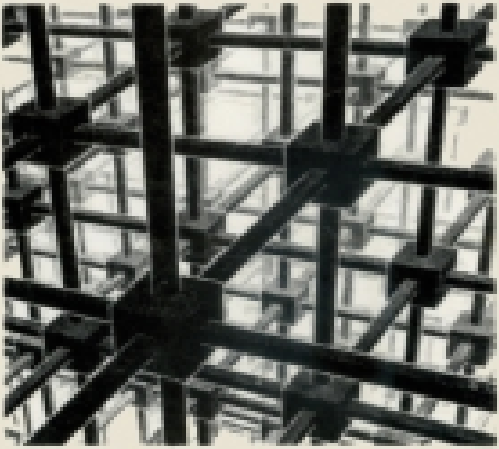


TOTALİTARİZM

SIMON TORMEY

İngilizceden çevirenler: Abdullah Yılmaz-Osman Akınhay



AYRINTI

SIMON TORMEY

Simon Tormey 1963'te, İrlanda'nın başkenti Dublin'de doğdu. Londra'da büyüdü. Hortfordshire'da lise eğitimini tamamladıktan sonra Swansea Üniversitesi'nde siyaset bilimi okudu. Yine burada siyaset kuramı alanında master yapı. Lorrester Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde 1988'de araştırma görevlisi, 1989'da da bir süre öğretim üyesi olarak çalıştı. Halen Nottingham Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü'nde çağdaş siyasal düşünceler üzerinde ders vermektedir. Şu sıralarda **Making Sense of Tyranny** adlı bir kitap yazmakla uğraşmaktadır. Totalitarizm kuramları hakkındaki çalışmalarının ürünü olan bir çok yazısı yayınlanmıştır.

Totalitarizm daha önce hiçbir ülkede yayımlanmamıştır. İlk kez Türkçe'de yayınlanmaktadır.

Ayrıntı: 60
İnceleme dizisi: 31

TOTALİTARİZM
Simon Tormey

İngilizceden çevirenler
Abdullah Yılmaz - Osman Akınhay

Yayına hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
Presuppositions of Theories of Totalitarianism:
A Critical Examination

Dünya'da ilk kez
Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlanmaktadır.

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
M.C. Escher

Kapak düzeni
Sevinç Altan

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi Tel: 518 54 36

Birinci Basım
Ekim 1992

ISBN 975-539-028-6

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: 518.76 19 Fax: 516 45 77

İÇİNDEKİLER

–Giriş.....10

I. Carl J. Friedrich.....23
II. Hannah Arendt.....68
III. Leonard Schapiro.....115
IV. Herbert Marcuse.....152
V. Agnes Heller.....195
VI. "Açık Toplum" düşmanlarına yeni bir bakış.....241

–Sonuç.....267
–Kaynakça.....272

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

"Totalitarizm" terimi, 1930'ların sonu ve 1940'ların başında siyaset bilimi sözlüğüne girişinden bu yana yaygın olarak, "reel sosyalist" rejimlerle Hitler rejimini ve Nazileri eş saymanın bir aracı olarak kullanılmıştır. Bunun üç önemli işlevi olmuştur. Birincisi, Hür Dünya ile komünist blok arasındaki ideolojik mücadelede Soğuk Savaş propagandacılarının eline çok yararlı bir araç vermiştir. Bir rejime "totaliter" damgasını vurmakla (elbette politikacılar, gazeteciler ve hükümet sözcüleri sayesinde pek çok rejim bundan nasibini almıştır) sizi dinleyenlerin kafasını durmadan kitlesel birörneklik ve kitlesel boyun eğiş imgeleriyle doldurabilirsiniz. Reagan yönetiminin sicilinin açıkça gösterdiği gibi, "totaliter" damgasını yemek o rejim adına bir dizi tatsız sonucu da beraberinde getirir.

"Totaliter" rejimler, bu tür rejimlerin baskı altındaki liderlerini, zorluklarını aşmak için otoriter yöntemlere başvurmaktan vazgeçmeye özendirebilecek yardım ya da hibeleri alamazlar. Ayrıca bu tür rejimler, Hür Dünya'nın çıkarlarını savunma görevini üstlenenlerin, kendi işlerine üstü kapalı ve zaman zaman açık bir biçimde karışmalarından da kurtulamazlar. Son yıllarda tanık olduğumuz gibi, Nikaragua'daki Sandinistler gibi özgür seçimle işbaşına gelmiş ve halkın desteğine sahip bir rejim bile, bir kez "totaliter" damgasını yediğinde, halkının tahammül gücü tükenip, "bizim" ölçü ve değerlerimiz, "bizim" kurum ve alışkanlıklarımız önünde boyun eğene kadar hırpalanıp kurban durumuna düşürülerek uluslararası topluluktan dışlanabilir.

Totalitarizmi Hitler ve Stalin rejimleriyle eş saymanın ikinci sonucu, modern, sanayileşmiş toplumlar olarak bu rejimlerin de, ne kadar uç birer örnek oluştururlarsa oluştursunlar, liberal demokrasiler dahil diğer modern sistemlerle bazı ortak ayırt edici nitelikleri paylaştıklarını gizlemeye yaramasıdır. Weber, Nietzsche ve diğerlerinin ileri sürdükleri gibi, bir rejimin demokratik olup olmaması bizim modern bireyler olarak nasıl yaşadığımızı pek etkilemez. Toplumlarımızın nasıl işleyeceği konusundaki önemli kararları bizler değil, genellikle gözlerden uzak duran başkaları alır. Dünyaya ilişkin, dışsal olaylara ilişkin fikirlerimiz, statükonun (ya da tanımlanabilen başka çıkarların) değer ve ideallerini yansıtmak üzere denetlenir ve ambalajlanır. Beğenilerimiz, tercihlerimiz ve özlemlerimiz, büyük ölçüde ulusaşırı büyük iş çevrelerinin gereksinimleri tarafından belli bir kalıba sokularak şekillendirilir. Weber'in ve Frankfurt Okulu'nun ileri sürdüğü gibi, hepimiz, bir anlamda bir "demir kafes"te kapana kısılmış durumdayız; kim olduğumuzu belirleyen iktidar yapılarına meydan okumaktan aciz olduğumuz gibi bunu istemiyoruz da. Bu kitapta ortaya koyduğum gibi, totalitarizmi kitlesel sanayi uygarlığının bir olgusu sayma fikri de, yalnızca fiilen ne tür özgürlüklerden yararlandığımızı ve refaha kavuşmak için hâlâ ne tür özgürlüklere gereksinim duyduğumuzu açıklığa kavuşturmak için bile olsa, ciddi biçimde ele alınması gereken bir yaklaşımdır.

Son olarak, kolaylıkla görülebileceği gibi, totalitarizmin kurum-

ların belli bir düzenlenerek işletilmesi ya da belli sinsi bir egemenlik biçiminin uygulanması olarak kavranışı, özgül bir düşünce çerçevesi olarak totalitarizm kavramıyla bütünlenmesi gereken bir yaklaşımdır. Nazi Almanyası ve Stalin dönemindeki Sovyetler Birliği örneklerinin gösterdiği gibi, totaliter egemenliğin ortaya çıkmasına ve sürmesine neden olan şey, totaliter bir idealin peşinde koşulmasıdır. Bu idealde bütün insanlar aynı fikirdedirler. Başka bir deyişle, bu idealde benim katılmadığım görüşlere beslenen aşırı hoşgörüsüzlük siyasal pratik alanına aktarılır. Totalitarizm, senin söylediğin şeylere ya da sürdürmeyi istediğin pratiklere ben saygı duymadığım zaman ortaya çıkar. Her şeyin şimdi nasıl olduğunu ve gelecekte nasıl olacağını kesinkes bildiğini sanmanın ürünüdür. Ama bu, Soğuk Savaşçılar'ın anlattığı gibi, yalnızca dogmatik Marksistlerin öğretilerinde bulunan bir nitelik değil; başkalarının arzuladıkları ve istedikleri şeylerin dışlandığı, yadsındığı ya da bilerek bastırıldığı her örnekte ortaya çıkan bir niteliktir. Orta Doğu'da ve dünyanın başka bölgelerinde kol gezen sefalete bakarken bu gerçeği gözönünde bulundurmamız gerekmektedir. Benim cennet düşüm pekâlâ senin cehennem düşün olabilir. Bu yüzden, bir cehennemler dünyasından kaçınmak istiyorsak, her ulusun, her halkın, her insanın kendi cennet düşünü takip etmesine izin vermeliyiz. Gerek başka yerlerde gerekse bu bölgede gereksinimi duyulan türde modern, özenli ve sorumlu bir demokratik yönetim yapısının temel bileşeni Coca-Cola, McDonalds ya da CNN değil, bu yönlendirici (regulative) idealdir.

Simon Tormey
Nottingham, Nisan 1991

GİRİŞ

"Totalitarizm modeli", 1940'ların sonuyla 1950'lerin başında modern diktatörlükleri çözümlemenin bir aracı olarak kullanılması yaygınlaşır yaygınlaşmaz, yoğun ve acımasız eleştirilere maruz kaldı. Çok sayıda yorumcunun ve özellikle totaliter olduğuna inanılan rejimlerin tarihçilerinin gözünde, bu modelin çıkardığı başlıca güçlük, söz konusu rejimlere "monolitik" olarak bakmasıydı. Eleştiricilerin farkında olduğu gibi, Hitler ve Stalin gibi liderlerin atomlaşmış ve bundan dolayı sınırsız derecede manipüle edilebilen halk kitleleri üzerinde mutlak iktidara sahip oldukları yolundaki sav, eldeki kanıtların doğrulamadığı bir savdır. Örneğin William Allen, Nazi sisteminin doğasını sergilemenin bir aracı olarak bu modelin ne ölçüde inandırıcı olduğu üzerinde düşünürken, Hit-

ler'in kendi ulusundan insanların yaşamları üzerinde elde edebildiği gücün boyutunun abartıldığını ileri sürer. "Naziler," der Allen, "Üçüncü Reich içinde insan yaşamının bütün yönlerini denetlemeye çalıştılar, ancak çabaları sonuçsuz kaldı. Başarabildikleri şeyleri de, 'totaliter' bir sistem sayesinde değil, büyük oranda terörist taktiklere başvurarak, edindikleri siyasal meşruiyet ve sık sık verdikleri oportünistçe ödünler sayesinde başarabildiler. Başka konulardaki gibi bu konudaki Nazi iddiaları da baştan sona uydurmaydı." Allen buradan hareketle şöyle bir sonuç çıkarır: "Naziler biçimsel topluluk bağlarını kesinlikle kopardılar ve uyruklarını açık destek gösterilerine zorladılar. Ne var ki 'totalitarizm', bunun ötesinde, ilk başta ne idiyse o olarak kalır -bir diktatörün böbürlenmesi."[1] Totalitarizm kuramcılarının sunduğu Nazi Almanyası imgesi ile açıklamayı umdukları tarihsel gerçekliği karşılaştıran Geoffrey Barraclough şu iddiasıyla Allen'e katılır: "Gördüğünüz şey, dikkatle planlanmış ve örgütlenmiş bir totaliter egemenlik aracı değil, birbirleriyle örtüşen ve çatışan zalim ve baskıcı, ama aynı zamanda hantal, savurgan ve etkisiz otoritelerden oluşan neredeyse karmakarışık bir yumaktır."[2] *Alltagesgeschichte*'nin yani Nazi toplumundaki gündelik yaşama ilişkin incelemelerin ortaya çıkmasıyla birlikte, Hitler rejiminin gerçekliğini kavramanın bir aracı olarak totalitarizm modeli iyice kullanışsız ve yetersiz bir hale gelmiştir. John Hiden ile John Farquarson'un bu modeli eleştirirken vardıkları sonuçtaki gibi, "Hitler'i olayları ve insanları grotesk bir kuklacı gibi canının istediği şekilde manipüle etme konusunda mutlak bir güce sahip birisi olarak kavramak... ve böylece Hitler'in 'kasti olarak ayarlanan doğal histeri patlamalarıyla aklı ve vicdanı boğarak kitlelerin öz-denetimlerini aşabildiğini' düşünmek artık tamamen olanaksızdır."[3] Totalitarizm modelinin Nazi Almanyası'na uygulan-

1. William Allen, "Totalitarianism. The Concept and the Reality" der. Ernest A.Menze, **Totalitarianism Reconsidered** (Totalitarizme Dönüş), (Londra, 1981), s.97-106, (s.106).
2. Geoffrey Barraclough, "The Liberals and German History: Part Two," **New York Review of Books**, 2 Kasım 1972, s.32-38, (s.36).
3. John Hiden ve John Farquarson, **Explaining Hitler's Germany. Historians and the Third Reich** (Hitler Almanyası'nı Açıklamak. Tarihçiler ve Üçüncü Reich), (Londra, 1983), s.51. Totalitarizm kuramcılarının bulguları ile Nazi egemenliğinin toplum üzerindeki fiili etkisini irdeleyenler arasındaki farklılığın çok yeni

masından doğan ciddi eleştiriler üstünde duran Hans Mommsen de, "Totalitarizm kuramının/Nazizm hakkındaki/gerçek toplumsaltarihsel açıklamaların önüne dikilen efsane olduğu" sonucuna varır.[4]

Totalitarizm modeli, Stalin dönemindeki Sovyetler Birliği'ne ya da daha genelde "komünist blok"a uygulandığı zaman da daha iyi karşılanmış değildi. Aslında, totalitarizm modeli varolan komünist rejimleri Nazilerin zorbaca uygulamalarıyla aynı kefeye koymakta kullanıldığı için, bu noktadaki eleştiriler çok daha sert oldu. Archie Brown, totalitarizm modelinin Sovyetler Birliği'ne uygulandığı zaman ortaya çıkan zayıflıklarını gösteren çözümlemesinde, modelin belli başlı üç güçlüğünü sıralar; bu güçlükler de ona kalırsa, modelin sürekli bir geçerlilik taşıdığı iddialarını çürütür. Güçlüklerden birincisi, totalitarizm kuramcılarının, resmi siyasal toplumsallaşma çabalarının "Sovyet toplumu nezdindeki başarısını abartmaları ve (a) Komünist Parti'nin gerçekte olduğundan daha monolitik biçimde birleşmiş olduğunu, (b) parti liderliğinin halkın inanç ve değerlerini, açık siyasal davranışları denetlemesine benzer bir şekilde denetlediğini ima etmeleridir". İkincisi, "uygulanan bütün politikaların partinin üst yönetiminden çıktığını -genellikle üstü örtülü bir biçimde- varsayıp siyasetin belirlenmesi sürecine çok az önem vermeleridir". Brown son olarak da, modeli bu bağlamda kullanan kuramcılara sık sık yöneltilen bir suçlamayla, "totalitarizm yorumlarının, üst düzey lider ya da liderlerin inisiyatifiyle ya da sistemin şiddet yoluyla yıkılmasıyla ortaya çıkan değişimler dışında... Sovyetler Birliği içindeki siyasal değişimleri anlamaya hemen hiçbir katkıda bulunmadıklarını" ileri sürer. Archie Brown buradan hareketle, totalitarizm yorumlarının, "bazı şeylere açıklık getirdiği kadar da ortalığı bulandırdığı ve özellikle toplum ve sistem içindeki değişimleri incelememizi kösteklediği" sonucuna varır[5].

---

bir örneği için, bkz. özellikle, Detlev J.K. Peukert, **Inside Nazi Germany. Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life**, (Nazi Almanya'sında Gündelik Hayatta Uyumculuk, Muhalefet ve Irkçılık), (Harmondsworth, 1989). Nazi dönemi tarihçilerinin totalitarizm modeline getirdikleri çeşitli eleştirilerin tam bir dökümü için, bkz. Ian Kershaw, **The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation** (Nazi Diktatörlüğü. Sorunlar ve Yorum Perspektifleri), (Londra, 1985), s.32-34.

4. Akt. Kershaw, **The Nazi Dictatorship**, s.35.

Diğer eleştiriciler, hem komünist hem de Nazi rejimlerinin doğasına ilişkin olarak totalitarizm modeline dayanak oluşturan bu temel varsayımların eleştirisi ışığında, modelin analitik temelini sorgulayarak bir adım daha atmışlardır. Bu eleştiricilere göre sorun, totalitarizm kuramcılarının tanımladığı toplumun gerçekte nasıl ortaya çıkabileceğini hayal etmenin bile zor olması; ayrıca, modeli kullanan kuramcıların açıklamalarının tarihsel bakımdan doğru olup olmamasından çok, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi ortaya koyuş biçimleridir. Bu noktada açık olmak gerekirse, totalitarizm kuramcılarının söylemek istedikleri, bu sistemlerde, tâbi nüfusun yönetici elitin tam egemenliği altında olduğuydu. Totaliter rejimlerde halkın kendi eylemlerini artık denetleyemeyecek ölçüde koşullandırıldığı ya da güdülendirildiği söylenmekteydi. Allen'in belirttiği gibi, "'totalitarizm' kuramcılarının temel saptaması, söz konusu sistemlerin iddialarında başarıya ulaştıklarıydı. Böyle bir sistemde yaşayan birey tamamen diktatörün insafına kalmışken, diktatör üzerinde içeriden hemen hiç bir kısıtlama yoktu... 'Totaliter' bir egemenlik sistemi bir kez yerleşince, siyaset son bu-

5. Archie Brown, "Political Power and the Soviet State: Western and Soviet Perspectives," der. Neil Harding, **The State in Socialist Society** (Sosyalist Toplumda Devlet), (Londra, 1984), s.51-103, (s.56-57). Brown'un ilk saptamasını yineleyen Abbott Gleason, Stalin rejiminin doğası üzerinde durur ve devletin gerçekten de müdahaleci olmasıa karşın, "bu müdahale ile 1984 kâbusu arasında uçurumlar olduğunu" belirtir. "Devlet 'özel yaşamı' ortadan kaldıramamakla kalmamıştı, Sovyet yurttaşlarının konukseverliği ve dostluğa verdikleri önem Amerikalıları genellikle derinden etkilemiş ve zaman zaman kendilerine, atomlaşmış oldukları söylenen Sovyet yurttaşlarının bunlar olup olmadıklarını sormuşlardır." Gleason, "'Totalitarianism' in 1984", **Russian Review**, 43, (1984), s.145-59, (s.153). Totalitarizm modelinin Sovyetler Birliği'ne uygulanışının başka eleştirileri için, bkz. özellikle: Ross Terrill, "Problems in Applying the Theory of Totalitarianism to the USSR," **Politics. The Journal of the Australasian Political Science**, 8, (1978), s.101-17; Henry Reichmann, "Reconsidering 'Stalinism'", **Theory and Society**, 17, (1988), s.57-89; T.H.Rigby, "'Totalitarianism' and Change in Communist Systems", **Comparative Politics**, 4, (1972), s.433-53; Valerie Bunce ve John M.Echols, "From Soviet Studies to Comparative Politics: The Unfinished Revolution," **Soviet Studies**, 31, (1979), s.43-55. Reichmann'ın makalesinde, Stalinist dönem üstüne çalışmalarıyla totalitarizm modelinin dayandığı tarihsel kanıtları çürütmekte büyük katkısı bulunan Stephen Cohen, Gabor Rittersporn, Moshe Lewin, J.Arch Getty, Lynn Viola ve Sheila Fitzpatrick gibi "revizyonist" tarihçilerin yapıtlarını içeren yararlı bir kaynakça da vardır.

luyordu."[6] Allen gibi eleştirmenlerin gözünde, totaliter sistemlerde iktidarın nasıl yapılandığına ilişkin böylesi bir açıklama Nazi Almanyası ya da Sovyetler Birliği içindeki egemenliğin betimlenmesi açısından yanlış olduğu gibi, bu tür bir egemenlik kurulabileceğini düşünmek bile güçtür. Robert Orr'un belirttiği gibi, halkı üzerinde total denetime sahip bir rejim olabileceği anlayışı kesinlikle sakattır. Orr, "Hafif bir kuşku esintisi bile tuzla buz edebilir bunu," der ve şöyle devam eder:

> Dört polisin karga tulumba sürüklediği bir adamın mekanik anlamda tam denetim altındaymış gibi bir durumda olduğu pekâlâ söylenebilir, ama bu ancak o adamın düşüncelerini görmezlikten geldiğimiz sürece geçerlidir. Ama siyasal ilişkilerin ikna, vaat, tehdit, öneri, görüşme, yağcılık ve rüşvetten oluştuğu düşünülürse, bunlar total denetim gibi bir kavramın kapsamına kolayca sığdırılabilir mi?[7]

Elbette bir rejimin uygulayabileceği denetimin derecesi hakkında bu tür iddialarda bulunmanın güçlüğünü kabul eden totalitarizm kuramcıları da vardır ve bunların en dikkat çekicisi Leszek Kolakowski'dir. Başkaları için olduğu gibi Kolakowski için de, "yangın geçirmez totaliter sistem" dediği türden bir sistem yaratmanın önünde her zaman engeller olacaktır. Bu engeller yalnızca lojistik (örneğin, liderin sunduğu gerçeklikle çelişkiye düşülmesin diye bütün bilgi kaynaklarını fiilen denetlemenin zorluğu) değildir, aynı zamanda insan varoluşunun bazı yönleri ya da özelliklerinden kaynaklanırlar. Kolakowski'nin belirttiği gibi, "insanoğlunun yapısındaki birçok şey totaliter denetimin baskılarına karşı direnir. Aile yaşamı, duygusal ve cinsel ilişkiler, bireysel ve kolektif bellek, sanat ve edebiyat, belli bir oranda sistemin etkilerinin dışında kalırlar."[8]. Kolakowski başka bir çalışmasında, uyumun sağlandığı yerlerde bile "toplumsallaşma" sürecinin yüzeyde kaldığını ve "siyasal şokların etkisiyle çabucak çözülebileceğini" ekler[9]. Belirli bir

6. Allen, "Totalitarianism", S.99.
7. Robert Orr, "Reflections on Totalitarianism, Leading to Reflections on Two Ways of Theorizing", Political Studies, 21, (1973), s:481-89, (s.487-88).
8. Leszek Kolakowski ve George Urban, "The Devil in History: A Conversation", Encounter, 56, No: 1, (Ocak 1981), s.9-26, (s.13).
9. Leszek Kolakowski, "On Total Control and its Contradictions. The Power of

rejimin kendi egemenliği altındaki insanların yaşamlarını denetleyebilme derecesi konusundaki kuşkularını dile getirerek, kendi gözünde "totalitarizm" teriminin mutlak iktidarın başarıyla elde edildiği bir diktatörlük biçimini anlatmadığını açıklığa kavuşturur. Kolakowski'nin belirttiği gibi, "totaliter rejimlerden söz ettiğimiz zaman, aklımızda, mükemmelliğe erişmiş sistemler değil, daha çok, mükemmelliğe erişmek, bütün insani iletişim kanallarını yutmak ve kendiliğinden ortaya çıkan bütün toplumsal yaşam biçimlerinin kökünü kurutmak için sonu gelmez bir çabaya girişen sistemler vardır"[10]. Aynı biçimde, totalitarizmi zorbaca bir egemenlik biçimi yapan şeyin, elit kesimin gözettiği ütopik amacın ebediyen gerçekleşmemeye mahkûm oluşu olduğunu haklı olarak başkaları da vurgulamışlardır. Michael Walzer'in sözleriyle:

> Totalitarizmin cinayetler dışında asla dikkate değer bir başarısı yoktur. Totalitarizm yeni bir erkek ve yeni bir kadın üretmez; yeni bir dil yaratmaz; hükmettiği insanların coşkusunu diri tutamaz ya da bağlı oldukları en temel şeyleri değiştiremez. Totallik zorlaması öylesine aşırı bir inatçılık örneğidir ki bozguna uğramaya mahkûmdur[11].

Walzer ve Kolakowski gibi kuramcılar, yöneticilerin durmadan teröre başvurmalarının nedeninin tam da totaliter egemenliğin ger-

---

Information", **Encounter**, 73, No: 2, (Temmuz/Ağustos 1989), s.65-71, (s.71).

10. Leszek Kolakowski, "Totalitarianism and the Virtue of the Lie", der. Irwing Howe, **1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century** (1984'e Dönüş. Çağımızda Totalitarizm), (New York, 1983), s.123-35, (s.133).

11. Michael Walzer, "On 'Failed Totalitarianism'", der. Irwing Howe, **1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century** (New York, 1983), s.103-21, (s.119). "Totalitarizm terimini "mutlak iktidar"ın gerçekleşmesinin sınırlarını da kabul eden kuramcıların benzer eleştirileri için, bkz. örneğin, John Keane'nin kendi derlemesine giriş bölümü, **Civil Society and the State. New European Perspectives** (Sivil Toplum ve Devlet. Avrupa'da Yeni Perspektifler), (Londra, 1988), s.244. Ayrıca bkz. aynı kitaptaki Jacques Rupnik'in "Totalitarianism Revisited" adlı makalesi. Bir rejimin kendi halkını tamamen boyunduruk altına alma yeteneği konusundaki bu tür kuşkular, başka kişileri totaliter bir rejim kavramının özünde gerçekliğe asla dönüşemeyecek bir ideal-tip olduğunu vurgulamaya götürmüştür. Örneğin A.J.Meyer'in belirttiği gibi: "'Totalitarizm' hakkında çalışanlar... totalitarizmin saf biçimiyle asla varolmadığını, bir amaç ya da eğilim olarak kalması gerektiğini göstermek durumundadırlar", akt. Frederic J.Fleron, "Soviet Area Studies and the Social Sciences: Some Methodological Problems in Communist Studies", **Soviet Studies**, 16 (Ocak 1968), s.313-39, (s.335).

çekliği ile vaatleri arasındaki bu uçurum olduğuna inanırlar. Onların akıl yürütmelerine göre, rejim sistem içindeki yaşamın bütün yönlerini denetlemekte gerçekten başarılı olsaydı, insanların değer ve inançlarını manipüle edebildiği iddiası fiilen gerçekleşseydi, o zaman insanlara terör ya da baskı uygulamaya gerek kalmazdı.

Bununla birlikte, Allen ile Orr'un vurguladıkları gibi, bu modeli kullananların çoğu totaliter bir sistemle, rejimin hükmettiği insanlar üzerinde mutlak iktidarı ele *geçirmiş* olduğu sistemleri kast ederler. Gerçekten de, totalitarizm kuramcılarının her fırsatta değindikleri gibi, totaliter rejimlerde yeni ya da ayırt edici olan, onları diğer diktatörlük biçimlerinden ayıran şey, tam da egemenliğin gerçekleşme biçimindeki bu niteliksel kaymadır. Totaliter rejimlerdeki açık rıza ya da itaat, hiçbir zaman elit kesimi ya da lideri tatmin etmeye yetmez. İstenen şey, insanların bütünüyle yeni bir değerler sistemine ve bütünüyle yeni bir inançlar kümesine girmelerini zorunlu kılan bir etkin katılım biçimidir. Yani böylesi toplumların dokusuna işlemiş olan terör, yalnızca itaati sağlamakla kalmaz, bireyi egemen ideolojinin dünya görüşünü benimsemeye de zorlar. Maurice Cranston'un bu totalitarizm yorumunu savunan makalesinde doğruladığı gibi, "totaliter terör, kurbanın sisteme boyun eğmeyi kendisinin istemek zorunda kaldığı noktaya kadar içselleştirilir. İdeoloji, yönetenlerin iradesinin kitlelerin iradesi haline getirildiği araçtır." Bu anlamda, Cranston'un açıklık kazandırdığı gibi, "totaliter bir sistem insanların boyun eğdirilmekle kalmayıp, beyinlerinin de yıkandığı bir sistemdir"[12]. Sisteme asıl damgasını vuran şey, rejimin halk üzerinde denetim sağlamaktaki başarısının kabul edilişidir. Cranston şöyle devam eder:

12. Maurice Cranston, "Should We Cease to Speak of Totalitarianism?", Survey, 23, No: 3, (1977/78), s.62-69, (s.67). Ayrıca bkz. Alain Besançon ve George Urban'ın vardıkları benzer sonuçlar, "Language and Power in Soviet Society", Encounter, 68, (Mayıs 1987), s.3-13, (s.4-6). Böyle bir görüşün istisna olmadığının başka kanıtları da yenilerde Geoffrey Hosking tarafından ortaya konulmuştur. Hosking, Sovyetler Birliği'ndeki değişiklikleri konu alan konferansında, Cranston'un ifade ettiği görüşe sonuna kadar bağlı kalır. İdeoloji, der Hosking, "ortalama Sovyet yurttaşında toplumsal, siyasal ve felsefi sorunlar üzerinde sistemli, monolog tarzında düşünme alışkanlığı yaratır ve resmi ideoloiiyi reddetse bile üstünden atamadığı bir eğilim yaratır." "A Great Power in Crisis", Listener, 10 Kasım 1988, s.16-19, (s.18) /Vurgu benim/.

Baskının ağırlığı... totaliter bir sistemde bir başarısızlık ölçüsüdür: Ancak bütün insanlar zaten sahip oldukları şeyleri *ister* hale getirildiği zamandır ki... totaliter ve despotik rejimler arasındaki farklılık tam anlamıyla ortaya çıkar. Başka bir deyişle, *en* totaliter sistem, rejimin bireyin ruhuna tamamen nüfuz ettiği sistemdir[13].

Kolakowski (ki terimi Cranston'unkine tam zıt bir anlamda kullanmaktadır) gibi kişilerin yanı sıra bu terimi eleştirenlerin de belirttiği gibi, totaliter sistemlerin karakterine ilişkin böylesi açıklamaların çıkardığı güçlük yalnızca yanlış algılamadan ya da aşırı süslemeden kaynaklanmaz. Buradaki güçlük kavramsal bir güçlüktür. İnsanları ayrı bireyler olarak bağımsızlık ve özerklikjerinden yoksun bırakan bir egemenlik biçiminden söz etmenin gerçekten olanaklı olup olmadığını saptamak sorunudur. Bu yüzden, söz konusu eleştiricilerin sormak istediği soru, bütün insanların, elit kesimin ideolojisine uygun olarak, kendi adlarına düşünüp harekete geçme olasılığını fiilen ortadan kaldıracak kadar tam anlamıyla koşullandıkları bir toplumdan söz etmenin olanaklı olup olmadığıdır. Başka bir deyişle, istikrarı kendi yönetiminde yaşayan kişilerin sürekli ve etkin *rızasına* bağlı olan bir rejimi "diktatörlük" olarak tanımlamak gerçekten anlaşılır bir şey midir?

Sorun gerçekte, bir kişinin aslında yapmayacağı bir şeyi yapması için koşullandırıldığını ya da beyninin yıkandığını göstermenin ya da kanıtlamanın güçlüğünden kaynaklanan bir sorundur.

13. "Should We Cease to Speak of Totalitarianism?", s.68-69. Totalitarizmin yaygın bir biçimde mutlak egemenliğin başarıyla sağlanmış olarak derin kökleri olan bir biçimde algılandığına ilişkin yeni kanıtlar, seçkin Nazizm tarihçisi Karl-Dietrich Bracher tarafından ortaya konur. Bracher şöyle der: "Rejim oldukça açık ve ısrarlı biçimde yaşamın her yönünün tamamen politize edilmesini ister; rejimin, eşzamanlı olarak değerlerin yeniden yönlendirilmesini de sağlayarak, totaliter denetimin bu boyutunu gerçekleştirmekteki başarısı, devlet ile toplumu, parti ile halkı, birey ile kolektiviteyi total birlik idealinde eksiksiz biçimde kaynaştırmak şeklindeki amacına varma yeteneğinin bir ölçüsüdür." Bracher devam eder: Totalitarizm, "doğrudan katılımcı demokrasi" ile "total konsensüs"ün bir "kurgu"su, yine kendi inancına göre, "özerk insan" pahasına sağlanmış bir kurgudur. Karl-Dietrich Bracher, "The Disputed Concept of Totalitarianism. Experience and Actuality", der. Ernest A.Menze, **Totalitarianism Reconsidered** (Londra, 1981), s.11-33 (s.30). Sovyet sistemine uygulanan yeni ve benzer bir çözümleme için, bkz. Jan T.Gross, "A Note on the Nature of Soviet Totalitarianism", **Soviet Studies**, 34, (1982), s.3677-76.

Öyle görünüyor ki, totalitarizm kuramcılarına göre, manipülasyon ürünü olan davranış biçimleri ile gerçek bir seçim ya da özgür irade ürünü olan davranış biçimleri arasında ayrım yapmak olanaklıdır. Farklı bir ifade tarzıyla, totalitarizm kuramcıları, bir kişinin nasıl davrandığını gözlemleyerek kendisi, tahmin edilebileceği üzre, böyle bir değerlendirmeye karşı çıksa bile- beyninin yıkandığını tam olarak söyleyebileceğimizi anlatmak isterler.

Böyle bir konumu savunmaya çalışmanın bir yolu da ne gibi hareketler yaptığını inceleyerek bir kişinin beyninin yıkandığını söyleyebileceğimizi iddia etmektir.

Bazı acayip, eksantrik hatta ahlâkdışı ya da insanlıkdışı edimlere dikkat edilerek bunları yapan insanların şu veya bu biçimde böyle yapmaya zorlanmış ya da yönlendirilmiş olmaları gerektiği sonucuna varılacaktır. Böylesi sonuçların nasıl çıkarıldığını gösteren bir örnek, totaliter rejimlerdeki seçim ritüelleridir. Batılı liberal demokrasilerde yaşayan insanlar (totaliter olduğu iddia edilen sistemlerde genellikle görüldüğü gibi) tek bir adaya oy verme uygulamasını son derece akıldışı bir davranış biçimi olarak görürler. Derler ki, oy kullanma fikrini cazip kılan şey halka kendisini kimin yönetteceğini seçme hakkı vermenin istenir bir şey olduğunun kabul görmesidir. Bu, hiçbir insan grubunun, örneğin hiçbir sınıfın yönetilenlerin rızası olmadan işleri yürütme hakkına sahip olmadığının da kabul görmesidir. Oysa totaliter rejimlerde yapılacak bir tercih yoktur. İstenen sadece oy pusulasında kimin ismi varsa ona oy vermektir. Buradaki sav, böylesi bir eylem yapılmasının o eylemi yapan kişinin koşullandığını açıkça gösterdiği şeklindedir. Yoksa insan tek kişinin aday olduğu bir seçimde niçin oy kullanmak istesin ki, diye sorulur. İnsan şu ya da bu yolla zorlanmadıkça görünüşte böylesine akıldışı bir hareketi neden yapsın ki?

Elbette, bu örnekte gözlemcinin totaliter bir toplumdaki bir yurttaş oy kullanmaya gittiği zaman olup bitenleri yanlış yorumladığı doğrultusunda bir yanıt vermek mümkündür. Gözlemcinin bu tür sistemlerde seçimlerin rolünü ya da işlevini yanlış kavradığı, ya da insanları oy kullanmaya sürükleyen apaçık baskıları, sistemden sisteme değişen ve açıkça teşhir edilme tehdidinden tutuklama ve hapsedilmeye kadar uzanan baskıları göremediği ileri sürülebilir.

Gelgelelim, bu türden çıkarsamaların sınırlılığına ışık tutan daha açık bir yanıt, basitçe, oy kullanan kişinin bunu özgür seçimiyle kullanıp kullanmadığını nasıl bileceğimiz sorusunu sormaktır. Kısacası, söz konusu kişinin tek adaylı seçimlerde oy kullanmasının son derece akılcı ve yapılmaya değer bir şey olduğuna karar vermemiş olduğunu nasıl bileceğiz?

Sorun şu ki, sadece bir kişinin yalnızca yaptıklarını gözlemleyerek o şeyi yapması için beyninin yıkandığını söyleyemeyiz, söylememiz mümkün değildir. Siz nasıl davrandığına bakarak birinin beyninin yıkandığını düşünebilseniz de, ben aynı ölçüde haklı olarak o kişinin gerçekten öyle istediği için, yapmayı tercih ettiği şey o olduğu için o şekilde davrandığını söyleyebilirim. Beni, düşüncemi değiştirmeye zorlayacak bir kanıt, birilerinin bana gösterebileceği başka bir şey yoktur. Bu sorun ampirik kanıtlara başvurarak çözülemez, çünkü bir kişinin bir şeyi gönüllü olarak yapması ile beyni yıkandığı için yapmasını ayıracak hiçbir ölçü yoktur. Bu yüzden olay bir *inanç* sorunudur. İnsanların tamamen koşullandırılabileceğine inanılır ya da inanılmaz. Totalitarizm kuramcılarının ileri sürdüğü, bir liderin ya da elit kesimin belirli bir insan grubu üzerinde tam iktidarı elde ettiği bir durumu *betimlemenin* olanaklı olması dayanıksız bir görüştür[14]. Eğer dıştan bakıldığında belirli bir rejimin egemenliğine rıza gösterir ve hiçbir karşı çıkış ya da muhalefet belirtisi göstermeden emirlere boyun eğer gibi görünen bir halkın durumu betimlenecekse, o zaman betimlenen şey, elbette zorbalık değil, Humecu tarzda, halkının güvenini kazanmış, tamamıyla meşru bir düzen olacaktır.

Bu ikilem bizi, tabii ki, totalitarizm modelini formüle eden ve kullanan kişilerin betimledikleri rejimler hakkında bu türden sonuçlara nasıl vardıklarını saptama sorunuyla başbaşa bırakır. Bir kişinin davranışına bakarak koşullandığını ya da beyninin yıkandı-

14. Başkalarının yanı sıra T.H.Rigby de, belirli bir halkın anlamlı bir biçimde "beyni yıkanmış" olarak betimlenebileceği fikrinin Marcuse'ün "baskıcı hoşgörü" tezinin bir yansıması olduğunu bu yüzden de "totolojik önermeler kullanma" suçlamasına aynı biçimde açık olduğunu ileri sürerek benzer bir sonuca varır. "'Totalitarianism' and Change in Communist Systems", s.436. Ayrıca bkz. "Does Big Brother Really Exist?" adlı makalesinde Robert C.Tucker'ın eleştirileri, **1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century** (New York, 1983), s.89-102, (s.92-94).

ğını söylemenin güçlüğü göz önüne alındığında, totalitarizm kuramcıları Nazi Almanyası, Sovyetler Birliği ya da "totaliter" diye betimlenen başka sistemlerin halklarının kendileri adına hareket etme yetilerinden yoksun olduğunu hangi temelde ya da "totaliter" diye betimlenen başka sistemlerin halklarının kendileri adına hareket etme yetilerinden yoksun olduğunu hangi temelde ya da hangi gerekçeyle ileri sürebilmişlerdi? Bu kuramcılar, bu ülkelerde yaşayan insanların Hitler'in ve Stalin'in yaptıklarını belli bir ölçüde onaylamadıklarını nereden *biliyorlardı*? Hitler ve Stalin'in egemenliğinin, destek vermeleri sistemin ayakta kalması açısından yaşamsal bir önem taşıyan insanların rızasına değil de, bütünüyle baskıya dayandığını nereden biliyorlardı?

Totalitarizm kuramcılarının betimlemelerinin niteliğine (yani, bu rejimlerde güç kullanmaktan çok genel bir koşullandırma olduğu fikrine dayandıklarına) baktığımızda, bence varmamız gereken sonuç şudur: İnsanların nasıl davranması *gerektiği*, toplumlarla siyasal sistemlerin nasıl görünmesi *gerektiği* hakkındaki peşin hükümler bu rejimlerin betimlenme tarzını da etkilemiş olmalıdır. Başka bir deyişle galiba şu olmuştur: Totalitarizm kuramcıları, söz konusu sistemin doğasına ilişkin çözümlemelerini ampirik gözlemlere dayandırmak yerine, bu rejimlerle ilgili açıklamalarını, akılcı davranışlara; toplumsal gelişmenin altında yatan zorunluluklara, inanç ve değerlerin doğasına ilişkin fikirlerine dayandırmışlardır. Kısacası, bu açıklamalar belirli bir ideolojinin, siyasetin doğası ve karakteri üzerine belirli bir düşünme tarzının ürünü gibi görünmektedir.

Bu noktada totalitarizm kuramının, akademik bir çözümlemenin gereksinimlerinden çok, ideolojik ya da değer-yüklü gereksinimlerin ürünü olduğu önermesinde hiçbir özgün yan bulunmadığı belirtilmelidir. Başta Benjamin Barber ve Herbert Spiro olmak üzere birçok kişinin sık sık belirttiği gibi, komünizm ve Nazizmi üstü kapalı biçimde aynı kefeye koyan bir kavram olarak totalitarizm kavramının kullanılışının gerçekte Sovyetler Birliği ile ABD arasındaki Soğuk Savaş'ın başlarında yaygınlık kazanmaya başlaması rastlantı değildir. H.Spiro ve B.Barber'in yanı sıra Frederic Fleron gibi başka kuramcıların da ileri sürdüğü gibi, "kaka" rejim-

lere uygun düşen "kaka" bir sözcük olarak, bu kavram, kamuoyunu İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından sıcaklığı hâlâ hissedilen dost ve müttefik bir Sovyetler imgesinden uzaklaştırmakta çok işe yaramıştı[15]. Bu kavram genelde, Barber ile Spiro'nun, ABD'nin kendi çıkarlarını tehdit ettiğini düşündüğü sistemler karşısındaki "karşı-ideolojik" mücadelesi dedikleri kavgada önemli bir rol oynamıştı[16]. Bununla birlikte, totalitarizm kuramının kökenlerinin farkında olmak, tek tek kuramcıların belirli bir siyasal sistem biçiminin karakteri konusunda niçin ortaya birbirine benzeyen, tartışmalı açıklamalar koydukları sorusuna tek başına bir yanıt oluşturmaz. Böyle bir yaklaşım, aynı zamanda, totaliter rejimlerin doğası üzerine kafa yoran ve Daniel Tarschys'nin deyişiyle hiçbir biçimde "militan liberaller" oldukları söylenemeyecek çok sayıda kuramcının varlığını da gözardı eder.

Bu tezde benim savunmak istediğim hipotez, totalitarizm çözümlemesinin dayandığı önvarsayımların, ideolojik nitelik taşıdıkları ve bundan dolayı şimdiye kadar ortaya atılan totalitarizm açıklamalarının tatmin edicilikten uzak olmalarının baş nedeni olduklarıdır. Yani, buradaki asıl faktörün, toplumun doğasına ve birey ya da özneye ilişkin belirli bir kuramlaştırma yöntemi olduğunu öne

15. Floren şöyle der: "Sanırım, araştırma psikolojisini yeterince bilseydik, komünizmi irdelerken olumsuz çağrışımları nedeniyle 'totalitarizm' teriminden vazgeçmemek isteyenler olduğunu görürdük. 'Totalitarizm' tanımının Sovyetler Birliği değişirken (yani, terörü açıkça kullanmaktan uzaklaşırken) bile kavramın hâlâ bu sistemi anlatmak üzere kullanılabilecek şekilde durmadan gözden geçirilmesinin nedenlerinden biri bu olabilir. Kavramla öyle cambazlıklar yapılır ki (örn. "olgun totalitarizm"), bunu 'kaka' bir yönetim sistemine 'kaka' etiketini yapıştırmaya devam edebiliriz." "Soviet Area Studies", s.339.

16. Bkz. şu makaleleri, "Counter-Ideological Uses of 'Totalitarianism'", **Politics and Society**, C.1, (1970), s.3-22. Totalitarizm kavramının ideolojik kökenleri üzerine başka görüşler için, bkz. özellikle Les K.Adler ve Thomas G.Peterson, "Red Fascism; The Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the Amerikan Image of Totalitarianism, 1930s-1950s", **American Historical Review**, 75 (1970), s.1046-64; Gleason, " 'Totalitarianism' in 1984", s.150-51; Pierre Ayçoberry, **The Nazi Question. An Essay on the Interpretations of National Socialism (1922-1975)** (Nazi Sorunu, Nasyonal Sosyalizm Yorumları Üzerine Bir Deneme), (Londra, 1981), s.132-36 ve Daniel Tarschys, "The Soviet Political System: Three Models", **European Journal of Political Research**, 5 (1977), s.287-320. Kavramın son zamanlarda Süper Güçler arasındaki mücadelede nasıl kullanıldığının bir çözümlemesi için, bkz. Hans Pirsch, "Wiederbelebung der Totalitarismusdoktrin", **IPW Berichte**, No: 2, (Şubat 1983), s.8-13.

sürmek istiyorum. Ayrıca bu çerçevenin, sadece dogmatik eğilimli liberallerle sınırlı kalmayan; farklı geçmişlerden ve entelektüel geleneklerden gelen kuramcıların da paylaştığı bir kuramlaştırma yöntemi ya da yaklaşımı olduğunu da belirtmek istiyorum.

Modelin yetersizliğinin, totalitarizm kuramcılarının ideolojik tarafgirliklerinden çok, kullandıkları yöntemden kaynaklandığını göstermek amacıyla, tezimde çok farklı ahlâki ve felsefi bakışlara sahip olan bir dizi kuramcının çalışmalarını irdeleyeceğim. İlk üç bölümde, bu modelle birlikte en çok anılan kuramcıların, yani Carl J.Friedrich, Hannah Arendt ve Leonard Schapiro'nun çalışmaları üzerinde duracağım. Sonraki iki bölümde Herbert Marcuse ve Agnes Heller'in çalışmalarını irdeleyerek devam edeceğim. Bu şekilde farklı entelektüel geleneklerden gelen kuramcıların çalışmalarını yan yana koyarak, totalitarizm kuramındaki sık sık dikkat çekilen sorunların, özel bir değerler sistemine açıkça bağlanmaktan çok, siyasal kuramcıların çeşitli egemenlik biçimlerini çözümlerken benimsedikleri yöntemde karşılaşılan güçlüklerden kaynaklandığını göstermeyi umuyorum.

I. CARL J. FRIEDRICH

Totalitarizm kuramlarının kavramsal kökenlerini irdelemeye Carl Friedrich'in çalışmalarını çözümleyerek başlamak oldukça cesaret kırıcı bir girişim gibi görünebilir. İsmi daha çok, Zbigniew Brzezinski'yle birlikte yazdıkları *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi* ile beraber anılan Friedrich'in siyaset bilimine en bilinen katkısı, çoğu kişiye göre, totaliter rejimlerde rastlanan temel ögeleri özetlemekte kullandığı, ünlü "birbirleriyle ilişkili özellikler ve karakteristikler sendromu"dur[1]. Eleştirmenler, totaliter sistemlerin yüzeysel özel-

1. Carl J.Friedrich ve Zbigniew K.Brzezinski, **Totalitarian Dictatorship and Autocracy** (Londra, 1956). Bu çalışmanın Friedrich tarafından gözden geçirilmiş ve güncelleştirilmiş ikinci basımı 1965'te Cambridge, Massachusetts'de çıktı. Aksi belirtilmedikçe, bundan sonra bu çalışmaya yapılacak bütün göndermeler ikinci basımadır.

liklerinin pek parlak bir betimlemesi gibi görünmeyen bu sendromun, Batılı, bilhassa Amerikalı gözlemcilerin kullandıkları egemen "ampirik" araştırma yönteminin sınırlı yapısına bir örnek oluşturduğunu düşünüyorlardı. Şendrom, sistemin açıklanmasını, çoğuna bütün modern devletlerde rastlanan bir dizi sıradan karakteristikle sınırlıyordu. En önemlisi bu sendrom rejimlerin tarihsel, araştırmanın yüzeysel olduğu yolundaki iddiaları doğrulamış oluyordu. Böylece ideolojik ve toplumsal kökenlerinin üstünü örtüyor, kısacası, betimleme kolaylığı adına yorumlamanın karmaşık yanlarından kaçınan sendrom, kuramsal-olmayan bir yaklaşımın ürünü sayılıyordu[2].

Söz konusu sendromun totaliter bir rejimin karakteristiklerini yeterli bir biçimde özetleyemediği kesinlikle doğru olmakla birlikte, bu eksiklikleri Friedrich'in kuramsal ya da metodolojik karmaşıklıktan yoksun olduğunu gösterdiği şeklinde yorumlamak büyük haksızlık olur. Herşeyden önce sendrom, uygun bir karşılaştırmalı çözümleme modeline varma girişiminden öte bir anlam taşımıyordu. Totalitarizm üstüne son sözü söylemek gibi bir iddiası da yoktu. Aslında, *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'yi okuyan birisi, bu sendromun Friedrich ve Brzezinsky'nin totaliter rejimlerin yüzeysel özelliklerinin basit bir betimlemesini yapmaktan çok, bu rejimlerin egemenliklerini nasıl sürdürdüklerini açıklamayı amaçlayan çözümlemelerinin bulgularını özetleme iddiasını bile taşımadığını hemen fark edecektir.

İkincisi, yayımladıklarına genel bir göz attığımızda, göreceğimiz gibi, Friedrich'in asıl ilgisi totalitarizm değil, siyaset ve anayasa kuramıydı. Friedrich, bu sendroma yönelik eleştirilerde ima edildiği gibi basit bir "ampirizm"e kapılmış da değildi. Tersine, Friedrich'in çalışmalarını bugün ilginç bir inceleme konusu yapan şey, onda yalnızca ampirisizmin değil, aynı zamanda "siyaset bilimi"nin temelini oluşturan pek çok metodolojik varsayımın da örtük bir eleştirisini görme olanağıdır. Friedrich'in kuramsal yöneli-

2. Bkz. örneğin şu eleştiriler: Hugh Seton-Watson, "On Totalitarianism", **Government and Opposition**, 2 (Ekim 1966/Ocak 1967), s.153-59; Robert Burrowes, "Totalitarianism. The Revised Standard Version", **World Politics**, 21 (1969), s.272-94 (s.281-94); Alexander J.Groth, "The 'Isms' in Totalitarianism", **American Political Science Review**, 58 (1964), s.888-901 (s.888-95).

mi, siyasal toplum incelemelerinde kültürün ve değerlerin merkezi önemine yaptığı vurguyla, toplumsal yaşam incelemelerinde yorumlayıcı bir yaklaşıma ağırlık veren günümüz çizgisine yakın bir yönelim olarak görülebilir. Dolayısıyla, bu tür yönelime sahip birinin niçin belli toplumlarda yaşayan bireylerin savunduğu değer ve inançların onlara şu ya da bu yolla kabul ettirildiğini söylemeyi istediğinin açıklanması gerekmektedir. Giriş bölümünde ortaya koyduğum gibi, totalitarizm açıklamalarının tipik bir yanı, bu toplumlarda yaşayan insanların kendi eylemlerinde sınırlı bir oranda da olsa özerk ya da bağımsız davranmaları olasılığını yadsır görünmeleridir. Başka bir deyişle, bu sistemlerdeki yurttaşların, ortaklaşa paylaştıkları değer ve normlar sayesinde, rejimin eylemlerini gerçekte bilinçli olarak onaylayabilecekleri olasılığını dışlar gibidirler. Çeşitli normlar ve değerler bulunduğunu kabul ettiklerini savunan kuramcılar açısından ise bazı norm ve değerleri gerçek ve sahici, bazılarını ise yapay ya da akıldışı, daha doğrusu insanlara zorla kabul ettirilmiş şeyler olarak tanımlamak sorunu doğacaktır.

Bu bölümde Friedrich'in çalışmalarında görülen bu aykırılığa bir çözüm getirmek istiyorum. Bu girişimi, ilkin, Friedrich'in totalitarizm açıklamasını, siyasal topluluğun örgütlenmesi ve toplumsal yaşamın karakteriyle ilgili en temel gözlemleriyle yan yana getirerek yapacağım. Bu yolla, çalışmaları sözü edilen sendromla özdeşleştirildiği halde, Friedrich'in, tezimizin başında ana hatlarıyla ortaya koyulan, kuramsal açıdan gelişkin bir totalitarizm fikrine sahip olduğunu göstereceğim. Bunun yanında, toplumsal yaşamın temel yapısıyla ilgili kendi anlayışının hangi yönlerinin ona böylesi bir tanımı yapmaya götürmüş olabileceğini açıklığa kavuşturmanın olanaklı olduğunu ileri süreceğim. Bunu yaptıktan sonra, yine daha önce ileri sürdüğüm gibi, totaliter sistem açıklamalarını tartışmalı ve inandırıcılıktan uzak kılan analitik problemlere, bu anlayıştaki güçlüklerin yol açtığı düşüncesini ortaya atacağım.

I

Friedrich, 1940'lardaki ilk yazılarından itibaren Hitler ve Stalin rejimlerinin yapısı ve örgütlenmelerinin görünürdeki benzerliklerine dikkat çekmiş olmakla birlikte, bunların gerçekte tek bir yönetim sisteminin farklı biçimleri olabileceğini ancak 1952'de ileri sürdü. Friedrich'in konu hakkında yazdığı ilk yazı olan ve Amerikan Bilimler ve Sanatlar Akademisi'nde yapılan totalitarizm konferansında (Hannah Arendt, Adam Ulam ve Karl Deutsch'la beraber devrin neredeyse bütün tanınmış totalitarizm kuramcılarının hazır bulunmalarıyla dikkat toplayan bir konferans) sunulan "Totaliter Toplumun Kendine Özgü Karakteri" başlıklı bildirisi, sonraki, daha çok tanınan yapıtlarında durmadan yineleyeceği belli motifler açısından yararlı bir kılavuzdur[3]. Friedrich kendisine göre totalitarizmin başlıca ögelerini sıralarken, öncelikle, totalitarizmin "demokratik pratikler ve geleneklerin, bütünsel bir programı ve ideolojisi olan titizlikle örgütlenmiş bir kitle partisiyle kaynaşması gibi bir özelliğe sahip olduğu için, tamamen kendine özgü ve *"sui generis"* bir olgu olarak anlaşılması gerektiğini savunuyordu[4].

İkincisi, totalitarizmin bir diğer özelliğinin de iktidarda kalabilmek için ileri teknolojinin bütün inceliklerini denetim ve güdümleme amaciyla kullanması olduğunu ileri sürüyordu. Bu yüzden, konferansa katılan ve totalitarizmi antik teokrasiler geleneğindeki "batı despotizmi"nin bir biçimi sayan pek çok kişinin tersine, Friedrich, totalitarizmin modernliğini ve bunu genişletirsek, Batılı liberal demokrasilerle yakınlığını vurgulamaya ağırlık veriyordu. Teknolojinin, rafine toplumsal denetim yöntemleri geliştirmenin bir kaynağı olarak giderek öne çıkması ve tek tek bireylerin sürübenzeri bir "kitle"nin içinde erimesi eğilimi, Friedrich'in totaliter toplumların "içinde bulunduğumuz teknolojik durumun yapısal içerimlerinin mantıksal uzantıları"[5] olduğu şeklindeki rahatsız edi-

3. Carl J.Friedrich, "The Unique Character of Totalitarian Societies, der. Carl J.Friedrich, **Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, 1953** (Totalitarizm. 1953'de Amerika Sanatlar ve Bilimler Akademisi'nde Düzenlenen Bir Konferansa Sunulan Bildiriler), (Cambridge, Massachusetts, 1954).
4. "Unique Character of Totalitarian Societies", s.56-57.
5. "Unique Character of Totalitarian Societies", s.56.

ci tezine temel oluşturuyorlardı. Friedrich, araştırmalarının bu oluşum aşamasında bile, totalitarizmin alışılmadık derecede acımasız bir despotizm biçiminden çok, nitelik bakımından farklı bir egemenlik biçimi olduğuna inanan düşünürlerin yanını tutmuştu. Dahası totalitarizm, onun modernliğin belli özelliklerinde kök salan, yıkıcı etkilerini taşımamalarıyla övülen sistemlerde bile yaygın olan bir egemenlik biçimiydi. Yani totalitarizm yeni, eşine rastlanmamış bir şeydi, ama aynı zamanda ölümcül bir tanıdıklığa da sahipti. Modern dünyada giderek yaygınlaşan bir ortamda (topluluk duygusunu ve otoriteye duydukları saygıyı yitirmiş insanların köksüzleşip yabancılaşması) doğmuş ve yine orada serpilmişti. Totalitarizm ne bir ucubeydi, ne de korkunç ve öngörülemez bir aykırılık. Totalitarizmin modern demokrasilerle kan bağı vardı, üstelik bu çok uzak bir bağ da değildi.

Bununla birlikte Friedrich, 1956 yılında Brzezinski'yle beraber *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'yi yayınlayana kadar, totalitarizmin karakteri üzerine oldukça özet halindeki gözlemlerini derli toplu bir inceleme düzeyinde genişletmemişti. Friedrich ve Brzezinski'nin amacı, yapıtlarının giriş bölümünde açıklığa kavuşturdukları gibi, öncelikle kendilerini, Nazi ve komünist rejimlerini "amaçlar" ve "niyetler" açısından öz olarak birbirine benzer görüp aynı kefeye koymaya kalkışan Hans Buchheim gibi kuramcıların "ideolojik" çabalarından ayırmaktı. Ayrıca, J.L. Talmon ile Karl Popper'in izlediği türden bir projenin, yani totalitarizmi felsefi, düşünsel ve kültürel öncellerine dayanarak eksiksiz biçimde açıklama iddiasındaki "genetik totaliter evrim kuramları" oluşturma projesinin cilvelerinden kaçınmak istiyorlardı. Onların amaçları, ampirik siyaset biliminin egemen normlarına uygun olarak söz konusu rejimlerin "yönetim yapıları, kurumları ve süreçleri"nin benzerliklerini gösterecek bir model ortaya çıkarmaktı; bu yolla, terimi öznel ve değer-yüklü kullanımlardan kurtaracaklarını ümit ve tahmin ediyorlardı.

Giriş bölümünde değindiğim gibi, eleştiricilerinin bakış açısından söz konusu yapıtın hemen dikkat çeken en önemli özelliği, kitaptaki malzemenin büyük çoğunluğunu oluşturan çözümlemenin fiili içeriği değil, birinci bölümünde yaptıkları açıklayıcı özetti. Yazarların burada girişükleri iş, rejimler arasında ampirik karşılaş-

tırmalar yapmamıza yardım edebilecek hazır bir formül ya da kalıp oluşturmak ve sonuçta totaliter sistemleri tam olarak neyin oluşturduğu konusunda çoktandır süregelen tartışmayı bitirmekti. Onlara göre, totaliter diktatörlüğün "'sendrom'u, yani birbirleriyle ilişkili özelliklerinin modeli, bir ideolojiden, tipik olarak tek adam liderliğindeki tek bir partiden, terörist bir polis gücünden, iletişim tekelinden, silah tekelinden ve merkezden yönetilen bir ekonomiden ibarettir"[6].

O devrin iklimine ve Sovyet sistemi incelemelerinin dayandığı önvarsayımların niteliğine bakarak tahmin edilebileceği gibi, bu yapıta yönelik eleştiriler, ağırlıklı olarak, yapıtta varolan temel çözümlemelerden çok, sendromun formüle edilmesinde yattığı düşünülen çeşitli sorunları hedef almıştı. Yorumcuların bir kısmının derdi, sendromun çeşitli öğelerinin totaliter rejimlere özgü olmadığını kanıtlamaktı. Örneğin, silah tekelinin yalnızca totaliter rejimlerin değil, bütün ulus-devletlerin ortak bir genel özelliği sayılabileceğine işaret ediyorlar; ayrıca bütün sendromun değilse bile, diğer bazı özelliklerin de pekâlâ İkinci Dünya Savaşı sırasında belli Batılı demokrasilerin örgütlenme biçimlerini tanımlarken kullanılabileceğini gözlüyorlardı. Son olarak, bazı özelliklerin, bilhassa merkezden yönetilen ekonominin, İngiltere ve ABD dahil çoğu sanayileşmiş devletin yapısının yerleşik özellikleri haline gelen eğilimler karşısında yazarların önyargılarını ele verdiğini ileri sürüyorlardı[7]. Gelgelelim, Friedrich'in kendisinin de işaret ettiği gibi, yazarların amacı totaliter sistemlerde rastlanan çeşitli özelliklerin mutlaka onlara özgü olduğunu kanıtlamak değildi. Aslında, az önce belirttiğim gibi, Friedrich tekrar tekrar, totalitarizm ile "demokratik kapitalizm"in gayrî insanî yönleri arasında önemli bağlar bu-

6. **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, birinci basım, s.9.

7. Örneğin bkz. şu eleştiriler: Seton-Watson, "On Totalitarianism", s.154-57; Fleron, "Soviet Area Studies", s.329-35; Ahron F.Kleinberger, "Is 'Totalitarian Education' a Significant Conceptual Framework for Comparative Research?" **Compare**, 11, No: 2 (1981), s.163-73 (s.168-71); Sigmund Krancberg, "1984- The Totalitarian Model Revisited", **Studies in Soviet Thought**, 29 (1985), s.71-78 (s.73-76); William Welch, "Totaliarianism: The Standard Critique Revisited", **Rocky Mountain Social Scinece Journal**, 10, No: 2 (Nisan 1973), s.57-69 (s.60-62); Reichmann, "Reconsidering 'Stalinism'", s.60-64; Rigby, "'Totalitarianism' and Change", s.435-53.

lunduğunu belirtiyordu. Yani Friedrich, bazılarının sandığı gibi yalnızca kötü olan şeyleri totalitarizmle, iyi olan şeyleri liberal demokrasiyle eşitlemeye uğraşmıyordu. Tam tersine, modernliğin yapısında bulunan ve sorumluluk sahibi anayasal rejimler oluşturulmasını temin imkânına katkıda bulunabilecek yönelim ve potansiyelleri (özellikle teknolojinin gelişmesinden kaynaklananları) kaydetmekti asıl derdi[8].

Bununla beraber Friedrich, 1950'ler ve 1960'lar boyunca komünist yönetimin yapısında görülen değişiklikler, yani iktidarı korumak için daha örtülü baskı araçlarına yönelinmesi, üzerinde düşünürken, *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'nin bir sonraki basımında ve çeşitli makalelerde, sendromun başlangıçtaki formülasyonunun bazı eksiklikler içerdiğini kabul etmeye başladı. Özellikle şu noktayı vurgulamak istiyordu:

> Totalitarizm, tüm diğer siyasal olgular gibi, mutlak değil *göreli* bir kategoridir. "İdeal tip" bulmaya çalışmanın yerine, hepsi de daha önce tanımlanan modele karşılık gelen bir dizi farklı rejimin karşılaştırılması, daha çok ya da daha az totalitarizmler olduğundan ve totaliter eğilimlerden söz etmenin anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır[9].

Modelin temel açıklayıcı çerçevesinin bu revizyonu sonucunda, Friedrich'in sendromu 1960'ların sonlarında üç "genel özelliğe"; yani, "totalist bir ideoloji", "gizli polis gücünün desteğindeki bir parti" ve "kitlesel sanayi toplumlarında kişilerin birbirleriyle karşılaşmasının üç temel biçimi olan iletişim, silah ve ekonomi üzerindeki tekel"e indirgenmişti[10]. İlk baştaki formülasyonlara eşlik eden

8. Örneğin bunu, totalitarizmin "demokratik anayasacılığın eksiklerini gidermeyi amaçlayan yanlış yönlendirilmiş bir çaba" olarak görülebileceğini belirtmeye kadar vardırır. Ayrıca teknolojinin bireyselliğin gelişmesindeki etkilerini de sert bir biçimde eleştirir. "Kitlesel üretime yönelik sanayileşme sürecinde" demokratik bir öznenin yerini "kişiliği boşaltılmış bir homunculus, yani bir insancık"ın aldığını söyler. **Man and His Government** (New York, 1963), s.663, 640.
(*) Simyacıların yarattıklarını iddia ettikleri çok küçük boydaki insan. (ç.n.)
9. Carl J.Friedrich, "Totalitarianism: Recent Trends", **Problems of Communism**, 17, No: 3 (1967), s.32-48 (s.43).
10. Carl J.Friedrich, "The Evolving Theory and Practice of Totalitarianism", der. Carl J.Friedrich, **Totalitarianism in Perspective: Three Views** (Londra, 1969), s.123-64 (s.126).

"terör" vurgusu silinmişti. Yine, rejimin örgütlenmesinin odak noktası ve Hitler ile Stalin rejimleri arasındaki özdeşliğin simgesi olarak liderin önemine yapılan vurgu da kalkmıştı.

Başkalarının, özellikle de çalışma arkadaşı Brzezinski'nin gözünde, Sovyetler Birliği'nin niteliğindeki değişiklikler ve çeşitli komünist devletler arasındaki farklılıklar bu terimin gününü doldurmuş olduğu anlamına gelse de, Friedrich, en azından kendisi açısından, totalitarizm kavramının 1970'lerde de anlamlı olduğunu belirtmekle kalmıyor, aynı zamanda 1956 yılında oluşturduğundan hemen hiç farklı olmayan bir modeli savunuyordu. Sonuçta Friedrich'in sendromu, totalitarizm modelinin yeterliliği hakkında süregiden tartışmaların genel kabul gören bir referans noktası ve o zamana kadar önemli eleştirilere uğramış bu terime ampirik bir saygınlık kazandırmak için sık sık başvurulan bir araç haline geldi[11]. Oysa sorulması gereken başka bir soru vardı: Friedrich, komünist yönetimlerin pratiğindeki, kendisinin de söz konusu rejimlerin niteliklerini değerlendirme açısından önemli olduğunu düşündüğü değişiklikler ışığında, niçin -Brzezinski ve diğerleri gibi- bu terimi bırakıp Sovyetler Birliği'ni tanımlamak için başka bir terimi seçmedi? Ya da, başka bir şık olarak, modelin uygulanmasını niçin en azından Hitler ve Stalin'in görünüşte daha totaliter olan rejimleriyle sınırlamadı?

Buna bir ölçüde şöyle yanıt verilebilir: Sendrom o kadar gevşek bir biçimde çizilmişti ki onu kullanmayı sürdürmek son derece akla yatkın bir şey gibi görünüyordu. Sendrom, yönetim aygıtını ya da parti ile devlet -daha temelde, rejim ile toplum- arasındaki ilişkinin doğasını açıklamak gibi hiçbir iddiası olmayan ve sadece betimleyici kalan içeriğiyle, başka türlü muhafaza edemeyeceği bir güvenilirliği koruyabilmişti. Aslında, Friedrich'in yaklaşımının çekiciliği bir ölçüde tam da basitliğinde yatıyordu. Pek çok kişinin yaptığı gibi, genel hipoteze ya da uygulamaya dokunmadan kendinize özgü bir "özellik" ekleyebilir ya da çıkarabilirdiniz.

Oysa ben Friedrich'in güncelliğini kaybediyor gibi göründükten sonra bile bu modele sadık kalmasının nedeninin, sendromun

11. Örneğin Leonard Schapiro'nun Totalitarizm'deki (Londra, 1972) modeli, açıkça, Friedrich ile Brzezinski'nin formüle ettikleri modele çok şey borçludur.

esnekliğinden çok, temeldeki çözümlemenin mantığında yattığını öne sürmek istiyorum. Önceden de belirttiğim gibi, Friedrich'e göre, bu sendrom karşılaştırmalı bir çözümlemeye yarayan bulgulayıcı (heuristic) bir araç ya da alet olmaktan öte anlam taşımıyordu. Totalitarizmin ne olduğunun, kendini nasıl yeniden ürettiğinin, otoritesini nasıl koruduğunun gerçek bir açıklamasını bulmak için *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'nin bulgularının incelenmesi zorunludur. Friedrich'in, uygulanabilirliğinin sorgulandığı bir ortamda, modelin güncelliğine nasıl baktığını anlamaya sanırım bu çözümlemenin sonuçları ışık tutacaktır.

Friedrich'in totalitarizm çözümlemesinin kalıcı bir ögesi, "bilimsel bir dünya görüşü"yle desteklenip meşrulaştırılan tek bir kitle partisinin belirleyiciliğine yaptığı vurgudur. Totalitarizm konulu ilk makalesinde şunları ileri sürüyordu:

> Floransa'da elbette Mediciler'in bir partisi vardı, ancak bu, iktidar kavgası veren hiziplerin palazlandığı günlerde, başka bir deyişle, sınırlı anlamlarda demokratik koşullara benzeyen bir dönemdeydi. Oysa bütünlüklü bir programı ve ideolojisi olan ve titizlikle örgütlenmiş tek bir kitle partisi, çağımızın totaliter toplumlarının kendine özgü bir özelliğidir[12].

Bununla birlikte Friedrich'in de işaret ettiği bu rejimlerin birincilliği, bazılarının sandığı gibi "ideolojik" olmaları değildir. Her parti ya da her hareket, özellikle de modern olanları, "ideolojik" sayılabilecek özgül programlar benimser. Bu anlamıyla bütün rejimler, "çevrelerinde kurulan örgütlenmeleri birleştirmeyi (bütünleştirmeyi)" amaçlayan "eylem-yönelimli fikir 'sistemler'i" tarafından yönlendirilir[13]. Totaliter rejimlerin özgüllüğü, Friedrich'in "totalist" ideoloji dediği şeyi, yani tamamen bütünleşmiş ve ussal olarak gerekçelendirilen bir dünya görüşü sağlayan bir ideolojiyi benimsemekle, yönetici elitin ister istemez diktatörleştiğidir. Dolayısıyla, Friedrich'in açıkladığı gibi, olası-totaliter ideoloji şöyle ka-

12. "Unique Character of Totalitarian Societies", s.57-58.
13. **Totalitarian Dictatorship and Auctocracy**, s.88.

rakterize edilir:

> Bu ideoloji, tipik olarak total yıkımın tek uygulanabilir aracı olarak şiddetin ideolojik kabulünü gerektiren/beraberinde getiren total yıkım ve total yeniden inşayla ilgilenir. Bu /yani, totaliter ideoloji-, buna bağlı olarak, "varolan ya da geçmişteki toplumun hatalarının kapsayıcı yani total bir eleştirisine dayanarak, toplumun güç ya da şiddet aracılığıyla total olarak nasıl değiştirileceği ve yeniden inşa edileceğinin pratik araçları hakkındaki akla uygun bir fikirler bütünlüğü" diye tanımlanabilir[14].

Demek ki totaliter ideolojinin liberal demokrasilerin ideolojileriyle pek ortak yanı yoktur. Liberal demokrasiler fikir ve argümanların açık, çoğulcu bir ortamda özgürce ortaya konulabilmesinin ürünüyken, totaliter ideoloji genelde, iktidar hırsları yüzünden en uç tutumları benimsemeye sürüklenmiş tek bir adamın ya da oldukça seçkin bir zümrenin "kendiliğinden tepkisi"dir. Totaliter ideoloji, eleştirel bir kamuoyuna açılma zorunluluğu ve geniş bir kamuoyu desteği elde etme gereksinimi gibi yumuşatıcı unsurlara da sahip değildir. Sıkı sıkıya kenetlenmiş ve fanatik denecek ölçüde gayretkeş bir harekete ait olan totaliter ideoloji, eleştirilere ve ılımlılığa kapalıdır. Bir kez insan mutluluğunun gizinin keşfedildiği ileri sürülünce, artık muhalefete ya da alternatif seçeneklerin ifade edilmesine yer kalmaz. Herşey ve herkes cennetin kurulması uğruna seferber edilmelidir[15].

---

14. **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, s.88-89. Totaliter ve totaliter-olmayan egemenlik sistemlerinde rastlanan ideoloji tipleri arasındaki farklılıkla ilgili daha geniş tartışmalar **Man and His Government**, s.89-91 ile yine Friedrich'in şu makalesinde bulunabilir: "Political Philosophy and the Science of Politics", der. R.A. Young, **Approaches to the Study of Politics** (Siyaset İncelemelerinde Çeşitli Yaklaşımlar), (Londra, 1958), s.172-88 (s.185-87).

15. Bu, Friedrich'in "iyi" ve "kötü" olan ideolojiler arasında mutlaka bir ayrım yapmak istediği anlamına gelmez. Bildiğimiz modern siyaset pratiği hakkındaki genelde kararsız olan düşüncelerini yansıtarak, bütün ideolojileri, basit çözümler bulma zayıflığımızın dışavurumları sayar. "Varolan koşulları, sınırlı bir çerçevede eleştiren düzenli siyasal partilerin az çok aklı başında platformları yerine", der, "totaliter ideolojiler programların sapkın biçimleridir. Aklın yerine inancı, bilgi ve eleştirinin yerine sihirli vaazları koyarlar. Gene de demokratik partilerin işleyişlerinde de onlar ile sapkın ürünleri yani totaliter hareketler arasındaki bir ilişki olduğunu gösteren benzer unsurlardan yeterince bulunduğu kabul edilmelidir", **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, s.26.

Böyle bir ideolojiyi eyleme geçirme girişiminin sonuçları, Friedrich'e göre, önceden kestirilebileceği gibi, feci sonuçlardır. Çünkü, bu sistemlerde elit kesim,

> statükoyu neredeyse tamamen reddederek, tarihi kendi anlayışlarına uydurmayı denemeye eğilimlidirler. Böyle bir anlayış geniş kapsamlı bir arzu edilirlik fikrini, yani tarihsel bakımdan kaçınılmaz olan toplumsal örgütlenme şemasını kapsadığı zaman da, toplumu buna uygun bir kalıba sokma çabaları ile buna direnenleri dize getirmek amacıyla alınan önlemler öylesine muazzam ölçüde örgütlü güç kullanılmasını gerektirir ki ortaya çıkan sonuç totalitarizm olur[16].

Bu yüzden rejimin programının ve fiili gücünü korumasının zorunlu bir sonucu, önceden varolan gruplaşma, örgütlenme ve kurumlara; daha doğrusu rejimin denetiminden sürekli bağımsız kalmalarıyla rejimin ütopyacı projesinin gerçekleşmesinin önünde bir engel olarak duran toplumsal yaşamın bütün ögelerine saldırılması olmalıdır. Bunun için totaliter hareketin iktidara geldiği zamanki ilk eylemleri, yalnızca ekonomik kaynaklar üzerinde değil, aynı zamanda ülkedeki her bireyin yaşamı üzerinde denetim sağlamak üzere toplumsal yaşamın bütün alanlarında fiili bir tekelleşmeyi sağlamaya yönelik olur. Bu anlamda, Friedrich'in açıklığa kavuşturduğu gibi, "totaliter toplumlar total bürokratikleşmeyi doğurur". Burada, devletin pençesinden kurtulmanın hiçbir yolu olmadığından, "bütün insanlar, partiyi ve hükümeti içine alan, herşeyi yutan tek bir örgütün ağına düşerler"[17]. Bir kez kurulunca artık totaliter devletin "dışında" hiçbir şey, bireyin devletin gözetleyici bakışlarından kaçabileceği, resmen ayrı, özel bir alan kalmaz.

Elit kesim, iktidarın ve otoritenin tek kaynağı olarak yerini sağlamlaştırdığında, çabalarını artık yeni bir toplumsal düzen yaratma doğrultusundaki radikal özlemini gerçekleştirmeye yoğunlaştırmakta serbesttir. Ne var ki böyle bir tasarı asla tıkır tıkır işlemez, çünkü bu rejimlerin istedikleri, davranışları egemen ideolojinin değer ve normlarına uyacak, bütünüyle yeni bir özne ya da bireyin

16. **Totalitarian Dictatorship and Auctocracy**, s.102-3.
17. **Man and His Government**, s.481.

oluşturulmasından başka bir şey değildi. Kısacası istedikleri, devrim öncesi toplumun insanlarını oluşturan insanları ortadan kaldırmak ve onların yerine kendi tasarılarına uyan "yeni insanlar" koymaktı.

Ancak Friedrich, önceden varolan bireysellik biçimlerini yok etmeyi öngören böyle bir tasarının başarısını, başkalarının düşündüğü kadar kesin bir başarı saymıyordu. Gerçekten de, *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'nin birinci basımı da dahil bazı erken dönem yazılarında, bu tür bir projenin başarılı olduğuna inanıp inanmadığı pek belli değildir. Bu yazılarında ileri sürdüğü gibi, bu yönetim biçiminin diktatoryal ya da baskıcı karakterini oluşturan şey bir ölçüde, tam da rejimin kendi halkını (ya da en azından belli kesimlerini) durmadan onlardan istendiği şekilde davranmaya zorlamasıdır. İnsanların rejimin ideolojisinin onayladığı şekilde davranmasını sağlamanın devasa bir iş olduğu göz önüne alındığında, rejimin elindeki araçların total denetimi sağlaması mümkün görünmüyordu. Yani, Friedrich'in belirttiği gibi, "totaliterlerin niyeti total denetimi sağlamak olsa da, bu amaç kesinlikle başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur; bırakın genelde halkı, kendi partilerinin üyeleri ya da kadroları arasında bile fiilen böyle bir denetim kurulamaz"[18]. Sisteme terörist niteliğini veren şey, "ittifak tutkusu"nun özünde yatan, kendiliğindenliği ve bireyselliği ortadan kaldırmaya yönelik aralıksız bir mücadeleyle karşı karşıya kalmasıdır. Dolayısıyla, rejimin bazı kalıcı insani kurumlarla -aile, kilise, üniversite, sanatsal ve edebi ruh ve aynı zamanda insanın karakterinde olan bağımsızlık ruhuyla bitmek bilmeyen çatışmasından doğan bir terördür bu. Friedrich'e göre:

> Totaliter bir rejimle özdeşleşme yönündeki total bir istemin pençesindeyken bile bazı kişiler, hatta bazı gruplar kişisel inançları doğrultusunda yaşamak için, belki de rejime karşı küçük küçük muhalefet odakları örgütlemek için kendilerini uzakta tutmayı başarırlar. Genelde rejimin zorla devrilebileceği ümidinden -geçmişte kanıtlandığı gibi böylesi ümitlerin gerçekleşme şansı bulunmasa bile- esinlenirler. Gene de bu tür ayrılık adacıkları, yalnızca insan karakterinin dayanıklılığının ve dinmek bilmez özgürlük susuzluğunun çarpıcı tanıklıkları ol-

18. **Totalitarian Dictatorship and Auctocracy**, s.16.

makla kalmazlar, aynı zamanda bazı insanları gelecekteki güzel günler adına korumaya da yardım ederler[19].

Friedrich burada, herhalde Hitler'in ve Stalin'in açıkça zorbalığa dayanan rejimlerinin, kuramının ilk formülasyonu üzerindeki etkisiyle, terörün, planladığı toplumsal yeniden inşayı gerçekleştirmede sistemin sürekli ve aynı zamanda kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğramasının bir ürünü olduğunu savunuyor görünmektedir. Tam da ütopik ve bu yüzden de gerçekleşemez olmasından, tam da kurmak istediği toplum kendi gücünü aştığından dolayı, rejim başarısızlığının üstünü örtmek için teröre başvurmak zorunda kalır. Bu bakışla Friedrich'in giriş bölümünde ana hatları çizilen türde bir totalitarizm betimlemesi ürettiğini iddia etmek güç olacaktır. Friedrich, totaliter rejimlerin, direnç gösteren tebasını uysal birer araca dönüştürmedeki aczini belgeleyerek, totalitarizmi geçmişte varolanlardan (çok) daha kötü bir tiranlık biçimi olarak değerlendirmemiz gerektiğini söylemektedir. Rejim halkı terörize ettiği için, halkın istediğini yapmasını engellemek yerine, değer ve inançlarını değiştirmeye kalktığı için, totalitarizm diğer diktatörlük biçimlerinden nitelik olarak değil, nicelik olarak farklıdır.

Buna karşın, yukarıda özetlediğim tutumun Friedrich'in çalışmalarının genel doğrultusundan saptığını görünmek için bence geçerli nedenler vardır. Friedrich'in son dönem çalışmalarının, hatta erken dönemdeki malzemenin birçoğunun sonuçları incelendiğinde, hiç de totaliter rejimlerin kaçınılmaz yenilgisine inanan biri izlenimi edinilmez. Tam tersine, şimdi göstereceğim gibi, gözlemlerini sunuşunun hem mantığı hem de tarzı, Friedrich'in totaliter sistemlerin yalnızca "dinmek bilmez özgürlük susuzluğu"nu söndürmedeki değil, aynı zamanda rejimin ideolojisinin dayatmalarına ayak uyduran türde yurttaşlar yaratmadaki yeteneğinden de etkilendiğini düşündürmektedir.

İlkin, örneğin yukarıdaki alıntı okunduğunda, rejimin ideal in-

19. **Totalitarian Dictatorship and Auctocracy**, s.288-89. Friedrich başka bir yerde şöyle der: "Bütün bu gruplaşmalar, hayatta kalabilmek için, hükmettikleri insanları yalıtılmış 'atomlar' -modern sanayi toplumunun 'kitle-insanı'- konumuna indirmeye ya da zaten gerçekleşmemişse bu durumda tutmaya çabalayan totaliter egemenliğin totallik iddiasına direnmeyi zorunlu sayarlar", **Man and His Government**, s.640.

san yaratma yeteneği konusundaki sınırlamaları anlattığı yerde bile, insan sınırlamaların pek de mutlak olmadığı yönünde güçlü bir duyguya kapılır. Üniversite ya da kilise gibi kurumları "ayrılık adacıkları" olarak tanımlaması karşısında düşünmemiz gerekiyor. Bunlar neden ayrıdır? Ortaya çıktıkları "deniz"in niteliği nedir? Bence Friedrich burada, söz konusu adacıkların az ya da çok bağımlı "bireyler" kitlesinden oluşan toplumun ana gövdesinden ayrı olduklarını söylüyor olmalıdır. Gerçekten de, "bazı kişiler"in kendilerini "uzakta" tutabildiği yollu sözleri bir anlam ifade edecekse, o zaman bu sözler, rejimin en azından çoğunluğu kapsayan yeni bir totaliter yaşam biçimi yaratmada gerçekten başarılı olduğu biçimindeki bir önbilgiden kaynaklanıyor olmalıdır. "Total özdeşleştirme istemi"ne boyun eğmeyen ya da "ayrılık adacıkları"na tutunan insanlar üzerinde konuşmaya başlamak için, özdeşleştirme istemine boyun *eğmiş*, itaatkar yurttaşlar konumuna *indirilmiş* başka bir insan grubu varolduğunun saptanması gerekmektedir. Durum böyle değilse, o zaman genel halk ile devletin denetimi dışında kalanların farklılığı üzerine yapılan gözlemler anlaşılırlıklarını yitireceklerdir.

Friedrich'in aslında totalitarizmi bir rejimin "total iktidar"ı elde etmesi olarak kavradığını düşünmenin daha kesin ya da daha açık bir nedeni, sistemin yeni bir toplum kurmadaki başarısına koymak istediği çekince paylarının, Sovyetler Birliği'ni bu ülkede terörün kaybolmasından sonra bile hâlâ totaliter olarak tanımlamayı sürdürmesini haklı çıkarma çabalarında birer birer geri alınmasıdır. Gerçekten de, daha önce de değinmiş olduğum gibi, Brzezinski'nin *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'nin ikinci basımının yeniden yazılmasına katılmayı reddetmesinin nedenlerinden biri de, kendisi açısından, totalitarizm-terör özdeşliğinin Nazi Almanyası ile Sovyetler Birliği arasında anlamlı bir karşılaştırma yapılmasında temel rol oynayışıydı. Brzezinski, bu anlamda bir sistemi "diktatörlük" olarak tanımlamak için, rejimin hükmettiği insanlarla baskıya dayanan bir ilişki kurduğunun elle tutulur kanıtlarını mutlaka göstermek gerektiğini belirtiyordu.

Oysa Friedrich'e göre, Sovyetler Birliği açık terör uygulamalarına artık rastlanmadığı halde hâlâ totaliterdi. Stalin'in diktiği ku-

rum ve yapılar hâlâ yerindeydi; hâlâ bütün politikaları tek bir lider ya da liderler grubu dayatıyordu. Hâlâ insanların uymak zorunda oldukları ve *uydukları* egemen bir ideoloji vardı. Friedrich'in sormak istediği soru, insanların buna niçin uyduklarıydı. İnsanlar niçin açıkça zorba ve despotik olan bir rejimin emirlerine itaat ediyorlardı? Bu insanlar niçin, en azından, uzun zamandır onları isteklerine boyun eğmeye zorlayan bir yönetici eliti alaşağı etmeyi denemiyorlardı? Başka bir ifadeyle, rejimin, terör desteğinde sürekli güce başvurma gereği duymadan, otoritesini korumadaki becerisi nasıl açıklanabilirdi?

Friedrich'in artık sakınmadan "popüler totalitarizm", yani "özlü bir konsensüs"le (substantial consensus) desteklenen bir totalitarizm adını verdiği yeni aşamanın kapısını açacak anahtar, ona göre, rejimin ideolojik tekbiçimliliği yaratma girişimindeki başarısında bulunacaktı; oysa sistemin kendisini ayakta tutmak için teröre başvurmaya gereksinim duymasının nedeni daha önce bu girişimin "başarısızlığı"na bağlanmıştı[20]. Bununla beraber Friedrich, artık, bütün olası muhalefet kaynaklarını acımadan safdışı bırakarak iktidarını sağlamlaştıran rejimin, sağlamak için açıkça yanıp tutuştuğu o itaati gerçekten üretebildiğini vurgulamakla çok daha fazla ilgilenmekteydi. İletişim tekeli, gizli polisin dizginsiz etkinlikleri, herkesin devletin gözetimindeki eylemlere seferber edilmesi ve herşeyden önce de rejimin onayladığı bir düşünce tarzıyla yürütülen sistemli eğitim, Friedrich tarafından artık toplumsal düzeni sağlamanın basit bir aracı olarak görülmüyordu. Tersine, uyumu teşvik çabaları, benzer düşünceli insanlardan son derece pasif ve ahenkli bir topluluk yaratmanın aracıydı. Friedrich bunu şöyle açıklıyordu:

> Bu kitlesel güdümleme eylemi, çok az insanın tamamen kaçınmayı başarabildiği ülke çapında bir beyin yıkama işlemi yürütme çabasını oluşturur. Rejimin halkının total ideolojik bütünleşmesini sağlaması, bu propaganda işlemlerinin ve eğitim-öğretim sisteminin ürünüdür. Yönetim, disiplinli bir birlik halinde düşünen ve hareket eden, inançlı bir yandaşlar kuşağı yaratmak için işte bu zihinsel şekillendirme araç-

20. "Herhalde," der Friedrich, "totaliter rejimlerin kuram ve pratiğindeki en çarpıcı değişiklik Sovyetler Birliği'nde özlü bir konsensüsün gelişmesidir", "Evolving Theory and Practice", s.130.

larından yararlanır.[21]

Rejime oybirliği ve konsensüs sağlama yeteneği kazandıran şey, hem davranış normları yaratma araçlarına, hem de önceki toplumdan devraldığı davranış normlarını düzenleme araçlarına sahip olmasıdır. Eski rejimler insanların düşünüş ve davranış tarzlarını değiştirmeyi denemişlerse de, böylesi bir girişimin başarılı olması, eleştirel yeteneğin gelişmesini engelleyen bu araçlara sahip olmalarına bağlıdır. Totaliter bir rejimin canlılığının kaynağı, propagandanın ağırlığı ile manipülasyonun ve aldatmanın sürekliliğidir. Burada, "rejimin az ya da çok kararlı düşmanları bile onun ısrarlı yaygaralarının, aynı deyişleri ve aynı savları bıkıp usanmadan yinelemesinin tuzağına düşerler. Genel bir düşünce kalıbının, neredeyse bir düşünme tarzının, rejim iktidarda kaldıkça giderek karşı konulmaz bir niteliğe büründüğü görülür"[22].

Bu açıklamadaki vurgu, önceki açıklamaya göre çok çarpıcı biçimde değişmiştir. Burada, rejimin iktidarını korumak için dayandığı şey, baskı ya da şiddetten çok, insanların yaşantılarının kademeli olarak dönüştürülmesidir. Rejim kamusal iletişimi denetleyip düzenleyerek bireyleri anlamlı biçimde öznel denebilecek bir dünya görüşüne varma yeteneğinden yoksun bırakır. Friedrich'e göre, totaliter bir toplumda "propagandadan kaynaklanan değer yargılarıyla yüklü sözcükler, günlük konuşmaların birer parçası haline gelir. Böylece, farkında olmadan tiksindikleri rejimin gönülsüz propagandacıları işlevi görürler"[23]. Bu durumda Friedrich'e göre, totalitarizmin bu "olgun" aşamasının başarısının anahtarı, sistem hâlâ baskıcı olsa da, içinde yaşadıkları sistemden hâlâ "tiksinseler" de insanların fiilen sistemin sürekliliğini sağlamaya ve meşrulaştırmaya hizmet eden bir davranış kalıbına yönlendirildiklerini gizleme yeteneğinde yatar. Friedrich için olgun totalitarizm, bu anlamda, hâlâ insanların "terör"le denetlendiği bir egemenlik biçimidir; tek

21. **Totalitarian Dictatorship and Auctocracy**, s.145.
22. **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, s.143.
23. **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, s.143-44. Friedrich şöyle sürdürür: "Eski Sovyet yurttaşlarıyla görüşme yapanların sık sık karşılaştıkları bir deneyim, Sovyet sistemine en koyu düşmanlıkla yaklaşanların bile o rejimin kendilerine aşıladığı kalıplarla düşünme eğilimini taşımaları olmuştur," s.143.

farklılık, artık, sistem ile onun hükmettiği insanlar arasındaki "savaş"ın "genelde bu terörün kurbanlarının kendi psişik durumlarının hiç farkında olmadıkları" bir noktada yürütülmesidir[24]. Sanırım Friedrich burada insanların hâlâ, başka koşullarda kabul etmeyecekleri bir şekilde davranmaya zorlandıklarını, ama o anda davranış kalıplarını belirleyen etkenin kaba güç olduğunu göremediklerini ya da görmek istemediklerini kastediyor.

Eski toplumda yetişmiş, dolayısıyla eski norm ve değerlerin izlerini taşıyan insanların terörize edilmelerinin dışında, bir de hiç bir alternatif yaşam biçimi deneyimi olmayanları "toplumsallaştırma" görevi vardır kuşkusuz. Burada, güdümlenecek olanlar bu rejimde doğanlar oldukları için, itaati ve sadakati sağlamanın belirleyici aracını okullar ve diğer eğitim kurumları oluşturur. Friedrich, "bütün eğitim süreci rejimin propaganda çabalarına hizmet etsin diye yönlendirilir ve diktatörlüğün totaliter niteliği açığa çıktıkça giderek daha geniş ölçüde bu amacın bir parçası olur. Eğitim süreci genelde, genişleyen konsensüs öğretimin propagandacı niteliğini perdelediği için, konsensüsü oluşturma sürecinin temel direğidir," demektedir. Başka bir deyişle, "ideoloji gibi eğitim de rejimin elinde hakikati tanımlama görevini üstlenen bir araç haline gelir." Friedrich'in de gördüğü gibi, eğitim demokrasilerde bile mutlaka, Aristo'nun *paideia*, yani yurttaşlık (civic) eğitimi dediği şeyin bir ögesini kapsadığı halde, totaliter bir diktatörlükte, başka koşullarda benzer görünebilecek bir süreç gerçekte bir "faşistleştirme ve komünistleştirme tekniği" olarak ortaya çıkar[25].

Demek ki "savunmasız yurttaş"ın "güdülenmesi" ve "beyninin yıkanması"nın nihai ürünü, ideolojik olarak manipüle edilen bir "konsensüs"ün, yani totalitarizmin öznelerinin kendilerini içinde buldukları "psişik akışkanlık" gerçekliğini fiilen gizleyen bir varoluş biçiminin yaratılmasıdır. Titizlikle hazırlanmış demokratik ve

24. **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, s.129.

25. **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, s.148, 149, 148. Friedrich, s.405'deki bir dipnotta, Sovyetler Birliği ve ABD'deki eğitimle ilgili Charles Merriam'ın yaptığı karşılaştırmalı incelemeleri eleştirerek devam eder. Friedrich'e göre, bu incelemeler "hepsi de Merriam'ın bütün girişimi, 'faşistleştirme'nin ve 'yurttaşlaştırma'nın özünde aynı tür girişimi oluşturdukları varsayımı üzerine kuruludur. Oysa burada, insanın özgürleşmesiyle köleleşmesi arasındaki uçurum kadar büyük bir farklılık söz konusudur."

popüler meşruiyet görüntüsü, yönetim modelinde "danışmacı otoriterizm"e bir kayışın gözlendiği sistemlerde, totaliter diktatörlüğün bitişinin bir habercisi gibi yorumlanabilir ama işin aslı oldukça farklıdır. Friedrich'in açıklığa kavuşturduğu gibi, olup bitenler, propaganda engelinin yoğunlaşmasıyla bireyin artık kendi durumunun kötülüğünü görememesinden ibarettir. Birey yeni kavuştuğu "totaliter demokrasi"nin sayısız sürecine "katılma" özgürlüğü ışığında kendini daha özgür hissedebilirken, aslında yalnızca daha etkin yollarla, pratikte elit kesimin halkı tam olarak kıskacına almasına denk düşen baskı biçimlerinin akılcılaştırılmasıyla yönlendirilmektedir. Friedrich, bu devletlerde baskıyı kendisi yaratan, "içselleşmiş" bir totalitarizmin varolduğuna inanmaktadır. Ancak şunları da ekler: "Denetim her yere yayıldığı ve son sözü diktatör söylemeyi sürdürdüğü için teknikler değişse bile sistem bir total iktidar sistemi olarak kalır."[26]

Totalitarizmin, gündelik yaşamının yörüngesine kapılmış (kuşatılmış "ayrılık adacıkları"na sığınanlardan farklı olarak) insanlar için, total iktidarın gerçekliği aynı zamanda hem anlaşılmaz hem de son derece doğaldır. Bu insanlar artık sahiden kendilerinin denebilecek düşünce, inanç ya da fikirlere sahip olmadıklarından, tam anlamıyla rejimin iradesinin uzantıları haline gelmişlerdir. Genç de bu insanlar, Friedrich'in çözümlemesinde, algılama güçlerini ve maruz bırakıldıkları varoluşsal terörü sezebilme becerilerini korurlar. Ama bu yüce duygulara göre hareket etme iradesinden, akılcı değerlendirme unsurundan ve öznel yargı gücünden yoksundurlar. Çelişkili mesaj ve anlamlarla dolu uyutucu bir sise yakalanıldığında, düşünmekten kaçınan bir itaat, ama insanların kendilerini

26. **Totalitarian Dictatorship and Autocracy**, s.43. Friedrich, Barrington Moore'un egemenlik modelindeki son değişiklikler ışığında totalitarizmin "halk kitlesinin az çok gönüllü olarak kabul ettiği yaygın bir baskı sistemi" sayılması gerektiği şeklindeki çıkarsamasını onaylayarak aktarır, s.43. Bu değişikliklere bakıp komünist rejimler üzerindeki düşüncelerini gözden geçiren Friedrich, ilk totalitarizm tanımını bir hayli genişletmeye hazırlanıyordu. "Totaliter diktatörlük," diye yazıyordu 1969'da, "modern teknik ve siyasal koşullarda totalist niyetleri gerçekleştirmeyi amaçlayan bir otokratik egemenlik sistemidir. Modern siyasal koşullar demokrasinin genel bir kabulüne işaret ettiği için, totaliter bir diktatörlük de "liderlerin temsil ettiği partinin temsil ettiği halkın total ve kısıtlamasız iktidarı kullanabilmesi anlamında "kusursuz bir demokrasi" diye tanımlanabilir. "Evolving Theory and Practice", s.136.

içinde buldukları kısır döngüyü kaçınılmaz olarak sürdüren bir itaat tek gerçek seçenek olarak kalır.

II

Son bölümde iki noktaya işaret ettim: Birincisi, Friedrich'in totalitarizm çözümlemesi onun özellikler "sendromu"yla, yani doğrudan doğruya betimleyici bir kuramlaştırma yöntemiyle özdeşleştirilmesine karşın, sistemin hükmettiği yurttaşları mutlak olarak denetleme yeteneği temelinde işlemesini çözümleyip açıklamaya çalıştığı bir totalitarizm kuramına sahiptir. İkincisi, rejimin apaçık baskıcı karakterini vurgulayan, tam anlamıyla ampirik bir totalitarizm çözümlemesini savunuyor görünse de, birinci bölümde son kertede dayanaksız bulunarak eleştirilen bir tanımlama biçimini kullanmaktadır. Başka bir deyişle, Friedrich, bireyin toplumsal yaşamın oluşumundaki rolünü, üstün bir eyleyenin (agent) ya da öznel gücün (yani, liderin) bir eklentisinden öte işlev görmediği bir noktaya indirgeme hatasını yapmıştır. Önceden de belirtildiği gibi, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkinin doğasını bu şekilde tanımlamak, aslında, bir insanın eylem ve düşüncelerinden bütünüyle başkasının denetiminde olduğundan söz edilebileceği doğrultusundaki tartışmalı bir varsayıma dayandığı için, kendi kendini çürüten bir tanımlamadır.

Bu bölümde bundan sonra, ilkin giriş bölümünde dile getirilen, bu totalitarizm tanımının abartma ya da belirsizliğin ürünü olmaktan çok, belli bir kuramlaştırma tarzının ürünü olduğu kuşkusunu temellendirmek istiyorum. Totalitarizm açıklaması ile Friedrich'in bireycilliğin ve toplumsal yaşamın karakteri hakkındaki en temel fikir ve önvarsayımlarını karşı karşıya getirerek, aralarında olumlu bir bağ bulunduğunu göstermeyi umuyorum. Başka bir deyişle, totaliter rejimlerin betimlenme biçiminin, bu tür rejimlerde olduğu gözlenen şeylere ilişkin verilerden çok, bir toplumun nasıl olması ve insanların nasıl davranması gerektiği konusundaki birtakım varsayımların uygulanması tarafından belirlendiğini göstermek istiyo-

rum. Ayrıca bu yolla, yani söz konusu varsayımların ahlaki karakterini serimleyerek, baştaki sorunumuzun kökenlerine, yani görünüşte verili bir toplum biçimini tanımlamakla uğraşan bir kuramcının niçin o topluma ilişkin, asla ampirik gözlemlerden çıkarılamayacak bir açıklama ortaya koyma gereği duyduğuna ışık tutmak da olanaklı olacaktır.

Friedrich'in uzun ve oldukça üretken akademik kariyerinin asıl esin kaynağı, genelde siyasal yaşamın, özelde "anayasal demokrasi"nin temeli ve yapısını anlamaya duyduğu ilgidir. Federal Alman Cumhuriyeti ve Porto Riko anayasalarının hazırlanmasına pratik olarak katılmasının da gösterdiği gibi, bu yalnızca düşünsel bir ilgi değildi, Friedrich anayasal demokrasinin erdemine tutkuyla inanıyordu. Geçmişten, bilhassa totalitarizmden alınan dersler, onu neredeyse bütün halkların ve ülkelerin beklenti ve gereksinimlerine en uygun yönetim şeklinin bu olduğuna inandırmıştı.

Doğal olarak, demokratik devletlerin pratiğine ve ideallerine duyduğu bu sevgi, kuramsal projesinin amaç ve özlemlerine belirleyici bir katkıda bulunmuştur. Çalışmalarını yürüttüğü dönemin ruh halini düşünürsek, bu girişim, siyasal toplulukların işlevleri ve örgütlenme biçimlerini bilimsel (yani, ampirik) bir şekilde anlamaya katkıda bulunmakla kalmayacak, aynı zamanda entelektüel hocası saydığı Aristo'nun tarzında, bunların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi için somut zemin hazırlayacak bir siyasal davranış kuramı oluşturma çabası diye de özetlenebilir. Friedrich, kendi sentezlerine ulaştığı *İnsan ve Yönetimi* adlı önemli yapıtında şunları yazar: "Bu tür incelemelerin kaygısı, insanların niçin bazı durum, kurum ve süreçleri diğerlerine tercih ettiklerini ve tercih etmek zorunda kaldıklarını belirlemektir. Siyaset bilimi değerlerden bağımsız olmak şöyle dursun, olguların ışığında değerleri inceleyen bir bilimdir."[27]

Morton Kaplan ile Harold Lasswell'in çalışmalarında örneklendiğini düşündüğü egemen "siyaset bilimi" akımının pozitivist yaklaşımının dar sınırlarına tepki gösteren Friedrich'in amacı, "davranışçılığa", yani bütün insan eylemlerinin tek bir genel öznellik kuramıyla potansiyel olarak açıklanabileceği görüşüne karşı çıkmak-

27. **Man and His Government**, s.65.

tır. İnsanın motivasyonlarının kaynağını, nedensel açıklamalarla kavramanın olanaklılığına inanan kişilerin beklentilerinin tersine, Friedrich, "bütün insan deneyimleri mantıksal olarak tutarlı kılınamaz" der ve "Çünkü" diye devam eder:

> İnsan kendisini, bazıları nedensel olarak belirlenmiş, bazıları yadsınan olasılıklara alternatifler olarak özgürce seçilmiş, bazıları da mantık kurallarına göre düşünce düzeyinde yansıyan bileşenlerden ibaret olarak çoğul biçimde yaşanan bir durumla yüz yüze bulur ve onun içinde yer alır. Radikal bir deneyim felsefesi bu veri çoğulluğuyla bir arada yaşamayı kabul etmeli ve bu bileşenlerin hiçbirini hakikat düzeyi daha düşük diye yorumlayıp bir kenara atmamalıdır[28].

O halde Friedrich'in en temel düzeyde söylemek istediği, kendi deneyim ve duyguları olan duyarlı varlıklar olarak her birimizin diğerinden oldukça ayrı bir öznelliğe sahip olduğumuzdur. Eylemlerimiz ve düşüncelerimiz, ister psikolojik ister fizyolojik olsun, birtakım gizli mekanizmalarla belirlenmez, tersine, özgül bir kültürel bağlamda şekillenir ve anlam kazanır. Dahası, son kertede bu bağlamın biçimini ya da içeriğini belirleyen hiçbir şey bulunmadığından, anlamlı biçimde evrensel diye tanımlanabilecek standart ya da değerler yoktur. Neyin anlamlı, neyin doğru vb. olduğu verili bir topluluğun egemen standartlarıyla belirlenir. Friedrich, son dönemlerin yorumbilgisi kuramı tarzında, toplumsal varlığımızın, yaşamlarımızın bir toplumun üyeleri olarak anlam kazandığının önceliğini vurgulamak istemektedir. "İnsan," der Friedrich, "topluluktaki işlevini gösteren amaçları olan ve onları paylaşan, kendini bir benlik olarak yaşayan ve kendisiyle ve başkalarıyla bir dil aracılığıyla iletişim kuran, esnek ve sınırsız uyum yeteneği olan, topluluklarda yaşayan bir varlıktır." Demek ki bir politikanın ortaya çıkması için gereksinimi duyulan en temel şey "kişi"dir, yani hem bir dile, hem de ayrı gereksinim ve arzularıyla ayrı bir kişiliğe sahip olan bireydir. Friedrich sözlerini şöyle sürdürür: "Topluluk yalnızca bu tür kişilerden oluştuğu zaman sözcüğün gerçek anlamıyla siyasal bir topluluk haline gelir, çünkü yalnızca bu tür kişiler, amaçları konusunda birbirleriyle iletişim kurarak, birbirleriyle uyum sağlayarak,

28. **Man and His Government**, s.17.

böylece ileriki bir düzen için rol ve işlevler belirleyerek ilişkilerini bir düzene sokabilirler"[29].

Friedrich'e göre, siyasal topluluğun oluşumunun ve ayrı bir dile ve kültüre sahip insanların bir araya gelişinin doğal sonucu, belli temel değerler ve inançlarda asgari bir görüş birliğinin sağlanmasıdır. Bu temel olmadan düzen olamaz ve bir düzen ölçüsü olmadan da topluluktan söz edilemez. Topluluğun anarşiye ve anomiye düşüp çözülmesini, siyasal davranışın doğadaki vahşi bir savaşa indirgenmesini önleyen şey düzendir.

Friedrich için düzen ile bir topluluğun normları arasındaki ilişkinin temel karakteri hakkındaki bu kavrayışın önemi, kendisinin siyasetin "normatif bilimi" adını verdiği disiplinin bir derece ampirik geçerlilik taşıdığını iddia etmesine olanak tanımasındadır. Bu nedenle, siyasetin varlığını herşeyden önce bu normlar olanaklı kıldığı için, ortak değer ve inançların bulunmaması anlaşılamaz bir şey olur". Yani, topluluğun özünü oluşturan bir ortak değer ve inançlar sisteminin zorunlu olduğu teması, Friedrich'in toplumsal yaşamın karakteri üzerine yaptığı en temel gözlem olmakla kalmaz, aynı zamanda, göreceğimiz gibi, genelde siyasal yaşam anlayışının da anahtarı ya da üstkodudur.

Friedrich, bir topluluk düzeninin var olması için gerekli önkoşulları saptadıktan sonra, değer ve inançların yönetim sürecinde nasıl temsil edildiğine bakarak bir topluluğun yönetenleri ile yönetilenleri ("yönetilmek", Friedrich'in gözünde, şu ya da bu biçimde siyasetin temel bileşenlerinden biridir) arasındaki ilişkinin doğasını irdelemeye girişir. En önemli siyasal ilişkinin, yani otoritenin anahtarı tam da burada, topluluğun en temel inançlarının temsilinde yatar. Friedrich'e göre otoritenin önemi, yönetenler ile onların peşinden gidenler arasındaki ilişkinin karakterini dolaysız bir biçimde temsil etmesinden gelir.

Friedrich, "otorite bazılarının inandığı gibi statik bir ilişki değildir", der. Örneğin, otorite "temel"in ya da siyasal egemenliğin yerleşmesinin ürünü değil, onlara uymak zorunda olan insanların, emirlerin meşruluğunu yeniden ve yeniden değerlendirmesi sürecinin ifadesidir. Çünkü otorite, "akıl süzgecinden geçirilmeye (reasoned elaboration) müsait iletiler yayma yeteneğine dayanır"[30]. Baş-

29. **Man and His Government**, s.46, 47.
30. **Man and His Government**, s.218.

ka bir yerde açıkladığı gibi:

> Böylesi bir akıl yürütme, genellikle, hem değer ve inançları hem de iktidarın muhatabı olan grubun çıkarlarını kapsar. İktidarı kullanan kişi bu tür değer ve inançları kısmen ya da tamamen yönettikleriyle paylaşır, dolayısıyla onlara belli bir şekilde davranmasının gerekçelerini açıklayabilir ve her zaman da açıklayacaktır[31].

Akıl süzgecinden geçirme yeteneği son kertede değerlere ve inançlara başvurmaya dayandığından, yalnızca bu değer ve inançları şu ya da bu şekilde somutlayan politika ya da emirler yetkili (authoritative) ve bağlayıcı sayılabilir. Friedrich şu sonuca varır: "Gerçek otorite, bir iktidar sahibi gerçekten akıl yürüterek gözden geçirme yeteneğini taşıyorsa vardır; saygı, itibar ya da diğer psikolojik faktörler de kuşkusuz varolmakla birlikte, bir sonuç olarak ortaya çıkan olgulardır"[32]. Yönetenler ile yönetilenler arasında tercihlerin ve gereksinimlerin sürekli eklemlenmesine bağlı olan "otorite, akla alternatif değildir, tam tersine otorite akılda temellenir"[33].

Nasıl tek tek emirlerin otorite derecesi bir topluluğun egemen değer ve normlarına başvurarak ölçülebiliyorsa, bunların meşruiyet ya da erdemleri de ölçülebilir. Yönetimin hangi eylemlerinin (daha doğrusu, yönetim biçimlerinin) en meşru ya da en iyi olduğunu değerlendirme konusunda da, Friedrich herşeyden önemli olanın bu yönetimin *nomos* dediği şeye, yani topluluğun neyin haklı olduğuna ilişkin ortaklaşa paylaştığı fikirlerin ruhuna dayanması olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı,

> bir topluluğun değerlerine yönelik bir tehdit topluluğun siyasal düzeni için de söz konusudur. Açık ki adaletin akılcı bileşeni ve bunun çağrıştırdığı duygu birbirine zıt değil, tersine bütünsel bir adalet sendromunun parçası olan şeylerdir. Bir adaletsizlik yapıldığı duygusu, siyasal düzenin aklın süzgecinden geçirilmesi sürecinin tehlikeye atıldığı duygusuyla, akılcılığa karşı bir adım atıldığı düşüncesiyle özdeştir.

31. Carl J.Friedrich, **Tradition and Authority (Gelenek ve Otorite)**, (Londra, 1972), s.55.
32. **Man and His Government**, s.226.
33. **Tradition and Authority**, s.55.

Doğru olmayan bir şey meşrulaşır ve otorite haline gelirse, otoritenin ve meşruiyetin temelleri sarsılır ve yıkılma tehdidiyle yüz yüze gelir[34].

Demek ki düzen ile önceden varolan topluluk arasındaki karşılıklı bağımlılığın vurgulanması, Friedrich'in otorite, meşruiyet ve adalet gibi kavramları tanımlamasına yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda onun siyasal toplulukların nasıl işlediği ve mahvolduğu konusundaki görüşünü de etkiler. Verili bir anayasanın, yeterli olup olmadığına özgül yönetim kurumları ve yapılarının akılcılığı yoksa isyanın ve devrimin meşruluğuna ilişkin bütün sorunlar bu ilişkiye dayanarak yanıtlanabilir. Her koşulda yönetim biçimlerinin karşılaştırılması ve değerlendirilmesinde belirleyici olan şey, bir topluluğun değer ve inançlarının temsil ediliş ve eyleme geçiriliş tarzıdır. Yani Friedrich, "karanlıkçı" (obscurantist) Burke'den farklı olarak, "gelenekselcilik fetişi" dediği şeyi savunmanın yararlı bir yönü bulunduğuna inanmaz. Geçmişi sırf geçmiş olduğu için, ya da duygusallık veya nostalji nedeniyle bir düzenin kalıcılığını sağlayan unsurlar uğruna savunmanın da yararlı bir yönü yoktur. Gelgelelim, geleneğe anlamlı bir biçimde akılcılık damgasını vurmamızı sağlayabilecek tarih-üstü standartlar da yoktur. Tam tersine, geçerli standartları, bizzat topluluğun bilinçle ifade edilmiş talepleri belirler. Bundan dolayı, eğer topluluk siyasal düzenin herhangi bir yönüne (siyasal düzenin kendisi hariç) son vermek isterse, bu, tanımı gereği, yöneticilerin yerine getireceği haklı, meşru ve akılcı olarak bir eylem olur. Buna bağlı olarak, ilk olarak, "geleneğin otoritenin ve meşruiyetin gelişmesine katkısından dolayı her siyasal düzen için çok yararlı olduğunu, siyasal değişikliklerin eğer yerleşik geleneğin uzantıları ya da anlamlı dönüşümleri haline getirilebilirler ve böyle görülebilirlerse çok büyük olasılıkla siyasal bir düzenin iyiliğine katkıda bulunacağını"[35] ileri sürmesi, ama bunun ardından, ikinci olarak, "nasıl çoktandır varolduğu için hiçbir şey iyi değilse, aynı nedenle hiçbir şey kötü de değildir" diye belirtmesi Friedrich'in kendi akıl yürütmesi açısından oldukça tutarlıdır. Kısacası, Friedrich'e göre, "çok fazla gelenek olması bir

34. Man and His Government, s.262.
35. Man and His Government, s.664.

siyasal düzeni kemikleştirir, ama çok az gelenek olması da elbette aynı derecede topluluğun ve topluluk düzeninin temelini oyar ve çözülmesine neden olur"[36].

Yine, Friedrich'in çözümlemesinin temel kaygısı, devlet olmayı doğa yasalarıyla açıklayan kuramların, ortaya gayrimeşru yönetici kuşaklar çıkmasına temel oluşturan siyasal iktidarla ilgili örtük ya da üstünkörü varsayımların metafizik temelini ortaya çıkarıp bir kenara atma arzusudur. Friedrich bunların yerine, meşru ve başarılı yönetimin asıl temelini, hükmedilen insanların varsayım ve pratiklerinin oluşturduğu fikrini canlı tutmayı ummaktadır. Dahası bu varsayımların dinamizmini vurgulamak istemektedir. Friedrich bu varsayımların sürekli olarak belli temel değer ya da normlarda kök salmış olmaktan çok, "siyasal bir topluluğun üyelerinin somut deneyimleri aracılığıyla ... tekbiçimli ve uyumlu bir birlik halinde değil ama çok değişik deneyimleri sergileyen birey ve grup yaşamları bağlamı içinde geliştirilip dönüştürüldüklerini"[37] hatırlatır.

Friedrich'in siyasetin temellerine ilişkin çözümlemesinin bazı yönlerini eleştirmek sanırım olanaklıdır. Örneğin, değer ve inançların bireysel karakteri karşısında toplumsal karakterini aşırı vurguladığı; bunun, ahlaki bakışta tekbiçimliliğe az rastlanan modern çoğulcu toplumların gelişmesi ışığında, çözümlemesine rahatsız edici derecede "konsensüscü" bir hava veren aşırı bir vurgu olduğu söylenebilir. Ek olarak, modern devletlerde "otorite"nin manipüle edici ve sorumluluktan uzak niteliğini es geçerek paylaşılan değerler ile iktidarın başarıyla ya da meşru biçimde kullanılması arasındaki zorunlu bağa verilen ağırlığa karşı çıkılabilir.

Bununla beraber, çoğu araştırmacının siyasal davranışa ilişkin olarak nedensel çözümlemeler yapmakla uğraştığı bir zamanda (yani, 1950'lerde), Friedrich'in yönetimin toplumsal ve kültürel temeline, bir topluluk içindeki insanların beklentileri ile pratikleri arasındaki bağa ve yönetimin bu ilişkilerde büründüğü biçime yap-

36. **Tradition and Authority**, s.20, 14.
37. **Man and His Government**, s.512.

tığı vurgu, kendi içinde kesinlikle övgüye değer bir şeydir. Friedrich, özgürlüğü ve kurtuluşu anayasal demokrasi pratiğiyle eşitlemek yerine, gerçekte otoriter, meşru ve adil bir rejimin bürünebileceği biçimi açık bırakmıştır. Bir yönetim sisteminin bir topluluğun normları, inançları ve değerlerini somutlama yeteneğini o sistemin etkinliğinin ve akılcılığının bir ölçütü haline getirerek, iyi ve kötü rejimler arasında siyah/beyaz türü ayrımlar yapılmasından sakınılmasını sağlar. Meşruiyetin normatif temeline, bir rejimin emirlerinin kabullenilmesini onları uygulayanların kabulüne bağlı görmeye yapılan vurgu, öncelikle, çok farklı sistem tiplerinin aynı derecede meşru sayılması anlamına gelir. İkinci olarak, bir sistemin meşruiyetinin, hangi tür kurumlardan oluştuğundan çok, günübirlik verilen emirlere bakarak değerlendirilebileceği anlamına gelir. Bu anlamda, sistemler, yalnızca meşru ve gayri-meşru diye ele alınmamalıdır. Bütün sistemler az ya da çok meşrudur, çünkü bütün sistemlerin işleyebilmesi, en azından bazı insanların yöneticilerin emirlerini yetkili ve bağlayıcı saymalarına dayanır. Friedrich pragmatik olarak şöyle düşünür:

> İktidar gibi, yönetim tipleri de gerçekte *ya* konsensüse dayalı *ya da* zorlayıcı olamazlar; bütün yönetim türleri bir ölçüde konsensüse dayalı bir ölçüde de zorlayıcıdır. Sorun bunların derecesi ve karşılıklı oranlarıdır. Rıza gösterme uzun süreli alışkanlıkların sonucu olabileceği ve bir ölçüde her zaman öyle olduğu için, daha otokratik bir yönetimin, çoğunluğun (önemli bir azınlık grubun ya da azınlıkların istek ve tercihlerine karşın) benimsediği anayasal bir yönetimden daha fazla konsensüse dayanabilmesi pekâlâ olanaklıdır ve genelde böyle olmuştur[38].

Dolayısıyla, Friedrich'in siyasal yaşamın temellerini araştırırken hüküm vermeye çalıştığı şey, bir topluluğun sahip olduğu değer ve inançların amaçlarından çok, yönetim biçiminin kurumları ve işleyişleri ile söz konusu değer ve inançlar arasındaki ilişkinin etkinliği ya da niteliğiymiş gibi görünmektedir. Bu ölçüte göre, en iyi siyasal düzen, topluluğun iradesi ile yerleşik siyasal otoritenin yargı, karar ve politikaları arasında bir tür simetrinin bulunduğu bir

38. **Man and His Government**, s.188.

düzen olacaktır. Zaten, Friedrich'in açıklığa kavuşturduğu gibi, her bireyin değer ve inançlarının başka bireylerinkilerle mükemmel bir uyum sergilemesi ve böylece her kararın herkesin gereksinimini karşılaması düşünülemeyeceğinden, özgürlük insanın içinde yaşadığı sistemin doğası sayesinde elde ettiği bir özellikten çok, göreli bir özellik sayılmalıdır. Friedrich'in sözleriyle, "insanlara ya 'özgür' ya da 'özgür değil' diyemeyiz. Bir insan belli bir şekilde özgür olabilirken, başka bir şekilde olamayabilir. İnsan *daha az* ya da *daha çok* özgürdür. Özgürlük mutlak, saf ve niteliksel bir şey değildir; göreli bir şeydir."[39]

Herhalde, bu bakışın Friedrich'in farklı rejimlerin değerini karşılaştırma tarzına nasıl yansıdığı daha açık hale geliyordur. Örneğin, totaliter diktatörlük çözümlemesinde diktatörlüğün herhangi bir meşruiyet iddiasında bulunduğunu kabul etmekten kaçınmak yerine, rejimin sınırları dar biçimde çizilmiş bir ideolojiye kararlılıkla bağlanmasından dolayı, geniş bir destek sağlama potansiyelinin bulunmadığını düşünür. Bu, en azından söz konusu yaklaşım çerçevesinde, totaliter diktatörlüklerin gayri-meşru, hatta mutlaka adaletsiz olduğu anlamına değil; yalnızca liderin onun yasalarını, politikalarını ve emirlerini bağlayıcı sayan takipçilerinin ideolojik gayretkeşlikler yapacağı anlamına gelir. Yalnızca takipçileri liderin politikalarını bağlayıcı sayacaklar, çünkü yalnızca onlar bu tür politikaların dayandığı ideal ve özlemleri paylaşıyor olacaklardır. Friedrich şu gözlemi yapar:

> böyle bir "diktatör"ün karar ve tercihleri, rejimin ideolojisine, başka bir deyişle hareketin temel ilkelerinde somutlanan değer ve inançlara göre şekillenir; kararlar genelde bu ideolojiye dayanan kapsamlı bir akıl yürütmeyle belirlenir. Ancak bu kararlar, halkın ideolojiyi benimsemeyen kesimi için aynı şekilde işlenemez, ya da pek çok çekince payıyla birlikte işlenebilir. Burada bir kez daha özgürlüğün otoriteye bağlı olduğunu görüyoruz. Hitler'in savaşlarında dövüşen insanlar eğer ateşli Naziler idiyseler özgür ve coşku doluydular; Nazi değildiyseler sefil çıkar düşkünleri ve kölelerdi[40].

39. Carl J.Friedrich, **An Introduction to Political Theory** (Siyaset Kuramına Giriş); (New York, 1967), s.12-13.
40. **Tradition and Authority**, s.87.

Bu bakışla, totaliter bir sistemi diktatörlük haline getiren şey, toplumda varolan inanç ve değerlerin çoğul biçimde bulunma olasılıklarını yadsımaktaki başarısı değildir. Yukarıdaki alıntıdan çıkarılabileceği gibi, pekâlâ "ateşli Naziler"inkinden farklı görüşler de bulunuyor olabilirdi. Sorun, bu çoğulluğun iktidardakiler tarafından, gerçek bir meşruiyet sağlayabilme zeminini de daraltarak gözardı edilmesiydi. Elbette, inançları kendisininkiyle çelişen insanların yaşamlarını kesin bir biçimde koordine etmeye girişmesi, rejimin terörist karakterine katkıda bulunmuştu. Rejimin meşruluk iddiasını gölgeleyen etken, yalnızca rejimin politikalarının belirli insan gruplarının isteklerini yansıtmayı beceremmemesi değil, aynı zamanda bu isteklerin açık bir biçimde ifade edilmesini bile hoşgörememesiydi. Herşey, yönetici elitin değer ve inançlarına en azından uygun görünmek zorundaydı.

Öte yandan, anayasal bir demokraside, sistemin otoritesinin ve meşruluğunun kaynağı, çeşitli görüş ve düşüncelerin açıkça ifade edilmesinin koşullarını hazırlama yeteneğidir. Burada sistem güçünü, insanların norm ve değerlerinin farklı olabileceğinin tanınmasından alır. Kısacası, anayasal demokrasi "siyasal toplumun oluşumundaki çoğulculuğu tartışmasız benimser ve aslında insanların çeşitli türde topluluklara ait olabilmesini sağlayacak düzenlemeyi bizzat kendisi yapar"[41]. Dolayısıyla anayasal demokrasinin üstünlüğü, adalet ve yönetme yeterliliği sorunlarını halkın iradesine bırakarak, düzenin bağlı olduğu bu istek ve duygulara daha duyarlı davranmasından gelir. Bir demokraside parti kurma ya da partilere katılma fırsatının sınırsız oluşu düzenin meşruiyetini sağlama problemini çözülmesi çok kolay bir sorun haline getirir. Herkes kendi düşüncelerini ifade edebiliyor ve düşüncelerinin yönetim içinde temsil edilmesini sağlayabiliyorsa, o zaman rızanın, istikrarın ve düzenin sağlanması bizzat sistemin işleyişinin güvencesinde olacaktır. Öbür yandan, "bu türden yalnızca tek bir partiye izin verilirse, otorite de meşruiyet de zarar görür. Bu durumda akıl yürüterek gözden geçirme yeteneği... yalnızca partinin kendi topluluğuyla sınırlı kalır. Yönetme hakkı yalnızca parti üyelerine tanınır ve dolayısıyla topluluğun geri kalan kesimini etkilemez"[42]. Bir top-

41. **Introduction to Political Theory**, s.95.
42. **Man and His Government**, s.665.

luluğun norm ve değerleri ile hükümetin eylemleri arasında daha dolaysız bir bağ kurmanın güçlüğü göz önüne alındığında, iki ya da üç partili bir sistem siyasal düzeni sağlama konusunda tek partili bir sisteme göre daha donanımlı olacaktır. Tek bir parti olduğunda, yöneticilerin eylemlerine yön veren düşünce yelpazesi görece dar kalır. Çok partili sistemde daha fazla görüş temsil edilebildiği için, yaşamsal önem taşıyan rızanın ortaya çıkışına daha iyi bir temel sağlanır, bu rıza olmazsa siyasal sistem kolayca çökebilir...

Bence, Friedrich'in bir siyasal sistemin üstünlüğünün o sistemde varolan partilerin sayısına işaret ederek savunulabileceği şeklindeki savı, rahatsız edici derecede keyfidir. Bu sav, örneğin demokratik hükümetler rekabete dayalı bir seçim sürecinin sonucunda kuruldukları için, bu hükümetlerin toplum içinde varolan daha genel bir iradeyi doğrudan kendilerinin somutladığı iddiasında bulunabileceğini varsayar. Ayrıca, etkili bir parti kampanyası yürütmenin büyük meblağlarda paranın varlığına bağlı oluşunu -toplumdaki daha yoksul kesimlerin yönetimde seslerini etkin biçimde duyurma güçlerini azaltan bir faktör- gözardı eder görünmektedir. Dahası, söz konusu sav çeşitli değer ve inançların mutlaka, iki ya da üç partiyle, tek partiyle olduğundan daha iyi temsil edildiği görüşüne aşırı güven beslemektedir. Başka bir deyişle, partilerin genellikle ortak değerler kadar ortak çıkarlar temelinde kurulduğunu gözardı ederek, farklı düşüncelerin bulunduğu yerde bu düşüncelerin tamamen ayrı örgütlerde daha iyi temsil edildiğini söyler gibidir. Aslında, "çoğulculuk" eleştiricilerinin yaptığı gibi, modern demokrasinin pratiğinden asla hükümet politikalarının ardında bir konsensüsün sağlanmasına değil, toplumdaki en güçlü kesimlerin ve dahası genellikle "halk"ın aleyhine olarak yatıştırılmasına dayandığı ileri sürülebilir.

Özetlenen sorunların bazıları üzerinde düşünüldüğünde, Friedrich'in çalışmalarının bir bölümünün havasından, anayasal demokrasinin salt işlevsel üstünlüğünü kanıtlamanın; siyasal davranışın ampirik temelde irdelenmesinin düzenleyici bir idealin geliştirilmesine zemin hazırlayacağı şeklindeki umudunu temellendirme açısından yetersiz kaldığı sonucu çıkarılabilir. Başta belirttiğim gibi, Friedrich'in kendi çalışmalarından beklediği, yalnızca varolan

yönetim sistemlerinin erdemlerini değerlendirmek değil, aynı zamanda çok büyük farklılıklar gösteren norm ve değerleri uzlaştırabilen gelecekteki bir dünya düzeninin ana hatlarını çizerek bir siyasal düzen modeli kurabilmekti. Gene de, şimdiye kadar ortaya serilenler ışığında, Friedrich'in "yüce akılcılığı"nın idealleri ile araştırmasının fiili sonuçları arasında belli bir uyuşmazlık varmış gibi görünmektedir. Bu durumda Friedrich'in bütün araştırmaları, anayasal demokrasinin, daha duyarlı olan parti sistemi sayesinde, yurttaşlarının görüşlerini temsil etme konusunda durağan totaliter diktatörlüklere göre daha donanımlı olduğunu göstermektedir. İkisi de bazı insanların görüşlerini temsil eder, ama birinin temsil ettiği insan sayısı diğerine göre daha fazladır.

Friedrich'in başarmak istediği ile fiilen başardığı şey arasındaki bu uçurum, sanırım kuramsal çabalarının büyük kısmında görülebilir; ancak ben bunu olumlu bir şey olarak görüyorum. Bence, Friedrich'in *İnsan ve Yönetimi, Siyaset Kuramına Giriş* ve *Anayasal Yönetim ve Demokrasi* gibi yapıtlarında siyasal sistemlerin nasıl işlediği ile en iyi sistemin hangisi olduğu açıklamaları arasındaki uçurumu kapatamamasını, bir reçete sunmaktan çok çözümleme yapmanın gerekliliklerine sadık kalan bu yapıtların göreli başarısının bir kanıtı saymalıyız. Bununla birlikte, bu yapıtlarda bile, benim bir tür akılcılık adını verdiğim, oysa daha çok dünyadaki gelişmelerin yöneldiği doğrultuya ilişkin bir tür genellemeye benzeyen bir şeye rastlanmaktadır. Ben, Friedrich'in metodolojisinde sorunlara yol açan şeyin özellikle ilk çalışmalarında görülen bu genelleme çabası olduğunu ileri sürmekten yanayım.

Bu bölümün başlarında anlattığım gibi, Friedrich'in siyasal topluluk anlayışı, birey insanlar ve onların toplumla ilişkileriyle ilgili belli varsayımlardan yola çıkar. Friedrich, insan deneyiminin özünde çoğulcu olduğunu söylemek istemektedir. Farklı kültürel ve dilsel evrenlerde ayrı yaşamlar sürdürdüğümüz için, insan yaşamının bütün yönlerini herşeyi kapsayan bir açıklama çerçevesinde anlaşılır hale getirme girişimi başarısızlığa mahkûmdur, çünkü insan deneyimi "mantıksal olarak tutarlı kılınamaz". Bir kültür başka bir kültüre indirgenemez, çünkü kültürler tamamen farklı norm, değer ve beklentileri olan tamamen farklı insan gruplarınca oluşturulur.

Bir toplum için doğru olan şey farklı bir bağlamda doğru olmayabilir. Başkalarına akılcı ve haklı görünen şey bize öyle görünmeyebilir. Kısacası biz, toplumsal bireyler olarak, başka toplumlarda yaşayan insanların dünyasından çok farklı olabilen bir dünyada yaşarız.

Friedrich, yönetim sisteminin başarısını yöneticilerin sistem içinde yaşayan insanların değer ve normlarına bakarak davranma yeteneğine bağlama girişiminin temelini oluşturan bu gözlemi dile getirdikten sonra, aynı yapıtta (yani, *İnsan ve Yönetimi*'nde) tutumunu ciddi ölçüde değiştirmiş görünmektedir. Kaçınılmaz olarak çok farklı yaşam tarzları olacağı anlayışını ısrarla savunmanın yerine, bir ırk olarak birbirimize giderek daha yakınlaştığımızı belirtir. "İnsanlık," der, "bütün insan deneyimlerinin irdelenip, yönetim ve siyasete ilişkin evrensel sorunların bu irdelemenin ışığında ele alınmak zorunda olacağı, bütün insanlığı kucaklayan (panhuman) bir aşamaya geçmektedir. Çünkü bütün insan deneyimleri, kültürel ve yerel boyut taşımakla birlikte, bütün insanlığın paylaştığı genel bir öz içerebilirler"[43]. Başka bir deyişle Friedrich şunu söylüyor gibidir: Toplumların dil ve kültür açısından birbirlerinden farklı olduğu ve bundan dolayı nedensel bir kurama sokulup mantıksal bakımdan tutarlı bir kalıba indirgenemeyecekleri doğruysa da, ortada deneyimlerin ortaklaşa paylaşıldığı bir duruma doğru ilerlediğimiz gibi bir gerçek vardır. Ayrıca şunları da söyler gibidir: Kültürel tecrit olasılığının hızla kaybolduğu bir çağda, hepimizin aynı tür işler yaptığımız, aynı tür yayınları okuduğumuz, aynı tür malları tükettiğimiz bir çağda, aynı tür değerleri paylaşıp aynı ideallere inanmamız beklenebilecek bir şeydir. Bir zamanlar deneyimlerimiz en yakın çevremizden kaynaklandığı halde modernlik bizi ve içinde yaşadığımız dünyayı dışa açmıştır. Modernlik bizi dolayımsız kültürel ufkumuzun sınırlarından kurtarmıştır. Böylece, gündelik yaşamlarımızdaki deneyimlerimizle artık uyuşmayan bu değer ve normların temellerini de zayıflatmıştır. Friedrich'in gözlemlediği üzre, bilimsel bilgi yayıldıkça,

> belli temeller giderek daha çok sayıda insana artık doğru gelmemeye

43. **Man and His Government**, s.19.

başlar, çünkü bu temelle birlikte anılan saptamalar artık inanılırlıklarını yitirmişlerdir; artık yanlış görünmektedirler... mesela "kan bağı"nın önemine duyulan inanç. Bu yüzden özel bir bölüştürmeci adalet örneği olan meşruiyetin, (herhangi bir modern toplulukta benimsenebilecek tüm inançları temelinden etkileyen) bilimsel bilgi artışından etkilendiğini söyleyebiliriz[44].

Friedrich'e, aslında eskimiş bir proje olan akılcı projenin meşruluğunun savunulabileceğini düşündüren şey, "bütün insanlığı kucaklayan bir aşama" ("pan-human phase") doğrultusundaki bu yönelişti. Özellikle 1940'larda ve 1950'lerde, yani kendisinin ve daha bir çok kişinin insan gereksinimleri açısından en akılcı ve en uygun olduğunun kanıtlandıklarını düşündükleri değerlere dayanarak anayasa taslakları kaleme almakla fiilen uğraştığı yıllarda, çalışmalarının ağırlık noktası önemli ölçüde kaymıştı. Artık, bir zamanlar savunduğu, farklı siyasal sistemleri değerlendirmenin bir ölçütü bulunmadığı görüşünü savunmuyordu; yaptığı ampirik araştırmaların sonuçları, en iyi siyasal düzenin temellerinin saptanmasına yönelik olmalıydı.

Friedrich'in anlayışında, böyle bir projenin başarıya ulaşmasının tek yolu, belli etik ve ahlaki önvarsayımların ya belirgin biçimde üstün olduğunun, ya da en azından bir açıdan bütün insanlık tarafından paylaşıldığının gösterilebilmesiydi. Friedrich'in de akla uygun biçimde savunduğu gibi, "evrensel düzlemde uygulanabilecek bir model, evrensel düzlemde kabul edilen bir temel değerler kümesini öngerektirir"[45]. Başka bir deyişle, bir siyasal sistemin başka sistemlere göre özü itibariyle daha iyi olduğunun savunulabilmesinin biricik yolu, bu sistemin dayandığı değer ve inançların bütün insanlığın geçerli ve uyulması zorunlu saydığı değer ve inançlar olduğunun gösterilmesidir. Demek ki Friedrich, "iyi yaşam"ın ne olduğuna ilişkin kişisel anlayışını, yani kaçınılmaz bir keyfilik ögesi barındıran bir projeyi ortaya atmak yerine, klasik bir tarzda, "olması gereken"in "olan"dan çıkarılabileceğini, gelecekteki bir dünya düzeninin temellerinin bugünkü eğilimler ya da özelliklerden çıkarılabileceğini umuyordu.

44. Man and His Government, s.246.
45. Man and His Government, s.197.

İnsan yaşamının belli bir yönünü (örn. üretimi) bir mutlak statüsüne yükseltmeye (elitizmin özü olduğunu düşündüğü bir yöntem) dayanan bir akılcılık anlayışından, yani bir idealden, kaçınan Friedrich, siyasal yaşamın doğasına ilişkin ampirik araştırmalarına dayanan bir dizi "karşı-önerme"nin geçerliliğini ortaya koymanın gene de olanaklı olduğunu ileri sürmektedir. Friedrich'in çalışmalarında "sıradan insana inanma" ya da "Amerikan kuramı" olarak adlandırdığı bu önermelerin özü, hepimizin aynı derecede yönetme kapasitesine sahip olduğumuzdur. Friedrich'in düşüncesine göre, yirminci yüzyılda "sıradan-olmayan insan" fikri yerine, hepimizin yönetim sürecinde tam olarak yer almaya yetkili ve uygun olduğumuz anlayışı geçmiştir. Friedrich'e göre "sıradan olmayan" bazı insanların, sahip oldukları özel güçler ya da özellikler (örneğin "kraliyet kanı" taşımaları ya da geleceği bilme yetenekleri) sayesinde yönetme hakkına sahip oldukları inancında ısrar edilmesi, bütün görünümleriyle elitizmi mazur göstermek için kullanılmıştır. Oysa ABD'de görülmüş olan ve artık bütün modern dünyada görülen şey, bu yanıltıcı anlayışların yerini, bireyin, daha doğrusu "sıradan insan"ın gerçek doğasını doğru olarak açıklayan önermelerin almasıdır. Friedrich'e göre, bu önermeler, birbirleriyle bağlı bir dizi teze dayanarak özetlenebilir:

> Birincisi, sıradan insan yanılabilir, ama bütün insanlar da yanılabilir; ikincisi, sıradan insanın bireysel yargılarına değil, kolektif yargılarına gerek duyarız; üçüncüsü, siyasal eşitlik konusunu ele alırken oldukça ayrıntılı yargıları gerektiren sorunlara ilişkin değil, ortak sorunlara ilişkin yargılar ararız. Son olarak, siyasal problemlerin çözülmesinde değer ve inançların karakteri ile bunların durmadan değerlendirmeye tabi tutulması, başka bir deyişle insan davranışlarının vicdani özü akıldan (intellect) daha önemlidir[46].

Bence Friedrich burada, en azından modern dünyada, belirli bir insan tipinin yaradılıştan üstün olduğu inancının yerini, hepimizin yönetmek için gereken yetilere aynı derecede sahip olan "sıradan insanlar" olduğumuz biçimindeki anlayışa bırakmasıyla birlikte,

---

46. **Introduction to Political Theory**, s.159. Bu temaların daha geniş bir tartışması aynı yapıtta, s.160-66'da bulunabilir.

halkı siyasal süreçten dışlamak için kullanılan gerekçelerin ortadan kalktığını söylemektedir. Artık hiçbirimiz mutlakiyetçiliği meşru kılmak için zorunlu olan inanç ve değerleri akılcı bir biçimde savunamayacağımız için, atılması gereken adım, sıradan insana duyulan inancın temelini oluşturan değerlerin ifade edilmesine olanak tanıyan yönetim biçimlerini kurumsallaştırmaktır.

Önce 1942'de *Sıradan İnsana İnanmak* adıyla yayımlanan, daha sonra 1950'de *Yeni Sıradan İnsan İmgesi*[47] adıyla yeniden basılan ilk yapıtında Friedrich, mutlakiyet çağının bitişiyle ilgili bu savları gerekçelendirmenin yanı sıra, aynı zamanda anayasal demokrasinin pratiğinin temelini oluşturan felsefenin doğrudan doğruya bu savlardan kaynaklandığını sergilemeye de girişmektedir. Friedrich'in bakışıyla, anayasal demokrasiyi bütün diğer yönetim biçimlerinden ayırt eden özellik, halktan ayrı ve onun dışında bir "egemenlik"in başarıyla kurulmasına dayanmaktan çok, halkın kendisini egemen hale getirmesidir. Anayasal demokrasi bunu, herkesin yönetmeye aynı derecede uygun olduğunu kabul ederek gerçekleştirir. İnsan hakları ile meşru bir yönetim yaratılmasının zorunlu koşulları kabul edilmediği takdirde, yönetici grup iktidarda ancak baskıya başvurarak kalabilir. Bu anlamda, "siyasal bir topluluk iki yolla yönetilir. Ya onu oluşturan gruplardan biri sıradan insanın rızasının ifade edilmesine uygun bir model (anayasal demokrasi) oluşturmuştur, ya da dışarıdan bir grup, sıradan insanın fiilen kısıtlanmasını sağlayan bir denetim sistemi oluşturmuştur"[48]. Egemenliğin tekil bir bireye, sınıfa ya da gruba verildiği sistemlerin tersine, anayasal demokrasinin işleyişi topluluğun her üyesinin ilke olarak siyasal sürece katılabileceğinin kabulüyle yürütülür. Bu, sistemin her zaman bütün insanların doğrudan katılımına bağlı olduğu değil, hiçbir grubun yönetici tek otorite olduğunu iddia edemeyeceği anlamına gelir. Friedrich'e göre, sonuçta, belirli zaman dilimlerinde yönetimi farklı farklı gruplar, çıkarlar ve felsefeler üstlenecektir. Kimse egemen olamayacağı için, iktidar periyodik aralıklarla toplum içindeki çeşitli gruplara ve organlara geçer. Kimse

47. Carl J.Friedrich, **The New Image of the Common Man** (Boston, Massachusetts, 1950).
48. **Common Man**, s.56.

egemen değildir, ama aynı ölçüde kimse de sistemin dışında bırakılmaz. Kısacası,

> halkın içinde, durmadan değişen gruplara bölünerek geçici bir üstünlük ve egemenlik savaşı veren, hem yöneten hem de yönetilen gruplar vardır... Patronlar gelir gider, aygıtlar kurulur ve parçalanır, çeteler oluşur ve dağılır, ama bunlar durağan ya da kendi aralarında yer değiştiren bir elit kesim değil, diğer sıradan insanların desteğini toplama becerilerine bağlı olarak iktidarı geçici bir süre için kullanan sıradan insanlardır[49].

Yani sıradan insan fikrinin egemen olması, hem elit yönetiminin ortadan kalkmasına, hem de, bunun doğrudan bir sonucu olarak, iktidarın ve nüfuzun bütün topluma yayılmasına yol açar. Elit yönetiminin toplumda kök salması önlendiği için, bütün insanların yönetmeye aynı derecede uygun oldukları kabul edildiği için, yönetim işi geniş anlamda topluma devredilir. Dolayısıyla bu sistemlerde, "isteklerini dile getiren insanlar ile eyleme geçen insanların farklı olmasını gerektiren bir iktidar olgusu"na rastlanmaz. Sistemin temelleri herkesin yönetim görevlerini üstlenmeye aynı derecede yetenekli olduğu inancından kaynaklandığından, bundan en azından Friedrich'e göre, yönetim görevlerini gerçekte herkesin yerine *getireceği* sonucu çıkar. Bu yüzden Friedrich, "kolektif olarak hareket eden insanlar ile bireysel olarak hareket eden insanlar arasında ayrım" yapıp yapmamamız gerektiğini soranlara karşı, "herhangi bir zaman dilimi içinde insanlar tek tek değil birlikte hareket ettiği için burada hiçbir devlet ya da egemen yoktur"[50] diyebileceğimiz yanıtını vermenin son derece akla yatkın olduğunu düşünmektedir.

Bu yüzden Friedrich'in gözünde anayasal demokrasi, karar mekanizmasının, karar alan kişilerin, göz önünde tutarak hareket et-

49. **Common Man**, s.65.

50. **Common Man**, s.54. Bu tür düşünme tarzının bir örneği, **Tradition and Authority**'nin 54. sayfasında görülebilir. Friedrich şöyle der: "Yaşayan anayasanın Amerikan halkının eseri olduğu söylenemez mi? Bir sözlük düşünün. Yazarı kimdir? Yazar tanınmış biri olsa bile, sözlüğün otoritesi, kullanıcıların genellikle tanımadıkları bir kişi olan yazara mı bağlıdır? Eminim ki kişisel-olmayan varlıkların otoritesi yalnızca otoritenin akılcı, akıl yürütmeci bileşeni kapsamında kavranabilir."

mek zorunda oldukları kişilere hesap verebilmesini sağlayacak bir doğrultuda düzenlenmesinden ibaret değildir. Olay birinin çıkarlarını temsil edecek belirli birey ya da grupları seçmek değil, hepimizin yönetmeye aynı derecede uygun olduğumuzun kabul edilmesine dayanan bir halk yönetiminin sürekliliğini sağlama olayıdır. Tuhaf biçimde, en güçlü eleştirilerinin bir kısmını yönelttiği Rousseau'yu anımsatan bir bakışa sahip olan Friedrich'in amacı, yurttaşların temel eşitliğini kutsal sayan normlara dayalı, kimsenin başkası üzerinde egemenlik kurma hakkına sahip olmadığı fikrine dayalı bir toplumda, bu yönetimin sonuçta zorunlu olarak o topluluk içindeki başka kişilerin çıkarlarını da yansıtacağını ortaya koymaktır. Demek ki Friedrich'in belirttiği gibi "temel noktalarda bir görüş birliği olmayabilse bile (Friedrich bununla herhalde bir demokraside hiçbir şeyin nihai olarak kurumsal düzenlemelere göre belirlenmediğini kastetmektedir), herkesin topluluğun siyasal yaşamında yer alma hakkına sahip olduğu inancının varlığı "bir demokraside *devletin olmadığı*"nı[51] ileri sürmeyi olanaklı kılmaktadır. Bu noktada, sanki siyasetin yabancı ve yabancılaştırıcı bir deneyim olmaktan çıktığını söylüyor Friedrich. Hepimiz şu ya da bu biçimde siyasal sürece katıldığımız için, kimse kendi iktidarını güvenceye alamayacağı için, uzlaşmaz bir irade, çıkar ve değerler çatışması olarak siyaset nosyonu nihayet son bulur.

Özetlersek, bir kısım insanın yönetme hakkına sahip olduğu inancının hüküm sürdüğü ve bundan dolayı devlet aracılığıyla hareket eden bir egemenin bütün kararları alıp bütün politikaları oluşturduğu sistemlerin tersine; Friedrich'in tasarladığı bir demokraside, sıradan insana duyulan ön inanç yönetimi üstlendiği halkın kendisinin siyasal biçimlerin kurumlaşmasına yol açar. Sonuç, belirli grupların iktidarı kendi özel çıkarları uğruna kullandıkları hizipçi ya da rekabetçi bir etkinlik olarak siyasetin yerini, topluluğun iradesinin toplumun bütün üyelerinin birleşik eylemiyle ortaya çıkmasını sağlayan bir "siyaset"in almasıdır. Dolayısıyla anayasal demokrasinin akılcılığını sağlayan şey, ilkin, bireylerin yönetim politikalarına ilişkin olarak kendileri adına kararlar alma potansiyeli taşıdıklarının kabulüne dayanmasıdır. İkinci olarak da, anayasal de-

51. **Common Man**, s.79.

mokrasi ne egemen bir yöneticiye ne de herhangi bir devlet biçimine ihtiyaç duymadan bir siyasal etkinlik biçiminin oluşmasını sağlar. İnsanların umutlarını ve tutkularını gerçekleştirmelerinde dizginleri tamamen kendi ellerinde tutmalarına olanak tanınan sistemlerde, insanları kontrol altında tutacak bir baskı aracına duyulan gereksinim de ortadan kalkar.

Friedrich'in belli evrensel inançlar ile demokrasinin akılcılığı arasında bağ kurduğu bu açıklamaların bizce önemli olan yanı, ona diğer çalışmalarında herhangi bir yönetim sisteminin özü itibarıyla başka sistemlerden daha iyi olduğunu savunmanın olanaksızlığına inandıran engellerden kurtulmasıdır. Aslında, akılcı olarak görülebilecek belli inanç, değer ve varsayımlar ("sıradan insan"a inanmak gibi) bulunduğunu söylemekle, söz konusu değerlerin yüceltildiği ve savunulduğu sistemleri de akılcı sayabileceğimizi söylemektedir.

Friedrich bu adımı attıktan sonra, özgül yönetim biçimlerinin göreli erdemlerini çok daha güçlü ölçütlere bakarak değerlendirebilmektedir. Friedrich, (önceden olduğu gibi) bir topluluğun değer ve inançlarının o topluluğun yöneticilerinin eylemlerini hangi derecede yönlendirdiğine ağırlık vermek yerine, evrensel diye tanımladığı değer ve inançların söz konusu sistemde benimsenip benimsenmediğini sorar. Kısacası, özgül bir sistemin düzenleyici idealle, yani anayasal demokrasiyle hangi oranda bağdaştığını sorar. Bu düzenleyici idealin herkesin yönettiği ve bu yüzden de bir devlete gereksinim duyulmayan bir sisteme hangi oranda temel oluşturduğunu da sorabilir. Dolayısıyla bir sistemin erdemlerini, önceden varolan topluluğun yaygın davranışlarına göre hareket etme yeteneğine bakarak tartmak zorunluluğu ortadan kalkmıştır. "Bütün insanlığı (pan-human) kucaklayan aşama"da hepimiz aynı değer ve inançları paylaşacağımızdan, sorun, verili bir sistemin anayasal demokrasinin standartlarıyla ne ölçüde uyuştuğunu anlamaktadır.

Friedrich'in, evrensel değerlerin ortaya çıkışından hareketle vardığı sonuçlar ışığında, totaliter sistemlerin kendilerini korumalarını sağlayan dinamiğe ilişkin olarak yaptığı çözümleme, ilk bakışta göründüğü kadar tuhaf görünmemeye başlar. Bazı çalışmalarında siyasal sistemler sırasında dayandıkları inanç ve değerler te-

melinde bir ayrım yapmaktan kaçındığı hatırlandığında, totaliter toplumlarla ilgili betimlemelerinin nereden kaynaklandığını anlamak zorlaşır. Ancak, Friedrich'e göre totalitarizmin tanımlayıcı özelliğini rejimin ideolojisinden gelen bir dünya görüşünü kafalara zorla aşılayabilme becerisinin oluşturduğu düşünüldüğünde, onu, totaliter yönetimin hükmettiği insanları tamamen boyunduruk altındaki insanlar olarak tanımlanmasını haklı göstermeye yönelten şeyin tam da bu dünya görüşünün kendi karakteri olduğu ileri sürülebilir. Şimdiye kadar yaptığımız saptamalara baktığımızda Friedrich'in iddiası şöyle görünmektedir: Bu rejimlerde zora ve teröre başvurma zorunluluğu, zor ve terör olmasa halkın zihninde sıradan insana inancın kendiliğinden doğacak ve böylece rejimin otoritesini zayıflatacak olmasından kaynaklanmaktadır. Friedrich'in kendi açıklamasıyla, "sıradan insan imgesinin...Rus halkında bir karşılığı vardır; gelişme fırsatı verildiğinde, sıradan insan başka yerlerde olduğu gibi burada da ortaya çıkacaktır". Üstelik bunun nedeni, yerli Rus kültürünün Amerikalıların ya da Batının kültürüne özel bir yakınlık sergilemesi değil, "ortak bir insanlığın varlığı"dır[52].

Demek ki totalitarizmi yurttaşların beyninin yıkandığı bir sistem olarak tanımlamanın geçerliliği, yurttaşların, güdümleme süreci başarılı olmasaydı, doğal olarak sisteminkilerle çatışacak değer ve inançları geliştirecek olmalarında yatmaktadır. Friedrich'in ileri sürmek istediği şudur: Bu sistemlere totaliter diyebiliriz, çünkü insanların davranış tarzının başka koşullarda sahip olmayacakları varsayım, tutum ve inançlara duydukları bağlılık tarafından belirlendiğini görebiliriz. İnsanlar, herkesin yönetmesine olanak tanıyan bir siyasal sistemde ısrar etmenin yerine, içinde yaşadıkları sistemin temellerini sorgulamanın yerine, bağımlı konumlarını fiilen güvence altına alan bir düşünce çerçevesinde düşünmeye zorlanmaktadırlar. İnsanlar, partinin ya da liderin üstünlüğüne inanmaya, dolayısıyla kendilerini "egemen"in yönetiminin, yani "iktidarı fetheden bir grubun" yönetiminin anakronizmine teslim etmeye zorlanmaktadırlar.

Bu nedenle, Friedrich'in totalitarizm kuramının inandırıcı olup olmadığını saptamak için sormamız gereken soru, belli inanç ve

52. **Common Man**, s.343.

değerlerin evrenselliğinden bu şekilde söz etmenin anlamlı olup olmadığıdır. Başka bir deyişle, herkesin en azından "modern" bir toplumda yaşayan herkesin savunduğu fikir ya da nosyonlar bulmak olanaklı mıdır? Eğer evrensel ya da evrensele yakın görünen fikirler bulabiliyorsak, bu, diğer bütün değer ve inançların akıldışı olduğu anlamına mı gelir? Durum böyleyse, "akıldışı" bir inancı savunmak, bunu savunan insanın beyninin yıkandığının ya da güdümlendiğinin kanıtı sayılabilir mi?

III

Sorunu çabucak toparlarsak, Friedrich, modern toplumlarda yaşayan insanların davranışlarında, bireyselliğin doğasına ilişkin olarak belli fikir, inanç ve varsayımların değerinin kabul edildiğine rastlanabileceğini ileri sürmektedir. "Sıradan insan"la ilgili olan ve insanların yargılarında yanılabileceği, insanların yapısının kendi refahları konusunda kararlar almaya uygun olduğu gibi beklentileri de kapsayan bu varsayımlar düşünme biçimimiz açısından öylesine temel bir önemdedir ki, herhangi bir kimsede bu özelliklerin bulunmaması akla bile getirilemez. Aynı şekilde, bu varsayımların temel karakterine bakıldığında, bir kimsenin demokratik davranış normlarının üstünlüğünü reddetmek istemesi de anlaşılamaz bir şeydir. "Tek adam, tek oy" gibi, siyasal aktörlerin davranışlarını denetlenebilir kılacak bir yöntem bulma zorunluluğu gibi faktörler, bu bütünsel dünya görüşünün basit uzantılarıdır. Özgürlüğü güvence altına alanlarla çelişen fikir ve varsayımlar yanlış ve akıldışıdır. Friedrich bunu şöyle yorumlamaktadır: "Bir şeyin değerli olmadığı halde değerli olduğuna inanılabilmesi, bir şeyin doğru olmadığı halde doğruluğuna inanılabilmesiyle paralellik taşır."[53] Tıpkı bir köpeğe kedi diyen birisine hata yapmış olduğunu söylediğimiz gibi, bütün insanların yönetmeye uygun olmadığını ileri süren birisine de hata yaptığını söyleyebilmeliyiz.

Friedrich, belli etik ve ahlaki fikirlerin evrensel karakterinin sa-

53. **Man and His Government**, s.55.

vunulabileceği yaklaşımını kanıtlamak için modern bir kültürde yaşayan insanlar olarak bizim, bu fikirlerin geçerliliğinden kuşkuya düşmemizin yanlış bir şey olacağını göstermek zorundadır. Yukarıdaki alıntıdan da görüleceği gibi, bizi, demokratik pratikleri temelinden sarsan değerler ampirik önermelere benzediğine inandırmak istemektedir. Bu değerlerin, gerçeklikle ilgili önermelerle aynı biçimde 'doğru' olarak görülmelidir. Böylece, bizim kültürümüzde yetişmiş birisinin suyun normal koşullarda 100°C'de kaynadığını ciddi olarak sorgulaması nasıl akla sığmaz bir şeyse Friedrich için de, örneğin bütün insanların yönetebilecek kapasitede olduklarını sorgulamak aynı şekilde anlaşılamaz bir şeydir. Bu, akla yatkın bir iddia mıdır? Ahlaki ya da etik önermeleri, olgusal önermelerimiz gibi ele alabiliriz miyiz?

Gerçekten de bu sorunun yanıtı, hepimizin yönetmeye uygun olduğumuz fikrine karşı çıkıldığında, tıpkı suyun 100°C'de kaynadığı önermesine karşı çıkıldığında karşılaşılan güçlüklerin belireceğini kanıtlamakta yatar. Gerçekten aynı tür güçlükler mi söz konusudur, yoksa bunlar farklı durumlar mıdır?

Wittgenstein'ın *Kesinlik Üstüne*'de bilginin oluşmasını tartışırken ifade ettiği gibi, suyun 100°C'de kaynadığı gibi temel bir olguyu sorgulamak, aslında, dünyaya ilişkin bilgimizin dayandığı temelin de sorgulanmasıdır[54]. Bir kişi suyun 100°C'de kaynayışı kadar temel bir olguyu sorguladığında, kuşkularını, diğerlerinden yalıtarak bu tikel olguya yoğunlaştıramaz. Örneğin, Newtoncu fiziğin doğruluğuna büyük ölçüde inandığı halde, bu tikel yasanın yanlış olduğunu söyleyemez. Çünkü burada söz konusu olan, gerçekte, maddeye yön veren yasalarla ilgili en temel anlayışımızdan kuşku duymaktır. Dolayısıyla bu kişinin yaptığı, kesinliğin kendisinden, "olgu" diye bir şey olabileceği olasılığından kuşku duymaktır. Böyle bir görüş, belli bir anlamda inandırıcı olmakla birlikte, eğer ciddiye alınırsa, gündelik yaşamın fiilen sürdürülmesinde önemli güçlükler doğuracaktır. Yarın güneşin doğup doğmayacağı, ayın gerçekten söylendiği kadar uzakta olup olmadığı konusunda ciddi kuşkular taşımanın nasıl bir şey olacağını düşünün bir kere G.E.Moore'un ünlü örneğini alırsak; iki elimizin olmasından, şura-

54. Ludwig Wittgenstein, **On Certainty** (Oxford, 1979).

da duran ağacın gerçekten yeşil olup olmadığından kuşkulanmanın nasıl bir şey olacağını düşünün. Bu durumda sanırım yaşamın çok zorlaşacağı sonucunu çıkarmaktan kaçamayız. Dolayısıyla Wittgenstein'ın burada işaret ettiği nokta, bir olguyu meydana getiren şeyin mutlak ya da aşkın bir kesinlik olmadığı, çünkü bilimlerin en titizinin bile anlaşılır olabilmek için gerçeklikle ilgili bazı varsayımlara dayandığıdır. Olgular, daha çok, Wittgenstein'ın bizim *weltanschauung*'umuz, yani dünya görüşümüz adını verdiği şeye temel oluşturan bilgi parçacıklarıdır. Bu bilgiler soyut anlamda mutlak değillerdir ama, onlarsız yaşamlarımızın olanaksız ve anlamsız hale geleceği anlamında mutlaktırlar.

Bütün insanların siyasal kararlar vermeye aynı derecede uygun oldukları nosyonuna karşı çıktığımızda aynı güçlüklerle mi yüzyüze geliriz? Örneğin, yalnızca kral soyundan gelenlerin yönetimi üstlenmesi gerektiğine inandığımı söylersem, bu görüşüm kesinliğe ya da gerçekliğe bakışımıza kuşku düşürür mü? Bu inancım dünyaya ilişkin temel anlayışımızı sorgular mı?

Böyle bir görüşü, itiraz edilebilir bulabileceğimiz yönetim biçimlerinin dayatılmasına gerekçe oluşturması anlamında kaygı verici sayabilirsek de, bu görüşün yanlış bilgi verme anlamında kesinlikle, yanlış ya da hatalı olmadığını söyleyeceğim. Bu görüş, gerçekliği algılayışımız açısından sorunlar yaratmaz. Üstelik, örneğin herkesin bir oy hakkı olması gibi çoğu insanın genelde kabul edeceği fikirlerle çelişebiliyorsa da, en azından -suyun 100°C'de kaynamayacağı nosyonunun tersine- savunulması *anlaşılabilir* bir görüştür.

Bunun nedeni, 'yalnızca belli insanlar yönetmelidir' dendiğinde, dünyanın doğası hakkında hiçbir şey anlatılmıyor olmasıdır. Bu sözlerle bir önerme ortaya konmamakta, yalnızca bir toplumun nasıl yönetilmesi gerektiği üzerine bir düşünce sunulmaktadır. Bu düşünce belli insanların yönetmeye uygun olduğuyla ilgili birtakım sözde nesnel olgulara gönderme yaparak haklı gösterilmek istenebilirse de, bu, ilk baştaki görüşün ahlaki bir görüş olmadığı anlamına gelmez. Burada somut bir durum betimlenmediği gibi, bazı insanların sözcüğün asıl anlamıyla "mavi kan" taşıdıkları da -doğru olmadığı kanıtlanabilecek bir inanç- söylenmiyor. Söylenilen şey,

bazı insanların yönetmesi, bazılarının da yönetmemesi gerektiği düşüncesidir. Dahası, böyle bir görüşün çok temelsiz olduğunu, örneğin bilimsel araştırma sonuçlarının başka insanların da kararlar almakta aynı derecede ustaca davrandıklarını gösterdiğini düşünebilsek bile, söz konusu düşüncenin yanlış ya da hatalı olduğunu göstermek için yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur. İnsanlar nasıl jeoloji kuramındaki ilerlemelerle sarsıldığı halde yaradılışa inanmayı sürdürüyorlarsa, yönetmenin kralların ya da peygamberlerin hakkı olduğuna da bu tür inançların dayandığı öncüller giderek daha çok sayıda insan açısından inandırıcılığını yitirmesine karşın, inanabilirler.

Bu tartışma bize şunu gösterir: Friedrich'in demokratik pratiklere dayanak oluşturan değer ve inançların akılcılığını kanıtlama girişimi öz olarak yanlış yönde seyreder. Friedrich'in yaptığı, modern toplumlarda birçok insanın demokratik davranış açısından zorunlu saydığı türden görüşleri gerçekten benimsediklerini sergilemek ve bu temelde yalnızca bu değerlerin akla uygun olduklarını iddia etmektir. Kısacası, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişki hakkındaki belli bir görüşün sayısal olarak daha fazla insan tarafından onaylanmasını başka görüşlerin olanaksızlığını savunmanın bir kanıtı saymıştır. Ancak, birçok insanın belli bir dünya görüşünü savunmaları, bence, onların görüşlerinin savunulması olanaklı tek görüş olduğu anlamına gelmez. Benim ve başka birçok insanın, çalışmanın boş zamandan daha değerli sayılması gerektiğini söylememiz, çalışmanın boş zamandan daha iyi olduğunun bir *olgu* olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmez, yalnızca birçoğumuzun yaşanmaya değer bir varoluş açısından neyin önemli olduğu konusunda görüş birliğine varmış göründüğümüz anlamına gelir. Aynı şekilde, tanıdığım tek bir insanın bile Tanrıya inanmaması, *benim* için Tanrıya inanmanın olanaksız ya da akıldışı olduğu anlamına gelmez. Değer ve inançların doğalarını, bunların dünyayı betimlemeyip, yalnızca benim dünyayla ilişkimi ifade ettiklerini düşündüğümüzde, belli değer ve inançların daha çok sayıda insanın savunmasından dolayı diğerlerinden daha akılcı diye tanımlanması anlaşılır bir şey değildir.

Sanırım, tartışmamızdan üç sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, Fried-

rich, en azından kuramsal açıdan, herkesin aynı türde amaç ve hedeflere değer verdiği "bütün insanlığı kucaklayan bir aşamanın" ("pan-human phase") geliştiğinden söz etmekte haklı olabileceği halde, bu, başka insanların oldukça farklı şeyleri değerli ve inanılır bulmasının akıldışı olduğunu göstermez. Bu sonuç, değer ve inançlara özgül herhangi bir şeyin yol açmadığı gerçeğini yansıtır. Değer ve inançlar, örneğin, bilimin ilerlemesi belli değer ve inançların *haklı gösterilmesini* zorlaştırabilse de bilimin ilerlemesiyle belirlenmez. Değer ve inançlar bireylerin dünya hakkındaki duygularını dile getirirler. Dolayısıyla, sözcüğün bildiğimiz anlamıyla bireyler varlığını sürdürdükleri sürece, bütün değer ve inançların birleşeceği bir çağın geleceğini düşünmenin pek anlamı kalmaz.

İkincisi, anayasal demokrasiyi "akılcı" değer ve inançları somutlaştırmasına dayanarak diğer yönetim biçimlerinden daha akılcı diye savunma çabaları da aynı derecede yanıltıcıdır. Daha önce de ileri sürmüş olduğum gibi, anlamlı biçimde başkalarından daha akılcı denebilecek değer ve inançlar yoksa, bu değer ve inançları temsil eden bir sistemin daha akılcı olduğu nosyonu da yanlış olmalıdır. Örneğin demokrasi, yalnızca hizmet ettiği insanlar onda bir değer gördükleri zaman "akılcı" sayılabilir. Daha güçlü bir yönetim biçimine gerek duyulduğunda, (örneğin savaş ya da ulus çapındaki olağanüstü hal dönemlerinde) o demokrasi hiç de özellikle akılcı bir sistem olarak görünmeyebilir.

Son olarak ve bu bağlamda en önemlisi, belli değer ve inançları akılcı diye savunmak yanlışsa, o zaman bazı "akılcı olmayan" değer ve inançlara sahip olmanın, savunan kişilerin bunları benimsemeye zorlanmış olabileceklerinin kanıtı sayılabileceğini ileri sürmeye kalkışmak bile zorlaşır. Bu ülkede bir avuç insanın cadıların varlığına inanması kesinlikle bu inançtaki insanların cadılara inanmaya *zorlandıkları* anlamına gelmez. Neden gelsin ki? Bundan başka, herhangi bir nedenle bir kişinin cadılara inanmaya zorlandığına inansak bile, buna ne gibi kanıtlar gösterebiliriz? Kanıt olarak, inancına uygun ayinlere katılmamasını mı göstereceğiz?

Bu yüzden, Friedrich'in totalitarizm çözümlemesinin temelini oluşturan, bu sistemlerde yaşayan yurttaşların taşıdıkları değer ve inançlara bakıp beyinlerinin yıkanmış olduğunu söyleyebileceği-

miz fikri, son derece tartışmalı bir fikir olarak görülmelidir. Çünkü, pek çok yurttaşın demokratik toplumlarda yaşayan insanların inandıklarından farklı inançlar taşımaları mutlaka bu inançları taşımaya zorlandıkları anlamına gelmez. Yalnızca, bizimkilerden farklı değer ve inançlara sahip oldukları anlamına gelir. Bir insanın Yahudilerin aşağı insanlar ya da Kulakların sosyalizmin düşmanları olduklarına inanması, kendi başına, bu tarzda düşünecek biçimde beyinlerinin yıkanmış olduğu anlamına gelmez. Yahudiler ya da Kulaklar hakkında, düşüncelerini değiştirebilecek derecede önemli bilgilerin kendilerinden saklanması anlamında yönlendirilmiş olabilirler pekâlâ. Ne var ki, bir kişinin yönlendirildiğinin kanıtlanması bile, bu kişinin eğer yönlendirilmemiş olsaydı mutlaka bizimle aynı şeylere inanacağını varsaymamıza izin vermez. İnsanları Yahudilerin aslında sıradan insanlar gibi olduklarına inandırmak, bu insanların Yahudilerden tiksinmekten vazgeçeceklerinin garantisi olamaz. Yalnızca Yahudilerden *niçin* tiksindikleri üzerinde bir parça daha fazla düşünmelerini sağlayabilir.

Sonuç olarak, burada sergilemeye çalıştığım şey, Friedrich'in totalitarizm kuramındaki bazı öğelerin, yaklaşık 1940'larda kâğıda döktüğü çalışmalarında görülebileceğidir. Göstermiş olduğum gibi, Friedrich'in çözümlemesinin temel yönelimi, farklı rejimler arasında onları ayakta tutan değer ve inançlara göre bir ayrım yapılabileceği fikrini geçersizleştirir görünmesine karşın, çalışmalarında hâlâ, belli bir siyasal yaşam anlayışını diğerlerinden açık biçimde daha akılcı sayma doğrultusunda güçlü bir dürtü vardır. Bu, bir yandan, ister istemez, "bütün insanlığı kucaklayan" bir yönetim modelinin evriminde anayasal demokrasinin daha üst bir aşamayı temsil ettiği görüşünün dayanaksız bir savunmasına götürürken; öbür yandan, diğer değer sistemlerine, dolayısıyla diğer yönetim tiplerine karşı üstü kapalı bir hoşgörüsüzlüğe yol açar. Totaliter diktatörlük çözümlemesinde olduğu gibi, bu tutum, en uç noktasına götürülürse, evrensel olduğu düşünülenlerden farklı fikirleri savunan insanların diktatoryal bir rejimin iradesiyle tamamen denet-

lenen insanlardan başka bir şey olabileceklerini kabul etmemeye varır. Başka bir deyişle, bu hoşgörüsüzlük kendimizinkinden farklı görüşler savunulabileceğinin tamamen reddedilmesi biçimini alır. Bu yüzden, belli değer ve inançları ampirik önermeler içinde eritme girişiminin ne kadar yanlış olduğunu göstermekle, yalnızca Friedrich'in totaliter bir sistemin yurttaşlarının total egemenlik altında olduklarına nasıl inanabildiğini değil, aynı zamanda bu inancın niçin yanlış olduğunu da sergilemiş oluyorum.

II. HANNAH ARENDT

Friedrich ve Brzezinski'nin *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'sinin totalitarizm üzerine "standart" bir yapıt haline gelmesi gibi, Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kökenleri* de yayımlanır yayımlanmaz bu konunun "klasik" açımlanması olarak kabul edilmeye başlandı[1]. İlk olarak 1949'da *Çağımızın Yükü* başlığıyla yayımlanan Arendt'in incelemesi, çoğu kişiye göre hâlâ türünün en özgün ve kışkırtıcı örneğidir. Sözgelimi, hem Agnes Heller hem de Jacques Rupnik, totalitarizm fenomenini açıklama çabalarının esin kaynağı olarak, Arendt'in yaklaşımının otoritesi ve gücüne işaret etmişlerdir[2].

1. Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (Londra, 1986).
2. Örneğin bkz. Agnes Heller, "An Imaginary Preface to the 1984 Edition of

Arendt'in çalışmasının -herhalde Friedrich ve Brzezinski üzerinde de- uyandırdığı saygıyı ve bu yapıtın kalıcı popülaritesini anlamanın anahtarı, bence, aralarındaki amaç ve yöntem farklılığındadır. Friedrich ile Brzezinski kendi alanlarındaki çoğu kişi gibi bir sistemi totaliter yapan şeyin tam olarak ne olduğunu saptamakla ilgilenmişlerken, Arendt daha çok fenomenin kendisinin gerçekte ne anlama geldiği üzerinde duruyordu. Arendt, kendisini ampirik olarak kabul edilebilir bir totalitarizm açıklamasını formüle etmeye kaptırmak yerine, totalitarizmin niçin ortaya çıktığını anlatan bir açıklama getirmeyi istiyordu. Kendi sözleriyle "Ne oldu? Niçin oldu? Nasıl olabildi?"[3] sorularına yanıt arıyordu. Diğer kuramcıların tersine, "totalitarizm" teriminin kullanılmasını haklı çıkarmakla ya da terime yeni uygulama alanları açmakla hiç ilgilenmiyordu. Arendt'in amacı, daha çok, Bolşeviklerin ve Nazilerin yarattığı açıkça caniyane rejimlerin doğmalarına nasıl olup da fırsat verildiğini açıklamaktan başka bir şey değildi. Margaret Canovan'ın sözleriyle, "kâbus gibi görünen bir şeyi anlaşılır kılmak"[4] istiyordu. Arendt, totalitarizme yol açan sürecin önüne gelecekte ancak bu yolla geçilebileceğine inanıyordu.

Anlaşılacağı üzere, Arendt'in araştırmalarına duyulan ilginin sürekliliğinin kaynağı, totalitarizmi tam olarak neyin oluşturduğu, Sovyetler Birliği'nin tam olarak ne zaman totaliter hale geldiği gibi oldukça kısır tartışmalara dalmaktan kaçınmasıdır. Çoğu kişiye açıklanamaz görünen bir fenomeni kavramak, anlamak ve açıklamak yönünde bir çabaydı onunki. Arendt'in totalitarizmi Avrupa kültürü içindeki bir ucube ya da deformasyon olmaktan çok, modernlik içindeki eğilimlerin mantıksal bir uzantısı olarak görmesi, bu projeyi, totalitarizmin nasıl doğduğu sorusuna yanıt arayanlar açısından daha da rahatsız edici ve dolayısıyla daha da ilgi çekici kılıyordu.

Hannah Arendt's **The Origins of Totalitarianism**", der. Ferenc Feher ve Agnes Heller, **Western Left, Eastern Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy** (Batı Solu, Doğu Solu. Totalitarizm, Özgürlük ve Demokrasi), (Cambridge, 1987), s.143-59.

3. **Origins of Totalitarianism**, s.xxiv.

4. Margaret Canovan, **The Political Thought of Hannah Arendt** (Hannah Arendt'in Siyaset Anlayışı), (Londra, 1974), s.16.

I

Arendt totalitarizm üzerine yapıtını, Friedrich ve Brzezinski'nkinden farklı olarak, karşılaştırmalı siyaset bilimine bir katkı olsun diye yazmamıştı. Sonradan bazı rejimlerin ve sistemlerin totaliter içeriğini ölçmeye yarayabilecek bir model ya da "sendrom" oluşturmak gibi bir kaygısı yoktu. Arendt totalitarizmi yalnızca tarihsel düzlemde, yani modern dünyanın kültürü içindeki bazı güncel eğilimlerin bir araya gelmesinden doğan benzersiz, apayrı bir fenomen olarak ele alıyordu. Bu anlamda, Arendt'in *Totalitarizmin Kökenleri*'ndeki kaygısı, yönetim sisteminin betimlenmesinden çok, bu yönetimin yerleşmesine yol açan faktörlerin açığa çıkarılmasına yönelikti. Bu yüzden totalitarizmle neyi kastettiğini anlamak için, öncelikle böyle bir yönetim sisteminin nasıl ortaya çıktığı konusundaki açıklamasını gözden geçirmek gerekmektedir.

Arendt'e göre, totalitarizmin ortaya çıkmasının temel koşulu, bireyin "kitle insanı"na dönüşerek çözülmesiydi. Arendt'in haklı olarak ileri sürdüğü, totalitarizm kitlesel bir fenomen, yani milyonlarca insanın katılımına dayanan bir fenomen olduğundan, nasıl ortaya çıktığını anlamak için, fiili katılımlarıyla hareketi somutlaştıran sıradan insanların düşünce kalıbı ve alışkanlıklarındaki değişimleri açıklamak gerekmektedir. Bu değişimler olmasaydı, yirminci yüzyılın ilk yirmi-otuz yılı içinde palazlanan totaliter hareketler çok çabuk sönüp gider ve yaratmayı hayal ettikleri toplumlar hemen unutulurdu.

Arendt'e göre, totaliter hareketlerin palazlanmasını sağlayan belirleyici gelişme, iki ayrı ideolojinin, yani, yahudi-karşıtlığı ile emperyalizmin ortaya çıkışıydı. *Totalitarizmin Kökenleri*'nin ilk iki bölümünde açıkladığı gibi, ilk bakışta ilintisiz görünmekle birlikte, bu ideolojiler öncelikle Aydınlanma'nın dünyaya yönelik yaklaşımının köklü bir reddini temsil ediyorlardı. Aydınlanma hareketinin yerleştiği ideallere göre, bireyin egemen olduğu varsayılmaktaydı. Birey, özgürlük eğilimi ve özerklik aşkıyla, haklarla donanmış bir varlıktı. Dolayısıyla bu anlayışa göre, insanın en azından siyasal eşitlik iddiasında bulunması meşru bir haktı. Buna bağlı olarak, erken modern dönemde toplumsal yaşamın önemli bir

unsuru, insanların keyfi despotlardan ya da hoşgörüsüz tiranlardan korkmadan kendi görüşlerini ortaya atıp tartışabildiği bir uzam, kamusal bir alan açılmasıydı. Kısacası halkın kendine özgü gereksinimleri, umutları ve arzuları olduğu, dahası bunları ifade etme hakkı bulunduğu kabul edilmekteydi. Arendt'e göre, emperyalizmin ve yahudi-karşıtlığının yükselişe geçmesiyle birlikte bu birey anlayışının bütün temeli yıkıldı ve geçerliliğini tamamen kaybetti. Bu ideolojilere göre, kişi olma (person-hood), dolayısıyla hak ve özgürlüklere sahip olma tek başına insan ırkına ait olmakla kazanılamazdı. Tam tersine, bir kişi belli, kesin ölçütlere göre tanımlanmalıydı. İnsan olmak yetmezdi, belirli bir inançtan, belirli bir ırktan olmak, belirli bir dinsel mezhebe bağlanmak gerekirdi. Yalnızca bu seçkin özellikleri taşıyan insanlar tam anlamıyla birer kişi sayılacak ve kendilerine böyle davranılacaktı. Bundan ötürü Aydınlanma'nın idealleri, bir ırkın ya da kültürün bütünlüğü, arılığı ve üstünlüğü uğruna bir kenara atılmalıydı.

Demek ki bir yandan pan-milliyetçiliğin, öbür yandan ırkçılığın gelişmesini bu ideolojiler temellendiriyordu. Bu ideolojilerin egemen olmasından dolayı, başka ırkları ve başka toplumları daha aşağı olarak görmek artık tamamen meşru bir şeydi. Bu yüzden söz konusu ideolojilerin Avrupa uluslarının siyasal kültürlerine uyarlanması, "uluslararası yağma"nın teşvik edilmesine hatta bir erdem haline getirilmesine, küçük ırkların köleleştirilmesine ve sonunda bazı halkların bütünüyle katledilmesine yol açtı. Bu gelişmelere ülke içinde, asli kimlik odağı olarak ulus-devletin çöküşü, egemenlik düşüncesi ile hukuk yönetiminin ortadan kalkışı ve buna bağlı olarak yasal ve ahlaki hakların biricik garantörü olan siyasal topluluğun gerilemesi eşlik etmişti. Ayrıca, ırkçılığın ve pan-milliyetçiliğin yükselişinin yanı sıra, liberal devletin yerleşik kuralları ve uygulamalarına yöneltilen yoğun saldırılar, eskiden toplumun istikrar odağı işlevi görmüş olan aile ve toplumsal kimlik gibi toplumsal yapıların dağılmasına yol açmıştı. Özetle, Arendt'e göre, batıya özgü bireysellik ve öznellik nosyonlarının kaybolmasıyla birlikte, toplumsal yaşamın yüzyıllardır varolan dokusu da dağılmıştır. Onun yerini mantıksal olarak yayılmacılık, savaş ve sonunda soykırımla noktalanacak uluslar-aşırı bir bağnazlık almak-

tadır.

Bu sürecin sonucunda modern toplum içinde yeni bir dinamik doğar. Hümanizm ve eşitlikçiliğin yerine, sahneye, "metafizik bir köksüzlüğün" ve ilk defa Nietzsche'nin modern öznenin kendini gerçekleştirmesinin biricik yolu olarak gösterdiği "güç istemi"nin çıktığını görürüz. Kendisine eşit haklar tanınması için feryatlar koparan, sanayileşmeye eşlik eden, görece uygar değişim sürecinin omurgasını oluşturan sağlam ve güvenilir yurttaş sahneyi terketmiş onun yerini "kitle insanı", yani, yasal olarak onaylanmış hak ve yetkilerden yoksun, bireysel kimliğin oluşumu için temel önem taşıyan "alan"a girmesi engellenen, istendiği gibi manipüle edilebilen ve sürüyü izleyen bir "hayvan" almıştır. "Kitle insanı"nın gelişmesiyle birlikte, ilkel sloganları ve vahşi mesajlarıyla totaliter hareketin yükselmesi en azından Arendt'in gözünde kaçınılmaz bir şeydi.

Yirminci yüzyılın ilk yirmi otuz yılında, can çekişen devlet ve sivil toplum kurumlarının çürüdüğü bir ortamda, bunların boşalttığı yeri doldurmaya hazır hareketler boy gösterir. Henüz yeni yaratılmış kitlelerin güvenlik ve kimlik arayışlarına yanıt olan bu hareketler, modern varoluşun getirdiği karmaşık sorunlara kolay çözümler sundular; ırkçılığa ve pan-milliyetçiliğe dayanan naif bir teleolojik öğretiden, kitle insanının iktidar arzulayan nefret ve husumet yöneltebileceği kolay bir nesne bulma tutkusunu seferber edebilen bir öğreticiden yararlandılar[5]. Bunu yaparken de, Arendt'in totaliter sistemlerin sonraki işleyiş biçimlerini anlamakta anahtar önemde köklü bir yenilik olarak gördüğü bir örgütlenme biçimi geliştirdiler.

Arendt'e göre, totaliter hareketlerin benzersiz yanı, yandaşlarını fiilen kaynaştırma konusundaki onları liderin uygun gördüğü amaçlar uğruna seferber edilmelerini sağlayan mutlak bir yükümlülük ve ahlaki kayıtsızlık durumuna getirme becerileriydi. Lider,

5. Arendt bize oldukça kuşkulu bir gözlem sunar: "Nazizm ve Bolşevizm, pan-Germenizm ve pan-Slavizme diğer ideolojik ya da siyasal hareketlerden daha fazla şey borçludurlar." **Origins of Totalitarianism,** s.222. Bolşevizmi Nazizmle aynı kefeye koymanın bir eleştirisi için, bkz. Stephen J.Whitfield, **Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism** (Karanlığa Yolculuk: Hannah Arendt ve Totalitarizm) 81-83.

ideolojik güdümlemeyi ve terörist zoru birleştirerek, hareket içinde, üyelerini kendisi dışında başka bir şeyle özdeşleşemeyecek durumda bırakan bir sürekli devinim duygusu yaratabiliyordu. Fanatik coşkularının ve harekete mutlak bağımlılıklarının boyunduruğu altındaki bu insanlar, hareketin dışındaki herkesin ve herşeyin, yok edilmeye değilse bile, ancak aşağılanmaya layık görüleceği bir dünyaya hapsedildiler. Hareketin çekirdek kadrosuna bakan üyeler, onlarda, karşı konulmaz varlıklarıyla kendilerini mutlak adanış, sadakat ve uyumun zorunluluğuna inandıran bir birlik ve otoriteden başka şey görmüyorlardı. Bu yüzden, hareketin destek toplamaktaki başarısı, üyelerinin kişilik ve bireyselliğini, bu özelliklere yer bırakmayan bir ideolojinin propagandası yoluyla tamamen bastırma becerisine bağlıydı. Böyle bir hareket içinde "birey"e, kişisel inisiyatife ya da yargılara yer yoktur. Arendt bunu şöyle açıklar:

> Bireyin tikel gerçekliği, sahte bir genel ve evrensel gerçeklik bağlamında ortaya çıkar, ihmal edilebilir küçüklükte bir niceliğe dönüşür ya da evrensel olanın kendi dinamik hareketinin akışında batıp kaybolur. Bu akıntıda amaçlar ile araçlar arasındaki farklılık kişiliğin kendisiyle birlikte buharlaşıp yok olur; bunun sonucu, ideolojik siyasetin korkunç ahlakdışılığıdır. Önemli olan herşey hareketin kendi hareketliliğinde somutlanır; her fikir, her değer boşinanlara dayanan sözdebilimsel bir içkinlik dalgasında kaybolup gitmiştir.[6]

Hareketin, yapay ideolojik ayrılıklardan yola çıkıp fanatik derecede sadık bir yandaş topluluğu yaratma amacını yansıtan örgütlenmesi ve iç yapısı, liberal demokratik devletlerde rastlanan geleneksel partilerin örgütlenmesi ve iç yapılarından ister istemez farklıdır. Totaliter hareket, yandaşlarının dilediği kadar az ya da çok zaman ayırabilecekleri bir katılım biçimiyle yetinmek yerine, ancak yandaşlarının dikkatlerinin toplandığı tek odak haline geldiği zaman tatmin olur. Sonuç olarak hareket belli, oldukça özgül amaçlar (örn. seçimleri kazanmak) için örgütlenmiş bir partiden çok, bütünsel bir yaşam tarzına döner. Bu hareketlerde part-time çalışan ya da geçici destekçilere yer yoktur. Hareketin paylaştırdığı görevlere kendilerini tamamen veremeyen kişilere de yer yoktur.

---

6. **Origins of Totalitarianism**, s.249.

Yalnızca herşeyi ve herkesi hareketin gereksinimlerine tabi kılabilenler, lidere ve davaya hizmet etmeye değer kişiler olarak kabul edilebilirler.

Arendt'e göre, hareketin yandaşlarının fanatik desteğini koruyabilmesinin yolu, yepyeni bir örgütlenme biçiminin kurulmasından geçer. Destekçilerin uzaktaki bir hiyerarşi tarafından yönlendirildiği geleneksel partilerin tersine, totaliter hareketlerde destekçiye aygıtın işlemesinin bir parçası olduğu duygusu kazandırılır, bir dizi örgütün içine çekilir, gerek parti aygıtının işleyişine gerekse partinin üyeleri için düzenlediği çeşitli etkinliklere katılmaya özendirilir ve son olarak bütün değer ve inançlarını kendisinin sayabileceği bir noktaya ulaşana kadar katı bir ideolojik eğitimden geçirilir. Kısacası, bazılarının ileri sürdüğü gibi tepede bir liderin dipte bütün izleyiciler ve aktif üyelerin yer aldığı "monolitik" bir yapı oluşturmayan bu hareket, üyelerinin kendilerini sanki bütünün önemli bir parçasıymış gibi hissetmelerini sağlayan, oldukça esnek bir yapıya bürünür[7]. Arendt'e göre totaliter hareket, demokratik sistemlerde yer alan partilerin tersine,

> yapı olarak, merkezinde, bir tür boş alanda, liderin bulunduğu bir soğana benzer; lider ne yaparsa yapsın -ister "body politic"i otoriter bir hiyerarşi olarak bütünlesin, isterse bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsin- bunları dışarıdan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır. Hareketin olağanüstü derecede çok katlı parçalarını oluşturan cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapılar ve polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir ilişki içerisindedirler ki her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar, yani bir katman için normal dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolünü oynarlar[8].

Bu yüzden, böylesine gelişkin bir yapının evrimleşmesi, "reel

7. **Origins of Totalitarianism**'in Üçüncü Bölümü'ne Önsöz'de belirttiği gibi, "Rejimin asla 'monolitik' değil, 'örtüşen, birbirinin kopyası olan ve paralel işlevler çevresinde bilinçli biçimde kurulmuş' bir rejim olduğundan, bu acayip biçimde amorf yapısının Nazi Almanya'sında gördüğümüz aynı Führer ilkesiyle -kişilik kültü'yle birarada tutulduğundan daima kuşkulanmıştık, ama bunu artık biliyoruz", s.xxxii.

8. Hannah Arendt, **Between Past and Future** (Geçmişle Gelecek Arasında), (Harmondsworth, 1977), s.99.

dünyanın olgulara dayanan gerçekliği karşısında örgütsel olarak şoklara dayanıklı" bir hareketin sürecklilik kazanması anlamına gelir. Destekçilerinden, sarsılmaz bir sadakat ve aralıksız katılım bekleyip, onları bütün alanları kuşatan bir örgütün içine çeken totaliter hareket, onların gerçeklikle bütün bağlarını koparabiliyordu. Bu noktada partiye yeni katılanlar, aklın gücü ya da argümanların etkililiğiyle değil, "totaliter-olmayan dünyadaki her gerçekliğin yalana dönüştürülüp kopye edildiği kusursuz bir görünümler dünyası"nın yaratılmasıyla sağlanıyordu[9].

Totaliter hareketin bu "görünümler dünyası"nı yaratarak ayakta kalma becerisinin, siyasal iktidarı ele geçirdiğinde dahi pek zayıfladığı söylenemez. Totaliter hareket, en azından başlangıçta tasarılarına kuşkuyla yaklaşan bir halkla yüzyüze olduğu halde, herkesi kendi kapsamlı örgütüne girmeye zorlamakla vakit harcamaz. Oysa, Arendt'in ileri sürdüğü gibi, bütün halkı kendi planlarına dahil etmeyi istemekle kalmaz, iktidarı elinde tutmak için buna zorunludur da. Totaliter hareket, doğası gereği ve kendi sağlığının manipüle edilebileceği bir gerçeklik versiyonu oluşturmaya bağlı olmasından dolayı, halkı kendi denetimindeki etkinlik ve örgütlere katılmaya zorlamalıdır. İnsanların durumlarının gerçekliğini kavramalarının, dolayısıyla hareketin hegemonyasına meydan okumalarının önüne yalnızca bu yolla geçebilir. Arendt bu bağlamda şunları yazar:

> İktidarın şiddet yoluyla ele geçirilmesi asla kendi başına bir amaç değil, yalnızca amaca giden yoldaki bir araçtır; belirli bir ülkede iktidarın ele geçirilmesi hoşnutlukla karşılanması gereken bir geçiş aşamasıdır, ama asla hareketin amacı değildir. Hareketin pratik amacı, olabildiğince çok sayıda insanı kendi bünyesinde örgütlemek ve onları eyleme geçirip daima eylemli tutmaktır; hareketin sona erdiğini gösterecek bir siyasal amacın varlığından söz edilemez[10].

Demek ki hareketin yapısı, iktidarın üstlenilmesinden sonra bile, özünde aynen eskisi gibi kalır. Arendt'e göre, "iktidardaki totalitarizm, ülkeyi totaliter-olmayan dünyada temsil etmek için, dev-

9. **Between Past and Future**, s.100. **Origins of Totalitarianism**, s.371.
10. **Origins of Totalitarianism**, s.326.

letten dışa bakan cephesi olarak yararlanır. Böylece, totaliter devlet, örgütsel yapısını ödünç aldığı totaliter hareketin mantıksal mirasçısı olur"[11]. Totaliter hareket hâlâ ideolojik bakımdan koşullandırılmış yandaşların peşindedir. Propagandadan ve baskıdan hâlâ liderin gereksinimleriyle uyum içindeki bir dünya görüşünü kabul ettirmek amacıyla yararlanır. Bu aşamadaki farklılık, bütün insanların kendi inançlarının tutkulu bir yandaşı gibi davranmaya zorlanmasıdır. Başka bir deyişle, artık genel halk ile fanatik destekçiler arasında bir ayrım kalmamıştır.

Bu yüzden lider, iktidarı elde ettikten sonra, Weber'in modern devletinin ideali olan işlevlerin koordinasyonunu ve açıklığını sağlamaya çalışmak yerine, totaliter hareketi önceden karakterize eden otoritenin gelişigüzel ve iç içe geçmiş niteliğini pekiştirmeye koyulur. Lider, egemen konumunu korumak ve kollamak amacıyla, başka yetkili kişiler ya da makamlara gerçek bir güç sahibi olma fırsatı tanımamak için düzenliliği ve ehliyeti feda etmeye hazırdır. Vazgeçilemeyecek olan şey, bütün kurumların, bütün yapıların ve birliklerin manipüle edilebilmesidir. Etkililik ya da etkinlik kaygıları tamamen iktidar kaygılarına tabi kılınır. Burada, hareketliliğin ve belirsizliğin sürekliliğinin sağlanmasından başka önemli hiçbir şey yoktur. Ve bu amaçlar için her şey feda edilmelidir.

Bu anlamda totalitarizm, Arendt açısından, otorite biçimlerinin geliştirilmesini değil, yok edilmesini temsil eder. Totalitarizm, sık sık kıyaslandığı tiranlıklar, despotluklar ve diktatörlüklerden farklı olarak, otoriter komuta fikrini tamamen yadsıyarak işler. Tabii ki, rejim kendisini hiyerarşinin ve örgütlenmenin doruk noktası olarak sunmaktan hoşlanırken, kendisini disiplinli bir birlik olarak sunmaya çalışırken, gerçeklik bambaşkadır. Düzenlilik yerine akışkanlık vardır. Açık seçik saptanmış görevleri ve yetkileri değil, birbirleriyle örtüşen gayri-resmi tımarların (fiefdom) oluşturduğu bir ağ vardır. Bu yapıda egemen olan otorite değil, belirsizliktir. Lider konumunu muhafaza etmek için, diktatoryal yönetim sistemlerinin yakasını bırakmayan mücadeleler ve çekişmelerden uzakta kalmak için, kurumları kurumlara, makamları makamlara ve bakanları bakanlara karşı kışkırtmalıdır. Hepsini muallâkta tutmalı ve rahat ne-

11. **Origins of Totalitarianism**, s.420.

fes almalarına fırsat vermemelidir. Bir an duraklamak, alternatif iktidar merkezlerinin, dolayısıyla kendisine rakip odakların güçlenmesine zemin hazırlamak olur. Bu anlamda, yönetim yapısı içindeki ilişkilerin dokusuna işlemiş olan örgütlü yalan ve aldatma sistemi, liderin hiyerarşi içerisinde başka kişilerin meşruiyet kazanmasının temelini ortadan kaldırma gereksinimi duymasının bir ifadesidir yalnızca. Lider, rejimin ideolojisinin içeriğini durmadan değiştirerek, bir belirsizlik ve kuşku atmosferi yaratmakla kalmaz, aynı zamanda liderin eski konumuyla özdeşleştirilen yetkililer ile partilileri fiilen yerlerinden edebilir. Bu yüzden de, totaliter bir sistem içinde rutin bir otoritenin bulunmayışı, liderin kendi sözünün gücüne kafa tutan şeylerin gelişmesine izin veremeyeceğinin bir yansımasıdır.

- Bu çetrefil yalan ağının hassas niteliğine uygun olarak, yerine yeni oturan totaliter rejim hayatta kalmak için egemenliğini bütün halkı kapsayacak derecede genişletmenin yollarını aramak zorundadır. Bağımsız ya da kendiliğinden eylemler rejimin güçsüzlüğünü sergileyeceği için, olası bütün karşı çıkış ya da muhalefet kaynakları acımasızca ezilmelidir. Arendt, hareketin temel ilkesi ya da dinamiğinin yine ondokuzuncu yüzyılın suikastçi topluluklarının yöntemlerinin değişikliğe uğratılmış bir biçimi olarak görülebileceğini ileri sürer. Onlar açısından belirleyici önem taşıyan (ve totaliter rejim için belirleyici hale gelen) şey, bireyin hareket dışındaki kişi ve gruplara duyabileceği bağlılık ve sadakat bağlarını koparmaktı. Arendt, bunun dış dünyanın tehdit edici bir düşman olarak gösterilmesiyle sağlandığını düşünür. Böylece halkın enerjisi, içinde kalanlara sadakat bağlarını kuvvetlendirecek şekilde, hareketin dışındaki bir nefret nesnesinde yoğunlaştırılır. Rejimin bütün toplumu pençesinde tutmak için gereksindiği sürekli kuşatma durumunu haklı gösterebilecek bir nefret ve kuşku nesnesi özelliğini koruduğu sürece, düşmanın kim ya da ne olduğu (Yahudi, kapitalist, Kulak, vb.) hiç önemli değildir.

Rejimin, hakikati tekrar tekrar formüle edip durduğu halde, kimsenin kendi yönetiminin meşruluğuna meydan okumaya kalkmayacağından emin olması için, "düşman" avına da gerek duyulur. Parti çizgisi liderin gereksinimlerine göre durmadan değiştiği için,

toplum içindeki herkes istemeden bile olsa mutlaka bir muhalif haline gelmektedir. Arendt'e göre:

> Böylece kuşkulu kategorisi totalitarizm koşullarında bütün halkı kapsar; resmen ilan edilen ve sürekli değişen çizgiden ayrılan her düşünce, insan etkinliğinin hangi alanında olursa olsun, doğal olarak kuşkuludur... Bu yüzden karşılıklı kuşku totaliter ülkelerdeki bütün toplumsal ilişkilere nüfuz eder ve gizli polisin özel alanı dışında da her tarafı kapsayan bir atmosfer yaratır[12].

Kuşkunun bütün toplumsal ilişkilerin temelini oluşturduğunun doğrulanmasıyla, herkesin fiilen başkalarının yaşamlarında bir *agent provocateur* rolüne soyundurulmasıyla, "özel yaşam alanının ortadan kaldırılması" fiilen gerçekleştirilmiş olur[13]. Demek ki suçlu kategorisinin keyfi olarak herkese yöneltilebilecek bir şekilde genişletilmesi, özgürlüğü, insan istibdadı tarihinde eşine rastlanmadık derecede olumsuzlar. Arendt, "bu sistemde özgürlüğün, son ve görünüşte hâlâ yok edilemeyen sığınağına -intihar edebilme- çekilmekle kalmadığını, aynı zamanda, kullanılmasının sonuçları tamamen masum insanlarla birlikte paylaşıldığı için bu özgürlüğün ayırıcı özelliğini de yitirmiş olduğunu" ileri sürer[14]. Rejimin neyin doğru sayılacağını durmadan yeniden tanımlaması nedeniyle doğruluk sınırları içinde kalabilme olanağı kalmadığından, herkes bir yalancı konumuna düşürülür ve böylece düşman durumuna gelir. Yani hayatta kalma olasılığı, yalvarmaya, liderin şefkatine sığınmaya bağlıdır. Yaşam, liderin bahşedebileceği ya da reddedebileceği bir armağandır artık.

Genç de boyunduruk altına almanın bu en koyu biçimleri bile, Arendt'in görüşünce, "total egemenliğe" giden yolda yalnızca sondan bir önceki aşamadır. Arendt, baş eğdirmek için halka terör uygulanmasının hiçbir zaman totaliter bir rejimin tatmin olmasına yetmediğini düşünür. İster totaliter sistemleri karakterize eden gün-

12. **Origins of Totalitarianism**, s.430.
13. **Origins of Totalitarianism**, s.432. Arendt, bu duruma ulaşıldığının bir kanıtı olarak önde gelen bir Nazi subayı olan Robert Ley'in sözlerini aktarır: "Almanya'da hâlâ özel bir birey olarak kalan tek kişi, hâlâ uykuda olan kişidir". **Origins of Totalitarianism**, s.339.
14. **Origins of Totalitarianism**, s.433.

lük ritüellere katılan sadık yurttaşlar olarak, isterse parti ya da devlet yetkilileri olarak bütün insanları yönetim sisteminin bünyesine çekmek, rejimin gücünün güvence altına alınmasında belli ki önemli bir unsurdur; ancak bu başarı tek başına rejimin hedeflerinin gerçekleştiğini göstermez. Totaliter hareketleri karakterize eden şey bireysel varoluşun kendi "bilimsel" dünya görüşünün *(weltanschauung)* gerekliliklerine göre yeni bir kalıba sokulabileceği inancı olduğundan, onların amacı "dış dünyanın dönüştürülmesi ya da toplumun devrimci yolla değiştirilmesi değil, bizzat insan doğasının dönüştürülmesidir"[15]. Rıza gösteren ya da boyun eğen bireyler rejim için yeterli değildir. Rejimin çılgınca arzuladığı, bütünüyle yeni bir öznedir.

Yani bu yeni egemenlik aşamasında, rejim enerjisini, Arendt'in sözleriyle, "varolmayan bir şey"in, yani "biricik özgürlüğü türünü korumaktan ibaret kalacak bir insan türü"nün yaratılmasında yoğunlaştırır. Bunu gerçekleştirme biçimi de, "insanların sonsuz çeşitliliği ve farklılaşmasını sanki bütün insanlık tek bir bireyden oluşuyormuş gibi" düzenlemektir. Böyle bir proje elbette, doğru bir insan öznelliğinin oluşmasını önlemek amacıyla, bireyin gelişmesinin ne kadar kısıtlanabileceği sorunuyla karşılaşır. Arendt'e göre, bunun başarılabilmesinin tek koşulu, "tek tek herkesin, tepki demetlerinin rastgele başka demetlerle değiştirilebileceği, tepkilerden ibaret olan ve asla değişmeyen bir kimliğe sahip olduğu bir düzeye indirgenebilmesidir". Başka bir deyişle, totaliter rejimin "yeni insan" yaratma amacına ulaşması için, insan bireyselliğinin kişiyi oluşturan bütün öğelerinin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu, tam anlamıyla, insan ırkının evriminde, insanlar arasında bireysel davranış temelinde ayrım yapmanın olanaksız olduğu bir noktaya dönülmesi demektir[16].

Rejim artık son olarak bireyin yeniden yapılanması hedefine dönmektedir. Saldırılan şey insan doğası olduğu için, eskiden rejime boyun eğdirmenin bir vasıtası olarak hizmet etmiş olan güdümleme, beyin yıkama ve salt zor gibi yönetim araçları, yerlerini daha da yoğun bir baskı biçimine bırakmak zorundadır. Başka bir deyiş-

15. **Origins of Totalitarianism**, s.458.
16. **Origins of Totalitarianism**, s.438.

le, bireyi parçalayabilecek ve dolayısıyla baskı gereksinimini bütünüyle ortadan kaldırabilecek bir sürece gerek duyulmaktadır. Yine, Friedrich'in çözümlemesinde olduğu gibi, sürekli tehdit altındaki "kurgusal" dünyanın kabuğunun kırılmasını önlemek gerekmektedir; rejimi görünüşte mantıksız ya da olanaksız olan şeyleri elde etmeye yönelten de budur. Rejim başarıya ulaşmak için, toplumsal varoluşun bütün unsurlarını denetlemeli ve bunun için de yalnızca bireyleri denetlemekle yetinmeyip, aynı zamanda onları artık kendi eylemlerine yön veremedikleri bir duruma düşürmelidir. Arendt bunu şöyle doğrular: "Sınırsız iktidar istemi totaliter rejimlerin doğasında vardır." Ayrıca, "bu tür bir iktidar ancak, sözcüğün tam anlamıyla istisnasız bütün insanların yaşamları her yönüyle güvenilir biçimde egemenlik altına alınırsa elde tutulabilir."[17]

Bununla birlikte Arendt, Friedrich'ten farklı olarak, total egemenliğin kurulmasını güdümleme ve toplumsallaştırma süreçlerinin başarısına bağlamaz. Tersine, rejimin gereksinim duyduğu türden bir özne doğurmak yerine, Arendt'e göre ortaya çıkan sonuç, ya Doğu Avrupa'da varolduğuna inandığı gibi "ölümcül derecede aciz bir kayıtsızlık" ya da olsa olsa Sovyetler Birliği'nde varolduğunu düşündüğü gibi "sempatizanlardan oluşan eşgüdümlü bir halk"tır[18]. Ona göre, totaliter egemenliğin anahtar kurumu, yani gerçekten oluşturmayı şiddetle arzuladıkları "örgütlü unutkanlık"ı yaratan şey, toplumsal kurumların tekelleşmesi değil, toplama kamplarıydı. Arendt şöyle devam eder:

> Totaliter özlemleri ciddiye alır ve bunların hem ütopik hem de gerçekleşemez olduklarını ileri süren sağduyunun yanıltıcı etkilerinden kendimizi kurtarırsak, kamplarda kurulan ölüm toplumunun, insanın bütünüyle egemenlik altına alınmasının mümkün olduğu tek toplum biçimi olduğu görülür. Total egemenliğin özlemini duyanlar, ne kadar zararsız ve siyaset dışı görünürse görünsün bireyselliğin salt varoluşunun bile her zaman doğuracağı ve en özel biçimleriyle izleyip gün ışığına çıkaracağı her türlü kendiliğindenliği tasfiye etmelidirler. İnsan soyunun en temel tepkilere, tamamen aynı davranışları yansıtan tepki kü-

17. **Origins of Totalitarianism**, s.456.
18. Hannah Arendt, "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution", **Journal of Politics**, 20 (1958), s.5-43 (s.23), **Origins of Totalitarianism**, s.436.

melerine indirgendiği Pavlov'un köpeği örneği, totaliter devletin "yurttaş" modelidir; böyle bir yurttaş kampların dışında ancak kusurlu bir biçimde üretilebilir[19].

Raslansal (contingent) tarihsel nedenler (Arendt, bunlar arasında savaş çıkmasını, "deney"e elverişli kılmak için sınırlandırılan nüfusu ve ekonomik gücü koruma gereksinimini sayar) yüzünden kamplarda kurulan "ölüm toplumu" hiçbir zaman bütün toplumsal ilişkilerin bir modeli haline gelmese de, bu, onun genelde rejimin sağladığı egemenliğin niteliğini etkilemediği anlamına gelmez. Aslında, Arendt'in açıklığa kavuşturduğu gibi, rejimin gerçekliğin ve akılcılığın insanların zihinlerinde yer etmesini önleme gereksinimi göz önünde bulundurulduğunda, rejim kamplarda kullanılan türden teknikleri ve aynı oranda terörü toplum düzeyinde yaygınlaştırmaya sürüklenir. Ancak bu yolla, kendi "olağan" işleyişi için toplama kamplarını zorunlu gören bir rejimin standartlarına kafa tutma noktasına gelebilecek bir bilinçlilik ya da ahlak biçiminin ortaya çıkması engellenebilir. Yani, kamplarda alınan sonuçlar ile toplum içinde alınan sonuçlar arasındaki farklılık, bir tür farkından çok bir derece farkıdır. Arendt'in anlattığı gibi, kamplarda bireysel yaşamın bütün izlerinin yanı sıra mahkûmun "psişe"si de bütünüyle yok edilir. Burada ortaya çıkan ürünler, "psikolojik olarak artık anlaşılamayan, psikolojik ya da herhangi bir başka açıdan anlaşılabilir insan dünyasına dönüşleri tıpkı Lazarus'un dirilişini* andıran... cansız insanlardır." Öte yandan, totaliter toplumda, "birey insan-lık benzeri bir görünümü korur ama kendisini diğerlerinden ayıracak yetilerden yoksundur." Burada, birey bir kendi-lik unsuru taşımakla birlikte, özerkliği artık bağımsız bir özne işlevi göremeyeceği bir noktaya kadar zayıflatılır. Birey toplum içinde bir birey olarak kalır, ancak anlamlı denebilecek bir bağımsızlık sergilemesinin bütün araçları her yere ve herşeye sinmiş korku yüzünden elinden alınmıştır. Arendt'e göre, "total terör, insanları birbirine ezdirerek aralarındaki alanı yok eder."[20] Kendilerini ayrı bireyler olarak gös-

(*) Lazarus, İsa'nın dostu ve çömeziydi ve Beytanya'da kızkardeşi Meryem ve Marta ile beraber yaşardı; Yeni Ahit'e göre, İsa onu, ölümünden dört gün sonra yeniden diriltmiştir. (ç.n.)

19. **Origins of Totalitarianism**, s.455-56.

20. **Origins of Totalitarianism**, s.441, 441, 466.

teremeyen, kendiliğinden harekete geçme imkânından yoksun insanların bir kişi olması ya da bir kişi olarak davranması olanaksızdır. Totalitarizm işte bu nedenle, eşine hiç rastlanmamış bir despotizmin yaratılışını temsil eder. Arendt şu sonuca varır:

> Totalitarizmin demir kıskacındaki koşullarla karşılaştırıldığında, tiranlığın çölü bile, insanlara hâlâ açık bir alan bıraktığı için özgürlüğün bir güvencesi gibi görünür. Totaliter yönetim özgürlükleri kısıtlayamadığı ya da temel özgürlükleri ortadan kaldırmadığı gibi en azından bildiğimiz kadarıyla, insanların yüreklerindeki özgürlük aşkını söndürmeyi de başaramaz. Totaliter yönetim, bütün özgürlüklerin temel bir önkoşulunu, kendine ayrılmış bir alan olmadan varolamayan hareket yeteneğini ortadan kaldırır[21].

İnsanların kamusal yaşamdan yararlanmasını sağlayan yasalar ve haklar gibi bütün "istikrarlaştırıcı güçler"in yok edildiği ve terörle dayatılan bir "demir kıskaca", bir yalanlar girdabına yakalanmış olan ve biçimsel açıdan heterojen olan halk Arendt'in deyişiyle, "Tek Adam"a dönüşür. "Başlamak", "inisiyatif kullanmak" ya da "eylemek" yetilerinden, sahici bir insan varoluşunun gelişmesine olanak sağlayan bütün yetilerden yoksun olan birey, yalnızca "yalıtılmış" olmakla kalmaz, aynı zamanda "yalnızlaşmış" da olur. Yalıtılma olgusu kamusal yaşam imkânını gündemden çıkarırken yalnızlık, Arendt'in sözlüğünde, toplum yaşamından bütünüyle çekilme (Arendt'in "insanlık durumunun temel gereksinimlerine aykırı ve gündelik yaşamın temel deneyimlerinden biri olarak" düşündüğü bir durum) anlamına gelir. Arendt'e göre:

> Yalıtılma hayatın yalnızca siyasal alanıyla ilgiliyken yalnızlık bir bütün olarak insan yaşamını ilgilendirir. Bütün tiranlıklar gibi totaliter yönetim de hayatın kamusal alanını yok etmeden, yani insanları yalıtarak siyasal yetilerini yok etmeden kesinlikle varolamaz. Ancak, bu yalıtmayla yetinmemesi ve ayrıca kamusal yaşamı da ortadan kaldırması bakımından bir yönetim biçimi olarak totaliter egemenlik yenidir. Totaliter egemenlik yalnızlık üzerine, insanın en köklü ve acı deneyimlerinden birisi olan dünyaya ait olmama deneyimi üzerine kurulmuştur[22].

21. **Origins of Totalitarianism**, s.466.
22. **Origins of Totalitarianism**, s.475.

Winston Smith'in belirttiği gibi, gerçekliğin "mükemmel derecede tutarlı bir ideolojik evrenin mantıksal akıl yürütmesine" indirgenmesiyle bütün tanıdık izlerin, her türlü deneyimin sorgulandığı bir ortama itilmiş olan "insan, düşüncelerinin ortağı olarak kendi benliğine ve (deneyimler yaşamak için zorunlu olan) dünyaya duyduğu güveni yitirir. Benlik (self) ve dünya, düşünce ve deneyim kapasitesi aynı anda yitirilir."[23]

Öyleyse Arendt açısından, totaliter egemenliğin nihai ürünü, örneğin Friedrich'in ileri sürdüğü gibi ayrı bir ideolojik itikadın (creed) inançlı yandaşı olan kişi değildir. İnanç öznenin özerkliğinin, bağımsız yargılama gücünün ve dolayısıyla denetimden kurtulmuş bir zihnin işareti sayılabileceği için, bu özellik, rejimin başarı kazanmak istiyorsa ortadan kaldırması gereken bir özelliktir. Oysa totaliter rejimin yurttaşı, tamamen köksüz ve yüzeysel yaratıklar sürüsünün bir parçası olarak kavranmalıdır; Arendt'in işaret ettiği gibi, "bu yurttaşların özünde olgu ile kurgu (yani, deneyimin gerçekliği) ve doğru ile yanlış (yani, düşüncenin ölçütleri) arasındaki ayrımlar artık silinmiştir."[24] Bu sistemlerde karşımıza çıkan, rejimin dayattığı şekilde davranmak üzere manipüle edilen bir halk değil, atomize olmuş bir insan "kalabalığı"dır. Bu kalabalık kendi kişiliğini ortaya koymaktan o kadar acizdir ki "fiilen tek ve oldukça eksik bir öznelliğe dönüşmüştür".

---

23. **Origins of Totalitarianism**, s.477. Totaliter dünyada anlamın ve anlamanın yok edilmesi üzerine, ayrıca bkz. Arendt'in makalesi, "Understanding and Politics," **Partisan Review**, 20 (1953), s.377-92 ve "Totalitarian Imperialism", s.25-27.

24. **Origins of Totalitarianism**, s.474. Egemenliğin zihnin yetenekleri üzerindeki yıkıcı etkilerine ilişkin bu nihai saptamanın, John Nelson'un işaret ettiği gibi, Arendt'in düşüncesindeki daha eski bir aşamayla, yani yalıtılma kavramının hiçbir anlamda Arendt'in totalitarizm ve kitlesel toplum incelemesinin düşündürdüğü kadar temelden dramatik olmadığı bir aşamayla zıt düştüğü belirtilebilir. Arendt ilk yapıtlarından biri olan **Rahel Varnhagen**'de, "âdetlerin ve ilişkilerin genel boyutlarıyla doğa kadar değişmez" olduğunu belirtir. "İnsan tek bir olguya belki onu yadsıyarak meydan okuyabilir ama dünya adını verdiğimiz olgular toplamına okuyamaz." Akt. John S.Nelson, "Politics and Truth: Arendt's Problematic", **American Journal of Political Science**, 22, No: 2 (Mayıs 1978), s.270-301, (s.275). Bu bakış açısı, Arendt'in totalitarizm çözümlemesinin tanıklık ettiği gibi, sonraları yerini keskin bir ampirizme, Nelson'un bence haklı olarak eleştirdiği bir ampirizme bırakır.

II

Bölümün girişinde dikkat çektiğim gibi, Arendt'in totalitarizm olgusunu incelemekteki amacı, totaliter bir sistemin özünü net ve kesin biçimde betimlemek ya da tanımlamak değil, zamanın belirli bir noktasında belirli rejimlerin bu yönetim biçiminde görülen vahşi uygulamaları nasıl geliştirebildiklerini anlamaktı. Herhangi bir olguyu önemini ya da anlamını araştırarak anlama çabasına yapılan bu vurgunun kaynağı, insan deneyiminin bütün biçimlerini tek bir bütüncü (holistic) çerçevede kavrama özlemidir. Bu anlamda, Bernard Crick'in belirttiği gibi, "Arendt'in çalışmalarına tutarlı bir dünya görüşü olarak bakılmalıdır; daha sonraki kitapları da en önemli ama aynı zamanda en karmaşık ve en az felsefi yapıtı olan *Totalitarizmin Kökenleri*'nin temelini oluşturan insanlık durumu hakkındaki öncüller ortaya atılır ve yer yer değiştirilir."[25] Benim de bu bölümde yapmak istediğim, Arendt'in totalitarizm betimlemesi ile siyasal ve toplumsal felsefesinin temelinde yatan genel varsayımları arasındaki, Crick'in anıştırma yaptığı bağlantıları izleyip açığa çıkartmaktır. Friedrich üzerine yazdığım bölümde olduğu gibi, amacım, Arendt'in totalitarizm betimlemesinin (bu betimlemenin büründüğü biçim giriş bölümünde zaten eleştirilmiştir) ardında bu temel varsayımlarda görülen güçlüklerin yattığını göstermek olacaktır.

Arendt'in totalitarizme bakışını yansıtan önvarsayımları bulmak için, bazılarının yaptığı gibi onun liberal demokrasiyi, yani Amerikan siyasal sistemini savunusuna değil, modern yabancılaşmanın karakterine ilişkin açıklamalarına bakmamız gerektiğini ileri süreceğim. Arendt'in totalitarizm yaklaşımını anlamak istiyorsak, çalışmasındaki en temel ikili karşıtlık olduğuna inandığım noktaya, yani Antikite'nin (ve özellikle *polis*'in*) idealleri ile modern çağın idealleri arasındaki ikili karşıtlığa dönmemiz gerekmektedir. Arendt'in insan yaşamının karakteri üzerine en temel düşünceleri burada bulunur; buna bağlı olarak, onun totalitarizm çözümlemesinin altında yatan varsayımların en kolay bulunacağı yer de

25. Bernard Crick, "On Rereading **The Origins of Totalitarianism**", **Social Research**, 44 (1977), s.106-26, (s.125).

burasıdır. Ben özellikle Arendt'in metafizik dozu fazla bir proje olarak değerlendirdiği felsefi bir antropoloji yaratmaktan kaçınmaya yönelik bilinçli çabalarına karşın, insan hayatına ilişkin anlayışları nihai ya da evrensel değer taşıdığını düşündüğü Antikite'nin dili çerçevesinde kavramayı arzulamasının, onu, Fred Dallmayr'ın ileri sürdüğü gibi bir ontoloji geliştirmeye götürdüğünü ileri süreceğim[26]. Dallmayr'ın kuşkuyla baktığı noktaları aklımda tutarak, Arendt'in bu kendine özgü sözlükte ifade ettiği dünya anlayışının sonuç olarak nasıl, fiilen içinde varolduğumuz ortama ışık tutmaktan çok, aslında yaşamamız *gereken* tarzı tanımlayan bir insan yaşamı fikri geliştirmesine yol açtığını ortaya koyacağım. İşte bu üstü kapalı "iyi yaşam" fikri, bence, Arendt'in toplumsal yaşamın yapısına yaklaşımını belli siyasal düzenlemeleri destekleyici bir ideolojiye dönüştürmesinin yanı sıra aynı zamanda ona, totaliter olarak değerlendirdiği sistemlerde bir birey olarak kalma olasılığını reddetme cesaretini de verir.

Crick'in değindiği gibi, Arendt'in yaşamı boyunca ürettiği çalışmaları, modern yaşamın bulanık ve sorunlu karakterine (totalitarizm bu yaşamın yalnızca en göze çarpan ve dramatik semptomuydu) ışık tutma çabası olarak görülebilse de bu konuya yönelik sistemli bir açımlamayı ancak 1958'de yayımlanan *İnsanlık Durumu*'nda getirmiştir[27]. Antikite kültüründe örtük olarak bulunan insan varoluşu anlayışını yeniden diriltme arzusundan esinlenen *İnsanlık Durumu*'nun amacı, "dünyevi-olmayan" yaşamlarımızın kökenini, bu kültürde somutlanan yaşam biçiminden ayrılığını kaybederek açığa çıkarmaktır. Arendt'in hedefi, kendi deyişiyle,

> tam da yeni ve henüz bilinmeyen bir çağın gelişiyle aşıldığı anda geliştikçe ve kendisini ortaya koydukça bir toplum anlayışına varmak üzere, modern dünyanın yabancılaşmasını, onun iki yönlü, yeryüzünden evrene ve dünyadan benliğe (self) kaçışını kökenlerine kadar izlemektir[28].

(*) Antik Yunan'da şehir-devleti. (ç.n.)

26. Fred R.Dallmayr, **Polis and Praxis** (Cambridge, Massachusetts).
27. Hannah Arendt, **The Human Condition** (Londra, 1958).
28. **Human Condition**, s.6.

Böylesi bir proje, Arendt'in belli bir insanın "özü" nosyonu, Schicilikten kopuşunun derecesini ölçecek bir standart ya da ölçüt olarak kullanılabilecek bir yabancılaşmamış toplum biçimi görüşü peşinde olduğunu düşündürüyor olabilir. Ne var ki Arendt açısından, böylesi yöntemler yalnızca teolojik ya da metafizik bir söylem biçimini akla getirirler ve bunların mantıksal doruk noktası da ancak tiranlık olabilir. Arendt'e göre, insan hayatına ilişkin belirli bir anlayışın bir ideal kertesine yükseltildiği yerde, bu hayatın neye benzemesi gerektiği konusundaki farklı anlayışlara hoşgörüsüzlükle yaklaşmak kaçınılmaz bir sonuç olur. O zaman Arendt'in amacı, genelde metafizik açıklama biçimlerinden, özelde bir insan özü nosyonundan kaçınmaktır. "İnsan"ın karakteri konusunda Arendt'in konumunu özetleyen Bhiku Parekh'in ifade ettiği gibi, "insan bir doğaya sahip olduğu ölçüde insan değildir ve insan olduğu ölçüde de doğası yoktur. Arendt'in gözünde 'insan doğası' deyişi terimlerde bir çelişkidir."[29]

Arendt, yabancılaşma derecemizi ölçmek amacıyla insanlığın ersatz* "çekirdeği"ni açığa çıkarmak yerine, "insanlık durumundan doğan ve süreklilik taşıyan, yani insanlık durumu değişmediği sürece yitirilemeyecek genel insani yetileri çözümlemenin" peşindedir[30]. Arendt'in "insanlık durumu"ndan söz ederken aklında tuttuğu şey, insan olmanın dilimizde taşıdığı özel anlamdır. İnsan olmanın ne anlama geldiğini insanların ne yaptıklarından yalıtarak dile getirmekten çok, hayatlarımızı nasıl yaşadığımızı belirleyen özellikler ya da sabiteleri açığa çıkarmak istemektedir. Sözgelimi, bizzat Arendt'in kullandığı bir örneği alırsak, "insanlık durumu"nun temel bir özelliği bir kıtlık (scarcity) ortamında varolduğumuz gerçeğidir. Her zaman kıtlık koşullarında yaşadığımızdan, bu olgu yaşamlarımızı sürdürme biçimimiz üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Örneğin, yaşamak için daima çalışmak zorundayızdır. Dolayısıyla da bir anlamda yaşamlarımız büyük oranda çalışma ve varlığımızı sürdürmek için gereksinim duyduğumuz malları

(*) (Alm.) Yedek. (ç.n.)

29. Bhiku Parekh, **Contemporary Political Thinkers** (Çağdaş Siyaset Düşünürleri), (Oxford, 1982), s.8.

30. **Human Condition**, s.6.

sağlama zorunluluğuyla şekillenir, hatta bu zorunluluk tarafından belirlenir. Bununla birlikte, şu ya da bu yolla kıtlığın üstesinden gelinirse o zaman bu durum değişir; şu anda zamanımızı tüketen bu yorucu çalışma yükünden büyük ölçüde kurtulur ve böylece farklı bir yaşam tarzı geliştirebiliriz. Yaşamın niteliğinde böylesi köklü bir değişiklik insanlık durumundaki bir değişim olarak görülebilir, çünkü ne olduğumuz, "doğamız" büyük ölçüde ne yaptığımızla ve nasıl hareket ettiğimizle belirlenir.

Bu yüzden Arendt, insanlık durumunu anlama yolundaki çabasını, felsefi olarak ideal bir "insan" modeli kurmaktan çok, bir anlamda, doğru olduklarını zaten bildiğimiz şeylerin yeniden doğrulanması olarak görür. Ona göre yaptığı şey, dikkatleri kendimize ve dünya hakkında konuşma tarzımızın etimolojik ve gramatik yapısına çekerek varoluşumuzun doğasına ışık tutmaktır. Arendt, Parekh'in "yorumbilim-yönelimli bir fenomolojik ontoloji" diye özetlediği bir yöntem olan kendimizi kavrama biçimimizin araştırılması yoluyla, "'yaptıklarımız hakkında düşünme" ve böylece kendimizi şimdiki kötü durumumuzdan kurtarma amacına ulaşmayı ummaktadır[31].

Arendt'in insan yaşamı, daha doğrusu insan olmanın ne anlama geldiği konusundaki kavrayışının en temel kategorisi *vita activa* kategorisidir. *Vita activa*, yalnızca özel, düşünsel ve dolayısıyla bireyci bir etkinlik alanı olan saf düşünce, yani *theoria* alanı anlamına gelen *vita contemplativa*'nın tersine, "bu dünyadaki şeyler"le ilgilidir. *Vita activa*, yaşamın sürdürülmesinde temel önem taşıyan şeylerle ve bizi hayvanlar âleminin türsel yaşamından ayıran anlamlı ve özgür varoluşu gerçekleştirme yollarımızla ilgilidir.

Vita activa, üç ayrı etkinlik biçiminden oluşmuştur: Sahici yaşam biçimlerinin yerleşmesindeki ontolojik önceliklerini yansıtan bir sıralamayla, emek *(labour)*, iş *(work)* ve eylem *(action)*. En alt etkinlik biçimi olan emek Arendt'in sözlüğünde, karşılanmadıkları takdirde fiziksel olarak varolamayacağımız ihtiyaçların karşılanması eylemine tekabül eder. Yiyecek, giyecek ve barınma gibi en temel gereksinimlerimizi bu etkinlikle karşılarız. Sözünü ettiğimiz

31. Parekh, **Contemporary Political Thinkers**, s.4; Arendt, **Human Condition**, s.5.

temel gereksinimlerin sürekli olarak karşılanması gerektiği düşünülürse emek harcama, ortada ulaşılması gereken bir amaç olduğundan, tam anlamıyla tekrara dayalı ve tekdüze bir etkinlik biçimidir. Buna bağlı olarak, emeğin ürünleri hiçbir zaman kalıcı ya da "dünyevi" değildirler; "insan yapısı" denebilecek şeylerin, yaratılmasına ya da sürdürülmesine katkıları olmadığı gibi sürekli bir doyum hissi ve keyif de vermezler. Yaşamları bu ihtiyaçların karşılanması zorunluluğuyla ve Chaplin'in *Asri Zamanlar*'ındaki baş karakter gibi gündelik varoluşun sıkıcı görevleriyle şekillenen kimselerin *animal laborans** karakterindedir.

Vita activa'nın ikinci ve daha tatmin edici unsuru, iştir. Emek zorunlu karakteriyle karıştırılmaması gereken iş, Arendt'in adlandırmasıyla "kullanım nesneleri"ni yaratan bir etkinliktir. İş, dünyevi nesneleri, yani işçinin kişiliğini ifade eden nesneleri yaratmayı hedefleyen bir etkinliktir. Bu nesneler hemen tüketilmeye yönelik değildir, daha çok, öznel beğenileri ve eğilimleri yansıtırlar. Yani, işin klasik ürünü, bir tablo ya da kompozisyon gibi bir nesnedir; işin klasik ürünü, acil bir gereksinimi karşılamaktan çok, onu yaratan kişinin varlığını hoşnut kılmak uğruna tamamlanan bir şeydir. Arendt, iş ürünlerinde rastlanan bu nitelikleri, o olmadan ortak bir gerçekliğin olanaksızlaştığı "dünyevilik"in titizlikle geliştirilmesinin önkoşulu olan tanıdık bir eser ya da "yuva" yaratılması için temel koşullar olarak görür. Böylece, *homo faber*, yani "imal eden" insan, etkinliğinin doğası gereği, belki "yalıtılmış" ve kamusal yaşamla bağları kopmuş, ama anlamlı ve önemli nesnelerle sürekli etkileşim içinde olması, ona ve işinin ulaştığı insanlara en azından o temel, dünyayla aşina olma duygusunun koşullarını sağlar (aksi takdirde "kaybolurlar").

İnsan özgürlüğünü gerçekleştirme açısından *vita activa*'nın son ve en önemli kategorisi, eylemdir. Eylem, basitçe söylersek, konuşmak ve yapmaktır; karakterimizi ya da kişiliğimizi ifade eden şey işte bu davranış biçimidir. Eylemin önemi, 'fıtratımızı' (doğuştan gelen özellikler; natality), yani dünyadaki yeniliğimizi ya da başkalığımızı sergilememize olanak tanımasıdır. İnsan olarak her birimiz eyleyebildiğimiz için, "inisiyatif kullanabildiğimiz", dola-

(*) (Lat.) Emek harcayan hayvan. (ç.n.)

yısıyla yeni bir "hikâye" ya da biyografi yaratabildiğimiz için "yeni bir başlangıcı", yeni bir benliği temsil ederiz. Eyleyerek, konuşarak ve yaparak, kendimizi başkalarına tanıtarak kendimiz için çevremizdekilerden tamamıyle ayrı bir kimlik oluşturabiliriz. Bu yüzden eylem, yalnızca kendimizi başkalarından ayırmanın bir aracı değil, aynı zamanda kendimizi oluşturmamızın, Arendt'in "ben'in ortaya konması" adını verdiği şeyin bir aracıdır. Bizi hayvanların "öteki"liğinin üstüne çıkartan ve kendimizi tamamen benzersiz biri olarak gerçekleştirmemizi sağlayan bu araçtır. Arendt şöyle der:

> İnsanlar, konuşarak ve eyleyerek kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin biçimde ortaya koyar ve böylece insan dünyasında görünür hale gelirler. Fiziksel kimlikleri kendilerine özgü bir etkinlik olmaksızın, bedenin eşsiz biçimiyle ve sesin tınısıyla da görünürken; kişinin "ne" olduğunun tersine "kim" olduğunu -ister sergiliyor isterse saklıyor olsun, kendi özellikleri, yetenekleri, becerileri ve kusurları- o kişinin söylediği ya da yaptığı herşey örtük olarak bulunur[32].

Karakterine gelince, sahiden benliğin ortaya konması olacaksa eylemin bütün araçsal ya da amaç-yönelimli kaygılardan bütünüyle arınmış olması gerekmektedir. Eylem, iş ya da emekte olduğu gibi, nesnelerin üretilmesinden çok kendi başına bir amaç olarak icra edilmesinden esinlenmelidir. Eylem neyin söylendiği ya da yapıldığıyla değil, söylemenin ya da yapmanın şekli yani tarzıyla ilgilidir. Arendt'in eylemin bu özelliğini tartıştığı bir denemede ifade ettiği gibi, eylemin benliğin hakiki bir ifadesi olması için "bir yandan her türlü güdüden, öbür yandan kestirilebilir bir sonuç olarak maksatlı hedeflerden arınmış olması gerekmektedir. Bu, dürtülerin ve amaçların her edimde önemli faktörler olmadıkları anlamına gelmez, ancak bunlar, eylemin belirleyici faktörleri değildirler, eylem bunları aşabildiği ölçüde özgürdür." Eylem, ancak bütün dışsal güdülerden, yaşamımız açısından zorunlu olan bütün bağlardan kurtulduğu zaman eyleyenin (agent) özgür bir ifadesi sayılabilir. Kısacası eylem, "aktardıkları, bilgi ya da iletiden oldukça ayrı ola-

32. Human Condition, s.179.

rak, doğru zamanlarda doğru sözcükleri bulma" sorunudur[33].

Elbette Arendt, James Knauer'in haklı olarak ileri sürdüğü gibi, araçsalcı ya da amaç-yönelimli etkinlikleri yaşamlarımızın önemli ve zorunlu unsurları olarak düşünmekten vazgeçmemiz gerektiğini söylemez[34]. Arendt daha çok, yemek, çalışmak ve oynamak gibi araçsalcı edimlerin yerine getirilmesinin bize kendimizi çevremizdekilerden ayırt etme olanağı vermediğini söyler. Eğer hepimiz aynı şeyleri aynı şekillerde yapıyorsak, o zaman bireyselliğimizi ya da benliklerimizi ifade etmek için kendimize çok az alan kalmış demektir. *Daimon*'umuzu ya da kişiliğimizi ifade etmek için bize gerekli olan şey, biçimi ulaşılacak amaç tarafından belirlenmeyen özel bir davranış alanıdır.

Ancak bunu söyleyerek, eylemin artık kendi başına bir amaç olarak yapılan bir şey olduğunu demek istemiyoruz. Eylem, örneğin, resim yapmak ya da şiir yazmak biçimine bürünemez. Çünkü bu etkinlikler, kamunun gözlerinden uzakta, yalıtılmışlık içinde yapılır, kalıcı bir şey, edimin kendisinin yerine getirilmesinin sonra da yaşayan bir şey üretirler. Dolayısıyla bu ürünler de, "iş" olarak, "insan yapısı şeyler"e katkı olarak kategorize edilmelidirler. Bunlar, edimin tanımlayıcı niteliği olan tikel bir kişiliği ortaya koymazlar, insan kültürünün maddi dünyasına birer katkıdırlar. Örneğin Mona Lisa, yalnızca Leonardo da Vinci'nin kişiliğinin bir ifadesi değil, aynı zamanda onu seyredenlerin gözünde değer kazanan, kendi başına varolan bir nesnedir. Mona Lisa bize Vinci'nin kendisini anlatmaz, bir kişi olarak Vinci'nin karakterini anlatmaz; yalnızca bir sanatçı olarak Vinci'nin ustalığını gösterir.

Arendt açısından, eylemenin paradigmatik durumu "ilkeler"in sergilenmesine benzer. Onur ya da sadakat gibi bir ilkeye göre ey-

---

33. **Between Past and Future**, s.151; **Human Condition**, s.26.

34. James T.Knauer, "Motive and Goals in Hannah Arendt's Concept of Political Action", **American Political Science Review**, 74 (1980), s.721-33. Knauer burada, Arendt'in eylemi anlamsız bir "teatral" etkinliğe indirgemesine yönelik eleştirilere yanıt vermektedir. Knauer, bence haklı olarak, Arendt'in felsefesinde eyleme ayrı bir yer verildiğini ileri sürer. Knauer'in kanıtlamayı başaramadığı şey, eylemin büründüğü biçimin niçin "demokratik" sayılabileceğidir; bu argümanı şu makalesinde daha fazla geliştirir: "Rethinking Arendt's **Vita Activa**: Towards a Theory of Democratic Praxis", **Praxis International**, 5, No: 2 (Temmuz 1985), s.185-94.

lemde bulunarak gerçek karakterimizi ya da kişiliğimizi sergileyebiliriz. Bunun için ilkeler bizim iç benliklerimizi, motivasyonumuzu, yani "ruh"umuzu, bireyler olarak farklılığımızın gerçek kaynağını açıklar. Ayrıca eylem, yalnızca ilkeleri kucaklayarak bir anlam kazanır; çünkü eylem, ilkeler olmadan, insanın fıtratının somutlaşmış hali olarak yalnızca araçsal bir nitelik taşır. Arendt'e göre:

> Başlama edimini keyfilikten kurtaran şey, edimin içinde kendi ilkesini barındırması, ya da daha açık bir ifadeyle, başlangıç ve ilkenin, *principium* ve ilkenin birbirleriyle bağlantılı olmaktan öte zamandaş da olmalarıdır. Başlangıcın kendi geçerliliğini çıkaracağı ve başlangıcı içinde barındırdığı keyfilikten kurtarması gereken mutlak (absolute), onunla birlikte dünyada belirmesini sağlayan ilkedir[35].

Arendt'in burada kastettiği şey, eylemin bir anlamı olması için başkalarınca fark edilecek bir niteliği ya da erdemi içermesi, daha doğrusu somutlaması gerektiğidir. Bu erdem olmadan, eylem kendi içinde ayrı bir şey olmayı başaramayacak ve dolayısıyla bize onun yerine getiren kişinin temel karakteri konusunda hiçbir şey anlatamayacaktır.

Demek ki eylem, doğası gereği ve doğruluğunu ancak kamunun değerlendirebileceği ilkeleri kucaklaması yüzünden, insanlık durumunun "çoğulluğu"nu ya da toplumsallığını tam olarak yansıtan bir davranış biçimidir. Bundan dolayı eylem, bir foruma yani içinde gerçekleşeceği bir *agora*'ya gereksinim duyar. "Edimle birlikte eyleyeni ortaya koyma doğrultusundaki yapısal eğilimi yüzünden," der Arendt, "eylem, tam olarak kendini gösterebilmek için, bir zamanlar görkem (glory) dediğimiz ve ancak kamusal alanda olanaklı olan o ışıltılı parlaklığa gereksinim duyar."[36]

Eylcyenin tam olarak ortaya konması için, eylemin temelinde yatan ilkenin alımlanmasının, yararlılık sorunlarıyla, yani belli bir edimin bir hedefe ya da amaca ulaşıp ulaşmadığı gibi sorunlarla gölgelenmemesi gerektiğinden; eylem, bu konuların hakiki bir

35. Hannah Arendt, On Revolution (Devrim Üzerine), (Harmondsworth, 1973), s.212.

36. Human Condition, s.180. Agnes Heller'in işaret ettiği gibi, eylemin ve dolayısıyla özgür olmanın kamusal karakteri Arendt'in bütün yapıtlarının (son yapıtı

önem taşıdığı "hane" (household) alanından bütünüyle ayrı bir alan gerektirir. Daha önce söylediğimiz gibi bu, Arendt'in hane yaşamına ya da özel alana gerek kalmayacak bir zamanı, başka bir deyişle, insanların bütün yaşamının "görkem" arayışına adanabileceği bir zamanı özlediği anlamına gelmez. Tersine Arendt'e göre, tam da eyleyenin araçsal eylemleri ile kendini ortaya koymaya yönelik eylemleri arasında ayrım yapmasını sağlamak amacıyla eviçi ve araçsal etkinliğin bu özel alanına gereksinim duyulur. Başka bir deyişle, ne zaman özgürleştiğimizin farkına varmak için kamusal alanın karşısına koyacağımız bir özel alana gereksinim duyarız. Arendt'in açıkça belirttiği gibi, "insan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse özgür olamaz, çünkü onun özgürlüğü daima kendisini zorunluluktan kurtarma yolundaki hiçbir zaman tam anlamıyla başarılı olamadığı çabaları içinde kazanılır." Özel bir yaşamın ve özel mülklerin sağladığı zorunlu bir sığınak olmazsa, kamusal yaşamın parlak ışığından uzak bir yaşam olmazsa insanlar sığlaşır. "[Yaşam] gözle görülür niteliğini korurken, sözün öznel olmayan ve gerçek anlamıyla derinliğini kaybetmese bile gizli kalması gereken karanlıklardan gün ışığına çıkma özelliğini kaybeder," diye yazar Arendt[37].

Arendt'in deyişiyle, ailevi etkinlikler ile kamusal alanın etkinliklerini karıştırmaktan sakınan bir eylem alanının yaratılması ve sürdürülmesi sorununa "Grek çözümü", *polis*'tir. Arendt, eylemin asıl yuvasını gerçekte *polis*'te bulduğunu düşünür. Her türlü ihtiyaç ve zorunluluk sorunundan kurtulmuş olan *polis*, insanların

---

Zihnin Yaşamı dışında) ortak bir özelliğidir. Heller, Arendt'in **İnsanlık Durumu** gibi yapıtlarında, "eylemin; emeğin ve işin tersine kendi başına bir amaç olan etkinlik olarak anlaşıldığı"nı belirtir. "Eylemin kendi içinde özerk olduğuna inanılıyordu. Arendt bu canalıcı farklılığı şimdi yeniden ortaya koymaktadır. Eylemin temel kategorileri, özgürlük (freedom) değil hürriyet (liberty), daha doğrusu hürriyetlerdir. Aktörler olarak insanlar asla tam olarak özgür olamazlar, ancak düşünürken, isterken ve yargılarken kesinlikle özgür olabilirler. İşte bu yüzden **Zihnin Yaşamı**'nın diğerlerinden ayrı olma özelliği sık sık vurgulanmaktadır." "Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa'", **Philosophy and Social Criticism**, 12, No: 4 (1977), s.281-96 (s.284). Ayrıca bkz. Jean Yarborough ve Peter Stern, **"Vita Activa and Vita Contemplativa; Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in The Life of the Mind", Review of Politics**, 43, No: 3 (1981), s.323-54.

37. **Human Condition**, s.121, 71.

gündelik yaşamların dar görevlerini aşmalarına olanak tanır. *Polis*, insanların 'fıtrat'ında içerili potansiyelini ve eylemin ortaya koyucu kapasitesini gerçekleştirmek için pratiğin ufkunun ötesine geçmelerine olanak tanır. Atina gibi şehir devletlerinde çoktan beri insanların kendi fikirlerinin ufkunu genişletip başkalarıyla tartışabildikleri bir forum varolmakla birlikte, ancak *polis*'in yaratılmasıyla bu davranış biçimi düzenli olarak sürdürülebilmiştir. Kısacası, "sanki *polis*'in duvarları ve yasanın sınırları, zaten varolan ama bu tür istikrarlaştırıcı bir koruma olmadan eyleme ve konuşma anından sonra varlığını sürdüremeyecek olan bir kamusal alanın etrafına çekilmiş gibidir."[38]

Arendt'e göre, *polis*'in üstünlüğü, kaynakların dağıtılması gibi zorunlulukla ilgili sorunların kamu tarafından çözülmesinin bir odağı işlevi görmesinden gelmez. *Polis*, "siyasal" terimini bugün kullandığımız anlamda bir siyasal organ değildir. Arendt'in varolduğuna inandığı *polis*'te hiçbir şey "yapılmıyordu"; hiçbir yasa ya da politika kabul edilmiyor, herhangi bir gündem belirlenmiyordu. *Polis*'in tek rolü, eylemin gerçekleşebileceği ve dolayısıyla bireyin gündelik yaşamın çıkardığı sorunlar ve işlerden kaçabileceği, sözcüğün tam anlamıyla fiziksel bir alan sağlamasıydı. Eğer *polis*'te olup biten şeylerin arkasında yatan bir motivasyon kaynağından söz etmenin bir anlamı varsa, bu, kamusal bir görev ya da yükümlülük, ortak yarara hizmet etme arzusu falan değildir. Motivasyon daha çok, görünürdeki tek işlevi kişisel görkem arayışının bir aracı olarak hizmet etmek olan edimler yoluyla, kendi eşsizliğimizi ve bireyselliğimizi açığa vurma yönündeki, varoluşsal-temelli bir arzudan gelir.

Böylece Arendt, *polis* kurumunun ve eylemin insan yaşamında merkezi önem taşıdığını savunurken, Grek düşüncesinde içerili olan insanın sahiciliği anlayışını savunmaktadır. Sahicilik, Arendt'e göre, insan varoluşunun paradoksal niteliğinin tanınması demektir. Hıristiyan ve İbrani gelenekleri çerçevesinde yazanlar açısından insan yaşamının önemi ölümden sonraki kurtuluş vaadinde yattığı halde, tarihçi Herodot gibi Grek düşünürler açısından insan varoluşu sahiciliğe ulaşabilirdi, ama bu, uğrunda çaba harcan-

38. **Human Condition**, s.198.

ması gereken, doğadan koparılıp alınması gereken bir sahicilikti. Grek düşünürlere göre, hayvanlar için bir sahicilik kazanma olanağı yoktur. Hayvanların yaşama biçimleri bütünüyle ait oldukları türün karakteri tarafından belirlenir. Bu yüzden hayvanlar âleminde, tikelin yaşamı ancak genelin kolektif tarihinin bir parçası olarak anlam kazanır; bir hayvanın yaşamı başka hayvanların yaşamından ayırt edilemez. Bizi hayvanlardan farklılaştıran özellik, bizim bir özbilinçlilik, kendimize ve başkalarına ilişkin bir farkındalık edinebilmemizdir. Ancak bu farkındalık, dolaysız bir düzeyde, doğadan ve kendimiz gibi insanlardan yabancılaşmamızı temsil eder. Bunun için, bir ben-liğe eriştiğimiz anda, Arendt'in hocası Heidegger'in insanlık durumunun alâmet-i farikası saydığı, yaşamlarımızın sonunda bizi bekleyen unutuş ve hiçliğin de farkına varırız. Bununla birlikte, Heidegger'in yapıtından umutsuzluk ve teslimiyete dayanan bir *lebensphilosophie** yaratmak için bir kaynak olarak yararlanan Camus ve Sartre gibi düşünürlerin tersine, Arendt açısından özbilinçlilik, yaşamlarımızı boşunalıktan kurtarmanın bir aracına dönüşür. Arendt'e göre, özbilinçlilik ve eyleme kapasitesi, bireyin, Greklerin doğanın sahiciliğinin özünü oluşturduğuna inandıkları ölümsüzlüğü yakalamasına olanak tanır. Arendt şöyle yazar: "Ölümsüzlük, doğanın çaba harcamaksızın ve başka birinin yardımı olmadan sahip olduğu şeydir; ölümsüzlük, ölümlülerin içine doğdukları dünyaya yaraşır bir hayat sürdürmek, kendilerini çevreleyen ve kısa bir süre için kabul edildikleri insan grubuna yaraşir bir hayat sürdürmek istiyorlarsa ulaşmaya çalışmaları gereken bir şeydir."[39] Böylesi bir ölümsüzlüğe giden yol eylemden geçer, ancak bu, kalıcı ve sürekli kılınabilecek, insan yapısı şeylerin bir parçası olması sağlanabilecek bir eylemdir. Arendt şöyle der:

Ölümlüler işlerine, uğraşlarına ve sözlerine süreklilik kazandırmakta

(*) (Alm.) Yaşam felsefesi. (ç.n.)

39. **Between Past and Future,** s.48. Arendt'in bu konulardaki düşüncesinin, sahiciliğin kaynağı hakkındaki modern düşüncelerin reddedilmesini temsil etmekten çok, Arendt'in günümüz Alman felsefesinin önvarsayımlarına bağlılığını doğrulamaya hizmet ettiğine de dikkat çekilebilir. Çok sayıda yorumcunun dikkat çektiği gibi, doğayla bir "taklit" ilişkisi kurma girişimi, Heidegger, Frankfurt Okulu (göreceğimiz gibi, özellikle Adorno ile Horkheimer'in **Aydınlanmanın Diyalektiği**'nde) ve diğerlerinin yapıtlarında bulunabilecek bir girişimdir. Alman felsefe-

ve bunların geçiciliğini önlemede başarılı olsalardı, o zaman bu şeyler, en azından bir dereceye kadar, sonsuzluk dünyasına girer ve kendilerini orada yuvalarında hissederler, ölümlüler de, insanlar dışında herşeyin ölümsüz olduğu kozmosdaki yerlerini bulurlardı[40].

Kamusal alanda, gündelik yaşamın değişkenliğinden ve baskılarından kurtulmuş olan insanların önünde eylemde bulunarak yalnız kim olduğumuzu ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda edimin topluluğun kolektif belleğinde yani *mnemosyne*'deki sonsuza kadar yer etmesini güvence altına alan bir mükemmellik ya da virtüözite de sergileyebiliriz. Ayrıca eyleyen, bu tür edimlerin yazılarda, şiirlerde ve edime tanıklık edenlerin diğer kültürel yapıtlarında "şeyleşmesi"yle, aynı zamanda kendini-gerçekleştirmenin nihai biçimini de temsil eden bir ölümsüzlüğe bağlanmış olur. Bu anlamda özgürlüğü ve sahiciliği veren, topluluktur. Bunlar, aktörün yaptıklarına tanıklık edenlerin bir ediminin ya da onayının ürünüdür. Buna bağlı olarak sahicilik, varoluşsal bir nitelik değil; geriye bakılarak elde edilen başkalarının bir düşünme döneminden sonra aktöre atfettikleri bir şeydir. Herodot açısından olduğu gibi Arendt açısından da, bireysel özgürlük insanın eserleriyle, geçmişteki eylemlerin somut bir biçimde kaydedilmesiyle sağlanır:

> Dolayısıyla doğa ile tarih arasındaki bağ kesinlikle bir karşıtlık değildir. Tarih, yapıtları ve sözleriyle doğaya layık olduklarını kanıtlayan ölümlüleri belleğinde tutar; bu ölümlülerin sonsuzluğa uzanan ünleri, ölümlü olmalarına karşın, ebediyen süren şeyler arasında kalabilecekleri anlamına gelir[41].

Arendt'in ideal yurttaş modeli, zorunlu yaşamsal gereksinimlerini karşılamanın yükünden kurtulmuş bir işçi ya da Machiavel-

---

sindeki bu özgül leitmotif üzerine bkz. C.Fred Alford, **Science and the Revenge of Nature. Marcuse and Habermas** (Bilim ve Doğanın İntikamı. Marcuse ve Habermus), (Tampa and Gainsville, Florida, 1985), s.51-55; Seyla Benhabib, **Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory** (Eleştiri, Norm ve Ütopya. Eleştirel Kuramın Temelleri Üzerine Bir İnceleme), (New York, 1986), s.200-384; Trent Schroyer, **The Critique of Domination** (Egemenliğin Eleştirisi), (New York, 1973).

40. **Between Past and Future**, s.43.

41. **Between Past and Future**, s.48.

li'nin iktidarını korumakla bozmuş kamu hizmetlisi değil, ölümsüzlüğü, kahramanlara özgü eylemlerle tüketilmiş bir yaşamın kısa ama parlak ışıltısıyla güvence altına alınmış Akhilleus'tur*. Dolayısıyla özgürlük, Arendt'in sözlüğünde, ancak ve ancak ölümlü varoluşun boşunalığı ve hiçliğinin kabuğunu kırma yeteneğinde yatar. Özgürlüğün, "burada-ve-şimdi"nin seçenekleri ve olasılıklarının genişletilmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Özgürlük, daha çok, Wayne Allen'in doğru olarak saptadığı gibi, "ölümsüz başarılarla muğlaklığın-aşılması" içinde kazanılması bir niteliktir[42].

Ölümsüzlüğün peşinde koşulması için yaratılan bir alan ve bunun yanında özel yaşamın dünyevi niteliğini aşmanın bir aracı olan *polis*, böylece, basit bir buluşma yerinden, istemlerin çarpıştığı bir arenadan daha fazla anlam taşır. *Polis*, "örgütlü bellek"in kurumsallaşmış forumudur. *Polis*, kamusal aktörlerin "hikâyeler"inin unutulmuşluktan kurtulmasını sağlayan araçtır. Başka bir deyişle:

> *Polis*, ölümlü aktör için gelip geçici varoluşunun ve fâni ihtişamının; görülme, duyulma ve bir insan topluluğunun karşısına çıkma deneyimlerinin sonucu olan gerçeklikten hiçbir zaman yoksun kalmayacağının garantisidir; zira söz konusu insanlar *polis*'in dışında sadece kısa bir süre icraya tanıklık edebileceklerinden aktör, orada olmayanlara takdim edilebilmek için Homer ve 'onunla aynı meslekten' kişilere ihtiyaç duyar[43].

Buna karşın şimdiye kadar söylenenlerden, Arendt'in siyasal alanı kavrayışının yalnızca bireysel özerkliğe ve sahiciliğe ulaşma gerekliliklerıyle sınırlı kaldığı yorumunu çıkarmak yanlış olur. Arendt'e göre, bu bellek olmazsa, insanın yaptıkları ortak yaşamın dokusunda özümsenmezse, bireyin boşunalıktan kurtulması engellendiği gibi, "dünya"nın şekillenmesi de engellenmiş olur. Çünkü eylem, yalnızca bireyin kendini-gerçekleştirmesinin aracı değil, ay-

---

(*) Homeros'un **İlyada**'da anlattığı Truva savaşının kahramanı olan Grek savaşçı ve lider. Akhilleus, Hektor'u öldürdükten sonra, Paris'in attığı bir okla, yara alabileceği tek yeri olan topuğundan vurularak öldürülmüştür. (ç.n.)

42. Wayne F.Allen, "Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom", **Philosophy and Social Criticism**, 9, No: 2 (1982), s.171-90 (s.175).

43. **Human Condition**, s.198.

nı zamanda kolektif gerçeklik duygumuzun temellerinin oluşturulmasının da aracıdır. Biz kendimize benzer yurttaşlar arasında eylemde bulunarak, aynı zamanda görüşlerimizi belirtir, başkalarının görüşlerine karşı çıkar ya da onları haklı buluruz. Kısacası bize, aksi takdirde parçalanmış ve eksik gelebilecek olan bir dünyanın sağlamlığını ve mevcudiyetini olumlarız. Arendt'in deyişiyle, "bize göre, görünüş -bizim kadar başkalarının da duyduğu ve gördüğü şey- gerçekliği oluşturur."[44]

Dünyanın gerçekliğini oluşturma işlevinin özel alana, komünal yaşamın deneyim ve etkinliklerinden kopuk bir düşünme yani *theoria* alanına terk edildiği "Kant-sonrası" felsefenin tehlikeli kayıtsızlığına tepki duyan Arendt, insanlar arasındaki aktif bir etkileşimden kaynaklanan bir gerçeklik anlayışını tekrar yerleştirmeye çalışır. Arendt'in söylemek istediği, dünyayı algılayışımızın temelini oluşturan şeyin konuşma ve yapma edimleriyle, kendimizi ve çevremizdeki dünyayı doğrulama gereksinimimizden doğan çoğulluk olduğudur. Yani, bireylerin dünyadaki yurtlarından koparılmasını önleyebilecek tek şey, gerçeğin günbegün doğrulanabileceği bir alan olan kamusal alanda, yani "görünüşler alanı"nda gerçekleşen ve kamusal bir nitelik taşıyan karşılıklı konuşmalardır. Arendt buna şöyle bir açıklama getirir:

> Bizim gördüğümüzü görüp işittiğimizi işiten başkalarının mevcudiyeti bizi dünyanın ve kendimizin gerçekliğine inandırır; modern çağın yükselişi ve onunla beraber kamusal alanın gerileyişi öncesinde hiç bilinmeyen türden, tam olarak gelişmiş bir özel yaşamın getirdiği mahremiyet, öznel duyarlıklar ve özel duyguların kapsamını her zaman zenginleştirip yoğunlaştıracak, ama bu yoğunlaşma da her zaman dünyanın ve insanların gerçekliğinden emin olamama pahasına gerçekleşecektir[45].

Eyleme, bireyin kendisini özel, öznel bir varoluş biçiminin prangalarından kurtarabilmesinin aracını sağlamasının yanında, bizzat dünyanın karakterini doğrulamak için de gereksinim duyarız. Buna bağlı olarak, görünüşler alanında eylemde bulunma ya da

44. **Human Condition**, s.50.
45. **Human Condition**,, s.50.

en azından eylemin yaratacağı "ışıltılı parlaklığı" özümsemek kapasitesinden yoksun olmak,

> insani ve siyasal anlamda görünüşten başka bir şey olmayan gerçeklikten yoksun olmak demektir. İnsanların gözünde dünyanın gerçekliğini kesinleştiren olay başkalarının da mevcudiyeti, dünyanın herkese görünmesidir; "çünkü herkese görünen şey varlık dediğimiz şeydir"; bu görünümde eksik olan ne varsa, dolayımsız ve yalnızca bizim olan ama gerçekliği bulunmayan bir rüya gibi gelip geçicidir[46].

Arendt, insan yaşamı açısından eylemin merkezi önemine işaret ederken, bunun, eylemin yalnızca özgürlüğe kavuşmak için bir önem taşıdığı anlamında yorumlanmasını istemez. Eylem, dünyanın aksi takdirde kaotik ve karmaşık kalacak olan bir anlam kazandırmak için gereklidir. Eylem, gerçekliğin oturduğu zeminle bağlantı kurmak için gereklidir. Sonuç olarak, eylemin gerçekleştiği alana alınmamak, yalnızca ölümsüzlüğe ulaşma imkânının reddedilmesi demek değil, gerçekliğin yaratılmasına katılma fırsatının da tanınmaması demektir. Dolayısıyla eylem olmadan, *polis* olmadan, dünya görüşümüz tehlikeli biçimde sığlaşır ve eksik kalır.

Özetlersek, Arendt'in bu eylem anlayışıyla önümüze sunduğu şey, bizimkiyle kökten ve temel olarak uyuşmayan bir siyasallık fikrinin (yani, Antikite'nin siyasallığı) yeniden ifade edilmesidir. Antikite'de olduğu gibi Arendt açısından da, siyaset bir büronun, bir kurumun kuruluşuyla, yönetme sorumluluğunu üstlenmiş bir "iktidar"ın oluşturulmasıyla ilgili bir şey değildir. Arendt'in *polis*'in ethosunu yeniden ortaya koyarken belirttiği gibi, "Şu an anladığımız anlamda yönetme ve yönetilme, hükümet ve iktidar gibi tüm kavramların, siyaset-öncesi kavramlar olduğu ve kamusal alandan çok özel alana ait olduğu düşünülürdü." Bizim aradığımız şey daha çok etrafımıza yığılıp bizi kuşatan ve bizi komut vermeye, disipline etmeye ve cezalandırmaya zorlayan zorunluluklardan kaçma olanağıdır. Başka bir deyişle, "yöneticilik olgusunda görülen eşitsizlikten kurtulma ve ne yönetenin ne de yönetilenin bulun-

46. **Human Condition**, s.199. Ölümsüzlüğe ulaşılması ile gerçekliğin şekillenmesi arasındaki bağ konusunda, bkz. **The Life of the Mind**, Bölüm 14 ("The pre-philosophic assumptions of Greek philosophy"), 2 cilt (Londra, 1971), C.I, s.129-141.

duğu bir alana atlama" şansıdır[47]. Burada, *polis* içinde, insan hânenin ve yönetim ile otorite gerektiren sorunların üstüne çıkabiliyordu. Burası, dünyevi işler yaparak değil, görkem ve sonsuzluk arayışına girerek kendinin ve başkalarının tekliğinin keyfini çıkarmak için bir şanstı. Aksi koşullarda kafamızı tamamen meşgul edecek olan araçsal görevlerden arınmış bir çoğullukta yer alarak ve eylemde bulunarak, hem ölümsüzlüğün doruklarına çıkabilir hem de onsuz çevremizdeki nesnelerle sahici bir ilişki kurmanın mümkün olmadığı "dünyeviliği" sürekli kılabiliriz.

Bölümün başında Arendt'in siyasal ve toplumsal felsefesi ile "modern dünyanın yabancılaşması"nın kaynaklarını açıklama projesi arasındaki iç bağlantı konusundaki saptamaya dönersek, artık onun belli topluluk biçimlerini idealleştirmesinin, modernliğin hastalıklarına koyduğu teşhise temel oluşturduğunu görmek olanaklıdır.

Arendt'in *polis* ve onun altında yatan sahicilik potansiyeline ilişkin çözümlemesinin karakterini göz önünde tuttuğumuzda, onun modern yaşamı pek sempati duyarak açıklamadığını görmek şaşırtıcı olmuyor. Gerçekten de, "modernliğin boğucu ve yabancılaştırıcı özelliklerine yönelik eleştirilerini modernliğin kurtarıcı potansiyeline ilişkin bir açıklamayla yumuşatan Marx ve Weber gibi, bu çağın aslında birbirlerine benzeyen eleştirmenlerinden farklı olarak Arendt'in gözünde modernlik, özgürlük ve özerklik için gerekli bütün özelliklerin fiilen tamamen ortadan kaldırılmasını temsil eder. Kamusal alanda eylemde bulunma fırsatının dönem dönem boy gösteren devrimci konseylerde yeniden keşfedildiği momentler dışında, *polis*'in değerlerinin egemen olmasına olanak tanıyan hemen hiç örnek yoktur. 'Başlangıç' ethosundan Kilise Babaları'nın *'novus ordo saeclorum'*unda da söz edilmesine karşın, kamusal alanın siyasal topluluğun sağlığı için yaşamsal önem taşıdığı kabul edilen Amerika'da bile, *polis*'in fiili pratiği yerini kişiliksiz bir tüketim siyasetine bırakmıştır.

47. **Human Condition**, s.32, 33. Arendt'in başka bir yerde belirttiği gibi: "Siyasal olanı polis anlamında anlarsak, bunun amacı ya da varlık nedeni (**raison d'etre**) özgürlüğün virtüözlük olarak görünebileceği bir mekânı sağlamak ve bu mekânı sürekli kılmak olacaktır", **Between Past and Future**, s.154.

Arendt'in "Altın Çağ"ın "hazine"si adını verdiği şeyi "yitirme"nin nedenleri, kendisine göre son derece açıktır. İlkin, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin egemen ideolojiler olarak ortaya çıkmalarıyla birlikte, kişinin kendi eylemleriyle ölümsüzlüğe ulaşma gerekliliğinin yerini, içi boş bir ebedi kurtuluş vaadi almıştır. İkincisi, laik felsefelerin doğuşuyla, gerçekliğin sahici bilgisini edinme olasılığı karşısında köklü bir kuşkuculuk çağı başlamış ve bu, aynı zamanda, gerçekliğin insanların eylemleriyle şekillendirilebilecek bir şey olduğu nosyonunun temellerini de zayıflatmıştır. Son olarak, siyaset alanında, Arendt'in hor görürcesine "toplumsal sorun" adını verdiği, malların en adil biçimde bölüşümü sorununun ortaya çıkışı, siyasal yaşamın yalnızca içeriğini değil biçimini de belirlemeye başlamıştır. Bu faktörlerin bir sonucu olarak, bireyin eylemde bulunma yeteneği ya da eğilimi giderek sınırlanmıştır. İnsanların kendilerini görkem arzusunun esinlendirdiği eylemlerle gerçekleştirmelerine ve böylece ortak bir gerçekliği korumalarına olanak tanımak yerine, toplumun hastalıklarını hafifletme kaygısını taşımaları, eylemin araçsal hedeflere ulaşılmasının hizmetine koşulması anlamına gelmiştir. Kamusal alanı aslında hâne alanına ait sorunlara tabi kılarak, tamamıyle yararcı bir politika türünün, gündelik varoluşun boşunalığından kaçış olasılığını fiilen yok eden bir biçimde yerleşmesine olanak tanınmıştır. Arendt'in belirttiği gibi,

> bu konuyla ilgili daha rahatsız edici gerçek şudur ki, modern dünyanın zorunluluk karşısında kazandığı zaferin kaynağı emeğin kurtuluşu, başka bir deyişle *animal laborans*'ın kamusal alanı fethetmesine izin verilmesidir; gene de, *animal laborans*'ın elinde kaldığı sürece, hakiki bir kamusal alanın yerine ancak özel etkinliklerin açıkça sergilenmesine tanık olunabilecektir[48].

Kamusal alanı toplumsal alana bağlılığından kurtarmaktansa zorunluluğu potansiyel olarak tamamen yok edebilecek bir teknik uzmanlık alanının yaratılması, sadece iki alanın "yaşam sürecinin sonu gelmez akışındaki dalgalar gibi durmadan iç içe akması"nı sağlar; bu da, insanlık durumunun, "bir yanda gizlenmesi gereken şeyler, öte yanda da varolmaları için açıkça sergilenmeleri gereken

48. **Human Condition**, s.133-34.

şeyler olduğu" düşüncesini dayatan mantığını yadsır[49].

İyi yaşamın simgesi olarak anlaşılan ekonominin hegemonyası o kadar yaygındır ki, yalnızca köklü bir biçimde öznel olan deneyimlerin mümkün olduğu bir "kitle toplumu" doğmuştur. Bu toplumda görkeme ulaşma ve dolayısıyla ölümsüz edimlerin hatırlanmasından türeyen bir dünyeviliği yakalama aracından yoksun olan bizler, tüketimin kendisinin bir amaç sayıldığı yabancılaşmış bir varoluş biçimine mahkûm edilmiş durumdayız. Sonuç, Arendt'in görüşünce, sınırlı bir "ailevi" söylemden türeyen sığ bir dünya fikridir. Daha derine inildiğinde ortaya çıkan sonuç, eylemde bulunma yetimizin, tek mükemmel olma fırsatının, Marx'ın geleceğin "toplumsallaşmış insanı"nın uğraşları olarak göklere çıkardığı acınası, dünyasız (worldless) hobilerle sağlandığı bir noktaya indirgenmesidir. Modern bireyin zorunluluktan kurtularak özgürleşmek şöyle dursun tüketim sürecinde mutlak anlamda kapana kısılması, bireyin, üretim sürecinin taklit edilerek yeniden üretilmesine indirgenmesi anlamına gelmiştir. Arendt'in işaret ettiği gibi,

> emeğe dayanan toplumun son aşaması olan iş sahipleri toplumu sanki bireysel yaşam zaten insan türünün kapsayıcı yaşam süreci içinde kaybolmuş gibi, üyelerinden katıksız bir otomatik işlev bekler; bireyin alması beklenen tek etkin karar her şeyi oluruna bırakması... bireyselliğini, yaşamanın hâlâ bireysel olarak hissedilen acı ve sıkıntıyı terkedip, 'uyuşuk', işlevsel bir davranış tarzını benimsemesidir[50].

Arendt özellikle Marcuse'ü anımsatan (oysa onunla çok az şey paylaşır) bir pasajda modern toplum hakkındaki hükmünü verir. Modern toplum, ara sıra liberal demokrasinin siyasal kurumlarının üstünlüklerini savunsa da, bireye sahici bir tatmine az da olsa yaklaşan hiçbir şey veremeyen bir toplumdur. Bu toplumlarda karşımıza çıkan, aynı fiziksel alanı dolduran ama "bir zamanlar herkesin ortaklaşa sahip olduğu dünyayı kaybetmiş" insanlar arasında yerleşmiş bir "örgütlü yaşama" biçiminden öte bir şey değildir[51].

Arendt'in liberal demokrasinin kurumsal biçimlerini bilerek ya-

---

49. **Human Condition**, s.33, 73.
50. **Human Condition**, s.322.
51. **Between Past and Future**, s.90.

rı-gönüllü bir biçimde savunması açısından değil de bu perspektiften, yani modern duruma ilişkin bu "derinlemesine" çözümlemesi açısından bakıldığında, Arendt'in totalitarizm çözümlemesi artık, kendimizi içinde bulduğumuz yabancılaşmış durumla ilgili çözümlemesinin mantıksal sonucu olarak görülebilir. Yani kitle toplumu, Arendt'e göre, kamusal alanın hâne alanı, yani özel alan tarafından başarıyla işgal edilmesi anlamına gelir. Bu, 'kitle insanı'nın eylem imkânlarının ve kendisi için farklı bir kimlik yaratma ve dünyevi bir 'görünüşler alanı'nın oluşturulmasına katkıda bulunma yetisinin azaldığını gösteren bir işgaldir. Ancak totaliter toplumda, her türlü eylem olasılığı her yere yayılmış bir terörle tamamen yok edilmiştir. Arendt'in modern durumun merkezinde olduğunu düşündüğü bu "yalıtılmışlığa" ek olarak, totaliter bir toplumdaki birey, kendisini anlamlı bir kolektif varoluş biçimine katılmaktan alıkoyan bir "yalnızlık" içine itilmiştir. Bunun tam anlamı şöyle ifade edilebilir: Birey, başka toplumlarda olduğu gibi yalnızca kamusal alana katılamayışı yüzünden güdük ya da sakat bırakılmakla kalmamış, aynı zamanda ayrı bir kişi olarak gelişmesi dahi engellenmiştir. Psikolojik açıdan tutarlı bir insan olarak kalmasına izin verilse bile, özne, kolektif olarak yaratılan "dünya"da yer alması için zorunlu olan nitelikleri edinemez. Totaliter bir sistemdeki egemenlik, Arendt'in anlamlı bir gerçeklik oluşturmak için zorunlu saydığı etkileşimin engellenmesiyle sağlandığı için, öznenin kendisini, totaliter rejimin istediği "Tek Adam"dan farklılaştırması olanaksızlaşır. Burada, kamusal ya da özel, bütün alanların ortadan kaldırılmasıyla ve en sınırlı biçimlerde dahi eylemde bulunma yetisinin nihai olarak reddedilmesiyle rejim, kişi nosyonunun tam anlamıyla "gereksiz" kılındığı, baştan sona kurmaca bir dünya oluşturabilir.

III

Göstermiş olduğumu umduğum gibi, Arendt'in insan deneyiminin sahici biçimine ilişkin yaklaşımının temelinde yatan kilit düşünce, hakiki bireyselliği gerçekleştirmenin ve aynı zamanda, Arendt'in

Heideggervari terimini kullanırsak, "dünyadaki yuvamızda" olabileceğimiz anlamlı bir toplumsal yaşam biçimi yaratmanın bir aracı olarak eylemin merkezi önem taşıdığı anlayışıdır. Arendt'in hem "modern dünyanın yabancılaşması" hem de totalitarizm konusundaki düşünceleri, insanlık durumundaki merkezi unsurun bu şekilde nitelenmesinden gelir. Eylemde bulunduğumuz zaman, yalnızca kendimizi anlatmakla kalmaz, çevremizdeki gerçekliğin doğasını da belirleriz. Kamusal bir söyleme bağlanarak, kendi ölümsüzlüğümüze ve dolayısıyla "kozmos"a uyum sağlamaya ulaşmanın bir aracını buluruz. Ayrıca çevremizdeki nesnelere şeklini ve düzenini veririz, çünkü eylemde bulunurken aynı zamanda dünyayı tanımlar, önümüzde neyin durup neyin durmadığını saptarız. Arendt'e göre, eylemek şeylerin karakterini ve yerini belirler; öznel ve birbirleriyle çatışan konumları bütünleştirerek, gerçekliğin daha sağlam, dolayısıyla daha eksiksiz bir resmini oluşturur. Biz bir nesnenin nasıl algılanabileceğinin olası tüm permütasyonlarını tüketerek, olası bütün tavırların farklılıklarını silerek, dünyanın sahici ve kesin bilgisine, dünyayla daha sahici bir ilişkiye ulaşırız. Tıpkı satın almak istediğimiz pahalı bir mal hakkında mümkün olduğunca çok kişinin düşüncesini almak istediğimiz gibi, kendimizi ortamımızda rahat yani "yuvada" hissetmemiz için de etrafımızdaki şeyler hakkında mümkün olduğunca çok sayıda düşünce bulabilmek isteriz. Yani, modern dünyada gibi anlamlı bir kamusal forum bulma olanağı olmayan bizler, kendimize, hem ölümsüzlükten gelen özgürlüğü kazanma fırsatını hem de sıkıcı aile ortamının ötesinde yatan gerçekliğin aydınlığına ulaşma olanağını tanımayız.

Totaliter bir toplumun "yurttaşı" gibi her türlü eylemde bulunmak olanağından yoksun bırakılmış olan özne, bireyselliği ifade etmenin bütün yollarının tamamen kapandığı, baskıyla sağlanmış bir beraberliğin mutlak karanlığına gömülür. Benzersiz ve potansiyel olarak destansı bir ruh olarak bireyin safdışı edilmesinin yanı sıra, gerçekliğin kolektif eylem aracılığıyla tanımlanması yerini, içeriği rejimin gereksinimlerine göre tamamen manipüle edilen bir "dünya" imal edilmesine bırakır. Bundan dolayı totaliter bir toplumda, birey fikri bütünüyle anlaşılmaz bir hale gelir. Rejim öznenin içinde varolduğu gerçekliği eksiksiz bir biçimde dönüştürebileceği

için; yargıda bulunma, düşünme, seçim yapma, daha doğrusu bireysellik için gerekli olan bütün etkinlikler açıkça ezilir ve onların yerini rejimin iradesi alır.

Bu özet Arendt'in dünya ile birey arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünün ve dünyayla ilişkimizin nasıl şekillendiğinin doğru bir anlatımıysa, o zaman bu konunun üzerinde durmak için bir nedenimiz olduğunu düşünüyorum. Bu, çevremizdeki dünyanın büründüğü biçimi etkin olarak yarattığımızı ortaya koyan bir *praxis* felsefesi arayanlara genelde cazip gelebilecekse de gerçekliği kurmak ve gerçeklik içinde kalmak (dolayısıyla bir anlamda varoluşumuzun temeli üzerinde bir denetim sağlamak) için bir şeyler yapmamız gerektiği anlayışı bana son derece tartışmalı görünüyor. "Dünyada" olmak için gerçekten bir şeyler yapmak, belli bir şekilde davranmak zorunda mıyız? Gerçekliği "kaybedebileceğimiz"den ya da gerçekliği gerçekten olduğu gibi göremeyebileceğimizden söz etmenin hakikaten bir anlamı var mıdır? Eğer etkin bir kamusal söyleme dahil olmamız engelleniyorsa bu, üstün bir gücün pençesine düştüğümüz ve dolayısıyla artık birey olarak tanımlanamayacağımız anlamına mı gelir?

Eğer onu doğru anlıyorsam, Arendt, en temel düzeyde bir gerçeklik görüşüne sahip olmanın bir düşünce sahibi olmaya benzediğini söylemek ister gibi. Nasıl özellikle zor ya da karmaşık bir konu üzerinde daha fazla düşünce ya da görüşe sahip olmayı değerli bir şey, bize daha iyi ve daha eksiksiz bir resim sunan bir şey sayıyorsak, Arendt de, bir nesne konusunda ne kadar çok görüşümüz varsa o nesneye ilişkin görüşümüzün o kadar berrak olacağını söyler. Bunu daha da genişletirsek, genelde nesneler hakkında ne kadar çok görüşümüz varsa, gerçeklik anlayışımız da o kadar tam ya da dünyevi olur. Öte yandan, kendi kendimizle ya da sınırlı aile alanımızla başbaşa kalan bizler, sadece öznel ya da tikel bir dünya görüşü; bu yüzden de zorunlu olarak eksik, hatalı ya da yanıltıcı kalan bir görüş geliştiririz. Demek ki bu sınırlı ve dünyevi olmayan perspektiften kaçınmak için başkalarının düşüncelerine gerek duyarız. Bunlardan dolayı, ufkumuzu genişletmek ve şeylerin gerçek doğasıyla hâlâ temasta olup olmadığımızı kontrol etmek için bir forumda, kamusal alanda bir araya gelmemiz gerekmekte-

dir.

Dünyanın bilincine varma biçimimize ilişkin hayli zor anlayışı kavramak için, herşeyden önce, Arendt'in ne demek istediğine ışık tutabilecek bir örneğe ihtiyacımız var. Bu bağlamda akla gelen bir örnek, bir yol kazası örneğidir. Yol kazaları genellikle çabucak olup bittiği ve kazaya karışan insanların biri ya da öbürünün farkında olmayabileceği bir dizi olay cereyan ettiği için, herkesin kazayı kendi bakışıyla anlatmasına gereksinim duyulur. Bu, doğrudan olaya karışanların yanında, orada tesadüfen bulunan kişileri ve görgü tanıklarını da kapsar. Kamusal alanda, işte bu anlatımların bir araya gelmesiyle, neler olup bittiğinin aslına uygun bir açıklaması ortaya çıkabilir. Nesnenin (yani, kazanın) gerçekliği, kanıtların tartışılması ve karşılaştırılması sürecinde ortaya çıkar ve olayın niteliği açıklık kazanır. İnsanlar bu biçimde bir araya gelmeden hakikate ulaşma ve buna bağlı olarak adaleti sağlama şansı elbette çok daha az olur.

Arendt'e göre, sadece yol kazaları gibi karmaşık olguların ya da nesnelerin gerçekliği değil, aynı zamanda genelde gerçeklik yani "dünya" da kamusal bir tartışma sürecinde doğrulanmaya gerek duyar. Arendt'in söylemek istediği, nesnelerin doğası üzerinde anlaşmayı sağlayan bu forum olmadan gerçeklikle teması kaybedeceğimiz, (totaliter toplumlarda olduğu gibi) yanlışla doğruyu ayıramayan "dünyasız" yaratıklar haline geleceğimizdir. Bu yüzden sormamız gereken soru, Arendt'in gerçeklik görüşümüze nasıl ulaştığımızı başarıyla açıklayıp açıklayamadığıdır. Şeylerin doğruluğunu saptamak için gerçekten kamusal bir tartışma sürecine bağlı mıyız? Gerçekliğin kolektif bir açıklaması, öznel, bireysel görüşten daha mı üstündür? Dünya hakkında sınırlı, eksik ya da yanıltıcı bir görüşe savrulmaktan sakınmak için bir tür kamusal foruma katılmamız gerekir mi?

Bu sorunlar felsefe ve epistemolojinin en temel problemlerinin merkezinde yer aldığından, en azından Arendt'in söylediklerinin eksik yanlarını daha açıkça gösterebilecek örnekleri tartışarak başlamak yararlı olabilir. İlk olarak Arendt, bizden, dünyaya ilişkin bilgimizin en temel unsurlarının, gerçekte orada neler olduğunu saptamak için bir tür kamusal etkinliğe, bir tür görüş paylaşımına

katılmamız gerektirdiğine inanmamızı ister. Ama durum gerçekten böyle midir? Bir fincanı gösterip "bu fincan kırmızıdır" dediğimde, bu ifadenin doğruluğu ya da gerçekliği, bir tartışma sürecini ya da çeşitli insanlar tarafından doğrulanmayı gerektirir mi? Burada yanılmış olabileceğimi ve bundan ötürü hata yapıp yapmadığıma karar vermek üzere başkalarının hükümlerine gerek duyulduğunu söylemek anlaşılır bir şey midir?

İlk bakışta, bu örnekte yanıldığım nokta, fincanın rengi ve dolayısıyla önümdeki nesnenin doğası ya da karakteri konusundaki değerlendirmemiş gibi görünebilir. Örneğin, renk konusunda cisme baktığımda ışığın niteliği beni aldattığı için yanılmış olabilirim. Fincanın kırmızı olduğunu sandım, ama ışık daha net olunca aslında fincanın mavi olduğunu gördüm. Gene de burada bile dikkat edilmesi gereken nokta, konu üzerine başka bir görüşe gerek duyulmamasıdır. Başka birisine fincanın mavi olup olmadığını sorma gereği duymadım. Işık düzeldiğinde de renkte yanıldığımı gördüm.

Peki, ya birisi gündüz gözüyle bile fincanın rengini yanlış algılamışsa? Ya birisi, gayet olağan koşullarda, fincanın kırmızı olduğunu söylemişse? Bu durumda o insanın gerçeklik bilgisinin dayanaksız olduğu, ya da başkalarının düşüncelerinin fincanın gerçek niteliğini saptamaya yardım edebileceği söylenebilir mi?

Burada olan gerçekte şudur: Söz konusu kişi, önündeki resmin doğasını yanlış kavramaktan çok, yalnızca "kırmızı" ve "mavi" sözcüklerinin doğru biçimde nasıl uygulanacağını öğrenmemiştir. Gerçekten de böyle bir durumu hayal etmek zor değildir. Örneğin, İngilizceyi daha yeni öğrenmeye başlayan bir yabancı, yanlışlık yapıp bir şeye "bu kırmızıdır" diyebilir. Elbette buradaki sorun, onun gerçekliğin tam bir açıklamasını yapamaması değil, renklerin isimlerini yanlış öğrenmesi ve bu yüzden karıştırmış olmasıdır. Dolayısıyla bu tür karışıklıklar "kırmızı" ve "mavi"nin nasıl uygulanması gerektiği konusunda bir tartışma açarak değil, o kişiye bu sözcüklerin nasıl kullanılması gerektiğini göstererek (yani, kırmızı ve mavi olan nesneleri işaret ederek) çözülür.

Renk kavramlarının kullanılması örneği yanıltıcı olabilecek ölçüde basit bir örnek sayılırsa, o zaman aynı temel noktayı aydınla-

tan daha zor bir örneği alalım. Örneğin, bir arkadaş bir köpeği göstererek bana onun cinsini sorsun. Benim de, uzun tüylerine, yüksek sesle havlamasına ve sarkık kulaklarına bakarak "bu bir spaniel olmalı" diye yanıt verdiğimi düşünün. Ancak daha sonra, köpeklere çok düşkün olan babamla yaptığımız bir sohbette yanıldığımı ve köpeğin aslında dikkatsizce bakıldığında spaniele benzeyen bir labrador cinsi olduğunu öğreneyim. Yine buradaki sorun da, nesneyi doğru kavradığımı kanıtlayabilecek yeterli görüş bulunmadığından mı, yoksa ortada köpeğin niteliğini ortaya koyacak yeterince düşünceler ya da konum bulunmadığından mı yanıldığımdır. Yoksa tek bir kimsenin önündeki şeyin niteliğini kendi başına kavraması olanaksız olduğu için mi yanıldım?

Elbette buradaki doğru yanıt, köpeğin cinsi hakkında, bir labradorla spanieli ayıran ölçütleri bilmediğim için yanıldığımdır. Onları ayıran özelliklerin ne olduğunu doğru öğrenmemiştim. Bu yüzden, köpek cinsleri ve örneğimizdeki köpeğin asıl cinsi hakkında bilgisiz oluşumun nedeni, bir tartışma alanına ya da Arendt'in deyişiyle bu konuların açıklığa kavuştuğu bir "görünüşler alanı"na girmeme izin verilmeyişi değildir. Bir kere, bir köpeğin hangi cinsten olduğunu öğrenmek normalde kamusal bir tartışmayı gerektiren bir süreç değil, köpeklerin hangi cinsten olduğunu gösteren ölçütlerin analizini gerektiren bir süreçtir. Bu da, köpeğin hangi cinsten olduğunun kamusal tartışmalara bağlı olmayan (en azından genel olarak) ve köpek besleyen çeşitli kişi ya da kuruluşların formüle ettiği kurallarla belirlendiğini gösterir. Bu yüzden, köpekler hakkındaki bilgi eksikliğini aşabilmem, benim belli bir kamusal söylem alanına katılmama değil, örneğin spanielle labradoru ayıran kuralları öğrenmeme bağlıdır.

Bu çok sınırlı düzeydeki tartışmadan bile kolaylıkla görülebilecek olan şey, bir gerçeklik görüşüne sahip olmanın bir düşünce sahibi olmaya benzediği fikrinin yanlış olduğudur. Reel olan, "dünyada" olan şey, sürekli bir tartışma süreciyle, bilinçli olarak ifade edilmiş bir fikir üretme ya da tartışma süreciyle değil; daha çok, Wittgenstein'ın dilimizin "grameri" adını verdiği şeyle ve onu oluşturan kavramlarla belirlenir. "Kırmızı" terimini kullandığım durumlar kamu onayıyla belirlenmiş değildir. "Kırmızı" gibi kav-

ramların uygulanmasını, tekrar tekrar doğrulanmayı gerektiren, tartışmalı bir şey olarak tanımlamak da anlamlı değildir. Wittgenstein'ın *Felsefe Soruşturmaları*'nda açıkça gözler önüne serdiği gibi, dilimizin içeriği, buna bağlı olarak da gerçekliği kavrayışımız kolektif bir karar alma süreciyle belirlenmez. Örneğin, oturup "kırmızı" sözcüğünün hangi biçimlerde kullanılabileceğine karar vermeyiz. Onun nasıl kullanıldığı, başka bir deyişle anlamı, belli bir kültür içinde dili kullanan kuşakların gereksinimlerine göre bir evrim geçirir ve değişir. Bu yüzden Wittgenstein, dilin, farklı sözcüklerin onları kullanan insanların gereksinimlerine uygun olarak farklı işlevler gördüğü bir "alet kutusu"na benzediğini ileri sürer ve şöyle devam eder: "Bir dili tasarlamak bir yaşam biçimini tasarlamaktır."[52] Belli bir sözcüğe ya da ifadeye artık gerek kalmayınca, sözcük, tıpkı işe yaramaz hale gelmiş bir alet gibi, ya yeni bir bağlamın gereksinimlerine uygun olarak anlam değiştirir ya da kullanılmaz olur. Bu nedenle neyin gerçekliğe ait olduğu, sözcüklerin kullanımlarına göre değişir. Ancak, bu kullanımlar resmen oluşmuş bir kamusal alanda değiştirilmekten çok, özgül bir "yaşam biçimi"ndeki, yani kültürümüzün niteliğindeki değişikliklerle birlikte evrim geçirir.

Bu konularda Wittgenstein'ı izlersek (ki bence izlemeliyiz), bir gerçeklik nosyonuna sahip olmanın, bir dile sahip olmak dışında bir şeyi olmadığı açığa çıkar. Bu anlamda "dünya"mız, biz topluluğumuzun dağarcığındaki sözcüklerin kullanıldığı çeşitli yolları öğrendikçe biçimlenir. Dolayısıyla gerçeklik duygumuzu ya da dünya görüşümüzü korumak için bir şeyler yapmamız, Arendt'in sandığı gibi, sürüp giden kamusal tartışmalara katılmamız gerektiği anlayışı bir kenara bırakılmalıdır. "Yalnız" ya da "yalıtılmış" bireyin arketipi olan Robinson Crusoe, bir gemi kazasından sonra terk edilmiş bir adaya düştü diye gerçeklik duygusunu kaybetmedi. Robinson Crusoe hâlâ bir dile sahip olduğundan (uzun süre konuşacak kimse bulamadığı halde), insanlarıyla ortak bir dünya görüşünü paylaştığı özel bir kültürün (yani Fransız kültürünün) üyesi olarak kalmıştı. Ayrıca, onun dilini unutması ne kadar akıl almaz bir şey-

52. Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, Üçüncü Basım (Oxford, 1967), 19. paragraf (s.8).

se aynı şekilde dil içinde ifade edilen gerçeklik nosyonunu yitirdiğinden söz etmek de o kadar anlaşılmaz bir şey olacaktır. Bir kişinin bir dili kullanımı, eğer aradan uzunca bir zaman geçmişse (örneğin, göç ederek Eskimolar arasında yaşayan birisinin uzun bir aradan sonra İngilizceyi yeniden kullanmaya çalışmasını düşünün) hantallaşır ve anlaşılmaz olur, ancak bu, o kişinin artık İngilizce düşünemeyeceği ya da dünyayı aynı İngilizler gibi kavrayamayacağı anlamına gelmez.

Bu nedenle, Arendt dikkatimizi dilin ve dolayısıyla dünya görüşümüzün toplumsal kökenlerine çekmekte haklıyken, bence, bu görüşün doğru kalmak için sürekli bir korunmaya ya da denetime gereksinim duyduğu sonucunu çıkarmakta hatalıdır. Bir dili korumak, gerçeklikle bağımızı korumak, özel bir şey söylemek ya da yapmaktan çok, birisinin sözlerinin içeriğini anlayabilmekle ilgili bir sorundur. Ve birisini anlayabilmek için ille de düzenli ya da karşılıklı bir konuşma fırsatı yakalamamız gerektiği doğru değildir. Fiziksel nedenlerle konuşamayan bir dilsiz de bir dili pekâlâ anlayabilir. Bir dile sahip olmamız ve dolayısıyla bir gerçeklik anlayışımızın olması, konuşmadığımız ya da bir şekilde konuşmalara katılmamız engellendiği zaman tehlikeye girmez ya da bir sorun çıkarmaz. Kısacası, Arendt'in kastettiği anlamda "eylemek"ten alıkonmamız, çevremizin gerçekliğini algılama yetimizi hiçbir şekilde etkilemez.

Bu görece kısa tartışmadan yola çıkarak, Arendt'in konumunun tutarlılığı hakkında bazı sonuçlara varabiliriz. Öncelikle, dünyanın niteliği hakkında bir fikir sahibi olmanın bir düşünceye, yani bireye özgü ve öznel bir şeye sahip olmakla aynı olmasa da benzer olduğu anlayışı yanlış olarak değerlendirilmelidir. Bizim gerçeklik fikrimiz, taşıdığımız düşüncelerde değil; kullandığımız dilde içerilidir. Ayrıca dil, daha doğrusu anlam spesifik eylemlerle değil de kullanılarak korunduğundan, gerçekliği kavrayışımız neler söylendiğini anlama yetimizle güvence altına alınır. Başkalarıyla konuşabildiğim ve bana söyleneni anlayabildiğim sürece, herhalde bir gerçekliğe sahip olmalıyımdır. Bu böyle olmalıdır, çünkü dilsel bir topluluğun parçası olmak, aynı zamanda, dil içinde her zaman zaten içerili olan bir gerçeklik nosyonunu paylaşmak demektir. Biri-

sinin "gerçeklik duygusunu kaybetmesi"nden ya da "gerçeklikle temasının koptuğu"ndan söz ederken, bununla normal olarak o kişinin önündeki nesneleri tam olarak tanımlamaktan aciz olduğunu kastetmeyiz. Bu kişinin özel bir konu ya da konular kümesi üzerine ifade ettiği düşüncenin tamamen saçmalıyormuş gibi görünecek kadar gevşek olmasıdır. Örneğin, bir futbol tutkunu hakkında, Mahmuzlar'ın gelecek sezon şampiyon olacağını düşündüğü için "gerçeklikle bağını koparmış" olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunu söylediğimizde, o kişinin "Mahmuzlar" ve "şampiyonluk" sözcüklerinin ne anlama geldiğini dile getirme yetisinden kuşku duyduğumuzu değil, Mahmuzlar'ın şampiyon olup olamayacağı konusunda ifade edilen düşüncenin değer taşımadığını (belki Mahmuzlar'ın geçmiş sezonu son sıralarda bitirmiş olması nedeniyle) ifade etmiş oluruz.

Dolayısıyla, bir gerçeklik kavrayışını korumak için bir şeyler yapmamız gerektiği ve bunun sonucunda belli bir yerde belli bir şekilde hareket etmezsek gerçeklikten yoksun kalacağımız ya da gerçekliği kaybedeceğimiz fikri son derece tartışmalı bir fikir sayılmalıdır. Konuştuğumuz dili anlama yetimizi ne kadar kaybedebilirsek gerçekliği ya da "dünya"yı da o kadar kaybedebiliriz. Kafamız karışmış olabilir, hatta dünya ve bizim onunla ilişkimizin temel özellikleri konusunda yanlış yönlendirilmiş ya da şüpheler besliyor bile olabiliriz. Ancak burada bile, kafamızı karıştıran şey genelde gerçeklik değil, gerçeklik içindeki bir şey, tam kavrayamadığımız özel bir şeydir. Dünyamızın en temel unsurlarıyla başa çıkamama, benim görüşümce, kafa karışıklığı ya da yanlış yönlendirilme değildir. Bu olsa olsa delilik, yani benlik ile dünya arasındaki bağın kopmasıdır.

İkinci olarak, Arendt'in anladığı anlamda "eylem", aslında yaşamlarımızın herhangi bir anda yerine getirilmesi engellenebilecek raslansal (contingent) bir özelliği değil de yalnızca dilsel bir toplulluğun üyeleri olmakla sahip olduğumuz bir yeti ise, bundan çıkan sonuç, eylemin sadece (bilinçli olarak kurulmuş olsun olmasın) ancak özel bir alanda ortaya çıkabileceğinden söz etmenin de aynı oranda problem yarattığıdır. Eylemek Robinson Crusoe örneğinde olduğu gibi, başkalarıyla konuşmamız geçici olarak engellendiğin-

de bile her zaman sahip olduğumuz bir yeti olduğu için, özel bir yere gitmemizi ya da belli edimleri yerine getirmemizi gerektirmez. Buna bağlı olarak, Arendt'in özel ya da hâne alanı ile kamusal alan arasında yaptığı ontolojik ayrımın, yaşamlarımızı sürdürme tarzımızda fiilen karşımıza çıkan bir ayrım olmadığı görülür. Eğer eylem yalnızca kamusal alanda gerçekleşebiliyorsa, o zaman toplumsal yaşamın her yönü "kamusal" olarak değerlendirilmelidir. Hâne alanına (ya da herhangi bir yere) döndüğümüzde, konuşma, anlama ve "eyleme" yetimizi kaybetmez ya da ondan vazgeçmeyiz. Düşünmeyi, yapmayı ve konuşmayı sürdürür, bu anlamda bütün yaşamımızı kamusal alanda geçiririz. Arendt'in ancak kamunun gözü önünde kendimizi gerçekleştirebileceğimiz, "ölümsüzlüğümüzü" garantiye alacak şöhrete ya da kötü şöhrete kavuşabileceğimiz (Andy Warhol da herkesin onbeş dakikalığına yıldız olmanın getireceği ölümsüzlük için deli divane olduğunu söylerken, kesinlikle aynı noktayı belirtiyordu) yolundaki savını paylaşıyor ya da paylaşmıyor olabiliriz; ancak bu yüzden, kurumsallaşmış bir kamusal forum olmadan, dünyanın eksiksiz bir resmini kesinlikle yaratamayacağımız yönündeki değerlendirmesine katılmak zorunda da değiliz.

Bu nedenlerle, Arendt'in dünyevi bir gerçekliğe eksiksiz biçimde sahip olacağımız alan olarak özgürlük alanı ile bireyselliğimiz ve sahiciliğimizin zayıfladığı zorunluluk alanı arasında yaptığı ayrım analitik olarak savunulamaz. Buradan çıkan sonuç şu ki, özgür birey, yani kamusal alanda görülen temel eşitlik içinde yer alan birey ile özel alanın "yalnız" ve "yalıtılmış" bireyi arasında, eylemde bulunma yetileri temelinde bir ayrım yapma girişimi de aynı şekilde sorgulanmalıdır. Gerçeklikle daha iyi bir ilişki kurma yetisi üzerine bir özgürlük kuramı oturtabilmenin olanaklı ya da iyi bir şey olacağı yolundaki her türlü umut, mantıklı bir biçimde bir dil sahibi olmanın içerdiği düşünülebilecek şeylerin sınırlarına çarpmak durumundadır.

Benim ileri sürdüğüm gibi, eğer gerçeklik özel bir niyetin ya da iradi bir edimin ürünü değilse, eğer gerçeklik ortaya çıkmak ve gelişmek için resmi olarak kurumsallaşmış bir alan gerektirmiyorsa, o zaman Arendt'in ontolojik eyleme yeteneği ile özgürlüğün kaza-

nılması arasında olduğunu varsaydığı özdeşlik reddedilmelidir. Ya eylemi, yani konuşmayı ve yapmayı insanın toplumsal yaşamının zorunlu bir özelliği ve dolayısıyla bir kişi olmanın ifade ettiği şeyin tanımı (önceki bölümdeki eleştirilerimde ifade edilen bir öncül) olarak görürüz, ya da eylem tipleri arasında, belli davranış biçimlerinin özgürlüğün elde edilmesine diğerlerinden daha fazla katkıda bulundukları temelinde bir ayrım yapmak zorunda kalırız. İlk durumda, eylem kendini gerçekleştirmenin kendisi olarak görülmekten çok, kendini gerçekleştirmeye yönelik bir araç olarak görülmek zorundadır. İkinci durumda, belli eylem biçimlerinin özgürlüğe ulaşmada daha önemli ya da temel olduklarını düşünmemizin nedenlerini; ahlâki bir nitelikte oldukları için, kişisel beğenilerimize göre ister katılıp ister katılmayabileceğimiz nedenler, ortaya koymalıyız.

Arendt'in yabancılaşma ve egemenlik tanımlarının eylem kuramının inandırıcılığına bağlı olduğu dikkate alındığında, bu kuramın gerçeklik görüşümüzün nereden kaynaklandığını açıklamayı başaramaması çok önemli gibi görünmektedir. Eğer eylemde bulunma yetisi gerçekliği oluşturmanın bir önkoşulu değilse, aynı şekilde artık gerçeği fanteziden ayıramadıkları için insanların güdümlendiği ya da beyinlerinin yıkandığının söylenebileceği fikri de artık bir anlam taşımaz. Öncedon ileri sürdüğüm gibi, gerçeklik, üretilen ya da sahip olunan bir şey değil, konuştuğumuz dilin gramerinde bulunan bir şeydir. Tekrarlarsak, bu, kandırma, yalan söyleme, manipülasyon ve terörün mümkün olmadığı anlamına gelmez. Arendt'in betimlediği, insanların dünyayı kavrayışlarından yoksun bırakılıp tek ve baskın bir bilinç biçimine sokulabileceği ve böylece hiçbir öznellik hakkının tanınmadığı bir durumun anlaşılamaz olduğu anlamına gelir. Bundan başka, böylesi bir açıklamanın başarabildiği tek şey, benim görüşümce, totaliter ya da despotik rejimlerin gerçek işleyiş biçiminin gözlerden saklanması ya da üstünün örtülmesidir. Giriş bölümünde açıkladığım gibi, bu rejimlerin işleyişi açısından canalıcı önem taşıyan şey, uyum elde etme, yani bireyleri, yanlış ve kölece olduğunu bildiği, ama gene de hayatta kalmak için yerine getirmek zorunda olduğu davranışları sergilemesi için fiziksel ve zihinsel baskılara maruz bırakma yeteneğidir.

Bu tür rejimlerin kurbanları üzerinde terör uygulanmasına yol açan etken, rejimin cansız otomatlar yaratmadaki başarısı değil, (rejim böyle bir görevi gerçekten başarabilseydi teröre ne gerek kalırdı?) rejimin şu ya da bu nedenle artık boyun eğmeyen insanları saptama, yalıtma ve yok etme gücüdür. Arendt belki de bu çalışmada ele alınan bütün kuramcılardan daha net bir biçimde, totaliter rejimlerin yurttaşlarının görünüşteki uyumlu davranışlarının arkasında yatan ürkütücü gerçeklikleri fark etmekle birlikte, bu sistemleri açıklama tarzı, dünyayla ilişkimiz hakkındaki tartışmalı önvarsayımlardan oluşan bir çerçeveye bağlanıp kalması yüzünden hayal kırıklığı yaratır.

Sonuç olarak, dünyanın gerçek doğasına yaklaşma yeteneğimiz üzerinde yükselen kolektif bir sahicilik anlayışı formüle etme çabası, uygulanabilir bir toplumsal ve siyasal kuramın temeli olarak düşünüldüğünde geri teper. Arendt, sahici varoluşu eylemin bir uzantısı yapabilmek yerine, siyasal pratiğin temeli olarak kamusal yaşama inanması gibi bir erdemi, bir varoluş *(existenz)* felsefesinin gerekliliklerine istemeden de olsa feda eder. Kamunun ortak sorunlarının çözümüne katılabileceği biçimleri titizlikle geliştirme imkânı, kişisel ölümsüzlük biçiminde bencil, Nietzschevari bir haz arayışı uğruna terk edilmiştir. Başkalarının da dikkat çektiği gibi, bunun dolaysız sonucu belki de hiçbir zaman Arendt'in betimlediği dingin birlikteliğe sahip olmamış romantik bir ideal olan *polis*'in taklitlerini bulmayı amaçlayan sorunlu bir arayış olmuştur[53].

53. Arendt'in siyasal felsefesinin ve özelde bu felsefenin ağırlıkla belirsiz *polis* modeline dayanmasının eleştirel bir değerlendirmesi için, özellikle bkz. George Kateb, "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt", **Political Theory**, 5, No: 2 (Mayıs 1977), s.141-82. Kateb, bir ölçüde haklı olarak zorbalıkla sonuçlanabilecek bütün düşünce biçimlerini keskin bir biçimde eleştirdiği halde Arendt'in liberal siyasete", 'aslolan şey' statüsünü tanımazken yine de **faute de mieux** (" daha iyi bir şey olmadığı için) gönülsüzce toleranslı davrandığını ve yararsızlığını apaçık biçimde gördüğümüz bir reel siyaset imgesi oluşturmayı sürdürdüğü"nü belirtir, s.164. Benzer kuşkular şu yapıtlarda da dile getirilir: Hans J.Morgenthau, "Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy", **Social Research**, 44 (1977), s.127-31; Jasminka Udovicki, "The Uses of Freedom and the Human Condition", **Praxis International**, 3, No: 1 (Nisan 1983), s.54-61 (s.59-60); Sheldon Wolin, "Hannah Arendt: Democracy and the Political", **Salmagundi**, 60 (İlkbahar/Yaz 1983), s.3-19 (s.3-7); Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society", der. Anthony de Crispigny ve Kenneth Minogue, **Contemporary Political Philosophers** (Londra, 1976).

Ancak çok küçük azınlığın katıldığı bir siyaset tarzının içerdiği uygulamalara hoşgörüyle bakabilen felsefi bir tutumun dışlayıcılığını yansıtan Arendt'in totalitarizm açıklamasına, kapsamı, vizyonu ve ustalığı bakımından tartışmasız biçimde parlak bir açıklama olsa da, kendi idealleriyle uyuşmayan yaşam biçimlerine düşmanlık besleyen bir kavramsal çerçeve yön vermiştir. Bu bölümde göstermeye çalıştığım gibi, bu çerçeveye temel oluşturan şey, Arendt'in deneyimlerini kişisel olarak da paylaştığı terör kurbanlarının başına gelenleri gün ışığına çıkarmayı amaçlayan samimi kaygısı olduğu kadar, modern bireyler olarak yaşamlarımızı sürdürme tarzımız karşısındaki köklü hoşnutsuzluğudur. Bunun için, bence, totalitarizm açıklamasının sorunlu olması, Arendt'in modern dünyayla ilişkisinin sorunlu niteliğinden kaynaklanmaktadır. Arendt, Antikite'nin gerçekliğinin kendisinin onun hakkındaki ideallerini kirletmesine izin vermekte gönülsüz davrandığı gibi, totaliter toplumun gerçekliğini totaliter yönetimin tartışmasız biçimde grotesk olan etkilerinden ayırmayı da başaramamıştır.

III. LEONARD SCHAPIRO

1950'lerde ve 1960'larda totalitarizm kavramı komünizm literatüründe çok geniş bir yaygınlık kazandığı halde, kuşkusuz zaten yapılmış olan çok sayıda eleştirinin de katkısıyla, totalitarizmin tanımlanması ve uygulanması konusunda karşılaşılan problemlerin gün geçtikçe daha çok farkına varılıyordu. Bu nedenle totalitarizm, önceki bütün tiranlık biçimlerinden kurduğu egemenliğin kapsamı ve derinliğiyle ayrılacaksa, o zaman bazı rejimlerin niteliksel olarak diğerlerinden daha kötü nitelikte oldukları gösterilmek zorundaydı. Bazı rejimlerin diğerlerinden daha kötü olduklarının kanıtlanmasında karşılaşılan güçlükler, giriş bölümünde de ileri sürdüğüm gibi, totalitarizm kavramının yapısından kaynaklanırlar. O zamana kadar varolanlardan hissedilir biçimde daha kötü bir varoluş

biçimini betimlediklerini iddia ederken bu kavramı kullanan kuramcılar, durumun gerçekten böyle olduğunu göstermek gibi zor bir işe (bu rejimlerde indoctn güdümleme ve beyin yıkama yapıldığına dair kanıtlar bulunabileceği iddialarıyla daha da zorlaşan bir işe) soyunmuşlardır. Örneğin, Brzezinski'nin *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*'nin ikinci basımının yazılışına katılmakta gösterdiği isteksizliğin ve bunun yanında totalitarizm terimini kullanmaktan bütünüyle vazgeçmesinin altında yatan etken, tam da bu tür (yani, tanımlamayla ilgili) güçlüklerdir.

Bu tartışma dönemlerinde etkin olan Sovyet sistemi tarihçileri açısından, böylesi tartışma anları ya hiç olmamıştı ya da çok ender görülebiliyordu. Adam Ulam, Nathan Leties, Merle Fainsod ve Leonard Schapiro gibi tarihçilerin (yani, çalışmalarıyla o günlerin Sovyetler Birliği tarihi alanına egemen olan kişilerin) kendilerine sordukları soru, Sovyet devletinin totaliter olup olmadığı değil, daha çok, hangi noktada totaliter olmaya başladığı, bazıları için de hangi noktada totaliter olmaktan çıktığıydı. Başka bir deyişle, bütün bu tarihçiler, Sovyetler Birliği'nin en azından gelişiminin belli bir noktasında totaliter olduğunda anlaşıyorlardı. Totaliter teriminin siyaset biliminde kullanılışı çerçevesinde çıkan sert tartışma ve anlaşmazlıklar, bu kişilerin yaklaşımlarını kayda değer bir ölçüde etkileyemedi. Bu durumda, niçin böyle oldu diye bir soru sorulabilir. Tarihçiler, hem önemli bir rol oynayabilecekleri hem de Sovyet sistemine ilişkin kendilerinin -ve sonuçta halkın- algılama tarzlarını da etkileyebilecek tartışmalar karşısında niçin belirgin bir kayıtsızlık sergilemişlerdir?

Bence bu, söz konusu tarihçilerin çoğunun çeşitli nedenlerle komünizme bir öğreti ve felsefe olarak aşırı derecede düşman olmalarıyla açıklanabilir. Örneğin Schapiro, ailesi Bolşeviklerin zulmünden kaçmış bir Yahudi göçmeniydi. Wolfe, 1930'lu yılların aktif ve oldukça sözü geçen bir Troçkistiydi, ama "tanrı"larının apaçık başarısızlığı sonucu kendi kuşağından birçok entelektüel gibi anti-komünist bir dönüşüm geçirmişti. Diğerleri de aynı derecede anlaşılabilir nedenlerle Sovyetler Birliği'ne ve onun faaliyetlerine düpedüz düşmanca yaklaşmışlardır. Bu yüzden, Sovyetler Birliği'nin gerçekten despotik karakterini apaçık ortaya koyan her kav-

ram onaylarını alacaktı.

Öte yandan, Stephen Cohen ve Stephen White'ın ileri sürdükleri gibi, Sovyetler Birliği'ne yönelik sempatik yaklaşımların azalmasında etkili olan önemli bir etken de, Amerikan yönetimlerinin Sovyet sisteminin tarihi ve politikasıyla ilgili akademik çalışmalara gün geçtikçe daha fazla müdahale etmeleriydi[1]. 1940'larda Soğuk Savaş'ın başlamasıyla birlikte, Amerikan yönetimleri açısından, Batı'nın güvenlik ve refahına yönelik en ciddi tehdidi oluşturduğu düşünülen bir sistemi daha iyi kavramak açık ve acil bir gereklilik olmuştu. Bu yüzden, bu anlayışın gelişmesine yardımcı olmak ve buna bağlı olarak Sovyetler Birliği'ne karşı henüz yeni formüle edilen tutumunu haklı çıkarmak için Amerikan siyasal düzeni, inanılır ve güvenilir bir bilimsel araştırmacılığa gereksinim duyuyordu. Bu amaca ulaşmak düşüncesiyle, Sovyetler ve komünizmle ilgili araştırmalarda kullanılmak üzere yüklü bir bütçe ayırdılar; doğal olarak bundan en çok yararlananlar da, entelektüel ve ahlaki bakış açılarının genel çerçevesi Amerikan yöneticilerinin istedikleriyle uyumlu görünen akademisyenler oldu. Genel olarak, komünizmin doğası gereği "düşman" ya da "saldırgan" olduğunu gösterecek ve Amerikan dış politikasının formülasyonunu belirlemeye başlamış olan "özgür"/"özgür olmayan" dünyalar kutuplaşmasını rasyonalize etmeye katkıda bulunacak çalışmalara gereksinim duyuluyordu. Bunun için, komünizmin öz olarak Nazizme benzediğini savunan totalitarizm kavramı, Soğuk Savaş cephaneliğine değerli bir katkı sağlıyordu.

Elbette, o günlerdeki Sovyet incelemelerine, komünist yönetimin dayandığı ideal ve varsayımlara antipatiyle yaklaşanların egemen olması, o günlerde ortaya konan akademik ürünlerin mutlaka ideolojik oldukları ve bu yüzden bir değer taşımadıkları anlamına gelmez. Tam tersine, ortaya çıkan ürünlerin çoğu, bugünkü gibi dayandıkları önvarsayımların inandırıcılığının çok sınırlı olduğu za-

1. Bu konuda bkz. Stephen Cohen'in denemesi, "Sovietology as a Vocation", **Rethinking the Soviet Experience: Politics and History since 1917.** (Sovyet Deneyimini Yeniden Düşünmek: 1917'den beri Siyaset ve Tarih) (New York, 1985) ve Stephen White'ın makalesi, "Political Science as Ideology: The Study of Soviet Politics", der. B. Chapman ve A. Potter, **W.J.M.M. Political Questions. Essays in Honour of W.J.M. MacKenzie** (Manchester, 1974), s. 252-65.

manlarda bile kalıcı değerlerini sürdürmekle kalmazlar, pek çok örnekte akademik çalışmanın en yüksek standartlarını da tuttururlar. Ayrıca White'ın işaret ettiği gibi, "pek çok örnekte böyle bir destek olmasaydı söz konusu incelemeler ortaya çıkmazdı"; bu / yani, Amerikan yönetimlerinin desteği -ç.n./, White'a göre, böylesi fonları kabul etmeye "tek başına yeterli gerekçe" sağlayan bir faktördü. Benim burada değinmek istediğim konu, adı geçen tarihçilerin çok azının, "totalitarizm" terimiyle neyi kastettiklerini tam olarak tanımlamaya özen göstermelerine karşın (çünkü bu tarihçilerin çoğu için, terimin Nazi Almanyası'nın tanımında kullanılırken edindiği anlam, Sovyetler Birliği'ne de tam olarak, hatta daha fazla uyuyordu) aynı tarihçilerin Sovyet yönetiminin doğası konusundaki açıklamalarının önemli noktalarda Friedrich ve Arendt gibi kuramcıların totaliter rejim tanımlarına uyuyor olmasıdır. Üstelik bu durum, Cohen'in de belirttiği gibi, Schapiro türünden tarihçilerin Sovyetler Birliği'ndeki siyasal sistemi bu terimlerle tanımlamaları, Stalin döneminin karakterine ilişkin gerçek açıklamalarıyla önemli noktalarda çeliştiği halde böyleydi. Bu tarihçilerin totalitarizm açıklamalarının kaynağını saptamakta karşılaşılan problemi ise şöyle ifade edebiliriz: Tarihçi olarak çok azı, Sovyetler Birliği'nin totaliter karakteristikler sergilediğini düşünmelerinin nedenini ya da siyasal sistemin Nazilerinki gibi başka rejimlerde rastlanan eğilimler ya da belirtileri nasıl yansıttığını ana hatlarıyla ortaya koymanın zorunluluğunu anlamıştı. Kısacası, kendi totalitarizm görüşlerini başka rejimlerle karşılaştırarak savunmaya kalkışmadılar. Bunun yerine, acımasız derecede diktatoryal ve son derece monolitik bir yönetim biçimi olarak Sovyetler Birliği imgesini pekiştirdiği sürece, totalitarizm kavramını benimsemekten mutluluk duydular.

Bu genel kuralın bir istisnası Leonard Schapiro'ydu. Schapiro, sözü geçen diğer tarihçilerden farklı olarak, totalitarizm kavramına getirilen eleştirilerin ve karşılaştırmalı bir çözümleme aracı olarak kavramın netleştirilmeye fena halde ihtiyacı olduğunun tamamen bilincindeydi. Bu yüzden, terimi eleştirenlere yanıt vermek amacıyla, terimin nasıl kullanılması ve hangi sistemlere uygulanması gerektiğini saptamaya girişmişti. Schapiro, bu konuyla ilgili kaleme aldığı bir kitap ve bir dizi makalede, terimi hangi anlamda kul-

landığını açıklamakla yetinmiyor, aynı zamanda siyasal çözümlemelerde neden hâlâ geçerli bir tanım olarak kullanılabileceğini de ortaya koyuyordu[2]. Schapiro'nun saldırılara karşı kavramı savunmaya soyunması, Friedrich ve Arendt gibi totalitarizm kuramcılarının tersine, onun maksatlı abartılar ya da süslemeler yapma tuzağının gayet iyi farkında olduğu anlamına geliyordu. Benim vurgulamak istediğim nokta, bu uyarılar ışığında bile, Schapiro'nun totalitarizm irdelemesinin gene de önemli noktalarda az önce sözü edilen yazarlarınkine benziyor olmasıdır. Başka bir deyişle, terimin analitik yararlılığına yönelik çok sayıda eleştiri üzerine düşünüp taşınma fırsatı bulduğu halde, Schapiro terimin kendisinde örtük olarak bulunan problemlerden gene de kurtulamamıştır.

Böylece bu bölümde göstermeyi umduğum şey açığa çıkmaktadır: Schapiro'nun totalitarizm tanımının Friedrich ve Arendt'in açıklamaları gibi, formülasyonunda önemli izler bırakan, özgürlük ve rasyonalitenin karakteri hakkındaki ahlaki varsayımların formülasyonunu önemli ölçüde etkilemesinden kaynaklandığını sergileyebilmeyi istiyorum.

I

Schapiro, kariyerinin ilk yıllarından beri, Sovyetler Birliği'ni totaliter diye nitelemekle birlikte, 1974 yılında, *Totalitarizm* adlı kitabının çıkışıyla terimden ne anladığını sistemli biçimde ortaya koymaya gerçekten girişmişti. Bu belki de, önceden değindiğim gibi, dönemin çoğu tarihçisi açısından olduğu kadar Schapiro açısından da, terimin hiçbir zaman belirsiz ya da tartışmalı sayılmamasının bir yansımasıydı. Gerçekten de *Sovyetler Birliği Komünist Partisi* benzeri çalışmalarında bu terimi iktidar ve otoritenin tek parti ya da tek liderin elinde merkezileştiği ya da tekelleştirildiği bir rejim biçimini anlatmakta kullanması, kendi başına özel bir sıkıntı yaratmıyordu. Aslında Schapiro'yu terimin geçerli olup olmadığı tartış-

2. Bkz. özellikle **Totalitarianism** adlı yapıtı. Bu, eski bir makalesinin ("The Concept of Totalitarianism", **Survey,** 73 (1969), s.99-115) genişletilmiş bir biçimidir. Kitapla ilgili eleştiriler daha sonra şu makalede ele alınmıştı: "Totalitarianism", **Marxism, Communism and Western Society,** VIII (1973), s.188-201.

malarına çeken etken, öncelikle, Friedrich ve Brzezinski'nin "sendrom"unun siyasal sistemlerin karşılaştırılması açısından yararlılığını korumak üzere yeniden formüle etmeye yardımcı olma arzusuydu. Schapiro ikinci olarak kavramı Barber ve Spiro'nunki gibi saldırılara karşı savunmak, üçüncü olarak ise Marcuse gibi Yeni Sol radikallarin elinde kavramın yanlış biçimde kullanılmasının ya da istismar edilmesinin önüne geçmek istiyordu. Schapiro'nun hedefi, özgün formülasyonda her zaman sırıtan yetersizliklerden uzak, yenilenmiş bir kuram üretmek ve böylece yirminci yüzyılda ortaya çıkan olağanüstü tiranlık biçimlerinin açıklanmasına yardımı dokunabilecek bir tanıma ulaşmaktı.

Hiçbir zaman Friedrich ile Brzezinski'nin modelinin yönteminden, daha doğrusu içeriğinden ayrı bir şey ortaya koymamakla birlikte, Schapiro'nun özellikler ve karakteristikler "sendromu"na ilişkin kendi formülasyonunun arkasında yatan neden, Friedrich ile Brzezinski'nin yönetim yapısı ve çerçevesinin özgül yönlerini ele alış biçiminden duyduğu hoşnutsuzluktur. Schapiro'nun Bolşevik yönetimin kuram ve pratiği tarihsel bir bakışla anlatırken açıklığa kavuşturduğu gibi, totaliter sistemleri diğer tiranlık tiplerinden ayıran şey, bu yönetimlerin liderin rolüne yaptıkları vurguydu. Schapiro'nun görüşünce, Friedrich ile Brzezinski iktidarın totaliter bir sistemde büründüğü ideolojik ve tekelci biçimi haklı olarak vurgulamış olsalar da, bu iktidarı liderden bağımsız bir ilişkiler ağına ya da modeline yüklemişlerdir. Kısacası, yönetim sistemini, totalitarizmi diğer yönetim türlerinden ayıran en önemli özellik olarak kabul ettirmek istiyorlardı. Schapiro'nun ileri sürdüğüne göre:

> Gerek sendromda, gerekse totaliter bir sistem içindeki güç ilişkilerini tanımlayışlarında bütünüyle farklı iki şey birbirine karışır: Bir yönetim yapısının karakteristik özellikleri, yani... "konturları" ile yönetim (rule) araçları: Üç prototip rejimin de güçlü bir liderin başını çektiği bir kitle hareketinden kaynaklanması ve kitle hareketlerinin... yönetici seçkinler ya da partilere dönüşmesi, tarihsel bir olgudur. Ama parti yalnızca bir yönetim aracıdır: Buna karşılık, liderin varlığı ve önemi, onsuz üç prototipin (yani, Hitler, Stalin ve Mussolini rejimlerinin) tanınmaz hale geleceği bir kontur oluşturur.[3]

3. Totalitarianism, s.20.

Friedrich ile Brzezinski'nin listesindeki temel özellikleri yeniden tanımlayan Schapiro, totaliter bir rejimi belirleyen öğeler yani "konturlar" ile sistemin ayakta kalması için gerekli olan araçlar yani "direkler" arasında bir ayrım yapmak istemektedir. "Totaliter rejime ayrı bir benlik kazandıran" konturlar ya da özellikler şöyle sıralanabilir: "Lider; yasal düzenin ayaklar altına alınması; özel ahlak alanının denetlenmesi; sürekli mobilizasyon ile kitle desteğine dayalı meşruiyet". Öbür yandan, yönetim araçları yani "direkleri" ise parti, polis ve ideolojisidir.[4]

Schapiro açısından totaliter rejimlerin yeni olan yanı, bütün fiili gücün tek bir kişinin ellerinde toplanabilmesidir. Totaliter rejimin ayırıcı özelliklerinin ancak totaliter rejimlerin bu yüzü tanınarak açıklanabileceğini ileri sürer. Schapiro şöyle sorar: Başka türlü, rejimin, insanların yaşamlarının her şeyi gören bir kâhinin tarihsel misyonuna bağlı olduğu anlayışını halka inatla benimsetme çabalarına ne anlam verebiliriz? Yetki alanları karışan bir sürü makamın ortaya çıkmasını, liderin devrilme ya da kendisine meydan okuma korkusuyla değilse başka neyle açıklayacağız? Totaliter sisteme damgasını vuran en ayırıcı özelliği, yani hiyerarşi içindeki en üst görevli ve bakanların durmadan görevlerinden alınmaları ve tasfiyeye uğramalarını başka hangi araçlarla kavrayacağız? Schapiro, totalitarizmin kendine özgü yönlerinin yalnızca lider üzerinde odaklanarak anlaşılabileceğini ileri sürer. Gerçekten de, Schapiro'nun işaret ettiği gibi, Friedrich ile Brzezinski'nin totaliter rejimlerin en canalıcı özelliği olarak saptadıkları kitlesel mobilizasyon imkânı, ancak liderin ve onun gelecek toplum vizyonunun mutlak bir yanılmazlık katına yükseltilmesi halinde mümkün olabilir. Bu yüzden bu sistemlerdeki lider, yalnızca bir diktatör olması anlamında güçlü değildir; lider aynı zamanda bir tanrı gibidir. Lider, sistem içindeki herkesin yaşamının onun etrafında döndüğü eksen rolünü üstlenir. Schapiro'nun çalışma arkadaşı olan Wolfe'un belirttiği gibi:

> Totaliter rejimlerde lider tanrısallık vasıflarını bir bir ele geçirir: Herşeyi bilme, herşeye gücü yetme ve herşeye hakkı olma. Bütün güç

4. **Totalitarianism**, s.20.

onun şahsında toplanmıştır. Kim onun ruhunu okşarsa lütfuna mazhar olur. O kimden yüz çevirirse hiçlik içinde kaybolur. Herşeye o karar verir: Dil, genetik, doğanın dönüşümü, her cephedeki silahların konumu, her fabrikanın kotası ve tekniği, vb.[5]

Liderin bu özellikleri fiilen kazanma ve onları koruma becerisi (Schapiro'nun yalnızca Hitler ile Stalin örneklerinde görüldüğüne inandığı bir nokta) göz önüne alındığında, lideri, aslında hiyerarşik biçimde örgütlenmiş olan bir iktidar yapısının en göze çarpan kulesi olarak görmek çok yanıltıcıdır. Başka bir deyişle, lideri, sadece parti, hareket ya da devlet gibi bir yönetim organının en yetkili kişisiymiş gözüyle görmek yanlış olur. Bu nedenle "totalitarizm, ancak ve ancak liderin iradesi, karakteri, fanatikliği, toplumsal faktörler ile geleneklerden yararlanma yeteneği, kendi toplum görüşünü her söze kanan, gözü korkmuş ya da duygusal olarak rahatsız insanlara dayatmadaki yetenek ve kararlılığı üzerinde yükselir."[6]

Friedrich ile Brzezinski'nin çözümlemeleri üzerinden Arendt'in çözümlemesine atlayan Schapiro'ya göre, Friedrich ile Brzezinski'nin sandığı gibi liderin yerinde kalmasını sağlayan şey yönetim aygıtı değil, yönetim aygıtının sürekliliğini sağlayan şey liderin gücüdür. Lider bunu, komutlarına gerektiği gibi boyun eğecek şekilde yerleştirilmiş yönetim direkleri kurarak başarır; bu başarının en önemli araçlarından biri de ideolojidir. Liderin kendi özgün eseri olmamakla birlikte (Stalin örneğinde olduğu gibi), ideoloji, yani yaratılacak toplumun biçimini ortaya koyan bir öğreti ya da felsefe, lideri partinin ya da hareketin öbür üyelerinden ayıran unsur haline gelir. İdeolojinin önemi, lidere, gerek kendi astlarının gerekse sıradan yurttaşların zihinlerine, kendi yerinin asla doldurulamayacağı izlenimini kazımasına olanak tanımasından gelir. İnsanlar lideri, ortak yazgılarını ellerinde tutan, vaadedilen ülkenin kurulmasını sağlayacak kişi olarak düşünmeye başlarlar. Yakın dostları onsuz yapamazlar, çünkü liderleri olmadan, kendi otoritelerinin ve dolayısıyla ayrıcalıklı konumlarının hemen ortadan kalkacağını, eğer henüz fark etmemişlerse bile, çok çabuk fark ederler. Bu yüz-

5. Bertram D. Wolfe, **Communist Totalitarianism - Keys to the Soviet System** (Komünist Totalitarizm: Sovyet Sistemi için Anahtar) (Boston, Massachusetts, 1956), s.6.

6. **Totalitarianism**, s.123-124.

den bir ideolojiye sahip olmak, lider için, yönetiminin güven içinde sürmesini sağlayacak koşulların garantisidir. İdeoloji, sadık bir parti aygıtının, liderin gereksinimlerine göre kolayca istendiği gibi manipüle edilen bir yönetsel mekanizmanın ve en önemlisi itaatkâr ve ona tapınan bir ruh haliyle boyun eğmeleri için terörize edilmiş insanlardan oluşan bir halka sahip olmanın garantisidir.

Yapısal düzeyde, yönetimin en ayırıcı temel direği, liderin iktidar tekelini garanti altına alan "yönetsel mekanizma"dır. Ancak bu mekanizma, devletin zaten varolan yetkilerini liderin gereksinimlerine uygun biçimde değiştirerek üretilmiş bir mekanizma değildir. Bu mekanizma, devletin makam, kurum ve yapılarının yeni efendilerin emirlerine tabi kılınmasıyla yaratılmaz. Tam tersine bu kurumlar, liderin kurduğu ve emirleri doğrudan ondan alan insanların yürüttüğü bir dizi gayri-resmi departman ve örgütün devreye sokulmasıyla tamamen safdışı bırakılır ve dolayısıyla işlevsiz kılınırlar. Örneğin Hitler ile Stalin rejimlerinin gizli polisi, bütün yönetim alanlarına müdahale ettikleri ve karar verme yetkisi olan en önemli yapılardan biri oldukları halde, asla resmi olarak yasal bir statü kazanmamışlar, hatta tam onay bile alamamışlardır. Bunun nedeni, elbette, liderin yaratmış olduğu bu organların, iktidar yapısı içindeki her kurumun otoritesini yok etmek de dahil olmak üzere, liderin uygun gördüğü her türlü amaçta kullanılabilmesidir.

Dolayısıyla Schapiro'ya göre, totaliter bir sistemde, liderin kişisel yönetim mekanizmasının iktidar yapısı içinde belirleyici bir konuma geldiğine tanık oluruz. Ancak Schapiro, Friedrich ile Brzezinski'den farklı olarak, yalnızca iktidar tekelini elinde tutabilme boyutuyla dikkat çeken yeni bir devlet biçiminin ortaya çıkışını tanımlamaz Schapiro şöyle yazar: "Toplumu giderek daha fazla içine alan, devlet değildir. Habis bir ur gibi *hem* devletin *hem de* toplumun dokusunu tedricen kemiren şey, lider ile liderin yarattığı ya da onun yönetiminde işleyen denetim aygıtıydı... Buradan çıkan sonuç, 'totaliter devlet'ten söz etmenin terimlerde bir çelişki doğurduğudur." Çünkü Schapiro'nun gözünde devlet fikri, Weberci bir tarzda, "bireylerden çok bir düzenlilikler sistemi ya da kalıbı... karmaşık bir kurumlar bütünlüğü" temelinde ve bunun yanı sıra mevki sahiplerinin yasal olarak çiğneyemeyeceği sabit ve bilinen kural-

ların işlemesinden doğan bir düzenlilik tarafından belirlenir; sonuçta, bu minimal gereklerin ortadan kaldırılması devletin de ortadan kaldırılması anlamına gelir.[7] Aynı zamanda devletin elimine edilmesi, gücün kullanılmasının sınırsız ve herşeyi kuşatıcı bir nitelik taşımasını engelleyen sabit, yasal sınırları da ortadan kaldırır. Schapiro sözlerini şöyle sürdürür:

> Bu çerçevede tanımlanmış bir devlet, ne kadar güçlü olursa olsun, oldukça baskıcı olabilir ama "totaliter" olamaz. Çünkü, devletin iktidarının geniş uygulama alanının dışında bireye kalan her türlü özgürlük pekiştirilebilir ve hak olarak savunulabilir: Adı dışında hukukun varolmadığı totaliter sistemde, özgürlükler, canlılıklarını koruduklarr ya da bir süreliğine korunabildikleri yerlerde yönetici aygıtın (*apporat*) insafına kalmıştır.[8]

Eğer devlet kavramı düzenlilik, tutarlılık ve yasallığa göre tanımlanıyor ve resmi olarak oluşturulmuş bağımsız kurumlara yüklenen işlevlerin farklılaşmasını anlatıyorsa, o zaman totaliter sistemlerde devlet yoktur. Orada varolan, daha çok, "Ülkenin ve bütün bireylerin yaşamının her yönü üzerinde son derece etkili olan bir iktidarın tek bir merkezi noktada yoğunlaşması"dır.[9] Bu sistemlerdeki bütün bağımsızlık ve farklılıklar, bütün denetim dışı etkinlikler, her türlü kendiliğindenlik ve çoğulculuk özellikleriyle birlikte yasadışı ilan edilir. Dolayısıyla, sivil toplumun ortaya çıkmasının zorunlu koşulları rejimin total güç arayışı sürecinde yok edilir.

Arendt ve Friedrich gibi Schapiro da, ülkenin toplumsal ve siyasal yaşamı üstünde bir iktidar tekelinin kurulmasını, rejimin ken-

---

7. **Totalitarianism**, s.69, 71, 65.

8. **Totalitarianism**, s.74.

9. Leonard Schapiro, "Totalitarianism In Foreign Policy" der. Kurt London, **The Soviet Union In World Politics** (Dünya Politikasında Sovyetler Birliği) (Londra, 1980), s.3-24 (s.5). Bu noktada Schapiro'nun böylesi bir gücün elde edilebilme derecesine (örneğin, Nazi Almanyası ve Doğu Avrupa'daki direniş hareketlerinin faaliyetlerine değinerek) zaman zaman kuşkuyla yaklaştığı belirtilmektedir. Oysa **Totalitarizm**'in 74. sayfasında, ikirciksiz bir dille, bazı rejimlerin total iktidarın özlemini duyduğundan, bazılarının da bu iktidarı elde ettiklerinden, "Mussolini'nin amaçladığı ve Stalin ile Hitler'in ulaştıkları total iktidar"dan söz eder. [Alıntı sonradan çizilmiştir.]

di programına destek sağlamadaki başarısının bir ölçütünden çok, kendi halkına karşı yürüttüğü "aralıksız savaş"ın bir ürünü olarak değerlendirir. Totaliter bir toplumda, gerek kendine bir meslek seçmesi gerekse kendi toplumsal yaşamını nasıl yürüteceğine karar vermesi anlamında kimsenin özel bir yurttaş olarak kalmasına izin verilmez. Burada herkes, tamamen toplumsal eşgüdüm ve denetim sağlanması amacına uygun olarak düzenlenmiş örgüt ve birliklere katılmaya zorlanarak, rejimin hizmetinde seferber edilir. Herkes rejimin gözetimindeki etkinliklere katılmaya zorlanıyorsa, o zaman elbette yeni düzenle uyuşmayan istemleri gerçekleştirmeye yönelme olanağı, bütünüyle imkânsız olmasa bile bir hayli zordur. Bu anlamda, kitlesel mobilizasyon basitçe "terörün bir bahanesi"ne ve istenmeyen "yabancı"ların yok edilmesinin bir aracına dönüşür. Bundan başka, kitlesel mobilizasyonun hedefinin bir parçasını yerleşik yasalar, haklar ve özgürlüklerin gasp edilmesi oluşturduğundan, bunun önemli bir özelliği "mantıksal olarak özel mülkiyet üzerinde nihai olarak tam bir denetim kurmasıdır. Mülkiyet de bireyin yönetimin saldırıları karşısında sığınacağı temel güvencelerden birini oluşturduğundan, mobilizasyon nüfusun mutlak anlamda köleleştirilmesine katkıda bulunur." En azından Sovyetler Birliği'nde, Sovyet yurttaşı açısından, "'hemen hiç özel' sektör" bulunmadığından, "yöneten/yönetilen ilişkisi, bireyin yaşamını, özgürlüğünü ve eylem alanını belirlemede bir anlam ya da geçerlilik taşıyan biricik ilişkidir."[10] Kendi varoluş koşullarını denetleme araçlarından yoksun olan yurttaşın, rejimin gücüne boyun eğmekten ve monolitik komuta sistemindeki bir diğer çark haline gelmekten başka seçeneği yoktur.

Bunlara ek olarak, rejimin bütün kamusal iletişim araçları üzerindeki tekelinin pekişmesi, rejime, kendine tabi yurttaşlarının duyguları üzerinde eşi görülmedik derecede kudretli bir konum sağlar. "Halk kitlelerinin derinlerde yatan içgüdülerine, geleneklerine, tutkularına, nefret, korku ve ümitlerine" seslenen rejim, "bayağı ve

10. **Totalitarianism**, s. 40, 39, 118. Bu tahmin edilebileceği üzre Sovyet komünizminin başka muhafazakâr eleştirmenlerinin yazılarında sık sık rastlanan bir temadır. Örneğin bkz. Bertram Wolfe, **Marxism-One Hundred Years in the Life of a Doctrine** (Marksizm-Bir Öğretinin Yaşamında Yüz Yıl) (Londra, 1967), s.348, 377.

rahatsız edici bir ideoloji"nin sürekli tekrar edilmesi yoluyla, "kitleşel bir histeriyi ve Lider'in iradesine teslim olma"yı teşvik edebilir.[11] Demek ki bu sistemlerde, meşruiyet, özgürce rıza gösterilmesi istenerek ya da sadece baskı ve güç kullanarak sağlanmaz. Schapiro'ya göre, totaliter sistemlerin yeniliği, histerik bir fanatizmi açıkça teşvik ederek ve kolektif bir bellek kaybını kamçılayarak "kitle desteği" yaratma becerisindedir. Burada rıza aramaya ya da baskı tehdidine gerek yoktur. İnsanlar, duygularının denetimini ve rasyonalite duygularını kaybettikleri için, her halükârda rejime boyun eğeceklerdir. Herkes bütün normal toplum ilişkilerinden, "organik" bağlarından koparıldığı, gereksinimlerinin dile getirip karşılanması engellendiği için bu insanlar, artık Arendt'ten ödünç alınan bir deyişle, tam anlamıyla "atomize" olmuş insanlardır. Dolayısıyla bu ideolojik ve psikolojik manipülasyonun vardığı nokta, bireyselliğin hakiki biçimlerinin ifade edilmesi ve sağlıklı bir biçimde gelişmesi açısından zorunlu olan koşulların reddedilmesidir.

Demek ki Schapiro'ya göre, totaliter yönetimin özü, rejimin, bireyin keyfî iktidar karşısında onlar olmadan savunmasız kalacağı hak ve özgürlüklerin korunmasının tek etkili yolu olduğu kanıtlanmış bulunan sivil toplumu oluşturan yapı, kurum ve pratikleri ezip yok etme becerisinde yatar. Daha önce rastlanan tiranlık biçimleri de devlet ile sivil toplum arasındaki sınırları ihlal ettikleri halde, totalitarizmin getirdiği yenilik, total iktidar elde etme yolundaki amacını gerçekleştirmek üzere bu sınırları kesin olarak ortadan kaldırmasıdır. Bireyin özel yaşamı, din, ahlak, aile yaşamı, "kişi vicdanı" ve bilhassa özel mülkiyetin özel ellerde biriktirilip kullanılması, üzerinde denetim kurulamaması, totaliter projenin bel kemiğini oluşturan yeni toplumun yaratılmasının temellerini tesis etme konusundaki bir başarısızlık anlamını taşıyacaktır.

Schapiro'nun açıklığa kavuşturduğu gibi, öznel deneyimin bu anılan unsurlarını bireyden koparmak, farklı bir varoluş biçimi yaratmak için gerekli olan özerkliğin ortadan kaldırılmasına eştir. Devlet ile toplum, yaşamın kamusal ile özel alanları arasındaki bu biçimsel ayrımları olmayınca, birey artık bir birey olarak yaşamını sürdüremediği gibi, daha büyük bir kendiliğin (entity) basit bir diş-

11. **Totaliterlanizm**, s.48.

lisine dönüşür. Mülk sahipliğinin getirdiği bağımsızlık olmadan, birey kendi varoluş koşullarını artık denetleyemez. Toplum yaşamının bütün yönlerinin yeniden yapılanmasına dayanan bu rejimin bin yıllık mutlu bir yaşam tasarılarıyla sürüklenen bireyin, özgürlük ve güvenliğini garanti altına alan koruyucu tabakaların bir bir kaldırılmasını alkışlamaktan başka seçeneği yoktur.

II

Anlaşılacağı gibi, rejimin tiranlık değil de totaliter nitelikli olmasının temelindeki fikir, yapısal olarak büyük ölçüde Friedrich ile Arendt'in fikirlerine benzemektedir. Aradaki temel farklılık, Schapiro'nun özerklik ile bireyselliği, nihai olarak yıkan şeye ilişkin görüşüdür. Friedrich açısından halkın teslimiyetinin göstergesi, yabancı ve akıldışı değer ve inançları, yani rejimin ideolojisini benimsemeleri iken; Arendt'e göre, yurttaşların eylemde bulunma, gerçekler ile rejimin yalandan ibaret propagandalarını ayırt etme ve dolayısıyla herşeye sirayet eden bir manipülasyonla başa çıkma becerisini sergileyememeleridir. Ancak Schapiro açısından, halkın teslimiyeti yapısal güvencelerin, yasal ve hukuksal koruyucuların ortadan kaldırılmasıyla belirlenir ki, bunlar olmadan (bir tiranlığın yöneticisinin toplumsal yaşamı kökten değiştirme arzusu göz önüne alındığında) anlamlı bir özerkliğe sahip olmak olanaksızlaşır. Eğer özne özel bir varoluşu güvenceye alamazsa, çevresini kendi güvenliği açısından gerekli nitelikler, nesneler ve tanıdık bağlarla kuşatamazsa, kendisini başkalarından ayıran nitelikleri geliştirip besleyemez. Özne böylece, kendi denetiminin ötesinde seyreden büyük bir projenin basit bir birimi ya da istatistiki bir veri haline gelir.

Bu yüzden Schapiro, Friedrich ile Arendt'in insanların tam birer insan olarak gelişmeleri, daha doğrusu insan olarak kalabilmeleri için sahip olmaları gereken belli niteliklerin bulunduğu şeklindeki görüşlerine bir yakınlık duysa da, onların tersine, kendi varsayımları (human condition) insanlık durumuyla ya da toplumsal yaşamın doğasıyla ilgili kuramsal ya da felsefi bir araştırmanın ürünü

değildir. Başka bir deyişle, Schapiro'nun hiçbir zaman, insan rasyonalitesinin özünü ya da içeriğini gün ışığına çıkarmak gibi bir kaygısı olmadığı gibi, insan doğasına daha uygun olduğunu düşündüğü belli davranış biçimlerini savunmakla da ilgilenmemiştir. Schapiro'nun çalışmaları, daha çok, kendisine göre ampirik hipotezlerden ziyade sağduyudan kaynaklanan önermelere benzeyen, toplumun doğasıyla ilgili varsayımlar, beklentiler ve kanaatlar içerir. Gerçekten de, muhafazakâr eğilimli çoğu kişi gibi Schapiro için de, toplumun işleyişini sistemli bir kuramsal çerçeveyle açıklama fikri ciddi bir kuşkuyla karşılanması gereken bir fikirdi.

Demek ki Schapiro'nun totalitarizm açıklamasını ortaya koyan önvarsayımların açımlanması görevi, bunları hiçbir zaman bilinçli ve sistemli biçimde ele almaması yüzünden, Friedrich ile Arendt örneklerinde olduğundan daha zor olacak. Ama bence, Schapiro'nun çalışmaları topluca ele alındıklarında, toplumsal yaşamın niteliği ve insan bireyselliğinin doğasıyla ilgili kurama yakın bir şey oluşturan pek çok motif ve tema göze çarpar. Bu yüzden ben, gelecek bölümde, onlarda Schapiro'nun totalitarizm tanımının ardındaki esin kaynağının ipuçlarını bulup bulamayacağımızı görmek amacıyla, bu temaların bazılarına yakından bakmaya çalışacağım. Tema ve motiflerin keşfedilmesi net olarak ifade edilmiş kuramsal bir çerçeve üzerinde çalışmak kadar somut olmasa bile, bu çaba bize en azından, Schapiro'nun totaliter rejimleri ve onların kurduğu egemenlik biçimlerini çözümlemesinde esin kaynağı olan değer ve inançların doğasına daha yakından bakma olanağı verecektir.

Schapiro'nun totalitarizm görüşünü ortaya koyan varsayımları araştırmaya başlamak için en uygun yer, onun Rus Devrimi'nin köken ve nedenleri hakkındaki yazılarıdır. Bu, Schapiro'yu yaşamı boyunca en çok meşgul eden ve dolayısıyla bu araştırmayla ilintili olabilecek düşüncelerine yön veren konulardan birisi olması yanında, aynı zamanda, araştırma konusunun doğası gereği, totaliter ve diğer sistemler arasında nasıl bir ayrım yaptığının ipuçlarını vermeye en uygun konulardan da birisidir.

Schapiro'nun Devrim'e duyduğu ilgi, 1950'li ve 1960'lı yıllarda

yazan çoğu meslektaşında olduğu gibi, Stalinizmin kökenlerini açıklamaya girişenlerin karşısına çıkan en acil sorunlara çözüm bulma arzusuyla besleniyordu. O zamanlar konulduğu biçimiyle sorun, görünüşte insanların özgürleşmesi isteğine ve eşitlikçi ilkelere dayanan bir öğretiye sahip olan bir partinin ve hareketin, yani Bolşeviklerin nasıl olup da bu kadar kısa bir zaman diliminde bu denli acımasız, despotik ve diktatörce bir rejime dönüşebildiğiydi. Gerek Schapiro gerekse "totaliter okul"un diğer isimleri açısından, Stalin rejiminin ve buna bağlı olarak totalitarizmin Lenin yönetiminin ardından gelmesi tuhaf bir durum ya da tarihin bir cilvesi değildi. Komünist totalitarizm, Troçki ile diğerlerinin savunduğu gibi, Stalin'in iktidar hırsından kaynaklanan köklü bir yozlaşma değildi. Komünist totalitarizm, adil ve özgür bir toplum yaratma yolunda aslında samimi niyetler besleyen bir girişim karşısında zorunluluğun ya da yazgının kazandığı bir zafer de değildi. Schapiro'nun gözünde, devrim sonrası Rusya'nın Stalin yönetiminin totalitarizmine dönüşmesi, Bolşevik projenin kendisinde içerili olan eğilim, yönelim ve unsurların mantıksal sonuçlarına ulaşması anlamına geliyordu. Tartışılan sorun, Stalin'in ortaya çıkmasından Bolşeviklerin sorumlu olup olmadıkları değildi. Sorumlu oldukları çok açıktı. Sorun, kendi yapıları içindeki, diktatörce uygulamaların formüle edilmesinde etkili bir katalizör işlevi gören unsuru saptama ve bir yere oturtma sorunuydu.

Schapiro'ya göre, Bolşeviklerin kuram ve pratiğinde totalitarizmin tohumlarını saptamanın mümkün olduğu görüşünü destekleyen en açıklayıcı kanıtların kaynağı, Lenin'in Marx'ın yazılarını yorumlayışında, daha doğrusu temellük edişinde aranmalıdır. Schapiro'nun göstermek istediği şey, Lenin'in Marx'ın tarihsel gelişme kuramını, devrimlerin zamanını beklemek yerine yaratılması gerektiği fikrine güvenilirlik kazandırmak amacıyla çaldığıdır. Lenin, Marx'ın yazılarıyla istediği gibi oynayarak, onun devrimci sosyalizmin kurucusu olduğunu iddia ediyor, böylece kendisinin Rus sosyal-demokrat hareketi içindeki konumuna ağırlık kazandırıyordu. Schapiro'nun Lenin'e yönelttiği eleştiri, Marx'ın hiçbir zaman komünizme halkın aktif mücadelesiyle varılacağını savunmamış olduğudur.

Yani:

> Marx geleceğin sınıfsız toplumunu, yaratılması gereken bir şey olarak değil, tarihin diyalektik hareketi içindeki bir aşama olarak kavrıyordu. Kapitalist toplumun gelişim sürecinde kaçınılmaz olarak varılacağına inandığı bir aşamaya gelindiğinde, hukukun, yönetimin ve devletin - sömürü, sınıf çatışması ve insanın işine yabancılaşmasının varoluş temeli ortadan kalkacaktı. Toplumun bu üst aşamasına hiçbir zaman bilinçli eylemlerle varılamazdı.[12]

Schapiro'nun anladığı biçimiyle, Marx tarihsel gelişmenin toplumsal aktörlerin dolaysız iradeleri dışında hareket eden özerk güçlerin ürünü olduğunu söylediği için, devrimci değişim, yani bir hareket ya da partinin bilinçli eylemleriyle gerçekleştirilen değişim fikrini öne sürmek, Marx'ın tezlerinin temel mantığının kesin reddi anlamına gelecektir. Toplumsal değişimin toplumsal aktörler olarak yaptıklarımızdan dolayı değil, yaptıklarımıza rağmen gerçekleştiği yolundaki bu evrimci görüş, Schapiro'ya göre, aynı zamanda "Marx'ın 'sönme' terimini hiçbir zaman devlete ilişkin olarak kullanmaması"nın da nedenidir. Schapiro bunu şöyle açıklar:

> Terim aslında kavrayışı çok kıt olan Engels tarafından yaygınlaştırıldı. Çünkü "sönme" terimi -Lenin'in bu sözcüğe *Devlet ve Devrim*'de yüklediği anlamdan da açıkça görüleceği gibi- devrimle birlikte başlayan kademeli bir süreci anlatır. Marx'ın kullandığı terim "aşılmak"tır ve *(aufgehoben)* toplumun gidişatına felsefi ve diyalektik yorumuyla daha tutarlıdır.[13]

Bu anlamda, Marx'ın yazılarında komünizme geçişi gerçekleştirmenin aracı olarak devrimin savunulmasına rastlanmaz. Dahası, Struve türünden "Legal Marksistler"in işaret ettiği gibi, devrimin peşinde koşma girişimi yalnızca Marx'ın söylediklerinin yanlış anlaşılması anlamına gelmez, aynı zamanda Marksistlerin temsil ettiklerini ileri sürdükleri halkın özgürlüğe ve ortalama bir yaşam standardına kavuşmasını sağlayacak yasal ve kurumsal yapıların

12. **Totalitarianism**, s.82-83. Aynı sonuca, Lenin'in konumunun tutarsızlığını ve dolayısıyla geçersizliğini kanıtlamanın bir yolu olarak "Marksistlere karşı Marx" tezini savunan başka tarihçiler de varırlar. Örneğin, bkz. Wolfe, **Marxism**, s.200-2.

13. **Totalitarianism**, s.83.

yıkılmasıyla da sonuçlanabilir. Schapiro, Struve'un daha 1894 gibi erken bir tarihte bile, "eğer kurumların gelişmesine izin verilmez ve eğer iktidar, kurumsal yapılar serflik döneminin keyfi yönetiminden miras kalan niteliklerinin çoğunu hâlâ muhafaza etmekteyken ele geçirilirse, ortaya yeni bir serflik ve despotizm biçiminden başka bir sonuç çıkmaz" dediğini anlatır.[14] Devrim yalnızca gereksiz olmakla kalmaz, aynı zamanda devrimcilerin görünüşte uğruna mücadele ettikleri asıl davayı, yani insanın kurtuluşunu baltalamaya da hizmet edecektir.

Marx'ın bir devrim kuramına sahip olduğu söylenebilse de, bu kuram, burjuva çıkarları temsil eden partilerin parlamenter kurumlardaki egemenliğinden proleter çoğunluğun çıkarlarını temsil eden bir egemenliğe yasal bir biçimde ve halk desteğiyle geçmenin zorunluluğuna inanmaktan ibarettir. İşçi sınıfının "tarihsel misyonu" ancak böyle bir çerçevede, her Marksist programda örtük olarak bulunan, devralınan üretim araçlarının korunması ve üretimin büyütülmesi gereksinimiyle uyum içinde gerçekleştirilebilir. Eğer genel yarara hizmet edilecekse, ihtiyaca göre bölüşümü temel alan bir toplum yaratılacaksa, o zaman toplumlar arasındaki geçiş tedrici, barışçı ve üretimin etkinliği açısından gerekli olan istikrarı koruyucu nitelikte olacaktır. Dolayısıyla Lenin'in isteklerine aykırı olarak, "Marx'ın hiçbir yazısında, başarıyla tamamlanmış bir devrimin ardından proletarya partisinin siyasal yönetimi üstlenmesi anlayışına yer yoktu. Gerçekten de böyle bir kavrayış Marx'ın bütün devrim ve toplum felsefesiyle çelişiyordu."[15]

İşçi sınıfının kendiliğinden, yönlendirilmiş taleplerinin yerine öncü partinin bilimsel açıdan doğru öğretisinin konulmasını savu-

14. Akt. Schapiro, "Marxism Behind the Iron Curtain", der. Henry L. Plaine, **Darwin, Marx and Wagner: A Symposium** Columbus, Ohio, 1962), s.117-38 (s. 119).

15. Leonard Schapiro, "Reflections on the Changing Role of the Party in the Totalitarian Polity", **Studies In Comparative Communism**, 2, No:2 (Nisan 1969), S.1-13 (s.1). Aynı makalesinde şu sözlere de yer verir: "İktidarın, toplumsal koşulları varolmadan önce, sosyalizm denen bir soyutlama adına bir parti tarafından ele geçirilmesi, ancak bir baskı biçiminden bir diğerine geçilmesine yol açabilir. -Marx'ın Parisli Jakobenlere karşı sık sık yinelediği bir suçlama", s.1. Ayrıca bkz. Schapiro, **The Communist Party of the Soviet Union** (Sovyetler Birliği Komünist Partisi) İkinci Basım (Londra, 1972), s.40-42.

nan Lenin'in projesi, sadece halk egemenliği ilkesinin çiğnenmesini sağlamıştı. Bundan başka, iktidarın ekonomik ve toplumsal ilişkiler sistemine hızla çeki düzen vermeyi gözeten bir parti tarafından şiddete dayanarak ele geçirilmesi, koşulların olgunlaşmamışlığı nedeniyle, büyük bir olasılıkla Marx'ın *Grundrisse*'de anlattığı kuraldışı "Asyatik üretim tarzı"nı modern koşullarda yeniden yaratacak, kalıcı olmasa bile, uzun süreli bir "geçiş süreci" doğuracaktır.[16] Toplumun, tek tek bireylerin eylemlerinin dışındaki güçlerin belirlediği doğrultuda gelişmesine öncelikli bir yer verildiğinde, Lenin'in partisinin iktidara gelişi, toplum içinde insanların yaşamlarına giderek artan bir müdahaleyi zorunlu kılacak, ekonominin organik ve sağlıklı biçimde büyümesi için gereken koşullara zarar verecekti. Kısacası, bir partinin toplumu hazırlıklı olmadığı bir değişime yönelmeye zorlama girişimi, yeni ve daha insancıl bir uygarlığa öncülük etmek yerine, ancak gerçek ilerlemenin önkoşulu olan yeni kurumların yok edilmesiyle noktalanabilir. Sonuç, partinin devrimden sonra sahne gerisine çekilmesi yerine, toplumu yeni bir çağa sürükleme görevini üstlenmesi olacaktır. Parti "sönmek" bir yana, toplumsal gelişmeyi şekillendiren konumu sayesinde, meydan okunamaz iktidar odağı konumuna gelir.

Schapiro'nun Lenin ile Marx arasındaki ilişkiyi yorumlayışının geçerliliği ya da doğruluğu sorununu bir yana bırakırsak, bu kısa tartışma, bence, Lenin'in devrimci özlemlerinin Marx'ın tarihsel gelişme kuramıyla uyumlu olduğu iddiasının temelsizliğini göstermeye Schapiro'nun verdiği önemi yansıtır. Bizim amaçlarımız açısından önemli olan, Schapiro'nun bu iddiayı çürütmede başarılı olup olmadığı değil, Lenin'in çalışmalarının gayri meşru ya da despotik karakterini neden bu yolla göstermeye çalıştığıdır. Schapiro

16. Gerçekten de Schapiro, Marx'ın **Komünist Manifesto**'nun 1882 basımına yazdığı önsözde kapitalizmin gelişimiyle ilgili açıklamalarının Rusya'nın koşullarına uygulanamayacağı konusundaki yorumları ciddiye alınırsa, o zaman bütün Rus Marksistlerinin varsayımlarının geçersizleşeceğini, en azından kanıtlanmamış olacağını ileri sürmüştür. Schapiro'ya göre, Marx sözü geçen önsözde Rusya'nın koşullarında kapitalizmin gelişimini kaçınılmaz bir şey olarak değerlendirmez. Bu konuda bkz. Schapiro, "Marxism Behind the Iron Curtain" s. 118-119, **Communist Party**, s.10 ve "The Nature of Total Power", **Political Quarterly**, 26 (1958), s.105-113.

neden, Bolşevikleri eleştiren benzer eğilimli kişilerin sık sık yaptıkları şeyi yapıp Marx'ı totaliter uygulamaların kuramsal gerekçesini ortaya atan suç ortağı olarak itham etmez? Marx'ın felsefesini, neden toplumsal gelişmenin mekanizmasını kapsamlı biçimde kavrama iddiasıyla birlikte başarısızlığa uğramış ütopik görüşlerin çöp tenekesine atmaz?

Benim görüşümce, bunun yanıtı kısmen, Schapiro'nun Rus Devrimi'nin yozlaşmasını açıklama konusundaki gereksinimlerinin özgüllüklerinde yatar. Schapiro, öncelikle Stalinist totalitarizmin kökenlerini bulmakla ilgilenenlerden farklı olarak, yalnızca Bolşevik kuramın çeşitli yönleri ile Sovyet devletinin sonraki gelişimi arasındaki bir dizi nedensel bağlantıyı ortaya çıkarmanın peşinde değildir. Rus Devrimi'nin neden böyle ürkütücü ölçüde vahşi bir rejim ürettiği sorusuyla ilgilenen bir tarihçi olarak Schapiro, Rusya'nın feodalizmden liberal kapitalizme sağlıklı bir gelişmesi gündemdeyken, böyle acınası bir biçimde raydan çıkmasına neyin yol açtığını sormak ister. Schapiro'nun perspektifiyle, Ekim Devrimi, herşeyden önce, gelişmelerinin önüne dikilmiş bir hareketin yeni ortaya çıkmış olan demokratik ve anayasal yapıları talan etmesini temsil eder. Dolayısıyla Schapiro'nun amacı, bu kurum ve yapıların savunulmasını birincil görevleri sayan partilerin karşısında, Bolşevik programın akıldışılığını göstermektir. Schapiro, yalnızca Struve, Legal Marksistler ve Geçici Hükümet liderlerinin Bolşeviklerden daha sağduyulu beklentilere sahip olduklarını değil, aynı zamanda onların toplumun gereksinimlerini daha iyi anladıklarını da söylemek istemektedir. Bolşevikler toplumların insanların denetleyemedikleri süreçlerde evrildiği düşüncesini kabul etmedikleri için, onların politikaları ister istemez, toplumsal bünyeyi bir arada tutmanın bir yolu olarak zora ve teröre başvurmayı kurumsallaştırma gereğini öne çıkarak bir duruma, ekonomik çöküş ve toplumsal altüst oluşa yol açmıştı.

Artık, Schapiro'nun Lenin'e yönelttiği eleştirilerin ana noktalarını özetlemek ve bu noktaların Schapiro'nun kendi varsayımlarını dile getirişinde taşıdıkları önemini göstermek olanaklıdır. Birincisi, Schapiro, Marx'ın tarihsel gelişmeyi nesnel bir süreç olarak, bilgimizin dışında yani "diyalektik olarak" işleyen bir süreç olarak kav-

ramlaştırmasını üstü kapalı da olsa onaylayarak, varolan kurumları devrimci araçlarla yıkma nosyonunun yalnızca sakat bir anlayış olmakla kalmadığını aynı zamanda Bolşeviklerde görüldüğü gibi potansiyel olarak bir felakete yol açabileceğini söylemektedir. Struve'un ve revizyonist Marksistlerin farkında oldukları gibi, toplumsal yapılar, siyasal kurumlar ve kültürel uygulamalar ekonomik gelişmeyi izlerler, onu belirleyemezler.

İkinci olarak, Schapiro'nun görüşünce, Marx'ın ekonominin ve bir bütün olarak toplumun gelişmesinin denetimimiz dışındaki güçler tarafından belirlendiği savı doğruysa, o zaman siyasal aktörün rolü ekonomik büyümenin optimum koşullarının korunmasını sağlamak olacaktır. Dolayısıyla akılcı bir siyasal program, bu bağlamda sermayenin gereksinimlerine göre düzenlenmiş, yatırımın canlanacağı istikrarlı bir ortam sağlayan bir program olacaktır. Bolşeviklerin yaptığı gibi, sözde ileri bir toplum biçimine daha çabuk biçimde varma umuduyla bu zorunlu yönelimden erken davranmak tabii ki akılcı olmayacaktır.

Son olarak, toplumsal ve siyasal gelişme olanakları varolan ekonomik etkinlik biçimleriyle sınırlı olduğundan, siyasal aktörün yükümlülüğü, Struve'un işaret ettiği gibi, zaten varolan kurumlar içinde eylemde bulunarak temsil ettiği kişilerin çıkarlarını kollamaktan ibarettir. Schapiro'nun görüşünce, Rus Devrimi'nin trajedisi, Bolşeviklerin temsil ettiklerini söyledikleri insanları aşağılamakla kalmayıp, bunun yanı sıra halkın, istemlerini en iyi biçimde karşılayabilecek yeni kurumlara katılmasının da önüne geçmelerinde yatar.

Açıktır ki, Schapiro'nun Lenin'e karşı Marx'ı, Bolşevizme karşı revizyonizmi savunmasının nedeni, Marx'ın toplumsal gelişmeyle ilgili yazılarında kendisininkiyle çakışan bir yaklaşım görebilmesidir. Gerçekten de Marx'ın düşüncesinde bulunan eleştirel ve devrimci öğeleri kuraldışı parçalarmış gibi görmezlikten gelerek, yok sayarak ya da basitçe reddederek Schapiro, bizi yalnızca toplumların şimdiye kadar nasıl geliştiğini anlatan bir kuramla başbaşa bırakır. Kısacası bizi, Lenin'den çok Burke'ye benzeyen bir Marx'la başbaşa bırakır.

Bu şekilde Schapiro, (Popper, Kolakowski, Arendt, Wolfe ve

başka pek çok kişinin yaptığı gibi) Marx'ı, bilimsel statüsü olduğu iddiasıyla, bütün diğer ideolojik konumlara tam bir hoşgörüsüzlükle yaklaşan entelektüel bir yöntemin atası olarak görmek yerine, ona çok daha olumlu bir gözle yaklaşır.[17] Schapiro'ya göre, toplumların varlıklarını idame ettirme ve evrilme yollarını açıklamayı başaran bir kuramcı olan Marx, toplumsal gelişmenin hükümetin belirli şema ya da politikalarına değil, yerleşik davranış kalıplarına bakarak anlaşılabileceği görüşünü savunmaktadır. Schapiro'nun can alıcı önem taşıyan müdahalesi tabii ki, Marx'ın toplumsal gelişmenin yasalarını açıklama çabalarını bu sistemlerin akılcılığının onaylanması ya da kabul edilmesi biçiminde yorumlamasıdır. Schapiro'nun rahatsızlık duymadan görmezlikten geldiği nokta, çoğu Marksist açısından bu sistemlerin akılcılığının ancak onlara daha üst toplum biçimleri yaratılmasının kilometre taşları olarak gereksinim duyulmasından kaynaklanmasıdır. Gene de bu, Schapiro'nun Struve gibi revizyonistlerin kuram ve yöntemleri ile Bolşeviklerin kuram ve yöntemleri arasında çok önemli bir ayrım yapmasına olanak tanır. Böylece revizyonistler Marx'ın önerileri doğrultusunda hareket eden insanlar olarak görülebilirken, Bolşevikler akılsız sapkınlar olarak karalanabilirler.

Öbür yandan, Schapiro'nun revizyonistlerin Marksizm yorumunu desteklemesi, toplumun yeniden üretimi ve gelişmesine ilişkin olarak evrimci ve organik bir görüşü savunduğunu ortaya koyar. Schapiro'nun belli bir toplumu gözlerken gördüğü şey, karakteri insanların bilinçli seçimlerinin dışında yatan faktörler tarafından belirlenen bir yaşam modelidir. Toplum, bu karakteri biz ona yüklemek istediğimiz için değil, tarihsel gelişiminin belli bir aşamasındaki bir topluluğun üyeleri olarak bizim belirli bir şekilde davranmamızdan dolayı kazanır. Siyasal ve toplumsal kurumlar, eylemleriyle bu kurumların ayakta kalmasını sağlayan insanlar tarafından bilinçli biçimde seçildikleri için değil, bir bütün, yani organik bir varlık (entity) olarak düşünülen toplumun gereksinimlerine uygun

17. Burada, Schapiro'nun, totalitarizme yol açması olası bir ideoloji tasarlamanın sorumluluğunu Marx'a yüklemekte oldukça gönülsüz davrandığına dikkat çekilebilir. Böyle bir sav Schapiro'nun görüşünce "safsata"dır. Popper gibi eleştirmenlerin savlarını yanıtlarken "totaliter öğretinin kökenlerini Marx'a dayandırmak düşünce tarihini tahrif etmek olur." demektedir. **Totalitarianism**, s.83.

olmaları nedeniyle gelişir ve yeniden üretilirler. Nasıl Marx belirli siyasal ve hukuksal ilişkilerin kökenlerini toplumdaki egemen ekonomik ilişkilerde bulduysa Schapiro da aynı şekilde siyasetin rolünü özünde işlevsel bir gözle değerlendirir. Siyaset, sistem içindeki bir grup ya da sınıfın özgül çıkarlarından çok, sistemin gereksinimlerine hizmet etmek üzere vardır. Devleti tanımlamak, bu anlamda, kullanılmasıyla söz konusu toplumun niteliğinin değiştirilmesi umut ya da olasılığını sunan bir aracı tanımlamak değildir. Schapiro için, devlet "bir sistem ve düzenlilik kalıbı"ndan başka bir şey değildir. Schapiro şöyle devam eder:

> Devlet, usulüne uygun biçimde tayin edilmiş ve hak ettikleri sorumlulukları yüklenen görevlilerin yasal açıdan kesin çizgilerle sınırlanmış alanlar içinde otoritelerini ifa ettikleri hak ve yetkilerin bütünüdür... / Devlet/ kişilerden çok makamlardan oluşan bir bütündür: Başkaları üzerinde otorite kullanma hakkı, orada hangi birey bulunursa bulunsun, belli makamlardan kaynaklanır: Bu, kişisel olmaktan çok yasal bir otoritedir. Ve.. /devlet/ düzenlilik çağrıştırır: Bütünü oluşturan unsurlar, periyodik bir düzenle, sabit, bilinen ve çeşitli makamlarda oturan kişilerin çiğneyemeyeceği ya da çiğnediklerinde kesinlikle hesabını vermek zorunda kalacakları kurallara göre işlerler.[18]

Burada dikkatimizi çeken nokta, tekil bir iradenin ifade aracı olarak devlet anlayışının görülmeyişi, hatta bu anlayışa husumet duyulmasıdır. Bunun yerine vurgu, (belki Marx'ta da olduğu gibi) devleti toplumun yeniden üretiminin bir işlevi, yani daha büyük toplumsal güçlerin gölge-fenomeni ya da yansıması olarak görmeye kaymıştır. Devlet, burada kavrandığı biçimiyle, kendi bünyesinde çalışanların eylemleri üzerindeki bir dizi yasal tedbir, engel ve kısıtlamayla tanımlanır. Devlet, otoritenin sınırlarını belirlemekten çok, bizzat kendisi kapsamını denetleyemediği bir alanla sınırlıdır. Bu yüzden, devletin rasyonalitesini ve meşruiyetini halkın egemenliğine ya da iradesine bağımlı olması değil, belli bir alanla sınırlı olduğu için özel ekonomik etkinliklere müdahalesinin engellenmesi oluşturur. Bu anlamda devletin işi, "toplum"un kendi gelişme yolunu, kendi biçimi ve yapısını belirleme yeteneğini güven-

18. **Totalitarianism**, s.65.

ce altına almaktır. Yani demokrasinin özü, Wolfe'un ifadesiyle, "devleti toplumun efendisi değil, hizmetçisi olarak görmesinde ve toplumun devletin üstlendiği işlevler ne olursa olsun hâlâ devletten muazzam ölçüde daha geniş olmasında, ayrıca devletin, ne kadar geniş olursa olsun, hâlâ toplumun araç ve örgütlerinden yalnızca biri olmasında" yatar.[19]

Schapiro ile Wolfe demokrasinin siyasal kurumlarından söz ederken, kendilerini temsil edenlerin eylemlerini meşrulaştırmak için halkın katılımına gerek duyan bir sistemi anlatmazlar. Halkın zorunlu olarak karar alma süreçlerine katıldığı ya da halkın iradesini temsil etme yükümlülüğü taşıyanların halka karşı hesap verdiği bir sistemi de anlatmazlar. Schapiro ile Wolfe'un sözünü ettikleri, özgürlüğün "doğal hareketi"nin gerçekleşmesine olanak veren sağlam bir temeli en iyi biçimde kurabilen bir sistemdir. Bu yüzden, onların demokrasi anlayışları açısından, toplumsal ve siyasal hedeflerin, bu hedeflere ulaşılmasından yarar görecekleri varsayılan insanların çoğunluğunca karara bağlanması önemli değildir, çünkü, aslına bakılırsa, siyasal düzeyde kararlaştırılacak hiçbir hedef yoktur. Demokrasi, toplumun daha fazla gelişmesi ve refahının artması için zorunlu olan koşulları kollamakla, zaten özgürlüğün genişlemesinin zorunlu koşullarını da sağlamaktadır. Böylece, "sonuçta, siyaset Kitlelerle, Halkla, Hareketlerle ya da Sınıflarla ilgili bir şey değildir... Sonuçta bir siyasal süreç, ona katılanların umut, niyet ya da vaatleri ne olursa olsun, daima varolan kurumların gerçekliklerini yansıtmak durumundadır.."[20] İnsanlar özgürlüğe kavuşacaksa toplum kendi haline bırakılmalıdır. Siyasal alanın toplumsal alana tecavüzü, insan iradesinin zorunluluk alanına giren konulara tecavüzüdür. Nasıl aşırı müdahale edildiği zaman bir bitkinin büyümesi engellenmiş olursa, özgürlük de varlığını borçlu olduğu, kişisel alanın özerkliğinin, yönetimin dayatmalarına teslim edilmesi halin-

19. Wolfe, **Communist Totalitarianism**, s.262. Schapiro'nun demokrasi ile toplumsal rasyonalite arasındaki bağ üzerine düşünceleri için, bkz. (S.V. Uteçin'le birlikte kaleme aldığı) Sovyet sisteminin zorunlu gelişmesi üzerine yorumları: "Soviet Government Today", **Political Quarterly**, 32, No: 2 (1961), s. 124-138 (s.138).

20. Leonard Schapiro, "Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought" (Londra, 1967), s. 84.

de ortadan kalkar.

Anlaşılacağı üzere, siyaset öz olarak yönetim olgusuyla ilgili, toplumun kendi gereksinimlerine ve zorunluluklarına göre gelişmesine olanak tanıyan yasal ve kurumsal yapılar bütünlüğünün korunmasıyla ilgili bir olaydır. Bolşeviklerin denediği türden, devleti yapay bir toplumsal rasyonalite fikrinin boyunduruğuna sokma girişimi, devletin işlevsel bağımsızlığını, dolayısıyla toplumun kendisine en uygun ilerleme araçlarını saptama becerisini de yok olma tehdidiyle karşı karşıya bırakır. Bu sürece bu türden doğal olmayan bir müdahalenin sonucu, Rus Devrimi'nin akıbetinin gösterdiği gibi, devletin ve toplumun bağımsızlığının kendi kendisini atamış seçkinlerin dayatmalarına feda edilmesi olmalıdır. Böylesi bir durum, kaçınılmaz bir biçimde, yasallığın kurumsal temelinin ve buna bağlı olarak halkın hak ve özgürlüklerinin ortadan kaldırılması sonucunu doğurur. Her türlü özel etkinlik, her türlü bireysel özgürlük, bu şekilde köklü toplumsal yeniden yapılanmayı amaçlayan keyfi bir tasarıyı gerçekleştirme çabalarına bağımlı kılınır. Daha önce söylediklerimizden anlaşılacağı gibi, "siyaset"in "toplum" alanına ve onu oluşturan özel yurttaşlık ilişkilerine tecavüzünün sonuçlarının bu şekilde yorumlanması, son bölümde ortaya konulan totaliter rejimlere ilişkin açıklamayla mükemmele ulaşmaktadır. Schapiro'nun öne sürdüğü gibi, totaliter projenin özünde, mobilize etmek, onları rejimin muazzam, ütopik haçlı seferinin birer parçası haline getirerek bağımsızlıklarının temelini çökertmek yatar.

Şimdiye kadar anlatılanlardan görülmesi gerektiği gibi, Schapiro'nun toplumsal gelişme ve rasyonalitenin doğası konusundaki varsayımlarının asıl kaynağı klasik ekonomi politiktir. Klasik ekonomistler için olduğu gibi Schapiro için de, toplumun sağlıklı gelişmesini, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar toplum içinde hareket edenlerin bilinçli niyetleri belirlemez; tam tersine, toplumun sağlıklı gelişmesi, belli edimlerin zorunlu olarak yerine getirilmesindeki tutarlılık tarafından, özgül niyetlerden bağımsız olarak üretilir. Toplumlar öngörülebilecek bir doğrultuda gelişirler, çünkü toplumların içindeki insanlar aynı tür nedenlerle aynı şekillerde davranır ve eylemde bulurlar Schapiro hiçbir zaman telaffuz etmemiş olsa da, totaliter sistemleri tanımlayışından açıkça çıkarılabileceği gi-

bi, bu motivasyonun temel kaynağının, özel mülkiyetin biriktirilip tüketilmesi aracılığıyla gereksinimlerin karşılanması olduğuna inanır. Mülk edinme olanağı yalnızca bizi "hükümetin tecavüzleri"ne karşı korumakla kalmaz, aynı zamanda bizi başkalarına bel bağlamaktan da kurtarıp özgürleştirir.

Bu konumla mantıksal açıdan tutarlı kalmak, toplumun uyumlu işleyişi açısından gereksinilen koşullar üzerine başka varsayımları da gerektirir. Bu konum, öncelikle, herkesin gereksinimlerinin karşılanabileceği bir duruma ulaşmanın olanaksızlığını tanımayı ya da buna inanmayı gerektirir. İkinci olarak, mülk sahibi olmayı, özgürlük ve özgürlüğe ulaşmanın evrensel olarak kabul görmüş bir aracı biçiminde anlar. İnsani ve toplumsal varoluşun bu yönleri veri olarak alınırsa, o zaman malların adil ve akılcı bölüşümü için de bir mekanizmaya gerek duyulur. Klasik ekonomi politiğin önvarsayımlarına göre, böylesi amaçlar ancak piyasada doyurucu bir biçimde karşılanabilir. Bunun nedeni, üretim sürecine katılan emeğin niceliği ile niteliği arasındaki dengenin mallar ve hizmetlerin adil bölüşümüne denk düşmesini ancak piyasa sağlayabilir.

Bu bakışla, toplum yaşamını örgütleme aracı olarak piyasanın rolü, yalnızca değerin saptanmasına ve ona bağlı olarak malların bölüşülmesine yarayan, daha fazla arzu edilen ya da daha adil bir mekanizma olarak değil, aynı zamanda insanların gereksinimlerini karşılayan ve bundan ötürü toplumun fiilen işlemesini sağlayan kurum olarak görülür. Demek ki rasyonaliteyi doğuran şey aynı zamanda özgürlüğü de doğurur, çünkü özgürlüğün bütün anlamı, bu açıdan "maddi bağısızlık" ve insan mutluluğu imkânını yaratmayla bağlantılıdır. Bu, bir toplumun özgür ve liberal olarak düşünülmesi için, bu niteliklerin eşit biçimde paylaşılması gerektiğini söylediğimiz anlamına gelmez. Tam tersine, piyasanın önemi, insanın kullanabileceği özgürlük ve bağımsızlığın ölçüsünün o insanın emeğinin değeriyle belirlenmesini sağlamasındadır. Schapiro'nun Marcuse'ün ABD'ye saldırılarını eleştirirken açıkça ifade ettiği gibi, bir toplumu özgür yapan, o toplumda yaşayan herkesin kendisini mutlaka özgür hissetmesi değil, insanların eninde sonunda özgürleşebilmelerine olanak tanınmasıdır. Herşeyden önce, "güçlü iş çevrelerinin çalışan ya da hisse senedi sahibi olan binlerce kişiyi yok-

sulluğa sürüklediği çok sayıda örneğe rastlayabiliriz. Oysa belli bir kesim için özgürlük vardır; ülkede varolan toplumsal hareketliliğin derecesi, her halükârda milyonlarca Amerikalıya talihliler arasına katılabilecekleri umudunu verir."[21]

Bu konumun mantığıyla bakıldığında, toplumda yaşayan herkes gereksinimlerini karşılamak ve dolayısıyla kendini gerçekleştirmek için birer üretici ve tüketici olarak değişim sürecine katılmak zorunda olduğundan, herkes bu karşılama aracından (yani, piyasadan) eşit oranda yararlanabilir. Böylece herkes, üretimin ve bölüşümün toplum içindeki doğrultusuyla ilgili kararlara da katılır. Örneğin, eğer insanlar konserve şeftaliyi temel bir gereksinim ya da kendilerini gerçekleştirmenin bir aracı saymazlarsa, o zaman konserve şeftali üretimi de buna uygun olarak düşecektir. Bu, uzakta kalmış bir bürokrasinin ya da konserve üreten kapitalistin değil, herkesin kararıdır. Hepimiz tüketici olduğumuzdan, neyin yapılıp yapılamayacağını biz belirleriz. Bu yolla herkes üretim süreci üzerinde ve dolayısıyla toplumsal gelişmenin bürüneceği biçim üzerinde bir derece dolaylı etkide bulunduğundan, eşitsizler arası bir ilişkinin ifadesi olarak iktidar da ortadan kaybolacaktır. Piyasanın yarattığı ve piyasayı korumak için geliştirilen kurum ve uygulamaların ayakta tuttuğu toplumun yeniden üretilmesi ile gereksinimlerin karşılanması arasındaki kusursuz simetride, siyasal ve ahlaki çatışmaları çözüme bağlama zorunluluğu, gerçek olmaktan çok görünürde kalır. Özgürlüğün "doğal hareketi", planlama ve kolektif bir düşünce alışverişi süreciyle değil, bireylerin mübadele sürecinden bir araya gelerek kendileri için doyum araçları sağlama arzusuyla yürütülür.

III

Son bölümdeki savı özetlemek gerekirse, Schapiro'nun totalita-

21. **Totalitarianism**, s.112. Aynı mantık, komünist sistemlerin niçin despotik olarak düşünülmesi gerektiğine ilişkin açıklamasında da görülür. Bu yüzden "mülkiyetin biriktirilmesi ve devredilmesi üzerindeki kısıtlamaları ve özel teşebbüsün olmayışı ekonomik bağımsızlığı ebediyen ulaşılamayan bir amaç haline getirir" der, s.112.

rizm açıklamasının önvarsayımlarını irdelemeye, Lenin'in devrimci eylem adına gösterdiği kuramsal gerekçeye yönelik eleştirisinin içerimlerini araştırarak başladım. Bolşevik siyasal pratiği eleştiren benzer eğilimli başka kişilerin aksine, Schapiro'nun şaşırtıcı bir biçimde Marx'ı, daha doğrusu Rus Sosyal-Demokrasisi'nin revizyonist ve "legal" eğilimli kişilerinin Marx'ını, Lenin ve onun devrimci yoldaşları karşısında savunduğunu göstererek yola koyuldum. Bunun nedeninin, Schapiro'nun yalnızca Bolşeviklerin ekonomik koşulların olgunlaşmasından önce bir devrimin başarıyla tamamlanabileceği yolundaki inançlarının hatalı olduğunu değil, bunun yanı sıra bu konumun programlarının asıl esin kaynağı olarak gördükleri kuramcının /yani, Marx'ın -ç.n./ yapıtlarında da destek bulamayacaklarını göstermek istemesi olduğunu ileri sürdüm. Toplumsal gelişme kendisine tabi olan nüfusun bilinçli denetiminin dışında işleyen bir süreç olduğundan, hızlı ekonomik ilerlemenin "bir grup kararlı insan"ın çabalarıyla yaratılabileceği nosyonunun hiçbir geçerliliği yoktur. Bizzat Marx'ın da farkında olduğu gibi, toplumsal ilerleme, "diyalektik olarak", yani sıradan insanların denetiminin dışında gerçekleşen bir şeydir.

Sonuç olarak, Schapiro'nun, totaliter okul tarihçileri içinde pek rastlanmayan bir tutumla Bolşevikler karşısında Marx'ı savunmasının tek nedeninin, Marx'ın tarihsel gelişmenin doğası üzerine görüşlerinin haklılığını kabul etmesi olduğunu ileri sürdüm. Bunu mümkün kılan şey, Schapiro'ya göre, Marx'ın özünde tutucu biri olmasıdır. Marx, öncelikle, şeylerin nasıl olduğunu ve nasıl oluştuklarını açıklayan bir kuramcıdır. Ona göre Marx bir Marksist değildir. Schapiro'nun yorumuyla, Marx, toplumun görünürdeki özerkliğini ve onun mekanik yani "doğal" biçimde yeniden üretilmesini bireylerin bu sürece yabancılaşmasının bir göstergesi diye değerlendirmez. Pek çok muhafazakâr açısından olduğu gibi Schapiro açısından da, kapitalist topluma akılcı karakterini kazandıran şey, işte bu nitelik, yani kapitalist toplumun yeniden üretildiği bu görünüşteki içgüdüsel düzeydir. Marksistler için, toplumsal yaşamın "üstyapı"sı, yani toplum düzeninin sürmesini sağlayan kurumlar ve pratikler, özel birikimin ve mülk edinmenin, dolayısıyla sömürü, hiyerarşi ve eşitsizliğin devam etmesinin en uygun koşullarını sağlama işlevi görürler. Schapiro için ise, yasama aygıtı ile bü-

tün siyasal ve toplumsal yapıların kurumsal bağımsızlıkları bireysel özgürlük arayışının zorunlu koşuludur. Önemli olan kurumların kendileridir, yoksa o kurumlara seçilen insanların eylemleri değil; çünkü özel alanın bütünselliğinin bağlı olduğu hak ve yasaların güvencesini sağlama işlevini kurumlar görürler.

Bu perspektiften bakıldığında, Bolşevik Devrimi ile önce Lenin, ardından Stalin dönemindeki Sovyet devletinde gözlenen sonraki gelişmeler, yalnızca Marx'ın hiçbir yazısıyla desteklenmeyen içrek, melez bir felsefenin pratik gerçekleştirimi değil, aynı zamanda rasyonalitenin kendisinden muazzam bir sapma olarak da değerlendirilir. Özel mülkiyetin, piyasanın hukuk egemenliğinin ve Schapiro'nun insanlığın refahı açısından zorunlu saydığı diğer toplumsal özelliklerin ortadan kaldırılmasının erdemine duyulan boş bir inanç olarak Leninizm, tiranlıktan başka bir sonuç doğuramazdı. İnsanları alıştıkları çevrelerinden, mal ve mülklerinden koparmakla, herkesi bütün kararların tek bir kişi tarafından alındığı kolektivist bir ütopyanın mekanizmasındaki basit bir dişli haline getirmekle birey olma imkânı yadsınır. Üstelik bu durum, Stalin'in ölümüne ve çıplak terörün azalmasına karşın bile, ekonominin süreğen bir işlevsizlik problemi yaşaması yüzünden çok az değişmiştir.

Schapiro'ya göre, toplumun olağan koşullarda yeniden üretilmesi piyasayı ve bunun yanında "maddi bağımsızlığa" ulaşma imkânının getirdiği özendiricileri gerektirdiğinden, bu özellikleri bünyesinde taşımayan bir sistem gittikçe derinleşen bir kopuş ve çözülme sarmalına mahkûm olmuş demektir. Gelgelelim, olayların potansiyel felaketler tehlikesi doğuran bu tür bir döngüye girmesi bile asıl yönetim modelinde bir değişime yol açamaz. Bu durum merkezi planlamanın kıskacını ve emek gücünün total mobilizasyonunu gevşetmez, tam tersine, toplumsal denetimi yoğunlaştırarak rejimin en temel malları temin edememesinden kaynaklanan her türlü huzursuzluğun anında bastırılmasını sağlar. Bu koşullarda liderin total gücü, varoluş koşullarını rejimin ideolojisinin dayattığı bir koşula dönüştürme arzusunun ve ayrıca sistemin başarısızlığının bir ürünüdür.[22]

22. Planlama ile işlevsizlik arasındaki bağ konusunda bkz. Schapiro'nun Sovyetler Birliği hakkındaki son çözümlemesi, **The Government and Politics of the Soviet Union** (Sovyetler Birliği'nin Yönetimi ve Siyaseti) Altıncı Basım (Londra, 1977), s.160-173.

Friedrich ve Arendt'de olduğu gibi, Schapiro'nun gerek totalitarizm açıklamasının kökenleri, gerekse genel bakışını anlamanın anahtarı, belli bir davranış biçiminin ve dolayısıyla özgürlük ve özerkliği gerçekleştirecek özgül toplumsal koşulların merkezi önemini fark etmekte yatmaktadır. Bunun için, önceki bölümlerde olduğu gibi şimdi de sormamız gereken soru, Schapiro'nun özetlediği toplum biçimlerinin zorunluluğunun gerçekten göründükleri kadar zorunlu olup olmadığıdır. Schapiro örneğinde, piyasaya ve onunla beraber görülen kurum ve yapılara gerçekten gereksinim duyup duymadığımızı sormalıyız. Toplumun işleyişini ve bireyin özgürlüğünü güvence altına almak için bu özel mübadele ve bölüşüm mekanizmasına gerçekten gereksinim duyuyor muyuz? Özel birikim yaratma fırsatımız olmayınca yaşamlarımız telafisi olanaksız bir biçimde zarar görür mü?

Uzun zamandır bilinegeldiği ve Marx'ın da gördüğü üzere, klasik ekonomi politiğin bir koluna bağlı düşünürlerin paylaştığı ve toplumsal yeniden üretimin insan türünün eylemlerinin "görünmez eli"yle yönlendirildiği şeklindeki dünya görüşü, geçerliliğini, akılcı insan davranışını neyin oluşturduğuna ilişkin apriori bir anlayıştan alır. Bu görüşe göre hepimiz, tanım gereği, yalnızca kişisel doyumumuz için değil, yaşamamız için de karşılamamız gereken gereksinim ve arzuları olan varlıklarızdır. Ayrıca, temel gereksinimlerimiz ve bireyler olarak kendimizi gerçekleştirmemiz için muhtaç olduğumuz mal ve malzemelerin kaçınılmaz biçimde kıt olarak bulunduğu bir dünyaya doğarız. Sonuç olarak, söz konusu düşünürler, bireyler arası rekabetin bireysel varoluşun doğal bir öğesi olduğunu anlatmak isterler. Eğer birbirimizle rekabet etmeseydik, sınırlı bulunan malları edinebilmek için uğraş vermeseydik yaşamlarımızı da sürdüremezdik. Çoğumuz en azından hayatta kalmak ve mutlak anlamda temel olmasa bile insanların karşılama gereğini duyduğu gereksinimlerimizi temin etmek istediğimize göre, demek ki çoğumuz birbirimizle rekabete de gireriz.

Rekabet, doğal bir durum olması dışında, bireyin kendi başına ya da başkalarıyla birlikte ürettiği malların değerini saptamak üzere takas ve ticaret biçimlerine bürünür. Mübadele sürecinde insanlar, arz ve talep gibi değişkenlere göre malların göreli değerlerini

ve her parçanın üretimi için geçen zamanın uzunluğunu saptarlar. Bu nedenle piyasa olmadan hiçbir şeyin değerini ve her insana ne kadar mal düşmesi gerektiğini saptayamayız. İnsanlar, tek tek parçaların değerini kararlaştırmak ve kimin neyi alacağını saptamak kavgasıyla başbaşa kalırlar. Demek ki piyasa ve mübadele süreci, yalnızca değerin saptanması açısından değil toplum düzeninin sürdürülmesi, toplumun herkesin herkesle savaşında parçalanmamasını sağlamak açısından da gereklidir. Hukuk ve polis gibi piyasanın işleyişini korumak üzere ortaya çıkmış olan kurumlar, özgül bir toplum biçiminin ifadeleri olmaktan çok, bünyesindeki insanların yaşamlarını güvence altına almak için her toplumda gerekli olan kurumlardır. Bu yüzden bu kurumların akılcı olduğu iddia edilir, çünkü, onlar olmadan uygarca bir varoluştan söz edilemeyeceği etkinlik ve davranış biçimlerini korurlar. İnsanların hayatta kalmak için belirli şekillerde hareket etmesinin zorunluluğuyla ilgili temel öncülden, ancak kapitalist toplumlar gibi piyasa yönelimli toplumların kendilerini yeniden üretebilecekleri ve insanların güvenlik ile bağımsızlık arzularını gerçekleştirmenin aracını sağlayabilecekleri görüşü çıkar. Kapitalizm benzeri toplum biçimlerini akılcı, komünist totalitarizmi de akıldışı kılan ayırt edici özellik, bunların özünde insani olan davranış biçimlerini yansıtmalarıdır. Başka bir biçimde ifade edersek, bunlar nasıl olduğumuz ve hayatta kalmak ve refaha kavuşmak istiyorsak nasıl olmamız gerektiğinin uyumlu ifadeleridir. Sormamız gereken soru, en basit şekliyle, bu önermelerinde haklı olup olmadıklarıdır. Motivasyonumuzun asıl kaynağı çıkarlarımız mıdır? Hayatta kalmak için, bütün toplumlar insan doğasının görünüşteki bu temel özelliğini yansıtan bir doğrultuda mı örgütlenmelidirler?

İlk bakışta, klasik ekonomi politikçileri ile Hobbes, Locke ve daha yakın zamanlarda Nozick gibi birbirine yakın şeyler savunan kişilerin görüşlerinde, ciddi bir tartışma başlatacak çok az şey görülebilmektedir. Eğer hayatta kalmak istiyorsak, hepimizin karşılamamız gereken gereksinimlerimiz bulunduğunu, söylemek kesinlikle doğrudur. Yememiz, uyumamız, kötü iklim koşullarından korunmak üzere bir yerlere sığınmamız vb. gerekmektedir. Dahası, bazı yorumcuların işaret ettiği gibi, Doğu Avrupa'daki komünist

rejimlerin çöküşü, böylesi gereksinimlerin ancak bir tür piyasanın bulunduğu, malların değerinin saptanabildiği ve dolayısıyla ekonominin arz ve talep gibi temel ilkelere göre işlediği yerlerde uygun ölçülerde karşılanabildiğini göstermiştir. Piyasa olmadan, farklı malların göreli değerini saptama araçları olmadan bu sistemler, karşılanmayan gereksinimlerin, mali çöküntünün ve bürokratik ataletin ağırlığı altında ezilmeye yatkındırlar. Bu yüzden şu kaçınılmaz mantıktan çıkış yolu pek yok gibi görünmektedir: İnsan olduğumuz için piyasaya gereksinim duyarız.

Bana göre bu cendereden kurtulmanın yolu, gereksinimlerimizin doğası ve onların, yukarıda adı geçen kuramcıların insanlık durumuna varoluşsal anlamda kök saldığına inandıkları, kılıkla bağlantısı üzerine düşünmektir. Hepimizin hayatta kalmamız için karşılamamız gereken gereksinimlerimiz bulunduğunu veri olarak kabul ettiğimizde (belli ilkelerin gözetilmesini daha önemli gören insanlar için hayatta kalmanın gerçek bir sorun oluşturup oluşturmadığı konusu bir yana), bu gereksinimler kendi başlarına, zorunlu olarak, toplumun yeniden üretimi ve insanın kendini gerçekleştirmesi açısından gerekli görülen kurum ve yapıları doğurmazlar. Elbette, eğer insanların belli bir uzlaşma ya da takas olmadan karşılayamadıkları gereksinimleri varsa, o zaman adaleti ve toplum düzenini sağlamak adına neyin can alıcı önem taşıdığına kimin karar vereceğini belirleyecek bir mekanizmaya da gerek duyulur. Ancak bütün gereksinimlerin karşılanmasının benim takas ve mübadele sürecine girmeme bağlı olmasını dayatan zorunluluğun niteliği nedir? Gereksinimlerin işe piyasa karışmadan karşılandığı bir durumu tasavvur edemez miyim?

İlkin, bir piyasa gereksinimini yaratan şey, *herhangi bir* gereksinimin karşılanması değildir. Öğleden sonra uyumak, akşam güneşinin batışını seyretmek ya da hapşırmak gereksinimi, bizi karşılanmaları için hiçbir ilişki ya da sürece girmeye zorlamayan gereksinimlere örnektirler. Şu ana dek söylenenlerden açıkça anlaşılacağı üzere, kuramcıların piyasayı bir zorunluluk olarak görmelerinin nedeni, karşılanmaları bizi ister istemez başkalarıyla rekabete sokan gereksinimlerin varlığıdır. Başka bir deyişle, kıt olan mallara yönelik ve tümü birden karşılanamayacak olan gereksinimler var-

dır. Hepimiz kız arkadaşımıza ya da eşimize elmas kolyeler almak istesek bile, dünyadaki elmasın kıtlığı nedeniyle sadece çok azımız (yani, en çok parayı verebilenler) arzularını gerçekleştireceklerdir. Bazıları gereksinimlerini karşılayabilirken, geriye kalanları hüsran beklemektedir. Öyleyse buradaki sorun, gereksinimlerimizin başkalarınınkiyle çatışmayacağı bir durumun tasarlanıp tasarlanamayacağıdır. Kısacası, kıtlığın, dolayısıyla piyasayı ve mübadele sürecini gerektiren insanlar arası rekabetin olmadığı bir durum hayal edebilir miyiz?

Bu açmazın çözümlerinden birisi, modern bilim ve teknolojinin barındırdığı potansiyel gücün devasa artışıyla birlikte, bütün insanların akla uygun her türlü gereksinimini karşılayabilecek bir durumu tasarlamanın olanaklı hale geldiğini ileri sürmektir. Bu sava göre, bütün gereksinimlerin karşılanmasıyla birlikte piyasaya duyulan zorunluluk da ortadan kalkacaktır. Herkes gereksinim duyduğunu düşündüğü şeyleri edinebileceği dev mağazalara gidebilecektir. Saint-Simon'un ve kısmen de Marx'ın görüşleri belli bir cazibe taşımakla birlikte, onlara dayanarak klasik ekonomi politikçilerin savlarına inandırıcı bir biçimde karşı çıkamayız. İstenebilecek nesnelerin inanılmaz bir çeşitlilikte ve karmaşıklıkta olmalarından, bu istcklerin evrensel düzeyde karşılanmasının getirdiği enerji ve hammadde maliyetinden dolayı, artık Saint-Simon'un (ve Marx'ın) kıtlığın ortadan kalkacağı düşünün yalnızca bir düşten ibaret kaldığını biliyoruz. Bununla birlikte, bu projenin güvenilirlikten yoksun oluşu, insanların gereksinimlerinin kendine özgü karakterinden ötürü, malların kıt değil de bol olduğu bir bağlam tasarlayamayağımız anlamına mı gelir?

Bu senaryonun anlamlı olabileceği bir durumu hayal etmek elbette çok zor değildir. Sözgelimi, batının tüketim etiğinden yalıtılmış olmaları ve göreli bir bolluk içinde yaşamaları sayesinde, yaşadıkları ortam göz önüne getirildiğinde neredeyse hepsi karşılanan gereksinimleri olduğu izlenimi edinilen Pasifik Adaları'ndaki bazı gruplar arasında böyle bir duruma rastlanabilir. Özel durumları sonucunda sınırsız miktarda yiyeceğe, bol sayıda barınağa vb. sahip oldukları için, ada sakinlerinin çoğumuzun yaşadığı anlamda bir kıtlık çekmeyeceklerini tasavvur edebiliriz. Bu insanlar malze-

me rekabetinden kaynaklanan çatışma, savaş ve fetihlere de gerek duymazlar, çünkü söz konusu malzemelerden yeterince vardır. Böyle bir adanın varolup varolmaması bir yana, önemli olan, en azından böyle bir yerin varlığını ya da geçmişte var olduğunu düşünmenin akla uygun olmasıdır. Ve böyle bir yerin varolduğunu düşünmek akla uygunsa, o zaman piyasanın zorunlu olduğu varsayımının insan doğasına ilişkin bir olgudan ya da insanların ilişki kurma tarzından çıkan bir zorunluluk olmadığını iddia etmek de kesinlikle akla uygun olur. Bir şeyleri takas etmek ve birbirimizle mübadele sürecine girmek *zorunda* değiliz. Tersine takas ya da mübadele, insanları bir piyasa ortamında birbirleriyle alışveriş yapmaya iten, tarihsel açıdan raslansal olan bazı koşulların (yani, bazı önemli mal ve malzemelerde görülen kıtlığın) sonucudur. Bu koşullar yoksa (ki bizim Pasifik Adaları sakinleri örneğimizde yoktur), o zaman takas ve mübadeleye, dolayısıyla klasik ekonomi politikçilerin kaçınılmaz saydıkları toplumsal kurumlara da pek gereksinim duyulmayacaktır. Bizi piyasa oluşturmaya, yasalar üretmeye ve onunla beraber siyasal ve yasama organları yaratmaya götüren açmazlar olmasa, toplumun işlerinin düzgün biçimde yürümesi için bütün bunlara hiç gerek duyulmaz.

Yani bu tartışma, kıtlığın, içinde yaşadığımız ortam ya da bağlamdan çok, duyduğumuz gereksinimlerle belirlenen bir şey olduğunu aydınlığa kavuşturmaktadır. Örneğimizdeki adalıların karşılanmayan gereksinimleri bulunmamasının nedeni, "mutlak bolluk" içinde yaşamaları değildir. Herşey bir yana, bu insanlar gazete ve televizyon gibi bizim mutlak kabul ettiğimiz birçok maldan yoksundurlar. Bu malları bilmediklerinden onlara belki hiç gereksinim duymazlar. Yalnızca çevrelerindeki şeylere (yani, adada varolan ya da kendilerinin yapabildiği nesnelere) ilişkin deneyimlere sahip olduklarından bol bol bulunan bu şeyleri isteyebilirler. Ada sakinlerinin, bizden farklı olarak, gerçekleşmemiş arzu sancısını pek çekmediklerini düşünebiliriz. Yani, bizden farklı olarak, ilkesel olarak sahip olamayacakları çok az nesne ya da mal vardır. Maddi tüketim dünyasına ilişkin deneyimleri sınırlı olduğundan, resmen bölüşüm mekanizmaları yaratılmasını zorunlu kılacak gereksinimlerin ortaya çıkması sözcüğün tam anlamıyla olanaksızdır.

Kıtlığın bizimki gibi bir toplumda hissedilmesi olasılığı daha fazla olsa bile, çok talep edilen nesneleri gerçekten istememiz ya da arzulamamızın hiçbir şekilde zorunlu olmadığı belirtilmelidir. Bizim için, "zorunlu"ymuş gibi göründüğü zamanlarda bile, önümüze baştan çıkarıcı bir biçimde konan malları gerçekten isteyip istemediğimizi belirlemek hâlâ olanaklıdır. Bir kişi, örneğin, başka model yerine belli bir model arabaya gerçekten gereksinimi olduğunu söylediğinde, o modeli başka bir modele göre gerçekten daha fazla isteyip arzuladığını söylüyordur. Ancak bu, onun bir araba alıp almama konusunda seçim yapma şansı bulunmadığı anlamına gelmez. Elbette seçim yapabilir. Ya araba almak ya da kızının ameliyat masraflarını ödemek gibi bir ikilemle karşılaşsaydı, o zaman araba alma "zorunluluğu"nu başka türlü yorumlamasını beklerdik. Bir şey belli koşullarda mutlak bir zorunluluk gibi görülebilirken, başka koşullarda zorunlu olmaktan çıkabilir. Önemli olan, bizim gereksindiğimiz nesnenin ne olduğu ve nasıl karşılanacağına karar verme şansını her zaman elimizde tutmamızdır.

Bu tartışmanın amacı, her türlü işlem ya da takas ilişkisine duyulan gereksinimin önüne geçmek amacıyla, gereksinimlerimizin ne olduğunu seçme şansımız bulunduğu için, bireyler ve bir toplum olarak bizim, görece bol olan ya da yeterli miktarda üretilebilen malları da gereksinimlerimiz olarak seçebileceğimizi göstermektir. Bunun nedeni; daha önce açıkladığım gibi, kıtlığı (ya da bolluğu) yaratan şey, malların mutlak anlamda darlığı ya da bolluğu değil, varolan gereksinimler ile gereksinimlerin karşılanmasının araçları arasındaki ilişkinin doğasıdır. Eğer bütün gereksinimler karşılanabilirse, demek ki bir bolluk durumu vardır.Eğer karşılanmayan belli mallara hâlâ gereksinim duyuluyorsa, o zaman söz konusu mallar kıttır. Kıtlıkta mı yoksa bolluk için de mi yaşadığımızı belirleyen şey, içinde yaşadığımız çevre ya da bağlam değil gereksinimlerimizin raslansal ve daima değişen karakteridir. Hemen eklemeliyim ki, bunun anlamı, klasik ekonomi politikçilerin malların kıtlığının çoğu toplumun ekonomik, siyasal ve toplumsal kurumlarının karakterinin şekillenmesinde temel bir rol oynadığı varsayımlarının yanlışlığı olamaz. Tam tersine, hemen her toplumda piyasanın bir biçimde varoluşu ve şimdiye kadar görülen piyasasız eko-

nomilerin göreli başarısızlıkları, kıtlığın toplumsal varoluşun şekillenmesindeki temel önemini kesin olarak kanıtlamaktadır. Benim savım, yalnızca, bunun insan yaşamının zorunlu, hatta kalıcı bir özelliği bile olmadığıdır. İnsanların gereksinimlerini hangi nesnelere yönelteceklerini denetlemeleri mümkün olduğu için, bundan, insanların kolektif biçimde, içinde yaşadıkları ekonomik ilişkilerin biçimi ile bileşimini etkileyebileceği, şekillendirebileceği, hatta denetleyebileceği sonucunu çıkarabiliriz. Bu anlamda, gereksinimlerimizin karşılanmasının üretim süreci üzerindeki talepleri dikkate alındığında, hiç olasıymış gibi görünmese bile piyasanın ilkelerinden farklı ilkelere göre düzenlenmiş bir toplumsal yaşam hayal etmek oldukça anlaşılır bir şeydir. Eğer insanların hissettiği gereksinimler farklı olsaydı, insanlar daha kolay elde edebilecekleri şeyler isteselerdi, piyasaya da, onu ayakta tutmak için geliştirilen uygulamalara da gerek kalmazdı.

Şu ana kadarki tartışmalar içinde, Schapiro'nun varsayımlarının geçerliliği üzerinde daha kesin sonuçlara ulaşmak artık olanaklıdır. İlk olarak, gereksinimlerimizin nasıl karşılanacağını, hatta ne tür gereksinimlerimizin olacağını kendimiz belirleyebileceğimiz için, tek olası ya da akılcı toplum biçiminin piyasa ilkelerine dayalı bir toplum olabileceğini ileri sürmek yanlış olur. Bütün gereksinimlerimizi basitçe üretim kapasitesini arttırarak doyurucu bir ölçüde karşılayabileceğimiz bir toplumun gelişmesini tasarlayabileceğimizi söyleyerek Marx kadar aşırıya kaçmak istemesek de, bir toplumun mübadele ilişkilerini ayakta tutan ilkelerden başka ilkeler (örneğin, kolektif işbirliği) temelinde işleyebileceğini hayal etmek ve bunu bir dereceye kadar gözlemlemek olanaklıdır. Marx'ın klasik ekonomi politiğe yönelttiği eleştirilerden anlaşılacağı gibi, insanın, şimdiye kadar toplumsal gelişmeyi sürüklemiş olan birikimde yatan çıkarı, insanın nasıl hareket etmesi *gerektiğini* gösteren bir açıklama olarak değil, verili bir bağlamda nasıl hareket ettiğinin bir açıklaması olarak değerlendirilebilir. Çıkar, insan yaşamının zorunlu ya da mantıksal bir özelliğinden çok raslansal, güçlü bile olsa, kültürel ve tarihsel bir olgudur.

Schapiro'nun insan yaşamının idamesi ve toplumun akılcı işleyişi açısından zorunlu gördüğü toplum bir zorunluluk değilse, de-

mek ki toplumsal yaşamı farklı ilkelere göre düzenlemeye kalkışmak da mutlaka akıldışı ya da despotik bir şey değildir. Doğu Avrupa toplumlarının kendi halklarının gereksinimlerini karşılamakta uğradıkları başarısızlık piyasasız bir ekonomiyi yürütmenin zorluğunu gösterse de, bu olgu kendi başına piyasasız ekonomilerin mutlaka başarısızlığa uğrayacakları anlamına gelmez. Doğu Avrupa toplumlarının başarısızlığının anlamı, piyasasız ekonomilerin, bazı açılardan modern toplumda yaşayan bireylerin tüketmeyi istedikleri, oldukça gelişkin biçimde imal edilen malların üretiminde çok iyi bir sonuç ortaya koyamadıklarıdır. Bu, kendi başına, piyasasız yaşamanın olanaksızlığının bir göstergesi değil, yalnızca belli tür gereksinimleri karşılamada piyasasız ekonomilerin zorlandıklarının bir işareti sayılmalıdır. Bu anlamda piyasası olmayan toplumlar totaliter ya da despotik değildirler, üstelik öyle olmaları da gerekmez. Bu toplumlar sadece belli amaçlara ulaşmakta daha az etkindirler, dolayısıyla orada yaşayan insanlarca despotik olarak değerlendirilebilirler.

Sonuç olarak Schapiro da Friedrich'in düştüğü düşünce hatasına düşmüş görünmektedir. İlk bölümde ileri sürdüğüm gibi, Friedrich siyasal yaşamın nasıl düzenlenmesi gerektiğine ilişkin düşüncelerimizde belli elle tutulur eğilimler olduğu biçimindeki gözlemi şişirerek toplumsal yaşamın doğası hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğine ilişkin ampirik bir önerme haline getirmektedir. Schapiro ise, çoğu toplumların bir piyasa sistemini koruma gereksiniminden doğan ilkelere göre işlediği yolundaki bence daha inandırıcı olan bir gözlemi, toplumların nasıl işlemesi ve özgürlüğün nasıl olması gerektiği hakkında bir önermeye indirger. Nasıl Friedrich kendi gözlemini totaliter toplumun yurttaşlarının savunduğu inançların akıldışılığını kanıtlamak ve buna bağlı olarak söz konusu kişilerin bunları savunmak için güdülenmiş olmaları gerektiğini göstermek amacıyla kullanıyorsa, Schapiro da, toplumsal ve ekonomik örgütlenmenin aslında akılcı olan ilkelerini korumak açısından gerekli ilkeleri yok etmekle suçlayarak, totaliter dediği rejimlerin tiranca doğasını göstermeye çabalamaktadır. Bence, Friedrich'inki gibi bu çaba da eksik sayılmalıdır. İki örnekte de, genellik ya da evrensellik önermelerinin (bu *böyledir*) zorunluluk önermeleriyle (bu böyle

olmalıdır) karıştırıldığını görmekteyiz. Başka bir deyişle, totaliter rejimlerin pratiğinde, bunları, modern inançların doğası ile toplumsal yeniden üretimin temel ilkeleri hakkında yaptıkları genellemelerin istisnaları olarak görmek yerine, (bence yanlış biçimde) "şeylerin düzeni"nden ve gerçek insan bireyselliğinin özelliklerinden akıldışı sapmalar olarak görürler. Göstermeye çalıştığım gibi, insan yaşamının zorunlu karakterini açıklayan hipotezler olarak sınandıklarında, iki önerme de yasa-benzeri açıklama biçimleri olarak başarısızdır.

İşte gerek Friedrich'in gerekse Schapiro'nun rasyonalite hakkındaki görüşlerinin raslansal karakterini kabullenmede isteksiz davranmaları, bir totaliter sistemin ne olabileceği hakkında son tahlilde doyuruculuktan uzak denebilecek bir açıklama biçimi ortaya çıkarmıştır.

E. Ü.
EDEBİYAT FAK. Kütüphanesi

IV. HERBERT MARCUSE

Giriş bölümünde değindiğim gibi, totalitarizm kavramına yönelik eleştirilerin yanılgı ya da açmazlarından birisi, bu kavramın tutucu duyguların ifadesinin bir aracı olarak bunlarla özdeşleştirilmeye çok yatkın olmasıdır. Bunun sonucunda kuramcılar, kavramın kullanılmasının yol açtığı analitik sorunlarda odaklanmak yerine, bu kavramı kullanan kuramcıları etkileyen ideolojik yönelimleri açığa çıkarmaya ağırlık vermişlerdir. Yani, terimin içeriğini, açıklama içinde kullanılma biçimini irdelemek yerine eleştirmenler, kavramın uygulanma biçimine güvenilirliğinin anahtarı olarak bakmışlardır. Bu çabalar, terimin özel bir kullanımının komünizmin karakteri hakkındaki belli beklenti ve varsayımlardan nasıl etkilenmiş olabileceğine ışık tutmayı gerçekten başarmış olsalar da, asıl

önemli olan konuyu (yani, terimin analitik yararlılığını) karanlıkta bırakmakla kalmaz, aynı zamanda Marksistlerin ve sosyalistlerin totalitarizm literatürüne yaptıkları katkıyı da gözardı ederlerdi. Üstelik söz konusu katkılar, tutucu bir konumdan yapılan katkılardan mutlaka daha az önemli sayılmamalıdırlar. Gerçekten de, totalitarizm terimi 1950'ler ve 1960'larda halkın bilincinde kök salmış olmasına karşın, terimin sistemli bir biçimde ilk kullanımına, benim bildiğim kadarıyla, 1936'da yayımlanan Troçki'nin *İhanete Uğrayan Devrim*'inde ve anarşist-bolşevik Victor Serge'nin 1943'te yayımlanan *Bir Devrimcinin Anıları*'nda rastlarız.[1]

Bununla birlikte, genelde, totalitarizm teriminin giderek daha fazla Hitler rejimini SSCB'yle aynı kefeye koyma çabalarının bir parçası olarak kullanılmasının yaygınlaşmasının, sosyalist eğilimli çoğu kişi için kavramın hiçbir zaman fazla çekici olmadığı anlamına geldiğini söylemek herhalde doğru olur. Hayek'in "planlama"ya, bütün ideolojik kesinlik iddialarına ve "akılcı" bir toplum fikrine yönelik saldırılarından kaynaklandığı düşünülen totalitarizm kavramı, sosyalistlerce kullanıldığı zamanlarda da, yazarların "reel sosyalizm"in uygulamalarından uğradıkları nihai hayal kırıklığını yansıtır (örneğin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis ve elbette terimi SSCB'de sahici bir "İşçi Devleti"nin ortaya çıkma olasılığı konusunda en karamsar olduğu dönemde kullanan Troçki'nin yazılarında görülmektedir bu). Sosyalistler, Marksçı söylemin daha tanıdık sözlüğüne başvurmaya eğilimli olmuşlar, Sovyet siyasal sisteminin özgül yönlerini kavrama aracı olarak "devlet kapitalizmi" ve "bürokratik merkeziyetçilik" gibi terimleri tercih etmişlerdir.

Bu eğilimlerin başlıca istisnaları herhalde, önde gelen isimleri arasında Theodor Adorno, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse'ü sayabileceğimiz, "Frankfurt Okulu" denilen çevrenin üyeleriydi. Onlara göre, totalitarizm fenomeni Hitler ile Stalin'in tartışmasız biçimde terörist olan rejimleriyle sınırlı kalan değil, "ileri sanayi uygarlığı"nın kültüründe yaygın biçimde görülen bir fenomendi. Bu düşünürler açısından, Auschwitz, Gulag ve Hiroşima, insanlı-

1. Leon Trotsky, **The Revolution Betrayed**, (İhanete Uğrayan Devrim), Beşinci Basım (New York, 1972), s. 100; Victor Serge, **Memoirs of a Revolutionary** (Bir Devrimcinin Anıları), (Londra, 1984), s. 378.

ğın parlak bir geleceğe doğru kararlı yürüyüşünde gözlenen hayret verici sapmalar ya da geçici sürçmeler olmaktan çok, insanlığın dramatik ve derinlere işlemiş yabancılaşmasının çarpıcı simgeleriydi. Modernliği önceki çağlardan farklılaştıran özellik, bireyin kendisi adına belirlenen yaşamının koşulları ve içeriğini izleyen aciz bir seyirci durumuna düşürülmesiydi. Bu anlamda totalitarizm deneyimi, insanların sadece modern bir toplumda yaşamaları nedeniyle paylaştıkları bir deneyimdi. Gözle görülür ya da açık terör, onlara göre, hangi sistemlerin totaliter olup hangilerinin olmadığını belirlemekte bir işe yaramayacağı gibi, bir sistemin kendi halkını dıştan bakıldığında daha az doğrudan ve dolayısıyla daha etkili araçlarla denetlemedeki başarısızlığının bir işaretiydi. Demek ki Frankfurt Okulu'nun konumunun yeniliği, en öldürücü ve derinlere nüfuz eden egemenlik biçimlerinin tam da başkalarının özgürlüğün gerçek kalesi ve rasyonalitenin somutlaşmış hali olarak gördükleri sistemler (yani, batılı liberal demokrasiler) tarafından üretildiğini iddia etmesinde yatıyordu. Onlara göre, totalitarizm tam da burada yer etmişti, çünkü kendilerini insanların toplumsal yaşamlarının içeriğini şekillendirmelerine izin veren sistemler olarak sunarak, insanların denetim ve kavrama kudretlerinin ötesindeki güçlere tamamen boyun eğmeleri, gerçeği örten bir uyum ve uzlaşma yanılsamasını kalıcılaştırıyordu.

Buraya kadar söylediklerimiz ışığında, Frankfurt Okulu'nun totalitarizmi oluşturan şeyler üzerine sağlam ve tutarlı bir görüşü olduğundan söz etmek olanaklı göründüğü halde, biraz daha yakından incelendiğinde durumun bir parça daha karışık olduğu ortaya çıkar. Frankfurt Okulu üyelerine göre başlıca sorun, Modernliğin totaliter karakterini nelerin oluşturduğunun dökümünü çıkartmak ya da toplumun örgütlenmesinde hangi tür gelişme ve değişikliklerin totalitarizme yol açtığını saptamak değildi. Onları asıl ilgilendiren, radikal toplumsal değişim olasılığı ve toplumsal varoluşun yeni biçimlerinin gelişmesi açısından bu yeni durumun etki ve sonuçlarını belgelemekti. Başka bir deyişle, yabancılaşmanın kaynağını bulmaktan çok daha fazla, insanlığın düştüğü yabancılaşmış durumun etkilerini irdelemeye ilgi duyuyorlardı. Bundan başka, tek tek kuramcıların katkılarının -olağanüstü özgünlüklerini bir yana bıra-

kırsak- esnekliğini düşündüğümüzde, totalitarizmi oluşturduğu ileri sürülen şey, araştırmalarındaki ağırlık noktasına ve ele aldıkları konunun doğasına göre değişme eğilimiydi. Tek bir totalitarizm kuramı ya da tek bir modern varoluş açıklaması üretmek yerine, karşımıza, modern toplumun ürettiği egemenlik ve yabancılaşmanın özelliklerini araştıran, birbiriyle örtüşen ama gene de ayrı olan bir dizi proje çıkmaktadır. Demek ki totalitarizm temasının cazdan aileye kadar pek çok alandaki tartışma ve araştırmalarda görünmekle birlikte, başlı başına bir inceleme konusu olarak ele alınmasına çok ender rastlanıyordu. Sonuçta, kaçınılmaz olarak, totalitarizmin doğası üzerine kesin bir görüş ortaya koyulması yerine, totalitarizmin *etkileri* üzerine dağınık düşünce ve yorumlar bulunduğunu, ama fenomenin kendisinin doğasını açıklamayı amaçlayan pek az deneme yapıldığını görürüz.

Ben bu bölümde, bu her biri muazzam boyutlarda olan ve kılı kırk yaran çalışmaların bütününü irdelemekten çok çözümlemenin ilgi odağını Frankfurt Okulu'nun en tanınmış ve en etkili yapıtlarından biriyle, Herbert Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*'ıyla sınırlayacağım.[2] Bu yaklaşımın avantajı, ilk olarak söz konusu yapıtın Frankfurt Okulu'nun bir üyesinin, "totalitarizm" terimiyle neyi kastettiklerini en sistemli biçimde açıklayan bir çalışma olmasındadır. İkincisi, hem kuramsal hem de siyasal bir bildiri olarak *Tek Boyutlu İnsan*, totaliter olanı aynı zamanda totaliter olmayanla, yani "özgür" ve "akılcı" olanla karşılaştırması bakımından, kendi içinde son derece tutarlı olan bir tez ortaya atar. Böylece, başka kaynaklardan hareketle totalitarizmi kavrayışının altında yatan varsayımlarını bir araya toplamak zorunda kalmak (şimdiye kadar ele aldığım kuramcılarda yapmam gerektiği gibi) yerine, Marcuse örneğinde, elimizdeki metinde zaten var olan düşüncelerin serimlenmesi ve incelenmesi söz konusudur. Son olarak, tek bir yapıt üzerinde yoğunlaşarak, Marcuse'ün totalitarizmle ve kavramın hangi sistem ve rejimlere uygulanması gerektiğiyle ilgili anlayışındaki değişikliklerin yol açtığı problemleri aşmak olanaklıdır. Araştırmanın odak noktasını sınırlı tutmak, ele aldığım diğer kuramcılarda, çıkacak sorunları engellemekten çok kışkırtabilecekken, burada to-

2. Herbert Marcuse, **One Dimensional Man** (Londra, 1968).

talitarizm kavramının *Tek Boyutlu İnsan*'da bulunandan farklı kullanımlarını gözardı etmenin mümkün olduğu anlamına gelir bu. Bütün bunları söyledikten sonra, Marcuse'ün konumunu olabildiğince netleştirmek için Horkheimer ve Adorno'nun çalışmalarına, özellikle de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne de başvuracağım.

I

Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*'ı, yalnızca Marksizm içindeki "tekelci kapitalizm"in dayanıklılığının kaynağı hakkındaki tartışmaya özgün ve kışkırtıcı bir katkıyı temsil ettiği için değil, aynı zamanda, gerek Marcuse'ün diğer çalışmalarından gerekse Marksizmin temel önvarsayımlarından oldukça köklü bir kopuşu yansıtması yüzünden de dikkat çekicidir.[3] Marcuse'ünküler dahil Frankfurt Okulu'nun çalışmalarını karakterize edebilecek bir şey olduğu söylenebilirse o da Hegelci terminolojileriyle "olumsuzluk" demeyi uygun buldukları şeyin olası alanları ya da kaynaklarına yönelik bir araştırmaydı. "Olumsuzluk"la kastettikleri, gerçeklik ile akılcı olan arasındaki çelişki ya da antagonizmayı ortaya çıkaran eleştirel bir potansiyeldi. Bu, şeylerin durumunu daha ortaya çıkarırken, bilinç düzeyinde edilgen kabulden devrimci coşkuya geçişin yolunu hazırlayan bir şeydi. "Ortodoks" Marksist literatürde, olumsuzluktan, proletaryanın, uzun bir süredir ekonomik düzlemde özerklik ve bireysel düzlemde kendini gerçekleştirme vaat eden egemen burjuva ideolojisinin vaatleri ile yoksullaşan bir yaşam biçimi arasındaki dolaysız bir çelişkinin sonucunda yaşadığı bir şey diye söz edili-

3. Marcuse'ün gerek Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleriyle gerekse Marksist söylemin öteki varyantlarıyla ilişkisi konusunda tahmin edilebileceği gibi çok geniş bir literatür vardır. Bu karmaşık karşılıklı ilişkinin en iyi açıklamaları için bkz. Martin Jay, **The Dialectical Imagination** (Diyalektik İmgelem) (Londra, 1973)'deki Frankfurt Okulu'nun ortaya çıkışıyla ilgili tarihsel açıklama. Marcuse'e yöneltilmiş çeşitli eleştirileri de ele alan daha analitik açıklamalar için bkz. Douglas Kellner, **Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism** (Herbert Marcuse ve Marksizmin Bunalımı), (Londra, 1984) ve David Held, **Introduction to Critical Theory** (Eleştirel Kurama Giriş), (Londra, 1980), özellikle 3, 4, 5, ve 8. bölümler.

yordu. Başka bir deyişle proletarya, olumsuzluğu, tam da yaşamdan beklemeleri söylenen şeyleri fiilen yaşadıklarıyla (yani, yoksulluk ve sefaletle) taban tabana çeliştiği için yaşıyordu. Buna bağlı olarak Marksistlerin umut ve beklentileri her zaman, bu çelişkili deneyimin, ifadesini, bu koşulları değiştirmek ve emekçi kitlelerin, daha da genişletirsek genelde insanlığın gereksinimleriyle daha uyumlu bir toplumsal varoluş biçimini gerçekleştirmek yolundaki özlemde bulacağı, yani radikalleşeceği yönünde olmuştu. Ancak, Frankfurt Okulu'nun üyeleri açısından, tekelci kapitalizmin süregiden gelişmesi devrimci değişim olasılığını kökten etkilemekteydi. Sermayenin giderek yoğunlaşmasıyla, işçi sınıfı ve örgütlerinin birikim sürecine entegre olmalarıyla ve her türlü siyasal ve toplumsal yapının iş dünyasının gereksinimlerine tabi olmasıyla nitelenen bu yeni kapitalizm biçimi, Marx'ın iyimser senaryosunun yeniden değerlendirilmesini ve yeni bir biçime sokulmasını zorunlu kılıyordu.

Adorno ile Horkheimer'in "eleştirel kuram"ın pratik yararlarına duydukları oldukça naif inanç, faşizmin yükselişi ile İkinci Dünya Savaşı'nın bitimi arasındaki görece kısa zaman diliminde, yerini *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde görülen koyu karamsarlığa bırakmıştı. Ancak Marcuse açısından, devrimci umuttan *Tek Boyutlu İnsan*'daki teslimiyete geçiş daha acılı ve çelişkili olmuştu. Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri içinde, Marksizmin temelindeki özgürleşmeci (emancipatory) varsayımlara bağlanmadaki istekliliği ve buna duyduğu gereksinimde en ısrarlı olanı, herhalde Marcuse'dü. Marcuse, Hegel felsefesi hakkındaki klasikleşmiş açımlaması olan *Akıl ve Devrim*'de, devrimci sürecin ve aklın egemen olacağı bir toplum biçimine yönelik hareketin zorunluluğu nosyonunu tamamen onaylamıştı. "Tarih", diye yazıyordu, "İnsanoğlunun doğanın ve toplumun üzerinde kavramsal ve pratik egemenlik kurmasına giden uzun, insan aklını kullandığı ve dünyayı akıl olarak sahiplendiği zaman sona erecek olan yoldur". İnsanoğlunun geleceğinin anahtarını elinde tutan birinin tipik iyimserliğiyle, bu süreç artık insan iradesinin sapkınlıklarına değil, tarihsel açıdan şimdiki zamanda filizlenen "gerçek"in olgunlaşmasına bağımlı olan bir süreç olarak görülüyordu. Marcuse bunu şöyle açıklıyordu: "Verili bir

gerçekliğin içeriği, dönüşeceği yeni biçimin tohumlarını bağrında taşır; bu dönüşüm de, rastlansal bir gerçeğin fiili bir gerçek haline gelmesinin biricik yolu olması anlamında 'bir zorunluluk süreci'dir."[4]

Gelgelelim, toplumun içinde dönüştürücü imkânlar bulunduğunu örtük bir biçimde olumlamasına karşılık, sıra sanayi toplumlarının yöneldiği doğrultunun çözümlenmesine geldiğinde, Marcuse, insanı özgürleştirecek yeni bir çağı gerçekten müjdeleyebilmekten çok uzak görünüyordu. *Akıl ve Devrim*'le aynı yıl yayımladığı bir makalede (bunun, çok daha sonra yazacağı *Tek Boyutlu İnsan*'ın ruhunu haber veren bir makale olduğu söylenebilir) Marcuse şu gözlemde bulunur: Bilim ve teknoloji toplumu öylesine pençesine almıştır ki, "bireyci rasyonalite, önveri konumundaki araç-amaç sürekliliğiyle etkili bir suç ortaklığına girmiştir." Ayrıca, araçsal düşünce konusundaki modern takıntı (fixity), "düşüncenin özgürleştirici çabalarını soğurur ve aklın çeşitli işlevleri aygıtın kayıtsız şartsız korunmasının hizmetine koşulur."[5] Başka bir deyişle, Marcuse bir yandan radikal toplumsal dönüşümün zorunlu olduğunu ileri sürerken, öbür yandan üretim kapasitelerinin sınırsız gelişmesine mündemiç eğilimler konusunda yaptığı çözümleme, sanki böyle bir değişimin olanaklarının ya da fırsatlarının hızla yok olduğunu görmektedir. Dahası, 1960'ların başlarında, bu fırsatlar bütünüyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Marcuse, daha sonraları, "çağımızın toplumu, öz olarak farklı kurumlar, üretim sürecinde yeni bir yönelim ve insan varoluşunun yeni tarzlarını yaratacak nitel değişimleri, yani toplumsal değişimi bünyesinde barındırabilecek yetenekte görünmektedir."[6] diye yazmıştı. Yeni bir özgür varoluş biçiminin ortaya çıkışını hızlandırmak yerine, araçsal düşünmenin egemenliği ve üretim etkinliğinin artmasına duyulan ilgi, Marcuse'ün insanlığın kurtuluşunun önkoşulu olduğuna inandığı

4. Herbert Marcuse, **Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory**, İkinci Basım, (Londra, 1955), s. 168, 153. Marcuse'ün ilk çalışmaları ile **Tek Boyutlu İnsan**'daki çözümlemesi arasındaki ilişki üzerine bkz. Kellner, **Herbert Marcuse**, s. 177, 178.

5. Herbert Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology", der. E. Gebhardt ve A Arato, **The Essential Frankfurt School Reader** (Oxford, 1978), s. 138-82 (s. 144).

6. **One Dimensional Man**, s. 11.

devrimci mücadele biçimlerinin başgöstermesinin zorunluluğuna, hatta olabilirliğine bir soru işareti koymaktadır.

Başka yazarların da dikkat çektiği gibi, süregiden teknolojik ilerlemeyi, insanlığın gündelik yaşamın yeknesaklığından kurtulmasının bir aracı olarak görmek ile tepedeki bir elit kesim için güçlü bir toplumsal bütünleştirme kaynağı olarak görmek arasındaki bu ikircikli tutum, Marcuse'ün yazılarına gerçekten damgasını vurmaktadır. Marcuse, belki Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinden daha fazla, yazdığı dönemin ve o dönemin ruh halinin derin etkisinde kalmıştı. Protest grupların ve toplumsal vurdumduymazlığın artmasıyla birlikte, Marcuse de toplumun bağrındaki "olumsuz" potansiyeli alkışlamaktan geri kalmıyordu. *Özgürlük Üzerine Bir Deneme* ile *Karşıdevrim ve Başkaldırı* gibi çalışmalarında (ikisini de 1960 sonları ve 1970 başlarında, öğrenci ve gençlik protestolarının en yoğun olduğu zamanda yazmıştı), bu hareketleri, devrimci krizin kıvılcımını çakmaya en yakın hareketler olarak görür. Ancak, eylemlerin ivmesinin düştüğü dönemlerde, yine kitlesel üretimin boğucu eğilimlerini araştırmaya ve sahici öznelliğin ifade edilmesi olasılığının bulunmadığını açıklamaya yönelecektir. Dolayısıyla, *Tek Boyutlu İnsan* ile bu yapıttaki totalitarizm tanımının, bu anlamda, Marcuse'ün devrim imkânları hakkındaki dalgalanıp duran sezgilerinin bir yansıması olduğunu unutmamalıyız. Bu görüşler, Marcuse'ün insanların egemenlik zincirlerini parçalama yeteneklerine en az güven duyduğu bir evrenin ürünleridir. *Tek Boyutlu İnsan* nasıl Marcuse'ün bütün çalışmalarının örneği olarak alınamazsa, bazılarının sandığı gibi, diğerleri arasında kuraldışı bir örnek de değildir. Sanayi toplumunda etkin olan güçlerin tanımlanması sorununa Marcuse'ün verdiği yanıtlardan birisidir sadece.[7]

7. Bu konuda Morton Schoolman'ın düşmanca eleştirilerine Kellner'in verdiği yanıta belli bir sempati duyuyorum. Schoolman'a göre Marcuse'ün öznelliğin modern koşullardaki yazgısı üzerine (özellikle **Tek Boyutlu İnsan**'da görülen) çözümlemesi, Marcuse'ün bireysel özerklik fikrine ne kadar düşmanca yaklaştığının kanıtıdır. Kellner'in haklı olarak işaret ettiği gibi, böyle bir görüş, Marcuse'ün, bireysel varoluşunun diğer özelliklerini (örneğin, içgüdüler ya da estetik duygusu) çelişkiye karşılık verme gücüyle donatma kaygısını gözden kaçırır. Bununla birlikte, göstermeye çalışacağım gibi, bence Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan**'da, bireyler olarak bütünselliğimiz açısından canalıcı önem taşıyan öznelliğimizin çeşitli yönlerini "yabancılaşmış" diye bir kenara atmak gibi bir hata yapar.

Tek Boyutlu İnsan'ın içerdiği çözümlemenin kökenlerini bulmak için, öncelikle, Lukacs ve Weber'in modernlik çözümlemelerine, özellikle Weber'in "akılcılaştırma" tanımına bakmamız gerekir. Weber'in ünlü tezine göre, modern çağı, önceki çağlardan ayıran özellik, emek sürecinin ve piyasa yönelimli mübadele ilkesinin mantığının eskiden korunan gündelik yaşam alanlarına bitmek bilmeyen müdahalesidir. Weber, toplumsal yaşamın bütün yönlerini bu mantığa tabi kılarak, modernlik öncesi koşullarda, insanlara güven ve istikrar havası aşılayan, gündelik yaşamlarında paylaştıkları toplumsal pratik biçimlerinin, inançların ve değerlerin yıkıldığını ileri sürer. Bunlar belki "akılcı" değildiler ve belki toplumsal gerçekliğin önemli yönlerini bulandırıp gizemlileştiriyorlardı, ama insanın dünyayı anlamasına, Heideggerci anlamda çevresiyle uyum içinde kendini "yuva"sında hissetmesine de olanak tanıyorlardı. Bununla beraber, komünal yaşama damgasını vuran çeşitlilik ve farklılık, bilim ve teknolojinin egemenliğinin meşrulaştırdığı bir gerçeklik versiyonunun sert pırıltısına maruz kalınca, yerle bir olur. Bilimsel olanın kendine yakıştırdığı kesinliğe denk düşmeyen şeyler, bu yüzden, ya bir kenara atılır ya da geçmiş devirlerin yanlış, batıl inançları olarak alayla karşılanır. Marx'ın unutulmaz deyişiyle, "Katı olan her şey buharlaşır."

Weber'e göre bu süreç, kendi adlandırmasıyla "akılcılaştırma paradoksu"na katkıda bulunur. Bu öyle bir paradokstur ki, insanlığın gelişen maddi ve teknik atılımı, giderek daha karmaşık ve potansiyel olarak özgürleştirici olan üretim araçları yaratma yeteneği, insanın anlamlı bir yaşantı biçimine duyduğu gereksinim pahasına sağlanmaktadır. "Nesnel süreçler" üzerindeki egemenliğimiz, yeni bir özgürlük ve mutluluk çağının habercisi olmak yerine, doğrudan doğruya, toplumsal üretimi yeniden sağlamak açısından gerekli bilgi biçimleri tekelini elinde bulunduranların başdöndürücü boyuttaki bir egemenliğine yol açar. Ne kadar çok üretirsek, o kadar az kendimiz oluruz: Weber'in görüşünce, bu, modernliğin "demir kafesi"ne sıkışmış bireyin yazgısıdır.[8]

---

8. Frankfurt Okulu'nun araçsal akıla yönelttiği eleştiri ile Weber'in akılcılaştırma kuramı arasındaki ilişkinin daha derin bir çözümlemesi için bkz. Albrecht Wellmer'in denemesi, **"Reason Utopia and the Dialectic of Enlightenment"**, der.

Marcuse açısından, Marx ve Weber'in çözümleyip daha sonra Lukacs'ın şeyleşme kuramında daha fazla geliştirdiği bu semptomlar, artık tam bir bulaşıcı hastalığa dönüşmüş durumdadır. Toplumsal yaşam, yalnızca üretim sürecinin gereksinimleri içinde batağa saplanmakla kalmamış, aynı zamanda bütün devrimci proje de akılcılaşmanın güçlü tehdidinin etkisine girmiştir. Hilferding, Lenin ve Luxemburg gibi çok sayıda kuramcı kapitalizmin tekelci boyutunun geliştiğini belgelemiş olmakla birlikte, bu tekelleşmenin, sanayi toplumunun bütün biçimleri içinde toplumsal ve siyasal yaşamın evrimini belirlediği bir noktaya kadar büyüyeceğini önceden görememişlerdir.[9] En azından Marcuse'ün gözünde, 1960 başlarında gözlenen şeyin, topluma sirayet etmesi, gerçekliğin üretim gereksinimlerinin belirlediği koşullara indirgenmesi, akılcılaşma sürecinin nihayet bütün olduğu apaçıktı.

Marcuse'e göre, Marx ve onun Lenin gibi izleyicileri, özgürleşmenin yalnızca mevcut üretim teknolojileri ile süreçlerini devralıp onları tarafsız bir biçimde insanlığın çıkarlarının hizmetine koşarak sağlanamayacağını fark edememişlerdi. Çünkü, Marcuse'ün iler sürdüğü gibi toplum içindeki egemenliği, üretim ilişkilerinden çok, kapitalist ile işçi arasındaki bağlardan çok, fiili üretim süreci ile bu sürecin temelinde yatan düşünce ya da yöntem doğurmaktadır. Marcuse, üretimin hangi biçimde yapılırsa yapılsın iyi bir şey olduğu şeklindeki oldukça naif görüşü terk ederek Horkheimer ile Adorno'nun konumlarına yaklaşmaya başlamıştı. Horkheimer ile Adorno 1944'te yayımladıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Heidegger'in "teknik olan" karşısında duyduğu kuşkuyu, yalnızca

R. J. Bernstein, **Habermas and Modernity** (Habermas ve Modernlik), (Cambridge, 1985), s. 35-66.

9. Marcuse, daha 1958'de, bütün sanayi toplumlarını aynı sistemin çeşitli varyantları saymaya başlamıştı. Marcuse'e göre: Kapitalizm ile komünizm "geç sanayi uygarlığının ortak özelliklerini -bireysel girişim ve özerkliğin yerini alan merkezileşme ve bir örnekleştirme- yansıtırlar; rekabet örgütlenmiş ve 'akılcılaştırılmış' durumdadır; ekonomik ve siyasal bürokrasiler birlikte yönetilir; halk kitlesel ileşitim araçları, eğlence endüstrisi, çalışma ve eğitimle koordine edilir. Bu araçların etkili oldukları görülürse, demokratik hak ve kurumlar anayasa teminatı altına alınabilir ve sisteme muhalefet edecek şekilde istismar edilmeleri tehlikesi olmadan muhafaza edilebilir." **Soviet Marxism. A Critical Analysis** (Sovyet Marksizmi: Eleştirici Bir Çözümleme), (Londra, 1958), s. 81. Ayrıca bkz. **One Dimensional Man**, s. 12-13.

kurtuluşa üretim aracılığıyla ulaşılabileceği fikrine karşı değil, bunun yanında, üretim sürecinin süregiden gelişmesinin yaslandığı bilimin önvarsayımlarına karşı bir saldırıyla da birleştirmeye başlamışlardı. Marcuse, Horkheimer ile Adorno'yla benzer bir biçimde, klasik Marksist literatürde bizi zorunluluğun bağlarından kurtaracağı varsayılan mekanizmayı tam da modern yabancılaşmanın kökeninde yatan şey olarak görmeye başlar. Modern bir toplumdaki yabancılaşmanın ekonomik ilişkiler düzeyinde görülenden çok daha derinlere işlediğine inanır. Yabancılaşma tam da tükettiğimiz nesnelerin karakterinden ve onların üretilme tarzından kaynaklanan bir şeydir. Yabancılaşma, başka bir deyişle, üretimi insanlığa doğru biçimde hizmet verebilme amacından uzaklara sürükleyen bir mantığın egemenlik kazanması nedeniyle büyür. Bu, bilim ve teknolojiyi kendi içlerinde amaç olarak gören bir mantık ya da Marcuse'ün deyişiyle, bir Akıl biçimidir. "Akıl", insanlığın gereksinim ve zorunluluklarına tabi olmak yerine, modern dünyada *"Logos"*un yani bilme isteminin kölesi haline gelmiştir. Bilimin Gerçek'in yargılanacağı en yüksek mahkeme olduğunun ilan edilmesiyle, olgular ile değerlerin, dış dünya ile doğanın Kartezyen bir anlayışla net biçimde ayrılmasıyla bilimsel yaklaşım, *Logos*, tamamen yeni bir egemenlik tarzının meşruiyet kaynağı haline gelir. Bu yeni egemenlik tarzı, özü gereği, nicelikleştirme, mekanikleştirme ve yönetme gereksinimini ifade eden bir egemenliktir. Bilimsel yöntemin norm ve değerlerini yansıtan *Logos*, dünyayı soğuk, uzak bir efendinin hizmetine koşar, emreder, hesaplar ve denetler; her şey düzenlilik ve tutarlılık içindir. Bu anlamda dizginlenmemiş bir bilimsel ve teknolojik aygıtın hizmetindeki akıl, Horkheimer ile Adorno'nun ileri sürmüş oldukları gibi, "hesaplama ve planlama organıdır; amaçları bakımından tarafsızdır; kurucu öğesi ise eşgüdümdür."[10] Sermaye egemenliği, bilimin tarafsızlığı ve nesnelliği kılıfı altında, kendisini dünyaya Akıl'ın, olması gerekenin somutlaşması olarak sunar. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni bir hayli anımsatan bir pasajda Marcuse şunları yazar:

Formalleştirme ve işlevselleştirme, bütün uygulamalardan *öncel* ola-

10. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, **Dialectic of Enlightenment**, İkinci Basım, (Londra, 1986), s. 88.

rak, topluma özgü somut bir pratiğin "katışıksız formu"dur... Bilim doğayı içkin hedeflerinden, maddeyi ise ölçülebilir nitelikler dışında kalan özelliklerinden koparırken, toplum da insanları kişisel bağımlılığın "doğal" hiyerarşisinden kurtarmış ve birbirleri arasında ölçülebilir niteliklerle -yani, soyut emek gücü birimlerine, ölçülebilir zaman birimlerine- uyumlu bir ilişki kurdurmuştur.[11]

Başka bir deyişle, bilimsel bakışın zamanla artan üstünlüğü, yalnızca üretim süreci gibi doğrudan uygulandığı bir alanı etkilemekle kalmamış, aynı zamanda genelde toplumsal yaşamın örgütlenmesinin rasyonalitesini ölçecek bir ideal, bir standart haline gelmiştir. Bilimsel akıl açısından, kendi dünya imgesiyle tutarlı olmayan hiçbir şey hayatta kalamaz. Yalıtılmış ve özerk yeniden üretim kapasiteleri olan kabileye ve feodalizme özgü varoluşların (existences) rastlantısal ilişki ağları silinip yok olmuştu. Toplumsal yaşam, üretim artışında çıkarı bulunanların akılcı olduğunu ilan ettikleri kesinlik ve etkinliği yansıtacaktı.

Gene de, Marcuse'ün gördüğü gibi, akılcılaştırma süreci gelişkin kapitalizm koşullarında başlamış bile olsa, o zamanki kapitalizm ile tekelci kapitalizmin yükselişi arasında bilinç biçimleri bakımından önemli farklılıklar vardır. Ondokuzuncu yüzyılın *laissez-faire* kapitalizminin ürettiği koşullarda, sıradan bir işçinin, kendi varoluşu ile daha iyi bir yaşam vaadi arasındaki uçurumu hissetmemesi mümkün değildi. Ancak ileri sanayi toplumunda, her şey ve herkes üretimin gereksinimlerine tabi kılınmaya başlamıştı. Bunun anlamı ise şuydu: Bireyin kendi koşullarının niteliğini kavrama yetisi öyle bir noktaya kadar geriletilmişti ki, artık kendisine hükmedildiğini ya da yoksullaştırıldığını bilemiyordu. Marcuse'ün gözlemlediği gibi:

Çağdaş toplumun (entelektüel ve maddi) yetenekleri eskisiyle karşılaştırılamayacak ölçüde daha büyüktür -demek ki toplumun birey üzerindeki egemenliğinin kapsamı eskisiyle karşılaştırılamayacak ölçüde daha geniştir. Toplumumuz, muazzam bir etkinlik ile yükselen yaşam standartları gibi ikili bir temele dayanarak, merkezkaç toplumsal güçleri, Terör'den çok, Teknoloji'yle fethetmesiyle farklılaşır.[12]

11. **One Dimensional Man, s. 129.**
12. **One Dimensional Man, s. 9.**

Horkheimer ile Adorno'nun ileri sürdükleri gibi, egemenlik, insanlığın doğaya hâkim olmasının, üretim yapma arzumuzun sonucu olmak yerine, üretim güçlerini akılcılaştırma yolundaki giderek artan kapasiteden kaynaklanan özgül bir hâkimiyet biçiminin ürünüdür. Burada karşımıza çıkan, üretim yapma ve doğayı insanın kendini gerçekleştirmesinin bir aracı olarak kullanma kapasitesinin, olası tüm diğer toplumsal amaçları düşünülemez kılan bir üretim etkinliği adına istendiği gibi yönlendirilmesidir. İleri sanayi toplumlarını geçmiş toplumlardan ayıran özellik, üretim tekniğindeki bilimsel bilginin hızla artışına dayanan nicel gelişmenin, bireysel ve toplumsal yaşamın bütün yönlerinin bu temeli yansıttığı bir noktaya erişmesidir. Marcuse şöyle yazar:

> Bilim, kavramları ve *yöntemi sayesinde*, doğa üzerindeki egemenliğin insan üzerindeki egemenliğe bağlı kaldığı -bir bütün olarak evren açısından ölümcül yönelimler barındıran bir bağdır bu- bir evren tasarlamış ve bunu hayata geçirmeye çalışmıştır. Bilimsel olarak kavranan ve hâkim olunan doğa, bir yandan bireylerin yaşamını destekleyip geliştiren, öbür yandan bireylerin yaşamını aygıtın efendilerine tabi kılan bir teknik üretim ve imha aygıtında yeniden ortaya çıkar.[13]

Kısacası, bilimin ve teknolojinin üretim süreciyle kuşatılmasında görülen öz itibarıyla nicel bir değişiklik olan olgu, varoluş koşullarında, yaşamın sürdürülme tarzında nitel bir değişiklik getirmiştir. Marcuse bunu şöyle açıklar:

> Tasarı açımlandığında, bütün söylem ve eylem evrenini, düşünsel ve maddi kültürü şekillendirir. Kültür, siyaset ve ekonomi teknoloji aracılığıyla bütün alternatifleri yutan ya da dışlayan, gücü her şeyin üstündeki bir sistemle kaynaşır. Bu sistemin üretkenlik ve büyüme potansiyeli toplumu istikrara kavuşturur ve egemenlik çerçevesi içinde teknik gelişmeyi sınırlar. Teknolojik rasyonalite siyasal rasyonaliteye dönüşmüştür.[14]

---

12. **One Dimensional Man**, s. 9.
13. **One Dimensional Man**, s. 135. Marcuse'ün daha önce belirttiği gibi, "teknolojik toplum, çoktandır tekniklerin kavram ve yapısında zaten işlemekte olan bir egemenlik sistemidir", s. 14.
14. **One Dimensional Man**, s. 14.

İstikrarın her şeyin teknolojik rasyonalitenin ve üretim etkinliğinin gereksinimlerine tabi kılınarak korunduğu bu yeni toplumsal formasyonda, halkın bir grubundan ya da bir sınıftan insanların diğerleri üzerinde uyguladığı siyasal hâkimiyet gibi, egemenlik gibi nosyonlar anlamlarını tamamen yitirirler. Bu noktada, yönetici sınıf tarafından ve onun çıkarına denetlenen bir üretim aygıtı yerine, toplumsal yaşamın karakterini ve gelişmesini belirleyen teknik aygıtla karşılaşırız. Bu nedenle Marcuse'e göre, "teknik üretim ve bölüşüm aygıtı (büyüyen bir otomasyon sektörüyle birlikte), toplumsal ve siyasal etkilerinden yalıtılabilen tek tek araçların toplamı değil, daha çok, hem genişletilip hizmete sokulma işlemlerini hem de aygıtın üretimini *a priori* belirleyen bir sistem işlevi görür."[15]

Demek ki Marcuse açısından modern dünyada gerçekleşen durum, bireylerin özerklik kazanmaları imkânının ya da potansiyelinin erozyona uğramasıdır. Kolayca belirlenebilecek çıkarları uğruna hareket eden belirli bir grubun özlem ve arzularını yansıtan bir toplum (Marcuse'ün görüşünce, çoğu Marksist çözümlemenin temel varsayımı budur) yerine, tek mantığı teknoloji ve buna bağlı olarak üretim kapasitesinin genişletilmesi olan bir rasyonalitenin zorunlulukları tarafından şekillenen bir toplum görürüz. İleri ekonomilerde olduğu gibi, bu teknolojik mantık -"araç amaçtır" diye özetlenebilir- toplumsal yaşamı düzenleyebilecek biricik meşru ya da haklı ilke olarak yerleşince, gerçekliği sadece şeylerin nasıl olması gerektiğine ilişkin kendi imgesindeki kalıba sokar. Etkinlik ile üretkenliğin gerektirdiği standartlara uymayan her şey, bilimsel ve teknolojik zorunluluğun ağırlığı altında ezilir. Marcuse'e göre:

> Bu şekilde üretim aygıtı, yalnızca toplumsal açıdan gerekli meslek, beceri ve tutumları değil, bunun yanında bireysel gereksinim ve özlemleri de belirleyecek şekilde totaliterleşmeye başlar. Böylece aygıt, özel ile kamusal varoluş, bireysel ile toplumsal gereksinimler arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırır; teknoloji yeni, daha etkin ve daha memnun edici toplumsal denetim ve toplumsal bütünlük biçimleri yaratmaya hizmet eder.[16]

15. **One Dimensional Man**, s. 13.
16. **One Dimensional Man**, s. 13.

Marx'ın burjuva egemenliği çağındaki ideolojinin rolüne ilişkin açıklamasını yeniden ele alan Marcuse'ün vurguladığı nokta, teknolojik rasyonalitenin mantığının, "büyüme", "ilerleme" ve "modernleşme" gibi evrensel idealler görüntüsü sunan şeyleri yüceltme kılıfı altında sadece burjuvazinin hegemonyasını haklı çıkarmanın bir yolu olmasının ötesine geçip sistemin kendi belirleyici temeli haline gelmesidir. Totalitarizm öncesi kapitalizm (Marcuse'ün kronolojisine göre kabaca yirminci yüzyıl ortalarından önceki döneme denk düşmektedir) koşullarında bu motifler seçkin bir elit kesimin rahatını gerekçelendirmek amacıyla öne çıkarılırken; Marcuse'ün deyimiyle "tekniğin" egemenliği altında, artık proletaryanın "karşılanmamış gereksinimleri"ne bir yanıt olarak her zaman örtük olarak bulunan başkaldırı olasılığını yok eden bir üretim sürecini gerekçelendirirler. Marcuse sözlerini şöyle sürdürür:

> Bu noktada kitleşel üretim bireyin *bütünü* üzerinde hak iddia eder; sanayi çağının psikolojisi çoktandır fabrikayla sınırlı olmaktan çıkmış durumdadır. Çok yönlü içeatma (intirojection) yani ayrı bir egonun yerleşmesi süreçleri neredeyse tamamen mekanik tepkiler halinde kemikleşir. Sonuç, uyum sağlama değil *öykünmedir:* Bireyin *ait olduğu* toplumla ve bu sayede bir bütün olarak toplumla dolaysız özdeşleşmesi.[17]

Makine otomasyonunun gerçek yeniliği (Marx'ın iyimser bolluk ütopyasında kesinlikle önceden görülememiş olan yenilik), Marcuse'e göre, "ideolojinin gerçekliğe soğurulmasıdır." Bu toplumlarda gerçekleşen şey, üretimin ideolojiyle içiçe geçmesi, böy-

17. **One Dimensional Man,** s. 25. Terimi ondan aldığı Freud'un gözünde olduğu gibi Marcuse'ün gözünde de, terimi, "dış"ı "iç"e çeviren, yani "dış boyutun varlığını dışsal zorunluluklardan ayıran, hatta ona karşıt duruma getiren bir Benliğin (Ego) -kamusal düşünce ve davranıştan ayrı bir bireysel bilinç ve bireysel bilinçsizlik- görece kendiliğinden olan çeşitli süreçlerini" temsil eder, s. 25. Marcuse'ün Freudçu metapsikolojiye bu bağlamda sahip çıkışının eleştirel değerlendirmeleri için bkz. Morton Schoolman, **The Imaginary Witness. The Critcal Theory of Herbert Marcuse** (Hayali Tanık. Herbert Marcuse'ün Eleştirel Kuramı), (Londra, 1980), s. 232-70; C. Fred Alford, "Nature and Narcissism: The Frankfurt School", **New German Critique,** 36 (Sonbahar, 1985), s. 174-92 (s. 85-86); Paul Connerton, **The Tragedy of Enlightenment -An Essay on the Frankfurt School,** (Aydınlanmanın Trajedisi -Frankfurt Okulu Üzerine Bir Deneme), (Cambridge, 1980).

lece etkisini yoğunlaştırmasıdır. İnsanlar artık yalnızca aldatılmazlar ya da burjuvazinin manipülasyonlarıyla toplumun akılcı olduğuna inanmaya zorlanmazlar. İnsanlar artık, devrimci mücadelenin hakikati gün ışığına çıkarıcı sürecinde önemsenmeyebilen bir çarpıtma ya da aldatma sürecinin kurbanları değildir. Bütün toplumsal pratik ve kurumların örgütlenme biçimiyle, karakterinin bütünüyle teknolojik rasyonalitenin zorunlulukları tarafından belirlendiği ve doğrudan onun denetiminde bulunduğu yerde, birey gerçek anlamda ait olduğu toplum tarafından üretilir. Marcuse'ün açıkladığı gibi:

> Üretim aygıtı ile bu aygıtın ürettiği mal ve hizmetler bir bütün olarak toplumsal sistemi "satar" yani kabul ettirir... Ürünler güdümler ve manipüle eder, kendi sahteliğine bağışıklı olan bir sahte bilinci yüceltirler... Böylece, özleri gereği yerleşik söylem ve eylem evrenini aşan fikir, özlem ve hedeflerin ya terk edildiğini ya da bu evrenin sınırlarına hapsedildiği *tek boyutlu bir düşünce ve davranış* kalıbı ortaya çıkar. Bunlar da verili sistemin ve onun nicel uzantılarının rasyonalitesi tarafından yeniden tanımlanır.[18]

Bireyin denetim ve baskı altına alınması nasıl tam anlamıyla bireyin duyduğu arzu ve gereksinimleri yaratarak, ulaşabileceği seçeneklerin belirlenmesiyle sağlanıyorsa, toplumdaki toplumsal ve siyasal kurumlar da "serbest" piyasanın işleyişi sayesinde varlığını sürdüren özgürlük ve özerklik yanılsamasını sürdürecek biçimde şekillendirilirler. Otoritesini korumak için güce bel bağlayan ve dolayısıyla sürekli olarak sistemin istikrarını tehdit edecek karşılıkları kışkırtma tehlikesini yaşayan anakronik ve etkisiz egemenlik sistemlerinin tersine, "akılcı" bir totaliter sistem, yurttaşlarının arzularına "duyarlı" ve "açık" olduğu yanılsamasını en iyi biçimde besleyebilen bir sistemdir. Bu sistemler elbette hiçbir zaman anlamlı tercihlerin, yani bu sistemin kendi kendine hizmet eden zorunluluklarına kafa tutabilen ya da onlarla çatışabilen tercihlerin üzerinde düşünülüp hayata getirilmesi için fırsat yaratmazlar. Mar-

18. **One Dimensional Man**, s. 26-27. Adorno ile Horkheimer'in benzer biçimde belirttikleri gibi: "Cevabı içinde bir soru olan 'İnsanlar ne ister?' sorusunun küstahlığı, bireysellikten bilinçli olarak yoksun bırakılmış insanlara -sanki düşünen bireylermiş gibi- yöneltilmesinde yatar, **"Dialectic of Enlightenment**, s. 144-45.

cuse'ün dikkat çektiği gibi, "efendilerin özgürce seçilmesi, efendileri ya da köleleri ortadan kaldırmaz."[19] Tam tersine, bu "demokrasi"lerin istikrarı tamamen, gerçek alternatiflerin formüle edilmesi imkânını, bunlara duyulan gereksinim daha insanların aklına bile gelmeden önce yok etme güçlerine bağlıdır.

ABD'nin "çoğulcu" sisteminde olduğu gibi, en gelişkin istikrar, sistem kendi halkının gereksinimlerini, siyasal tercihleri aygıtın çıkarlarına uygun olacak bir şekilde manipüle edebildiği için sağlanır. Sistem, bütün bilgi kaynaklarını ve bütün kültürel yayılma biçimlerini tekelleştirerek, kendi halkına bütün olası gereksinim ve konumları karşılıyormuş gibi görünen "tercihler" sunabilmektedir. Tabii ki bu tercihler aslında, aygıtın gücünü korumak açısından bağımlı olduğu, durmak bilmeyen bir teknoloji ve üretim genişlemesinin mantığını sürdürmek amacıyla manipüle edilir. Sonuçta, yaşam standardının yükseldiği koşullarda, "sistemle uyumlu olmama toplumsal bakımdan yararsız bir şey gibi görülür; üstelik bu durum, elle tutulur ekonomik ve siyasal dezavantajlar gerektirdiği ve bütünün pürüzsüz işleyişini tehdit ettiği zaman daha da geçerlidir." Marcuse'ün ileri sürdüğü gibi:

> Bu kümelenme egemen olduğu sürece, özgürlüğün kullanım değeri düşer; eğer yönlendirilen yaşamımız rahat, hatta "iyi" bir yaşamsa, kendi yazgımızı belirlemekte ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Bu, karşıtların birleşmesinin, tek boyutlu siyasal davranışın akılcı ve maddi temelidir. Bu temelde toplum *içindeki* aşkın güçler durdurulur ve nitel değişim ancak *dışarıdan* gelen bir değişim olarak söz konusu olur.[20]

Elbette, bu totalitarizm biçiminin böylesine başarılı olması, bir ölçüde, bu sistemlerde "muhalefet"in de genel yanılsamanın bütünleyici bir parçası olmasıyla sağlanır. Burada açık güç gösterilerine, muhaliflerin hapse atılmasına ya da topluluğun kültürel yaşamı üzerinde açık sansür ve denetim uygulanmasına gerek yoktur. Her tür eylemin anlaşılabilir olması, aktörün, dünyayı kavrayış tarzı zaten aygıtın standartlarına göre şekillenmiş bir halkın beklentilerine uyum göstermesine bağlı olduğundan, protesto ve "aşkınlık" artık

19. **One Dimensional Man**, s. 23.
20. **One Dimensional Man**, s. 19, 53.

egemen güçlerle çelişki içinde ve dolayısıyla "olumsuz" değildir. Protesto ve "aşkınlık", daha çok, "pratik davranışçılığın törensel bir parçası, onun zararsız bir biçimde olumsuzlaşması"dır ve genelde "statüko tarafından perhiz diyetinin bir parçası olarak çabucak sindirilir."[21]

Demek ki çağdaş liberal demokrasilerin övündükleri çoğulculuk, konumları, sistemin temeldeki meşruiyet kaynağına meydan okunmamasını gerektiren "çıkar çevreleri"nin manipülasyonlarını gizleyen bir maskeden başka bir şey değildir. Doyumu, özerkliği ve arzuyu "tüketimin kısır döngüsü" kapsamında ("ne kadar çok şeye sahip olursanız, o kadar çok şeye gereksinimin duyarsınız") tanımlamakla, yabancı bir "öteki"nin tehditkâr idealleri karşısında sürekli tetikte bulunma zorunluluğunu yinelemekle, sisteme muhalefet bütün anlamını yitirir. Kendine yeterli olan bu "refah (bunların savaş devletleri"nde -mantığına ilişkin betimlemeler, garip bir biçimde Goldstein'ın *1984*'teki totaliter dünya sistemi hakkındaki çözümlemesini andırır) tasarlanabilecek her türlü bireysellik ve kendiliğindenlik alanı, "rahat, pürüzsüz, makul ve demokratik bir özgürlüksüzlük" ortamında önce olumsuzlanır, sonra soğurulur ve nihayet yok edilir."[22] Dolayısıyla bu toplumlarda bütün yapılabilecek olan, sırtüstü yatmak ve kumanda mekanizması çoktandır ellerinden alınmış bir sürecin meyvalarının tadını çıkarmaktır.

Marcuse'ün totalitarizm çözümlemesi, örgütlenme biçimini teknolojik rasyonalitenin belirlediği, dışa kapalı bir dünya içindeki bireysel deneyimin ve bilginin (cognition) yazgısını bu şekilde temsil eder. Bu gerçeklik, bu "bütün" içinde birey, sadece bir diğer nesne, mantığını kavramak mümkün olmayan bir sistemin zorunluluklarına tabi olan bir diğer roldür. Her türlü düşünce ve davranış biçimi, yalnızca kişiliksiz ve öznesiz bir aygıtın gereksinimlerini yansıtır. Bu aygıtın kendi eylemleri de tamamen, üretimi giderek daha çok artırma gereksinimi ile durmadan yeni arzu çeşitleri yaratılması tarafından belirlenir.

Marcuse'ün çözümlemesinde, bireysel ve toplumsal yaşamın örgütlenmesi bu gizli dinamiğe bağlı kaldığı sürece toplum tek bo-

21. **One Dimensional Man**, s. 28.
22. **One Dimensional Man**, s. 19.

yutuluktan kurtulamaz; yani, bütünüyle yönlendirilen, tamamen entegre edilmiş ve her şeyden önce uyurgezer yurttaşlarının hiçbir biçimde kafa tutamayacağı ve kaçmayı hayal edemeyeceği, sıkıntı verecek kadar mutlu bir totallik sergileyen bir toplum olarak kalır. Demek ki "olumluluğun", total uyumun nihai zaferi, insan öznenin mekanik bir sürece, her türlü kendiliğindenliğin bir reddi ve yıkımı olarak, "özgürleşmiş Akıl"ın mutlak anlamda tersine çevrilmesini nihayet gerçekleştiren bir dizi "öykünmeci" dürtüye indirgenmesidir. Horkheimer ile Adorno'nun, kendilerinin de içinde yer aldıkları yaşam tarzına ilişkin gözlemlerinde sakınmadan dile getirdikleri gibi, "hapis cezası, içinde yaşadığımız toplumsal gerçeklikle kıyaslandığında bir hiçtir."[23]

II

Bölümün başında değindiğim gibi, Marcuse'ün totalitarizm çözümlemesini diğer çalışmalarıyla karşılaştırarak değerlendirirken karşılaştığımız güçlüklerden biri de, *Tek Boyutlu İnsan*'ın çok açık biçimde yazıldığı dönemin ürünü oluşudur. Büyük kapitalist işletmeler ile işçileri arasındaki "savaş sonrası konsensüs"ün çok sağlam gibi göründüğü ve sonuçta sosyal demokrat politikaya damgasını vuran egemen anlayışın mantığına kafa tutma dürtüsünün ortadan kalkmış gibi göründüğü dönem olan 1960 başlarında yazılan *Tek Boyutlu İnsan*, o zamana özgü geri çekilme havasını açıkça yansıtıyordu. Bu dönem, gerek aydın kesimin gerekse çok sayıdaki eski militan Marksistin, "sanayi sonrası", "ideoloji sonrası" bir çağın doğduğunu ilan ettikleri dönemdi. Bu gruplar açısından (Marcuse de içlerinde olmak üzere), ileri kapitalizmin sahip olduğu zayıflıkları onarma ve soğurma konusundaki yeteneği, "daha yüksek" toplum biçimlerine geçişin zorunlu olduğu fikrini yeniden gözden geçirmeye zorlamıştı. Marcuse ileri kapitalizme eleştirel bakışını hiçbir zaman bütünüyle terk etmese bile, *Tek Boyutlu İnsan* yalnızca o dönemde de olsa, kapitalizmin kendisini sonsuza

23. Dialectic of Enlightenment, s. 229.

dek yeniden üretme yeteneğine ne kadar inandığını gösterir.

Tarihsel güçlerin mevzilenmesinin dışındaki faktörler de, Marcuse'ün ileri sanayi toplumlarını monolitik totalitarizmin bir biçimi olarak çözümlemesinin biraz garip ya da eksantrik bir tutumu temsil ettiğini düşündürür. İlkin, Marcuse'ün metin içinde defalarca işaret ettiği gibi, tek boyutlu toplum çözümlemesi, verili bir durumun bir betimlemesi olmaktan çok, bu toplumun evrim modelinde örtük olarak bulunan olasılıkların bir gösterimi ya da eksiksiz bir dökümüdür. "Benim çözümlemem," der Marcuse, "en gelişmiş çağdaş toplumlardaki eğilimler üzerinde odaklanmaktadır. Bu toplumların içinde ve dışında, anlatılan bu eğilimlerin egemen olmadığı -daha doğrusu, henüz egemen olmadıkları- geniş alanlar vardır. Ben bu eğilimlere ışık tutuyor ve bazı hipotezler ortaya atıyorum."[24] Morton Schoolman, Claus Offe ve Alaistair MacIntyre gibi Marcuse'ün tek boyutluluk anlayışını acımasızca eleştirenlere karşı çıkan Douglas Kellner, Marcuse'ün çözümlemesindeki bu yansıtıcı unsuru, onun niçin yazdığını anlamak açısından temel önemde görür. Kellner'e göre Marcuse'ün çözümlemesi geçerlidir, çünkü Marcuse denetim sisteminin her şeyi kapsamış olduğunu değil, yalnızca, bu sistemin yaptığı propagandanın ilerisini görecek hayal gücünden yoksun olanlara her şeyi kapsıyormuş gibi göründüğünü söylemektedir. Kellner şöyle devam eder:

> Marcuse'ün "tek boyutluluk" terimini, kullandıysa bile, çok ender olarak kullandığı, oysa "tek boyutlu" sıfatını, alternatifi bulunmayan toplumsal yapı ve davranışlar ile varolan gerçekliğin gerek alternatiflerini gerekse daha yüksek düzeydeki potansiyellerini kavrama yeteneğinden yoksun olan bir düşünce tarzını anlatmak üzere kullanmaktan çekinmediği vurgulanmalıdır. Aslında Marcuse, tek boyutlu olguları uğruna kavga verilmesi ve gerçekleştirilmesi gereken alternatifler aracılığıyla eleştirir. Sonuç olarak, Marcuse'ü, alternatifleri, daha ileri potansiyelleri ya da değişim perspektifleri bulunmayan bir tek boyutlu totallik kuramcısı olarak yorumlamak yanlıştır. Daha sonraki çalışmalarının önemli bölümü açıkça böylesi bir yorumu hedef aldığından, Marcuse'ün yapıtını bir total egemenlik destanı ya da her şeyi tek bir monolitik yapıya sokan yarı Hegelci bir girişim olarak yorumlamak da

24. **One Dimensional Man**, s. 15.

yanılgı olur.[25]

İkinci olarak, Marcuse'ün biraz şaşırtıcı biçimde ifade ettiği gibi, *Tek Boyutlu İnsan*'ın temel metodolojisi, mantıksal bakımdan birbirinden ayrı olan şu iki hipotez arasında gidip gelen, örtük biçimde kabul edilen bir çelişki üzerine oturtulmuştur: "(1) İleri sanayi toplumları öngörülebilir bir gelecekte nitel bir değişimi başarabilecek yetenektedir; (2) varolan güçler ve eğilimler bu kontrol engelini aşıp toplumu patlatabilirler."[26] Başka bir deyişle, bir yandan sistemin özünün, totaliter olma nedeninin bütün olası muhalif güçleri soğurabilmesinde yattığını söyleyen Marcuse, bir yandan da, denetim yöntemleri henüz mükemmelleşmemiş olduğu ya da gücünün her şeye yetişi sadece görünüşte kaldığı için, belli güçlerin sisteme yönelik bir tehdit olarak kaldıklarını da söylemek istemektedir. Marcuse'ün burada kastettiği güçler, sistemin "üretici mantığı"nın dışındaki, kısacası, otomasyonun ve egemen açgözlü kültürün değerlerine açık olmanın getirdiği koşullandırıcı etkilerin dışında kalan kişi, grup ya da örgütlerdir. Marcuse, bu bağlamda işsizleri, oy hakkı bulunmayan etnik azınlıkları ve kendisinin gözde kesimi olan öğrencileri aktarır. Ancak, daha genelde, toplumsal irrasyonalitenin yaygınlığının, sistemi ve onu destekleyen rasyonaliteyi alaşağı edecek bir "Büyük Reddiye" içinde silkinip birikmiş koşullandırıcı etkilerden kurtulmayı hedefleyen bilinçdışı bir arzunun kıvılcımı olabileceği umudunu dile getirir.[27]

Hiçbir zaman açıkça ifade etmemiş olsa da, Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*'ı yazmaktaki niyetinin, insanları içinde yaşadıkları toplumun doğası konusunda uyarmak ve onları devrimci eyleme kışkırtmak olduğu açık gibi görünmektedir. Orwell, Huxley, Wells ve Zamyatin gibi, anti-ütopyalarında toplumun yöneldiği doğrultu-

25. Douglas Kellner, "Schoolman on Marcuse", **New German Critique**, 26 (İlkbahar/Yaz 1982), s. 185-201 (s. 196-97).

26. **One Dimensional Man**, s. 13.

27. Gerçekten de Büyük Reddiye fikri Marcuse'ün **Özgürlük Üzerine Bir Deneme, Karşıdevrim ve Başkaldırı** ve **Beş Konferans** gibi daha sonraki çalışmalarının en önemli motifi olmuştu. Pek çok kişinin dikkat çekeceği gibi, modern bireyin içindeki gizli isyancı özü ortaya çıkarmanın anahtarının aranışı gerçekten de Marcuse'ün bütün kuramsal projesinin temelini oluşturur. Richard Bernstein'ın belirttiği gibi: "Marcuse ilerici ve özgürleştirici olan toplumsal hareket ve

yu görmemizi isteyen kişilerle aynı tarzı kullanan Marcuse de bizi çok geç olmadan önce eyleme geçmemiz için uyarmaktadır. William Dowling'in deyişiyle, kendi varoluşumuza karşı olağan koşullarda pasif ve değişmez olan tutumlarımıza "diyalektik bir şok" uygulamayı deniyor olabilir. Böylece biz de, "asıl" gerçekliğe bir ayna tutarak, büyüsüne kapılmış olduğumuz kesinlikleri fırlatıp atacak ve insanın özgürlüğünün gereklilikleriyle daha uyumlu olacak bir konuma geliriz.[28]

Bu bölümü yazmama neden olan varsayımlara (yani, *Tek Boyutlu İnsan*'da bir totalitarizm betimlemesinin bulunması ve bunun temelindeki önvarsayımların kökenlerinin yazarın kuramsal bakışında olması) aykırı görünen bütün bu gözlemler ışığında, Marcuse'ün çözümlesini, Friedrich, Arendt ve Schapiro örneklerine uyguladığım türden bir çalışmaya uygun bir konu olarak görmek hâlâ meşru bir şey midir? Kellner'in ileri sürdüğü gibi, *Tek Boyutlu İnsan*'ı verili toplumun bir betimlemesi olarak değil de, apaçık baskıcı olan bir yönetim biçiminin belli yön ve özelliklerinin basit bir özeti olarak ele almak daha akla yatkın olmaz mı? Marcuse'ün ileri kapitalizm gibi kadir-i mutlak olmaktan uzak toplumsal formasyonlardaki 'eleştirel olumsuzlama' kaynaklarını ortaya çıkarmaya yönelik aralıksız çabaları içinde, bu çalışmayı, pek tipik olduğu söylenemeyecek ve dayanıksız bir sapma olarak ele almak daha iyi olmaz mı?

Bu itirazlara yanıt olarak, *Tek Boyutlu İnsan*'ın yalnızca totaliter bir sistemin içten bir betimini vermekle kalmadığını, aynı zamanda bu betimlemenin Marcuse'ün bütün yaşamı boyunca dile

---

eğilimlerin işaretlerinin -bazen umutsuzca bir tarzda- arayışı içindeydi. Yeni olasılıklara açıktı ve onları hem sözle hem de eylemle coşkulu biçimde desteklivordu... Sonuna kadar mutluluk ve özgürlük istemini cesaretlendirdi ve kendi şahsında somutlaştırdı", Bernstein, "Negativity: Theme and Variations", der. R. Pippen, a. Feenberg ve C. P. Webel, **Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia** (Marcuse. Eleştirel Kuram ve Ütopya Vaadi), (Londra, 1988), s. 13-28 (s. 22).

28. Dahası, Colin Lyas'ın değindiği gibi, Marcuse'ün tek boyutlu düşünce ve davranış betimlemesinin gerçekten bir anlamı varsa, o zaman Marcuse ya gelecekteki bir şeyi anlatıyor ya da zaten varolan eğilimleri abartıyor olmalıdır. Öyle olmasa kitabını yazamaz ve biz de onun neden söz ettiğini kavrayamazdık. Bkz. Lyas'ın makalesi, "Herbert Marcuse's Criticism of 'Linguistic' Philosophy", **Philosophical Investigations**, 5 (1982), s. 166-189.

getirdiği fikirlerle mükemmel bir uyum içinde olan fikir ve varsayımların ürünü olduğunu ileri süreceğim. İlk olarak, Marcuse'ün çözümlemesinin toplumun nasıl *geliştiği* üzerine bir inceleme olmak yerine nasıl *gelişebileceğini* göstermeye yönelik bir girişimden ibaret kaldığı itirazı, bunun tek başına, söz konusu tezde tartışılan temel problemi ortadan kaldırmadığı söylenerek yanıtlanabilir. Burada söz konusu olan, Marcuse'ün ileri sanayi toplumlarındaki yaşamın portresini çizişinin doğruluğu değil, bu betimlemenin analitik yararlılığıdır. Bu anlamda, Marcuse'ün şu anda varolan bir toplumu mu yoksa gelecekte varolacak bir toplumu mu tartıştığı önemli değildir, çünkü bizi ilgilendiren konu, bu betimlemenin *herhangi bir* toplumun karakteri hakkındaki bir çözümleme olarak uygulanabilirliğidir. Bir kere, kendisinin de metinde açıklığa kavuşturduğu gibi, Marcuse olumsuzlamanın ortaya çıkma potansiyelinin toplumsal denetim tarafından bütünüyle dışlanmadığını savunmakla birlikte, bu potansiyel yalnızca belirli azınlık gruplar için vardır. Halkın geriye kalan kısmı açısından, total egemenlik her yanı kuşatmıştır.

Dahası, kullandığı fiil zamanı ve tarz bakımından Marcuse'ün sadece tek boyutlu bir toplumun belli özelliklerini anlattığını gözleyen Kellner kanımca, Marcuse'ün söz konusu toplumlarda neden gerçek anlamda bir eleştirel etkinliğin olmadığını açıklama yolundaki niyetini fiilen yazdıklarıyla karıştırmaktadır. Bir yandan insanların muhalefet nosyonunu kavramasının olanaksızlaştırıldığını anlatırken, aynı zamanda tek boyutluluğu aşma olanaklarından da dem vurması, Marcuse'ün belli eleştirel etkinlik biçimlerine bağlı kalıp kalmadığından çok, kuramının tutarsızlıklarını gösterir. Bana göre, Marcuse'ün çözümlemesinin bütün amacı, neden hiçbir eleştirel etkinlik olmadığını açıklamaktır. Şimdiye kadar söylenenlerden açıkça anlaşılabileceği gibi, Marcuse bunun nedenini şöyle açıklıyordu: İnsanların düşünceleri ve inançları öyle bir şekilde manipüle edilmişti ki, toplum içinde -ya da en azından toplumdaki ana eğilime uygun olarak- yaşayanların başka bir alternatifi tasarlaması fiilen olanaksızdı. Kellner'in sandığı gibi, burada anlatılan şey, verili bir sistemin belirli eğilim ya da özellikleri değil, bir yaşam biçimidir; başka bir deyişle, aygıtın yönetiminin, insanları, dü-

şüncelerini, alışkanlıklarını ve etkinliklerini artık rejime potansiyel tehdit oluşturamayacakları bir ölçüde manipüle edebilmesine, hatta şekillendirebilmesine bağlı olduğu bir toplumdur. Dolayısıyla Marcuse yalnızca potansiyel olarak varolan bir egemenlik biçimini tartışmayıp, şu anda varolan bir sistemi anlatmaktadır.

Son olarak, *Tek Boyutlu İnsan*'daki çözümlemenin Marcuse'ün diğer çalışmalarıyla uyumlu olmaması konusuna gelince, bölümün başında söylediğim gibi, bu yapıtı, devrimci değişim olasılığına göre değişen aşırı başdönmesiyle aşırı çöküntü arasındaki döngünün alt noktası saymamız doğru olur. Sonuçta, *Tek Boyutlu İnsan*'daki ileri sanayi uygarlığı çözümlemesinin diğer çalışmalarındakilerden farklı olduğu doğru bile olsa, gene de bu çalışma Marcuse'ün sahicilik ve özgürlük anlayışı arasındaki uçurumun çok daha geniş olmasıdır. Ayrıca, şimdi göstereceğim gibi, Marcuse'ün modernlik hakkındaki iç kapatıcı teşhisinin ardında, ona *Tek Boyutlu İnsan*'ı yazdıran o geçici keder duygusu kadar bu özgürleşme anlayışının radikalliği de vardır.

Bu bölümde daha önce üstü kapalı biçimde belirttiğim gibi, Marcuse'ün teknolojik rasyonaliteye modern yaşamın şeyleştirici ve yabancılaştırıcı niteliğinin kökeni olarak saldırmasını, kendisi ile meslektaşları Horkheimer ve Adorno arasındaki bir fikir birliğinin işareti gibi görmek yanılgı olur. Horkheimer ve Adorno için (Marcuse'ün konumunu ortaya koymak istiyorsak bunun üzerinde durmalıyız) modernlik, temelinin en açık biçimiyle Aydınlanma ruhunda olduğu görülebilen bir tarihsel sürecin doruk noktasından başka bir şey değildir. Aydınlanma, insanın doğa üzerindeki egemenliğini sevinçle karşılamasıyla, doğanın temsil ettiği kendiliğindenliğe, sınırsızlığa ve sahiciliğe amansız düşmanlığıyla, onların gözünde, ilk insanın yaratılmasıyla başlayan bir yabancılaşma sürecinin kutsanmasını simgeler. Yabancılaşmamız, bir benliğin (self), bir egonun ya da ayrı bir totallik olarak görülen dış dünyadan kopuk bir "iç doğa"nın oluşturulmasıyla başlar. Horkheimer ile Adorno, bugünkü perişan halimizin ilk belirtilerini burada, ilk kez ortaya böyle bir 'ben' konulmasında ve bu "ben"in bir iletişim

aracında, dilde kutsanmasında görürler. "Gerçek" alanıyla bağlarımızı koparmakla, yaşamlarımızı sürdürmek zorunda olduğumuz çevreyi bir düşman haline getirmekle, eninde sonunda insanlığın kendini kötürümleştirmesine yol açacak bir "hâkimiyet istemi"ne teslim oluruz. Bu anlamda toplama kampları ile "kültür endüstrisi" bir madalyonun iki yüzüdür. İkisinin de telosu*, Horkheimer ve Adorno'ya göre, insanları topluca mutsuzluğa sürüklenmiş, saçma sapan laflar eden "öykünmeci" (mimetic) memurlar durumuna düşürmektedir. Yirminci yüzyılda varoluşun dehşeti, Mutlak Tin'in gerçekleşmesi doğrultusundaki çıkan tarihin ürünü değildir; doğadan ilk kaçışımızın mantıksal sonucudur. Horkheimer ile Adorno'nun ürkütücü bir biçimde gözler önüne serdikleri gibi, "terör ile uygarlık birbirlerinden ayrılamazlar."[29]

Marx'ın tarih felsefesinin temelinde yatan materyalist öncüllere bağlılığını sıkı sıkıya koruyan Marcuse ise, yabancılaşma sorununu hiçbir zaman iç ile dış doğa, benlik ile dünya arasındaki o ilk kopuştan kaynaklanan bir sorun olarak görmemiştir. Marcuse'e göre, yabancılaşmanın kökenleri bu ilişkinin kurulması tarzında aranmalıdır. Yani Horkheimer ile Adorno'nun tersine, Marcuse, doğaya egemen olma arzusunu bugünkü perişan halimizin kökeni olarak görmek yerine, önemli olanın bu egemenliğin hayata getiriliş biçimi, bu egemenliğin düzenini belirleyen ethos ve ruh olduğunda ısrar eder. Horkheimer ile Adorno'dan farklı olarak, Marcuse'ün gözünde doğayı belli amaçlarla kullanmakta kendi içinde problem yaratan bir yan yoktur. Tam tersine, yalnızca fiziksel anlamda hayatta kalabilmek için değil, aynı zamanda bizi hayattan zevk almaktan ve özgür olmaktan alıkoyan zorunluluk öğesinden kurtulmuş bir varoluş biçimini gerçekleştirmek için de doğayı kullanmak ve ondaki üretici potansiyeli geliştirmek zorundayızdır.

---

* (Yun.) Erek, amaç. (ç.n.)

29 **Dialectic of Enlightenment**, s. 217. Frankfurt Okulu'nun çözümlemesinin bu yönünün daha bütünlüklü bir tartışması için bkz. özellikle Benhabib, **Critique, Norm and Utopia**, s. 163-4, 178-200; Connerton, **The Tragedy of Enlightenment**; Wellmer, "Reason, Utopia" ile **Dialectic of Enlightenment**; Jürgen Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re Reading **Dialectic of Enlightenment**", **New German Critique**, 26 (İlkbahar/Yaz 1982), s. 13-30 ve Göran Therborn, "A Critique of the Frankfurt School", **New Left Review**, 63 (Eylül/Ekim 1970), s. 65-96.

Marcuse'e göre önemli olan, asıl olarak Akıl'ın bilgiyi düzenleyiş tarzımızın izlediği yoldur. Akıl'ın bürünebileceği iki biçim vardır. Akıl; ya *Logos*, yani dünyaya yönelik, araçların ve niceleştirme, ölçme, düzene koyma vb. tekniklerin kendi başına amaç haline getirildiği araçsal bir yaklaşım biçimine bürünebilir ya da kendine Eros ruhunu kılavuz alabilir. Önceden gördüğümüz gibi, *Logos*'un sorunu, dünyaya yönelik düşmanca bir tutum temsil etmesidir. *Logos* dünyayı, özen ve duyarlılık gerektiren eksiksiz bir bütün yerine bir *tabula rasa*, bir ölçüp biçme nesnesi olarak ele alır. Horkheimer, Adorno ve Marcuse, dünyanın bu şekilde ele alınışını, kaçınılmaz olarak insan öznesinin, denetlenmesi ve hükmedilmesi gereken anlamsız bir nesne düzeyine indirgenmesine yol açan araçsallığın özü sayarlar. Gene de, Horkheimer ile Adorno bu tutumu Akıl'da örtük olarak bulunan bir şey diye görürlerken, Marcuse için bu yalnızca Akıl'ın belli bir dışavurum biçimini temsil eder. Akıl'ın ve özellikle bilimin özünü incelediği nesneden uzak duran, tarafsız bir nesnelliğin benimsenmesine bağlı sayan geleneksel anlayıştan ayrılan Marcuse, bu yabancılaştırıcı özelliklerin atlatılabileceği bir Akıl biçimini geliştirmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Akıl, ona göre, yeni bir doğrultuda düzenlenebilir ve düzenlenmelidir. Akıl, araçsal rasyonalitenin sınırlılıklarından kurtulmalı ve *Eros*'un dayattığı "libidinal rasyonalite"nin akılcı amaçlarına uygun olmalıdır. Kısacası ihtiyacımız olan şey, amaç ve araçlarını, varolan biliminkinden tamamen farklı bir buyruklar (imperatives) kümesinin belirleyeceği bir "Yeni Bilim"dir. Marcuse'ün "eski"sinden farklı olacak yeni bilimin temel metodolojisini nasıl anladığı belirsiz kalırken, yeni bilimin gelişmesini egemenlik ilişkisinden kurtulmuş toplumsal yaşam biçimlerine geçişin zorunlu bir koşulu olarak değerlendirdiği açıktır.[30]

Marcuse şöyle akıl yürütür: Eğer *Logos* aklın, araçların kendi içinde amaç olarak ele alındığı, yöntemin mutlak katına yükseltildiği biçimiyse, *Eros* da insanlığın kendi içinde bir amaç olarak özgürlüğe duyduğu gereksinimi temsil eder. Eğer *Eros* farklı tür bir

30. Marcuse'ün özgürleştirici bilimi yabancılaştırıcı bilimden ayırma girişiminin geçerliliği üzerine bkz. Jürgen Habermas, "Technology and Science as 'Ideology' ", **Toward a Rational Society** (Rasyonel Bir Topluma Doğru), (Londra,

bilginin, farklı tür bir bilimsel ve teknolojik, dolayısıyla üretimci temelin gelişmesi için yol gösterici dayanak olarak *Logos*'un yerini alırsa, o zaman özgürlüğümüz de güvence altına alınacaktır. Marcuse o kendine özgü üslubuyla şunları yazar:

> Uygarlık, Akıl'ın bilimsel ve dönüştürücü gücü sayesinde doğayı kendi vahşiliği, yetersizliği ve körlüğünden kurtarmanın araçlarını üretir. Ve Akıl ancak, tekniğin kendisinin pasifikasyon aracı, "yaşam sanatı"nın (organonu) olduğu teknoloji sonrası rasyonalite olarak bu işlevini yerine getirebilir. O halde Akıl'ın işlevi Sanat'ın işleviyle çakışır.[31]

Başka bir deyişle, tam da böyle bir Akıl biçimine sahip olduğumuz içindir ki, kendimizi ve varoluş koşullarımızı daha yüksek bir rasyonalite düzlemine çıkarabiliriz. Dahası bu Akıl, şimdiye kadar kavrandığı dar ufukların ötesine geçme anlamında "teknoloji sonrası" olmalıdır. "Pasifikasyon"umuz, kendimizi gerçekleştirmemiz Horkheimer ile Adorno'nun önerdiği gibi Akıl'ın terk edilmesinden çok, Akıl'da içerili olan potansiyellerin tam anlamıyla hayata geçirilmesine bağlıdır. Yani Marcuse, yalnızca Akıl'ın kavrama ve uygulama tarzımızı değiştirerek uyum ve uzlaşmanın sağlandığı bir toplum biçimine geçebileceğimizi öne sürer gibi görünmektedir. Ancak, bilim ve teknolojinin araçsal temelinin kaldırılıp, yerine insanlığın gereksinimleriyle daha ilgili bir temeli oturtmanın mümkün olduğunu ileri sürmek bir şeydir, bu değişikliğin mutlaka özgürleşmemizle sonuçlanacağını söylemek bambaşka bir şey. Marcuse'ü bilgi edinme ve düzenleme tarzımızı değiştirerek mutlaka hiyerarşi ve egemenliği ortadan kaldırmanın araçlarını da yaratacağımıza inanmaya götüren nedir? Dünyayı kavrama tarzımızdaki bir dönüşüm toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkilerin dönüşümünün yolunu nasıl hazırlar?

1971) içinde s. 81-122 Alford, **Science and the Revenge of Nature**, s. 51-55; Leszek Kolakowski, **Main Currents of Marxism** (Marksizmin Ana Akımları), 3 cilt, (Oxford, 1978), c. III, s. 417-20. Alford'un ileri sürdüğü, Marcuse'ün sadece bilimin ideallerinin yapıcı ideallere yöneltilmesi gerektiğini belirtmekle yetindiği iddiasına sempati duymakla birlikte, Kolakowski'nin, Marcuse'ün Yeni Bilim'inin metodolojik temelinin mantıksal açıdan tutarsız olduğunu ileri sürmekte bütünüyle haklı olduğunu düşünüyorum.

31. **One Dimensional Man**, s. 187.

Logos'un ve teknolojik rasyonalitenin üstünlük sağlamasına izin verilen bir bağlamda doğan egemenliğin kaçınılmazlığı, Marcuse'ün inancına göre, toplumda üretilen bilginin insanların köle statüsüne indirgendiği bir üretim sisteminin sürdürülmesi için kullanılmasında yatar. Çünkü bu bilgi, "aygıt"ın toplum üzerindeki boğucu baskısını sürdürmesine olanak tanıyan gereksinim ve arzuların yaratılmasına göre düzenlenmiş bir üretim sistemini desteklemekte kullanılmaktadır. Bunu da halkın arzularını, gerçekten özgürleşmiş bir varoluş yaratmanın bir aracı olarak "kullanım-değeri" giderek azalırken durmadan genişleyen mal ve hizmetlere yönlendirerek yapar. Marcuse, bu sürece bir örnek olarak, modern şirketlerin mamul mallarını planlı biçimde eskitmelerine değinir. Örneğin, bir otomobil en azından yirmi-otuz yıl dayanacak şekilde üretilebilecekken, gereken teknolojideki büyük atılıma karşın, yalnızca beş-on yıllık bir ömre göre tasarlanır. Otomobil gibi mamul malların yaşam süresindeki bu düşüşün nedeni, Marcuse'e göre, basitçe, uzun ömürlü otomobiller üretmenin imalatçıların çıkarına olmamasıdır. Bir otomobilin ömrü ne kadar kısa olursa o kadar çok otomobil üretilecek ve dolayısıyla imalatçılar o kadar fazla para kazanacaktır.

Üretimin nesneleri bu şekilde "akıldışı" hale geldiği için yaratılan gereksinimler de "sahte" olur, çünkü sahip olan kişiyi tatmin etmeyecek mallara gereksinim duyulur ve böylece aygıtın sürekli üstünlüğü garantiye alınmış olur. Sözgelimi, yeni marka bir otomobil istemek "sahte" gereksinime bir örnek oluşturabilir, çünkü yalnızca kendi içinde akıldışı olmakla kalmayan (eski modelden açıkça daha kötü olması nedeniyle), aynı zamanda mevcut üretim sürecini kalıcılaştıran bir metaya yöneliktir. "Sahte gereksinimler", modern durumu karakterize eden "mutsuzlukla kendinden geçme" halini sürdüren kısır tüketim döngüsünü güvence altına alır. Marcuse gözlemini şöyle sürdürür: "Bireyi toplumuna bağlayan mekanizma değişmiştir ve toplumsal denetim bu mekanizmanın yarattığı yeni gereksinimlere bağlıdır."[32] Yani ileri sanayi toplumunda üretilen bilgi biçimleri bu sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Üretici-

32. **One Dimensional Man**, s. 22, 24.

lerin alıp sattıkları malları durmadan değiştirip yeniden belirlemelerine izin veren bu bilgi, bu Akıl, aygıtın gücünün bağlı olduğu monoton üretim etkinliğinin sürmesine katkıda bulunur.

Ancak, eğer *Logos*'un egemenliğinin yerini *Eros*'un egemenliği alırsa, eğer teknoloji insanın hakiki gerçekleştiriminin hizmetine koşulursa, o zaman "sahte" gereksinimlerimizden çok "sahici" gereksinimlerimizi karşılamak mümkün olur. Gerekli olan şey, amacı doğanın "pasifikasyonu" olan "aşkın bir proje"nin, devrimci bir tasarının uygulanmasıdır. Marcuse'ün istediği, Akıl'ın, şimdiye kadar insanlık tarihinin akışını biçimlendirmiş olan varoluş mücadelesini yumuşatma yolundaki rasyonel amacın hizmetine koşulmasıdır. Marcuse'ün, Marx'ın özgürlüğün alanı ile zorunluluğun alanı arasındaki ilişki üzerine düşüncelerini temelden değiştirerek savunduğu şey, toplumun üretim kapasitesinin azaltılması değildir; çünkü "çalışma dünyası bir makine olarak kavrandığı ve buna uygun olarak mekanize edildiği takdirde, insan için yeni bir özgürlüğün *potansiyel* temeli haline gelir." Marcuse'ün kastettiği şey, daha çok, toplumun üretici ve teknolojik temelinin gerçek gereksinimleri karşılama amacına uygun olarak yeniden yönlendirilmesidir. Sadece temeli bu gereksinime uydurarak, aygıtın topluma dayattığı zorunluluk atmosferinin üstesinden gelinebilir. Başka bir deyişle, daha fazla ilerleme *kopuş* anlamına, niceliğin niteliğe dönüşümü anlamına gelecektir. Özsel olarak yeni bir insan gerçekliği -yani, yaşamsal gereksinimlerin karşılandığı, boş zamanın bol olduğu bir varoluş- yaratılması imkânını açacaktır." Ayrıca, varolan toplumsal yaşamın zeminindeki bu kopuş bilimsel ve teknolojik araştırmaları da temelden etkileyecek, çünkü böylesi koşullarda, "bilimsel projenin kendisi yararcılık- ötesi amaçlar edinmek, egemenliğin zorunluluklarının ve lükslerinin ötesinde bir "yaşam sanatı" kurmak için özgür olacaktır. Başka bir deyişle, teknolojik gerçeğin tamamlanması teknolojik gerçekliğin *aşılmasının* yalnızca önkoşulu değil, aynı zamanda temeli haline gelecektir.[33]

Marcuse'ün söylediği şudur: Eğer toplumun bilimsel ve teknolojik temeli ve dolayısıyla bunun dayandığı üretim araçları gerçek

32. **One Dimensional Man**, s. 22, 24.
33. **One Dimensional Man**, s. 21, 182.

ve yaşamsal gereksinimlerin karşılanması hedefine yöneltilseydi, o zaman halkı aygıtın gereksinimlerine bağımlı tutan, gereksiz ve yapay araçlarla korunan üretim biçimi de aşılabilirdi. Kendimizi yalnızca pazarın genişlemesini sağlamak için yeni gereksinimler yaratılan ve kesintisiz işleyen bir üretim biçiminin zorunlu olduğunu dayatan bir akıl biçiminden kurtarmakla, çok geçmeden, bireyi teselliyi tüketimde aratan sefil ve aşağılatıcı koşullardan da kurtarmış oluruz. *Logos*'un öncelikli konumunu ortadan kaldırarak, özerk ve özgür bireylerin, yani "her türlü propaganda, güdümleme ve manipülasyondan kurtulmuş, gerçekleri bilip kavrayabilen ve alternatifleri değerlendirebilen" bireylerin ortaya çıkışının koşullarını hazırlarız. Daha da genişletirsek, "eğer insanlar yaşamlarını artık zorunluluk alanında geçirmek zorunda kalmazlarsa, hem hakikat (truth), hem de hakiki bir insan varoluşu sözcüğün tam ve gerçek anlamıyla *evrensel* hale gelir."[34]

İnsanlığın kendi varoluşunun koşullarını denetlemesi isteniyorsa üretimin gereksinimlerinin içindeki her bireyin rolünü belirlediği serbest piyasanın dikkatle düzenlenmiş "gelişigüzelliği"nin yerini, üretimin ölçütünü özerk bireylerin gereksinimlerinin oluşturduğu akılcı bir örgütleme biçimi almalıdır. Bu nedenle, Marcuse'ün ileri sürdüğü gibi, "bireylerin kendi yazgılarını sahiden belirleyebilmesi, (ulaşılmış olan maddi ve düşünsel kültür temelinde) zorunlu gereksinimlerin üretim ve bölüşümü üzerinde etkili bir toplumsal denetim kurulmasına bağlıdır."[35]

Özerk bireylerin gereksinimlerine hizmet eden akılcı bir toplumsal sistemin yaratılması, pek çok Marksistin savunduğu gibi, toplumun ekonomik ve toplumsal gelişmesinin yönünü sıradan yurttaşların belirlediği kurumların oluşturulmasına bağlı olmayacaktır. Marcuse açısından, burada hak ve özgürlüklerin bir anayasayla korunmasına gerek yoktur. Bireyin karar verme sürecini etkileme yeteneğini güvence altına alan, resmen oluşturulmuş bir siyasal alana gerek yoktur. Marcuse'e göre, topluluğun yaşamında aklın nasıl uygulama alanına aktarılacağını belirleme sorunu özünde "teknik bir sorun"dur. Marcuse'ün gözünde olay, serbest piyasanın

34. One Dimensional Man, s. 197, 109.
35. One Dimensional Man, s. 197.

yapısal akıldışılıklarının elden geçirilip düzeltilmesi ve onun yerini topluluğun gerçekten neye gereksinim duyduğunun kavranmasıyla üretilen akılcı bir planın almasıdır. Demek ki, üretim aygıtı "yaşamsal gereksinimlerin karşılanması doğrultusunda düzenlenebilir ve yönlendirilebilirse, aygıtın denetlenmesi de merkezileştirilebilir; bu tür bir denetim bireysel özerkliği engellemediği gibi, tersine onu mümkün hale getirir."[36] Bu toplumda toplumun bütün kurum ve yapıları şirketlerin onların ihtiyaç duyması gerektiğini düşündüğü şeyler yerine, insanların gerçekten gereksinim duydukları şeylerin karşılanması amacına uygun olarak düzenlendiğinden, çeşitli çıkarları, gereksinimleri ve ideolojileri ifade eden bir etkinlik biçimi olarak siyaset (yani, tam da ileri "totaliter" devletlerde oynadığı role uygun bir siyaset) anlamsız ve gereksiz hale gelir. Bu toplumda insanlar siyasetin, yönetmenin ve tercih yapmanın yabancılaştırıcı yükünden kurtulurlar. Burada, gerçek gereksinimleri tamamen karşılandığı için, insanlar "libidinal" etkinliklerin keyfini çıkarmakta özgürdürler. Freud'un insanın toplumsal varoluşunun karakteristik yanları olarak düşündüğü tabular, ahlaki yasalar, hatta içgüdüsel baskılar, *Eros*'un rasyonalitesiyle belirlenen yeni bir yaşam arayışında tamamen bir kenara atılırlar. Yani Marcuse'ün görüşünce, siyasetin sona ermesi, ahlaki özerkliğin sona ermesi, *hakiki* özerklik ve sahicilik biçimlerine ulaşılmasının bir koşuludur. Gerekli olan, kendimiz ile insanlık arasındaki kopuşun ölçüsünün tanığı olarak ortada duran o raslansal, burjuva "benlik"in silinip yok olmasıdır. Ancak bu kopukluk düzeltilince, ancak insanlar arasındaki yapay mesafeler kapatılınca, kolektif olarak daha yüce , daha estetik bir varoluş biçimi arayışına girecek kadar özgür oluruz.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ortaya konulan, insanlığın bir şekilde doğanın sahici taklidi olmaya döndüğü anlaşılmaz rasyonalite anlayışına karşıt olarak, Marcuse'e göre, uzlaşma total toplumsal planlama aracılığıyla toplum düzeyinde sağlanmalıdır. Toplumun üretici temelini özgürlük ve özerkliğin ortaya çıkışının koşulu olan gereksinimleri karşılayacak şekilde yeniden oluşturmakla Marcuse, yalnızca hangi ürünlerin üretilebileceğini belirleyen ve

36. One Dimensional Man, s. 20

kendi kendini kalıcılaştırmış bir aygıtın yönetimi biçimindeki egemenliği yok etmekle kalmaz, aynı zamanda birey ile toplum arasında uyumlu bir ortak varoluşun temelini de sağlar. Sahte gereksinimlerimizin zorunluluklarına tabi olmaktan kurtulmakla, Marcuse'ün ilginç üslubuna öykünerek söylersek, "metafizik olan"ın "karşılıklı olan"a dönüştüğü, yaşam mücadelesinin "yaşam sanatı"na dönüştüğü bir yaşam biçimi oluşturmaya doğru ilerleyebiliriz.

III

Marcuse'ün totalitarizm anlayışının dayandığı önvarsayımların çözümlemesine geçmeden önce, onun ileri sanayi toplumuna ilişkin betimlemesinin belli başlı noktalarını özetlemek ve bu betimlemesinin ne ölçüde kendisinin radikal toplumsal değişiklik anlayışıyla uyuştuğuna bakmak herhalde yararlı olur.

Gerek Marcuse'ün gerekse Frankfurt Okulu'ndan arkadaşları olan Horkheimer ile Adorno'nun önlerindeki problem, Marx'ın modern toplumun doğasına koyduğu teşhis doğruysa, kapitalizmin nasıl olup da potansiyel açıdan olumsuz enerjileri soğurup, aygıtın çıkarları açısından (yararlı olmasa bile) kabul edilebilecek davranış biçimlerine kanalize etmeyi becerdiği sorunudur. Marcuse için, bu gelişme çatışan toplumsal güçler arasındaki ilişkinin bilinçli biçimde yeniden düzenlenmesine değil, Akıl'ın özgül bir biçiminin, yani "teknolojik rasyonalite"nin ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşamın karakterini belirlemekte nihai başarısına işaret ediyordu. İnsanların kendileri ve toplum hakkında düşünme tarzlarını şekillendirerek, akılcı olduğu düşünülebilecek şeyi yeni bir kalıba sokarak bu mantık, kendini bireysel ve toplumsal davranışı değerlendirmenin biricik ölçütü olarak kabul ettirebilmişti. Marcuse'e göre, "yalnızca tek bir boyut vardır; bu tek boyut her yerde ve her biçimde görülür. İlerlemenin kazanımları meşruluğa da ideolojik suçlamalara da meydan okur; bu kazanımlara göre yargılandığında, onların rasyonalitesinin 'sahte bilinci' gerçek bilinç haline

gelir."[37] Tamamen yeni olan bu egemenlik biçiminde baskı, kaba güç ya da zulüm tamamen gereksizleşir. Burada boyun eğiş, "aygıt"ın her zaman yeni gereksinimler ve arzular yaratmaktaki başarısıyla sağlanır. Bu mantık, "kamusal alan" dahil olmak üzere, bütün iletişim yollarını ve biçimlerini, bütün üretim araçlarının tekelleştirilmesi sayesinde, kendi isteklerine uygun bir varoluş biçimini fiilen destekler ve sürekliliğini sağlar. Aygıt, ister giyim stilleri, ister yaşam tarzları, isterse parti politikasının cazibesi konusunda olsun "iyi"nin nasıl tanımlanacağını kendisi belirlediği için, insanın öznelliğinin içeriğini de düzenleyip denetim altına alabilir. Sözcüğün tam anlamıyla hangi tür insanların yaşayacağını kendisi saptayabilir. İnsanlara kalan iş, bireyselliklerini, ileri sanayi toplumlarının ürettiği bitmek bilmeyen yeni ürün ve mal dalgalarının peşinde koşturmaya adamaktır. Marcuse'ün net bir biçimde ifade ettiği gibi: "Araç olarak teknik ilerlemeyi kullanan özgürlüksüzlük (insanın üretim aygıtına tabi kalması anlamında) çok sayıda özgürlük ve konfor görüntüsü altında kalıcılaşır ve yoğunlaşır."[38]

Toplumsal örgütlenmenin bu biçiminin ürettiği total egemenliğin karşıtı ise, Marcuse'ün görüşünce, sahici özerklik ve self-determinasyon biçimlerinin desteklenmesine dayanır. Akıl, yabancılaşmış ve araçsal *Logos*'un yerine *Eros*'u koyarak, insanlığın gerçek gereksinimlerinin karşılanması talebine dayanan bir üretim aygıtı biçiminde restore edilebilir. Teknolojik rasyonalitenin gereksinimlerini, kendi içlerinde birer amaç olarak üretimin artırılmasının ve büyümenin gereksinimlerini karşılamak üzere varolan toplumun yerine, bilim ve teknoloji hakiki özgürlüğe ulaşmanın hizmetine koşulacaktır. Bütün üretici kapasiteyi toplumsal denetime, daha doğrusu, gereksinimlerimizin önbilgisiyle donanmış planlayıcıların denetimine vermekle *Eros*'un rasyonalitesi egemen hale gelir. Gerçek gereksinimlerin üretimin nesnesi olarak kabul edilmesiyle bütün süreç tam olarak mekanize edilebilir, fiili bir bolluk sağlanabilir ve bireyin zorunluluk alanına girmesine asla gerek kalmaz.

Yapıtına gösterilen sürekli ilgiden anlaşılacağı gibi, Marcuse'ün

37. One Dimensional Man, s. 26.
38. One Dimensional Man, s. 41.

gerek ileri sanayi toplumuna gerekse özgür bireyler toplumuna bakışının temelinde pek çok zor ve kışkırtıcı varsayım yatmasına karşın, kendi konumunun ayakta kalması açısından hayati önem taşıyan unsur, insan gereksinimlerini kavrayışıdır. Marcuse'ün sanayi sistemlerinde yaşayan insanları bütünüyle denetlenen insanlar olarak tanımlayabilmesinin nedeni, kendisine göre, bu koşullarda ortaya çıkan gereksinimlerin niteliğidir. Bu gereksinimler açıkça akıldışı olan bir sistemi su üstünde tutmayı sağladıkları için, kendileri de akıldışı olmalıdırlar; kendilerine sahip olan insanların temeldeki mutsuzluklarını ve özerk olmayışlarını yansıtıyor olmalıdırlar. Marcuse'e göre, gereksinimlerin akılcı yani doğru olması sorunu bu anlamda açıkça egemen üretim sisteminin rasyonalitesiyle ilgili bir sorundur. Üretilen şey akıldışıysa, o zaman elbette bu sürecin ürettiği mallara duyulan gereksinim de akıldışı olur. Marcuse şöyle yazar:

> Bir *gereksinim* olarak alınan bir şeyi yapma ya da bırakma, yararlanma ya da yok etme, sahip olma ya da reddetme imkânı, egemen toplumun kurumları ve çıkarları açısından o şeyin arzu edilip edilmemesi ve zorunlu görülüp görülmemesine bağlıdır. Bu anlamda insanın gereksinimleri tarihsel gereksinimlerdir ve toplum bireyin baskı altında gelişmesini talep ettiği ölçüde bireyin gereksinimleri de onların karşılanması isteği de kendilerinin üstündeki standartlara tabidir.[39]

Marcuse, toplumun hangi gereksinimlere sahip olacağımızı denetleyebileceğini, çünkü toplumun ya da belli bir kesiminin üretim araçlarını denetleme yoluyla hangi nesnelerin üretileceğini belirleyebileceğini söylemektedir. Görmediğimiz ya da bilmediğimiz bir şeye gereksinim duyamayacağımız için, gereksinim duyabileceğimiz şeyleri denetleyenler bizim üzerimizde etkili bir denetim aygıtı sağlamış olurlar. Dahası, sahip olduğumuz gereksinimlerin niteliği bireyler olarak bizim yaşamımızın, sahip olduğumuz kişiliğin önemli bir parçasını oluşturduğundan, üretim sürecine hâkim olanlar verili bir toplum içindeki bireylerin karakterini de kendi avuçlarında tutarlar. Demek ki totaliter aygıtın başarısı, daha özerk varoluş biçimleri istenmesine yol açacak "akılcı" gereksinimlerin geliş-

39. **One Dimensional Man**, s. 21.

mesini, varolan çerçeve içinde karşılanabilecek nesnelere yönlendirerek önleme yeteneğine dayanır. Daha önce gördüğümüz gibi, Marcuse, Narsist öztatmine özel bir ağırlık veren iktidar konumunda olanların "mutlu" yani "özgürleşmiş bir yaşam tarzının gerekli unsurlarını arz etme konusundaki isteksizleri demesek bile, beceriksizliklerinde yattığına inanır.

Marcuse'ün söylemek istediği elbette şudur: Bu gereksinimler açıkça akıldışı bir toplumsal varoluş biçimini kalıcı kıldıkları için, kendileri de "sahte" sayılmalıdırlar. Bunun anlamı, insanların gerçekten böyle gereksinimleri bulunmaması değil, bu gereksinimlerin anlamlı bir yaşamın temelini oluşturan "gerçek" gereksinimlerin gelişmesi ve karşılanmasını engellemeleridir. Başka bir deyişle, sahte gereksinimlerimizi karşılayan nesnelere kapılıp gittiğimiz için, bu nesnelerin üretilmesinin bizi özgürlük, barış ve uyum gibi rasyonel hedeflerin peşine düşmekten alıkoyduğunu anlamayız. Arzuladığımız nesnelerin mutsuzluk ve yabancılaşmamızı kalıcılaştırdığını anlayamadığımız için, varolan sistemin kafesine tıkılır kalırız.

Marcuse'ün hakikat ve sahtelik, gereksinimlerimizin akılcılığı ile akıldışılığı hakkında bu şekilde konuşmasının nedeni, hem özerkliğin ve insanın kendi yazgısını kendisinin belirlemek istemesinin hem de "mutluluk"un nihai özünü saptamanın mümkün olduğunu düşünmesidir. Kısacası Marcuse, insanın evrensel gerçekleştiriminin temellerini saptamamızın hem tamamen olanaklı hem de tamamen zorunlu (yani, devrimci mücadelenin başarısı açısından olanaklı ve zorunlu) olduğuna inanır. Marcuse'e göre, insanın nihai mutluluğunu sağlamanın zorunlu koşulu, "insanın hayatta kalarak uğruna verdiği mücadelenin zayıflatılması", başka bir deyişle, anlamlı bir varoluş için gerekli malların bollaştırılması olarak özetlenebilir. Ancak gerçekten gereksinim duyduğumuz şeyleri bol miktarda edinebilirsek, zorunluluk alanında katlandığımız sınırlı yaşam biçimini aşabiliriz. Bununla birlikte, burada farkında olmamız gereken nokta, Marcuse'ün mutlak bir bolluktan ya da *bütün* gereksinimlerin mutlak anlamda karşılanmasından söz etmediğidir. Marcuse, özel türde bir bolluktan, özerk bireylerin gerçek yani sahici gereksinimlerini karşılayan nesnelerin bolluğundan söz etmek-

tedir. Sanayi toplumunda gözümüzü kör eden manipülasyon ve aldatmacanın peçesi kaldırılınca, kıtlığı ve yoksunluğu kalıcı kılan nesneleri artık istemeyeceğimizi söyler. Bunun yerine, toplumsal yaşamın bütününü yeni bir zemine oturtmak için yalnızca belirli şeylere, belirli mallara gereksinim duyduğumuzu göreceğizdir. Bu anlamda, gereksinimlerin akılcılığı, "yaşamsal gereksinimlerin evrensel ölçüde karşılanması ve bunun ötesinde, yorucu işler ile yoksulluğun giderek azaltılması evrensel düzeyde geçerli standartlar haline geldiği ölçüde, nesnel koşulları tayin eder."[40]

Burada çekince payına dikkat edelim. Marcuse, gereksinimlerin doğruluğu ya da sahteliğini belirlemenin mutlak ya da nesnel bir temelinin gerçekten bulunabileceğini belirtmekten çok, bu ayrımın ancak Marcuse'ün akılcı bir varoluş biçiminin ne olduğuna ilişkin anlayışını kabul etmemiz halinde geçerli olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Marcuse'ün bunu, hangi gereksinimlerin karşılanıp hangilerinin karşılanmayacağı konusundaki yargısının ahlaki bir karakterde olduğunu kabul ettiği şeklinde yorumlamaması, kendisinin karakteristik bir özelliğidir, çünkü başka bir yerde belirttiği gibi, "Akıl kavramının kaynağı bu değer yargısındadır."[41] Başka bir deyişle, bizi kendi rasyonalite görüşünün başkalarının görüşlerinden üstün olduğunu kabul etmeye zorlamak istemezken, bunu yapamazsak "yönlendirilmiş bir akıldışılığa", daha geniş anlamda totaliter egemenliği meşrulaştırmak için gösterilen gerekçelere boyun eğmekle suçlanacağımızı kesin bir ifadeyle belirtir. Bize anlattığı şeylerin Akıl'a uygun olduğunu anlıyorsak, bazı çıkar çevrelerinin sahte vaatleriyle güdümlenmiş olmalıyızdır. Öyleyse bu teşhis ne kadar uygundur? Marcuse, "mutluluk"un, "özerklik"in ve kolektif kendini gerçekleştirmenin bitimli olduğunu savunmakta haklı mıdır?

Marcuse, problemin niteliğini açıkça kavramak için, herkesin özgür, mutlu ve tatmine ulaşmış olacağı, bunun sonucu modern varoluşun başına bela kesilmiş olan çatışma ve antagonizmaların aşılacağı belirli bir toplum biçiminin bulunduğunu ileri sürmek istemektedir. Bu topluma ulaşmak için gerekli olan, karşılanmaları se-

40. One Dimensional Man, s. 22.
41. One Dimensional Man, s. 175.

faletin ve eşitsizliğin kalıcılaşmasına yol açan gereksinimlerin yerine, tamamıyla otomasyona dayalı bir üretim süreci tarafından karşılanabilecek gereksinimlerin konmasıdır. İnsanların yeni toplumda gereksinimini duydukları her şey bu şekilde üretilebilirse, o zaman hepimiz bir "yaşam sanatı", yani iç benliklerimizi zenginleştirip genişleten etkinliklerle uğraşarak geçirilen bir yaşam kurmak için özgür kalırız.

Bana öyle geliyor ki, Marcuse'ün projesinin başarısının anahtarı, "mutluluk" ve "doyum" gibi sözcüklerin anlamını bütünüyle yeni bir temele oturtmasıdır. Marcuse, bu sözcükleri, normal olarak beklenebileceği gibi kullanmaz. Örneğin, "mutluluk" sözcüğüyle, belirli bir kişinin öznel ruh halini anlatmaz; bir kişinin belirli bir anda taşıdığı özel duygulardan söz etmez. Tam tersine, insanların ölümcül bir egemenlik sisteminin tuzağına yakalandıklarında bile "mutlu" olduklarını söylemeleri, insanın sancısını çektiği yabancılaşmanın bir belirtisi olmaktan öteye gitmez. Marcuse, "mutluluk" sözcüğünü kullandığında, radikal toplumsal değişikliğin sağladığı nesnel bir durumu anlatır. İnsan Marcuse'ün gelecek toplumunda "mutlu"dur, çünkü egemenliğin, manipülasyonun ve güdümlemenin kaldırıldığı bir ortamda yaşayacaktır.

Marcuse'ün aslında, devrim sonrası toplumda yaşayacak insanların şimdi varolan insanlarla aynı türde olmayacaklarını kastettiği açığa çıkıyor olmalıdır. Orada insanların hoşlandıkları şeyler, mutlu olma gerekçeleri ve hatta ne tür toplumlarda yaşamak isteyecekleri bakımından farklılık gösterdiğini savunan gelişigüzel, akıldışı ve totaliter yaklaşıma yer yoktur. Orada, "totaliter" ideolojimizde derin kökler salmış olan, özerkliğin doğası gereği bağımsızlığa sahip olmakla bağıntılı olduğu fikrine yer olmayacaktır. Orada, bir insanın kendi istediği şeyleri başkalarına kabul ettirme yeteneği anlamına gelen bir özerklik fikrine ya da "kendine özgü bir zihin"e sahip olmanın bir erdem olduğu anlayışına da yer olmayacaktır. Bunların yerini, gereksinimleri karşılanan ve karşılanması tamamen güvence altına alınan bir insan tipi alacaktır. Bu anlamda, Marcuse'ün çok açık bir dille ortaya koyacağı gibi, "toplum, özünde yeni bir tarihsel özne tarafından düzenlendiği, ayakta tutulduğu

ve yeniden üretildiği ölçüde akılcı ve özgür olacaktır."[42] Farklı gereksinimleri, arzuları ve istekleri bulunan insanların yerini, gereksinimleri toplumsal planla ve bundan dolayı üretim sürecinin kapasiteleriyle tamamen uyum içinde olan Tek Kişi alacaktır.

Morton Schoolman'ın belirttiği gibi, Marcuse'ün projesi temelinde, "yaşamsal gereksinimler" adını verdiği şeylerden oluşmuş, elle tutulur bir özü olan, antropolojik bir türsel varlığın yaratılmasıdır. Eğer bu yaşamsal gereksinimlerin karşılanabildiği bir sistem kurulabilirse, o zaman şimdiye kadar insanlığın ilerlemesine damgasını vurmuş olan egemenlik ve yabancılaşmanın üstesinden gelinebilir. Bununla birlikte, yabancılaşmanın doğası ve dolayısıyla gelecek toplumun bürünmesi gereken biçim konusundaki bu varsayımların bir kısmıyla aynı görüşleri savunduğu söylenebilecek olan Marx, ancak *bütün* gereksinimleri karşılamaya göre ayarlanmış bir üretim sürecinin akılcı sayılabileceğine inanırken; Marcuse açısından yalnızca "yaşamsal gereksinimler"in karşılanması gerektiğini unutmamalıyız. Bu yüzden Marx'ın sorununun, rasyonel ve özgürleşmiş bir insanın sahip olabileceği, akla gelebilecek her türlü gereksinimi karşılayacak bir üretim aygıtı kurulması olduğu söylenebilir. Marcuse'ün sorunu ise, bizi, yaşamsal bir gereksinim olduğunu düşündüğü şeylerin nesnelliğine ve buna bağlı olarak "otantik bir öznellik"in temel unsurlarını geliştirmenin mümkün olduğu inancının güvenilirliğine inandırmaktır.

Marcuse'ün konumundaki güçlük, yaşamsal bir gereksinimi, "mutluluk"un ve kendini gerçekleştirmenin sağlanması açısından gereken şey diye tanımlayarak, doğası gereği öznel duygular ve eğilimlerle bağlı olan kavramlara (substantive content) tözsel bir içerik kazandırmak zorunda kalma tuzağına yakalanmasında yatar. Başka bir deyişle Marcuse, mutluluğun ve kendini gerçekleştirmenin, "gerçek" gereksinimlerimizi karşılayabilecek bir üretim mekanizması yaratarak, yorucu işlerin ve yoksulluğun hafifletilmesi sayesinde sağlanacağını söylemek istemektedir. Mutluluk bu anlamda, özgül bir toplum biçimi ve özgül bir yaşam tarzı yaratmaktan kaynaklanan ve onun ürünü olan bir şeydir. Demek ki Marcuse'ün toplumsal ve siyasal kuramının başarılı sayılabilmesi için hayati

42. **One Dimensional Man**, s. 197.

önem taşıyan şey, onun iyi yaşam anlayışının kendimizinkiyle uyumlu olduğunu teslim etmemizdir. Kendi mutluluğumuzun "libidinal rasyonalite"nin, yani insanların modern yaşamın yüklerinden kurtuldukları estetik, oyuncul bir etiğin gereklerine uygun biçimde toplumsal yaşamın yeniden düzenlenmesine dayandığını hissedersek, o zaman gerek Marcuse'ün siyasal felsefesi gerekse ileri sanayi toplumuna yönelttiği suçlamalar kuşkusuz çok sağlam görünürler. Ama ya Marcuse'ün istediği gibi hissetmezsek? Ya bana mutluluk getiren, bana rahatlık veren şeyin çalışmam olduğunu söylersem? Ya bir otomobil kullanmaktan, bir kelime-işlemcinin getirdiği rahatlıktan, ancak şu anda içinde yaşadığımız ileri derecede sanayileşmiş toplumlarda bulunabilecek türden başka vasıtalardan yararlanmaktan gerçekten hoşlandığımı söylersem? Kısacası, kendimi "teknolojik rasyonalitenin mantığı"nın tuzağına yakalanmış olarak görmek yerine, varolan ileri sanayi uygarlığı içinde yaşamakla kazandığım fırsatlar sayesinde kendimi özgürleşmiş hissettiğimi söylersem ne olur?

Marcuse'ün yanıtı muhtemelen şu doğrultuda olacaktır: Benim modern toplum çözümlememin akılcılığını anlayamadığınıza ve kendi mutluluğunuza en iyi hizmet edecek şeyin bu toplumun ortadan kaldırılıp yerine sizin oyuncul ya da estetik içgüdülerinizin tam anlamıyla ifade edilebileceği bir toplumun kurulması olduğunun farkına varamadığınıza göre, sahte bilincin tuzağına düşmüş olmalısınız. Bu yüzden yapılacak tercih, ya Marcuse'ün mutluluk ve özgürlük tanımını kabul etmek ya da totalitarizmin ideolojik propagandalarına bağlı kalmaya mahkûm olmaktır. Son çözümlemede Marcuse'ün gerek ileri sanayi toplumunun karakteri gerekse kendi özgürleşme kuramı hakkındaki hipotezlerinin güvenilirliği, uzlaşma kabul etmez bir kısır döngüye bağlıdır. Bu, Marcuse'ün dünya görüşünün anlamını yakalayamayanların akıldışılığa ve boyun eğmeye mahkûm oldukları, yakalayanların ise Akıl ve Hakikat sahipleri olarak selamlandığı bir kısır döngüdür. Oysa, Marcuse'ün inanılmaz iddialarının ardında bir insanın belli bir yaşam tarzına yönelik tercihlerinin yüce Akıl kaftanları giydirilerek sunulduğunu görürüz. İnsanların nasıl davranması gerektiği konusunda Marcuse'ün beklentilerine uymayanlar totalitarizmin ajanları olarak bir

kenara konulur, uyanlara ise (kendisi gibi) hakikati söyleyenler ve 'olumsuzluk'un bekçileri payesi verilir. Marcuse'ün ileri sanayi toplumlarının yurttaşlarının aygıtın mutlak iktidarı altında yaşadıklarını varsaymasının biricik temeli, onları mutlu kılacak şeyleri isteyip istememeleri olduğundan; Marcuse az önce tartışılan nedenlerle somut bir mutluluk nosyonu (yani, herkesin kendisinin olarak kabul ettiği mutluluk görüşü) belirleyemediğinden, onun totalitarizm kuramı da özgürleşme fikri de son kertede yetersiz sayılmalıdırlar.

Bence bu tartışmanın ortaya çıkardığı şudur: Marcuse'ün Marx'ın materyalizminin terminolojisini kullanmayı sürdürmesi, onu Horkheimer ile Adorno'nun neredeyse kasten düştükleri karanlıkçılıktan (obscurantism) kurtarır göründüğü halde, Marcuse'ün hem özgürleşme anlayışı hem de toplum kuramı tamamen benzer metodolojiyi içerir. Marcuse'ün kuramsal perspektifi de, Horkheimer ve Adorno'da olduğu gibi Hegel'in tarih felsefesinin idealist öncüllerini, kullanmaktan kaçınmadığı gibi, tamamen aynı tutumla belirlenir: Çözmeye, birleştirmeye ve aşkınlığa duyulan arzuyla. Akıl, bu anlamda, tutarlı bir biçimde antagonist unsurlar arasındaki bir tür nihai uzlaşma temelinde karakterize olmaktadır. Shierry Weber'in dikkat çektiği gibi, bu "eleştirel kuram" tarzında, özgürleşme "bütünlüğün yeniden kazanılması, yani yabancılaşmanın kaldırılması" olarak tasarlanır. "Bu bütünlük", diye devam eder Shierry Weber, "insan ile doğa, insan ile diğerleri, özne ile nesne ya da tek bir kişinin varoluşunun çeşitli yönleri arasındaki yabancılaşmamış bir ilişki olarak tanımlanabilir."[43]

Bundan başka, Frankfurt Okulu'nun projesinin çerçevesi içinde, yani modern toplumun özünü ve birey üzerindeki yabancılaştırıcı etkisini gün ışığına çıkarma çabasında, arkaik geçmişimizin ya da içgüdüsel yapımızın bir yerlerinde gömülü olan nihai bir birliğe yeniden kavuşma tutkusunun bulunduğu görülebilir. Daha önce ele aldığımız gibi, Horkheimer ve Adorno için, bu birlik (kendini uygarlık kılıfıyla dışavuran akıldışılığın ne kadar derinlere işlediği

43. Shierry M. Weber, "Aesthetic Experience and Self-Reflection as Emancipatory Processes: Two Complementary Aspects of Critical Theory", der. John O'Neill, On Critical Theory (Londra, 1977), s. 78-103 (s. 79).

göz önünde bulundurulduğunda) ancak insanın eyleminin, yabancılaşmamış geçmişimizin karakterini yeniden ele geçirir gibi olduğu anlarda algılanabiliyordu. Böylesi anlık parıltıları, ancak "akrobatların saçma ustalıkları"nda ya da daha da karmaşık bir ifadeyle, gerçekten "doğal" ve muhalif güdüler olan "aldatma ve gaddarlık" içgüdülerinin dışavurumlarında yakalayabiliriz.[44] Seyla Benhabib'in sözleriyle, "özverisiz, kendisiyle özdeş olmayan bir özne ütopyası, ötekilikte (otherness) girdiği, özneyi kendini unutmaya ve anlık bir uzlaşma parıltısı yakalamaya iten zorunlu olmayan bir ilişkide içerilidir."[45] Yalnızca burada, toplumun dolayımlarıyla kısıtlanmayan ve dolayısıyla sözcüğün en saf anlamında özgür olan bir insanlık görmekteyiz. Yalnızca burada, yabancılaşmış konumumuzu karakterize eden uyumsuzluk ve kopukluk bir an için fethedilmiş olur. Gene de, Habermas, Albrecht Wellmer ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, bu özgürleşme anlayışı insanlık adına öngörülen bir proje olarak anlaşılmaz bir şeydir. Benhabib haklı olarak şu soruyu sorar: "Birini taklit etmenin ne olduğunu biliyoruz; ama, onunla bir taklit ilişkisi kurmanın dışında, doğayı taklit etmeye kalkışmak ne demektir?.. Onların yorumunda *poiesis, praxis*'e değil *poetika*'ya dönüşür."[46] Başka bir deyişle, insanlığın özgürleşmesi anlayışı insanlığın doğasının içinde çözülmesini gerektirdiğinden, bu anlayıştan herhangi bir siyasal programın nasıl çıkarılabileceğini ya da bu anlayışın sefihçe bir teslimiyet biçiminden başka ne olmasının beklenebileceğini kestirmek olanaksızdır.

---

44. **Dialectic of Enlightenment**, s. 143, 254.
45. **Critique, Norm and Utopia**, s. 212.
46. **Critique, Norm and Utopia**, s. 219, 220. Bu konuda ayrıca bkz. Wellmer, "Reason, Utopia", s. 44-46 ve Johann Arnason, "The **Dialectic of Enlightenment** and the Post-Functionalist Theory of Society", **Thesis Eleven**, 13 (1986), s. 77-93. Şunu da ekleyebiliriz: Adorno **Negatif Diyalektik**'te olduğu gibi Doğa'ya dönüş olarak özgürleşmeyle özdeşsizlik (nonidentity) arasındaki basit eşitlemenin ötesine geçtiği zaman bile, insanın özgürleşmesinin modeli hâlâ saydam bir model olarak tasarlanıyordu. Adorno şöyle der: "Toplumsal üretim ve yeniden üretim süreci özneler açısından saydam bir süreç olsaydı, bu süreci özneler belirseydi o zaman artık yaşamın uğursuz fırtınalarının darbelerine pasif biçimde boyun eğmezlerdi. O zaman 'yaşam' denen şey yok olur, bunun sonucunda, bayağı akıldışılığını meşru göstermek için kullanılır ve sanayi çağında bu sözcüğü kuşatan ondokuzuncu yüzyıl sonunun ölümcül halesi de yok olur giderdi. **Negative Dialectics** (New York, 1987), s. 263.

Horkheimer ile Adorno'nun amacı insanlık ile doğanın uzlaştırılması ve buna bağlı olarak bireyin "dünya"nın bağrında tam bir bütünleşmesini sağlamak için "toplumsal"ın yok edilmesi ise, Marcuse'ün amacı da birey olarak apayrılığımızı, hepimizi kuşatan bir kolektiviteye teslim etmektir. Marcuse'ün bununla kastettiği, biricik ve özerk bir karakterin taşıyıcısı, sözcüğün Wittgensteinci anlamında bir "ruh" olduğu düşünülen insanın yerini türsel varlığın almasıdır. Marcuse'ün özgürleşme anlayışının nesnesi şu anda var olduğumuz haliyle biz değilizdir. Tersine, Marcuse'ün ürpertici deyişiyle, bütünsel bir gereksinimler yapısıyla ve dolayısıyla mutluluğumuz ve kendimizi gerçekleştirmemiz için gerekli olan şeylere ilişkin bütünsel bir anlayışla donanmış "yeni tarihsel özne"dir. Marcuse kendi projesini bu şekilde formüle ederek, elbette yalnızca siyasal mücadelenin özgür bir toplumun yaratılmasında ahlaki açıdan gerekli olan şeye ilişkin bir kavrayışla hareket etmesi gerektiği nosyonunu değil, aynı zamanda bireyselliğin tam gelişmesini destekleyen bir şey olarak özgürlük nosyonunu da terk etmektedir. Schoolman'ın belirttiği gibi: "Antropolojik anlayış özneyi ve öznenin varlık tarzını önceden belirler, üstelik bunu özgür bir bireyin mücadele ettiği konu ve sorunları dışlayan bir tarzda yapar."[47] Dolayısıyla bu, en azından insanlığın doğadan ayrı olduğunun ve buna bağlı olarak herkesin farklı gereksinimlere sahip olabileceğinin belli ölçüde kabul edilmesini gerektiren bir uzlaşma biçimi olduğu halde, "biz"den yana çıkarken "ben"in, ayrı ve biricik bireyin yitirilmesi pahasına savunulan bir uzlaşmadır. Richard Bernstein'ın yorumuyla:

> Bu anlamda Marcuse'ün çalışmasında *bireysel* ve *kamusal* yani komünal düzeylerdeki özgürlük ve mutluluk -yalnızca bireylerin çoğulluklarının içinde paylaşıma ve etkileşime girmeleri yoluyla varolabilen ve varlığını sürdürebilen özgürlük ve mutluluk tipleri- arasında hassas ve temel ayrımlar yaptığını gösteren bir belirti bulmak olanaksızdır. Marcuse'te eksikliği daima hissedilen şey, "insan" ya da "insani potansiyeller" değil, *insanlar*, daha doğrusu, insanlığını ancak birbirleriyle ilişki içinde *yaratan* insanoğludur.[48]

47. **Imaginary Witness**, s. 285.
48. "Negativity", s. 24-25.

Horkheimer ile Adorno'nun dünyayla uzlaşma çabalarının yarattığı güçlüklerden kaçınmak yerine Marcuse, bu uzlaşmayı türsel bir hale getirir. İki örnekte de önerilen, gerçek insanların özgürleşmesi değildir; çünkü neyi sevip neyi sevmediğine, umut ve gereksinimlerinin ne olduğuna kendi başına karar verme kapasitesi olan özne -birey- kavramı, totaliter egemenliği, yani varoluş koşullarından yabancılaştırıcı bir kopuşu çağrıştırmaktadır. Onların istediği, daha çok, yaşamın yeni baştan kurulması; insanlar arasındaki, hatta inanılmaz gelse bile doğa ile insan arasındaki farklılıkların silinmesidir. Kısacası, yapmak istedikleri, kişiyi ya da bireyi tanımlayan karakteristikleri silmek, kişiyi kendisi yapan biricik, bilinçli ve özerk birey olma niteliklerini ellerinden almaktır. İnsanların ne olduklarını, hangi gereksinimleri ifade ettiklerini, tercihlerini ve seçtikleri yaşam tarzlarını reddetmek, bence, yalnızca totaliter projenin özünü oluşturduğu iddia edilen insanın küçümsenmesi ve aşağılanmasının onlarda da olduğunu gösterir. Bu açıdan, Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*'ı, totalitarizm kavramının ileri sanayi toplumlarına yeni ve sonradan çok sık taklit edilen bir biçimde uygulanması bakımından olduğu kadar, Frankfurt Okulu'nun batmaya eğilimli olduğu platonik *kibirin* derinliklerini göstermesi bakımından da dikkate değer bir yapıttır.

V. AGNES HELLER

Marcuse totalitarizm kavramını "ileri sanayi uygarlığı"nı kapsayacak şekilde yeniden tanımlamaya çalışmasına karşın, bunun çoğu kuramcının, daha doğrusu çoğu insanın terimi kullanış tarzına fiilen pek etkisi olmamıştı. Bu insanlara göre, totalitarizm kavramı hâlâ, bütün niyet ve amaçlarına karşın komünist rejimlerin, özünde Nazilerin rejimlerine benzediği inancını dile getirmenin bir aracıydı (büyük ölçüde hâlâ öyledir). Çoğu Marksist ve sosyalist aydın için, liderleri görünüşte hümanist ilkelere bağlılıklarını durmadan yinelerken bir sistemin karalanacağı kaygısını taşıdıklarından, terimin kullanılması bir tabu olarak kaldı. Marksistler ve sosyalistler, yöneticilerin yöntem ve amaçlarındaki görünür benzerliklere dayanan bir çözümlemeyi tercih eder sınıf ilişkileri çözümlemesinden

(bu tür yazarların çalışmalarında elbette can alıcı bir unsurdur) kaçınan bu terimi (totalitarizmi) kullanmak yerine, siyasal ve toplumsal yaşamın karakterinin şekillenmesinde üretim ilişkilerinin öncelik taşıdığı inançlarını yansıtan terimlere yer vermeyi sürdürmüşlerdir. Örneğin Sovyetler Birliği'nin politikalarının betimlenmesinde, bu ülkenin toplumsal gelişiminde meydana gelen, öngörülememiş "yozlaşma"yı açıklayabilmek üzere zaten varolan çözümleme kategorilerini (özellikle Troçki'nin formüle ettiklerini) güncel koşullara uydurmak ya da eksikliklerini giderip yeni bir biçimde sunmak çoğuna yetiyordu. Sözgelimi, Sovyetler Birliği artık "devlet kapitalizmi", "yozlaşmış işçi devleti" ya da "bürokratik kolektivizm"in bir biçimi diye tanımlanacaktı. Nazi Almanyası ise, "sosyal faşist", "total otoriter bir devlet" ya da daha genelde, "tekelci kapitalizm"in gelişimi içinde şiddetli bir aşama diye değerlendirecekti. Her ne kadar iki sistemin de nasıl tanımlanacağı konusunda genelde çok az görüş birliğine rastlansa da, önemli olan, iki sistem arasındaki ayrımın, sözde-ilerici Sovyet sistemini Hitler Almanyası'nın gerici vahşiliğinden ayırmak amacıyla korunmasıydı.

"Totalitarizm" terimini kullanmaktan ve dolayısıyla komünizmi Nazizmle eşitlemekten kaçınan bu eğilimin bir istisnası, Doğu Avrupa'nın muhalif çevrelerinden, özellikle Polonya, Macaristan ve Çekoslovakya'dan çıkan bir grup kuramcıydı. Bu kuramcılara göre, 1956 ve 1968'de reformist hareketlerin çöküşünün peşinden gemi azıya alan terör uygulamaları Batı solunun yazılarında belli belirsiz gözlemlenen komünizm/Nazizm ayrımının arkasındaki dayanağı yerle bir etmeye yaramıştı. Bu noktada, komünist yönetim altında yaşamaktan gelen doğrudan deneyimin, Sovyetler Birliği ve uydularının açıkça ilan ettikleri amaçları ile egemenliklerini pekiştirmekte kullandıkları fiili yöntemler arasındaki uçurumu gün ışığına çıkarmaya hizmet ettiği söylenebilir. Reformist hareketleri destekleyen entelektüelleri hedef alan yoğun tepkilerle yüz yüze gelen bu kuramcılara göre, totalitarizm kavramının kullanılmasından özenle kaçınılması, yalnızca akademik bir tutum olarak değil, aynı zamanda Batı'daki entelektüellerin "sosyalizm" adına işlenen aşırılıklardaki sorumluluklarını ele veren bir şey olarak görünüyordu.

Bu kuramcıların en önde gelenlerinden birisi Agnes Heller'dir.

Gevşek bağlarla bir araya gelmiş, Georg Lukacs'ın eski öğrencileri ve meslektaşlarından oluşan "Budapeşte Okulu"nun bir üyesi olan Heller'in kariyeri, pek çok Doğu Avrupalı entelektüelinkiyle benzer bir çizgidedir. Heller, Macaristan'da yaşayan bir öğrenci olarak, o ülkenin liderlerinin açıkça savundukları ideallere genel bir sempati besliyordu. Budapeşte Okulu'nun diğer üyelerinin de düşündükleri gibi, çürüyen eski rejimin *(ancien regime)* çöküşü daha eşitlikçi ilkelere dayalı bir toplum inşa etmenin fırsatı olarak görülmekteydi. Gel gelelim, sistemi halkın gereksinimlerine daha duyarlı kılmayı amaçlayan girişimler sonucu belki de zamanından önce patlak veren 1956 krizi, Heller'in komünistlerin böyle bir değişimi sağlama yeteneğine duyduğu güveni yıkacaktı. Nagy'nin devrilmesi ve Sovyet desteğindeki katı bir rejimin empoze edilmesiyle birlikte, Heller'in "resmi" Marksizm'e beslediği sempatiler de çabucak yok oluverdi. Heller artık siyasal anlamda dışlanmış biriydi ve bunun sonucunda rejimin dünya görüşüne karşı çıkacak şeyler yayımlaması yasaklanmıştı. Kendisi Marksizm'e sempati duyan, ama meşruiyet kaynağını sözde Marx'ın felsefesine bağlılığından alan bir rejimin peşine düştüğü ve sonunda sürgün ettiği bir yazarın içine düştüğü paradoks göz önüne getirildiğinde, böyle bir durumun o insanı Marx'ın çalışmalarını ve onun getireceği yararları köklü biçimde yeniden değerlendirmeye zorlamasında şaşılacak bir yan yoktur. Heller, Marksist öğretinin temellerini bu doğrultuda yeniden gözden geçirince, Doğu Avrupa'da evrilen sistemin ister geçici isterse başka türde bir sosyalizm biçiminden çok, Marx'ın doğabileceğini önceden tahmin etmiş olduğu "barbarlık"ın başka bir versiyonunu temsil ettiği sonucuna varmıştı. Heller'e göre, Marksizm'i despotizme yol açan yorumlarından kurtarmak, yalnızca bu toplumların dinamiğinin doğru biçimde anlaşılmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda, gündelik yansımalarıyla diktatörlerin yönetimini meşru göstermeye yarayan ritüelleşmiş öğretinin kofluğunu ortaya koymasının bir aracı işlevi görecek, içkin bir eleştiri biçiminin geliştirilmesini de sağlardı. Kısacası, Heller'in istediği, Gulaglar'ın Marx'ının karşısına insanın gerçek özgürleşmesinin Marx'ının çıkarılabileceğini ve Gulaglar'ın Marx'ının çürütülebileceğini kanıtlamaktı.

Heller'in Marksizm'i, terörist egemenlik biçimlerini haklı çıkarmaya yarayan bir öğreti olmaktan kurtaracak biçimde yeniden geliştirmenin olanaklılığı konusundaki iyimserliğinin kaynağını anlamak için, bu olanakların doğduğu bağlamı dikkate almak gerekmektedir. Çok sayıda kişinin yanı sıra Heller'e göre de, Marx'ın gerek *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazıları* gibi ilk yapıtlarının bir kısmının gerekse *Grundrisse* gibi tamamlayıcı nitelikteki önemli yapıtlarının keşfedilmesi ve yayımlanması, Marksizm'i o zamana kadar olanaklı görünenden daha hümanist bir doğrultuda geliştirme olasılığını gündeme getirir gibiydi. İsmini andığımız bu yapıtlar, içerik ve üslup bakımından Marx'ın *Kapital* gibi "olgun" yapıtlarından oldukça farklı çalışmalardı. *Kapital*'de Marx, doğrultusunu bilinçli eylemlerden çok zorunluluğun belirlediği nesnel yani nedensel "yasalar"ın ortaya çıkarılmasına dayanan bir tarihsel gelişim anlayışı formüle etmeye girişir. Bu anlayışa göre, daha yüksek toplum aşamalarına bireylerin ne yapıp yapmadığına bağlı olarak değil, hatta onlara karşın varılacaktı. Bu yüzden burada, bireyler tarihin biçimlendiricileri olmaktan çok tarihe bağımlıydılar. Ama yeni keşfedilen çalışmalarına bakıldığında, Marx'ın bireyin gereksinim ve özlemleriyle çok daha fazla ilgilendiği gibi bir yorum yapılabilir. Marx bu yapıtlarında, insanlığı toplumsal gelişimin önceden belirlenmiş mantığının basit *träger*, yani taşıyıcıları rolüne indiren biri yerine, bireysel düşünce ve eylemin özerkliğini gözeten biri olarak görülüyordu. Marx'ın bu yapıtlardaki çözümlemesinin odak noktasında, bireysel tercih ve gereksinimler sorununun "hareket yasaları" denen halının altına süpürülmesinden çok, insanlığın özgürleşmesi yer alıyordu. Kısacası, bu yapıtlar, pek çok Marksist'in (yalnızca Doğu Avrupa'dakiler değil) Marx'ın insanlığın eşsiz yetenekleri ve potansiyel güçlerinin geliştirilmesine bağlılığının onaylanması gereksinimine yanıt verir gibi görünüyorlardı. Heller'in ve başkalarının bakışıyla bu hümanist, özgürlükçü malzeme hazinesini düzenlemek yalnızca ortodoks yaklaşımın, dolayısıyla komünist dogmaların meşruluğunun temellerinin yıkılabilmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda, bütünüyle yeni bir kuramsal ve felsefi temelin geliştirilmesini ve buradan Sovyetler Birliği ile Doğu Avrupa'da rastlanan versiyonun ikiyüzlü aşırılık-

larından kurtulmuş bir sosyalizm vizyonu çıkarılabilmesini de sağlayabilirdi.

Bu projenin görünüşte soyut kalan niteliğine karşın, Heller'in çalışmasının önemli yönlerinden birisi de, yeni bir hümanist paradigmanın geliştirilmesini, kişi olarak kendisinin de zarar gördüğü bu egemenlik biçiminin ısrarlı bir eleştirisiyle birleştirmesiydi. Bu açıdan komünist totalitarizm eleştirisi yepyeni bir rejim tipine etiket yapıştırmaktan öte bir şeydir. Bu, Frankfurt Okulu'nun kullandığı anlamda bir "eleştirel kuram" (critical theory) biçimidir. Heller'e göre, bu rejimlerde özerklik ve özgürlüğü ortadan kaldıran şeyleri ayrıntılı biçimde ortaya koymak olduğu gibi, aynı zamanda toplumsal örgütlenmenin gerçekten akılcı biçimlerinin ortaya çıkması açısından can alıcı önem taşıyan şeyleri açıkça sergilemek de olanaklı olmalıdır. Bu anlamda, Andrew Arato'nun işaret ettiği gibi, "Onlar (yani, Budapeşte Okulu) Marx'ın peşinde olduğu şeyin (normatif olarak daha iyi ve aynı zamanda olanaklı bir toplum düşünüp bu toplumun dinamikleriyle ilgili bir kuram geliştirmek) en azından bir kısmına ulaşmanın yollarını aramaktadırlar."[1]

Benim bu bölümde yapmak istediğim, Heller'in Marksist kuramı daha özgürlükçü ya da "hümanist" bir yorumla yeniden şekillendirmesinin, totaliter sistemlerin dinamiklerine ilişkin betimlemesinde nasıl yansıdığını göstermektir. Bu betimlemenin güvenilirliği ya da geçerliliğinin, önemli ölçüde yine kendisinin Marksist söylemin temellerini yeniden canlandırma projesinin başarısına bağlı olduğunu göstermeye çalışacağım. Önceki bölümlerde olduğu gibi, Heller'in çalışmalarının bu yönleri arasındaki karşılıklı bağlılığın doğasını ana hatlarıyla sergiledikten sonra, bu temellerin eleştirel bir irdelemesini yaparak noktalayacağım.

I

Heller, şu ana kadar ele aldığımız kuramcılardan farklı olarak, bir

1. Andrew Arato, "The Budapest School and Actually Existing Socialism", Theory And Society, 16 (1987), s. 593-619 (s. 593).

totalitarizm kuramcısı gibi görülemez. Heller, özellikle totaliter bir sistemin işleyişini ya da karakteristik özelliklerini betimleme ya da çözümleme iddiası olan bir yapıt üretmemiştir. Onun yaptığı, daha çok, kendisinin ve meslektaşları Ferenc Fehér ile Georgy Márkus'un ("reel sosyalizm"in yerine kullandıkları isim olarak) "gereksinimler üzerine diktatörlük" dedikleri bir rejimin, evriminin belirli bir noktasında nasıl totaliter bir rejime dönüştüğünü incelemek olmuştur.[2] Heller, ele alınan diğer kuramcıların çoğu gibi, Nazilerin geliştirdiği sistem ile komünistlerin geliştirdiği sistem arasında temel benzerlikler bulunduğuna inanmakla birlikte, bunu Heller'in ikisinin aynı sisteme sahip olduklarını düşündüğü biçiminde yorumlamamalıyız. Ancak, Heller hiçbir zaman totalitarizmin gereksinimler üzerindeki bir diktatörlükte büründüğü biçimden başka ne tür biçimlere bürünebileceğini betimlemeye girişmediği için, biz her şeyden önce, Heller'in gereksinimler üzerindeki diktatörlüğü nasıl yorumladığını ve bu sistemin totaliter özellikler geliştirmeye niçin yatkın olduğunu ana hatlarıyla sergilemek durumundayız.

Başka eleştirmenlere göre olduğu gibi Heller'e göre de, komünist rejimlerin totaliter eğilimler geliştirmelerinin nedenlerini saptamak için, eylemleriyle dolaylı ya da dolaysız olarak bu despotizm biçiminin yerleşmesini sağlayan kişilerin doktriner özlemlerine dönmemiz gerekir. Heller'in görüşünce, bu özlemlerin kökeni, Marx'ın "tarihselciliği", hatta Lenin'in parti "kuram"ı gibi bariz nişan tahtalarında bulunamaz. Söz konusu özlemlerin kökleri Fransız devrimcilerinin romantik istemlerindedir. Heller'e göre (açıkçası, Arendt'e göre de), Fransız devrimcilerinin bu konudaki ayırıcı özellikleri özgürlüğü eşitlikle özdeşleştirmeleriydi. Fransız devrimcileri, Amerikan Devrimi'ni başarıyla gerçekleştiren ve insan

2. Bkz. onların **Dictatorship over Needs -An Analysis of Soviet Societies** (Oxford, 1986). Şunu belirtmemiz gerekiyor: Yazarların giriş bölümünde açıkladıkları gibi, ortaklaşa yazılan bu kitap, üç yazarın birbirlerinden ayrı olarak yazdıkları, birbirleriyle bütünleşen üç bölümlük bir diziden oluşuyordu. Dolayısıyla kitaba değindiğim zaman, aksi belirtilmedikçe, yalnızca Heller'in yazdığı bölümü (yani, Kısım II, "Siyasal Egemenlik ve Sonuçları") andığım unutulmamalıdır.

haklarına ve bireysel özgürlüğe duyulan saygıya dayalı bir sistemin temellerini atan kişilerden farklı olarak, özel mülkiyeti ve dolayısıyla hükümetin müdahale etmediği bir alanı korumayı zorunlu görmemişlerdi. Tersine, toplumsal, siyasal ve ekonomik eşitliği güvence altına almak üzere toplumsal yaşamın baştan aşağı yeniden düzenlemesini istiyorlardı. Gerek onların gerekse daha sonra Bolşeviklerin ileri sürdüğü gibi, özel mülkiyetin varlığı toplumun ezici çoğunluğunun sırtındaki yorucu işlerin ve yoksulluğun hafifletilmesini önlediği için, bu yerinde bir istemdi. O zamana kadar varolduğu biçimiyle toplumda işbölümü ile sınıf hiyerarşisinin kalıcılaşması, bazı insanların gereksinimlerinin karşılanması için bir fırsat sağlıyordu, ama ancak toplumun geride kalan kısmının sefalete sürüklenmesi pahasına. Oysa geleceğin toplumunda herkesin gereksinimleri eşit ölçüde karşılanacaktı. Her türlü eşitsizlik kaldırılacak ve üretim ile planlamanın herkesin gereksinimlerini karşılayacak şekilde düzenlenmesi sayesinde herkes özgür olacaktı. Bu yolla bireysel gereksinimlerin yerini bütün halkı kapsayacak bir "toplumsal gereksinim" alacağından, böyle bir toplum tarafsız ve adil bir bölüşümü gerçekleştirmekle kalmayacak, aynı zamanda toplumda ayrılık yaratan grup, sınıf ve çıkarların oluşması da gereksizleşecekti. Heller'in terimiyle bu "homojen" toplumda, bütün antagonizma biçimlerinin ve bütün çatışma kaynaklarının kaldırılması fiilen herkesi kendi potansiyeli ve yeteneklerini gerçekleştirmek üzere özgürleştirecek ve bu özgürleşme de düzenli, kolektif bir varoluş biçimi istemiyle uyumlu kalacaktı.

Elbette, Heller'in ileri sürdüğü gibi, bu toplumsal yeniden kuruluş tasarısının savunulabilirliği tamamen hangi "toplumsal gereksinim"in ve dolayısıyla hangi malların üretileceğini kararlaştırmanın geçerli ölçütlerinin saptanabilirliğine bağlıdır. Bununla birlikte, Fransız ve Rus devrimcileri, bu gereksinimleri toplumun amaçlarını tartışarak saptamayı denemenin yerine, hangi gereksinimlerin karşılanıp hangilerinin gözardı edileceğinin belirlenmesinde hakem rolünü kendileri üstlenmişlerdir. Lenin ile Robespierre'in gözünde, böylesi ciddi kararların verilmesinde gerekli bilgiye, "kuramcılar" olarak yalnızca onlar sahiptiler. Bu yüzden, insan doğasının karmaşık yanlarını ya da tarihsel gelişmenin yasalarını kavra-

dıklarını ileri sürerek, üretimin nasıl düzenleneceğine ve buna bağlı olarak hangi gereksinimlerin karşılanacağına karar verme işini kendi üzerlerine alıyorlardı. Heller şunları da ileri sürüyordu:

> "Gerçek" gereksinimleri "hayali" gereksinimlerden ayırma edimi, kuramcıyı, toplumun gereksinimler sistemi konusunda son hükmü veren bir tanrı katına yükselmeye zorlar. Gerçek gereksinimler hayali gereksinimlerden ancak hangilerinin "gerçek", "doğru" gereksinimler olduklarının *bilindiği* varsayıldığında ayrılabilir. Gereksinimlerin gerçekliği yansıtmadığı manipülasyon kuramıyla açıklandığında, kuramcının son hükmü vermesini sağlayan bilgisi ancak bilincinin fetişleştirilmemesi, bilincinin "doğru" bilinç olması halinde ortaya çıkabilir. Fakat kuramcı kendi bilincinin "doğru" bilinç olduğunu nasıl bilebilir?[3]

Heller'in netleştirmekte zorlandığı şey şudur: Gereksinimler kalıcı değildir, insan doğasının ya da türün özünün kavranmasından dolayı özel bilgisi edinilebilecek bir şey de değildir. Gereksinimler tarihseldir; toplumun üretim kapasitesinin gelişme düzeyi, malların ve malzemelerin göreli kıtlığı ve genelde halkın özlemleri gibi değişkenleri yansıtırlar. Bu anlamda kimse tarihin dışına çıkıp da gerçek gereksinimlerimizin ne olduğunu söyleyemez. Bu yüzden, Lenin gibi insanları gerçek ve sahte gereksinimleri ayırmaya yönlendiren şey, hiyerarşiden ve egemenlikten kurtulmuş bir toplum ya da toplumsal eşitlik oluşturma arzusu olamaz. Gereksinimleri ayırma girişiminin temelinde yatan şey, aslında iktidarı dar bir elit kesimin kullanmasını meşrulaştırabilecek bir devrimci teoloji ya da bilim formüle etme arzusu olmalıdır. Heller'in görüşünce, devrimciler Fransa'da ya da Sovyetler Birliği'ndeki gibi toplumun gerçekten neye gereksinim duyduğunu bildiklerine dayanarak kendi yönetimlerini haklı çıkarmaya kalkıştıklarında olan tam anlamıyla budur. Heller'e göre:

> Bunun için bu sistemlerde ayrıcalıklı kesimin ve hareketin liderlerinin fiili gereksinimleri "evrensellik" ile "toplumsallaşma"nın cisimleşmiş halleridir; sınıfın (yani, nüfusun ezici çoğunluğunun) hangi gereksi-

3. Agnes Heller, **The Power of Shame. A Rational Perspective** (Utancın Gücü. Akılcı Bir Perspektif), (Londra, 1985), s. 285-86.

nimlerinin "doğru", hangilerinin "yanlış" olduğuna karar verenler onlardır: Böylece çoğunluğun fiili, mevcut gereksinimleri sahte olarak sınıflandırılır. Bu durumda çoğunluğun gereksinimlerinin ne olacağını kararlaştırmayı ve halkın gerçek ve fiili gereksinimleri yerine sözde "fark edilmeyen gereksinimler"i karşılamayı "toplumsal gereksinimler"in "temsilcileri"i üstlenir.[4]

O halde "tutarlılıkla uygulanan bir eşitlikçilik", yalnızca, herkesin paylaştığı sahici bir toplumsal gereksinimin ölçütünü saptama olasılığından söz etmeye başlamanın bile olanaksız olması anlamında bir "mit"tir, hem de doğası gereği despotik bir mittir.[5] Yol gösterici ilkesi herkesi kapsayan bir toplumsal gereksinimin karşılanması olan bir toplum planlayabilmek için, bir dizi gereksinimi o toplumda yaşayan herkese etkili bir biçimde "yüklemek" gerekmektedir. Üretimin ve bölüşümün yol gösterici temeli olarak kullanılabilecek örnek bir gereksinimler dizisi geliştirmek gerekmektedir. Elbette bu yükleme süreci, pratikte, üretimin ve mevcut kaynaklardan yararlanmanın temelini hangi gereksinimlerin oluşturacağına birisinin (genellikle kerameti kendinden menkul 'bilim' retoriğiyle kuşanmış devrimcilerin) karar vermek zorunda kalması anlamına gelir. Heller, komünist egemenliğin anahtarının burada yattığını ileri sürer, çünkü toplumsal gereksinim yükleme süreci aynı zamanda ideal bir gereksinimler modelini (dolayısıyla ideal bir özne modelini) toplumu oluşturan çeşitli türden insanlara zorla kabul ettirme sürecidir. Halkın gerçekten sahip olduğu gereksinimleri, üretimin nasıl örgütlenmesi gerektiği konusunda yapılacak planların bir kaynağı olarak kabul etmek yerine, oldukça yabancı bir gereksinimler dizisi pompalanarak öne çıkarılır ve sonuçta toplumsal, siyasal ve ekonomik yaşamın yeniden kuruluşunun temeli olarak kabul ettirilir. Heller'in gözlemine göre, böylesi sistemlerde "iktidar yapısı yalnızca gerçek olarak yorumlanan gereksinimlerin karşılanmasına izin verir. Başka gereksinimler karşılanmadığı gibi, onlara duyulan her türlü özlem de bastırılır." Görünüşte, insanlığın gerçek özgürlüğü bulabileceği bir toplum modeli arayışı olarak başlayan şey, insanın özgürlüğü açısından son derece yıkıcı bir yanılsama

4. Agnes Heller, The Theory of Need in Marx (Londra, 1976), s. 68.
5. Ferenc Fehér ve Agnes Heller, "Forms of Equality", Telos, No: 32 (Yaz 1977), s. 6-26 (s. 6).

halini almaktadır. Yine Heller'in gözlemine göre, "gereksinimlerin azaltılması açısından bu model otoriter bir devleti, yeniden bölüşümün aşırı derecede merkezileşmesini ve simetrik mekanizmaların azaltılmasını gerektirdiği için, toplumsal yaşamın her alanını yeni bir eşitsizlik, yani bölüştürenler ile bölüştürülenler arasındaki bir eşitsizlik kaplamaya başlar" /*sic*/[6].

Bir toplumsal gereksinim anlayışı formüle edip bu anlayışı seçkin bir elit kesimin iktidarını kalıcılaştırabilmesinin bir aracına çevirme özleminin eşitlikçi bir toplum kurmayı vaat eden hareketlerin ortak bir özelliği olduğunu dikkate alırsak, totalitarizm neden Fransa'da değil de yalnızca Sovyetler Birliği'nde boy göstermiştir? Başka bir deyişle, eşitlik arayışının ürünü olan despotizm nasıl Stalin döneminde yaratılan türden bir patolojik rejime dönüşmüştür?

Heller'e göre, Sovyetler Birliği gibi rejimleri 1790'lardaki Fransa gibi rejimlerden ayıran temel özellik, Sovyetler'in fiilen toplumu "totalleştirmek", yani "değerler, davranış kalıpları ve kurumsal işleyişler sistemini devletin isteğine göre türdeşleştirmek" açısından gerekli araçları seferber edebilmesiydi.[7] Demek ki, Robespierre gibi insanlar terörü "ahlaki ilerlemenin kaçınılmaz bir aracı ve yönetmenin organik bir parçası" saymakta Lenin'le uyuştuğu halde, halkın davranışlarını terör uygulayarak gerçekten ve köklü bir biçimde değiştirmeyi ancak Lenin başarabilmişti.

Sovyetler'in ülkeyi totalleştirmeyi başarabilmesinin başlıca aracı, ülkenin ekonomik yaşamını idare edebilmelerini sağlayan gücün, eşine rastlanmadık boyutlara ulaşmasıydı. Fransızlardan ve kitle iletişim araçlarının gelişmesinden önce "erdem cumhuriyeti" kurmaya kalkışan diğer denemelerden farklı olarak, bütün üretim sürecini karşı konulmaz biçimde elinde tutan gücün devamı açısından gerekli bütün kaynakların seferber edilememesi, Sovyetler'in elde edebildiği mutlakiyetin kapsamını ister istemez kısıtlamaktaydı. Bütün mülkleri ve bütün üretim araçlarını elit kesimin iktidarının ayakta kalmasının hizmetinde seferber edebilme olasılığı onların ellerindeki araçları fiilen aşan bir durum olduğundan, Fransızlar çok kaba baskı araçlarını yaygınlaştırmakla yetinmek zorunda

6. **Power of Shame**, s. 287; "Forms of Equality", s. 12.
7. **Dictatorship over Needs**, s. 161.

kalmışlardı. Öbür yandan, Heller, Fehér ve Márkus'un *Gereksinimler Üzerinde Diktatörlük*'ündeki çözümlemenin gösterdiği gibi, Sovyetler, ekonomik yaşam üzerinde gerçekten bir tekel kurabilmiş ve bunun sonucunda halkın mutlak bağımlılığını sağlayabilmişti ki, bu olmadan totalleşme ve dolayısıyla yeni bir toplumun kuruluşu olanaksız olurdu.

Bolşeviklerin başarısının anahtarı, Rus halkını, amaçlarının gerçekten eşitlikçi bir toplumun ve "tözsel akılcılık" ilkesine dayalı bir ekonominin kurulması, dolayısıyla genel toplumsal uyum olduğuna inandırabilme becerilerinde yatıyordu. Kendilerine göre Bolşeviklerin yaptıkları, üretimin kapitalistlerin gereksinimleri yerine, toplumun gereksinimlerine göre düzenlenebilmesinin araçlarını sağlamaktı. Böyle bir proje elbette bir partinin ya da Heller'e göre, neyin üretileceğine ve nasıl bölüştürüleceğine karar verme ayrıcalığına sahip bir "egemen"in öne çıkmasını gerektiriyordu. Bu da, söz konusu işlevleri denetleyip üretim sürecinin hiçbir unsurunun toplumsal mülkiyetin dışına çıkmamasını kesinleştirmek üzere komutacı bir planlamanın kurumsallaşmasını zorunlu kılmaktaydı. İlkin her türlü mülkiyeti ve bütün hammaddeleri denetleyip, ikinci olarak "global bir plan" aracılığıyla neyin, nerede ve kimler tarafından üretileceğini belirleyen parti, sistem içindeki herkesin yaşamını denetleyebiliyordu. Kendi geçim araçları olmayan yurttaşlar, kaçınılmaz olarak sahip olabilecekleri bağımsızlıktan vazgeçmeye ve denetimlerinin dışındaki sürecin basit bir dişlisi olmaya zorlanıyorlardı. Toplumsal planlamanın asıl amacı, bireysel gereksinimlere göre malların sağlanması değil, halkın elit kesimin sürekli iktidarını koruyacak bir tarzda koordine edilmesiydi. Márkus'un planlamanın mantığını derinlemesine ele alan yorumundaki gibi:

> Sistem, ekonomik bir dinamizm koşullarında, aygıtın toplumun bütünü içindeki tüm toplumsal etkileşim ve işbirliği ilişkilerini saptayıp denetlemekteki tekelinin maddi temellerini durmadan yeniden yaratır. Total toplumsal egemenlik sistemi, burada toplumun bir sınıfının artığa (surplus) genişleyen bir miktarda el koymasının sağlanmasına değil, tek bir iktidar aygıtının toplumsallaşmanın ve toplumsal örgütlenmenin bütün araçlarına (ilke olarak) el koymasına ve tekelleştirmesine yöneliktir. Sadece ekonomi alanıyla sınırlı olmayan, evrensel bir ka-

rakter taşıyıp her türlü toplumsal etkileşimi kucaklayan bir toplumsal egemenlik biçiminin oluşmasını sağlar.[8]

Heller'e göre komutacı planlamanın önemli, "organik bağların", yani tanışıklık ve gelenek bağlarının "çözülmesini" sağlamasıdır. Demek ki planın gücü, bir ölçüde, yetkililere bireyi dilediği gibi kullanma olanağı tanımasından gelir. Bireyi evinden çok uzaktaki bir madende çalıştırmak istediklerinde, onu ailesinden, evinden, daha doğrusu ona kimliğini, varlık duygusunu kazandıran her şeyden koparabilirler. Bu tür bağlar olmayınca, bireyin başkalarıyla tek bağlantısı devlet içinde ve devlet aracılığıyla sağlanır. Yani, gereksinimler üzerindeki diktatörlüğün başlıca karakteristiği, Heller'in deyişiyle "bütün toplumsal ilişkilerin devletleştirilmesi"dir. Bu sistemlerde toplum özgür bireylerin etkileşimiyle değil, parti tarafından düzenlenir ve şekillenir. Özel ekonomik faaliyetin son bulmasıyla birlikte, sivil toplumun dayandığı temel ile buna bağlı olarak o zamana kadar varolmuş olan insanlar arası az çok gayri resmi ilişkiler ağı da ortadan kalkar. Gerçekten de, genel planlamanın meşruiyeti, partinin halkı kendi projesinin tözsel akılcılığına inandırma becerisine dayandığından, toplumsal yaşamın nasıl düzenlenmesi gerektiği konusundaki alternatif fikirlerin kesin olarak bastırılmasını da sağlamalıdır. Bu anlamıyla planlama, yalnızca işleyici eldeki her türlü kaynakların ve insan gücünün düzenlenmesine bağlı olduğu için değil, aynı zamanda planın hatasız görünmesi, her türlü karşı çıkış ve muhalefet kaynağının reddedilmesine de bağlı olduğundan, toplumsal yaşamda tam bir düzenleme yapılmasını zorunlu kılar. Demek ki gereksinimler üzerinde diktatörlüğü totaliter kılan özellik, özel yaşamı bütünüyle düzenlemekte ve eninde sonunda ortadan kaldırmakta ısrarlı oluşudur. Heller'in belirttiği gibi, "totaliter bir toplumda kamusal ve özel alanların özdeşleşmesi, öznenin uyması zorunlu olan ilkeleri ve politikaları devletin belirlemesiyle el ele yürür. Kısacası toplum, çoğulculuk yasadışı ilan edildiği zaman totaliter olur."[9]

Partinin toplumun yeniden kuruluşuyla ilgili genel stratejisinin önemli bir unsuru da, salt sivil yaşamın dokusunu oluşturan ku-

8. Dictatorship over Needs, s. 70.
9. Dictatorship over Needs, s. 162.

rum, yapı ve pratiklerin bağımlılık altında tutulmasının ötesine geçmesidir. Partinin yönetiminin meşruiyeti ve akılcılığının ölümcül bir darbe almaması için, özerk bireyin ayrıcalığı olan eleştiri ve muhalefet kapasitesinin ortadan kaldırılması zorunludur. Bu yüzden partinin yönetimini sağlama almanın canalıcı bir unsuru, bütün halkın siyasal ve ahlaki açıdan yeniden eğitilmesi olmalıdır. Yalnızca bu şekilde insanların kendileri adına düşünme ve davranma yeteneklerini yok ederek, bütünüyle farklı bir yaşam biçimi kurma girişiminin herhangi bir başarı şansı olabilir.

Heller'e göre, bu amaca ulaşmanın başlıca aracı, özneye, partinin resmi inancının (yani, "militan materyalizm"in) dil, değer ve alışkanlıklarının aşılanmasıdır. Sovyet yurttaşı, aralıksız bir beyin yıkama ve psişik manipülasyon süreciyle ve devletin kendi üyelerini düzene sokmak amacıyla kurduğu grup ve örgütlerde etkin biçimde yer almaya zorlanarak, bütünüyle yeni bir dünyaya sokulur. Bu, biricik anlamlı söylem biçiminin, rejimin erdemlerini yücelten klişelerin bıkmak bilmeden yinelenmesini gerektiren bir söylem olduğu bir dünyadır. Bu anlamda herkesi kendi istediği gibi yaşamaya zorlayan öğreti "bireyselliğin" öne çıkarılabilmesi imkânını sürekli olarak ezerek toplumu denetimi altına alır. Yalnızca bireyselliğin tamamen yok edildiği yerde, yanızca özne artık ne düşündüğünü bilemez hale geldiği zaman totalleştirme savaşı kazanılmış olur."[10]

Bireyselliğin kökünün kazınması o denli etkili ve kapsamlı bir süreçtir ki, totalleştirme sürecinin sonucunda bireysel iradeyi "egemen"in iradesinden ayırmaya kalkışmak bile anlamsızlaşır. İzin verilen her türlü iletişim biçimi üzerindeki hegemonyasıyla öznel yargı verme imkânını fiilen silen bir öğretinin egemen olmasıyla, yurttaş yalnızca "bireyselliğini ortaya koyma" gücünü kaybetmekle kalmaz, bütün bağımsız etik ya da ahlaki iradesini de kaybeder. Sovyetler Birliği gibi sistemlerde, insanlar kendi eylemlerini denetliyor ve açıklıyor görünebilirler, özerk de görünebilirler, ama gerçeklikte yalnızca Rubaşov'un, Koestler'in *Gün Ortasında Karanlık*'ta sergilediği türden bir "hesaplayıcı kolektif vicdan"a sahiptirler. Heller'in gözlemlediği gibi:

10. **Dictatorship over Needs**, s. 194.

> Pratik akıl pratik kararlardaki *biricik* hakem olarak dışsallaştığı (externalize) için, kişi, dışsallaşmış düşüncenin her türlü "akıl yürütmesi"ne karşı *savunmasız* kalır... Artık hiçbir şey *yanlış* değildir, çünkü yüce hesaplayıcı, aktörlere, en inanılmaz suçlarını bile akılcı bir biçimde haklı çıkarabilmelerine yarayan sofistike argümanları sağlar... Yani ne suç işlediğimizi *bilmeyiz*, hatta kesinlikle bilemeyiz; ne zaman ve nasıl suç işlediğimizden emin olamayız. İnsan sadık olabilir, ama gene de sadakatsizlikten dolayı yargılanabilir (ve asılabilir); insan itaatkâr olabilir, ama gene de itaatsizlikten mahkûm edilebilir. Utanç her alana yayılır ve *sürekli* hale gelir. Dışsal bir otoritenin yargısına sanki kendi düşüncesi (ve aklı) imiş gibi -oysa değildir- boyun eğmek zorundadır. Paramparça edilmiş bir vicdanın yıkıntısı üzerinde, sürekli utanç muzaffer biçimde yükselir.[11]

Daha sade bir dille ifade edersek, bu yönetim biçimine egemen olan sinizm ve aldatmaca atmosferinde, Heller'e göre, körüklenen stres "egonun dayanma yeteneğini aşar ve kişilik paramparça olur."[12]

Stalin'in hükümranlığındaki "terörist" totalitarizm aşamasının sona erişi, bireye, partinin dayattığı yurttaş modeline uyması için yapılan baskıları hafifletmemiştir. Stalin'in ölümünün ardından Kruşçev ve bir ölçüde de Doğu Avrupalı liderler tarafından geliştirilen yeni "pederşahi" totalitarizm aşamasında, terörün açık biçimde kullanılması yerini daha ustaca ikna araçlarına bırakmıştır. Heller'e bakılırsa, bunun nedeni rejimin herhangi bir şekilde yöntemlerini değiştirmeye zorlanması değildir. Söz konusu değişim, totalitarizmin terörist aşamasının, bireysel gereksinimlerin tanınması ve karşılanmasına dayanan ya da en azından bunlara karşı duyarlı olan bir kültürün ortaya çıkması için gereken koşulları ortadan kaldırmaktaki başarısından kaynaklanan bir değişimdir. Stalin'in öldüğü sırada Sovyetler Birliği'nde devrimden önceki yaşam tarzını hatırlayabilecek çok az insan hayatta kalmış olduğundan, çoğu bireyin bildiği tek deneyim, Bolşeviklerin kendi eylemlerinin akılcılığını göstermek için kullandıkları normlardı. Partininkilerden başka değer ve norm ölçülerinden yoksun olmak, halkın Sovyet döne-

11. **Power of Shame**, s. 46.
12. **Dictatorship over Needs**, s. 195.

minde getirilen yaşam tarzının gerçek doğasını kavrayamaması anlamına geliyordu. Bu yüzden, terör gereksinimi, yerini bu norm ve değerlere duyulan güvenin, Batı'da geçerli olan norm ve değerlere açılarak baltalanmasını önleme gereksinimine bırakmıştı. Sonuçta terör azaltıldı (her ne kadar, egemeni fiilen denetleme olanağı bulunmadığı için, terörün yeniden hortlaması olasılığı yok sayılamazsa da) ve sistem en azından sistem içindeki özneler açısından, bir meşruiyet ve olağanlık havasına büründü. Heller'in gözlemine göre, "bugün, demokrasinin alternatif bir yönetim sistemi olabileceğinin farkında olanlar bile, artık bunun gerçekten ne anlama geldiğini kavrayacak toplumsal imgelemden yoksundurlar."[13] Bunun nedeni, Heller'in temel saptamasını yinelersek, yönetim sisteminin kendi halkının başka halkların deneyimlerini öğrenmesini başarıyla önlemesi değildir. Daha çok şudur: "Her türlü alışkanlık, tutum, yetenek ve hatta dilin kendisi, yönetimi altında yaşayan insanların gündelik yaşamlarının bir parçası ve ikinci doğası haline gelen totalitarizm tarafından yaratılmıştır." Kısacası, "sistem ezdiği tebasının gözünde doğal hale gelmiştir."[14]

Özetlersek, gereksinimler üzerindeki diktatörlüğün ürettiği totalitarizmin özü, bireyselliğin gelişebilme araçlarının yadsınmasıdır. Bölümün başında gördüğümüz gibi, totalitarizmin yerleşmesine

13. **Dictatorship over Needs**, s. 153. Ayrıca bkz. Ferenc Fehér, "Paternalism as a mode of legitimation in Soviet-Type Societies", der. T.H. Rigby ve Ferenc Fehér, **Political Legitimation in Communist States** (Komünist Devletlerde Siyasi Meşruiyet), (Londra, 1982), s. 64-81.

14. **Dictatorship over Needs**, s. 153; Ferenc Fehér ve Agnes Heller, "Are There Prospects for Change in the USSR and Eastern Europe?", **Praxis International**, 3 (1985), s. 323-32. Bu makalede açıkça ortaya koydukları gibi, "totalleşme -Stalin'in yönetiminde gerçekleşmiştir; sonuç, toplumun total atomlaşması ve insani tutumların aynı ölçüde total dönüşümüydü, ki bu da son çözümlemede, sivil toplumun bütün yönlerinin nihai olarak en üstün güce sahip olan siyasal alana bağımlı kılınmasına ve **bunun yanı sıra bu şekilde yaratılan egemenliğin meşrulaştırılmasına yol açıyordu**", s. 323 /altı sonradan çizilmiştir/. Son zamanlarda, Doğu Avrupa'daki huzursuzluk yayıldıkça, Heller **Gereksinimler Üzerinde Diktatörlük**'teki çözümlemesini önemli noktalarda yumuşatmıştı. Heller şimdi "ideal tip" bir sistem ile Doğu Avrupa'da fiilen işleyen sistem arasında bir ayrım yapar görünmektedir. Başka bir deyişle, önceki yapıtlarında tanımladığı egemenlik biçimlerini pratikte gerçekleştirmenin olanaksız değilse bile zor olduğunu kabul eder görünmektedir. Bu konuda bkz. Heller, **Beyond Justice** (Adaletin Ötesinde) (Oxford, 1987), s. 186.

yol açan anahtar faktör, devrimcilerin, Arendt'in bu bağlamdaki deyişiyle "toplumsal sorun"u yumuşatma arzusuydu. Bu devrimcilerin yapmak istediği, herkesin eşit olacağı, dolayısıyla sınıflar arasındakiler dahil her türlü toplumsal sürtüşme kaynağının aşılacağı bir toplum biçimine geçmekti. Ama böyle bir proje, ister istemez, gereksinimlerin birey öznenin ifadesi olduğu nosyonunun yerine, üretim sürecinin örgütlenmesinde yol gösterici olarak kullanılabilecek, herkesi kapsayan bir "toplumsal gereksinim" formüle etmenin mümkün ve arzu edilir bir şey olduğu nosyonunun konmasını gerektirir. Böyle bir gereksinimin aynı zamanda toplumsal uyum doğuracağı umuluyordu. Herkese eşit biçimde davranılırsa, toplumsal bölünmeye ve huzursuzluğa neden olan çıkar çatışmalarına gerek kalmayacaktı. Aslında böyle bir proje, gerçekleştirilebilirse, varolan halkın üzerine özel bir birey anlayışının yansıtılmasını temsil eder. Gereksinimlerdeki eşitliği toplumsal bir ideal olarak postüle etmek, aynı zamanda bazı gereksinimlerin akılcı, diğerlerinin ise akıldışı olduğunu iddia etmektedir. Global bir plan formülasyonu bu anlamda ideal bir insani gereksinimler modelinin formülasyonudur, çünkü yalnızca plancıların geçerli olarak kabul ettiği gereksinimler karşılanacaktır. Parti, üretim ve bölüşümle ilgili bütün kararları plana tabi kılarak halkın neyi gereksinebileceği ve arzu edebileceğini fiilen belirleyerek, egemenliğini koruması açısından yaşamsal önem taşıyan iki amaca ulaşabilir. Birincisi, özel mülkiyetin sağladığı özerkliğin yaratılmasını önleyebilir. İkincisi, toplumsal yaşamın kendi öğretisinde öngörülen koşullara göre yeniden düzenlenmesine zemin hazırlayabilir. Parti, toplumun ekonomik yaşamındaki hâkimiyetini koruyarak, halkı, bireyin bağımsızlığını yok edecek bir şekilde seferber edebilir. Plan ve ona bağlı olarak parti, topluluk yaşamının her alanında ortaya çıkan bir rol üstlenir. Toplumun kurum ve yapıları, hedeflerin başarıyla tamamlanması amacına uygun olarak yönlendirilir. Alışkanlıklardan, toplumsal pratiklerden, hatta dilden, karşı çıkışları ve muhalefeti akıldışı göstermek üzere yararlanılır. Son olarak bireyler partinin egemenliğini kalıcılaştıracak nesneleri arzulamaya kandırılıp ikna edilir. Kısacası, önceden rasgele bir araya gelmiş, çeşitli bireylerin karışımı olarak varolan şeyin yerini, varoluşu tümüyle her şeyi gören bir "ege-

men" tarafından düzenlenen, denetlenen ve manipüle edilen büyük, türdeş bir varlık (entity) alır.

II

Daha önce değindiğim gibi, Heller'in totalitarizm çözümlemesi, akılcı bir toplumun zorunlu öğelerine ışık tutacak sahici bir temel sağlamayı amaçlayan bilinçli bir girişimin doğrudan öğelerine ışık tutacak sahici bir temel sağlamayı amaçlayan bilinçli bir girişimin doğrudan ürünü sayılabilir. Marcuse'te olduğu gibi Heller'de de totaliter yönetim biçimlerinin eleştirisi yalnızca, egemenliğin meşrulaştırılmasının kaynağını oluşturan varsayımları açığa çıkarmaya yönelik bir terapi programının parçası olarak değil, aynı zamanda idealleri ve davranış tarzı buna kökten zıt olan toplumsal örgütlenme biçimlerinin istenilirliğini kanıtlamanın bir aracı olarak da görülür. İki durumda da totalitarizmin doğasının araştırılması, verili bir sistemin insanlığın gereksinimlerine ne ölçüde uygun düştüğünü değerlendirmenin akılcı temellerini ortaya koyabilecek bir eleştirel kuram geliştirmeyi amaçlayan daha geniş bir projenin parçası olarak görülür. Ama şunu da eklemem gerekir: Bununla, Marcuse ile Heller'in bu gereksinimlerin neler olabileceği konusunda mutlaka benzer önvarsayımları paylaştıklarını kastediyor değilim. Tam tersine, Heller'in totalitarizmin entelektüel kökenlerine bakışına ilişkin olarak yazdığım kısa tartışmadan da görülmesi gerektiği gibi, Heller'e göre şu anda varolan insanlara yönelik bir hoşgörüsüzlüğe yol açan şey, tam da "gerçek" yani "doğru" gereksinimler anlayışı formüle etme arzusudur. Benim belirtmek istediğim şey, Marcuse gibi (ama, örneğin Schapiro'dan farklı olarak) Heller'in de insanın evrensel özgürleşmesinin sağlanması açısından hangi koşulları zorunlu saydığını açıkça gözler önüne sermeyi istediğidir. Marcuse'te olduğu gibi, Heller'in totaliter sistemlerin karakterine ilişkin açıklamasına da sahiden özgürleşmiş bir varoluş biçiminin neye benzeyebileceğine ilişkin bu ön beklentilere dayanır. Onun için bu bölümde yapmak istediğim, bu felsefi projenin ana hatlarını kabaca çizmek ve Heller'in totalitarizm açıklamasıyla olası bağlan-

tılarını göstermektir. Son olarak, bu açıklamanın içerdiği problemlerin bu projenin belirli özelliklerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorgulamak istiyorum.

Heller'in muazzam sayıda veri içeren çalışmalarının sonuçlarını özetlemekle başlamanın bile, ciddi olarak, bunların başkaları tarafından oldukça önemli bulunabilecek yönlerinin üzerinde yeterince durulmaması riskini doğurduğu hemen belirtilmelidir. Doğu Avrupa toplumlarının karakteri üzerine çalışmalarının yanı sıra, eleştirel felsefenin rolü, adalet ve etik gibi daha felsefi temalar üzerine, tarihsel gereksinimler fikri üzerine, içgüdüler üzerine ve duyguların doğası üzerine, iç içe geçer ama gene de apayrı alanları kapsayan çalışmalarıyla Heller'in hayret edilecek ölçüde görmezlikten gelinen zekâsı, hırs ve başarı açısından savaş sonrası düşünürlerin zekâsıyla rahatlıkla boy ölçüşür.[15] Bununla beraber, indirgemecilik suçlamasıyla karşılaşma riskine girmeye değer diye düşünmemin iki nedeni vardır. Birincisi, Heller'in yoğunlaştığı konuların olağanüstü bir çeşitlilik arz etmelerine rağmen, bunlarda ortak bazı temalar yakalayabilmek olanaklıdır. Öznelliğin içeriğini tanımlama girişiminden kaynaklanan sorunları irdelemek, Marx'ın tarih kuramının temelinde yatan varsayımları sorgulamak ve bireysel özerkliğin artırılmasının optimum koşullarını ana hatlarıyla sergilemek arzusu, Heller'in yazılarında sürekli olarak üzerinde durduğu temalardır. İkincisi, Heller'in kendisinin de ileri sürdüğü gibi, eleştirel kuramın ilerlemesi için kendilerini böyle bir projeyle özdeşleştirmiş olan kişilerin (örneğin, Marcuse) yapıtlarında şimdiye kadar egemen olan insan doğasıyla ilgili genellemelerden kurtulmak gerekmektedir. Ancak benim başlangıç hipotezim doğruysa, Heller'in kendi projesinin de bu genelleştirici eğilimlerin bir kısmını barındırdığı düşünülebilir. Durum böyleyse, o zaman, bireyin

15. Raymond Williams, Cornelius Castoriadis ve bir ölçüde Arendt gibi Heller'in yazgısı da hayattayken göreli bir unutulmuşluğa sürüklenmek olmuştur. Bildiğim kadarıyla, yalnızca bir derginin özel bir sayısı (Thesis Eleven, No: 16, 1987) onun yapıtlarının tartışılmasına ayrılmış, hakkında hiçbir ciddi eleştirel ya da yorumlayıcı yazı çıkmamıştır. Bu haksız ihmalkârlığı, Habermas, Jacques Derrida, Jean Baudrillard ve Richard Rorty gibi özünde akademisyen olan düşünürlerin çevresinde kurulmuş sanayilerle karşılaştırabilirsiniz.

apayrılığının ve bir insan doğası anlayışından çıkan kuramların meşru olmayışının (bunların ikisi de hümanist Marksistlerin yazılarında egemen olan temalardır) kabul edilmesinin bile, totaliter toplumlarla ilgili betimlemelerde rastlanan güçlüklerle karşılaşmaktan kaçınmaya yetmeyebileceği gösterilebilir.

Az önce belirttiğim gibi, Heller'in ilgi alanı olağanüstü geniş olduğu halde, toplumsal ve siyasal kuram alanındaki çalışmalarına bakıldığında iki ayrı tutkusu olduğunu saptamak mümkün görünmektedir. Bunların ilki, Heller'in "radikal antropoloji" dediği şeyin kurulması, yani "insanlık durumu"nda içerili potansiyel ve imkânların araştırılmasıdır.[16] Başka bir şekilde ifade edersek, insanın ayırıcı özelliğini gün ışığına çıkarma ve bu ayırıcılığın en iyi nasıl korunup geliştirilebileceğini saptama girişimidir. "Akılcı bir ütopya"nın, yani ideal toplumun temellerini formüle etme arzusu, bu amaçla sıkı sıkıya bağlıdır. Heller, gerek ilk araştırmasının bulgularından yararlanarak gerekse "geçerli" ampirik ve tarihsel genellemeler kullanarak, hem normatif hem de ahlaki bir güç olduğunu iddia edebilecek bir toplumsal örgütlenme biçimi geliştirmeyi istemektedir. Böyle bir tasarı, Heller'e göre, "olması gereken" ile "olan" arasındaki uçurumu kapatacaktır.

Öncelikle Kant'ın, Wittgenstein'ın, Arendt'in, erken Marx'ın ve Heller'in araştırmalarının, Nozick gibi özgürlükçülerin etkisini yansıtan ilk bölümünün sonuçları hiçbir belirsizlik içermez. Heller'in görüşünce, insan ırkını hayvanlar âleminden ayıran şey, insan bireyinin sahip olduğu biriciklik (uniqueness) niteliğidir. Heller'e göre, karakterimizin ya da kimliğimizin asıl olarak toplumsal güçler ya da içine doğduğumuz sınıf tarafından şekillendiği şeklindeki anlayış, tehlikeli olabilecek kadar miyopçadır. Eylemlerimiz asla kendimizden daha yüksek bir varlığa (entity) gönderme yaparak anlaşılamaz. İçinde büyüdüğümüz, yaşadığımız kültürel ortamı yansıttığımız, bu ortam tarafından özne olarak biçimlendirildiğimiz halde, Heller'in deyişiyle "tarihselliği" yansıttığımız halde,

16. Arendt'in araştırma çerçevesine yapılan anıştırmanın tesadüfi olmadığı belirtilebilir. Onun Genel Etik'e (Oxford, 1988) girişte bildirdiği gibi: "Asıl sorunu farklı biçimde formüle etsem, dolayısıyla farklı yanıtlar vereceğimi tahmin etsem bile, ona /Arendt'e (ç.n.)/ derin bir borç duyuyorum", s. 17.

bütünüyle kendimizin olan bir öz, bir kişi taşırız. Geçmişimize ya da toplumsal bireyler olarak yaşadığımız deneyimlere gönderme yaparak anlaşılamayacak duygu, gereksinim, beklenti ve özlemlerimiz var. Hayvanlardan farklı olarak, bizim türsel bir varoluşumuz yoktur. Yaşamlarımız içgüdüyle değil, bilinçli bireyler olarak yaptığımız tercihlerle şekillenir. Kaçınılmaz biçimde zorunluluk deneyimi tarafından şekillendirilen gereksinimlere sahip olduğumuz halde, bu gereksinimlerin ne içeriğini ne de yöneldikleri nesneleri zorunluluğun kendisi belirlemez. Bu anlamıyla gereksinimlerimiz kişiliğimizin biricikliğinin bir ifadesidir; gereksinimlerimiz, kim olduğumuzun yalnızca içinde bulunduğumuz ortam tarafından belirlenmediği olgusuna tanıklık ederler. Bu doğrultuda, Heller'e göre, insan öznesini neyin motive ettiğini temel bir koda yani anahtara başvurarak açıklama girişimi, yalnızca herhangi bir kuramın olanaklarını aşması anlamında yanlış bir girişim olmakla kalmaz, aynı zamanda potansiyel olarak çok ciddi tehlikeler de barındırmaktadır. Heller'in *Bir Tarih Kuramı*'nda açıkladığı gibi, totaliter yönetim biçimlerine yol açan şey, tam da kuramcıların insan motivasyonlarının sırrını gün ışığına çıkarma yeteneklerine duydukları inançtır. İnsanlar, herkesin nasıl davranması, (örneğin, "Yeni Sovyet İnsanı"nınki gibi) hangi gereksinimlere sahip olması gerektiğini keşfettiklerine inandıkları zaman, mutlaka, Heller'in toplumsal varoluşun doğal bir parçası olduğuna inandığı davranış biçimlerinin çoğulluğunun yasadışı ilan edildiği ve önünde sonunda ortadan kaldırıldığı bir yönetim şekline varılır.

Demek ki, insanın potansiyel güçlerine ilişkin kapsayıcı bir açıklama fomüle etme olasılığının (Heller, tarih felsefelerinin amacının bu olduğuna inanır) yadsınması, insan öznesine açık imkânları sınırlamaya yönelik her türlü girişimin de yadsınmasını simgeler.[17] Tarihin yönü önceden belirlenmez, asla belirlenemez.

17. "Tarih Felsefesi" der Heller, "İnsanın varoluşuna tarihsel olarak tarihdışı bir açıdan yaklaşır. Kendi ölçütlerini kendisine uygulamaz... Tarih felsefesi günümüzle uğraşır, ama aynı zamanda, yanlış biçimde 'tarih bilmecesi'ni çözdüğünü iddia eder -böyle bir bilmece olmadığı için çözülemeyecek bir bilmece... Tarih bilmecesi daima günümüzün bilmecesiyle, 'Birlikteliğimiz' denen bilmeceyle özdeştir". Theory of History (Londra, 1982), s. 262. Ayrıca bkz. aynı çalışmanın, genelde bir determinizm eleştirisini ve özelde tarih felsefesinin metodolojik temelini içeren üçüncü bölümü.

Tarih, onun öznesini oluşturanlar tarafından kâğıda dökülmeyi bekleyen boş bir metindir. Heller'in iddiasına göre, bize olayların nasıl gelişebileceğine ilişkin ipuçları verebilecek bir insan doğası yani insan özü de yoktur. Bütün eylemlerimiz gözden geçirilmeye, tercihlere açık olduğu için, önümüzde açık olarak duran seçenekleri belirleyen bir "görünmez el" yoktur. Yine, toplumsal bir bağlamda eylemde bulunarak birey haline geldiğimiz ve dolayısıyla eyleme geçmemiz gerektiği konusundaki gelenek, norm ve ahlaki değerlerle bağlı olduğumuz halde, bu kurallar asla nihai bir nitelik taşımazlar. Bunlar gelenekleri oluştururlar ve bu anlamıyla geleneklere uygun bir yaşam sürmeyi dileyenlerin gereksinimlerine göre gözden geçirilmeye ve yeniden yorumlanmaya açıktırlar. Yani, Heller'in radikal antropolojisindeki "radikal" unsur, "insan doğasında bulunan hiçbir şeyin insanlığı işbirliğine girmekten alıkoyamayacağı şeklindeki akılcı inanç"tır.[18] Kendi varoluşumuzun koşullarını denetleyebilir ve buna bağlı olarak bu varoluşu kolektif gereksinim ve umutlarımıza en iyi uyacak şekilde düzenleyebiliriz.

Arendt'te de görüldüğü gibi, böylesi gözlemlerin önemi, içeriklerinden çok (her şey bir yana, Heller'in konumu, büyük ölçüde, en azından Kant'tan beri felsefe yazılarında görülen bir özerklik anlayışının yeniden ifade edilmesinden ibarettir), onlardan çıkarılan sonuçlarda aranmalıdır. Marx için olduğu gibi Heller için de, insanın edimlerinin temelinde hiçbir zorunluluk yatmadığının farkına varılmasından çıkan temel mesaj, şu anda varolan toplum biçimleri açısından da bir zorunluluk olmamasıdır. Egemenlik ve hiyerarşi insan eyleminin zorunlu sonucu değil, daha çok, çıkarlarına hizmet ettiği ayrı grup ve sınıfların eylemlerinin ürünüdür. Bu yüzden, aynı ölçüde, egemenlik ve hiyerarşinin kaldırıldığı bir toplum biçimi hayal etmenin olanaksız görülmesi için de hiçbir neden yoktur. Eylemde bulunma tarzımızı belirleyen hiçbir şey olmadığı için, toplumun nasıl örgütleneceğini belirleyen bir şey de yoktur. İnsan ırkı, diğer türlerin tersine, en azından potansiyel olarak kendi yazgısının efendisidir.

Marx gibi Heller'e göre de, egemenliğin kaldırıldığı bir toplum, herkesin kendine özgü yeteneklerini, beceri ve ustalıklarını geliştir-

18. Agnes Heller, A Theory of History, s. 323.

me, bunun sonucunda Arendt'in deyişiyle, bir "ne"liğe değil bir "kim"liğe sahip olma şansına kavuştuğu bir toplum olacaktır. Akılcı bir toplum, insani gereksinimlere uygun bir toplum, bireyin biricikliğini tamamen kabul eden ve şeyleri bireyselliğin tam olarak ifade edileceği biçimde düzenleyen bir toplum olacaktır. Gerçek bireyselliğimizi ifade etme ve varoluşumuzu belirleyen olayları denetleme fırsatlarına sahip olduğumuz dikkate alındığında, böyle bir yaşam biçimi, "kendimizi 'tarih'in amacı saymak yerine, 'tarih'i bizim amacımız sayabileceğimiz"[19] bir konuma geçmemize olanak tanır. Felsefecilerin yaşama tarzımızı belirlediğini sevinçle kabul ettikleri gayri şahsi güçlere maruz kalmak yerine, tarihsel sürecin akıbetini bizim aldığımız kararların belirlediği bir noktaya gelebiliriz.

Heller'in gözünde, böyle bir proje ister istemez toplumun toplumsal, siyasal ve ekonomik yapılarının bireyin total egemenliğini güvence altına alacak doğrultuda baştan aşağı yeniden yapılanmasını gerektirir. Bununla birlikte, bu yeniden yapılanmanın amacı insanların gelecekte nasıl olabileceğine ilişkin ideal bir model değil de insanların şimdi nasıl davrandıklarına dayalı bir model olduğu için, Heller'e göre, bu, bir diğer içi boş ütopyacı tasarı sayılamaz. İnsanların nasıl davranabileceklerine ya da Heller'in onların nasıl davranacaklarını umduğuna dayalı bir ideal değil; insan olmanın vazgeçilmez bir yönünü oluşturan apayrılığı, farklılığı dikkate alan bir modeldir. Bu anlamıyla Heller, kendi projesini, pratik siyasal bir amaç olarak, insanlığın yıllardan beri özlemini çektiği kendi yazgısını belirleme ve özerklik isteğine dayalı bir proje olarak görür. Heller'in kendi ideal yönetim yapısına verdiği ad olan *"Büyük Cumhuriyet"*, bu nedenle, toplumların altın kuralı olan "adalet rehberliğinde kurulmasında düzenleyici ve kurucu fikir işlevini görebilecek birçok ütopyadan biri" diye değerlendirilmelidir. Ne var ki bu ütopyanın ütopik karakteri görelidir, çünkü şimdiye kadar, onu

19. **Theory of History**, s. 295, Johann Arnason'un belirttiği gibi: "Heller, Habermas'ın tersine genelde insanlık durumuna gelişimsel bir mantık atfetmekten kaçınır, ama kendi yazgısını belirlemeyi ve katılımı öngören modern arayışı da temel insan yetilerinin bir dışavurumu olarak yorumlar", "Progress and Pluralism. Reflections on Agnes Heller's Theory of History", **Praxis International**, 3 (1984), s. 423-37 (s. 435).

durmadan gerçekçi (ulaşılabilir) bir amaç olarak gündeme getiren çeşitli toplumsal hareketler olmuştur."[20] Heller'in yapmak istediği, geçmişte çeşitli zamanlardaki çeşitli siyasal aktörlerin ulaşmayı amaçladığı belli bir toplumsal yaşam anlayışını sağlamlaştırmak ve yeniden ifade etmektir. Arendt gibi Heller de, insanın evrensel özlemi olduğunu düşündüğü şeyi, yani bütün egemenlik biçimlerinin aşılması ve insanların yetenek ve potansiyel güçlerini azami ölçüde özgürce geliştirebilecekleri bir toplumun yaratılması arzusunu yeni bir kitle adına yeniden tanımlamak istemektedir. Bu yüzden, Heller'in sunmak istediği ütopya fikri "aklın yuvaya dönüşü"nden başka bir şeyi temsil etmez.[21]

Bireyin tanımlayıcı özelliğinin bir dizi kendine özgü gereksinim, arzu, özleme vb. sahip olmak olduğu göz önüne getirildiğinde, insanlığın gereksinimlerini karşılamak iddiasındaki bir toplumsal sistem bütün gereksinimlerin meşru olduğunu dikkate alarak yola çıkmak zorunda kalacaktır. Buna mecbur kalacaktır, çünkü, Heller'e göre, "bireylerin kendi gereksinimleri olduğunu düşündüğü şeyler gerçekten de onların gereksinimleridir. Bu gereksinimler gerçektir, kabul edilmek ve karşılanmak zorundadır." Önceden gördüğümüz gibi, eşitliğin istenilirliğine duyulan inanca totaliter bir hava kazandıran unsurlardan biri de, neyin "gerçek" bir gereksinim sayılacağını saptamanın uygulanabilir ve istenir bir şey olduğu anlayışıdır. Elbette böylesi bir istek, buna karşı olan "sahte" gereksinimlerin kökünün kazınmasına ve toplumun geri kalan kesimine ideal bir özne modelinin dayatılmasına yol açar. Heller'in gözünde, gereksinimlerin gerçekliği ya da sahteliği sorunu tehlikeli ve anlamsız bir sorundur. İnsanın bir şeye gereksinimi ya vardır ya yoktur. Heller'in gözlemine göre: "İnsanların gerçek olarak hissettikleri bütün gereksinimler gerçek sayılmalıdır. Bunlara, bilincinde olduğumuz, insanların formülle ettiği ve karşılamaya uğraştıkları gereksinimler de dahildir. Gerçeklikleri açısından gereksinimler arasında fark bulunmadığı için, bundan *her gereksinimin tanınması gerektiği* sonucu çıkar."[22]

20. Agnes Heller, "The Great Republic", **Praxis International**, 5 (1985), s. 23-34 (s. 30).
21. **Power of Shame**, s. 250.
22. **Power of Shame**, s. 291, 287.

Bununla beraber, Heller'in kolayca teslim ettiği gibi, bütün gereksinimlerin tanınması ve kabul edilmesi, bütün gereksinimlerin karşılanmasıyla aynı şey değildir. Heller, Marx'tan farklı olarak, tarihsel gelişmemizde akla gelebilecek her tür gereksinimin karşılanabileceği ve dolayısıyla piyasa gibi bölüştürücü mekanizmaların gereksizleşeceği bir noktaya asla varamayacağımıza inanır.[23] İnsanlar eğer üretilmesi karmaşık süreçler gerektiren ve zaman tüketen mal ve ürünleri istemeyi sürdürürlerse, kıtlıkla savaşılması bir zorunluluk gibi görünmektedir. Dahası, örneğin Bolşeviklerin programında örtük biçimde varolan, bütün gereksinimleri karşılayabilecek araçları geliştirme vaadi, ancak despotizmle noktalanabilecek bir sürece yol açar. Devlet, böyle bir vaadi "yerine getirmek" için, topluma, potansiyel açıdan karşılanabilecek (gereksinimler üzerindeki diktatörlükle sağlanan durum) bir gereksinimler modeli dayatmak zorunda kalacaktır. İktidarda bulunanlar kıtlığı azaltma vaatlerinde samimi olsalar bile, kaçınılmaz başarısızlıklarının doğurduğu hayal kırıklığı ya toplumsal düzeni korumak üzere baskı uygulanmasını zorunlu kılacak, ya da doğrudan doğruya rejimin yıkılıp onun yerini daha gerçekçi bir siyasal programa sahip yöneticilerin almasıyla sonuçlanacaktır.[24] Ancak daha temelde, Arendt gibi Heller de, bolluğa şu ya da bu yolla ulaşılsa bile, bireysel ve toplumsal yaşamın önemli bir unsurunun gözardı edileceğini hisseder. Çünkü Heller'e göre, "siyasal faaliyetin bulunmadığı, çatışmaların çözümüne sürekli katkıda bulunulmayan bir yaşam 'iyi bir yaşam' olamaz. Sonuçta tam bolluk toplumu, bütün insani gereksinimleri karşılayan bir toplum aynı zamanda 'iyi toplum' olamaz, çünkü 'iyi yaşam'ı güvenceye alamaz." Dolayısıyla gerekli olan şey, gereksinimlerin karşılanmasını akılcı olarak belirleyebilecek bir örgütlenme yöntemi, daha doğrusu siyasal süreçtir. Heller'in iddiasına göre, "zamanın belirli bir noktasında başka gereksinimlerin karşılığında bazı gereksinimlerin karşılanmasına öncelik tanıyan

23. Yani, Heller ile Féher'in dikkat çektikleri gibi, "meta mübadelesi, yani piyasa, varolan simetrik ekonomik ilişkilerin tek biçimidir ve istikrarlı bütün sanayileşmiş toplumlarda hesaplamanın temel işlevi görür", "Forms of Equality", s. 16.
24. Bu konuda bkz. **Theory of Need**, s. 41-44 ve şu makale: "Towards a Marxist Theory of Value", **Kinesis**, 5, No: 1 (Sonbahar 1972), s. 7-76 (s. 39-50).

bir sistem yaratılmalıdır."[25]

Bütün gereksinimler aynı derecede gerçek olduğu ve ilkesel olarak aynı ölçüde meşru sayıldığı için, sonuçta "iyi yaşam" feda edilmeden bütün gereksinimlerin karşılanabileceği bir örgütlenme modeli tasarlanamayacağı için, böyle bir sistem hangi gereksinimlerin karşılanacağı konusundaki tartışma ya da akıl yürütmelere dayanmalıdır. Heller şunu iddia eder:

> Böylesi önceliklerin belirlenmesine en uygun sistem, kararları kamusal-demokratik tartışma yoluyla kurumsallaştıran bir sistemdir. Bu tür tartışmalarda aynı derecede gerçek gereksinimleri temsil eden toplumsal güçler, başka -ve aynı derecede kabul edilen- gereksinimler karşısında hangi tip gereksinimlerin karşılanmasının tercih edilmesi gerektiğine karar verirler (ve bu kararlar daima bir konsensüsü temsil eder.) Demek ki önceliklerin saptanması hiçbir şekilde demokratik konsensüs ilkesiyle çelişmez.[26]

Üretim ve bölüşümün demokratik yollarla denetlenmesinin doğrudan bir sonucu, bütün sermayenin, yani tek tek bireylerin fazladan ellerinde tuttukları, tasarruf edilebilir her türlü servetin kamusal organlara devredilmesidir. Hangi gereksinimlerin karşılanacağı konusundaki bir tartışma süreci ancak, bu tartışmanın sonuçlarının hangi ürünlerin üretileceğini etkileyebileceği yerlerde etkili sonuçlar verebileceğinden, kamusal, demokratik bir mülkiyet sisteminin kurulması gerekir. Ancak bu, Heller'in, üretimin doğrultusu hakkındaki toplu kararları koordine etmek üzere tasarlanmış geniş bir bürokratik aygıt kurulmasını zorunlu gördüğü anlamına gelmez. Tam tersine, Heller, kendi deyişiyle "özyönetimin, bütün toplumsal ilişkilerin karşılıklılık ve işbirliğine dayanacağı bir ölçüde genelleştirilmesi" dediği süreçte, bu denetimin geliştirilmesini öngörür. Heller'in en iyi biçimiyle Luxemburg ile Pannekoek'in çalışmalarında yansıyan Marksist akımla özdeşleşmesini ve bunun yanında 1956 Macar ayaklanması günlerinde boy vermiş konsey hareketindeki kendi deneyiminin bir yansıması olan ideali, ekonomik yaşam üzerinde kolektif, katılımcı bir denetimin zorunluluğu-

25. **Power of Shame**, s. 312-13, 287.
26. **Power of Shame**, s. 287.

na duyduğu inanca dayanmaktadır. Heller'in kendi ideali, kendi deyişiyle, "araçsal eylem"in ve "işlevselci işbölümü"nün egemen olduğu bir modern dünyada unutulmuş bir ideal olarak, "kişisel zenginliğin ve kurumsal gücün kullanılması yetkisinin demokratikleştirilmesi" arzusuna dayanmaktadır.[27]

Heller, ekonomik sorunların kolektif biçimde çözülmesi ilkesini muhafaza etmek için, bir tür ikili devletin yaratılmasını öngörür. Bu, demokratik bir karar alma ve yürütme aygıtı aracılığıyla toplumsal ve siyasal yaşam üzerinde, yaşamlarını ve istikrarlarını güvenceye almak için gerekli olan sermayeyi kolektif biçimde kullanan bağımsız, katılımcı kooperatiflerin kurumsallaşması aracılığıyla da ekonomik yaşam üzerinde azami denetim kuran bir devlet olacaktır. Ancak Heller, toplum içindeki bütün kararların topluluğun her üyesinin katılımı ve onayıyla alınmasını talep etmez. Tersine, Heller'in modern bir sanayileşmiş toplum olarak kalmasını öngördüğü sistemde kararların hızlı ve kesin bir biçimde alınması gerektiği için, vekâlet ve temsil kurumları siyasal sürecin pürüzsüz işleyişinin sürekliliğini sağlamak açısından zorunlu özellikler olarak kalırlar. Daha önemlisi, böylesi bir sistemin, gerçek kişisel özerkliğe ulaşılması için gereken belli koşulları sağlamasıdır. Birincisi, böyle bir sistem iktidarın kurumlarda yoğunlaşmasını önler. Önemli bütün kararlar tartışmaya açık kalırsa ve her türlü yürütme ve yönetim mevkileri hem tam anlamıyla hesap verilebilir hem de rotasyona açık bir hale getirilirse, o zaman birey ya da grupların iktidar üzerinde tekel kurma olanakları da ortadan kaldırılır. İkincisi, bütün sermayeye kolektif biçimde sahip olunur, bütün kârlar ve yararlar toplumdaki herkes arasında paylaştırılırsa, o zaman iktidarı elinde yoğunlaştıran türden bir eşitsizliğin de önüne geçilmiş olur. Kısacası Heller'in umudu, siyaset alanının kaldırılması ya da aşılmasından çok, egemenlik ilişkisine son verilip onun yerine, herkese açık olduğu için güveni, işbirliğini ve karşılıklı refahı güvence altına alacak bir siyasetin yerleştirilmesidir. Bu anlamıyla,

> Gücün paylaştırılması, herkesin kişi olarak siyasal güç kullanmasını olanaklı kılacak şekilde egemenliğin paylaştırılmasıdır. Ekonomik-toplumsal güç kolektif olduğu için ekonomik-toplumsal gücü kişi ola-

27. "Great Republic", s. 28.

rak herkes kullanır. İki güce (doğrudan demokrasinin siyasal organları ile toplumun özyönetimci organlarına) katılmak için her insanın eşit hak ve fırsatları vardır. Dahası, temsilcilerini seçecek kişiler olarak eşit hak ve olanaklara sahiptirler. Gücün bu şekilde paylaştırılması, *simetrik karşılıklılık* ilişkilerinin (egemenliği dışlayan ilişkiler) yeniden üretilmesi açısından gerekli, uygun denetim ve dengeleri de sağlar.[28]

Dolayısıyla Heller'e göre Büyük Cumhuriyet'in amacı, modern koşullarda kaybolduğuna inandığı toplum ve topluluk bileşimini yeniden oluşturmaktır. Büyük Cumhuriyet toplumu yeniden oluşturur, çünkü bireyi devredilemez haklarla donatır, çünkü bireyler toplumu temsil edecek kendi temsilcilerini seçerler ve çünkü, son olarak, meta üretimi ve piyasa korunarak bireysel gereksinim ve isteklerin ifade edilip karşılanmasına olanak tanınır. Büyük Cumhuriyet topluluk nosyonunu yeniden oluşturur, çünkü kimsenin dışında bırakılmadığı kamusal söylem ve fikir yürütme alanının kalıcılığını güvence altına alır. Gene de, Heller'in işaret ettiği gibi, Büyük Cumhuriyet, toplumsal kurum ve yapıların öznenin özgürlüğü ve özerkliğini azami ölçüye çıkaracak şekilde nasıl örgütlenebileceğinin bir planı olmaktan öteye gitmez. Büyük Cumhuriyet'in sağlığı ve istikrarı açısından, insanlar kendi tarzlarını bu kurumların başarıyla kök salmasına olanak tanıyacak şekilde değiştirilmelidirler. İnsanlar, toplumsal yapının parçalanmasına izin vermeyen bir etik kod benimsemelidirler. İnsanlar, kendilerini ilgilendiren olaylara katılmak için zaman harcamayı isteyecekleri biçimde özenli bir eğilim sergilemek ve yüksek düzeyde motive edilmek zorunda kalacaklardır. Kısacası, projenin başarısı için gerekli olan, insanların anlamlı, uygar bir eşitler topluluğunun kurulması açısından temel önem taşıyan niteliklere (Heller'in görüşünce, ister istemez eğitime, dürüstlüğe, kamusal erdem ve sorumluluğa saygıyı da kapsayan nitelikler) değer vermeye başlamalarıdır.

Aynı ölçüde temel olan başka bir konu, Heller'e göre, insanların sahip oldukları maddi gereksinim ve arzularda da bir değişime ihtiyaç duyulmasıdır. Heller'e göre, kapitalist uygarlığımızdaki (Heller bunu "tatminsiz toplum" diye adlandırır) genel sıkıntının kaynaklarından biri, sivil toplumda içerili bulunan potansiyelden

28. "Great Republic", s. 30.

tam anlamıyla yararlanamamadır. Habermas'la paralel biçimde, Heller'in modernlikten duyduğu büyük hayal kırıklıklarından birisi, kamusal alan fikrinde içerili özgürleşmeci idealleri daha anlamlı bir varoluş biçimine aktarmayı becerememesidir. Hakikaten demokratik ve uygarlaşmış bir toplum kurulması için gereken araçları sağlamak yerine, bireyin feodalizm ve mutlakiyetçilik bağlarından kurtulması, servetin çok küçük bir azınlığın ellerinde toplanmasına yol açmıştır. Yani, liberal kapitalizmin pekiştirilmesi, bir eşitler toplumu kurulmasına yol açmak yerine, halkın ezici çoğunluğunun kuramsal olarak ulaşabilecekleri varsayılan özgürlük potansiyelinden yararlanmalarını fiilen önlemek gibi bir sonuç doğurmuştur. Bu durumu anlamak için, kapitalistlerin, ancak varoluş koşullarındaki köklü bir değişiklikle karşılanabilecek gereksinimlerin ifade edilmesini kontrol altına alma yeteneğinin kavranması gerekir. Kişinin maddi nesneleri tüketerek tatmine ulaşabileceği fikrini öne çıkararak yaptıkları şey, aslında kamusal alanın temelini oluşturan özerklik, özgürlük ve kendi yazgısını belirleme ideallerinin tam anlamıyla ifade edilmesini fiilen önleyen bir toplumsal sistemi pazarlamaya çalışmaktır. Heller'in *Marx'ta Gereksinim Kuramı* kitabında kapitalizmin özünü tartışırken açıklığa kavuşturduğu gibi, "bir açıdan bakıldığında, birey kesinlikle fiilen daha zenginleşir (daha fazla gereksinimi ve daha fazla gereksinim nesnesi olacaktır), ama bu zenginleşme tek yanlıdır ve başka gereksinimlerle sınırlanmaz; bireyin çok yanlı gelişmesi hedefi güdülmediğinden, birey insan tek yanlı olarak gelişmiş gereksinimler grubunun kölesine dönüşür."[29] Heller şöyle devam eder: "Kapitalizmde, gereksinimlerin yöneldiği nesne ve ürünlerin miktarının insanlık tarihinde benzeri görülmedik bir oranda arttığı kesinlikle doğru olmakla birlikte, tatmin edici bir yaşam biçimi sürmekten alıkoyan da işte bu nesnelerin niceliği ve karakteridir. Bireysel özgürlük, burjuva ideolojisinin amacı olan bireysel özgürlük, kapitalizmde "sadece görünüşte" kalır. Heller'e göre bu sistemde, "birey kendi gereksinimlerinin nesnelerini seçer ve kişisel gereksinimlerini kendi kişiliğiyle değil, gereksinimlerinin işbölümü içindeki konumlarıyla uyacak

29. Theory of Need, s. 52.

bir kalıba sokar."[30] Hammaddelerin, üretim tekniklerinin ve insan emeğinin aralıksız sömürüsü sonucunda, ürünlerin genişlemesi, Marx'ın ileri sürdüğü gibi, "insanlık dışı, yapay ve hayali tutkuların ustaca hesaplanmış bir kölesi" olur.[31] Marx'ın açıkça belirttiği gibi, bu şekilde kapitalizm, aslında yaşamsal önemdeki enerji ve özlemleri -Heller'in terimiyle "radikal gereksinimler"i- saptırıp üretim ve tüketim sürecine yönlendiren bir sömürü sistemini muhafaza eder.

Tahmin edilebileceği gibi, çağdaş kapitalizmin karakteri üzerine bu tür gözlemler Heller'in önüne ciddi bir açmaz getirir. Heller bir yandan, Marcuse'den farklı olarak, bütün gereksinimlerin geçerli olduğunu, hepsinin de ayrı bir kişiliğin sahici ifadeleri, genelde "gerçek" yani "doğru" olduklarını söylerken; öbür yandan, Marcuse'ü izleyerek, kapitalistlerin özendirdiği, varolan üretim sürecinin karakterini koruyan türde gereksinimlerin hiyerarşi ve bağımlılık ilişkilerini kalıcılaştırdıklarını, buna bağlı olarak egemenliğin aşıldığı bir toplum biçiminin kurulması açısından akıldışı kaldıklarını söyler. Heller'in dediği gibi, "onları karşılama çabalarının nitel olarak çok yönlü, zengin bir gereksinimler dünyasının gelişmesini güvence altına almayan, hatta bunu engelleyebilecek" gereksinimler vardır.[32] Başka bir deyişle, insanların kapitalizm içinde ifade ettikleri gereksinimlerin, bu insanların kişiliklerinin hakiki ifadeleri olarak düşünülmesi gerektiği halde, bunlar aynı zamanda insanın daha derinden duyduğu, yabancılaşmamış bir varoluş biçimi gereksinimine daha uygun bir toplum tipinin gelişmesini engellerler.

Heller daha sonraki *Radikal Felsefe, Bir Tarih Kuramı, Genel Etik* ve *Adaletin Ötesi* gibi yapıtlarında bu tür açmazlara doğrudan bir yanıt olarak, "Büyük Cumhuriyet" makalesinde en kapsamlı biçimde sunduğu ideali, kendi ütopyasının tözsel çekirdeğini verecek bir biçimde tasarlanmış bir etik sistemiyle donatmayı denemiştir. Rawls ve Habermas'la birlikte, kendi iyi yaşam anlayışının daha

30. **Theory of Need**, s. 51-52.
31. **Theory of Need**, s. 50, Heller burada **Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları**'ndan alıntı yapmaktadır.
32. **Theory of Need**, s. 51-52. Kapitalist toplumlarda üretilen gereksinimlerin doğası üzerine daha geniş bir tartışma için bkz. onun **The Power of Shame** içindeki "The Dissatisfied Society" adlı denemesi.

üstün bir ahlaki temeli olduğu iddiasının ötesinde geçip bunun temelinin ortak bir akılcılık anlayışında yattığını ileri sürmek ister. Heller böyle bir modelin, yalnızca örnek bir toplum tasarlama iddiasının kaçınılmaz olarak getirdiği yapaylık duygusunu gidermekle kalmayacağını, aynı zamanda sahiden özgürleşmiş bir yaşam tarzından ne kadar uzak olduğumuzu ölçmeye yarayan düzenleyici bir ideal de sağlayacağını düşünür.

Heller'in görüşünce, insan olarak hepimiz, bireyselliğimizi azami ölçüde geliştirme yönündeki "radikal gereksinim"imizi yansıtan belirli nosyonlar ya da fikirleri paylaşırız. Hepimiz, "özgürlük", "eşitlik", "iyilik" ve "hakikat" gibi fikirlerin erdemine inanırız. Dolayısıyla bunlar, bir etik ya da ahlak sisteminin zorunlu birer bileşeni olmaları anlamında "evrensel" fikirlerdir. Toplumsal varlıklar, yani kimliği başkalarıyla ilişki içinde şekillenen varlıklar olarak hepimiz, örtük biçimde ahlaki nitelik taşıyan norm ve davranışları öğreniriz. Bu anlamıyla ahlaki yasaları reddetmek, "Kierkegaardcı adımı" atmak anlamına; eylemlerimizin etik ya da ahlaki normlarla düzenlenmesi gerektiği fikrini reddetmek anlamına gelir. Ne var ki bu, hepimizin "evrensel ölçüde geçerli değer idealleri"ni aynı şekilde yorumladığımız; sözgelimi, özgürlükten söz ettiğimizde hepimizin aynı şeyi kastettiğimiz anlamına gelmez. Heller'in savı, etik ve ahlak sistemlerinin bu değer ve kavramlardan oluştuğu, bu anlamıyla özgürlük gibi bir değerin evrensel bir değer olduğudur. Heller, kendisinin belirli etik sistemlerin değer ya da rasyonalitesini ölçecek bir nihai ölçüt bulmayı denediğini düşündüğü Habermas'dan ayrılarak, etik sistemlerin indirgenemezliğini doğrulamayı ister. Böylesi bütün sistemlerin bütünsellik ve geçerliliğini korumayı ister, ama onların, değer sistemleri olarak, ortak biçimde savunulan değerlerle birbirlerine bağlandıkları olgusunu gözardı etmeyecek bir şekilde. Heller'in, Habermas'ın *Diskursethik** 'inin temelini oluşturan varsayımlara yönelik eleştirisinde ileri sürdüğü gibi:

> Çoğulcu bir ahlaki evrende yaşıyoruz. Belirli (çok az sayıdaki) ahlaki kuralların (maxims) evrensel ölçüde geçerli olduğunu iddia etsek bile, genelde ahlaki normlarımızın evrensel olarak geçerli olduğunu iddia

* (Alm.). Söylemsel etik. (r.n.)

etmekteyiz. Herkesin kendi normlarını evrensel kurallara göre *kontrol etmesini* öğütleyebiliriz. Ancak bir normlar dizisi evrensel kurallarla çelişmezse, o zaman başka normlar karşısında herhangi bir norm dizisinin tercih edilmesi akılcı biçimde temellendirilemez, zaten buna gerek de yoktur. Ahlaki akılcılığı en uç boyuta kadar götürsek bile, ancak ahlaki normların *reddedilmesinin* akılcı biçimde temellendirilmesi gerektiğini iddia edecek kadar ileri gidebilir, asla söz konusu ahlaki normların kabul edilmesinin akılcı biçimde temellendirilmesi gerektiğini iddia etmeye kalkışamayız.[33]

Richard Bernstein'in işaret ettiği gibi, bu anlamıyla Heller, "akılcı bir çoğulcu"dur.[34] Heller, Nozick gibi, dünyada pek çok doğru olduğunu, güzellik, iyilik, özgürlük vb. şeyleri neyin oluşturduğu konusunda pek çok fikir bulunduğunu vurgulamayı ister. Nozick gibi Heller de, bunun bireylerin, kültürlerin, halkların ve ulusların karakterindeki olağanüstü çeşitliliğin kanıtı olarak kutsanması gereken bir durum olduğunu vurgular. Bu, insan yaşamını karakterize eden farklılık ve heterojenliğe dokunulmayacaksa, bir veri olarak kabul edilmesi gereken bir şeydir. Yalnız Heller, Nozick'den farklı olarak, bu çoğulluğun, özgürlük gibi bir kavramı oluşturan şeyle ilgili bir nosyonun ister istemez başka bir nosyonla çelişmesinin ya da uyuşmamasının zorunlu olduğu anlamına gelmediğini de iddia etmeyi ister. İki insanın "özgürlük" sözcüğünün anlamında bambaşka biçimlerde düşünmeleri, Heller'e göre, birbirlerinin özgürlük fikrini geçerli saymadıkları, özgürlüğün anlamının ne olabileceği konusuna ilişkin geçerli bir anlayış olarak kabul etmedikleri anlamına gelmez. Bu da, özgürlük gibi bir kavram üzerine düşünüp konuşmanın pek çok yolu bulunduğu halde, kavrama ilişkin kabul edilebilir, ortak bir özün hâlâ kalması gerektiğini gösterir. Başka bir deyişle, özgürlük gibi bir kavramın yorumlanması üzerine halklar ve kültürler arasında anlaşmazlıklar var diye, bu anlaşmazlıkların iki anlama ilişkin ortak bir referans noktasının olmadığını gösterdiğini düşünemeyiz. Çelişkili taraflar arasında ortak hiçbir şey olmasaydı, tartışma hiç başlamazdı. İnsanlar, başka insanla-

33. Agnes Heller, "The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal", **Thesis Eleven**, No: 10/11 (1984/5), s. 5-17 (s. 9).
34. Richard J. Bernstein, "Agnes Heller: Philosophy, Rational Utopia and Praxis", **Thesis Eleven**, No: 16 (1987), s. 22-39 (s. 30).

rın söylediklerini, özgürlüğün anlamıyla alakalı bir söz olarak kabul etmeyeceklerdir.

Heller'in bize, etik ve ahlak kavramlarının ortak bir özü bulunduğunu gösterme çabalarının önemi, bunun evrensel ölçüde geçerlilik taşıyacak bir genel etik ya da bir adalet anlayışı arayışını haklı göstermesindedir. Bütün etik ve ahlak kavramlarının ortak bir özü bulunduğu fikri, belli değer idealleri konusunda çok çeşitli fikirler bulunmasının akılcı bir toplumun temellerini yaratmanın olanaksızlığına işaret ettiğini kabullenmemiz gerektiği halde, çekirdek bir etik ve ahlak sistemi yaratmanın mümkün olduğu anlamına gelir. Heller'in söylediği, bu tür kavramlar fiilen çelişkili değilse, o zaman bir biçimde uyuşmaları gerektiğidir. "Doğru, iyi ve tavsiyeye şâyan olduğunu *hepimizin* bildiğimiz" belirli eylem biçimleri vardır.[35] Bu yüzden sorun, akılcı olduğunu herkesin (ya da, en azından bütün değerleri reddetmeyen herkesin) kabul edeceği bir formül bulmaktır. Bundan başka olası bütün etik ve ahlaki inançları altında toplayabilecek bir etik ve ahlaki şemsiye yapmak mümkünse, o zaman, örgütlenme ilkeleriyle bütün halkların, kültürlerin ve toplumların gereksinimlerini karşılayacak bir toplum biçimi geliştirmek de mümkündür. Heller şunları yazar:

> Bütün somut değerler ve bütün somut kuramlar konusundaki her türlü konsensüsü dışlayan bir konsensüs istiyoruz. Çünkü, yalnızca tek bir gerçek *Hamlet* yorumu olmasını ve -hangi bağlamda olursa olsun- tek bir iyi, tek bir doğru ve gerçek eylem ya da tek bir eylem öğüdü olmasını gerektiğini tasarlamayı istemeyiz.[36]

Kısacası Heller, Nozick gibi, insanın toplumsal yaşamını karakterize eden çoğulluk ve çeşitliliği muhafaza etme idealinden vazgeçmeden, bütün değer sistemleriyle uyuşabilecek bir formülün peşindedir. Heller, Nozick'in deyişiyle bir "ütopyalar ütopyası" yaratmak istemektedir. Bu görevin üstesinden gelmeye kalkıştığı bir metin olan *Radikal Felsefe*'de açıkladığı gibi: "Dünyaya öyle bir norm verilmelidir ki o norm uğruna bir dünya yaratılabilsin."[37]

35. Agnes Heller, "The Moral Situation in Modernity", **Social Research**, 55 (1988), s. 531-50 (a. 549), /altı sonradan çizilmiştir/.
36. Agnes Heller, **Radical Philosophy** (Oxford, 1984), s. 176.
37. **Radical Philosophy**, s. 133.

Heller, insanın özgürlük, hakikat, eşitlik gibi "evrensel ölçüde geçerli değer idealleri"ne sahip olup olmadığını tartışmanın bile akla getirilemeyecek bir şey olması için hangi genel ilke ya da normların bu denli temel olduğuna inanmaktadır? Değerleri ne kadar çeşitli, inançları ne kadar belirsiz olursa olsun, herkesin bir yurt bulabileceği bir toplum biçiminin kuruluşunun temelini hangi kural oluşturabilir?

Buna bağlı pek çok tanımlayıcı koşul bulunmakla birlikte, Heller'in egemenlik ilişkisinden kurtulmuş toplumsal ilişkilerin oluşturulması açısından temel olduğuna inandığı şey, her zaman başkalarından kendi amaçlarına ulaşmanın bir aracı olarak yararlanmaktan kaçınacak şekilde davranılması gerektiği fikrinin kabul edilmesidir. Heller'in belirttiği gibi, "yabancılaşmış aklın yurduna dönüşü, karşılanmaları herhangi bir insanın salt bir araçmış gibi kullanılmasını gerektirmediği sürece, bütün insani gereksinimlerin tanınmasını gerektirir."[38] Heller, özgürlük ve özerklik fikri ile "salt araç" kuralı arasındaki bağın tutarlılığına o kadar inanmıştır ki, "salt araç" kuralına özgürlük ve özerklik fikrine içkin ve onun mantıksal bir uzantısı olarak bakmaya başlamıştır. Sonuç olarak Heller, özgür olmakla kendi amacı için başkalarını bir araç olarak kullanmaktan kaçınmak arasında bağlantı kurmayanları, egemenliğin sürdürülmesine hizmet eden apolojistler ya da ideologlar diye suçlamakta tamamen haklı olduğunu düşünür. Lenin, Troçki ve "omlet" yapmak için "yumurta kırmak" gerektiği nosyonunu destekleyen diğer kişiler, Heller'in sempatisini fazla kazanamaz. Gerçekten de Heller, geçmişteki eylemlerin meşruluğu değerlendirilirken bile, siyasal aktörün çoğunluğun yararına azınlığın çıkar ya da yaşamlarının feda edilmesini seçmesi gerektiği düşüncesini kabullenmeyi reddeder. Onun yerine Collingwood'un şu görüşünü öğütler: "Karşılığında bir şeyler kaybedilmeden bir kazanç elde ediliyorsa, ilerleme o zaman vardır. Ve başka bir temelde ilerleme olamaz. Kayıp varsa, kaybı kazançla oranlayarak değerlendirme sorununa bir çözüm bulunamaz." Dolayısıyla, özgürlüğe de, her koşulda başkalarının salt bir araç olarak kullanılmasını aynı anda reddetmeden tutarlı biçimde değer verilemez. Heller'in açıkça ortaya

38. **Power of Shame**, s. 211. Ayrıca bkz. **Beyond Justice**, s. 268.

koyduğu gibi, bu kuralın akılcılığını ve sonuçta Heller'in kendi ütopyasının akılcılığını kabul etmeyen herkes, " 'iyi yaşamı'ı da reddediyor ve insanlığı basit araçsal rasyonalitenin merhametine, güç ve sahip olma açlığının merhametine, manipülatörlerle diktatörlerin merhametine terk ediyordur."[39]

Bireysel eylem, gereksinim ve özlemlerin etik açıdan kabul edilebilirliğini ölçecek bir evrensel standartının bulunması (yani, benim gereksinimimin karşılanması başkalarını salt bir araç gibi kullanmayı gerektiriyor mu?) Heller'in daha önceki akılcı toplum anlayışını sağlam bir etik temele oturtmasını sağlamaktadır. Başka bir deyişle Heller'in "manipüle edilmiş" yani "yapay" gereksinimlerin ortaya çıkışı karşısında "simetrik karşılıklılık" ilişkilerini korumasına olanak tanımaktadır. Bütün gereksinimleri aynı ölçüde geçerli ve dolayısıyla aynı ölçüde kamusal tartışma konusu olmaya değer olarak kabul etmek yerine, artık yalnızca karşılanmaları başkalarının basit bir araç olarak kullanılmasını gerektirmeyecek gereksinimlerin tartışılması gerekecektir. Yani gereksinimlerin bu yolla bir elemeden geçirilmesi, halk için önemli derecede özerkliğin ve belirli bir yaşam kalitesinin korunması için gerekli olan toplumsal ve ekonomik ilişkilerin sürekliliğini güvence altına almaktadır. Bütün gereksinimleri geçerli olarak düşünmek artık zorunlu olmadığı gibi, toplumun, simetrik karşılıklılık ilişkilerinin yerlerini hiyerarşi ve egemenlik ilişkilerine bırakabileceği gibi bir olasılıkla yaşaması da artık bir zorunluluk değildir. Sömürü ilişkilerinden arındırılmış bir toplumda yaşamak istiyorsak, başka toplumsal sistemlerde (yüksek derecede üretken kapitalist sistemlerdeki gibi) bulunabilecek bazı malların gelecekte bizde bulunmayabileceğini kabul etmek zorundayız. Bu malların üretilmesi sürecinde görülen acılar ve egemenlik, ahlaki bireyler olarak bizi, ilk planda bu sıkıntıları doğuran gereksinimleri terk etmeye zorlar. Uygar ve anlamlı bir yaşam sürmek istiyorsak, özgürlüğümüze belirli sınırlamalar getirilmesini kabullenmek zorundayız. Belirli değerlerin peşinde koşmanın, toplumdan ve toplumun denetlediği üretim sürecinden anlamlı biçimde bekleyebileceğimiz şeyleri kısıtladığını kabullenmek zorundayız. Heller'in açıkça gözler önüne serdiği gibi:

39. Theory of History, s. 300, 327.

> Demokratik bir siyasetin evrensel ilkeleri, sadece konsensüsle, bu ilişkilerin herhangi bir iç çelişki olmadan başvurabileceği birkaç değer idealinin önceden var olmasının sonucu olarak kabul edilebilir. Ortaklaşa paylaşılan değer idealleri olmasaydı, demokratik bir siyasetin ilkeleri üzerinde uzlaşmaya varmak yalnızca ütopyacı olmakla (aslında ütopyacıdır da) kalmaz, aynı zamanda tamamen olanaksızlaşırdı.[40]

Kısacası, belirli norm ve değerler başkalarına kıyasla doğal olarak daha öncelikli sayılırsa, demokratik ve akılcı bir topluluğu kurmaya başlamak bile mümkün olamaz. Bu asgari koşullar olmadan, simetrik karşılıklılık ilişkileri dağılır ve "bir-bütün-olarak-insan-kişi"nin gelişmesi yerini burjuva toplumunun parçalanmış egosuna bırakır.

Daha önce Heller'in, bağımlılık ve hiyerarşinin ancak yurttaşların sorumlu olacağı umulan tutumlarıyla üstesinden gelindiği bir toplumsal tasarı geliştirebildiği yerde, sağlam biçimde kök salmış bu akılcı toplum anlayışında "evrensel ölçüde geçerli değer idealleri"nin önkabulü sistemin korunması açısından somut bir güvenceyi oluşturur. Eklemek gerekir ki, bu, iktidar unsurundan kurtulmuş bir yaşam biçimini güvence altına almakla aynı şey değildir. Heller'in haklı olarak işaret ettiği gibi, "bu, hâlâ, bazı bireylere, başka insanlara kendi isteklerine göre hareket etme ya da kendi gereksinimlerini karşılama hakkını tanımama yetkisinin verildiği bir iktidardır. Ve bu anlamıyla evrensel ilkeler hiçbir şekilde güç kullanılmasıyla tutarsızlık göstermez."[41] "Akılcı ütopya" bile hâlâ bir siyasal topluluktur. Burada bile, hangi mal ve ürünlerin imal edileceğinin, nereye yatırım yapılacağının, kaynakların nasıl kullanılacağının vb. yoğun biçimde tartışılması gerekecektir. Topluluk içinde yaşayan insanları ilgilendiren konularda yine kıran kırana tartışma-

40. **Power of Shame**, s. 275.

41. **Power of Shame**, Heller iktidarın kaldırılmasından söz etmemekle birlikte, iktidarın karakterinin yeni ortamda kökten değişeceğine kesin olarak inanmaktatır. Keskin Arendt'ci çağrışımlar uyandıran bir denemede belirttiği gibi: "İktidar, çoğullaşırsa tükenir. Artık iktidar yoktur, iktidarlar vardır, tıpkı artık bir hakikatin değil, hakikatlerin olması gibi. İktidar, hakikate ulaşmak için, kendini insanlara beğendirmeli ve sevdirmeli; diğer hakikatler ve iktidarlarla aralarında karşılıklı değişime olanak tanıyacak bir ilişkiye girecek yetenekte olmalıdır." "Enlightenment against Fundamentalism", **New German Critique**, No: 23 (İlkbahar/Yaz 1981), s. 13-26 (s. 20).

lar yürütülecektir. Önemli olan nokta, böyle açık bir tartışmanın, topluluğun temel yapısını ya da "çok yönlü bireyler" olabilmemizin araçlarını sağlama amacını etkilemeyen ya da sorgulamayan konularla sınırlanacak olmasıdır. Bu anlamıyla topluluk üyesi olmak başlı başına bir kısıtlama doğurur, ancak bu, onlarsız demokratik ve özgür bir varoluşun düşünülemeyeceği yapı ve kurumları kolladığı için bütünüyle akılcı bir kısıtlamadır. Heller'in ileri sürdüğü gibi: "Ne adil prosedürün /yani, demokratik tartışmanın/ kendisi ne de onun koyduğu norm ve kurallar *toplumsal* ya da *siyasal* baskıyı (egemenliği) somutlaştırmaz. Gene de adil prosedür *ile* onun koyduğu norm ve kurallar, iktidarı oluşturur. Bu iktidar tek tek her insan, dolayısıyla herkes tarafından meşru sayılsa bile, tek tek her insanın ortak gücünü "oluştursa" bile, bazı yükümlülükler dayatması bakımından gene de baskıcı olabilir."[42] Bu yüzden, Heller bu tür yükümlülükleri açıkça özerkliğe ve egemenlik ilişkisinden kurtulmuş bir yaşam sürmeye ödenen zorunlu bedel olarak görür. Heller'e göre, özgür olmak, birey üzerindeki bütün sınırlamaların kaldırıldığı bir bolluk cennetinde yaşamak değildir. Özgür olmak, pasif yani durağan bir biçimde uzlaşmazlık ve çatışmalardan kurtulmuş bir topluma ulaşmak da değildir. Özgürlük, sürekli olarak yeniden tanımlanması, savunulması, tartışılması ve uzlaşılması gereken bir şeydir. Heller'in Marx'ın insanın özgürleşmesi kuramını yeniden irdelediği bir denemesinde açıkça belirttiği gibi:

> Mutlak anlamda olmasa da kendi özgürlüğümüzü seçebiliriz, çünkü biz burada ve şimdi daima belli kısıtlamalar altındayız. Kısıtlamaları denetleyebileceğimiz bir kapsamda tutarak, siyasal, ekonomik ya da kişisel her türlü egemenlik ilişkisini karşımıza çıkan her yerde mahkûm ederek, kişiliğimizi işbölümünde yerine getirdiğimiz işleve bağımlı bırakmayarak, eşit olarak bizimle konuşmaya girmeye hazır herkesle eşit olarak konuşmaya girerek ve yaşamlarımıza anlam katarak, zaten zorunluluklarla kuşatılmış olsak bile, bir özgürlük alanında, gelecekte varolabilecek ya da varolmayabilecek ama gene de bağlı kaldığımız bir özgürlük alanında yaşıyoruzdur.[43]

42. **Beyond Justice**, s. 306.
43. Agnes Heller, "Marx and the 'Liberation of Humankind' ", **Philosophy and Social Criticism**, No: 3/4 (1982), s. 357-370 (s. 370).

III

Artık açıkça görülmesi gerektiği üzere, "akılcı ütopya" insanlığın kendi yetenek ve potansiyel güçlerini "simetrik karşılıklılık" ortamında, yani, hiçbir egemenlik, hiyerarşi ve ayrıcalık ilişkisinin dayatılmadığı koşullarda geliştirme gereksiniminin bir ifadesini temsil ediyorsa, totalitarizm de bunun tam zıddını temsil eder. Egemen rejim, her bireyin gereksinimlerini içeriği bağımlılık ve hiyerarşi ilişkilerini en üst boyuta çıkaracak şekilde tasarlanmış olan kapsayıcı bir toplumsal gereksinime bağımlı kılarak bireyselliğin her kırıntısının "sönüp gitmesi"ni fiilen gerçekleştirir. Gereksinimlerini dile getirme araçlarından yoksun bırakılmış ve öğretinin ideolojik dayatmalarına uyması için yıldırılmış olan birey özne, parti egemenliğinin bunaltıcı kucağında boğulur kalır. Bu sistemde her şeye salt bir araç gözüyle bakılır. Her şey, total güç ve total egemenliği kalıcılaştırma amacının birer aracıdır. Bütün sistem tekil bireyin bağımlılığını en fazlaya çıkaracak şekilde tasarlanınca, toplumsal yeniden kuruluşun ilk, radikal dönemine damgasını vuran teröre sonraları gerek kalmaz. Böylece, gereksinimler üzerinde bir diktatörlüğün uygulandığı koşullarda, biricik ve yönlendirici temeli çeşitliliğin ve kendiliğindenliğin her kalıntısının silindiğinden emin olmak olan bir sistemin görünüşte "normal" olarak kabul edilmesi, insanların koşulsuz teslimiyetinin göstergesidir.

Artık açıkça görülebileceği gibi, Heller'in totalitarizm tanımı, akılcı bir ütopyayı tartışırken daha genel kapsamda ifade ettiği beklentilerden güçlü izler taşımaktadır. Heller, totaliter bir toplumdan söz ederken, kendisinin akıldışı örgütlenme ilkeleri olarak algıladığı şeye dayanan bir sistemi tanımlamaktadır. Heller, totaliter koşullarda yaşayan insanlara bireyler olarak bağımsızlık ve özerkliklerini kaybettiklerini, çünkü "evrensel ölçüde geçerli değer idealleri"nin ortak özünden koptuklarını anlatabileceğimizi söylemek ister. Buradaki insanlar, acımasız ölçüde anarşik bir yaşam tarzını tercih etmek üzere uygarca bir varoluşun standart ve normlarını reddetmeye bilinçli olarak karar vermiş değillerdir. "Kierkegaardcı adımı" atmaya karar vermiş değillerdir. Bu insanlar, "radikal gereksinimler"ini doyurmanın biricik yolunun ya protesto ve başkal-

dırı ya da narsisist tüketim olduğu kapitalist toplumlarda yaşayanlarda görülen nevrotik eğilimleri de sergilemezler. Onların yaşadığı şey, sistemli bir güdümleme ve beyin yıkama süreciyle totaliter yurttaşa kendi adına düşünmeye başlayacak mekân ya da alanın tanınmamasıdır. Başka bir deyişle, totaliter yurttaş, insan öznelliğinin doğal bir yönünü yansıtan daha derin, radikal gereksinimlerin özüyle teması kaybetmiştir. Demek ki bağımsızlığa gerek duymamak, yaşamının şekilleneceği koşullarda söz sahibi olmaya gerek duymamak, sıradan insanların dünyasında köklü bir kopuş olduğunu simgeler.

Bu çözümlemenin ışığında, Heller'in totaliter sistemlerin mantığı ve karakteri üzerine yaptığı çıkarsamaların güvenilirliğinin yine kendisinin şu önermesinin akla uygun olup olmadığına göre sınanacağı açığa çıkmış olmalıdır: Sahici insan öznesinin tanımlayıcı özelliği, özgürlük, adalet ve hakikat gibi kavramların doğasına ilişkin varsayımlardan oluşan bir öze sahip olmasıdır. Daha önce gösterdiğim gibi, Heller, özerkliğe ve anlamlı bir yaşam biçimine duyduğumuz asli arzuyu yani radikal gereksinimi yansıtan belli asgari idealler (Heller bunları "evrensel ölçüde geçerli değer idealleri" diye adlandırır) bulunduğunu söylemek istemektedir. Bu idealler insanlık durumu açısından o denli temeldir ve dünyaya bakışımızın o denli önemli bir unsurudur ki, onlara sahip olmamak ya bir kişinin toplumsal yaşamın kendisini reddettiğini ya da tamamen yabancı, akıldışı bir değerler dizisinin egemenliği altında bağımsız düşünme ve yargı yeteneğinin yok olduğunu gösterir. Heller haklı mıdır? Heller'in önerdiği gibi, akılcı yani normal bir insanın onlara sahip olmamasının düşünülemeyeceği kadar temel önem taşıyan belli norm ve değerler var mıdır? Ya da bir insanın savunduğu değerler ya da inançlardan çıkarak, beyninin yıkandığını ya da güdümlendiğini söyleyebilir miyiz?

Sorunun özü, bence, Heller'in aslında çelişkili olan etik ve ahlak sistemleri içinden, bu sistemleri benzer kılan temel nosyon ya da fikirleri çıkarmanın hâlâ mümkün olduğunu iddia etmesindedir. Heller'e göre, etik sistemler özgürlük, eşitlik ve kurtuluş gibi "evrensel ölçüde geçerli değer idealleri"ne yükledikleri anlamla birbirlerinden farklılaştıkları halde, hepsinin ortaklaşa paylaştığı belli çe-

kirdek fikirler hâlâ vardır. Kısacası, birbirine zıt olan iyi yaşam anlayışları arasında ortak bir zemin vardır. Kant'a göre olduğu gibi Heller'e göre de, bütün etik sistemlerde (totaliter sistem dışında) rastlanabilecek temel fikir, kendi amaçlarıma ulaşmak için başkalarını salt araç olarak kullanmanın kötü ya da yanlış bir şey olduğu anlayışıdır. Bu düşünce bizim iyi/kötü anlayışımız açısından temel önem taşıyan bir fikirdir ve herkesin akılcı ya da insani gereksinimlere uygun diye kabul edeceği bir iyi yaşam anlayışına temel olarak kullanılabilir.

Kimsenin, birinin amacına ulaşması için salt bir araç gibi kullanılmadığı bir toplumun tarafsız ve adil bir toplum olacağı görüşünde Heller'e katılmamayı düşünmek zor olduğu halde, böyle bir toplumun neye benzeyebileceğini hayal etmek hâlâ o kadar kolay değildir. Benim kendi gereksinimlerimi karşılarken başkalarını "salt bir araç" gibi kullanmamı önlemek için ilişkiler nasıl düzenlenecektir? Sorunun niteliğini açıklayabilecek bir örnek alırsak, diyelim ki, Leicester'de neler olduğunu öğrenmeyi ve akşam televizyon izlemeyi çok istiyorum. Gereksinimimi karşılamak için dışarı çıkar ve bir tane *Leicester Mercury* (televizyon programlarını ve şehir haberlerini veren bir gazete) alırım. Bu durumda, gereksinimimi karşılamamın kimseyi salt bir araçmış gibi kullanmamı ya da başkalarıyla bir egemenlik ya da araç olma ilişkisi kurmamı gerektirmediği söylenebilir. Bununla beraber, örneğe biraz daha yakından bakıldığında, bu varsayımı haklı göstermeye çalışmak bile zorlaşır. Gereksinimimi karşılamak için, fiilen bir gazete satın alabilmemden önce, çok farklı insanların bir dizi eylemi yerine getirmeleri gerekecektir. Gazeteciler, o bölgedeki insanlara ilginç gelebilecek haberleri gidip öğrenmek ve bunları yazmak zorunda kalacaklar; editörler gazetecilerin haberlerini gözden geçirip yayıma hazırlayacaklar; birisi son biçimi verecek, matbaacılar basacak vb., böylece benim satın alabileceğim bir gazete ortaya çıkacaktır. Bana öyle geliyor ki, bu süreçte yer alan insanlarla tek bağımın onların bir gazete gereksinimimi karşılayan "salt bir araç" durumunda görünmesi olduğunu söyleseydim, işler çok zorlaşırdı. Bir gazetenin hazırlanması sürecinde yer alan ve bu süreçte karşılaştıkları zorluklara isteyerek göğüs geren insanlar bulunduğunun farkında olsam

bile, bu insanların kim olduklarını, nereden geldiklerini ya da kendi gereksinim ve arzularının neler olduğunu neredeyse kesinlikle bilmiyorumdur. Benim gözümde, bu insanlar, şehirde olup bitenleri ve televizyon programlarını öğrenmemi sağlayan araçlardır.

Bu örnekte, bir rasyonaliteye sahip olduğu iddiasındaki bir toplumda kendimizi kurtarmamız gereken oldukça otomatlaşmış, oldukça araçsal bir süreç gözleniyor şeklinde bir itiraz geleceğini varsayabiliriz. "Tatminsiz toplum" probleminin özünde yatan yabancılaşmış ya da "manipüle edilmiş" gereksinimlerin bir örneği sayılması gereken gazetelerin çıkarılmasının bu tür istek ve arzulardan kaynaklandığı belirtilebilir. Bu tür itirazları ele almak için, önce böylesi itirazların gündeme getirdiği problemlere ışık tutacak bir örneğe bakmak yararlı olabilir.

Diyelim ki ayak bileğimin şişmesi beni kaygılandırıyor. Rahatsızlığımın çok kötü olmadığını, dolayısıyla beni tedavi edebileceğini umarak doktora giderim. Bu durumda doktorun kim olduğunu bildiğim için, örneğin ilginç ve eğlenceli bir insan olduğunu duyduğum için mi giderim? Yoksa ayak bileğimin kırık olup olmadığını, dolayısıyla hastaneye gitmem gerekip gerekmediğini kontrol ettirme gereksinimimi karşılayabileceği için mi? Doktorun ilginç ve eğlenceli bir insan olması kuşkusuz işime gelir. O zaman doktora gitmek, bu tür ziyaretlerin verdiği rahatsızlık, hatta tatsızlıktan hoşlanmayan birinin hissedeceği kadar ıstıraplı gelmez. Gene de muayenehaneye doktoru görmeye gitmem. Doktorun becerisine ve zedelenmelerle ilgili bilgilerine gereksinim duyduğum için giderim. Dostum bile olsa yine de, tıbbi bakım gereksinimimi karşılamamın bir aracıdır ("salt bir araç" olmasa bile).

Elbette, ilk örnekte haklı olarak ileri sürülebilecek itirazların ikinci örnekte inandırıcı olmadığı bu noktada bile, doktor ile hastası arasındaki, şu anda varolan türden bir ilişkinin zorunlu olmadığı itirazı yapılabilir. Ve bu itiraz bir anlamıyla son derece yerinde olur. Araçsal olarak yorumlanabilecek hiçbir ilişkinin düşünülemeyeceği bir toplum biçimi hayal etmek mümkündür. Bununla birlikte, bir kişinin ya da bir grup insanın başkasının gereksinimlerinin karşılanmasında bir araç işlevi gördüğü bütün ilişkilerin ortadan kaldırılması elbette çok sınırlı bir alanda gerçekleşecektir. Belki

Max Stirner'in "Egoistler Birliği" olarak düşündüğü doğrultuda, kimsenin başkalarıyla sömürücü nitelikte olduğunu hissettiği hiçbir ilişkiye zorlanmadığı bir durum olarak ortaya çıkacaktır. Ancak, Heller'in "akılcı" olarak düşündüğü topluluk biçimi bu değildir. Stirner'den farklı olarak, Heller'in aklındaki şey, insanların yalnızca kendilerine doğrudan yararı dokunduğu zaman bir araya geldikleri, görece geri bir toplum biçimi değildir. Heller'e göre, akılcı toplumun modernlikten vazgeçen ya da insanın insan üzerindeki egemenliğinin henüz icat edilmediği mutlu bir çağa geri dönüşü öngören bir toplum olmadığı hatırlanmalıdır. Heller'in toplumu, modern çağın meyvelerini, hiyerarşi ve bağımlılık ilişkileri ile işbölümünden kaçınacak şekilde tatmayı amaçlayan bir toplumdur. Marksistleri eleştirmekle birlikte, Heller'in kendisi de hâlâ Marx'ın bir izleyicisidir.

Sanırım şöyle bir sonuca varmak zorundayım: Heller'in meşru olan, etik açıdan kabul edilebilir olan gereksinimler ile öyle olmayan gereksinimleri ayırma girişimi amacına tam ulaşamamıştır. Sorun, karşılanmaları başkalarının salt bir araç olarak kullanılmasını gerektiren gereksinimler ile daha az araçsal yollarla karşılanabilecek gereksinimler arasında bir ayrım yapmanın, (sahip olduğumuz çeşitli gereksinimlerin gerçekte nasıl karşılandığını düşündüğümüzde) çok zor olmasıdır. Bir topluma ait olmak, ister doktor, ister gazeteci, ister matbaacı olsun, başkalarının ürettiklerinden ve becerilerinden yararlanmak, onlarla kurduğum ilişkinin ister istemez araçsal bir unsur taşıdığını kabul etmektir. Ayrıca, böylesi ilişkiler ister istemez sömürgen diye, birbirimizden yabancılaşmamızı simgeleyen bir ilişki diye de düşünülmemelidir. Tam tersine, böylesi ilişkiler toplumsal yaşamı (Stirner'in egoistler toplumunu olmasa da) mümkün kılan temeldir.

Bence Heller, iki ayrı sorunu, hangi nesne ya da malların üretileceği sorunu ile onların imal ediliş tarzı sorununu birbirine karıştırmıştır. Marcuse gibi Heller de, galiba, egemenlik ilişkisine belirli nesnelerin yol açtığını; insanların yabancılaşmış bir varoluş biçimine katlanmak zorunda olup olmamasını belirli malların üretiminin belirlediğini söylemek istemektedir. Oysa gerçeklikte, hiyerarşi ve bağımlılık ilişkisini getiren, istediğimiz *şeyden* daha çok, istedi-

ğimiz şeylerin çoğunun yapılış *tarzıdır*. Kendim üretmediğim ya da yapmadığım halde, gereksinim duyduğum her ürün başkalarının çalışmasını gerektirir. Bu anlamda, benim kullanmam için mal ve hizmet sağlayan bütün insanlar benim gereksinimlerimin karşılanmasında "salt bir araç" işlevi görmektedirler. Bununla, söz konusu ilişkilerin ister istemez antagonistik olduğunu kastediyor değilim. Tam tersine, pek çok gazeteci, matbaacı ve doktor, mesleklerini iyi biçimde uygulamaktan sevinç duyar. Öğrenmeleri belki de yıllarca sürmüş olan uzmanlık hizmetlerini sergilemekten büyük gurur duyarlar. Aynı şekilde, bu uzmanların hizmetlerine bağımlı olanlar, başka türlü edinemeyecekleri mal ve hizmetleri edinmelerini sağlayan ve (özellikle doktorlarda yaşam kurtarıcı bir nitelik taşıyan) bu becerileri kabul eder ve onlara saygı gösterirler. Bu yüzden, önemli bir anlamda, bütün bu ilişkilerde bir "karşılıklılık" unsuru, karşılıklı anlama ve ilişki kurma unsuru vardır. Ancak, bu insanların sahip oldukları becerilerin benim gereksinimlerimin karşılanabilmesinin bir aracı olması durumu değişmez. Üretici ile tüketici arasındaki ilişkinin ne kadar sömürgen ya da yabancılaşmış olabileceğini saptamakta hayati önem taşıyan şey, bu yüzden, ancak belirli ürünlerin yapılış tarzına ve çalışan insanların katlanmak zorunda kaldıkları koşullara bakarak belirlenebilir. Böyle bir yargı etik bir genellemeyi akla getirmekle birlikte, örneğin bir montaj hattında çalışan birisinin işinden alacağı doyum, hammaddelerden kendisinin belirlediği bir hızla ve tarzda üretim yapan usta bir zanaatkârın aldığı doyumdan daha azdır. Bu anlamda, "simetrik karşılıklılık" ilişkilerine bağlı yaşayan bir toplumun insanlarının düşünmek zorunda kalacakları sorun, hangi gereksinimlere izin verilmesi ve hangilerinin tartışma dışı tutulması gerektiği değil, üretim sürecinin nasıl düzenleneceğidir. Daha fazla gereksinimin karşılandığı ama daha çok insana daha ağır çalışma koşulları yükleyen bir toplumumuz da olabilir, üretim açısından daha az etkili ama bireyler olarak kendilerini gerçekleştirmeleri için insanlara üretim sürecine hâkim olmakta daha fazla alan tanıyan bir toplumumuz da. İşleri üretimdeki önceliklere karar vermek olan bir forumun, geçerli ve dolayısıyla düşünmeye değer sayabileceği gereksinimlere sansür koymasını elbette istemeyiz. Böyle bir senaryo, bence, tam da Hel-

ler'in eleştiri nesnesi olan şeyin, "gereksinimler üzerinde diktatörlük" sisteminin yerleşmesi için gerekli olan gerekçeyi sağlamaktan başka işe yaramaz.

Heller'in "salt araç" kuralını toplumsal örgütlenme biçimlerinin rasyonalitesini ölçecek bir standart katına yükseltme girişiminin doğurduğu bir diğer ve belki daha derin sorun, insanların başkalarının gereksinimlerinin karşılanmasında "salt bir araç" olarak kullanıldığı örnekleri saptamanın güçlüğüdür. Örneğin, Marksistlerin genelde sömürücü nitelik taşıdığına inandıkları klasik ilişkiyi, işçi ile kapitalist arasındaki ilişkiyi alalım. Heller'in de dahil olduğu Marksistlere göre, böylesi ilişkilerin sömürücü nitelikte olmasının nedeni, kapitalistin birini çalıştırması, onun emeğinden kâr elde etmesi ve onu kendi kişisel gereksinimlerini karşılamak için kullanmasıdır. Bu yüzden işçinin kapitalistin doyum sağlamasının "salt bir aracı" olduğu söylenir. İşçi bir eşitsizlik ilişkisi içindedir. Denetimini aşan bir hız ve tarzda çalışmak zorundadır. Elbette bunun, birinden araçsal ve aşağılayıcı bir tarzda yararlanılmasının apaçık bir örneği olduğu söylenebilir. Gel gelelim, kapitaliste göre, bu ilişki hiç de sömürücü ya da araçsal bir nitelik taşımaz. Kapitalist işçiye iş vermektedir. Ona ailesini geçindirme aracını, tüketmekten hoşlandığı malları satın alma aracını vermektedir. Kapitalist işçiye belki de özel bir beceride ustalaşma ve böylece bir şeyi üretmekten kaynaklanan gurur ve tatmin duygusunu geliştirme fırsatını sunmaktadır. Dahası kapitalist, işçiyi aç kalmaktan ya da hayırseverlerin sadakasını kabul ederek kendini alçaltmaktan kurtardığını söyleyecektir. Başka bir deyişle, kapitalist işçiye yaşamına bir amaç kazandırmakta, başka türlü kurtulmasının imkânsız olduğu sefil koşullarda yaşamaktan kurtulması için ona bir çıkış yolu sunmaktadır.

Elbette Marksistlere göre, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkiyi bu şekilde sunmak, ilişkinin gerçek doğasının çarpıtılmasıdır. Marksistler, böyle bir ilişkiye mantıklı biçimde bakan herkesin, bu ilişkinin sömürücü ve dolayısıyla aşağılayıcı bir karakter taşıdığını, işçinin gerçek potansiyel güçlerini, gerçek yetenek ve becerilerini gerçekleştirmesini nasıl *önlediğini*, işçinin kapitalistin gereksinimlerinin karşılanması için "salt bir araç" işlevi gördüğünü fark ede-

ceğini söyleyeceklerdir. Ama bu onların *düşüncesidir*. Marksistler bu tür ilişkilere böyle bakarlar. Biz böyle bakmak zorunda değiliz. Kuşkusuz önemli olan şey, pek çok sayıda insanın (buna pek çok sıradan işçi de dahildir) bu ilişkilere böyle bakmadığıdır. Bazı insanlar kendi işlerini görürken karşılaşacakları sorumluluğa ya da güçlüklere katlanmak istemezler. Bazı insanlar, boş zamanlarında kendileri için önemli olan uğraşlarda (bahçıvanlık, köpeğiyle yürümek, siyasal kuramla ilgilenmek) yoğunlaşabilmelerini sağlıyorsa başkaları adına çalışmaktan çok mutludurlar. Onlar kendilerini "salt bir araç" gibi, başkasının amaçlarının gerçekleşmesinin vasıtaları gibi görmezler.

Bu örnekte önemli olan şey, bir kişinin başka birinin gereksinimlerinin karşılanması için "salt bir araç" işlevi gördüğü ilişkileri nesnel biçimde göstermenin güçlüğüne ışık tutmasıdır. Bu tür yargılar örtük biçimde ahlaki yargılardır. Bu tür yargılar, insanların nasıl ve ne tür bir toplumda yaşamayı istedikleri konusundaki düşüncemizden kaynaklanırlar. Marksistlerin gözleri, hepimizin bir başka insana bağımlılıktan kurtulduğu ve hepimizin, genelde "zorunluluk âlemi"nden olmasa bile, işbölümünden olabildiğince kurtulduğumuz bir toplum biçimine dikilmiştir. Bu yüzden Marksistler, bu ideallerle çelişen ilişkileri zararlı ve dönüştürülmeye gerek duyan ilişkiler olarak görürler. Ama bu ilişkileri alçaltıcı ve aşağılayıcı saymayanlar da vardır. Başkaları bu ilişkileri ekonomik refahın korunmasında temel önem taşıyan bir şey olarak, şeylerin doğal düzeninin bir parçası olarak görürler. Belirtilmesi gereken şey, iki tarafın da doğru ya da yanlış olmadığıdır. Yalnızca, insanların mutlu ve özerk biçimde yaşayabileceği koşulların saptanmasında farklı şeylere ağırlık vermektedirler. Demek ki "salt araç" kuralı, özgürlük, eşitlik ve kurtuluşun çeşitli biçimlerde kavranabilmesi sorununa bir çözüm getirmez. "Salt araç" ilişkisi olarak düşünülen şey, birinin özgürlük, eşitlik ve kurtuluş görüşünün yansımasıdır ve onu ifade eder.

Tartışmanın başlangıç noktasına dönersek, şu açıktır ki, Heller'in "salt araç" kuralının özgürlük ve eşitlik gibi kavramların sahip olduğu anlam çoğulluğu sorununu aşacağı şeklindeki umudu başarısızlığa uğramış görünmektedir. Az önce gösterdiğim gibi,

Heller'in akılcı bir toplumun, gereksinimlerin geçerliliğini belirleyecek bir kural saptayarak temellenebileceği şeklindeki beklentisi, fiilen, modern bir toplumun işlemesi için gerekli olan her türlü ilişkinin çözülmesine yol açacaktır. Başka bir deyişle, izin verilen tek ilişki, karşılıklılık yani karşılıklı bağımlılık ilişkisiyse, ürün ve hizmetlerin nasıl edinilebileceğini tasavvur etmek imkânsızdır. Bu tür ilişkiler yüz yüze yaşayan bir topluluk düzeyinde ayakta kalabilir, ancak burada bile böyle bir toplumun işlev farklılaşması olmadan, bir derece hiyerarşi ve bağımlılık ilişkisi olmadan nasıl işleyeceğini tasavvur etmek zordur.

Özgürlük gibi kavramların aslında kıyaslanamaz olan karakterini aşma yolundaki çabasının yarattığı güçlüklere baktığımızda, Heller'in kuramsal bakışı tartışmalı bir niteliğe bürünmektedir. İleri sürdüğüm gibi, Heller "salt araç" kuralının farklı "iyi yaşam" anlayışları arasında varolan çelişkiyi aşmanın bir yolunu sağlayabildiğini kanıtlayamadığı gibi, aynı ölçüde, farklı siyasal sistemlerin akılcılığının kendi savundukları değerler temelinde belirlenebilmesinin bir aracını da sağlayamaz. Bunun bizim amacımız açısından anlamı şudur: Heller'in hem kapitalizm hem de gereksinimler üzerindeki diktatörlük çözümlemesinde örtük biçimde yer alan, bu rejimlerde yaşayan insanların gereksinim ve eylemlerinin akılcılığının değerlendirilebilme iddiası temelsiz bir iddiadır. Sahip oldukları özgürlük ve iyi yaşam anlayışından çıkarak bu sistemlerdeki insanların manipüle edilip edilmediklerini ya da beyinlerinin yıkanıp yıkanmadığını değerlendirmemiz mümkün değildir. Bu insanların isteyebileceği yaşam anlayışının akılcılığını, değerini ya da kıymetini ölçecek bir araç yoktur. Bütün yapabileceğimiz, onların "iyi yaşam"ın biçimiyle ilgili beklenti ve umutlarının, onları temsil ettiği iddiasındaki yönetim sisteminin yapı, kurum ve pratiklerinde ne ölçüde somutlandığını gözlemektir.

Heller'in mutluluk ve özgürlüğe tözsel bir içerik kazandırılabileceğine, belirli bir etik kurala göre toplumsal düzenlemeleri yeni baştan ayarlayarak özgürlük ve mutluluğun yaratılabileceğine inanır görünmesi, Heller'in bireyin özerkliğine duyduğu bağlılığın yalnızca geçici olduğunun kanıtıdır. Heller, Nozick gibi kendisinin de köklerinin insanlık durumunda bulunduğuna inandığı ahlaki

inançların sınırsız "çoğulluğu"nu akılcı bir ütopyaya oturtmaya çabalarken, fiilen iyi yaşamın nasıl olabileceği yolundaki süregiden tartışmalara bir sınır koymaktadır. Son çözümlemede Marcuse'den kaçınmaya çalışırken, onu taklit etmekle noktalanan bir taktiktir bu. Marcuse'ün gerçek ve sahte gereksinimler tanımının bireysel gereksinimlerin bir toplumsal plan altında bastırılmasıyla sonuçlanması gibi, Heller'in akılcı bir etik tanımlama girişimi de toplumun "simetrik karşılıklılık" fikriyle uyuşmayan gereksinimlerin ifade edilmesini fiilen sansür eden ve reddeden bir toplum biçimiyle noktalanır. İki projenin temelinde yatan ruh ve mizaç çok farklı olmakla birlikte, ikisi de aynı sonuca varır: Mutluluğun ve özgürlüğün insanlar tarafından değil, insanlar adına ortaya konulması gereken nesneler olması. Bu yüzden iki örnekte de, anlamlı bir demokratik tartışma açısından gerekli koşulları (insanların gereksinim, umut ve beklentilerinin değişen karakterinin kabul edilmesi ve buna bağlı olarak kamusal alanı oluşturan kurum ve yapıların geçici karakterini tanınması) reddeden bir toplum modelinden başka şey kalmaz geriye.

VI. "AÇIK TOPLUM" DÜŞMANLARINA YENİ BİR BAKIŞ

Giriş bölümünün sonunda bir soruna değinmiştim. Sorun, totaliter olduğu iddia edilen sistemlerin nasıl tanımlanacağına ilişkindi. Pek çok yorumcunun işaret ettiği gibi, bu tanımlara bakılırsa, söz konusu rejimler halklarının beyinlerini yıkama ya da güdümleme çabalarında fiilen başarı kazanmış gibiydiler. Tanımlanan durum, sanki, her bireyin özerklik ve öznelliğinin bir biçimde zayıflatıldığı, azaltıldığı ve eninde sonunda onları yönetici bir elitin manipülasyonları karşısında çaresiz bırakacak şekilde yok edildiği bir durumdu. Söz konusu rejimlerin karakterine ilişkin böylesine bir açıklamanın yarattığı sorun, bu açıklamanın geçerliliğini savunmakta çekilen güçlüktü. Birinin beyninin yıkandığını nasıl bilebiliriz, diye soruyorlardı. Söz konusu sistemlerde yaşayan bir yurttaşın eylem ve

sözlerinin o kişinin duygularının sahici bir ifadesi olduğundan artık söz edilemeyecek bir derecede manipüle edildiğini nasıl söyleyebiliriz? Kısacası, totaliter bir toplumda yaşayan herkesin güdümlendiğini nasıl söyleyebiliriz? Yoksa onlar, bizim kavramakta zorlandığımız bir şekilde mi hareket ediyorlar?

Bir halkın yönetici elite hiçbir biçimde meydan okuyamayacağı ölçüde beyninin yıkandığını fiilen göstermekte karşılaşılan analitik güçlükler dikkate alındığında, bu tür bir betimlemenin nasıl ortaya çıkabileceğini açıklama sorunuyla başbaşa kalıyorduk. Benim sunduğum hipotez şöyleydi: Hepsinde de gözlemlenen şey, tek tek kuramcıların insanların nasıl davranması gerektiği, hangi inançları taşımaları gerektiği hakkındaki kendi önvarsayımlarının, bu rejimlerde olup bitenlere ilişkin yargılarını etkilemesine izin vermeleriydi. En önemli totalitarizm kuramcılarından beşinin çalışmalarını incelerken göstermeye çalıştığım gibi, durumun gerçekten de böyle olduğuna inanmak için geçerli nedenler vardır. Kuramcıların bireyselliğin doğası ve toplumsal yaşamın karakteri hakkındaki en temel varsayımlarını irdelerken, hepsinde de kuramcının bu varsayımların totaliter olduğu iddia edilen rejimlerin nasıl betimleneceğini belirlemesine olanak tanıdığını gösterdim. Yani yaptıkları şey, bu rejimleri başka rejimler gibi (yani, hükmedilen insanların eylemlerini gözleyerek yöneticilerin aldıkları onayın derecesini değerlendirerek) betimlemek yerine, toplumsal yaşamın nasıl düzenlenmesi gerektiği konusundaki kendi beklentilerinin bu süreci etkilemesini sağlamaktı. Sonuç olarak totaliter sistemlere ilişkin açıklamaları, açıklanması gereken gerçeklikten uzaklaşıyordu. İnsanların, totaliter yurttaşın kendi eylem ve düşünceleri üzerinde bir derece özerkliğe ve denetime sahip olmasının yadsındığı ölçüde, fiilen nasıl davrandıklarının betimlenmesinin yerini, insanların nasıl davranması gerektiği konusundaki beklentilerin almasına izin veriliyordu. Demek ki totaliter toplumların doğasına ilişkin böyle bir açıklamanın anlaşılmazlığı, doğrudan doğruya, söz konusu toplumun yaşam biçiminin değerini reddeden kuramcıdan kaynaklanmaktadır.

Burada ele alınan kuramcıların ait oldukları düşünsel geleneklerin farklılığı göz önüne alındığında, bu kuramcıların yaklaşımında sürekli yinelenen bir güçlük ya da sorun saptamanın olanaklı olup

olmadığı sorusu hâlâ sorulmayı beklemektedir. Başka bir deyişle, onların hepsinin aşağı yukarı benzer bir totalitarizm açıklamasına varmaları basit bir tesadüf müdür? Yoksa onları benzer sonuçlara götüren ortak bir kusur ya da metodolojik eksiklik mi vardır? Benim son bölümde ortaya atmak istediğim şey, totalitarizm kuramcılarının yaklaşımının gerçekten kusurlu olduğu, dahası, böyle bir kusurun siyasal kuramcıların geleneksel olarak uyguladıkları tarzın semptomu olduğudur.

Önceki bölümlerde sergilenen totaliter sistem açıklamalarından ortaya çıkması gerektiği gibi, totaliter rejimleri yalnızca diktatoryal ya da otoriter olan rejimlerden farklılaştıran temel bir ayırıcı özellik, yönetici elitin ideal ya da ütopyacı toplum görüşlerine uygun bir toplum kurma arzusudur. Bu, yöneticilerin insanlığın gereksinimlerini gerçekten kavradıkları ya da anladıklarından kaynaklandığını iddia ettikleri bir ideal; "bilimsel" olanla, yani akılla desteklenen, siyasal yaşamın kurtulamadığı küçük ahlaki kaygıları aşan bir idealdir. Totaliter rejimin yöneticileri, baskı ve tehditle sağlanan bir toplumsal düzen özleminin yerine, kendi egemenliklerini akılcı bir projeye gönderme yaparak, antagonizma uzlaşmalığının ve çatışmanın bolluk ve uzlaşma lehine ortadan kaldırılacağı geleceğin toplumunu tasarlayarak meşrulaştırmak isterler. Totalitarizm kuramcılarının pek çoğuna göre, bu yönetim biçimine biricik karakterini kazandıran özellik yeni bir toplum, yeni bir düzen kurma arzusudur. Onlara göre, bu biriciklik, geleneksel diktatörlüklerin dayandığı ve geleneksel biçimde olumsuz bir kaygı olan güç elde etme kaygısının yanı sıra, "olumlu" bir amacın varlığından kaynaklanmaktadır. Rejimin egemenliğinin istikrarını sağlamak için başvurulan kaba ve bölücü araçların yanı sıra, yani tehdit, rüşvet, ceza, taciz ve işkencelerin yanı sıra, belirli davranış ve inanç biçimlerini olumlu biçimde özendirmeye yönelik yepyeni bir girişim de söz konusudur. Bu yüzden totaliter sistemler, kitleleri, hem katılımı hem de düzenlemeyi kolaylaştırmak üzere dikkatle tasarlanmış örgütlerde seferber etme denemeleriyle ayırt edilmelidirler. Totaliter sistemler, "toplumsallaştırma" işinde yer alan her aktör

ya da kurumu (aileyi bile) denetlemekte en aşırı yöntemlere başvurmalarıyla ve ideolojik öğretilerinin mantıksal saflığını kanıtlamaya can atmalarıyla ayırt edilmelidirler. Bize, bütün bu özelliklerin rejimin devrimci karakterinden kaynaklandığı söylenir. Bu özellikler rejim her yurttaşın yaşamını etkin biçimde örgütleme ve düzenleme girişiminden vazgeçecek olsaydı, insanların onların projelerinin sığlığına karşı çıkabilmelerini önlemek için gereksindikleri momentumun çok çabuk kaybolacak olmasından kaynaklanırlar. Toplumsal yaşamı yeni bir temelde yeniden oluşturma girişiminin kaçınılmaz olarak hükmedilen insanların total egemenlik altına alınmasına yol açması, bundan dolayı, rejimin kendi planlarını yürüttüğü tasarının bir biçimde kusurlu olması gerektiği anlamına gelir. Kısacası, rejimin sahip olduğu ütopya düşü ya tiranca olmalı ya da en azından tiranca uygulamalara meşruiyet sağlamalıdır. Öyle olmasaydı, aynı mantığa göre, bu ütopyanın rejim tarafından gerçekleştirilmesi, özgürlük ve mutluluğun gelişmesiyle (tamamen yadsınmasıyla, yani insanların artık kendi adlarına düşünmelerinin dahi söz konusu olamayacağı bir derecede terörize edilmeleriyle değil) sonuçlanırdı.

Totaliter pratikler ile görünüşte onları meşrulaştıran ideoloji arasındaki bu bağ göz önünde tutulduğunda, totalitarizmin nasıl ortaya çıktığını açıklama görevi, kısmen bir dizi düşünsel söylem sorgulanmasını getirmiştir. Bu sorgulamanın amacı, bu pratiklerin bireysel ve toplumsal yaşamın doğası hakkındaki belirli varsayımlarla mantıksal olarak nasıl bağlı olduğunu göstermekti. Başkalarının yanı sıra Platon, Hegel, Rousseau, Nietzsche ve daha yakından bildiğimiz Marx ile Lenin'in argümanları, hepsi şu ya da bu zamanda, amacı "açık toplum"un yok edilmesi ve vahşet ile terörden oluşan "kapalı" bir alacakaranlık dünya kurmak olan ideolojilerin suç ortağı olarak görülmüştür. Karl Popper ve J.L. Talmon'dan Yeni Sağ'a ve *Nouveaux Philosophes*'a kadar, "neo-muhafazakâr" post-yapısalcılara ve özgürlükçü, "post-Leninist" Sol'a kadar çok geniş bir yelpazeyi kapsayan eğilimlerin Gulaglar'ın ve toplama kamplarının doğuşunu açıklama çabaları, insanların zihinlerini belirli söylemlerin "patolojik", "akıldışı" ve totaliter diye adlandırılmasına yoğunlaştırmalarına hizmet etmiştir. Böylece şu sonuca

varmayı umarlar: Terör'e yol açan kuramlaştırma biçimleri ile özgür bir yaşam tarzını getiren ya da böyle bir yaşam tarzını meşrulaştıran kuramlaştırma biçimleri arasında türsel bir farklılık vardır.

Yapıtlarıyla totalitarizmin yükselişini desteklediği iddia edilen tek tek düşünürlerin kimler olduğu yorumcudan yorumcuya ve okuldan okula göre farklılık sergilemesine karşın, bildik ve sınanmış bir argüman haline gelmiş düşüncenin temel tezleri kısaca özetlenebilir. Totaliter ideolojinin (ve bunu genişletirsek, totalitarizmin) kökenlerinin, toplumsal yaşamın bütününü (totality) ve buna bağlı olarak toplumun içinde gelişebileceği olası değişimlerin bütününü kavrayabilme iddiasında yattığı ileri sürülmektedir. Bu iddianın çıkış noktası, insanlık durumunun tam bir açıklamasını ortaya koyma çabasıdır. Bu kuramcıların bize sunduğu, insan öznenin nasıl oluştuğuna, motivasyon kaynaklarının, gereksinim ve eylemlerinin neler olduğuna ve toplumsal yaşamın yapı ve kalıbının onlarda nasıl kök saldığına ilişkin bir açıklamadır. Bu kuramcıların yaptığı, Fredric Jameson'ın deyişiyle, "bütünü düşünmek"tir. Onlar, insan yaşamında ayırıcı olduğuna inandıkları özelliği ve dolayısıyla insanın toplumsal gelişmesinin niçin gerçekleştiği biçimiyle ilerlediğinin çerçevesini çizerler. İnsan türünün tarihini, toplumun evrimleşme tarzı üzerinde belirleyici bir etkisi olduğuna inandıkları, insanlıkla ilgili belirli olgulara kadar geri götürürler.

İnsan yaşamına ilişkin böylesi kapsamlı bir bakış oluşturulması, kuramcının iki amacına daha ulaşmasını sağlar. İlk olarak, kuramcı böylece, varolan toplumun örgütlenmesinin, onun yapı, kuram ve pratiklerinin o toplumun dışındaki bir konumdan değerlendirilebileceği bir "aşkın eleştiri" aşamasına geçebilir. Böyle bir konum öznel yargının ve ahlaki tercihlerin bozucu etkilerinden kurtulmuş olur. Bütün üzerinde odaklanarak, daha çok toplumsal yaşamın nasıl "göründüğü"yle ilgili olan eksik ya da yanlış bir çözümlemeyle sınırlı kalmaktan kurtulup, nesnel ve mesafeli bir 'Arşimed noktası"na varılır. Zorunlu olduğu yerlerde, belirli evrensel yani "türsel" gereksinimleri karşılayamadığı gerekçesiyle varolan toplum eleştirilebilir. Nasıl bir doktor insan psikolojisinin ideal bir modelinden yararlanabilirse, kuramcı da insanlığın gerçek gereksinimlerinin bilgisi temelinde varolan toplumun hastalıklarına teşhis

koyabilir.

İkincisi, kuramcı, görünüşte "bilimsel" olan bu çabalarının sonuçlarını elde ettikten sonra, aklın kurallarına göre toplumsal yaşamın yeniden yapılanmasının en akılcı araçlarını tavsiye etmek için gereken bilgiyle donanacaktır. Toplumun nasıl görünmesi gerektiğine ilişkin eksiksiz bir planla donanınca, varolan toplumun kaotik, düzensiz gelişigüzelliğinin yerini, herkesin doğru yerini bulacağı, kusursuz derecede aşkın ve uyumlu bir varoluş biçimi alabilir. Bu noktada, elitlerin ve sınıfların kendilerini meşru kılan söylemlerinin yerini, bireyin doğru kavranışına ve bireyin toplulukla uzlaşması açısından gerekli koşullara dayalı bir devlet ideolojisi alacaktır.

Platon ve Marx gibi kuramcıları diğer kuramcılar ve diğer düşünce okullarından farklılaştıran özellik, toplumsal yaşamın "öz"ünü yakalamaya duydukları özlemdir. Hume ve J.S. Mill gibi kuramcılara göre, insan yaşamını diğer türlerden ayıran, tam da insanın birbirinden farklı olan, farklı beceri, yetenek ve beklentilere sahip bireylerden oluşmasıdır. Burada "öz" yoktur. İnsan yaşamı hakkında, kim olduğumuzu ya da nasıl yaşamamız gerektiğini belirleyen tek bir olgu yoktur. Demek ki, Hume ve Mill gibi kuramcılar yaptığımız bazı şeyleri "insan doğası"na ya da bir bütün olarak türün sahip olduğu çok genel bazı psikolojik özelliklere gönderme yaparak açıklamaya çalışmalarına karşın, toplumsal açıklamaya karşı tutumları da bireyin bütünsellik ve eşsizliğinin kabulüyle belirlenir. Toplumsal ve siyasal kuram, insan doğasını bir ölçüde dikkate alması gerektiği gibi, bu görüşe göre, bireye kendisi olarak özgürleşmesi açısından bir mekân sağlama zorunluluğunun da farkında olmalıdır. Bu anlamda insan yaşamının doğası hakkında anlamlı biçimde söylenebilecek şeylerin sınırları, bireyin "iyi yaşam"ın hangi biçime bürünebileceğini kendi adına belirlemesine olanak tanıma gereğinin tanınması ve kabul edilmesiyle sonuçlanır. Liberalizmin siyasal felsefesi böylesi temellere dayanır.

"Bütünselleştirici (totalizing) söylem"i, eleştirenlerin gözde hedefi olan Marx gibi kuramcılara göre ise, insanlar arasındaki bu farklılık ya çok az ya da hiç yokmuş gibi düşünülür. Bu farklılık, bütünde bir kırılma olduğunun kanıtıdır; bir süreksizlik, birey ile

toplum arasındaki bir yabancılaşmadır. Dolayısıyla Marx'a göre, liberal felsefede kutsanan ayrı bir biricik birey, yabancılaşmış ve mutsuz bir durumun işaretidir. Bireysel iradelerin özgürce hareketinin doğurduğu uzlaşmazlık, çatışma ve uyumsuzluklar sağlıklı, normal bir toplumun değil, sahici bir varoluş biçimi kuramamanın işaretleridir. Bu kırılmayı muhafaza eden yasalara, devletin otoritesini formel olarak sınırlayan kurum ve yapılara, bireyin kendi amaçlarının peşinde koşturacağı bir mekâna ya da alana duyulan istem, bütünden ve birleşmiş olandan uzaklaşmamızın belirtisinden başka bir şey değildir. Bu istemler, ancak bireysellik putunu ve onun korunması için geliştirilen her şeyi yerle bir ederek aşılabilecek bir akıldışılık biçimini temsil ederler.

Liberal felsefenin yüceltti̇ği yabancılaşmış öznelliğin zıtlı olan sahici bir varoluş biçimi ise, yitirilmiş ya da varsayımsal bir birliğin tekrar kazanılmasını içerir. Bu sahici varoluş biçimi, özneyle nesnenin özdeşliğinin ("özdeşlik kuramcıları" adının kaynağı burasıdır) sağlanmasıyla, toplumsal yaşamın bütünlüğünün yeniden yaratılmasıyla ortaya çıkar. Bu bağlamda özneyle nesnenin birliği derken, "insan"ın ve toplumun birliği kastedilir. Bu, tikel, yani bireysel insan ile genel, yani tür arasındaki mesafenin kaybolmasıdır. Amaç, genelin tikeli soğurmasıdır. Marx'ta yabancılaşmanın kökeni asıl olarak toplumun ekonomik örgütlenmesinde bulunduğundan, bu örgütlenmenin dönüştürülmesiyle bütünlük de yaratılmış olacaktır. Marx'ın akıl yürütmesine göre, birleşmiş üreticilerden oluşmuş bir toplum kurulacaksa, kıtlık ortadan kaldırılacak ya da "aşılacaksa" ve insanlığın bütün gereksinimleri karşılanabilecekse, o zaman sınıfların doğmasına ve bu gelişmenin neden olduğu çatışmalara yol açan çelişkiler de aşılabilir. Onların yerinde, anka kuşu gibi, "türsel-insanlar"dan oluşan bir topluluk doğacaktır. Böyle bir toplum birbirinden kopuk, birbirleriyle dalaşan bireylerden oluşmayacaktır, çünkü bu tür çelişkileri doğuran gereksinimler aşılmış olacaktır. Böyle bir toplum, daha çok, insanlar arasında birlik ve dayanışmanın yüceltileceği, dolayısıyla her insanın kendi çok yönlü yetenek ve kapasitelerini geliştirebileceği bir toplum olacaktır. Marx'ın aklında tuttuğu türden uyumlu bir birlik topluluğu, parlamenter kurumlar, seçimler ve "sivil toplum"un kendi kendilerine

hizmet veren bürokrasileri gibi gereksiz yüklerden kurtulacaktır. Herkesin gereksinimleri karşılanacağı için, siyasal yaşamın bütün üstyapısının gereksizleşeceği bir toplum olacaktır bu. Siyasete ve siyasal prosedürlere yol açan sorunların aşıldığı, iktidarın ve egemenlik ilişkisinin kaldırıldığı bir toplumda insanlar arasındaki mücadele ve rekabet de yerini "şeylerin idaresi"ne bırakacaktır. Sally Shreir'in ileri sürdüğü gibi, bu bakımdan, "Marksizm siyaseti kuramsal olarak ortadan kaldırmıştır."[1]

Özneyle nesnenin, bireyle toplumun özdeşliğini yeniden sağlama yolundaki bu tür girişimleri eleştirenlerin gözünde, bu perspektif bir despotizm tasarımından başka bir şeyi temsil etmez. Onlara göre, böyle bir planı pratiğe geçirmeye kalkışma aptallığına ya da şevkine sahip olanların ellerinde doğacak sonuç, mutlaka, Marx'ın ummuş olduğu idilik varoluş biçiminin tam zıttı olacaktır. Böyle bir proje, Troçki'yi yinelersek, herkesin bir Goethe'nin, bir Schiller'in, bir Beethoven'in geldiği doruklara çıkabileceği yeni bir uygarlığa öncülük etmek yerine, mutlaka, insan ilişkilerini karakterize eden kendiliğindenlik ve tahmin edilemezliğin bastırılmasıyla noktalanır. "Toplumsallaşmış İnsan"ı terörize edilmiş insanlar diye; "özgür birliğin uyumlu toplumu"nu çalışma kamplarına ve ceza kolonilerine tıkıştırılmış "kitle" diye; siyasetin yerine yönetmenin ikame edilmesini ise, korkunun, kuşkunun ve düşünce polisinin hükümranlığı diye yorumlamalıyız.

"Özdeşlik kuramı"nın (özellikle de Marksizmin) sonuçlarına bu perspektifle yaklaşan yorumculara göre, böylesi ütopyacı özlemlerin terörle sonuçlanmasının nedeni, bu uyum ve uzlaşma toplumuna ulaşmak için, çatışmanın nedeni ve siyasal yaşamın öznesi olan bireyle karşı karşıya gelmenin gerekliliğidir. Onlara göre, çeşitli iradelerin çatışma ve çelişkilerini, özgürlüğün ve ilerlemenin gelişiminin önündeki engeller olarak görürsek, kaçınılmaz olarak insan öznenin gerçek karakterini reforme etme ya da yeniden oluşturma gerekliliğiyle başbaşa kalırız. Aslında, şu anda varolan insanların gelecekte varolması gereken insanlar olmadığını söyleriz. "Kendisi adına düşünen", kendi umutları ve hırsları olan, toplumun nasıl ör-

1. Sally Shreir, "Marxist Totalitarianism: Inheritance of Heresy?", **Salisbury Review**, 3, No: 4 (Temmuz 1985), s. 4-9 (s. 9).

gütlenmesi gerektiği konusundaki düşünceleri "plan"la çelişebilecek olan insan tipini istemediğimizi söylemek zorunda kalırız. Söz konusu eleştirmenlerin iddiasına göre, böylesi bir özlem mutlaka despotik nitelikte olur. Mutlaka tiranlığa yol açar, çünkü istenen şey, bizi hayvanlardan ayıran özelliğin, düşünme ve eylem bağımsızlığımızın yok edilmesidir. Dolayısıyla bu, insanları, istemedikleri şekillerde davranmaya zorlamaktan ya da baskı yapmaktan oluşan bir tiranlık; sözcüğün gerçek anlamıyla insanlığın doğasını değiştirmeyi, bizi bir tür olarak fiilen karakterize eden kendiliğindenlik ve yaratıcılığı değiştirmeyi deneyen bir tiranlıktır. Çünkü özneyle nesnenin kusursuz bir simetrisini öngören özdeşlik kuramının yönteminde içerili olan düş, ancak bireyselliğin baskı altına alınmasıyla gerçekleşebilir.

Demek ki Marx, Platon, Hegel'in vb. geliştirdiği kuramlaştırma tarzının tartışmalı olan yanı, bu tarzın aşırılığı, bütünüyle yeni bir varoluş biçimini "inşa etme" yani biçimlendirme tutkusudur. Popper'ın dediği gibi:

> Ütopyacılığın taş üstünde taş bırakmadan toplumu bir bütün olarak ele alma arzusudur. Dünyayı bir parça edepli kılmak istiyorsak, toplumsal kötülüğün köküne inmemiz gerektiği, bütün bu kötülüklerin kaynağı olan toplumsal sistemi tamamen ortadan kaldırmamız gerektiği biçimindeki inancıdır. Kısacası, tavizsiz *radikalliğidir*... Platon da Marx da tüm toplumsal dünyanın yapısını kökten dönüştürecek kıyametimsi bir devrimin rüyasını görüyorlardı.[2]

Kuşkusuz bir "determinist" olarak, yeni toplumun doğuşunun tarihsel kaçınılmazlığına inanan biri olarak Marx, böyle bir modelin nasıl ve neyin kanatları altında kurulacağı sorununu gözardı edebilirdi. Bununla birlikte, Marx'ın adına devrimleri gerçekleştirenler açısından, toplumu Marx'ın geliştirdiği ideal imgesine göre biçimlendirme açmazıyla yüz yüze gelenler açısından kabul edilebilir tek bir yol vardı: Toplumun teşvik ve iknayla, bunlar yetmediğinde kaba güç ve terörle yeniden örgütlenmesi. Kolakowski'ye göre:

---

2. Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies**, (Açık Toplum ve Düşmanları), 2 cilt, Beşinci Basım (Londra, 1966), C.I. s. 164.

> Marksizm, proletarya diktatörlüğü aracılığıyla sivil toplumla devletin kaynaşması ya da birleşmesi perspektifinden vazgeçmedi; bu birliğin sağlanmasının biricik yolu, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşamın bütün kendiliğinden biçimlerinin tasfiye edilip, onların yerine devletin dayattığı biçimlerin konmasıydı. Yani Stalin, Marksizm-Leninizmi mümkün olan tek yolla, toplum üzerindeki kendi diktatörlüğünü pekiştirerek, devletin dayatmadığı bütün toplumsal bağları ve işçi sınıfı dahil bütün sınıfları ortadan kaldırarak gerçekleştirmişti.[3]

Gene de önceden varolan bütün toplumsal bağların yok edilmesi ve onların yerine "insanlığın çıkarları"nı temsil eden bağların konması, önceden gördüğümüz gibi devrimci projenin ancak kısmen tamamlanmasına işaret eder. Tamamen "homojenleşmiş" bir toplum rüyası ancak bireyin bağımsızlığını yok ederek, ancak "insan'ın ruhu"nu silerek başarılabilir. Ve totalitarizmin köklü yeniliğinin yattığı yer de burası, birey ile rejim arasındaki, bir kişi ile onun düşünceleri arasındaki alanın yıkılması arzusudur. İnsan yaşamının özünü oluşturan biricikliği reddetmesinden ya da bu biricikliği kabullenme becerisi gösterememesinden dolayı, Marx'ın bakışından esinlenen rejimler, kendi örgütlenmelerinin mantığının temeline despotizmi oturtmuşlardır. Bu anlamıyla, Shreir'in doğruladığı gibi, "modern totalitarizm... tek tek her bireyin yaşamıyla ilgili tasarıları olan bir ideolojinin doğrudan sonucudur."[4]

Bu yüzden totalitarizmin, özellikle komünist totalitarizmin Marx'ın ve dolayısıyla bütün özdeşlik kuramcılarının asıl mirası olduğu iddia edilir.[5] Bu, "reel sosyalizm"in çağdaş savunucularının

3. **Main Currents of Marxism**, C. III, s. 41. Bu, genelde muhafazakâr eleştirmenleri, özelde Shreir'i yansıtan bir çözümlemedir. "Marksçı kuram", der Shreir, "hukukun ve siyasetin üstyapısını temizlerken, tiranlığın doldurabileceği bir boşluk bırakır... Marksizm gerçek siyaseti algılanamaz hale getirerek devrimci coşkuya yaslanır. Ve totaliter yönetim devrimin başka araçlarla sürdürülmesinden başka bir şey değildir", "Marxist Totalitarianism", s. 9.

4. "Marxist Totalitarianism", s. 8.

5. Lyotard'ın iddiasına göre, "Terör, ne Fransız Devrimi'ndeki yurttaşlar komitesiyle ne de Menşeviklerle Sosyalist Devrimciler'in Devrimci Dumalar'a girmelerinin yasaklanmasıyla başladı. Hayır, terörün kökenindeki kişiler Pol-Pot ya da Stalin değil, Kant ve Hegel'dir", Seyla Benhabib, "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard", **New German Critique**, No: 33 (Sonbahar 1984), s. 103-26-(s. 121). Benhabib burada Lyotard'ın **Economie Libidinale**'in mesajını açımlamaktadır.

iddia edeceği gibi, yalnızca, bu tür sistemlerin liderlerinin görünüşte hümanist bir öğretinin ideal ve değerlerini savunur görünme gereksinimlerinden kaynaklanan bir miras olmadığı gibi, tek yararı düzeydeki "halk demokrasisi" görüntüsünü korumak olan basit bir araç da değildir. Marx'ın felsefesinin, söz konusu rejimlerin dayandığı casuslar ve kamplar sisteminin bütün temelini sağlayan bir felsefe olduğu iddia edilir. Shreir şunları da yazar: "Marx'ın insanın toplumsal yaşamında olmasını arzuladığı birliğe ulaşılmıştır ama; özgür birlikler bütün kurumlar feda edilerek."[6] Burada, kendi felsefi hayal oyunlarını kurgularken Marx'ın ya da başkalarının taşıdıkları niyetler de önemli değildir. Anthony Polan'ın etkili bir dille ortaya koyduğu gibi: "Fikirlerin kendi kariyerleri vardır ve bunlar yaratıcılarının gözünde "suçlu" kariyerler olsa bile, ilk sorunsalın tarihin güncel bulduğu bazı unsurlarını yansıtırlar."[7] Başka bir deyişle, Marx'ın kendi birlik görüşünün, "özgürleşmesi" beklenen halkın geniş kesimleri üzerinde sistemli bir terör uygulanmasına ve vahşice katledilmelerine yol açacağını tasarlamamış olması önemli değildir. Marx'ın kendi kuramlaştırma tarzının sonuçta mantıksal olarak bir idilden çok bir ağıda yol açacağını görememesi önemli değildir. Önemli olan, bu öğretinin (Marksist yönetimin ç.n.) "Yeni Kudüs'ün" yararlarına inanmayanların inanç ve değerlerini dikkate almayı, radikal (bütüncü) bakışından taviz vermeyi reddederek, Jeane Kirkpatrick'in ileri sürdüğü gibi, bedeli "en kanlı dinlerin en kötü dönemlerinde yarattığı gibi birçok kurbanla ödenen"[8] bir ütopya tutkusunu beslemiş olmasıdır.

Çağdaş totalitarizm felaketlerinin özünde yatan şey, eksiksiz toplumsal uyum rüyası vaadi, olağan koşullarda günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası olan ayrılık ve uyumsuzlukların sona ereceği vaadi ve bu tür rüyaların ister istemez doğurduğu devrimci coşkulardır. Özdeşlik kuramcısı, insanları, ister Mutlak Ruh, ister Genel

---

6. "Marxist totalitarianism", s. 9.
7. A.J. Polan, **Lenin and the End of Politics** (Lenin ve siyasetin Sonu), (Londra, 1984), s. 16. Aynı duyguları Shreir de ifade eder. Bkz. "Marxist Totalitarianism", s. 7.
8. Jeane Kirkpatrick ve George Urban, "American Foreign Policy in a Cold Climate. A Long Conversation" **Encounter**, 61, No: 3 (Kasım 1983), s. 9-33 (s. 17).

İrade, isterse birleşik üreticiler toplumu olsun, daha geniş bir yapı ya da hareketin basit dişlileri olarak görmekle, insan öznesinin felsefi olarak aşılmasını sağlar. Yani bu tür kuramcıların bakışının kapsamı ve derinliği, tarihin öznesi olarak bireyin yıldızının sönmesiyle çakışır. Birey artık kuramın nesnesi değildir. Birey artık kendi yazgısını şekillendiren biri değildir. Tam tersine, birey bambaşka bir amacın gerçekleşmesinin aracına dönüşmüştür. Birey, "omlet" yapmak için kırılması gereken "yumurta"dır; hayata geçirilmesi ya da işlenmesi, tekil bireyin yaşamı karşısında öncelik taşıyan bir Mutlak'ın *träger*'ı, yani taşıyıcısıdır. Bu anlamıyla totalitarizm, insanlığın yeni statüsünün ürünüdür ve özneyle nesnenin uyuşmasına nihayet gerçekleştirilebildiği tek varoluş biçimidir.

Totalitarizmin kökenlerini belirli bir okul ya da düşünürler grubunun çalışmalarında bulan böyle bir açıklama tarzında bizce önemli olan, kendi kuramlaştırma tarzı ya da yöntemlerine yükledikleri belirleyici önemdir. Bu tür kuramcıların çalışmasını totaliter yapan şey, açık ki, istenen şeyin içeriği değildir. Örneğin Popper'ın açıklığa kavuşturduğu gibi, özünde yüzlerce benzeri -en önemli örneklerden biri İncil'dir- olan Marx'ın ütopyacı bakışında özellikle yeni hiçbir yan yoktur. Bu kuramcıları başkalarından, deyim yerindeyse "özdeşsizlik" kuramcılarından ayıran özellik, insan öznesine ilişkin nihai bir açıklama ya da tanımlama yapılabileceğine inanmalarıdır. Bu inanç, insanın tarihinin ve toplumsal gelişmenin, insan varoluşunun dokusunda bulunan bazı evrensel ölçüde geçerli faktörlere gönderme yaparak açıklanabileceği iddiasını yansıtır. Bu bölümün başındaki öncülü aklımıza getirirsek, bu düşünürler açısından toplumsal açıklamanın amacı toplumsal yaşamın bütününü anlamlı hale getirmek; bugünkü varoluş biçimimizin kökenlerini çevreleyen, üst üste yığılmış mistifikasyon, yani "ideoloji" tabakalarını ayıklamaktır. Bu kuramcılar, akılcı bir toplumun, yani örgütlenmesi ve yapısıyla gerçek gereksinim ve özlemlerimizi yansıtan bir toplumun tablosunun çıkarılabileceğine inanıyorlardı. Güç isteminin kendini dışa vurduğu yer, sahiciliğin ve insanın mutluluğunun temellerinin ortaya koyabileceği şeklindeki bu "bütünselleştiri-

ci" iddiadır. Bir uyum ve uzlaşma ütopyasına özlem duymak, aynı zamanda, total egemenliğe özlem duymaktadır. İnsanın varoluşunu etkileyen çelişki ve uzlaşmazlıkların çözümlenmesine özlem duymak, eğer gerçekleşirse, bireyi tanımlayan kendiliğindenlik ve bireyselliği boğacak bir toplum biçiminin özlemini duymaktır.

Benim burada sorgulamak istediğim nokta, totalitarizm "fikri"nin sorumluluğunun, fiilen bu eleştiricilerin ileri sürdüğü gibi, totalitarizm kuramcılarının kuramlaştırma tarzına bağlanıp bağlanamayacağı konusundaki hararetli, çoktandır süregelen tartışmaları bir yana bırakıp, böyle bir eleştiri biçimini geleneksel hedefleriyle sınırlama girişiminin ne ölçüde değer taşıdığıdır. Burada ileri sürmek istediğim nokta, diktatörce pratiklerin mazur gösterilmesine yarayan zeminlerin yaratılmasının suçunun Platon, Marx, Hegel ve "özdeşlik" kuramcılarına yıkılmasında rahatsızlık verici bir yan bulunduğudur. Totalleştirici söylemin ve daha geniş bir anlamda totaliter pratiklerin kaynağının akılcı bir toplum yaratma özleminde bulunabileceği konusunda görüş birliği sağlanıyorsa, o zaman eleştiriyi yalnızca bu hedeflerle sınırlamak yersiz ve üstelik tutarsız olur. Şimdi biraz daha ilerleyip, çoktandır uygulandığı haliyle siyasal kuramın temel amacı ve metodolojisini gözden geçirmemiz gerekiyor.

Siyasal kuramcıların geleneksel olarak benimsediği yöntemlerin geçerliliğini yeniden değerlendirmemiz gerektiği görüşünü yapıtlarıyla destekleyenlerden birisi de, Jacques Derrida'dır. Nietzsche ve Adorno gibi Derrida da, öncelikle batı felsefi söyleminin iddialarının içyüzünü ortaya dökmek ve demistifiye etmekle ilgilenir. Derrida, bir dizi "yapı-çözüm" uygulayarak çok çeşitli kuramcı ve felsefecinin çok çeşitli bağlamlardaki yöntem ve yaklaşımlarını çözümlemeye çalışır. Bu tür kuramcıların kendi sonuç ve açıklamalarına tam olarak hangi yollardan vardıklarını çözümleyip anlamayı, ürettikleri bilgilerin geçerliliğini değerlendirmeyi istemektedir. Derrida'nın eleştirilerinin başlıca hedefi "felsefi bilgi"nin bizim (yani, batı) kültürümüzdeki üretiliş tarzı olmuştur. Derrida'ya göre, bu tür girişimlerde tipik olarak, felsefi bilgiyi bilginin öznesinde, sahici, akılcı bir "varlık"ta temellendirme doğrultusundaki "sözmerkezci" gereksinimine rastlanır. Felsefi projeyi tanımlayan

ve ona tözsel meşruiyetini sağlayan şey, Derrida'nın düşüncesine göre, en başta bir "insan" anlayışının soyutlanmasıdır. Filozofların gördüğü biçimiyle insan, bir *tabula rasa* değildir; niteliksiz ya da tözden yoksun bir şey değildir. İnsan, filozoflara göre, onu kendisi yapan, bütün diğer türlerden ayıran belirli nitelik ve yeteneklere sahip bir varlıktır. İnsanın en azından potansiyel olarak tanımlanıp ana hatlarıyla ortaya konulabilecek bir çekirdeği, bir özü, bir doğası vardır. Derrida'nın gözünde insan hakkında bu özünde metafizik, yani kanıtlanamaz varsayımlar stratejiden daha fazla anlam taşımaz. Bu varsayımlar, ancak, filozofun kendimiz ile dünya arasındaki ilişkinin temel karakterini açıklayan bir sistem kurabilmesini sağlayan temellerdir. Bu varsayımlar, filozofun, yalnızca toplumsal ve siyasal yaşamla ilgili değil, aynı zamanda insanın varoluşunun özüyle ilgili olarak da eksiksiz bir tablo oluşturmasını sağlar. Bu varsayımlar, dünyaya ilişkin bilgimizi nasıl edindiğimizi, niçin belirli uyarı ve durumlara tepki gösterdiğimizi; kısacası, şeyleri niçin belirli bir şekilde yaptığımızı ve yaşamlarımızın bazı yönlerinin sağlıklı olmamızın sürekliliği açısından niçin zorunlu ya da temel göründüğünü açıklamaya yardım ederler. İnsan bir "yokluk" (absence) olmak, varolmayan yani belirlenimsiz bir şey olmak yerine, filozofun ellerinde "mevcudiyet" (presence) kazanır. İnsan bir şeye dönüşür; hem bir sağlamlık ve somutluğa hem de yerine getirilmesi gereken bir amaca ya da ereğe ulaşır.

Derrida'nın yapmaya çalıştığı şeyi açıklığa kavuşturmak için, Platon'un Devlet'te ana hatlarını çizdiği toplum biçiminin zorunluluk ve arzu edilirliğini kanıtlamakta kullandığı örneği alabiliriz. Platon'un kendi yapıtını oluşturanlarla girdiği diyaloglardaki amacı, dinleyicilerini (Adeimantus, Glaucon vd.), şeylerin doğasını onlardan daha iyi kavradığına inandırmaktır. Başlıca görevi, onları, kendi birey görüşünün onlarınkinden daha rafine, daha gerçekçi olduğuna, dolayısıyla kendi adalet ve "iyi yaşam" görüşlerinin onlarınkinden üstün olduğuna inandırmaktır. "Biçimler"e, gerçekliğin, hakikatin, güzelliğin, iyiliğin vb. karakterine ilişkin kuramı, ister istemez, bilgimizi nasıl edindiğimiz, kesin olan şeyleri kesin saymaya nasıl başladığımız, dünya gerçeğini nasıl tanımaya başladığımız konusundaki belli önvarsayımlardan yola çıkar. Aynı biçimde

Platon'un da, kendi siyasal felsefesini formüle etmeye kalkıştığında, insanın, daha doğrusu yeteneklerine göre ayrı toplumsal sınıflar halinde düzenlenmiş insan gruplarının kapasite ve potansiyelleri hakkındaki bir fikirle yola çıktığı söylenebilir. Bu anlamda Platon'un bütün düşünce tarzı, kendisinin "İnsan" hakkında, "İnsan"ın nasıl oluştuğu hakkında ve "insan"ın gereksinimlerinin neler olduğu hakkında ortaya attığı varsayımlarla başlar ve onlara dayanır. Platon ancak o zaman, İnsan'ın "Varlık"ına ilişkin bu bilgiyle donanınca, kendi felsefi sistemini kurabilir. O zaman neyin akılcı olup neyin olmadığını, neyin doğal olup neyin olmadığını söyleyebilir. Bu özgül ontolojideki insanlar gerçekliğin doğasını kavrayış nitelikleri bakımından farklılaştıkları için, devleti de yalnızca akıllı olanların yönetmesine olanak tanıyacak bir şekilde düzenlenmesi gerekmektedir.

Derrida'ya göre, felsefi bilginin özü, bu karşıtlık yapısıyla hareket etmesidir. Filozofun amacı, her ne kadar çelişkili görünseler de aslında varsayımların kendi kendini destekleyen yapısını korumaya hizmet eden olumlu ve olumsuz niteliklerin oluşturduğu bir sistem, yani "ikili yapı" kurmaktır. Elizabeth Gross bunu şöyle açıklar:

> Bu yapı, ayrıcalıklı terim için, kendini ondan ayırabileceği bir *öteki* inşa eder. Örnek olarak mevcudiyeti alırsak, yokluk, varlık olmayış, hiçbir şey kategorisi varlığın "bütünselliği" ya da özdeşliğini sağlar. Kutuplaşmış ikili yapı, verili bir terimler alanı ya da sistemindeki bir terime olumlu bir değer yükler ve bu terim de olumsuz tanımıyla, kendi başına kabullenemeyeceği ya da arzulayamayacağı her şeyi yükleyebileceği bir "öteki" oluşturur... Her çiftte ilk terim aslı, olumlu ya da mevcut sayılırken, diğeri saf olmayan, nameucgt, olumsuz, öteki, ters yüz edilmiş bir imge olarak düşünülür. A ve A olmayan.[9]

Derrida'ya göre, varlık ya da "mevcudiyet", geçerliliğini, Saussure ile diğer yapısalcıların "aşkın gösterilen" adını verdikleri şeyin, yani keyfi olarak diğerlerinden daha üstün değerde olarak belirlenen bir unsur ya da niteliğin önceden saptanmasından alır. Bizim örneğimizde Platon'un aşkın gösterileni, indirgenemezlik fik-

9. Elizabeth Gross, "Derrida and the Limits of Philosophy", **Thesis Eleven**, No: 14 (1986), s. 26-43, (s. 27).

ridir. Platon'a göre biz birbirimize indirgenemeyiz. Yetenek ve beceri bakımından eşit olmadığımızdan, göreceğimiz işlev ve alacağımız ödül bakımından da eşit olamayız. Platon'a göre insanlığın ayırt edici özelliği, her bireyin, özellikle yetenek ve beceri konusunda, birbirinden farklı olmasıdır. Bir kuş aynı türden başka bir kuşun aynısıdır, ama Platon'un gözünde bir insan başka bir insandan bambaşka birisidir. Bazı insanların "altın", bazılarının "gümüş", geri kalanların ise "bronz" nitelikleri vardır. Burada sorun, bu tür gözlemlerin insanların beceri ve kapasiteleri konusunda varolan çeşitlilik ve farklılıkları açıklama girişimi olarak ortaya çıkmışlarken, sonunda İnsan, "Varlık"ının doğasına ilişkin metafizik açıklamalara dönüşmeleridir. Platon, bu tür varsayımların raslansal, geçici karakterini kabul etmek yerine, onları, belirli bir gerçeklik hakkındaki "hakikatler" statüsüne yükseltmiştir. Kökenlerinin kendi ahlaki dünya görüşünde yattığını yadsıyarak, onları bir metafizik sistemine dönüştürmüştür. Nietzsche'nin gözlemlediği gibi, metafizik gerçeklik açıklamalarını mezafizik olmayan gerçeklik açıklamalarından ayıran şey, tam da ele geçirilemez olana ulaşma yönündeki bu arzudur. Nietzsche, metafiziğin "bilginin mevcudiyetine duyulan arzu" olduğunu belirtir; metafizik, "metaforik olduklarını unutan, güç ilişkilerindeki yatırımlarını reddeden ve kendini bu ilişkilerle lekelenmemiş olarak gören seyyar bir metaforlar ordusudur."[10] Nietzsche'nin konumunu geliştiren Derrida'ya göre, metafizik "onto-teolojik arzu"yu temsil eder. Metafizik, zamansallığın ve belirlenimsizliğin sınır aşma istemini imler. Bu yüzden de metafizik açıklama biçimleri, zorunlu olarak, kökenlerinin belirli bir gözlemcinin öznel tercihlerinde yattığının gözardı edilmesiyle inşa edilir. Bu yüzden böylesi açıklamaların değerleri, yalnızca, açıklamanın tutarlılığından ya da akılcılığından çok, argümanın ortaya konuluşundaki güce bağlıdır.

Saussure'den Wittgenstein'e kadar bir dizi filozofun gösterdiği gibi, metafiziğin tanımlayıcı özelliği, sonsuza dek yeniden değerlendirmeye ve yeniden yorumlamaya açık olan bir şey için nihai bir açıklama getirmeye kalkışmasıdır. Bu anlamıyla metafizik, tartışmanın önünü baştan kesme, bizi belki de ilgilendirebilecek olan sorunların ele alınmasını önleme girişimidir. Bu nedenle metafizik,

10. Akt. Gross, "Derrida", s. 29.

salt nesnelerin betimlenmesi ya da yorumlanmasından öte bir şeydir; kendi dünya görüşünün ahlaki ya da etik olarak daha geçer olduğunu iddia etmenin ötesine geçer. Metafizik düşünce sistemleri ahlaki ya da etik açmazları ortadan kaldırma arzusunu temsil ederler. Elbette, çözülmesine neden olan şey de bu arzudur. Wittgenstein'ın gösterdiği gibi, metafizik girişimin özünde temel bir hata vardır. Bu da gerçekliğin "dışarıda öyle duran" bir şey, nihai olarak tanımlamaya yatkın bir şey olduğu varsayımıdır. Bu tür varsayımların sorunu, gerçeklik görüşümüzü onun aracılığıyla oluşturduğumuz dilin bir "dışarı"ya gönderme yapmasıdır. Dil, onun hakkında konuşmamızdan bağımsız olarak varolan bir şeye gönderme yapmaz. Gerçeklik dille, bir "işaretler" (yani, sözcükler) sistemiyle oluşturulur. Bu tür işaretlerin anlamı, dünyadaki bir şeyi doğru olarak temsil etmelerine değil, dil sistemi içindeki başka işaretlerle ilişkilerine bağlıdır. Yani, klasik bir örnek verecek olursak, kırmızı olan şeyi belirleyen sözcüğün gönderme yaptığı nesne değil, yapısalcılar gibi söylersek "kırmızı olmayan", yani mavi, yeşil, sarı vb. olandır. Dolayısıyla bir şeyi sarı yerine kırmızı yapan, nesnenin sahip olabileceği herhangi bir nitelik değil, "kırmızı" sözcüğünün dilimiz içinde nasıl kullanıldığıdır. Sözcüklerin anlamını belirleyen, dil dışında yatan önceden verili ya da dışsal bir gerçeklikle tekabüliyetleri değil, kullanılma biçimleridir. Bu anlamıyla gerçek olan, Wittgenstein'ın *Felsefe Soruşturmaları*'nda gösterdiği gibi, özgül bir dilsel ve kültürel topluluk içinde yaşayanların gereksinimleriyle belirlenen bir şeydir. Bu gereksinimler değiştikçe gerçeklik kavrayışı da değişir. Sonuç olarak, filozofların gerçekliği nihai olarak "açıklayabilme", dolayısıyla "doğru" ve "iyi" olanı açıklayabilme umudu, tanımı gereği, gerçekleşmemeye mahkûm bir umuttur. Gerçek olan, iyi ve doğru olan, daima, bu kavramları ifade etmekte kullandığımız dilin belirlenimsizliği yüzünden ucu açık kalan şeylerdir. Michael Ryan'ın dediği gibi: Akılcı düşüncenin tasarlayabileceği, indirgenemez bir biçimde açık-uçlu, totalleştirilmesi imkânsız bir farklılık sisteminin ürünü olmayan hiçbir kapalı totallik yoktur; eyleme kılavuzluk edecek, tarihsel, deyiş yerindeyse geçici olmayan hiçbir mutlak yoktur."[11]

11. Michael Ryan, **Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation** (Marksizm ve Yapı-Çözüm. Eleştirel Bir Ekleme Denemesi). (Londra, 1982), s. 81.

Anlam asla sabit olmadığı, daima dili kullananların değişen gereksinimlerine bağlı olduğu için, felsefi bir sistemin gerçekliğin özünü yakalayabileceği ya da etik ve ahlaki söylemi oluşturan açmazları nihai olarak çözebileceği yönündeki bütün fikirler geçersizdir. Bütün kavramlar gibi "Hakikat", "Varlık", ve "İyilik" de tarihsel bir akışkanlık içindedirler. Bu kavramlar da içerikleri ve anlaşılabilirlikleri açısından filozofların gereksinimlerine değil, onları kullananların değişen algılamalarına bağlıdırlar. Bugün iyi ve doğru olan, yarın iyi ve doğru olmayabilir. Üstelik bu, bizim eksik ya da aldatıcı dünya görüşümüzün kusuru değil, kavramsal sistemimizin zayıflığının bir göstergesi de değil, yalnızca "bizim dünyamız"ın da durmadan değişen bir şey olduğunun kabul edilmesidir.

Felsefenin geleneksel amaçları ile sonuçları arasındaki bu köklü uyuşmazlık göz önüne alındığında, Derrida, felsefi sistemlerin özünde bir "mitoloji" biçimi olduğu sonucuna varır. Felsefi sistemler basitçe batı kültürünün kesinliğe ve mutlaklığa duyulan ihtiyaca verdiği yanıttır. Derrida'nın *Margins of Philosophy*'de yer alan, bu temayla ilgili bir denemede kendine özgü bir dille vurguladığı gibi:

> Metafizik -Batı'nın kültürünü yeniden oluşturan ve yansıtan beyaz mitoloji: Beyaz adam, hâlâ Akıl demeyi tercih ettiği şeyin evrensel biçimi diye, kendi mitolojisini, Hint-Avrupa mitolojisini, kendi *logos*'unu, yani kendi deyiş *mithos*'unu oluşturur. Ama bu bir mücadele süreci içinde oluşur... Beyaz mitoloji -metafizik üreten efsanevi sahneyi (gene de etkin ve hareketli kalan, beyaz mürekkeple yazılan, parşömenle kaplanmış görünmez bir tasarı olan sahneyi kendi içinde silmiştir.[12]

Pek çok yorumcuya göre, Derrida'nın metafizik düşünce sistemlerine ilişkin yapı-çözümlerinin önemi, bu sistemlerin temellerini gözler önüne sermesidir. Bu sistemlerin kökenlerini ortaya çıkararak göstermek istediği şey, görünüşte onların temelini oluşturan zorunluluğun mantıksal bir zorunluluk değil, Derrida'nın belirttiği gibi "şiddet" kullanarak dayatılan tarihsel bir zorunluluk olduğudur. Derrida'ya göre, batı metafiziği içindeki bazı düşüncelerin (örneğin, "bilen" özne fikrinin) egemen olması, onları destekleyen argümanların üstünlüğünün ya da akılcılığının ürünü değildir.

12. Jacques Derrida, **Margins of Philosophy** (Felsefenin Kıyıları) (Brighton, 1982), s. 213.

Tam tersine, bu tür argümanlar, onları destekleyen felsefi sistemin kendi kendini tanımlayıcı (self-defining) doğasıyla gözlerden saklanırlar. Onların egemenliği, tersine, batı kültürünün (yukarıdaki ("beyaz mitoloji" göndermesi bundan kaynaklanır) kendi dünya görüşünü hükmettiği insanlara sözcüğün gerçek anlamıyla zorla kabul ettirmedeki başarısıyla sağlanır. Burada bir karşılıklılık çabasına, bu tür konumların yararlılığı hakkında diyaloğa ya da tartışmaya girme gereksinimi duyan bir bilince rastlanmaz. Argümanların kendileri hükmedilen insanlara baskı uygulamaya yarayan bir egemen ideolojinin parçası oldukları için, bu argümanlar gözlerden saklanır ve Akıl retoriğinin arkasına gizlenirler. Ryan bunu şöyle açıklar:

> Metafizik bilgi biçimleri, bilginin dolayımsızlığını vurgulayarak, dünyayı farklılaşmamış, bütünsel, hasmane olmayan bir şey olarak gösterirler. Derrida ise bütün kavramlar içinde işleyen farklılığa, özellikle kaba gücün farklılığına işaret ederek, bütün bilginin (bilhassa toplumsal dünyaya ilişkin bilginin) bir siyasal mücadele alanı olduğu sonucunu çıkarır ama bunu geliştirmez. Derrida'nın dünyanın gerçeği hakkındaki egemen yorumların üstün bir hakikat değerinden çok üstün bir gücün ürünü olduğu şeklindeki neo-Nietzscheci inancı, gerçekliğin tanımlanışı ve aslında "kuruluşu" çevresinde dönen bir siyasal savaş olarak bir yorumlar savaşı betimlemesine yol açar. Herhangi bir çağın aklı ya da hakikati, bu duruma sadece tüm diğer versiyonlardan daha güçlü olduğu için gelmiştir.[13]

Başka bir deyişle, Derrida'nın kendisi, yapı-çözüm pratiğinde metafizik ve dolayısıyla tahakkümcü olmayan bir toplumsal kuramlaştırma tarzı imkânı olduğunu görmek istemese bile, yönteminin önemi, metafiziğin nasıl güç ve egemenlik ilişkilerini gizlemek ya da "normalleştirmek" üzere işlediğini göstermesinde yatar. Derrida, Nietzsche ve bir ölçüde Adorno) gibi, metafiziğin yani geleneksel olarak "ideoloji" diye bilinen şeyin dışında kalan bir şeyler olabileceği nosyonuna derin bir kuşkuyla yaklaşır. Gene de, Derrida'nın metafiziğin raslansal, tarihsel karakterini sergilemesi, elbette, sözgelimi Jameson'ın ileri sürdüğü gibi, güç ve egemenlik ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet etmeyen bir kuramlaştırma biçimi-

13. **Marxism and Deconstruction**, s. 49.

ne, totalleştirici olmayan bir söylem biçimine geçmenin en azından tasarlanabilecek bir şey olduğunu düşündürür.[14]

Önceki beş bölümde, çok farklı kuramsal geleneklerden gelen kuramcıların benimsediği yöntemin tam da Derrida'nın irdelediği felsefi geleneklerle aynı türden beklentilerin gadrine uğradığını gösterdim. Daha önce de ileri sürdüğüm gibi, bu kuramcıların kaygılarının özünde toplumsal yaşam anlayışlarını katı ya da belirlenimli bir öznellik nosyonunda temellendirmeye duydukları gereksinim vardı. Bence, öznelliği tanımlamaya kalkışmanın nedeni, Derrida'nın çözümlemesindeki "beyaz mitoloji"yi savunanlarla aynıdır. Bu kuramcıların yapmak istediği, özgül bir yaşam biçiminin normalliğini, akılcılığını ya da zorunluluğunu kanıtlamaktır. Göstermek istedikleri şey, yaşayabilir ya da meşru sayılabilecek tek bir toplum biçimi olduğudur. Platon'un istediği gibi onlar da, özgül bir yaşam tarzına ya da özgül bir yönetim biçimine ilişkin kendi tercihlerini Akıl adı altında pazarlamak isterler. Bu noktadaki en belirleyici adım, insan olmayı, özne olmayı tanımlayan şeyin tanımlanmasıdır. Böylesi bir "kapanış" (ilosure) biçimi, ister insan doğası ister bir ontolojiye, ister insani gereksinimlerin tanımlanması, isterse de etik tümellerin saptanması düzeyinde gerçekleşsin, insan öznelliğinin bir unsurunun diğerine öncelikli ya da onlardan daha temel olarak belirlenmesi, kuramsal bakışlarının başarısı açısından temel önem taşır. O zaman bu tür bir "aşkın gösterilen"in temellendirilmesi, kuramcının, o öznelliğin içeriğine denk düşen kurum, yapı ve toplumsal kurumları bunun çevresine yerleştirmesini sağlar. Kuramcı, "insan"ı sınırlayarak, nelerin normal, akılcı davranışlar ya da inançlar olarak görüleceğini tanımlayarak, kendi hoşlandığı belli bir toplum biçimini, ahlaki tercihlerini basitçe ifade edilmesinden daha güçlü bir temelde sunabilir. Böylece kendi toplum anlayışını fikirler pazarında rekabet eden pek çok bakıştan yalnızca bir tanesi olarak kabul etmek zorunda olma sıkıntısından kurtulabilir. Kuramcı, tözel bir Mutlak, nihai bir temel soyutlayarak gerçek gereksinimlerimizin özünü yakalayabilir ve böylelikle

4. Frederic Jameson, **The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act** (Siyasal Bilinçdışı: Toplumsal Anlamda Simgesel Bir Edim Olarak Anlatı) (Londra, 1981), Birinci Bölüm.

İnsan'la toplumun yeniden uzlaşması için gerekli olan koşulları ortaya çıkarabilir. Sahici bir varoluşun içeriğine ilişkin acayip ya da keyfi spekülasyonlara değil, insan motivasyonlarının akılcı çözümlenmesine dayalı bir toplum biçimi sunduklarına inanırlar.

Herhalde artık açıkça anlaşıldığı gibi, Popper'ın ve "totalleştirici söylem" eleştiricilerinin totaliter uygulamalar için, bir gerekçe sağladığını düşündükleri şey, tam da bu kuramsallaştırma biçimidir. Burada çalışmalarını ele aldığım kuramcılardan bir tanesi, Marcuse, şimdiden totalleştirici metodolojisi nedeniyle yoğun eleştirilere uğramıştır. Kolakowski "eleştirel kuram" çözümlemesinde şu sonuca varır örneğin: "Eros'la Logos'un Marcusecü birliği, ancak kaba kuvvetle yerleşen ve yönetilen bir totaliter devlet biçiminde gerçekleşebilir; Marcuse'ün savunduğu özgürlük özgürlüksüzlüktür."[15] Bana kalırsa, Kolakowski'nin Marcuse'ün toplumsal ve siyasal kuramının temelinde yatan yönteme yönelttiği eleştiriler, yalnızca Hegelci meta-kuramlaştırma tarzında örtük olarak bulunan "aşkınlık" vaadini hâlâ cazip bulanların çalışmalarıyla sınırlanmamalıdır. Derrida'nın gösterdiği gibi, geleneksel olarak tasarladığı bir felsefi sistemin özü, gerçekliğe, dünyaya ve bizim onunla ilişkimize dair kuşatıcı bir açıklama ortaya koyma arzusudur. "Özdeşlik kuramı"nın yolunu hazırlayan şey, siyasal ve toplumsal kurama başvurarak yeniden üretilen bu tür iddialardır. Fransız Derridacıları Nancy ve Lacoue-Labarth'ın gözlemlediği gibi, "totalitarizm tanımı bir referans alanının, diğer bütün alanları zapt edene ve dışlayana kadar evrenselleştirilmesi ise, o zaman felsefi olanın siyasal olanda tamamlandığı çağı *paroexcellence** totaliter çağdır."[16] Varoluşu açıklamayı, Varlık'ın ne olduğunu açıklamayı denemek, aynı zamanda ne olmadığını, ondan dışlanması gereken şeyi tanımlamak demektir. Totalitarizmin kökenini de, sahici olanın, sahici olmayandan, akılcı olanın akılcı olmayandan dışlanması, ayrılması edimi temsil eder. Belirli bir davranış tarzının "Akıl'a uy-

15. **Main Currents of Marxism**, C. III, s. 418. Ayrıca bkz. Richard Bernstein'ın Marcuse'e yönelik eleştirileri, "Negativity", s. 25-26.

(*) Başlı başına. (ç.n.)

16. Akt. Nancy Fraser, "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics", **New German Critique**, No: 33 (Sonbahar 1984), s. 127-154 (s. 139).

gun" olduğu söylenirken diğer davranış biçimlerinin, diğer inançların vb. yasaklanması gerektiği de söylenir. Böyle bir bakış siyasal bir programın ilkeleri olarak somutlaşırsa başka görüşlere köklü bir hoşgörüsüzlükle yaklaşılacağı muhakkaktır. Arendt'in ileri sürdüğü gibi, belirli insan gruplarının bir "öteki" statüsüne indirilmesine yol açan, tam da bu dışlama ve hoşgörüsüzlük sürecidir.[17] Böyle bir sürecin mantıksal sonucu, bu tür grupların insanlık sayılmaması ve "doğru"yla "iyi"yi savunanlar tarafından tasfiye edilmeleridir. Bana öyle geliyor ki, burada irdelediğim kuramcıların çalışmalarında tam da böyle bir süreç gözlenmektedir. Burada elbette, Öteki, Yahudi ya da Kulak değildir. Buradaki Öteki, daha çok, "totaliter" diye adlandırılan toplumların yurttaşıdır; bireyi beyni yıkanmış partizandan ayıran sahici niteliklerden yoksun diye tanımlanan kişidir; "atomlaşmış", yani bizi "histerik kitle"nin peşinde sürüklenmekten kurtarmak için gerekli olan bağ ve ilişkileri kopmuş olan kişidir; kendi gereksinim ve umutlarının çok uzaktaki bir "aygıt" tarafından yaratıldığını göremeyen tüketicidir. Kısacası Öteki, gerçek bireyselliğin gelişmesi açısından zorunlu sayılan niteliklerden yoksun diye görülen kişidir. Böyle bir kişinin beyninin yıkandığını, koşullandırıldığını ya da başka bir iradenin egemenliği altında olduğunu varsayarak kuramcı, onu dışlamaktadır. Kuramcı, söz konusu kişinin artık geri kalanımızla aynı düşünülemeyeceğini, normal, özgür insanlarla aynı güçlere, aynı yetenek ve becerilere sahip olmadığını söylemektedir. Aynı şekilde, söz konusu kişinin düşüncesinin artık geçerlilik taşımadığını, onun inanç ve değerlerine saygı gösterilemeyeceğini söylemektedir. Arendt, totaliter pratiklerin kökeni olarak, insan tipleri arasında ya da farklı beceri, değer ve standartlara sahip insanlar arasında ayrım yapma yönteminin altını çizmekte gerçekten haklıysa, o zaman totaliter sistemleri tanımlamaya çalışan yaklaşımlarda da bu tekniğin en azından bir unsuruna rastlanır.

Bu dışlanma sürecinin siyasal kuramın zorunlu bir özelliği olup olmadığı sorusu hâlâ sorulmayı beklemektedir. Totaliter iddiaları ol-

17. Bkz. **The Origins of Totalitarianism**, Bölüm Üç.

mayan bir kuramsallaştırma yöntemi tasarlamak olanaklı mıdır? Siyaset hakkında, bazı metafizik temellere başvurmadan ve baştan bir "iyi yaşam" nosyonuna bağlı olmadan kuramsallaştırmaya gidebilir miyiz?

Benim kendi görüşüm şudur: Bireyle toplumun yeniden uzlaşmasını güvence altına alan sahici ya da akılcı temelleri aramayı sürdürme tercihi, despotizm için bir mazaret yaratmaktan kaçınmak istiyorsak, artık bizim için kapanması gereken bir tercihtir. Önceden belirttiğim gibi, kuramcının bir "özne felsefesi" formüle etmekle fiilen yaptığı şey, bir davranış tarzını, işlerimizi yürütmenin bir tarzını ve bir yaşam tarzını inanılması meşru olan tek yol olarak sunmaktır. İnsan olmanın kendi çıkarını kovalamaktan ya da sahip olduğu mülk miktarını azamiye çıkarmaktan ibaret olduğu söylendiğinde, aslında, insanların nasıl davranması, hangi değerlere sahip olmaları, hangi inançları taşımaları gerektiği konusunda bir düşünce ortaya konuyordur. Aynı zamanda, böylesi varsayımlarda, örtük biçimde, mutlaka hangi davranışlara izin verilemeyeceği konusunda bir görüş de vardır. Belirli değerlerin akıldışı, doğal olmayan ya da istenmeyen değerler olduğu düşüncesi mutlaka üstü kapalı olarak belirtiliyordur. Şeyleri yapmanın tek bir yolunda ısrar edilmesi hoşgörüsüzlükten başka sonuca varamaz; aynı fikirde olmayabilecek başkalarının sansür edilmesinden ve bundan dolayı başkalarını bizim onlardan beklediğimiz şekilde davranmaya zorlamamızdan başka sonuca varamaz. Ve totalitarizm kavramının bir anlamı varsa, o da elbette, bir grup insan kendilerini, başkalarını zorla akılcı olduğunu düşündükleri şeylere uydurabilecekleri bir konuma getirdikleri zaman olup bitenlere ilişkin olarak vardır.[18]

18. Gerçekten de yorumcuların sık sık vurguladıkları gibi, otoriter ve totaliter rejimler arasındaki farklılık, otoriter rejimler çeşitli değer ve inançlara hoşgörüsüz yaklaşabilirlerken, totaliter rejimlerin toplumu devrimcileştirerek bu çeşitliliği yok etmeye çalışmasıdır. Martin Drath'ın söylediği gibi: "Yeni değerler sistemi, öncelikle, yeni bir olması-gereken ölçütü doğurur; bir toplum içindeki davranışları fiilen yönlendiren değerlerin karşısına, peşinde koşulan hedeflerin ve bu hedeflerin gerçekleşmesinde karşılaşılan sorunların belirlediği bir değerler sistemini çıkarır. Dolayısıyla, totalitarizmin benzersizliğini belirleyen ve her yönünü şekillendiren temel olgu, neredeyse metafizik bir düzeyde temellendirilen yeni bir toplumsal değerler sistemini hayata geçirme amacını taşımasıdır." Akt. Martin Greiffenhagen, "The Concept of Totalitarianism in Political Theory", der. Ernest A. Menze, **Totalitarianism Reconsidered** (Londra, 1981), s. 35-57 (s. 48).

Dolayısıyla, hoşgörüsüzlüğe düşmekten kaçınmanın tek yolu, bunun ortaya çıkardığı gereksinimler, Kolakowski'nin deyişiyle, "tek bir dünyanın olası çeşitli dünyalara baskın çıkmasına, ayağa kalkmanın güçlüğü karşısında yere yıkılmanın rahatlığının baskın çıkmasına" ve deneyimlerimizdeki birbiriyle bağdaşmaz, açıklanamaz görünen her şeyi tek bir kusursuz bütün içinde uyumlulaştırma yolundaki o temel dürtüye karşı çıkmaktır.[19] Kolakowski'nin bu konulardaki düşüncesini genişletirsek, gerekli olan, toplum ve insanlar hakkındaki kuramların fiilen başarabileceği şeyin sınırları olduğunu kabul eden bir tutum ya da düşünce tarzıdır. Ryan'a göre:

> Böylesi bir "yapı-çözümcü" düşünce tarzı, zihni, köksüz nihai bir neden ya da temel olarak görünen her şeyi bir *sonuç* olarak ele alacak; süreklilikleri saptamaya farklılığı özdeşliğe indirgemeye ve sorun çıkarıcı mikro-analizden kaçınarak rahatlatıcı makro-kategoriyi tercih etmeye yönelik o çok 'doğal' arzuyu bertaraf edecek şekilde eğitir. Bu düşünce tarzı, zihnin en masum sayılan işleyişlerini tarihten türeyen ve siyasal sonuçları olan şeyler diye sorgulamayı, farklılaşmış olduğu yerde "anahtar moleküller" aramayı öğretir.[20]

Gerekli olan şey, kültürel açıklama problemlerine ilişkin bir özbilincin gelişmesi, Hans-Georg Gadamer gibi kuramcıların çoktandır savundukları gibi, başka insanların nasıl yaşadığına ilişkin açıklamalarımızın nihai açıklamalar değil, yalnızca yorumlar olduğunun farkına varılmasıdır. Gerekli olan, bir toplumun nasıl örgütlendiğini ya da belirli bir insan grubunun niçin belirli bir şekilde davrandığını yorumlamakla, aynı zamanda, başka yorumların da aynı ölçüde geçerlilik taşıyabileceği bir söyleme girildiğinin kabul edilmesidir. Ama bu açıklama gücü yoksunluğu, kuramcının rolünün zayıflığı, acizliği ya da önemsizliğinin bir göstergesi de sayılmamalıdır. Bu, yalnızca bir "meta-anlatı" ya da "ana kod" biçimine bürünen açıklamaların başarısızlığının ve buna bağlı olarak istenmediğinin göstergesidir. Bütün insanlık tarihinin üretim, zorunluluk ya da ödip kompleksi gibi temel bir nedensel olguya gönderme

19. Leszek Kolakowski, **Marxism and Beyond** (Marksizm ve Ötesi), (Londra, 1971), s. 57, "The Devil in History", s. 25.
20. **Marxism and Deconstruction**, s. 152-53.

yapılarak açıklandığı "devlet temsil şemaları" (Ryan'ın terimi) kültürler ve toplumlar arasında varolan süreksizlik ve farklılıkları gözlerden saklamaya, maskelemeye ya da mistifiye etmeye hizmet etmekten başka işe yaramamıştır. Ayrıca bu türden "dev temsil şemaları" yalnızca söz konusu kuramın istediği türden bir yavanlık, tekbiçimlilik ve son olarak bir uyumluluk dayatmaya hizmet etmiştir. Jean-François Lyotard'ın belirttiği gibi: "Bütüne ve bir olana duyulan nostalji için, kavramın ve duyulur olanın, saydam ve iletilebilir deneyiminin uzlaşması için çok yüksek bir bedel ödedik. Yanıt, bize göre, bütünlüğe savaş açmaktır; temsil edilemeyenin tanıkları olalım, farklılıkları harekete geçirelim ve ismin onurunu kurtaralım."[21]

Totallik iddiasının reddedilmesi, Jameson ile Habermas'ın son zamanlarda vurguladıkları gibi, karanlığın (obscurity) kutsanmasına ve sonuçta "Post-Modernistler"in örtük biçimde gerici olan "neo-muhafazakârlığı"na da yol açmak zorunda değildir."[22] Aranan şey, daha çok, açıklamanın sınırları olduğunun, metafizik ve totalleştirici olanı bulup ortaya çıkaran bir söylem biçiminin yararlarının kabul edilmesidir. Ryan'ın işaret ettiği gibi:

> Eleştirel bir yönelim, hem kesin, mutlak hakikatlerin belirleniminde sonsuz bir analitik geri çekilme imkânına kapı açtığı gibi hem de üstü kapalı olarak toplumsal bakımdan yeniden kurucu olarak bir eylem biçiminde de sonsuz bir ilerleme kaydedilmesine yol açar. Eleştirel bir yönelim, başka toplumsal, siyasal, ekonomik, cinsel, rüyasal ve kültürel devrimler olması imkânını, biçimsel bir şemanın önselci (aprioristic) anıtsallığında, evrensel düzeydeki bir kurumun genelliğinde ya da mutlak bilgi olarak kavranan bir aşkın "bilim" normunun baskıcı gücüyle hapsetmediği gibi, tam tersine, bu imkânın önünü açar.[23]

Demek ki bütünlük iddiasını ve onun altında yatan metafizik şemaları reddetmek sadece, bütünleştirici söylemin ve şiddetin ne

---

21 Jean-François Lyotard, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge** (Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor). (Manchester, 1984) s. 81-82.
22. Bu konuda bkz. Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", **New German Critique**, No: 22 (Kış 1981), s. 3-14 ve Jameson, **Political Unconscious**, s. 19-23.
23. **Marxism and Deconstruction**, s. 8.

zaman toplumsal kurtuluş tasarılarının peşine düşülse ortaya çıkan çatlakların ve süreksizliklerin bir "çözümü" olduğunu reddetmek demek değildir. Bu elbette, toplumun örgütlenmesine demokratik katılım araçlarını getirmenin önkoşuludur. Bence ancak bütün (whole) ve doğru rüyalarını, birey ile topluluk arasında yeniden uzlaşma sağlama rüyaları terk edilerek, bireyin toplumun kurum ve yapılarının nasıl düzenleneceği konusundaki söz söyleme hakkı olumlanabilir. Bu yaklaşımda, söylenebilecek ya da yapılabilecek şeylerin olanak ve sınırlarının ufkunu saptamaya kalkışılmaz; belirli yaşam biçimlerini, onlara uymakta gönülsüz ve isteksiz olan kitlelere dayatmaya da kalkışılmaz. Bu anlayışa göre amaç, devralınan bilgeliklere (wisdoms) ve düşünce tarzlarına karşı eleştirel bir tutum geliştirmeyi özendirmek ve fikirlerin oldukları gibi (yani, nihai açıklamalar, hakikatler ya da çözümler olarak değil, kanılar ve inançlar olarak) değerlendirildiği bir söylem biçimini benimsemeye özendirmektir. Bu yaklaşımda uzman ya da yönetici kültü yoktur. Meşru olan inanç ile olmayan inanç arasında ayrım yapılmaz. Yalnızca, toplumun yüz yüze geldiği sorunların ahlaki boyutuna ve dolayısıyla ortaya atılabilecek çözümlerin ahlaki niteliğine ilişkin bir farkındalık söz konusudur. Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları*'nı yazarken yine görünmeye başlamış olan felaketler üzerinde düşünürken gözlemlediği gibi: "Kapalı toplumun sözde masumluğu ve güzelliğine asla dönemeyiz. Cennet düşümüz yeryüzünde gerçekleşemez... Kabile büyüsüne boyun eğdiğimiz günlere dönemeyiz. Bilgi ağacından yiyenler için cennet yoktur artık."[24]

24. **Open Society**, C.I. s. 200.

SONUÇ

Totalitarizm kuramının kökenleri üzerinde düşünürken, açık ki bunun, bilimin ve teknolojinin gelişmesinin önünü açtığı toplumsal denetim potansiyelinden duyulan yaygın korkunun anlaşılabilir, hatta haklı görülebilir bir ürünü olarak değerlendirilebilmesi mümkündür. Modernlik hakkında düşünen birçok kişi de olduğu gibi, burada ele alınan kuramcıların yazılarında da, sanayileşme ve modernleşmenin getirdikleri yeniliklerin tartışma götürmez biçimde olumlu olduğu fikrine karşı açıkça, derin bir kuşku beslendiği görülmektedir. Weber gibi, totalitarizm kuramcıları da, bu güçlerin kolayca özgürlük ve özerkliğin yadsınmasına yol açabileceği gibi, bunların gerçekleşmesine de yol açabilecek olan bir öteki yüzü olduğunu söylemektedirler. Modernliğin önemi, bu anlamda, bizi yö-

netmek isteyenlerin ellerindeki araçların kudretinde yatar. Bu kuramcılara göre, ekonomiyi, yönetim yapısını, bilgi akışını vb. tekelleştirip denetlemenin olanaklı olmasıyla, mutlak iktidarın ele geçirilmesi de artık bir rüya değil, gerçeklik oluyordu. Hükmettikleri insanların yaşamlarını gerçekten tamamıyla düzenleyebilecek rejimlerdi bunlar. Bunlar, kendi ütopyacı ideolojisiyle uyuşan bir dünya tablosu çizmek için tarihi sözcüğün tam anlamıyla denetleyip manipüle edebilen rejimlerdi. Bu açıdan bakıldığında, insan öznesi savunmasız görünüyordu. İnsan öznesi, kendi varoluş koşullarını etkileyemeyecek kadar küçük, güçsüz ve önemsizdi. Bu rejimler onu, artık kendi yazgısını denetlemeyeceği ölçüde kuşatmış ve köleleştirmiş görünüyorlardı.

Bu perspektiften yaklaşıldığında, totalitarizm kuramcıları daha önce başkalarınca söylenmemiş ya da en azından bir sonuç olarak çıkarılmamış yeni bir şey söylüyor değildiler. Sözgelimi, Weber'in akılcılaşma üzerine yazılarına bakıldığında, bürokratlaşmanın ve makineleşmenin arttığı bir çağda bireysel özgürlüğün gelişmesi imkânlarına benzer biçimde derin bir tedirginlikle baktığı gözlenmektedir. Nietzsche, Spengler, Huxley, Ortega y Gassett, Comte de Burckhardt, hatta J. S. Mill, hepsi modernliğe, özünde karamsar olan bu açıdan bakıyorlardı. Onlara göre, modernleşmenin getirdiği güçler özünde olumsuzdu. Bu güçler, insan ruhunun (consumation) tüketilmesinden çok yoksullaşmasını doğuracaktı. Gelecekte kamusal alana, Marx'ın umutlu varsayımındaki gibi aydınlanmış bireyler değil, "ayak takımı" yani "kitle" egemen olacaktı. Bu anlamıyla totalitarizm kuramı "kitle toplumu" kuramının başka bir versiyonu ya da dalı olarak görülebilir. Totalitarizm kuramı, modenliğin erdemleri ve gerçekten özgürleşmiş bir varoluş biçimi yaratma yeteneği konusundaki derin karamsarlığı bir kez daha dile getirme girişimiydi.

Bu yüzden, totalitarizm kuramı, birçok sıradan insanla benzer biçimde değerlendirdikleri bir olguya verilen anlaşılabilir biçimde abartılı bir yanıt olarak da görülebilir. Totaliter rejimlerin liderlerinin kendi adlarına ortaya attıkları iddiaların bu kuramcıları yanlış yöne sevkettiği ya da aldattığı ileri sürülebilir. Totaliter rejim liderlerinin hükmettikleri insanlar üzerinde ne kadar iktidara sahip ola-

bildikleri yönündeki övünmeleri yanıltmıştı onları. Kuşkusuz bu varsayımda bir doğruluk payı olabilir. İnsanlar, bu rejimlerin egemenlikleri altında kalan insanların beynini yıkayıp güdümleyebildiğine, bu tür sistemlerdeki insanların kendi adlarına düşünüp harekete geçemeyecek duruma getirildiğine inanıyorlardı. İnsanlar şöyle akıl yürütüyordu: Bir zamanlar uygar olan bu toplumlarda işlenen akıl almaz zulümler başka nasıl açıklanacaktı? Ansızın bu sistemlerin bir özelliği haline gelen tuhaf uygulamalar başka nasıl anlaşılabilirdi? Söz konusu rejimlerin halklarını, onların bilgisi olmadan denetleyip koordine edebileceği fikri bu anlamıyla yakışıksız, hatta tartışmalı bir düşünce sayılmıyordu. Özellikle 1940'lar ve 1950'lerde pek çok insan tartışmasız biçimde bu düşünceye inanıyordu.

Gene de, böyle bir görüş, totalitarizm kuramının faşist ve komünist rejimlerin (hatta, Marcuse örneğinde, tekelci kapitalizminde) betimlenmesinin kesinlikle tek yolu olmadığı gerçeğini gözardı eder. Totalitarizm kuramı, kuramcıların yeni tiranlık biçimlerini anlamasının tek yolu değildi. Dolayısıyla, başka alanlarda çok az ortak yönleri bulunan bu kuramcıların görünüşte bu kadar benzer çözümleme biçimleri ortaya koymaları hâlâ açıklanmayı beklemektedir.

Bu tezde ilcri sürdüğüm gibi, benim görüşümce, totalitarizm kuramcılarını birleştiren özellik siyaset hakkında kuram oluşturmanın belirli bir biçimine aynı biçimde bağlı kalmalarıdır. Son bölümde belirttiğim gibi, bu kuramcıların yaklaşımındaki önvarsayım, belirli bir toplumsal örgütlenme biçimini, siyasal ve toplumsal yaşamı düzenlemenin belirli bir şeklini ya da belirli değer ve idealleri diğerlerinden daha sahici ya da daha akılcı saymanın olanaklı olduğudur. Çok farklı stratejileri ve yaklaşımları savunmakla birlikte, bu kuramcıların söylediği şey, bir toplumun nasıl görünmesi gerektiğini, insanların nasıl davranması ve hangi inançları savunmaları gerektiğini bildikleridir. Bu kuramcılar, insan gereksinimleri açısından uygun ve akılcı olanı kavradıklarını iddia ederler. Oysa bu tür iddiaların sorunu, belirli toplumların bu beklentilere neden uygun olmadığının bir açıklama yapılmasını gerektirmesidir. Bazı insanların kendilerinden beklenen şekilde davranmamala-

rının, aslında (otherwise) "evrensel" değerler, "akılcı" inançlar olan değer ve inançlara inanmamalarının nedeni açıklanmak zorundadır. Kısacası, akıldışı, doğal olmayan ya da yapay sayılan toplumların nasıl ortaya çıktığı açıklanmak zorundadır. İnsanlık durumunun özünün ya da toplumsal gelişmenin temelinde yatan zorunlulukların kavrandığı iddia edilince, bu tür şemalardan sapmalar da açıklanabilmelidir. Şu ya da bu yolla farklılıkların ve benzersizliklerin de açıklanabilmesi gerekmektedir.

Bence totalitarizm kuramı bu gereksinimi yanıtlamaya hizmet etmiştir. Totalitarizm kuramı, belirli toplumların kuramcıların normal olduğuna inandığı yoldan neden saptıklarını, belirli insanların görünüşte neden tuhaf ya da ortodoks olmayan şekillerde davrandıklarını, neden tuhaf ya da eksantrik inançlar savunduklarını açıklamaya hizmet etmiştir. Belirli bir halkın üstün bir aktörün (parti, lider ya da daha amorf bir "aygıt"ın) egemenliği altına girdiğini söyleyerek, bu insanlar hem mazur görülmekte hem de dışlanmaktadır. O zaman, denilebilir ki, rejimin elinin altında bu sinsice egemenlik biçimleri olmasaydı, bu insanlar oldukça normal olacaklardı. Beyinleri yıkanmamış, güdümlenmemiş ya da koşullanmamış olsalardı, oldukça mantıklı ve anlamlı bir biçimde davranırlardı. Bizim yaptıklarımızı yapar, inandıklarımıza inanırlardı. Demek ki totalitarizm kuramı bir sorunu kontrol altına almaya yarayan bir strateji oldu; bir kuramcının dünyanın görünüşünde yakaladığı tekbiçimlilikteki neden bir kopuş ya da çatlak olduğunu açıklamanın bir aracı oldu. Bu yüzden totalitarizm kuramı, aynı derecede, bu tekbiçimliliği restore etmenin bir aracı olmuştur. Totalitarizm kuramı kuramcının dünyaya, topluma ve insan doğasına bakışının doğruluğu ve rasyonalitesini olumlamanın bir yolu; uygun olmayan şeyleri kendi dünya bakışının dışına atmasının ve yalıtmasının bir aracı olmuştur.

Giriş bölümünün sonucunda ortaya atılan soruya yanıt açısından, totalitarizm kuramlarını zayıflatan güçlüklerin, belirli rejimlerin yaratabileceği gücü abartılı biçimde algılamalarından çok, belirli siyasal kuramcıların yaklaşımının sonucu olduğu artık gayet açık bir biçimde ortadadır. Bana göre, totalitarizm açıklamalarında görülen sorunlara yol açan şey, akılcı bir toplumun yani "iyi ya-

şam"ın birleşenlerini nesnel biçimde betimlemenin olanaklı olduğu iddiasında ısrar edilmesidir. Ama daha da ileri giderek, belirli toplum ve sistemlerin "totaliter" olduğundan söz etmenin bu söylem biçiminin sonucu olduğu söylenebilir. Çünkü kuramcıların toplumsal yaşamın nasıl oluştuğunu ve insanların niçin belli şekillerde davranmaları gerektiğini kesin olarak açıklayabildiklerini iddia etmek istedikleri sürece, totalitarizm kavramına daima gereksinim duyacaklardır. Başka bir deyişle, belirli toplumların bizimkilerden farklı görünmesinin nedenini ortaya koyan bir açıklama sistemine daima gereksinim duyacaklardır. Ve totalitarizm kavramı, sergilemeye çalıştığım gibi, bu işlevi kusursuz biçimde yerine getirir. Normdan sapmaları yalıtır ve açıklar, akıldışı ve açıklanamaz olanı akılcılaştırır ve kontrol altına alır. Öteki'ni açıklayarak dünyayı düzenlemeye, bizim dünya fikrimize tekrar denge ve simetri kazandırmaya yardım eder. Elbette aynı zamanda, akılcı ve iyi olanın dışında kaldığı varsayılan sistemlerin meşruluğunu ve otoritesini yok eder. Bizi, şeylerin nasıl olması gerektiğine ilişkin düşüncelerimize denk düşmeyen şeyleri küçümsemeye özendirir.

Dolayısıyla sorunun özünde yatan şey, farklılığa, çoğulluğa ve çeşitliliğe karşı potansiyel olarak tehlikeli olan bu hoşgörüsüzlüktür. Öteki'ni kabul etmedikçe, insan yaşamının sonsuz bir çeşitlilik içerdiğini kabul edip benimsemedikçe siyasal tartışmalara, totalitarizmin özünü oluşturan hoşgörüsüzlüğü yeniden üreten bir tarzda sürdürmekten kurtulamayız.

KAYNAKÇA

Adler, Les K., ve Thomas G. Peterson, 'Red Fascism; the Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the American Imáge of Totalitarianism, 1930 s-1950s', *American Historical Review*, 75, (1970), s. 1046-64.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, (New York, 1987).

Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, ikinci basım, çev. John Cumming, (Londra, 1986).

Alford, C. Fred, *Science and the Revenge of Nature, Marcuse and Habermas*, (Tampa and Gainsville, Florida, 1985).

—'Nature and Narcissim: The Frankfurt School', *New German Critique*, No: 36, (Sonbahar 1985), s. 174-92.

Allen, Wayne F. 'Existential Phenomenology and Political Freedom', *Philosophy and Social Criticism*, 9, No: 2, (1982), s. 171-90.

Allen, William S., 'Totalitarianism. The Concept and the Reality', der. Ernest A. Menze, *Totalitarianism Reconsidered*, (Londra, 1981), s. 97-106.

Arato, Andrew, 'The Budapest School and Actually Existing Socialism', *Theory and Society*, 16, (1987), s. 593-619.

Arendt, Hannah, 'Totalitarian Terror', *Review of Politics*, 11, (1949), s. 112-15.
—'Understanding and Politics', *Partisan Review*, 20, (1953), s. 377-92.
—'Authority in the Twentieth Century', *Review of Politics*, 18, (1956), s. 403-17.
—*The Human Condition*, (Londra, 1958).
—'Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution', *Journal of Politics*, 20, (1958), s. 5-43.
—'The Cold War and the West', *Partisan Review*, 29, (1962), s. 10-20.
—*Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım, (Harmondsworth, 1965).
—*On Revolution*, ikinci basım (Harmondsworth, 1965).
—*Men in Dark Times*, (Londra, 1968).
—*Crises of the Republic*, (Londra, 1972).
—*Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, genişletilmiş basım, (Harmondsworth, 1977).
—*The Life of the Mind*, 2 vols, (Londra, 1978).
—*Lectures on Kant's Political Philosophy*, der. Ronald Beiner, (Brighton, 1982).
—*The Origins of Totalitarianism*, (Londra, 1986).
Arnason, 'Progress and Pluralism. Reflections on Agnes Heller's Theory of History; *Praxis International*, 3, (1984), s. 423-37.
—'The Dialectic of Enlightenment and the Post-Functionalist Theory of Society; *Thesis Eleven*, No: 13, (1986), s. 77-93.
Ayçoberry, Pierre, *The Nazi Question, An Essay on the Interpretations of National Socialism* (1922-1975), çev. Robert Hurley, (Londra, 1981).
Barber, Benjamin R., 'Conceptual Foundations of Totalitarianism', der. Carl J. Friedrich, (Londra, 1969), s. 3-39.
Barraclough, Geoffrey, 'The Liberals and German History: Part Two', *New York Review of Books*, 2 Kasım 1972, s. 32-38.
Benhabib, Seyla, 'Epistemologies of Postmodernism: A. Rejoinder to Jean-François Lyotard', *New German Critique*, No: 33, (Sonbahar 1984), s. 103-126.
—*Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Thory*, (New York, 1986).
Bernstein, Richard J., 'Agnes Heller: Philosophy, Rational Utopia and Praixs', *Thesis Eleven*, No: 16, (1987), s. 22-39.
—'Negativity: Theme and Variations', in *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, der. R. Pippen, A. Feenberg ve C. P. Webel, (Londra, 1988), s. 13-28
Besançon, Alain ve George Urban, Language and Power in Soviet Society; *Encounter*, 68, No: 5 (Mayıs 1987), s. 3-13
Bracher, Karl-Dietrich, 'The Disputed Concept of Totalitarianism. Experience and Actuality', der. Ernest A. Menze, *Totalitarianism Reconsidered*, (Londra, 1981), s. 11-33.
Brown, Archie, 'Political Power and the Soviet State: Western and Soviet Perspectives', der. Neil Harding, *The State in Socialist Society*, (Londra, 1984), s. 51-103.
Bunce, Valerie ve John M. Echols III, From Soviet Studies to Comparative Poli-

tics: The Unfinished Revolution', *Soviet Studies*, 31, (1979), s. 43-55.
Canovan, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, (Londra, 1974).
Cohen, Stehen F., *Rethinking the Soviet Experience: Politics and History Since 1917*, (New York, 1975).
Connerton, Paul, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt Scholl*, (Cambridge, 1980).
Connerton, Paul, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*, (Cambridge, 1980).
Cranston, Maurice, 'Should We Cease to Speak of Totalitarianism?', *Survey*, 23, No: 3, (Yaz 1977-78), s. 62-69.
Crick, Bernard, 'On Rereading *The Origins Totalitarianism*', *Social Research*, No: 44, (1977), s. 106-26.
Curtis, Michael, 'Retreat from Totalitarianism', der: Carl J. Friedrich, *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, (Londra, 1969), s. 40-122.
Dallmayr, Fred R., *Polis and Praxis. Eight Exercises in Contemporary Political Theory*, (Cambridge, Massachusetts, 1984).
Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, (Brighton, 1982).
Fehér, Ferenc, 'The Dictatorship over Needs', *Telos*, No: 35, (İlkbahar 1978), s. 31-42.
—'In the Bestarium (A Contribution to the Cultural Anthropology of "Real Socialism"), *Praxis International*, 2, (1982), s. 268-83.
—'Paternalism as a Mode of Legitimation in Soviet-Type Societies', der. T. H. Rigby and Ferenc Fehér, *Political Legitimation in Communist States*, (Londra, 1982), s. 64-81.
—'Are There Propects for Change in the USSR and Eastern Europe?', *Praxis International*, 5, (1985), s. 323-32.
—'The Pariah and the Citizen (on Arendt's Political Theory)', *Thesis Eleven*, No: 15, (1986), s. 15-29.
—'Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)', *Philosophy and Social Criticism*, 12, No: 1, (1987), s. 1-30.
Fehér, Ferenc, and Agnes Heller, 'Forms of Equality', *Telos*, No: 32, (Yaz 1977), s. 6-26.
—'Equality Reconsidered', Thesis Eleven, No: 3, (1981), s. 23-39.
—'Class, Democracy, Modernity', *Theory and Society*, 12, (1983), s. 211-44.
Fehér, Ferenc, Agnes Heller, and György Márkus, *The Dictatorship over Needs. An Analysis of Soviet Societies*, (Oxford, 1986).
Fleron, Frederic J., 'Soviet Area Studies and the Social Sciences: Some Methodological Problems in Communist Studies', *Sovyet Studies*, 19, (1968), s. 313-39.
Fraser, Nancy, 'The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics', *New German Critique*, No: 33, (Sonbahar 1984), s. 127-54.
Friedrich, Carl J., *The New Image of the Common Man*, (Boston, Massachusetts, 1950).
—*Constitutional Government and Democracy. Theory and Practice in Europe and America*, gözden geçirilmiş basım, (New York, 1950).

—'The Unique Character of Totalitarian Societies', der. Carl J. Friedrich, *Totalitarianism. Proceedings, of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, 1953,* (Cambridge, Massachusetts, 1954), s. 47-60.
—'The Problem of Totalitarianism- An Introduction', der. Carl J. Friedrich, *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, 1953,* (Cambridge, Massachusetts, 1954), s. 1-14.
—'Political Philosophy and the Science of Politics', der. R. A. Young, *Approaches to the Study of Politics,* (Londra, 1958), s. 172-88.
—'Political Leadership and the Problem of the Charismatic Power', *Journal of Politics,* 23, (1961), s. 3-24.
—*Man and His Government,* (New York, 1963).
—'Totalitarianism: Recent Trends', *Problems of Communism, 17,* No: 3, (1967), s. 32-48.
—*An Introduction to Political Theory,* (New York, 1967).
—'The Evolving Theory and Practice of Totalitarianism', in *Totalitarianism in Perspective: Three Views,* der. Carl J. Friedrich, (Londra, 1969), s. 123-64.
—'The Theory of Political Leadership and the Issue of Totalitarianism', in *Political Leadership in Eastern Europe and the Soviet Union,* der. B. R. Farrell, (Chicago, Illinois, 1970), s. 17-24.
—'In Defence of a Concept', in *Political Opposition in One-Party States,* der. Leonard Schapiro, (Londra, 1972), s. 249-255.
—*Tradition and Authority,* (Londra, 1972).
—and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* (London, 1954). [Friedrich'in gözden geçirdiği ikinci genişletilmiş basım. Cambridge, Massachusetts, 1963'de yayımlandı.]
Gleason, Abbott, "Totalitarianism'in 1984" *Russian Review,* 43, (1984), s. 145-59.
Greiffenhagen, Martin, 'The Concept of Totalitarianism in Political Theory', der. Ernest A. Menze, *Totalitarianism Reconsidered,* (Londra, 1981), s. 35-57.
Gross, Elizabeth, 'Derrida and the Limits of Philosophy', *Thesis Eleven,* No: 14, (1986), s. 26-43.
Gross, Jan T., 'A Note on the Nature of Soviet Totalitarianism', *Soviet Studies,* 34, (1982), 367-76.
Habermas, Jürgen, *Toward a Rational Society,* çev. Jeremy J. Schapiro, (Londra, 1971).
—'Hannah Arendt's Communications Concept of Power', *Social Research,* 44, (1977), s. 3-24.
—'Modernity versus Postmodernity', *New German Critique,* No: 22, (Kış 1981), s. 3-14. (Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje', *Postmodernizm* (der. N. Zeka). Kıyı Y., 1990 içinde.
—'The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading *Dialectic of Enlightenment', New German Critique,* No: 26 (İlkbahar/Yaz 1982), s. 13-30.
—'Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity',(Der. Richard J. Benstein), *Habermas and Modernity,* (Cambridge, 1985), s. 67-77.
Heller, Agnes, 'Towards a Marxist Theory of Value', çev: Andrew Arato, *Kinesis,*

5, (1972), s. 7-78.
—*The Theory of Need in Marx*, çev: G. Feltrinelli, (Londra, 1976).
—'Historicity and Consciousness', *Philosophy and Social Criticism*, 7, No: 4 (1980), s. 1-16.
—'Habermas and Marxism', der: John B. Thompson and David Held *Habermas. Critical Debates*, (Londra, 1982), s. 21-41.
—'Enlightenment against Fundamentalism', *New German Critique*, No: 23, (İlkbahar/Yaz 1981), s. 13-26.
—'Phases of Legitimation in Soviet Type Societies', der. T. H. Rigby ve Ferenc Fehér, *Political Legitimation in Communist States*, (Londra, 1982), s. 45-63.
—*A Theory of History*, (Londra, 1982).
—'Marx and the "Liberation of Humankind" ', *Philosophy and Social Criticism*, No: 3/4, (1982), s. 357-70.
—*A Radical Philosophy*, çev. James Wickham, (Londra, 1984).
—*Everyday Life*, çev. G. L. Campbell, (Londra, 1984).
—'Marx and Modernity', *Thesis Eleven*, No: 8, (1984), s. 44-58.
—'The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal', *Thesis Eleven*, No: 1,11, (1984-85), s. 5-17.
—*The Power of Shame. A Rational Perspective*, (Londra, 1985).
—'The Basic Question of Moral Philosophy', *Philosophy and Social Criticism*, 11, No: 1, (Yaz 1985), s. 35-61.
—'The Great Republic', *Praxis International*, 5, (1985), s. 23-34.
—An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's, *The Origins of Totalitarianism*', in *Western Left, Eastern Left, Totalitarianism, Freedom and Democracy*, der. Ferenc Fehér and Agnes Heller, (Cambridge, 1987), s. 243-59.
—'Hannah Arendt on the "Vita Comtemplativa" ', *Philosophy and Social Criticism*, 12, No: 4, (1987), s. 281-96.
—*Beyond Justice*, (Oxford, 1987).
—*General Ethics*, (Oxford, 1988).
—'The Moral Situation in Modernity', *Social Research*, 55, (1988), s. 531-50.
—'On Formal Democracy', der. John Keane, *Civil Society and the State. New European Perspectives*, (Londra, 1988), s. 129-45.
Hiden, John ve John Farquarson, *Explaining Hitler's Germany. Historians and the Third Reich*, (Londra, 1983).
Hosking, 'A Great Power in Crisis, *Listener*, 10 Kasım 1988, s. 16-19.
Jameson, Fredric, *The Political Unconscious, Narrative as a Socially Symbloic Act*, (Londra, 1981).
Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research*, (Londra, 1973), [*Diyalektik İmgelem*, çev. Ü. Oskay, Ara Y., 1989].
Kateb, George, 'Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt', *Political Theory*, 5, (1977), s. 141-182.
—*Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, (Oxford, 1983).
Keane, John, 'Introduction', der. John Keane, *Civil Society and the State. New European Perspectives*, (Londra, 1988), s. 1-31. [*Sivil Toplum ve Devlet*,

çev. Levent Köker Vd., Ayrıntı Y. 1992].
Kellner, Douglas 'Schoolman on Marcuse', *New German Critique*, No: 26, (İlkbahar/Yaz 1982), s. 185-201.
—*Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, (Londra, 1984).
—'Herbert Marcuse's Reconstruction of Marxism', der. R. Pippen, A. Feenberg ve C. P. Webel, *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, (Londra, 1988), s. 169-88.
Kershaw, Ian, *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, (Londra, 1985).
Kirkpatrick, Jeane ve George Urban, 'American Foreign Policy in a Cold Climate. A Long Conversation', *Encounter*, 61, No: 3, (Kasım 1983), s. 9-33.
Kleinberger, Ahron, F., 'Is "Totalitarian Education" a Significant Conceptual Framework for Comparative Research?', *Compare*, 11, No: 2, (1981), s. 163-73.
Knauer, James T., 'Motive and Goals in Hannah Arendt's Concept of Political Action', *American Political Science Review*, 74, (1980), s. 721-33.
—'Rethinking Arendt's *Vita Activa*. Toward a Theory of Democratic Praxis', *Praxis International*, 5, (1985), s. 185-94.
Kolakowski, Leszek, *Marxism and Beyond*, (Londra, 1971).
—*Main Currents of Marxism*, 3 cilt, (Oxford, 1978).
—'Totalitarianism and the Virtue of the Lie', der. Irving Howe, *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, (New York, 1983), s. 123-35.
—'On Total Control and its Contradictions. The Power of Information', *Encounter*, 73, No: 2, (Temmuz/Ağustos 1989), s. 65-71.
—Ve George Urban, 'The Devil in History: A Conversation', *Encounter*, 56, No: 1, (Ocak 1981), s. 9-26.
Krancberg, Sigmund, '1984 - The Totalitarian Model Revisited', *Studies in Soviet Thought*, 29, No: 1, (Ocak 1985), s. 71-78.
Lacquer, Walter, 'Is There Now, or Has There Ever Been Such a Thing as Totalitarianism?', *Commentary*, 80, No: 4 (Ekim 1985), s. 29-35.
Lowenthal, Richard, 'Beyond Totalitarianism?', der. Irving Howe, *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, (New York, 1983).
Lyas, Colin, 'Herbert Marcuse's Criticism of "Linguistic" Philosophy', *Philosophical Investigations*, 5, (1982), s. 166-89.
Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi, (Manchester, 1984). [*Postmodern Durum*, çev. A.Çiğdem, Ara Y. 1990].
Macintyre, Alastair, *Marcuse*, (Londra, 1970).
Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise Of Social Theory*, ikinci basım, (Londra, 1955). [*Us ve Devrim*, çev. A. Yardımlı, İdec Y. 1991]
—*Soviet Marxism. A Critical Analysis*, (Londra, 1958).
—*One Dimensional Man. The Ideology of Industrial Society*, [Sphere Books basımı], (Londra, 1968), [*Tek Boyutlu İnsan*, çev. A. Yardımlı, İdea Y., 1991]
—*Eros and Civilization, A Philosophical Enquiry into Freud*, (Boston, Massachusettes, 1966). [*Eros ve Uygarlık*, çev. A. Yardımlı, İdea Y., 1990).
—*Negations. Essays in Critical Theory*, (Londra, 1968).
—*An Essay on Liberation, (Londra, 1969).*

—*Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia,* (Londra, 1970).
—*Counterrevolution and Revolt,* (Londra, 1972), [*Karşı Devrim ve Başkaldırı,* çev. G. Koca-V. Ersoy, Ara Y. 1991].
—'Some Social Implications of Modern Technology', der. Andrew Arato ve Eike Gebhardt, *The Essential Frankfurt School, Reader,* (Oxford, 1978), s. 138-82.
Mattick, Paul, *Critique of Marcuse. One-Dimensional Man is Class Society,* (Londra, 1972).
Morgenthau, Hans J., 'Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy', *Social Research,* 44, (İlkbahar 1977), s. 127-31.
Nelson, John S., 'Politics and Truth: Arendt's Problematic', *American Journal of Political Science,* 22, (1978), s. 270-301.
Offe, Claus, 'Technology and One Dimensionality: A Version of The Technocracy Thesis', der. R. Pippen, A. Feenberg ve C. P. Webel, *Marcuse. Critical Theory and The Promise of Utopia,* (Londra, 1988), s. 215-24.
O'Sullivan, Noel K., 'Politics, Totalitarianism and Freedom. The Political Thought of Hannah Arendt', *Political Studies,* 21, (1973), s. 183-98.
—'Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society', der. Anthony de Crispigny and Kenneth Minogue, *Contemporary Political Philosophers,* (Londra, 1976), s. 228-51.
Orr, Robert, 'Reflections on Totalitarianism, Leading to Reflections on Two Ways of Theorizing', *Political Studies,* 21, (1973), s. 481-89.
Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy,* (Londra, 1981).
—'Hannah Arendt', der. Bhikhu Parekh, *Contemporary Political Thinkers,* (Oxford, 1982), s. 1-21.
Peukert, Detlev J. K., *Inside Nazi Germany. Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life,* (Harmondsworth, 1989).
Pirsch, Hans 'Wiederbelebung der Totalitarismusdoktrin', *IPW Berichte,* No: 2, (Şubat 1983), s. 8-13.
Polan, A.J., *Lenin and the End of Politics,* (Londra, 1984).
Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies,* beşinci basım, 2 cilt, (Londra, 1966). [*Açık Toplum ve Düşmanları,* çev. Mete Tuncay-H. Kızıltepe, Remzi K., 1989].
Reichmann, Henry, 'Reconsidering "Stalinism" ', *Theory and Society,* 17, (1988), s. 57-89.
Rigby, T. H., ' "Totalitarianism" and Change in Communist Systems', *Comparative Politics,* 4, (1972), s. 433-53.
Rupnik, Jacques, 'Totalitarianism Revisited', der. John Keane, *Civil Society and the State, New European Perspectives,* (Londra, 1988), s. 163-89.
Ryan, Michael, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation,* (Londra, 1982).
Schapiro, Leonard, 'Sovyet Government Today', *Political Quaterly,* 32, (1961), s. 124-38.
—'Marxism Behind the Iron Curtain', der. Henry L. Plaine, *Darwin, Marx and Wagner: A Symposium, (Columbus, Ohio, 1962), s. 117-38.*
—*'Lenin's Contribution to Politics',* Political Quaterly, 35, (1964), s. 9-22.
—'Out of the Dustbin of History', *Problems of Communism,* 16, No: 6, (Ka-

sım/Aralık 1967), s. 86-91.
—*Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought*, (Londra, 1967).
—'Lenin After Fifty Years', der. Leonard Schapiro ve Peter Reddaway, *Lenin: The Man, the Theorist, the Leader: A Reappraisal*, (Londra, 1967), s. 3-22.
—'The Basis and Development of the Soviet Polity', der. Milorad M. Drachovitch, *Fifty Years of Communism in Russia*, (Pennysylvania, 1968), s. 48-74.
—'Reflections on the Changing Role of the Party in the Totalitarian Polity', *Studies in Comparative Communism*, 2, No: 2, (Nisan 1969), s. 1-13.
—'The Concept of Totalitarianism', *Survey*, No: 73, (1969), s. 93-115.
The Government and Politics of the Soviet Union, altıncı basım, (Londra, 1969).
—*The Communist Party of the Soviet Union*, ikinci basım, (Londra, 1970).
—'Totalitarianism in the Doghouse', *Government and Opposition*, 6, (1971), s. 111-19.
—*Totalitarianism*, (Londra, 1972).
—*The Origin of the Communist Autocracy. Political Opposition in the Soviet State. First Phase* - 1917-1992, ikinci basım, (Londra, 1977).
—'Totalitarianism in Foreign Policy', der. Kurt London, *The Soviet Union in World Politics*, (Londra, 1980), s. 3-21.
—*1917. The Russian Revolutions and the Origins of Present-Day Communism*, (Harmondsworth, 1984).
—*Russian Studies*, (Londra, 1986).
Schoolman, Morton, *The Imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse*, (New York, 1980).
Schroyer, Trent, *The Critique of Domination. The Origins and Development of Critical Theory*, (New York 1973).
Serge, Victor, *Memoirs of a Revolutionary*, çev. Peter Şedgewick, (Londra, 1984).
Seton-Watson, Hugh, 'On Totalitarianism, *Government and Opposition*, 2, (1966-67), s. 153-59.
Shreir, Sally, 'Marxist Totalitarianism: Inheritance or Heresy?', *Salisbury Review*, 3, No: 4, (Temmuz 1985), s. 4-9.
Spiro, Herbert J., ve Benjamin R. Barber, 'Counter-Ideological Uses of "Totalitarianism" ', *Politics and Society*, 1, (1970), s. 3-22.
Tarschys, Daniel, 'The Soviet Political System: Three Models', *European Journal of Political Research*, 5, (1977), s. 287-320.
Terrill, Ross, 'Problems in Applying the Theory of Totalitarianism to the USSR', *Politics. The Journal of the Australasian Political Studies Association*, 3, No: 1, (Mayıs, 1968), s. 1-15.
Therborn, Göran, 'A Critique of the Frankfurt School', New Left Review, No: 63, (Eylül/Ekim 1970), s. 65-96.
Trotsky, Leon, *The Revolution Betrayed. What is the Soviet Union and Where is it Going?*, beşinci basım, çev. Max Eastman, (New York, 1972), (*İhanete Uğrayan Devrim*).
Tucker, Robert C., 'Does Big Brother Really Exist?', der. Irving Howe, *1984 Re-*

visited. Totalitarianism in Our Century, (New York, 1983), s. 89-102.
Udovicki, Jasminka, 'The Uses of Freedom and the Human Condition', *Praxis International*, 3, (Nisan 1983), s. 54-61.
Walzer, Michael, 'On "Failed Totalitarianism" ' der. Irving Howe, *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, (New York, 1983), s. 103-21.
Weber, Shierry M., 'Aesthetic Experience and Self-Reflection as Emancipatory processes. Two Complementary Aspects of Critical Theory', der. John, O'Neill, *On Critical Theory*, (Londra, 1977), s. 78-103.
Welch, William, 'Totalitarianism: The Standard Critique Revisited', *Rocky Mountain Social Science Journal*, 10, No. 2, (Nisan 1973), s. 57-69.
Wellmer, Albrecht, 'Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*, der. Richard J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, (Cambridge, 1985), s. 35-66.
White, Stephen, 'Political Science as Ideology: The Study of Soviet Politics', der. B. Chapman ve A. Potter, *W. J. M. M. Political Questions. Essays in Honour of W. J. M. MacKenzie*, (Manchester, 1974), s. 252-65.
—'Communist Systems and the "Iron Law of Pluralism" ', *British Journal of Political Science*, 8, (1978), s. 101-17.
Whitfield, Stephen J., *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, (Philadelphia, Pennsylvania, 1980).
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, üçüncü basım, çev. G. E. M. Anscombe, (Oxford, 1967).
—*On Certainty*, der. G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright, çev. Denis Paul ve G. E. M. Anscombe, (Oxford, 1979).
Wolfe, Bertham D., *Communist Totalitarianism - Keys to the Soviet System*, (Londra, 1956).
—*Marxism-One Hundred Years in the Life of a Doctrine*, (Londra, 1967).
Wolin, Sheldon 'Hannah Arendt: Democracy and the Political', *Salmagundi*, No: 60, (İlkbahar/Yaz 1983), s. 3-19.
Yarbrough, Jean ve Peter Stren, *'Vita Activa* and *Vita Contemplativa:* Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in *The Life of the Mind', Review of Politics*, 43, (1981), s. 323-54.