, olumluyu –geçerli ihtiyaç ve tatminleri– ortaya çıkarma kaygısı da bununla birliktedir.

## 5

## "Modern Dünya"nın Bütününe Bakışlar

Bu sayfaları yazarken, gözlerimin önünde Paris banliyösünün güzel manzaralarından biri var. Dipte, dizi dizi mavnaların birbirini izlediği, sakin ve mavi Seine'in ağır ağır akan uzun kıvrımı. Işıkları yanıp sönen dizi dizi arabalar Saint-Cloud köprüsünden geçmekte. Solda bir tepe, sağda bir başkası. Bu tepelerde koruluklar, parklar, çayırlar, kraliyet ya da prenslik mülklerinin kalıntıları. Küçük tepelerin soylu çizgileri arasında, Renault fabrikalarının, kendi adaları üzerinde yoğunlaşmış gücünü fark ediyorum.

Ama daha yakında, Sèvres vadisinin çizgisi içinde, hayalgücünden yoksun bir düzensizlikte debelenen, geceleri bekçi köpeklerinin uluduğu ve kedilerin miyavladığı, bostanlarla ayrılmış küçük evler var. Bunlara –hiç şaka değil– "koğuş" deniyor. Koğuşlar arasında, dar sokaklar, yağmurun kalıcı su birikintileri oluşturduğu çamurlu yollar var. Gülünç ayrıntılardan mülk sahiplerinin övüngenliği sızıyor; çatıların üzerinde fayanstan hayvanlar, ağaçlıklı minyatür yollarda cam toplar ve tıraş edilmiş ağaççıklar, yazılarla süslü levhalar ve kibirli alınlıklar var. Bir bostandaki ağaca asılı şu devasa yazıyı penceremden görüyorum: "Ölüm tehlikesi!" Pazar sabahı, özellikle hava güzel olduğunda,

küçük evler güneşe açılır ve tüylü kırmızı battaniyelerini, yatak ve yorganlarını güneşe sergilerler. Dev bir vitrinin içindeki yüzlerce ölü piliç gibi bunları yamaçta sergilerler.

Burası pek sefil değildir. Viraneler daha aşağıdadır. Bununla birlikte, bu tepelerde yalnızca burjuvalar ve küçük burjuvalar değil, işçiler ve emekçiler de yaşar. Komşu, bir taksi şoförüdür.

Uzakta, gürültü patırtı, güç, kreasyon ve lüks. Aynı zamanda da yoksulluk. Şehir buraya dek uzanmış ve geçmişin görkemli dönemlerinin kalıntıları arasında ürkütücü bir şey oluşturmuş: vasatlık. Ama Renault'nun Cezayirli işçileri, hatta birçok başkaları, bu küçük evlerin herhangi birine cennete girer gibi giriyorlar.

Benim gibi her gün işten sonra evlerine dönen bu insanlar nasıl eleştirilebilir? Bunlar, görünüşte, ailecek yaşayan, çocuklarını seven yürekli insanlar. İçinde kendilerini oldukça rahat hissettikleri bir "dünya"nın değişmesini arzulamadıkları için nasıl kızılabilir onlara?

Yavanlık. Burada zıtlıklar yavanlığı değerli kılıyor. Birkaç parsel arazi daha oldu mu, yavanlık göze görülmez. Vasatlık, tıpkı daha önce şehre onlarca kilometre mesafedeki köyleri ele geçirdiği gibi Paris yakınındaki bu banliyöyü de kapsayacaktır. Bürolar arasında biraz güzellik ya da başka çağlardan gelme cazibe bulmak için Paris'in merkezine geri gelmek gerekir.

Gayri insani olmayan bir büyüklüğü ve vasatlığa bulanmamış bir mutluluk biçimini günün birinde görecek miyiz?

Manzaranın göz alıcılığı, gericilerin açıklamalarını ve gözyaşlarını gayet iyi besleyen bir hızla yok olur. Özellikle iğrenç özüne indirgenir: Sefalet. Belki de vaktiyle onun güzelliğine kıvılcım olmuş olan şey, gündelik insanın ilksel çeşitliliği; gürültülü patırtılı ve kaba bir kaynaşma içinde çok sayıda yerel özgünlüğüyle birlikte cömert karakteri, işte bu güzellik yok oldu. Sefaletin çamurlu okyanusunda suyun üzerinde duran soğuk müze parçaları halinde donup kaldı. Masallardaki Doğu'nun ünlü şehirlerinde kalmak, naif seyyah için ne büyük hayal kırıklığıdır! Geçmişin öyküleri yalan mı söyledi? Onların yazarları başka gözlerle mi görüyorlardı? Nesneler ve insanlar bu kadar mı değişti? Beklenen ya da karşılaşılan harikalıklar, harabeler, anıtlar, Binbir Gece Masalları, folklorik dans ve ezgiler, bizim için manza-

rayı renklendirmeyi ya da dönüştürmeyi başaramaz. Napoli, Bağdat, Kalküta: Aynı güneşin altında aynı yırtık pırtık giysiler, aynı yaralar. Mitler kayboldu, ayin kurallarının ve büyücülüklerin prestiji yok. Sefil kitlelerden başka bir şey göremeyiz; bu kitlelerin üzerinde de tahakkümün görkemsiz aygıtından, iktidarın güzellikten yoksun sanatından başka bir şey yoktur. Bizi ayartacak bir şey kalmadı. Her yerde arsız bir güç kendini gösteriyor: tüfekler, zırhlılar, polis...

Halklar eski baskılardan güç bela kurtulduklarında, uzun süre görkem ve güzellik yaratmış kimi yaşam biçimlerini feda ederler – feda etmeden olmaz. Traktör ve mekanik tohum ekimi çiftçinin hareketlerinin yerine geçer – geçmek zorundadır. Böylece, ilerleyen geri kalmış ülkeler, çirkinliği, yavanlığı, vasatlığı ilerleme olarak üretirler. Tarihin bütün görkemini tanımış ileri ülkeler ise çoğalması kaçınılmaz gibi yavanlık üretirler.

Yeni Çin, en küçük köylüden en büyük politik liderine kadar mavi iş tulumu giymektedir. Yüz milyonlarca köylünün yırtık pırtık giysilerinin karşılığı olan mandarenlerin ipeklilerini reddetmektedir. Bunları, büyülü ejderhalar ve fildişinden Budalarla birlikte, müzelere ya da ihraç ürünlerine göndermiştir. Çalışma cephesindeki zaferlere yönelerek sadeleşmiştir. Sağlam cumhuriyetlerin temeli erdemdir.

1954'ün Eylül ve Ekim'inde SSCB'de yeni problemleri ortaya koyan çeşitli hükümler yayımlandı. 14 Ekim tarihli *Kommunist* Sovyetler Birliği'nde kültürel düzeyin ve diyalektik analiz kullanımının, o zamana dek kabul edilmiş basitleştirilmiş imgeyi –bir yanda beyaz, diğer yanda siyah; bir yanda iyiler, diğer yanda kötüler– terk etmek gereken bir düzeye eriştiğini gösteriyordu. Yazarlar, sanatçılar ve filozoflar gerçekliği ve yaşamı bütün veçheleriyle incelemeliydiler; öğeleri ayırt etmeli, eskinin içinde gelişen yeninin tohumlarını seçmeli, olumluyu olumsuzdan ayırmalı, aynı zamanda da yenideki çelişkileri kavramalıydılar.

Aynı dönemde (ve –benimsenmiş bir ifadeyle– tesadüfen değil) SSCB'de ilk kez *zevk* sorunu ortaya konuyordu. *Novy Mir* dergisi 10 Ekim'de şöyle yazıyordu: *"Komünist toplumun inşası döneminde, halkın ihtiyaçlarına daha iyi karşılık veren, maddi kültürün içinde bir yaşam tarzının oluşturulması problemi kendini gösterir."* Dergi, otomobillerin ya da lokomotiflerin *"sanayi estetiği"* ile Moskova'da ma-

ğazalarda satışa çıkarılan nesnelerin estetik anakronizmi arasında bir karşılaştırma yapıyordu: püsküllü divanlar, meyve ve çiçek süslemeli yataklar, (Eski Rejim'de tacirlerin kadim restoranı) Savoy'da görülenleri taklit eden biblo ve aynalar.

O dönemde kültür bakanı olan filozof Alexandrov ise şunu belirtiyordu: *"Gündelik yaşamında insanı çevreleyen her şey -evler, mimari, konut örgütlenmesi, mobilyalar ve ev eşyaları- aynı zamanda kültürün de parçasıdır ve zevki etkiler..."*

Sovyet vatandaşları bizim uzun zamandır bildiğimiz, kapitalist ülkelerde yaşadığımız (ama bu çözdüğümüz anlamına gelmez) problemleri keşfediyor. Gündelik hayat üslubu açısından, Sovyet vatandaşları aşağı yukarı 1900 yılındadırlar. Daha önce bilinen, daha önce keşfedilen (karşılanmış, gerçekleşmiş anlamına gelmez) *toplumsal ihtiyaçları* keşfediyorlar. Bir ilerleme olarak, küçük burjuva vasatlığına eriştiler. Rahatça ve hızla geride bırakabilecekler mi? Bir zevksizlikten daha fazlası olma riski taşıyan eski hikâye olan "sanayi estetiği"ne onlar bugün varıyorlar.

Bu saptamalar, demokratik güçlerin ve sosyalist hareketin *nesnel* dayanak noktası olan SSCB'ye karşı hiçbir düşmanlık, hatta hiçbir kuşku içermemektedir. Tersine: Oluşum halindeki büyük bir uygarlık bu tür problemleri böyle bir samimiyet ve bilinç berraklığıyla ortaya koyması, bu uygarlıkta bir büyüklük ve yenilik semptomu olarak kabul edilebilir. Ama bu olgular hakkında düşünebiliriz; sosyalizmin ve sosyalizm inşasının da gündelik hayat eleştirisine bağlı olduğunu saptıyoruz. Jean-Marie Domenach'ın Yugoslavya konusunda söylediklerini -sonuçlarına katılmasak da- kabul edebiliriz:

> "... Analizlerimizde, gündelik hayatın bu dolaysız, sınırlarının çizilmesi daha güç gerçekliğini fazlasıyla ihmal ettik; Marksizmin, gündelik hayatın yabancılaşmasının somut bir gözleminden -bu yabancılaşmayı ortadan kaldırmak amacıyla- yola çıktığını unutmayalım. Günümüzde, resmi beyanatların ve istatistiklerin uzağında, gündelik bir sosyolojiden, sosyalist ülkede gerçek yaşam koşullarının sosyolojisinden daha yararlı bir şey yoktur: Beklenmedik isyanlar halinde sonradan patlak veren eksiklikler,

> ıstıraplar yeniden ayırt edilebilir; yeni yabancılaşmalar incelenerek, artık yalnızca 1850 proleterlerinin sefaleti üzerinde değil, 1956 insanlarının somut acısı üzerinde de temellenen yeni bir devrimci teori anlayışına varılabilir. Ne yazık ki, böyle bir sosyoloji henüz hiçbir halk demokrasisinde mevcut değildir (çalışma hakkındaki, gençlik vb. hakkındaki nesnel anketler yine de birçok düş kırıklığından tasarruf sağlayacaktır) ve doğallığında tesadüfe, mizaca tabi olan, dolayısıyla çok tartışmalı, bölük pörçük izlenimlerle yetinmek gerekmektedir..."[49]

Böylece, başka problemler ortaya koymaya yöneltiliriz.

Birkaç yıl önce, "yeni insan", sosyalist ya da komünist insan, kapitalizmde "biz"im olduğumuzdan, "biz"im içine gömüldüğümüz ve burjuvazi tarafından kapitalizme karşı mücadelemize varana dek her yere bulaştırılan halden kökten ve son derece farklı gözüküyordu. Edebiyat yeni insanı şöyle sunuyordu: Tamamen olumlu ve kahraman; çalışmada, savaşta ve aşkta korkusuz ve sitemsiz biri. Bu yeni insan (sosyalist) topluma tamamen kendini adamış, bireyselliğinin anlamını kendini adama ve fedakârlıkta bulan biri olarak tanımlanıyordu. Bireyin kendini topluma adamasından, toplum tarafından tanımlanmış ve belirlenmiş olduğu savından hiç kuşku duyulmuyordu. Hem bir etiğin hem de bir estetiğin temelinde bu sav yatıyordu.

Bununla birlikte, ne bu etik ne de bu estetik açıkça ifade edilmeyi başarabilmiştir. Tartışmasız eserlerle ya da bir yaşam tarzıyla kendini kabul ettirmeyi ise hiç başaramamıştır. Burada bir çatlağın işareti, görünür imi yok mudur? Burada bir yetersizlik semptomu yok mudur? Gerçekten de, toplumsal insanın sosyalist toplumda yüceltilmesinin, pek ilginç olmayan, üstünkörü, sonuçta herhangi bir konjonktür (plan ve üretim için mücadele, savaş) bir kez aşıldığında pek de kalıcı olmayan önemde bir imgeye vardığı fark edildi. "Olumlu kahramanlar"ın monoton sergilenmesi yerine ise çelişkileri ve çatışmalarıyla, tipleriyle birlikte, gerçek, çeşitli, bireysel insan imgeleri talep edildi. Hatta ilgiden yoksun olmayan olumsuz tiplerin –ve eski ile yeninin, olumsuz ile olumlunun çatıştığı çok kalabalık erkek ya da kadınların– varlığı da resmen ilan edildi. Geçiş dönemi erkekleri ve kadınları...

Böylece yeni insan eskisine yakınlaşarak insanileşir. Ve sosyalist ya da komünist insan, "bizim" karşımızdaki mesafesini yitirince bizi daha fazla ilgilendirir. Saf ve aptal kişiler için yitirdiği prestiji, sempati ve ilgi olarak kazanır. Çelişkiler farklılaşsa da, çelişkilere farklı farklı vurgu yapmak gerekse de, çelişkiler verimli bir yerde tahripkâr olsa da, sosyalist ya da komünist insanın işi ve toplum karşısındaki tutumu "bizimkine" karşı olsa da, çelişkiler bizim anlamamızı, bilmemizi, iletmemizi sağlar. Çelişkiler "bizi" aydınlatır. "Sosyalist insan"ı ya da "komünist insan"ı ele geçiren çok basit bir retorik, onları Aziz'le, Şövalye'yle karşılaştırıyordu. Bulunduğumuz en alt düzeyden Olumlu Kahraman'a hayran oluyorduk. Onu sevemezdik. Çelişik sosyalist insan ise bizim düzeyimize iner.

O zaman onu sorgulayabiliriz. O zaman daha müşkülpesent oluruz. Şunu sorarız kendimize: "Aslında sosyalizm nedir? Gündelik yaşama nasıl müdahale eder? Neyi değiştirir?" Biz bunu açık seçik göremiyoruz. Burjuvazinin ve sınıf antagonizmalarının yok edilmesi mi? Kapitalist mülkiyet ve üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılması mı? Bunlar olumsuz tanımlardan başka bir şey değildir. Burjuvazinin olmadığı bir burjuva toplumu imgesi bizi yatıştırmaz, tatmin etmez. Başka bir şey olduğunu ya da olacağını düşünürüz. Ama ne? İşini kabul etmek, bunu kendi isteğiyle mümkün olduğunca temel ihtiyacı yapmak, daha iyi çalışmak, üretkenlik artışının dayatılmasındansa bunu arzu etmek, çok daha iyidir; bunlar kuşkusuz toplumsal üretim ilişkilerinde belki de temel, çok önemli ayrıntılardır ve belki de bir üretim tarzını ekonomik olarak tanımlamaya katkıda bulunurlar. Bunlar *yeni* bir kültürü, bir uygarlığı, bir insanlığı, bir yaşama sevincini tanımlayamayacağı gibi, ikna edici gücüyle kendini benimseten, geçerli bir yaşam tarzını da tanımlayamazlar.[50]

Bu sorun etik ya da estetikle sınırlanamaz. Bizi Marksizmin teorik ve bilimsel ilkelerine uzanmaya mecbur eder. Toplumda üretici güçlerin kesin rolü nedir? SSCB'de ve sosyalist kamptaki diğer ülkelerde üretimin giderek hızlanan bir ritimde arttığına kuşku yoktur ve esasen üretim araçlarının (Marx'ın I. Sektörü) ritmi artmaktadır.

Sosyalizmi yalnızca üretici güçlerin gelişimiyle tanımlamak gülünç olur. İktisadi istatistikler, "Sosyalizm nedir?" sorusuna cevap

vermez. İnsanlar tonlarca çelik *için* dövüşüp ölmemektedir. Ne de tanklar ya da atom bombaları için. Üretmeye değil, mutluluğa özlem duymaktadırlar. Dahası, (küresel ya da insan başına) üretim kadar çalışmanın üretkenliği de ABD'de SSCB'de olduğundan daha yüksektir.

Üretici güçler sosyalizmi tanımlamaz. SSCB örneğinin gösterdiği gibi zorunlu olan üretici güçlerin yüksek düzeyi, ABD örneğinin gösterdiği gibi, sosyalizmin inşasına yeterli olmaz. Yine de, üretici güçlerin belli bir gelişim düzeyi, "yaşamın değişmesi" için zorunludur. Diğer yandan, politik üstyapıdaki değişim (sınıf doğası içinde: bir yerde burjuva devleti; başka yerde üretim araçlarını elinde bulunduran proleter devleti, proletarya diktatörlüğü, partide cisimleşen ve partinin uyguladığı yönetici rolü), somut yaşamda "*ipso facto*" bir değişime yol açmaz. Kapitalist ülkelerde üstyapılar (Lenin'in yukarda aktarılan metnindeki anlamda "kabuklar/zarflar") canlı içerikle çelişmektedir; çünkü, ister devlet olsun ister hukuksal mülkiyet ilişkileri, bu içerik karşısında *geri kalmaktadırlar*. Bu geri kalma nedeniyle içeriğe köstek olmaktadırlar. Ve bu kabukları/zarfları yok etmek, bu içeriği açığa çıkarmak ve yeni üstyapıları aşağıdan yukarıya yeniden inşa etmek politik devrimin eseri ve anlamı olacaktır. Günümüzde sosyalizmi inşa eden ülkelerde politik ve ideolojik üstyapılar, toplumsal ilişkilere göre, iktisadi temele göre *ilerde* olarak işe başlarlar. Geri kalmış ülkelerdeki devrimin anlamı da budur. Ama çelişki nasıl çözümlenir? Bu geri kalmış ülkelerde, yukardan, toplumun stratosferinden başlayan ve yukardan aşağıya gitmesi, geniş bir aygıt dolayısıyla gündelik hayatın mütevazı derinliklerine dek inmesi gereken bir değişim nasıl yankılanır? Kimi zaman yarı yolda kalmaz mı? Taban ile zirve arasına giren şey tarafından frenlendiği ya da yolundan saptırıldığı görülmez mi?

Başka deyişle, sosyalizm (yeni toplum, yeni yaşam), yaşantı olarak adlandırılan şeyin içindeki değişimler bütünü olarak ancak gündelik hayat düzeyinde *somut olarak* tanımlanabilir.[51] Oysa yarım yüzyıllık tarihsel altüst oluşlar bize insanlar arasındaki gündelik ilişkilerin ("yaşantı") devlet yapısından daha yavaş değiştiğini göstermektedir. Üstelik başka türlü, bir başka ritmde değişmektedir. Örneğin toplumların tarihinde farklı sektörler eşitsiz dönüşüm geçirir, kimileri ilerlerken kimileri geri kalır. Birinin ilerlemesi herhangi bir başkasının

doğrudan gelişimi anlamına gelmez (ve tam tersi). Üretici güçlere ve tekniklere bağlı olarak, bazı toplumsal ihtiyaçlar, kapitalizmin karşılayamayacağı burjuva toplumunda doğar; bunlar gündelik hayatı olumlu yönde değiştirirken, olumsuz tatminsizlik, hayal kırıklığı, yabancılama öğeleri de dahil ederler. Buna karşılık, sosyalist ülkelerde ya da sosyalizmi inşa eden ülkelerde –sosyalizmin hem kışkırtması, hem de bulup ortaya çıkarması ve karşılaması gereken– gerçek toplumsal ihtiyaçlar ideoloji ve üstyapılar karşısında geri kalır.

Açık seçik görmeye ve özetlemeye çalışalım. Günümüzde devrim mitsel anlamını ve eski romantizminin aşılmış yanını yitirdi. 1789'da olduğu gibi, 1917'de de, devrimciler tamamen yeni başka bir dünyaya doğrudan doğruya gireceklerini sandılar. Despotizmden özgürlüğe, kapitalizmden komünizme geçiyorlardı. Onların işaretiyle yaşam bir tiyatro dekoru gibi değişecekti. Bugün yaşamın asla basit olmadığını biliyoruz. Sihirli değnek dokunuşu yoktur. Zorunlu devrimi ciddi biçimde eğitilmiş bir gerçekçiliğin aydınlığı içinde fark ediyoruz. İnsani irade ve özgürlük tarafından hâlâ doğru düzgün hakim olunamayan zorunluluk, Marx'ın öngörmediği tarihsel bir sonuca yol açtı. Dünyanın değişmesinin zorunlu koşulu olan politik devrim öncelikle geri ("azgelişmiş") ülkelerde gerçekleşti. Bu olgunun, bizim etrafımızda, bir dönemi gerilim ve kargaşayla dolduran hesaplanamayan sonuçları oldu. Bunları dizginsizce geliştirdi. Politik bakımdan düşman iki "kamp", iki "dünya" çatışıyor; bunların ilişkileri sınıflar mücadelesini dünya ölçeğinde sürdürüp yaygınlaştırıyor. Ama bu çelişkiden, antagonizma içindeki bu "birlikte yaşam"dan, insanların ve somut toplumsal yaşamın her iki kampta da ortak hiçbir yanı olmadığı şeklindeki suiistimal edici bir sonucu yalnızca şaşmaz biçimde saçma bir mantıksal düşünce çıkartır.

1924 yılında Stalin, Sverdlov Üniversitesi'ndeki konferanslarında Leninizmin ruhunu, Rus devrimci coşkusu ile Amerikan pratik duyusunun sentezi olarak tanımlıyordu. O zamandan beri romantizm silindiğinden, denge belki de ticaret yaşamı, verimlilik ve sonuçla ilgili Amerikan duyusundan yana ağır bastı. Bu kötü bir şey midir? Bu kötülüğün iyi bir yan içerdiği kesindir. Kamplardan biri çökerken

diğerinin büyüdüğü doğrudur; Hatta bu büyüyen kamp diğerindeki en iyi ya da daha etkili şeyleri de kendine katabilir.

Ama "yeni"nin eskiden ayıklanarak tanımlanması –diyalektikten yoksun bir dogmatizmin sandığı gibi– kolayca olmaz. Çağımız gerçekten de bir geçiş çağıdır ve burada her şey geçicidir; insanlara ve yaşama varana dek her şey. Analojiler, uyanık bakışı, çelişki kadar, çelişkinin içindeki farklılıklar ve birlik kadar etkiler. Biri diğerini silip atmamalıdır! (Bir mizahçının verdiği küçük bir örnek: Gerici ve faşist ülkelerde olduğu gibi demokratik ülkelerde de siyasi polis vardır. Demokratik ülkelerde polis şeflerini sık sık değiştirmek gerekir; sosyalist ülkelerde ise onları kurşuna dizmek bile gerekebilir. Faşizmde ise rejim sürdükçe onlar da var olurlar!)

Günümüzde, gelişmedeki aşırı eşitsizliklere rağmen, dünya ölçeğinde geniş kapsamda bir benzeşme işlemektedir. Mitler ve ideolojiler çöküyor; bunlar, olguları, sonuçları, ihtiyaçları –oldukça kötü– maskeleyen zarflardan başka bir şey değildir. Geri kalmış toplumsal yapılar çökerken, gelişmiş ülkelerin eriştiği ortalama düzeyin toplumsal ortalamaya yükselmesi gerekliliğine yer bırakırlar. Dünyanın bir ucundan öteki ucuna, üretim ve üretkenlik, tüketim gücü, ulusal gelirin dağılımı, yatırımların bölüştürülmesi (ve bu noktada "sosyalist" ülkeler, kapitalist ülkelerin iradedışı ve körcesine yaptıklarını günün birinde iradi olarak ve bilinçle yapmak zorunda kalacaklardır: tüketim malları üretimine yatırım yapmak) sorunları ortaya atılır. Dolayısıyla her yerde, yetkinleşmiş otomatik makineyi, elektrik santralını ve atom enerjisini, traktörü ve telefonu az çok yakın umut ve çözüm olarak buluruz. Ama "insan-makine" ilişkisi sorunun yalnızca bir yanıdır. İnsanlar gündelik hayatlarını sağlam şekilde kurmaya, güvensizlikten olduğu kadar sefaletten de kaçınmaya her yerde özlem duyarlar. Sorunlar, kitlelerin, toplumsal araçların, toplumsal ihtiyaçların sorunlarıdır. Dünyanın çehresi değişiyor: Zayıflığının ve değerinin bilincine varmış gündelik hayat her yerde kendini gösterir. Yaşam, çıplaklığı içinde belirir. Bunun sonucu, bu geçiş döneminde, bu aynı dönemin diğer özellikleriyle –abartılı özlemler, özlem ölçeğindeki yenilgiler, trajediler, tehditler, kan ve çamur deryası, aptalca kabalık ve "üstüne üstlük" yavanlık– tuhaf bir tezat oluşturan yavanlığın korkunç bir şekilde ortaya çıkmasıdır.

Yavanlığın dışına, geçmişe doğru, trajik ve mitsel olana doğru, gerçeküstü ya da aşkın olana doğru kaçışı mı denemeli, yoksa, olağandışına, yani kayıp harikaların ve yanılsamaların taklidine doğru mu kaçmalı? İncelememiz sırasında, tercihen, vasatlığın bağrından doğmuş yeni harikalıkları göstereceğiz. Bunlar insani, basit harikalardır. Hiç beklemeden içlerinden birini adlandıralım: *güven.*

Toplumsal yaşam kadar eski; saflığa, aptallığa çok yakın; çocukluktan beri sürekli istismar edilen (ana babaya güven, öğretmene ve şefe güven, rahibe ve tanrılara güven, imana ve yazgıya güven, aşka güven); her zaman yerini neredeyse başlangıçtaki saflık kadar ifade edilmemiş bir güvensizliğe bırakan yaşama güven, günümüzde yaşamın içinde kök salar ve bir ihtiyaç olur. Bu çelişik çift içinde çekirdek halinde bulunan şey, boğulmuş bir çelişkiden, antagonizmadan ziyade muğlaklık: "güven-güvensizlik", güven yavaş yavaş baskın çıkar. En berbat sınavlar, en berbat yanılsamalar aracılığıyla yine de büyür. Günümüzde güven, doğar ve büyür. Nasıl olduğunu göreceğiz: Gündelik hayatın tam göbeğinde ve tersi aracılığıyla; tedirgin maddi güvenlik ihtiyacı olan kuşku aracılığıyla. *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin ikinci cildinin temalarından biri bu olacaktır.

## 6

## Bir Kez Daha Yabancılaşma Teorisi...

Şimdi, bunları daha eksiksiz aydınlatmak için, bu sayfaların başında imalı bir şekilde ortaya konan bazı sorulara geri dönelim. Bazı Marksistler, özellikle de "resmi" Marksistler bu kitap çıktığında oldukça kötü karşıladılar. Neden? Öncelikle Fransa'da *sosyolojiye* karşı bir önyargı hüküm sürmekteydi. Politik olarak "sağcı sosyalist" adı verilen bazı teorisyenler, Marksizmi bir sosyolojiye indirgemiş olduklarından, devrimci Marksistler alelacele şu sonucu çıkartıyordu: Sosyoloji bilim değildir. Gerçekten de, SSCB'de sosyoloji toplumsal bilimler mertebesine yerleştirilmemiştir. Bu terim kullanıldığında ya toplumların bütünü hakkında genellemeler kast edilir ya etnografi,

toplumsal etik veya idari bilgiler. Özellikle Almanya'da tarihsel ve toplumsal bilimlerin bütününü, bilgi teorisini ve felsefeyi sosyolojiye indirgeyen ideologların (Weber, Mannheim, vb.) varlığı, tartışmasız bir argüman gibi gözükmektedir; böylece, sosyoloğun kendi disiplinini, konu ve yöntemini yerleştirmek ve belirlemek istediğinde karşılaştığı gerçek güçlüklerden, doğrudan inkâr yoluyla kaçınılmaktadır.

SSCB'de ve devrimci Marksizmde sosyolojinin yok oluşunun elbette daha derin bir anlamının olduğunu da ekleyelim. Marx'taki toplumsal ilişkilerin materyalist analizinin politik ekonomiyi (yenileyerek) nasıl aştığını gösteren Lenin'in önemli bir metnini burada daha önce hatırlatmıştık. *Soyo-ekonomik yapı* mefhumu, toplumsal ilişkileri (ya da toplumsal ilişkilerin kimi veçhelerini) inceleyen bilimsel bir sosyolojiyi dışlamanın ötesinde, bunu çağırır ve gerektirir. Oysa, *sosyo-ekonomik yapı* kavramının Marksist literatürden neredeyse yok olduğu ve yerini basitleştirilmiş bir şema olan *"iktisadi temel - siyasal üstyapı"*ya bıraktığı saptanabilir. Teorik olarak, Marksist düşünce ve yöntem yoksullaşmıştır. Pratik olarak, ne kapitalist toplum ne de oluşum halindeki sosyalist toplum somut biçimde incelenmiştir. Bir yandan iktisadi istatistiklerle, diğer yandan her iki "kamp"taki ideoloji ve siyasal aygıt üzerine (polemik ya da -tersine- övücü) mülahazalarla yetinildi. Burada son derce ciddi bir olgu vardır: Bizce, Marksizmin Stalinist yorumunun karakteristiği olan, *nesnellikten giderek büyüyen kopuş*.

Marksizmin bu dogmatik ve şematik basitleştirilmesi, sosyolojik araştırmanın ortadan kaldırılması, felsefenin basitleştirilmesiyle atbaşı gidiyordu. *Yabancılaşma* kavramı karşısındaki kuşkunun nedeni nedir? Marx'ın gençlik eserleri neden Hegelcilik diye inkâr edilmektedir? Marx'ı köklerinden koparma, olgunluk döneminin bilimsel eserlerini gençlik eserlerinden koparma eğilimi nereden gelmektedir? Siyasal eserlerini tarihleme ve Marksizmin oluşumunu bunlarla belirleme eğilimi nereden gelmektedir? Bunun arka planı analiz edildiğinde, basitleştirici ampirizmin, esnek öznelciliğin, doktriner ve otoriter dogmatizmin bulanık karışımı ortaya çıkar, ki bu, felsefi olarak, Marksizmin Stalinist yorumunun özünü oluşturmaktadır. Sovyet toplumunda *yabancılaşma artık olamaz, yabancılaşma söz konusu edilmemelidir*. Kavram, yüksek emirle, devlet aklıyla yok olmalıdır. Neden? Gerçekten de (iktisadi, ide-

olojik, siyasal) yabancılaşma ortadan kalktığı için mi? Kararname ile gerçeklik arasında, –propagandaya uyarlanan– ideoloji ile nesnel hakikat arasında, Stalin'in dile getirdiği ayrılık ancak daha da artabilir.

Bu Stalinist yorumu Fransa'ya taşıyan Marksistler –yalnızca eleştirisiz değil, her türlü eleştiri bocalamasını ihanet görüp infaz ederek– ne sosyolojiyi bilim olarak kabul edebilirler, ne felsefi bir kavram olarak yabancılaşmayı ne de mevcut haliyle felsefeyi kabul edebilirler. Onların indirgemesi, basitleştirmesi, şematize etmesi, dogmalaştırması gerekiyordu. Ve elbette, pedagojik ve siyasal olarak zaten basitleştirilmiş olan, zaten bir devlet ideolojisi olmaya yönelmiş olan Marksizm'in Stalinist yorumu[52] iyice zayıflar. Bu dogmatikler *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nde burjuva toplumunun kimi veçhelerini *sosyolojik* açıdan analiz etme teşebbüsünden başka bir şey görmezler; bu topluma karşı tutum ve tavır almayı görmezler. Onlar burada politik ekonomiden, hatta diyalektik ve tarihsel materyalizmden bir geri çekilme, bir inkâr gördüklerini sanmaktadırlar. (Sekter ve dogmatik Marksist eleştiri, genellikle, önce metinleri bağlamlarından ayırır, sonra da yazarın diğer eserlerinden ayırır ve böylece herhangi bir "formülasyon"u cımbızlama imkânı bulur.) Onlar, sanki ideolojik ya da politik eleştiri sosyolojinin içinde yok oluyormuş gibi, bu sosyolojik bakış açısını dar ve depolitize diye yargıladılar. (Sekter Marksizmin söyleyecek pek bir şeyi yoktur; her şeyi aynı anda söylemekte ve sürekli tekrarlamaktadır; talep ettiği şeyi hemen bulamadığında yazarın bunu kasıtlı olarak ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir!)

Bu saldırılar yazılı olmaktan çok sözlü, kulaktan kulağa ve yazarla söyleşerek değil, dedikodu şeklinde ifade ediliyordu.

İşte, yine de kitabı benimsemiş genç bir Marksistin yazdığı bir mektuptan alıntılar:

> "Eleştiriniz, içinde kimi zaman insanlığın altın çağının bir kalıntısını görüyor gibi olduğunuz gündelik hayatın düşkünleşmesi, saf bir yaşamın artan yabancılaşması teorisine dönüşüyor [...]. Üretimdeki yabancılaşma öncelikle emekçinin emek ürünlerinin bir bölümünden yoksun kalmasından ibarettir. Mistifikasyon (üstyapı) emekçileri üretim ilişkilerinin nesnel bir yorumundan

da yoksun bırakır. Bu üstyapı, bu ideolojik yabancılaşma karmaşıktır (insan ilişkilerinin din içinde hipostazı – bu ilişkilerin etik içinde doğrulanması – bu ilişkilerin sözde-toplumsal bilim içinde, egemen sınıfların politik ideolojisi içinde açıklanması, vs...). Fakat, toplumsal insanın, örneğin kölelikten serfliğe ve proleterliğe geçerken, büyüyen bir yabancılaşma sürecine maruz kaldığı söylenemez [...]. Sizin ifadelerinizden bazıları sizin için gündelik hayat analizinin ideolojik mistifikasyon teorisiyle başladığına inandırıyor [...]. Toplumun ve proletaryanın bilimsel incelenmesinin öncelikle ideolojilerin peçesini yırttığını, Marksizmin toplumun gündelik hayatını tarif ve analiz ettiğini söylüyorsunuz. Böylece, Marksizmi üstyapıların bir tür materyalist fenomenolojisiyle sınırlandırdığınızı ileri sürenlerin değirmenine su taşıyorsunuz [...]. Bir üstyapılar teorisi yaptığınızı belirtmenizde yarar olurdu [...]. Ayrıca, Marx'ın eserinin bütün bölümlerinin aynı önemde olduğunu söylüyor gibisiniz. Marksizmin bir bütün olduğu, dolayısıyla bir bilim ve bir felsefe olduğu yönündeki bu savınızdan, muarızlarınız size göre iktisadi olguların ve ideolojilerin aynı önemde olduğu sonucunu çıkardılar. Yine bu fenomenoloji suçlaması [...]. Buna yol açıyor!"

Bu mektup, fikirlerin ve (zaten asla açılmamış olan, asla açıkça sürdürülmemiş olan, asla derinleştirilmemiş olan) tartışmaların bulanıklığını iyice ortaya koyuyor.

Kısaca cevap vermeden önce, sekter Marksizmin pek de saygın olmayan bir başka polemik yaklaşımını burada vurgulamak uygun olur. Aslında, tarihsel olarak ya da güncellik içerisinde, Marksist düşünceyle Marksist düşünür birbirinden ayrılamaz. Mutlak Marksizm, saf anlamda Marksist düşünce yöntemi, tinin bakış açılarıdır, dogmatizmin yarattığı kendiliklerdir; bu dogmatizm, çelişkiler yarattığını ve buna sarıldığını bile görmez; Marksizm özellikle düşüncenin –her düşüncenin– tarihsel olarak, toplumsal olarak ancak kendi bağlamı içinde kendini gösterdiğini ileri sürmektedir. Ben (bu kelimeyi türsel anlamda ele alalım) Fransız Marksistiyim, Fransızca yazıyor ve düşünüyorum; Fransız kültürü tarafından yetiştirildim. Benim diyalektik düşüncemde, *analiz* için açık seçik, düzgün ve iyi eklemlenmiş fikirleri tercih ettiğim, çok da kafa yormadan görülebilir. Bende ras-

yonalist ve Kartezyen bir formasyon keşfedilebilir. Gerçekten de belli bir anda bu eğilimin, benim çıkış noktası olarak aldığım ama farklılaştığım materyalist ve diyalektik düşünceyle çelişkiye girmesi mümkündür; bunu biliyorum. Bu çatışmayı verimli biçimde çözümlemem ya da çözümlemiş olmam da muhtemeldir. Madem ki her şey çelişiktir ve ancak çelişkilerle ve çelişki içinde ilerler, böyle bir çatışmadan daha doğal ne olabilir? Ama, işte, sekter ve dogmatik Marksist! Kaşlar çatık, kuşkulu, küçümseyici ya da duygusuz bakışlar; hoşuna gitmeyen bir şeyi, bir uyuşmazlığı, bir imkânsızlığı arar: Hem Kartezyen hem Marksist olunamaz; Marksizm Kartezyencilikten hem teorisinde, hem de içeriğinde ve hedefinde kökten farklıdır. Dolayısıyla beni Kartezyen olarak tanımlayarak, beni sonsuza dek sabitleyecek, bana bir yafta yapıştıracak, beni Kartezyenlik direğine çivileyecektir. Bunu yaptığı için de kendinden çok hoşnut olacaktır: Marksizme ve proletarya davasına hizmet etmiş olur. Eğer karşılık verirsem, alnıma başka yaftalar, başka sıfatlar da yapıştırır. Aslında, bir sorunu, yani gerçek, dolayısıyla ben çözdüğüm ölçüde verimli olan bir çatışmayı çözümsüz antinomiye dönüştürmüş olur. Yaşayan gerçekliğe kendi yorumunu parazit bir ur gibi ekler. Marksizmin ve proletaryanın "bakış açısı" ile edinilmiş kültür ve ulusal gelenek arasındaki bir çatışmaya, "yeni" ile "eski"nin bakış açısı arasındaki çatışmaya farkında olmadan dahil olmuş olur. Bir bakış açısından diğerine ustalıkla sıçrayan sekterin sonradan postu kurtarabileceği doğrudur. Hatta "bakış açıları" arasında çelişki olmadığı cevabını bile verebilir; bu da doğrudur, çünkü çelişkiyi dahil eden ve ihtiyaç duyduğunda antagonizmaya kadar vardıran ve ihtiyaç duymadığında geri gönderen kendisidir! İşte burada diyalektik düşüncenin yozlaşma sürecini kavramaya başlıyoruz: "Bakış açıları" ve bir bakış açısından diğerine sıçrama.

Dolayısıyla, Marksizm dışında hüküm süren modalara yeni bir fikir dahil etmeye çalışanlara karşı çıkmak dogmatiklerde modadır. Fenomenoloji moda olduğunda, sınanmış "formülasyonları" yeniden-üretmeyen her fikirde fenomenoloji bulunur. Hegelcilik moda olduğunda, bu yaklaşımla, Hegelcilik, nerede görülmek isteniyorsa orada görülür, vs... Bütün bunlarda belki de kesinlikle doğru bir şey vardır; çünkü sonuçta fenomenoloji, Hegelcilik ya da Kartezyen ana-

liz de bizim etrafımızdaki ve içimizdeki bir şeylere denk düşmektedir. Böyle olmasa bütün anlamlarını yitirirler ya da asla anlamlı olmazlardı! Dogmatizmin en kötü yanlarından biri de budur: Hassas bir nokta bulduğunda, kolayca toptan mahkûm eder. Bunu da şaşmaz bir gereksizlik şemasıyla, eserlerin, durumların ve insanların diyalektik analizinin yerine geçen şaşmaz bir mantığı kullanarak yapar.

Dogmatizm, sayısız türü olan korkunç bir kötülüktür. Onun kökünü kazımak için köşe bucaktan kovmak, saklandığı fare deliklerinde onu kuyruğundan yakalamak gerekmektedir.

Yukarda aktarılan mektubun yazarının bu tür eleştiriyi reddederek başlaması hoştur; sonra da bunu kabul eder, hatta bu yönde daha öteye gider gözükmektedir, çünkü bir üstyapılar teorisinden başka bir şey olmayan bir üstyapılar teorisini benimser gözükmektedir. Dolayısıyla, dogmatizm ile teorik oportünizm, eklektizm arasında gidip gelmektedir.

Sekter eleştiri, gündelik hayatta belirdiği haliyle iktisadi ve ideolojik olanın siyasi bilinç düzeyine ancak devrimci kriz dönemlerinde yükseldiğini de unutur. Lenin, siyasi kriz analizlerinde bunu uzun uzun belirtmiştir. Bu durumda, toplumsal pratiğin, kendiliğinden bilincin, kitlelerin ve sınıfların yaşamının bütün öğeleri siyasal yaşamda yoğunlaşır ve toplanır. Bu anların dışında, toplumsal pratiğin veçheleri birbirinden ayrılır ve hatta aykırılık gösterir. Özellikle de iktisadi ve siyasal olan. Bundan böyle, gündelik hayatta, dolaysız ve ideolojik olan, bu veçheleri –iktisadi gerçeklik, mevcut politik üstyapıların eylemi, devrimci politik bilinç– aynı anda kapsayarak maskeler ve gizler.

Dolayısıyla gerçekliğe erişmek için peçeyi yırtmak gerekir; bu peçe, gündelik hayatta sürekli olarak tekrar tekrar doğar ve gündelik hayatı, onun en derin ya da en yüksek içerimleri olarak gizler.

Yine Lenin'den alıntı yapmaktan çekinmeyelim: *"Çıkış noktası –en basit, en sıradan, en yaygın, en dolaysız 'varlık': herhangi bir meta (politik ekonomideki 'varlık'). Bu metanın toplumsal ilişki olarak analizi. İki yönlü analiz: tümdengelim ve tümevarım – mantık ve tarih."*[53] Böylece, bu basit olgu –bir kilo şeker satın alan bir kadın– bir analiz gerektirmektedir. Bilgi, onun içinde gizlenen şeye erişir. Bu basit olguyu anlamak için onu tarif etmek yetmez; araştırma, gerekçelerin ve nedenlerin, özlerin ve "alanlar"ın iç içe geçtiğini keşfeder: Bu kadının yaşamı, bi-

yografisi, mesleği, ailesi, sınıfı, bütçesi, beslenme alışkanlıkları, parayı kullanma tarzı, fikir ve kanaatleri, piyasanın durumu, vb. Sonuçta, kapitalist toplumu bütünü içinde, ulusu ve tarihiyle kavrarım. Benim eriştiğim ve giderek derinleşen şey, yine de, başlangıçtaki bu küçük olgu tarafından kapsanmıştır. Gündelik yaşamın sıradan olayı o zaman bana ikili bir veçhe altında gözükür: Bireysel ve arızi küçük olay – son derece karmaşık, içerdiği ve kapsadığı çok sayıda "öz"den daha zengin toplumsal olgu. Toplumsal fenomen bu iki veçhenin birliğiyle tanımlanır. Bu olgunun sonsuz karmaşıklığının neden örtülü olduğunu ve görünüşteki alçakgönüllülüğünün –ki bu görünüş aynı zamanda onun gerçekliğinin bir bölümüdür– nereden geldiğini açıklamak kalır geriye.

Gerçekten de üstyapılar var mıdır? Yalnızca üstyapılar mı vardır? Hayır: Gündelik yaşamın ve toplumsal pratiğin her anından doğan üstyapılar söz konusudur; yukardan hazırlanmış olduklarından her an gelip buna dahil olurlar. Çünkü gündelik pratik de –bir bireyin gündelik pratiği, belirli ve tikel bir toplumsal faaliyetinki– dağınık ve parçalıdır; yine de üstyapıların topyekûn toplumla, bütün olarak toplumsal pratikle bir ilişkisi vardır: Parçanın içindeki bütünü (ve tersini) temsil ederler.

Dolayısıyla yalnızca üstyapılar söz konusu değildir. Aslında, *sosyoloji* söz konusudur, yani toplumsal ilişkilerin bir veçhesini, bu ilişkilerin bir kesimini inceleyen bir bilim.

Ve şimdi, bu incelemenin yeni okuru –ya da onu yeniden okuyacak eski okur– parçalar hakkında yargıda bulunabilir. Bu inceleme, temel bir saflıktan, altın çağdan (daha bilimsel terimlerle: ilkel topluluktan ya da kişiler arası dolaysız ve doğrudan ilişkilerden) gelme arkaik bir içerikten *yola çıkarak, büyüyen* bir yabancılaşma teorisi içeriyor muydu? Eğer böyleyse, yazar düşüncesini iyi ifade edememiş demektir. Yazar, toplumsal gelişme sürecinin felsefi olarak ikili bir veçhe içerdiğini düşünmektedir: *insanın büyüyen gerçekleşmesi* – ve de kapitalist toplum da dahil olmak üzere *büyüyen yabancılaşma.* Biri diğerinin içinde. Biri diğeri sayesinde. Bir yanda *nesneleştirme,* yani hem ürünlerin ve eserlerin insani dünyasında, hem de tarih boyuna oluşan insani güç ve iktidarlar içinde insanın giderek daha gerçek

olan nesnel varlığı. Diğeri ise dışlaşma, kendinden kopma, bölünme, yabancılık (bunlar da büyümektedir).

Kapitalist toplumda bu çelişik süreç –bu yırtılma– azami düzeye erişir. Bu toplum, onu ifade eden kavramlarla birlikte (örneğin klasik burjuva iktisadının keşfi olan *toplumsal çalışma*), tarihin ilerleyişini, geçmişi ve geleceği aydınlatır. Bu nedenle, *Kapital*'de onun bütünlük olarak[54] nesnel analizi önemlidir.[55] (İktisadi terimlerle) üretici güçlerin asla erişilmemiş gelişimi felsefi olarak insanın gerçekleşmesinin yeni bir evresi ve saptanabilir sınırı olmayan olasılıklar anlamına gelir. Fakat yabancılaşma burada da eksiksizdir. Bütün yaşamı kapsar.

Kapitalist toplumda para –metalar aracılığıyla insan varlıkları arasındaki ilişkilerin dışsallaştırılması– mutlak bir iktidar edinir. Ama bu iktisadi yabancılaşmadan başka bir şey değildir: *Fetiş-para,* insanların dışında nesneleşerek, kendi kendine işlev görür ve bu şekliyle, bir bilim tarafından –politik ekonomi– incelenen nesnelerin parçası olur. Bütünsel yabancılaşmanın ayrılmaz parçası olan bu iktisadi yabancılaşma, bunun yalnızca bir veçhesidir. Sonraki cilt bazı alıntılar içerse de, sorunu aydınlatmak için, burada, bu konu hakkında Marx'ın en önemli metninden geniş alıntılar yapacağız.[56]

## 7

## Yabancılaşmış Emek

"İşçi ne kadar çok servet üretirse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artarsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Şeyler dünyasının artan değeriyle doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası değersizleşir. Emek yalnızca meta üretmez; kendisini ve bir meta olarak işçiyi de üretir – ve bunu meta ürettiği oranda gerçekleştirir."

"Bu olgu göstermektedir ki emeğin ürettiği nesne –emeğin ürünü– emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir. Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir: Emeğin nesneleştirilmesidir. Emeğin gerçekleştirilme-

si, emeğin nesnelleşmesidir. Politik ekonominin ele aldığı durumlarda, emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için gerçekliğin yok olması şeklinde görünür; nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik, mülk sahibi ise yabancılaşma, başkalaşma olarak ortaya çıkar..."

"Dinde de durum aynıdır. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır. İşçi hayatını nesneye koyar; ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir... Emeğinin ürünü, kendisi değildir... İşçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş olduğu anlamına gelmez, onun dışında, bağımsız, ondan başka bir şey olarak var olduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır..."

"Politik ekonomi, işçiyle (emek) üretim arasındaki dolaysız ilişkiyi göz önüne almayarak, emeğin kendi içinde yatan yabancılaşmayı gizler. Emek, zenginler için gerçekten çok güzel şeyler yaratır – ama işçi için ürettiği yalnız yoksunluktur. Emek saraylar üretir – ama işçi için, çirkinlik.... Zekâ üretir – ama işçi için ürettiği aptallık, budalalıktır..."

"Ürün olsa olsa, üretici etkinliğin bir özetidir. Bu durumda, emeğin ürünü bir soyulma olduğuna göre, üretimin kendisi de hareket halinde soyulma, etkinliğin soyulması, soyulma etkinliğidir.* Emek nesnesinin yabancılaşmasında, emek etkinliğinin yabancılaşması, kendine başkalaşması özetlenir sadece..."

"Öyleyse, emeğin kendine başkalaşmasını** meydana getiren nedir?"

"Bir kere, çalışma işçinin dışındadır, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, inkâr eder, mutlu değil mutsuzdur... Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır. Çalışmadığı zaman kendindedir, çalışırken kendinde değildir... Dolayısıyla, bir ihtiyacın karşılanması değildir; sadece, çalışmanın dışındaki bazı ihtiyaçları karşılamanın bir aracıdır..."

"Dinde insan imgeleminin, insan beyninin, insan yüreğinin kendiliğinden etkinliği, nasıl bireyden bağımsız bir şekilde işliyorsa

* Bu cümledeki "soyulma" kelimesi Fransızcada "yabancılaşma" diye belirtilmiştir. (ç.n.)

** Burada da Fransızcası "yabancılaşma." (ç.n.)

–yani yabancı, kutsal ya da şeytani bir etkinlik şeklinde– işçinin etkinliği de onun kendiliğinden etkinliği değildir. Bir başkasına aittir, kendi benliğinin yitirilmesidir."

"Bütün bunların sonucunda insan (işçi) yalnız hayvansal işlevlerinde, yani yerken, içerken, çocuk yaparken ve olsa olsa evinde, giyiminde, vb. serbestçe etkin olabilir: insani işlevlerinde ise iyice hayvanlaşmıştır. Hayvansı özellikleri insani, insani özellikleri hayvansı olmuştur."

"Şüphesiz yemek, içmek, çocuk yapmak vb. aynı zamanda gerçek insani işlevlerdir. Ama onları başka bütün insani etkinliklerin alanından ayıran ve son biricik amaç yapan soyutlamada hayvansaldırlar."

"... Bu ilişki işçinin, kendine ait olmayan dışlaşmış bir etkinlik olarak kendi etkinliğiyle ilişkisidir; acı çekme olarak etkinlik, zayıflık olarak güçlülük, kısırlık olarak verimlilik, işçinin kendi fiziksel ve manevi enerjisi, kişisel hayatı ya da etkinlik dışındaki hayatıdır – kendine karşı dönmüş, kendisine ait ya da bağımlı olmayan bir etkinlik. Daha önce şey'in yabancılaşmasını görmüştük, buradaysa kendine yabancılaşmayı görüyoruz..."

"... Doğa, insanın organik olmayan bedenidir –yani, insan bedeninin kendisi olmayan doğa. İnsan doğayı kullanarak yaşar – bu demektir ki doğa onun bedenidir ve ölmemek için insan doğayla sürekli bir ilişki içinde olmalıdır. İnsanın fiziksel ve manevi hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır."

"İnsanı (1) doğadan ve (2) kendinden, kendi etkin işlevlerinden, kendi hayat-etkinliğinden yabancılaştırırken, yabancılaşmış emek, türü insana yabancılaştırır. Türün hayatını birey hayatının bir aracına çevirir. İlkin türün hayatıyla bireyin hayatını yabancılaştırır, sonra da soyut şekliyle bireyin hayatını, gene soyut ve yabancılaşmış şekliyle türün hayatının amacı yapar."

"Çünkü bir kere emek, hayat-etkinliği, üretici hayatın kendisi insana sadece bir ihtiyacı karşılamanın, fiziksel varoluşu sürdürme ihtiyacını karşılamanın aracı gibi görünmektedir. Oysa üretici hayat türün hayatıdır. Hayat-doğuran hayattır. Türün bütün özelliği –türsel özelliği– hayat-etkinliğinin özelliğinde bulunmaktadır; özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel özelliğidir. Hayat sadece bir yaşama aracı olarak görülmektedir..."

"Hayvan kendi hayat-etkinliğiyle doğrudan doğruya özdeştir. Kendini bundan ayırt etmez. Hayvan, kendi hayat-etkinliğidir. İnsan hayat-etkinliğinin kendisini isteminin ve bilinçliliğinin nesnesi yapar. Bilinçli bir hayat-etkinliği vardır. Doğrudan doğruya içine girip kaynaştığı bir gerekircilik yoktur. Bilinçli hayat-etkinliği insanı hayvanca hayat-etkinliğinden dolaysız biçimde ayırır. İşte bundan ötürü insan bir tür varlığıdır.* Ya da sadece bir tür varlığı olduğu için bilinçli bir varlıktır, yani, kendi varlığı insan için bir nesnedir. Yalnız bundan ötürü etkinliği özgür bir etkinliktir. Yabancılaşmış emek bu ilişkiyi ters çevirir, öyle ki insan bilinçli bir varlık olduğu için kendi hayat-etkinliğini, öz varlığını, varoluşu için basit bir araç yapar..."

"Ama hayvanlar yalnızca kendilerinin ya da yavrularının dolaysız ihtiyaçları için üretirler; ürünleri tek yanlıdır, oysa insan evrensel üretimde bulunur... insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir... insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir..."

"Demek ki insan ilk olarak dünyanın işlenmesinde, bir tür varlığı olduğunu gerçekten tanıtlamaktadır. Bu üretim onun etkin türsel hayatıdır. Bu üretim yoluyla ve bu üretim dolayısıyla, doğa insanın kendi eseri ve kendi gerçekliği olarak görünür. Dolayısıyla emeğin amacı, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir: çünkü kendini yalnızca bilinçte olduğu gibi ussal biçimde değil, aynı zamanda gerçeklikte, etkin olarak bir kere daha yaratır ve böylece kendi yarattığı bir dünyada kendini seyredebilir. Bu yüzden, insandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur ve onun hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü, organik olmayan bedeninin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür..."

"İnsanın kendi emeğinin ürününden, hayat-etkinliğinden, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, insanın insana yabancılaşmasıdır. İnsan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, öteki insanla da karşı karşıya gelmektedir."

"... Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir...."

---

* Fransızcada -metnin ileriki bölümlerinde de- "özgül, spesifik varlık." (ç.n.)

"İnsanın yabancılaşmasını sağlayan bu yabancı güç yine insandan... sömürücüden başkası olamaz..."

Marx demek ki yabancılaşmayı sömürüyle, ürünün bir kısmının bireysel ya da kolektif emekçiden (emekçiler sınıfı) üretim araçlarını elinde bulunduran birey ve sınıf tarafından alınması olgusuyla sınırlamamaktadır. Yabancılaşmayı birçok başlık altında analiz etmektedir:

a) emekçinin *nesne* olarak yabancılaşması (onu bir nesne yapan yabancı güç);

b) üretici faaliyetin, yani emeğin kendisinin (onu bölen, parçalayan) yabancılaşması;

c) özgül varlık olan, insan türünün üyesi olan –*insanileşmiş özgül ihtiyaçlar bütünü* olan– insanın yabancılaşması;

d) doğanın varlığı olan, *doğal ihtiyaçlar* bütünü olan insanın yabancılaşması.

Biraz ilerde, başka metinlerde, Marx yeni öğeler getirmektedir:

"Makine insanın zayıflığına uyum sağlayıp, zayıf insanı makineye dönüştürür."[57]

Ya da:

"İşbölümü, emeğin yabancılaşma içindeki politik-ekonomik ifadesidir."[58]

Dahası:

"Nasıl ki toplum insanı insan olarak yaratıyorsa, toplum da insan tarafından yaratılmıştır. Doğanın insani özü ancak toplumsal insan için vardır... Her insan hemcinsini yabancı bir güce bağımlı kılmaya yönelir; böylelikle, kendi bencil ihtiyaçlarını karşılayabilecektir... İnsanın yabancılaşması kendini şöyle gösterir ki, benim geçim araçlarım bir başkasınınkilerdir; benim arzumun nesnesi olan şey bir başkasının erişemediği mülk edinmedir; her şey kendinden başkadır; benim faaliyetim başkadır; ve son olarak –bu kapitalist için de doğrudur– insani olmayan bir güç her şeye hakimdir..."[59]

Bu metinler, toplumsal bilimlerle eklemlenmiş kavram, gerçeklik, *felsefi teori* olan yabancılaşmanın çokyüzlü, her yerde mevcut (üretici güçlerde ve toplumsal ilişkilerde olduğu kadar, ideolojide ve daha de-

rinde, insanın *doğayla* ve *kendi doğasıyla* ilişkisinde) niteliğini fazlasıyla göstermektedir.

Ana fragman (*"Die entfrendete Arbeit"*), Marx'a göre emeğin, yaratıcı olan insanın özünü oluşturduğunu göstermektedir: Kendi ihtiyaçlarını yaratan ihtiyaç varlığı ve yabancılaşmanın aşağıladığı, un ufak ettiği, bunalttığı şey özellikle emektir.

Yoksullaşma teorisi Marx'ta yabancılaşma teorisinin ayrılmaz parçasıdır. Bununla birlikte, bu iki kavram birbirinden ayrılır; dolayısıyla, onlara denk düşen olgular ayrı ayrı incelenmelidir, ikinci alan ilkinden daha geniştir. Yabancılaşma mefhumuna vurgu yapmak, sonuç olarak, yoksullaşma *eğilimi* teorisinin *a priori* inkâr edilmediği anlamına gelir. Marx'ın ifade ettiği iktisadi yasalar her zaman eğilime ilişkin yasalardır; başka güçler, başka faaliyetler ve başka yasalar tarafından engellenirler. Yoksullaşmanın analizi, tıpkı yabancılaşmanın analizi gibi, proletaryanın yaşamının, ihtiyaçlarının, bölgesel olarak, sanayi dallarıyla ve ülkelerle karşılaştırılmış bilimsel analizlerine dayanmadıkları sürece havada bir sav olarak kalır. Gelişim eşitsizliğinin başka yerlerde olduğu gibi burada da büyük bir rol oynaması *a priori* mümkündür. Yalnızca iktisadi olmakla kalmayan sosyolojik de olan (temel ya da farklılaşmış ihtiyaçlara, ihtiyaçların derecesine ve yapısına, eski ve yeni, hissedilmemiş ya da karşılanmamış ihtiyaçlara yönelik) bir analiz zorunlu gözükmektedir.

Marx'ın başka metinleri, ona göre devletin, bütün toplumsal yaşam üzerinde hüküm süren gayri insani gücü taçlandırdığını açıkça göstermektedir; devlet bu gücü sağlamlaştırmakta ve kutsamaktadır. *Siyasal* yabancılaşma (devlete özellikle toplum yaşamından yüksek bir yaşam atfeden *siyasal batıl inançla* birlikte), bir anlamda, en ciddi yabancılaşmadır. Bir başka anlamda, yabancılaşmaya karşı mücadelenin ("yabancılaşmadan kurtulma"), yardımcısı olan radikal eleştiriyle birlikte, en etkin, en gerekli, en doğrudan olabileceği alanı da belirler.

Marx'ın *işbölümünü* yabancılaşmanın nedeni gördüğü de açıktır. Oysa Marx siyasal devrimin, üstyapılar düzleminde –ne de sosyalizmin üretim ilişkileri düzleminde– işbölümüne son verebileceğini asla öngörmedi. Yalnızca komünizmin –süresini saptamadığı bir geçiş döneminden sonra– işbölümünü aşabileceğini öngördü. Geçiş süresince,

yabancılaşma biçimleri (örneğin hukuk ve elbette işbölümü) varlığını sürdürür. Dolayısıyla, Marx yabancılaşmanın alanını asla kapitalizmle sınırlamadı; sosyalizmi ya da proletarya devrimini asla yabancılaşmanın mutlak ve dolaysız sonu olarak görmedi.[60] Yabancılaşma, çelişik süreç olan "yabancılaşmadan kurtulma"yla birlikte, yeni biçimler altında sürer, hatta yeniden doğar. Ama biz burada sunumumuzun güncel anını, hatta bütününü aşan başka sorunlara yaklaşıyoruz. Çünkü bunlar felsefi sorunlardır: Felsefe, her gerçekleşmenin, her nesnelleşmenin, kendi derin olumsuzluğu olarak bir yabancılaşma içerip içermediğini sormaya kadar varır...

Dolayısıyla yabancılaşma teorisiyle işimizi bitirmedik.

Bunu yeniden ele almadan önce, bu teoriye bağlı, ama farklı bir güçlüğü aydınlatmak gerekir. Kitabının yayımlanmasından kısa süre sonra yazarın aldığı bir mektupta şöyle deniyordu:

> "Oyun, tiyatro, yaşam arasında bir analoji gösteriyorsunuz... Maske ve şahsın önemi üzerinde duruyorsunuz... Yeni insanı ne yapıyorsunuz? O, oyun ile ciddiyetin karşıtlığını aşmaz mı?... Bence o başkalarının karşısında maske takmaz; bu, ironinin maskesi bile olsa..."

Kurtuluş yıllarının güzel iyimserliği! Eski insan yok oluyordu, yeni insan tarihin başlangıcında, güzelliği ve tartışmasız sahiciliğiyle doğuyordu! Bu güzel ve saf imge ne oldu? Ya bu güzel ve saf inanç? Yeni insan, yeni yaşam; bu imgeler, bu umutlar, bu mitler, Kurtuluş sırasında, 1917 Ekim savaşçılarını harekete geçirmiş mitin, komünizme derhal (ya da hemen hemen derhal) geçiş mitinin yerini aldılar. Önemli olan şey, Kurtuluş umudu gündelik hayata yöneliyordu ve kaygıların ve kuşkuların minik ölçeğinde karşılaştığımız bu kopuş ihtiyacını toplum ölçeğinde ifade ediyordu. Ayrıca, bu saf beklentinin neden etik düzleme yerleştiğini de sorabilirdik. Oyunun ve maskenin kötü olmadığı estetik düzlemi bu kadar kolay neden terk ediyordu? Yaşamda tiyatro yoksa, artık yoksa, sanatta tiyatro olur mu? "Şahısların" –kendileri ve dünya için– mizanseni mi yoksa? Yeninin safça beklenmesi, estetiği etiğe belli belirsiz kurban ederdi. Şans ve şanssızlık olarak, bu mutlak etik sahicilik beklentisi kökten hayal kırıklığına uğramıştır ve bu estetik, büyük şanssızlıktan yararlanır – ödünleme çabaya değer. Olaylar

Shakespeareci soytarılığı ve trajediyi geride bırakmıştır; tarih Brecht tiyatrosundaki davalardan –yargıçların davası da dahil– daha ötedeydi. Rajk davasının mizansenine hangi teatral mizansen erişir? Kruşçev raporundan daha beklenmedik teatral olay olur mu? Stalin'in taktığı maske, oynadığı kişilik hangisidir?

*Yeni insan* bu kitapta hiç yok değildi. Ancak yalnızca tamamen gelişmiş, yabancılaşmayı tamamen kavramış *bütünlüklü insanın* kavramsal ve felsefi biçiminde ortaya çıkıyordu. Gündelik yaşamın eleştirisi, bu kavramı verili gündelik hayatla yakından karşı karşıya getirmekten kaçınıyordu. Filozof, eğilim olarak, dönemin naifliğinden neredeyse bütünüyle ve daima kaçar. Yeni insan, komünist insan, bütünsel insan terimlerini karıştırmak çok kolaydı. Başkalarına uygun düşen etiketleri onların alınlarına yapıştırmakta, bu sıfatları onlar arasında dağıtmakta yetkin olanları gördük zaten. Dogmatik kişi, büyük tarihsel hakikatleri gediğine oturtan kişi, geleceğin çağdaşı, dünya çapında tarihsel insan olarak yükselmeyi de bilir. 20. yüzyılın ortasında komünist *olduğu* için, kendini, komünist insanın bütün nitelikleriyle birlikte, gelecekteki komünist toplumun bir üyesi olarak görür (samimi eleştiri ve özeleştiri nöbetlerinde, en samimiler ve en saflar bu niteliklere sahip değiller diye kendilerine sitem ederler, bu ciddi maskeler altında bir dizi yeni komik karakter yaratılır).

*Bütünsel insan* kavramı Marx'ın kısa ibarelerinden kaynaklanır. Özellikle şundan: *"İnsan kendi evrensel özüne* (allseitiges) *evrensel biçimde, yani bütünsel insan olarak sahip çıkar."*[61]

Bu kısa ifade, felsefi evrensellik sorununu, insani gelişime ve bir diğer temel kavrama –mal edinme– bağlı olarak tanımlamakla sınırlıdır. Bu demektir ki, Marx'ın belirttikleri gerçek bir felsefe teorisi haline gelebilmek için açıklanmaya ve derinleştirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Özellikle, zorunluluktan özgürlüğe sıçrama ünlü teorisi, yukarda hızla nitelediğimiz ütopyacılık ve idealizmin yeni çeşitliliğini fazla kolaycı bir şekilde doğrular. Devrimin bütünsel eylem olduğu modern miti, radikal kopuş, mutlak yenilenme, burada argümanlar bulabilir. Dolayısıyla, zorunluluktan özgürlüğe ve yabancılaşmadan serpilip gelişmeye geçişe uzun geçiş süreçlerinin damgasını vurduğunu ayrıntılı

olarak belirtmek uygun düşer. Marksizm klasiklerinin biraz özlü bir şekilde "sıçrama" ya da "atılım" diye adlandırdıkları şey, geniş bir tarihsel dönemi işgal etmektedir ve çok sayıda problem ve çelişkinin çözümünü varsaymaktadır. Gayri insani tarihin sonu ve insani tarihin başlangıcı, süreksizlik öğeleri ile süreklilik öğelerinin, çökme ve büyümenin çoklu niteliklerinin, karmaşık niteliksel veçhelerin iç içe geçtiği bir oluşumun içini doldurur. Klasik nicelik ve nitelik şeması (sanki gerçeğin içinde bir nicelikten ve bir nitelikten başka bir şey yokmuş gibi) çok basittir. Geçiş insanı yanılmaz. Ayrıca geçiş her yanda saptanabilir. Kapitalist toplumda olduğu gibi (burada yine *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*'na gönderme yapıyoruz), sosyalist toplumda da. Gündelik yaşamın eleştirisi, "yaşamı", olduğu gibi, karanlık bir kendiliğe dönüştürmeden analiz eder; çatışan negatif öğelerle pozitif öğeleri inceler; yeninin içinde yeni çatışmaları ve yeni çelişkileri incelerken yeninin her yanda (az çok) olduğunu bilir. Dolayısıyla, yeni insanın kendini insan olarak oluşturabilmek için kendi çelişkilerini çözmesi gerektiğini bilir.

İnsan ve insanlık her zaman bir bütün oluşturmuştur: Çelişkiler, yani yabancılaşmalar içinde ve bunlar vasıtasıyla. Bütünsel *–somut* ve canlı *evrensel–* insana gelince, toplumsal gelişimin sonsuzluğuna bir sınır olarak kendini tahayyül edebilir.

Geçiş evreleri yabancılaşmanın felsefi kategorisine hangi ölçüde dahil olur? Bu soruyu sormak bile ilginin geçişe ve geçiş insanına doğru yer değiştirdiğini (ama bütünsel insana doğru ilerlediği ölçüde, yani yabancılaşma –belki de azami yabancılaşma– vasıtasıyla geçiş insanı "yabancılaşmadan kurtulduğu" ölçüde) gösterir. Dolayısıyla, felsefi kavramlarımızı somutlaştırmamız koşuluyla, bu kavramları koruyabilir ve bunları tarihsel ve sosyolojik olarak görebiliriz. Başlangıçta felsefi olan yabancılaşma kavramını iktisadi nesneler içinde bularak somutlamış olan Marx'ın başlattığı çalışma bu şekilde sürdürülür. Bu bizi, yabancılaşmadan doğan dolaylı bir bilinci ve "yabancılaşmadan kurtulma"ya yönelik en azından dolaylı ve karanlık bir çabayı belgelerde, eserlerde (edebiyat, sinema eserlerinde...) aramaya mecbur eder. Çünkü geçiş dönemi, felsefi kavramın yaşama ve bilince, kendiliğinden ya da dışardan sokularak girdiği dönem olmalıdır; yoksa hâlâ özgül anlamda felsefi olarak kalır.

Ne olursa olsun, gündelik hayat eleştirisi açısından, insanlığın iç bölünme ve çelişkilerinin aşılmasının, basit bir eylem olarak, belirleyici ve "eksiksiz" bir an olan devrimle çözülmediğini bilmek (ve kitlelerin de bunu bildiğini bilmek) çok önemlidir. *Bütünsel insan*, bizim görüşümüzün ötesindeki, uzak bir ufuktaki figürdür. Bir sınır, bir fikirdir; yoksa tarihsel bir olgu değildir. Bununla birlikte, mefhumu "tarihselleştirmemiz", onu tarihsel ve toplumsal olarak düşünmemiz gerekmektedir. Yoksa, dirimsellik ve bilinç berraklığı, çaba içinde soylu cesaret ve geniş yaratıcı coşku gibi o zamana kadar bağdaşmaz olan bütün niteliklere sahip, yeni, eksiksiz insanın tarihte aniden ortaya çıkışına inananların naif tarzında değil.

Bununla birlikte, bilginin diyalektiği bize bir "tarihselliğin" ve evrensel bir oluşumun olduğunu göstermektedir. Tarihsel olarak edinilmiş bilgilerin hepsi her zaman yaklaşıktır, tersinirdir, geçicidir: *Nispidir*. Yine de bu kısmi, bölünmüş, çelişik bilgilere yalnızca *mutlak* kavramı bir anlam verir. Mutlak, nispinin içinde (ve nispi de mutlağın içinde) ikili biçimde mevcuttur. Bir yandan, mutlak, tarihsel olarak bize verildiği haliyle nispinin *içindedir*. Her bilgi (her kavram, her önerme, her sav) kendi hakikat tohumunu içerir, ki bu ancak gelişimin ardından, bu gelişime dahil olarak, bu gelişime içkin çelişkilerin ardışık çatışmasına ve çözümüne varana dek nispi bir değişmezliği koruyarak ortaya çıkacaktır. Diğer yandan, mutlak nispinin *dışındadır*: Bilginin tamamlanması fikri, imkânsız olmakla birlikte bilginin eksiksiz oluşumunda içerilen tamamlanma, dolayısıyla sonsuzun sınırı (bütünsel sürecin asemptodu). Diyalektik olarak, mutlak, nispinin sonsuzdaki sınırıdır; yine de nispinin içinde mutlak *şimdiden* vardır. Sınırlı, çelişik ve öznel her bilgide, bütünsel nesnellikten bir şey vardır. Tarihsel olarak erişilmiş bilgilere yalnızca mutlaklık mefhumu ya da fikri bir *anlam* (yani hem *anlam* hem *yön*) verir. Bilginin *tarihsel* karakterini, bütünüyle nispileştirmeden yalnızca (materyalist) diyalektik gösterebilir. Bir gelişmeyi (bir ilerlemeyi) tanımlamayı ve aynı zamanda her ilerlemeden sonra doğan ve bilginin bir kesiminin tamamlanması için ileriye doğru adım attıran her keşif, her yasa ya da her teoriden sonra doğan yanılsamaları eleştirmeyi yalnızca bu sağlar. Bu da dogmatik tutumun "gnoseolojik" (bilgikuramsal) bir temelidir.

İnsanlığın durumu da aynıdır. İster felsefi olarak düşünmek ve hümanizmayı temellendirmek isteyelim, isterse de bu derinleştirilmiş düşünümü ihmal ve ret edelim, her durumda hümanizma olumsallığa ve tesadüfe terk edilir. İlerleme, insanlık içinde gelişme ancak *bütünsel insan* mefhumuyla anlam (yani hem *anlam* hem *yön*) edinir. Tarihin her dönemi, tarihsel olarak erişilen her evre bir bütün oluşturur; aynı şekilde, her kısmi faaliyet, pratikte fethedilen her iktidar; her *dönem de* kendi insan gerçekliği tohumunu taşır ve bu tohum, sonraki gelişim boyunca ortaya çıkar ve belirir. Aynı zamanda, *bütünsel insan* sonsuzda bir sınırdır.

Yalnızca evrensellik olarak konan bu sınır, çatışma ve çelişkilere rağmen, faaliyet alanları arasında –şiir ve bilimler, sanat ve bilgi, vb.– hâlâ potansiyel bir derin birlik olduğunu ileri sürmeye imkân tanır. Tıpkı bilginin, mutlak fikri olmaksızın, saf görececiliğe düşmesi; keza, bütünsel insan mefhumu olmadan, hümanizma ve teorik insanlık anlayışının tutarsız bir çoğulculuğa düşmesi gibi. Böylece, temel teori hem tarihin *içinde* hem de *dışında* olur. Bağdaşık bir diyalektik tarzda tarihle bütünleşir ve tarihin içinde bütünleşir.

Hegelci teori mi, yeni-Hegelci teori mi? Biraz bakalım. Hegel'e göre varlığın, tarihin, diyalektiğin mutlak temelinin İdea'nın yabancılaşması olduğu kesindir. Bu yabancılaşma, kendi sistemi içinde, gelişimin başlangıç ve mutlak koşuludur. İdea kendinden çıkarak kendine yabancılaşır, dağılmış *Öteki* olur, kendine karşı olmadan kendini kavrayamayan, sürekli yabancılaşan varoluşun kendisi olur. Varlığın yükselen evreleri (doğa, mekanizma, toplum, sanat, din, felsefe), İdea'nın kendi kendini ardışık bir şekilde yeniden kavraması olarak belirlenir. Bu evrelerin hiçbiri, bilincin bu tasvir ya da görünümlerinin hiçbiri, onun kendinde ve kendi için hakikati olmayı başaramaz. Dolayısıyla bu evreler yabancılaşma alanında kalır. *Böylece, Hegel'de çelişki yabancılaşmanın bir içeriminden başka bir şey değildir.* Başkasını ve kendini tanımak, kendini düşünmek, yabancılaştırıcı yeni çelişkilere yol açarak çelişkileri çözümlemektir.[62] İdea çelişkinin ve sonucunun motorudur. Hem kendine karşıt olandır hem de çelişkinin içinde kendisiyle birliğini bulmaya –ve düşünümsel olarak tanımaya– çalışan şeydir.

Mantığın hareketi evreni yeniden inşa etme iddiasındadır; aslında, İdea'nın alçalan ve yükselen yayılımlarını bulur ve tanır. Gerçeğin ve düşünümün (bilincin) mutlak başlangıcı gibi gözüken varlık, aslında hem aşağıda hem yukarda, aşağıdan ve yukardan, doğa, duyum, soyutlama tarafından ve Tin tarafından, İdea'nın mutlak sınırından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, öncelikle Hegel'de dünya yaratıcı olarak gözüken Mantık, aslında İdea'ya varmanın insani yöntemidir (ve bu nedenle, Hegelci anlamda İdea'dan ve mutlaktan kurtulamaz ve Marksizme geçmek üzere geri dönemez). Bununla birlikte Hegel'de, İdea'nın mutlak parçalanması –yabancılaşması– bu İdea'nın yaratması ve yaratırken kendinin bilincine varması (içinde *kendini düşündüğü* yansıması olması) için şarttır. Gerçeğin, yaşamın, bilincin (*mutsuzluğunun*) parçalanması da Hegelcilik içinde kesin bir veridir.[63]

Hegel'in bazı yorumcuları, faaliyetin ve bilincin bölünmesi, ayrılma ve parçalanması olan bu gerçek olguların gerçek yaşam içindeki somut analizini terk ederek mistisizme varırlar. Parçalanmanın mutlak bir dram olduğunu ileri sürerler: Mutlağın içinde bir dram. Onlara göre, bu mutlak dramı insani olgular açıklamaktadır ve bunlar kendi imgelerine göre anlaşılabilir. Hegelcilik-sonrası mistisizm "spekülatif-kutsal-cuma" vizyonunu geliştirir. Bu mistisizm, Hegel'in kavramları yeni bir şekilde birbirine bağlayarak irrasyoneli rasyonelleştirmeye çalıştığı; belli bir noktaya kadar başarılı olduğu ve bu noktanın ötesinde başarısız kaldığı; bu durumun, özellikle irrasyonel kalıntının mistik özünü ortaya çıkartarak onun teşebbüsünü sürdürmeye izin verdiği şeklindeki hipotezden yola çıkar.

Fakat, tersi yönde, Hegel'de –onun *sistematikleştirme* çabasına varana dek– bütünlüğü düşünümsel Birey'in içine kapatma teşebbüsünün bulunduğu da gösterilebilir; bu çabaya, onda, mistisizme karşı belirgin bir mücadele eşlik eder. Çünkü Hegelci sistemin şu anlamı ve şu hedefi vardır: Bireyin –filozof ve öğrencileri– düşünce yoluyla evrene hakim olmasını sağlamak. Sistem, aynı zamanda bu hedefin doğrulanmasıdır, bu Birey'in tarihidir. Marx Hegel'in çelişkisini çözerek, sistemin rasyonel öğesini korurken sistemini parçalayarak, onun çelişkili rasyonelleştirme çabasını sürdürdü. Marx, diyalektik aklın, özellikle, doğanın, pratik ve toplumsal faaliyetin, gündelik hayattaki

haliyle insanın oluşturduğu sözde irrasyonelden nasıl kaynaklandığını gösterdi.

Böylece, Hegel'deki irrasyonellik kalıntısı –yabancılaşma teorisi– tarihsel ve diyalektik materyalizmle bütünleşerek, hem pratik hem de rasyonel bir düzleme taşınır. Marksizmde, *yabancılaşma çelişkinin mutlak temeli değildir.* Tersine: *Yabancılaşma, insanın içindeki çelişkinin ve oluşumun bir veçhesi olarak ortaya çıkar.* Yabancılaşma, diyalektik zorunluluğun insan oluşumundaki biçimidir. Dolayısıyla Hegel çelişkiyi yabancılaşmayla açıklıyorken, Marx yabancılaşmayı diyalektik çelişkiyle açıklar. Ünlü altüst oluş, Hegelci diyalektiğin "ayakları üzerine konması" da bundan ibarettir. Bu dönüşüm yabancılaşma teorisini dışlamaz, onu da kapsar.

Feuerbach (radikal ve bütünsel bir felsefi eylem ya da kararla) insan yabancılaşmasına aniden son vereceğini sandı. Teolojinin, dinin ve metafiziğin, (İdea'nın değil) insanın yabancılaşmaları olduğunu ilan etti. Ama insanı bireysel fizyolojik bir varlık olarak kesin bir şekilde tanımlayarak –insanın diyalektiğini ve tarihselliğini reddederek– somut bir yabancılaşma teorisinin temelini ortadan kaldırmaktaydı. Aynı zamanda burjuva bireyi de antropolojik ilke olarak –düşünümsel olmayan önvarsayım olarak– kabul ediyordu.

Marx, materyalizmin Feuerbach'ta aldığı biçimi, onun antropolojik postulatını reddeder. Bu haliyle insanın doğanın basit bir parçası olduğunu düşünmez. Fakat, diğer yandan, düşünen insanın, düşüncesi yoluyla ve yalnızca düşünüyor olduğu için, doğanın dışında ortaya çıktığını ve doğanın üzerinde yükseldiğini ileri süren idealist postulatı da reddeder. Dolayısıyla, önceki felsefeleri, onların temsil ettiği insan figürünü ve insanla evren arasında onların tanımladıkları ilişkiyi aşar. Marx insanın özünü diyalektik olarak düşünmek ister: Aşma yolundaki doğa varlığı –doğaya hakim olmak için doğaya karşı mücadele eden doğa varlığı– doğadan çıkan, ama ortaya çıkışı ve doğa üzerindeki tahakkümü onu doğanın içine daha da derinden daldıran ve onun içinde kök saldıran bir tarzda doğadan çıkan varlık.

İnsanın tarihöncesinde (dolayısıyla şu ana dek) insan öncelikle doğanın bir varlığı oldu. Oysa, maddi ve biyolojik doğada oluşum kendini parçalanma, dağılma, dışsallaşma, karşılıklı dışlama ve imha olarak

gösterir. Doğal *başka varlık*, esasen düşman varlıktır. İnsanın doğal tarihi olan bu tarihöncesinde olup biten özellikle *buydu*. Fakat toplumsal varlık olarak da zaten *başka şey* oluyordu. Böylelikle, insanın doğal tarihi içinde, insanın içindeki doğa her zaman yeniden başlayan yabancılaşmasının, iç çelişkisinin derin nedeni ve sürekli mevcut sebebi oldu.

İnsanlığın bu tarihi bize yabancı olgu ve olayların bir bütününü sunar. Kurumlar, fikirler insanın dışındaydı; baskıcı, dışlayıcı, birbirleri karşısında çelişiktiler. Birbirlerini karşılıklı olarak yok ediyorlardı ve bunları aşmak için de yok etmek gerekiyordu. Ama yine de bu kurumlar, bu fikirler, insani pratik ve iktidarların kazanımlarının, gelişiminin kaçınılmaz ifadesi oldular; bunları düzenlemek, ifade etmek, bilinçli kılmak için zorunlu oldular.

Bu çelişki, insanlığın tarihsel gelişimi açısından Marksist düşüncenin göbeğindedir; fakat Marksist düşüncenin çelişkisi değildir.[64] Bu, tarihin bir iç çelişkisidir ve yalnızca genel yabancılaşma teorisi bunu aydınlatır. İnsanların, tarihin içine, kendi tarihlerinin içine kapanmışlarken tarihi nasıl yaptıklarını ve bu tarihi, bilmeden, körlemesine ve giderek daha fazla bilincine vararak, çeşitli ama çakışan birçok düzlemde (iktisadi, politik, ideolojik mücadeleler) nasıl yaptıklarını ve nihayetinde, isyanın, şiddetin ve keyfiyetin nasıl sadece görünüşte tarihin irrasyonel ve saçma bir faktörü olduğunu anlamayı yalnızca bu sağlar. Şeyler, en kötü taraflarıyla ilerliyor (yani bazı şeyler yok oluyor).

Bu parçalanma, mevcut haliyle doğanın insan üzerindeki nüfuzunun, insanın doğa üzerindeki büyüyen nüfuzu içinde korunduğunu gösteriyor. İnsanın ürün ve eserleri doğanın varlıkları gibi işlev görüyor. İnsanın *nesneleşmesi* gerekiyor ve toplumsal nesneler ona karşı dönerek fetiş halini alıyor. Kolektif özne olan insan doğa olarak varlığını sürdürür; bununla birlikte onu aşmaya çalışır ve böylece doğal (kendiliğinden, kör, zorunlu) biçimiyle çelişkinin aşılmış, tahakküm altına alınmış, bilinen ve hakim olunan bir hal alacağı kendi özgül ortamı oluşur. İnsan, aletin icadıyla ve çalışma yoluyla bir hayvan olmaktan çıktığında, tarihsel ve insani çelişkilerin içine girmiştir. Ama bu çelişkiler, özellikle de zorunlu ve kör nitelikleriyle, doğanın çelişkilerini sürdürmektedir; insan, bölünerek, parçalanarak, parçalanma yoluyla

insanlaşabildi: faaliyetler ve ürünler, iktidarlar ve fetişler, doğan bilinç ve kendiliğinden bilinçsizlik, örgütlenme ve isyan.

Yabancılaşma, felsefi olarak, hem nesneleşme ve dışsallaşmanın, hem de gerçekleşme ve gerçekleşmemenin ikili hareketiyle tanımlanır. Fakat hareketi diyalektik derinliği içinde görmek gerekir. *Gerçekleşen şey, aynı zamanda, gerçekleşmeyendir. Ve tersi:* gerçekleşmeyen –çözen, yok eden, inkâr eden– şey, aynı zamanda, aşarak gerçekleşendir. Engel, kaygı verici güçlük, rahatsızlık, görünüşte çözümsüz sorun, antagonizmaya kadar itilmiş çelişki, ilerleme anına damgasını vurur: Öne atılan adım, varolanın çözülmesinden daha yüksek bir düşünümsel bilincin ve gerçekliğin doğumu. *Olumlu olumsuzdur, ama en olumlu da en olumsuzdur...*

İşte, şimdi, bu oluşun özellikle çarpıcı –çünkü somut, pratik, canlı– bir ifadesi: *Bireyin ve toplumsalın dışsallığı ve içselliği.*[65]

Bunların birliği her toplumun temelidir; bir toplum bireylerden oluşur ve birey, yaşamının içeriği ve bilincinin biçimi içinde ve bundan dolayı toplumsal bir varlıktır. Oysa, ilkel toplumların dolaysızca hissedilen törenlerinden kendinin bilincinin (*özel* bilinç) canlı soyutlamasına varana dek, bu birliğin içinde yalnızca sakatlanmış, parçalı, tekil ifadeler varolur.

Birliğin ifadesi, bu birliği bölen ve sorunsal, istikrarsız, aşılmaya mahkûm kılan çelişkiler içine hapsedilmiştir. Toplumsal, birey için ve bireyin içinde, daima törenlerde, ayrıcalıklı söz ya da kelimelerde cisimleşir.[66] Bunlar hem anlam yüklüdür hem de başlı başına pek anlamlı değillerdir, dolayısıyla anlamsız ve semboliktirler.

Bireysellik, hangi açıdan ve hangi dönemden bakıldığına bağlı olarak, hem en somut hem de aşırı soyuttur. Tarihsel olarak hem en fazla değişen hem de en istikrarlı olandır; toplumsal yapıdan hem en bağımsız hem en bağımlı olandır. Buna karşılık, toplumsal, soyuttur; çünkü ancak kendisini oluşturan bireylerle tanımlanır; en yüksek somuttur, çünkü bu bireysel varoluşların birliğidir, onların bütünlüğüdür, çünkü onların yaşamlarının ve bilinçlerinin içeriğini belirler. Her birey için, bilincinin birliği ve bilincinin içindeki birlik, onun gerçekliğidir; geri kalanı ise yazgıdır, dışsallıktır, zorunluluktur. Bununla birlikte, toplumsal temelden ve içerikten yola çıkarak,

en mahrem bireysel bilincin birliği dışardan belirlenir. Böylece, en iç aynı zamanda en dıştır (örneğin *özel bilinç*) ve tersine, en dış en içtir (örneğin bir *"değer"* duygusu).

Geçmiş ideolojiler çok çeşitli soru ve sorunlara cevap vermeye, çoklu çelişkilere çözüm önermeye çalıştılar; ama özellikle şu soruna, şu çelişkiye: "bireysel-toplumsal." Bunu, daha derin ve daha umutsuz yeni biçimler altında, sonunda, yeni bir toplumsal içerik adına şiddetle ya da ufalanarak ortadan kalkana kadar yeniden yaratmışlardı. Örneğin dinler, teolojik ya da metafizik oluşumlar, insan ile kendisi arasındaki, insan ile doğa arasındaki, birey ile toplum arasındaki *sahici* uzlaşma denemeleri oldular. Bu çaba sayesinde hem kendi iç tutarlılıklarını, hem de bir edim, bir stil arayışı biçiminde topluma dahil oluşlarını elde ediyorlardı. Bir Tanrı'ya inanç ve dinsel coşku, insanlığın öğelerinin birliğini simgeliyor ve bu birliği insanın dışına yansıtıyordu. Aslında, ideolojinin bu birleştirici işlevi, tutarlı bir doktrin olarak kendini oluşturduğu ve bir yaşam tarzı aradığı dönemde, iyilik ve kötülük biçiminde, günah ve selamet biçiminde, şeytan ve tanrı biçiminde iç bölünmeyi sürdürüyordu. Kurum olarak din, kutsal ile dindışının ayrımı biçiminde ve baskı içinde toplumsal bir birliği sürdürüyordu. Doğayla doğrudan ya da dolaylı birliğe gelince, tefekkür vecdleri, ezilenler için, hatta ezenlerin de bir bölümü için düşünceyi çelen bir şeyden başkası değildi; erişilen mistik hallerin yoğunluğu gerçek güçsüzlüğü ve yaratıcı bir uyum yokluğunu belirtiyordu.

Birey ile toplum arasında yenilenmiş bir birliğin ortaya çıktığı dönemde, yabancılaşma bir antagonizma halini alır; özel bilinç ile toplumsal bilincin antagonizmasıdır bu. Aynı yabancılaşma modern toplumda başka biçimler almıştır. Bütün ile parçanın dışsallığı –ya parçanın bütünden üstünlüğü ya da bütünlüğün parça karşısındaki aşkınlığı– her belirtildiğinde, işlem bir ideolojiyle tamamlanır. İşte bu şekilde oluşan ideoloji etkilidir: Makine makine için ya da –tersine– insan makineye karşı, akıl akıl için ya da –tersine– yararcı bir tekniğe indirgenmiş sanat, vb.

*İnsanın kendisiyle birliği, yani özellikle bireyle toplumun birliği, bütünsel insan tanımının temel bir veçhesidir.*

Bu koşullarda ya tutarlı bir teoriyi reddetmek ve bu inkârın ifadesinden başka bir şey olmayan çoğulculuğu ilan etmek gerekir ya da *doğayı ve insanı* karşılıklı çelişkileri ve iç içe girişleri içinde, kendi hareketleri içinde kavrayan bir kategoriler bütünü oluşturmak gerekir.

Diyalektik materyalizmden önce, bütünsel olduğunu ileri süren (felsefi, dolayısıyla sistematik ve tutarlı olduğunu ileri süren) her "sistem", evrenin bilinçdışı toplumsal kategorilerle kavranmasını temsil ediyordu. Toplum, filozof için, genel olarak ideolog için, içeriğiyle ve düşünürün düşünmeye başladığı anda kendiliğinden aldığı ideolojik biçimler içinde naif bir şekilde kabul edilen bir veriydi; dolayısıyla onu derin önvarsayımları içinde kabul ediyorlardı. Örneğin Platon için kölelik, Descartes ve Spinoza için ticaret ve ticari kapitalizm; Hegel için burjuva birey böyleydi. Demek ki bu doktrinlerde ve onların içsel tutarlılık arayışında, çoğu zaman safsatalarla ya da mistisizmlerle maskelenmiş radikal bir ikiyüzlülük vardır: *Düşünülmeden kabul edilmiş veriler ve varsayımlar üzerine kurulu bir düşünce.* Kuşkusuz ki, felsefe tarihi dolayısıyla, 18. yüzyılda materyalizm ve idealizm adı altında belirginleşmesi gerekecek yönlerin (muğlak ve çelişik tarzda) kendini gösterdiği görülür. Ama bu, tarihsel ve toplumsal gelişimle ilişkileri içinde ideoloji ve felsefe tarihinin veçhelerinden biridir. Bir yanda geçmiş felsefeler ve tarihleri, diğer yanda Marksist felsefi düşünce, madde ve tin hakkındaki kolaylıkla sistematize edilen bazı savlardan bize çok daha zengin ve karmaşık gelmektedir. Kategorilerin oluşturulması, kendisi de karmaşık olan gelişimin bir başka veçhesini oluşturmaktadır. Çünkü kategorilerin pratik, tarihsel ve toplumsal bir kökeni vardı; aynı zamanda bunları ifade etmeyi, tanımlamayı, bağlantılarını belirlemeyi hedefleyen teorik bir oluşumdan geçiyorlardı. Özgül anlamda felsefi kategoriler toplumsal kategorilerden ancak *a posteriori* ayrılabilirler. Marx'la birlikte (*Politik Ekonominin Eleştirisi'ne Giriş*'te), burjuva toplumunun kendisini ve önceki sosyo-ekonomik yapıları eleştirisini ifade ettiği kategorilerin nesnelliğinin önemini daha önce saptamıştık. Örneğin *toplumsal emek* kategorisi. Toplum, gelişiminin belli bir derecesinde, onu ifade eden kategorilerin eleştirel incelemesine başladı: Bu, Marx (oluşumu ve bütünlüğü içinde kavranan burjuva toplumuna göre, dolayısıyla işçi sınıfının

varlığına göre) burjuva toplumu kategorilerinin eleştirisine giriştiğinde başladı. Böylece Marx, o zamana dek mutlak kabul edilen Birey'in burjuva karakterini tanımlar. Klasik iktisatçıların keşfettiği toplumsal emek kategorisi Marx'a göre *yabancılaşmış* emek kategorisi olur; ihtiyaç, *yabancılaşmış* ihtiyaç olarak ortaya çıkar; metanın ve paranın *fetiş* karakterine eleştirel düşünce yoluyla erişilmiştir; nesnelliğin yüksek ve belirleyici bir derecesi böyle tanımlanır. Bu kategorilerin kökeninin bilinciyle birlikte, insani öğelerin birliklerine gerçekten kavuştuğu; sonuç olarak, toplumun ve evrenin artık birbirine karşıt olmadığı, ama her birinin kendi özgüllüğünü koruyarak bir bütün içinde birbirine geçtiği, evrenin ve tarihin bağdaşık bir temsili mümkün olur.

Bu birliğin eksiksiz oluşumu, sanatın ve bilimin, keza felsefenin her alanında kategorilerin derinleştirilmiş ve sabırlı bir eleştirel analizini gerektirir. Bu devasa çalışmanın sürdürülmesi, henüz soyut olan şeyi daha iyi kavramayı ve henüz teorik ve ideolojik olan şeyi *gündelik hayat*a ve bilince daha iyi dahil etmeyi sağlayacaktır. Marx yalnızca esere başlamıştır. Özellikle de, önemi genellikle ya önceki eserler adına ya da *Kapital* adına ihmal edilen *Politik Ekonominin Eleştirisine Giriş*'te. Onun eseri bir model, bir rehber, bir fenerdir. Asla tamamlanmış bir sistem, geleneksel anlamda bir dünya anlayışı ya da görüş değildir!

Kategorilerin bu incelenmesi, ilişkilerinin ve teorik birliklerinin bu oluşumu, aynı zamanda, aşılmış ideolojilerin, bunların kavram ve kategorilerinin eleştirisini oluşturur. Özelikle de bireysel ve toplumsal olanın dışsallığını (yaşayan çelişkilerini) onayan ve bunu kurgusal bir dışsallık halinde, ya bireyselin yararına ya da toplumsalın yararına hipotez haline getiren ideolojilerin eleştirisidir bu.

*İdrak gücü* (ya da zekâ) ile *akıl* arasındaki Hegelci derin ayrım yeni bir anlam edinir. İdrak gücü, tarihsel ve teorik olarak, düşüncenin ve bilincin bir evresi olarak tanımlanır. Belirlenimleri karşılıklı bir dışsallık içinde analiz eder, ayırır ve yerleştirir; özellikleri ve ilişkileri tek tek belirler. Belirlenimlere maruz kalır; sınıf mücadelelerine, toplumsal yapısı ve baskıcı kurumlarıyla birlikte verili bir topluma ve verili bir kültüre göre bunları kabul eder. Evren üzerine tutarlı (mantıksal) bir söylem oluşturmaya –başaramadan– çalışır.

Diyalektik akıl idrak gücünü eleştirir, onun belirlenimlerini geçersiz kılar, ama çelişkiler dolayısıyla onun birliğini kavramak için bunu yapar. Kategorileri gerçek tarihsel gelişimleri ve bağlantıları içinde kavrar. Bu kategorilerin *eleştirel hareketiyle* tanımlanır. Bilinen, hakim olunan inkâr ve çelişki dolayısıyla, *evrensel olanın* ve *bütünlüğün işlevidir*. Kategorileri, içerdikleri mutlağı daha iyi kavramak için nispileştirir. Bununla birlikte, idrak gücü evrensel olan üzerine söylemini kapatmayı ve tamamlamayı hep umuyor olsa da, diyalektik akıl kendi eserini bitiremeyeceğini bilir.

*Yabancılaşma mefhumu idrak gücü düzeyinde ele alınabilir.* Herkes bunu önce bu şekilde alımlar, başlamak için kavrar, düşünmeye ve uygulamaya çalışır. Ama bu durumda sorun diyalektik aklın en yüksek düzeyine geçmektir: Mefhumu diyalektik olarak, evrensel ve somut biçimde, yani evrensel kapsamı içinde belirleyerek ve gündelik hayatın ayrıntıları içinde kavrayarak düşünmek.

Dahası, filozofun çabası tek başına felsefi bir düzlemde, ayrı bir bilinçte ya da alanda ya da boyutta kalmaz, kalamaz; toplumsal pratikten gelen teorik oluşumu ya pedagojik olarak ya da başka yollardan (şiir? edebiyat?) yaşama geri dönmelidir. Diyalektik düşünce yaşamın diyalektik bilincine yaşamın içinde dönüşebilir ve dönüşmelidir: Dolaylı ve dolaysızın, soyutla somutun, kültürle doğal kendiliğindenliğin birliği. Dolayısıyla, kültürün içinde, dilin içinde, belki de dünyanın direkt algısı içinde, her koşulda gündelik hayat içinde ideoloji ve özgül bilgi yerine geçecektir.

Sonuç: Yabancılaşma teorisi ve "bütünsel insan" teorisi gündelik hayat eleştirisi için yönlendiriciliğini korur. Toplumsal gelişimin bütününü temsil etmeyi ve yönelimini belirlemeyi bunlar sağlar. Bu oluşumun yoğunluğu içindeki durakları analiz yoluyla uygulamayı, ayrıntıya girmeyi ve bunu bütüne bağlamayı bunlar sağlar. Bununla birlikte, bu mefhumlar aşırı bir ihtiyatla kullanılmalıdır. Geleneksel felsefenin kullandığı kavramlar anlamında ontolojik bir anlam bunlara atfedilemez. Onların yersiz –spekülatif– kullanımı çok risk taşır; örneğin (sürecin bütününü ve sonsuzdaki sınırını ifade eden) bir *fikrin* bir *gelecek imgesine ya da* daha kötüsü önceden gerçekleşmiş bir *gerçekliğe* dönüştürülmesi bu türdendir. Üstünkörü bir Marksizm

geleceğe dair öngörüde bulunabileceğine ya da şimdiki zamanın –falanca koşullar içinde (sosyalist toplum ya da militan eylem) verili bireysel bir insan– geleceği temsil ettiğini ilan edebileceğine inanır.

Bununla birlikte, Marksist olmayan filozoflar, psikologlar ve sosyologlar tıpatıp aynı işlemi, –görünüşte– daha soyut biçimde de olsa gerçekleştirirler. İnsanın, insanlığın, toplumsallığın ya da tarihselliğin bir bütün oluşturduğunu ilan ederler. Aynı zamanda bu bütünlüğün zaten fiili, mevcut, tanımlanabilir ve tamamen kavranabilir olduğunu da belirtirler. Felsefi bir kategori olan *bütünlük* kategorisini eleştirel ve diyalektik olmayan bir tarzda, hem mantıksal hem spekülatif olarak kullanırlar. Bu durumda, kategorinin diyalektik kullanımıyla birlikte tutarlı bir şekilde sürmesi gereken araştırmalar birbirlerini dışlar. Ve farklı yönlerde birbirlerini etkileyerek, zıt sistemler olarak kendilerini gösterirler. Kimi zaman insan ve insanlık belirli bir yönelimi olmadan uzun bir tarih sahnesinde yol alır gibi belirir; tarih ve gündelik hayat karmaşık ama muğlak olarak, radikal olumsallığa ve saf görececiliğe teslim edilmiş olarak belirir; somut özgürlük figürü bireysel tercihlerin son derece küçük boyutlarına indirgenir ve tarihin anlamından yok olur. Kimi zaman tarihin amacı ve kişiliğin anlamı, geleneksel bir teolojiye bağlı olarak tanımlanır: Tanrı ve din, bütünlüğü, bütünsel yaşamı temellendirmektedir. Nihayet, kimi zaman da, yokluğunu saptamak için bütünlüğün fiili mevcudiyeti hipotezinden yola çıkılır; ve bu durumda, "bütünlüğü yok edilmiş bütünlük"ten söz edilir, ki bu da kırılmaya ve kopmaya, bölünme ve trajikliğe, bunları yücelterek vurgu yapar.[67]

Böylece, *tek tek*, yani spekülatif olarak, *praksisin* dışında ele alındığında, yabancılaşma ve bütünsellik teorileri Marksizmden çok uzak sistemlere, yeni-Hegelciliğe dönüşürler. Toplumsal pratikten ve analizinden yola çıkarak spekülasyona atılmaktan, ardından bir sözde-kavramla gerçekliğe geri dönmekten ibaret işlem, çelişik temsillerin çeşitliliğine yöneltir. Bunların dışsallığı yanılsama yaratır ve felsefenin zenginliğine inanılır, oysa ki önümüzde yalnızca felsefenin tutarsızlığının, güçsüzlüğünün ve sefaletinin imgesi vardır.

Sorunun diğer veçhesi: Tek başına, diyalektik olmayan tarzda ele alındığında, yabancılaşma kavramı dar anlamda bireysel manipülas-

yonlara uyum sağlar. Her önüne gelen bu kavramı ele geçirebilir ve falanca faaliyetin yabancılaştırdığını, dışlaştırdığını, şeye dönüştürdüğünü söyleyebilir. Örneğin çalışma, meslek. Ya da aşk, evlilik, çocuk. Elbette bu söylenenlerde doğru bir şeyler olacaktır, ama söz konusu kişi bu kısmi hakikatin üzerinde şaşkınlıklar, abartılar ve kaygı verici yorumlamalar inşa edecektir. Yanlış bir perspektif içinde, yabancılaşan şey bilgi değildir, bilgi yabancılaştırır; her ilkokul öğrencisi öğretmenin pedagojik tutumunun (özellikle gerçekten vasatsa) ve okuldaki yükümlülüklerin kendisini şeyleştirdiğini belirtebilir. Aynı şekilde, yabancılaştıran herhangi bir özel çalışma değildir ya da toplumsal çalışma da yabancılaşmış değildir, ama genel olarak çalışma yabancılaştırıcı görülür. Böylece, teori ve gündelik hayat eleştirisi, tembellik felsefesine dönüşür.

Böylece bu çetrefil ve ciddi teori kolaycı bir ilke halini alabilir; olumlu bir eleştiri aygıtı bir hiper-eleştirinin, tamamen olumsuz bir sözde-eleştirinin aygıtı olabilir. Hangi yaşam biçimi, hangi kısmi içerik tamamen yabancılaştırıcı olarak görülemez? Din kadar aşk da, tamamen soyut sanat ya da sanat için sanat kadar her türlü sanat da, baskıcı devlet kadar her toplumsal disiplin de, *özel* insan kadar yurttaş da, duyuların sistematik düzensizleşmesi kadar bilgi de böyle görülebilir. Kendini gerçekleştirme –az çok derin bir yabancılaşma içeren kısmi gerçekleşme– böylece bütünsel yabancılaşma olarak belirir ve öyle de olur. Yabancılaşma teorisi, hem spekülatif hem de keyfi biçimiyle, birkaç yıldan beri yaygınlaşmıştır; ama özellikle bu biçim altında kendini olumlamanın "özgür" ve boş haline imkân tanıdığı için yaygınlaşmıştır. Yani burjuva bireye ve aslında karamsarlığa, bireyciliğe bir geri dönüş görülür. Böylece, görünüşe rağmen, yeni-Hegelci çerçeveden çıkamıyoruz. Görünüşe rağmen; çünkü bu yorum, yalnızca politik eylemin ve devlet düzlemindeki faaliyetin yabancılaşmadan kurtulduğunu, insanı gerçekleştirdiğini ve bireyi insanlaştırdığını ileri süren politik ve devlet odaklı yoruma karşıttır. Aslında iki yorum (bireyci ve politik, anarşizan ve devlet odaklı yorum) birbirine bağlıdır; birbirine gönderme yaparlar, birbirlerini doğrularlar ve ikisi de Hegelci çerçevenin dışına çıkmaz.

Böylece, teori ve kavramlar (yabancılaşma, bütünsellik, bütünsel insan), ister istemez, ayrı doktrinler için buluşma yerleri, tartışma temaları ve de polemik vesileleri olur. Teorik ve ideolojik düzlemdeki bu durum ilave kaygıları da beraberinde getirir. Çağımızın sorunlarının, bütün sorunlarımızın merkezindeyiz.

Tehlike, felsefi kavramları ve kategorileri spekülatif olarak kullanmaktır. Bu durumda, meşru kullanımları nasıl belirlenir?

Marx örnek ve model vermektedir. Onda, yabancılaşma teorisi ve kavramı, felsefi anlamlarını koruyarak, düşüncesinin gelişimine dahil olurlar, dönüşürler. İktisat bilimi içinde *mevcut halleriyle* yok olduklarından, felsefi temel ve anlamları kalır. Yabancılaşma teorisi fetişizm teorisine (meta, para, sermaye fetişizmi) dönüşür. Toplumsal ilişkiler, aynı zamanda politik ekonominin de nesnesi olan bu iktisadi nesnelerce kapsanmış ve gizlenmiştir. Toplumsal faaliyetin ürünleri, şeyler olarak belirerek, fiilen insanlar üzerinde iktidara sahip şeyler halini alır.

Bizce, Marx'ın gençlik eserlerinde, özellikle *1844 İktisadi-Felsefi Elyazmaları*'nda, Marksist düşünce henüz tamamen oluşmuş değildir. Yine de tohum halindedir, yürüyüş, oluşum halindedir. Metinlerin yorumları elbette sorunludur, ama bu sorunları doğru ortaya koymak gerekir. Bizce, tarihsel ve diyalektik materyalizm *oluşmuştur*. Dolayısıyla, aniden, mutlak bir süreksizlikle, bir kopuştan sonra, X anında, Marx'ın eserinde (ve insanlık tarihinde) ortaya çıkmış değildir. Bu durumda yanlış sorunlar ortaya konulur. Böylece Marksizm de bir sistem olarak, bir *dogma* olarak sunulur.

Bu sav Marksizmin yeniliğini tartışma konusu etmemektedir. Tersine. Onu daha derin bir şekilde temsil etmektedir. Radikal bir yenilik, tam da yeni bir gerçeklik olduğu için, doğmalı, büyümeli, biçimlenmelidir. Keskin bir kopuş gerçek bir yaşama yer bırakmama, saf bir soyut fikre ya da dogmatik bir hükme yer verme ihtimalini taşır. Marksizme bir tarih koyan ya da tarihlemeye çalışan tez, onu kurutma, tek yanlı yorumlama riski taşır. Dahası, Marksizm kendi kategorilerinden –oluşum, gelişim– nasıl kaçabilir? Bu durumda, bir çelişki içine kapatılmış olur; daha kötüsü: Bilgisini sağladığı gerçekliğin dışında temsil edilir; bu gerçekliğe dogmatik olarak, dışardan dahil edilir.

Bu problemlerin felsefi bir yanı vardır; bir yorumlama, bir bilgelik aygıtı içerirler, ama aynı zamanda canlı araştırmanın da parçasıdırlar. Yalnızca metinleri karşılaştırmak yetmez; bu metinleri yaşayan gerçeklikle de karşı karşıya getirmek gerekir. Ortaya atılan problemlerin çözümü, genel olarak, önceden hazır değildir; ya da gerçek problemler ortaya konulmaz ve önceden oluşturulmuş dogmatik bir şemaya sahip olunur. Kaçınılması gereken hata, yanlış seçenek, Marx'ın gençlik eserlerini *abartmak* ya da *küçümsemektir*. Bunlar Marksizmi zaten içerirler, ama potansiyel olarak; ve asla *bütün* Marksizmi (zaten bu ifadenin iyi tanımlanmış bir anlamı yoktur) değil. Marx'ın düşüncesinin Minerva gibi Jüpiter'in kafasından doğduğunu ve ortaya çıktığını kabul etmek yanlıştır (ve anti-diyalektiktir, anti-Marksisttir); Marksizmin *Manifesto*'yla ya da *Kapital*'le başladığını kabul etmek de saçmadır. Gençlik eserleri, henüz iyi ortaya çıkmamış, iyi kullanılmayan, bulanık zenginlikler içerir. Yabancılaşma gibi felsefi kavramların terki ya da sonraki dönüşümü, bu mefhumların boş olduğunu, felsefenin politik ekonomiyle birlikte rolünün sona erdiğini kanıtlamaz. Bunları yeniden ele alabiliriz, toplumsal kökenlerine ve spekülatif yorumlarına karşı –Marx gibi– eleştirel tarzda yeniden kullanabiliriz. Dahası, Marx bize bunların metafizik kullanımının tehlikesini gösterdi. O bunları belirli bir bilime, politik ekonomiye kattı. Bu durumda sorun şudur: *Kapital*'de bir politik ekonomiden başka şeyler de vardır. Bir tarih vardır; *sosyoloji* (özellikle "sosyo-ekonomik yapı" temel kavramı) üzerine derin bilgiler vardır. Yabancılaşma kavramını özellikle bilim gibi oluşmuş bir sosyolojiye dahil etmek Marx'ın eserine ihanet etmek midir?

Kuşkusuz tarihçinin yabancılaşma kavramını nasıl kullanabileceği açık seçik belli değildir. Zaten bu hiçbir şey kanıtlamaz: Burada tarihçinin belki de söyleyecek sözü vardır, bu onun işidir. Aynı soru psikolog için, psikiyatr için de sorulabilir. Ama kavramın *sosyolog* için kullanımı açık seçik görülürse, bu kullanımın Marksist düşüncenin temel yaklaşımlarını sürdürmesi de *haklı olarak* düşünülebilir.

Yine genelleştirelim. Somut yaşamın içeriği, onunla çatışmaya giren, onu bastıran ve tözden ve köklerden bu şekilde yoksun kalarak, yıkıma doğru giden biçimler üretti. Biçim ile içerik ayrımı ne bugüne ne de düne tarihlenir; ideolojik mistifikasyonların çoğunda bulunur.

Üstelik diyalektik düşüncenin titizlikle kaçınması gereken bir hataya yer verir. Biçim ile içerik ayrımı onların birliklerini unutturma riski taşır. İçeriksiz biçim yoktur, biçimsiz içerik yoktur. *Böyle* bir içeriğe, ona bir biçim vermeden ya da analiz yoluyla içeriğine erişmek için mevcut bir biçimden yola çıkmadan erişmek imkânsızdır. Her içerik ve biçim ayrımı, bir yanılsama ve görünüş payı içerir; biçim açısından bir içerik yitimi anlamına gelir, yoksa biçimsel bir saflık ve yokluk değil. Tersine, içeriğin bu şekilde belirlenmesi, dogmatik bir iddia ve sıklıkla da bir güven suiistimali anlamına gelir. Bunu derken, görünüşte arınmış ve tamamen biçimsel olan biçimler, günümüzde (doğal olarak "düşünürler"in ve yazarların kaleminde ya da ağzında) kendine yeterli olmaya, içeriğin yerine geçmeye, onun yerine kendini koymaya çalışıyorlar. Bu, içeriğin imhasında ifade bulur. Bu aktif biçimlenme, bu durumda, içi boşalarak imha olan biçime karşı döner. Tabii eğer biçimle ilişkisi olmayan ve şekillenmek için aldatıcı bir terminolojiye ihtiyaç duyan, onun dışında bir "içerik" temsil etmeye hâlâ hizmet etmiyorsa...

Bu çatışmaların (eksik, geçici) bir listesini verelim:

a) *akla karşı rasyonalizm* (canlı, somut, diyalektik akla karşı, idrak gücü düzleminde kalan biçimsel rasyonalizm, burjuva entelektüalizmi);

b) demokrasi ve sosyalizm yolunda ilerleyen yaşayan *uluslara karşı ve kendi ulusuna karşı milliyetçilik* (eski "klasik" sağınki);

c) problemleri ve öncelikle kendininkileri çözen, gerçek, etkili, canlı *bireye* karşı *bireycilik* (tecrit olmuş ve kendi *özel* bilinci içinde ve kendisi karşısında kendini tecrit eden burjuva bireyin bireyciliği);

d) *derinleştirilmiş nesnelliğe*, çelişik bir gerçekliğin bütün veçhelerini, karmaşık oluşumunu, gizli eğilimlerini pratikle ilişki içinde kavrayan düşüncenin nesnelliğine *karşı nesnelcilik* ("nötr" ve "yansız" düşünceninki, "taraf"ı ve "karşı"yı sonsuzca tartan ya da bir bakış açısından diğerine sıçrayan, tecrit olmuş olgunun ve bağlamsız bilginin nesnelciliği);

e) *biçime karşı saf biçimin estetizmi* (sanatta tekniklik, tamamen stilistik ve plastik arayış), bütünüyle ortaya çıkarılmış soyutlama ya da *biçimcilik*;

*vb.*

Bu "-izm"ler listesi uzatılabilir. Burjuva toplumunda güncel düşüncenin, ideolojinin, kültürün genel eğilimini burada göstermek yeter. Faaliyetlerin çoğu tarafından belirli bir alanda ele alınan teknikçi ve teknokratik görünümün ve de bir içerik bulmak ya da yaratmak için çelişik emellerin, araştırmaların, çabaların varlığının maskelediği bir eğilimdir bu.

Bu genel biçimcilik, insan faaliyetlerinin ve güçlerinin hem karışık hem monoton, çoklu bir yabancılaşmasına; birbirlerinin dışında ve yaşayan insanın dışında yansıtılan biçimlerin eşlik ettiği ayrılıklarına denk düşmüyor mu? Bu genel bir yabancılaşmadır; bütünü içinde toplumsal yapıda meydana gelir ve bu yapının hareketinden kaynaklanır, ama her günün yaşamı içine ve bu yaşama doğru sürekli geri döner. Biz burada gündelik hayat eleştirisinde olası bir ipucunu elimizde tutmuyor muyuz?

*Yabancılaşma* mefhumunun soyut (tek başına, spekülatif) kullanımının tehlikesini göstererek işe başladık. Filozofun bunu kendi içinde oluşturma, yabancılaştırıcı ya da yabancılaşmış gerçek durumlar dışında inceleme hakkı yoktur. Felsefenin alanını tek başına bırakmaya hakkı yoktur. Mefhumu ve evrensel anlamını saptadıktan sonra, iyi tanımlanmış başka alanlara –politik ekonomi, sosyoloji– geçirmek ve özellikle mefhumu gündelik hayatın somut durumlarıyla karşılaştırmak gerekir. Yine de, burada, pratikten ve gerçek –çağdaş– durumdan yola çıkarak genellemeler bulabiliriz; yani bilginin, olguların saptanmasından ibaret olmasını ya da ampirizm ve pratikçilik içine düşmesini engelleyebiliriz.

Bu teorik oluşum, falanca faaliyeti temelde insani olarak ve filancasını da (hoş olmayanı, sıkıntı vereni) gayri insani, yabancılaşmış ya da yabancılaştırıcı olarak –karar ya da "seçim" yoluyla– belirtme hakkı vermez. Gündelik hayat eleştirisi yaşam sorunlarını basitleştirmez. Basit bir tesadüfi seçimle uygulanandan daha yüksek bir eleştiri ve özeleştiri bilinci gerektirir ve belirler. Bir etiği –ve kendi kişisel etiğini– yabancılaşma mefhumu üzerinde temellendirmek isteyen kişi, belirgin bir analiz aygıtına ve diyalektiğin incelttiği bir bilince sahip olmalıdır. Yalnızca böylece bütün toplumsal yaşamın labirentinde ve burjuva toplumunun cangılında yönünü bulabilir; keza, "yaşamasına

yardım eden şey" ile yaşamını karartan ya da durduran şeyi ayırt etmesi de mümkün olabilir. Böylece, belki herkes, hiçbir verimli görev ya da çatışmadan, yararlı riskten kaçınmadan *kendi* yaşamına katılabilir ve onu sevebilir.

Kısacası, felsefi düzleme, yaşam sınavının içinden geçmiş bir felsefeye geri dönüyoruz. Bir sosyoloji kadar bir etik de söz konusudur. Fakat, etik sorunları ele almadan önce, kavramlarımız bir sınava, bir doğrulamaya, derinleştirilmiş bir hazırlığa daha tabi tutulmalıdır.

## 8

## Felsefe ve Gündelik Hayatın Eleştirisi

Felsefe büyük güçlüklerden geçiyor; onunla birlikte filozof da. Filozof tek başına olmadığını söyleyerek teselli buluyor. Büyüme, buluğ krizi mi, ölümcül hastalık mı, diye kendi kendimize soruyoruz (biz, yani en başta, filozoflar).

Bu krizin en ilginç semptomlarından biri, felsefenin giderek artan önemidir. "Büyük sorunlar" üzerine görüş belirtmeye can atmayan var mıdır? Çeşitli bilimlerin uzmanları, eylem insanları, devlet adamları; her biri geniş mülahazalarda bulunmaya ve aynı zamanda görkemli bir şekilde kendini doğrulamaya can atıyor. Bu felsefe bolluğu içinde filozof yok olur; filozof ne kadar karanlık olursa, filozof olarak kalmak istediği ölçüde, o denli kaygı verici olur. Giderek daha fazla çekinilen biri olur. Felsefenin ideoloji –sınıfların, ulusların, halkların büyük mücadelelerinde silah– düzeyine yükselmesi kimi sıkıntılar içerir. Pedagojik ya da politik korkunç basitleştirmelere tabi tutulur. Onlarca yıl boyunca, diyalektiğin şematikleştirilmesine tanık olmak zorunda kaldık. Bu incelikli düşünce tarzının, Stalinist yorumda öncelikle güçlü kuvvetli bir popüler sağduyuya (bu, Stalinist yorumun güzel çağıydı, *Anarşizm ya da Sosyalizm* dönemiydi) indirgendiği, ardından kesin olarak belirlenmiş yedi maddelik şemaya indirgendiği görüldü: Diyalektik için dört madde, materyalizm için üç madde. Maddenin tanımıyla ve yansıma olan bilincin tanımıyla felsefe tamamlanır. Herkes

kendini filozof sanıyor ve elbette gerekli ama biraz hafif bu valizi eline alan, mücadele ve yaşam için neşeyle yola çıkıyor. Felsefe rolünü tamamladı. Dünya çapındaki genel kriz elbette Marksist olmayan felsefeden kendini esirgemedi (bu kesimden başladı); Marksist felsefeye de isabet etti. Ama semptomlar farklıdır. Bir yanda (Marksist olmayan) karanlık, jargon, tekniklik, yanıltıcı derinlik. Marksist tarafta ise sahte aydınlık, kendini düşüncenin ölçüsü olarak gören pedagoji, dogmatik kuruluk ve iskeletimsi şematikleştirme, ideolojik temaları ele geçiren propaganda. Felsefe can çekişiyor; felsefe öldürülüyor ya da filozof, büyüklükten yoksun bir harakiri içinde intihar ediyor.

Geçmiş dönemde, son yirmi beş yıl içinde, Sovyetler Birliği'ndeki filozoflar kör müydü, yoksa gözlerini mi yumuyorlardı, veyahut gayet iyi saklanmışlar mıydı? Gerçeğin hangi analizini ya da bir analiz için gereken hangi öğeleri getirmişlerdir? Hangi geçerli eserler vardır? "Formülasyonlar"ın yalnızca politik duruma göre değiştiği sözlükçeler, sözlükler, ansiklopediler bu türden eser olarak görülemez. Başka filozofların (örneğin Lukacs'ın; ama yalnızca o değil, çünkü okur bu kitapta bu hilelerden bazılarını bularak eğlenebilir!) genel tartışmaya bazı yeni fikirler katmayı başarmasını sağlayan hilelerini bu resmi ya da yarı resmi filozofların hanesine yazamayız. Günümüzde, en ihtiyatlı, en resmi "Marksistler" bile, bu dönemin yeni bir analizinin kendini dayattığını kabul ediyor. Oysa, Marksist felsefenin kuruması ve bu kurumanın aslında genişlemesi ve derinleşmesi gereken ülkelerde olması, gerçekleşen olgular bütününden ayrılamaz. Durumun bir veçhesi olarak analiz edilmelidir ve analiz bunu incelemelidir. Marksistler gözlerini açmalı ve bu olguya bakmalı ve bunu incelemelidirler: Marksizm *sıkıcılaşmıştır*. Hayal kırıklığı yaratmıştır, gençliği hayal kırıklığına uğratmaktadır, çünkü sıkmaktadır.

Filozof, yeryüzü ile tanrılar arasındaki –nispi ile mutlak arasındaki– aracılıktan ya da insan tipinden vazgeçemezse, ne rol oynayabilir? Kitleler son kertede yargıda bulunuyorsa, felsefe erişilebilir oluyorsa ve güce dönüşüyorsa, politik şef filozof olarak –Lenin gibi sahici ve tartışmasız büyüklüğe eriştiğinde, meşru bir şekilde– konuşabiliyorsa, filozof ne işe yarar? Cenaze töreni düzenleyicisi midir, geçmişi gömen midir, yani yok olup gitmiş felsefenin tarihçisi midir? Gerçek bilginle-

rin izini güç bela takip eden ikinci el bilgin midir? Vulgarlaştıran, sözlükçeler ve el kitapları imal eden biri midir? Bu, bir saatlik çabaya bile değmez. Filozof da kendinden kuşku duyar. Şan ve şöhrete, büyük tirajlara, servete erişen sözde edebiyatçıların gerisinde kalır. Edebiyatın ya da politikanın cazibesine kapılır ve felsefeyi –onu da– yavanlığa, vasatlığa terk eder.

Böylece, burada, "gündelik hayat eleştirisi"nin anlamını sorgulamaya gelmiş oluyoruz. Filozofları yaşamın ve problemlerinin –mütevazı yaşam– karşısına yerleştirmek ve onlara, bu insan malzemesine gömülmüş olarak, ona hakim olmaya, zarfın içindeki değerli mücevheri çıkarmaya katkıda bulunmayı önermek, bir açılım ve bir yönelim midir? Klasik felsefe karşısında gündelik hayat eleştirisinin yeri neresidir? Felsefi disiplin olarak kabul edilen gündelik hayat eleştirisine Marksist felsefede yer var mıdır? Uzmanlaşmış bir disiplinin dar anlamında *sosyolojik* bir girişim midir bu, yoksa destekleyen somut içerikler ya da toplumsal nesneler bütünüyle birlikte *felsefi* anlamı olan bir girişim midir?

Yabancılaşma kavramının ve *güncelliğinin* (kelimenin diyalektik anlamında) incelenmesi yeterli olmaz. Çünkü burada faaliyet olarak felsefe söz konusudur; kavramlar bütünü olarak ve bu kavramların oluşumu olarak felsefeden çok mevcut haliyle –işleviyle, konumuyla– felsefe.

Felsefe, faaliyet olarak, vaktiyle özellikle istisnai ve yüksek faaliyetlerin (insanların boş vakitlerine ayrılmış faaliyetlerin)[68] parçası oldu; böylece, gündelik hayattan çıktı. Böylece zımnen ya da açıkça, bir gündelik hayat eleştirisini içerdi. Bu faaliyetler arasında şunları belirtebiliriz: düş, hayalgücü, sanat, oyun, ahlak, politik yaşam, vb.

Bu faaliyetler karşısında gündelik hayat öncelikle *olumsuz olarak* tanımlanır. İnsandan ve insanlıktan son derece uzmanlaşmış meşguliyetleri düşünce yoluyla (bir tür soyutlamayla) çıkartalım, geriye ne kalır? Görünüşte çok cılız bir tortu. Gerçekte bu sözde tortu, incelememizin gizli zenginliğini gösterdiği bir "insan malzemesi"ni tanımlar. Yüksek faaliyetler bundan doğar; hem bunun doruk ifadesidirler hem de doğrudan ya da dolaylı eleştirisi ve de "yabancılaşmadan kurtulma"ya yönelik –az çok bilinçli ve muzaffer– bir çaba içeren yabancılaşma.

Bir eleştirinin hedefi, bu faaliyetlerin bakış açılarını ve dolaylı eleştirilerini sistematikleştirmek midir? Ya da tersine, bunları sistematik olarak dışlamak ve gündelikliğin övgüsüyle bunun istisna anlarını ayırmak mıdır? Ne biri ne de diğeri. Bu sonuncu hedef, gündelik hayatı bayağılığa terk eder; felsefe içinde bir tür popülizm getirir; böylece sanata, bilime, ahlaka ve felsefeye, insanüstü, dolayısıyla insanlıkdışı "dünyalar" oluşturmak gibi aşırı bir ayrıcalık verir. Dolayısıyla bu yorumu kesin olarak reddedelim. Bununla birlikte, ilki, olasılığı tamamlanmış olanla karşı karşıya getirmekle ve kendi soruşturmasını yapmak ve yargılamak için şiirde ya da oyunda, veyahut ahlakta gündelik hayatın dışında imgeler bulmakla yetinir. Gündelik yaşamın dolaylı eleştirileri olarak kabul edilen geçmişin eserlerine pek az şey ekler. Dolayısıyla, ne biri ne diğeri. Yine de, her ikisi birden. Çünkü ne içeriğin, "insan malzemesi"nin (gerçekleşmiş ya da potansiyel) zenginliğini terk etmek olur; ne de daha yoğunlaşmış, daha yüksek anlara erişenleri yitirmek. Demek ki sorun, bu faaliyetlerin ve bu gerçekliklerin karşılıklı ilişkisini tanımlamaktır: Mütevazı anlar ile yaşamın en yüksek anları.

Yüksek, farklılaşmış ve son derece uzmanlaşmış faaliyetler görünüşte gündelik hayattan asla ayrılmış değildir. Onların ayrılma bilinci özellikle bir bağ içeriyordu; yalnızca böylelikle, üste çıkarak, gündelik hayatın dolaylı ya da zımni bir eleştirisini içeriyorlardı. Örneğin 18. yüzyıl Fransız felsefesi, edebiyatı ve sanatı, ahlak ve politika, burjuvazinin *gündelik hayatına,* yeni bir arayış olan mutluluk, haz, lüks, kâr ve iktidar arayışına denk düştü. Örneğin 17. yüzyıl rasyonalizmi "akıl kitapları"nın ifade ettiği gündelik tutuma denk düştü. Yine örneğin bilgin, en mütevazı teknisyenin, en sıradan aygıtın bile bir yerinin olduğu uzun bir deneyimi bir formül ya da yasada özetler.

Bununla birlikte, görünüm (her görünüm gibi) belli bir gerçeklik içerir. Gerçekten de, uzmanlaşmış faaliyetler (faaliyet olarak, "ürünleri"yle, eserleriyle birlikte) gündelik hayatın dışına ve üzerine yükseliyordu. Ancak bu dışsallık vasıtasıyla ona hakim olarak onu özetleyebildiler, anlam ve sonuçlarını toparlayabildiler. Yaygın ve belli bir noktaya kadar temellere dayalı bir imge, yaratıcı anları zirvelerle, gündelik zamanı ise düzlükle ya da bataklıklarla karşılaştırır. Okurun bu kitapta bulacağı imge kabul görmüş metafordan farklıdır.

Gündelik hayat burada besleyici toprak olarak görülür. Çiçeksiz ya da ağaçların görkeminden yoksun bir toprak, yolu oradan geçeni hüzünlendirir; ama yine de çiçekler ve ağaçlar, yaşamı, gizli zenginliği olan toprağı unutturmamalıdır.

Gündelik hayatın içinden çıkan geçmiş eserlerdeki dolaylı gündelik hayat eleştirisi çoğu zaman onun *değersizleştirmesi* halini aldı. Çiçek derlemek isteyenler ve çiçekten başka bir şey istemeyenler toprağı pisletici buldu. Pratik her zaman "saf" düşüncenin, hatta aşırı biçimi olan saf tefekkürün tabanı ve temeli oldu. Tefekküre dalan kişi, gündeliklik, kalabalık, kitleler, yani "paranteze alarak" uzaklaştığı ve boş yere kavuşmaya çalıştığı her şeyi değilse neyi düşünür uzaktan?[69] Bununla birlikte, durum tersine döner. Gündelik yaşamın söz konusu yüksek faaliyetleri (ve sonuçlarını: *ideolojileri*) de eleştirdiği bir gün gelir. İdeolojilerin gündelik hayatı değersizleştirmesi tek yanlı, yanlı ve kısmi olarak belirir. Doğrudan bir eleştiri dolaylı eleştirinin yerini alır. İşte bu doğrudan eleştiri, olumlu içeriğin rehabilitasyonunu, yeniden gün ışığına çıkarılmasını kapsar.

Emekçinin, insani bir varlık olarak, nasıl bir bütün olduğunu zaten göstermiştik. Onu bu şekilde kabul etmek, özellikle, özel yaşamın ve boş vaktin insan faktörü ile teknik faktörünün *ayrılmasını* dışlar; ama bu bütünün öğeleri arasındaki *çelişkilerin* analizini yapmaz. Modern sanayi çalışmasının parçalı niteliği, hem işletme içindeki küresel çalışmanın hem de toplum içinde bütünsel çalışmanın toplumsal karakterini (çalışmanın ve üretim ilişkilerinin büyüyen *toplumsallaşması*) kapsar ve maskeler. Keza, çalışmanın *toplumsal* karakterinin bilinci emekçiye, büyük ölçüde, *kendi* bireysel çalışması karşısında dışardan gelir. Özellikle de politik yaşamından. Emekçinin *kendi* çalışmasından yola çıkarak ve çalışmasını ve kendi yerini anlamak için beklediği, talep ettiği bilinç yalnızca çalışmasından gelmez. Emekçinin yaşamını çok sayıda veçhesi, çatışmaları, çelişkileri içinde incelemeliyiz. Emekçinin bilinci –kendi pratik deneyiminin içeriğiyle birlikte– çok sayıda ideolojik öğe içerir; bunların kimi zaman temelleri vardır, kimi zaman yanıltıcıdır; kimileri gecikmiştir (örneğin köylülükten ya da zanaatkârlıktan gelir); diğerleri ise kapitalizmin kısmen aşılmış nesnel koşullarından gelir (rekabetçi

kapitalizmde "serbest" çalışma sözleşmesi, sınıf mücadelesinin "klasik" biçimleri); kimileri ise kapitalizmin yeni koşullardan gelir (tekeller ve kapitalizmin tekelci biçimiyle çelişki halindeki yeni içerik – sendikal eylem ve sınıf mücadelesinin "klasik" biçimleri); diğerleri sosyalizmden ve nihayet diğerleri de bireysel sınırlardan ya da söz konusu emekçinin mensup olduğu grubun sınırlarından (korporatizm, meslek ruhu, vb.) gelir. Emekçinin yaşamını bütünü içinde ele alırsak, çalışması ve çalışma karşısındaki tutumu, *bütün* toplumsal pratiğe, bütün deneyimine, boş vakitlerine, aile yaşamına, kültürel ve politik özlemlerine, keza sınıflar mücadelesine bağlanır. Dahası, bu "bütün" belirli bir ülkeye ve ulusa, toplumsal gelişimin ve belli bir ihtiyaçlar bütünü içeren uygarlığın belirli bir düzeyine dahil olur. Böylece, gündelik hayatın eleştirisini yeniden buluruz.

Şimdi çok belirgin bir başka örnek ele alalım: *Politik* faaliyet. Zaten yerleşmiş olan otoriteye ya da oluşmuş hukuka, mistifikasyon ve şiddete dayanıyor olabilir. Ya da bilgiye. Bilgiye dayandığı ölçüde, gündelik hayata en titiz dikkati gerektirir. İlerici ya da sosyalist politik insan, dolaysız çıkarlarını ya da temel çıkarlarını savunduklarının yaşamını ve ihtiyaçlarını bilmelidir. Eğer bundan uzaklaşırsa, sıfatını yitirir. Bunları bildiği ölçüde ilerici ya da sosyalisttir. En mütevazı sorunlar olan konut, çöp, çocuk bahçesi, ulaşım vb. sorunları, devletin dönüşümüne dek giden talepler hiyerarşisinde yer alır. Politik insanın yeteneği, herhangi bir anda etkinliğini temel olana doğru yönlendirerek, bu hiyerarşinin öğelerini yerli yerine koymaktan ibarettir.

Bununla birlikte, politikanın hakikati gündelik hayatın bilgisini ve gerekliliklerinin eleştirisini içeriyorsa, buna karşılık, gündelik hayat her politikanın eleştirisini içerir. Politik yaşam, tanım gereği, toplumun stratosferinde cereyan eder: Devlet alanında ve devlet düzleminde. Politik yaşam hem soyut hem de somut sorunlar ortaya koyar; kendine özgü teknikleri bu sorunlara tamamen somut bir nitelik (hukuksal, mali, bütçeyle ilgili, vs. sorunlar) veriyor gibidir. Yine de bu sorunların soyutlanması hem çok sayıda insan yaşamını ve çıkarı tartışma konusu etmelerini hem de önerilen çözümlerin sınıf karakterini gizleyebilir.

Daha genel olarak, modern devlette yurttaş, *özel* insandan ve *üretken* insandan ayrılmış olarak, kendisi karşısında dışsallaşır. Kendini

toplumsal olarak gördüğü politik bir topluluk içinde yer alır. Hem oradadır hem de başka yerde. Yurttaş –kamusal işlerden haberdar, kanaati güdülenmiş, yasaları bilen insan– politik bir kurgu olur; çünkü nasıl ki zorunlu hukuksal kurgular varsa ("*kimse yasayı bilmediğini iddia edemez*") politik kurgular da ister istemez vardır. Somut demokrasi burada politik kurguların rolünün asgariye indirgenmesiyle tanımlanır. Yurttaşın kendi gündelik hayatı karşısındaki dışsallığı, modeller, tapınmalar, putlaştırmalar, fetişizmler şeklinde ister istemez onun dışına yansır. Nerede doğarsa doğsun, kişilik kültünün politik bir anlamı vardır ve fazladan eklenmiş bir ideolojiye indirgenemez; devletin doğasına bağlıdır; hem demokrasi anlamına gelir, hem de demokrasi eksikliği: Ezici bir gerçeklik olma riski taşıyan politik kurgudur. Yurttaşın dışsallığı ve gündelik hayatı karşısında kendinin dışına yansıması, bu gündelik hayatın parçasını oluşturur.

"*Gerçek insanı soyutlayan modern devletin felsefi kavranışı, yalnızca bu modern devletin gerçek insanı soyutlamasıyla, yani bütünsel insanı hayali bir şekilde tatmin etmesiyle mümkün kılınmıştır,*" der Marx, *bütünsel insandan* bize söz ettiği ender ve değerli metinlerden birinde.[70] Ve monarşik devlet için, aydın despot için, Hegel'in etik olarak kurulmuş devleti için geçerli olan şey, toplumun üzerinde yükseltilen her devlet için de geçerlidir. İktidarı elinde tutan insan, tek "bütünsel insan" olur ve aynı zamanda her birey için bütünsel insanın kurgusu, aldatıcı imgesi olur. Bu analizden Marx, devlet hakkında önemli bir sonuç çıkarmıştır:

> "İnsanın özgürleşmesi, ancak gerçek bireysel insan soyut yurttaşı emdiğinde, ampirik yaşamı içinde, sınai çalışması içinde, bireysel ilişkileri içinde bireysel insan olarak türsel bir varlık olduğunda, böylece, 'kendi güçlerini' toplumsal güçler olarak gördüğünde ve bunları bizzat kendisi böyle örgütlediğinde ve sonuç olarak, politik iktidar olarak toplumsal güç kendisinden ayrılmadığında gerçekleşecektir."[71]

Devletin olduğu yerde, bireysel insan kendi genelliğini, türsel insan varlığını devlette bulur; bunu da kurgusal bir topluluğun hayali üyesi olarak gerçekleştirir. Her sınıflı toplumda bir sınıfın bir diğerine

dayattığı kısıtlama, bütün üzerinde hüküm süren gayri insani gücün daima parçasıdır. Bu düzlemde birey, "*kendi gerçek bireyselliğinden soyunmuş ve gerçekdışı bir genellemeyle dolmuş*" (Marx) olduğunu görür. Devletin devasa kütlesi karşısında birey kendini nasıl görür? Minnacık bir tane gibi, bir gölge gibi. *Kendinin* gerçekdışı görünümü olur; ama politik kurgu aynı zamanda, mutlak bir çelişkiyle, bencil birey ve kişisel çıkarların taşıyıcısı olan *özel* insanı en yüce gerçeklik olarak kutsar. İkiye bölünme, bencilliğe gerçeklik ve yurttaşa da soyut biçim atfeder. Dolayısıyla burada, devletin doğal temeli, gerçek toplumsal yaşam –"*ihtiyaçlar dünyası*" ya da özel hukuk– eleştiriye tabi olmadan ve bütünüyle dönüşmeden, politik devrim olabilir. Politik dönüşüm bu öğelerden bazılarında, bunları birbirinden ayırdıktan ve sonuç olarak öğe olarak belirledikten sonra, sonradan, "devrim yapsa" da, diğerlerini dokunulmadan bırakabilir. Örneğin, "özel" çıkarları ya da çalışmanın örgütlenmesini dönüştürdükten sonra, ihtiyaçlar dünyasını ya da hukuku bir yana bırakabilir. Dolayısıyla, devletin henüz yok olmadığı her yerde politika yoluyla yabancılaşma vardır; çünkü devletin Marksist eleştirisi her devlete karşıdır. Birçok metin Hegelci devleti ya da demokratik burjuva devletini açıkça hedef alsa da, başkaları genel olarak "politik devleti", sivil toplumla ilişkisi içinde hedef alır. Burjuva devlet aygıtının geçersizleşmesi, yeni bir devletin oluşumu ve yok oluşu üzerine Lenin'in (*Devlet ve Devrim*) aktardığı metinler, önceki metinleri hiçbir şekilde çürütmez. Somut politik durumlara bağlı olarak onları onaylar. Fakat politika vasıtasıyla ve politikanın içinde yabancılaşma varsa, politikanın yabancılaşmadan kurtulması da vardır ve bu politika dolayısıyla –politik düzlemde mücadele içinde ve mücadele dolayısıyla ve nihayet, yaşam ile politika arasında çatışma içinde ve çatışma vasıtasıyla– mümkün olur. Biz burada bir birliği içinde çelişkilerin karmaşasıyla yeniden karşılaşırız. Örneğin kapitalist toplumda burjuva demokrasisi, bir anlamda, azami yabancılaşma içerir: Bütünsel yabancılaşma, tam politik yabancılaşma. Kamusal ile özel arasındaki, topluluk ile kölelik arasındaki karşıtlığı tamamlar. Her bireye hem kölelik hem de topluluk içinde, kurgu içinde ve gerçeklik içinde yer atfederek onu mistifiye eder. Bireye belirgin bir bağımsızlık atfeder, çünkü *"genel kösteklerden ve insani kösteklerden, yaşamının yabancılaşmış öğe-*

*lerinden –mülkiyet, sanayi, din– kurtulmuş, frensiz hareketi"* eksiksiz özgürlük olarak kabul eder. Birey buna tamamen köle olur ve orada insanlığını tamamen yitirir. Bu durumda devlet toplumsal atomların ve dağınık faaliyetlerin tek bağı olarak görünür. Stalin'in, politik kariyerinin başından itibaren, Marx'ın politik batıl inanç olarak adlandırdığı şeye düştüğünü belirtmek alakasız kaçmaz: Devleti destekleyen şey, sivil toplumun işleyişi ve faaliyetlerinin belirgin anarşisine kadar varan bağdaşıklığıyken, devletin toplumun çimentosu olduğu yanıltıcı fikridir bu.[72] Birey, burjuva toplumundaki kendi temsilinin, kendisi tarafından ve kendisi için ikiye bölünerek kendini inkâr ettiğini fark eder. Bir yandan, "özel"in içinde tecrit olur, atomize edilir, ayrılır; ve bu temsil yanlıştır: Atomun ihtiyaçları yoktur; kendi kendine yeterlidir, ihtiyaçsızdır, mutlu ve kusursuzdur. Oysa diğer yandan, birey, kendi faaliyetlerinin, "özellik"lerinin, her bir itkisinin bir *ihtiyaç* içerdiğini fark eder. Bu ihtiyaç onu başkasıyla ilişkiye sokar. İhtiyaç, doğal zorunluluk, insanın temel özellikleri, bu toplumun üyelerini –ne kadar yabancılaşmış olsalar da– birleştirir. Gündelik yaşamdaki bu ihtiyaçlar, burjuva toplumuna varana dek toplumsal yaşamın çimentosunu oluşturur ve *politik yaşamı değil,* gerçek bağı bunlar kurar. Bu durumda, birey kendi kendisiyle ayrılığını, gerçek görünümünü ve sahte gerçekliğini, yapay atomizasyonunu, ikiyüzlülüğünü aşma eğilimine girer. Birey kendini tanır, hatta kendini bencil insan olarak tanırken politik batıl inancı da aşar.

Özetleyelim. Bir bütünü kabul etmeli ve daha önce incelenen öğelere bu karmaşık çelişkiyi eklemeliyiz: yurttaş, kamusal insan, bir devletin üyesi – gerçek insan, özel insan. Karmaşık bütün; çünkü kamusal insanla yurttaş hem kurgusaldır hem de gerçek; gerçek olarak, insanın gerçekliğini kurgusal olanın içine katarlar. "Özel" insana gelince, hem gerçektir hem kurgusal, biri diğerinin içindedir.

Gündelik hayat politik yaşamı içerir: kamusal bilinç, bir topluma ve bir ulusa mensup olma bilinci, sınıf bilinci. İdare ve bürokrasi aracılığıyla devletle ve devlet aygıtıyla sürekli ilişkiye girer. Ama diğer yandan, politik yaşam, ayrıcalıklı anlarda (örneğin seçimler) yoğunlaşarak, uzmanlaşmış faaliyetlere yer vererek gündelik hayattan ayrılır. Böylece, *gündelik hayat eleştirisi politik yaşamın eleştirisini*

*içerir; ama gündelik hayat bu eleştiriyi zaten içerir ve oluşturur*: O, bu eleştiri*dir*.

Şimdi bilincin yapısını ele alalım. Bir insanın bilinci onun (toplumsal) varlığı tarafından belirlenir. Deyim yerindeyse, onu *yansıtır*. Bu "yansı" terimi birçok karışıklığa ve özellikle birçok basitleştirmeye elverişlidir. Bunları önlemek için, doğada yansının yansıttığı şeyden derinden farklı olduğunu saptamak yeterlidir; aynadaki imge, görünüşte, dışarda kalan şeyin yeniden-üretimidir. Bir yanda nesnenin diğer yanda insanların kafasındaki yansının olduğu ve birinin diğerini yeniden ürettiği şeklindeki teori felsefi bakımdan çocukçadır. Bilinçteki yansı ya da bilinci oluşturan yansı eksik, sakatlanmış, tersine dönmüş, deforme edilmiş, mistifiye edilmiş olabilir; o, yaygın kabul gören anlamda hem yansıdır hem yansı değildir. Bireyci bireyin, klasik kapitalizmde burjuva bireyin bilincini ele alalım. Parçası olduğu toplumsal bütünü –burjuva toplumu, kapitalizm– hiçbir yerde yansıtmaz. "Serbest rekabet"in yapısından, bütünün fenomenlerinin ve yasalarının bireysel bilinçlerin dışına düştüğü sonucu çıkar; yine bu nedenle, bu yasaları keşfetmek ve bilmek için iktisatçılar ve Marx gerekmiştir! Burjuvanın (kapitalistin) bireysel bilinci, rekabet içindeki özel çıkarlarını *yansıtır*; dolayısıyla, mevcut haliyle, *toplumsal bilinç* topluma karşı durur. Birey olarak kapitalist, toplumun diğer üyelerini kendisinin dışında ve –burjuva olsun ya da olmasın– kendisine karşı görür. Onun bilinci yalnızca rekabet olgusunu yansıtır; bu rekabet bireyleri birbirinden öylesine ayırır ki, bu şekilde oluşan toplum her türlü bireysel bilincin dışında kalır. Bunu derken, kapitalist işleyişi içinde Sermaye'yi belli bir noktaya kadar cisimleştirir; onu az çok başarılı bir şekilde kişileştirir. *Tipik* burjuva, Sermaye'nin kusursuz cisimleşmesi olacaktır. Ama iktisadi fetiş olan Sermaye, bir insan varlığını, bilinciyle birlikte tanımlamaya yeterli olmaz. Her burjuva *aynı zamanda* başka şeydir: tutkularıyla –aile babası, at ya da müzik meraklısı, vb. – birlikte özel insan. Her burjuvada, Faustçu bir mücadele içinde iki ruh savaşır: Zevk alma ihtiyacı ile biriktirme ihtiyacı; dolayısıyla bir yanda insanın "özel" ihtiyacı ve zaman zaman itaat ettiği "özel" bilincinin bir veçhesi; diğer yanda, parasının, sermayesinin ondaki gerekliliklerinden gelen ihtiyaç. Dahası, özel insan ola-

rak, aile babası olarak, hatta haz alan kişi olarak (yani tam anlamıyla bencil olarak) başkalarına ihtiyaç duyar; onun bilinci kâh bu eğilimi yansıtır, kâh bu eğilime gizli ya da kabul edilmiş muhalefetini yansıtır. Dolayısıyla bilinç, ihtiyacı arzuya, karara ve edime dönüştürme ya da, tersine, bunu dizginleme yönündeki –bireyin durumuyla belirlenen– eğilimine eklenir.

Dolayısıyla, bu bilinç (iktisadi, toplumsal ve de fizyolojik, vb.) *nesnel* koşullarca belirlenir; bununla birlikte, bunları gözardı eder; ve onları gözardı ederek belirlenir! Bu kadar karmaşık ve çelişik bir durumdan çok sayıda problem doğar. Birey (burada burjuva) bunları çözmelidir; bilinçli olarak bir çözüm arar. Kendi kendini gösterebilmek için ideolojilere, bir etiğe başvurur. Böylece –ideolojik kurgular ve bilinçler karışımı vasıtasıyla– ortaya çıkarılan ve temsil edilen çözümler, olasılıklar ya doğru ya da yanlıştır, ya hayali ya da temellere dayalıdır; bunlar az çok eksiksiz yenilgi ya da başarılara, keza yenilgi ve başarı karışımlarına yöneltir. Başarının ideolojiyle hiçbir nesnel ilişkisi olamaz. Örneğin, inançlı biri iş hayatında başarılı olur; inancı onu destekler; başarısını tanrının lütfuna bağlayacaktır (başarının faktörü olarak görülen din karşısında ABD'de genel kabul gören tutum budur). Böylece, istisnai nitelikteki faaliyet ancak görünürde gündelik hayattan çıkar; problemleri çözmeye –ya da çözmemeye– yarar. İdeolojinin dışsallığı bir yanılsama payı içerir.

Bu demektir ki, basitleştirilmiş yansı mefhumu iyi bir analiz aygıtı sağlamamaktadır. Bilinç hem yansıtır hem yansıtmaz: yansıtıyor gözüktüğü şeyi yansıtmaz, ama *başka şeyi* yansıtır ki bunu da analizin ortaya çıkarması gerekir. Özellikle ideolojinin üretici faaliyeti, istisnai, uzmanlaşmış bir faaliyet olduğundan, bu faaliyet "çıkmak" kelimesinin iki anlamında toplumsal pratikten –gündelik hayattan– çıkıyordu. Burada doğuyor ve buradan kaçıyordu; böylece gerçek içeriğinden *başka* bir anlamı hayali olarak edinmiş oluyordu. İdeolojilerin sorunu şöyle ortaya konur: Her basamaktaki (birey, gruplar, sınıflar, halklar) bilinç, kendisi ve içeriği hakkında nasıl hayale kapılabilir? Yalnızca bilincin biçimsel yapısına ve içeriğine birbirinden ayrılmaz şeyler yaklaşan karmaşık bir analiz, bilincin herhangi bir biçimini, herhangi bir ideolojiyi anlamayı sağlayabilir.

Burada, gündelik hayatın eleştirisi için temel bir sorunla karşılaşırız. Bu incelemenin birinci cildinde yeterince açık seçik ortaya konmamış bir sorundur bu. İnsanların birçoğu, hatta genel olarak insanlar, *nasıl yaşadıklarını iyi bilmezler ya da yanlış bilirler.* Gündelik hayat eleştirisinin temalarından biri budur ve (yalnızca söyleşilerle, soru kâğıtları, soruşturmalarla işleyen) öznelci sosyolojinin yankı uyandıran yenilgileri bunu doğrulamıştır. İnsanlar kendi yaşamlarını bilmezler: Bu yaşamı ideolojik temalar, etik değerler *aracılığıyla* görürler. Onu yorumlarlar. Özellikle kendi temel ihtiyaçlarını ve tutumlarını yanlış anlarlar; bunları yanlış ifade ederler; en genelleri ve en üstünkörü olanları hariç, ihtiyaçları ve özlemleri konusunda yanılırlar. Bununla birlikte, bu onların yaşamıdır ve yaşam bilincidir; ama yalnızca filozof ve diyalektik sayesinde bilgi sahibi olan sosyolog, hatta belki de romancı, *yaşanmış* ile *gerçeği,* biçimsel yapı ile *içeriği* birleştirmeyi başarır. Böylece ideoloji hem gündelik hayatın içindedir hem de dışında. Sürekli olarak gündelik hayata nüfuz eder, daimi olarak buradan tekrar tekrar doğar. Bununla birlikte, yorumlar, ekler, bağlam değiştirir, kırıp yansıtır (az çok açık olarak, az çok yanıltıcı olarak).

İnsanın varoluşu hem doğal hem tarihseldir, biyolojik ve toplumsaldır, fizyolojik ve kültüreldir (bu durum, bu öğeler ve veçheler arasındaki olası ya da gerçek çatışmaları dışlamaz, tersine kapsar). İnsan, bir beyni olduğu için (yüksek sinirsel faaliyet), elleri olduğu için, çalıştığı ve bir dili olduğu için düşünür. Dolayısıyla, bilinç bu çoklu iç içe girmeleri *yansıtır;* yalnızca dış dünyayı ve şeyleri "yansıtmak"la kalmaz, insan faaliyetini, doğa üzerindeki pratik iktidarı da "yansıtır." Yalnızca verili bir nesnel çevreyi değil, insan ile "çevre" arasındaki, insan dünyası ile doğa arasındaki, insan dünyasındaki bireyler arasındaki çatışmaları da yansıtır. Tek başına bırakılmış şey, ancak *ürün* olarak tanımlanabilir, sonuç olarak az çok sağlamlaşmış bir *iktidara* denk düşer. Bir bilinç bir şeyi yansıttığında bile, aslında eylemin gereklilikleri ve *olasılıkları* ile birlikte bir iktidarı yansıtır. Bu, imgeye ve imgeleme doğru, gündelik hayatın bilincine varmak için gündelik olana varana dek gündelik olanın ötesine doğru, halihazırda gerçekleştirilmiş olanın dışına bitmek bilmeyen çıkışı, atılımı gerektirir.

Bununla birlikte, *doğal olanla biyolojik olan* gündelik hayatın içinde ve yalnızca onun içinde *insanileşir* (toplumsallaşır); diğer yandan, *insani olan, edinilmiş, eğitimli olan da doğallaşır*. Burada, (bilgi ve pratik yoluyla) *egemen olunan kesim* ile *egemen olunmayan kesim* (insanların güçsüzlüğü ve cehaleti karşısında kör zorunluluğun egemen olduğu meçhul ya da bilgiyi aşan kesim) sürekli iç içe girer. Filozof ve felsefe tarafından genel ve soyut terimlerle karşılıklı olarak belirlenen bu yerleşmeler, gündelik hayat içinde ve yalnızca bunun içinde somut olarak gerçekleşir. Böylece, gündelik hayattan soyutlanarak, son derece uzmanlaşmış bir faaliyetle hazırlanan genel kavramlar, filozof yaşantıya geri döndüğünde yok olmaz. Tersine: Burada yeni bir anlam edinirler. Filozof, istisnai faaliyetlerin, gündelik hayat düzleminde edinilmiş zenginlikten yararlandığını keşfeder; kimi zaman bu zenginliğe katkıda bulunurlar, kimi zaman parazit olarak bundan yararlanır ve israf ederler; üretmezler. Organlar (göz ya da cinsel organlar) gündelik hayat içinde ve gündelik hayat dolayısıyla insanileşir. Tarih, çalışma, toplumsal yaşam ve kültür onları dönüştürmüştür. Bu dönüşüm gündelik olanın içinde gerçekleşir; gündelik olandan gelir ve oraya varır. Ya da böyle bir dönüşüm yoktur.

Burada temel mefhum sahiplenme / mal edinme olur. Bu felsefi mefhum Marx tarafından, iktisatçıların çalışmalarından yola çıkarak ortaya konmuş, Marx tarafından eleştirilmiş, onun eleştirisiyle birlikte Sermaye ve mülkiyet teorisine dahil edilmiş, ama yine de onun tarafından eksik geliştirilmiştir. İnsan, toplumsal pratiğiyle, doğaya sahip olur (Marksizmin temel tezi); *kendi doğasına* da sahip olur. Örneğin insan gözü, kaygılı ya da tok olsa da sürekli tetikte olan bir hayvanın daima tehlikelerle ya da avlarla dolu bir doğayı araştırdığı organ değildir artık. Şekillenmiş, misafirperver bir dünya ile bilinç arasındaki dolayım olur. Böylece bakış araç olurken amaç da olur: sevinç, dinlenme, tamlık. Ve iletişim.

Dinlenme ancak dağılmış ve yabancılaşmış bir yaşamda ve diyalektik olmayan bir yaşam anlayışında faaliyetin basitçe kesintisi –ya da faaliyetin tersi– olarak görülebilir. Aslında, bilinçli varlığın bütünlüğü (dinlenmesine, istisnai faaliyetlerine varana dek), bütünsel faaliyet olarak, yani insanın doğa (ve kendi doğası) üzerindeki iktidarı olarak kabul edilen çalışmadan yararlanır.

(Entelektüel çalışmanın gerekli alet edevatı, teknikleri, kavramları, bilgileri kattığı) maddi çalışma *ürünler* yaratır. Bu ürünlerin bazıları üretim araçlarıdır, diğerleri nesneler ya da tüketim mallarıdır. Ürünlerin ve eserlerin bütünü "insan dünyası"nı oluşturur. Ama, yaşayan insanların tüketim nesneleriyle ilişkisi nerede ve hangi alanda gerçekleşir? Terimin somut anlamında *mallar* nerede oluşur? Bunlara nasıl *sahip olunur*? İhtiyaçların mallarla buluştuğu alan olan gündelik hayatta.[73] Bununla birlikte, ihtiyaçlar nereden gelir? Nerede, nasıl oluşurlar? Aradıkları şeyi nasıl bulurlar? İhtiyaçlar bir bütün oluşturur mu? "İhtiyaçlar sistemi" ya da ihtiyaçlar yapısı var mıdır? Bu yapı nedir?

Demek ki, politik ekonomiden kaynaklanan üretim ilişkilerinin bilimsel incelemesinin yanında, *sahiplenmenin* somut incelenmesine, bir ihtiyaçlar teorisine de yer vardır. Bu inceleme felsefi kavramları kapsar ve somutlaştırır; felsefeyi yaşanmışlığın ve gündelik olanın alanına, yolunu şaşırmadan geri götürerek felsefeyi bir anlamda yeniler. Diğer yandan, *sosyoloji* olarak adlandırdığımız özgül bir bilimden kaynaklanır.

Bireylerle ürünler (eserler) arasındaki toplumsal ilişki, analizin ayırt ettiği kipler ve çeşitli veçheler içerir. Üretim ve dolaşım (ya da kaba iktisadın dediği gibi: dağıtım) süreçlerinin iktisadi incelenmesine indirgenemez. Bir sosyoloji ve hatta bir psikoloji içerir. İktisatçının hayal meyal sezdiği ama kavrayamadığı ideolojik, kültürel, hatta etik veçheleri vardır. *İhtiyaç* ve *mal* mefhumları, bir yandan politik ekonomiyi, diğer yandan ahlakı, toplumsal sınıflar teorisini, toplum eleştirisini, toplumun, kültürün, uygarlığın tanımını, dolayısıyla somut felsefeyi ilgilendirir.

*Dolayısıyla ihtiyaç mefhumunu derinleştirmemiz ve bir ihtiyaçlar teorisi önermemiz gerekmektedir. Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin sonraki cildinin konusu bu olacaktır.

Analiz sayesinde, bütün ayrı, yüksek, uzmanlaştırılmış, yapılandırılmış faaliyetler çıkarılıp atıldığında "kalan şey"le tanımlanan tortusal anlamda, gündelik hayat bütünlük olarak tanımlanır. Uzmanlaşmaları ve teknikleri içinde ele alınan yüksek faaliyetler

kendi aralarında "teknik bir boşluk" bırakırlar ve bunu da gündelik hayat doldurur. Gündelik yaşamın *bütün* faaliyetlerle derin bir ilişkisi vardır, farklılıkları ve çatışmalarıyla onları kapsar; onların buluşma yeridir, hem bağıdır hem ortak alanlarıdır. İnsanı –ve her insan varlığını– bir bütün oluşturan ilişkiler bütünü gündelik hayatta şekillenir ve oluşur. Gerçeğin bütününü işin içine katan bu ilişkiler, belli bir veçhe altında her zaman kısmi ve eksik olsa da gündelik hayatta tezahür eder ve gerçekleşir: dostluk, yoldaşlık, aşk, iletişim ihtiyacı, oyun, vs...

Gündelik yaşamın cevheri olan mütevazı ve zengin "insan malzemesi" bütün yabancılaşmayı kat eder ve "yabancılaşmadan kurtulmayı" temellendirir. *İnsan doğası* ifadesini diyalektik olarak ve tam anlamıyla ele alırsak, gündelik hayat eleştirisinin insan doğasını somut olarak incelediğini söyleyebiliriz.

Bu durumda, filozofun işlevi nasıl tanımlanır? Felsefe, uzmanlaşmış faaliyet olarak bir anlam taşır mı?

Evet. *Yaşamın içine katılan* filozof, yaşamın anlamına ve gelişimine içerden göz kulak olur. İstisnai faaliyetler alanında, ideolojiler ve devlet alanında gündelik hayatın üzerine yükselmez. Gündelik yaşamın bağrında, ileri doğru yürüyüşü frenleyen ya da bloke eden şeyi belirler. Yabancılaşmaların tanığı ve yargıcı olarak kalır. Filozof, ister gece bekçisi olsun ister gündüz bekçisi, "insan doğası"nın gelişimini incelemekle yetinmez; en azından olumsuz olarak –ama olumsuz da olumludur– dayanıksız tohumlar karşısındaki engelleri uzaklaştırarak yardım etmek ister. Yaşam ne kadar tehlikedeyse, filozof da o kadar dikkatlidir. Bütünsel bir evren tablosu mu gerekiyor? Bir kozmoloji mi? Bir ontoloji mi? Bir bilgi teorisi mi? Filozof, yitirdiği somut evrenselliği bu geleneksel düzlemde bulamaz. Ancak tehditkâr yabancılaşmaların –bunlar nereden gelirse gelsin– eleştirmeni ve yok edilemez düşmanı olarak bu evrenselliğe yeniden kavuşur.

Bu işlev, birey olarak filozof için ve rolü sapkın faaliyete ve işlevsel ura dönüşme riskini her zaman içerdiğinden etkinliği için tehlikeler içerir. Filozof bu riskleri kabul eder. Gündelik hayat eleştirisi özeleştiriden muaf değildir.

# 9

# Projeler ve Program

Şu an yeniden basılan bu kitap, prensip olarak, *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'ne bir giriştir yalnızca.

Devamının ilk versiyonu yazar tarafından çok sayıda gerekçeyle terk edilmiştir.[74]

Bu projede ikinci cilt gündelik hayattaki küçük büyülerin yöntemsel bir incelemesini içermiş olacaktı: kelimeler, deyimler, ünlemler (aşina hareketler, tören usulleri), küçük batıl inançlar, arkaizmler, "taban"ı kaybolmuş olan ideoloji ve geleneklerin sayısız kalıntısı. Bu ayrıntılı gözlemlerden yola çıkan analiz, duygusal, erotik, duyumsal yaşamdaki ve daha genel olarak evrenin temsilindeki, keza insan ilişkilerinin bütünündeki, edebiyattaki (kötü edebiyat, melodram, tefrika roman dahil), radyodaki vb. mitleri ve mitsel kalıntıları ele alacaktı.

Bu proje ciddi bir sakınca içeriyordu: Sistematikleştirmenin dışsal, dolayısıyla keyfi karakteri. Eser, somut bir sosyolojik araştırmadan ziyade, bir felsefe çalışması halini alma riski içeriyordu.

Bu itirazın ve bu riskin bilincine varan yazar, güzel bir sabah vakti, incelemesinin konusunun somut olarak cisimleştiği devasa bir malzemeye sahip olduğunu fark etti: *gönül postası*, yani *kadın* basını denen şey. Burada, kalıntıları, batıl inançları, tören kurallarını, mitleri ve modern mitolojiyi, yeni ama yine de müphem ihtiyaçlara göre formüle ve sistematize edilmiş olarak buluruz. Ve bütün bunlar, gündelik hayatın ortasında, en doğrudan pratik gündelik hayat kaygılarının ve özlemlerinin dolaysız ifadesi içindedir. Diğer yandan, bu basın, analiz edilmesi gereken, olağanüstü bir sosyolojik olguyu temsil etmektedir. Onun başarısı, dünya çapındaki önemi özellikle bu son on yıla tarihlenir. Fransa'da, haftalık üç milyon nüshayla, on milyondan fazla kadın (ve erkek) okura ulaşmaktadır. Bu büyük başarı ne anlama gelmektedir? Hangi yeni, derin ya da yüzeysel, temelleri olan ya da yapay ihtiyacı ortaya koymaktadır? Hangi bilinç yapısıdır? İçerikler nelerdir?

Gündelik Hayatın Eleştirisi'nin ikinci cildi şunları içerecektir:

a) bu ciltte kapsanan bilgileri ve çağdaş sosyologların, iktisatçıların, demografların eserlerindeki bilgileri geliştirecek bir *ihtiyaçlar teorisi* denemesi;

b) ticari örgütlenme olarak iktisadi düzlemde değil, *sosyolojik* düzlemde gönül postasının bir analizi (biçimsel bilinç yapılarının, ideolojilerin ve daha derinde, kamusal ifadeleri dolayısıyla erişilebileceği haliyle içeriklerin ve ihtiyaçların analizi);

c) gündelik hayatta sınıf ilişki ve tutumlarının, bu tutum ve çatışmaları ortaya koyan içerik ve ihtiyaçların analizinin ana hatları.

Bu farklı "bölümler" elbette tek başına bırakılamaz. Diğer yandan, son kesim olan sınıf ilişkileri, Fransa'da belirgin ve somut geniş anketler yapmak mümkün olabilirse, başlı başına bir cildin konusu olmalıdır.

*Paris, Aralık 1956 - Şubat 1957*

# Gündelik Hayatın Eleştirisine Giriş

# I

## Basmakalıp Şeyler Üzerine Kısa Notlar

Sayılar mistik prestijini yitirmedi. Bin yıla layık bir kafa karışıklığıyla, 1880-1900 arasındaki sanatçı ve yazarların çoğu, "yüzyıl sonu" ile "dekadanlar" arasında yer alırlar. Aynı kafa karışıklığıyla, 1900 Sergisi'nden sonra edebiyat sahnesinde boy gösterenler, kendine rahatlıkla yenilikçi havası verirler. Kamuoyu için, kendileri için, "yeni yüzyıl"ı temsil ediyorlardı. Dekadans moda olmaktan çıkmıştı.

Dekadans, "modern" denen uygarlığın ihtilaçlı can çekişmesinin ve dekadansın gerçekten başladığı anda moda olmaktan çıkıyordu. Yeni bir avangardın huzuru ve mutluluğu içinde sessiz sedasız olgunlaşan "yeni yüzyıl" kuşağı çalkantılı döneme hakim olmayı ve günümüze (1945) kadar "değerlerini" taşımayı başardı. Öyle ki Fransa'da, "manevi bakımdan", yaklaşık yarım yüzyıldır şaşkınlık verici bir sürekliliğe tanık olunmaktadır; savaşların bozgunların ve zaferlerin şu ana dek ne dar kafalıların, ne de estetlerin ruhunu rahatsız ettiği görüldü.

*Gözümüzün açılmasını* -bir anlamda- bu kuşağa borçluyuz. Daha gelişkin bir *kinizmin* olumlu karşılığı, daha keskin, daha basiretli, daha yetkin bir entelektüel ve edebi tekniğin eşlik ettiği bilinç berraklığı oldu.

Politik ve toplumsal yaşamda erdem taslayanların çoğu küçük burjuvaziden gelir: Küçük burjuva, ister baskıcı olsun ister kurban, doğrulanmış durumları sever. 1900'e doğru (sayı ile tarihsel tarih arasındaki tesadüfi çakışma), kendi politik edimlerini kendi gözünde doğrulamaya ihtiyaç duymayan (o büyük "değerler" havalı orgunu çalmayı gayet iyi bilen) büyük burjuvazi, küçük burjuvaziye kesinlikle baskın çıkar: Küçük burjuvazinin belirleyici politik rolü sona erer.

Küçük burjuvazi önyargılarla, sıkıntılarla, idealle doludur. Dolayısıyla, 1900'den sonra, ahlaksızlık yayılır ve yeni moda ahlaksız-

lık olur. Bir etik icat etmek yerine, pek sınırlı ahlaka ahlaksızlıkla cevap verilir. Cinsel sorunlar, belli ölçüde, sır rejimine tabi tutulmaktan çıkar. Soyut zihin açıklığı vaazın yerine geçer. Entelektüel bir şehvet ortaya çıkar; entelektüel ya da estet, susadığını, acıktığını, arzuladığını keşfeder – ve bu, ilgisiz gözlemci için son derece komik bir gösteridir. Heyecanlı ve neşeli bir sürprizle bunu fark eder; açlığının, susuzluğunun, arzusunun, kaynağın, hanın, yeryüzü nimetlerinin övgüsünü şiirsel olarak terennüm eder...

Diğer yandan, mali kapitalizm dönemi, baştan itibaren, yatırım yapmak isteyen ya da yatırımdan kaçan, ağırbaşlı ya da hareketli *göçlerde* sığınak arayan gezgin sermayelerin aşırı bolluğuyla nitelenmiştir.

Bu (para ve insan) kullanım bolluğu, sözde edebiyatçılar ve sanatçılar için çok yararlı oldu. Tablolarda, nadir kitaplarda ve lüks baskılarda görülen patlama, 1900'den hemen sonra snopluğun canlanmasıyla aynı zamanda başlar. Yazarlar, sanatçılar, yaşamı daha güzel, daha "serbest" bulurlar. Neredeyse kusursuz bir bilinçsizlik haliyle –yabancılaşmış, farkında olmadan metalaşmış bilinçler–, eserleriyle aynı anda satın alınarak, tam da "macera" ve "risk"in yeni, soyut, metafizik temasını ön plana koyduklarında bile tezgâhlanan korkunç maceralara gözlerini kapattılar. Sorumlu ya da sorumsuz olmalarının burada pek önemi yok. Saptanması önem taşıyan şey, derin temaların değişmemiş olması, edebi 20. yüzyılın bir mit, bir yanılsama olmasıdır. Macera ve risk, ahlaksızlık ve cinsel özgürlük temaları, bambaşka derinlikte ve inatçılıkta olan, 19. yüzyılın ilk yarısının sonuna doğru edebiyatımızda ortaya çıkan karamsarlık, kuşku, bıkkınlık, umutsuzluk, yalnızlık gibi gerçeklik ve temaları herhangi bir şekilde değiştirmiş midir? Tersine! Kuru bir bilinç, yüksek söz tekniği ve buz gibi donmuş kinizmin "yeni" ikliminde bu temaların yankısı yoğunlaşır, şiddetlenir, belirginleşir. Macera teması neye denk düşer? Dekadan kapitalist toplumda toplumsal ilişkilerin çözülmesine.

Yutturmacalara, rıza gösterilen optik yanılsamalara, ilgililerin birbirlerini karşılıklı tebriğine ve yayımlanmalarını takip eden hafta içinde eserlerin "önemini" üzerine dile getiren eleştiri tarzına pabuç bırakmayan nesnel eleştiri, yüzeydeki süslü niyetleri altında, temaların daha derin iç içe geçişini çözer. Şu çözüme varılır:

> "Edebi ve 'manevi' 19. yüzyıl Nerval, Baudelaire ve Flaubet'le başlar. Onların Öncesinde Romatizm, duygusal retoriğiyle, kendinden hâlâ hoşnut bireyciliğiyle, yalnızlık ve kaygının sınavından henüz ciddi olarak geçmediğinden, kendisi, doğa, tanrısallık arasında hiç engel bulmamasıyla, Jean-Jacques'a bağlanır. Stendhal da bir 18. yüzyıl insanıydı, iyimserdi, insana, doğaya ve doğal olana tam bir güven duyuyordu. Baudelaire ve Flaubert'le birlikte, bir başka çağa giriyoruz ve bundan henüz çıkmadık..."

Bu nesnel eleştiriye göre, zeki ama kara 19. yüzyılın karakteristik temaları hangileridir? Bunların yalnızca üçünü belirteceğiz. Ve sadece biri, sonuncusu bizi burada özel olarak ilgilendirmektedir; zaten bunlar arasından birden fazla acılı bağlantı vardır:

YENİLGİ, BOZGUN TEMASI. Bkz. *Duygusal Eğitim, Fişekler, Çırılçıplak Kalbim,* vs...

İKİLİK TEMASI: nedensiz sıkıntı ve ideal, eylem ve düş, ten ve ruh, vb...[1]

OLAĞANDIŞILIK / MUCİZE TEMASI.

*Mucize etiketi imi altında, 19. yüzyıl edebiyatının gündelik hayata karşı yürüttüğü saldırı zayıflamamıştır.* Gündelik yaşamı küçültmeye, gözden düşürmeye çalışır. Mucize ile gündelik olan arasındaki ikilik, eylem ile düş, gerçek ile ideal arasındaki kadar acılı olsa ve bu ikilik bunca eserde üzüntüsü duyulan yenilginin, bozgunun derin nedeni olsa da 19. yüzyıl insanı buna kulak asmaz ve gerçek yaşamın, "mevcut haliyle" dünyanın değersizleştirilmesine inat eder.

Antikçağ mucizesi kadar, Homeros'un kahramanlık anlatılarından alınma tanrılarınki kadar akademik ve soğuk "Hıristiyan mucizesi"ni Chateaubriand icat etmişti. Ardından, romantizm, büyücülüğün, hayaletlerin ve vampirlerin, Ortaçağ ay ışıklarının ve harabelerinin, küçük burjuvalar için geniş Grévin Müzesi'nin vasat cazibesiyle yetinmeyi bildi. Mucizenin en budalaca biçimini icat etme şerefi Victor Hugo'nundur. Bu *ahlaki mucize*, şairin mucizevi sözelliği sayesinde gülünçlükten kurtulmuştur:

*Kutlu karların masum beyazlığına*
*bürünen dağlar...*
*bu adamın kötülüğüne sizi tanık tutuyorum!*

diye haykırır, ahlakın aniden harekete geçirdiği Miğferdeki Kartal.

Baudelaire'le birlikte, yalnızca onunla, mucize, özgün bir keskinlik ve canlılık edinir: Metafizik ve ahlaki düzlemden çıkarak gündelik yaşama girecektir; böylece, değersizleşecek, yıpranacak, gündelik hayat *düzeyine* adeta içerden gibi saldıracaktır. İnsana, tene, tıpkı yenilginin bilinci gibi, ikiliğin, yalnızlığın ve hiçliğin bilinci gibi derinlemesine nüfuz edecektir.

Birden çok yorumcunun önemini belirttiği şu metni ele alalım: *Modern Yaşamın Ressamı*. Baudelaire her bir şeyde –en aşina şeyde– mevcut ikinci bir doğanın, soyutun, sembolün varlığını duyurur:

> "Yansız bir insan, Fransa'nın başlangıcından bugüne dek tüm Fransız moda dergilerinin sayfalarını tek tek çevirse... ve her dönemi temsil eden çerçeveye o dönemin en fazla meşgul olduğu ya da dönemi harekete geçiren felsefi düşünceyi, çerçevenin kaçınılmaz olarak hatırlatacağı düşünceyi eklese, tarihin bütün üyelerini hangi derin uyumun yönettiğini görür."[2]

Dünyanın birliği Baudelaire'e nesnenin ardında saklı sembolün dar, soyut biçiminde belirir. Güzel, der yine, daima "ikili bir bileşim"dir. Sanatın bu ikiliği, insanın ikiliğinin sonucudur: Bir yanda ezeli bir öğe, diğer yanda –sırayla ya da hep birlikte– "dönem, moda, ahlak, tutku" halini alacak olan "koşula bağlı" bir öğe. Ezeli olan koşula bağlı olanın içinde –mucizevi aşinanın içinde– belli olduğunda, güzel eser doğar. Baudelaire'in övmek için bu makaleyi adadığı Constantin Guys, ona göre, olağanüstülüğü doğadan çıkarmayı bilmiştir.

İnsanın çoklu ikiliği içinde, sanatın ve doğanın ikiliği, şehirlerin ve kırların ikiliğine, yüze sürülen farla tenin sadeliğinin ikiliğine, giysiyle bedenin ikiliğine denk düşer. Ezeli olanla koşullara bağlı olanın, ruh ile maddenin ikiliği, aynı zamanda, iyilik ile kötülüğün, birey ile kalabalığın ikiliğidir. İkiliği keşfetmemiş olan ve keşfetme iddiasında bulunmayan Baudelaire, daha ziyade bunu şiddetlendirmeye çalışır, ta ki

aşırı ve acılı bir gerilim içinde bir tür birlik bulana dek: Bulanık birlik (uzlaşma, sentez ya da aşma değil), daha ziyade çelişkinin keskin, inatçı, bilinci tahrip edene dek delen bir acı içinde çözüldüğü bilgiye dayalı bulanıklık. Modern yaşamın ressamından beklediği şey, düşman kalabalıkla birleşmesidir; büyük şehrin "taştan manzaraları"nı, yapaylığın ve sanatın bağrındaki yeni bir doğa gibi seyretmesidir; son olarak da, geçici olanın, dahası kaçak olanın içinde ezeli olanı fark etmesidir. Gündelik hayatın içinde ve hatta, eğer gerekiyorsa, gündelik hayatı –üzerinde ya da dışında değil, içindeki– ruhun tensel kabuğu gibi yırtıp atan sanatçı tuhaf, esrarengiz, garip olana erişir ve bunu ortaya çıkartır... Sonra, birbirinden en farklı düzen ve alanları karıştırarak, zihinsel hastalığın övgüsünü başlatan Baudelaire, Garipliği doğuran şoku, sinirsel sarsıntıyı bizzat düşünceden talep eder. Bu arada, İnsanı, olgunluğu, gücü inkâr ederek, Mucizenin mantıksal sonucu olan Çocukluk mitini öne çıkartır:

> "İmgelemin geriye dönük çabasıyla, eğer mümkünse, en genç, en erken dönem izlenimlerimize uzanalım; bunların, fiziksel bir hastalığın ardından edindiğimiz, gayet canlı renklendirilmiş sonraki izlenimlerle tuhaf bir akrabalığı olduğunu anlarız... Çocuk her şeyi yepyeni görür, daima sarhoştur... Deha iradi olarak kavuşulan çocukluktan başka bir şey değildir; kendini ifade edebilmek için artık eril organlara ve analitik zekâya sahip çocukluk. Çocukların yenilik karşısındaki hayvani bir vecd halindeki sabit bakışını bu derin ve neşeli meraka atfetmek gerekir..."

Aşina olunan şey, ancak kahinin lütfuyla şeffaflaşır ve kendi esrarını satır arasında ele verir. Tuhaf Melek, kanadıyla çocukların alnına değer, ama hastanın ve nekahet dönemindeki kişinin ruhuna iner. O zaman dünya aralanır ve gizli hazinelerini gösterir. Yanılsama mı, yoksa daha gerçek bir gerçeklik mi? Baudelaire bu soruyu sormaz, hâlâ da sorulmaz.

Kelimelerin ve özellikle farklı nitelikteki kelimelerin şokunun nefis bir şekilde getirdiği düzenli, rıza gösterilen bir zihinsel karışıklık ona yeterlidir: *"Şu güçlü tekneler, aylak görünümlü ve nostaljik"*[3] – *"manevi ve maddi hazlar."*[4] Baudelaire'de bir tür zıtların diyalekti-

ği vardır,[5] ama boşa çıkar. *"Lirik ya da masalsı soytarılık... Anormal atmosferi... önemli günlerin... Tutkudaki yatıştırıcı ve dingin şey: şiirin bölgeleri."*[6] Ya da: *"Acımasızlık ve şehvet, özdeş duyarlılıklar."*[7] İtiraflar da buradan kaynaklanır: *"Ben haz ve dehşetle eğittim kendi isterimi."*[8]

Bu bulanıklık içerisinde (ki bunun kökeninde anti-entelektüelliği değil, tam tersine, hissedilir olanı ve gündelik olanı algılamak yerine düşünmeye ve bunlarda ikili bir soyutluğu keşfetmeye çalışan aşırı entelektüelliği, zihin çabasını, aşırı coşmuş düşünceyi teşhis edebiliriz), kelimeler hâlâ hüküm sürer; toplumsal gerçekliğin ardındaki tek sağlam dayanak noktaları bunlardır. O zamandan beri, taşkın ve nevrotik şair kabilelerinin, yüz kez, bin kez ele aldıkları bütün bilgiler Baudelaire'de, ona *"yalnızca hödüğünki iyi kalkar"*[9] diye yazdırtan açıkyüreklilikle bulunur: "Büyülü işlemler olarak ele alınan dil ve yazı..." –"büyü sanatı"– *"Ruh çağırmaya uygulanan"* büyücülük, diye ilan eder *Çırılçıplak Edilen Kalp.*[10] Ve teatral denemelerinde, *"dramı, mucize, büyücülük ve romanesk yanı"* unutmamayı hatırlatır kendine.

Flaubert, küçük burjuvalardan nefret eden bu küçük burjuva (başkalarının yanısıra kendinden de nefret ediyor ve küçümsüyordu), Şark'a gittiğinde, Şark'tan satın aldığı değersiz mallarla ve kanında zehirle, rantiye yaşamının fare deliğine geri döneceğini ve –yaşlı annesinin yanında– yaşamını tıpkı öteki gibi, Adaların, zenci kadınların ve şımartılmış çocukluğunun anılarıyla yaşayan açlıktan kadidi çıkmış bohem soytarı gibi sindireceğini bilmiyordu. Yenilgi teması Flaubert'in mektuplaşmalarında ve eserlerinde tıpkı Baudelaire'in mahrem notlarında olduğu kadar iç burkucudur. Bir aşkın yenilgisi, bir insanın bozgunu: *Duygusal Eğitim*; bir kadının yenilgisi, aşk bozgunu: *Madam Bovary*. İkilik, açıkça bilincinde olmasa da (Faubert'in dehasını aşardı bu), *Salammbo*'nun Şarklı göz kamaştırıcılığı ile *Bouvard ile Péuchet*'nin acı ve gülünç ayrıntı dikkati arasındaki tezatta kendini gösterir. Böylece, edebi 19. yüzyılı başlatma nankör şerefini de Baudelaire'le birlikte Flaubert paylaşır.

Başka bir bağlamda edebi temalar olarak ifade edilen gerçeğin teşhirini; yani, özellikle bir bireysellik türünün, "modern" denen "bireyciliğe" denk düşeninin çocukluk hastalığını ve iç çözülmesini şu an için bir yana bırakalım. Bir açmaza girmiş bulunan bu bireyselliği, "derinlikler"in katkısıyla yenilemeye ve ona bir anlamla birlikte bir de

içerik getirmeye sözde muktedir olan bilinçdışı, temel ve ilkel güçlere başvuru, onun çözülmesinin veçhelerinden biri oldu.

Baudelaire'in ve Flaubert'in ardından, edebiyat kafa işi olmaya, aşırı-entelektüelleşmeye girişir.[11] Rimbaud kendi çocukluğuna geri dönmek zorunda kalmadı: O, çocuk-dahiydi ve bu dahi onu çocuklukla birlikte terk etti. Olgunluğa, zekâ ile akıl arasındaki, duyularla düşünce arasındaki, şeylerle kavramlar arasındaki ayrımlar alanına asla nüfuz etmedi.

Rimbaud, tekrar tekrar dendiği gibi, birçok çocuk gibi basit sanrıyı kullanıyordu. Bir şeyin yerine doğrudan doğruya başka bir şeyi görerek gerçeği şiirleştirir. Gözlerinin yüzler, bulutlar, manzaralar algıladığı yerde, hayvanlar, melekler, inanılmaz şehirler görür. Şey ile diğer şey (imge) arasındaki her aracıyı ortadan kaldırır. Klasik ya da romantik "imgeler"in, metafor ve karşılaştırmaların genellikle dahil ettiği "gibi" bağlacını ortadan kaldırır. "İmge" kelimesi anlam değiştirir, duyumsal bir anlam edinir, ama yine de düş ya da tin düzleminde kalır. Soyut ile somutun bu yetkinleşmiş bulanıklığı içinde sembol, metafizik bir kapsam edinecek kadar inceltilmiş bir entelektüellikte olsa da, duyumdan artık ayrılmaz; şair şeyle, sembolle cesaretle özdeşleşir:

> Çocukların bayıldığı mayhoş elmalardan
> Tatlıydı çam tekneme işleyen yeşil sular...
> İnsana sır olanı, gördüğüm demler oldu.[12]

Böylece, *"Şair, bütün duyuların uzun, uçsuz bucaksız ve akıllı dengesizliğiyle kahin olur."*

Şair, dayanılmaz bir şekilde ikiye bölünür, çünkü *"ben, bir başkasıdır"*; o da bunu bilir. Fakat, temel, hissedilir yaşam düzeyinde ve bulanıklık içinde –beslenen nevroz içinde– bir tür şekilsiz birlik bulur. İyi bilinen mektup, *"dile gelmez işkence"* diye ekler; çünkü şair *"kendini arar, bütün zehirler tükenir onun içinde"*, ıstırabın ve deliliğin bütün biçimleri de tükenir.[13]

Gündelik gerçekliği kelimeler yoluyla şiire dönüştüren simya bu gerçeklik düzeyinde gerçekleşir. *Maldoror Şarkıları*'nda, sürpriz etkisi, Lautréamont'un yine güzellik olarak adlandırdığı şeyi keşfettiği, hem entelektüel hem de öfkeli şok, iki aşina nesnenin –örneğin bir teşrih

masası üzerindeki şemsiye ile bir dikiş makinesi– öngörülemeyen yakınlaşmasından doğar.

Modern mucize teması, sonradan, tuhaf ve oldukça bulanık bir ayrışmaya tabi tutulmuştur.

*Büyülü gerçekçilik*, gerçek dünyanın esrarengiz anlamını ifade etmeye, bir parfüm gibi yaymaya çabaladı. Örneğin, *Koca Meaulnes*'da, yoksul bir ilkokul öğrencisinin görünüşte sıradan yaşamında yavaş yavaş bir gizem, bir cazibe ortaya çıkar. Böylece gerçek "biçim değiştirmiş" ya da basit anlamda güzelleştirilmiş ve en azından edebi anlamda kabul edilebilir kılınmış olur.

Daha kesin olarak, *gerçeküstücülük*, ilgiyi gerçeğe taşıma ve Rimbaud'nun açtığı yol üzerinde, aşina olunanın içinde, ani bir fışkırmayla, öteki dünyayı, hayali sonsuzu keşfetme iddiasındadır.

*Büyülü gerçekçiliğin* daha ziyade gerici görülmesi ve gerçeküstücülüğün kendisini devrimci sanması, ama her ikisinin de benzer bir şekilde büyü ve mucize adına gerçeği değersizleştirmesi; bu buluşma, bu gizli anlaşma anlam yüklüdür. Gündelik yaşama ve insan gerçeğine karşı aynı girişim, aynı saldırı söz konusudur. Edebi ve politik –ve sözde devrimci– tepki buluşur.

*"Mucizevi olan her zaman güzeldir; her mucize güzeldir, hatta yalnızca mucizevi olan güzeldir,"* diyordu Breton *Gerçeküstücülüğün Birinci Manifestosu*'nda tumturaklı, otoriter, naif ergenleri ürküten bir tonda. Gerçeküstücülerin niyeti bu mucizenin hiçbir biçimini ihmal etmemek oldu. Lewis'in [Matthew Gregory Lewis] *Keşiş*'ini tercüme eden Antonin Artaud'nun yazdığı önsözü okuyun:

> "Varsın yenilik ruhu –tıpkı kendi dışkılarına gider gibi– duyuların kapalı ve tamamen organik verilerine doğru geri akan herkes, bu aşina kalıntıyla ve gerçeklik denen tinin bu dışkısıyla beslensin; ben, bu gerçekliği var gücüyle sarsan, büyücüleri, hayaletleri ve larvaları en eksiksiz doğallıkla önümden geçiren ve nihayet, doğaüstünü diğerleri gibi bir gerçeklik yapan Keşiş'i temel bir eser kabul etmeye devam edeceğim [...]. EZELİ YAŞAMA inandığımı ve bu yaşama bütün anlamıyla inandığımı biliyorum. Büyücülerin ve kahinlerin gizlendiği ve zaten pek az gerçek kahinin olduğu bir dünyada yaşadığım için üzgünüm. [...] Bense, iskambil falı bakan-

> ların, tarot açanların, büyü yapanların, dervişlerin, büyücülerin, ruh çağıranların ve diğer REENKARNELERİN bunca uzun süredir saf masal ya da roman kişileri halini almalarını ve modern anlayışın en yüzeysel yanlarından birinin, şarlatanlara teslim olanların naif olmasını istemesini şaşırtıcı buluyorum. Ben kendimi şarlatanlara, kırık çıkıkçılara, müneccimlere, büyücülere ve el falcılarına teslim ederim; çünkü bütün bu şeyler vardır ve benim için ne sınır vardır ne de görünümlere sabitlenmiş biçimler vardır; bir gün Tanrı -ya da BENİM RUHUM- onlarınkini tanıyacaktır."

İşte, gerçeğe ve gündelik yaşama açılmış, kuşkusuz kesin bir şekilde ama oldukça tehlikeli biçimde girişilmiş bir dava!

Sonuçta, modern yaşam tarihçileri "gerçeküstücülüğü" çok fazla olayın olduğu ve pek az tinin bulunduğu bir dönemde ortaya çıkmış büyük bir tin olayı olarak kabul edebilirler.

Telaşlı tarihçiler şimdiden bu küçük kadavranın etrafında koşturup duruyorlar. (Bu bir bolluk ve verimlilik kanıtı değil, sefalet ve dermansızlık kanıtıdır; çok sayıda biyografi, bilanço, yargı, bilgiç kitap günümüzde "yaşayan" yanıltıcılara adanmıştır.)

Gerçeküstücülüğün, genç yandaşları arasında *büyük bir saflık arzusu* olduğu kesindir. Onlar yaşamak istiyorlardı; kendi kafalarına göre yaşamak – özgürce, "tin" saflığı içinde. İsyan, hoşgörülemez bir gerçeğe itiraz, bu gerçeğin reddi, umutsuzluk, insanlığın acilen mümkün olacak kurtuluşu umudu, hiç durmaksızın imgelerin ve aşkın yakın ve mucizevi dünyasına yola çıkış, hiçbir berrak analizin aydınlatamadığı bir bulanıklık içinde birbirine karışıyordu. Umutsuz, onanmış, beslenen bir ikilikte, gerçeğin dışında, gerçek olmadan, gerçeğe karşı yaşamak istediler. Gerçeküstücülük, *semptom* olarak belki önemli oldu. Gerçeküstücülerin ilk bahtsızlığı, iki savaş arası dönemin iğrenç gerçekliğiyle insan gerçekliğini aynı anda mahkûm etmeleri, insanın olasılığı ile burjuvazinin alçaltıcı yazgısına aynı yüz karası damgayı basmaları oldu.

İkinci bahtsızlıkları, katılanların saflığını ele geçirmeyi, kullanmayı ve değersizleştirmeyi bilen birinin, Breton'un (André) ellerine düşmüş olmalarıydı; o, gerçeküstücülüğün yalnızca papası olmakla kalmadı, politikacısı da oldu.[14]

Geleneksel politik yaşamın bütün yöntemlerini –dalkavukluk, "böl yönet", cezbetme, provoke etme, iftira atma, dışlama– "gerçeküstücü grup"un "yönetimi"ne uygulayarak, bu genç şairler kabilesini partilerin kıyısındaki bir parti gibi yönetmeyi bildi. Gerçeküstücülüğün sözde "tinsel" keşifleri aslında *politik* keşiflerdi; yani en dışsal olaylarla grubun politikasının ihtiyaçlarına ve perspektiflerine göre belirlenmişti.[15] Dadacı anarşizm, 1918 mütarekesini izleyen "kargaşa"ya eşlik etti. Gerçekten devrimci bu dönemde, yerleşik kargaşanın temellerinin yıkılması için, yeni bir düzenin düşüncesi, örgütlenmesi ve anlamı / yönü eksikti yalnızca; ama anarşist entelektüeller bunun farkında değildi. Sonra, savaş sonrası dönem geldiğinde ve Marksist iktisatçılar kapitalizmin nispi istikrar dönemini adlandırdıklarında, Breton, "Her şeyi bırakın... Karınızı bırakın... Yola düşün..." dedikten sonra, tanımlı bir doktrinin ve argümanlarla desteklenen bir sisteminin genel ihtiyacını (politik) kurnazca fark etti; evrensel bir çağrının vakti gelmişti: "Bütün ülkelerin snopları, birleşin!" Keza, "sürekli devrim" ile sürekli skandal arasında ustalıkla beslenen bir karışıklığın da vakti gelmişti. Yerleşik toplumun anlık istikrarı az çok sürdüğünden, "sanat budalalıktır!" ifadesini daha önce benimsemiş olan kişi, gerçeküstücü bir sanatın –gerçeküstücü bir şiirin, bir resmin, bir heykelin, bir sinemanın– olasılığını hikmet yumurtlarcasına ifade etti. Skandal yaratan ve kârlı bir sanata yeniden itibar kazandırma vakti de gelmişti. Aynı zamanda, Breton anarşizm ile komünizm arasındaki, insanın "tinsel" dönüşümü ile toplumsal dönüşümü arasındaki inatçı bulanıklığı da sömürmeyi bildi. O dönemde "Tinsel Devrim" üzerine anlaşılması güç tartışmalar oldu ve bunlar, azalan prestije desteği ve çöküş halindeki "gerçeküstücü düşünce"ye de besini sağlamayı tam zamanında başardılar.[16] Bu "düşünce"nin içeriği şimdi incelenmek istenirse, büyük iddialarla –yeni mistisizm, "iç uçurum"u bilme yöntemi– yola çıkan doktriner gerçeküstücülüğün, basitçe batıl inançlı kocakarı hikâyeleriyle sona erdiği saptanır. Tek önemi, bir semptom olmasıdır. 19. yüzyıl edebiyatının gerçek yaşama yönelik inatçı saldırısına, yöntemsel değersizleştirmesine gerçeküstücülük hem saçmalığın zirvesini hem de sonun damgasını vurmuştur.

Gerçeküstücülük, "güdümlü düşünce"ye ölümcül darbe indirme iddiasındaydı. *"Aklın uyguladığı her denetimin yokluğunda, estetik ya da ahlaki her kaygının dışında, düşüncenin kendini buyurması"*nı istiyordu. Hatta, *"tüm diğer psişik mekanizmaları"* imha etme ve *"yaşamın temel sorunlarının çözümünde onların yerine geçme..."* (Breton) iddiasındaydı. Bu devasa iddia ise ("angajman" ve gerçeği "üstlenme" söz konusu olmadan önce, o dönemde moda olan sözdağarıyla yirmi yıl önce dendiği gibi bu "büyük emel", bu "altüst edici mesaj") ilkel bir Hegelciliğe dayanıyordu: *"Düş ve gerçeklik şeklindeki görünüşte pek çelişik bu iki halin bir tür mutlak gerçeklik, gerçeküstücülük olarak gelecekteki çözümüne inanıyorum..."*

Bir süre sonra yelkenleri suya indirmek gerekecekti. Düşüncenin, bilginin ve gerçekliğin yenilenmesi yönündeki bu özlemlerden, "modern mucizeler" teorisinden başka bir şey pek çıkmadı:

> "Attığımız her adımla yeni mitler doğuyor. Efsane insanın yaşadığı yerde, şu an yaşarken başlar. Düşüncemi, küçümsenen bu dönüşümlerden başka bir şeyle meşgul etmek istemiyorum. Modern varoluş duygusu her gün dönüşüyor. Bir mitoloji kurulup çözülüyor..."
> "Gündelik mucize duygum uzun süre varlığını sürdürecek mi? Dünyanın alışkanlığında giderek büyüyen bir rahatlıkla ilerleyen, tuhaflığın zevkinden ve algısından adım adım kurtulan... her insanın içinde onun kaybolduğunu görüyorum..."
> "Mekânların metafiziği; çocukların beşiğini sallayan sizsiniz, onların düşleri sizlerle dolu. Meçhulün ve ürpertinin bu sahilleri; bütün bunları bizim zihinsel malzememiz çevreliyor. Geçmişe doğru attığım her adım beni bu tuhaflık duygusuyla karşılaştırıyor, beni hâlâ hayranlığın etkisindeyken beni alıp götürüyordu."
> "Gizemin kapısı insani bir kusurla açılır ve kendimizi gölgenin krallıklarında buluruz. Yanlış bir adım, sürçen bir hece, insanın düşüncesini ortaya serer. Mekânların bulanıklığında, sonsuzluğu doğru dürüst kapatamayan benzer kilitler var. Yaşayanların en kaypak faaliyetinin sürdüğü yerde, cansızlık kimi zaman onların en gizli devinimlerinin yansısını edinir: Şehirlerimiz meçhul sfenkslerle doludur [...]"[17]

Bu gerçeküstücü metinleri yayımlanışlarından yirmi yıl sonra tekrar okuduğumuzda, biçim ve içerik kusurları karşısında şaşkınlığa kapılmamak imkânsızdır: Ayrıntıların içinden geçen ve onları gerçek bir bağ olmadan birbirine bağlayan keskin ve buz gibi bir üslup – sözel otomatizme bağlı bir duyarsızlık, kâbusu andıran bir katılık, ürküntü verici vaatlerle gerçekleşme arasındaki belirgin fark.

Yeni bir dünya vaat ediliyordu, ama Paris'in gizemlerinden başka bir şey yoktu. Yeni bir inanç vaat ediliyordu, ama tam olarak neydi söz konusu olan? Ey edebiyat, ne çapsız cinayetler işleniyor senin adına!

Yeni mucizelerde yeni hiçbir şey yok, mucizevi hiçbir şey yok. Baudelaire ile Rimbaud'nun zihinsel bulanıklıklarında olmayan hiçbir şey yok. Düşkünlüğün doruğundaki metafizik ve mit (Giraudoux ve Claudel'de olandan ne daha fazla ne daha az) –psikanaliz, Bergsonculuk (çocuksu duygulanımların tazeliğine geri dönüş)– tartışmasız bir Parislilikle birleşmiş bir eklektizm, içinden çıkılmaz bir doktriner karmaşa... En ufak bir analizle bile "modern mucize"nin içinde bulunan harç bunlar. Daha ileri götürülmüş bir inceleme, yine de, Baudelaire-Rimbaud dönemine kıyasla özgün bazı öğeleri ortaya koymayı sağlar:

a) Gerçeküstücülükte, marazi öğe (zihinsel karışıklık) ortaya çıkar, "sistematikleşmiştir." Paranoyak, "dış dünyanın imgelerini bile, şüpheli olmasa da, istikrarsız ve geçici kabul eder..." ve bu, "başından beri, gerçeküstücülüğün tek sadakat bildirimi olarak kalan arzunun mutlak erki"nin[18] bir kanıtıdır. *İkiliğin* içi iyice oyularak, gerçekle her türden ortaklığı ortadan kaldırmak için delilikle uzlaşmayı beslemeye kadar varır;

b) Yeni mucize artık mucize değildir. Mucize üzerinde temellenen bir şiirken, mitlerle ve dinle birlikteydi (naif mitler, sıradan insanların "yaşadığı" mitler); metafizik ve ahlaki mucize zaten bir düşkünlüktü. Gerçeküstücülükle birlikte (ve Aragon'un yukarda aktarılan metni itiraf kaynamaktadır), gerçek anlamda mucize değil, *tuhaflık,* beklenmedik *gariplik* söz konusudur, sürprizin ve tedirginliğin basit bir etkisi söz konusudur;

c) Gerçekten de, bu sözde mucize ancak gündelik hayat düzeyinde kendini gösterir. Her şeyin gerçekten ve hemen mümkün olduğu büyünün, mitin, doğaüstünün mucizesi gibi gündelik hayatın üzerinde ve

dışında değil. Bu gündelik hayatın tersi, diğer tarafı olmak, son derece ilginç olmak ister. Yaşama duyulan ilgiyi yerinden etme, merkezden uzaklaştırma iddiasındadır. Tanımların ukalaca titizliğini, Breton'un "gerçeküstücü nesneler" arayışına bağladığı gülünç önemi açıklayan budur. Hatta pratik, kullanışlı gerçeküstücü nesneler inşa etmek bile söz konusuydu. İşte bir örnek: iki katı cisim, biri, belirgin bir köşede kesişen iki yüksek düzlemle birlikte, dörde bölünmüş bir portakal şeklinde – diğeri, altından çatlamış ve bir iple ilkinin altına asılı bir top gibi. Bu top hareketlidir ve alttaki katı cismin üzerinde, köşesi diğerinin çatlak tabanıyla temas halinde olacak şekilde yer değiştirmektedir. Temas, nüfuz etme şeklinde değildir. *"Bu nesnenin işlediğini gören herkes, bilinçdışı cinsel arzularla elbette ilişkide olan şiddetli ve tanımsız bir duygu hisseder"* (her yansız psikolog şöyle tamamlayabilir: çocuksu ve nevrotik arzularla ilişki halinde).

Yorumcu-tarihçi, şaşmaz naifliğiyle, bilinçdışının, düşün, otomatizmin, böylece, *"mevcut yaşam alanına"* girdiğini, *"yaşamın otomatizminin, bilinçdışının hizmetinde olduğunu"* ekler ve devam eder:

> "Gerçeküstücüler, yeni meziyetlerinin bilincine vararak, bu türden sayısız miktarda nesneyi dünyaya fırlatarak, pratik, kullanışlı, insanın arzularına bağlı bir dünya yaratabildiklerini sanırlar."[19]

İşte, gerçeküstücülüğün gündelik hayatın içine –kaçınılmaz, mantıksal olarak belirli– bu nüfuzunun verdiği şey:

> "Gündelik hayat zaten ufak tefek keşiflerle dolu [...] Örneğin ortaya atılan sözler gibi en iradedışı tarzda kaydedilmiş her algının, kişinin içinde bulunduğu bir güçlüğün sembolik ya da başka türde çözümünü kendi içinde taşıdığına içtenlikle iknayım [...]
> "Örneğin kendimi, bir kadını gelmesi için bir kapıyı açıp kapatırken, sonra tekrar açarken gördüm –bunun işe yaramadığını görünce, rastgele seçilmiş bir kitabın içine bir tıraş bıçağı soktum, sağ ya da sol sayfadaki falanca satırın kadının eğilimleri konusunda beni bilgilendireceğini, onun pek yakında geleceğini ya da gelmeyeceğini bana söyleyeceğini varsaydım – sonra nesnelerin yerini değiştirmeye başladım yeniden, onların birbirleri karşısında

tuhaf konumlar almasına çalıştım... Kadın hâlâ gelmiyordu, ama onun neden gelmeyeceğini anlamama bu yardımcı olacakmış gibi geldi, onun gelmemesini daha kolay kabullenirmişim gibi geldi. Yokluk, yeri doldurulmaz eksiklik sorununun çözüme bağlandığı başka günlerde, oldukça belirgin kişisel bir yasaya göre değişmezcesine olsa da, tamamen kural dışı bir şekilde iskambil kartlarını sorguladım; talihimin ve talihsizliğimin şu ana ve geleceğe dair bariz bir görünümünü elde etmeye çalışıyordum. [...] Tercihimin yöneldiği ve yönelmeye devam ettiği danışma tarzı, daha ilk anda kartların haç şeklinde düzenlenmesini gerektirdi (ortada sorguladığım ben, o, aşk, tehlike, ölüm, gizem, yukarda tepemizde gezinen şey, solda ürküten ya da gece, sağda kesin olan, altta bastırılmış olan). Fazlasıyla kaçamak cevaplar alınca, sabırsızlıkla, daha iyi sonuçlara yol açacağını sandığım mektup ya da fotoğraf gibi çok kişiselleşmiş merkezi bir nesnenin bu şekle müdahalesine başvurdum; sonra da, sırayla seçerek, evimde barındırdığım oldukça kaygı verici iki küçük kişiliğe başvurdum: bir adamotu kökü [...]"[20]

Bu kocakarı hikâyelerini bırakalım. İki savaş arası bu dönem sahici yenilenme ve düşünce teşebbüsleri karşısında ne kadar geçirimsiz, ne kadar nüfuz edilemez ise, her türlü tinsel dolandırıcılığa da o ölçüde açıktı.

Başta kaygılı, sonra da deliye dönmüş kişiler, bütün sahte çıkışlara doğru her yoldan koşturuyordu; yeter ki bu gerçek çözüm yolu olmasın, yeter ki gerçek bir "angajman", gerçek bir sorumluluk, gerçek bir yenilenme olmasın. Yaklaşık yirmi yıl boyunca kimilerini eğlendirdikten, kimilerinde ise, skandal karşısında duydukları öfkeyle, tükenmiş birçok kesinliği canlandıktan sonra, gerçeküstücülüğün kesin yenilgisi görüldü. Nesnel olarak, romantizmin ikâmesi ve üzüntü verici bir edebi "yüzyıl sonu" olarak görülebilir. Breton, birinci manifestosunda, gerçeküstücülüğü esasen *bozgunculuğa* bağladığında haklıydı, ama bu bütün gerçeği ifade etmiyordu; yani, yalnızca geçici bir politik bozgunculuk değil, kalıcı, derin, insan karşısında, düşünce karşısında, aşk karşısında, gerçeğin bütünlüğü karşısında bir bozgunculuk söz konusuydu.

Ne var ki gerçeküstücülüğün analizi insan ruhunun yasalarından birini ifade etmeyi, daha doğrusu doğrulamayı sağlar. Gündelik ha-

yatın eleştirisinin yönlendirici fikirlerinden birini sağlayacak ve bu eleştiride, başka biçimler altında ve başka kanıtlarla defalarca karşılaşacağımız yönlendirici fikirlerden birini sağlayacak olan yasadır bu:

*İrrasyonelin dönüşüm yasası:*

Esrarengiz, kutsal ve lanetli, büyülü, ritüel, mistik... Bütün bunlar öncelikle yoğun şekilde yaşanmıştı. İnsanların gerçek yaşamına dahil olmuşlar ve çok gerçek duyumsal, tutkusal güçler halini almışlardı. Sonra, aklın ortaya çıkışı ve gelişimiyle birlikte, ikili anlamda dönüşüm geçirdiler; gündelik hayatla ilişkileri de dönüştü:

a) *Değersizleşme.* Törensel kurallar, jest halini alır. *Lanetli;* utanç verici ve çirkin olur. Mit; efsane, öykü, masal, fabl, anekdot vb. olur.

Sonunda *mucizevi ve doğaüstü de kaçınılmaz olarak tuhaflık ve gariplik mertebesine düşer;*

b) *İç değişim ve yer değiştirme.* İnsanın dünyayla duyumsal, dolayımsız ve ilkel ilişkisini temsil eden her şey –ciddi, derin, kozmik olan her şey– yer değiştirir ve oyunun ya da sanatın, basit anlamda ironik ve eğlenceli ifadenin alanına er ya da geç girer.[21]

Bu iç dönüşüm, yukarda zikredilen "değer yitimi"yle aynı zamanda gerçekleşir. Bundan ayrı değildir. Böylece, eski, ilkel irrasyonel, gelişen ve rasyonelleşen insanın gündelik yaşamıyla birleşmeye devam eder.

Oyuncakların ve oyunların eski büyü ve ritüel nesneleri olduğu zaten bilinmektedir (ama çok muğlak ve genel bir bilgidir bu; çünkü bu sorunlar yeterince incelenmemiştir). Çemberden oyuncak bebeğe, basit toptan iskambil ve satranç oyununa dek, (bir anlamda) değer yitirmiş ve (başka anlamda) dönüşmüş, yeni bir toplumsal anlam edinmiş "kozmik" nesneler söz konusudur. Örneğin oyun kartlarını, iskambil falcılarının düzeyine düşen Breton tarzında değil, onlara yönelik tutkulu ilginin kaynaklarını ve doğasını belirlemek için, oluşumları içinde incelemek yerinde olur. Her türden oyun, insanları, yaşamlarıyla doğrudan ilişkisi olmadığı için cezbetmekte, ilgilendirmekte, heyecan yaratmaktadır.

Örneğin şans oyunlarının iki veçheli insani bir durumun (kurgusal) bilincini ve hakimiyetini getirmesi mümkündür: bir yanda tesadüf, doğaya (ve kendi doğasına) hakim olamama; diğer tarafta özgürlük (ama boş özgürlük, tesadüften yararlanma özgürlüğü). Oysa, bu durum *gündelik hayatın durumudur* ve tam olarak, kısmen rasyonelleşmiş insan varlığında zayıf, güçsüz, irrasyonel olan şeylerden arta kalana denk düşer. Şans oyunları, eski büyülü nesneler aracılığıyla bu gündelik yaşamın toplumsal ifadesi ve bilincidir – bir anlamda kendiliğinden eleştirel anlamıdır.

Tuhaf ve garip olana geri dönelim. Bunlar nedir? Yer değiştirmiş ve dönüşmüş esrarengizin değer yitimidir (mucize, ara evre olarak hizmet etmiştir). Esrarengiz olan, değer yitimi içinde, *gündelik*, aşina ve de şaşırtıcı olmuştur. Bunlar sıradan nesneler, yaygın kelimelerdir; ani yakınlıkları tuhaflık ve gariplik izlenimi verir. Alışıldık, aşina olunan şeyin sarsılmış olması gerekir – ama pek fazla değil; çünkü bu durumda yerlerini endişeye ya da en azından beklentiye bırakacaklardır. Bir yabancının bizim dilimizi konuşmasına, insan inlemesine benzeyen kapı gıcırtısına, dost bir yüzde geçip kaybolan meçhul bir ifadeye "tuhaf" deriz. Aşina olunan şey aniden bir yeniliğe dönüşür, ama fazla şaşırtıcı değildir, "altüst edici" değildir. Meçhul henüz belirgin biçimde keşfedilmemiş ya da düşünülmemişken; muamma ve problem, bulanıklık ve kaygı gerçekte yokken; anlam ile düşüncenin karmakarışık bir şekilde birbirine girdiği, bilinen ile bilinmeyenin bu muğlak karışımı tuhaflık anıdır. Tuhaflık, sinir sistemi ve düşünce için cılız bir uyarıcıdır – yorgun sinirler ve güçsüz düşünce için tercih edilir bir uyarıcıdır, çünkü hiçbir şekilde tehlikeye atmaz. Kafa bulandırmadan uyarır. Bu dürtü yalnızca bayağılığa eklenir; bu allık anlamsızca yüze sürülür. Bu, nesnenin sahte deformasyonuyla elde edilen bir sözde-yenilenmedir; öyle ki hem yatıştırıcıdır hem de şaşırtıcı. (Neden söz konusu edildiğinin gayet iyi bilindiği, ama iyi bilinen nesne ya da fikirlerin sinir sisteminde hafif bir sarsıntıya, küçük bir sürprizle teskin edici kabulde hafif bir farklılığa yol açacak şekilde sunulduğu "modern" denen sayısız tablo ve şiirde bu görülür.) Esrar yok olmuştur; tuhaflıksa, işe yaramaz ıvır zıvırın esrarıdır. Tuhaf yüzlü kadınlar, portreler, garip imgeli şiirler, tuhaf nesneler; bütün bunlar "esrarlı dişi"nin olmadığı,

esrarın dünyadan kaybolduğu, kamusal alana, oyunun, sanatın –hatta, korkudan ve delice umuttan ibaret antik prestijini yitirdikten sonra, gazeteciliğin, reklamcılığın, modanın, müzikholün, teşhirin– alanına düştüğü anlamına gelir...

"Yaşanabilir" bir yaşam duygusunu tuhaflık izlenimi üzerinde temellendirmek kesinlikle imkânsızdır. Böyle bir duygu ancak insan *gücünün* bilinci üzerinde temellenebilir; etrafımızda bulunan, içinde yaşadığımız, gündelik yaşamımızın her ediminde katıldığımız ama yine de elimizden kaçırarak yaşayamadığımız ve aşağı yukarı tüm duygu ve fikirlerimizin insanın doğa karşısında cılız kaldığı bir dönemden geldiği bu gücün bilinci üzerinde temellenir.

Ama bu teşebbüsün göze alınmış olması, tuhaflık ve acayiplik üzerinde temellenen yeni bir gündelik yaşam duygusu oluşturulmak istemesi son derece anlamlıdır. Bu teşebbüs, bu estetik oyun, gündelik yaşamımıza belli bir eleştiri getirir; ama bu beceriksiz, muğlak, tehlikeli ve tamamen olumsuz bir eleştiridir. Semptom olarak tahayyül edilen bu proje şunu gösterir:

a) duyuların ve beynin (özellikle entelektüellerde) kısmen normal bilinci olmuş kötü bir işleyiş, kötü bir düzenleme. "Modern" insanın sinirsel ve beyinsel fizyolojisi, aşırı bir işleyiş rejiminin, aşırı bir gerilim ve yorgunluğun kurbanı gibidir. Kendi yaşam koşullarına, sekansların ve ritimlerin süratine, yeni edindikleri ve genellikle hatalı kavramlarının (anlık olarak) aşırı soyutlamasına henüz "uyum sağlayabilmiş" değildir. Şehirsel ve teknik yaşamın henüz doğru düzgün şekillendiremediği duyu ve sinirler; modern kavramların bir tür yüksek gerilim etkisi yaptığı beyinler (bu kavramların ve içinde boğuştuğumuz durumların aşırı karmaşıklığının doğal sonucu) –metaforu sürdürürsek– sık sık devre kesintisiyle karşılaşırlar. Bu durumda, uç bir örnek olan ve tamamen bu durumun ürünü olan "modern" entelektüel, nesne hakkındaki soyutu, kavramı ya da fikri normal olarak nesnenin içinde değil, ondan *farklı olarak*, farklı bir bilinç derece ya da düzeyinde fark eder. Nesneye karışmış soyutu, nesnenin ikiziymiş gibi, onunla karışmış olarak fark eder – ayrı, ideal, "esrarengiz" bir ikiz. Zaten bu kalite-

siz bir soyutlamadır; yani bir *bilgi, rasyonel* bir öğe değil, nesnenin bir "anlam"ı, bir sembol, ikinci bir nesne, ikiz bir fondur. Bilincin öğeleri, yanlış ve bulanık bir birlik içinde hem ayrı hem birleşik olan "işlev" ya da "dereceleri", kendi ilişki, düzen ve hiyerarşilerini yitirdiler.

Bu *zihin bulanıklığı* hali bir yüzyıldan beri modern sanatta belirmekte ve kendini göstermektedir. Bu, "isterik" (Baudelaire), "kuralsız" (Rimbaud) ya da "paranoyak" (gerçeküstücülük) bir haldir, ama çok gerçek kaygılardan doğan, bu kaygıların ödünlediği bir haldir; özellikle büyük bir tehlike yoktur, çünkü rıza gösterilmiştir, istenmiştir, estetik olarak işlenmiştir (oysa ki gerçek hastada bu hal iradedışıdır, bilinçdışıdır ya da bununla mücadele edilir). Beslenen bu yarı nevroz hali, bu yarı komedi, kimi zaman kısmen rıza gösterilen bu çocukluk, "modern" entelektüelin *gerçekte* dayanılmaz olan, dönüşmedikçe ve bilinç yeni temeller üzerinde temellenmedikçe böyle kalacak olan bir gündelik hayatın acı kadehini dudaklarına götürmesini sağlar.

Doğuş halinde olan ve entelektüelin kopukluğunun yansısı olan ve bunu beslemeyi hedefleyen nevroz, böylece, tipik "entelektüel"in, bayağının, aşinanın yerine, kendisi için daha cazip, daha katlanılır olan duygular ve yanılsamalar –esrarengiz, tuhaf, garip– geçirmesini sağlar. O, bu duyguları "yaşar" ve komedi payı, samimiyet yokluğuyla eleştirilebilecek kadar büyüktür;

b) Sürekli bir olağanüstülük beklentisi, daima hayal kırıklığına uğranılan ve daima yeniden başlayan bir umut, yani günlerin mütevazı ayrıntısına kadar nüfuz eden bir hoşnutsuzluk.

Bazı insanlar, ayrılıklardan, bitmek bilmez tedirginliklerden ibaret mucizevi (ya da öyle gözüken) bir yaşamı, sinemanın, tiyatronun ve romanların bize yansıtmayı görev bildikleri bir yaşamı sürdürürken, mucizeye, tuhaflığa, acayipliğe nasıl inanılmaz?

Duyularımıza uzak ve erişilmez olanı teknik yordamlar önümüze getirip koyarken; şaşkınlık verici biçimleri, kristalleri, organ ve organizmaları, bulutsu ve molekülleri önümüze sererken (öyle ki, en gerçek olan şey, bizim uyum sağlamamış duyularımıza gerçekdışı ya da "gerçeküstü" gibi gelir) mucizeye, tuhaflığa, acayipliğe nasıl inanılmaz?

Dünyada işi gücü olmayan bunca güzel kadın varken, yaşamın zevkten ve meçhul peşinde koşmaktan başka anlamı olmadığı bili-

nirken; ergenin ya da genç şairin kapısı vurulduğunda kalbi küt küt atıyorsa ve telefonu çaldığında, mucizenin geldiğini, biricik, mutlak, esrarengiz güzelin (ve belki de zengin ve bakire, kim bilir!) nihayet yaklaştığını hayal ederek koşuyorsa... (büyük ideal arzusu, çok gerçek bir pezevenklik ve başkasının sırtından yaşama eğilimine eşlik eder...), mucizeye, tuhaflığa, acayipliğe nasıl inanılmaz?

Her şey gizli bir işbirliği içindedir: Yaşam, bilim, ideal ve aşk fikri, Batı dünyasının baş büyücüsüyle –para– elbirliği ederek, duyarlı ve bilinçli, eğitimli ve "güzel sanatlar"a yetenekli gencinde, kendi nesnesini, kendini tatmin fırsatını tuhaflıkta, acayiplikte, mucizede bulan bir endişe ve tatminsizlik duygusuna yol açar. Buna, sinirlerin ve duyuların yeni şoklara ve yürek çarpıntılarına ihtiyaç duyduğunu, dengesiz düşüncenin kendi nesnesini duyumsal ve sinirli bir sarsıntı içinde tanımlamak istediğini; belli bir tembelliğin ve hatta (Rimbaud ve gerçeküstücüler tarafından gayet açık seçik, gayet sertçe ifade edilmiş) çalışma karşısında duyulan dehşetin, tehlikeye düşürücü araştırmalara girişmeyi yasakladığını ve antik esrarın yerine kolaylıkla konabilecek satılık şeylere bağlı kalmayı önerdiğini de ekleyin; böylece, tuhaflık kültü ve başarısı gayet yeterlilikle açıklanacaktır.

Tuhaf ve acayip, esrarın taklidinden başka bir şey değildir; üstelik de zehirli bir taklit. *İlahi Komedya*'yı harekete geçiren esrarın yanında ya da yeraltı gömütlüğü seremonilerinde ilk Hıristiyanların veya Eleusis inisiyelerinin yaşadıkları tutkuların yanında *Maldoror Şarkıları*'nın tuhaflığı nedir ki?

Ne var ki, esrarın belirli vakti ve kutsanmış şenlikleri varken, tuhaflığın cazibesi istila edicidir. Bütün büyücülerimiz ve bütün mitlerimiz gibi çürümekte olan modern dünyanın bu mitinin özelliği, görkemli, istisnai ve gösterişli olanın çürümesinin ürünü olarak nüfuz edebilir ve nüfuz etmek ister, her anımıza nüfuz eder olmasıdır. Büyülenmiş ergenlerin vay haline! Yaşamdan kopabilirler; bu dünyaya ait olmayabilirler; kirletilmiş, ısırılmış olduğundan, kanında zehir vardır. Esrarengiz kadını, mutlak aşkı, "ideal" güzelliği mi arzuladı? Asla gerçek aşk yaşayamayacak, onun için gerçek kadın, gerçek güzellik asla olmayacaktır. (Bu durum Baudelaireci güzellikten hiçbir şey eksiltmez; güçlü içkiler, sağlıklı bir organizmanın dayanılabilir

küçük dozlarda alması gereken uyuşturucular, zehir diye olumlu özelliklerini yitirirler mi?) Beatrice'nin âşığı Dante sağlıklı, toplumsal, politik bir insandı; Petrarca ve sevgili Laura'sında marazi bir yan yoktur. Ama kültürümüze şiirsel olarak egemen olan kişi, bir dandi, küçük bir soytarı, II. İmparatorluk burjuvazisinin bir şarlatanı olan –aynı zamanda bu burjuvazinin şekillendirdiği haliyle yaşamın suçlayıcısı olan– Baudelaire büyük bir zehir saçıcıdır; başarısı da buradan gelir, çünkü gündelik yaşamımız bizi dayanıksız kılar, zehirlere ve uyuşturuculara susatır. Baudelaire yaşama darbe indirmek, insanlığı haince katletmek istemedi. Çünkü notlarında şöyle yazıyordu: "Daha çocukken kalbimde iki çelişik duygu hissettim: Yaşam karşısında dehşet ve yaşamdan vecd duyma." O yalnızca yaşamı daha doğru bir başka yaşamla, "ruh"un yaşamıyla *astarlamak* istedi. Tini yaşamak ve muammaların, tuhaflıkların, denkliklerin, her rengin, her sesin, her zevkin ve her kokunun ardındaki kavranabilir ve hissedilir anlamlar yığınının gerçek dünyasını bulmak istedi. İlklerden biri olarak (onun ardından başkaları gelir!), eski esrar kategorisini canlandırmaya çalıştı, ama düşkünlüğü düzeyinde, hissedilir ve gündelik olan düzeyinde bunu yaptı. Böylece, her günkünden "başka bir yaşam"a doğru giden metafizikçilerden, teolog ve mistiklerden daha kesin olarak, *bu* dünyayı ve *bu* yaşamı tehlikeye attı, çünkü yalnızca bu *astar* ilgilendirmekte, baştan çıkarmakta ve büyülemektedir. (Sembolle tin –ve yalnızca bunlar– "büyüleyebilir" ve "baştan çıkartabilir", çünkü –insanın gücü üzerinde temellenen her duygunun tersine– insanı zayıflatırlar, zayıflığından yararlanarak onu zihinsel baş dönmesinin uçurumuna sürüklerler.)

Baudelaire'den bu yana, dünyanın tersi düzünden daha değerlidir. Art-dünya, Platoncu İdeaların dünyası değildir artık; Platon hiç olmazsa yaşamın, maddenin, doğanın –bütün bunlara "Sonsuzluğun" tepesinden hakim olarak– kendine özgü hareketleriyle akmasına izin veriyordu. Baudelaireci satanizm, (sözde-bilimsel ve kafa karışıklığı yaratıcı, moda boş lafı kullanırsak) ilave bir "boyut" gibi, "manevi boyut" gibi, art-dünyayı dünyanın içine koydu. Yani düşmanı yerine yerleştirdi, kurdu meyveye, tiksintiyi arzuya, pisliği saflığa koydu ve bunları birer uyarıcı gibi değil, adı bile anılmayacak bir karışıklık ve bulanıklık içinde, zehir gibi ele aldı.

Yücelik ve üst-insan kisvesi altında, bütün gayri insanilik içeri sızar. Saflık kisvesi altında iğrençlik, "saf" güzellik kisvesi altında da çirkinlik bizi istila eder.

Öyle ki, bu tuhaf *ikiyüzlülüğün* (koşullar gereği "manevi" diye adlandırılan) sinir şoku artık algılanmazsa, şeylerin büyülü ikilikleri değil, kendileri fark edilirse, ne çıkar, ne arzu, ne de aşk artık nesne bulabilir. Gerçek, baştan çıkarmak ve büyülemek için başkalaşım geçirmeli, bağlam değiştirmelidir. Her şey, her canlı varlık, dikkat çekmek için genişletilmeli, şaşırtıcı kılınmalıdır. Ardından, insanlar muğlak, çiftanlamlı ya da çılgınca bir nitelik –bir hile, ikili bir öz– taşımadıklarında, bu musibete tutulmuş kalpler ve ruhlar bu insanları yaşamakta, onları sevip kavramakta gerçek bir "manevi" *güçsüzlük* hissederler. Ruh ve madde, ideal ve gerçek, mutlak ve nispi, metafizik ve hissedilir, doğaüstü ve doğa *ikiliği*, bizde, yaşanan bir ikiyüzlülük, düşünce, şiir, sanat renginde yaşanan dublaj; ikili öz ise hile, güçsüzlük ve yalan olur.

Dönüştürmek için tanımak yerine, bağlamı değiştirilince, reddedildiği sanılan gerçeğin olduğu gibi kabul edildiği açıktır!

Şiirin yaşama yönelik saldırısı yalnızca ikincil bir olaydır ve edebiyat daha geniş bir ordunun yürüyen kanadından başka bir şey değildir. Şairler gibi filozoflar da –insani gerçeği bir yana bırakarak– aşinalık, bayağılık, "sahici olmayan" ve kaygı veren ile esrarengiz arasında, burjuva gerçek ile mistik gerçekdışı arasında gidip gelirler.

"Evrensel insan yaşamının orta bölgeleri kutup ve ekvator bölgelerine hiç benzemez..." diye yazar, mistik ve irrasyonalist, "varoluşçu" çağdaş bir filozof olan Chestov.[22] İnsanın "orta" bölgelerini aşağılamak için başvurulan ruh ile toprak arasındaki bu karşılaştırma oldukça önemli bir olguyu gözardı eder: Ekvator ve kutup bölgeleri pek az iskân edilmiştir; bütün uygarlık orta bölgelerde –gündelik hayatın sürdüğü bölgelerde– gelişmektedir. Mistik metafor kendine karşı dönüyor.

Daha çağdaş bir başka mistik, doruk anlar teorisini daha acımasızca ifade etmiştir:

> "Öyle anlar vardır ki, zamanın ardışıklığı içinde pek önemsiz ama bütünlükleri bakımından son derece önemlidirler; tin kapatıldığı çemberi parçalar; kendi kendisiyle çelişkiye düşer; sezgileri, ani

> parıltıları vardır – yarın bunları inkâr etmek boşuna olacaktır, var olmuşlardır çünkü... Hiçbir şeyin olup bitmediği, devasa ve aptalca zaman kütleleri olduğu gibi, çok sayıda olağanüstü olayın yaşandığı mucizevi kısa anlar da vardır. Şu ana dek, hakikatin soyut zamana orantılı olduğunu, uzun zaman süren şeyin doğru olduğunu ve yalnızca bir an sürenin ise yanlış olduğunu kanıtlayan bir şey çıkmadı..."[23]

Mistik ve dinsel kökenli, ama günümüzde kökensel biçimleri içinde pek savunulabilir olmayan bu teorinin, felsefi teori düzeyine, "laik" hakikat teorisi düzeyine düşürüldüğünü vurgulamak gerekir. Çağdaş mistik filozoflarımız için doruk anları, biricik, tanrısal, mutlak, açınlayıcı karakterini yitirdi. Onlara göre, ayrıcalıklı anlar *tekrarlanmalı* ve *tekrarlanabilir*: Heidegger'in kaygısı, Sartre'ın tarif ettiği baş dönmeleri ve büyülenmeler artık mistik görünün "biricik" niteliğine sahip değildir; bunlar yaygın "varoluş" düzeyine düşmüşlerdir; filozof, analiz edilen ya da tanımlanan bir süreç yoluyla, bayağı, gündelik ve "özgün olmayan" varoluştan bu açınlayıcı ana geçebilir. Bununla birlikte, doruk anı bayağı gündelik varoluştan yoksun bırakır, içini boşaltır, inkâr eder. *Bu an, yaşamı inkâr edendir*: Kaygının, baş dönmesinin, büyülenmenin *hiçliğidir*.

Dolayısıyla metafizik esrarın değer yitimi şiirsel esrarın değer yitimine paralel sürer. Gündelik hayatın arka yüzüymüş gibi, bu yaşamın düzeyine düşer. Ne var ki, daha bilinçli –belki de şairlerden daha kinik– filozofların itirafları, işlemin anlamını (moda deyişle) "açığa çıkarır." Ortalama yaşam inkâr edilir; insan yaşamı "devasa ve hayvan" kitleler mertebesine sürülür. Dahası ve daha kötüsü: Varoluşun sırrının, yani hiçliğin, her bir insanın hiçliğinin, her andan, her dönemden, her durumdan, belirli her koşuldan, hiçlik içinde ve hiçlik yoluyla kurtulması yönündeki "sonsuz" gücünün ortaya çıkması için bu yaşam "hiçleştirilmelidir." Dünyanın tersi hiçliğini ortaya çıkartır; ve hiçlik ile varlığın karışıklığı, soyut ile somut arasındaki, sembol ile gerçek arasındaki karışıklığın özünde bulunur.

Şair varlıkların yalnızca ifadelerini sever; insanların, kadınların, aşkın varlığına (belirsiz, buğulu, gerçekdışı, çünkü özellikle sözel) "şiirsel" bir varoluş eklenir; aynı şekilde filozof da varlıkların yalnızca

*anlamlarını* sever; şiirsel ifade gibi, felsefi "anlam" da gerçeğin düzeyinde, onun içinde ve yine de ondan daha yüksekte, ilgilendiren, cezbeden, baştan çıkartan ve büyüleyen tek şey olan gerçekliğinin bir *ikizi* gibi bulunur. Dolayısıyla filozoflar, bu yaşamın inkârını, kurtarıcı hiçliği felsefi dünyada daha iyi göstermek için, gündelik hayatın içinde daha aşağıda olan şey üzerinde ısrar ederler.

Sartre'ın kahramanlarından biri, metafizik bir "derinlik"le, "Cehennem başkalarıdır" der. İçimizdeki cehennemlik, daha ziyade, varlığın bu "başka"sı, art-dünya, daha doğrusu hiçlik değil midir; mistiklerin, teologların, şairlerin, filozofların desteklediği bilinci şimdi yeniden yaşam düzeyine düşmüş olan ve bu meczupların değer yitimini fark etmeden yaşamakta ayak diredikleri şey değil midir?

Ama "derin" teorileri fazla ciddiye almayalım. Kaygı, esrar (esrar duygusu) teorilere indirgenemez, teorileştirilmeleri imkânsızdır. Gerçek kaygıyı, yolunu şaşırmış bir çocuğun kaygısını, cangılda kaybolmuş bir ilkelin, doğa karşısında tamamen zayıf ve silahsız bir varlığın kaygısını biz kavrayamayız. İnsanın güç duygusu (bireysel güç iradesi değil, insanın doğa üzerindeki kolektif, toplumsal iktidarının bilinci), bütün duygularımıza ve duyularımıza dolaylı da olsa nüfuz eder. "Ya ölüm?" der metafizikçiler, "senin ölümün, seninki, yarın, bugün, birazdan gelecek ölüm? Biyologların (mümkün olduğunu varsayarsak) ölümü geriletmesini bekleyecek zamanın var mı?" Heyhat, yok, bekleyecek zamanım yok. Sonra? Yaşamaktan, sevmekten, insan olmaktan ve insanın bütün olasılıklarına katılmaktan bu yüzden vazgeçeceğimi mi sanıyorsunuz? Şu an bile, eylem, çalışma, aşk, düşünce, doğru ya da güzel arayışı, her ölümlü bireyi aşan kimi gerçeklikler yaratıyor. Ve bu savlar bayağı olduğundan ve –kimi zaman en kötü amaçlar için– fazlasıyla kullanıldıklarından artık doğru olmaktan çıkmış değillerdir. Tersine: İnsan topluluğunun kesinliklerini ortaya koyalım; insanlığın bu temellerini güçleri ve gençlikleri içinde yeniden düzenleyelim. Filozoflar, metafizikçiler; sizler köpekler gibi ölüm uluyorsunuz! Yo, hayır, özür dilerim, taklit ediyorsunuz. Ölüm hakkında yetkinleşmiş bir düşünceniz var, bunu hatırlayabilir, tekrarlayabilir, yaşamınızın her anına karıştırabilirsiniz; sizi takip etmeye, gerçekten de bir hayaletten fazlası olmayan,

öteki dünyanın bu son hayaletini kabul etmeye davet ediyorsunuz bizi. Ama bu "öteki"ni, bu yokluğu, varoluşun bu "trajik" duygusunu, bu saçma bilinci, bütün bunları yaşamlarını fazlasıyla maharet ve başarıyla sürdüren insanlarda buluyorum; konferans salonlarında, sosyetik bir kitle önünde kaygı üzerine söylevler veriliyor ve okullarda kompozisyon konusu oluyor; kafe salonlarında ya da günlük gazetelerin yazıişlerinde kaygı üzerine yazılar yazılıyor, hem de rafine bir söz dağarcığıyla, ustalıkla, incelikle, teknik bir şekilde yazılıyor. Ölüme fırlatılan çiçekler retorik çiçeklerinden başka bir şey değildir. En derin, insanlıkdışı anlamda en varolan (ya da varolmayan!) "varoluşçu" metafizikçiler kaygının değersizleşmesini ve yer değiştirmesini engellemeyecekler. Kaba, ilkel kaygı bizden uzaklaşıyor; ve bizi "özgün olan"a ya da "baş döndürücü derinliğe" hiç götürmese de, bir zayıflık anında onunla yeniden karşılaşıyoruz.

Antik bilgelik yaşlılığın ölümden beter bir kötülük olduğunu biliyordu. Bize (onların boş laflarını bir kez daha taklit edersek) "varlıktan-başka"dan bunca söz eden metafizikçilerimiz, yaşlılıktan pek söz etmiyorlar. Çünkü bu düşüncede heyecan verici hiçbir şey yok, başka dünyadan bir şey yoktur. Üzücü bir gerçeklik yalnızca. Bununla birlikte, bu düşünce bize yenmemiz gereken şeyi söylemektedir; hem de derhal, çok genç olsak bile, gündelik hayatın her anında, her birimizin içinde yenmemiz gereken şeyi. Yaşlılığın, tek başına gelen ve hiçbir şey getirmeyen ölüm düşüncesini aramaya ihtiyacı olmadığı gayet iyi biliniyor. Ama eğer gençlik yaşamaya teşvik edilmek için ölümü düşünmeye ihtiyaç hissediyorsa; yalnızca genç oldukları için kendilerini gururla öne çıkartıyor ve hakikatle yüklü olduklarına inanıyorlarsa; dahası, ölüm düşüncesinin takınak halini almasıyla mutsuzluğa düşüyorsa, bu erken yaşlılıktan şikayet etmesi gerekir.

Felsefe, insanın gündelik yaşamına karşı bu büyük kumpas içinde edebiyatla işbirliği yapmaktadır. "Modern" denen şair ve metafizikçilerimizin en yetkin sözel ve teknik oyunlarına varana dek, belli bir gündelik hayatın eleştirisinin öğeleri, daima dolaylı olarak ve gerçek insan ile gerçek kapitalist arasındaki bulanıklık üzerinde temellenmiş bir halde burada bulunabilir.

İlk hedefi, (gerçek ve olası) insan ile burjuva dekadansı arasındaki ayrım olacak gerçek gündelik hayatın eleştirisi, *gündelik hayatın itibarının iadesini* içerecektir.

*İnsanı ve gerçek yaşamını küçümsemenin temeline, seçkin şair ve filozoflar değil, iğrenç ve bir anlamda dahi Louis-Ferdinand Céline temas etmiştir. Bu küçümseme ve çürüme yokuşundan yukarı çıkalım. Kitlelerin -filozofların "bayağılığa" mahkûm etiği anlar ve şairlerin karanlıklara mahkûm ettiği halklar- itibarını iade etmek bağlantılı görevlerdir. İnsan, insan olarak yaşamını gündelik hayat içinde gerçekleştirmek zorunda değil midir? İnsanüstü anlar teorisi gayri insanidir. Bir ruhun ve bedenin hakikatine gün be gün yaşayarak (sürdürdüğümüz bu yaşamı değil, farklı ve şimdiden mümkün bir yaşamı yaşayarak) sahip olmak gerekmiyor mu? Eğer yüksek yaşam, "tin"in yaşamı, bir "başka yaşam" -mistik ve büyülü art-dünya- içinde gerçekleşecekse, bu insanın sonunun, bozgununun itirafı ve ilanı olur. İnsan ya gündelik hayatın insanı olacaktır ya da hiç olmayacaktır.*

*"Çünkü, anlıyor musunuz, önemli olan büyüden vazgeçmektir. Her insanın hayatında bu vazgeçmenin kendini dayattığı, her büyü kitabının ve aracının suya atılması gereken bir an gelir,"* diye haykırıyor Jean Cassou'nin romanı *Le Centre du Monde*'un [Dünyanın Merkezi] kahramanlarından biri.

Bu roman sorunu ortaya koymaktadır. Akıl ile irrasyonel arasında açılan tartışma, gerçek ile gerçekdışı arasındaki, insan ile gayri insani, esrarengiz ile gerçeklik arasındaki bir tartışmayla genişlemektedir. Romanın adı bile müphem bir şekilde kabalistiktir, esrar vaat etmektedir. Dünyanın Merkezi neresidir? Her yer, hiçbir yer, içimiz, belki de her birimizin içi. Öyle görülüyor ki, uyumadan aramamız gereken, hatta dünyanın sonuna kadar bile sürse aramamız gereken şey, Sır, varoluşun ünlü sırrı değil midir? Ama daha bu kitabın ilk sayfalarından itibaren, büyünün cazibesi, yaşama bir anlam bulma ya da büyülü bir veçhe beklentisi ile bu cazibeyi parçalama arzu ve zorunluluğu arasında çatışma doğar.

Bununla birlikte, Jean Cassou'nun kitabının tüm *cazibesi*, daha baştan itibaren sıradan ve gündelik varlıkları başkalaştıran çocuksu büyüsündedir. Güzel bir kız "Montbazon düşesi" olur; yaşlı bir adam

"Dağın İhtiyarı" olur. O baba mıdır, büyücü müdür, sırra vakıf olan kişi midir, iyilik dağıtan biri midir, gerçekte kimdir? Romatizmalı, takıntıları olan, herkes gibi ölen ve cesedi kötü kokan eski bir bürokrat, zavallı bir ihtiyar. Hélène, büyülü ve mistik kadın, saf kadınlık mitidir; Raphaël onu aramaktadır, tesadüfi karşılaşmalar sırasında onu bulur, gerçek karşısındaki hayalkırıklığı içinde de anında yitirir. Raphaël anlaşılmaz ve esrarengiz bir dünyada yaşamaktadır; kusurlu, yalnız ve güçsüz biridir. Reddedildiği toplumun gözünde kayıp biridir; çatışmanın olmadığı, her şeyin teskin edici olduğu bu büyülü dünyaya sığınır ve böylece kendi sorunlarını onları inkâr ederek çözer. Sarhoşluğu –tam ölürken– geçer. Bu durumda, yaşadığı her şey, hiçliğe nüfuz ederek, gerçeğin plan ve oranlarına göre yerleşir. O zaman anlar, yaşamak ister; ama çok geçtir. *"Gece uzadıkça uzuyor, ama fantastikleşmiyordu. Fantastik, daha önce meydana gelmişti. Dışarısı sokaktı, yoksa ay altında atların koşturduğu çayır değil. Fantastik olan her şey kendi yaşadığı zavallı yaşamı içindeydi..."*

Burada ölüm artık şairlerin ve metafizikçilerin esin perisi gibi, "baş kaptan" ve "yaşatan" (Baudelaire) gibi belirmez; ölüm, her şeyi yerli yerine koyan o büyük göz açılmasıdır. Bu durumda, tereddüte mi mahkûm olacağız? Aldatmaca ile gözümüzün açılması arasında; yitip gittiğimiz yanılsama ile kendince yitip gitmemize yol açacak gerçek arasında salınmaya mahkûm mu olacağız?

Jean Cassou'nun kitabı da bir bozgunun, çözümsüz bir ikiliğin romanıdır. Kitap, mucize sorununu çözmez, bu sorunu belli bir bilinç berraklığıyla ortaya koyar; neredeyse büyüye bir vedadır. Bu tür eserler bir dönemin sonunun ve yeni bir dönemin başlangıcının habercisidir.[24] 19. yüzyıldan henüz "manen" çıkmış değiliz. Yeni insan büyülerle hesabını gördüğünde ve eski "mitler"in çürümüş cesetlerini gömdüğünde; tutarlı bir birliğin ve bilincin yolunda yürüdüğünde ve kendi yaşamını eline almaya, *büyüklüğü gündelik hayatta* bulmaya ya da yaratmaya başladığında; nihayet bunu bilmeye ve söylemeye başladığında, yalnızca o zaman çağ değiştirmiş olacağız.

# II

# Gündelik Hayatın Bilgisi

İçinde yaşadığımız dönemde sanatla felsefe gündelik hayata yakınlaştı; ama gündelik hayata yeni bir rezonans verme bahanesiyle onu *gözden düşürmek* için bunu yaptılar.

Yaşama karşı açılan bu dava, 1940'taki çöküşten önce, biçimsel özgürlüğün ve soyut demokrasinin koruması altında serbest kaldığı haliyle, kurumların ve şeylerin "sağcı eleştirisi"ne benzer. Barrès, Maurras ve yandaşları, demokrasinin yapısını ve tözünü, onlarca yıldır, düşünce ve eylem yoluyla içerden termitler gibi kemiriyorlardı. Demokrasinin politik ekonomisini eleştiriyorlar, prekapitalist ideoloji ve kurumlar (korporasyonlar, tinselliğin önceliği, vb.) adına kapitalizme ve tröstlere görünüşte saldırmaya kadar işi vardırıyorlardı.

Asıl eleştiri *solcu eleştiriydi* ve hâlâ da öyledir. Neden? Çünkü yalnızca bu eleştiri *bilgiye* dayanmaktadır.

Gündelik hayatın mistik ya da metafizik eleştirisi, ister şairlerin isterse de filozofların yaptığı eleştiri olsun, gerici bir tutuma varır; özellikle ve hatta argümanları *biçimsel olarak* "sol"unkilerle yakınlık kurduğunda. Yaşam dışına kaçış ya da yaşamın reddi, yaşamın aşılmış ve yıpranmış biçimlerine başvuru, geçmişin pişmanlıkları ya da insanüstü bir gelecek düşleri... Bütün bu tutumlar çakışır. Bu nedenle, aşırılıkçı, "goşist" eleştiri gerici eleştiriyle birleşir. Neyse ki, Fransa'da, yaşamın ve gerçeğin tam anlamıyla, inatla reddi, acı ve kül dolu bütün meyvelerini taşıyacak ne zaman ne de olasılık buldu. Elimizdeki tüm belgelere göre, Hitlerci gençliği sonuna kadar destekleyen tam ret, "insanüstü" düşlerinin çöküşünü desteklemesini –bu çöküşe bir soykırım değeri vererek– sağladı ve belki de hâlâ sağlamaktadır. Gündelik hayatın –çalışmanın, mutluluğun– reddini kitlesel bir fenomen haline getirin; bunu çözülmekte olan orta sınıfların bir hastalığı, kolektif bir nevroz yapın (oysa ki Fransa'da yalnızca bireysel bir fenomendir), Hitlerci "esrar"ı elde edersiniz.

Sanatın, edebiyatın ve felsefenin, gündelik hayata onun ikili yanını (burjuva yan ve insani yan) ayırmadan hücum ettiği sırada bilgi de ona yaklaşıyordu; ama bu gündelik hayatı gayet büyük bir ciddiyetle incelemek için bunu yapıyordu. Bilimin birçok alanındaki önemli keşifler, (görünüşte) önemsiz, sıradan, gündelik nesnelerin incelenmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bütün sonuçlarını kabul etmesek bile, özellikle heyecan verici olan Marc Bloch'un en kayda değer sayfalarından birini okuyalım:

> "[...] Fransa'da tarımsal uygarlığın üç büyük türünü saptayabiliriz; bunlar hem doğal koşullarla hem de insan tarihiyle sıkı bağ içindedir. Öncelikle, toprağın verimsiz olduğu ve iskânın seyrek, kesintili bir şekilde uzun süreye yayıldığı ve -19. yüzyıla kadar- geniş ölçüde böyle kaldığı bir tür: etrafı çitle çevrili topraklar rejimi. Ardından daha sıkışık iki iskan türü gelir. Bunların ikisi de prensip olarak sürülmüş toprağa ortak hakimiyeti içerir. Ekimin yaygınlaşması dikkate alındığında, hasat ile otlak arasında herkesin yaşamına gereken doğru dengeyi sağlamanın tek yolu budur. Her ikisi de, sonuç olarak, çitsizdir. 'Kuzeyli' olarak adlandırılan birinde saban icat edilmiştir. Burada topluluklar özellikle güçlü bağdaşık yapı özelliği taşır. Bunun belirgin işareti tarlaların genel olarak genişlemesi ve paralel diziler halinde gruplaşmalarıdır. [...] Bu açık iki tipin ikincisi ise, basit bir ifadeyle -ama bazı çekincelerle- 'güneyli' olarak adlandırılabilir. Burada, kara sabana eski bağlılık -en azından kelimenin tam anlamıyla güneyde- yıllık almaşık ekimle birleştirilir; iskân ve tarımsal yaşam alanında ortaklıkçı ruhun hissedilir biçimde daha az güçlüdür. Eski kırsal toplulukların örgütlenmesinde ve zihniyetinde çok canlı olan bu zıtlıkların, genel olarak ülkenin evrimi üzerinde derin yankılar bulamadığını düşünmek mümkündür."[1]

Her birimiz Fransa'nın kırlarında defalarca "gezinmişizdir" ama seyrettiğimiz insan manzarasını çözümlemeyi bilememişizdir! Bakıyorduk; ama gözümüz doğanın yaptıklarıyla insanın yaptıklarını karıştıran, insan eyleminin ürününe -yüzlerce yıllık çabanın topra-

ğımıza verdiği bu çehreye– insanların bütün izlerinin silindiği denize ya da gökyüzüne bakar gibi bakan beceriksiz bir estetin gözüydü. Bu denli yakın ve bu denli geniş bu gerçekliği, yaratıcı çalışmayı ve biçimlerini görmeyi bilmiyorduk. Şehir kaçkınları, bağsız entelektüeller, Fransız kırlarında yalnızca oyalanmak için dolananlar!... Bizler, bakıyor ama görmeyi bilmiyoruz. Estetik manzara ile bilgi arasındaki piç bir uzlaşma içinde kalıyoruz. Bir kuşun uçuşu ya da bir ineğin böğürtüsü ya da küçük bir çobanın ezgisi bizi ilgilendirdiğinde kendimizi çok güçlü ve çok somut sanıyoruz. Ama insanların yaptıklarını kavrayamıyoruz. Onları oldukları yerde, özellikle mütevazı, aşina, gündelik nesneler içinde –tarlaların, sabanların biçimi– görmeyi bilmiyoruz. İnsanı çok uzakta ya da çok "derinde", bulutlarda ya da esrarlarda aramaya gideriz; oysa insan bizi her yanda bekliyor ve kuşatıyor. Mitler, kendileriyle birlikte efsanelerin, öykü ve ezgilerin, şiir ve dansların muhteşem ve uzun kortejini de sürükler ama insan mitlerde değildir. Tek yapmamız gereken şey, gözlerimizi açmak, hem metafiziğin karanlıklarını hem de "iç yaşam"ın sahte derinliklerini terk ederek, gündelik hayatın en mütevazı olgularının engin insani içeriğini basitçe keşfetmektir. "Aşinalık bu yüzden bilinir değildir," diyordu Hegel. Daha öteye gidelim ve en aşina olunan şeyin, bilinmezlik –esrar değil– bakımından en zengin olduğunu, yaşamın bu zengin içeriğini kavrayamadığımızı, bu bilincin boş olduğunu, çünkü Saf Aklın biçimleriyle yetindiğini ya da karanlık ve sahte dolulukta olduğunu, çünkü mitlerin ve onların yanıltıcı şiirinin üzerine oburca üşüştüğünü söyleyelim.

Bizler, naiflik gerektiren bu mitlere inanamayacak kadar aklı başındayız; artık esrarlara inanmıyor, inanmış gibi yapıyoruz. Yapmacık naiflikten, bütün kurnazlıklardan, bütün ipuçlarından, edebiyatın bütün teknik inceliklerinden haberdar olan kimi şairlerin yapmacık aptallığından (Claudel, Pierre Emmanuel, vb.) daha berbatı ise yoktur. Ama biz soyut, biçimsel, metafizik aklı, yaşamda ve yaşamın bilincinde aşacak kadar aklı başında değiliz. Dolayısıyla eski ve yeni Akıl arasında belirsiz bir geçiş içinde kalıyoruz; bizim bilincimiz ise henüz "özel" (bireysel ve tecrit edilmiş, yalnızca soyut biçimi olan düşünce içinde evrensel –gerçekle gerçek temastan ve bu pratik

ve gündelik gerçeğin bilincinden yoksun) bir bilinçtir. Gündelik hayat bize aşinalığın, bayağılığın, sahici olmayanın türleri altında görünür. Bundan vazgeçmenin cazibesine kapılmamak mümkün müdür?

Cazibenin muhteşem meyvelerine ve güzel yaratıklarına benzeyen –dokunmak istediğimizde kül dolu olarak ortaya çıkan– mitler, "saf" şiir ve esrar bizi bekliyor, kollarını bize uzatıyor.

Çocuğun eveleyip gevelemelerini ya da ergenlerin yüzünün kızarmasını veya evlerin biçimlerini son derece bilimsel bir ciddiyetle incelemenin mümkün olduğuna daha bir yüzyıl önce kim inanırdı? İnsan bilimi, var olduğundan bu yana, malzemesini "bayağılığın", gündelik olanın içinde bulur. Bilincimizi oluşturan da bu bilgidir. Bilincimizi cezbeden şey, her yerde ve her zaman kendi kendine yettiğine, kendini bildiğine, konularına ve kendine sahip olduğuna inanmasıdır. Gerçek bilgi zaman zaman ona çetin mütevazılık dersleri verir; yeni düzene kadar buna ihtiyacı olacaktır, çünkü bilincimiz bilginin sonuçlarını kendi tarzında yorumlar; bilimin esrarengiz ve yüce şeylerle meşgul olduğuna inanma arzusu duyar her zaman; oysa ki basit şeyler, çocuksu eveleyip gevelemeler, tarlanın biçimi (hatta en modern fizikçi için bile, göğün mavi rengi ya da iki cismin "sıradan" çarpışması) söz konusudur.

Bir belirsizliği şimdiden silelim. Eski okullardan tarihçiler, falanca dönemdeki gündelik hayat üzerine, kralların hastalıkları ve aşkları üzerine, Ortaçağdaki şato yaşamı üzerine ya da 17. yüzyıldaki "köylülerin iç dünyası" üzerine titiz tanımları, kimi zaman itici bayağılıkta ayrıntıları söylemlerine ve mülahazalarına katmayı ihmal etmiyorlardı.

Bu ayrıntılar, gündelik hayatı bilebileceğimiz fikrine hiç denk düşmez. Bunlar yalnızca görünüştür, hayal mahsulü yorumlardan oluşan tarih maskesidir. Çalışan köylüyü ya da bir işçinin mürekkep lekeli mavi tulumunu "gerçekçi" bir şekilde tarif etmek ve bu tanımdan köylü yaşamı ya da işçi sınıfının yazgısı üzerine hayal mahsulü bir teoriye geçmek mümkündür. Hatta bu el çabukluğu en kolayıdır. Hitabetten başka önlemi olmayan, gerçek bağdan yoksun, düşünce hareketinin olmadığı, somuttan (görünür, aldatıcı ve yalancı, sahte bir somuttan) soyuta (nafile bir soyutlamaya) geçen çok sayıda felsefe ya da politika dolandırıcısının yaptığı iş budur.

Bilgi, gerçek düşünce, bireysel ölçekten toplumsal ve ulusal ölçeğe yöntemsel olarak geçer (çok küçük elementlerin aritmetik entegrasyonuyla kıyaslanabilir bir düşünce yöntemiyle). Böylece, bilimsel bir toplumsal bütün mefhumuna, özellikle de bilimsel bir *toplumsal emek* teorisine varır. Alet, emekçinin –köylü, zanaatkâr, işçi– çalışması, toplam çalışmanın bir öğesi, bir momenti olarak görülür; ve bu toplam çalışmanın dünyanın çehresini değiştirdiğini, dönüştürdüğünü biliriz. Ulus bir soyutlama, "tüzel kişilik" (Renan) ya da (milliyetçi ya da ırkçı) bir mit olmaktan çıkar. Toprakta, çevremizde yüzyıllarca sürmüş çalışmanın yavaşça şekillendirdiği ulusumuzun çehresindeki sabırlı ve mütevazı hareketleri fark edebiliriz. Buradaki büyüklüğü ortaya çıkaran şey, bu hareketlerin sonucu, toplamıdır.

Ayrıntının kaba gerçekliğini yitirmediği kesindir; at arabası gıcırdayama ve hantallığına devam eder, köylü yaşamı kaba sabalığını, işçinin yaşamı da tatsız tuzsuz ve neşesiz halini sürdürür. Şeyler bağlam değiştirmemiştir; mistik sevinçten kendimizden geçecek halimiz yoktur. Bununla birlikte, bu şeylere dair bilincimiz dönüşerek bayağılığını, basitliğini yitirir, çünkü şeyin içinde kendisinden fazlasını görürüz; *orada bulunandan* başka şeyi, –soyut bir ikizi değil– bu gündelik şeyin içinde kapsanmış bulunan ve daha önce görmeyi bilmediğimiz şeyi görürüz. Köylünün kabalığı ve çiftlik avlusunun pisliği, bir proleter mahallesindeki yaşamın hüznü, onların ellerinden çıkan eserin muhteşem, görkemli karakterinin bilincine vardığımızda giderek daha katlanılmaz olur. Bu çelişkinin daha keskin bir bilincine erişir ve yeni bir gereklilik düzlemine –mevcut halleriyle bu şeylerin pratik, etkin dönüşüm düzlemine– zorunlu olarak yerleşiriz.

Bu perspektifler tarafından genellikle bilinçsizce yönlendirilen gerçekten modern tarihçi, kralların, generallerin, kilise prenslerinin, şatafatlı kostümlerle ve ağızlarından yalnızca tarihi laflar çıkarak caka sattıkları o yüksek alanları terk etti. Tarihçi, örneğin fief satın alan, mülklerini büyüten, böylece büyük feodal toprak sahibi olan ve kendi "büyük politika"larının sağlam temellerini ortaya koyan eski Fransız krallarını göstererek bizi tarihsel gerçekliğin içine dahil eder. *Prestijsiz* olgular gerçekten de daha önemli oldular; bunlar biz tarihçiler için sansasyonel olaylardan çok daha açıklayıcı. Prestijli

olgudan gündelik olgular bütününe geçiş, burada, tam olarak, görünüşten gerçekliğe geçiştir; bu işlem, bilim için, öğelerden bütünlüğe geçiş kadar önemlidir. Yalnızca prestijli görünüşten öze geçişin bu kesinliği, bizi, bireylerin ve grupların tarihleri boyunca kendileri hakkında edindikleri yanıltıcı perspektiflerden uzaklaştırır ve geçmiş maskaralıkların kitabi bir tekrarı yerine, bir bilimi sezmemizi sağlar.[2]

Tarih tiyatrosunun büyük sahneleri, naiflerin hâlâ inandıkları gibi, asla kelimenin psikolojik ve felsefi anlamında "temsil" değildi. Bunlar, "tüm samimiyetiyle" kendini ifade eden ve doğruyu söylemeye çalışan naif insanların eseri değildi. Bunlar bu kelimenin teatral anlamında "temsil"di (tiyatro ile oyunun yaşamla derin ilişkide olduğunu unutmayalım); tarihsel sahneler daima bilgece ve ustalıklı "montajlar"dı; bazı insanlar bunlar sayesinde herhangi bir sonuca varmayı hedefliyorlardı. Edim bunlardı. Her kelime, her jest edimdir ve bunları hedeflerine göre, etkinliklerine göre anlamak gerekir; yoksa, sanki kendi gerçeğini ve samimiyetini ifade etmek ya da "dışsallaştırmak" zorundaymış gibi, kimin konuştuğuna ve eylemde bulunduğuna göre değil. Daha doğrusu, kelimeler ve jestler bir *eylem* ifade eder; yoksa yalnızca tamamen verili, tamamen yapılandırılmış bir "iç gerçeklik" değil. Konuşan insanlar kendi eylem çizgileri boyunca ilerlerler, bir güç ve olasılık alanı içinde hareket ederler. Bir çocuğun size söylediği şeyin sizin üzerinizde etkili olmaya, sizden falanca sonucu elde etmeye nasıl yönelik olduğunu ve dolayısıyla size, içinde bulunduğu ana ve niyete bağlı olarak anlaşılması gerektiğini anlamak için çocuğa bakmak yeterlidir; çocuk yaşamı tam da budur: Zayıf bir varlığın, ona korkunç, gösterişli, güçlü... ve gülünç gelen daha güçlü varlıklar üzerinde etkinlik kurma çabası.

Daha keskin bir gündelik yaşam bilinci, "düşünce", "samimiyet" mitlerinin –ve kasıtlı ve kesin "yalan"ın– yerine *eylem-düşüncenin* daha karmaşık ve zengin fikrini koyar. Kelimeler ve jestler etkiliyse, bunları saf "iç bilinç"lere değil, hareket halindeki, etkin, herhangi bir etkiyi hedefleyen bilinçlere bağlamak gerekir. Etki kendiliğinden ya da düşünüm yoluyla elde edilir; ama etkilenmesi gereken varlıkların ve durumun daima çabucak kavranması gerekir. Etki, oyunun ve sanatın, iknanın, baştan çıkarmanın, hitabetin, yıldırmanın, komedi-

nin bir kısmını daima içerir. Bir yanda "samimiyet" –samimi insanların fiili karakteri– ile diğer yanda "yalancıların" düzenlediği ve dalavere çevirdiği "yalan" yoktur. En belirgin cambaz tiyatrolarında olduğu gibi, gündelik hayatta da insanlar neredeyse her zaman, önemlerini abartan ve böylece "rol oynamayı" başaran *mistifikatör* olarak davranırlar. Oyun kimi zaman kabadır, kimi zaman son derece incelikli; bu oyun yükümlülük alır, tehlikeye atar; ciddidir. Roller sonuna kadar sürdürülmelidir; bunlar, aktörün yorulduğunda ya da kötü oynadığını hissettiğinde terk edebileceği saf roller değildir. Rol hakikati sürdürür ve hakikat kadar gerçektir; oyun olasılığı keşfeder; komedi samimiyeti soyut olarak dışlamaz; dahası, samimiyete bir şeyler –gerçek bir şeyler: bir durumun, bir eylemin, elde edilecek bir etkinin bilinci– ekleyerek onu gerekli kılar.

Gündelik hayat tam da bu şekilde tiyatroya benzer; tiyatro da gerçek seyirciler için yaşamı özetleyebilir, yoğunlaştırabilir, "temsil edebilir."

Tarihçi tarihi gündelik hayatın ışığında incelemeyi ihmal ettiğinde, budalalara kurulan tuzağa naif bir şekilde, kaçınılmaz olarak düşer. Alıklar arasında kalır; ağzı bir karış açık bir halde, yeryüzünün büyüklerine –kâğıt üzerinde– yakınlaşmaktan şaşkına dönmüş küçük entelektüel gibidir. Sahneler şan, şöhret amacıyla (ne kadar samimi!) tasarlanmıştır; naif tarihçi, çağdaşları gibi, bu duruma kanmıştır. Onda hem ironi, hem sanat, hem de bilinç eksiktir. Allame bilgiç olarak, yoğunluktan, ağırlıktan, insan bilincinden yoksundur. Tarihsel senaryoları cereyan ediş sırası içinde tekrarlamakla yetinir. Ve bir anekdotlar yığınıyla karşı karşıya kalır; kralların tanrısal karakterine inanmaya çok hazırdır.

Daha derin tarih büyük rollerin önemini inkâr etmekten uzak durur. Bütünü, yani engin *commedia dell'arte*'nin seyircilerini, durumlarını, şablon sözlerini dikkate alır. Nihayet bönlükten kurtulan, geçmiş ve şimdiki yaşama –gündelik hayata– tarihi ve insan bilgisini bağlayan tarihçi ve insan gerçeğinin keşfedicisi, naif olmaktan çıkar. Görüntüleri teşhir eder; gerçeklikle karışmış bu görüntüler sayesinde "bu dünyanın büyükleri" kendi prestijlerini idare etmeyi, kendi gerçekliklerini avantajlı biçimde sunmayı ve bu gerçeği sürdürmeyi bilirler.

Böylece görkemli kurumların, gösterişli fikirlerin *bir anlamda* kaplama, kostüm oldukları inancı yavaş yavaş işin içine girer.

Gündelik hayatın neredeyse durgun suyu üzerinde, seraplar, ışıltılı kırışıklıklar vardı. Bu yanılsamalar etkisiz değildi, çünkü özellikle aklı etkiliyorlardı. Peki, ama asıl gerçeklik nerededir? Asıl değişim nerede olup biter? Gündelik hayatın esrarsız derinliklerinde! Tarih, psikoloji, insan bilimi gündelik hayatı incelemelidir.

Bu kanaat yavaş yavaş gün ışığına çıkar; neredeyse tek tük, parçalı, bütünsellik niyeti olmadan, orada burada, herhangi bir tarihçide (Marc Bloch) – herhangi bir coğrafyacıda (Demangeon) – herhangi bir psikologda. Şu ana dek eksik olan şey sentezdir.

# III

# Gündelik Hayatın Eleştirel Bilgisi Olarak Marksizm

"Yüzyılımız, eleştirinin gerçek yüzyılıdır. Hiçbir şey bu eleştiriden kaçamamalıdır. Din kutsallığıyla, yasama ise görkemi ve yüceliğiyle, bu eleştiriden boşuna kurtulmaya çalışıyor. Bu çabalarıyla da kendilerine karşı haklı kuşkulara neden oluyorlar; aklın kendi özgür ve kamusal sınamasını desteklemiş olana atfettiği samimi saygıyı haklı olarak yitiriyorlar."[1] Fakat, insan Aklı'nın haklarının bu muhteşem ilanının ardından, Kant işin özünü kaçırmıştır. "Saf Aklı" eleştirmekle yetinmiştir; dolayısıyla kendi düzleminde kalmıştır. Onun eleştirisi, ancak dönem dönem ve yer yer bir *insan eleştirisi* düzeyine çıkabilmiştir. Rasyonel bir düzenin yararına dogmatizmleri, teolojileri ve metafizikleri ortadan kaldırma isteğiyle, hedefe koyduğu spekülatif sapmaların insani temeline erişememiştir. Bu nedenle, metafizik teşebbüsler onun ardından depreşmiştir; onun eleştiri fırtınası sonuçta hafif bir rüzgâr esintisi olmuştur; kimi zararlı otları söken ama yenilerini doğuran küçük bir fırtına.

Bazı insanlar neden bütün bilinçleriyle ve bütün kalpleriyle bir "art-dünya"ya doğru atılıyorlar hâlâ? Kendilerinin samimi olduğunu söylüyorlar; içlerindeki komedi payını asgariye indirgediler (çünkü felsefi ve bilimsel ruhun işlevlerinden biri bu). Bütün samimiyetlerine rağmen, onların spekülasyonlarında hâlâ entelektüel oyunun bulunduğu; evrenin sırrının yalnızca onlar için gözler önüne serildiği şeklindeki basit fikrin kendi önemlerini aşırı abarttığı ve bunun da soytarılıktan yoksun olmadığı ve yüzün şekilden şekle sokulmasını, komedi, hatta hokkabazlığı gerektirdiği... itirazında bulunabiliriz. Komik tutum ve yüzün şekilden şekle sokulması olarak kabul edilen *metafizik* düşünceyi şimdilik bir yana bırakalım. Onlar samimiler.

Orada gördüğüm kişi neden Tanrı'ya yakarıyor? Bir tacir oğlu, sonradan görme biri o. Zengin biri; rant gelirleriyle yaşayabilir, kendini mutluluğa, aşka, çapkınlığa, sanata adayabilir. Ama işte: Çaresiz bir sıkıntı içinde. Yine de çok yetenekli, esprili, hatta parlak biri; yaşamdan hem nefret ediyor hem de yaşamı seviyor: "En ufak sinekten dünyaya gelmenin esrarlarına dek, varoluşun her şeyi kafama takılıyor; yaşamdaki her şey benim için bir tehlike, özellikle de kendim." Düşüncesi, zekâsı, onun her şeyden kaygılanmasına hizmet ediyor. Kendinden nefret ediyor, ama dünyada en fazla kendini önemsiyor: "Aslında tek bir nitelik var, o da birey; her şeyin ekseni odur..." Kendi içine kapanmıştır; burjuva, rantiye, entelektüel, kötü edebiyatçı yaşamının çerçeveleri içine hapsolmuştur. Kendisini öldüren şeye bağlıdır, çünkü yalnızca onu öldüren şey vasıtasıyla var olur. Sahip olabileceği her şeye sahip: para, mal mülk, boş vakit, yetenek, düşünce. Ama hiçbir şeye sahip olmadığını bilir, bunu ifade eder: "Her şeyden kuşku duyma cesareti var bende sanırım; her şeye karşı mücadele edecek cesaretim var; hiçbir şeyi anlayabilecek, hiçbir şeye sahip olacak cesaretim yok..."

Kendi bedenine, tenine, arzularına bile sahip değil. Eğitim onun içindeki her şeyi öldürmüş. Kahramanımızın babasının sıradan bir tüccar olmadığını kabul etmek gerek. Daha genç biriyken –denizin kenarındaki ıssız fundalıkta sürü bekçiliği yapan çoban– yalnız olduğu, aç, üzgün olduğu bir akşam Tanrı'sına lanet okumuştu; kendini lanetli biri olarak görüyordu. Sertliği, ağırbaşlı katılığı sayesinde tasarruf yapmış, toplumsal hiyerarşide yükselebilmişti. Ama kendi günahının –hiçliğinin– bilincini de içinde taşıyordu. İleri yaşlarda hizmetçisiyle evlenen (alçakgönüllülükten, utangaçlıktan...) –aslında hizmetçisine terör estiriyordu– yaşlı adam kimi zaman kendi çocuğunu karanlık bir odaya götürüyor ve ona dünyayı, gemileri, limanları, uzak ülkeleri ateşli sözlerle tasvir ediyordu. Aynı zamanda ona Günahtan çekinmesini, kendi içindeki Günahı tanımasını öğretiyordu. Doğru düzgün sevilmeyen bu çocuk şunu itiraf edecektir: "Bir çocuğa bacağını kırmanın günah olduğu söylenirse, nasıl bir kaygıyla yaşar? Bacağını kırma riskiyle de muhtemelen çok sık karşılaşır..."

Böylece bu genç adam, yaşamının ve bilincinin dar çerçeveleri içinde boğulur. Talep eder – neyi? Başka bir şeyi, Olasılığı. Düşüncesi mi?

Ona hiçbir kurtuluş yolu sunmaz, hiçbir olasılık taşımaz. Tam tersine, "yaşamı ıskalamasına" hizmet eder. Sevdiğinde aşkını benimseyemez. Nişanlısını terk eder ve yaşamının geri kalanını pişman olmakla, Tanrı'dan nişanlısını, kayıp yaşamını talep etmekle geçirir -tıpkı yaşlı Faust'un şeytana çağrı yapması gibi. Tanrı'ya inanır, Tanrı'ya umut bağlar. İnancı, gündelik hayatın boğuculuğuna karşı "bir çılgın gibi mücadele eder." Ancak delilikle, pişmanlıkla, umutsuzluğunun edebi bağlama geçişiyle insan kalır, boğucu yaşamının hudutlarını aşar. İnanır; hayır, inanmaz. Umut eder mi? Hayır, umutsuzdur. "İman nedir? Kendini asmakta kullanmadığın sürece asılı kalacak bir ip." Dahası: "İman, ancak elemin bir kategorisi olabilir..." ve "kuşkum ürkütücü..." Günahtan nefret eder ve bütün edebi sanatı erotizme ve günaha, "günahın sırrına" duyduğu güçsüz istek etrafında döner. Bazı çürümeler gibi yoğun ve ışıltılı kendi içsel yaşamı içinde çürür gider. Kendi dramını, kendi vakasını felsefenin ve dinin merkezine koyma; imanı, her imanı, kendisininkine benzer bir kaygı üzerinde temellendirme iddiasındadır. Kendi iç mikrokozmosu içinde "en makrokozmik tarzda" davranma iddiasındadır. Ama şunu da yazar: "Kendi küçük tarihimizin marazi bir şekilde sık sık anımsanması karşısında, tarihin silinmesi nasıl bir dehşettir!..." Ve imanın kaygıya, öznel kaygıdan kurtuluş çağrısına dayanmasını isteyerek, kendi kaygısının fiili, muğlak, ikircil karakterini itiraf eder: "Kaygı, çekinilen şeye duyulan arzudur... Bireyi ele geçiren yabancı bir güçtür; kurtulamaz, istemese de yakalanır, çünkü ondan korkar, ama bu bu korkunun kendisi de bir arzudur."[2]

Mevcut haliyle -burjuvazi tarafından oluşturulduğu haliyle- gündelik hayat ile fiili insan varlığının bütün gücüyle talep ettiği, arzuladığı, çağrı yaptığı hayat arasındaki çatışma Soren Kierkegaard'ı parçaladı. O bunu kendince, yani çok kötü çözüme bağladı. İçsel bir çatışmanın kötü çözümü psikolojide -psikologlar bireysel çatışmaların derin, tarihsel, insani köklerini her zaman belirgin bir şekilde ayırt etmeyi bilmeseler de- "kaygı nevrozu" adını taşır. Fakat marazi durum mefhumu bir Kierkegaard'ın durumunu tamamen kapsamıyor. Onun imanının, öte dünya çağrısının, varlığının talepleri üzerinde temellendiğini; deliliğinin ise gerçekliği ve aklı üzerinde temellendiğini anlamak gerek. Zorunluluğun kölesi olmaya son verdiği ve "gerçek-

liğin güçlü kuvvetli şampiyonu"na karşı isyan ettiği iddiasında bulunduğunda, mevcut toplumun çerçeveleri içinde yaşama isyan etmekte, bu gerçeği reddetmektedir. Kierkegaard'ın felsefesi, ideolojik düzlemde, (saçmaya, irrasyonele, bilgisiz imana çağrısıyla) gerici bir felsefe olarak işlev gördüyse de, bütünü içinde ele alınan ve sürdürdüğü üzücü "varoluşa" bağlı olan Kierkegaard'ın eseri, burjuva yaşamının amansız bir eleştirisini de getirir: Tatminsizlik ve boğulma; kendini yaşamadan ölmüş hisseden bireyi, sahip olmadığı yaşamın "tekrarı"nı delice talep etmeye mecbur etmektedir. Anlamadığı bir zorunluluğun mahkûmu olan ve kendisine bir *başka yaşam* (başka bir yaşam) getiremeyen, bu zorunluluğu onaylar ve doğrular gözüken bir akıldan umutsuzca kuşku duyan birey, saçmaya çağrı yapar. Hatta bir öte dünya beklemekten bile vazgeçerek, kendi yaşamının "tekrarını", yeniden başlamasını talep etmekle yetinir.

Teolojik iman ölüdür, metafizik akıl ölüdür. Bunlar yine de varlıklarını sürdürürler, yeniden yaşamaya –delice, saçma bir şekilde– çalışırlar, çünkü onları doğurmuş olan insani durum ve çatışmalar çözümlenmemiştir. Bu çatışmalar yalnızca düşüncenin değil, *gündelik hayatın da içindedir*. Baudelaire'in eseri (bilgi tarafından, fikirlerin ve insanların toplumsal eleştirisi tarafından anlaşılına ve yerli yerine oturtulma koşuluyla), tıpkı Dostoyevski'nin ya da Rimbaud'nunkiler gibi, devrimci bir anlam edinebilir. Kierkegaard'ın eseri de aynı şekilde; ama gündelik hayatın genel bir eleştirisi içinde anlaşılma ve buraya yerleştirilme koşuluyla. Kendi içinde, tek tek ele alındığında bu eserler saçma, yanıltıcı duygulara neden olur; çağımızın insani problemleri bütünü içine yerleştirildiğinde ise nitelik değiştirirler. Bilginin anlamları ve "değerleri" bu "revizyonu", ancak düşüncesi eserlerin ve insanların seyri içinde donan kişileri şaşırtır.

Sonuna kadar giden rasyonel eleştiri yalnızca "saf akla" değil, saf olmayan yaşama da yöneliktir. Eleştirel düşünce, eski tanrıların hayaletlerinin mücadele ettiği fikirlerin semalarından gündelik hayata iner. Fikirlerin eleştirisi bir yana bırakılmış değildir, tam tersine: Bir başka düzlemde, bir başka temelde ele alınıp derinleşerek, insanların ve eylemlerin eleştirisi halini alır.

Biraz önceki kraliyet saraylarının büyük seremonilerinde olduğu gibi, "saf" fikirlerde de seremoninin, etiketin payını, artık kanmadığımız kasıtlı etkiyi -komedi payı- hedefleyen bir payı fark ederiz. XIV. Louis'nin tanrısal prestiji kalmamıştır; ama baltalı mızrakların, alaybozanların ve topların kurallara uygun mizansenini, zarif eğlenceli ve sınırları gayet iyi çizilmiş gösterisini aynı zevkle tadarız. XIV. Louis'yle birlikte Bossuet'nin ve *Evrensel Tarih Üzerine Söylev*'inin prestiji de söner. Ama şuna emin olabilirsiniz ki, artık yıldırılmadığımız ve bizim için gerçekten bir gösteri, bir sanat eseri olduğu şu anda, onun görkemli üslubunun, kompozisyonunun, görünümünün tadına gayet iyi varırız! Sundukları gösterinin "değeri"ni ölçebilmek için tanrılara ya da "saf" fikirlere inanmak şart değildir. Tam tersine, ancak onlara inanılmadığında "saf" bir estetik anlam edinirler ve genellikle onlara hiç inanmamaya başladığımızda (artık bunaltmasalar da, heyecanlandırırlar) tanrılar ve fikirler büyük bir sanat malzemesi olurlar. Dinsel korku ve umut, mitler kabul edilip yaşandığında "varlıkları" karşılarında hissedilen korku, estetik kaygıyı dışlar. İrrasyoneli yerinden edecek yasa burada yeni bir uygulama bulur.

"Saf" fikirlerin bu gerçek anlamını Marx ve Engels derinden anlamıştır. Tarihçi olarak tarihin alıkları olmaya son vermişlerdir. Filozof olarak politikanın hınk deyici başı olmaya son vermişlerdir. Tarihçi olarak, düşüncenin *eylemle* bağını algıladılar. Fikirlerin kökenine dek, temel sorunlara dek gitmeyi bildiler. Onlarla birlikte, en tutarlı, en yöntemli felsefi düşünce yaşama doğru inerek yaşama nüfuz eder ve onu gözler önüne serer. Descartes ile Kant'ın Eleştirel Aklı, somut, etkili, yapıcı olurken, gerçeklikten sürülüp bir art-dünyaya doğru gitmeyi reddeder; insanın bilinci, insanların, insani koşulların eleştirisi olur.

Modern proleter, öncelikle, tamamen yapılandırılmış bir doğaya ya da insan ruhuna "tinsel" özellik olarak sahip ve sonra da bahtsız bir tesadüfle proleter yaşamı süren bir insan değildir. Önceden edindiği insani özünün üzerine, bu "derin" özün dışında kalan ve tartışmalı etki ya da teorilerin sonucu olan işçi kanaatlerini ya da duygularını koymuş değildir. Hayır. O, öncelikle gündelik bir proleter yaşamı sürdürür; ve insanlığa erişirse, proleter yaşamı -tesadüfen ya da iradi olarak- aşmayı başardığı içindir.

Ama burada problem biraz daha karmaşıklaşır. Proleterlik "durumu"nun ikili bir veçhesi vardır; daha kesin bir ifadeyle, diyalektik bir hareket içerir. Bir yandan, zahmetli çalışmanın, özellikle proleteri bunaltınaya yönelik kurum ve fikirlerin ağırlığı altında (bireysel) onu bunaltır, ezmeye yönelir. Ama aynı zamanda –ve diğer yandan– proletarya, çalışması sayesinde, gerçekle ve doğayla (gündelik) sürekli teması sayesinde, diğer toplumsal grupların yaratıcı pratik faaliyetten koptukları için yitirdikleri temel bir sağlığa ve gerçeklik duygusuna sahiptir. Küçük burjuvalar ve burjuvalar, entelektüeller ya da uzmanlar yozlaşıyor, çürüyor ya da duyarsızlaşıyorlar. Kolektif olarak ele alınan proletarya, ezilen sınıf olarak, bilinçten, kültürden olduğu kadar servetten, güç ve mutluluktan da "yoksun"dur. Ama bu yoksunluk, burjuva ya da küçük burjuva bireyin "özel" yaşamını, "özel bilincini" yıkan yoksunluktan tamamen başka türde bir yoksunluktan kaynaklanır. O, kendi yoksunluğunun bilincinde değildir ya da yanlış bilincindedir. Kendi içine kapanma ve kendi "yoksunluğunu" mülkiyetiyle karıştırma eğilimi içindedir, çünkü bunlar at başı gider: Kendinin, fikirlerinin, yaşamının, ailesinin, ülkesinin, keza maddi "malları"nın sahibi olarak görür kendini. İşçi sınıfının yoksunluğu olasılık bakımından zengindir. Bireysel proleter açısından, sınıf olarak proletaryanın –toplumsal gerçekliğinin, dolayısıyla bütün olarak toplumun– eyleminin, dolayısıyla politik geleceğinin bilincinde olmak, proleterlik durumunu zaten aşmaktır. Bu şimdiden doğru ve önemli bir düşünceye erişmektir: Toplumsal ve insani bütün, yaratıcı emek düşüncesi. Kendilerinin bilincine varan küçük burjuvazi ya da burjuvazi, bu bilinçlenme (Marksizme katıldıklarında olduğu gibi) kendinin reddi halinde gerçek- leşmediğinden, bu büyük hakikatten uzaklaşırlar; insanı, toplumu ve insanın çalışmasını bütünlük içinde kavrayamazlar. Kendi tahakkümlerini –ve manevi ve insani yoksulluklarını– sürdürmeye yönelik politik makineler oluşturmak için bilinçlerini daha berrak kullanmaları hariç, yoksunluğu aşmak yerine, "özel bilince" kapanırlar.

Başka deyişle, "proletarya durumu" ile "burjuva durumu" insani açıdan temelden farklıdır.

*Proleter, mevcut haliyle, yeni bir insan olabilir.* Eğer olursa, bu, içinde bulunduğu durumdan kurtulmasını sağlayacak herhangi bir öz-

gürlüğün müdahalesiyle olmayacaktır. Bu metafizik özgürlük, bütün insanlarda ortak olan eski "insan doğası"nın kalıntısından başka bir şey değildir. Proleter, *bilgi yoluyla,* kendi durumundan kurtulur ve bu durumu zaten *aktif olarak geride bırakır.* Keza, bilince ve bilmeye yönelik bu çabada, (iktisadi, toplumsal, politik...) karmaşık *teorileri* özümsemek, yani bilimin ve kültürün en yüksek sonuçlarını kendi bilincine entegre etmek zorunda olduğunu görür.

Küçük burjuva ya da burjuva ise, *mevcut halleriyle,* insanlığa erişimi kendilerine men ederler.

İnsanlığa erişmek için kendilerinden kopmaları, kendilerini reddetmeleri gerekir. Bu çaba, bireysel ölçekte genellikle gerçek ve patetik olarak görülür... İnsanları, tamamlanmamış bile olsa, insani olarak anlamamız gerekir; koşullar geometrik olarak kesin, belirgin konturlar tarafından çerçevelenmiş değildir, inatçı ve bin kez nitelenen (gündelik) sayısız nedenin sonucudur. Burjuva durumundan çıkma teşebbüsleri o kadar ender değildir. Buna karşılık, bu teşebbüslerin başarısızlığı neredeyse bir kuraldır; özellikle tam da bir *aşma* değil, bir *kopuş* söz konusu olduğundan bu böyledir (entelektüellerde bu aşma mefhumu aldatıcı ve tehlikeli olabilir: *küçük burjuva ya da burjuva entelektüel olarak kendilerini aşarlarsa,* genellikle kendi yönlerinde giderler ve "kendilerini aştıklarına" inanarak kendi eğimlerinin peşine düşerler. Yeni bir bilinç edinmek yerine, eskisini büyütürler. Eylemlerindeki, hal ve davranışlarındaki, söz ve düşüncelerindeki her şey burjuva bilincinden çıkmadığını gösterirken, kendini özgür ve insan zanneden entelektüelden daha dayanılmazı yoktur). Her koşulda, bir insanın bilinci, durumu, olasılıkları, zamandışı bir Akılla, insanın kalıcı doğasıyla ya da şekillenmiş bir özle, veyahut belirlenimsiz bir özgürlükle ilişkiye bağlı değildir. Onun bilinci gerçek yaşamına, gündelik hayatına bağlıdır. Bir yaşamın "anlamı" bu yaşamdan başka şeyde bulunmaz, bu yaşamın içindedir; daha da öteye gitmez. "Yön" varlığı aşamaz; o yalnızca yönelimdir, harekettir. Bir proleterin yaşamının "yönü" bu yaşamın içinde bulunur: bunalıyor olmasında ya da tersine –eğer bu proleter proletaryanın yaşamına katılıyorsa; ve bunu da sürekli ve gündelik (sendikal, politik...) bir eylemin içinde yapıyorsa– *özgürlüğe doğru* hareketinde...

Marx'la Engels'in yöntemi özellikle insanların kendileri hakkında düşündükleri, istedikleri, söyledikleri ve inandıkları şey ile oldukları şey, yaptıkları şey arasında mevcut bir bağın aranışından ibarettir. Bu bağ hep vardır ve iki yönde kat edilebilir. Bir yanda, tarihçi ya da eylem insanı, fikirlerden insanlara, bilinçten varlığa –yani pratik, gündelik gerçekliğe– gidebilir, onlarla karşılaşabilir ve böylece *edimler ve gerçeklikler yoluyla fikirlerin eleştirisine* varılır. Marx'la Engels'in neredeyse bütün eserlerinde mevcut yön budur. Eleştirel ve yapıcı yöntem formüle edilmek, kanıtlanmak ve etkin olmak istediğinde öncelikle bu yönü tutmalıdır.

Ama bu bağı diğer yönde de takip etmek ve gerçek yaşamdan yola çıkarak bunu ifade eden fikirlerin, bunu yansıtan bilinç biçimlerinin bu gerçek yaşamdan nasıl çıktığını incelemek de mümkündür. İki terim arasındaki bağ, daha doğrusu bağlar ağı daha karmaşıktır. Bunu çözmek, ipin ucunu kaçırmadan takip etmek gerekir. Böylece, bir anlamda ilkini sürdüren ve tamamlayan *fikirler yoluyla yaşamın eleştirisine* varılır.

Daha önce verdiğimiz bir örneği tekrarlayalım. XIV. Louis'nin kraliyet sarayının temsil ettiği gösteriye kanmadığımız anda, bu gösterinin hangi toplumsal, politik, iktisadi gerçeklikleri örttüğünü araştırırız. İdeolojilerden –kisve oluşturan ama etkili, bir anlamda gerçek görünümlerden– bu ideolojilerin örttüğü daha somut (dolayısıyla daha insani) gerçekliğe geçeriz. Ters yöndeki tamamlayıcı hareket öncelikle bu dönemin gerçek yaşamına erişmeye, onu yeniden oluşturmaya ve bu yaşamı sürdüren insanların belli bilinç biçimlerine, onların gerçek yaşamlarından çok uzak, yine de onlara sağlam temellere dayalı gelen prestijli bazı ideolojilere nasıl katılabildiklerini bulmaya çalışacaktır. Fikirlerle yaşam arasındaki tezat, bunların karmaşık ilişkileri, yaşam yoluyla fikirlerin eleştirisi olmaya son vererek, aynı zamanda ve özellikle yaşamın fikirlerce (17. yüzyıl köylülerinin, zanaatkârlarının, köy ileri gelenlerinin ya da burjuvalarının gerçek yaşamının dünyaya ve kendilerine dair kabul ettikleri "temsiller" yoluyla) eleştirisi halini alır. Kralların tanrısal hakkını fazla ses çıkarmadan kabul etmeleri, gerçek yaşam hakkında bize ne öğretir? Kraliyet gücünün parçası olan bu şatafat neden etkindi? Bu etkinlik insanların yaşamında neye denk

düşüyordu? Resmi sözcülerin fikirlerde ifade ettikleri bu yanılsamalar, toplumsal tabaka ve tortuların yoğunluğu içinde, "kitlelerin" derinlerinde nasıl oluşuyordu? Bunları nasıl ve niçin kabul ediyorlardı? Yaşamın eleştirisi, insanların oldukları şeyi olduklarını sandıkları şeyden, yaşadıkları şeyi düşündükleri şeyden ayıran marjın incelenmesinden ibarettir. Bu eleştiri, *mistifikasyon* mefhumunu yeniden ele alır ve derinleştirir. İdeolojilerin çoğu mistifiye ediciydi; bir dönemin insanlarına bazı yanılsamaları, bazı görünümleri kabul ettiriyorlar ve bu görünümleri etkin kılarak gerçeğin içine dahil ediyorlardı. Öncelikle, mistifikasyonları teşhir etmek, sonra da bunların nasıl doğup kendini dayatabildiğini ve ideolojik *bağlam değişikliğinin* bilinçlerde nasıl işleyebildiğini incelemek gerekir; çünkü ideolojiler, mistifikasyonlar, gerçek yaşam üzerinde temellenir, aynı zamanda da bu gerçek yaşamı maskeler ya da bağlamını değiştirirler. Mistifikasyonun eksiksiz bilinmesi[3] fikirlerle gerçeğin bağının her iki yönde de takip edilmesini gerektirir ve böylece yaşamın kendine özgü bilinciyle eleştirisini kapsar.

Bir proleter kendisinin tüm diğer yurttaşlarla kıyaslanabilir bir "yurttaş" olduğuna ya da çalışmasının yazgısının parçası olduğuna – çünkü her insanın "alın teriyle ekmeğini kazanması gerektiği" ezeli bir alınyazısı olduğundan– basitçe inandığında, *mistifiye edilmiştir*. Ama nasıl ve neden? Çünkü onun için, çalışması *gerçekten* bir görevdir, bunaltıcı bir çabadır; çalışmanın başka şey olabileceğini ve olması gerektiğini anlamadığında (*bilmediğinde*), bunu –belirli baskılar altında– insanlık durumunun bir yazgısı olarak ya da bireysel bir şanssızlık olarak yorumlayabilir. Ama bireylerin politik ve hukuksal eşitliğine olan inanç; bu görünüşle yetindiğinde proleter için yanıltıcı olan inanç, demokrasinin hukuksal ve politik bir kurgu olmaktan çıkmasını gerektirdiğinde, hayranlık verici bir eylem aygıtına dönüşür. Mistifikasyonların incelenmesi, onları kabul ettiren, ama sonra da onların aşılmasını sağlayan muğlaklıklarını ortaya serer. Görünümle gerçeklik birbirine karışır, sıkı sıkıya kesişir. Bir yandan, mistifikasyonlar mistifiye edenlere karşı döner; özellikle de bilinç onları aşarak onlara nüfuz ettiğinde (ve nüfuz ederek onları aştığında). Diğer yandan, bu mistifikasyonları kabul edenlerin yaşamı üzerine bir şeyler öğretirler bize. Görünüm ile gerçeklik bir bardaktaki yağ ve su gibi

ayrı değildir; daha ziyade, su ve şarap gibi karışmıştır. Onları ayırmak için, kelimenin en "klasik" anlamında *analiz etmek*, karışımın öğelerini ayırmak gerekir.

Marksizm öncelikle proletaryanın bilimsel bilgisi olarak tanımlanır: O, "proletaryanın bilimi"dir. Bu ifade ikili anlamda ele alınmalıdır: Marksizm proletaryayı, yaşamını, gerçekliğini, toplumsal işlevini, tarihsel durumunu inceler. Bu sınıf bilimsel sosyolojinin ilk ve temel nesnesidir. Diğer yandan, bu bilim proletaryadan çıkar, onun tarihsel gerçekliğini, toplumsal ve politik yükselişini ifade eder.

Bu toplumsal gerçekliğin, bu *sınıfın* bilimsel bilgisi, toplumun, bütünlükleri içinde insan bilincinin tarihinin bilgisini içerir. Bu bilgiye yöneltir; yöntemsel olarak mümkün tek çıkış noktasıdır bu. Elbette, bilimin gelişimi, çıkış noktasını kapsamaya devam ederek bu noktayı önemli ölçüde aşar. Ve proletaryanın, *pratik, tarihsel ve toplumsal* gerçekliğinin analizi, insan düşüncesinin yüzyıllar içerisinde araştırmalarla ve el yordamıyla bulduğu şeylerle oluşturduğu en derin ve en incelikli yöntemleri gerektirir ve içerir (bilindiği gibi, söz konusu edilen, diyalektik yöntemdir). Böylece, proletaryanın sorunu bütün düşünce, kültür ve insanlık sorunlarını kapsar.

Proletaryayı bilimsel olarak incelemek, öncelikle, burjuvazinin tarihi kendine açıklamaya ve proletaryaya kendi durumunu açıklamaya –kabul ettirmeye– çalışmakta kullandığı ideolojilerin örtüsünü parçalamaktır. Bu ideolojiler, (birey ve sınıf olarak) proletaryayı bilinçten, erişebileceği ve taşıdığı *yeni bilinçten yoksun bırakmaya* yöneliktir. Bu ideolojilerin ortak bir özelliği vardır. İster din olsun, isterse de "insan doğası" teorisi ve "saf" Akıl ya da İnsan Tini'nin sözde tarihsel temaları, veyahut içkin adalet ya da "dünyayı yöneten [büyük] İdealar"; bunların hepsi *idealist ve metafiziktir*. İnsanların *gerçek yaşamlarını* maskelerler (karşılığında şu soru sorulur: İnsanlar nasıl ve neden bunları kabul ederler? İnsanların sık rastlanan suç ortaklıkları neden ibarettir? Onları bunaltan şeyle birlikte, bu kabul neyi içerir?)

Dolayısıyla, Marksizm *toplumun gündelik hayatını* tarif ve analiz eder; onu dönüştürmenin yollarını belirtir. Bizzat *emekçilerin gündelik hayatını* tarif ve analiz eder: emek araçlarından ayrı olan emekçiler, kendilerini bir işverene bağlayan "sözleşme" yoluyla maddi çalışma

koşullarıyla ilişkiye girerler, "serbest" çalışma sözleşmesinin (hukuksal ve ideolojik) görünümü altında emek pazarında meta gibi satılırlar, vb...

Emekçinin gerçek, gündelik yaşamı, kendini bahtsız edecek bir yaşama, faaliyete, kaslara sahip bir metanın yaşamıdır; ve Efendilerin var güçleriyle (proleter mitindeki, "sadist, iliklerine kadar çürümüş, bilinçli ve örgütlü yalancı burjuva" anlayışına düşmemek için bunun genellikle irade dışı olduğunu söyleyelim; bu mit en iyi şekilde faşistin kişiliğinde görülür) ortadan kaldırmaya ya da zararsız bir güce dönüştürmeye çalıştığı bir bilince sahiptir.

*Marksizm, bütünü içinde, elbette gündelik hayatın eleştirel bir bilgisidir.*

Toplumun ayrıntısı içinde bu gerçek ve pratik yaşamı keşfedip eleştirmekle yetinmez; bireyden topluma, bireysel ölçekten ulusal ve toplumsal ölçeğe (ve tersine) rasyonel bir entegrasyondan geçmeyi de bilir.

Diyalektik yöntemin bireysel ve gündelik hayata bu nüfuz edişi pek bilinmediğinden, gündelik hayatın eleştirisi olarak Marksizmi özetlemek burada zaruri görünmektedir.

a) *bireyselliğin eleştirisi* (ana tema: "özel" bilinç).

Bir insanı –yalnızca doğal yaşamın içine gömülerek doğan, büyüyen ve ölen biyolojik bir varlık değil: çalışması, toplumsal faaliyeti, toplumsal bütün içindeki yeri, konumu– toplumsal ve beşeri bir varlık yapan şey, aynı zamanda onu *güncel çalışmanın örgütlenmesi içinde* sınırlandırır ve hudut çeker.

Durkheim, bireyleşmeyi oluşturanın işbölümü olduğunu ileri sürer. Marksistler parçalı çalışmanın bireyselliği ancak *olumsuz olarak* temellendirdiği karşılığını verirler; bu üretim dünyasında bireyler fiilen kendinin bilincine sahiptir, ama kendilerine, tekniklerine ve uzmanlıklarına kapanmış olarak yaşama eğilimindedirler. Toplumsal ve beşeri yaşamın geri kalanının bilincine, ancak inkâr etmek, küçümsemek ya da gerçekdışı bağlama taşımak için varırlar. *Bireyciliğe* yönelirler. Oysa, insan bireyciliği tekil varlığın evrensel olanla –akıl, toplum, kültür, dünya– belli bir ilişkisinden ibaret olsa da, burada

gerçek bireysellik söz konusu olamaz; yalnızca bireyselliğin soyut, boş, olumsuz bir *biçimi* olabilir. "Özel bilinç" diye adlandırabileceğimiz şey, asgari bir içerikle birlikte, bu biçimdir. O kendinin bilincidir, ama sınırlı, hudutlu, olumsuz ve biçimsel bilinçtir. Gelişme ve hatta varlık koşullarından ayrı olan bu bilinç kendi kendine yettiğine ve kendi kendine yetme eğilimi gösterdiğine inanır. Dejenere eder. Bu toplumsal yapı içinde bireylerin gündelik yaşamını belirtmek için yaygın olarak kullanılan ifadeyi kusursuzca belirten de budur: *özel yaşam.* Bu elbette "özel/yoksun" [*privée*] bir yaşamdır: Gerçeklikten, dünyayla bağlardan yoksun, her insanın yabancı olduğu bir yaşam; bireyci eğilimlerin şekillendirdiği bireyin yaşamı. Bu bireyin yaşamı, çelişik ya da ayrı terimlerle ayrışır: çalışma ve dinlenme, kamusal yaşam ve kişisel yaşam, koşullar ve mahremiyet, tesadüfler ve içsel gizem, şanslar ve yazgılar, ideal ve gerçek, mucizevi ve gündelik. Onun bilinci, genişlemek ve dünyayı fethetmek yerine, kendi üzerine kapanır, daralır. Ne kadar daralırsa, o kadar "kendinin" gözükür. Birey, alışkın ve yakın olduğu şeylerin içine aşağı bir hoşnutlukla yerleşir. Bilinç, düşünce, fikirler, duygular, ona, tıpkı "kendi" mobilyaları, "kendi" karısı ve "kendi" çocukları, "kendi" malları ve "kendi" parası gibi, "kendi özellikleri" olarak gelir. En dar, en kavruk, en yalnız olan (hangi kaba samimiyetle!) en insani kabul edilir.

Herkes neyse "odur", fazlası değil. Balzac, yalnızca tefeciyi, gangsteri ve gözü doymazı değil, özel yaşamları içinde ele alınan, görevleriyle belirlenmiş, sabitlenmiş bütün "varlıklar"ı da kapsayan burjuva toplumunun faunasını tarif etti. *İnsanlık Komedyası*'nın yazarı, kendi döneminde şekillenen ya da sağlamlaşan, bizi şaşırtmayan burjuva yaşamının bu ikili niteliğini derinden gözlemlemişti: Bir yandan, biçimsel bir bireyselleşme (klasik felsefe terimleriyle, daha büyük bir öznellik), dolayısıyla daha büyük bir tecrit içinde daha keskin bir bilinç; diğer yandan, tenlerine, etlerine kemiklerine daha fazla "dahil olmuş", daha ağır, daha kalın, daha geçirimsiz varlıkların "nesneleşmesi." Bu ikili karakter Balzac'ın eserine, bu eserin üslubuna hayranlık verici biçimde yansır: 18. yüzyılın hafif eserlerinin yanında pek ağır ve pek bilinçlidir. Bu ikili karakter burjuva toplumunun ikili karakterine de denk düşer: Teknik anlamda, düşüncede, bilinçte ilerici; diğer yanda gerileyici.

Sonuçta, sermayenin ikili karakterine denk düşer: İnsan iradelerinden kurtulan ve başka bir düzene yönelik düşünce ve eylem baskın çıkmadıkça bu iradeleri kendi yazgısına sürükleyen kaba nesnel gerçeklik – yine de soyutlama, gerçekdışılık, işaret ve kavramlar bütünü.

Balzac'tan önce, "tinin fenomenolojisi" adını taşıyan, insan bilincinin bu yükselen destanında, Hegel "soyut hayvanları", uzmanları, pratiğin ya da düşüncenin dar alanına kapanmış meslek insanlarını, ironik olarak tarif etmişti.

Şu an bile, bu derin, yani *gündelik* çelişki içinde boğuşuyoruz: Her birimizi bir insan varlığı yapan şey, aynı zamanda gayri insani de kılar. Gerçekten insani olmaktan çok biyolojik olan bu örgütlenme, bireyi insan bireyi olarak yaratma eğilimi gösterdiği anda boğar, parçalar, gelişimini durdurur. İlerleyebilmek için, çağımıza nüfuz etmiş sayısız çelişki arasındaki bu üzücü çelişkiyi çözmek gerekir; diğer çelişkiler, onun hem büyüklüğünün, hem de verimlilik ve ıstırabının ölçüsüdür. İnsan varlığının bu şekilde sabitlenmesi içinde yok olan gençlik dramı, daha önce defalarca söylendiği gibi, esir halde boğuşan ve parçalı faaliyetlerin sınırları içinde boğulan daha olgun, daha bilinçli yaşamın da dramıdır.

Bu örgütlenmeyi nasıl aşmalı? Çalışmada ve bilgide, toplumsal ve insani bütünlüğe pratik ve teorik katılım yoluyla. Dünyanın dönüşümünün ortaya koyduğu temel sorunlardan biri budur.

"Özel bilinci" aşmak gerekir.

b) *Mistifikasyonların eleştirisi.* (Ana tema: "mistifiye" bilinç.)

Proleterin "özel bilincin" tehlikelerinden tümüyle kurtulmadığını saptamak gerekir. Kuşkusuz ki, onun çalışması her zaman kolektif bir çalışmadır; bu onun toplumsal olguya ve toplumsal bütüne dair bilincini güçlendirir.

Bununla birlikte, atölyede, hatta fabrikada işçinin görevi genel olarak parçalı bir görevdir. Kolektif karakteri en dolaysızca hissedilir olan çalışma (zincirleme çalışma) aynı zamanda en bezdiricisidir. İnsani temaslar, çalışma dışında, örneğin fabrika çıkışında, kahvede ya da spor takımlarında vb. yaşanır. Dolayısıyla bu temaslar özellikle bireyci burjuvaziye özgü biçimlerde şekillenir (aile, basın, sinema, vb...)

Modern üretimin maddi koşulları, ilk evresi sınıf bilincinde bulunan toplumsal ve insani bir bilinç oluşturmaya yönelirken, bu oluşumun yazgısal hiçbir niteliği yoktur. *Kendiliğinden* değildir. (Proleter kendiliğindenliği teorisi proletaryaya "ilgi gösteren" entelektüellerin teorisiydi!) Eylem ve mücadele tarafından, keza görevi gündelik yaşama nüfuz etmek, buraya (sendikalardan sportif ve "kültürel" örgütlenmelere dek...) yeni ve daha yüksek bir öğe sokmak olan örgütler bilinci tekrar tekrar ele geçirmelidir.

Yaşamda mutlak ayrım çizgileri yoktur. Proletaryanın, insanlığın bütününden daha hazır (ve "burjuva" gerçekliklerden kesin olarak ayrı) bir özü, ruhu ya da bilinci yoktur. Eylemi, teorinin, *bilginin* rolü buradan kaynaklanır.

Dolayısıyla burjuvazi proletarya üzerindeki sürekli bir baskıyı, onu bireyler halinde dağıtmaya yönelik bir etkiyi belli bir başarıyla uygulayabilir.[4] Bireycilik yalnızca bir teori değildir, sınıfın bir olgusu ve silahıdır. Burjuvazi bu etkiyi yalnızca fikirleriyle, dünya anlayışıyla uygulamaz. Onun teorik bireyciliği, "toplumsal atomculuğu" da elbette etkilidir; ama gündelik yaşamın, boş vakitlerin, aile yaşamının, vs. örgütlenmesi... son derece daha önemlidir.

Paradoksal bir şekilde –görünüşte– burjuvazi bireycilerden oluşan bir sınıftır. Toplumsal atomculuğuyla, toplumu yan yana atomların bir toplamı olarak temsil etme eğilimindedir. Onun teorisi toplumsal olanı öğelerine, kurgusal, ölü cansız öğelere, yani "saf" bireylere indirger. Bu temsil bir ideolojidir, yani bir eylem aracı, orta burjuvazinin ve özellikle küçük burjuvazinin bilincinin kendini kaptırdığı etkin bir yanılsamadır. Burjuvazinin politik ve polisiye yönetim faaliyeti kendini buna kaptırmaz; politik düzlemde, kitleleri ve sınıfları anlamayı çok iyi bilir. Politik pratik ve Makyavelcilik –genel felsefenin yokluğunda polis–, burjuvaziyi fiilen "temsil eden" insanları çok iyi bilgilendirirler.

Aslında, bu "temsil", en bireyci toplumsal grupların nesnel, tarihsel ve toplumsal bakımdan sınıf, kitle olmalarıdır ve halihazırda böyle olmalarını hiç engellemez. Bu paradoksal durumu ifade etmek için, kayda değer bir ifadeyi Nietzsche'den ödünç alabiliriz. Özellikle

orta sınıf olan bu bireyci toplumsal gruplar, "beşeri kum"u oluştururlar. Her kum tanesi gayet farklı, gayet ayrılabilirdir. Ve bütünü bir kitle oluşturur; hatta kitlelerin en ağırını, en nüfuz edilemezini. Bir kum torbası kurşunları durdurur!

İşin komik yanı, her beşeri kum tanesinin kendini yalnızca ayrı değil, son derece özgün de sanmasıdır. Oysa, bir kum tanesine en fazla benzeyen şey bir diğer kum tanesidir. Burjuva bireyciliği, kendi olma, kendi kalma tarzlarında, kelimelerinde, jestlerinde, gündelik alışkanlıklarında (yemek ve dinlenme saatleri, eğlenme ve oyalanma, moda, fikir, görüş) tuhaf bir şekilde birbirine benzeyen bireylerin tatsız ve gülünç tekrarını içerir.

Çağdaş insanın nesnel antropolojisi, bilimsel tarifi, burjuva yaşamının *komik gizemini* oluşturan bu belirgin paradokstan yola çıkmalıdır.

İnsan gerçekliğinden yoksun birey, hakikatten de yoksundur. Somut toplumsal ve beşeri gerçekliğinden ayrıdır; (modern toplumsal yapı, teknik ve bilim dikkate alındığında bugün olası ve zorunlu olan) pratik, tarihsel, toplumsal bir bilinçten yoksundur.

Kendi içine ve mahrem kalesi gibi gördüğü şeyin içine –vicdanına– kapanmış birey, bütün sanrıların, kendiliğinden ya da kışkırtılmış bütün ideolojik yanılsamaların oyuncağıdır. "Düşünür", ister alaylı olsun ister eğitimli, kendi kişisel kullanımı için küçük felsefesini yaratır; "düşünmeyen" kişi, kitaplarda (ya da tercihan gazetelerde) bulduklarını kendince yorumlar; bireyciliğin çöktüğü günlere dek (ve bu fikirlerin ya da "dünya görüşlerinin" kriziyle değil, iktisadi ve politik, *maddi* bir krizin ardından olur), arife gününün bireycileri üşüşerek bir kalabalık, sürü oluştururlar, en çılgın, en aşağı, en vahşi "fikirler"le galeyana gelirler ve insan aklının hiçbir kalıntısı onları tutamadan, kolektif bir zihinsel baş dönmesi içine gömülürler: Faşizmdir bu, faşist "kitle" ve faşist "örgütlenme"dir.

Özel bilinç ile mistifiye bilinç birlikte ilerler, birbirine eşlik ederler ve açıklaması "saf" fikirlerde değil gerçek yaşamda bulunan dalgalanmalara göre durumları kötüleşir.

c) *Paranın eleştirisi.* (Ana tema: fetişizm ve iktisadi yabancılaşma.)

Kendisinden daha zengin olan insanlardan hem nefret edip hem de onlara özenen küçük burjuvazinin "ruh hali"ne denk düşen belli bir duygusal retorik, yetenekli yoksullara da bahtsız milyarderlere de acımak ister ve paraya verip veriştirir. Parayla saadet olmaz! Altın köstek takacağına adın iyi anılsın (bu kadınlar için kullanılır). Yoksulluk ayıp değildir! vb. Melodram ve ahlakçı bu temalar yoksulların gündelik yaşamının, zenginlerin sözel propagandasının parçasıdır ve ortalama insanların ideolojik bagajının en önemli kısmını bunlar oluşturur. Parayı suçlama kisvesi altında serveti aklarlar ve insanlık durumunun (kendi içinde ahlaki ya da metafizik) bir tesadüfüne indirgerler. Yoksulları teselli ederler ve yoksulluk tehdidi altında olduklarından zengin olmayı tüm "ruh"larıyla umut edenleri tamamen tatmin ederler. Bu temalar, Péguy denen şu çılgın küçük burjuvanın eserinde felsefi ve lirik temaların saygınlığına yükselmiştir. Diğer yandan, ezeli hakikat türünden atasözleri olarak, halkın bilincine nüfuz etmişlerdir ve şu kapitalist aksiyomun doğal sonucudurlar: "Zenginler ve yoksullar daima olacaktır." Bu temalar, şu saçma "zenginlik" ve "yoksulluk" kavramlarını sağlamlaştırmaya, billurlaştırmaya, onları bireylerin içinde karşı karşıya getirmeye, somutlamaya yönelirler; öyle ki bu duygusal ve ahlaki kategoriler içine kapalı kaldığında, "zenginlere" yönelik en şiddetli vaaz bile kapitalist ideolojinin çerçevelerini asla aşamaz.

Tuhaf bir sonuca varılır. Günümüzde bu alandaki bir Marksistin ilk çalışması *zenginliğin itibarının iadesi* olmalıdır. Zenginlik ne bir kötülük ne bir lanettir. Zenginlik, güç gibi, insanın büyüklüğünün ve yaşamın güzelliğinin parçasıdır. İnsanın sorunlarının çözümü, zayıflığın, yoksulluğun, vasatlığın paylaşılmasında değil, gücün ve zenginliğin tarafındadır. Saraylar, şatolar ve katedrallerden; uzun uzun boş vakitler, sessizlik, ruh dinginliği ve bedensel güvenlik gerektirmiş olan ve hâlâ da gerektiren, yavaş yavaş olgunlaşmış eserlere dek; kültürde, uygarlıklarda, yaşamda, muhteşem, göz kamaştırıcı olan ne varsa yalnızca bu güç ve zenginlik imkân tanımış ve koşullarını oluşturmuştur.

Bununla birlikte (ve önemli olan budur!) gücün ve zenginliğin çerçeveleri değişmektedir. *Bireysel* zenginlikte daha öteye gitmek

imkânsızdır. Zenginlik fiilen *toplumsallaşmaktadır*; zaten de hep böyleydi; kapitalistlerin bireysel zenginleşmesinin kisvesi altında, kapitalist ekonomilerin çerçeveleri içinde, toplumsal bütün gelişiyor ve belli ölçüde ilerliyordu. Günümüzde bu toplumsal zenginlik, bireysel mal edinmenin (kapitalist özel mülkiyetin) çerçeveleri içinde gelişemez; yeniden örgütlenmesi gerekmektedir. Fakat takip edilen hedef, genel bir vasatlık, vasat yaşamda "eşitlik" adına zenginliğe karşı mücadele değildir. Hedef, zenginlik olarak kalmaktadır: Adım adım genelleşmiş, toplumsallaşmış zenginlik. Bu tedrici gelişme, iktisadi ve politik yaşamın karmaşık, somut, öngörülemez koşullarına karşılık veren önlemlerin ardından, ancak derece derece, aşama aşama tamamlanabilir.

Dolayısıyla, Marksist kişi, yaygınlıkları kadar etkin olmasalar da geniş ölçüde yaygınlaşan bu kapitalist demokrasi *mitlerini* –ilgisiz ya da başlı başına kötü zenginlik miti; eşitlikçilik miti (bunlar, her koşulda ve her durumda kendisiyle özdeş, "özel" birey mitinden elbette ayrı değildir)– eleştirmeye yönelir.

Bu eleştiri yapılınca, paranın Marksist eleştirisi, ahlakçı retorikten tartışmasız şekilde daha radikal gözükür ve bu noktada da sorunun özüne kadar ilerler.

Kapitalist rejimde, "var olmak" ile "sahip olmak" özdeştir. "Hiçbir şeyin sahibi olmayan insan bir hiçtir."[5] Bu, teorik bir durum, varoluş felsefesinin soyut bir "kategori"si değil, "kesinlikle umutsuz" bir gerçekliktir; hiçbir şeye sahip olmayan insan kendini "genel varoluştan ayrı" bulur – insan varoluşundan ise *haydi haydi* ayrıdır; bu "nesneler dünyası"ndan, yani yokluğunda insan varlığının mümkün olmadığı gerçek dünyadan ayrıdır.

Maneviyatçılık ve idealizm, insanın en üstün halinin "nesneler dünyası"ndan bağımsız bir tinsel ya da ruhsal hal olduğunu iddia ederler. Bu durum, hiçbir şeye sahip olmayan insanda ironik olarak gerçekleşmiş bulunur: "Sahip olmama en umutsuz maneviyatçılıktır, insanın topyekun gerçekdışılığıdır, gayri insaniliğin eksiksiz gerçekliğidir, çok gerçek bir sahip olma halidir, açlığa, soğuğa, hastalıklara, suça, alçalmaya, sersemliğe, gayri insani, tabiat karşıtı ne varsa ona sahip olmaktır..."[6]

Kuşkusuz, maneviyatçılığın hiçbir şeye sahip olmayanlara en azından ruhlarına "sahip olmayı" buyurmasının "derin" nedeni budur: çünkü bu soyutlama onların sahip olmama hallerini gayet iyi ifade etmektedir. Nesneler yalnızca mal olarak değil, insanın nesnel varlığını, "insanın bir başka insan için varlığını..., insanlar arasındaki toplumsal ilişkiyi" kapsayan şey olarak da önemlidir. Öyle ki idealizm, sahip olmamanın sahip olmaktan üstünlüğünü savunurken, "derin" –zenginlikten daha derin– insan gerçeğini gerçek insan ilişkilerinin yokluğuna, yani soyutlamanın yalnızlığına ve boşluğuna yerleştirir.

Bu sahip olmama savunusunun karşısına, temel görülen sahip olma savunması çıkar. Şu postulatı kabul edelim: Nesnelere sahip olmak, insan gerçekliğinin temelini oluşturur. Aynı zamanda da, *herkes için eşit bir sahiplenme* talebine yöneliriz. Bu, özellikle eşitlikçiliğin, Proudhon'un küçük burjuva sosyalizminin postulatıdır. Bu postulatı şöylesine bir inceleme bile onun burjuva ideolojisinin ya da burjuva politik ekonominin kategorilerinin dışına çıkmadığını gösterir; tersine, "mal edinme" kavram ve kategorisini en yüksek mertebeye yerleştirir. Böylece nafile eleştirilerin, ahlakçı, etkisiz anti-kapitalist vaazın yoluna girilmiş olur.

Mal edinme içinde bireylerin basmakalıp eşitliğini savunmanın, gündelik sıkıntıyı, tektipliliği, tekdüzeliği savunmaya vardığını göstermek burjuva düşüncesi için ne kadar kolaydır! Bu, gerçekten de, yüce hakikat ve sosyalist "ideal" mertebesine yükselmiş küçük burjuva vasatlığıdır!

Ama günümüzde Marksizmi "tamamlamak" için, hem kapitalizme hem de Marksist materyalizme karşı "insan"ı savunmak için yeniden onarılmaya çalışılan şey tam da bu idealizm değil midir? Marksist hümanizmanın karşısına çıkartılmak istenen şey, bu "hümanist sosyalizm"in gizli postulatı değil midir? (Marksistler insanı kendi tarzlarında tanımladığı için değil, insan gerçeğini incelemeyi ve günümüzde *mümkün* olan ve insan gerçekliği *hareketi* içine dahil olmuş yeni insanı yaratmayı sağlayan tek şey –diyalektik materyalist– Marksist yöntem olduğundan Marksist olmayan bir hümanizmadır bu.)

İnsanın nesneyle ilişkisi, Marksizme göre, bir mal edinme ilişkisinden farklıdır. Karşılaştırılamayacak ölçüde daha geniştir. Önemli olan,

benim nesnenin (kapitalist ya da eşit) sahibi olmam değildir, kelimenin insani ve eksiksiz anlamından ondan yararlanmamdır; herhangi bir şey, canlı bir varlık, insan varlığı ya da toplumsal gerçeklik olabilen "nesne"yle en karmaşık, sevinç ya da mutluluk bakımından en "zengin" ilişkiler içinde olmamdır. Yine bu nesne sayesinde, onun içinde ve onun aracılığıyla insan ilişkilerinin karmaşık ağına girerim.

Aşk alanında "sahip olma" (bir kadına sahip olma) terimiyle birlikte, duyguların, özlemlerin, önyargıların, mitlerin ve "doruk anların" uzun dizisi de gelir. Sahip olma mitinin karşısına, genellikle sahip olmama miti çıkartılır; buna göre aşk basit bir işlev, insan varlığını bütün olarak işin içine katmayan önemsiz bir faaliyet olur; öyle ki, kıskanmama, çapkınlık, sadakatsizlik, özgürlüğün, yeni aşkın, özgürleşmiş "kadın kişiliği"nin işaretleri olur. Sahip olmama miti, "dışsal" faaliyetleri karşısında ilgisiz ve "vicdan"ına erişilemeyen "özel" birey şeklindeki soyut kategoriyi aşmaz. Diyalektik hakikat aşağı yukarı şöyle ifade edilir: Bir erkeğin (ya da bir kadının) ilişkileri, "sahip olunmaya" kendini bırakan bir varlıktansa, özgür bir varlıkla daha insani, daha zengin, daha karmaşık, daha neşeli olur (ama aynı zamanda, daha derin bir acının nedeni de olabilir). Sonuçta, insani ilişkiler, özellikle, sahip olma ya da olmama (edinilmiş ve bitmiş sahiplenme ya da imkânsız sahiplenme) mitlerinin varlıklarını sürdürmesine izin verdiği ilgisizlik bölgelerine son verir. Karmaşık ve özgür bir varlığı karmaşık ve özgür bir varlıkla ilişkiye sokan bu fizyolojik, psikolojik, "tinsel" ilişkiler cinsel ilişkiyi fersah fersah aşar; bu nedenle bunları bir yana bırakamayız. Dolayısıyla gündelik yaşama nüfuz etmeye; varlıklarıyla, bu varlıklar aracılığıyla –onlar olmadan değil– gerçekleşen diğer insan ilişkilerine (toplumsal faaliyet, düşünce, vb.) sızmaya *yönelirler*. Böylece, benim için (beşeri) nesne, beni onun için (beşeri) nesne kılar; beni insani olasılıklarımın eksiksiz, nesnel gerçekleşme alanına sokar. Nesnelik işlevlerinin bütününü gerçekleştirir.

Proudhon, "mal edinme toplumsal bir işlevdir" derken, Marksist nesne teorisi bu "sosyalizm"i açıkça aşar ve somut ve eksiksiz hümanizmanın yoluna girerek, Marx'la birlikte şunu ifade eder: "*Bir işlevi ilginç kılan şey, ötekini dışlamak değil, kendi varlığımın güçlerini orta-*

*ya koymam ve gerçekleştirmemdir."* Bu da ancak başkası aracılığıyla, başkasıyla birlikte, başkasında mümkündür.

Toplumsal alanda, kapitalist teori ve pratik, fabrikalar, büyük işletmeler, sanat eserleri, dinlenmenin ve boş vaktin yüksek bir anlam ve değer edindiği yerler (dağlar, deniz, havadar alanlar, vb...) gibi toplumsal öneme haiz nesneler üzerinde her türlü haktan "yoksun" bireyler kitlesi demektir varır.

Buna karşılık, "toplumsal işlev" olarak "sosyalist" mal edinmenin savunulması tuhaf yanılgılara varır. Bu yönde, büyük toplumsal yapılar –dev fabrikalar, kolektif saraylar– firavunların sayısız köleyi kurban ettikleri Mısır piramitleriyle karşılaştırılacaktır. Proleterin, şirket "kârlarına katıldığında" ya da şirketin bir hissesini satın aldığında ya da idare bir komitenin atanmasında oy kullandığında, özgürlük yolunda önemli bir adım attığına inanılır. Çok küçük bir mülkiyet payına sahip olmak, bireyin ve bireyler toplamının, proletaryanın, halkın kurtuluşu olarak görülür.

Bu "sosyalizm" öncelikle temel bir ayrımı ihmal eder; tüketim malları ile üretimin (toplumsal) araçları arasındaki ayrımdır bu.

Tüketim malları, benim gündelik yaşamıma bağlı nesneler –şu kalem, şu bardak, bu giysiler, vb.– elbette "benim"dir ve öyle kalmalıdırlar. Sorun, "benim" olan bu nesneleri elimden almak değil, tersine, bunları çoğaltmaktır. Bilimsel sosyalizmden değil, yalnızca münzevi ve asetik komünizmden esinlenen birkaç meczup, tüketim mallarının *bireysel* sahiplenmesi ilkesini eleştirebilmiştir. Zaten, falansterci bu komünizmin sloganı olan "benim olan senindir", ne "benimkini" ne de "seninkini" ortadan kaldırır ve aşar, tersine gündelik hayatın temel kategorisi olarak onları genelleştirir.

Dahası, doğrudan doğruya "benim" olan bu nesnelerle ilişkim *hukuksal* bir "özel" mülkiyet ilişkisi değildir. Onları parçalayabilir, başkasına verebilir, satabilirim ve bu fiiller bir sözleşmeyi gerektirmez. Dolayısıyla, gündelik hayatın içine girmiş, "özel" mülkiyet üzerinde temellenen toplumsal yapının iktisadi, toplumsal, hukuksal çerçeveleri dönüştürüldüğünde değişmek zorunda olmayan dolaysız bir ilişki söz konusudur. Oysa özellikle eşitlikçi sosyalizm bu ilişkiyi hukuksal kategori olarak genelleştirme eğilimindedir. Dolayısıyla,

burjuva toplumunda yaşamın pratik örgütlenmesi bakımından geride kalmış olduğu anlaşılır; kölelerin herhangi bir nesne hayal edip, "bu benim" diyebildikleri döneme geri götürmektedir.

Önemli olan, benim toplumsal öneme sahip (üretim araçları) şirketlerin ufacık bir parçasının sahibi olma izlenimi edinmem değil, bu şirketlerin nesnel olarak toplumsal servet artışı için, servetin genelleşmesi için çalışmalarıdır.

Önemli olan, küçük bir dağ parçasının mülk sahibi olmam değil, dağın dağcılık ya da kış sporları için bana açık olmasıdır. "Özel" sahiplenme mefhumunun aşağı yukarı tüm anlamını yitirdiği, ama "özgür" bireye yönelik çağrısı, cazibesi daha uçsuz bucaksız olan yeryüzündeki bölgelerin, denizin ve havanın durumu da aynıdır.

Böylelikle ve yalnızca böylelikle dünya, insan olarak benim olur. Böylelikle ve yalnızca böylelikle dünya (toplumsal) insanın geleceğidir.

Böylece "özel" bireyi, insanın bireyci türünü aşarak, somut ve gerçekten özgür bireyselliğe varırız.

İnsanın gerçekleşme hareketi özneden (arzular, özlemler, fikirler) nesnelere, dünyaya doğru bir yol izler; aynı şekilde nesneden özneye de gider (her türlü dışsal belirlenimcilikten, içerilmeyen ve hakim olunmayan her yazgıdan serbestleşir). Felsefi terimlerle ifade bulan bu gerçekleşmeye aynı zamanda bir *nesneleşmeden* daha derin bir *özneleşme* –daha berrak bir bilinç–, maddi ve hakim olunan nesneler dünyası da denir.

Özneleşme ile nesneleşme ayrılmazcasına birlikte ilerler.

Geleneksel söz dağarının, insan sorununun temel bir veçhesini vurgulamamak gibi önemli bir dezavantajı vardır. Hiçbir teori bütünsel insana erişmeyi, hatta onu tarif etmeyi sağlamaz. Nihayet insanlaşan bu insan, henüz var olmayan ve önceden var olmak istemeyen insanın bu "öz"ü, eylem yoluyla ve pratikte, yani *gündelik hayatın içinde* gerçekleşir.

Teori burada bir rol oynar. İnsanı değil, eylemin yönelmesi gereken istikameti tanımlamak için, bilgiye, bilime çağrı yapmak gerekir. Hatta bütün bilimlere. İnsan ne iktisadi insandır, ne biyolojik insan, ne fiziksel-kimyasal insan... yine de bütün bunlardır. Bu nedenle o bütünsel insandır. Bütünsel hümanizma, her bilimden, her kısmi araştır-

ma yönteminden açıklama ve yönlendirme öğelerini (dönemlere ve sorunlara göre değişen oranlarda...) ödünç alır. En geniş yöntem olan diyalektik, bütün bu öğelerin "sentezini" örgütleyebilen ve buradan, idealist tarzın yerine gerçek tamamlanmayı geçirmeyen, tersine, gerçekleştirici eylemi kışkırtan, sağlamlaştıran, yönlendiren *insan fikrini* çekip çıkarabilen tek yöntemdir.

Bir insan varlığı yalnızca *sahip olduğuyla* vardır (var olur); ama "sahip olma"nın güncel biçimi, mal edinme ve para, aşağı, dar, sınırlı bir biçimdir.

Bunun karşılığında, bir insan varlığı ancak tam olarak *olduğu şeydir.* Bu nedenle sorun, bir toplumsal varlık, bir düşünür ya da bir şair "olma" ve insan gerçekliğine katılma, bu gerçekliğin mümkün olduğunca kapsamlı bir parçası *olma* –yoksa onu dışardan seyretme, tahayyül etme ya da ona hakim olma değil– olarak ortaya konulur.

Bu noktada para özellikle aldatıcı bir efendidir. İmkân sahibi birini hayal edelim; deyim yerindeyse, faaliyetini ve yeteneklerini zenginleşmeye adayan ve başarılı olan (biraz "şans"la ve özellikle *kafayı buna takan* birinin –aptal olsa bile– para kazanmayı başaramaması çok enderdir) bir "şahsiyet." Picasso'nun ya da Matisse'in tablolarını, Valéry'nin lüks baskılarını ve Gide'in bütün eserlerini satın alır. Bilindiği gibi, her şeyin satılık olduğu ve bilinçlerin diğer metalardan daha değersiz –çünkü daha bol– bir meta olduğu toplumda para her şeyi satın almayı sağlar. Dolayısıyla, her şey bizim türedinin elinin altındadır: güzellik, sanat, bilgi... Ama o da bir şair, ressam, bilgin, güzellik ya da bilgi yaratıcısı olabilirdi. "Senin yapamadığın her şeyi paran yapabilir" (Marx). Para, burjuva toplumunun gayri insani yaşamında, insanın kendinden kopartılmasını simgeler; para, bu *yabancılaşmanın* simgesi olmanın da ötesindedir. Bizzat insanın yabancılaşmasıdır, onun "yabancılaşmış özü"dür. Kapitalistin, (yaratıcı emek ya da boş vakit aracılığıyla) yaşamaya değil, tasarrufta bulunmaya ya da (terimin mali anlamında) "spekülasyon yapmaya" ayırdığı tüm zamanı temsil eder. Kapitalizmin yükselen ve yaratıcı güzel zamanlarında burjuva, sermaye biriktirmek için, şirketler inşa etmek için kendini "yoksun bırakıyordu / özelleştiriyordu." Bu evrede paranın kendi ahlakı, kendi dini vardır: asetiklik, tasarruf. Para, "feragati" öğretir; 17.

yüzyılın burjuvalarına ve hatta günümüzün küçük burjuvalarına şöyle hitap eder: "*Daha az yiyip iç, daha az kitap satın al; tiyatroya, baloya çok ender git; daha az düşün, daha az sev, daha az şarkı söyleyip resim yap, daha fazla tasarruf et, sahip olduğun bu servet... sermayen daha önemli olsun. Ne kadar az yaşarsan o kadar çok sahip olursun...*"[7]

Dekadan dönemin mali kapitalistine -kuşaklar boyu zengin bir ailenin dejenere oğlu ya da spekülasyon yoluyla zenginlemiş türedi- para şöyle der: "*Ben her şeyim, çünkü her şeyi satın alabilirim. Senin hakikatin, gücün benim... Seni severlerken beni severler, sen yolculuk ettiğinde ben yolculuk ederim, senin ışıltın, prestijin, yaşamın, varlığın benim...*"[8]

Proletere ise farklı bir dil tutturur. Gündelik hayat, her anında, onun kulağına hiç durmadan şu tehditleri fısıldar: "Senin bana ihtiyacın var, bana kavuşabilmek için kendini benimle takas etmelisin. Kendini satmalısın. Senin yaşamın ve yaşamının anlamı benim. Sen bir şeysin, diğerleri gibi kaba ve doğal bir nesnesin, diğer metalar gibi bir metasın. Faaliyet ve yaşam zamanını para diye adlandırdığın bu nesneler karşılığında takas ediyorsun. Kendini ilk günahın kefaretini ödüyormuş ya da insanlık durumunun felaketine katılıyormuş gibi hayal etmen daha iyi olur..."

Yoksunluk ile yabancılaşma proleter olanla olmayan için farklı olsa da, yine de ortak bir yanları vardır: İnsan varlığının yabancılaşmış özü olan para. Bu yabancılaşma sabittir, yani pratik ve gündeliktir.

d) *İhtiyaçların eleştirisi* (ana tema: psikolojik ve ahlaki yabancılaşma).

İnsan varlığının ne kadar ihtiyacı varsa, kendi de o kadar var olur. Kullanabileceği gücü, yeteneği ne kadar çoksa, o kadar özgürdür.

Bu alanda, (burjuva) politik ekonomi tek bir ihtiyaç doğurur: Para ihtiyacı. Bireyin elinde para, onu nesnelerin yabancı, düşman dünyasıyla ilişkiye sokan tek güçtür. Nesnelerin bu dünyası ne kadar sonsuzsa, para ihtiyacı da o ölçüde büyür. Böylece: "Para miktarı giderek insanın temel niteliği olur." Bütün varlıklar bir soyutlamaya indirgenir: ticari değer. İnsanın kendisi de bu soyutlamaya indirgenir. İnsanın yabancılaşmış özü, insanı faaliyetlerinin ve ihtiyaçlarının dı-

şına yansıtan para *niteliksel* bir özdür. Bu kendiliği niteliksel olarak belirleyen ve sınırlayan hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, ürünü olduğu insanın dışında işlev gören, "otomatik fetiş" para, ölçüsüzce şişer; aynı zamanda, insanın kalbindeki varlığına tanıklık eden (kapitalist toplumdaki) temel ihtiyaç da şişer. Tüm diğer ihtiyaçlar para ihtiyacına göre düzenlenir, elden geçirilir. İnsan varlığı, arzuların bütünü gibi, kendisi için değil, bu teolojik canavarın ihtiyaçlarını giderecek şekilde geliştirilir ve yetiştirilir. Para ihtiyacı paranın ihtiyaçlarını ifade eder.

Dolayısıyla, bir yandan, kurgusal, yapay, hayali ihtiyaçlar yaratmaya çabalanır. Kapitalist üretici, gerçek arzuları ifade ve tatmin etmek ve "kaba ihtiyacı insani arzuya dönüştürmek" yerine, olayların gidişatını tersine çevirir. Üretilmesi en basit ya da en fazla kazanç sağlayan nesneden yola çıkar ve buna ihtiyaç yaratmaya –özellikle reklam yoluyla– çalışır.

Marx, dışsal ve soyut nesne kavramından yola çıkarak arzu uyandırınayı amaçlayan bu işlemin "idealist" niteliğini alaycı bir şekilde gösterdi. Bu idealizm hayal mahsulleri, tuhaflıklar, kaprisler şeklinde sonuçlanır (örneğin dekadan estetiğinkiler!). Zengin efendisinin yanında onun duyularını pohpohlayan hadım ya da göğü vaaz etmek için insan kalbinin ya da ruhunun her kusurundan, her zaafından yararlanan din adamı gibi, üretici de birey ile kendisi arasında pezevenk olur: *"En sapkın fantezilerine uyum sağlar, patolojik arzular doğurur, zaaflarının her birinin peşinden koşar ve sonra da onu tatmin etmenin ödülünü talep eder."*

Ama aynı zamanda, karşılığını ödeyemeyecek olanlarda ihtiyaçlar ölür, basitleştirir, dejenere olur. İşçinin, mekân ihtiyacı, temiz ve serbest hava ihtiyacı, yalnızlık ya da içe kapanma ihtiyacı gibi en basit ama karşılaması en güç ihtiyaçları artık hissetmediği olur. İnsan, proleter, *"mağaralarda yaşamaya gelir, ama uygarlığın pis kokular yayan soluğuyla zehirlenir; bu mağaralarda kendini artık güvende bile hissedemez; bu mağaralar bile her gün elinden kaçabilecek yabancı bir güç gibidir; kirasını ödemezse her an kovulabilir. Bu viranelere, bu cenaze odalarına para ödemek gerekir."*

Dolayısıyla insan, hayvanın da altına düşer. İhtiyaçlar ve duygular artık insani bir halde değildir; gayri insani halde bile var olmazlar, dolayısıyla "hayvan biçiminde bile değildirler." İnsan yalnızca insani ihtiyaçlarını değil, hareket etmek, aynı türden varlıklarla ilişkide bulunmak gibi hayvani ihtiyaçlarını da yitirir.

Bu esnada, burjuva iktisatçısı tamamen hoşnuttur; kapitalist ekonomide her şey yolundadır. Para hüküm sürmektedir; herkes onu kendi tarzında, "insan doğası"na katılımına göre kullanır: Burjuva, paranın rafine ve hatta sanatçı bir hayranı olarak, işçi ise mütevazı ve sade bir hayran olarak.

İnsan varlığının ihtiyaçları, çok sayıdaki arzusu temellerini biyolojik yaşamda, içgüdülerde bulur; toplumsal yaşam sonradan onları dönüştürür, bu biyolojik içeriğe yeni bir biçim verir. İhtiyaçlar bir yanıyla *toplumsal olarak giderilir,* diğer yanıyla toplumsal tarih boyunca hem içerikleri hem de biçimleri bakımından *dönüşürler.*

Örneğin "göz, insan gözü olmuştur" ve aynı zamanda, gözün gördüğü nesneler de kaba ve doğaya gömülü nesneler olmaktan çıkarak toplumsal nesneler olmuşlardır.

Psikologların "algı" ya da "hissedilir dünya" olarak adlandırdığı şey, aslında tarihsel ve toplumsal ölçekte insan faaliyetinin ürünüdür. Dış dünyaya, "fenomenlere" biçim veren faaliyet "tin"in bir faaliyeti, teorik ve biçimse bir faaliyet değildir, pratik, somut bir faaliyettir. Toplumsal insanın hissedilir dünyayı şekillendirmede kullandığı imkânlar basit kavramlar değil, pratik araçlardır. Bu şekilde oluşmuş, engin doğadan koparılmış, tutarlı ve insani kılınmış "dünya"yı kavramamızı sağlayan yöntemlere gelince, bunlar "*a priori* kategoriler" ya da öznel "niyetler" değil, bizim duyularımızdır. Ama duyularımız eylem tarafından dönüştürülmüştür. Bazı bütünlükler, bazı biçimler kavramaya ve düzenlemeye muktedir olan insan gözü, bir yüksek omurgalının, doğanın içinde kaybolmuş bir yalnızın, bir primitifin ya da bir çocuğun doğal gözünden farklı bir organdır.

Böylece "dünya" insanın aynasıdır, çünkü onun eseridir: onun pratik, gündelik yaşamının eseridir. Ama pasif bir "ayna" değildir. İnsan eserinde kendini fark eder, kendinin bilincine varır. Eser in-

sandan gelir, insan eserden gelir; eser insan tarafından yapılmıştır, insan da eserin içinde ve eser tarafından kendini yapmıştır.

Böylece duyu ve organlara, yaşamsal ihtiyaç ve içgüdülerle duygulara, bilinç, insan aklı nüfuz etmiştir; bunlar da toplumsal yaşam tarafından şekillendirilmiştir.

Bu insani duyguların yaratılması, nesnel gerçeğe sahip olarak (insani bir "dünya"nın oluşumu) aynı zamanda *insan geçekliğinin tamamlanmasıdır*.

İnsan, gündelik hayatın içinde ve gündelik yaşam aracılığıyla tamamlanır. Esin, deha ya da kahramanlık anları gündelik insanın hizmetinde olmalıdırlar – ve kendilerine rağmen böyledirler. Eğer başka şey olduklarını ileri sürerlerse, insanı kendinden söküp alan "yabancılaşma" alanına düşerler. "Yabancılaşma" adına büyük şeylere kalkışılmıştır; bu teşebbüsler başarısız kalmıştır ya da dünyaya ve gündelik insana öngörülemez biçimde hizmet ettikten sonra ortadan kalkmışlardır. İdealizme göre, her "büyüklüğün" kaçınılmaz yenilgisini kanıtlayan bu olguda, tersine, gerçek büyüklüğün, insan yaşamının büyüklüğünün oluşumunu görmek gerekir.

e) *Çalışmanın eleştirisi* (Ana tema: emekçinin ve insanın yabancılaşması).

Mütevazı ve gündelik her tutumun toplumsal bütünle ilişkisi, her bireyin bütünle ilişkisi gibi, parçanın bütünle ya da öğenin –terimin muğlak anlamı içinde– bir "sentez"le ilişkisiyle karşılaştırılamaz. "Ayrımsal" öğe (tutum, birey) ile bütün arasında, radikal heterojenlik olmadan niteliksel sıçrama sağlayan bir büyüklük ölçeğinden diğerine bu geçişi en iyi ifade eden şey matematik entegrasyondur.

Özel mülkiyet çerçeveleri içinde, "ayrımsal" öğenin bütünle bu ilişkisi hem maskelidir hem başkalaşmış. Aslında emekçi, toplumsal bütün için çalışır; onun faaliyeti "toplumsal çalışma"nın parçasıdır ve mensup olduğu toplumun (ulus) tarihsel ortak varlığını çoğaltır. Ama emekçi bunu bilmez. O, "patron için" çalıştığını sanır. Gerçekten de, "patron için" çalışmaktadır: ona bir kâr getirmektedir. Öyle ki ücret biçiminde kendisine geri dönmeyen emeğinin toplumsal değeri bu patronun ellerinde kalır (artı-değer). İşçinin yalnızca

patronla *doğrudan* ilişkisi vardır. İşçi, gerçekleşen bütün ve bütünlük fenomenlerini bilmez. Artı-değerin bütününün patronların bütününe ya da kapitalistler "sınıfı"na gittiğini bilmez. Ücretlerin bütününün proleter "sınıfı"na gittiğini bilmez (ya da en azından kendiliğinden bilmez); bütünün –artı-değer, ücretler, ürünler, kâr oranları, tüketim güçleri, vs.– bazı yasalara itaat ettiğini de bilmez.

Entegrasyon, bireylerin iradeleri dışında, "özel" bilinçleri dışında oluşur. Bireysel kapitalist de bireysel proleter de kapitalizmin yasalarını bilmez. Bu kapitalist, birey olarak, zeki ya da aptal, iyi ya da acımasız, aktif ya da atıl olabilir. Kendi temel gerçekliğinin bir sınıfın üyesi olmak olduğunu bilmez. Onun özü, burada da, kendinin dışındadır. İyi niyetle, birey –burjuva ya da proleter– toplumsal sınıfları inkâr edebilir, çünkü nesnel toplumsal gerçek onun "öznelliği"nin, "özel" bilincinin dışında işler.

Demek ki, ücretlinin patronuyla doğrudan ve dolaysız ilişkisi, hileli, muğlak, biçimsel ve gizli bir içeriği açığa çıkaran ilişkidir.

Ücretli, para ve ücret aracılığıyla, işveren *dolayısıyla* toplumsal bütünle ilişkidedir. Ama derin ve nesnel ilişki, gündelik yaşamın içinde, dolaysız, direkt, görünüşte gerçek –bilgi yoluyla gerçeğe nüfuz edildiğinde görünüşte kalan– ilişkilerle maskelenmiş olur.

Demek ki burada, *gündelik hayat,* mistifiye edici ideolojilerin ürünü olmayan, daha ziyade mistifiye edici her ideolojinin koşullarının parçası olan *kimi görünümler içinde hareket eder.*

Toplumsal bütün esasen toplumun bütünsel faaliyetinden, bütünlüğü içinde ele alınan toplumun sayısız faaliyet ve çalışmasından oluşur.

Fakat, "özel" mülkiyet çerçeveleri içinde çalışma "yabancılaşmıştır." Çalışmanın yabancılaşması çok çeşitlidir. Ücretli işveren için çalışır, proleterler sınıfı kapitalistler sınıfı için çalışır; ama bu *yabancılaşmanın yalnızca bir veçhesidir,* anlaşılması en kolay, –özellikle ilgililer için!– başkalarını anlamayı sağlayan veçhedir.

Yabancılaşmış çalışma toplumsal özünü yitirir. Özü gereği toplumsal çalışma, bireysel bir görevin görünümüne ve gerçekliğine bürünür. Diğer yandan, toplumsal çalışma olarak, iş gücünün satılıp alınması biçimine bürünür.

Birey, kendi faaliyetinin toplumsal koşullarından kopar. Emek araçları (ne zanaatkârlıkta olduğu gibi birey olarak, ne de sosyalizmde olduğu gibi bir topluluğun üyesi olarak) bireye ait olmadığından, yabancı, tehditkâr bir gerçeklik olarak onun karşısına çıkarlar; ama bununla sınırlı kalmayıp, kendisi de ikiye bölünür, gerçek, gündelik yaşamında ayrışır. Bir yandan, bir insan bireyidir; diğer yandan, bir "iş gücü"dür, bir meta olarak, bir şey olarak satılan bir emek zamanıdır. Toplumsal bütünün yaratıcı faaliyetine katılım, emekçi için dışsal bir zorunluluk biçimini alır: "Yaşamını kazanma" zorunluluğu. Böylece toplumsal çalışma birey için bir ceza, esrarengiz bir cezalandırma biçimini alır. Çalışma zorunluluğu, onun üzerinde, tıpkı bir nesne üzerinde olduğu gibi ağırlık oluşturur. Onu, bilmediği bir mekanizmanın içine sürüklenmiş bir nesne yapar. Ücretli iş gücünü bir şey gibi satar – kendisi bir şey olur, kaba nesne olur.

> "Basitçe emek gücünün varlığı olarak kabul edilen insan, doğal bir nesnedir, bir şeydir... ve çalışma, onun gücünün nesnel tezahürüdür..."[9]

İnsan varlığı –insan varlığı olmaya son vererek– aletlerin (üretim araçları) hizmetindeki bir alet, bir şeyin (para) hizmetindeki bir şey ve bir sınıfın, gerçeklikten ve hakikatten "yoksun" birey kitlesinin (kapitalistler) hizmetindeki bir nesne olur. Ve onu insani kılacak olan çalışması, yaşamsal ve insani bir ihtiyaç olmak yerine, ancak kısıtlamayla gerçekleşir; sanki kendisi de, serbestçe gelişen insan özünün parçası olmak yerine, bir araçmış gibi ("yaşamını kazanma"nın aracı) işler.

Ücretli, kendi iş gücünün kullanımı karşısında "yabancı bir güç karşısında"ymış gibidir. Yalnızca iş gücü satın alınmakla kalınmaz. Bu iş gücü, tanımadığı başkasının emeğiyle bileşim içinde kullanılır (teknik işbölümü). Teknisyenler, sorunun uzmanları kimi zaman *işletme ölçeğinde* bu bilgiye sahiptirler (bilindiği gibi, Fransa'daki inceleme ve örgütlenme büroları sahip olabilecekleri verimlilik ve etkinlikten uzaktırlar). Bu teknisyenler *toplumsal ölçekteki* işbölümünü bilmezler; yalnızca toplumsal emeğin *planlanması* bunu gösterebilir ve işleyişe egemen olabilir. Dolayısıyla, ister işçi olsun ister teknisyen,

her birey için işbölümü, nesnel bir süreç olarak dışardan dayatılır ve *"her insanın görevi, onun için, ona boyun eğmek yerine ona boyun eğdiren düşman bir güç olur."*

Böylece, bütün toplumsal yaşam üzerinde, kabaca nesnel, gayri insani bir güç egemen olur. Biz bunu farklı görünümlerine göre adlandırırız: para, parçalı işbölümü, pazar, sermaye, mistifikasyon ve yoksunluk, vb. *"Toplumsal faaliyetin bu sabitlenmesi, ürünümüzün bizim üzerimizde olan, denetimimizden kaçan, beklentimizi suya düşüren ve hesaplarımızı boşa çıkartan dışsal bir güç içinde bu katılaşması, tarihsel gelişimin bugüne kadarki temel faktörlerinden biridir."*[10]

Bu güç, sırasıyla, politik ekonominin, politik yazgıların, devletin, pazarın, tarihsel yazgıların, ideolojilerin nesnel yasaları biçimini alır.

Yalnızca insan ve faaliyeti vardır. Bununla birlikte, her şey öyle cereyan eder ki, sanki insanlar, dışardan üzerlerinde ağırlık oluşturan ve onları sürükleyen dış güçlerle karşı karşıya gibidirler. İnsan gerçekliği (eserleri) yalnızca insanların iradesinden değil, bilincinden de kurtulur. İnsanlar yalnız olduklarını ve "dünya"nın onların eseri olduğunu bilmezler. (Burada, "dünya" kelimesi, saf ve ham *doğayı* değil, bağdaşık, örgütlü, insanileşmiş dünyayı belirtir.)

İnsan faaliyetinin yabancı bir gerçeklik halinde, hem ham şey hem soyutlama halinde bu sabitlenmesine *yabancılaşma* diyoruz.

İnsan dünyasının yaratıcı faaliyetinin teorik değil pratik olması, istisnai değil, sabit ve gündelik olması gibi, *yabancılaşma da sabit ve gündeliktir.*

Yabancılaşma bir teori, bir fikir ya da soyutlama değildir; insanı canlı varoluşunu mutlak hakikat karşısında silmeye, kendini bir teori olarak tanımlamaya ya da soyutlamalar içinde çözümlenmeye davet eden teoriler, fikirler ya da "saf" soyutlamalar insan yabancılaşmasının parçasıdır.

Yabancılaşma her günkü yaşamın içinde, proleterin ve hatta küçük burjuvazinin ya da kapitalistlerin yaşamı içinde keşfedilir (şu farkla ki, bu sonuncular onları insansızlaştıran gücün suç ortağı olurlar).

Her insanı olduğu ve yapabileceği şeyden söküp alan bütün tutumlarda –sanatta, ahlakta, dinde– eleştiri, yabancılaşmayla yeniden karşılaşır.

Herhangi bir el kol hareketi, herhangi bir kelime, herhangi bir eylem, insani ve genel anlamda "yabancılaşmış" birine özgüdür: Konuşan kişi "ben" değildir; artık kendim olmamam için ve *daha fazla gerçekliğe* doğru yönlendirecek eylem hattını takip etmemem için benim içimde kışkırtılmış olan "o"dur; sahte varlık, kendini bir şey sanan, melek ya da şeytan, üst-insan ya da canidir.

Görünüm ve gerçeklik birbirine karışır. Görünüm gerçekliğin üzerine eklenir, onu kapsar, onun yerine geçer. Yabancılaşmadan kurtulamayanlara tek gerçek gelecek olan şey "yabancılaşmış" dünyadır – toplumsal görünümler, bu görünümleri ifade eden soyutlamalar. Böylece, açık seçik ve farklı insan yabancılaşması mefhumundan yola çıkmayan her yaşam eleştirisi bu sözde-gerçeği eleştirecektir. Yabancılaşmanın kurbanı olan, onun perspektifleri içinde kalan bu eleştiri, eleştirisinin nesnesi olarak güncel toplumsal yapının "gerçeğini" alacak ve "başka şey"e –manevi, gerçeküstü, insanüstü yaşam, ideal ya da metafizik dünya– özlem duyarak bu gerçeği topyekun reddedecektir. Böylece bu eleştiri yabancılaşma yönünde, güçlendirilmiş bir yabancılaşmaya doğru gidecektir.

Gerçek eleştiri, burjuvazinin "gerçeği" içinde bir *gerçekdışılık,* yaşamın ve düşüncenin zaten çürüttüğü bir olgular bütünü, gerçekleşmiş ama bilincin üzerine kapandığı ya da kapanmaya devam ettiği bir görünümler bloğu gösterir.

Ve bu genel gerçekdışılık altında, gerçek eleştiri, insani gerçeği, bizim içimizde ve çevremizde –gözlerimizde, ellerimizde, mütevazı nesnelerde ve (görünüşte) mütevazı ve derin duygularda– oluşan insan "dünya"sını belli eder. Yabancılaşmanın kopardığı, parçaladığı, dağıttığı ve yine de görüntülerin indirgenemez çekirdeği olan insan dünyasıdır bu.

Bu *yabancılaşma* mefhumu, (yaşamın eleştirisi ve somut bir hümanizmanın temeli olarak düşünülen) *felsefenin* ve (kendi hareketi içinde yaşamın ifadesi olarak görülen ) *edebiyatın* temel mefhumu olacaktır.

Bu, anahtar bir mefhumdur. Aşılmış ideolojik "çıkar merkezleri"nin yerine bireysel ve toplumsal insanın yeni çıkarını koyar. İnsanın (her insan) yanılsamalara nasıl teslim olduğunu ve onların içinde kendini nasıl bulup kendine hakim olduğunu sandığını, hangi kaygılarla karşı karşıya kaldığını; ya da insan gerçekliği "çekirdeği"ni gün ışığına çıkar-

mak için nasıl mücadele ettiğini anlamayı sağlar. Bu mücadeleyi tarih içinde takip etmeyi sağlar: Görünümler nasıl yok oluyor ya da güçleniyor; gerçekten insani gerçek, yaşadığımızdan "başka", ama yine de kendi hakikatinin ışığında nihayet belirmiş ve toprağa gömülmek yerine binanın temeli olmuş bir gerçekliği, görüntülerin ötesinde, kendinden çekip çıkarmaya nasıl yöneliyor...

İnsani yabancılaşmanın dramı, insanın bu dünyada oynadığını iddia ettiği sözde kozmik dramdan ya da tanrısal senaryodan bambaşka derinlikte ve heyecan vericiliktedir.

Yabancılaşmanın dramı diyalektiktir. İnsan, emeğinin sayısız biçimiyle, insani bir dünya gerçekleştirerek gerçekleşir. Kendinin bu "başka"sından, eserinden, aynasından, heykelinden, dahası, bedeninden ayrılabilir değildir. Nesnelerin bütünü, insani ürünlerin toplamı, insan gerçekliğinin ayrılmaz parçasını oluşturur. Bu ölçekte nesneler yalnızca araç, alet edevat değildir; insanlar onları üretirken insanı yaratmaya da çalışırlar; bir nesneyi, nesneleri şekillendirdiklerini sanırlar, ama insanı yaratırlar.

Ama insanın kendisiyle (insani dünyayla ve insan bilinciyle) bu diyalektik ilişkisi içinde, durumu altüst eden ve gelişimini durduran yeni bir öğe ortaya çıkar.

İnsan, doğaya hakim olma ve kendi dünyasını yaratma çabası boyunca kendisi için yeni bir doğa ortaya çıkartır. Bazı insani ürünler insan gerçekliği karşısında nüfuz edilemez, hakim olunamaz, bilinç ve irade üzerinde dışardan baskı oluşturan bir doğa gibi işlerler. Elbette, bu yalnızca bir görünüm olabilir; insan faaliyetinin ürünleri, ham ve doğal şeylerin bütün özelliklerine sahip olamaz. Yine de bu görünüm aynı zamanda bir gerçekliktir: meta, para, sermaye, devlet, hukuksal, iktisadi ve siyasi kurumlar, ideolojiler, insanın dışındaki gerçekler olarak işlev görür. Bir anlamda bunlar kendi yasalarıyla birlikte gerçekliklerdir. Yine de, yalnızca insani ürünlerdir...

İnsan varlığı, oluşum halindeki "insani dünya"ya sıkı sıkıya karışan yarı kurgusal yarı gerçek bu kendinin "başkası" vasıtasıyla gelişir.

Dolayısıyla analiz, bir yandan, gerçek "insan dünyası"nı, insani eserler toplamını, insan üzerindeki karşılıklı eylemlerini, diğer yandan, *yabancılaşmanın* gerçekdışılığını ayırt eder.

Ama bu gerçekdışı, sahici insandan son derece daha gerçek gözükmektedir. Ve bu görünüm yabancılaşmanın parçasıdır; büyük bir soyut "fikrin" ya da bir devlet biçiminin, mütevazı bir gündelik duygudan ya da insan eli mahsulü bir eserden son derece daha önemli belirmesi gibi gerçekleşir.

Dolayısıyla gerçek gerçekdışı olarak kabul edilir (ve tersi). Bu yanılsamanın sağlam, gerçek temelleri vardır, çünkü teorik bir yanılsama değildir; gündelik hayata, yaşamın örgütlenmesine dayanan pratik bir yanılsamadır. Bu gerçek ve bu gerçekdışı spekülatif kategoriler değil, yaşamın, pratiğin kategorileridir, tarihsel ve hatta trajik kategorilerdir. İnsani olan tarihin temel gerçekliğiyken, gayri insani olan bir görünüme, insan oluşun bir tezahürüne indirgenmiştir. Bununla birlikte, gayri insaninin korkunç gerçekliğinin farkındayız! Yalnızca somut bir diyalektik, özle görünümün, gerçekle gerçekdışının birliğini –iki terimin iç içe girdiği ve birbirleri üzerinde etkide bulunduğu oluşum halindeki birliği– gösteren somut bir diyalektik, tarih içindeki insani ve gayri insani kelimelerine bir anlam verebilir.

İnsan kendi zıddı, yabancılaşması –yani gayri insani olan– dolayısıyla, bu yabancılaşmanın içinde ve bunun aracılığıyla kendini gerçekleştirir. İnsani dünyayı gayri insani aracılığıyla yavaş yavaş oluşturur.

Mütevazı ve gündelik bu insan dünyası, bazı yüce gerçekliklerin görünümünden, aşağı tezahüründen geçmiştir. "Yüksek gerçeklikler" in, gündelik hayat içinde gerçekleşen insanın tezahür ve görünümünden başka bir şey olmadığını bugün biliyoruz; ama insan gerçekliğini emici, ezici, deyim yerindeyse merkezinden uzaklaştırıcı canavarca bir güç de bununla birliktedir.

Görünüm ile gerçek arasındaki çatışma, en büyük yoğunluğuna eriştikten sonra, bilincin ve faaliyetin ilerlemesiyle çözülmüş olacaktır. Bilinçli olan, dolayısıyla görünümün içine atılan ve aşılan yabancılaşma, kisvelerinden kurtulmuş sahici insan gerçekliğine yerini bırakacaktır.

f) *Özgürlüğün eleştirisi* (merkezi tema: İnsanın doğa ve kendi doğası üzerindeki gücü).

Özgürlük neden ibarettir?

1793 anayasasının 6. maddesi şu karşılığı verir: "Özgürlük, başkalarının haklarına zarar vermeyen her şeyi yapması yönünde insana ait olan güçtür." 1791 Bildirgesi ise şöyle der: "Özgürlük başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir."

Bu metinleri aktaran Marx, burjuva putları alaya almanın iyi bir vesilesini bulmuş olur. Herkesin "özgürce" hareket edebildiği sınırlar yasa tarafından, iki tarla arasındaki sınırların bir çitle belirlenmesi gibi tanımlanmıştır! *"Tek başına bir monad olarak kabul edilen insanın özgürlüğü söz konusudur; insan hakkı, özgürlüğü asla insanın insanla birliği üzerinde değil, ayrılığı üzerinde kurar; bu bir ayrılık hakkıdır, kendi kendisiyle sınırlı bireyin hakkıdır..."* Dolayısıyla, "özel" bireyin hakkıdır; pratik uygulaması da esasen "özel" mülkiyet hakkından ibarettir (1793 anayasasının 16. maddesi).

Dolayısıyla, özgürlüğün bu burjuva tanımında dar ve iğrenç bir şey vardır. Yine de bu tanım, yandaşlarına soylu ve derin gelir; "bireysel vicdan", "iç özgürlük", "kişilik" haklarını saklı tutar. Bireysel yaşamın örgütlenmesi, ayrıcalıklı bazı bireylerde entelektüel bakımdan kesin ya da ahlaken dürüst bir "vicdan"ın oluşumuna imkân tanıdığı ölçüde bütünüyle yanlış da değildir. Ama sonuçların bütünü, bu burjuva özgürlüğü çerçevesinde oluşan ve yerleşen "özel yaşam"ların bütünü dikkate alınırsa, tanımındaki soyluluk ve derinliğin mistifikasyonun bir parçası olduğu kolayca fark edilir.

En iyi durumda, bu şekilde tanımlanan özgürlük tamamen olumsuzdur. Komşunun haklarına tecavüz etmemek için hiçbir şey yapılmamalıdır! Bu özgürlük, etkin ve "pozitif" olmak istediğinde, (ahlaki ya da hukuksal) yasayı atlatmanın, başkasının bilincine ve mülkiyetine ustalıkla müdahale etmenin bir sanatı olur. Ama, monadlar arasındaki ilişkiler –tanım gereği– örgütlenemeyeceğinden ve genellikle tesadüfi olduğundan, pozitif olmak isteyen özgürlük, para (pazar, satışlar, miraslar, vb.) üzerinde temellenen ilişkiler içinde tesadüften yararlanmanın ve parayı "özgür" bireyin kaprisine göre kullanmanın bir sanatı olur.

Marksist Özgürlük tanımı somut ve diyalektiktir.

Özgürlüğün egemenliği, "amacını kendi içinde taşıyan insanın güçlerinin gelişimi" yoluyla adım adım oluşur.

Dolayısıyla özgürlük insanın doğa üzerindeki (ve kendi doğası üzerindeki, kendisi ve faaliyetinin ürünleri üzerindeki) büyüyen *gücünden* yola çıkarak tanımlanır. Bu özgürlük önceden mevcut değildir; bir "ya hep ya hiç" yoluyla metafizik olarak tanımlanmaz. Toplumsal insan tarafından adım adım ele geçirilir. Çünkü özgürlüğü oluşturan *güç*, daha doğrusu *güçler toplamı* tek başına olan bireye değil, toplum halinde bir araya gelmiş insanlara aittir.

Demek ki öncelikle, özgürlük elde edilir; oluşur: *özgürlük kademeleri* vardır. (Böylece, genel özgürlük sorunuyla ilişkisiz olmayan siyasal bir sorun içindeki bir karşılaştırma terimini kullanırsak: demokrasi içinde *kademeler*, az çok bir gelişme vardır...)

İkinci olarak, bireyin özgürlüğü onun toplumsal grubunun (ulus, sınıf) özgürlüğüne dayanır. Köleleştirilmiş bir ulus ya da sınıf içindeki birey özgür değildir. Yalnızca özgür bir toplum bireysel olasılıkların özgür gelişimine imkân tanır.

Üçüncü olarak, genel olarak "özgürlük"ten ziyade, (siyasal ve insani olarak, toplumsal ölçekte ve bireysel yaşamda) *özgürlükler* vardır. Özgürlükler, *fiili bir gücün* tüm uygulamasını içerir. İfade özgürlüğü ve toplumsal bütünün yönetimine fiili katılım, siyasal özgürlüklerdir. Çalışma ve boş vakit (tamamlayıcı) hakları –kültür yoluyla kişinin kendine dair en yüksek bilince ve en yüksek gelişime erişme imkânı– *somut* bireysel özgürlüğün parçasıdır. Her güç kurtarıcıdır; örneğin, çok basit bir örnek verirsek, yüzebilen ya da koşabilen biri yüksek bir özgürlük derecesine erişir: Kölesi olmak yerine hakim olduğu maddi bir ortam karşısında özgürdür. "Manevi" ve maddi olarak özgür birey, güçlerin, yani somut olasılıkların bir bütünlüğüdür. Özgürlüğün, "kanaat özgürlüğü" denen şeye ya da maceranın ve kaprisin belirsiz olasılıklarına indirgenmesi, "özel" bilincin yanılsamalarının, doğal ve insani "nesne"den ayrı "özne"nin razı olduğu mistifikasyonların parçasıdır.

"Özgürlük" kelimesi yine de bir anlamı vardır. Hatta diyalektik olarak yeni, yüksek ve daha derin bir anlam bile edinir. Özgürlüğün farklı veçhelerinin, farklı özgürlüklerin *birliğini* belirtir. Toplumsal, iktisadi ve siyasal özgürlükler yoksa, birey için somut özgürlük de yoktur. Özgürleştiren erk [*pouvoir*], bazı insanların diğer insanlar

üzerindeki erki değil, bir bütün olarak ele alınan insanın doğa üzerinde kazandığı erktir.

"Ya mutlak determinizm ya mutlak özgürlük. Ya hep ya hiç!" metafizik ikilemi yoktur. Evren, farksız, sarsılmaz bir blok, bir çırpıda elimize verilmiş ve acımasız "Yasalara" göre işleyen bir "dünya" değildir. İnsandan dünyayı alan bu bakış, onu düşünce tarihine yerleştiren ve onu nasıl ve ne kadar aştığımızı gösteren bir ad taşır; bunun adı "mekanizma"dır. Bilime dayalı eylem hatalı olduğunu gösterdiği anda bile, bilime dayanak olarak, geçici evre ve hatalı yorum olarak hizmet eder. "Doğa yasaları", etkin eylemi –yasaklamak yerine– temellendirir. Mekanizma yoktur, dolayısıyla kaçınılmaz yazgı da yoktur. Dünyanın fethinin önündeki yol açılır. *Dünya, insanın geleceğidir.*

Doğanın ve tarihin meçhul yasaları insanı eziyordu; meçhul zorunluluk ister istemez "esrarengiz", kör ve baskıcı kalıyordu.

Bilgi ve eylem, doğanın ve insanın "egemenlik altındaki kesimi"ni genişletir, zorunluluğu ele geçirir ve onu erke, yani özgürlüğe dönüştürür: İnsan doğaya ve kendi toplumsal doğasına, onları "bilerek" hakim olur. Zorunluluk anlaşılmadıkça kördür.

İnsani ihtiyaçlar zorunluluğun hakimiyeti altındadır. "Gündelik hayatın üzücü zorunlulukları"dır bunlar. Yemek yemek, içmek, giyinmek gerekir... ve bunlar için de çalışmak gerekir. Fakat insan yaşamını sürdürmek için çalıştığında, başka şeyden ne zevk alır ne de zamanı kalır; başka bir şey yapılamaz! Ve aynı şeylere yeniden başlanır, hayat hayatı sürdürmekle geçer. Gündelik hayat felsefesi böyle ifade ediliyordu ve hâlâ da böyle ifade edilmektedir.

Bununla birlikte, "dünya"yla insani ilişki olarak düşünülen her insani ihtiyaç bir erk olabilir, yani bir özgürlük, bir sevinç ya da mutluluk kaynağı olabilir. Ama ihtiyaçları kör zorunluluğun hükümranlığından söküp almak ya da en azından bu alanın nüfuzunu adım adım azaltmak gerekmektedir.

*"İnsan, sayısız veçheli özüne sayısız biçimde, yani eksiksiz bir insan olarak sahip olur."*[1] Bu öz, metafizik bir öz değildir, toplumsal insanın doğa üzerindeki (ve kendi doğası üzerindeki) gücünün peşi sıra toplumsallaşan, insani ve rasyonel olan ihtiyaçlar ve organlar bütünüdür. İster göz olsun ister cinsel organ, ister düşünen bilinç ister

fiziksel faaliyet, her zaman için "insan gerçekliğine ve nesneyle ilişkisine sahip olunur." Bu da, "insan gerçekliğinin tamamlanması"dır. Bir yandan, insanın "özü", bedeni, biyolojik gerçekliği verilidir. Ama diğer yandan, bu biyolojik gerçeklerin özgürlüklere ve güçlere pratik dönüşümü ve sahiplenme olarak, insan "özü" hazır bir doğayla tanımlanamaz; eylemle, bilgiyle, toplumsal oluşla yaratılır.

Sanat eserinin veçhelerinden biri bu dönüşümü gösterir. Bir tabloda insan gözü kendi "uygun nesne"sini bulur; bu göz, pratik faaliyetle, ardından estetik faaliyetle ve bilgiyle oluşup dönüşmüştür, Bu, en azından ressamda, sanat eserini yaratan, özgürlüğün hakimiyetinin gerçek önbelirtisi olan, her türlü dışsal kısıtlamadan kurtulmuş bu çalışma sayesinde, "insanın kendi kendine verdiği sevinç"tir. (Elbette, bu kaba taslak analiz sanat sorununa şöyle bir dokunmaktadır...)

"Özel" mülkiyetin hakimiyeti, her koşulda, kör zorunluluğun hakimiyetinin parçasıdır. Bu kadar sıkı sıkıya sınırlandırılmış olan bu kendiliğin hakimiyetindeki her insan faaliyeti onu sürdürmeye çabalar. Burjuva ideolojisinde kendilik bireyin *içinde* gibidir; onun temel "haklarından" biri, özgürlüğünün temeli gibidir. Aslında ve en iç gözüken şeyin en dış olarak ortaya çıktığı şeklindeki diyalektik ifadeye uygun olarak, analiz bunun dışsal ve baskıcı bir kendilik olduğunu gösterir. Bu oluşuma bağlı "bireysel" duygu ve ihtiyaçlar insani düzeye erişemez. *"Bir nesne ona sahip olduğumuzda bizimdir... Fiziksel ve ahlaki bütün duyguların yerini, bu duyguların mal edinme duygusu içinde basitçe yabancılaşması almıştır."* Marx bu insan sefaleti saptamasını bir umuda dönüştürür; çünkü şunu ekler: *"İnsanın özü, kendi iç zenginliğini kendinden doğurmak için bu mutlak yoksulluğa düşmelidir..."*

Kör zorunluluğun hakimiyeti hem bilgi hem de eylem karşısında geriler. İğrenç zorunluluktan kurtulan bu tür ihtiyaçlar akılla, toplumsal yaşamla, sevinç ve mutlulukla doludurlar. Diğer yandan, bu ihtiyaçların karşılanmasının gerektirdiği çalışmaya ayrılmış zaman azalır; geçmişte, yalnızca kitlelerin köleleştirilmesi üst sınıflara "maddi üretim alanının dışında" bulunan bu özgürlüğü sağladı. Çağımızda, özellikle bizim çağımızda, baskıcıların verimli boş va-

kitlerini ve "tinsel" faaliyetlerini sınırlayan koşul ortadan kalktı. Karmaşık diyalektik: İhtiyaçlar yaygınlaşıyor, çoğalıyor, ama üretici güçler genişlediğinden, ihtiyaçların bu yaygınlaşmasının mantıksal sonucu bu ihtiyaçların insanileşmesi, dolaysız ihtiyaçlara ayrılan çalışma zamanının azalması, genel çalışma zamanının azalması, hem servetin hem de boş vakitlerin genelleşmesi *olabilir*. Bir anlamda, modern insanın gerekleri ilkel insanınkinden daha karmaşık olma *eğilimi gösterdiğinden*, doğal zorunluluğun egemenliği yayılıyorsa, özgürlüğün egemenliği de daha büyük ve doğanın içine daha derinden kök salmış olur.

Bununla birlikte ve öncelikle şu gerekir:

a) birleşmiş üreticiler *"doğayla maddi alışverişi rasyonel olarak düzenlemelidirler, kör bir güç gibi onun hakimiyeti altına girmektense, onu kendi kolektif denetimlerine tabi kılmalıdırlar"*;

b) özel mülkiyetin belirlediği pratik (gündelik) yaşamın maddi ve ahlaki çerçeveleri dönüşmelidir;

c) dolaysız zorunlulukları karşılamaya ve bunlara hakim olmaya adanmış faaliyetlerin ötesinde, *"insanın kendi amacı olan, özgürlüğün gerçek egemenliği olan ama ancak zorunluluğun egemenliğine dayanarak gelişim gösterebilen insan güçlerinin gelişim"* alanı büyümelidir. Bu alan, insanın bu "tinsel" alanı öncelikle özgür boş vakitlerin toplumsal ve rasyonel örgütlenmesinden ibarettir. "İş gününün azaltılması, bunun temel koşuludur," diye saptar Marx *Kapital*'de.

# IV

## Marksist Düşüncenin Gelişimi

Ama eğer böyleyse, Marksizm zaten gündelik hayatın eksiksiz bir eleştirel bilgisini sunuyor demektir!

Hayır.

Marx'la Engels'in eserinin kapsamı yeterince aydınlatılmış ve açık seçik ortaya konmuş olmaktan uzaktır.

Marksist düşüncenin derinleştirilmesi iki engelle karşılaşmıştır. Kimileri Marx'la Engels'in düşüncelerindeki harekete erişmeye ve bunu sürdürmeye çalışmak yerine, onların metinlerinin *lafzına* –bağlantısız, birliksiz, tek tek metinlere– bağlı kalmaktadır. Bazı Marksistler böylece bu düşüncenin dinamik, canlı karakterini gözden kaybetmiştir. Metinleri bilmelerine rağmen, (Marksizmi bilmeden yazıp konuşanların zırvalarına yine de tercih edilen) sözcüklere bağlı yorumlar içinde yollarını kaybetmiş bu teorisyenler, Marksist düşünceyi zenginleştirmemekte, şeylerdeki hareketin hareket halindeki düşüncesi olan bu doktrini hareketsiz kılmaktadırlar. Onlar Marx'la Engels'in eserini, anlamının bütünlüğü içinde ortaya koymayı başaramıyorlar.

Diğer yandan, Marksizmi "özgürce" geliştirme iddiasında olanlar da çoğu zaman onun en sağlam temellerini dönüştürmeye çalışmışlardır.

Marksist düşüncenin asıl gelişim çizgisi şu iki engelden, şu iki açmazdan kaçınır: Sözcüklere bağlı dogmatizm ile ilkelerin sözümona "özgür" revizyonu.

Diyalektik materyalizm, nesnesinden/konusundan biçimsel olarak ayrılabilir ve konusuz/nesnesiz (okullu ve skolastik yöntem anlayışı) olmayan, kendi içeriğiyle birlikte derinleşen bir düşünce yöntemi olarak gelişir.

Marksist *hümanizmaya* tüm kapsamı içinde yeniden kavuşmadan önce, oldukça yaygın hataları çürütmek gerekmektedir.

Marx ve Engels eserlerine felsefi araştırmalarla başladılar. Sonra iktisatçı ve siyasetçi oldular.

İktisatçı olmaktan çok filozof olan kimileri, tüm dikkatlerini felsefi eserlere yönelttiler. Diğerleri içinse, tersine, Marx'ın iktisadi eseri felsefi eserini geride bırakmıştır. Hatta uzun süre yanlış bir teori bile egemen olmuştur. Buna göre, Marksist iktisat ve siyaset felsefeyi ortadan kaldırıyordu. İktisat bilimi ve siyasal eylem spekülatif felsefeyi *aştığından,* felsefi dünyanın tüm kavranışının yok olduğu yanlış sonucuna varılmıştı.

Sorunun bu dar ve tekyanlı konuluşu geleneksel bir yanlış yoruma dayanıyordu. Marx'la Engels'in iktisat eserlerinde felsefe *aufgehoben* olarak bulunur. Hiçbir Fransızca fiil, (mevcut haliyle) bir şeyi *hem* ortadan kaldırmak *hem de* bir üst düzeye çıkarmak anlamına gelen bu Hegelci terimi tam olarak tercüme edemez. Hegel'in ilk Fransız çevirmeninden (Véna) itibaren, diyalektik *aufheben* terimi uzun süre "ortadan kaldırma" kelimesiyle tercüme edilmişti (ve ihanete uğramıştı). Bugün kullanılan ve daha doğru olan "aşmak" kelimesi, Hegelci fiilin anlamını verdiği *ikili hareketi* eksiksiz olarak ifade etmemektedir; *aufgehoben* -mevcut haliyle "aşılan" diyalektik *moment*- olan gerçekliğin, aşılırken daha yüksek, daha derin yeni bir gerçeklik edindiğini açık seçik göstermemektedir. Hareketin evresi ve bütünün öğesi olarak bütünden çıkan ve onu aşan şeye *dahil olan* "moment", burada, sınırlanmalarından, çelişkilerinden kurtulmuş, dolayısıyla daha gerçek, daha derin yer alır. Böylece iktisadın ve siyasetin içinde felsefeyle yeniden karşılaşılır; hem de "ortadan kaldırılmış" evre olarak değil, tersine, temel öğe ve moment olarak, yüksek gerçeğin içinde *tüm önemine* kavuşmuş olarak.

*Diyalektik yöntemin,* bilimsel sosyolojinin, her bilimsel düşüncenin temel bir öğesi olduğu şeklindeki kesinlik yavaş yavaş kendini dayattı.

Ama bu ilerleme henüz yeterli değildir. Bu diyalektik yöntemin, felsefi araştırmalardan "biçimsel olarak" ayrılarak iktisadi ya da toplumsal olgulara uygulanacak bir yöntem olmadığını açık seçik kanıt-

lamak gerekmektedir. Diyalektik yöntem, bilimsel, felsefi ve insani bir içeriği kapsar, bunu gerektirir. Böylece felsefe spekülatif ve sistematik olmaktan çıkarak, bir yandan bilime, diğer yandan bütünsel insan gerçekliğine açılır. Yalnızca "güdümlemekle" (soyut ve muğlak terim) kalmaz; bir yandan bilimlerle ve bilimsel düşüncenin *hareketiyle,* diğer yandan insani olanla ve insan gerçeğinin *hareketiyle,* yani yasalarının (hareketinin!) bilinmesinden yola çıkarak bu gerçekliği dönüştüren eylemle rasyonel (diyalektik) olarak eklemlenir.

Söz konusu olan şey, insanın ve dünyanın *bütünsel* felsefesi ve kavranışıdır, ama *yenilenmiş* bir yönde: Somut, dinamik, bilgiye olduğu kadar pratiğe ve eyleme de bağlı olan; dolayısıyla yaşamın ve düşüncenin bütün sınırlandırmalarını "aşma", bir "bütün" oluşturma ve *bütünsel* insan fikrini ön plana koyma çabası olan felsefe.

Böylece, Marksizm bütünlüğü –felsefe ve yöntem, hümanizma, iktisat bilimi, siyaset bilimi, eylem– içinde yeniden oluşur. Marx'ın eserindeki, *yabancılaşma* mefhumu, *fetişizm* ve *mistifikasyon* mefhumları gibi yeniden bulunması ve aydınlığa çıkarılması gereken bazı temel kavramlar bu şekilde ve yalnızca bu şekilde ortaya çıkmıştır.[1]

İnsan gerçeğinin yöntemsel incelemesine devam etmeden önce, somut hümanizma açısından temel oluşturan birçok sorunu ele almadan önce, bu hazırlık çalışmaları gerekliydi.

Bu sorunları ortaya koymayı ve çözümlemeyi sağlayan ilkeler, temel fikirler, bütünlüğü ve derin hareketi içinde ele alınan Marx ve Engels'in eserinde mevcuttur. Yine de bu sorunlar Marksizmin büyük ustalarının eserlerinde her yönüyle ele alınmış değildir ve yalnızca temel fikirleri ortaya koymak değil, bunları derinleştirmek de gerekmektedir.

Böylece, Marksizm (iktisadi, siyasi ve de *felsefi* araştırmalar içinde) canlı bir bütün olarak gelişir; kendini ne bir "ortodoksluk" ya da skolastik olarak, ne de biçimsiz bir eklektizm olarak gösterir.

İktisat ile felsefenin eklem yerinde *fetişizm* teorisi bulunur.

Para, meta, sermaye; insanlar arasındaki ("bireysel" ve farklı niteliklerdeki insan emekleri arasındaki) ilişkilerdir. Bununla birlikte, bu ilişkiler insanların dışındaki *şeyler* görünümünü ve biçimini edinir. Görünüm gerçeklik olur; bu "fetişler", insanlar onların kendi dışlarında var olduğuna inandığından, gerçekten nesnel şeyler olarak işlev

görürler. İnsan faaliyetleri, kendi gerçeklikleri ve bilinçleri içinde, kendilerinden kopartılmış, sürüklenmiş, bu şeylerin hizmetine konulmuş bulunur. İnsani olarak, zenginleşmekten başka bir şey düşünmeyen kişi bu şeyin -paranın- hizmetinde yaşar. Dahası, yaşamı sermayenin artışına araç olarak hizmet eden proleter, dışsal bir güce teslim edilmiş bulur kendini.

Dolayısıyla bir yandan iktisatçı, *olguları* inceler; *tümevarım* ve *tümdengelimle,* yani deneysel bilimlere özgü yaklaşımlarla, bu olgulardan yola çıkarak yasalara; değer, fiyat, para, vb. yasalarına erişir. Gerçekliğin (diyalektik) analizi bu iktisadi ve toplumsal gerçekliğin momentlerini ve evrelerini, çelişkilerini, hareketini kavramayı sağlar. Bu gerçeklik, bir anlamda, insan bilinç ve iradesinin, *doğal ve nesnel* bir süreçle gelişen bağımsız bir gerçekliği olarak belirir ve böyledir de.

Ama, diğer yandan, yalnızca insan bilinç ve iradeleri vardır. Ne var ki, bu bilinç ve iradeler "yabancılaşmıştır"; üstelik yalnızca fikirler ya da sezgiler alanında değil, *pratik* yaşam alanında da yabancılaşmıştır. *İktisadi fetişizm* teorisi temeldir, çünkü insan faaliyetlerinden (bireysel, niteliksel emekler) iktisadi "şeyler"e geçişi anlamayı sağlar; aynı zamanda, iktisadi ve toplumsal hakikatin neden dolaysız olmadığını, *toplumsal bir gizemin* bu alandaki bütün sorunları neden ve nasıl kararttığını anlamayı da sağlar; çünkü iktisadi "şeyler", fetişler, onları oluşturan insan ilişkilerini kapsayarak *maskeler*. Parayı kullanırken, onun "somutlaşmış" emekten başka bir şey olmadığı, insan emeğinden başka bir şeyi temsil etmediği unutulur, bilinmez olur; kaçınılmaz bir yanılsama ona dışsal bir varoluş bahşeder...

Dolayısıyla fetişizm teorisi, mistifikasyon ve yabancılaşmayla ilgili *felsefi* teorilerin *iktisadi, gündelik* temelini gösterir. Satılan bir malın "yabancılaşmış" olduğu söylenir. Köleleştirilmiş bir insanın özgürlüğüne "yabancılaştığı" söylenir. Sonuçta, bu kelime akıl hastalığı nedeniyle kendine yabancılaşmış insanın durumunu belirtmektedir.* Daha genel olarak insan faaliyeti, gelişiminin belli evrelerinde, *şeylere* dönüşen ilişkiler doğurur. Bu durumda bu şeyleri ve işleyişlerini ne eylem

* Fransızcada "aliénation" kelimesi -başka anlamların yanısıra- hem yabancılaşma hem de delirme anlamlarına gelmektedir. (ç.n.)

kavrayabilir ne de bilinç; tekil yorumlara, yapımlara, gerçeklikten ve hakikatten en uzak sözde-açıklamalara, yani ideolojilere imkân tanınır...

Kendinden, doğadan, kendi doğasından, bilincinden koparılmış, kendi toplumsal ürünleriyle gayri insaniliğe sürüklenmiş insanın *yabancılaşması* tam da bundan ibarettir. Böylece *toplumsal bir gizeme* sahip olabilir. Toplumsal mekanizma ya da organizma bu sürece katılan ve çalışmalarıyla buna sürüklenenlerce anlaşılır olmaktan çıkar. İnsanlar, neyseler ona göre bir şey yapan ve düşünen kişilerdir. Bununla birlikte, ne yaptıklarını da ne olduklarını da bilmezler. Kendi eserlerini, kendi gerçeklerini kavrayamazlar.

İnsan bu yabancılaşmadan kaçınamamıştır. Yabancılaşma, gündelik hayatta, dolaysız ilişkilerden (aile ve ilkel iktisat) daha karmaşık toplumsal ilişkilerde kendini dayatmıştır. İnsan, sosyo-ekonomik fetişizm ve kendine yabancılaşma sayesinde gelişmiş; mütevazı başlangıç dönemlerinin hayvani ve biyolojik durumunun üzerine yükselmiştir. Başka bir yol izleyemezdi. *İnsan, gayri insani vasıtasıyla oluştu* – diyalektik olarak. İnsanın kendisiyle arasındaki bölünme, insan ile doğa arasındaki bölünme kadar derin, trajik ve zorunluydu, hâlâ da öyledir. Bu iki bölünme birbirinin mantıksal sonucudur. Doğanın varlığı olan, doğaya her zaman ayrılmaz biçimde bağlı bulunan insan, doğaya karşı mücadele eder. Doğaya egemen olur ve güçlükle kazandığı kendinin bilinci yoluyla, soyutlama yoluyla doğadan ayrıldığına inanır. Böylece, insanın kendinin doğanın ve dünyanın dışında olduğunu sanmasına yol açan (teolojik ve metafizik) yabancılaşma yoluyla, *idealizm* yoluyla, doğa üzerindeki tahakkümü kazandık. İnsan, *olabileceği* şeyi çelişki ve parçalanma içinde, doğaya ve kendine karşı mücadele içinde olur!

*Yeniden kavuşulan, yeniden tanınan birlik* zamanı şimdi başlıyor; ama daha yüksek bir düzeyde. İnsan kendini doğanın içinde bir varlık olarak görür; ama bu engin ve acılı çabanın içinde güç ve bilinç kazanmış olduğunu düşünür. Bölünme, yabancılaşma –fetişizm, mistifikasyon, yoksunluk– bütünsel insanın oluşumu, bu *felsefi* fikirler organik ve canlı bir bütün oluşturur. İnsan, düşüncesi ve gerçekliği *diyalektik olarak* gelişmiştir. Her gerçek sürecin ifadesi olan

diyalektik yöntem, bu bütüne egemen olur, onu örgütler, aydınlatır ve ona somut mantığın kesinliğini verir.

Diğer yandan, fetişizm *de bilimsel* bir teoridir; iktisat bilimi alanında olguların analizinin, bir dizi tümevarım ve tümdengelimin sonucudur.

Dolayısıyla Marksizm dünyanın "bilincine varılması"na indirgenemez. Marksistler, *aynı zamanda* filozof olduklarını da ileri sürerek, *yalnızca* filozof değil, başka şey de olduklarını belirtirler: Bir yandan bilgin, diğer yandan eylem insanı. Ve bu noktada, eski metafizik spekülasyona devam eden filozoflara karşı dururlar. Marksizm modern dünyanın bir "tanımına", "iktisadi özlerin fenomenolojisi"ne indirgenemez. Doğa ve toplum bilimlerinin çalışması olmasa, eylemin "demistifiye edici" etkisi olmasa, bilinç (filozofun bilinci) hemen durur ya da yabancılaşır ve mistifiye olur. Bilinç, kendi güçleriyle, mevcut yanılsamalardan kurtulamaz; geçmişten gelen toplumsal yapıların yorumları içinde körelir ya da yeni "ideolojik" yorumlar oluşturur.

İnsan son derece karmaşık bir varlıktır ve bilinci –diyalektik yöntemle organik olarak bağlı– çok sayıda veçhe, araştırma, teknik içerir.

"İnsan doğası" üzerine incelemeler döneminde, ahlakçılar söyleyecek pek bir şey olmamasından yakınıyorlardı. Daha sonra, romantik idealizm döneminde, bu şikayet uzun süre tekrarlandı ve şiirsel bir sızlanmaya dönüştü: Çok yaşlı bir dünyaya çok geç gelmişiz. Diyalektik materyalizm, insanın gençliğinin gelecekte bulunduğunu müjdeleyerek, aynı zamanda insan gerçekliğinin karmaşıklığını, zenginliğini keşfeder. İnsana olan ilgiyi tazeler, yeniden yaratır. Ve bunu, öncelikle, gündelik hayatın mütevazı gerçeğini düşünceye ve bilince yeniden dahil ederek yapar.

Bilince ve eyleme yeni bir ufuk açan Marksizm bilgiyi nasıl sınırlandırıp "Dur burda, her şey söylendi!" diyebilir? Marksizmin kurucuları, genel hatlarını ortaya çıkardıkları bu yaşam eleştirisini nasıl tamamlamış olabilirler? Marksizm ilerlemek zorundadır; insan gerçekliğinin bilgisi içinde ilerler. İnsanı keşfeden araştırma ve eylem onu da zenginleştirir. Her yeni evrede, yaşamın yeni veçheleri keşfedilir; yaşamı giderek daha karmaşık, kelimenin "tinsel" anlamında daha zengin buluruz.

Diyalektik yöntem, insan hakkında ya da insan faaliyetinin herhangi bir alanında her şeyin söylenmiş olduğunu reddeder. Dahası, insanın *bilgisinin* ve *gerçekleşmesinin* birbirinden ayrılmadığını ve bütünsel bir süreç oluşturduğunu varsayar. Yaşamın içeriğine daima daha derinden nüfuz etmek, hareketli gerçekliği içinde ona erişmek, bunun derslerini daima daha berrak bir bilinçle çıkarmak; araştırmanın temel buyruğu budur.

Tarihsel durumları analiz eden Lenin, bu durumların öğelerinin ve karşılıklı eylemlerinin karmaşıklığını gösterdi. Dünyanın dönüşümünün mümkün olması için, öncelikle *nesnel* bir kriz, (üretim tarzının içine sıkışmış üretici güçlerin ve bunların parçaladığı hukuksal ilişkilerin atılımıyla) iktisadi ve toplumsal yapının ayrışması gerekir. Bu nesnel öğe yeterli olmaz. "Devrimci kriz"in olması için *öznel* bir öğe de gerekir: Devrimci teori ve bir partinin, bir sınıfın, toplumsal bütünün mümkün olduğunca geniş ve bilgili bir bölümünün eyleminin de bunun üzerinde temellenmesi gerekir. Ama sonuçta, iktisadi ve toplumsal çelişkilere, insani sorunlara devrimci çözüm, ancak insan kitleleri *önceki gibi yaşayamadıklarında ve yaşamak istemediklerinde* mümkün olur. Dolayısıyla Lenin eylem adamı olarak düşünmek ve düşünce adamı olarak hareket etmek isteyen herkesi yaşamdan dersler almaya, öncelikle gündelik hayata bakmaya davet eder. Kitlelerin kendiliğindenliği yoktur; teori de yetmez. Bununla birlikte, kitlelerin baskıdan kurtulmak için el yordamıyla giriştikleri sarsıntılı ve beceriksiz çabaları –ve kitle hareketlerini bilen, inceleyen ve aydınlatan teori– devrimci fikrin yaşamını oluşturur. "Pratikle teorinin birliği" ifadesi yaşayan Marksizme egemendir ve bunu özetlemektedir. Ve bu birliğe yaşamın içinde erişilir ve birlik burada yenilenir; fikir yaşamın içinde olgunlaşır; fikrin pratik ve teorik, nesnel ve öznel farklı öğeleri arasındaki birlik yaşamın içinde gerçekleşir. Bu öğelerden hiçbiri diğerlerinin dışında tanımlanamaz ve etkin olamaz. Kitlelerin kendiliğin– denliği bir yanılsamadır; "tarih"in –Tanrı'nın lütfu gibi– hedeflerine tek başına erişmesini ve işini görmesini bekleyenlerin yarattığı bir mittir. Eylemin dışındaki teori, bilgi, kendi başına bir soyutlamadır; "avangard" ve "etkin azınlık" miti de kendiliğinden harekete geçen "kitleler" miti kadar zararlıdır. Bireyler, "özel" bilinçler,

ancak onları bir bütünlük halinde, etkin bir kitle halinde, düşüncenin dünyayı altüst etmesini sağlayan kaldıraç olarak birleştiren bir teori ve eylemle yaratıcı güç olurlar. Birey ve kitle, tıpkı düşünce ve eylem gibi zıt ama birleşmiş iki terimdir. Bu birliği gerektiren, geliştiren ise yine pratik ve gündelik yaşamdır. Etkin örgütlenme biçimleri ve fikirler –önceden edinilmiş bilgi ve deneyimlere bağlı olarak– yaşamın içinde keşfedilir. Yalnızca böylelikle diyalektik anti-diyalektik bir soyutlama olmaktan çıkar ve zıt görünümlerle öğeleri birleştiren bir hareket halini alır. Marksistlerin "somut" kelimesini bunca sık tekrarlaması tesadüf değildir. Marksizmin muarızları (Malraux'nun *Umut*'undaki komünist Pradas hakkında olduğu gibi) bu kelimenin abartılı ya da yanlış kullanımını alaya alırlar; ama ancak kendisi bir soyutlama, bir otomatizm halini aldığında gülünçleşir (bu ise, diyalektik olarak hareket ettiklerini ve düşündüklerini sananlar gündelik hayata bakmayı, onun tedrisatından geçmeyi, onu derinleştirmeyi bıraktıklarında olur. Bu durumda kendilerini inkâr ederler, kendilerine ihanet ederler; diyalektik hakkında, geriye dönerek, metafizik boş laflar ederler; hareket ve tarih hakkında mistik söylevlerde bulunarak donarlar; "somut"tan söz ederken, başkalarından daha soyut duruma düşebilirler!)

Eylemden önce gelen ve eylemi izleyen bölgede (daha diyalektik olarak, *düşünce-eylemde*), yabancılaşma, mistifikasyon, fetişizm, yoksunluk gibi teorik temalar canlanıp hayat bulur. İnsanların nasıl mistifiye edildiğini, aldatıldığını, felce uğratıldığını, kafalarının karıştırıldığını "somut olarak" görürüm; bu çokbiçimli yabancılaşmayla pratikte savaştığımda, bazı eylemlerin, bazı kelimelerin, özellikle hiç olan –çünkü tam da insanın "ötekisi", inkârı, ölüm çukuruna ve rüzgârına atılmış insan olan– vampiri, yani "töz"ü beslemek için benden nasıl söküldüğünü görünce şaşırırım.

Ezgisini söylediğim romansta, ezbere okuduğum dizede, kullandığım parada, içine gireceğim dükkânda, okuduğum afişte ve gazetenin satır aralarında yakalarım "yabancılaşma"yı. İnsanı, tam da sahip olmayla tanımlandığı anda mülksüz bırakan o harekette yakalarım. Yabancılaşmanın insanın gerçek zayıflığının yerine sahte bir büyüklüğü, gerçek büyüklüğünün yerine de sahte bir zayıflığı nasıl geçirdiğini kavrarım. Tumturaklı kelimeleri, soyutlamaları, tümdengelimle-

ri, insanın irade ve düşüncesini şeytansı bir şekilde buhara döndüren her şeyi –deyim yerindeyse– havada yakalarım.

Bunları yapabiliyor olmam, insani olanla olmayanı yalnızca düşünce yoluyla ayırmayı başarmamdan kaynaklanmaz. Görev daha güçtür; daha derin bir şekilde kendinden sökülüp alınır ve kendini heba edersin. Düşünmeyi ya da sevmeyi öğrenmişsem, otuz asırlık insan yabancılaşmasının kelimeleri, jestleri, deyimleri, ezgileri içinde ve bunlar sayesindendir. Ben kendimi ya da bizi nasıl kavrarım? Eğer, kuşkuyla davranıp bana şüpheli gelen her şeyden arınırsam, çıplak ve bir deri bir kemik kalırım, hiçbir şeye kanmak istemeyen birinin "varlığına" indirgenmiş olurum; peki bu büyük kuşkucu ne olur? Hiç. Çağımız yabancılaşma sınavından geçmelidir; kaytarma şansı yoktur. Yalnızca daha ilerde, yabancılaşmadan kurtulmuş gelecekteki insanlar, çağımızda neyin gayri insani, neyin değerli olduğunu açık seçik bilebilecek ve görebileceklerdir.

Düşüncenin metafizik, soyut –yabancılaşmış– biçimleri vasıtasıyla düşünmeyi de öğreniyoruz. Dogmatik, spekülatif, sistematik ve soyut alışkanlıklar tehlikesi sürekli tepemizde. Bilincimiz diyalektik olarak düşünmek için –metafizik tarzda– kendinin üzerine yükselmeye hâlâ mecburken, bir *diyalektik bilinç* yaratmak için daha ne kadar zaman gerekecek? Bir tarih belirlemek imkânsız; yenilenmiş bir kültür yoluyla diyalektiğin yaşama nüfuz edebilmesi için belki de kuşaklar gerekecektir.

Ya aşka ne demeli? Hemen hemen herkeste ihtiyacın biyolojik kabalığı ile tutku retoriğinin soyut incelikleri arasında tereddüt geçirmiyor mu?

Yabancılaşmaya bağlanmış yaşamımız, ancak engin bir düşünce (bilinçlenme) ve eylem (yaratma) çabasıyla yavaş yavaş kendine gelebilir.

"Bağlanma" kelimesi (dünyaya bağlanma / dahil olma – angaje düşünce, vb.) miadını doldurmuştur. Felsefi slogan olarak belli bir anlamı vardır. Soyut entelektüel, gerçekdışının içinde hareket ederken, yaşama, eyleme "bağlanma" ihtiyacı duyar. Sonunda eyleme geçmek için –bağlanmak için!– eyleme geçmeye karar kılar. "Sanat için sanat" ya da "düşünce için düşünce" kadar çılgınca; yeni yabancılaşma:

bağlanmak isteyen ama *zaten* bağlanmış olduğunu aniden keşfeden ("gemideyiz!") "düşünür"ün gülünç durumu.

Günümüzün sorunu, daha ziyade, tuhaf biçimde muğlak, bulanık, anlamı belirsiz bir çağdan, çokbiçimli bir yabancılaşmadan *kurtulmaktır*. Tahakküm söz konusu. "Bağlanmış", kendi zamanlarına (çamura, mide bulandırıcı bataklığa) boğazlarına kadar gömülmüş insanlar buradan çıkamayacaktır, esenliğe kavuşamayacaktır, hatta artık olup biteni bile anlayamayacaktır. Onlar şu eski sorunda, "fildişi kulesinden çıkmaya" karar veren entelektüel sorununda takılıp kalırlar (ah şu eski hikâyeler, binlerce kez işitilmiş eski kelimeler!). Bu entelektüel yaşama "karışır", dünyayı dolaşır; düşüncenin her şey demek olmadığını keşfeder. Sonra da yeni bir çabada bulunarak, eylemle flört eder, "bağlanma"dan söz ederek alkışlanır ve kendi kendini alkışlar; ama *emre amade* kalmayı isterken *bağlanma havasında* olmak anlamına da gelen kendi iç çelişkisini çözmediğinden, hile yapar, geri çekilir, oyun oynar. Bir adım ileri, iki adım geri!

İki savaş arası dönemin birçok "önemli entelektüel"inin eski komedisi buydu...

Ama, daha az kibirle, hile yapmadan, gerçekten "angaje / bağlanmış" olanlar günümüzde ters bir sorunla karşı karşıyalar: *bağlanmaktan kurtulmak;* eylemden değil, militan düşünceden değil, tersine, eylemin derslerini dikkate alarak, çağımız hakkındaki bütün sınırlı ve dolaysız perspektiflerden kurtulmak ve *çağımızı bütünlüğü içinde kavrayarak ona hakim olmak*...

Eylem, yalnızca eylem, eleştirel düşünceyi yönetebilir, çünkü aldatmacaları o bulabilir; çünkü eylemden uzaklaştıran şey aldatmacalardır. İnsan yaşamı ve gerçeği üzerine araştırmalarda, bu rehberlik rolünü birçok kişi, önemi özellikle abartılan edebiyata atfetmeye yöneldi. Ama edebiyat da yaşamla yüz yüze gelmeye, insan gerçeği adına düşünülüp eleştirilmeye, eylemle zenginleştirilmeye ihtiyaç duyar. Yalnızca eylemin sıkı sıkıya yerleşmiş önceliği, edebiyata yeni öğeler getirerek onu ne birinci ne de sonuncu olan gerçek yerine yerleştirecektir.

Edebiyat ne aşırı bir onuru hak etmektedir, ne de hayalkırıklığına uğrayanların ittiği aşırı haysiyetsizliği. Edebiyatın putlaştırılması hayalkırıklığından başka bir şeye yol açmaz. "İşlevi" her ne olursa olsun

–tanıklık ya da estetik haz ya da başka bir şey– tektir. Kendi içinde ele alındığında, edebiyat yapmanın yaşama ve insan gerçeğine önemli ışıklar tutmasını beklemek çocukluk olur. Edebiyat bizi kurtaramaz, çünkü kendisinin de kurtulmaya ihtiyacı vardır. İçi boş şiirsel tartışmalar ya da "kara" roman ifadeleri içinde donup kalmış edebiyat, çağımızda iğrenç ya da dehşet verici olanı; yanı sıra insanların yaşamı sevmeye ve ona umut bağlamaya devam etmesini sağlayacak iyi, neşeli, sağlıklı olanı basitçe ve tarafsızca söyleyecek yeni insanlara ihtiyaç duymaktadır.

Bu temel sağlık ve dengeyi, yaşamın farklı yanlarının bu kavranışını, kasıtlı olarak karatmadan ya da soyut bir iyimserliğe düşmeden, eylem, yalnızca eylem getirebilir. Gerçeğin içinde görülmek istenen şeyi görmeyi sağlayan estetik ya da teorik tutumları –aşağılıklık, iğrençlik, aptallık ya da tersine, her konuda büyüklük ve neşe, simsiyah ya da tozpembe hayat– yalnızca eylem aşar.

Marksizmin tanımladığı eylem –büyük insan kitlelerine rehberlik etmeye ve yönlendirmeye çalışan siyasal bir partinin gerçekleştirdiği dünyayı değiştirme– yeni bir *insan tipine* doğru yönelir. Bu yeni insan düşünür, ama gerçeğin düzeyinde, gerçekle aynı seviyede düşünür. Dolayısıyla, gerçeğe dahil olmak ve "angaje olmak" için kendi düşüncesinden *çıkmak* zorunda olmayacaktır. Ne kendi içine kapanmış entelektüel gibi kaygılı, ne burjuva gibi hoşnuttur; bu eski ikilemden (kaygı ya da yoğun tatmin) kaçınır, çünkü günümüz gerçeğinde ve güncel yaşamda bu *olasılıkları* sever, yoksa "sahip olmaya" izin veren ve sahip olunca da hayalkırıklığına uğratan oldu bittiyi değil. İnsanların geleceklerini ve hareketlerini fark eden ve seven bu yeni insan, insanı küçümsemenin acımasızlığından kaçtığı gibi, eski hümanizmanın duygusallığından da kaçar; gayri insani olmadan talepkâr olabilir, çünkü insanın artık tüm kapasitesini göstermesini ister. Günümüzde yalnızca bu yeni insan *uygun üslubu* bulabilir ve şeylerden belli bir kesinlikle söz edebilir (ki bu, şiddeti, aşağılamayı, öfkeyi dışlamaz; tam tersine; çünkü kişisiz, yansız, soyut "nesnellik" artık söz konusu değildir; ve nesnellik ile tutku arasındaki, yansızlık ile eylem arasındaki eski ikilem da aşılmış ve çözülmüş olur...). Yalnızca o, *gerçeği unutmadan, dolaysız gerçekten kurtulabilir.*

Her ideoloji kendi dönemini "ifade eder"; terimin önceden belirlenmiş hiçbir anlamı yoktur. Eleştirel anlayışa sahip okur, romanesk, şiirsel ya da teatral bir eserin kendi döneminin "ifadesi" –olası "ifadelerden" biri– olduğunu sonradan fark eder. Gerçeklik ile onu ifade eden şey arasında, her türden mesafe ve geri çekilme, bağlam değişikliği ve başkalaşım olabilir; öyle ki çok farklı eserler de (örneğin Balzac ve Stendhal) –haklı olarak– aynı dönemin "ifadesi" yerine geçebilir. Burada da ifade edilenle ifade arasındaki mesafe iki yönlü düşünmeyle aşılabilir ve aşılmalıdır: Bir yanda, gerçek yaşamın ışığında her eseri aydınlatarak; diğer taraftan, bu yaşamı "ifade eden" edebiyat eserinin, mevcut haliyle bu yaşam üzerine bize ne öğrettiğini araştırarak.

Çağımızın, bütün çelişkilerin yaşandığı bu çağın, çatışmasız, kesin, gevşek, biçimsiz, sınırları olmayan kişilerin hareket ettiği eserlerde "ifade" bulması oldukça ilginçtir. Çünkü sonuçta, onların başarılarını ya da yankılarını dikkate alırsak, Céline'inki (*Gecenin Sonuna Yolculuk*) ya da Sartre'ınki (*Özgürlük Yolları*) gibi eserler anlamlı olarak kabul edilebilir! Edebiyatla gerçek yaşamın farklı olduğu sonucuna mı varmalıyız? Yoksa bu edebiyatın konvansiyonel karakterde olduğuna, temelde yanıldığına mı? Evet, belli ölçüler içinde, bu edebiyat yanılıyor, gerçeği geciktiriyor, deforme ediyor ya da gözardı ediyor. Ama başka bir şey daha var. Politik olma ve politik düzlemde çözüme bağlanma *eğilimi* gösteren hoşgörülemez çelişkiler ve çatışmalar çağında, "ideolojik yaşam"daki her şey (tesadüfmüş gibi!) bu çelişkilerin kamufle edilmesine yönelmiş bulunuyor; bu çelişkiler gizleniyor, yumuşatılıyor, ifadesizleştiriliyor; derinliklerini ve anlamlarını görmek reddediliyor. Bu eğilimin kökeninde, desteğini metafiziklerde ya da mevcut dinlerde bulan egemen burjuvazinin taktiği yatmaktadır. Her yerde suç ortakları bulduğu için başarılı olan bu taktik (kendini çelişkiye düşmüş hissetmemek daha kolay ve daha hoştur!) gevşek ve sınırları olmayan bir edebiyata varır. Hem neden hem de sonuç olan bu edebiyat bu durumu *ifade eder;* üstelik iyi de ifade eder.

Bu durumun yanlışlığını yalnızca eylem berrak bir şekilde bilince çıkartır. Yalnızca eylem çatışmaları şiddetli hakikatleri içinde ve çelişkileri de keskin köşeleriyle yerli yerine oturtur. "Dünya"yı hakikati

içinde bize eylem iade eder. Dolayısıyla edebiyatın kendi başına olamayacağı şeyi –insan gerçekliğinin ve hareketinin yaşayan bilinci– yalnızca eylem getirerek onun yenilenmesini sağlar.

Eski metafizik akıl *irrasyoneli* kasıtlı olarak kendinin, tanımlarının ve etkisinin dışında bırakıyordu. Bireysellik, içgüdüler, tutkular, pratik eylem ve imgelem, kısacası bütün olarak canlı varlık onun kavrayışının dışında kalıyordu. Soyut Aklın, ahlakçı vaaz gibi dolaylı ve az etkin yöntemlerle bu irrasyonele erişmekten başka iddiası yoktu. Zaten bu aklın irrasyoneli bastırılması ("içe atması") ve onu kendi büyüklüğünün, metafizik hakikatinin tepesinden bakarak mahkûm etmeye çalışması her zaman mümkündü.

Bu "irrasyonel"in insan olduğu, bütün olarak canlı olduğu ortadadır. Felsefi ve insani olarak konuşursak, irrasyonelin isyan ettiği ve isyanının, "saçma" olmakla yargılanan irrasyonele saçma göründüğü ortadadır; bu isyan her akla karşı saçmanın bayrağını kaldırdı. Ve bu modern insanla modern kültürün krizinin veçhelerinden biridir: Soyut bir akıl ile kendinin "yaşamsal" olduğuna inanan ve böyle olma iddiasındaki bir saçmalık halinde ayrışmışlardır; mevcut terimler, görüldüğü kadarıyla, acılı bir şekilde çatışmaya ve karşıtlık oluşturmaya son veremeden parçalanmışlardır.

Diyalektik akıl (Marksizm) sorunu başka bir açıdan ele alarak çözümler. Diyalektik düşünce için, Sonsuz bir Akıl tarafından sonsuzca reddedilen kendinde bir "irrasyonel" yoktur; böyle bir şey söz konusu da olamaz. İrrasyonel ancak nispi, anlık olabilir: Eylemde bulunan Akıl tarafından yeniden ele alınamayan, düzenlenemeyen, yerli yerine yerleştirilemeyen budur.

Daha özel olarak, irrasyonel içinde iki kısmı ayırt etmek gerekir:

*a)* kelimenin tam anlamıyla "irrasyonel", yani insan zaafının yaratılarının toplamı, büyüler, dünya yorumları, ideolojik kurgular. Bu irrasyonel "hiç"tir, çünkü aslında insanın "ötekisi"nden, yabancılaşmasından başka bir şey değildir. İnsani olarak korkunç etkili olsa da kendinde "hiç"tir. Önemini gösterdiğimiz (Bölüm I) bir yasa, bu irrasyonelin evrimini özetlemektedir; irrasyonel dönüşür, yer değiştirir ve sonunda, yeni biçimler altında, rasyonel insanın yaşamında

yer alır. İrrasyonelin yer değiştirmesi ve dönüşümü yaşamın içinde ve gündelik hayat vasıtasıyla gerçekleşir;

b) ihtiyaçların ve içgüdülerin, "tutkuların", insan varlığının yaşamsal faaliyetlerinin bütünü, akla indirgenemeyen bir irrasyonel oluşturmanın ötesinde, diyalektik Aklın tabanını ve içeriğini oluşturur. Böylece bu yaşamsal faaliyetler, onları bu doğayı –rasyonel bir varlığın doğasını– anlamaya ve buna hakim olmaya elverişli bir doğa varlığının ihtiyaçları ve iktidarları yapan süreçlere dahil olmuşlardır. İnsanın pratik faaliyetleri olan bu faaliyetler, insanın doğa üzerindeki tahakkümünün çıkış noktasıdır; dolayısıyla bunlar diyalektik bir sürece dahil olmuşlardır, dolayısıyla rasyonel ve hatta somut Aklın yaratıcısıdırlar.

Bununla birlikte bu süreç bir oluşumdur. Tamamlanmış değildir. İnsan ihtiyaçları ve faaliyetleri önceden oluşmuş –ki bunun hiçbir anlamı yoktur– diyalektik "aklın" ihtiyaç ve faaliyeti değildir. Dolayısıyla, bu zengin *insan malzemesini* tanımak ve onun tarafından kabul görmek, yöntemsel olarak hazırlanmış (diyalektik) rasyonel düşünceye kalır. "İnsan malzemesi"ni onun incelemesi, düzenlemesi gerekir; bu inceleme, bu örgütlenme, insan yaşamının kendine canlı bir akıl yarattığı ve rasyonel olduğu sürecin parçasıdır.

"İnsan malzemesi" verilidir ama anlaşılması imkansız ya da akla indirgenemez değildir. Onun içinde, (tamamen aydınlanmış ve yerine konmuş olmaktan uzak olan) yabancılaşmanın irrasyonelliği içgüdülerin, ihtiyaçların –çoklu faaliyetlerin– potansiyel rasyonelliğiyle birbirine karışır.

*Bu insan malzemesi gündelik hayatın içinde verilidir.* Eylemle işbirliği yaparak, gündelik hayatın analizini sürdürmek, öğelerini mümkün olduğunca ayırmak, gündelik yaşamın eleştirel bilgisine denk düşer.

Bu şekilde tanımlanan "insan malzemesi" bilginin ve eylemin karşısına hiçbir geçirimsizlik, hiçbir mutlak direniş çıkarmasa bile –çünkü içeriklerini ve destek noktalarını özellikle burada bulurlar– *muğlaktır*. Bir yandan, gündelik hayat insan için ve insana karşı hareket eden güçleri ortaya koyarken, diğer yandan, daha uzak ve daha geniş perspektiflerin karşısına daima *dolaysızlık* çıkarıldı. En geniş bakış

açılarına, daha geniş problemlerin çözümlerine dolaysızlık adına (dolaysız talepler, dolaysız ihtiyaçlar, vb.) karşı çıkıldı ve hâlâ da çıkılıyor. Dolaysız ve gündelik hayatta verili insan malzemesi hem daha derin gerçekleri ve maskeleri ortaya çıkarır, hem de onları içerir ve gizler. Eleştirel ve yapıcı etkin düşüncenin eseri böylece belirginleşir: İnsan malzemesine, gündelik hayatın verili dolaysızlığına, muğlaklıklarını ortadan kaldırmak için giderek daha derinden nüfuz etmek. Marksistler bu temel sorunu gayet iyi bilirler: Çözümleri dolaysıza öyle bir bağlamalı ki, bu dolaysız, teori ile gerçek arasındaki pratik ve tarihsel aracılığın olumlu işlevini yerine getirebilsin. Eylemin bu temel sorunu, hümanist felsefe için de temeldir: İnsan fikrini mevcut haliyle insana bağlamak. Bu, daima yeni bir sorundur ve terimleri sürekli değişmektedir; doğru biçimde ortaya koymak için bile olsa, her zaman uyanık bir bilinçlilik ve hem kesin hem de esnek bir yöntem gerektirir.

Verili "insan malzemesi"nin kimi özelliklerini daha yakından görmeye çalışalım.

Yaşamın ve uygarlığın her kesimine, her ülkeye, her ana uygun *ortalama bir genel düzey* söz konusudur. Bu yaşam düzeyi hem tarihsel hem pratik bir olgudur. Ekonominin teknik koşullarına (maddi gelişim düzeyi, üretimin toplumsal gücü) bağlıdır; aynı zamanda, emekçi kitlelerin düşmanlarının baskısına direnişine de bağlıdır.

Ücret teorisinde, bu ortalama yaşam düzeyi, belli bir anda kabul edilen "asgari yaşam düzeyi"nin yani pazarda satılan *iş gücü değerinin* belirlenmesinde rol oynar. İş gücü kapitalistler tarafından herhangi bir meta gibi "dürüst bir şekilde", kendi değerinde, yani üretimi ve yeniden-üretimi için gereken toplumsal emek zamanına göre satın alınır. Bu emek zamanı pratik ve tarihsel bir faktöre göre, Kuzey Amerika'nın bazı eyaletlerinde Fransa'da olduğundan ve Fransa'da da Japonya'da olduğundan kesinlikle daha yüksek olduğu bilinen ortalama yaşam düzeyine göre belirlenir. Bu ortalama yaşam düzeyi tarihsel faktörlerle açıklanır. (Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı bölümlerinde daha yüksekse, bu özellikle iktisadi gelişmenin, orada, önceden varolan bir Ortaçağ iktisadının ve feodal iktisadın dayattığı sınırlara daha başından itibaren rastlamamış olmasındandır; bu durum, yine de bu gelişmenin *kapitalizmin iç sınırlarına çarpmasını* engellemez.)

Ne olursa olsun, iktisadi belirlenim (iş gücünün değeri, ücret, vb.), tamamen kesin olsa da, cebirsel bir hesap gibi kendi kendine yeterli olmaz. Pratik ve gündelik yaşamın içinde bir temeli vardır. Söz konusu edilen şey, savunulması ve hatta iyileştirilmesi gereken şey, verili bir an ve durumdaki yaşam düzeyidir. Yine bu anlamda, yaşamın ve "insan malzemesi"nin incelenmesi diyalektik yöntemin büyük buyruğudur.

Maddi bir yaşam tarzıyla birlikte ortalama bir entelektüel ya da "kültürel" düzey vardır. Bazı fikirler, verili bir uygarlık ve halkta ortadan kalkmış, aşılmış, güncelliğini yitirmiştir; bazıları ise "kendiliğinden" kabul edilmiştir. Örneğin birçok insan okültizmi, spiritizmacılığı, vejetaryenliği, belli bir ahlakı ya da Hıristiyan dinini hâlâ ciddiye almaktadır; ama Yunan tanrılarını kimse artık ciddiye almamaktadır. Bir dine, bir ahlaka, hatta bir felsefeye katılanlar, kendi inançları için "samimi" görüşlere borçlu olunan saygıyı talep etmektedirler. Ama Apollon'a ya da Venüs'e inanan birine yalnızca deli gözüyle bakılır. Böyle bir inancın yaşamla hiçbir ilişkisi yok gibidir. Yine de Apollon'un ya da Venüs'ün varolmadığının hiç kanıtlanmamış olması kayda değerdir; yalnızca, ona inanmak "imkânsız olmuştur." Neden? Bizim kültürümüzde, bizim "Yunan ve Latin edebiyatımızda" her an Apollon ve Venüs söz konusu edildiğinden, Yehova'dan, İsa'dan ya da ruhların astral bedenlerinden çok daha fazla bundan söz edildiğinden, bu sorun daha fazla aydınlatılmayı hak eder!

Bir sanatçı, anlaşılmak, bazı duygular ifade etmek istediğinde, yine Apollon ya da Venüs'ü sahneler, resmeder ya da heykelini yapar; ama kimse ya da hemen hemen hiç kimse kendi fikirlerini ya da duygularını, bunca insanın inandığı ve ayrıca bunca ciddiye alınan Hıristiyan tanrısı ya da bu ruhların hayaletleri aracılığıyla ortaya koymaz.

Bu uygarlık düzeyi aşırı çeşitlilikle, bileşimine giren ayrı ayrı elementlerle nitelenir. Kapitalist toplum, "modern" bir düzeye çıkararak tasfiye etmeyi başaramadığı her türlü geri oluşumu kendi yapısının içinde peşinden sürükler. Örneğin Fransa'da bile, kısmen ilkel kırsal iktisattan (örneğin Pireneler'de), neredeyse patriarkal bir tarım ekonomisinden tutun da, büyük sanayinin en modern tekniklerine dek her türlü iktisadi yapı bir arada bulunur. Aynı şekilde ve bununla bağlantılı olarak, kültürümüzde, bilincimizde ve yaşamımızda, tarihsel ola-

rak ve fiilen uygarlığın farklı evrelerine denk düşen fikirler –tarımsal mitlerden ve köylü batıl inançlarından yakın dönemde elde edilmiş bilimsel mefhumlara kadar– üst üste biner ve kesişir. Bizim "ortalama düzey"imiz, içinden çıkılmaz bu karışımdan oluşmuştur. Kültürümüz, belirgin ve iddialı "modernite"sine varana dek (bu "modernite" tam olarak neden ibarettir?), "modern" hiçbir yanı olmayan, bu alacalı bulacalı ve birbirinden ayrı büyük korteji peşinden sürükler...

"Toplumsal çevreler" tamamen geçirimsiz çitlerle birbirinden ayrılmış değildir. Kesin hudutları olmadan yan yana bulunduklarından, aralarındaki karşılıklı etki –"tinsel" etkileşim– süreklidir. Bütünsel insan embriyolojisinin farklı dönemlerine, farklı evrelerine ait sosyo-ekonomik yapıların ve insan türlerinin bu yanyanalığı tuhaf bir durum yaratır. Çağımız ve kültürü, bu açıdan, irileşmiş bir insan beynine, omurgasız bir bedene, protozoa hücrelerine sahip canavarımsı bir hayvana benzer. Dahası, bu, çılgınlığa varacak düzeyde eklektik bir mimarın planlarıyla inşa edilmiş, Dor sütunlarının, silmeleri ya da betonarmeden şekilleri desteklediği saçma bir yapıyla da karşılaştırılabilir (bu tür saçma yapılara burjuvazinin yoksul hayalgücünden çıkma binalarda sık rastlanır; bu türden hafif bunakça eklektizmlere çağımızın ideolojik yapımları arasında daha da sık rastlanır!)

Elbette ki, bu durumun sonucu olan iktisadi, toplumsal, hukuksal ve politik ilişkilerin karmaşıklığı, doğrudan doğruya gündelik hayatın eleştirisini ilgilendirmemektedir. Bu eleştirinin ilgi alanına giren şey, yaşamdaki ve yaşamın bilincindeki sonuçlar bütünüdür. Olgulardaki, edimlerdeki, bilincin pratik koşullarındaki bulanıklığın sonucu nasıl olur da bilinci iyice bulanıklaştırmaz? (Bu bulanıklığın sonuçları arasında, birçok bireyin, dolaysız olarak mensup olduklarından başka bir toplumsal oluşumun etkisiyle fikirler ve duygular edindiklerini, fikirlerin, duyguların ve bilincin bağımsızlığına inandıklarını da dikkate almak gerekir!). Bu bulanıklık temel bir düzensizliği yansıtır. Yaşamın, kültürün, stillerin, yaşam tarzlarının, kökenleri ve anlamları çok farklı olan tutkuların birbirine karıştığı bilinç öğelerini hiçbir şey düzenlemez, yerli yerine oturtmaz. Sözel tekniklere, burjuva düşüncesinin kurnazlık ve hilelerine sahip yetkin bazı entelektüeller konusunda, "köylü bunlar" (örneğin Claudel), bazıları hakkında

ise "zanaatkâr" (Péguy) denebilir. Oysa, biri diğerinin yolunu açar: Uzmanlaşmış edebiyatçılar döneminin sözel tekniği, tarımsal mitleri ya da zanaatkârlık ahlakının yolunu açar; ve tersi.

Var olma hakkının varlığı tartışma konusu edilemez. Geçmiş, şimdiki ve gelecekteki dünyanın dönüşümleri, teorik bir ret ya da onayın değil, var olanın içsel hareketinin sonucudur. Burada önemli olan, kötü niyetle, yanlış bilinçle, ikiyüzlülükle, ideolojik hile ve kurnazlıklarla yol açılan bulanıklığı teşhir etmektir. Oysa, bu bulanıklık yaşanmıştır, yani yaşama ve yaşam bilincine müdahale etmiştir. En geri köylülerin ve mitlerinin ideolojik temsilcisi olan Jean Giono'nun, sanayi sitelerindeki gençliğe, teknisyenlere dek varan başarısına imkân tanıyan bu bulanıklık değil midir? Ama başka birçok paradoksa, birçok laf kalabalığına da imkân tanımış, hâlâ da tanımaktadır... Basit bir örnek: Batı'da ve ileri ülkelerde, dünyanın ve hatta biyolojik gerçekliğin belli bir bilgisi, ortalama bilinçte, (sosyologların kullandığı çok muğlak ve bulanık terimle) "normal" kültürde yer etmiş kabul edilmektedir. Sağlık, spor, kalıtım üzerine oldukça belirsiz bazı mefhumlar, deyim yerindeyse, "bayağılaştırılmıştır" ve "ortalama" bir kazanım bu şekilde oluşmuştur (yine de gruplara ve sınıflara göre dağılım eşitsizdir). Kalıtım üzerine az çok bilimsel mefhumlar, "ortalama" bilinçte, köylü kökenli eski temsillerle, grup ve sınıfların eski önyargılarıyla buluşmuştur. En modern bilimin bu şekilde "bayağılaştırılması", en azından bazı ülkelerde, kitleler arasında oldukça kolaylıkla yaygınlaşan bilimsel olarak yanlış bir teorinin –ırkçılık– propagandasına imkân tanıdı.

Her bilginin kökeninin ve amacının pratik olduğu doğruysa, yüksek tekniğin ve gelişmiş bilimsel bilginin hakim olduğu çağımızda, nasıl oluyor da insanların pratik yaşamı hâlâ bu kadar kör, bu kadar el yordamıyla ilerleyebiliyor? Zaferlerinden gurur duyan bir bilim ile aşağılanmış ve belirsiz bir insan yaşamı arasındaki bunca duyarlı bu tezat nereden kaynaklanıyor? Her iktidarın kökeninde eylem varsa, yaşamın zayıflığı, belirsizliği ve bayağı niteliği nereden kaynaklanıyor? Düşüncenin, gücün, insan görkeminin kökeninde, pratik, gündelik yaşam mı bulunur? Ama bu yaşam bize öyle yoksul, öyle mütevazı, öyle kör gelir ki, onu yanılsamalarla, süslerle, gösterişli giysilerle

donatmayı ya da en azından tuhaflık ve gariplik içinde dönüştürüp sonra kabul etme ihtiyacını hissederiz.

Bu sorulara ilk yanıtı, çağımızın organik ve ideolojik bunaklığının analizi vermektedir. Bu çeşitliliğin bizim bilincimizin ve kültürümüzün zenginliğine katkıda bulunduğuna kuşku yoktur. Yine de bunu kavramak, tanımlamak, öğeleri yerli yerine oturtmak gerekmektedir. Bu geçmiş ve aşılmış dönemler bize özellikle bizim mefhumlarımızın, duygularımızın şekilsiz ve *irrasyonel* bir kütlesini miras bıraktı; bunun "zenginliği" de bugüne dek çözülemeyen bir karışımı beraberinde getirdi.

Yalnızca kültürümüzün öğelerinin geniş bir envanteri –yani yaşam bilincimiz– bunu açık seçik görmeyi sağlayacaktır.

Bu girişim Marksist diyalektikten başka bir yöntemle tamamlanamaz; tasarlanamaz bile. Ancak diyalektik materyalizm içinde ve bu sayede anlam edinir. Filozoflar ve teologlar, sosyologlar ve edebiyatçılar, herkes, kendilerine aktarılan fikir ve duyguları, kendi bulundukları düzlemde *kabul ederler*. Onların eleştirileri soyuttur, zamandışıdır. Bilincimizin öğelerini, ardışık toplumsal oluşumlara, yaşam tarzına ve üsluplara bağlayarak tarihsel zamana yerleştirmezler. Bunları tarif edebilirler ama anlayamazlar; yargılamayı ve etkin biçimde eleştirmeyi ise hiç beceremezler. Bunların koşullarını, pratik işlevlerini, etkinliklerini keşfederek ve içerildikleri ve içerdikleri görünüm yanıyla gerçeklik yanını –komedi ve insan yanını– analiz ederek, "temsillerin" ve duyguların doğuşunu tek keşfedebilecek olan Marksizmin *toplumsal* eleştirisidir. Her "temsili", her sembolü, her miti, her kavramı insanın bir çağıyla ancak o ilişkiye sokabilir.

Bu eleştiri, toplumsal "çevrelerin" etkileşimini takip edebilir ve böylece bizim karma ve karışık bilincimizi anlayabilir.

"Yaşam bilinci", öyle mi? Bu kelimeler doğru mudur? Yaşamımızın bilincinde miyiz? Dudaklarımızdan dökülen kelimeler, sahip olduğumuz fikir ve imgeler, yaşamımıza dair *doğru* bir bilince sahip olmamızı sağlayacak olanlar mıdır?... Hayır! Yaşamımız gerçekleşmemiştir ve bilincimiz yanlıştır. Yanlış olan yalnızca bilincimiz değildir: Yaşamımız yabancılaşmış kaldığı için yanlıştır. Yanlış temsiller, gerçekleşmemiş bir yaşamın yanlış bilincini getirirler; yani insan

yaşamının gerçekleşmemesinin (gerçekleşmeme derecesinin) bilincini getirmezler; bunu ya gerçekleşmiş olarak (ve bu bayağı ya da ahlaki tatmindir) ya da gerçekleşemez olarak (ve bu bir başka yaşamın kaygısı ya da arzusudur) gösterirler.

Daha kesin olarak, günümüzde, *nasıl yaşadığımızı bilmiyoruz.* En fazla bildiğimiz, yaşadıktan sonra, nasıl yaşadığımızdır. Bahtsız bilincimizde bu nasıl bir acıdır!...

Biz yaşamaya çalışırken, yaşadığımız sırada, din, ahlak, edebiyat, bilinen kelimeler, bize kendimizin resmi bir imgesini getirip dayatır. "Özel" bilinç bireyin içinde "kamusal" bir bilinçle tamamlanır; bunlar karşılıklı olarak birbirine nüfuz eder ve birbirini desteklerler. "Özel" bilinç "kamusal" bilince gönderme yapar; ancak bu bilinç sayesinde anlam taşır (ve tersi).[2] Biri de diğeri kadar gerçek ve gerçekdışıdır. Kamusal bilinç, "özel" birey için, bireyciliğin uyum sağlayabileceği son toplumsal öğeleri içermektedir; aynı zamanda aldatıcı kelimelerle, mistifiye edici imge ve fikirlerle doludur. "Özel" bilinç "kamusal" bilinçte doğrulamalar, hazır açıklamalar, ödünlemeler bulur. Bireysel yaşam birinden diğerine gidip gelir. Özne-Ben ile Ben'in ünlü diyaloğu, aynı bireyin içinde kamusal ile özelin diyaloğundan başka bir şey değildir. Bu parçalanmış, bölünmüş, yırtılmış bilincin parçaları diğerinin ona yönelttiği sorulara cevap verir. Ve onların bütünü kendi kendine yeten bir bütün görünümü edinir. Özel insan gizlice kaygılanırken, kamusal bilinç ona haksız olduğu, her şeyin yolunda gittiği, mutlu olduğu karşılığını verir; ya da, tersine, en dışsal konjonktürlere bağlı olarak, yapacak hiçbir şey olmadığını, sonsuza dek mutsuz olduğunu ve mutsuz kalacağını söyler. Sorunun bile yerine geçer. Özel insan gerçekten "nasıl yaşadığı"nı kendine asla sormaz, çünkü bunu önceden bildiğini sanır; yaşama kendi malıymış gibi sahip olduğunu düşünür; mutluluğu, yaşam denen bu büyük sermayenin harçlığı gibi elinde tuttuğunu sanır.

Gündelik hayatın eleştirisi, *Nasıl Yaşıyoruz* başlığı altında geniş bir soruşturma hazırlamayı önerecektir.

a) Bu soruşturma, öncelikle, bir dizi soru, araştırma, tanıklık, belge aracılığıyla, bazı bireylerin gerçek yaşamını (gerçek yaşamı yaşamın bilinciyle, yaşam yorumlarıyla karşılaştırarak) yeniden oluşturmaya çabalayabilir.

Bu "özel" bireyler nasıl yetişmiştir? Hangi etkiler altında yetişmişlerdir? Yönelimlerini, mesleklerini nasıl seçmişlerdir? Nasıl evlenmişlerdir? Nasıl ve neden çocukları olmuştur? Bu yaşam koşulları içinde nasıl ve neden hareket etmişlerdir?...

Sürdürülmesi oldukça güç olan bu anket (bazı gazete ve dergiler en mahrem nitelikteki sırları derlemiş ve yayımlamış olsa da, bunların reklamdan başka amacı yoktur), çağımızdaki bireysel yaşam üzerinde oldukça beklenmedik noktaları aydınlatacaktır. Bunun sonuçlarını hâlâ yürürlükte olan dinsel, ahlaki, politik, felsefi fikirlerle ve özellikle teorilerden çok gelenek ve göreneklerde daha yaygın olan bireycilikle karşılaştırmak ilginç olur.

Sistemli olarak yürütülen bu anket, sonunda, filozofların ya da romancıların ("varlıklar" üzerinde sızlayıp duranlar ve "varoluş" hakkında acımasız berraklıklar getirme iddiasında olanlar dahil) saçmalamalarının yerine, sıkı sıkıya saptanmış "insan hakikatleri"ni koyacaktır. İlgi merkezlerini yerinden oynatmaya, insanların yaşamında ve ölümünde yabancılaşmayı, kurguları, tesadüfü somut olarak göstermeye bunlar muhtemelen katkıda bulunur.

Bugüne dek bir araya getirilmiş (ve bazıları "gündelik hayatın eleştirisi"nde yayımlanacak) belgeler, günümüz toplumsal yaşamında hiç bilinmeyen kesimlerin varlığını kanıtlamaktadır. Bunlar egemen ideolojilerin ileri sürdüğü "fikirlere" göre şematik olarak açıklandığı ve temsil edildiği, bilindiği ölçüde iyice bilinmezleşir.[3]

b) Bu anket yalnızca bütünlükleri içinde ele alınan bazı bireysel yaşamlara değil, daha titizlikle gündelik hayatın ayrıntısına –örneğin bir güne, bir kişinin sıradan bile olsa herhangi bir gününe– yönelmelidir.

Sıradan günlerimizden birinde ne yaparız? Anket, muhtemelen, toplumsal olarak ele alınan (bireysel sıradanlığın saklı toplumsal tarafından incelenen) bir günün hiç de sıradan olmadığı gösterecektir. Bir çalışma ya da bayram gününde, her birimiz doğasını bilmediğimiz ve bununla birlikte aktif katılımımızla sürdürdüğümüz bir miktar toplumsal "şeyle" ilişkiye gireriz; her birimiz bir miktar mekanizmanın, bilmediğimiz toplumsal çarkların eline düşeriz.

Örneğin, ortalama insanın, gündelik, her günkü yaşamında tröstlerle nasıl ilişkide olduğunu kendimize sorabiliriz. Onlarla nerede karşılaşır? Onları nasıl fark eder ve temsil eder? Teorinin ortaya çıkardığı yapı içinde nasıl hareket eder? Bütün bir günün sabahından akşamına bu yapı ona nasıl kendini gösterir?

c) Gündelik hayat üzerine anket genişleyerek, genelleşerek, Fransız yaşamı üzerine, –diğer ulusların özgül biçimleriyle karşılaştırıldığında– yaşamın özellikle Fransız biçimleri üzerine bir anket olur.

Fransız ulusunun farklı "çevreleri" gündelik yaşamlarını nasıl örgütlediler?

Bu farklı toplumsal gruplar paralarını nasıl kullanıyorlar? Bütçelerini nasıl oluşturuyorlar?[4] Zamanlarını, boş vakitlerini nasıl kullanırlar? Toplumsallığın ya da yalnızlığın; ailenin, aşkın, kültürün aktif biçimleri nelerdir?

Bugüne dek bir araya getirilmiş kısmi belgeler, bu anketin sonuçlarını az çok görmeye imkân tanıdığından, bu anket gerçek keşiflere varacaktır.

Anket, Fransız'ın nasıl olup da uzun süreden beri kapitalist dünyanın en usta burjuvazilerinden biri tarafından –kalleş ve kaba, ama her zaman çok "modern", sınıf mücadelesinin bütün yöntemlerinden fazlasıyla haberdar (özelikle ulus adına ya da birey adına –farkı yok!– bu mücadeleyi reddettiği belirgin anlarda) bir burjuvazi– en fazla *sömürülen* insanlarından biri olduğunu gösterir.

Bu hain baskının, (tarımsal ya da sınai) toplumsal yapının, bireysel ve gündelik yaşamın değer yitimiyle nasıl ifade bulduğunu örnekler ve belirgin vakalarla gösterir.

Böylece, hâlâ zararlı bazı mitlerin (örneğin Fransa'nın "doğal" zenginliği ekonomik miti – Fransız düşüncesinin doğallığında ölçülü olduğu, aydınlanmanın hep mevcut olduğu şeklindeki kültürel ve manevi mitler) dağılmasına, bu mitlerde *doğru* ve *yanlış olanı* somut olarak göstererek katkıda bulunur.

Aynı zamanda, Fransa'da özelikle zararlı bazı yanılsamaların eleştirisine de katkıda bulunur. Büyük kapitalizmin en sert baskısı altında

bunca Fransız'ın kendi özgürlüğüne inanmış olmaları ve hâlâ inanmaları; içlerinden bazılarının (göründüğü kadarıyla oldukça çok) kendi özgürlükleri adına köleliğe koşturmaları, şaşırtıcı ve çok ilginç değil midir? Bu mistifikasyonun inatçı karakteri, kalıcı başarısı ne anlama gelmektedir? "Özel" bireylerin yaşamlarının incelenmesi bu mistifikasyona ve bu bireylerin gerçek yaşamına dair bize ne öğretir?

Fransızlar, özgürlük ve bireysellik kisvesi altında "abandone / terk edilmiş" kalırlar (Fransız gençliğinin durumunu düşünün!). Pek kayda değer bu kelime Drieu la Rochelle'in; bu yazarın saptamasından çıkarılmak istenen sonuçlar da bir o kadar kayda değerdir; sonu biliniyor. "Özel" bireyin içinde debelendiği "manevi" terk edilme, en sahte "manevi" güçlerin hepsinin sahte çözümlerini sunmalarını ve bu rahatsızlığı bilinçten ve yaşamdan söküp atacaklarını ileri sürmelerini sağlar...

Fransız yaşamının bu tablosunu tamamlamak elbette asla mümkün olmayacaktır. Bazı kamuoyu yoklamaları ise, bu karanlık durumdaki sağlıklı ve yenilikçi güçleri, gerçek olasılıkları, ulusal yaşamın gerçekten yaratıcı öğelerini göstermeyi sağlar.

Tamamen başka bir düzlemde, gündelik hayatın incelenmesi, dekadan kurguların ve çözülme faktörlerinin parçası olan birçok edebi ve felsefi miti ortadan kaldırır: Örneğin *insanın yalnızlığı* miti. Doğal yaşam ya da ayrışmamış toplumsal yaşam içindeki insanların büyük çoğunluğu için yalnızlığın bir ihtiyaç, ele geçirilmesi gereken bir şey olduğunu tanıklıklar gayet yeterli bir şekilde göstermektedir. Doğal şeylerin, hayvanların, toprağın, köyün yaşamına karışmış köylü için, kelimenin "derin" ve "metafizik" anlamında yalnızlık hiç yoktur; dar bir konutta ailesiyle birlikte yaşayan ve ne serbest alanı ne de boş zamanı bilen işçi için de yalnızlık yoktur. Köylü ya da işçi tecrit edilmiş olabilir: kazaen ya da tesadüfen, hastalık sonucu, ifade araçları olmadığından, vb. Onlar münzevi değildir. Dahası, karısı ve çocuklarıyla birlikte tek ya da iki oda bir yerde yaşayan işçi, düşünceye dalma, düşünmek ya da okumak için bir an yalnız kalma ihtiyacı duyar. Yalnızlığın sevincini pek bilmez. Onun için, bu yalnızlık ihtiyacı zaten bir ilerleme, zaten bir fetihtir. En "özel / yoksun" bireyler, entelektüeller, bireyciler, her ilişkiden ve bütün toplumsal yaşamdan soyutlanma

ve burjuva skolastiğiyle ayrılmış olanlar yalnızlığı icat ettiler. Bunu bir an olarak ve insan ilişkilerinin derinleştirilmiş bilinçlenmesinin vesilesi görmek yerine, –alışıldık metafizik şemaya uygun olarak– bir mutlağa dönüştürdüler. Üstelik de, lirik ya da romanesk olarak veya felsefi olarak şikayet ettiler, ah vah ettiler; "özel" bilincin sınırında, "varoluşlarının" insani hiçliği içinde, yaşam karşısındaki tutumlarının beslediği metafizik yabancılaşmaya karşı –boşuna– isyan ettiler... Onlar için yalnızlık kurgusu gerçekliktir. "Yalnızca" onlar için!

d) Gündelik hayatın eleştirisi, *yaşama sanatına* katkısını da getirecektir.

Mutluluğun kendisi kadar yeni, meçhul olan bu sanat –bireyciliğin, özenticiliğin o zamandan beri ölmüş ve her zaman sınırlı biçimleri içinde– aralarında Stendhal'ın da bulunduğu birkaç yazar tarafından hissedildi.

Bu alanda söylenecek çok şey var. Yaşama sanatı, gelecekte, her sanat gibi yaşamsal bir yaygınlaşma ihtiyacı üzerinde ve de bir miktar teknikler ve bilgiler üzerinde temellenen, ama kendi koşullarını aşan ve kendini yalnızca araç olarak değil amaç olarak da görmeyi hedefleyen gerçek bir sanat olacaktır. Yaşama sanatı insan varlığının kendi yaşamını –yaşamının gelişmesini, yaygınlaşmasını– "başka" bir amaç için araç olarak değil, kendi amacı olarak kabul ettiğini varsayar. Bütün yaşamın –gündelik hayat– sanat eseri olmasını ve "insanın kendi kendine verdiği sevinç" olmasını varsayar.

Bu sanat, her gerçek sanat gibi, çapsız birkaç reçeteyle, zamanı, konforu ya da zevki düzenleyen kimi yordamlarla özetlenemez. Mutluluk reçeteleri ve zevk kazanma yordamları burjuva bilgeliğinin –daima hayalkırıklığına uğrayan boşuna bilgelik!– parçası oldular. Gerçek yaşama sanatı, bireysel ve toplumsal insanın karşılaştırılmaz biçimde daha geniş bir gerçekliğini içerir.

Yaşama sanatı, yabancılaşmanın sonunu içerir ve buna katkıda bulunur.

Yaşam bize bir yanıyla karanlık, kör, ışıltısız varlık ve edimlerin devasa bir kaynaşması gibi gelirken, diğer yanıyla kimi anların, kimi edimlerin ya da varlıkların görkemi, parıltısı ve prestiji içindedir.

İnsanın bu ikinci yanının ilkinden kaynaklandığını ve onu "ifade ettiğini" –zıtlıklarının anlık olduğunu– ve bugüne dek gündelik yaşamın "yabancılaştığını", kendi gerçekliğinin ondan sökülüp alındığını, onun dışına konduğunu ve hatta ona karşı çevrildiğini kabul etmemiz gerekir.

Her koşulda, bu tezatta kesin bir kandırmaca, mutlak bir komedi (yaşamın mahkûm edilmesinin temaları) değil, yalnızca anlık bir çelişki, bir problem olabilir...

İnsan sorunundan başka bir şey olmayan bu sorun ancak diyalektik yöntemle ortaya konup çözümlenebilir. Bir an için bunun başka türlü olduğunu ve her günkü yaşamın, plebyen özü içinde, yüksek anlardan sonsuza dek ayrı olduğunu, onların birliğini kavrayamayacağımızı ve yaşamın içine geçiremeyeceğimizi varsayalım; o zaman insanı mahkûm ederiz.

# V

## Bir Pazar Günü Fransız Kırsalında Tutulmuş Notlar

Düşünce yoluyla uygarlığımızın kökenlerine –tarihöncesine ya da "ilkel" denen döneme değil, daha yakın bir döneme, örneğin Yunan, Roma ya da ortaçağ uygarlığının şafağına– uzanmayı sağlayan oldukça belirgin belgeler vardır.

Modern Yunanistan'da, Güney İtalya'da, hatta Fransa'nın güney bölgesinin kimi kesimlerinde gördüklerimizden biraz farklı köyler ve kırsal bir manzara hayal edebiliriz. Günümüzde kalıntılarını bulabileceğimiz kırsal bir yaşam düşünelim...

Yunan köylülerinin bayramları, dini törenleri vardı; bu bayramların tarihleri kırsal bir takvimle belirlenmişti. En önemli dini mevsim, göründüğü kadarıyla, kıştı. Kış, bizim kırlarımızda da toplantıların, gece yemeklerinin dönemi olarak sürmektedir. Arkaik Yunan'dan çıkan Klasik Yunan'da, en önemli bayramlardan bazıları hâlâ kış mevsiminin başında ve sonundaydı: Sonbaharda Pyanepsiler; ilkbaharda Anthesteriler; harman yeri tanrıçasına şölen verilen ve köyün tüm sakinlerinin katıldığı, yere serilmiş samanların üzerine oturulan ve yeni buğdaydan yapılmış ekmeğin yendiği Thalysiler.

Bu köy bayramları esasen büyük bir yemekten ibaretti; köylüler belirli yerlerdeki –ağaçlar, dağlar, su kaynakları, ırmaklar– samanların [...] üzerine uzanarak şenlik yapıyordu.

Ortak yemeğe herkes kendi katkısını getiriyordu. Her köy bir topluluk oluşturuyordu: Kan bağıyla, yaşam tarzıyla ve de oldukça katı bir kolektif çalışma örgütlenmesi (çalışma tarihleri, vs.) ve pratik disiplin aracılığıyla birbirine bağlı insanların büyük ailesi. Mülkiyet rejimi hakkında çok kesin ve emin bir bilgimiz yok, fakat başlangıçta köylü topluluğunun parçalanmadığını ileri sürebiliriz.

Bugün de bizim köylerimizdeki "meclisler"de, "dinsel bayramlar"da ve "adak şenlikleri"nde olduğu gibi, esas bayramlarda komşu kasabalar, aynı kantondaki köyler bir araya geliyordu.

Şenliklere çeşitli eğlenceler de eşlik ediyordu: danslar, kızlarla oğlanların birbirlerinin giysilerini giydiği, hayvan postlarına büründüğü ya da maske taktığı maskeli balolar; genç kuşağın hep birlikte aynı anda evliliği; sportif yarış ve oyunlar, güzellik yarışmaları, gülünç cirit atmalar. Komşu ve rakip topluluklar ya da erkek ve kadınlar, hem ortak hem rakip işbirliği içinde birbirlerine laf dokunduruyor ya da gülünç hakaretlerde bulunuyorlardı. Şenlik kavgalar ve sefahat alemleriyle sona eriyordu.

Köylü bayramları toplumsal bağları sıkılaştırıyor, aynı zamanda kolektif disiplinlerin ve gündelik çalışma zorunluluklarının bastırdığı bütün arzuları serbest bırakıyordu. Bayramda, her topluluk üyesi –deyim yerindeyse– kendinin ötesine geçiyor ve doğadaki, yiyecekteki, toplumsal yaşamdaki, kendi bedeni ve ruhundaki bütün enerjileri, zevkleri, olasılıkları bir çırpıda çekip çıkarıyordu.

Bayram, gündelik hayatın içinde ve bu yaşam vasıtasıyla ağır ağır birikmiş güçlerin patlamasıyla gündelik hayattan ayırt ediliyordu.

Neşe ve canlılık dolu, ama oldukça yoksul, kaba saba köylüler hayal edebiliriz. Onlar bu bayramlar için, kelimenin pratik anlamında büyük "fedakârlıklar" yaparlar; aylarca birikmiş yedekleri, bütün erzağı bir günde yiyip bitirirler. Konukları ve yabancıları cömertçe kabul ederler. Ölçüsüzlük günüdür bu. Her şeye izin vardır. Bu taşkınlık, bu devasa yiyip içme âlemi –bütün sınırlar aşılıp, bütün kurallar yıkılınca– derin bir kaygısızlıkla sürmez. Ardından bir kıran, çok sert bir kış ya da çok kurak bir yaz gelir, bir fırtına ya da bir salgın görülür; topluluk kendi erzağını tükettiği, kendi koşullarını inkâr ettiği o büyük düğün dernek gününden pişmanlık duyar. Hem bireysel hem kolektif taşkınlık ihtiyacı, birkaç saat boyunca yoğun ve eksiksiz yaşam ihtiyacı, kaygı ve korkuya nasıl bağlanır? İnsanlar kendilerini doğa karşısında hâlâ nasıl da güçsüz hissediyorlar! Bu çelişkiye nasıl katlanılır? Bayram bir risktir, geleceğe dair girilmiş bir bahistir. Kaybettiğimizde ya da kazandığımızda neyi riske atıyoruz?

İnsanlar, –deyim yerindeyse– doğa ve doğal yaşam düzeyinde, temel şiddet içinde, halka özgü tazelik ve cehalet içinde kaldıkları bu dönemde, doğayı kendi kaygıları, korkuları ve arzuları dolayımıyla hayal ederler; ama aynı zamanda, tersine, kendi temel insanlıklarını da doğanın varlıkları, hayvanlar ve bitkiler, yıldızlar ya da yeraltındaki şeyler aracılığıyla belirtir ve anlarlar.

Büyücüler ve falcılar zaten vardır; özellikle de insanın zayıflığına, hem çok yakın hem de çok korkunç bu doğa üzerinde –sihirli sözler, ritüel ve jestler aracılığıyla– doğrudan bir iktidarın teselli edici yanılsamasını getirirler.

Özellikle kırsal topluluklar doğayı insan şenlikleriyle birleştirir. Doğa, "esrarengiz", yani insani ve yakın ama aynı zamanda acayip, uzak ve tehlikeli, farklı ve aynı zamanda karanlık bir birliğin içine gömülmüş güçlerle doludur. Eğer şenlik oluyorsa, doğa ve güçleri iyi, elverişli, düzenli oldukları içindir; uygun ve öngörülen döngüye göre yağmurları ve güneşi, soğuğu ve sıcağı, mevsimleri ve işleri getirdikleri içindir (mevsimlerle birlikte gelip giden kuşlar bu düzenin kahince ve sihirli işaretleri olarak belirirler). Yemek yemek ve içki içmek gibi bunca basit bu eylemi gerçekleştirmek için topluluğun bir araya gelmesi neşeyi artıran muhteşem bir anlam edinir. Şenlikte, topluluk Doğayı kabul eder, onun bağışlarından dolayı sevinç duyar; dahası: onu insan topluluğuna bağlar, katar. İnsan edimlerinin –anlık icraatların– düzenliliğini temsil eden kırsal takvimdeki şenliklerin ve işlerin düzenliliği, mevsimler düzenini garantisi gibidir, sanki bunu sağlıyor gibidir. En baştan olmasa da, çok kısa sürede, köylü şenliği belirgin bir anlam edinir; yalnızca sevinç, ortaklık, diyonizyak yaşama katılım değildir bu; aynı zamanda doğanın düzeniyle işbirliği olarak da belirir. Eşzamanlı düğünler doğanın verimliliğini "temsil eder" ve aynı zamanda bu verimliliği sağlar, sabitler, geleceği önceden şekillendirir ve birbirine bağlar (böylece çokanlamlı bazı törenlerin hem büyülü bir yanı, hem de sembolik ve oyuncul bir yanı da olur; başlangıçta tabi olan bu yan, daha sonra, ön plana geçecek ve edimin irrasyonel yanlarını yerinden edecektir; örneğin tahterevalli hem farklı cinsiyetleri birleştiren bir oyun, hem de bir döllenme ritüeli ve sembolik bir eylemdi...).

Şenlik için herkesin yükümlü olduğu "fedakârlıklar" –bağışlar, her ailenin, her çiftin katkısı– gelecekten alınan bir rehin gibidir. Bu katkıyı reddetmek, topluluğun uzağına düşmektir – ki bu insan yaşamının, doğanın normal ve verimli akışını kesintiye uğratabilir. Bu ret, kötü talihi ve sunuları toplayanların büyülü lanetlerini üzerine çekmektir (başlangıçta). Fransız kırında, bugün bile, çocuklar, gençler ya da yoksullar, eski köylü topluluğundan kalan son hakları uygulayarak, kimi şenlikler sırasında evden eve dolaşarak kendi şölenleri için para, yumurta, un, şeker... toplarlar; vermeyi reddedenler, geleneksel ifadelere göre ritüel olarak lanetlenir: topraklarına kuraklık, sürülerine salgın hastalık vurur...

Törenlerimizde ve ideolojilerimizde yer alan gayet karakteristik bir kelimenin kaynaklandığı Yunanca "sembol" kelimesi öncelikle "kendi payını getirmek" anlamına gelir; buradan da, büyülü eyleme, törenin etkinliğine katılma türer.

Bununla birlikte, en büyük bağışların en fazla etkinlik anlamına geldiği, kırsal topluluk üyelerince bariz bir durumdur; geleceği belirleyen şenliğe en aktif katılım, karşılığında, en yoğun hayır dualarını getirir, prestij, nüfuz ve iktidar sağlar. Topluluğa yapılan bağışlar yoluyla zenginler (özel mülkiyet farklılaştığında) zenginliklerini kabul ettirir ve sağlamlaştırırlar. Mülk sahipleri hem güçlü, hem kutsanmış hem de nefret edilmiş olur. Topluluğun şansı ve gücü onlardadır. Bu noktada, sosyolog, inceleme konusunun yer değiştirdiğini hisseder: Büyü düzleminden "toplumsal gizem"e, yani din düzlemine geçilir; insanın doğayla ilişkisinden, farklılaşmış, bölünmüş, ancak hayali bir topluluk olan insan toplumunun oluşumuna geçilir...

Başlangıçta, insani düzen ile doğanın düzeni "esrarengiz" (ama bu basit köylülere kendi dünyalarının en dolaysız, en doğal şeyi gibi gelen) bir bağla bağlanmış, örülmüş gözükür. Köylü geleneği, her değişim, "düzeni" tehdit ettiğinden rutin olabilecek denli katıdır. İnsan faaliyeti de pratikte kodlanma, şenlikleri ve hatta jestleri, gündelik yaşamın kelimelerini ritüelleştirme eğilimi içindedir. Kısacası burada büyünün doğuşuna değilse de genişlemesine, görkemli ve kutsal, kendi öğeleri içinde yaygın yaşama ödünç verilmiş, ama onları hayali etkinlik düzlemine taşıyan jestin genelleşmesine tanık olmuyor mu-

yuz? Bu koşullarda, şenlik yemeği, ortak kabul gören bir yerde kutsal yemek olur, kozmik ve etkin eylem olur. Cinsiyetlerin birliği de bütün doğayı tartışma konusu eden, kutsanabilecek ya da lanetlenebilecek, kargaşa tohumu ekebilen ya da mutlu bir geleceğin tohumu olan büyülü bir eylem olarak belirir. Ve bağış, sunu, şenliğe katılım kelimenin mistik anlamında bir "fedakârlık / kurban" olur: Geleceğe dair bir güvence, şu anki yoksunluk aracılığıyla gelecekte tanrının lütfunu sağlayacak karanlık güçlerle hizmet alışverişi.

İnsanla birleşen Doğa öncelikle Topraktır. Toprak, Batı uygarlığının oluşumuna eşlik eden büyü ve dinlerde insan olarak ve cinsel bakımdan temsil edilir: Kara sabanın yarıp işlediği ve –kadın gibi– erkeğin tohum ektiği Toprak Ana. Ayrıca Toprak, hem korkunç hem verimli olduğundan, ölüleri de kabul eder, cesetleri semirtir.

Antik köylü toplulukları nispeten istikrarlı bir dengeye çok çabuk erişmiş gözükür. Kırsal tarih (yeni ve oluşum halindeki bilim) katı koşulları ve daha incelikli öğeleri belirler ve ilk önce şu ortaya çıkar: Otlaklar, ormanlar, ekili arazi arasındaki denge –hayvan nüfusu ile insan nüfusu arasındaki denge– işlerin örgütlenmesi, "bireysel" faaliyetler ile kolektif disiplinler arasındaki denge, toprakların paylaşımı ve mülkiyet yapısı. Sosyolog tarihçi, bizim kendi tarihimizde, Ortaçağımızda da aynı süreci, aynı dengeyi bulur. Bu denge, daha sonra (muhtemelen Antikçağda da olduğu gibi), kırsal bir aristokrasinin, ardından da kırsal bir burjuvazinin oluşumuyla parçalanmıştır. Bir köylü bilgeliğinin, teknikler bütününün ve tarihçiyi şaşırtan kendiliğinden bir sanatın eriştiği ve koruduğu hem doğal hem insani bu denge, hem tanrısal, olağanüstü, hem de dayanıksız, en yüce iyilik olarak belirir. Ve bunu korumak için, köylü topluluğu, gelenekleri içinde kendiliğinden katılaşmış, büyü ve ibadet törenlerini güçlendirmiştir.

Bu "düzeni" –köylü düzenini; çünkü her sınıfın, her toplumsal oluşumun kendi düzeni ve kendi düzen fikri vardır– korumak için insan doğayla işbirliği yapar; doğayı korur ve hem gerçek çalışmasıyla hem de büyülerinin (kurgusal) etkinliğiyle enerjileri düzenler. Oysa, büyük bir tehlike, toplulukları tam da müreffeh oldukları anda tehdit etmektedir. Onlara topluluğu kuşaktan kuşağa yenileyen, işlerini

ve gizlerini öğrenen ve ortak mal varlığını üstlenen çocuklar gerekir. Aşırı ya da yetersiz doğum, dengeyi tehlikeye sokar: Beslenecek fazladan boğazın ortaya çıkmasıyla ya da toprakta çalışacak yeterli kol olmamasıyla topluluk açlığa mahkûm bulur kendini. Etnologların birçok yerde karşılaştıkları ve derindeki –yani *pratik*– nedeni, güncel bilgilerimize göre, çok basit ve her yerde aynı gözüken bir yanılsamayla, "can" sayısı bu köylülerin tasarladığı "düzen"in parçasıdır. Doğumlar ve ölümler kozmik yasaya, bozulmamış düzene dahildir. İnsan sayısı onlara göre doğa tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla her doğum bir reenkarnasyondur: Grubun sahip olduğu rezervden alınan bir can yaşama geri gelir. "Can"lar ölümsüzdür; yine de onların canlılar grubunun dışındaki varlıkları karanlık ve muğlak kalır. (Bu can mefhumu, yine bir insan olan ikiz, "öteki" gibi muhtemelen daha antik temsilleri "üstbelirler.")

"Varlıkları doğuran, besleyen ve onların verimli tohumunu yeniden kabul eden"[5] Toprak, canları yaratır. Klasik dönem Atinalıları, en eski geleneklerinden birine göre, üzeri yeni örtülmüş mezarlara –bizim çiçek bırakmamız gibi– tohum ekiyorlardı. Geçici konutları olan Toprak'ta –anne ve mezar– ölüler, düzene, mevsimlerin düzenine ve insanların meşguliyetlerine katılmaya devam ederler. Tuhaf larvalar olarak hâlâ etkindirler, hâlâ yaşarlar ve yeniden yaşamaya hazırlanırlar. Hâlâ düzenin parçasıdırlar; düzeni bozabilirler. Saygıyla, –düzeni garanti eden ve onun parçası olan– cenaze törenleriyle, saçılar ve kurbanlarla, topluluk ölülerini onurlandırır. Bu sunularda toprağın meyveleri –şarap, yapraklar, çiçekler, buğday pastaları– temel bir rol oynar.

Demek ki kırsal topluluk aynı zamanda bir ölüler topluluğudur. Ve yaşayanların şenliklerinin arasına ölülerin şenlikleri de karışır. Doğa karşısında insanın zayıflığında, endişe, önce sevinci iki katına çıkartır, sonra belirginleşir, onaylanır, kaygı olur; kaygının da kendi cenaze törenleri ve taşkınlıkları vardır. Topluluk üzerinde ağırlığı olan zengin aileler, mülk sahipleri daima geçmiş yoluyla –hayali ya da gerçek atalar, kahramanlar, canavar katilleri, şehir kuranlar ya da öyle olduğu varsayılanlar, teknik mucitleri– kendilerini olumlamaya çalışırlar. Cenaze törenleri, ölü kralların ve kahramanların ayrıcalıklı

şenlikleri olur. Diyonizyak sevinç, korkuya teslim olur. İnsan yaşamı parçalanır, yabancılaşmanın katı ve kaçınılmaz oluşumuna girer.

Kuşkusuz ki, daha baştan itibaren, şenlik gündelik hayattan farklılaşmıştır, *ama ondan ayrılmaz.* Daha yoğun bir gündelik hayattan başka bir şey değildir; ve bu yaşamın anları –pratik topluluk, beslenme, doğayla ilişki, yani çalışma– şenliğin içinde biraraya gelmiş, genişlemiş, büyümüş olur. Doğal ve dolaysız yaşamın hâlâ içinde olan insan, doğayla ve kozmik düzenle ilişkisini temel ve bulanık mefhumlara uygun olarak "temsil ettiği" haliyle yaşıyor, taklit ediyor, şarkısını söylüyor, dansını ediyordu. Doğayla aynı düzeydeki insan, kendisiyle, düşüncesiyle, erişebildiği güzellik, bilgelik, delilik, çılgınlık ve yatışma biçimleriyle de aynı düzeydeydi. İnsan, kendi gerçeği içinde, bütün olasılıklarını yaşıyor ve gerçekleştiriyordu. Kendisiyle derin bir anlaşmazlığa düşmeden, kendiliğinden dirimselliğine –köylü topluluğunun bu muhteşem dengesi içinde– kendini bırakabiliyordu. Kendindeki hiçbir şeyi, hiçbir enerjiyi, hiçbir içgüdüyü kullanım dışı bırakmıyordu. Özlü, temel haliyle, en azından, kökten bir "bastırma" olmadan yaşıyordu; ve belki de kimi zaman tatmin olmuş ölüyordu.

Bazı yazarlarda saf "doğa"nın övgüsü aslında zaten çok gelişim göstermiş ve yine de ender noktalarda ve tarihin ender anlarında başarılı, şanslı, dengeli bir biçim edinmiş bu köylü yaşamının övgüsüdür. Çoğu durumda, göçebe ve savaşçı yaşamın uzantıları, toprağın yoksulluğu ya da kötü iklim koşulları, dahası ve özellikle toplumsal krizler ve kaba kuvvetle egemen olan kastların hızla oluşumu, toplumsal yaşamı açmaz yollara sürükledi ve neredeyse her zaman çöküşüne yol açtı.

Topluluğun dengesi iki taraftan tehdit altındaydı:

Doğa tarafında, her türlü felaketin; dahası yaşamın sürdürülmesi ve yüceltilmesi için değil, kutsal biçim ve bu biçime uygun olarak gerçekleştirilmiş büyülü güç için edimlerin gerçekleşmesine ve ritüelleşmeye varan korkunun tehdidi altındaydı;

Toplumsal yaşam tarafında ise, büyüyen farklılaşma ve eşitsizliğin tehdidi altındaydı. Topluluktan tecrit olmuş ailenin, kolektif disiplinlerin dışındaki "özel" mülkiyetin ve bazı aile ve bireyler topluluğu üzerinde iktidarın eşzamanlı oluşumu, bu topluluğu içerden yıkıyor-

du. Topluluğun krizi ve çözülmesi, mensuplarının çoğunun üzüntüsü, teknik ilerlemeye ve toplumsal farklılaşmaya eşlik etti. Etraflarında olup biten ve kavrayamadıkları bu toplumsal olgular karşısında antik topluluk üyelerinin şaşkınlığını kolay kolay hayal edemeyiz. Zenginliklerine ve etkilerine orantılı bağışları ve "kurbanları" yoluyla, şeflerin daha da nüfuzlu olduklarını, bir yandan da topluluğa ait gücün mutemedi gözüktüklerini unutmayalım. Topluluğu parçalayanlar onun "derin" gerçeğini kendi ellerinde topluyor gözüküyorlardı; topluluğa hizmet eder görünürken onu köleleştiriyorlardı –bir anlamda da topluluğa hizmet ediyorlardı, çünkü onu savunuyorlardı, teknik ilerlemeyi onlar temsil ediyordu ve düşünceyi, düşünmeyi, bilgeliği, ihtiyatı, sorumluluk duygusunu, potansiyel olarak rasyonel öngörüyü yalnızca onlar elinde tutuyordu. Toplumsal süreç kendi koşullarınca maskelenmiş bulunuyordu. Bunu, gündelik hayatın dışındaki "esrarengiz" nedenlere, ilk günahlara, doğaüstü cezalara, anlaşılmaz bir "yazgı"ya bağlamamak mümkün müydü? Oluşum halindeki toplumsal gizem –yaratıcıları kendileri olsa da, insanların bilincinden kaçan gerçeklik– dinsel gizem olma eğilimindeydi; din ise büyünün üzerine –onu yok etmeden– biniyordu. Şefler, krallar, baskı uyguladıkları topluluğa, yani bu topluluğun tanrılarına kendilerini kutsatıyorlar, böylece (yanılsama ile gerçekliğin ilginç ama daimi karışımı olarak) hem büyülü işlevleriyle kozmik düzeni hem de politik işlevleriyle insani düzeni sağlıyorlardı.

(Günümüzün bu sakin köy ve kasabalarında, binlerce yıldır Fransa'nın kırsal alanlarından geçen bu yolların kesiştiği yerlerde nasıl noter olunur? Saygın biri, belediye meclis üyesi ya da il meclis üyesi, bir vekil nasıl olunur? Yörede şehir merkezi yoksa ve işçi partilerinin etkisi yoksa, sonradan görme kişi bugün bile kiliseye, hayır kurumlarına, belediyeye, spor kuruluşlarına ya da itfaiyeye yaptığı bağışlarla kendini kabul ettirir, seçmen çevresini ve nüfuzunu sağlamlaştırır. Ve bu her "politika"nın dışındadır – yani asırlar öncesinde olduğu gibi hâlâ bilinçsiz olan, özellikle politikanın en eski süreci yoluyla işler her şey. Doğanın altüst olması gibi tuhaf kazalar [savaşlar ya da krizler] hariç, önde gelen kişilerin refahının genel refaha eşlik ettiği anlaşılır; genel refahın nedeni odur; köyde ya da kantonda yaşayan herkes bundan

yararlanır: bağışlar, yardımlar yoluyla ve de zengin köylü ya da zengin tüccar yoksulları "çalıştırdığı" için. Onlar mübarek insanlardır; tanrılar ve diğer insanlar onları kutsamıştır. Kilisede yerleri vardır. Herkes tarafından ve herkesin içinde kutsanırlar, aynı zamanda da nefret edilirler; bastırılmış ve "özel" binlerce tatsızlığın hedefi onlardır.)

Dolayısıyla, bütün belgelere bakıldığında, eski kırsal toplulukta belli bir insani bütünlük –elbette gelecekteki bütün karışıklıkların tohumuyla kaygının karışımıdır bu– bulunabilir; sonradan da yok olduğu görülür. İki anlamda yok olmuştur. Bir yandan, ibadet törenleri ve sembol ile dinsel imgelemin bunları yorumlayışı, "anlamlandırma / imleme" adına insan eylemlerini yaşayan tözlerinden yoksun bırakıyordu. Diğer yandan, toplumsal yaşam, yetkinleşerek, yapı değiştirdi; doğal yaşam ve "dünya" düzeyinde –deyim yerindeyse– yataylıktan çıkarak piramit biçimini aldı: Tepede şefler, krallar, bir devlet, fikirler, soyutlamalar. Semboller giderek soyutlaştı; para gibi devlet de, kendi tarzında ve politik düzlemde –bir anlamda– *gerçekleşmiş soyutlamadır*, giderek iyice gerçek olan fiili bir iktidara sahiptir. Dinsel törenler, doğanın bulanık "güçlerini", şeylerin ve insanların "ikizlerini", ardından mitsel kahramanları, sonra da giderek iyice şekillenen tanrıları andıktan sonra, "tinsel" bir güç için, yani gerçekleşmiş bir soyutlama olan evrensel dinlerin Tanrı'sı için uygulanır oldu. Politik şeflerin ve kralların iktidarı da giderek soyutlaşan teorilerle haklı gösterildi. Aynı zamanda, mantıksal soyutlama gerektiren gerçek bilgi ve düşünce (bilim) de yüzyıllar boyunca ideolojilerle aynı adımları atarak gelişmiş ve ilerlemiş gözüküyordu; oysa ki bunlar farklı düzlemlerdir, hatta insan bilincinin farklı ve bağdaşmaz düzeyleridir.

Bunun sonucunda, din yoluyla, soyutlama yoluyla, "tinsel" yaşam yoluyla, uzak ve "esrarengiz" politik yaşam yoluyla kırsal alanlarımızdaki gündelik hayat geniş bir yoksunlaşma meydana geldi... Vaktiyle kırsal kesimin temel görkemini, naif ve doğal büyüklüğünü oluşturan her şey yavaş yavaş elinden alındı – ona kendinin dışındaymış gibi gösterilecekti. *Bazı yanlarıyla uçsuz bucaksız, gerçek* ilerlemenin bedeli ağır oldu.

Hem güçlü hem gülünç, hem yaratıcı hem tehdit altındaki, geleceği yaratan ve daima meçhul ve belirsiz bu gelecek karşısında kaygıya

mahkûm bu naif yaşam yine de hep buradadır, çok yakındır, ama yoksul ve aşağılanmıştır.

Bu yaşam daima buradadır; değişmemiş değildir, bilimin ve bilincin ilerlemesine oranla düşmüş, aşağılanmıştır. Örneğin Fransa'nın herhangi bir köyünde... Yol ve patika ağı, çitler ve engeller, hiç asi olmayan bir toprağı hapseder; uzaktaki dağların habercisi olan birkaç kıvrımın ancak hareketlendirdiği, uysal, kolay bir topraktır bu. Dağınık çiftlikler, kilisenin ve mezarlığın etrafında, bitişik birkaç ev, köy. Yeşil ülke; sonbahar yağmurlarının sel gibi aktığı çayırlar...

Köy hâlâ ölülerinin etrafında sıkışmaktadır. Yaşayanlar yitirdiklerine hâlâ çiçek sunmaktadır; mezarların üzerine camdan ve metalden korkunç ve uyduruk bir şey dikerek iyi yaptığını sananlar da vardır; ticaret, iğrenç bir şekilde, dini törenleri istila etmiştir; ölülerin yaşamlarını besleyen, onları canlılara bağlayan ve yaşama geri dönüşlerini hazırlayan toprağın nimetlerinin cömertçe sunuluşunun yerine, açık seçik para "kurban" ediliyor; ölen kişi karşısında vicdanını rahatlatmanın, ölüyü sonsuzca zararsız kılmanın yolu bu. Ölülerin mirasına konarak onlarla hesaplarını gördüklerine inanan insanların vicdanlarının rahat olmadığı doğrudur. Kimileri mezarlarını ziyarete gider. (Eşinin "yattığı" mezarlığa neşeyle giden Bayan X "zavallı merhuma bir günaydın diyeyim," diyordu.) İşte, sevdikleri ve yitirdikleri varlıkların aynı zamanda ve eşzamanlı olarak hem cennette (ya da cehennemde) hem de burada, bu taşların ve bu toprağın, bu yapay çiçeklerin altında olduğuna inanan insanlar! Bu kutsanmış, etrafı çevrili alanda, korkunç gerçeği, ölümün dehşetini hissetmek yerine, "canlı" mevcudiyet duygusunu hissederler. Soğumuş yüreklerini acımasız ve yumuşak bir duygu kaplar. İçlerinden çoğu hortlaklara, hayaletlere, "ruhlara" inanır; ama kayıpların yeryüzünün ışığına ve topluluk yaşamına geri dönüş koşullarını sevgiyle, korku ve saygıyla hazırlamak yerine, onları basitçe unutulmaya mahkûm ederler. Henüz yeni ölmüş olanlar ziyaret edilir; diğerlerinin, eski ölülerin kemiklerini ise ortak bir çukur kabul eder. Ölülerle ortaklık miti "ruhlar" üzerinden devam ediyor; basitçe değersizleşmiş, zayıflamış, soğumuş, muğlak savlara bağlanmış, soyut biçimde; hissedilir, somut eylemlere tercüme edilemeden...

Kış gündönümü hâlâ önemli bir tarih; ama yeniden doğan ve yeryüzündeki yaşamı güçlü ateşiyle yeniden yaratan tanrı şeklindeki büyük güneş mitinin yerini dokunaklı, kimi zaman sevimli bir resim (küçük bir aile tablosu) aldı. İbadet törenlerinden ve mitlerden geriye ne kaldı? Bir tarih, doğuma, umuda, görkemli bir drama dair muğlak bir izlenim – esrarengiz yazgının doğmaya ve ölmeye mecbur ettiği mutlak erk sahibi bir tanrı fikri; bir de teolojik soyutlamalar, arkaplanda kalan yüceltimler; bir de çocuksu ama duyarlı şu tablolar: Kozmik ve insan çocuğun ayrılmaz parçası olan, İsa'nın doğduğu ahırdaki hayvanlar, çoban kralların yıldızı...

Her ilkbahar gelişinde, mevsimlerin düzenini ve tarlaların verimini sağlamaya yönelik tören alayları köylerin etrafında hâlâ dönüyor, tarlalar arasındaki küçük yollardan can sıkıcı bir şekilde kıvrıla kıvrıla geçiyor. Can sıkıcı bir şekilde; kurban vermenin son biçimi olarak kalan uçsuz bucaksız bir sıkıntı içinde: "Kurban edilen" bu zaman, bu sıkıntıdır. Küstahça "Bereket Duası" diye adlandırılan bu dini törende Diyonizyak neşeden eser yok. Güzel hava ve zengin hasat talep ediliyor. Doğrusu, duaların etkisine kimse inanmıyor, ama çoğu kişi bu törenlere katılmamanın ya da son vermenin felaket getireceğine hâlâ inanıyor. İhtiyatlı davranarak önlem alıyorlar. Geleneksel törenin olumsuz tarafı olumlu tarafını –insan topluluğu içinde sevinç– tamamen ortadan kaldırdı. Aynı köyde, aynı ilkbahar döneminde, sofu eller kutsal ağaçları da çiçeklendiriyor, kadim Hekate'yi yol ağızlarından kovmuş olan şu haçlardan birkaçını asıyorlar...

Savaş zamanlarında kuraklık baş gösterdiğinde, köylüler, "Her şey bozuldu!" diyerek şikayet ediyorlar. Kozmik düzen ve insani düzen, kökensel tarım mitine göre, bu köylülere ayrılmaz biçimde birbirine bağlı geliyor. Ve düzeni (tutarlı, rasyonel bir düzen) tesis etmenin tamamen insana özgü araçlarını anlamakta zorlanıyorlar.[2]

Aşağı yukarı her yerde mistik "kurban" mefhumu canlılığını koruyor; birileri unutmaya çalışsa bile, savaşlar ve toplumsal dramlar onu yeniden güncelleştirecektir. Ama yaşlanmak bu mefhuma hiçbir şey kazandırmamıştır; kurbanlar, neredeyse hiç ayrımsız bir şekilde "kutsal" hissedilmektedir. Anne babalar çocuklarını iyi yetiştirmek için "kurban" veriyor; kazançlardan tasarruf yapılarak, tasarruflar

"yatırıma çevrilerek" ya da "sigorta" imzalanarak şimdiki zamanın bir kısmı da geleceğe "kurban ediliyor." Yine de doğaüstüyle yükümlülük karşılığında gelecek hazırlanmaya devam ediliyor; doğaüstü de, kendisi için yoksun kalınan bu bağışlarla, sadakalarla, dökülen gözyaşlarıyla orantılı olarak, insanlar ve tanrılar karşısında övgü sözü veriyor...[3]

Kurulu düzene uygun düşünceler taşıyan, hali vakti yerinde her ailenin bütçesinde küçük bir özel bölüm bulunur: hayır işleri. Özel sadakalar ve kamusal bağışlar, bu ailelerin vicdanlarını hâlâ rahatsız edebilecek kimi vesveselerden onları kurtarır; kamu karşısında aklanırlarken düzenlerinin kalıcılığına da katkıda bulunur, yoksulların hıncını yumuşatır ve onların kaderlerini az da olsa iyileştirirler. "Kurban"ın birçok anlamı, birçok hedefi vardır; kimileri bilinçli kimileri bilinçsizdir, kimileri çıkar güder kimileri çıkarsızdır (koşullara göre, hayırseverlik araştırmacıları ve savunucuları bu amaçlardan birini ya da diğerini öne çıkarlar...).

Savaşların, kimilerinin günahlarını, tembelliğini, kimilerininse acımasızlığını cezalandırmak için geldiği zaten biliniyor. Bozgunların da. (Köylü kökenli bu mitoloji, bu Hıristiyan mistiği Vichy döneminde resmileşti.) Yoksullar çok çalışarak, zenginlerse biraz vererek kendilerini kurban etmeliler. Kurban edilen ne mi? "Manevi" bir yatırım! Onların nişanları, mal oldukları zahmetten, yani gelecekten çekinildiği için katlanılan yoksunluğun büyüklüğünden gelir. Ne yazık ki, bağış istatistikleri asla yayımlanmaz. Toplumsal sınıf ve oluşumlara göre gündelik hayatın incelenmesine nasıl değerli bir belge oluştururlar! Çok muhtemeldir ki, yoksullar, ayni ya da nakdi olarak zenginlerden daha fazla vermektedirler! Gelecek karşısındaki belirsizlikleri, kaygıları –keza iyi kalplilikleri– daha büyük değil midir? Dahası, verecek hiçbir şeyi olmayanlar ya da hiçbir şey vermek istemeyenler, gizemli güçlere dileklerini, ıstıraplarını, kalplerini ve düşüncelerini daima sunabilirler...

Köylünün doğa karşısındaki güçsüzlüğüne, insani, iktisadi ve politik olgular karşısında birçok diğer toplumsal grubun kaygısı da eklenmiştir – tıpkı dinin büyüye eklenmesi gibi. Sosyolojik yasaların bilinmemesi, politik yalan ya da hile dışında davranmanın güçsüzlüğü,

aynı zamanda, mitler ve törenlerle doğrudan bulaşma, yazgı ve alınyazısı fikrini besler ve yaşatır; (her biri kendini özgür ve bilinçli sanan) birey kitle ve gruplarının hepsi, insani olgular karşısında, tıpkı doğa olayları karşısında kırsal kesim insanları gibi tepki gösterirler; savaşları ve krizleri bir yazgı gibi kabul ederler, bu felaketlerin bitmesi için tanrılarına yakarırlar, göksel güçlere teşekkür eder ya da lanet okurlar.

Yaşamın kendisinde, gündelik hayatta –bu yaşam güzelliğinden yoksun kalmış olsa da–, eski jestler, çok eski tören kuralları değişmeden sürer. Kelimelerin tozu, ölü jestler kalır. Dinsel törenler ve duygular, dua, dilek ve beddualaların sihirli sözleri soyutlaşmıştır, çünkü yaşamdan kopmuştur; dolayısıyla aklayıcı söz dağarında dendiği gibi, "içerden gelir." İnançlar daha az güçlüdür, kurbanlar daha az derin, daha az ateşlidir. Belalardan daha az masrafla sıyrılınır –pek becerilemese de. Sevinçler giderek daha az güçlüdür. Yalnızca antik kaygı, zayıflık duygusu, risk ve tehlike önsezisi azalmamıştır. Bu antik tedirginlik, kaygı, tasa halini alır. Din, ahlak ve metafizik, insan kaygısının "manevi" ve "içsel" şenliklerinden, kaygının bu kara dalgasının yönetildiği (hangi çukurlara doğru?) kanallardan başka bir şey değildir.

Güzellik gündelik hayattan yok olmuşsa, *mistik* kahramanların büyüklüğü nerededir? Mistik kahraman artık yoktur. Hesaplarda indirim yapılır. Cennet için küçük bir metelik! Gerçek gücü büyüyen ve kendini gösteren "yoksulların" sakin kalması için biraz daha fazla! (yine de mümkün olduğunca az!)

Bununla birlikte, jest, anlamdan ne kadar boşalırsa o ölçüde görkemli olur; ve ne kadar görkemli olursa o kadar soytarıca bir hal alır ve yaşamın rövanşını başlatır: Kahkaha, parodi...

İşte, şimdi, mezarlığının ortasında köyün küçük kilisesindeyiz.

Süslemesiz mütevazı kapının önünde tereddüt ediyorum; bir tür ürkeklik beni tutuyor. Ne bulacağımı biliyorum: Boş ve çınlayan bir alan; ama her biri kendisini bir işaret haline getiren o sessiz çığlığı haykıran yüzlerce nesneyle dolu köşe bucak. Ne tuhaf bir güç! "Anlamları" anlamaktan kendimi alıkoyamayacağımı biliyorum, çünkü vaktiyle söylemişlerdi bana bunları. Sembollere kulağı ve ruhu kapatmak imkânsız, zaten sizi istila ediyorlar, meşgul ediyorlar, ısrarcı, içe işleyen bir halleri var; ne kadar basit olurlarsa bu özelikleri artıyor.

Tedirginlik başladı bile... İçin için bir öfke, Hıristiyanlığın şekillendirdiği çocuklukla ve ergenlikle mücadele edilmiş olsa bile, inatçı anılarla karışıyor... Bu için için öfkenin de bir güç olduğunu, "kutsal" nesneden doğan bir büyülenme olduğunu bilirim. Kurtulmama imkân yok. Benim için burası asla sıradan bir yer olamayacak. Evet, ama buradaki müphem nedenleri anlamamı da özellikle bu müphem duygu sağlayacak. O halde, cesaret, savaş sürüyor!...

Köy kilisesi küçük; kireçle beyazlatılmış duvarlarına rağmen kasvetli. Kirli küçük karolar halinde bölünmüş dar pencereler, soluk denebilecek bir ışığı geçiriyor. Küçük, karanlık, esrarengiz, bir tür mağara gibi. Belirsiz bir koku –alışıldık yanı, nem; yabancı yanı, buhur– burun deliklerime doluyor. Buhurun mistik ve uzak görkemi, kapalılığın ve küfün bayağı kokusunun arasından belli oluyor. Şimdiden içime çekiyor, farkında olmadan o kokuyu arıyorum. Şark'ın kokusunun sırrını çözüyorum; tek başına olsa bunaltırdı, ama burada mistik çağrısı gündelik hayatı aşağılamasına karışıyor.

Müminlere varlıklarını her yandan dayatan nesneleri, renkli ya da yaldızlı işaretleri artık ayırt edebiliyorum.

Koro yerinin üzerindeki kubbenin etrafına, kenarına, beceriksiz ama esinli bir sanatçı, mavi zemin üzerinde (gümüşten ya da altından) yıldızlı bir tür bezek çizmiş. Kilisenin kozmik düzeni özetlediğini ve göğü yaratan tanrıyı kapsadığını ileri süren kesin işaret olan kubbenin bu mütevazı süslemesini zaman neredeyse tamamen silmiş. (Kubbenin yönüne bakmayı, Kudüs'e ve gün doğumuna dönük olup olmadığını saptamayı unuttum.) Binanın konumunun yaklaşık olarak çizdiği Haçın merkezinde asılı bir iple sallanan bu lamba, bu gece lambası ne anlama geliyor? Güneş ışığı mı, yoksa Tin'in ezeli ışığı mı? Tragedyanın sonuna dek uyanık kalması gereken insan düşüncesi mi?

Ah, işte bu daha iyi; ya da daha belirgin! Yeterince geniş ve oyuk bir nişin içinde (bir şapel) canlı renklerle boyanmış, yüz yüze bakan ahşaptan iki heykelcik: Aziz Blaise ile Aziz Roch. Pastoral yaşamı uzun sürmüş bir ülkedeyiz. Aziz Blaise ve Aziz Roch sürüleri koruyan küçük tanrılar. Uyanık geçinen P... sakinleri iki azizin korumasını da tekellerine almışlar. Nişin dibinde oldukça üstünkörü bir resim (fresk mi, ahşap üstüne resim mi, alacakaranlıkta ayırt etmek imkânsız), iki

azizi çoban kepenekleri içinde, ayaklarının dibinde köpekleri, ellerinde piskoposluk âsasını belli belirsiz andıran çoban değneğiyle canlandırıyor. Gökyüzü manzarasının tabakaları, otlak parçaları rutubetten kalkmış. Şapelin etrafında alçak parmaklıklar. Parmaklıkla çevrili bu alanın içinde paraları, buruşuk kâğıt paralar. Sunular, kurbanlar. Köylüler şenlikleri sırasında gelip koruyucu azizlerinin burunları dibinde hasta ineklerin kuyruğundan birkaç kıl yakarlar.

Daha küçük bir başka nişte, bir kaidenin üzerinde aile düzeninin koruyucusu küçük bir tanrının heykelciği: Kayıp eşyaları bulduran Aziz Antoine. Ayaklarının altında basit bir kaide. Yakarmaya gelenlerin öpücükleriyle azizin sağ başparmağının rengi atmış ve aşınmış.

İşte, egemen ve barıştırıcı şahsiyet; baş sahının sağında, her şeyin Babası Tanrı'nın döllediği bir bakireliğin göksel gizemi içinde yeryüzünden uzaklaşmış Büyük Anne! Sonsuz Bakire'ye yine de bütün insanların Tanrısal Annesi deniyor; aynı zamanda da, hoş bir şekilde, Gökyüzünün Kapısı, Seher Yıldızı, Fildişi Kule ve Acı Çekenlerin Teselli Edicisi... Tanrı, uzak ve korkunç Baba'dır. Bakire Anne, yakındır. Mutlak Anne, mutlak genç kız, mistik ve şiirsel olarak bütün dişiliği çağrıştırır. Anne çocuklarını kabul eder. Bakire yatıştırır, çünkü henüz kendini kimseye vermemiş olan bakirelik herkese aittir. İhtiyatlı bir teolojinin aracı rolüne indirgediği oluşum (ya da dirilme) yolundaki baş tanrıça, dileklerin, oyların, dualaların çoğunu kabul eder.

Sahının diğer tarafından, elinde altın bir zambak tutan Joseph.

Yıldızların ve kozmik ışığın altında, sürülerin düzen ve verimliliğinin iki bekçisinin altında, mütevazı kilisenin bize sunduğu, insani ve mutlak Ailedir: Sonsuz saflığının evrensel kıldığı Anne –dünyevi ve hayali, saf ve belirsiz eş– dramı yöneten korkunç yaratıcı güç olan gerçek ve göksel eş – ve kutsal Oğul.

Göksel aile, bahtlarının ve bahtsızlıklarının ifadesini sunan dünyevi ailelerin ziyaretlerini kabul eder. Dünyevi aileler onda kendilerinin büyütülmüş imgesini görürler. Göksel ile yersel birleşmiştir; insani olan kozmik olana karışır.

Kendisini gizleyen soyutlamaya rağmen korkunç olan kutsal dolapta (beyaz, hafif ve kuru, tatsız ve kokusuz maddeden bir çember), Kendinde İyilikle birleşmiş Güç: Tehditkâr bir bağış içindeki Tanrı!

Kutsallığa hakaret edilmiş olabilir (ah o sofu sohbetlerde ve ruhani bültenlerde anlatılan hikâyeler: kanayan ve konuşan mayasız ekmekler, apansız ölümler ve dine beklenmedik katılımlar!...), kutsallığa hakaret edilmiş olabilir ve dünya hiçliğe gömülebilir! Gökkubbe, yıldızları taşıyan sağlam kubbe çöker. Korkunç melekler kıyamet borusunu öttürürler. Çünkü eğer Tanrı Kozmik Baba olarak, kinci ve kendini beğenmiş Yaratıcı olarak, göğün Efendisi, iyiliğin ve kötülüğün hakimi, göğün, altının ve banknotların üzerine kurulu Zafer Tahtı olarak gayet iyi yapabileceği şeyi yapmıyorsa, Oğul olarak kendini tutuğu, Adaletine ve Öfkesine hakim olduğu ve kendini aynı zamanda, gözyaşları vadisinde sürünen küçük insan ailelerine çok iyi, çok yumuşak, çok kardeşçe gösterdiği içindir.

Dünyanın ve insan dramının özeti olan kilise, tarihin de özetidir. Zırhlarda Jeanne d'Arc'ı görüyorum; üçrenkli bir bayrağın kıvrımları boyalı alçıdan bir göğüslüğün üzerine düşüyor; bir plakette, öteki savaşta (yaşlılar uzun süre Büyük Savaş dediler...) ölenlerin adları yazıyor.

Kilise, Kutsal Kilise, senin nüfuzundan kurtulduktan sonra, senin gücünün nereden geldiğini kendime uzun süre sorup durdum. Sanatın kisvesi ve büyüleyiciliği olmayınca senin gizemlerinin iğrenç varlığının burada daha hissedilir olduğunu şimdi görüyorum. Birkaç protesto ve birkaç lanetle senin işini bitireceğini sananlar ne kadar da saf! Azizler "özgür düşünürler"e çok gülmüş olmalılar (fazlasıyla hakarete uğramış görünüme bürünüp, misillemede bulunma fırsatını hiç kaçırmamışlardır). İnsan yabancılaşmasının korkunç derinliğini, korkunç gerçekliğini şimdi görüyorum! Kutsal Kilise, sen, yüzyıllardan beri, bütün yanılsamaları, bütün kurguları, bütün boş umutları, bütün güçsüzlükleri kendinde toplayıp, yığıyorsun. Onları, hasatların en değerlisi gibi, evinde depoluyorsun; her kuşak, her dönem, insanın her yaşı senin ambarlarına bir şeyler getiriyor. İşte, karşımda insanın çocukluk korkuları, işte ergenlik tedirginlikleri, işte yeni başlayan olgunluğun umut ve kuşkuları, ta ki yaşlılığın korkularına ve umutsuzluklarına dek, çünkü dünyanın gecesinin yaklaştığını ve çoktan ihtiyarlamış insanın kendini gerçekleştirmeden yok olacağını söylemenin senin için bir bedeli yok! İnsanlar, yirmi yüzyılı aşkın

deneyimin verdiği ustalıkla yaşama hakim olabilmek için yaşamın biraz uzağında duruyorlar. Bu insanların kutsal bir hali var, çünkü mutlaklığa kurban edilmişler; içlerinden çoğu bu kutsallığa inanıyor, hatta bir anlamda öyleler... Ve yeni doğan bebeğin ilk soluğuna, can çekişenin son soluğuna, çocukluk sorunlarına, bakireliğin korkularına, ergenlerin sıkıntılarına, sefillerin kaygılarına ve hatta güçlülerin acılarına eğiliyorlar; nerede bir insan zayıf düşse, onlar yetişiyor. Hep ustalıklı eski deneyimde, kilisenin "manevi" bedeninde, kuşkulara, sapkınlıklara ve saldırılara varana dek, her şey işe yarar. Gayri insaniyi emme ve biriktirme sınırsız gücü bu deneyimin ta kendisidir ve yalnızca budur. Ah, onların iddialarını biliyorum, çünkü onlar burada da rakibi ortadan kaldırmaya kalkışmak için kendi tutumlarını "yatıştırdılar." Kilise, "modernizmi" on kez mahkûm ettikten sonra, şimdi "modern" olma iddiasında. Kilisenin en yetenekli hizmetkârları, onun insanın Tanrısala doğru ilerleyişini özetlediğini söyleyecekler (zaten söylüyorlar); insanın kendinin ötesine geçme yönündeki asırlık çabası, tanrısallığın ağır ağır vahyedilmesi olduğunu söyleyecekler. Hayır, siz insanın yabancılaşmasından, kendinden koparılışından, büyülenmeden başka bir şey değilsiniz. Bu köy kilisesinin duvarlarında bunu dosdoğru okuyorum. Orada sizin tarihinizin özetini görüyorum; insanlığın sefaletinin tarihi bu! Sizin deneyiminizin, insanlar üzerine tüm ağırlığıyla çöken, sanki canlıymış gibi canavarca büyüyen gayri insani bloku dokunulmadan koruma ve tahakküm kurma sanatınızın özetini görüyorum orada! Siz Roma imparatorlarına, feodal senyörlere, mutlak hükümdarlara, muzaffer burjuvalara hizmet ettiniz. Siz her zaman en güçlünün tarafındaydınız (bağımsızlığınızı ve üstünlüğünüzü belirtecek ustalıkta müstereddit bir iki manevra da oldu elbet) ve kendinize zayıfların koruyucusu havası verdiğinizden o güçlüden de daha güçlüydünüz. Şimdi, İnsanın, yani yarının en güçlüleri olacak dünün güçsüzlerinin davasına da mı el atıyorsunuz? Hayır. Kurnazlığınız çok kaba; üstelik lokma da biraz fazla büyük. Şu ana dek her şeyi hazmetmiş olan Kutsal Kilise'nin güçlü midesi ilk kez yeterince dayanıklı olmama riskiyle karşı karşıya. Bunun da farkında. Titriyor. İkili oynuyor, üçlü oynuyor. O her yerde olmak, her partide kazanan olmak isterdi. Ama

bu görülüyor, biliniyor. Bu durumda, bütün mitlerin ve bütün boş soyutlamaların bu birikimi ne olacak? Bir halkın, bir ulusun yaşamıyla bağ kurma meziyetine sahip olmadan bütün geçmiş devletlerin kusurlarını bir araya getiren bu şaşırtıcı aygıt ne olacak?

– Pazar sabahı!

Çan iki kez çaldı. İlki yavaş ve yumuşak, sonra aceleci, azarlayıcı, buyurgan vuruşlarla. Uzakta, ses, çayırların üzerinde melankolik bir şekilde titriyor; ama yakında, terk edilmiş gözüken köyün dar sokaklarında durum bambaşka: Çan kulesinin tepesinden gelen ezeli babanın kalın sesi, çömelmiş evlerden oluşan kümese düşüyor, onlara hakaretler yağdırıyor, köşe bucağı dolaşıyor, başlarının etrafında dolaşıyor, kulaklarından içeri giriyor, kafataslarının altında ve gövdelerinin içinde titreşiyor. İleri, yaşlı ve çocuksu sürü!

Bir harman makinesinin gürültüsü yavaş yavaş yükseliyor, aniden zayıflayıp yeniden başlıyor. Dinsizler bu bayram günü çalışıyorlar.

Henüz boş olan kiliseye, açık kapısından ve beyaz karolu pencerelerinden, kızıl ve yumuşak bir güneş giriyor, ekim ayının bağ bozumu güneşi; ışıkları alacakaranlık isteyen Hıristiyan esrarını bozuyor; bana kadar ulaşan horozların ötüşüne şaşırıyorum.

İlk siyah şekil, giysisinin tek kıvrımı bile oynamadan soğuk taşların üzerinde süzülüyor. Dul bir kadın! Dul olduğu her şeyinden belli. İfade edilemez yavanlıkta, ifade edilemez kederde bir huzur, bebeksi kafasını dolduruyor, pörsümüş yanaklarının altına yığılıyor. Şişko ve dayanıksız, sessizce süzülüyor. Bu durgun huzur hiç altüst oldu mu ki? Dul doğmuş olamaz. Sanki tam kilise için yaratılmış; süpürmeye, süslemeleri değiştirmeye, çürümüş çiçekleri kaldırmaya ve kucak dolusu taze çiçek getirmeye gelmiş; alçakgönüllülükten ve kendini silikleştirmekten sarhoş bir halde; çöpleri elleriyle topluyor; sofu bir yalan olan mütevazılık altında gizli kim bilir hangi kibirle, bu kutsal evin hizmetkârı o.

Serçeler ve güvercinler havalanıyor, iskemleler ve sıralar yerinden ediliyor; galoşlar yere sertçe sürtüyor. Su kabının içine dalan eller aceleyle göğüste istavroz çıkarıyorlar. "Din" bu çeşit çeşit insan malzemesini –siyah birer kefen gibi kukuletalarına sarınmış yaşlı hanımlar, sabırsız ve sinsi yumurcaklar, pazar giysilerini göstermeye gelmiş

tüccar kızları, birkaç erkek– bir topluluk halinde "yeniden birleştirmeye" çalışacak. Bir yanda kadınlar loncası. Diğer yanda, dip tarafa daha yakında, kapıya daha yakın duran erkekler. Erkekler sonuncu gelip ilk ayrılırlar. Bağımsızlık göstergesi mi? Yoksa çekingenlik mi? Ama sonuçta geliyorlar, buradalar, berelerini ellerinde buruşturup duruyorlar.

Burada, el kol hareketleriyle yetinmeyip, bir inanç *nesnesini* hararetle kavrayan kaç gerçek mümin var? Pembe vücudu yaralarının kanıyla al al olmuş büyük İsa'ya, öne doğru eğilmiş ve dirseklerinden ayak parmaklarına kadar iskemlesinin üzerinde büzülmüş ve büyülenmiş bir halde bakan şu kız, belki de? Bu kızın hafifçe ürkek bakışı, yüzündeki ifadesizce bıkkın huzurla tezat oluşturuyor. Yine dulluğa yetenekli biri mi, yoksa ezeli bir bakire mi? Gerçek müminlerin bu huzuru, yersel ve göksel geleceğe masum inanç, Babanın kollarındaki küçük ruh, çobanın sopası altındaki küçük koyun hangi fedakârlıklarla satın alınır? Fethedilmemiş iğrenç huzur; gözardı edilen ve küçümsenen tüm yoksunluklar, tüm çatışmalar; yetkin, doğrulanmış çocukluk, vakitsiz yok oluş; seni tanıyorum, çocukluğumun iğrenç huzuru! Kurtulmak için, bu külü söndürmek için ne kadar çok sıkıntı çekmek gerekiyor! Gerçek mümin çatışmasız değildir, inanç kaygıdan doğar; böyle mi diyecekler? Hangi kaygı? Evet, belki, batak bir huzur içinde çürüten kaygı; derin "yoksunluklar" mistik kesinliklerden ayrılmaz olduğu için bu huzurla karışmış kaygı! İmanın var olmadığı, bunun bir yanılsama olduğu, iman nesnesi diye bir şey olmadığı, yalnızca hiçliğin olduğu ve inanç yok olduğunda kanda hiçliğin zehrinin kaldığı fark edildiğinde, imanın yerinde kaygının doğduğunu bilmeliler. O zaman, çocukluk inancıyla insanlıktan ayrılıp yoksun kalmış insan, yaşamla arasında umutsuzca bir yol ve bağ arar; kayıp yanılsamanın etrafında dönmeye devam eder; inanç ihtiyacıyla kaygılanır, yine inanmaya çalışır ama başaramaz. Yalan söylerler: Kaygıyı yaratan imandır, yaranın acılı izi, etkin hiçlik...

Ayin başlıyor, sıradan bir ayin – temel yani; büyük orglar yok, piskoposları öpmek yok, sorguçlu kavaslar yok.

Kısacası, bu Katolik ayini en eski dramatik sanatı, tragedyayı tekrarlıyor: Olaya katılan seyirciler; topluluk kurucusundan, yaşamından,

kaderinden ve kaçınılmaz felaketten, kahramanın kurban edilişinden ve ölümünden söz eden baş oyuncuya cevap veren koro. Seremonide kahraman dirilir ve katılımcılar onunla özdeşleşirler ve onunla birlikte hem kozmik hem de insani topluluğu yeniden oluştururlar.

Bir anlamda, Katolik formül tragedyadan daha karmaşık ve daha zengindir. Katılımın zorunlu olduğu, teolojik anlamlara varana dek duyularla sürüklenen, üslupla ya da imge akışıyla, her seyircinin sorgulandığı, duyarsız ya da bağışık değilse coşturulduğu dramatik bir şiir! Burada da vitrayların ve görkemli seremonilerin mistik ihtişamı ve müziği eksik. Bir büyüleme sanatı, tahakküm sanatıyla nasıl da birleşmiş! Bu sanatın esnekliğini şu ana dek hiçbir şeyle karşılaştıramayız. Düğün ayinleri, ölüm ayinleri, ordugâhların ve eski savaşların ayinleri, katedrallerdeki gösterişli ayinler (bir gün bir katedrali de titizlikle tasvir edeceğim...), banliyö ve köy kiliselerinin daha alt düzey ayinleri... Evet, insana ait bir şeyinin doğduğu ya da son bulduğu her yerde, ister çocuk ya da aşk gibi dayanıksız olsun, ister savaşçı ya da köylü gibi tehdit altında, her yerde ilahi tragedya oynanıyor. Bir sırayla bir sandık, tiyatronun işini mermerden en gösterişli sahın kadar işi görür.

Buna karşılık, patetik olan şey, büyük trajedilerden daha az dokunaklı ve daha az duyarlıdır. Konunun kapsamına rağmen piyes kusursuz olmaktan uzaktır. Soyutlamalara, birikmiş sembollere, hareket olsun diye yapılan el kol hareketlerine fazlasıyla yer vermek gerekir. Düşkünlüğün kaçınılmaz sonu! Öncelikle, dilin meçhullüğü gizemi büyütürken birçok etkiyi de ortadan kaldırır (bu yetersizliği ödünlemekte vaazın ve uzun söylevlerin tam yerinde ortaya çıktığı doğrudur). Ritm yavaştır. Dinleyenler sıkılır, soyut bir saygı içinde donup kalırlar. Din, sonunda sıkacaktır; Tanrı'ya sunulan bu sıkıntı, kurbana canlı bir biçim vermez. (Bu satırları yazarken, kabaca yanılıp yanılmadığımı kendime soruyorum. Büyüyle birlikte duygu, umut ve korku vardı; hâlâ da öyledir. Ama dinsel "duygu" var mıdır? "İman" denen "psikolojik hal"den –bilinç ya da nesnesiz düşünce– daha fazla olduğu söylenemez elbet. Bunlar ideolojik kurgulardır. Din, teoloji gibi, metafizik, seremoniler, akademik edebiyat ve resmi şairler gibi sıkıcı değil miydi her zaman? Bu asla bir şeyi engellemedi, çünkü

"manevi" disiplin ve çilenin hedeflerinden biri özellikle her zaman bu yaşamsal sıkıntıyı maskelemek, onun bağlamını değiştirmek oldu...)

Tanrısal trajedi abartılı bir servetle tıka basa doludur. Baş oyuncunun tumturaklı sözleri ve hareketleriyle çok uzun bir yolculuğa çıkarız. Burada da, güvensizliği tetikte dinleyici, bütün yüzyılların salgısıyla, birikmiş katmanlarıyla, bunlar sanki kilisedelermiş gibi karşılaşır. Birazdan, incelikli Kabalacıların Atina'dan gelen sakallı ufak tefek bir Yahudi'yle, mistik varlıkları ve adları tartıştığı bir İskenderiye dükkânında olacağız: *In initio erat Verbum...* Şu an, krallar ve hükümdarlar dönemindeyiz. Tekerlekleri keskin tırpanlarla donanmış savaş arabalarının ardında, mızraklı piyadeler dehşetli çığlıklar atarak tozun toprağın içinde sarsılıp duruyorlar. Baş Rahip Tanrısal Adları anıyor: *"Deus, deus, Sabaoth...* Orduların tanrısı!..." Judith, son şehvet anında gözleri kapanmış Holopherne'in kellesini çuvalında taşırken bu kelimeleri mi mırıldanıyordu? Evet, Tanrı her zaman en güçlünün yanındaydı, çünkü zafer Tanrı'nın hangi tarafta olduğunu gösteriyor, bozgun da Efendi'nin Öfkesi'yle açıklanıyordu. Ey çocukluk, tanrısal mistifikasyonun basitliği ve derinliği! Orduların tanrısı! Hangi silahlar, hangi ordular?... Şşşştt, şaka yapmayalım. Dinleyelim.

*Introibo ad altare Dei, qui laetificat juventutem meam.* Şiirin görkemi. "Gençliğimi şenlendiren Tanrı." Gerçekle gençliğin bu ittifakı gerçekten duygulandırıcı, gerçekten göz kamaştırıcı, değil mi? Mutlağın şerbetiyle, günahın zehriyle ve kasvetli masum huzurun elemiyle zehirlenmiş, hastalıklı, bunaltılmış gençliği burada kimse düşünmüyor mu? Bu sözler gençler için ne anlama geliyor? Her beladan kurtuldular mı? En son mümin ben miyim?

Kendime öfkelenmek istemiyorum. Yalnızca "onların" gizemini anlamak istiyorum. *Et Verbum Caro factum est.* Yeniden soyutlama, yeniden sembol; hayata karışmış olduğunun çarpıcı belirtisi de var. Kelam, kutsal ve büyülü esrarengiz Sözlerin Sözü ete kemiğe bürünüyor! Söz, dil oluyor, ağız oluyor, öyle mi?

Öyle kabul edelim.

Şimdi de din adamı kendisini dinleyenlere doğru dönüyor, el kol hareketleri genişliyor. Yaşsız, genç sayılacak biri; bir köylü çocuğu olduğu yüzünden belli; tören giysisiyle ve üstlüğüyle genişlemiş kara

cübbesi içinde daracık; uzun ve solgun yüzü kemikli, sakalları yüzünden mavimsi; utangaç biri, köyde pek otoritesi yok. Ciğerlerinin zayıf olduğu söyleniyor, kız kardeşi parmağında oynatıyormuş. Ama burada bambaşka biri; kendine güven buluyor, gövdesi genişliyor. Hatta biraz fazla: Sanki göğe doğru büyük bir ağırlığı gereksiz yere kaldırıyor gibi geliyor bazı hareketleri; bu da biraz komik kaçıyor.

İşte, kutsal yemek anı. En saygın törenlere geldik. Ekmek ve şarap bir kez daha müminler arasında yaşamı canlandıracak, doğayla ve insanla birliklerini yeniden kuracak mıdır? Ama bu ne soğukluk! Ne kuruluk! Sevinç nerede? Ağzına kadar dolu kadehler ve kutsanmış büyük ekmekler nerede? Yalnızca rahip yiyip içiyor; iki temel türdeki, ekmek ve şarap halindeki yaşamın ilkelerini o tüketiyor. Sonra, siyahlar içindeki birkaç yaşlıya ve mistik kıza uzanan eli, sonsuzluğun yavan bir sembolünü tutuyor...

Kutsal yemek işte bu hali aldı: Mutlakla aramızdaki aracılar tarafından gerçekleştirilmek için topluluktan sökülüp alındı; hissedilir yaşamdan ve gerçek şenlikten sökülerek soyut, uzak ve sembolik oldu. Bambaşka bir düzleme taşındı; tinsel ve "içsel" bir düzlem bu sanki. Ama karamsar fikirlerle, gözleri yarı aralık, elleri sofuca kenetlenmiş, ağızlarının ve ruhlarının tatsızlığına kapanmış bir halde geri dönen bu kişiler için insanlık topluluğu nerede? Topluluk karikatürü! Derinlik mi? İçsellik mi? Hayır! İnsanlıktan yoksun kalmış, doğumdan ölüme dek kendi içlerine kapanmış bu insanların tek kavrayabileceği şey, hayali ve soyut olan.

Onlardan nefret ettiğim, çünkü onları hâlâ sevdiğim bir dönemi hatırlıyorum; cehennemde bir mevsimden fazlasını geçirmiş bir ergenlikten çıkış dönemi. Şeytansı intikam projelerimle birlikte, kiliselere ve rahiplerin yanına gitmeye devam ediyordum. En korkunç şiddet bile bana fazlasıyla yumuşak, fazla basit geliyordu. Arkadaşlarımın yetindiği kimi küçük dinsel hakaretler bana saçma geliyordu (Breton'un tuvaletindeki sifon zincirinin ucuna haç asarak Hıristiyanlığın kökünü kazıdığını sandığı dönemdi). Ben daha geniş – ve aynı ölçüde naif– girişimleri düşünüyordum. Canlandırılabilecek, dayanıklı kılınabilecek ve asimile edilemeyecek esaslı bir sapkınlık bulma ve bunu kiliseyi baltalayabilmek için üzerine salabilme umu-

duyla kilisenin tarihini inceliyordum. Jansenius mu? Fazla kuru, 17. yüzyılın tam bir küçük burjuvası. Augustinus'un sıkıcılığın gücü, Teoloji Derlemesi'ni fazlasıyla geride bırakır. Tek bir sapkınlık hoşuma gidiyordu. Kilisede Tin'in ne ölçüde noksan olduğunu herkes saptayabilir; şüpheli bir güvencin biçiminde ve mükemmel bir yaşayan diller profesörü olarak görünür. Dolayısıyla, tanrısal Üçlem'in diğer şahsiyetleri kadar canlı, onlar kadar mevcut bir Tin ibadeti bulma peşindeydim. Oğul'un cisimleşmesinin dünyanın selametine yeterli olmadığını gösterebilir (bariz şey) ve Tin'in sonraki gelişini, gelecekteki cisimleşmesini müjdelerdim. Tin'in peygamberi olarak vaazımın ateşini, ihmal edilmiş bir dogma adına bizzat kilisenin bağrına taşırdım. İnanmadığım –hilenin daniskası!– bu sapkınlığı yaymak bana hiçbir şeye –hiçbir "kurbana"– mal olmazdı! İntikamımı almak için, bu sapkınlığın şehidi olmak isterdim.

Bir sabah, uzaktan kolay ve hatta gülünç gelebilecek bir bilinçlenme çabasıyla, tüm şeytansı girişimimin *mistik temaları sürdürmenin* bir tarzından başka bir şey olmadığını anladım; projenin aşırı naifliğini bile dikkate almadan (kilise bunun benzerlerini görmüştü!), bu yola girerek, ben de sıradan bir harika çocuk, bir umutsuz olmuştum, son müminlerden biriydim! Ve bu şeytanlık da tamamen kiliseye özgü kalıyordu!

Bunun üzerine, bir süre Nietzsche'nin büyük hülyalarından birini benimsedim. Dionysos –canlı kozmos– doğar ve yeniden doğmak için ölür. Ezeli döngü, Büyük Yıl, şeylerin düzenli Geri Dönüşü, bunca bilgenin ve filozofun sezdiği şey, kuru ve soğuk bir teori değildir, öyle de kalamaz. Evren, Bütün, oluşan ve insanda bilince erişen bir tanrıdır; o bir Bütündür, ama dağılmış bir bütün, acı çeken ve neşeli uzuvlara parçalanmış bir bütün. Kozmik yolunun sıkıntıları arasında, insan bilincinin çektikleri arasında, onun ezeli hareketi, her döngü boyunca trajik felakete doğru, gezegenlerin ve güneşlerin ölümüne, devasa atomik soğumaya ya da kavrulmaya doğru ilerler. Tanrının kaderi gerçekleşir; ve tanrı –yaratıcı enerji– bitemeyeceğinden, tekrar doğar; yenden başlar. İlkbaharların ilkbaharı ve ezeli sevinç, Güneşin Yükselişi, dirilişlerin engin korteji, yaşamın yükselişi, ve de acı, geçmiş bütün biçimlerin ve bütün anların ölümsüz ölümü, kışlar ve yaş-

lılıklar, felaketler ve katliamlar, kozmik trajedinin içinde milyarlarca trajedi...

Madem ki ıstırap çeken Dionysos çarmıhtaki İsa'yla özdeşleşiyordu, madem ki sanatın ve dinin bütün sembolleri Dionysos'ta bir anlam bulmalıydı, ben, bütünsel bir şenlik, sonsuz ve sonlu, tanrısal ve insani, neşeli ve acılı Doğanın trajik oluşumunu kutlayan mutlak yoğunlukta, dramatik şiiri, gücü hiç görülmedik düzeyde bir ayin ve trajedi hayal ediyordum! Zerdüşt yalnızca peygamberdi, insanın mutlağa sunusu ve kurbanı olan Üstinsan Şenliğinin habercisiydi!

Mistiklerden, sözde büyüklüğün, silinmenin, insan fedakârlığının zevkinden kurtulmak pek güçtür... Kendini en sert, en acımasız inceleyen kişi, kendi yabancılaşmasının sapkın yabancılaşma ve zevkinin gizli bir kökcüğünü bulur daima!...

Bu notları bitirirken, böyle bir kaosa diyalektik yöntemin getirdiklerini kısaca özetlemek istiyorum:

a) *Fikirlerdeki düzeni ve aklı* tesis etmeyi sağlar.

Marksist yöntemle birlikte, her eğitimli ve gerçekten "modern" insan, köylerimizin ve şehirlerimizin, kiliselerimizin ve sanat eserlerimizin temsil ettiği bu sinir bozucu ve henüz çözülememiş anlaşılmaz sözleri yakında açık seçik ve yüksek sesle okuyabilecektir.

b) Marksist yöntem "toplumsal gizem"in ve tarihin "gizlerini", karanlık yanlarını anlamayı sağlar.

Böylece Katoliklik tarihsel hakikati içinde bir doktrin olarak değil "hareket" olarak görülür; hiçbir şey yaratmayan ama içindeki hiçbir şeyin kaybolmadığı, en eski, en inatçı mitlerin belli bir başatlığının olduğu, insanlığın büyük çoğunluğu tarafından çeşitli nedenle kabul edilen ya da kabul edilebilir kalan çok geniş, çok asimile edici bir hareket (tarımsal mitler).

Bu "hareketin" mistifiye etme yeteneği, bu olguyla, kendine katı bir dogmatizm görünümü vermeyi bilmesiyle ölçülür. Oysa, tam tersidir (kurnaz bir çocuk gibi, kımıldamıyorum diye bağırırken kımıldar!). Ve çalıp çırpmalarını bu kisve altında gerçekleştirir. Ve "Katolik dogmatizmi"ni özgür düşünce ve bağımsız bireysellik adına eleştiren herkes su katılmamış alıktır.

Bu hareket, insanın zayıflığını ve güçsüzlüğünü toplayarak bunları "kapitalize eder." Peki, evrenselliği nereden gelmektedir? Vaktiyle edinmiş olduğu ve doktriner "kesinlik" kisvesi altında üst üste binerek ve birbirini üst-belirleyerek onun içinde varlığını sürdüren mitleri ve ibadet törenlerini her toplumsal oluşuma sunmasından.

İsa'nın ölümünden günümüze dek işlemeye asla ara vermemiş olan bu şekilsiz bağdaştırmacılığa, toplumsal ve *politik* organizma olarak dayanak görevi gören elbette kilisedir.

c) İnsan sorunu, manevi ya da maddi, mistik ya da estetik, dışsal ya da mahrem yeni gösterişler icat ederek çözümlenemez.

Bu yönde gidildiğinde (aşağı yukarı bizim bütün edebiyatçı ve filozoflarımızın yoludur) "yabancılaşma" yönünde gidilir.

Kilise bütün insani (yani "gayri insani") yabancılaşmayı elinde toplamıştır.

Onun gücü *gündelik yaşama nüfuz etmesinden* gelir. Hem insanın dışında bir törensellik, resmi bir gösterişlilik, ulus-dışı bir devlet, soyut bir teori yarattı; hem de aşırı incelik ve kesinlikle işleyen psikolojik ve ahlaki bir teknik.

Dolaysız yaşamın ne kadar küçük olursa olsun her ediminde din mevcut olabilir: Bir ibadet töreninin "içselleşmiş" biçiminde ya da dinleyen, anlayan, öğüt veren, paylayan ya da "bağışlayan" din adamının dışsal biçiminde.

Din ve geçmiş ahlaklar (ki özünde daima dinidirler), gündelik bir yaşamın içinde (kendilerine göre) *ne yapılması gerektiğini söylerler*; düşüncenin, bilginin, sanatın, devletin yaşamı daha geniş, daha "yüksek" ve daha gösterişli olduğu ölçüde terk edilmiş, belirsiz, aşağılanmış gözüken bir gündelik hayattır bu.

Gündelik hayat hâlâ yerde sürünürken, "yüksek" anlar stratosferin derinliklerinde yükselip uzaklaşırlar. Din, insanların güçsüzlüklerinden "kar topları" yapar. Bu kütle çok büyüktür. Din, yaşamın sonsuz ayrıntısı içindedir; *olumsuz yanını yoğunlaştırdığı* bu gündelik hayatı bilir, zaafını kışkırtır, olumlu tözünü emer. Gündelik hayatın her olayı karşısında, doğum ya da ölüm gibi heyecan verici ve kaygılandırıcı anlarda din gelir; teskin eder, teselli eder ve özellikle

bir tutum, bir davranış getirir. Doğum ve ölüm karşısında ne yapılması gerektiğini söyler (ona göre yapılması gerekeni; ama şu ana dek başka kimse de konuşmadı). Bir tören hazırlar; ne yapılacağı ya da ne söyleneceği bilinmediği zaman ortaya çıkan bu kaygıdan, geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki bahtsızlıkların sanki bir amacı varmış gibi vicdan azaplarına ve kaygılara eşlik eden rahatsızlıktan insanları kurtarır. Herkese bir şey yaptığı izlenimi verir. Bir cenaze törenindeki ritüel hareketler, uygunsuz sözler, ayrılırken "Tanrı'ya emanet etme, veda etme", bir dilek, tanrı rızası için yapılan bir kabul ya da teşekkür ifadesi, gündelik hayatın bu tutumları bize hâlâ büyüden ya da dinden gelmektedir; bunlar gerçek ya da potansiyel dinden gelmektedir.

Dinin gücünün nihai sırrı da burada yatmaktadır.

Dinin bizi aldattığı yanılsama (bu boş ve her zaman ihanet edilen ortaklık, etkinlik vaadi) her gündelik eylemle yeniden doğar. Tıpkı başka bir düzlemde iktisadi fetişizmin, toplumsal yapıyı bilmeyen bir kişinin metal ya da kâğıt parayı kullandığı ve meta halini almış insan emeğinin ürününü satın aldığı her seferinde yeniden doğması gibi.

d) Marksizmin ortaya attığı sorun bütün kapsamı içinde kendini gösterir.

Marksizmin "dünyayı" (yorumlamak değil) değiştirmek istediği artık bilinmektedir. Yine de bu "dünya" kelimesini iyi anlamak gerekir. Yalnızca üretimi yaygınlaştırmak, yeni ekim alanları açmak, tarımı sanayileştirmek, dev fabrikalar inşa etmek, devleti değiştirmek ve sonra da "soğuk canavarların en soğuğu"nun işini bitirmek değildir amaçlanan. Bunlar araçtır.

Amaç nedir? Yaşamın en ince ayrıntısına kadar, gündelik hayatına kadar dönüştürülmesidir. Dünya insanın geleceğidir, çünkü insan kendi "dünya"sının yaratıcısıdır. Ve sorun yalnızca insan fikrini değiştirmek, *bütünsel* insan fikrini –doğa ve bilinç, içgüdü ve berraklık, şeyler ve insanın ürünleri üzerinde güç– kültürün zirvesine yerleştirmek değildir. Sorun, yalnızca bilgilerin diyalektik birliğine erişmek, her bilimin sonuçlarını düzenli ve rasyonel ansiklopedik bir bütün halinde bir araya getirmek değildir. Yalnızca yeni insan tipini oluşturmak ya da insanlar arasında yeni genel ilişkiler saptamak değildir.

Bunlar henüz yalnızca araçtır. Amaç, hedef, düşüncenin, insanın gücünün, bu güce katılımın ve bu gücün bilincinin, yaşamın mütevazı ayrıntısı içine müdahale etmesidir.

Araçlardan daha ihtiraslı, daha güç, daha uzak olan hedef yaşamı değiştirmektir; gündelik hayatı berrak bir bilinçle yeniden yaratmaktır. Dinin hedefinin, özünün tam tersi.

Gündelik hayatın eleştirisi, onu olumsuz ve olumlu ikili veçhesini ortaya koyarak, yaşam sorununu belirtmeye ve çözmeye katkıda bulunacaktır.

İnsan kültürü ve bilinci tarihin bütün kazanımlarına ve bütün geçmiş anlara *entegre olur*. Buna karşılık, din insanın tüm güçsüzlüklerini *biriktirir*. Bir yaşam eleştirisi getirir; getirdiği eleştiri, gerici ve yıkıcı bir eleştirinin ta kendisidir. Yeni insanın bilinci ve dünyanın yeni bilinci olan Marksizm etkin, yaşamı oluşturan bir eleştiri getirir. Bunu yalnızca Marksizm yapar!

# VI

# Olasılıklar

Gündelik hayat, daima yeni bir dünyayı aydınlatan güneşin altında kımıltısız, sıkıntı ve monotonluk içinde, aynı hareketleri tekrarlayarak sonsuza dek kalacak mıdır?

İnsanlıktan umudunu kesmiş ve köylülerin, annelerin, ailelerin bu "sonsuz hareketleri"ne ikiyüzlüce ağlayıp sızlayanlardan birçoğu buna inanmaktadır.

Gündelik hayat değişmez değildir; değerini yitirebilir, dolayısıyla değişir. Gerçek derin insani değişimler, sadece bu cevhere nüfuz edebilenlerdir.

Değer yitimini ayrıcalıklı ve basit bir örnek olan kırsal yaşam üzerinden göstermek oldukça kolaydır; çünkü "başka bir yaşam"ın, topluluk yaşamının izleri burada fazlasıyla ve başka yerlerde olduğundan daha hissedilir bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Bu incelemenin devamında, sanayi şehirlerinde, "modern" denen gündelik faaliyette gündelik hayatın değer yitimini inceleyeceğiz.

Ama burada incelemeyi karmaşıklaştıran başka bir öğe var. En uç sonuçlarına kadar itilen bir değer yitimiyle birlikte, daha hissedilir biçimde ve başka yerde olduğundan daha dolaysız biçimde *olasılıklar* belirir.

İnsan yaşamı değer yitirirken gelişim gösterebilir. Şu ana dek hep şu ikili hareketi izlemiştir: Bir yanda ve bir anlamda değer yitirme, diğer anlamda ilerleme.

Yaşam "iyileşti"; öte yandan bilmem hangi teolojik ya da metafizik inayetin teşvik ettiği insan soyunun, barbarlıktan uygarlığa götüren önceden çizilmiş bir yola gayet nizami sürüler halinde sakin adımlarla çıktığını inatla ileri süren iyimserleri de tümüyle haksız kabul edemeyiz. Onlar tamamen haksız değiller; İlerleme yandaşlarının iyimserli-

ğine karşı koyan "dekadans" teorisi de metafizik ve fazlasıyla kuşku vericidir; genel olarak, soyut "dekadans" fikri, belirgin, güncel ama anlık bir dekadansı gizler: burjuvazininkini.

Bununla birlikte, iyimser "İlerleme" fikrinde esneklik, diyalektik kavrayış yoktur. İnsan oluşumunun farklı yanlarını kavrayamaz. İlerleme *şu ana dek*, gerilemenin bazı öğelerini içerdi, kapsadı. Kendiliğinden, nesnel, doğal bir süreç gibi olan bu "ilerleme" bir Akıl tarafından yönetilmedi. Düşünce bunu geç anladı; ve yalnızca şimdi etkin Akıl bu ilerlemeye aktif olarak nüfuz etmeye, yasalarını anlamaya ve onu olumsuz karşılığı olmayan rasyonel bir ilerlemeye dönüştürmeye çalışıyor.

İnsan yaşamı ilerledi: Maddi ilerleme, "ahlaki" ilerleme. Ama bunlar bu hakikatin yalnızca bir tarafı. Yaşamın yoksunlaşması, yabancılaşması da diğer tarafı.

Sürekli ve eksiksiz ilerlemenin naif teorisyenlerine karşı, özellikle antik topluluktan ve insanın büyüyen yabancılaşmasından bu yana gündelik hayatın değer yitimini göstermek gerekiyor. Şimdiki zamanı küçümseyenlere karşı, "güzel eski zamanlar" teorisyenlerine karşı, kırsal yaşam ve Robinson yaşamı yandaşlarına karşı, bilgi ve bilinç olarak, doğa üzerindeki güç olarak gerçekleşen ilerlemeyi de aynı kesinlikle göstermek gerekiyor. Özellikle insanın karşısında açılan *olasılıkların* kapsamını, büyüklüğünü göstermek gerekiyor; ve bunlar öylesine gerçekten mümkün, öylesine yakın, (*politik* engeller bir kez parçalandığında) rasyonel olarak öyle gerçekleşebilirdir ki, olasılığın bu yakınlığı, ünlü "modern kaygı"nın, hâlâ mevcut haliyle "varoluş" karşısındaki kaygının (çetin ve korkunç biçimde bilinçsiz) *anlamlarından biri* olarak görülebilir!

Çok basit, çok bayağı olgular iktisadi ve teknik "ilerlemenin" nasıl işlediğini gösterir.

Pazarı genişletmeyi ve rakip bir firmayı batırmayı önüne hedef koyan dünya çapındaki bir firma, birkaç yıl önce, Çin köylülerine bedava gaz lambası dağıtmaya girişti. Daha az "cömert" ya da daha az uyanık olan rakipleri aynı lambaları satıyordu. Şimdi, milyonlarca yoksul Çinlinin evinde yapay ışık (büyük ilerleme) çamurlu toprağı ve pislik içindeki yatak yorganı aydınlatmaktadır; lamba satın alama-

yan köylüler hâlâ gaz satın alabiliyorsa tabii... Kapitalizmin getirdiği "ilerleme", tıpkı onun "cömertliği" gibi, bir amacın aracıdır: Kâr.

Örnekleri bu kadar uzakta aramaya gerek yok. Fransa'da, Pirenelerde, barajların ve ultra-modern güçlü santrallerin birkaç adım ötesinde, çok sayıda küçük köyün, içlerindeki köylülerin neredeyse Çinliler kadar "ilkel" bir yaşam sürdüğü binlerce evin elektrikli aydınlanması yoktur. Ayrıca, aşağı yukarı her yerde, köylerde de şehirlerde de elektrik ışığı kulübelerin sıvası boyası dökük alçılarını ya da viranelerin kasvetli duvarlarını aydınlatmaktadır. (Hatta Paris'te bile modern aydınlatmanın olmadığı ev ve konutlar mevcuttur.)

Aynı ölçüde önemli yüzlerce başka örnek arasından seçilmiş, edebi önemi olmayan, sıradan bu olgular, "ilerleme"nin şimdiye dek mevcut toplumsal gerçekliklere nüfuz ettiğini, onları kapitalist verimliliğin katı zorunluluklarına uygun olarak mümkün olduğunca az değiştirdiğini göstermektedir. İnsanların, yaşamları değişmeden "vermeleri" önemlidir. Kapitalizm, önceden mevcut konturlara ve biçime mümkün olduğunca saygı gösterir. Deyim yerindeyse, istemeye istemeye bir değişiklik getirir. Çelişik "üretim tarzı" olan ve çelişkilerinin ardından can çekişen kapitalizmin eleştirisi, ürettiği servetin ve "ilerleme"nin dağıtıcısı olan kapitalizmin eleştirisiyle güçlenir.

Böylece, gözlerimizin önünde hep duran bu bayağı ve genellikle fark edilmeyen olgu gelecekte, çağımızın, dekadan burjuvazi çağının karakteristik ve skandal yaratıcı bir özelliği olarak kabul edilecektir: *Yaşamın olasılıklar karşısında gecikmesi*, geri kalması. İnanılmaz gecikme – şu ana dek sürekli artan ve çağdaş fizikçiyle "ortalama" insanın bilgisi arasındaki açılan farka ya da Marksist sosyolog ile burjuva politikacının bilgisi arasındaki uzaklığa denk düşen mesafe...

Bu tezat bir kez saptandığında boğuculaşır, körleşir; her yerde buna rastlanır; şaşırtır, her yandan parçalar.

Şehirlerimizden birindeki "ortalama" bir evi şatafatlı ve gülünç bir sarayla ya da büyük burjuvazinin genellikle pek gülünç şu konutlarından biriyle değil, "modern" bir sanayi tesisiyle, örneğin bir elektrik santralıyla karşılaştırın. Santralde, titiz teknik, aydınlık, göz kamaştırıcı temizlik; kesin konturlu aygıtlarda toplanmış düzenli bir güç. Bu makineler belirgin hareketsizlik içinde birikmiş güç bakımından öyle-

sine şaşırtıcıdırlar ki, birçok yazar kutsallık duygusunu, bunca "güçlü" ve hareketsiz fetiş karşısındaki korkuyu onlarla diriltmeye girişmiştir. Buna karşılık, ötede, "ortalama" namuslu insanların gündelik yaşamının geçtiği şu evde, çapsızlık, düzensizlik; toz içindeki köşe bucak; iddialı ve gülünç mobilyalar, elden düşme küçük burjuva eşyalar; saçma gereksizle gerekli olanın eksikliği ve gerekli olana tapınma yan yana; karanlık odalar; pencereden silkelenen toz bezleri, süpürgeler, halılar...

Peki ya gübrelerin kapının önünde kokuştuğu işçi konutlarına ve köylü evlerine ne demeli!

Tekniğin ve düşüncenin fethettiği güç, yaşamın dışında, üzerinde, uzağında kalır. Soru sorulanlar arasında, bu sıradan olguları bilenler, nedenini ve sonuçlarını arayanlar pek azdır.

Küçük dükkânlarıyla, bir mezarlıktaki mezar dizisi kadar kasvetli dizi dizi pencereleriyle herhangi bir sokağı, güç ve kibir sergileyen herhangi bir anıtla karşılaştırın...

> "Bu ülkede, nesnelerin havası ile güç sembolleri arasında belirgin, yaygaracı bir tezat var.
> Bu küçük şehirde, savaşı, yaşamın trajik duygusunu, erk istencini düşündürten hiçbir şey yok.
> Burjuvazinin, yapıları süslemeye hizmet eden ağır, kemikli evlerinin arasında esen hafif rüzgâr kederli bir ıhlamur kokusuna bulanmış. Yandaki kanalda binlerce kurbağanın yorulmak bilmez vıraklamaları işitiliyor. Yoldan rahipler, küçük kızlar, mahkûmlar, süs köpekleri geçiyor. Yeşil ve altın sarısı çiğ resimlerle süslü bir çan kulesinde çanlar çalıyor. Bir yerlerde bir hata olmalı.
> Hatayı bir köşe başında buluyorum; bilmem hangi zafer için dikilmiş bilmem hangi anıt: bir çelik ve taş yığını, yırtıcı kartallar ve keskin kılıçlar, gergin kaslar ve inatçı yüzler..."[1]

Savaşın hemen sonrasındaki Almanya Pierre Courtade'a böyle göründü. Ama bu hata özellikle Almanlara mahsus değildir. Evrenseldir. Birkaç insanın erk istenci haline gelmiş insan gücü hakkındaki hatadır. Yaşamın dışına konmuş, devlet tahakkümü *-yabancılaşmış-* düzlemine taşınmış gücün hatasıdır. (Ayrıcalıklılarınkine varana dek) "özel" yaşamın çetin ya da gülünç durumu ile dışsal biçimlerde ve tezahürler-

de saçma bir şekilde "kamusallaşan" bu güç arasındaki tezat yalnızca Almanya'da patlak vermiyor. Devletin prestijini ve Efendilerin gücünü –keza şenlikleri, seremonileri, sahte bir büyüklüğün törenlerini– ve de tek anlamı "erk istenci"ni söylemek, ifade etmek ve ortaya sermek olan mistik fikirleri, gösterişli teorileri, "resmi" soyutlamaları *büyülü bir şekilde* kendinde toplayan bu anıtlar, teknik bakımdan şaşırtıcı fabrikalarla ("özel" mülkiyet!) uyum içinde. Erk istenci mi? Bu, topluluktan (ki o da parçalanmış, "özel" bireylere ayrışmıştır) çalınma, insanlar üzerindeki güç halini almış, nesneler üzerindeki güç olmak yerine kaba bir şekilde insanların üzerine yükseltilmiş gerçek güçtür. Bu durumda, özellikle, insanları her gerçek bilinçten "yoksun / özel" şeylere, iktisadi ve politik aygıtlara dönüştürmeye çalışır. Zaafı ve aşağılanmış haliyle varlık sürdüren yaşamın dışında, bu canavarca urlarıyla ifade bulur; bunlar karşısındaki her hayranlık, doğum halindeki bir kurban törenidir, aynı zamanda bir budalalık ve zevksizliktir.

Güç ve servet, her büyüklüğü, her gösterişi temellendirir. Güzellik bunlara dayanır. Bu nedenle, bütün tarihe ve geçmiş yüzyılların bütün eserlerine, bunlarda yalnızca tahakküm sanatını ve tehdidini görerek itiraz eden asi, anarşizan kişi haksızdır. Onların yabancılaşmış biçimlerinde belli olan büyüklüğü fark etmez. Asi, yalnızca kendi "özel" bilincinin sonuna kadar gider ve bunu bütün insanlığın karşısına çıkartır, ezenlerle ezilen kitleyi birbirine karıştırır; oysa ki ezilenler de geçmiş eserlerin ve tarihin temeli ve anlamıdırlar. Şatolar, saraylar, kaleler, surlar, kendi tarzlarında, bunları inşa etmiş olan ve bunlar karşısında kendini inşa etmiş olan halkın büyüklüğünü ve kuvvetini ifade ederler. Bu gerçek büyüklük, Efendilerin yanıltıcı büyüklüğünde belli olur ve bu eserlere kalıcı bir "güzellik" verir. Yalnızca burjuvazi kendi yapımlarına çok belirgin, çok yoksul, gerçeklikten çok yoksun bir anlam vermiştir: Soyut zenginlik kaba tahakküm; ve bu nedenle kusursuz çirkinliği ve bayağılığı başarmıştır. Geçmişi küçümseyen, aşağı yukarı her zaman şimdiki zamanı ve olasılığı da küçümseyerek, sanatın bu diyalektiğini, eserlerin ve tarihin bu ikili karakterini anlamaz. Bunu hissetmez bile. Yine burjuva dönemin ürünü olan anarşizan, "özel" bilincin içine kapanmış bireyci, burjuva aptallığına ve baskısına karşı durarak, insan gücünü ve bu gücün temeli olan topluluğu anlayamaz. Bu toplu-

luğun köyden ulusa uzanan tarihsel biçimlerini kavrayamaz. O bir insan atomudur ("atom" kelimesinin nihai ve tek başına bırakılabilir bir gerçekliği belirttiği bilimsel olarak eskimiş anlamda), bundan başka bir şey olmayı da istemez. Yabancılaşmanın sonuna dek gider ve burjuvazinin oyununa gelir. Çekirdek halindeki ya da bilinçli bu anarşizm çok yaygındır. Belli bir isyan, yaşamın belli bir eleştirisi, *tek olasılık olarak* bu yaşamın kabulünü içerir ve buna yol açar. Bu tutumun doğrudan sonucu, *insan olasılığının* kavranmasını engellemesidir.

Şehirlerimiz bir kitap olarak okunabilir (karşılaştırma tam doğru değildir; kitap imler, şehirler ve köyler ise onların imledikleri "şeydir"). Şehirler bize giderek genişleyen ama aynı zamanda tahakkümcülerin giderek gasp ettikleri insan olasılıklarının ve gücünün tarihini gösterir; ki bu, sonunda bütün olarak yaşamın ve topluluğun üzerinde kurulan burjuva tahakkümüne varır.

Köyler, özellikle ilkel topluluğun parçalanmasını, cılız teknik ilerlemeyi, antik yaşamdan genelde sanılandan çok daha yavaş farklılaşan bir insan yaşamının değer yitimini belirtirler. Şehirler, topluluğun neredeyse eksiksiz çözülmesini, "genel çıkarı" temsil ettiğini iddia eme cüretini de gösteren bir burjuvazinin eylemi ve yaşam tarzıyla toplumun "özel" bireyler halinde atomlaşmasını belirtir.

Ama aynı zamanda, Jules Romains'in dediği gibi, yüzeysel renklilikleri ya da sözde modern mitlerin orada bulunması deşifre edilme nedenleri olmayan şehirlerimiz başka bir şeyi daha gösterir: Fabrikalarda ve işçi mahallelerinde topluluğun yeniden doğuşu, yeniden şekillenmesi. Burada, başka bir gündelik yaşam tarzı, başka ihtiyaçlar, başka gereklilikler, toplumun ve yaşamın kapitalist yapısının dayattığı gündelik yaşam tarzlarıyla çatışmaya girer; bireyler ve gruplar arasında bir dayanışma, fiili bir ittifak oluşma eğilimindedir. Bu çatışma nasıl tezahür eder? Her zaman dövüşülen, her zaman yeniden doğan bu dayanışma nasıl ifade edilir? Somut olarak nasıl ifade bulur? *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin olumlu yanı olarak ortaya koyması ve tarif etmesi gereken şey tam da budur.

Sanayi sitelerini ve işçi mahallelerini anlayabilecek olanlar, Akademi'nin edebiyatçıları, şık semtlerin insanları, yeni renklilikten rahatsız olan ve dolayısıyla sefaletin betimleyici mizacı kışkırttığı "po-

pülistler" değildir. "Katı gerçek bedenleri, ruhları, milyonlarca erkeğin ve kadının günlerini ve gecelerini zehirlerken, yüce kaygıları keyiflerince hayal edenler, deliliklerle, uçurumlarla ve diğer kaçışlarla eğlenenler" (Morhange), yani yanlış hayaller peşinde koşanlar da değildir. Bu gerçekliğin ender geçerli ifadeleri arasında 1930 yılında Norbert Guterman ile Pierre Morhange'ın tercüme ettiği *Amerikan İşçi Şiirleri*'ni hatırlayalım. İpek dokuma tezgâhındaki Martin Russak'ı dinleyelim:

Böyle doğdum ben, ne tuhaf,
Binlerce dilli şehirde doğdum,
Annemin kollarında gittim ipek şehrine;
Orada köksüz ve mutsuz kaldım...
Ey Patterson, şehrim benim,
Patterson, senin kilise okların, bacaların,
Hepsi göğe saplanıyor...
Adalet heykelin mahkemenin kubbesi üzerinde
dumanlı havanın içinde kör ve aptal,
Taştan kırık kılıcı elinde.

Garret kayalıklarına geldiğimde
Öğle azığım elimde
Görürüm orada seni, tepeye uzanmış
O zaman kendim için ve senin için ağlarım
Beddua okuyamazsam eğer sana...

Ama Miriam Allen bu bedduaya içli kavga sözleri ekliyordu:

Bir kuşun şakıdığını işittiğinizde,
Sacco ile Vanzetti'yi hatırlayın;
Bir yaban çiçeği gördüğünüzde,
Sacco ile Vanzetti'yi hatırlayın...

Ralph Cheyney de umut sözleri ekliyordu:

Senin tombul ellerinde,
milyonlarca beyaz, siyah ve sarı işçi bebeğinin ellerinde
yatıyor dünyanın geleceği.
Aç minik ağzını ve haykır!...
Eğreltiotu yaprakları gibi uzanmış küçük parmakların
Çekiç, mızrak, kürek kullanacak kadar sert olmalı,

tomurcuk gibi pembe küçük parmaklarını sık,
ve em, güçlü em ki güçlü olsunlar,
ve günü geldiğinde, senin doğduğun
bu yaşlı dünyayı parçalasınlar!

*İşçi Şiirleri*'nin yayımlanmasından bu yana Amerikalı romancıların eserleri bize Amerikan görkeminin çelişkilerini ve gerçek büyüklüğünün içerdiği sefaleti ve köleliği gösterdi.

Bizim edebiyatımız akademik, soyut, psikolojik, *gündelik hayatın dışında* kalırken (öyle ki en zeki eleştirmen ve romancılarımız Faulkner'de ya da dos Passos'ta ancak birkaç teknik bulguya rastladılar!), Amerikalı yazarlar bizim henüz başlamadığımız şeyi tamamlıyorlardı: "Modern" denen yaşamın davası, çelişik yanlarının analizi, sefalet ve zenginlik, zayıflık ve güç, körlük ve bilinçlilik, bireysellik ve kitlesellik...

Tuhaf durum. Genel krize henüz girmiş bir kapitalizmin ve güçlü bir emperyalizmin ülkesi olan bu Amerika'da yazarlar en yakınlarındaki şeye –gündelik hayat– gözlerini açmayı ve burada şiddeti ve özgünlüğü bizi şaşırtan temalar keşfetmeyi başardılar. İktisadi krizin çoktan politik kriz halini aldığı, toplumsal yapının ve kültürün krizi olduğu, yaşamın krizi olduğu Fransa'da (Fransa halkı eskisi gibi yaşayamıyor, yaşamak istemiyor, birçoğu her vesileyle geriye dönmeye çalışıyor...), yazarlar eserlerinin temalarını ve içeriğini *uzakta*, gerçekdışında, gerçeküstünde, soyutlamada, saf teknik virtüözlükte aramaya gidiyorlar.

Çevrelerindeki şeye bilinçli olarak bakmak yerine, gözleri uzaklarda kayboluyor (her genç şairin "kendinden geçmiş", "yitik" ve kelimelerle bile olsa sarhoş yaşaması gerektiği zımnen kabul edilmiş değil mi?). Ülkemizde, bizim mücadele geleneğimizle, Steinbeck'in *Bitmeyen Kavga*'sıyla karşılaştırılabilecek tek bir kitap bile yok.

Semptom olarak kabul edilen Fransız edebiyatının bu durumu ne anlama gelmektedir? Bir dekadans kanıtı mı, yoksa yaratma güçsüzlüğü müdür? Yoksa, eski bir kültüre sahip bir halkta, bizim halkımızda, gündelik hayatın, Amerikalı yazarların fark ettiği, bilincine vardığı kendiliğindenliğini, şiddetini, dramatik ve hissedilir tarafını yitirdiğini mi kabul etmek gerekir?

Güçsüzlük mü? Kısmen temeli olan bir tez. Amerikan eserleri ile onlardan esinlenen Fransızca kitaplar arasındaki karşılaştırma oldukça anlamlıdır. Sartre'ın *Özgürlük Yolları* tartışmasız bir edebi yeteneği ve özellikle oldukça dikkat çekici bir *imalat* becerisini ortaya koymaktadır; içerik biçimi belirlememiştir; fazla entelektüalist, fazla soyut Fransız yazar, öncelikle tekniği yakalamak istedi; reçeteden, yöntemden yola çıktı, hatta bütün bir metafiziği de yardımına çağırdı. Faulkner nasıl canlı bir ilgiyle okunuyor, gündelikliğin –acımasızlık, cinsellik, şaşkınlık, kaygı, vb.– altında şekilsiz kaynaşmanın hareketlendiği bu binlerce tutkuyu uyandırıyorsa, Fransız yazar da soğuk, kuru, (somut olma iradesi ve bilinciyle not edilmiş) sahte somutlukta ayrıntılarla aşırı yüklü, tutkusuz, yaşama ilgisiz, gençlikten ve olgunluktan yoksun ve yalnızca sıkıcıdır.

Evet, belli bir güçsüzlük. Özellikle dirimsellik yokluğu, soyut bir bakış, varlıklara, onların dramatik ve şiddetli yaşamına dolaysız ve doğrudan ilgi eksikliği. Çünkü, geleneklerimizin nispi yumuşaklığına rağmen, Fransa'da halktan insanlar, işçiler ve köylüler, dramdan, kendiliğindenlikten, tutkudan, temel şiddetten ya da insanlıktan yoksun görünmüyorlar. Hayır, ama biz bunları görmeyi ve anlamayı bilmiyoruz. Bizim neredeyse tüm edebiyatımıza kendi üslubunu dayatan şey, küçük burjuvazinin ve orta sınıfların donuk, çerçevesi donmuş yaşamıdır. Sınıf ayrımları, Amerika'da olduğundan daha belirgin olsa da, yazarların halkın yaşamına bakmasını ve buna bakmayı bilmesini engelliyor. Küçük burjuvazinin belirgin çerçevelerini ve sahte özgürlüğünü uzun süre boyunca ezeli bir Aklın ifadesi ve kanıtı olarak görmedik mi? Ve bu çerçeveler tehdit altında olduğunda, küçük burjuvazinin kaygısı herkeste metafizik boyutlar kazanmıyor mu? Yalnızca birkaç yazar (Gide, Valéry, Larbaud, Cocteau) bizim edebiyatımıza başka bir öğe getirdi: Rahatlık, küstah ve özgür hal, kinizm, sosyetik nezaket, eğitimli büyük burjuvaların ince zevki. Ama –Gide'in oldukça gülünç iddialarına rağmen– dünyaya hiçbir yeni bakış yok.

Büyük burjuva bireyciliği iyice güçten düşer ve bu durum hem entelektüelde hem de yazarda görülür. "İnsan kumu"nun her tanesi, (psikolojik mikroskopla bakılırsa) diğerlerine korkunç biçimde benzemesine rağmen, kendinin özgün ve hatta biricik olduğuna son de-

rece inanır! *Bireycilik, bireyin kişisizliğine varır.* "Özel" bilincin ve iç çelişkisinin diyalektik sonucudur bu: İnsanlıktan ayrılmış insan varlığı. Harfiyen ifade etmesi en kolay olan şey, bu bireyselliğin, ifadeye direnen içeriği olmayan, soyut "psikoloji"sidir. Biraz dilbilgisi bilmek yeter. Bundan da yoksun kalınmaz! Ama bütün bu sır vermelerin ve bütün bu tanımların üslubu, ne yazık ki *kişisizliğin,* dolayısıyla sıkıntının üslubudur. Marksist diyalektikçi, bütün modern Fransız edebiyatını bireyselliği ifade etmekle değil, tersine, yalnızca sahte bireyselliği, *bireysellik görünümünü,* soyutlamayı ifade etmekle suçlar. Genç bir yazar "kaygı"yı bir anekdota dahil ettiği için tasviri ya da anlatısı, doğrudan, görünür, hissedilir, içli şekilde daha da bireyleşmiş ve çeşitlenerek Faulkner'in kişi ve romanlarının görünümünü almış değildir!

Görmek için, bakmak yetmez. Yaşama bakan insanlar –saf tanıklar, seyirciler– ender değildir; ve bu bizim edebiyatımızın en tuhaf deneyimlerinden biridir: Profesyonel seyirciler, yargıçlığa eğilimli olanlar ve önceden saptanmış tanıklar, seyrettikleri gündelik hayatın zengin içeriğini başkalarından daha az hissedip sahiplenirler. Katılmaktan muaf tutan bir şey yoktur!

En az eksik olan da içeriktir. Bir örnek; ahlakla politikanın karışımı Fransa'da çok çeşitli insanları gruplayan bir tür yarattı: Soylu baba türü, ayin eşyası bakıcısı türü, korkudan ve vicdansızlıktan terleyen ikiyüzlü türü, vs. Ortak özellikler: Arzu edildiğinde yürek büyüklüğünün ya da vicdan büyüklüğünün engin ciddiyeti, tam fiyatına (yüksek mevkide görev, nüfuz, hatta para olarak) bedelinin ödenmesine çalışılan belli bir fedakârlık, dolaysız gerçeklerin çok sınırlı belli bir duyusuyla birleşmiş moral ideal ve özellikle aşırı bir alınganlık (ideale her saldırı onlara kişisel bir hakarettir!). Söz konusu türün buluşma noktaları ve toplumsal yaşam alanı: Adını anmaya gerek olmayan bazı politik partiler.

Çağımızda çok karakteristik olan bu insan türü henüz edebiyatta kendini göstermedi. Yine de bu ne renklilik, ne komiklik! (Politik idealizmden vazgeçen herhangi bir yaşlı beygirin gayet ılımlı bir eleştiriyi paylayarak dile getirmesini işitmek gerek: "Vay halinize genç adam, yaşlı bir cumhuriyetçiye hakaret ediyorsunuz!" der ve kendine acır bir havada göğsünü yumruklar; kutsallığa hakaret karşısında ürkmüş,

uzun çilesinin henüz ona layık görmediği yüksek mevkiler ve yerler için üzüntü duymaktadır...)

Bu sessizlik neden? Tanıklarımızın ve yargıçlarımızın –yazarlarımızın– büyük bölümünün idealizm ikiyüzlüleri arasından seçilmesinden olmasın?

Gide'e karşı söylenebilecek her şeye ve söylemekten kaçınılmamış olan şeylere rağmen, Gide'in kinizminin bu döneme edebi olarak hakim olmasını sağlayan da bu değil midir?

Soyut kültür, eğitimli insan ile gündelik hayat arasında neredeyse geçirimsiz (tamamen geçirimsiz olsaydı durum kolaylaşırdı) bir siper yerleştirir.

Ona yalnızca kelimeler ve fikirler sağlamakla kalmaz, yaşamının ve bilincinin "anlamını" kendisinin dışında, dünyayla gerçek ilişkilerinin dışında aramaya iten bir tutum da sağlar.

"Yoksunluğun / özelleşmenin" asıl tabiatı ve "özel" bilincin "kamusal" bilinçle ilişkisi toplumsal gruplara göre değişir. "Eğitimli" insanda (geleneksel olarak "kültür" diye adlandırılan şeyi edinmiş olanda) bu ilişki tuhaf bir tersine dönme yaşar. "Onun" düşüncesi, "onun" kültürü, onun için, ondaki en mahrem şeyin parçasıdır. Onları çalışma odasının sessizliğine, "içsel yaşam"ının daha da çölümsü sessizliğine taşır. Düşüncenin insani olduğunu ve "özel" olmadığını unutma eğilimindedir. Özellikle onun "özel" yaşamını oluşturan aile ilişkilerini, dostluk, çıkar ilişkilerini kolayca "toplumsal yaşam" diye adlandıracaktır. Bilincin bu tersine dönmesi mutlak bir hata oluşturmaz, çünkü mutlak hata yoktur. Birey, tarihsel oluşumu sırasında, insan düşüncesini "üstlenmek" zorundadır. Kartezyen "Cogito"nun anlamlarından biri de budur. Bireycilik, parçalı işbölümü ve sınıflara toplumsal bölünme çerçevesinde, bu zorunlu edim –insan düşüncesini "üstlenmek"– bilincin tersine dönmesiyle ifade bulur; bu (nispi) hatanın sonuçları ciddidir. "Kültürlü" insan "kendi" düşüncesinin toplumsal temelini unutur. Dolayısıyla, kendisine sağlanmış olan kelimelerde ve fikirlerde davranışının ve durumunun sırrını arayacağı kesin anda "kendi içine döndüğünü" sanır. Kendini aradığını ve kendine eriştiğini sandığı anda (yabancılaşma yönünde) kendinin dışına gider. Sonuç olarak, pratik ve gündelik yaşamını, *gerçek* ilişkilerini kendisinin dışında gö-

rür. Bilincinin yapısı, "kendi" yaşamının bütün gerçek bilincini ortadan kaldırma eğilimi içindedir. Yapı hatası, bireysel yaşamın içinde belirgin "psikolojik" hatalarla, (şu ana kadarki bütün bilincin doğal ve kaçınılmaz gecikmesini şiddetlendiren) bilincin geri kalmasıyla ifade bulur. Herhangi bir psikanalize başvurmadan, bireyci yapı içinde "eğitimli" her bilincin bu hatası, beslenmiş olmasa da hoşgörü gösterilmiş, psikanaliz alanında kısmen "a-sosyal" olan bazı hafif nevrozları açıklamayı sağlar.

*Hareketi içinde* (gerçekliği ve tamamlanmamış olasılıkları) yaşamın bilincine varmak için, öncelikle, kültürden bir şey yitirmeden, bu kültürün sınırlandırıcı, kısıtlı, hatalı biçimini parçalamak gerekir.

Entelektüeller, "eğitimli" insanlar, gündelik hayatın bayağılıktan başka bir şey sunamayacağına baştan (neden?) ikna olmuşlardır. Bu sav, metafizik olmayan tüm yaşamı bayağılığa ve sahici-olmamaya fırlatıp atan "varoluşsal" denen felsefede de önemli bir rol oynar.

Gündelik hayatın incelenmesi, gizli insanların, iç yaşamlı, gizemli insanların sıradan bir gündelik hayatları olduğunu açıkça gösterir.

Örneğin "esrarengiz" genç kız ya da kadın pek az hareket eder, pek az gerçekliği vardır; onlar kadın gizeminin içine sığınırlar ve başka yerde bulamadıkları prestiji ve tahakküm imkânını orada bulurlar. Kelimenin tam anlamıyla, "giz kategorisi"ni yaratan Kierkegaard örneği de çok anlamlıdır (ve "esrarengiz" kadın mitiyle ilişkisiz değildir).

*Görünür gizem gerçek bir bayağılık içinde kendini gösterdiğinden* ve *görünür bayağılık görünüşte istisnailik içinde kendini gösterdiğinden*, gündelik bayağılık miti yok olur.

Faulkner'in ve özellikle Kafka'nın eserini bu anlamda yorumlamak mümkün olur. Ama daha patetik bir soru sorulur: Şehir yaşamı, halkın yaşamı, sanayi sitelerindeki yaşam. Bu yaşam kendi özünü nerede, nasıl ve hangi deneyimler içinde ortaya koyar?

Almanya'daki toplama kampları üzerine ilk belgeler geldiğinde sert bir dehşeti gösterdiler: İnsan yakma kazanları, deli bakışlı canlı cenazeler, kemiklikler, devasa ceset yığınları. Röportajlar, fotoğraflar, sonra da filmler, bütün "nesnel" –ama toplama kampı dünyasının dışındaki– tanıklıklar bu ilk izlenimi güçlendirdi: Bizim deneyimimizin dışındaki, Batı uygarlığının ve bütün uygarlıkların dışındaki canavarlıklar ortadaydı.

O zamandan beri, hayatta kalanlar geri döndüler. İçlerinden bazıları gördüklerini ve hissettiklerini anlatmaya çabaladı. Zihinleri en berrak olanlar anılarını biraraya getirmekte, bir ipucu bulmakta, deneyimlerine belli bir birlik vermekte hissettikleri aşırı güçlüğü fark ettiler. Fiziksel tükeniş anılarını azalttı; ıstıraplar duyarlılıklarını köreltti; dehşete alıştıkça, dehşet onlar için sıradanlaştı. Ama yalnızca bu değil. Bu tanıklıkların en ilginçlerinden yavaş yavaş bir görüş gün ışığına çıktı; toplama kamplarının dehşeti "nesnel" belgeler tarafından tüketilmedi; bu dehşet şimdi kimsenin itiraz etmeye cesaret edemediği kazanılmış bir olgudur; ama bir "anlamı" vardır. Bilinçli tanıklar soruyu sormaktadır: "Neden?" Tatmin edici bir cevap bulamamaktadırlar. Toplama kampları yok etme kampları mıydı? Ama mahkûmları kitlesel olarak kurşuna dizmek daha basitti. Çalışma kampları mıydı? Ama iş verimliliği gülünç düzeydeydi... Öyle ki bu biricik "deneyim, bu savaşın en tuhaf, en devasa deneyimi (çünkü 20-25 milyon kişi kamplara sürülmüştü) henüz anlamını açığa çıkarmış gözükmemektedir.

"Neden?" sorusu daha deneyim sırasında, toplama kampı dünyasının ortasında da soruluyordu. *"Almanların vahşetini niteleyen şey, saçmanın belli bir sistematikleştirilmesidir, insanı çılgına döndüren belli bir tekniktir..."*[2] Saçmanın dünyası! Nisan 1945'te, yetenekli bir gazeteci çarpıcı bir bakış sunuyordu.

> "Bu hep böyleydi. Hiçbir şey hiçbir şeye denk düşmüyordu. Hitler sadizminin çehrelerinden biri, şeylerin anlamlarını ortadan kaldırmak, kurbanlarını afallatıcı bir dünyada yaşatmaktır... Bu bakış açısından, toplama kampına yolculuk bir başyapıttır: Bir gün süren sonsuz çağrı, asla peşlerinden gelmeyecek valizlerin titizlikle toplanması, SS'lerin şaşırtıcı nezaketinin hududa yaklaştıkça vahşi bir kabalığa dönüşmesi... Yiyecek dağıtımı, ama içecek verilmemesi. Sıkı sıkıya giyinmelerinin istenmesi ama Neubourg'da soyundurulmaları, bazı vagonlarda tamamen çıplak bırakılmaları, bazılarında değil..."[3]

Sonra, kampa (Buchenwald) varıldığında, soğuktan donmuş, susuzluktan bitap düşmüş bu çıplak insanlar çok sıcak geniş bir salona

alındılar. Çoğu yeniden umutlandı. İşte, elektrikli saç kesme makinelerinin salkım salkım asılı olduğu başka bir salondaydılar; beyaz önlüklü operatörler tarafından tıraş edildiler, sonra duşlara gönderildiler. Gerçek bir canlanma: Sıcak duşlar, temiz havlular. Sonra, aniden sopalar. Sonra güldürüldüler, önlenemez biçimde; delice kahkahalarla güldürüldüler:

> "Bir tezgâhın arkasında bulunan adamlar bize gömlek, pantolon, bere dağıtıyordu. Bütün Avrupa'dan toplanmış türde giysiler. Gerçek bir matraklık... Kazak pantolonları, Çeklerin işlemeli gömlekleri, tüylü şapkalar... Hepsi de çok küçük, çok büyük, buruşuk, kirli, genişlemişti. Birbirimizi gördüğümüzde gülmeye, tekrar tekrar gülmeye başladık; engelleyemiyorduk..."[4]

Sonra, bu temiz, dezenfekte olmuş, duş yapmış insanlar, kurtların kaynağı, üst üste konmuş kerevetlerin üzerinde gölgelerin hareket ettiği iğrenç barakalara götürüldüler. Eziyet başlıyor.

Yakın dönemde çıkmış bir kitapta Pelagia Lewinska, o zamana kadarki *ahlaki* düşünme tarzından nasıl koptuğunu açıklar:

> "Biz vardığımızda, mahkûmlar çıplak bir salona tıkılmıştı... Genç bir kadın doğurmaya başlıyor. Yanındaki herkes telaşa kapılır, kadın yere yatırılır, doktor bir kadın –o da kampa getirilenlerdendir– bakımını yapmaya çalışır... Ama beklenen sedye getirilmez; herkes şaşırır, yine de bu gecikmeye 'diğer dünya' açıklamaları getirilmeye devam edilir: kısıtlı personel, örgütlenme eksikliği... Yine de birinin aklına bu soruyu daha eski bir mahkûma sorma fikri gelir. Gelen cevap herkesi şaşırtır: 'Bunun bir önemi yok ki!...'"

Ve, yazara göre, dikkatler şu korkunç soruya odaklanıyordu: "Auschwitz kampı neydi?"

Pelagia Lewinska soruyu sormaya devam ediyor: "Auschwitz kampı neydi?"

Kaba, nesnel olgular tüm anlamlarını kendi içlerinde taşımazlar. Tanıklar bunu hisseder. Onların anlatıları, geriye, akıl durgunluğuna, "nesnel" belgelerden kaçan şeyi yakalamak için duyarlılığı ve belleği

öldüren sefalete geri dönme çabasının işaretini taşır. David Rousset,[5] toplama kampı evreni olarak adlandırdığı şeyi tanımlamaya çabalar.

> "Kamplar Übü esinlidir. Buchenwald büyük bir mizahın, trajik bir soytarılığın işareti altında yaşar..." Toplama kampı evreni "bir başka dünyadır, insan düşüncesinin bocaladığı ve sonunda kendini yitirdiği canavarca bir evrendir; Kafka tarzında bir kâbus evrenidir; burada her şey amansız, katı, makul bir düşünceye göre düzenlenmiş gibidir; ama hangi düşünce? Çünkü buradaki her şeyin doğası bozulmuştur, insanlıkdışıdır, delice ve çılgındır..."

Hissedilir saçma ile meçhul ama yine de katı olan ve bütünü yöneten akıl arasındaki bu tezat Bayan Lewinska tarafından da açıklanmıştır:

> "Kamp örgütlenmesinde yönlendirici olan fikir gayet olgunlaşmış, bilinçli bir fikirdi... İnsanlık onurumuzun yenilmesi, aşağılanmak, içimizdeki bütün insanlık izini silmek, bize dehşet ve kendimizden tiksinti esinlemek isteniyordu... Hedef buydu, fikir buydu... Başlangıçta ihmal gibi gelen şey, aslında sapkınlıktı. Bir düzensizlik izlenimi veren şey önceden tasarlanmıştı, cahillik gibi gelen şey aşırı kurnazlıktı. Alman kesinliğinin tüm mahareti, Hitlerciliğin tüm mutlak kabalığı bir toplama kampının örgütlenmesine dahil edilmişti..."

David Rousset de şöyle yazmaktadır:

*"Geceleyin insanlar beşer beşer toplanıyorlar. Her yer kar altında. Ana kapının ışıldakları, barbar ve güçlü boynuzlar gibi fırtınada böğürüyor. 45 bin mahkûm büyük meydana çıkıyor. Hiç şaşmadan, her gece. Yaşayanlar, hastalar ve ölüler. Sövgüler dudakları kemiriyor ve ana kapının tanrıları önünde susuyor. İronik ve soytarı orkestra afallamış bir halkın ağır tempolu marşını ritimliyor. Ayrı bir dünya bu. Kamplardaki bu yoğun yaşamın kendi yasaları ve varlık nedenleri var. Bu toplama kampı halkı kendine özgü olan Paris'teki, Toulouse'daki, New-York'taki ya da Tiflis'teki bir insanın yaşamıyla pek az ortak yanı olan gerekçelerle karşılaşıyor. Ama bu toplama kampı evreninin var olması, sıradan insanların dünyasının anlamı için önemsiz değil."*

Çok kayda değer bir sav. Ama yazar, göründüğü kadarıyla, hissettiği ilişkiyi tanımlamakta oldukça güçlük çekiyor. Kamplar kesinlikle

apayrı bir dünya olmuşsa, "kampların derinliği" kesinlikle biricik bir deneyim sunmuşsa, insan evreninin anlamına dair neyi ortaya koyabilirler? Rousset bir ilişki hissetmektedir ama bunu keşfedemez, çünkü belki biraz edebi ve idealleşmiş ayrı "dünya" mefhumuna bağlıdır (öyle gözükmektedir)!

Saçma ile akıl bir aradadır; ayrıntıdaki, görünümdeki saçmalık, bütündeki aklı maskeler ve ortaya serer. Bu akıl katıdır, acımasızdır, gayri insanidir. *Bilimsel barbarlıktır* bu!... "Neden" bir işkencedir, alışkanlık gelip aklı öldürene kadar devam eder (çünkü sorular soran ve saçmalık duygusu veren yine akıldır!).

Ama "toplama kampı evreni"nde doruğa ulaşan bu izlenimler, biz Parisli ya da Toulouselulaların, New Yorklu ya da Tiflislilerin bilmediği bir şey midir? Bunlar tam da en sabit temelde, gündelik hayatın temellerinde bulunmuyor mu?

Bilincimiz her işlediği an "neden"in işkencesini biliriz. Bu, şiirin ve metafiziğin sürdürdüğü çocukluğun "normal" halidir (şairlerimizin çocukluğa ne kadar başvurduklarını biliyoruz!)

Bilinç berraklığıyla, çevremizdeki –en "modern" şehirlerimizdeki– toplumsal gizemi hissediyoruz. Neden bu? Neden şu? Alışkanlık, aşinalık merakları köreltiyor ve yatışma değil, rahatlatıcı bir ilgisizlik getiriyor. Yine de, devasa, saçma ve yine de korkunç biçimde akılcı bir gücün bizi alıp götürdüğünü defalarca hissetmedik mi? Bir fabrikada, idari bürolarda, bir mahkemede, kışlada, kısacası büyük bir şehirde, zalim bir mekanizma işler. İnsan Aklı gayri insani, uzak, ürkütücü bir akıl olarak belirir: Bilimsel barbarlık. Kendi içimizde, Aklın adını andıkları için Akla bağlı kaldıklarını düşünen ve kolay bir tanrıça gibi ona yakararak onu düşünen alıklardan biri değilsek eğer, Akıl, yalnızca saçmalık duygusunu kışkırtmak ve genellikle cevapsız olan soruyu –"Neden?"– sormak için ortaya çıkar. Belirgin bir insani akıl irrasyonel bir gerçekliği kapsar; ama daha derinde, belirgin bir saçmalık gayri insani bir Aklı örter. Nerede olur bu? Bizim etrafımızda; yalnızca köylerimizde değil "modern" şehirlerimizde de.

"Toplama kampı dünyası"nın tanıklarının hepsi (ya da hemen hemen hepsi) Kafka'nın tuhaf dünyasını hatırlıyor. Bizi aydınlatan referans. Kafka'nın "dünyası" olağandışı değildir, böyle olmak iste-

mez, bir dünya olmak istemez; –yazara göre– titizlikle tarif edilmiş ve özünden kavranmış gündelik hayattır. "Şato"yu nasıl yorumlarız? Şatonun hakim olduğu köydeki bu gizli, kötü, titiz, tedirgin edici, K...'nın yazgısına hükmeden iktidar bürokrasinin iktidarı mıdır? Aklın iktidarı mıdır? Tanrı'nın inayetinin ya da takdiri ilahinin iktidarı mıdır? Bu yorumlar toplumsal gizemden teolojik gizeme ne kadar kolaylıkla geçildiğini gösterir! Bunlardan biri olmasının pek önemi yoktur. İşin özü, "modern" insanın gündelik hayatının, modern şehirlerde, sanayi sitelerinde (ve özellikle Şato'daki K... gibi sıradan, mutsuz insanın, emekçinin yaşamının) çözümsüz çelişkilerin ve aynı ölçüde gayri insani olan bölünmez biçimde birleşmiş saçma ile Aklın bu çetin çelişkisinin *trajik bakımdan* hakimiyeti altında olduğudur.

Modern insanın *gündelik* evrenini anlamak için, ahlakın yanılsamalarını ve tamamlanmış bir uygun Aklın ve bireyselliğin (gerçek ile bilinç arasında derin bir siper oluşturan) yanılsamalarını terk etmek gerekmiyor mu? Bayan Lewinska kendi yanılsamalarını terk etmiş, ama başka bir yanılsamaya da, bir "başka dünya" yanılsamasına düşmemiş gözüküyor:

> "Almanların kamp yaşamının örgütlenmesine modern insan bilimini dahil edişlerindeki maharete hayranım. Yalnızca insanları öldüren bir maddi koşullar sistemi uygulamakla kalmadılar, dahası insan ruhunun düzenini bozmak için, insan varlığını ahlaken çökertmek için psikolojik bilimi de titizlikle kullandılar... Auschwitz'deki mahkûmlar kimlerdi? Her milletten, her inançtan, her toplumsal sınıftan, suça eğilimli her kategoriden değersiz insanlar topluluğu. Bir avuç siyasi mahkûmun yanında, sokaktan, kafelerden, trenlerden, karaborsadan, zevk ve eğlence yerlerinden toplanmış insanlar da vardı...
> "Bu mahkûm kitlesi rastgele bir araya getirilmiş bir yığın mıydı? Auschwitz'te hiçbir şey tesadüfi değildi. Almanlar kampta hiçbir topluluğun oluşmamasına önem gösteriyorlardı... Kaba bencilliğin, kurnazlığın, fiziksel olarak zayıf varlıklar karşısındaki her türlü ilgi eksikliğinin insanın dayanışma duygusunu bastırdığı bir cangılı bilinçli olarak yaratıyorlardı..."

İşte, muhtemelen, toplama kampının gerçeğe uygun, deneyimi özetleyen görünümü:

> "III. Reich'ın yoğunlaşmış toplumsal imgesini temsil eden bu cangılda insani edep, nezaket, gülünç bir zaaf halini alırken, hayatta kalmak için hayvani mücadele, Almanya'yı yönetenleri emsal alan bir kamp "seçkini" yaratacaktı. Gelişkin bir toplumsal duyuya sahip insanlar, belli bir kültürel ya da ideolojik düzeydeki insanlar, kör ve ilkel bir hayvanlık tarafından ezilerek öldürülecekler ve böylece, Hitlerci dile zayıflık ve aşağılık adlarını katan cömertliklerinin, incelikli ruhlarının bedelini ödemiş olacaklardı...
> "Küçük bir devlette olduğu gibi, Hitlerci halk, efendiler ve devlet teorisine, asla tesadüfi olmayan bir şekilde dayanan toplumsal bir örgütlenme yaratıldı.
> "Tabanda, çetin işlerde çalışan kölelerin büyük, monoton kitlesi. Tepede yöneticiler sınıfı: Mutlak erk sahibi, kitlenin yaşam ve ölüm hakkını elinde bulunduran memur mahkûmlar; iyi beslenen, iyi yerlerde yatıp kalkan, hatta sevişme hakkına bile sahip olanlar (SS'ler ve mahkûmlar)."

Ve işte Auschwitz, *kapitalist şehir:*

> "Kampın maddi koşuları iyileşirse bundan yararlananlar üst tabakalar oluyordu: Bütün servete, kölelerin ganimetlerine sahip olanlar. Kadın işçiler ve tarım emekçileri aynı barakalarda yatmaya, çetin koşullarda çalışmaya, dövülmeye ve ölmeye devam ediyorlardı."[5]

Toplama kamplarının başka anlamlarının olması, Hitler sadizmini tatmin etmesi, milyonlarca potansiyel rehine toplaması, vb. mümkündür. Ama egemen, temel anlam şu olmalıdır: Faşizm, kapitalizmin uç örneğidir ve toplama kampı da aşırı ve doruk biçimidir, modern sitenin, sanayi şehrinin sınır örneğidir.

Bizim şehirlerimiz ile toplama kampı arasında çok sayıda ara halka olabilir: Maden işçilerinin mahallesi, işçiler için geçici köy barakaları, sömürgelerden gelen emekçilerin köyleri... İlişki az değildir!

*Bizim* gündelik hayatımızın, en bayağı gündelik hayatın özü, en karanlık trajiğin deneyiminde –istisnai görünümde, saçmanın doru-

ğunda, insan ile henüz gayri insani olan bir Akıl arasındaki en patetik çatışmada– ortaya çıkar. Etraflarına bakmayı bilmeyenler bunu anlayacak mıdır? Toplama kamplarının vahşi ışığı altında şehirleri ve "modern" yaşamı anlayabilecekler midir? Ve insanın ve Aklın *olasılıklarının* hangi canavarca gerçekliklere dönüştüğünü anlayabilecekler midir?...

Şimdiye dek insanın olasılıkları yalnızca pintice dağıtıldı; oysa ki "kitleler" –insan topluluğu– çalışarak bunlara temel oluyorlar.

(Diyalektik) akıl eksikliğinden kaynaklanan bir imgelem eksikliğiyle, ("kitleler" arasındaki...) insanların çoğu, şeylerin mevcut hallerinden derinden farklı olamayacağı kanısındalar. Her zaman, aynı yerde, aynı küçük dükkânın –ya da benzer bir dükkânın–, aynı evin, aynı tarlanın bulunacağına kolaya inanıyorlar.

Olasılık kimi zaman yazarların imgelemini kışkırtmıştır. Hayal etmişlerdir; "öngörmüşlerdir." Peki, neyi hayal etmişlerdir? Masalsı saraylar, binalar, haz şehirleri, kozmik gezintiler. Gündelik hayat, modern tekniğin ve bilimin imkân tanıdığı düzeye yavaş yavaş erişse; servet ve güç artık topluluğun dışında toplanmasa; canavarca urlar, sanat için sanat, düşünce için düşünce, insanlar üzerinde güç için güç yok olsa, bu gündelik hayatın ne hal alacağını hayal etmeye kaçı kalkıştı?

Ama eğer biz de "öngörmek" ve bir gelecek imgesi oluşturmak istersek, şu an olduğumuz hale bakarak tasarlanmış olan gelecekteki insana yalnızca daha büyük miktarda aygıt ve mekanik imkân sunmak gibi çocuksu bir hatadan kaçınmamız gerekir.

*Niteliksel* değişimleri, yaşam kalitesindeki dönüşümleri de hissetmemiz ve öncelikle *insan varlığının kendisi karşısındaki başka bir tutumu* hissetmemiz gerekir (bu çok daha güç ve karmaşıktır).

Bizim uygarlığımız, her gerçeklik gibi, eşitsiz, kesik kesik sıçramalarla, dolambaçlarla, kıvrımlarla, ani dönemeçlerle ilerledi.

İlk gelişim gösteren doğa bilimleriydi. Bilginin ve yaşamın bazı kesimleri çok çeşitli gerekçelerle geride kaldı. İnsan gerçekliğinin bilimleri (tıp, fizyoloji ve psikoloji –tarih– politik ekonomi ve uygulamaları, vb.) doğa bilimleri karşısında hâlâ geridedir. Pratik ve gündelik yaşama gelince –ki yine de temel kesim budur– öyle geri kalır ki, genellikle değişmemiş ya da yalnızca düşüş göstermiş gibi gelebilir.

Bilinç berraklığının ya da eylemin kimi ayrıcalıklı anlarında, giderek daha çok sayıda insan, bilime, doğa üzerindeki (teknik) güce, politik güce (örgütlenme, devlet, politik yaşam) katılabilmektedir. Bu kişiler, istisnai olarak, Bütünsel İnsan ölçeğinde, Olasılıklar ölçeğinde düşünmeye erişmektedirler. Ama bu kişiler için, ayrıcalıklı hareketlerin dışında, anlardan oluşan kütle inanılmaz biçimde aşağı bir düzeyde kalır. Olasılık ile gerçek arasındaki tezat, bu tarihsel ve toplumsal tezat, en yetenekli bireylerin "içine" aktarılır; orada, teori ile pratik arasında, düş ile gerçeklik arasında az çok bilinçli bir çatışma görülür; ve bu çatışma, çözülmemiş ya da çözümsüz gözüken bütün çelişkiler gibi, kaygı ve sıkıntı nedenidir.

İnsan kitlesine gelince, ancak her bireyin bütünsel sonucu ve anlamı pek göremediği, parçalı, monoton bir çalışmayla gerçeğe ve olasılığa katılır. Yeni topluluk biçimleri -eylemin, politikanın içinde- kabaca belirir; ama bizde, Fransa'da, bunlar, "militanlar"ın en ilerileri ve en bilinçlileri hariç, henüz sağlamlaşmış, hayatın içine girmiş değildir. Çoğunluk, çalışmalarında olduğu gibi "özel" yaşamlarında ve boş vakitlerinde de dar ya da yürürlükten kalkmış çerçevelerin esiri kalır. Kaygılı ya da hoşnutsuz olsalar bile, bu toplumsal çerçevelerden kopmak isteseler bile, olasılıkları pek fark edemezler. Yaratılmasına katkıda bulundukları güç ve görkemin ancak kırıntılarından ve gülünç parçalarından yararlanırlar. Ve bu, alışıldık ve maskeli olsa da, ideoloji dağlarıyla boğulmuş olsa da, hoşgörülemez bir çelişkidir.

Modern insan, politik konjonktürlere göre oluşup çözülen topluluk biçimleri bir yana bırakıldığında, kendisi karşısında kendini giderek daha fazla terk edilmiş, silahsız bırakılmış bulur ("modern insan" ifadesinden günümüz çocuğunu, günümüz ergenini de anlayabiliriz). Ahlakçılar bu durumu, ahlaktan başka bir şey söz konusu olsa bile, "ahlak krizi" olarak adlandırırlar. Doğadan bunca uzak bir yaşamda artık anlamı olmayan Antik bilgelikten yoksun kalmış modern insan, doğa (ve kendi doğası) üzerindeki güç üzerinde temellenen yeni bir bilgelik bulamadı. Kendini anlamasını, tutkularını yönlendirmesini, yaşamını yönetmesini sağlayacak, geçmiştekinden daha incelikli teknikleri kimse onun için oluşturmadı. Defalarca belirtildiği gibi: Bedenimizde ve "ruhumuzda" olup bitenden çok, atomlarda ya da yıl-

dızlarda olanları biliyoruz. Dolayısıyla gündelik hayat hâlâ Marksist teorisyenlerin "hakim olunamayan kesim" diye adlandırdıkları şeyin parçasıdır. "Özel yaşam" ifadesine en patetik nihai anlamını veren de budur. Modern insan yalnızca toplumsal gerçeklikten ve hakikatten "yoksun" olmakla kalmamış, kendisi üzerindeki erkinden de yoksun kalmıştır.

Demek ki, yaşamın örgütlenmesindeki ilerleme, yalnızca dışsal donanımdaki teknik bir ilerleme –daha fazla miktarda alet edevat– olmayacaktır.

Aynı zamanda niteliksel bir ilerleme de olacaktır: Birey, bir kurgu, burjuva demokrasilerinin bir miti, boş ve olumsuz bir biçim, insan kumunun her tanesinin hoş bir yanılsaması olmaktan çıkacaktır. "Özel" olmaktan çıkarak, hem daha toplumsal, daha insani, hem de daha bireysel olacaktır. İnsan gerçekliğinin ileriye doğru ilerleyişinin diyalektik bir sürece göre nasıl sürdüğünü gösterdik: Daha büyük *nesneleştirme* (insan varlığı daha fazla toplumsallaşarak, toplumsal, maddi ve insani bir nesneler dünyasında gerçekleşir) ve derinleşmiş *özneleşme* (daha gelişkin bilinç, bütün gerçeklik üzerinde gücün düşünümü ve bilinci).

Bu diyalektik ilerleme, insan bireyinin, ona (yalnızca bireyselliğin içi boş biçimini değil) içerik olarak kendi üzerinde etkin bir erk verecek son derece nazik ama etkin kimi tekniklerin nesnesi olacağını (kendini nesne olarak göreceğini) varsayar. Bizim pedagojimiz, bizim psikolojimiz gelecekteki bu tekniklerin belirsiz bir eskizidir yalnızca; bu teknikler sayesinde özne kendisi için nesne (dolayısıyla daha gerçek) olacaktır; biyolojik ve toplumsal nesne de özne olacaktır (bilinç, özgürlük, fiili erk).

Bizim doğmakta olan pedagojimiz ve psikolojimiz, henüz çok yetersiz ve (*çoktan* tamamlanmış, verili, biyolojik ya da toplumsal bir olgu olarak oluşmuş) birey mitinin bulaştığı bir şey olsa da, kendi doğamız üzerindeki bu erkin mümkün olduğunu bize kanıtlamaktadır. Burada da gerçeğin (kurgusal ve yanıltıcı değil, gerçek) olasılık üzerindeki geç kalmışlığı, çağımızın karakteristik bir özelliği olarak kendini gösterir.

Dolayısıyla, insanın insan karşısında yeni bir tutumu, yaşam ve kültür içinde *niteliksel* bir dönüşüm söz konusudur. Bu temel dönü-

şümün şimdiden *mümkün* olduğunu kanıtlayabiliriz. Bitmek bilmez sonuçlarını hissedemeyiz bile.

Yalnızca, "insan yabancılaşması" olarak adlandırdığımız bu devasa, şekilsiz, tamamen tutarsız ve karmaşık çizgi ve görünümdeki hareketin son bulacağını biliyoruz.

Yabancılaşma, vaktiyle yaşama, ilkel zayıflığı içinde, sevinç ve bilgelik veren her şeyi yaşamdan çekip aldı. Bilim, erk elde edildi; ama hangi fedakârlıklar pahasına? (öyle ki insan fedakârlığı fikri bile insanın ilerleme sürecinde "temel" önemdeydi!). Yoksun kalmış ve kendi dışına fırlatılmış olan insan, yine de kendisinden gelen ve yalnızca kendisi olan –kendinden ayrılmış ve karşıt– güçlere teslim edilmişti; hâlâ da öyledir. Bu yabancılaşma, *iktisadi* (işbölümü; "özel" mülkiyet; iktisadi fetişlerin oluşumu: para, meta, sermaye); *toplumsal* (sınıfların oluşumu); *politik* (devletin oluşumu) ve *ideolojiktir* (dinler, metafizik, ahlak). Aynı zamanda *felsefidir*: İlkel, basit, doğa düzeyindeki insan, özne ve nesne olarak, biçim ve içerik olarak, doğa ve erk olarak, gerçeklik ve olasılık olarak, hakikat ve yanılsama olarak, topluluk ve bireysellik olarak, beden ve bilinç ("ruh", "tin") olarak bölünmüştür. Felsefe, ideolojik yanılsamaları aracığıyla, insanın bu durumunu muğlak bir şekilde ifade etti: Parçalanma ve aşma, diyalektik süreç, adım adım ele geçirilen öznellik ve nesnellik. Felsefe ve spekülatif (metafizik) söz dağarı insan yabancılaşmasının parçası oldu. Ama insan ancak yabancılaşma vasıtasıyla gelişim gösterdi; hakikatin tarihi, yanılgıların tarihinden ayrılmaz. Öyle ki felsefe, insanın dışındaki metafizikten ayrıldığı ölçüde, topyekun mahkûm edilemez, ama "aşılır" ve günümüzde yabancılaşmayı ifşa eden, gayri insaniliği suçlayan olur. Sorunu tüm kapsamı içinde ortaya koymaya katkıda bulunur; *bütünsel insan sorununu bütünselliği içinde ortaya koyar,* (fiziksel, biyolojik, iktisadi, tarihsel...) bütün bilgilerimizi dikkate alır. İnsanın bütün sorununun (bütünsel insan sorununun), bu yaşamın yeni bir bilinciyle, bu yaşamın dönüşümüyle gündelik hayat düzeyinde ortaya konulup çözümlendiğini ileri sürer. Bu durumda, felsefe yeni bir bütün halinde gelişir: Bilgi teorisi, mantık ve yöntembilim, fikirlerin toplumsal eleştirisi, yaşamın eleştirisi. Artık eylemden ve yaşamdan kopuk, soyut, tefekküre dayalı, spekülatif felsefe değildir. Bununla

birlikte, yine de felsefedir: Bir "dünya görüşü"nün, *canlı bir bütünlüğün* araştırılması, keşfi. Felsefenin aşılması aynı zamanda felsefenin gelişimi, derinleşmesidir!

Ama ne felsefe ne de filozof bundan böyle kendi kendilerinden hoşnut olabilir; ufuklarını kapatıp eserlerini tamamlanmış olarak kabul edemezler.

Düşünce, en doğrusu bile olsa, henüz istisnai bir momenttir. Gündelik anlar kütlesi (başkalarında olduğu gibi "filozof"ta ve "bilgin"de de) bu aydınlatmalara, bu bütünsel bakışlara ancak dolaylı olarak katılır. Tamamen işe yaramaz, doruklardaki ya da bulutlardaki düşünceyi temsil eden bir metafor değildir. Bu metaforun sonsuz bir hakikati ifade etmediği artık kanıtlanmış gözüküyor. Geriye şu sorun kalır: Anlardan ve insanlardan oluşan "kitleler", bütünsel bakışa "katılabilir" mi?

Mistikler, metafizikçiler tüm yaşamın istisnai anlar etrafında döndüğünü kabul ediyordu. Onlara göre, yaşam bu anlarda ifade bulur ve yoğunlaşır. Bunlar şenliklerdir: Tinin ya da kalbin şenlikleri, kamusal ya da mahrem şenlikler. Mistik anlayışa vurmak ve onda ölümcül yaralar açmak için, şenliklerin özellikle bu anlamı, yaşamdan edindikleri bu erdemi yitirdiklerini ve tüm görkemlerini ona geri verdiklerini göstermek gerekti. Şenliğin ilkesi, günümüze dek, yaşamdan kopuşun ilkesi oldu. Komedinin giderek artan payını içerdi –dış ya da iç şenlik. Yaşamın yazgısı bu mu? Bizler, an ve insan kitleleri, bataklık düzlükler ya da pusta kaybolanlar, "devasa ve hayvani" kalabalıklar; bizler dorukları seyretmeye ve onlara hayran kalmaya mahkûm mu olacağız? Yoksa, onların seviyesine tesadüfen yükselip, sonra da en yüksekten en dibe düştüğümüzü mü hissedeceğiz?

Diyalektik materyalizm, eylemin üzerine dışardan baskı uygulayan her "yazgı"yı reddettiği gibi, bu yazgıyı da reddeder. Bunu reddeder ve inkârını kanıtlar. Tam bu noktada, bu bakış açısı altında, Marksizmin "özü" –temel yanlarından biri– budur.

Diyalektik yöntem kendi eleştirisini kendi çabalarına uygular. Erişmeye çabaladığı, önce düşüncenin belirli "momentlerinde" sunduğu dünya "görüşü" –bütünsel dünya anlayışı, *bütünsel insan* olasılığı– ancak bir "bakış" ve bir "anlayış" olmaya son verirse, yani dö-

nüştürmek için yaşamın içine nüfuz ederse anlamlıdır. Bu "felsefe" kendini ciddiye almadan ciddi olmak istemektedir.

Gerçekten insan olan insan, göz kamaştırıcı bir iki anın insanı, sarhoş insan, kendini kemiren insan olmayacaktır. Kahinlerin, dahilerin, kahramanların, kimi zaman şaşılacak önem ve etkinlikte kendi "momentleri" oldu, daha da olacaktır. Ama insan doğaya sahip olacak ve dünyayı, birbirini takip eden günler ve asırlar içinde "kendi kendine verdiği bir sevinç" haline getirecektir.

Gündelik hayatın eleştirisinin önceden çizilmiş programı şöyle belirginleşir:

a) "Modern" denen yaşamın bir yandan geçmişle, diğer yandan ve özellikle *olasılıkla* yöntemli bir karşılaşmasını içerecek; böylece, yaşamın kendi üzerine kapandığı ya da "dekadans" içine girdiği, olasılık karşısında gecikmenin olduğu, olasılık bakımından zengin yeni biçimlerin ortaya çıktığı noktaları ya da kesimleri belirleyecektir.

b) Bu açıdan incelenen insan gerçeği, bazı terimlerin karşıtlığı ve "kontrastı" olarak kendini gösterir: gündeliklik ve şenlikler; kitleler ve istisnai anlar; bayağılık ve görkem; ciddiyet ve oyun; gerçeklik ve düş, vb...

Gündelik hayatın eleştirisi, bu terimler arasındaki kesin ilişkilerin araştırılmasını içerir. İstisnai olan aracılığıyla bayağılığın eleştirisini, *ama aynı zamanda da* bayağı olanla istisnai olanın, "seçkin"le kitlenin, gerçek aracılığıyla şenliğin, düşün, sanatın, şiirin eleştirisini içerir.

c) Gündelik hayatın eleştirisi, aynı zamanda, fiili insan gerçeğinin, ahlak, psikoloji, felsefe, din, edebiyat gibi "ifadeleriyle" karşılaşmasını içerir.

Bu bakış açısıyla din, yaşamın doğrudan, dolaysız, olumsuz, yıkıcı, sürekli, ustalıklı –olduğu şey olmadığı görünümü verebilecek kadar ustalıklı– bir eleştirisinden başka bir şey değildir.

Felsefe, dışsal (metafizik) "hakikat" aracılığıyla yaşamın *dolaylı* bir eleştirisiydi. Geçmiş felsefeyi şimdi bu bakış açısından incelemek uygun olur ve "aktüel" felsefenin yapması gereken şey de budur. Felsefeyi yaşamın dolaylı eleştirisi olarak incelemek, (gündelik) yaşamı felsefenin doğrudan eleştirisi olarak düşünmektir.

d) Grupların ve bireylerin ilişkileri, gündelik hayata uzmanlaşmış bilimlerin kısmen kavrayamadığı bir şekilde müdahale eder. Bu bilimler, şaşılacak derecede karmaşık insan gerçekliğinin soyutlanmasından, temel bazı ilişki ve veçheleri çekip çıkarırlar. Böylece insan gerçekliğini ortadan kaldırmış mı olurlar? Öyle gözüküyor ki, insan gerçekliğinden tarihin, politik ekonominin, biyolojinin fiilen bildiği ilişkileri çekip çıkardıktan sonra, kötü tanımlanmış, şekilsiz bir tür devasa kitle kalır geride. Bilinen ilişkilerin ve yüksek (bilimsel, politik, estetik) faaliyetlerin ortaya çıktığı müphem zemin budur.

Gündelik hayatın incelenmesi, bu "insan malzemesi"ni kendi konusu yapar. Onu kendi içinde ve desteklediği farklılaşmış, yüksek biçimlerle ilişkisi içinde inceler. Böylece, bilincin "toplam içeriği"ni kavramaya katkıda bulunur; bütünün, bütünselliğin kavranmasına yönelik çabaya, bütünsel insanın gerçekleşmesine katkısı bu olacaktır.

İnsanseverlerin ve duygusal hümanistlerin (küçük burjuvalar), mütevazı tavırları "büyütme" yönündeki iç sızlatıcı teşebbüslerinin ve yaşamı sistematik olarak değersizleştiren sözde yüksek ironinin ötesinde, dekorun yalnızca arkasını ve trajedinin gülünç tarafını gören, gündelik hayatın eleştirisi –eleştirel ve olumlu– gerçek hümanizmanın, insanı tanıdığı için insana inanan hümanizmanın yolunu açmalıdır.

*Toulouse, Ağustos-Aralık 1945*

# NOTLAR

## 2. BASKIYA ÖNSÖZ

1 Bu kitap 1945 yılında yazıldı, 1947 yılında Éditions Grasset'nin "Les témoins" dizisinden yayımlandı. Metin, bu kitapta, yazarın günümüzde aşılmış kabul ettiği bazı bölümler de dahil olmak üzere, bütünüyle yeniden yayımlanmaktadır.

2 Lénine: Œuvres choisies, éditions en langues étrangère, Moskova, 1948, c. 1, s. 93, *Ce que sont les amis du peuple* [*Halkın Dostları Kimlerdir?*].

3 Lénine: *À propos de la dialectique, Matérialisme et Empiriocriticisme*'in *[Materyalizm ve Ampiriyokritisizm]* devamında yayımlanmıştır, Éditions Sociales, 1955, s. 280. Öncekinden biraz farklı çeviri. SBKP'nin 20. Kongresi'nden bu yana alıntılarla alay etmek Marksistler arasında modadır: "Bir düşünceden diğerine götüren en kısa yol." Bu modayı başlatanlar özellikle Stalin'den alıntı yapmadan tek bir satır yazmayanlar ya da tek bir laf etmeyenlerdir. Şimdi ise cehaletlerini ve düşüncelerinin boşluğunu başka bir biçimde örtmektedirler.

4 *Pour comprendre la pensée de Marx*'ta [Marx'ın Düşüncesini Anlamak İçin] (Bordas, 1947) savunulan tez. Marx'ın gençlik eserlerinin çeşitli yorumlarının Gurvitch, Merleau-Ponty, Sartre tarafından ortaya konduğu da bilinmektedir. Yakın tarihli önemli eserler, özellikle Pierre Bigo'nun (*Marxisme et humanisme*, 1953, PUF) ve Jean-Yves Calvez'in (*La Pensée de Karl marx*, 1956, Le Seuil) sorunu çok daha net ortaya koymaya katkıda bulunmaktadır.

5 *Kapital*'in önsözünde ve Lenin'in *Halkın Dostları Kimlerdir*'inde ortaya konmuştur. Henri Chambre'ın (*Le Marxisme en Union Soviétique*, Le Seuil, 1955, bkz. s. 48, 505 vb.) muhtemelen ihmal ettiği budur.

6 Savaştan önce A. Kojève'in etrafında toplanan grupta Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jean Hippolyte, Peder Fessard gibi isimler bulunuyordu.

7 Emmanuel Mounier ile Georges Gurvitch'in onaylarını hatırlamamak haksızlık olur.

8 Bkz. Örneğin Jacques Soustelle'in *Azteklerin gündelik hayatı* üzerine eseri.

9 Bkz. Levi-Strauss, "Diogène caché", *Les Temps modernes*, no 110, s. 1203. Levi-Strauss bu yönde fazla ileri gitmiyor mu? Aşırı entelektüalist tutumunu düzeltmiş olmuyor mu?

10 *L'Express*, 5 Mart 1955. İmzasız.

11 Ermilov, *Dramaturgie de Tchekhov*, Moskova, 1948 (Çehov tiyatrosunun Fransızca baskısında aktarılmıştır, Elsa Triolet'nin tercümesi, s. 17).

12 "Ev İşleri Sanatları Salonu"nun olağanüstü başarısından ayırt edemeyiz.

13 Bkz. örneğin Chombart de Lauwe'un, Andrée Michel'in, Lucien Brams'ın incelemeleri – konut krizi, iktisadi olayların, toplumsal olguların, çeşitli "krizler"in bütününden ayrılamaz.

14 Gündelik hayatın kötüleşmesi ile yoksullaşmayı birbirinden ayırmak gerekir. Bunlar birbirine bağlı ama farklı olgulardır ve biri diğeri olmadan belli bir noktaya kadar gidebilir.

15 Chaplin üzerine yakın dönemde çıkmış eserlerde Jean Duvignaud'nun ayrıntılı ve eleştirel incelemesi, Mayıs 1954, *Critique*'te, "Chaplin Miti" adı altında. Ama Duvignaud Charlie Chaplin'in mağlup, trajik, "zavallı tip" yanı üzerinde fazlasıyla durur. Bu konuda, birkaç yıldan beri, özgünlük kanıtı olarak kabul edilen tuhaf bir yenilgi mitolojisi gelişiyor. Bu, bir gündelik hayat olgusu olan hayal kırıklığının, önemli bir ideolojik eklemeyle birlikte (özgünlük kanıtı) oluşturulmuş (etik) biçimidir. Biz bu hayal kırıklığını, içeriğini ve anlamını incelemeliyiz. Böyle bir mitoloji, hiç arzu etmeyenleri Stalinistleri kılar. Çünkü Stalin tarih karşısında bu şekilde doğrulanacak ve ancak böyle görülecektir: Mağlup. Diğer yandan, yeni bir iyimserlik kurmak ve hümanizmayı yenilemek için, yalansız ve şiddetsiz en azından bir zafer, çamura ve kana bulanmamış bir zafer göstermek gerektiği kesindir...

16 *Ters imge* teorisi, Edgard Morin'in sinema analizinin temeline koyduğu büyülü *ikiz* teorisinden oldukça farklıdır (bkz. *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, Éditions de Minuit, 1956, özellikle s. 31 vb...). Gönül postasında kadınların gündelik hayatının, özlemlerinin, güncel toplumdaki derin ihtiyaçlarının *ters-imgesini* buluruz. Fakat, Hemingway'in *İhtiyar Adam ve Deniz*'i gibi bir kitap da bireysel ve "özel" gündelik hayat çabasının, yanılsamalarının, yenilgilerinin ters bir imgesini kapsamaktadır. Bunları, denizin ışığı, engin ufuk gibi özellikle sahip olmadıkları şeyden yola çıkarak, derin dramları içinde sunmaktadır.

17 Genellikle, "gerçekçi" yazarlar, senarist ya da yaratıcılar ters yöndeki işlemi gerçekleştirirler. *Olağanüstünü olağandan* çıkarmak yerine, olağanı olduğu gibi alırlar (diğerleri gibi birinin ortalama eylemleri, diğerleri gibi bir günün ortalama olayları) ve bunları "ortaya çıkartarak", büyüterek, *çok* ilginç olduklarını ilan ederek ilginç kılmaya beceriksizce çabalarlar. Oysa ki proleter, köylü ya da küçük-burjuva yaşamının tekdüzeliğini sahte renklerle alacalı bulacalı kılmaktır tek yaptıkları. Brecht'in dediği gibi, bu "gerçekçiler" inatla yağmurun yukardan aşağı yağdığını tekrarlayıp dururlar.

18 Bkz. Geneviève Serreau, *Brecht*, Éditions de l'Arche, Collection "Les Grands dramaturges", 1955, s. 134.

19 Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inin "Sahip Olmak, Yapmak ve Var Olmak" bölümü, spekülatif tarzda sürdürülen ve özellikle 578. sayfada ortaya atılan sorunu çözmeye yönelik dolaylı bir gündelik hayat eleştirisidir: *"Bilinçte, var olma bilinci olmayan hiçbir şey yoktur... Seçilmemiş hiçbir şey bana gelmez."* Sorunu bu şekilde ortaya koymak somut yabancılaşmayı temelden gözardı eder. Bkz. s. 608-609, Sartre'ın yabancılaşmanın (yine de...) bu şekilde istendiğini göstermek istediğinde karşılaştığı güçlükler.

20 Sınırları (görünüşte) iyi tanımlanmış "ben", tarihsel bir olgudur. 18. yüzyılda ortaya çıkar (elbette daha önce tohumları, önsezileri vardır...). Birey, tek başına kalırken ilişkilerin çoğaldığı burjuva yaşamın iç çelişkisinde pratik bir temel bulur. İdeolojilere ve etik tutumlara eşlik eder. Tanımlı sınır izlenimi, yaşanmış üzerinde bireysel ideolojilerin ve tutumların etkisinin sonucudur. Bununla birlikte, bu sınırların dışında, yavaş yavaş keşfedilen karanlık bir bölge (ilgili tarafların bizzat itirafıyla) varlığını sürdürür.

21 Bkz. *Gizli Oturum* ya da *Godot'yu Beklerken* ya da İonesco'nun, Adamov'un oyunları...

22 Hatta kimi zaman, oyunun payının -prensip olarak- asgariye indirgendiği politika düzleminde; hedefi her zaman kararı elde etmek olan stratejik planda bile...

23 Uzmanlar burada (gündelik hayatın yansısı olarak *da* kabul edilen) işlemsel mantıktan ve karar teorisinden alınma analizleri tanıyacaklardır. Bu teori, irrasyonelin (saf iradenin, vb...) alanı gibi gözüken şeyin bir veçhesini rasyonel kılar.

24 Bilgi üzerinde temellenen eylem, zorunluluğu özgürlüğe dönüştürür elbet. Ama bilgi -bir "öz"e yönelik olsa bile- kesinlikle yaklaşıktır. Kararda hem riske hem de mutlağa, kimi zaman oyuna ve bahse -ya da sanata- bağlı bir öğenin daima bulunması nereden kaynaklanır? Marksizmin klasikleri için politika bir bilim olur, ama isyan *sanat* olarak kalır. (Bkz. özellikle Lenin ve Marx yorumu, *Conseils d'un absent. Œuvres choisies*, II, s. 150).

25 Edgard Morin, daha önce belirtilen kitabında ("iyi filmler"le aynı sıfatla, sosyolojik olgular olarak kabul edilen) kötü filmlerin incelenmesinden yola çıkarak, estetik duygunun büyülü niteliği sonucuna varır. Jean-Paul Sartre'ın imgelem üzerine analizlerinden yola çıkar. Bu, onun açısından, hafif değerlendirmelere neden olur (bkz. s. 160, *age.*, dipnot).

26 Geneviève Serreau bu durumu gayet iyi saptamıştır, *age.*, s. 44, 82, vb...

27 Bkz. "Introduction aux poèmes de Brecht", René Wintzen, Pierre Seghers Éditeur, 1954, s. 139.

28 Georg Büchner, *La Mort de Danton*, II, 1.

29 *Expérience du drame* kitabında.

30 *Beau Masque*, Gallimard, s. 153.

31 "Mutfaktaki ufak tefek işlerle meşgul olan bir kadın kadar sevimli bir şey yoktur." *Beau Masque*, s. 148.

32 *Ondes troubles*, Irwin Shaw, s. 76 ve 287.

33 *Une chambre à soi*, Wirginia Woolf, s. 173.

34 Özeleştiri: Okur aşağıda, 1946'da yayımlanmış metinde, gerçeküstücülüğün kısmen yanlış bir değerlendirmesini bulacaktır. Polemik, yazarı fazla uzağa sürüklemiştir: Tekyanlı bir tutuma. (Sözde-felsefi, gerçeğin ve düşün, duyumun ve imgenin, gündelik hayatın ve olağandışının sözde-diyalektiğiyle birlikte) doktrin olarak gerçeküstücülüğün hatası, bir dönemin kimi özlemlerini ifade etmesini engellememektedir. Doktrin olarak gerçeküstücülük, yabancılaşmanın özel biçimlerine, *imge-şey*, büyü ve okültizm yoluyla, yarı marazi ruh hallerine varıyordu. Bununla birlikte, burjuva dünyasının düzyazısını küçümseyişinin, radikal isyanının bir anlamı vardı. *Aşırı* imgenin yalnızca gerçekliğin derinliğine sahip

olduğu yönündeki hipotezi ciddiye almak gerekir. Bu hipotez Picasso'ya, Eluard'a, Tzara'ya olduğu kadar André Breton'a da aittir.

35 (Dar anlamda) *bireysellik* terimini 18. yüzyılda ortaya çıkan bilinç ve faaliyet biçimlerine ayırmak gerekir.

36 Joffre Dumazedier'nin boş vakit tanımı: "*Emekçinin, mesleki, ailevi ve toplumsal zorunluluk ve yükümlülükler dışında, eğlenmek, dinlenmek ya da kendini geliştirmek amacıyla keyfince kendini verebileceği meşguliyet*" (Boş Vakit Üzerine Sosyolojik İnceleme Merkezi'nde 10.1.1954'te düzenlenen kolokyum). Ayrıca bkz. "Gündelik Uygarlık" üzerine Fransızca ansiklopedide aynı yazarın makalesi.

37 28 mart – 3 Nisan 1955 tarihlerinde Marly'deki bir haftalık incelemeler boyunca ele alınmıştır (Marly Halk Eğitim Merkezi yayınları, teksir edilmiş yazı).

38 Özellikle Joffre Dumazedier ile ekibinin yürüttüğü anketlere verilen cevaplar.

39 Psiko-fizyolojik olarak cinsel imge, aniden, çok sayıda koşullu "uyartı"yla birlikte bulunan ve "basmakalıplar" içine dahil olmuş koşulsuz tahrik ediciyi "rahatlatır." Yeni bir işaret ekler (örneğin bir afişin üzerindeki ürün markası). Bu imgelerin etkinliği, hem koşullanmayı (bayağılık) hem de bu koşullanmanın yetersizliğini, toplumsal sabitleme ve "içgüdü"nün insani belirleniminin yokluğunu varsayar. Alışıldık ama istikrarsız ve hakim olunamayan koşullanmadan yeni bir koşullanmaya, kısacası tatminsizliğe geçişin müphem gerekliliğini varsayar.

40 Gerçek yabancılık (estetiğin *geçerli* kategorisi) Melville'de, Gogol'de ya da Kafka'da görülür. Bayağı şeylerden bayağı bir şekilde söz etmenin tuhaf (ve mistifiye edici) *tonunu* bundan ayırmak gerekir. Ters-imge, geçerli bir edebi yöntem de verebilir (*Kapalı Oturum,* Jean-Paul Sartre'ın en iyi piyesi, parlak ve karanlık, *kesin* küçük perde). Çocuk basını örneği, kalp postası ya da polisiye basın "örneği"nden farklıdır. Ortak öğe: kopma, rahatsızlık. Bununla birlikte, çocuklar için bu basının ve edebiyatın kendine özgü bir tematiği vardır. Yetişkin dünyasından daha az ve daha farklı yapılanmış olan çocuk dünyası, benzer bir ters-imge talep etmez. Doğrusu, çocuk dünyası yoktur, çocuk toplumun içinde yaşar ve yetişkin dünyası onun için zaten yabancıdır, olağandışıdır ya da iğrenç. *O, çocuk olarak, yetişkinlerin gündelik dünyasının eleştirisidir zaten,* ama geleceğini orada aramak ve olasılıklarını orada kavramak zorundadır. Bu bakış açısından en geçerli eserlerde, aşina bir hayvan (köpek, ördek, fare) bir ters-imgenin dayanağı olur ve burada bayağı olan, gizlenmemiş bir eleştiri payıyla birlikte, fanteziye ve fantastiğe dönüşür.

41 Bkz. *age.,* s. 22.

42 Bkz. *age.,* s. 242.

43 Bkz. *age.,* s. 244.

44 Bkz. *age.,* s. 336-364.

45 Bkz. *age.,* s. 268.

46 Bkz. s. 370.

47 Lenin, *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması Emperyalizm.*

48 Marx, *Morceaux Choisis,* Norbert Guterman ile Henri Lefebvre'in girişi, Gallimard, s. 234.

49 "La Yougoslavie et la relance du socialisme", *Esprit* içinde, Aralık 1956, s. 812-813.

50 Materyalizm, ne yazık ki, birçok yayında, umut kırıcı bir yavanlık olarak görülür. Burada yavanlığın doruğuna -deyim yerindeyse- erişilmiştir. Eğer tamamlanmış bir

sistemse ya da işçi sınıfı için basit bir mücadele silahıysa, ondan ilginç olması neden istensin? Felsefenin de metafizikle birlikte kendi *pitoreskini* yitirdiği söylenebilir!...

51 Fabrikalarda ya da kolhozlarda çalışma normlarının gerçekleşmesi ve gözlemlenmesi için, verimlilik ve üretkenlik artışı için *gündelik* mücadelenin de *epik* tarzda ifade bulabileceğini tekrarlayalım. Sosyalizmi tanımlamak yeterli olmaz. *"Maddi ve kültürel ihtiyaçların azami karşılanmasını sağlamak"* şeklindeki Stalinist tanım çok uzağa gitmez. Çünkü *hangi ihtiyaçların* sosyalist toplumun özgüllüğü olduğunu, onu nitelediğini, onun içinde ve ondan doğduğunu göstermek gerekir. Kruşçev bile 20. Kongre'de *"tüketimin niteliksel yapısının"* iyileştirilmesini ileri sürerek daha öteye gitti.

52 Doğru anlayalım. Stalin bir Marksistti; hatta Kruşçev bile büyük bir Marksist olduğu konusunda bizi temin eder (1 Ocak 1957 vesilesiyle). Bununla birlikte, *Marksizmin (ve hatta Leninizmin) Stalinist yorumundan* elbette söz edebiliriz.

53 Lénine, *Cahiers philosophiques*, "Remarques sur l'Encyclopédie de Hegel", son satırlar.

54 Bkz. *Introduction à la Critiqfue de l'économie politique*, Laura Lafargue tercümesi, Édition Giard, s. 342 ve *La Pensée*, 19 Mayıs 1955 kolokyumu, no 66, s. 35. Ayrıca, Emile Bottigelli, *La Nouvelle Critique*, Ocak 1956, "Faits et lois dans les sciences sociales".

55 Bu yorum, kolayca görüleceği gibi, sınıf ve parti öznelciliğinden ayrılır. Marx işçi sınıfını, yabancılaşmasını, "olumsuzluğu"nu, mücadelelerini, tarihsel misyonunu keşfetti ve mevcut bilgilerin tümünden yola çıkarak burjuva toplumunu *bütünlüğü* içinde, tüm oluşumu, bütün veçheleri ve sınırlarıyla birlikte analiz ederek, *işçi sınıfından yana tavır aldı.*

56 Méga, I, 3, s. 81-94. [Metnin Türkçe çevirisinden yararlandık: *1844 Elyazmaları*, Birikim Yayınları, çev: Murat Belge, 2000]

57 Marx, *age.*, s. 129.

58 Marx *age.*, s. 139.

59 Marx, *age.*, s. 126. İtalikler Marx'a aittir.

60 Marksizmin bilgiç yorumcu ya da eleştirmenleri buna inanıyor gözükmektedir (örneğin bkz. J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, s. 626 ve devamı).

61 Mega, I, 3, s. 118.

62 Bkz. daha fazla açıklama için Hegel, *Morceaux Choisis* (Norbert Guterman ve Henri Lefebvre, Gallimard, 1939), özellikle s. 144 ve devamı. Ve Jean Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, 1953, özellikle s. 91 ve devamı. Ayrıca bkz. bu aynı yazarın *Études sur Marx et Hegel.* Bu kitap birçok sorunu kayda değer şekilde ortaya koymaktadır; ancak onun çözümlerini takip edecek değiliz.

63 Jean Wahl'ın *Conscience Malheureuse Chez Hegel*'de (1. baskı, Rieder, 1926) gayet iyi gördüğü şey budur. Ayrıca bkz. Benjamin Fondane, *La Conscience Malheureuse*, Denoël ve Steele, 1936; Georges Lukacs, *La Destruction de la raison*, L'Arche, 1958; Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zürih, 1947.

64 J.-Y. Calvez'in (*age.*) özellikle Marx'ta feodal üretim tarzının bağrında kapitalizmin oluşumu analizine karşı argümanlar ileri sürdüğü sayfalarda (s. 610, vb.) söylediği gibi. Bu argümantasyon yoluyla bu yazar bir mistisizm oluşturmak yerine, geleneksel teolojiyi onarır.

65 Önceden belirtilen terminolojik güçlükle burada yeniden karşılaşıyoruz. *Stricto sensu* birey 18. yüzyılda, toplumsal ilişkilerin büyüyen karmaşıklığıyla aynı zamanda ortaya çıkar.

66 Gündelik hayatta, genellikle çok gerilerde kalmış dönemlerden, uzak faaliyetlerden ödünç alınan *basmakalıp ifadeler* önemli bir rol oynar (örneğin: "göz açtırmamak... tuzağa düşürmek... zehir gibi acı söz söylemek... kadınların bir dediğini iki yapmayan erkek...vs..."). Beylik laflar, analizin hem arkaik tutumlar hem de aşılmış modeller bulduğu tuhaf laflardır. Nezaket ve kibarlık kuralları için büyülü niteliği açık olan binlerce batıl inanç (tahtaya vurmak – tuzluğu devirmemek), ünlemler için de aynı saptamalar yapılabilir. Bu anlamda, arkaikliğin ve bunların etkisinin envanteri antropolojinin ve sosyolojinin parçasıdır.

67 Meslekten filozof okur, burada, incelememizin bakış açısıyla kısaca belirtilen çeşitli çağdaş doktrinleri görebilir. Adlarını koyma ve analizi sürdürme işini ona seve seve bırakıyoruz. Bu felsefi bir bulmacadır.

68 Bkz. Descartes: "Sayelerinde boş vaktimden hiç engelsiz yararlandığım kişilerin lütfuna daima borçluyum; toprağın en şerefli işlerini bana sunanlar olmasa bunu yapamazdım."

69 Bu anlamda ve bu bakış açısıyla, fenomenoloji ve varoluşçuluk, gündeliklik düzeyine düşmüş ("saf" felsefe krizi) ama geleneksel felsefenin olumsuz özelliklerini koruyan bir felsefe olarak tanımlanacaktır; gündelikliğin (yapmacıklığın, araçsallığın, vb...) saf ya da trajik anlar yararına değersizleştirilmesi - yaşam tarafından kaygı ya da ölümle eleştirilen- sahiciliğin kurgusal belirlenimi, vb...

70 Bkz. *morceaux choisis de Marx*, s. 214.

71 Marx, *age.*, s. 217.

72 Bkz. *Anarchisme et socialisme*, Édtions Sociales, 1950, s. 33-34.

73 Kapitalist iktisatta mübadele edilen metalar tüketilmelidir. Yeter ki karşılığı ödenmiş olsun ya da kâr (artık-değer) para olarak gerçekleşsin, üretilen metanın gerçek bir ihtiyaca denk düşmesi ya da etkin bir şekilde tüketilmesi kapitalist için önemsizdir. Hatta sahte ihtiyaçlar bile kışkırtılabilir. Dolayısıyla ihtiyaçların belirlediği bir kapitalist üretim teorisi bir mistifikasyondur; bununla birlikte, her mistifikasyon gibi, bir hakikat payı içerir, bu olmadan hiç anlamı olmayacaktır. İhtiyaç er ya da geç araya girer; ve meta, pazarda olmayan hiçbir ihtiyaca cevap vermez.

74 Başka şeylerin yanısıra, ikinci cildin karalandığı defterlerin yitirilmesi (kayıp? Çalınma?) de bunlar arasındadır.

## 1 BASMAKALIP ŞEYLER ÜZERİNE KISA NOTLAR

1 Bireyci çağda yenilgi, bozgun, bireyin ikiliği, *özel bilincin*, bireyselliğin tarihi ve yapısı üzerine incelemenin konusu olacaklardır.
2 Baudelaire, *Œuvres*, édition de la Pléiade, c. II, s. 328-363.
3 *Fişekler*, XI.
4 *Age.*, XV.
5 Baudelaire'in diyalektik hakkında kesin bilgileri vardı - nereden edinmişti bilinmez. Şu satırlarda kimi hedef almaktadır?: *"Züğürt edebiyatçılar portresi, Doktor Estaminefus Crapulosus Pedantissimus... onun Hegelciliği..." (Kalbim*, XXI). Kendisi de (Baudelaire) en saf Hegelci anlayışta yazıyordu: *"Düşüş nedir? İkilik halini almış birlik ise, düşen Tanrı'dır. Başka deyişle, yaratılış Tanrı'nın düşüşü olmaz mı..."* Daha ötede: *"Çelişik iki fikrin özdeşliği... Bu özdeşlik hep vardı... tarih bu."* (*age.*, bkz. XXXV.)
6 *Age.*, XXIII.
7 *Çırılçıplak Edilen Kalbim*, XXI.
8 *Age.*, CXXXVII.
9 *Age.*, XXI.
10 *Age.*, XLI.
11 Julien Benda'nın bunca inatla öfkelenip sürdürdüğü ve bizim de takip ettiğimiz davayı ortaya koymanın yeri burasıdır. Bu yazar, klasik, ezeli ve ebedi, kımıltısız Akıl adına döneminin sansürcüsü olarak ortaya çıkmıştır. İddianamesi, Gaëtan Picon'un *Confluences*'ta (sayı 6) gayet iyi saptadığı gibi, dayanıksız bir yanlış anlama temelinde inşa edilmiştir: Benda'nın itirazları kimi zaman anti-entelektüellik diye, kimi zamansa anti-rasyonalizm diye adlandırılabilecek olan şeyi hedeflemektedir. Benda zekâ (idrak gücü, analiz işlevi) ile akıl (birlik ve sentez işlevi) arasındaki felsefi ayrımı yanlış anlıyordu. Sözdağarını titizlikle tanımlamak yerine, "herkesin" sağduyusunun, genel kanaatinin şu ya da bu kelimeden anladığı şeye gönderme yapmakla yetiniyordu. Fakat, *"eğer Bay Herkes'e dönüp de Proust, Valéry, Gide hakkında ne düşündüğünü sorarsak, onların fazla entelektüel oldukları cevabını alırız"* (Auguste Anglès, Action, 28 Eylül 1945).
12 *Sarhoş Gemi*.
13 Rimbaud, 15 Mayıs 1871 tarihli mektup.
14 Bkz. Maurice Nadeau, *Histoire du Surréalisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1945.
15 Bkz. Maurice Nadeau, age., s. 72.
16 Bu Baş Ukala'nın edebi kariyeri ve kullandığı idari yordamlar hakkında, Jacques Prévert'in Kopuş Mektubu zevkle okunabilir. Aktaran Nadeau, age., s. 330: "Kendi deyişiyle, adam bulmak için yazıyordu ve tesadüfen bulduğunda ise, canavarca korkuyordu... onları kirletebileceği anı dört gözle bekliyordu."
17 Aragon, *Le Paysan de Paris*.
18 Dali.
19 Maurice Nadeau, age., s. 216.
20 André Breton, *L'Amour fou*, s. 22.
21 Maurice Nadeau, age., s. 216., André Breton, *L'Amour fou*, s. 22.
22 *Pouvoirs des clefs*, s. 382.

23 Benjmin Fondane, *La Conscience malheureuse*, s. 270-271.
24 Pouvoirs des clefs, s. 382., Benjmin Fondane, *La Conscience malheureuse*, s. 270-271.

## 2 GÜNDELİK HAYATIN BİLGİSİ

1 Caractères originaux de l'histoire rurale française, s. 64-65.
2 Caractères originaux de l'histoire rurale française, s. 64-65.

## 3 GÜNDELİK HAYATIN ELEŞTİREL BİLGİSİ OLARAK MARKSİZM

1 *Saf Aklın Eleştirisi.*
2 *Kierkegaard'ın Günlüğü.*
3 N. Guterman ve H. Lefebvre, *La Conscience mystifiée*, N.R.F. Collection "Les Essais", 1936.
4 N. Guterman ve H. Lefebvre, *La Conscience mystifiée*, N.R.F. Collection "Les Essais", 1936.
5 *La Sainte-Famille*, II, 109 (Almanca baskı), I, 72-73 (Fransızca baskı).
6 Age.
7 Marx.
8 Marx.
9 Marx, *Kapital I*, 151.
10 *Deutsche Ideologie*, 12-13.
11 Marx.

## 4 MARKSİST DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

1 Elinizdeki *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nden önceki eserler özgün Marksizmi bulmaya, bu temel kavramları aydınlatmaya ve yeniden ele almaya adanmıştı. Marx'ın *Seçme Parçalar*'ının girişinde yazarlar *iktisadi fetişizme* (Marksistlerin uzun süre ihmal ettikleri bu mefhuma) ve diyalektik yönteme dikkat çekmişlerdi. *Conscience Mystifiée*'de [Mistifiye Edilmiş Bilinç], fikirler ve temsiller alanında görünümden gerçekliğe (ve ters yönde) giden hareketin nasıl işlediğini gösterdiler. Mevcut bir "üretim tarzı" temeli üzerinde burjuvazinin mistifikasyon yönünde iterken, Proletaryanın ve temsilcilerinin de mistifikasyonu bozma yönünde nasıl hareket ettiklerini göstererek, çağımızda bu hareketi analiz etmeye çalıştılar. Bu eserin ikinci kısmı, "modern" insanın yabancılaşmasını tüm kapsamı içinde sunmaktadır. Son olarak, *Matérialisme dialectique*'te [Diyalektik Materyalizm] yazar, modern felsefede ilk kez, "bütünsel insan" mefhumunu geliştirerek onu Marksizmin temel tezlerine, diyalektik mantığa, yabancılaşma teorilerine ve iktisadi fetişizme bağladı. Bu eserler ya tükenmiş ya da 1940 yılında imha edilmiştir. Dolayısıyla, bugün kayıp olan bu bütünün planını hatırlatmak gereksiz olmayacaktır.
2 Bkz. bu etkileşimin bir analiz denemesi için *La Conscience mystifiée* içinde. "Modern" denen insanın bu durumunu psikanalistler sezdiler. Onların tarif ettikleri yüksek merci, toplumsal doğasını kavramadan -sansür, üst-ben, vb.- "kamusal" bilince denk düşer. Ama onların bilinçdışı gerçekçiliği, analizlerinin kapsamını önemli ölçüde daraltır. Mistifiye edici bu mefhum içinde, özelikle, özelleşmeyle ve bu özelleşmenin doğmakta olan bilinciyle karışmış, "kamusal" bilincin bastırdığı

bilincimizin gerçek *içeriğini bulmak gerekir.* Kafka'nın romanları, "yazgısı" içinde körlemesine ilerleyen insanın bu yaşamını da tarif etmeye çabalar. Bununla birlikte, Kafka, kaygı notasını güçlendirerek, en berbat kandırmacayı, kamusal bilincin "özel" bireyi sürüklemeye çabaladığı ahlaki ya da toplumsal öforiyi bir yana bırakır (yeter ki, bir "yazgı" gerçekleştirmeye bile çabalamayan bir umutsuzluk içine onu, geçişsiz, kabaca sürüklemesin!).

3 Özellikle kadınların yaşamı, çalışmalarının örgütlenişi vb. az bilinen, mistifiye edici ahlaki bir şemaya (fedakârlık, özveriye "yatkınlık" -ya da ahlak duyusunun eksikliği ve "fahişelik "eğilimi"- bireysel kadın yaşamlarını açıklamakta ortalama kamusal bilinci ileri sürer) göre resmi olarak açıklanan kesimlerden birini oluşturmaktadır.

4 Gündelik hayatın eleştirisi sosyo-ekonomik bilime temel önemde belgeler sağlayabilir. Örneğin Marx'ın saptadığı şu olguyu, daha doğrusu şu yasayı onaylar: Sınıflar yalnızca *niceliksel* bir farklılık (maaşların, ücret ve gelirlerin rakamında) içermekle kalmıyorlar, *niteliksel* bir farklılık (gelirlerin dağılımında ve kullanımında) da söz konusu. Örneğin Paris'te (1938 fiyatı) yaklaşık olarak yıllık 4 ile 5 bin franklık kira bedeli, vasat ve konforsuz konutlar ile çok daha ferah, aydınlık, daha iyi düzenlenmiş ve donanmış apartman daireleri arasında oldukça net bir ayrım çizgisi oluşturuyor. Nispeten zayıf ama proleterin karşılayamayacağı fazladan bir miktarla, işçi ya da çok küçük burjuva konutundan "orta sınıf" apartman dairesine geçiliyor. Diğer örnekler: Normalde ya da karaborsa döneminde, kalitesiz bir giysi X franka satılıyordu, çok güzel bir kostüm bir buçuk misli daha pahalıya satılacak ve çok daha fazla süslü olarak, üç kez daha fazla kullanılacaktı. Burjuva evlerindeki donanım (buzdolabı, çamaşır makinesi, vs.) çok sayıda tasarruf sağlar. Proleterin yaşamı yalnıza para eksikliğinden ibaret değildir, aynı zamanda gereksiz ve kaçınılmaz harcamalardan, israftan da ibarettir. Şu yasa ileri sürülebilir: Ne kadar zengin olunursa yaşam o kadar ucuzlar (nispi olarak). Karaborsanın ve yetersiz üretimin "anormal" döneminde, bir çiftliğe ya da ortakçı çiftliğe sahip rahat aileler, yüksek nitelikte besin maddelerini "yoksulların" ödediklerinden çok düşük bir fiyata elde ederler. Sınıflar arasındaki huduk, kesin olmasa da yine vardır ve bu, gündelik hayatın bütün alanlarında görülür: konut (alan, hacim, havalandırma, güneşleme), beslenme, giyinme, boş vakit kullanımı, vb... Rahat sınıfların gelirleri, bütün olarak, paranın *rasyonel* kullanımına yükselmek için bir şeyleri her zaman eksik olan işçi sınıfının ve köylülüğün ücretlerinden çok daha iyi kullanılır. Nispeten düşük bir gelir artışı, mümkün olduğu şey nedeniyle, bir kategoriden diğerine geçirir.

## 5 BİR PAZAR GÜNÜ FRANSIZ KIRSALINDA TUTULMUŞ NOTLAR

1 Eschyle, *Les Choéphores,* 128.

2 Romantik dramda ve melodramda büyük suçlar, ihanetler, ana baba katilliği, zincirinden boşanmış öğelerin, fırtınanın, boranın ortasında gerçekleşir (bkz. *Trente ans ou la vie d'un joueur*'ün üçüncü perdesi). Bu eserin devamında melodram üzerine sosyolojik bir inceleme, hayatla ilişkisi ve 20. yüzyılın başında geniş bir kitlenin melodramı artık anlamaması şeklindeki tuhaf olgunun incelenmesi yer alacaktır; bazı mitler, melodramın içerdiği ve romantizm döneminde hâlâ "yaşanan" bazı ahlaki postulalar, oldukça ani bir şekilde akıldan çıkmıştır...

3 Ayrıntılı bir etnografik analizi hak eden "modern" bir seremonide -milli piyango çekilişi- talih dağıtan aritmetik tesadüf, çocuk esirgeme kurumundaki yoksul çocukların eliyle çekilmişti. (Belki de bu uygulama bir tür dinsel tören olmuş ve sürmüştür.) Derin bir "ahlaklılığı" ve karakteristik mitleri gizleyen "belirgin ölümsüzlük." Yalnızca çocuğun ve yoksulun eli Talih Tanrıçasına araç olarak hizmet edebilecek, anlık olarak onu temsil edebilecek, mutlak tesadüfe uyabilecek ve çalışarak kazanılmamış bir serveti beddua riski olmadan dağıtabilecek kadar "temiz" (Hangi kirlerden temizlenmiş? Paranınkinden mi?) gözüküyor. Para'ya adanmış bu seremonide yoksulluk hazır bulunuyor; mecaz anlamda değil, en acımasız biçimiyle mevcut: Sefil, terk edilmiş çocukluk. Kapitalist fetiş para, lanetledikleri ve ardından, bir anlamda, kendisini kutsayanlar aracılığıyla göksel tahtından inecektir. Göründüğü kadarıyla, büyük ikramiyeyi kazananların kazançlarının bir bölümünü bu çocuklara bağışlamaları ("kurban") âdettendi; seremoniye katılmaları onlara bir tür "hak" veriyordu. Böylece, kazananlar aşırı şanslarının kefaretini ödüyorlar, sonraki şanslarını garanti ediyorlar, insan topluluğunun son izleri olan ahlak ve hukuk karşısında kendilerini aklıyorlardı... Şenliğin, seremoninin ve kurbanın bu dikkat çekici biçimi, "modern" anlamını oldukça iyi ortaya koymakta ve metafizik ve ahlaki kurgularıyla birlikte bizim "uygarlığımızı" yerli yerine yerleştirmektedir.

**6 OLASILIKLAR**

1 Pierre Courtade, *Action*, Temmuz 1945.
2 *Confluences*, no 5.
3 Pierre Courtade, *Action*, 25 Nisan 1945.
4 Henri Meggle, *Récit d'un rescapé.*
5 *Revue internationale*, no 1.
6 Pelagia Lewinska'nın *Vingt mois à Auschwitz*'inden alıntılar.

# DİZİN


*Action* (dergi), 263
Aile yaşamı, 23, 36-7, 47-8, 94, 156
Allen, Miriam, 238
Anarşizm 116, 235
*Anarşizm ve Sosyalizm* (Stalin), 89
Antik Felsefe, 132
Aragon, Louis, 120
Artaud, Antonin, 29, 116
Artı-değer, 168-9
Aşinalık, 20-22, 127, 135, 245,
Aufheben /Aufgehoben, 181
Auschwitz, 245-249

Bağlanma, 188-91
Balzac, Honoré de 154-5, 191
Barrès, Maurice, 135
Baudelaire, Charles, 11-115, 120, 126-8
Benda, Julien, 263
Bergsonculuk, 120
Bigo, Pierre, 257
Bireysellik, 35, 78, 114, 153, 192, 202, 228, 239, 241, 253
Bireysel-Toplumsal çelişkisi, 79, 81
*Bitmeyen Kavga* (Steinbeck), 239
Bloch, Ernst, 136, 142
Bossuet, Jacques Bénigne, 147
Boş vakit, 34-48, 91, 94, 144, 156, 158, 164, 176-9, 251
Brams, Lucien, 258
Brecht, Bertolt 20-33, 71
Breton, André, 116-7, 119, 121-3, 226, 260
Buchenwald 245-6
Burjuva birey, 76, 80, 84, 87, 98, 148, 156-7, 240
Burjuva demokrasisi 96, 252

Bütünsel faaliyet, 101, 167,
Bütünsel insan, 71-4, 79, 82-3, 85, 94-5, 161, 163, 182, 184, 196, 230, 251, 253-6, 264
Bütünsellik, 79, 83-4, 180, 251
Büyü, 26-8, 50, 123-4, 129, 133-4, 207, 209-12, 225, 236
Büyülü Gerçekçilik, 116

Calvez, Jean-Yves, 257
Céline, Lois-Ferdinand, 133, 191
Chaplin, Charlie, 16-28, 41, 258
Chateaubriand, François René de, 11
Chestov, M., 129
Cheyney, Ralph, 238
Chombart de Lauwe, 258
Cinsellik, 40, 240
Claudel, Paul, 120, 137, 197
Cocteau, Jean, 240
Courtade, Pierre, 235

Çalışma ve boş vakit, 34-48
Çalışma zamanı, 179
Çehov, Anton, 13
*Çırılçıplak Kalbim* (Baudelaire), 111, 113
Çin, 50, 233
Çoğulculuk, 73, 79

Dada, 118,
Dante Alighieri, 128
Dayanışma, 237, 248
Descartes, René, 36, 80, 147
*Devlet ve Devrim* (Lenin), 96
Devlet, 12, 54, 58-9, 69, 84, 89, 96-7, 103, 171-4, 213, 22, 229-30, 235-6, 249, 251, 253

Devrim, 28, 55, 96, 118
Din, 60, 74, 79, 83-4, 97, 99, 143, 152, 166, 199, 208, 213, 217, 224, 229, 231, 255,
Diyalektik materyalizm 10, 76, 80, 85 ,180, 185, 198, 254, 264
Diyalektik yöntem 152-3, 181-6, 195, 204, 228, 254, 264
Do it yourself, 14
Dogmatizm, 56, 58, 60-62, 180, 228,
Doğa / Doğa ile ilişki, 23, 38, 66-7, 74-9, 100-1, 11, 113, 125, 129, 131, 173-7, 184-5, 193, 207-17
Domenach, Jean-Marie, 51
Dos Passos, John, 239
Dostoyevski, Fyodor, 146
Drama, 17-34,
Drieu la Rochelle, 202
Dumazedier, Joffre, 260
Durkheim, Emile, 153
Duvignaud, Jean, 258
*Duygusal Eğitim* (Flaubert), 111, 114,

Eğlence, 45, 123, 206, 248
Emekçi, 35-45, 49, 59, 68, 93-4, 138, 152-3, 168, 170, 194, 248
Emmanuel, Pierre, 137
*Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* (Lenin), 72
Engels, Friedrich, 147, 150, 180-2
Epik tiyatro, 20, 26, 28
Erotizm, 30-1, 40, 47, 145
Eşitsiz gelişim, 14, 54, 56, 68, 248
Etik ve estetik, 18, 21, 33, 51-53, 70
*Evrensel Tarih Üzerine Söylev* (Bossuet), 145
Evrensellik, 18, 66, 71-3, 81, 87, 103, 116, 127, 135, 151, 211, 217, 226, 233

Faşizm, 19, 249
Faulkner, William, 240
Fetişizm, 10, 85, 93, 158, 182-7, 230, 264
Feuerbach, Ludwig, 10, 76
Flaubert, Gustave, 11, 114-5
Fransa, 12, 14, 47, 57, 59, 105, 109, 135-6, 170, 194-5, 201, 205-217, 239-41, 251
Friedmann, Georges, 42-44

Galileo (Brecht), 20
Gariplik, 113, 120, 124-126, 198
*Gecenin Ucuna Yolculuk* (Céline), 191
*Gerçeküstücülüğün Birinci Manifestosu* (Breton), 116
Gerçeküstücülük, 35, 116-7, 118-9, 120, 126, 259
Gide, André, 240
Giono, Jean, 197
Gizem, 41, 116, 119, 183-4, 208, 224, 228, 243, 247
Gogol, Nikolay, 260
Gurvitch, Georges, 257
Guterman, Norbert, 238, 260-1
Guys, Constantin, 112

Hegel, G.W.F; Hegelcilik, 10-1, 20, 44, 58, 61, 74-6, 80-1, 83-4, 95-6, 119, 137, 155, 181,
Heidegger, Martin, 130
Hemingway, Ernest, 258
Hitler, Adolf, 135, 244, 246, 249
Homeros, 111
Hugo, Victor, 111
Hyppolite, Jean, 261

İdea, 74-6, 128, 152, 168,
İdealizm, 71, 80, 159-60, 166, 168, 184-5, 242
İdeoloji, 45, 54-60, 79, 88, 93, 99, 150-1, 184-5, 191
İdrak gücü, 81
İhtiyaçlar, 102, 165-167, 178
*İhtiyar Adam ve Deniz* (Hemingway), 258
*İktisadi-Felsefi Elyazmaları* (Marx), 85

İktisat, bkz: Politik ekonomi
*İlahi Komedya* (Dante), 127
*İnsanlık Komedyası* (Balzac), 154
İroni, 21, 32-3, 69, 139, 153, 254
İşbölümü, 21, 35-6, 45, 68-9, 153, 170-1, 242, 253

Joyce, James, 33

Kadın basını, 104
Kafe, 46
Kafka, Franz, 243, 246-7, 260
Kahraman, 27-31, 52-3
Kant, Immanuel, 143, 147
*Kapital* (Marx), 9, 10, 19, 64, 81, 86, 179, 257
Kapitalist toplum, 19, 25, 38, 42-5, 63-4, 68, 96, 98, 110, 166, 195
Karakter, 12, 14-5, 22-3, 26-7, 32, 36-8, 71
Kartezyencilik, 60-1, 240
Katolik Kilisesi, 220-221
Kaygı, 38-9, 111, 124, 126, 130-2, 145, 190, 206, 210, 213, 217, 223, 230, 233, 238,
Kendiliğindenlik, 240
Kır, 136, 195, 205-17, 232-3
Kierkegaard, Soren, 145-6, 243
Kilise, 213, 218-27
*Koca Meaulnes* (Alain-Fournier), 116
*Kommunist*, 50
*Komünist Manifesto*, 86
Komünizm 55, 69-70, 118, 162
Kopuş, 10, 38-40, 45, 47, 58, 71, 85, 149, 254
Kruşçev raporu, 71
Kutsal, 11, 66, 75, 79, 123, 143, 208-9, 218-26, 235
Küçük burjuva, 18, 49, 51, 109-11, 114, 148-9, 158, 160, 165, 171, 226, 235, 240, 256

Laclos, Pierre Choderlos de, 30
Larbaud, Valéry, 240
Lenin, Vladimir İlyiç, 9, 43, 54-5, 58, 62, 69, 90, 96, 165, 186
Lévi-Strauss, Claude, 257
Lewinska, Pelagia, 245-6, 248
Lewis, Matthew, 116
*L'Express*, 14, 33
Lloyd, Harold, 16
Louis, Fransa Kralı XIV., 147, 150
Lukacs, Georges, 90, 262

Macera, 31, 110, 176
*Madam Bovary* (Flaubert), 114
Mahagonny (Brecht), 29
*Maldoror Şarkıları* (Lautréamont), 115, 127
Malraux, André, 187
Mannheim, Karl, 58
Marksizm, 9-11, 51-3, 57-9, 60-1, 71, 75-6, 82-6, 90-1, 101, 143-204, 230-1, 254,
Marx, Karl, 9, 17, 25, 43, 53, 55, 58, 60, 64, 68, 70, 75, 80, 85, 95, 101, 147, 150, 161, 164, 166, 175, 178, 180, 257
Matisse, Henri, 164
Maurras, Charles, 135
Melodram, 158, 266
Melville, Herman, 260
Merleau-Ponty, Maurice, 257
Meta, 9, 62, 64, 81, 85, 110, 153, 164-5, 170, 173, 182, 194, 230, 253, 262
Metafizik, 28, 76, 79, 86, 110, 112, 115, 119-20, 129-37, 146, 152, 188, 192
Metafor, 11, 93, 115, 125, 129
Michel, Andrée, 258
Milliyetçilik, 87
Mistifikasyon, 59, 60, 86, 94, 151, 155, 171, 175-6, 182-4, 187, 201, 225
Mit, 13, 18-9
Modernite, 196
Moliére, 19

Montaigne, Michel de, 36
Morhange, Pierre, 238
Morin, Edgard, 258-9
Mounier, Emmanuel, 257
Mucize, 19, 111, 116-134
Muğlaklık, 24, 57, 151, 194
Mutlak / Nispi, 23, 72-5, 90, 95, 127

Nadeau, Maurice, 262
Nerval, Gérard de, 111
Nesnel /Öznel, 59, 64, 99, 155, 160-61, 168-70, 233
Nietzsche, Friedrich, 156, 227
*Novy Mir*, 50

Ortaçağ, 35, 11, 138, 194, 205, 209
*Où va le travail humain?* (Friedmann), 42

Öteki, 67, 74, 130, 185, 190, 208
Özdeşleşme, 21, 26-9
Özel bilinç, 21, 36, 78-9, 87, 98, 148, 153-7, 169, 176, 187, 199, 203, 241-2,
Özeleştiri, 71, 88, 103, 259
Özgünlük, 258
*Özgürlük Yolları* (Sartre), 191, 240
Özgürlük, 42, 44, 83, 97, 110, 124, 149, 162, 175-8

Panayır, 47
Para, 19, 25, 31, 33, 63-4, 81, 85, 110, 127, 154, 158-9, 164-75, 182-3
Péguy, Charles, 158, 197
Picasso, Pablo, 164, 260
Picon, Gaëtan, 263
Platon, 80, 128
Politik ekonomi 58, 64-5, 85-6, 102, 135, 160, 165, 171, 250, 256
*Politik Ekonominin Eleştirisine Giriş* (Marx), 81-2
Praksis, 83

Prévert, Jacques, 263
Proletarya / İşçi Sınıfı, 12, 15, 17-8, 31, 36, 54, 61, 69, 70, 80, 138, 148-9, 152, 156, 162,
Proleter, 39, 54, 147, 148-9, 151, 153, 155, 162, 165, 169, 171, 183
Proudhon, Pierre-Joseph, 160-1

Rabelais, François, 19, 36
Radyo, 38, 47
Rajk, László, 71
Rasyonel / İrrasyonel, 75-7, 123-4, 133, 146-7, 192-3, 198, 207, 247
Reklam, 40
Renan, Ernest, 139
Rimbaud, Arthur, 116, 120, 126-7, 146
Romains, Jules, 237
Romanesk, 22, 30-3, 114, 191, 202
Rousseau, Jean-Jacques, 111
Rousset, David, 246-7
Russak, Martin, 238

Sağcı sosyalist, 57
Sahicilik, 70
*Salammbô* (Flaubert), 114
Sanayi estetiği, 51
Sartre, Jean-Paul, 130-1, 191, 240, 258, 260
Semboller, 78, 112, 115, 121, 126, 128, 130, 198, 207-8, 213, 217, 224-27, 235,
Sınıf mücadelesi, 43, 81, 94, 201
Sinema, 16-34, 37-8, 126, 258
Sosyalizm, 51, 53-4, 87, 89, 160-2
Sosyo-ekonomik yapı, 11, 57, 80, 86, 194
Sovyetler Birliği (SSCB) 50-58, 89
Spinoza, Baruch, 80
Spor, 31, 38, 41, 47, 155, 156, 163, 197, 206, 212
Stalin, 11, 55, 59, 71, 89, 97
Stalin, Joseph, 11, 55, 58-9, 71, 89, 97
Steinbeck, John, 239

Stendhal, 30, 111, 191, 203
Strada, La, 19
Swift, Jonathan, 19

Şarlo / Serseri, 16-19
*Şato* (Kafka), 248
Şehvet, 40, 110, 114, 225
Şeyleştirme, 84
Şölen, 205, 208

Taraftarlık, 41
Teknik 14-5, 37-8, 42-7
Televizyon, 14-5, 38, 47
Ters imge, 17-8, 28-9, 41, 258
Tin, 75, 80, 115, 117, 128, 133, 167, 227, 253
*Tinin Fenomenolojisi* (Hegel), 155
Toplama kampları 243-51
Toplumsal emek, 80-1, 139, 194
Toplumsal ihtiyaçlar, 38, 51, 55-6
*Toprağın Tuzu* (Fellini), 19
Tuhaflık, 113, 120, 124-126, 198
Tüketim malları, 56, 102, 162
Tümdengelim / Tümevarım, 62, 183-7
Tzara, Tristan, 260

*Ulysses* (Joyce), 33

Üretimin toplumsallaşması, 43, 45, 93
Üstyapı-altyapı şablonu, 11, 54-5, 58-60, 62-63, 68
Vailland, Roger, 30-1, 33
Valéry, Paul, 24, 164, 240
*Varlık ve Hiçlik* (Sartre), 258
Varoluşçuluk, 11, 29, 132
Vinci, Leonardo da, 36
Weber, Max, 58
Woolf, Virginia, 159

Yabancılaşma, 9-12, 17-8, 21, 25, 37, 41-8, 51-2, 57-64, 91, 96, 103, 158, 164-5, 168-79, 182-93
Yabancılaşmış emek, 64-89
Yabancılaştırma efekti, 29
Yansı, 98-9
Yansıtma, 100
Yaşama sanatı, 203
Yavanlık, 49-50, 56, 91
Yeni İnsan, 52-3, 70-2, 134, 160, 190, 230-1,
Yoksullaşma, 38, 69
Yugoslavya, 51
Yurttaş, 84, 95-7, 151

Zevk, 38, 50-1, 98, 177

"Aşina olunan bilinmez," diyor Hegel. 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Henri Lefebvre, "politik dramın" gündelik temelinin unutulduğu, felsefecilerin hakikati başka yerde aradığı, edebiyatçıların mucize ve macera peşinde koştuğu bir dönemde aşina olunana bakıyor: *"Asıl değişim nerede olup biter? Gündelik hayatın esrarsız derinliklerinde!"* İktidar ilişkilerinin, meta fetişizminin ve yabancılaşmanın her gün yeniden üretildiği, buna rağmen değişimin ve devrimlerin gerçek temeli olmaya devam eden gündelik hayatın eleştirisine odaklanıyor.

Marksist eleştirinin temelinde yer alan yabancılaşma teorisinden yola çıkan ve onu modern hayattaki tüm yönleriyle ortaya koyan Lefebvre beşeri bilimler, felsefe, politika ve ideoloji; bireysel ile toplumsal; bilinç ile eylem arasındaki bütünlüğü gündelik yaşamın yalınlığı içinde yeniden kuruyor. Düş, sanat, oyun, ahlak, hayal gücü, politika, bilim... Bunları çıkardığınızda geriye kalan gündelik hayatın "cılız tortusu" dur ama bu "yüksek" faaliyetlerin yeşerdiği toprak da odur:
*"Tek yapmamız gereken şey, gözlerimizi açmak, gündelik hayatın en mütevazı olgularının engin insani içeriğini basitçe keşfetmektir."*



ISBN: 978-975-570-571-2
9 789755 705712
20 TL
www.selyayincilik.com
www.twitter.com/selyayincilik
www.facebook.com/SelYayincilik
www.instagram.com/selyayinlari