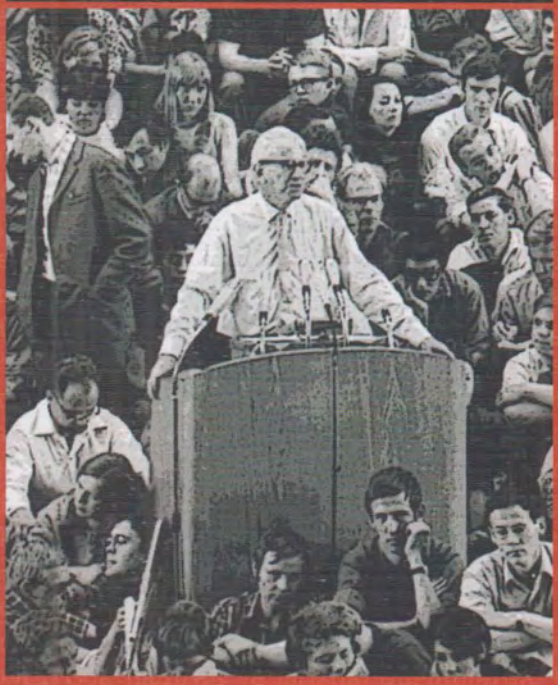
OLUMSUZLAMALAR

Eleştirel Teori Denemeleri

Herbert Marcuse



AYRINTI

FELSEFE

HERBERT MARCUSE

19 Temmuz 1898'de Berlin'de doğdu, 29 Temmuz 1979'da Stranberg (FAC'de) kentinde öldü. Varlıklı bir Yahudi ailenin oğlu olan Marcuse, 1918'de üyesi olduğu Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nden, bir yıl sonra, K. Liebknect ve R. Luxemburg'un askerlerce öldürülmelerinin ardından ayrıldı. 1922'de Freiburg Üniversitesi'nde Hegel üstüne hazırladığı bir tezle felsefe doktoru unvanı aldıktan sonra, 1922-1932 arasında aynı üniversitede felsefe araştırmalarını sürdürdü ve Frankfurt Okulu'nun kuruluşuna katkıda bulundu; burada T.W. Adorno ile birlikte, 1936'da Paris'te yayımlanan "Otorite ve Aile" konulu araştırmayı gerçekleştirdi. 1933'te Hitler'in iktidara gelmesinden sonra, Cenevre'ye ve Paris üzerinden, 1934'te ABD'ye gitti.

1941'de yayımlanan *Reason and Revolution* (*Us ve Devrim*) adlı kitabında Hegel'i savunan Marcuse, liberalizmi kapitalizmin rekabetçi evresinin, faşizmi de tekelci evresinin ideolojisi olarak tanımlayarak liberalizm ile faşizm arasında yakın ilişkiler bulunduğunu öne sürdü. 1958'de *Soviet Marxism* (*Sovyet Marksizmi*) adlı kitabında, bu ülkeyi ABD gibi sanayi toplumu olmayı amaçladığı ve baskıcı bir yönetimi olduğu gerekçeleriyle eleştirdi. Aynı yıl yayımlanan ünlü *Eros and Civilisation* (*Aşk ve Uygarlık*) kitabında Freudcu ve Marksist kavramları kullanarak yabancılaşma sorununu irdeledi; cinselliğin baskı altında tutulduğu çağdaş sanayi toplumlarını eleştirdi ve "baskısız uygarlık"ın olanaklı olduğu görüşünü savundu. 1964'de yayımladığı *One-Dimensional Man*'de (*Tek-Boyutlu İnsan*) ise özellikle ABD'deki baskıcı düzen üstünde durarak ürünlerin ve hizmetlerin bolluğunun yabancılaşmayı beslediğini, kişilerin bir araç, dolayısıyla da "köle" durumuna geldiğini öne sürdü; çağdaş sanayi toplumlarında "eleştirici bilinç"in eksikliğinden yakındı.

Counterrevolution and Revolt (*Karşıdevrim ve İsyan*) kitabında, toplumsal çözümlemelerinde estetiğe çok az yer verdikleri için Marksistleri eleştirmiş, sanatın, dengeli toplumsal bilincin gelişimi ve kişilerin haz duygusunun doyumu bakımından önemini vurgulamıştır. Sanatta öbür insan etkinliklerinden daha fazla özgürlük alanı olduğuna inanan Marcuse, tek-boyutlu toplumda sanatın, insanın son eleştirel sığınağı olduğunu öne sürmüştür.

Marcuse'nin düşünceleri özellikle Avrupa'daki 1968 öğrenci hareketlerinin önderleri arasında etkili olmuştur. Marcuse de öğrenci hareketlerini "devrim" olarak nitelemiş, bu hareketleri "hayali gerçeğe uygulama çabası" olarak gördüğü için, günümüz toplumunun gelişmesinde bir dönüm noktası olarak değerlendirmiştir.

BAŞLICA YAPITLAR: *Reason and Revolution*, 1941 [*Us ve Devrim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1989]; *Eros and Civilisation*, 1958 [*Aşk ve Uygarlık*, Çev. Seçkin Çağan, May Yay., 1968; *Eros ve Uygarlık*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2016]; *Soviet Marxism*, 1958 [*Sovyet Marksizmi*, Çev. Seçkin Çağan, May Yay., 1969]; *One-Dimensional Man*, 1964 [*Tek-Boyutlu İnsan*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1990]; *A Critique of Pure Tolerance*, 1965; *Negations*, 1968; *An Essay on Literature*, 1969; *Counterrevolution and Revolt*, 1972 [*Karşıdevrim ve İsyan*, Çev. Volkan Ersoy ve Gürol Koca, Ayrıntı Yay., 1998]; *The Aesthetic Dimension*, 1978 [*Estetik Boyut*, Çev. Aziz Yardımlı, İdeaYay., 1997].

Ayrıntı: *1455*
Felsefe Dizisi: 41

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
Herbert Marcuse

Kitabın Özgün Adı
Negations: Essays in Critical Theory

Çevirenler
Akın Karaca, Ayşe Öztürk, F. Betül Tatlı,
Ferda Yıldırım, Hatice Turan,
Mehmet Çetin, Tufan Karaağaç

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Kurtul Gülenç

Son Okuma
Kenan Mutluer

© 1968 by Herbert Marcuse, first published by Beacon Press
All rights reserved.
Translation rights arranged by Sandra Dijkstra Literary Agency and
Telif Hakları Onk Ajans Ltd. Sti.
All Rights Reserved

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2020*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-481-6
Sertifika No. 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Olumsuzlamalar

Eleştirel Teori Denemeleri

Herbert Marcuse



FELSEFE DİZİSİ

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin
Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara
Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin
20 Felsefi Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der.: Sadık Erol Er & Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine Felsefi
Bir Novella
F.W.J. von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
Yusuf Örnek

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
Jacques Rancière

İçindekiler

Sunuş 7
Önsöz 11
1. Totaliter Devlet Görüşünde Liberalizm Karşıtı Mücadele 21
2. Öz Kavramı 59
3. Kültürün Olumlayıcı Karakteri 98
4. Felsefe ve Eleştirel Teori 138
5. Hedonizm Üzerine 158
6. Max Weber'in Çalışmasında Endüstrileşme ve Kapitalizm 193
7. Gizemli Aşk: Bir Norman O. Brown Eleştirisi 215
8. İleri Endüstri Toplumlarında Saldırganlık 234

Sunuş

Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri başlığını taşıyan elinizdeki kitap Frankfurt Okulu'nun en önemli temsilcilerinden, 68 hareketinin en çok ilgi gösterdiği isimlerden biri olan Herbert Marcuse'nin farklı dönemlerde kaleme aldığı ("Önsöz" hariç) sekiz makaleden oluşuyor. Makalelerin ayırt edici özelliği, felsefe tarihinin çok yönlü kavramları ve tartışmalarını kuşatıcı bir biçimde ele alması, tarihsel bir kazı çalışmasıyla yine bu kavramların/tartışmaların izini sürmesi ve bunları kendi çağının problemleriyle ilişkilendirerek hem felsefi hem de politik düzeyde ayrıntılı bir değerlendirmeye tâbi tutmasıdır. Söz konusu metinlerin çoğunun 1930'lu yıllarda yazılmış olması metinlerdeki parıltıyı azaltmaz. Aksine, kitaptaki analizler bir yandan günümüzde yaşadığımız problemlerin kaynağını teşhis edebilme gücünü taşıması, beri yandan çağımızdaki tartışmalarla yakinen ilişkilenebilmesi bakımından sürükleyici tınısını muhafaza ediyor görünmektedir. Düşünür, totaliter devlet anlayışının teorik ve tarihsel kökenlerinden öz kavramının ontolojik ve epistemolojik belirlenimlerine, kültürün olumlayıcı-ideolojik karakterinden burjuva toplumunun mutluluk anlayışının felsefi-tarihsel eleştirisine, Max Weber'in kapitalizm analizinin akıl kavramı dolayımıyla yükselen eleştirisinden ileri endüstri toplumlarında teknolojik rasyonalite ile saldırganlık arasında beliren ilişkinin çok yönlü eleştirel çözümlemesine değin birçok meseleyi yazılarında sorunsallaştırmaya çalışmıştır. Marcuse'nin bu çabasına eşlik eden esasen Hegelci Marksizmin bakışıdır. Kitabın "Önsöz"ünde düşünür bu bakışı şöyle aktarır: "Hegelci felsefe ile sonuçlanan idealizmin kendine has durumu buydu; çelişki ancak ve

ancak bir sistem tarafından kuşatılmak ve içselleştirilmek suretiyle, hakikat ile devinimin ilk formu olur. Fakat idealizm olumsuzun gücü olarak akla bel bağlayıp, düşünce hakkının özgürlüğün koşulu olduğu yönündeki iddiayı koydu ortaya. Alman İdealizmi ile Marksçı emek hareketi arasındaki klasik bağ geçerliydi ve hem de sadece fikirler tarihinin bir olgusu olarak da değil." İdealizmin mirasını onun baskıcı yönüyle de diyalektik düzeyde soruşturmaya açan Marcuse, idealizmin yetersizliklerini aşmak için materyalizmi yardıma çağırmakta, sonrasındaysa materyalizmin ileri endüstri toplumlarında yaşam standardının yükselmesiyle birlikte aldığı formu toplum ve doğayı tek bir aygıta bağlayan teknolojik aklın ilerlemeciliği ve verimlilik ilkesi üzerinden eleştirel olarak analiz etmekte ve değerlendirmektedir. Erken dönem ve geç dönem Marcuse arasındaki gerilimli birlikteliğe de ışık tutan bu geçiş düşünüre yine kitabın "Önsöz"ünde şu soruyu sordurmuştur: "[Ö]zgür ve rasyonel bir toplum kavramı çok fazla değil de çok az şey vaat etmiş değil midir?" Bu can alıcı soru Marcuse'yi ütopyanın çağrısından koparmaz, aksine ütopyanın önemini daha çok vurgulamasına neden olur. Düşünür için özgürlük ütopya denen şeyin gerçekleştirilmesiyle mümkündür artık ve bu talep güdümlü bilincin üstesinden gelinmeden açığa çıkarılamaz. Öznellik düzleminde beliren bu gerek-koşul politik pratiği şart koşar; çünkü özgürlük kavramınca içerilen "mutluluk ve memnuniyet fikri yalnızca kendi hedefi olarak insan varoluşunun nitelikçe yeni kiplerine sahip olan politik pratik aracılığıyla gerçekleştirilebilir."

Ana hatlarıyla aktarmaya çabaladığım bu yoğun içeriği Türkçeye kazandırmak gerçekten hiç kolay olmadı; bu eserleri anlaşılır ve akıcı kılmak uzun bir çalışma sürecini beraberinde getirdi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü lisansüstü programlarında eğitim gören öğrencilerimiz büyük bir özveri ve sorumlulukla yaklaşık bir sene süren bu zorlu süreci benimle paylaştılar. Kitaptaki makalelerin sırasına göre öğrencilerimiz Mehmet Çetin'e, Akın Karaca'ya, Tufan Karaağaç'a, Hatice Turan'a, Betül Tatlı'ya, Ayşe Öztürk'e ve Ferda Yıldırım'a bu çeviri projesinde yer almayı kabul ettikleri ve eşgüdümlü bir çalışma sürecini örgütledikleri için çok teşekkür ederim. Yine çevirilerde karşılaştığım kimi kavramların nasıl karşılanması gerektiği hususunda önerilerini büyük bir

titizlikle dile getiren Aziz Güzel'e, Cem Bico'ya, Gül Tunçer'e, Dilek Arlı Çil'e ve Evrim Tuncel Somyürek'e teşekkür ederim. Makalelerin Almanca orijinalleriyle karşılaştırılmasında yoğun programlarına rağmen yardımlarını esirgemeyen ve çeviri metinlerini ince eleyip sık dokuyarak bu sürece neredeyse ortak olan Murat Turan'a, Mehmet Barış Albayrak'a ve Ömer Behiç Albayrak'a çok teşekkür ederim. Yine makalelerde yer alan Eski Yunanca ve Latince eserlere yönelik referansların orijinalleriyle karşılaştırılması esnasında desteğini benden esirgemeyen Nihal Petek Boyacı'ya teşekkürü borç bilirim. Son olarak, yüksek lisans eğitimimden beri hayalini kurduğum bu çeviri çalışmasının gerçekleşmesini mümkün kılan Ayrıntı Yayınları Felsefe Dizisi Editörü Güçlü Ateşoğlu'na ve kitabın basım aşamasında desteklerini esirgemeyen Ayrıntı Yayınları'na şükranlarımı sunarım.

Kurtul Gülenç
İstanbul, Temmuz / 2020

Önsöz

Burada bir araya getirilmiş olan makalelerin birçoğu 1934 ile 1938 yılları arasında yazıldı. Bu yazılar New York'taki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ndeki çalışmalarımla gelişmiş ve o dönem Enstitü'nün direktörü olan dostum Max Horkheimer ve çalışma arkadaşlarıyla olan tartışmalarımla şekillenmişlerdir. Makalelerin değiştirilmeden yeniden yayımlanmasını sağladım. Hiçbir düzelti makalelerin yazılmış olduğu dönemle günümüzü birbirinden ayıran gediği kapamaya yetmeyecekti. Teknik ve ekonomik üstünlüklerinin bir sonucu olarak faşizmi def etmiş olan güçlerin, faşizmi ortaya çıkarmış olan toplumsal yapıyı güçlendirip bir düzene sokacağı o zamanlar henüz belli değildi. Bu zaptedişin daha ilerlemeci ve genel tarihsel güçlerce ikame edilip edilmeyeceği sorusu ortada duruyordu. Kapitalist toplum henüz tüm gücünü ve tüm rasyonelliğini açığa çıkarmamıştı ve emek hareketinin kaderi hâlâ "belirsiz"di. Bu makalelerden birincisi daha insani ve daha rasyonel bir toplum yaratma olasılığı olan güçlerin faşizmin hakkından gelip gelemeyeceği (ya da daha ziyade faşizmin yıkılışının bu güçleri özgürleştirmesi) yönündeki belirsizlikle ve aynı şekilde bu yönde bir umutla bitiyor, ki bu son diğer makaleler için de geçerlidir; çünkü bu makalelerin yazarının ve dostlarının belirsizlik *yaşamadığı* bir konu varsa, o da faşist devletin faşist toplum olduğu ve totaliter şiddet ile totaliter aklın, liberal geçmişinin üstesinden gelmekte olan ve tarihsel olumsuzlamasını işe koşan mevcut toplumun yapısından doğduğu anlayışıdır. Bu, liberal geçmişi bu geçmişin totaliter yıkımıyla birbirine bağlayan eğilimleri tanımlamak görevi eşliğinde eleştirel toplum teorisini sunuyordu. Bu yıkım kesinlikle totaliter devletlerle

sınırlı değildi ve o zamandan beri pek çok demokraside (özellikle de en gelişmiş olanlarda) gerçek olmaktaydı. Mevcut dönem geçmişe doğrudan bir karşı çıkış gibi görünmüyordu: Burjuva özgürlüğünün tutsaklığa dönüşebildiği araçları sağlayan dolayımı sergilemek gerekliydi. Ama aynı zamanda bu dönüşümün karşısında yer alan unsurları işaret etmek de gerekiyordu. Bu sebeple ilk makalenin teması tüm makalelerle ortaktır.

Odak noktamız entelektüel kültürün başı çeken kimi fikirlerinin –ideolojinin– yorumlanmasıdır. Politik ekonomide Marksçı teori bu fikirlerin kökenlerinin, liberal geçmiş ile onun totaliter tasfiyesini birbirine bağlayan eğilimlerin izini sürmüştü. Bense bu eğilimlerin kültürdeki, bilhassa da bu eğilimleri temsil eden felsefedeki izini sürmek ve tespit etmek girişiminde bulundum; çünkü geleneksel kültürde öznenin otonomisini, insanın esas özgürlüğünü kurması beklenenler zihin, akıl, bilinç ve "saf" düşünceydi. Burası olumsuzlamanın, kurulu düzenle çelişkinin, başkaldırının, çözülmenin, eleştirinin bulunduğu alandı. Protestanlık ve burjuva devrimleri düşünce ve vicdan özgürlüğünü ilan etmişti. Bunlar çelişkinin tasdik edilmiş formlarıydı –çoğunlukla sadece bunlar vardı– ve umudun en değerli sığınağıydı. Çok nadiren ve istisnai durumlarda, burjuva toplumu bu sığınağa saldırma cüretini gösterebilirdi. Ruh ve zihin (en azından kâğıt üstünde) kutsal ve harikûlade addedilirdi. Ruhsal ve zihinsel olarak insanın mümkün olduğunca otonom olması gerekiyordu. Bu onun içsel özgürlüğüydü, eş deyişle otantik/sahici ve esas özgürlüğüydü; diğer özgürlükleri ekonomi ve devlet hallediyordu. Normalde, toplum için bu alana müdahale edilmesi şart değildi; total bir koordinasyon veya bireylerin itaati gereklilik arz etmiyordu. Üretici güçler, toplumsal emek ürünlerinin satışının, ihtiyaçların ve isteklerin* –zihinsel olanlar dahil– sistematik bir örgütlenmesini talep ettiği aşamaya henüz ulaşmamıştı. Piyasa, kesintisiz kitle tüketimine henüz bağlı olmayan emek aygıtının randımanını ve işleyişini, iyi ya da kötü, bir biçimde düzenliyordu. Üretici güçlerin düşük bir seviyesinde burjuva toplumu, henüz

* "Bedürfnis", "ihtiyaç" ya da "istek" anlamına gelir. Ben bu kavramı çoğu kez, yokluğun nesnel koşuluna işaret etmesine karşın, öznel ve bilinçli arzu ve "istemek" anlamındaki kullanımından türemiş olan çağrışımı da barındıran "istek" sözcüğüyle ifade ettim. (İng. ç.n.)

ruhu ve zihni idare edecek araçlara sahip olmadığından kendi otoritesini de zedeleyen korkuya dayalı şiddet olmadan yönetemiyordu. Bugün total bir yönetim elzemdir ve bunun için araçlar da mevcuttur; kitlesel memnuniyet, pazar araştırması, endüstriyel psikoloji, bilgisayarlı matematik ve sözümona insan ilişkileri bilimi. Tüm bunlar bireyin şiddet-dışı, demokratik, kendiliğinden-istemsiz bir yolla uyumlu kılınması ve toplumsal açıdan zorunlu ihtiyaçlar ile istekleri, otonomi ve heteronomi meselelerini hallediyor. Bu sistemin var olup büyümesi için gerekli olan, bireylerin özgür seçimini ve politikalarını teminat altına alıyor. "Sıradan insan"ın istemsiz olarak maruz kaldığı ve kendisinin (emeğiyle ve üretim ile tüketim aygıtını kullanarak ve de bunlardan yararlanarak) bizzat gerçekleştirdiği demokratik düşünce yıkımına yol açan şey, kurulu sistemi kavramsal düşüncenin başa çıkılamayan çerçevesi haline getiren, felsefe, sosyoloji ve psikolojideki olgucu ve pozitif eğilimlerin ortaya koyduğu "yüksek öğrenme"dir.

Ancak toplumsal örgütlenmeyi ve zihnin yönetilmesini sağlayan hız, zihnin bizzat kendisinin böylesi bir gelişimin bir kısmından sorumlu olup olmadığı yönündeki soruyu koyar ortaya. Bir başka deyişle, entelektüel kültür kendi tasfiyesine mi yol açmıştı? Otonomisine, içe dönüklüğüne, saflığına ve vaat ettiği mutluluğa ve içsel doygunluğuna, halihazırda esaret, intibak, mutsuzluk ve dünyadan el etek çekmenin kokusu mu sinmişti? Statükonun olumsuzlamasının olduğu yerde bile bu kültür, olumlayıcı bir karaktere mi sahipti? Bu soruları göz önünde tutarak idealizm ile materyalizmin kimi kavramlarını araştırdım. Öz, mutluluk ya da teori gibi fikirler içsel uyuşmazlığın kanıtıydı. Bunlar insan ile doğanın verili gerçekliğiyle çelişerek insan ile doğanın hakiki olanaklılıklarını otantik bir yolla açığa çıkarıyor, böylelikle son derece eleştirel kavramlar haline geliyorlardı. Ancak aynı zamanda bu çelişkiye ontolojik bir sabitlik katarak çelişkiyi hükümsüz kılıyorlardı. İşte Hegelci felsefeyle sonuçlanan idealizmin kendine has durumu buydu; çelişki ancak ve ancak bir sistem tarafından kuşatılmak ve içselleştirilmek suretiyle, hakikat ile devinimin ilk formu olur. Fakat idealizm olumsuzun gücü olarak akla bel bağlayıp, düşünce hakkının özgürlüğün koşulu olduğu yönündeki iddiayı koydu ortaya. Alman İdealizmi ile

Marksçı emek hareketi arasındaki klasik bağ geçerliydi ve hem de sadece fikirler tarihinin bir olgusu olarak da değil.

Makaleler de idealizmin mirasının yanı sıra onun baskıcı felsefesinin hakikat unsurunu bu perspektiften ele almıştır. Ancak materyalizmin hakikati ve mirası, üstelik sadece tarihsel materyalizm de değil, eşit seviyede bir öneme sahipti. Yoksulluk ile sefaletin yıkılması, insan özgürlüğünün içerikleri olarak mutluluk ile haz konusunda düşünme ısrarı ve devrimin tabu haline getirilmiş görevleri korunmaktaydı: Sosyalist teori ve pratikte dahi uzun süredir bastırılmış ve ötelenmiş olan görevlerdi bunlar. Toplum, ileri endüstri ülkelerinde daha "materyalist" hale geldikçe, örneğin nüfusun daha geniş bir katmanı açısından yaşam standardı yükseldikçe, bu ilerlemenin sefalet ve mutsuzluğu ne derece pekiştirdiği de daha net hale gelmişti. Verimlilik kendi içerisinde yıkımı getiriyordu ve özgürlüğün aracı olan teknolojiyi köleleştirmenin bir aracına dönüştürüyordu. Refaha yoğun sömürünün eşlik ettiği bir toplumla karşı karşıya olan mücadeleci materyalizm olumsuzlayıcı ve devrimci (sömürünün daha konforlu bir hal aldığı ve bilince nüfûz etmediği yerlerde bile) bir duruş sergilemeye devam ediyor. Mutluluk ve memnuniyet fikri yalnızca kendi hedefi olarak insan varoluşunun nitelikçe yeni kiplerine sahip olan politik pratik aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

Bu çalışmanın çoğunun Auschwitz'den önce yazılmış olması onu şimdiki zamandan derin şekilde ayırır. Çalışmanın içinde doğru olan şey, muhtemelen bugün yanlış olmasa da, geçmişe ait bir şey halini aldı. Elbette ki, bu makalelerde ifade edilen felsefenin meselesi zaten, otuzlu yıllarda, geçmişle ilgili bir meseleydi: Geçmişte bir noktada gerçekliğini yitirmiş ve yeniden başlatılması gereken bir şeyi anmak. Tam olarak o dönemde alaşağı edilmiş ya da ihanete uğramış olan, özgürlük ile devrimin bir araya geldiği toplumsal güçler mevcut güçlere teslim edilmişti. Özgürlüğün, dayanışmanın ve insanlığın devrimci mücadelenin amacı olduğu son dönem, İspanya İç Savaşı'ndaki muharebe meydanlarıydı.[1] Bugün bile o mücadelede ve o mücadele uğruna söylenen şarkılar, genç nesil

1. Bu, Avrupa açısından son seferdi. Günümüzde bu mücadelenin tarihsel mirası, yeni-sömürgeci güçlere karşı özgürlükleri uğruna inatçı bir mücadele içerisine girmiş olan uluslarda görülebilir.

açısından olası devrimin direnen tek yansımasıdır. Tarihsel bir dönemin sonlanması ve bir diğerinin dehşetinin gelişi İspanya'daki iç savaş ile Moskova'daki mahkemelerin eşanlılığında duyurulmuştu.

Yeni dönem, gerçek çıkarları nedeniyle insani olmayanın sonunu getirme umudunu ete kemiğe bürüyen güçlerin ve sınıfların sindirilmesine, sakat bırakılmasına ve etkisizleştirilmesine tanıklık etti. İleri endüstri ülkelerinde, ezilenlerin biat ettirilmesi ve işbirlikçiliği, üretici güçlerin total yönetimiyle ihtiyaçların giderek daha çok karşılanması –ki bunlar toplumu gerekli dönüşümden uzaklaştırmaktadır– üzerinden sonuca vardırılmaktadır. Tekelci politikaların hizmetindeki teknolojiyle işbirliği içerisinde olan verimlilik ve refah, gelişen endüstriyel toplumun mevcut yapısına bağışıklık kazandırıyor gibi görünüyor.

Bu bağışıklık kavramı hâlâ diyalektik midir? Elbette ki, eleştirel teori açısından bu kavram kaybolmuş bir şeye gösterilen ilginin hüznünü (ki "Felsefe ve Eleştirel Teori" makalesinin teması buydu) ima eder. Ama aynı zamanda bu kavram üzerinden kavranan toplumsal eğilimlerin, olduklarından başka bir şey vaat ettiği yönünde bir umudu da sunar mı? Sanırım, muhalefetin tarafsızlaştırılması ve tasfiyesinde serimlendiği şekliyle geçmişten kopuş bir işarettir. Az önce sözünü ettiğim makalede şunu yazdım: "Eleştirel teori, –tam olarak geleceğe yönelik ilgisiyle aynı ölçüde– bugüne kadar bilinmeyen bir kapsamda geçmişle ilgilenmelidir." Acaba toplumsal gelişme, anımsamanın ve yapıcı biçimde geçmişi yıkmanın totaliterlik öncesi dönemde şekillenmiş olanlardan daha radikal kavramlar gerektirdiği bir aşamaya ulaşmış mıdır? Günümüzde eleştirel teori özü itibarıyla o dönem olduğundan daha soyuttur: "Kitleleri kavramayı" pek geçirmez aklından. Fakat kavradığı topluma aşırı güçlü bir biçimde bağlanmış olup, bunun sonucunda kendisinin olumsuzlama kavramında toplumu aşmak için yeterli bir seviyeye gelememiş olmasının altında yatan da o dönemki teorinin soyut, "hakiki olmayan" karakteri olamaz mı? Bir başka deyişle, özgür ve rasyonel bir toplum kavramı çok fazla değil de *çok az şey* vaat etmiş değil midir? Örgütlenmiş kapitalizmin üretkenliği ve kapasitesi açısından, sosyalizmin "ilk aşaması"nın Marksçı teoride yansıtılandan daha fazla ve niteliksel anlamda daha başka bir şey olması gerekmez mi? Sosyalizmin çekiciliğinin ve endüstri öncesi

ve az endüstrileşmiş toplumlardaki başarılarının ait olduğu bağlam bu değil midir? Marksçı kapitalizm ve sosyalizm kavramları insan emeğinin, toplumsal yeniden üretimdeki (*social reproduction*) fiziksel emeğin işleviyle kesin bir biçimde belirlenmiştir. Marx'ın zorunluluk alanı imgesi günümüzün hayli gelişmiş endüstriyel uluslarına karşılık gelmemektedir. Ve totaliter kitle demokrasisinin çılgınca yayılımı açısından bakıldığında, zorunluluk alanının ötesindeki Marksçı özgürlük alanı imgesi "romantik" görünüyor olmalı; çünkü bu, emeğin birey öznesini, yaratıcı etkinliğin ve boş zamanın otonomisini ve de uzun bir süredir tahakküm* ve endüstrileşme üzerinden tasfiye edilmiş olan bozulmamış bir doğa boyutunu şart koşmaktadır.

Peki bu gelişme, çok az şeyi reddetmeleri ve mümkün olamayacak kadar az şeyi elinde tutmuş olmaları, gerçekten mümkün olan ile statüko arasındaki niteliksel farkı küçümsemeleri, çelişki ile olumsuzlamanın yeterince radikal olmadıklarını göstermez mi? Geç dönem endüstriyel toplum, sosyalizm fikrini kötü haliyle de olsa –planlamada kötü olması, üretici güçlerin kötü yayılımı, işçi sınıfının kötü örgütlenmesi ve ihtiyaçlar ile memnuniyetin kötü gelişiminde olduğu gibi– halihazırda aşmış mıdır? Elbette ki, toplumun tüm zenginliği, teknolojisi ve üretkenliği, sosyalist teorinin merkezinde yer alan gerçek özgürlük ve gerçek adalet fikirlerini karşılayamaz. Ancak bu fikirler, henüz tam manasıyla gelişmemiş olan kapitalizmin olanaklılığı** ve olumsuzlaması olarak enine boyuna hesaplanmış biçimlerde görünür. Gelişmiş endüstri toplumu yeni özgürlüğün serpileceği zemini kendisi için halihazırda kazanmıştır. Bu toplum, bugüne nazaran daha az bozulmuş olan doğanın ve bilincin boyutlarını kendi himayesine almıştır. Kendi imgesinde tarihsel alternatifler şekillendirmiş ve

* "Herr" (lord/egemen) kökünden gelen "Herrschaft", egemenlik (*lordship*) anlamına gelir; örneğin *domination* (tahakküm), *dominus* kökünden gelir ki, bu da aynı anlamdadır; bu anlam "otorite", "denetim" ve hatta, ne kadar ilginçtir ki, "emir altındaki işbirliği" şeklinde genişletilebilir. Ben bu kavramı "otorite" ya da "denetim"in daha tercih edilebilir olduğu durumlar dışında "tahakküm" (*domination*) olarak çevirdim. (İng. ç.n.)

** "Möglichkeit" hem olanaklılık (*potentiality*) hem de olasılık (*possibility*) anlamlarına gelir (iki kelime de "posse" [-e bilmek] ifadesinden türemiştir). "Gerçek olanak" ve "biçimsel olanak" bağlamları haricinde "olanaklılık" (*potentiality*) ifadesini tercih ettim. (İng. ç.n.)

çelişkiyi hoş görebileceği şekilde düzeltmiştir. İnsanın ve doğanın bu totaliter-demokratik zaptedilişi üzerinden özgürlüğün öznel ve nesnel alanı da fethedilmiştir.

Buna karşılık, topyekûn dönüşüm güçleri zorunluluk alanında da iş başındadır. Toplum ve doğayı tek bir aygıta, egemenlerin elindeki bir deney ve denetim nesnesi haline getirme eğilimi taşıyan aynı emek makineleşmesi ve matematikselleştirmesi, varoluşun aynı hesaplanmış, kamusal güdümü daha hesaplanabilir ve otomatik hale geldikçe insanların daha kolay bir şekilde çekilebildiği bir aygıt yaratır. Burada niceliğin niteliğe dönüşme fırsatı, niteliksel anlamda farklı bir aşamaya geçiş görünüyor. Marx bu dönüşümü nihai kapitalist emek sürecinin geçirdiği değişimdeki patlayıcı bir eğilim olarak tanımlamıştı. Sermaye,

> zorunlu emeğe harcanan süreyi azaltır, ama sadece fazlalık (artı) emeğe harcanan süreyi artırabilmek üzere azaltır; dolayısıyla fazlalık (artı) emeği, giderek artan ölçüde, zorunlu emeğin koşulu –ölüm-kalım meselesi– haline getirir. Dolayısıyla bir yandan bilimin ve doğanın tüm güçlerini, toplumsal işbirliğinin ve toplumsal bağlantıların tüm olanaklarını, zenginlik üretimini, üretimde harcanan emek süresinden (nispeten) bağımsız hale getirmek için seferber eder. Öte yandan böylece yaratılan bu dev toplumsal güçleri emek süresiyle ölçmeye, onları eskiden üretilmiş değerlerin değerini koruma görevinin koyduğu sınırlar içine hapsetmeye çabalar.[2]

Emek sürecinin giderek makineleşmesi ve boş bıraktığı zaman bizzat öznenin kendisini dönüştürür ve o zaman insan, farklı bir özne olarak

> dolaysız üretim sürecine girer. Üretim süreci, oluşum halindeki insan için bir disiplin aracı olduğu kadar, o halde, oluşmuş ve olgunlaşmış, kafasında toplumun birikmiş bilgisini taşıyan insan için, bir alıştırma süreci, deneysel bir bilim, maddi olarak yaratıcı ve nesnelleştirici bir bilimdir.[3]

Marksçı teorinin kesinlikle en abartılı, "eskatolojik" kavramlarının toplumsal eğilimleri ziyadesiyle müjdelediği görülebilir:

---

2. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, s. 593 [Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yay., İstanbul, 1979, s. 653].
3. *A.g.e.*, s. 599-600 [Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, s. 663].

Mesela Marx'ın sonradan kendisinin reddettiği emeğin yıkılması teorisi. Kapitalizm altında örgütlendiği şekliyle, makineleşmenin insani olmayan tüm yönlerinin altında, onun gerçek olanakları görünür: İnsanın nihayetinde gerisingeri çekildiği, tahliye ettiği ve onu özgürce deneyimlemek için emeğinin aygıtını uzaktan seyrettiği teknolojik bir dünyanın doğuşu (*genesis*). Mevcut yoksulluk ve mevcut ihtiyaçtan dolayı böyle bir özgürlük imgesi oluşturmak sorumsuzluk olarak addedilebilir; fakat mevcut yoksulluk ve ihtiyacı yalnızca statükoya hükmeden çıkarlar tarafından ne derece sürdürüldüğünü örtbas etmek de aynı şekilde sorumsuzcadır. Oysa tüm planlamaya ve örgütlenmeye rağmen sistemin temel eğilimleri, bireylerin iradesine ve niyetlerine karşı –bilimsel olarak hükmedilip hesaplandıkları ve aygıtın gerekliliklerine boyun eğdikleri yerde dahi kör güçler olarak– kendilerini gerçekleştirirler. Aygıt kelimenin tam anlamıyla özne olur; bu da makineleşmenin pratik olarak tanımıdır. Ve aygıt bizzat özne olduğu sürece, hizmet veren ve çalışan varlık olarak insandan bağını koparır ve onu düşünen, bilen, deneyimleyen ve oynayan varlık olarak özgür kılar. İnsan hizmetinin ya da uşaklığının aracılığına duyulan ihtiyaçtan azade olmak, işte teknolojik rasyonalitenin yasası budur. İkincisi, günümüzde, yıkılmasını olanaklı kıldığı zorunluluğu kalıcı kılan tahakküm aygıtının tuzağına düşürülmektedir. Aygıtı denemek ya da onunla oynamak, halihazırda statükonun yayılması ve korunması için çabalayanların tekelindedir. Bu tekel belki de yalnızca bir felaketle kırılabilir. Ancak felaket atom savaşı tehdidinde, yok etme oyununda görünmez yalnızca; teknolojinin toplumsal mantığında, yakalandığı sistemle hiç olmadığı kadar net bir çelişki içine düşen, sürekli büyüyen üretkenlik oyununda da görünür. Klasik çelişkinin yeni formunun kalıcı olarak değiştirilebileceği varsayımını hiçbir şey gerekçelendiremez. Ancak bir kez daha yeni baskı formlarına giremeyeceğini varsaymak da aynı şekilde gerekçelendirilemezdir. Güdümlü bilincin üstesinden gelmek, özgürleşmenin eskiden olduğundan daha gerekli bir önkoşuludur. Çelişkideki düşünce niteliksel açıdan farklı olan varoluşu kavrayabilmeli ve onun yeni olanaklılıklarını ifade edebilmelidir. Teknolojinin baskıcı gücünü aşabilmeli ve kendi kavramlarıyla memnuniyetin bu baskının altında ezilmiş ve saptırılmış unsurlarını bir araya getirebilmelidir.

Bir başka deyişle, çelişkideki düşünce daha olumsuz ve statükoya muhalefetinde daha ütopyacı olmalıdır. Bu bana, otuzlu yıllardaki teorik makalelerimle ilişkisi açısından şimdiki durumun buyruğu gibi gelmektedir.

Totaliter teknolojik toplumda özgürlük yalnızca aygıtın tamlığı/tümlüğü üzerindeki otonomi olarak düşünülebilir bir durumdadır. Onu indirgeme ya da varoluş mücadelesinin pasifize edilmesi ve dinginlik ile mutluluğun yeniden keşfiyle bağlantılı olarak, tamlığı/tümlüğü içerisinde onu yeniden inşa etme özgürlüğü buna dahildir. Maddi yoksulluğun yıkılması mevcut durum içerisinde bir olanaktır; barış, neşe ve emeğin yıkılmasıysa değildir. Ve ayrıca sadece bunlar içerisinde ve bunlar aracılığıyla kurulu düzen alt edilebilir. Totaliter toplum, özgürlük alanını zorunluluk alanının altına yerleştirir ve ona kendi şeklini verir. Bu gelecekle tam bir çelişki içerisinde, teknolojik aygıt üzerindeki otonomi, zorunluluk alanındaki özgürlüktür. Fakat bu da özgürlüğün sadece bugün ütopya denen şeyin gerçekleştirilmesiyle mümkün olduğu anlamına gelir.

Herbert Marcuse

1
Totaliter Devlet Görüşünde Liberalizm Karşıtı Mücadele*

Total-otoriter devletin kuruluşuna yeni bir politik *Weltanschauung*un** ilanı eşlik etti: "*Destansı-milliyetçi**** *realizm*" hâkim teori haline geldi.

> Biçimsel anlayışa karşı kan bağı, rasyonel amaç arayışlarına karşı ırk, menfaate karşı onur, "özgürlük" denilen şımarıklığa karşı bağlılık, bireysel çözülmeye karşı organik bütünlük, burjuva güvencesine karşı yiğitlik, ekonominin önceliğine karşı politika, topluma karşı devlet, kitleye ve bireye karşı millet ayaklanır.[1]

Yeni dünya görüşü,[2] Birinci Dünya Savaşı'ndan beri "liberal"

---

* Makalenin orijinali Almancadır, *Zeitschrift für Sozialforschung*, III. Ciltte (1934) yayımlanmıştır.

** Dünya görüşü. (ç.n.)

*** Yaygın jargonda "Volk", halk ya da ulus anlamına gelir, bu bağlamda kullanıldığında bu şekilde çevirdim. Nasyonal Sosyalist ideolojide ve öncüllerindeyse organik, ırksal bir topluluk anlamına gelmektedir. Bu kullanımda kaide olarak "folk" (millet) olarak çevirdim ve buradan türetilmiş "völkisch" sıfatınıysa "folkish" (milliyetçi) olarak tabir ettim. Ancak, şovenistler tarafından İngilizce "nation" (ulus) ve "people" (halk) kelimelerine verilen anlam, birinin "folk"u düşündüğü gibi "Volk" kelimesinden farklı değildir. Almanca metinde, açıkça ırkçı ya da doğal-organik yerlerin dışında, şovenist gözüktüğü yerlerde "nation" veya "people" kelimelerini kullandım. (İng. ç.n.)

1. Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, 14th-16th impression, 1933, s. 68.

2. Yazının devamında, total-otoriter devlet tarafından uyarlanmış tarih ve toplum anlayışının bütünselliğini ifade etmek için *destansı-milliyetçi realizm* tabirini kullanıyoruz. Ayrıca, "totaliter devlet görüşü" dediğimizde, en katı anlamında bir devlet öğretisinden bahsetmiyoruz, bu devlet tarafından sahiplenilmiş "Weltánschauung"dan bahsediyoruz. Son gelişmeler, total devlet kavramını bölme ve onu bütünselleşmenin

politik ve toplumsal teorilere karşı tepki gösteren akımların toplandığı devasa bir havzaya dönüştü. Mücadele ilk olarak on dokuzuncu yüzyılın rasyonalizm, bireycilik ve materyalizmine felsefi bir ihtilaf olarak, politik sahneden uzakta başlamıştır. Savaştan sonra ekonomik ve toplumsal çatışmanın yoğunlaşmasıyla bir birleşik cephe ortaya çıktı ve kısa sürede politik ve toplumsal işlevini gözler önüne serdi; bu işlevle karşılaştırıldığında, liberalizm karşıtı mücadele (ileride göstereceğimiz gibi) göstermelik olmanın ötesine çok da geçememiştir. Güncel teorinin en önemli kaynaklarına kabaca bir göz gezdirmemize müsaade edin.

İnsanın Kahramanlaştırılması

Birinci Dünya Savaşı'ndan çok önce, en beceriklilerinin ekonomiden felsefeye, neredeyse bütün sosyal ve beşeri bilimlerde bulunduğu yeni bir insan tipinin kutsanması yaygın hale geldi. Hipertrofik* rasyonalizasyona ve yaşamın teknikleştirilmesine karşı, önemsiz sevinçleri ve gayeleriyle on dokuzuncu yüzyılın "burjuvası"na karşı, esnaf ve tüccar ruhlara ve varoluşun yıkıcı "anemisi"ne karşı, her noktada saldırının fitili ateşlenmişti. Vikinglerin döneminden, Alman mistisizminden, Rönesans'tan ve Prusya ordusundan karakteristikler karıştırılarak oluşturulan yeni bir insan imgesi bu bayağı selefine karşı destekleniyordu: Kan ve toprağın gücüne bağlı kahraman insan –cennet ve cehennemde yolculuk eden, neden diye sormayan, ama yapmak ve ölmek için harekete geçen, kendini bir amaç için değil, onu besleyen karanlık güçlere mütevazı bir bağlılıkla feda eden insan. Bu imge, hedefleri doğrultusunda liderliğinin meşrulaştırılmasına ihtiyaç duymayan, salt tezahürü bir "kanıt" olan ve hak edilmeyen bir Allah vergisi

---

farklı tarzlarına göre ayrıştırma girişimlerini yansıtır. Bu nedenle en karakteristik terimlerle Almanya total bir "halkçı", "otoriter" ya da "lider" devleti olarak ifade edilir. Bkz. Köllreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, s. 64; Freisler, *Deutsche Justiz*, Sayı 2, 1934; E.R. Huber, *Tat*, XXVI, Sayı 1, 1934. Ancak farklılıklar yorumlamalarımızın nesnesi olan total devletin temellerini etkilemez. Bu temellerin içinde yer aldıkları ölçüde, açık bir şekilde söz edilmeseler dahi yorumlamalarımız onlar için de geçerlidir.

* Daha çok tıp alanında kullanılan bir terim olan hipertrofik "gereğinden fazla büyümüş olma"ya işaret etmektedir. (y.h.n.)

olarak kabul edilmesi gereken karizmatik liderin* ülküsüne doğru genişletilmiştir. İnsanın bu arketipi, birçok değişikliğe uğrasa da, her zaman burjuvaziye ve akılcı varoluşa karşı kavgada en ön sıradadır; Stefan George çevresi, Moeller van der Bruck, Sombart, Scheler, Hielscher, Jünger ve başkalarının fikirlerinde bulunabilir. Bunun felsefi gerekçelendirilmesi sözde bir yaşam felsefesinde aranmıştır.

Yaşamın Felsefesi**

"Yaşam", bütün rasyonel yapılardan, gerekçelerden, değerlerdirmelerden geri çekilmiş, bir "ilksel verilmişlik"tir. Bu şekilde anlaşıldığında yaşam, bütün irrasyonel güçler için bitmek tükenmek bilmez bir kaynak haline gelir. Onun vasıtasıyla "ancak kozmik yeraltı kadar kötü [olan]... biçimsizliğine rağmen bütün biçimlere içerik olarak hizmet eden her üretici ve yaratıcı güç ile her vahim hareket için rahim ve sığınak olan"[3] "ruhani yeraltı" canlandırılabilir. "İyinin ve kötünün ötesinde" olan bu yaşam, gerçekten "tarih yapan" güç olarak görüldüğünde; sosyolojik üretkenliği politik varoluşçulukta ve onun total devlet teorisinde kanıtlanan, antirasyonel ve anti-materyalist bir tarih anlayışı yaratılır.

Bu felsefe yalnızca ismen Dilthey'ın *Lebensphilosophie*sine benzerlik gösterir ve Nietzsche'den yalnızca ufak tefek şeyler ile *pathos*u alır. Onun toplumsal işlevleri en açık biçimde, emperyalist bir ekonomik teorinin altyapısına dönüştükleri Spengler'in[4] çalışmalarında gün yüzüne çıkar.

Şu iki eğilim, eş deyişle yaşamı, hükmetmekte olan belirli ilgilerin üzerinde duran "evrensel olarak" bağlayıcı bir aklın baskısından (ve rasyonel bir insan toplumu oluşturmak için kökenini bu akıldan*** alan yetkiden) "özgürleştirmek" ve varoluşu, önceden verili dokunulmaz güçlere teslim etmek bizi irrasyonel doğalcılığa götürür.

---

* "Führer", "lider" anlamına gelir. Özel bir isimden başka bir şey olmadığı, Adolf Hitler'in kişiliğiyle özdeşleşmediği yerlerde bu şekilde (*leader*) çevirdim. (İng. ç.n.)

** Burada Marcuse, açıklamaya çalıştığı yaklaşımı yaşam/yaşama felsefesi geleneğinden ayırmak için özellikle yaşamın felsefesi ifadesini kullanmıştır. (ç.n.)

3. Krieck, *a.g.e.*, s. 37.

4. Bkz. Spengler'in *Jahre der Entscheidung in Zeitschrift für Sozialforschung*, II, Sayı 3'teki tartışması.

*** "Bu akıl" ifadesi cümlenin devamında yer alan evrensel bağlayıcı akla işaret etmektedir. (y.h.n.)

İrrasyonel Doğalcılık

Tarihsel ve toplumsal sürecin bir doğal-organik süreç olarak yorumlanması tarihin hakiki (ekonomik ve toplumsal) itici güçlerinin ardına geçerek doğanın ezeli-ebedi ve değişmez alanına başvurur. Doğa ("kan ve toprak" söyleminde de iyi bir şekilde karakterize edildiği gibi), her şeyin içinde tarih-öncesi bir boyut olarak, mitik bir kendine özgülük boyutu olarak yorumlanır. İnsanın tarihi yalnızca bu boyut dönüştürülerek aşıldığı zaman gerçekten başlayabilir. Bu yeni *Weltanschauung*da mitik ve tarih-öncesi doğa; sorumlu, otonom ve rasyonel pratiğin gerçek düşmanı olarak hizmet etme işlevine sahiptir. Yalnızca salt varlığıyla gerekçelendirilmiş olarak bu doğa, rasyonel gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyan şeylerin karşısında durur; ilk önce eleştirel olarak bilinebilecek olana karşıt mutlak olarak kabul edilmesi zorunlu olan olarak, tözünü ışığın netliğinden alanlara karşıt özünde karanlık, tarihsel değişimin öznesi olan her şeye karşıt yok edilemez olarak. Doğalcılık, yeni dünya görüşünün kurucusu olarak bir eşitlemeye dayanır: Doğa, asli olarak, aynı anda doğal, hakiki, sağlıklı, değerli ve kutsaldır. Aklın aşağısında olan "iyinin ve kötünün ötesindeki" işlevi aracılığıyla kendini aklın ötesine doğru yükseltir.

Ancak bu görkemli yapı için kilit taşı henüz hâlâ eksiktir. Doğal-organik düzen için söylenen marş, gerçek, kurulu düzenle aşırı derecede ters düşmektedir. Bir tarafta üretim ilişkileri ve diğer tarafta üretici güçlerin ulaştığı düzey ve onun mümkün kıldığı ihtiyaçların tatmini arasında göze çarpan bir uzlaşmazlık vardır. Doğa; "doğal olmayan" bir ekonomi ve toplumla, onu tamamen baskıladığı için, bireye karşı bütünü temsil eden devasa bir şiddet aygıtı aracılığıyla devam ettirilebilen bir düzen ve yalnızca her şeyin tahakküm altına alınmasıyla sürdürülebilen bir "totalite" ile yüzleşmek zorundadır. Totalitenin bu teorik başkalaşımı evrenselcilik ile sonuçlanır.

Evrenselcilik

Burada evrenselcilikte mevcut bilimsel ve felsefi bilgiye hakiki katkılar sunan unsurları tartışmayacağız (örneğin Gestalt teorisi). Buradaki bağlamda toplumsal teori alanında önemli olan, evrenselciliğin hızlıca bir politik gerekçelendirme öğretisi işlevini üstlenmesidir. Bireylerle karşılaştırıldığında kendini idame ettiren

ve öncelikli gerçeklik olan toplumsal bütün [*Ganze*], salt bütünselliği [*Ganzheit*] vasıtasıyla kendini idame ettiren ve öncelikli bir değer haline gelir: Bütün, bütün [*Ganze*] olarak, hakiki [*Wahre*] ve özgündür. Evrenselcilik; bireyler nezdinde, her bir bütünlüğün [*Ganzheit*], içinde bireylerin potansiyellerinin ve ihtiyaçlarının gerçekleştirildiğini göstermek için, ilk olarak kendini kanıtlamak zorunda olup olmadığını sormaz. Bütünlük artık bir sonuç değil de bir aksiyom olduğu zaman, bütünlüğe götüren teorik ve pratik toplumsal eleştirinin yolu tıkanmış olur. Bütünlüğe programlı bir şekilde esrarengiz bir hava verilmiştir. O "ne elle tutulabilir ne de gözle görülebilirdir. Onu gönül gözüyle görmek için irade ve ruh derinliği gereklidir."[5] Politik teoride bu bütünlük özsel olarak, "doğal-organik" bir birlik ve bütünsel olan; sınıflar, çıkar grupları vb bütün toplumsal farklara öncel millet [*Volk*] tarafından temsil edilir. Bu tezle beraber evrenselcilik yeniden doğalcılığa yönelir.

Burada destansı-milliyetçi realizmde bir araya gelen akımların taslağına ara verelim, daha sonra hem bunların bütünsel bir politik teoride bileşimi ve hem de toplumsal işlevleriyle ilgileneceğiz. Bunların birbiriyle bağlantısını yorumlamadan önce onların bileşiminin tarihsel konumunu tanımlamak gerekir. Bu da onun karşıtında görünür hale gelir. Destansı-milliyetçi realizm mücadele verdiği her şeyi fark gözetmeksizin *liberalizm* başlığı altında bir araya getirir. "Liberalizm ulusların yıkımıdır"; bu sözler Moeller van der Bruck'un kitabında can düşmanına adadığı bölümün tepesinde yazmaktadır.[6] Total-otoriter devlet teorisi, liberalizme karşıt bir *Weltanschauung* haline gelmiştir. Yalnızca bu muharebe pozisyonunda politik keskinliğine ulaşmıştır (ve buna göre Marksizm bile liberalizmin* mirasçısı ya da ortağı olarak onunla aynı yolu gidiyor olarak gözükmektedir). Bu nedenle öncelikle şunu sormak zorundayız: Bu teorinin, neredeyse eskatolojik *pathos* ile lanetlediği, liberalizm diye kastettiği şey nedir ve bu laneti ona ne getirmiştir?

5. Othmar Spann, *Gesselschaftslehre*, 3. Edisyon, 1930, s. 98.

6. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich*, Özel Edisyon, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933, s. 69. Antiliberalizmin politik teorisi, Köllreutter, Hans J. Wolff ve diğerleri tarafından takip edilen Carl Schmitt tarafından oluşturulmuştur.

* Köellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, s. 21: "Der Marxismus ist eine geistige Frucht des Liberalismus..." [Marksizm, liberalizmin tinsel meyvesidir. (y.h.n.)].

Bu yeni *Weltanschauung*un sözcülerine, "liberalizm karşıtı mücadelenizde saldırdığınız nedir?" diye soracak olsak şu cevapları duyarız: "1789'un fikirleri", yavan hümanizm ve pasifizm, Batı entelektüalizmi, egoist bireycilik, tikel toplumsal gruplar arasındaki çıkar çatışmalarına ulusun ve devletin feda edilmesi, soyut konformist egaliteryanizm, parti sistemi, ekonomik hipertrofi ve yıkıcı teknolojiperverlik ve materyalizm. Bunlar duyacağınız en somut sözlerdir[7] –"liberal" kavramı yalnızca karalama amacı olarak hizmet eder ve pozisyonları ne olursa olsun politik muhalifler "liberal"dir, eş deyişle basitçe "şeytan"dırlar.[8]

Bu günahlar listesinde en şaşırtıcı şey bunların soyut genelliği ve tarih dışı niteliğidir. Bunlardan bir tanesinin bile tarihsel liberalizmin karakteristiği olduğunu söylemek zordur. 1789'un fikirleri hiçbir şekilde liberalizmin bayrağında her zaman yerini almamıştır ve hatta onun tarafından şiddetli bir şekilde saldırıya uğramıştır. Liberalizm güçlü bir ulus talebinin en kuvvetli savunucularından biri olmuştur. Pasifizm ve enternasyonalizm her zaman için liberalizm tarafından benimsenen amaçlar değillerdi ve devletin ekonomiye önemli müdahaleleri sıklıkla yeterli kabul ediliyordu. Geriye kalan, liberalizmle pek de açık olmayan tarihsel ilişkilere sahip muğlak bir *Weltanschauung*dur; ama onun devlet iradesinin totaliter teorisinin saldırılarının nasıl hedefi haline geldiğinin açıklığa kavuşacağını umuyoruz. Ancak liberalizmin gerçek içeriğinin yerine bir *Weltanschauung*u geçirmek, neyin gizleneceği, neyin söylenmeden geçileceği konusunda belirleyicidir. Gizleme gerçek cepheyi işaret eder: O, liberalizmin ekonomik ve toplumsal yapısından kaçınır. *Weltanschauungen*in (dünya görüşlerinin) mücadelelerini anlaşılır

7. Bütün anti-liberal sloganların güzel bir koleksiyonu Krieck'te bulunabilir; bkz. *a.g.e.*, s. 9. Totaliter politik teori açısından liberalizmin en iyi tasviri Carl Schmitt'in *Begriffe des Politischen*'in ikinci baskısı için yazdığı "Giriş" ve "Ek" bölümlerinde [Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2018] ve aynı şekilde *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* kitabında bulunabilir [Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yay., Ankara, 2017].

8. Moeller van der Bruck'un "tanımı"na göre: "Liberalizm, düşünce kalıplarına sahip olmama özgürlüğü, ama aynı zamanda tam da bunun bir düşünce kalıbı olduğunu iddia etmektir" (*a.g.e.*, s. 70). Krieck, liberalizm, kapitalizm ve Marksizmi, "karşı hareket formları" olarak bir araya getirince kafa karışıklığı zirveye ulaştırmıştır (*a.g.e.*, s. 32).

kılan tarihsel ve toplumsal alanı bilmek için bu yapıyı (özet halinde olsa bile) yeniden kurmak gereklidir.

Liberalizm, "kapitalist birey"in, kelimenin tam anlamıyla özel girişimcinin kapitalizmin taşıyıcısı olduğu bir dönemde, Avrupa sınai kapitalizminin toplumsal ve ekonomik bir teorisiydi. Bir ülkeden diğerine ya da bir dönemden diğerine liberalizm ve onun taşıyıcısındaki yapısal çeşitliliklere rağmen değişmeyen bir yapı kalır: Bireysel ekonomik öznenin özel mülkiyet üzerindeki özgür tasarrufu ile bu tasarrufun yasalar ve politika tarafından güvence altına alınması. Bu sabit merkez etrafında liberalizmin bütün özgül ekonomik ve toplumsal talepleri üzerinde –kendisinin ortadan kaldırılacağı noktaya kadar– değişiklik yapılabilir. Böylece, liberalizmin hâkimiyeti boyunca, özel mülkün serbestiyeti ve korunması konusunda tehditler oluştukça –özellikle bu tehdit proleteryadan geliyorsa– ekonomik hayata devlet otoritesi tarafından sıklıkla güçlü müdahaleler gerçekleştirildi. Diktatörlük ve devletin otoriter bir yönde ilerlemesi düşüncesi (kısaca göreceğimiz gibi) liberalizme o kadar da yabancı değildir. Pasifist-hümanist liberalizm döneminde yeterli sıklıkta ulusal savaş yaşanmıştır. Liberalizmin ekonomik görüşlerinden kaynaklanan ve bugün çok nefret edilen temel politik talepleri (ifade ve basın özgürlüğü, politik hayatın tamamen kamusal olması, temsiliyet sistemi ve parlamentarizm, kuvvetler ayrılığı ya da denetimi gibi) gerçekte hiçbir zaman tamamen hayata geçirilmemiştir. Toplumsal duruma bağlı olarak bunlar kısıtlanmış ya da tamamen kaldırılmıştır.[9]

Her zamanki kamuflajının ve çarpıtılmışlığının ardını görmek, liberal ekonomik ve toplumsal sistemin gerçek imgesine ulaşmak için Von Mises'in liberalizm tarifine dönmek yeterli olacaktır:

> Liberalizmin programı (...), tek bir kelimede özetlenirse, "Mülkiyet" olarak okunmalıdır; bu, üretim araçlarındaki özel mülkiyettir. (...) Liberalizmin diğer bütün talepleri bu temel talepten türetilmiştir.

9. Leopold von Wiese, *Festgabe für Lujo Brentano I*, 1925, s. 16: "Henüz hâlâ hiçbir yerde yeterli düzeyde (liberalizm) olmadığına dair iddiamı tekrar ediyorum..." Richard Behrendt, *Schmoller Jahrbuch*, LX, Sayı 3, s. 14: "Dünya tarihinin hiçbir döneminde belirgin bir şekilde ekonomik rasyonalitenin faaliyet gösterdiği uzun bir dönem olmamıştır. On dokuzuncu yüzyılda bile liberalizmin bu anlamda yönetici güç olduğu reddedilebilir ve reddedilmelidir." Alman liberalizmi üzerine bkz. H. Schroth, *Welt und Staatsideen des deutschen Liberalismus*, 1931, s. 69-95.

Liberalizm, girişimcinin özgür, özel teşebbüsünde ekonomik ve toplumsal gelişimin güvencesini görmektedir. Bu nedenle liberalizm, "kapitalizmi toplumsal ilişkilerin mümkün olan tek düzeni" olarak değerlendirir ve yalnızca tek bir düşmanı vardır: Marksist sosyalizm. Bir diğer yandan liberalizm şu düşünceyi sürdürür:

> Faşizm ve bütün benzer diktatörlük teşebbüsleri (...) Avrupa kültürünü geçici olarak korumuştur. Bu nedenle faşizmin yapmış olduğu hizmet sonsuza kadar tarihte yaşayacaktır.

Artık total otoriter devletin, neden liberalizm karşıtı mücadeleyi bir *Weltanschauungen* mücadelesine çektiğini, neden liberalizme temel olan toplumsal yapıyı es geçtiğini anlayabiliriz: Onun kendisi bu temel toplumsal yapıyla ziyadesiyle uyum içindedir. İkincisi [söz konusu yapı], özel mülkiyet ve girişimcinin özel teşebbüsünün tanınması temelinde şekillenen özel sektör doğrultusundaki bir toplumsal örgütlenmeyle karakterize edilmiştir. Ve bu örgütlenmenin kendisi total-otoriter devlet için temel ilke olarak kalmaktadır: Programatik deklarasyonlar[10] yığınında bu durum açıkça tasdik edilmektedir. Bu örgütlenmenin dikkate değer dönüşümlerinin ve kısıtlamalarının uygulamaya konulduğu her yer, ekonomik kalkınmanın kendisinin tekelci kapitalist gereksinimlerine denk düşer. Üretim ilişkilerinin örgütlenme ilkesini dokunulmaz olarak bırakırlar.

Liberal toplumsal teori ile (anti-liberal olarak görünen) totaliter devlet teorisinin içsel ilişkisini örnekleyen klasik bir evrak vardır: Gentile'nin Faşist Partiye katıldığı dönemde Mussolini'ye yazdığı bir mektup. Orada şöyle yazar:

> İnançlı bir liberal olarak ikna olmadan edemiyorum, hükümetinizin çalışmalarında yer alma şerefine nail olduğum ve politikalarınızı belir-

10. "Korporatif devlet, ulusun çıkarlarını korumanın en etkili ve değerli aygıtını, üretim alanındaki özel teşebbüste görür." "Devlet, yalnızca özel teşebbüsün olmadığı ya da yetersiz olduğu yerlerde yahut politik çıkarların tehlikede olduğu yerlerde ekonomiye müdahale eder." *Carta del Lavoro*, VII ve IX Makaleler, Niederer, *Der Ständestaat des Faschismus*, 1992, s. 179. "Faşizm, özel girişimcinin temelde; üretimde 'yönetici' rolünü ve zenginliğin artırılmasında 'araç' rolünü üstlenmesini, onaylamaktadır." W. Koch "Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer", *Schmollers Jahrbuch*, Sayı 5, 1933, s. 44. Almanya için özellikle Köllreuter'den yapılan alıntıya bkz., s. 179-80.

> leyen ilkeleri yakından incelediğim aylarda, liberalizm, benim anladığım şekliyle, hukuk yoluyla ve bunun sonucu olarak güçlü, etik gerçeklik olan bir devlet yoluyla özgürlük liberalizmi, İtalya'da bugün şöyle ya da böyle açıkça sizin muhalifiniz olan liberaller tarafından değil, tersine sizin tarafınızdan temsil ediliyor. Bunun sonucu olarak günümüz liberalizmi ve sizin Faşizm itikadınızı anlayan Faşistler arasında yaptığım seçimden memnunum. Kelime oyunlarına tenezzül etmeyen ve vazifesini göğüslemek isteyen hakiki bir liberal, sizin taraftarlarınızın ordusuna kaydını yaptırmalıdır.[11]

Liberalizmin, Marksçı sosyalizme karşı savaşında yeni dünya görüşüyle tamamen uyumlu olduğunu göstermek için bu pozitif bağlantıdan başka hiçbir belge gerekmemektedir. Buna ek olarak, destansı-milliyetçi realizmde; kapitalizmin gaddarlığına, onun burjuvasına ve "kâr hırsına" vb karşı şiddetli bir sövgüyle sık sık karşılaşırız. Ancak ekonomik düzenin temelinde, bu burjuvanın imkânının temel kaynağı el değmeden bırakıldığından, bu tarz sövgüler yalnızca burjuvazinin belli bir türüne (küçük ve ehemmiyetsiz "tüccar takımı") ve kapitalizmin (bağımsız ve bireysel kapitalistlerin serbest rekabetinin modeli tarafından temsil edilen) özgül bir biçimine karşı yönlendirilmiştir. Onlar asla kapitalist üretim sürecindeki burjuvanın ekonomik işlevlerine karşı saldırıya geçmezler. Burada saldırıya uğrayan burjuva ve kapitalizm biçimleri ekonomik kalkınma sürecinde çoktan yerinden edilmiştir ancak yine de kapitalist burjuva, kapitalist ekonominin öznesi olarak kalmıştır. Yeni *Weltanschauung*, yalnızca burjuvanın ekonomik işlevlerine el sürülmeden bırakıldığını gizleyerek, "tüccar"a hakaret eder ve "üstün yetenekli ekonomik lideri" kutsar. Anti-burjuva duyarlılığı yalnızca toplumsal anlamına daha sonra değineceğimiz insanın "kahramanlaştırılmasının" bir çeşididir.

Liberalizm tarafından amaçlanan toplumsal düzen dokunulmadan bırakıldığından bu toplumsal düzenin ideolojik yorumunun liberalizm ve anti-liberalizm arasında kayda değer bir örtüşmeyi gözler önüne serdiği şüphe götürmezdir. Daha açık bir şekilde, liberalizmin önemli unsurları toplanıp değişime uğramış, liberalizm ekonomik ve toplumsal durumların gerektirdiği bir tutumda yeniden yorumlanmış ya da detaylandırılmıştır. Bunun devamında,

11. *Aufbau* dergisinden alıntılanmıştır; Ed. F. Karsen, Sayı 4, 1931, s. 223.

liberalizmde yeni politik ve toplumsal öğretinin iki önemli kaynağını inceleyeceğiz: Toplumun doğalcı yorumlanışı ve irrasyonalizme varan liberal rasyonalizm.

Liberalizm, ekonomik güçlerin ve kapitalist toplum ilişkilerinin ardında, suni aksaklıklar olmadan serbestçe gelişmeye bırakıldığında, onların topyekûn faydalı doğallığını kanıtlayacak "doğa" yasalarını görür. Rousseau bu düşünceyi şu sözlerle özetlemiştir: "Bir şey niçin iyidir, niçin düzene uygundur? İnsan alışkanlıkları dışında şeylerin doğasına uygun olduğu için."* İnsan etkinliğinden ve gücünden bağımsız kendine ait ilkel yasa-benzeri bir karakteri olan, bütün aksamalara rağmen ve bunlar yoluyla kendini sürdüren ve yeniden üreten bir "şeylerin doğası" vardır. Burada, on altıncı ve on yedinci yüzyılın matematiksel-rasyonel kavramına keskin bir antitez olarak antik düşüncedeki *phûsis*e gönderimde bulunan yeni bir doğa kavramıyla karşılaşırız. Kısa, devrimci bir dönemden sonra burjuva düşüncesindeki doğanın toplumsal işlevi (aşağıda göreceğimiz gibi) yavaşlatıcı ve gerici bir hal alır. Bu doğa kavramının politik ekonomide kullanılması belirleyici olur.

> Doğal yasaların varlığı her zaman klasik okulun karakteristik bir iddiası olmuştur. Bu yasalar (...) aynı fizik yasaları gibi, hayli basit bir şekilde "doğal"dır ve bunun sonucunda da ahlak dışıdır. Bunlar hem faydalı hem de zararlı olabilir: Onlara yapabildiğince adapte olmak insana kalmıştır.[12]

Liberalizm bu "doğa yasaları"na uyum sağlamakla farklı istekler arasındaki çelişkinin, genel çıkar ile özel çıkarlar arasındaki ihtilafların ve toplumsal eşitsizliğin, bütünün herkesi kapsayan ahenginde aşılacağına inanır ve böylece bütün birey için bir nimete dönüşür.[13]

---

* *A.g.e.*, s. 258 (Burada Vedat Günyol'un çevirisinden değiştirilerek aktarılmıştır. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2012, s. 34). (ç.n.)

12. Gide ve Rist, *Geschichte der volkswirtschaflichen Lehrmeinungen*, 1913, s. 402. Wilhelm von Humboldt'un ifadesi karakteristiktir: "İnsanların en iyi işleri, doğanın işleyişini en inançlı şekilde taklit edenlerdir." "Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates", *Klassiker der Politik*, Sayı 6, 1922, s. 12.

13. Klasik belirlemeler Adam Smith'in eseri olan *The Wealth of Nations*, 3. Kitap, 1. Bölüm "Of the Natural Progress of Opulence" içinde bulunabilir. Bastiat üzerine, Gide ve Rist, *a.g.e.*, s. 373. Liberalizm için hiçbir şey "insan çehresine sahip olan herkesin eşitliği gibi bir iddianın titrek zemini üzerinde durmaz" (Mises, *a.g.e.*, s. 25). Liberalizm bütünün ahengi varsayımını dikkate alan insanın özsel eşitsizliği üzerin-

Burada, liberal sistemin merkezinde, toplum, uyum sağlama işlevi çerçevesinde "doğa"ya indirgenmesi üzerinden yorumlanır: Çelişkili bir toplumsal düzenin baştan savma meşrulaştırılması olarak.[14]

Daha şimdiden, yeni anti-liberalizmin tıpkı en ahmak liberalizm gibi toplumsal yaşamın ezeli-ebedi doğa yasalarına inandığını saptayabiliriz: "Doğamızda sürekli kendini yeniden üreten ve her gelişmenin kendisine dönmek zorunda olduğu ezeli-ebedi bir şey vardır..." "Doğa muhafazakârdır; çünkü o, zaman zaman rahatsız edilse bile kendisini yeniden üreten görünüşlerin sarsılmaz bir tutarlılığına dayanır." Bunlar bir liberalin değil, Moeller van den Bruck'un sözleridir.[15] Totaliter politik teori ve liberalizm, "ekonomik çıkar ve güçlerinin dengesinin"[16] önünde sonunda "tesis edileceği" hakkındaki kanıyı paylaşır. En tipik liberal kavramlardan biri olan doğa yasası bile bugün tarihin yeni bir aşamasında yeniden ifade ediliyor. Hans J. Wolff, "Alman Reich'ı iktidarının yeni bir biçimi" üzerine olan incelemesinde "Doğa yasasının yeni bir çağına giriyoruz!" diye iddia eder. Bugün hukuki düşüncenin krizinde zarlar "doğadan yana gelmiştir". Yalnız, "artık uygun normların geliştirilmesine kaynaklık eden şey insan doğası değil, doğal olarak verili ve tarihsel olarak oluşmuş millet-halkın (halkların) özgül bir karakteristiği, milletin doğasıdır."[17]

Eğer liberal doğalcılık özsel olarak rasyonalist bir düşünce sisteminin parçasıysa, anti-liberal doğalcılık da irrasyonel olanın bir parçasıdır. Yapay bir şekilde iki teorinin de sınırlarını yok etmemek ve toplumsal işlevlerindeki değişimi yanlış anlamamak için aradaki fark korunmalıdır. Ancak liberal rasyonalizmde, sınai kapitalizmden tekelci kapitalizme dönüşümle birlikte sonradan irrasyonel bir karakter kazanan eğilimler, önceden halihazırda oluşmuş eğilimlerdir.

---

den devam etmektedir. Bkz. R. Thoma, *Erinnerungsgabe für Max Weber*, II, 1923, s. 40.

14. Liberal doğa kavramının bu işlevi üzerine bkz. Myrdal, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, 1932, s. 177. Doğa kavramı, "diğer bütün politik öneriler gibi işleyen bir klişedir." "Bazı politik sorularda, kanıtını sunmadan bir şeyi iddia etmek için" kullanılır.

15. Moeller van den Bruck, *a.g.e.*, s. 200-10.

16. *Der Faschismus* içinde Mussolini, Çev. Wagenführ, 1933, s. 38.

17. Hans J. Wolff, *Recht und Staat in Geschichte und Gegenward*, Sayı 104, 1933, s. 8-9.

Rasyonalizm-irrasyonalizm karşıtlığı konusunda eleştirel analizin rehberlik ettiği toplumun bilimsel teorisinin aldığı pozisyon başka bir yerde sunulmuştur.[18] İlerleyen kısımda yalnızca konumuz olarak belirlediğimiz toplumsal teorinin irrasyonalist temel eğilimini çözümlemeye çalıştık. "İrrasyonalizm" bir karşı-kavramdır;* özünde irrasyonalist olan bir dünya görüşünü anlamak için toplumun rasyonalist görünümünün bir "ideal-tip"ini inşa etmek gerekir.

Bir toplum teorisi, ortaya koyduğu pratik, otonom akıl idesine, eş deyişle insanın kavramsal düşünce yoluyla hakiki olanı, iyiyi ve doğruyu kavrama yetisine tâbi ise *rasyonalist*tir. Toplumdaki bütün eylem ve hedef tayinleri kadar bir bütün olarak toplumsal örgütlenmenin kendisi de aklın yetkili yargısı nezdinde kendini kanıtlamalıdır; bir olgu ya da hedef olarak kabul görmek için her şey, rasyonel gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar. Rasyonalizmin temel ilkesi olan yeter sebep ilkesi,** "şeyler"in ya da "olgular"ın bağlamını "rasyonel" bir bağlam olarak ele alır: Neden, temellendirdiği, neden olduğu şeyi kendiliğinden akla da uygun bir şey olarak belirler.[19] Bir olguyu ya da amacı kabul etme zorunluluğu hiçbir zaman onun salt varoluşundan kaynaklanmaz; aksine yalnızca bilgi, olgunun ya da amacın akılla uyumlu olduğunu özgürce belirlediğinde kabullenme gerçekleşir. Bu nedenle toplumun rasyonalist teorisi özünde *eleştirel*dir; toplumu teorik ve pratik, pozitif ve negatif eleştiri fikrine maruz bırakır. Bu eleştirinin iki hattı vardır: Birincisi, insanın rasyonel bir organizma olarak verili durumu, eş deyişle kendi varlığını özgürce belirleyen ve ona şekil veren, dünyevi mutluluğunu da gözeterek bilgi süreci tarafından yönlendirilen biri olması; ikincisi, üretim güçlerinin verili durumu ve (bununla örtüşen veya çelişen) üretim ilişkileridir ki bunlar toplumun rasyonel olarak inşasına yönelik herhangi bir zamanda gerçekleştirilebilir olanaklar için bir

18. Bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, Sayı 1, s. 1.

* İng. *Counterconcept*, Alm. *Gegen-Begriff*. (ç.n.)

** "Grund", "temel" (*ground*), "ilke" (*principle*), "neden" (*reason*) ya da dört "sebep"ten (*cause*) biri anlamına gelir. (İng. ç.n.)

19. Nedenin akılla bu çakışması, dikkat çekici bir şekilde Leibniz'in "neden"in rasyonalist ilkesinin formülasyonu ifadesine götürür: "Bu ilke, bir şeyin var olması, bir olayın meydana gelmesi, bir gerçeğin gerçekleşmesi için yeterli bir sebebe ihtiyaç duyulmasıdır." *Letters to Clarke*, Beşinci Mektup, §46, Sayı 125.

ölçüt oluştururlar.[20] Rasyonalist teori, insan bilgisinin ve rasyonel toplumsal eylemin sınırlarının oldukça farkındadır; ancak o, bu sınırları zamanından önce belirginleştirmekten kaçınır ve bunu da her şeyden önce mevcut hiyerarşileri eleştiriye başvurmadan onaylamak amacıyla bu sınırlardan sermaye devşirerek yapar.

Toplumun *irrasyonel* teorisi eleştirel aklın gerçekliğini radikal bir şekilde inkâr etmeyi gereksiz bulur: Aklı, önceden-verili "doğal-organik" olgulara bağlamak ve onu "insanın içindeki yırtıcı hayvanın kölesi" haline getirmek arasında çıkarımsal aklın her çeşidi için yeterince geniş serbestlik alanı vardır. Burada kesin olan, irrasyonel olarak verili olan şeyler ("doğa", "kan ve toprak", "milliyet", "varoluşsal olgular", "bütünlük" ve benzerleri), sadece olgusal düzeyde değil *prensip*te de aklın sınırı olarak onun otonomisine öncel biçimde konumlandırılmıştır; akıl nedensel, işlevsel ya da organik olarak bunlara bağımlıdır ve bağımlı kalır. Bu sonuçtan kaçınmak için, aklın ya da insanın bir organizma olarak işlevselleştirilmesinin, bizzat aklın gücünü ve etkisini temelden sarstığını ne kadar vurgulasak azdır; çünkü bu şekilde irrasyonel olarak önceden-verili olanların *normatif* olarak yeniden yorumlanmasının önünü açar; böylece akıl irrasyonel olanın heteronomisi altına yerleştirilmiş olur. Çağdaş toplum teorisinde "köksüz" akla karşı doğal-organik olguları vurgulamak, artık rasyonel olarak gerekçelendirilemeyen bir toplumu, irrasyonel güçlerle gerekçelendirmek ve kavramsal bilginin ışığı tarafından fark edilen çelişkileri, "kanın" ya da "ruhun" gizli karanlığıyla örtmek anlamına gelir. Niyetlenilen şey kavramanın ve eleştirinin budanmasıdır. "Gerçeklik bilgiye değil, yalnızca kabullenişe imkân tanır."[21] İrrasyonalist teori bu "klasik" formülasyonuyla bütün rasyonalist düşüncenin radikal bir karşıtlığına varır ve aynı zamanda en derin niyetlerini açığa vurur. Bugün rasyonalist teori ne kadar eleştirelse, irrasyonalist toplum teorisi de o kadar özsel olarak eleştirel olmaya uzaktır; yalnızca

20. Bu nedenle rasyonel bir toplum teorisi içinde, "aklın otonomisi" kesinlikle, aklın olagelen şeylerin mutlak temeli veya özü olarak belirlenmesi anlamına gelmez. Daha ziyade bu akıl somut bireylerin kendi belirli toplumsal durumlarındaki aklı olarak kavrandığında bu durumun "maddi" koşulları gerekli rasyonel pratiğin koşulları içine dahil olur. Ancak bu koşullar da rasyonel olarak kavranmalı ve bu kavrayıştan yola çıkılarak dönüştürülmelidir.

21. H. Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion*, 1933, s. 25.

toplumun rasyonel örgütlenmesi sayesinde getirilebilecek olan insanın dünyevi mutluluğunu karalama ve onu diğer, "daha az somut" değerlerle değiştirme zorunluluğu içinde olduğu için özünde anti-materyalisttir. Materyalizmin yerine alternatif olarak önereceği şey destansı bir yoksulluktur: Sefaletin, fedakârlığın, vazifenin etik bir yüceltilişi [*Verklärung*] ve toplumsal anlamına daha sonra değineceğimiz "milliyetçi realizm"dir. Destansı-milliyetçi realizmle karşılaştırıldığında liberalizm rasyonalist bir teoridir. Onun hayati unsuru, kendini bütünle uyum içinde tüm çıkar çatışmalarının ve düşüncelerin üstünde gerçekleştiren aklın nihai zaferine duyulan iyimser inançtır. Liberalizm ekonomik görüşleriyle uyum içerisinde, aklın bu zaferini (ve burası rasyonalizmin tipik liberal kavramsallaştırmasının başladığı yerdir) çeşitli görüşlerin serbest ve açık rekabetinin imkânına ve rasyonel hakikat ve doğrulukla sonuçlanacak olan bilgi unsurlarına bağlar.[22]

Toplumun ekonomik örgütlenmesi özel ekonomik öznelerin serbest rekabeti, başka bir deyişle, karşıtların birliği ve benzemezlerin bileşimi üzerine kurulu olduğundan, hakikat arayışı; açık olarak kendini-ifade-etmede, özgür diyalogda, argüman aracılığıyla ikna etme ve ikna olmada temellenir –en temelde bu birinin rakibine karşı çıkması ve onu eleştirmesidir. Liberalizmin politik taleplerinin teorik geçerliliklerini türettiği tüm eğilimler (ifade ve basın özgürlüğü, kamusallık, hoşgörü, parlamento hükümeti gibi) hakiki bir rasyonalizmin unsurlarıdır.

Liberal toplumu rasyonalist dayanakla donatan başka bir kaynak daha vardır. İnsan Hakları Bildirgesi'nde ilan edilen üçüncü temel hak *sureted*ir.* Bu güvenlik, kesin olarak ekonomik yönetimdeki bir serbestiyetin garantisi anlamına gelir –bu, yalnızca devletin özel mülkiyet üzerindeki tasarrufu güvence altına almasının değil, aynı zamanda özel müteşebbisin mümkün olan en büyük kârı ve istikrarı elde etmesinin bir teminatıdır. Bunun iki öncelikli neticesi vardır: Bütün özel sözleşmelerin azami yasal güvenliği ile kâr ve zararın, arz ve talebin azami eksiksiz hesaplanabilirliği. Kapitalizmin liberal döneminde, hukukun rasyonalizasyonu ve özel

22. Carl Schmitt, *Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* isimli yapıtında liberal rasyonalizmin parlak bir tasvirini yapmıştır; özellikle s. 45.
* Güvenlik. (ç.n.)

teşebbüsün rasyonalizasyonu (Max Weber'in Batı kapitalizminin ruhu için belirleyici olarak gösterdiği unsurlar) daha önceden bilinmeyen bir ölçüde gerçekleştirilir. Ancak tam da bu noktada, liberal rasyonalizm artık kendi kendine aşamayacağı bariyerlerle yüz yüze gelir. İrrasyonel unsurlar onun içine sızar ve temel teorik kavramsallaştırmasını yıkar.

Ekonomik yaşamın liberal rasyonalizasyonu (genel olarak toplumsal örgütlenme olarak) esasen *özel*dir. Ekonomik birey öznenin ya da ekonomik birey öznelerin çokluğunun rasyonel pratiğine bağlıdır. Tabii ki en sonunda liberal pratiğin rasyonalitesi kendini bütünün içinde kanıtlamalı ve bütünü karakterize etmelidir; ancak bu bütünün kendisi rasyonalizasyon alanının dışındadır.[23] Genel ve özel çıkarlar arasındaki örtüşmenin, özel pratiklerin müdahale edilmemiş gidişatında kendiliğinden ortaya çıkacağı farz edilir. Söz konusu örtüşme ilkece eleştiriye tâbi olmadığı gibi pratiğin rasyonel tasarımına da ait değildir.

Bu *aklın özelleştirilmesi* vasıtasıyla, akılla uyum içinde olan toplumun inşası ona gayesini vermesi beklenen hedeften yoksun bırakılır (tıpkı irrasyonalizmde, aklın işlevselleştirilmesiyle birlikte toplumun yön gösterici bir başlangıç noktasından yoksun bırakılması gibi). Bu nedenle, bireyin "mutluluk"unun gerçekleştiği "genellik"in tam olarak rasyonel belirlenimi ve koşulu eksiktir. Bu ölçüde (ve yalnızca bu ölçüde), liberalizmin genel çıkar ya da insanlık konusunda konuşmasının saf soyutlamalara takılmaya devam ettiği suçlaması doğrudur. Bütünün yapısı ve düzeni nihayetinde irrasyonel güçlere terk edilmiştir: Tesadüfi "uyum", bir "doğal denge". Böylece toplumsal çatışmaların ve ekonomik krizlerin yoğunlaşmasıyla genel "uyum" gitgide daha da olanaksızlaşınca, liberal rasyonalizmin akla yatkınlığı hızla sona ermektedir. Bu noktada liberal teori, irrasyonel gerekçelere başvurmak zorundadır. Rasyonel eleştiri pes eder; o da çoktan "doğal" ayrıcalıklar ve lütufları kabul etmeye hazırlanmıştır. Karizmatik, otoriter lider fikri marifetli ekonomik liderin, "doğuştan" yöneticinin, liberal kutsanışında çoktan icra edilmektedir.

23. Şüphesiz, yasal alanda rasyonalizasyon, prensipte, "genel"dir; ancak bu genellik, medeni hukukta tam bir formaliteyle, anayasa hukukunda ise tam bir soyutlukla satın alınır.

Liberal toplum teorisinin bu kabaca tasviri, onun içinde totaliter devlet anlayışının kaç unsurunun halihazırda mevcut olduğunu göstermiş durumdadır. Ekonomik yapı referans noktası olarak alındığında, toplumsal teorinin gelişiminde neredeyse kesintisiz bir sürekliliğin olduğunu görürüz. Burada liberal teoriden totaliter teoriye doğru olan gelişimin ekonomik temellerine dair bazı öncel bilgiler saymalıyız:[24] Hepsi temel olarak, bağımsız bireysel girişimcilerin serbest rekabetine dayanan ticari ve sınai kapitalizmden, değişime uğramış üretim ilişkilerinin (ve özellikle karteller ve tröstler gibi büyük "birimler"in) her iktidar aracını harekete geçiren güçlü bir devlet gerektirdiği tekelci kapitalizme dönüşümünün parçasıdır. Ekonomik teori, liberalizmin şimdi *neden* toplumsal teorinin can düşmanı olduğunu açık ve net bir şekilde ilan eder:

> Emperyalizm (...) kapitalizmin emrine güçlü bir devletin araçlarını sundu (...). Bireysel iktisadi kuruluşlar arasındaki serbest rekabet konusundaki liberal fikirler, kapitalizme uygun olmadıklarını kanıtladılar (...).[25]

Liberal devletten total-otoriter devlete geçiş, tek bir toplumsal düzenin çerçevesi içinde ortaya çıkar. Ekonomik temelin birliği hususunda, total-otoriter devleti "doğuran"ın, gelişiminin daha ileri bir düzeyinde nihayetine ermiş liberalizm olduğunu söyleyebiliriz. Total-otoriter devlet, kapitalizmin tekelci evresiyle uyumlu toplum örgütlenmesini ve teorisini beraberinde getirir.

Kuşkusuz bu örgütlenme ve onun teorisi, aynı zamanda eski liberal toplumsal düzenin ve onun katıksız olumsuzlanmasının ötesine geçen "yeni" unsurlar içerir: Liberalizme karşı açık bir diyalektik tepkinin fark edilebileceği, ancak gerçekleşmesi için total-otoriter devlet tarafından muhafaza edilen ekonomik ve toplumsal temellerin yürürlükten kaldırılması öngörülen unsurlar. Bu sebeple bu yeni politik ve toplumsal teori, basitçe bir ideolojik adaptasyon süreci olarak yorumlanmamalıdır. Gerçek toplumsal işlevinin anlaşılmasına katkıda bulunmak için, üç temel bileşenini

24. Bunu kolayca yapabiliriz; çünkü Friedrich Pollock bunları *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, Sayı 3'te açıkladı.
25. Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, I, Bölüm I, 1927, s. 69.

analiz ederek onun temel karakterini yorumlayacağız: Evrenselcilik, doğalcılık (organizmacılık) ve varoluşçuluk.

Evrenselcilik

Bütünün "üyeleri" (parçaları) üstündeki önceliği ve üstünlüğü, destansı-milliyetçi realizmin temel tezidir. Bütün yalnızca bir toplam ya da soyut bir totalite [*Totalität*] olarak değil, aynı zamanda parçaları birleştiren bir birlik, her bir parçanın tatmininin ve tamamlanma hissinin önkoşulu olan bir birliktelik olarak anlaşılır. Böyle bir bütünlüğün gerçekleşme talebi total-otoriter devletin programatik beyannamelerinde ilk sırada yer alır. Yaşamın organik düzeninde

> bütün, organik bölümlenmesinde ilksel olarak verilmiştir: Üyeler kendilerinden daha üstün olan bütüne hizmet eder; ancak onlar, üyeler olarak bütüne bağımlı olan eşsiz bir karakterde ona hizmet ederler (...), ve aynı zamanda bu eşsizlik içerisinde, kişisel kaderleri ve kişiliklerinin anlamı, bütüne katıldıkları ölçüde tatmin edilir.[26]

Tarihsel bir varlık olarak bu bütünlüğün, tarihsel oluşumların ve ilişkilerin bütününü kapsadığı düşünülür: Onun içinde "hem ulusal hem de toplumsal düşünce kuşatılır."[27]

Bütünün, rasyonel eylem sürecinden dışlanmasının, liberal teori kısmında ciddi bir eksiklik olduğunu gördük. Özel mülkiyeti koruma ve istismar etmenin ötesine geçerek insan pratiğini gerçekten rasyonel olarak şekillendirmeye niyetli bir liberalizmin talepleri, tam da -bireylerin içinde yaşamak zorunda oldukları- üretim ilişkileri bütününün rasyonel planlamasını gerektirirdi. Bütünün bireyler üzerindeki üstünlüğü, "genel" olan yaşamın üretim ve yeniden üretim biçimlerinin bireylere önceden verili olduğu ölçüde ve bu formların uygun örgütlenmesi, insanların bireysel mutluluğunun önkoşulu olduğu sürece gerçektir. Ancak ekonomik ve toplumsal içeriğinden ayrıldığında, bütün kavramının toplumsal teoride kesinlikle somut bir anlamı yoktur. Bunun organizmacı versiyonunun, eş deyişle bütünün üyeleriyle ilişkisinin organik-doğal bir ilişki olarak yorumlanmasının, bu anlamı sağlamak için yeterli

26. Krieck, *a.g.e.*, s. 23.
27. Nicolai, *Grundlagen der kommenden Verfassung*, 1933, s. 9.

olmadığını göreceğiz. "Millet" kavramı bile yalnızca ekonomik ve toplumsal birliğinin meziyeti sayesinde gerçek bir bütünlük olur; tersi şekilde değil.

Güçlü evrenselci eğilim felsefi bir spekülasyon olarak ortaya çıkmaz, aslında bunu gerektiren ekonomik gelişmedir. Tekelci kapitalizmin en önemli özelliklerinden biri toplumda büyük oranda belli bir "birleşme"ye yol açmasıdır. O, küçük ve orta ölçekli işletmelerin kartel ve tröstlere, toprak mülkiyeti ve büyük ölçekli sanayinin finans sermayesine olan bağımlılıkları gibi "çok çeşitli türde bağımlılıkların yeni bir sistemi"ni yaratır.[28]

Burada, tekelci kapitalist toplumun ekonomik yapısında, evrenselciliğin olgusal temelleri yer alır. Ancak teoride onlar tamamen yeniden yorumlanmışlardır. Teoride ortaya konulan bütün, sınıfsal toplum çerçevesinde, *bir* sınıfın egemenliğiyle elde edilen birleşme değil; *tüm* sınıfları birleştiren, sınıf mücadelesini ve dolayısıyla sınıfların kendilerini aşması beklenen bir birlikteliktir: "Statü gruplarının ve sınıfların çıkarları ve çatışmalarının üstünde yükselen gerçek bir millet topluluğunun kurulması."[29] Başka bir deyişle, amaç sınıfsız toplumdur; fakat bu, mevcut sınıfsal toplum temelinde ve onun çerçevesinde bir sınıfsız toplumdur. Totaliter devlet teorisinde, bu toplumun temelleri, eş deyişle üretim araçlarındaki özel mülkiyete dayalı ekonomik düzen saldırıya uğramamıştır. Bunun yerine o, ekonomik düzenin tekelci aşamasının talep ettiği ölçüde dönüştürülmüştür. Sonuç olarak, özünde böyle bir düzeni ve gerçek bir bütünlüğü imkânsız kılan tüm çelişkiler, yeni aşamaya ve onun teorisine taşınır. İstenilen birleştirici bütünün gerçekleşmesi aslında *ekonomik* bir görev olurdu: Sınıfların ve sınıf çatışmalarının kaynağı olan ekonomik düzenin tasfiyesi. Ancak, bu tam da evrenselciliğin üstlenemediği ve üstlenmek istemediği görevdir; gerçekten de, onu ekonomik bir görev olarak bile tanıyamaz: "Toplumsal ilişkileri belirleyen ekonomik koşullar değil, aksine ekonomik ilişkileri belirleyen ahlaki görüşlerdir."[30] Evrenselcilik, hem bilinci hem de eylemi, "bütünü" gerçekleştirmek için mümkün olan tek yoldan ve o bütünün tek olası biçiminden başka bir biçime doğru, daha

28. Sombart, *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik*, 1928, s. 30.
29. Köllreutter, *a.g.e.*, s. 184-5.
30. Bernhard Köhler, *Das dritte Reich und der Kapitalismus*, 1933, s. 10.

az tehlikeli bir yöne saptırmalıdır: O, *millet*in [*Volk*] ve *milliyet*in [*Volkstum*] "ilksel verilmişliği"nin temsilcisi olur.

"Millet" kavramını tanımlamak için yapılan çeşitli girişimleri araştırmayacağız. Burada belirleyici olan şey, onun "doğal" toplum sistemi olarak "yapay" olana öncel olan bir "ilksel verilmişlik"e yönelmesidir. O "oluşun organik seviyesinin toplumsal yapısıdır"[31] ve böylece "nihai", "kök salmış" birliği temsil eder. "Millet, herhangi bir insan gücünden kaynaklanmış bir yapı değildir"[32]; o, insan toplumunun "takdir-i ilahi" zeminidir. Böylece yeni toplumsal teori, onu tutarlı biçimde irrasyonalist "organizmacılık"ın zeminine taşıyan denkleme ulaşır: Tüm bağların ve yükümlülüklerin temeli ve sınırı olan ilk ve son bütünlük, doğal-organik bir bütün olarak aynı zamanda hakikidir, takdir-i ilahidir ve toplumun inorganik "türetilmiş" gerçekliğinin aksine sonsuz gerçekliktir. Bu nedenle bütün insani planlama ve karar alma alanından, kökenleri sebebiyle, büyük ölçüde geri çekilmektedir. Bu nedenle, bireylerin halihazırda anarşik bir şekilde çatışan çekişmelerinin ve ihtiyaçlarının üstesinden gelecek, onları üretimin toplumsal ilişkilerinin planlı bir dönüşümü yoluyla gerçek bir bütünlüğe yükseltecek tüm girişimler, "*a priori*" itibarsızlaştırılır. Totaliter politik teorinin toplumsal işlevini yerine getirmesi için gerekli temeli sağlayan "destansı-milliyetçi" organizmacılık için yol temizlenir.

Doğalcılık

Her türlü yeni formülasyonunda, destansı-milliyetçi realizm, millet tarafından temsil edilen totalitenin doğal niteliklerini vurgular. Millet "kanla bağlı"dır, "toprak"tan doğar, anavatanı yıkılmaz bir güç ve kalıcılıkla donatır, "ırk"ın özellikleri ile birleşir, saflığının korunması milletin "sağlık"ının şartıdır. Bu doğalcılığı, hâlâ "doğaya bağlı" tek sınıf olan köylülüğün[33] yüceltilmesi izler. O "yaratıcı, hakiki kaynak" olarak, toplumun nihai dayanağı olarak kutsanır. Tarımın yenilenmesinin mitik yüceltilmesi, metropole ve onun "doğal olmayan" tinine karşı girişilen kavganın bir benzeridir. Bu kavga,

31. G. Ipsen, *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*, 1933, s. 11; ayrıca bkz. Köllreutter, *a.g.e.*, s. 34.
32. H. Forsthoff, *Der totale Staat*, s. 40.
33. G. Ipsen, *Das Landvolk*, 1933, s. 17.

genel olarak aklın hükmüne karşı bir saldırıya dönüşür ve tüm irrasyonel güçleri serbest bırakır –tinin topyekûn işlevselleşmesiyle sonuçlanan bir harekettir bu. "Doğa", aklı bağımlı kılan kısıtlayıcı koşullar dizisinin ilkidir. Devletin koşulsuz otoritesiyse sonuncu gibi görünüyor. Bununla birlikte, organizmacılığın kutsadığı "doğa", ne fiilî üretim ilişkileri bağlamında bir üretim unsuru ne bir üretim koşulu ne de insanlık tarihinin kendinde tarihsel olan temeli olarak tezahür etmez. Bunun yerine o bir *mit* haline gelir ve mit olarak tarihsel ve sosyal süreçlerin organizmacı kokuşmuşluğunu ve cebren yerinden edilişini gizler. Doğa, tarihin baş düşmanı olur.

Doğalcı mit, doğal olanı "sonsuz" ve "takdir-i ilahi" olarak işaretleyerek başlar. Bu, özellikle doğallığı mitin temel iddialarından biri olan milletin bütünlüğü için geçerlidir. Bireylerin tikel kaderleri, uğraşları ve ihtiyaçları, sefaletleri ve mutlulukları –tüm bunlar boş ve geçicidir, çünkü kalıcı olan yalnızca millettir. Millet, tarihin altyapısı, ezeli-ebedi töz ve ekonomik ve sosyal ilişkilerin sürekli akışındaki ebedi sabit olarak doğanın kendisidir. Milletin aksine, ekonomik ve sosyal ilişkiler, tesadüfi, geçici ve "önemsiz"dir.

Bu formülasyonlar, destansı-milliyetçi realizmin karakteristik bir eğilimini ortaya koyar: İçinde bütün yapıların zamana tâbi olduğu ve bu nedenle "bayağı" olduğu geçici bir olay olarak tarihin yozlaştırılması. Bu tarihi yerinden etme organizmacı teorinin bütün yönlerinde izini bırakır: Mekânın lehine zamanın değerden düşürülmesi, statiğin dinamik olana ve muhafazakârın devrimci olana üstün kılınması, tüm diyalektiğin reddedilmesi, geleneğin gelenek uğruna yüceltilmesi.[34] Düzenlenmesi her şeyden önce ulusal mira-

34. Aşağıdakiler Moeller van den Bruck'un *Das dritte Reich*'tan alınan bazı karakteristik pasajlar, s. 180-2: "Muhafazakâr düşünce (...) sadece mekânsal bakış açısıyla anlaşılabilir. Mekân egemendir ve zaman bunu varsayar." "Her şey bu mekânda gelişir ve yüzeye çıkar. Zamanla çürürler." "Bir milletin tarihinde, zamanla, işler istediği gibi değişebilir: Eklenmiş veya eksilmiş şeylerden oluşan değişendense, değişmeden olduğu gibi kalan daha güçlü ve önemlidir." "Bütün değişenlerin önkoşulu değişmez olandır ve değişken olan her şey, zamanı geldiğinde değişmezliğe geri döner." "Tüm devrim arka plan gürültüsüdür, bir rahatsızlık işaretidir: Ne yaratıcının işliğini arşınlamasıdır, ne emirlerinin yerine getirilmesi, ne de iradesinin kabulüdür. Dünya korunan bir şey olarak tasavvur edilir ve yolunu şaşırdığında dahi kendi gücüyle yeniden toparlanır: Kendi dengesine geri döner."
Gestalt teorisinin tarihi bozma uğraşının sadece bir karakteristik örneğini alıntılıyoruz: "Bir Gestalt basittir ve hiçbir gelişme onu artırmaz veya azaltmaz. Dolayısıyla

sın korunması ve hizmetine göre şekillendiğinde, devrimler doğa yasalarının "arka plan gürültüsü" veya "rahatsızlığı" olarak kabul edildiğinde, insan mutluluğu ve onurunun belirlenmesi "kan" ve "toprak" gibi doğal güçlere teslim edildiğinde tarih hiçbir zaman olmadığı kadar ciddiyetini kaybeder. Tarihsel olanın tarihten koparılmasında doğalcı teori kendini ele verir; mevcut tarihsel durumunda artık kendini gerekçelendiremeyen yaşam koşullarının belli bir biçimine istikrar kazandırmaya yönelik ilgisini açığa vurur. Eğer tarih ciddiye alınsaydı bu biçimin krizde olduğu ve onu değiştirme ihtimallerinin de bu biçimin kökenlerinin tarihinden türetilebileceği insanlara kolayca hatırlatılabilirdi. Kısacası, insanlara, mevcut toplumsal düzenin geçici olduğu, "doğum saatlerinin (...) ölüm saatleri"* (Hegel) olduğu hatırlatılabilirdi. Bu form "yaşamın doğal düzeni" olarak öne sürüldüğünde, ideolojik olarak ebedileştirilir.

Bununla birlikte, tarihin ve toplumun yeni öğretisi, ırk, milli kök, kan ve toprak söylemiyle doğalcı biyolojinin sözcüsü olmaya çoğunlukla yanaşmaz. Doğal-organik verilerin onun için aynı zamanda ve özsel olarak "tarihsel-tinsel" gerçekler olduğunu ve bunlardan tarihsel bir "kader topluluğu"nun neşet ettiğini vurgular. Fakat eğer "kader" kelimesinin tarihin gerçek itici güçleri ve unsurlarının bilgisine kadar varamamaktan çok daha fazlasını yapması gerekiyorsa, o zaman "doğal topluluğun" organizmacı mitini ve böylece kendini içinden türettiği tarih felsefesinin bizzat kendisinin teorik temelini iptal eder. Kuşkusuz her ulus ya da halk (ekonomik, jeopolitik ve kültürel bir birlik olduğu sürece) kendi kaderine sahiptir; ancak tam da ulusun [*Volk*] birliğini toplumsal antagonizmalarla bölen bu kaderdir. Ortak kaderler ülke içindeki farklı grupları farklı şekillerde etkiler ve her biri buna farklı tepkiler verir. Kuşkusuz tüm ulusu etkileyen bir savaş, belirli yönetici tabakalara kazançtan başka bir şey getirmezken kitleleri korkunç

---

gelişimsel tarih bir Gestalt tarihi değil, en fazla ona dair dinamik bir yorumdur. Gelişim hem başlangıcı hem de sonu, doğumu ve ölümü bilir; Gestalt ise bilmez." "Tarihsel bir Gestalt zamandan ve ondan kaynaklanıyor gibi görünen durumlardan bağımsızdır." Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, 1932, 2. Baskı, s. 79.

* "... Tersine, genel olarak sonlu şeylerin Varlıkları yitip gitmenin tohumunu kendi-içinde-Varlıkları olarak taşımaktır; doğum saatleri ölüm saatleridir." G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2014, s. 97. (ç.n.)

bir yoksulluk içine sokabilir. Genel bir krizde ekonomik açıdan güçlü olanlar ekonomik açıdan zayıf olan çoğunluğa göre daha geniş direnme ve korkunç sonuçlardan kaçınma olanaklarına sahiptir. Kader topluluğu hemen hemen her zaman halkın büyük çoğunluğu pahasına çalışır: Bu nedenle kendisini topluluk olarak iptal eder. Şu âna kadarki insanlık tarihinde, ulusal birliğin ya da topluluk birliğinin toplumsal antagonizmalarla bölünmesi yalnızca ikincil önemde olmadığı gibi, bireylerin suçu ya da sorumluluğu da değildir. Tersine, herhangi bir doğal düzene uyum sağlayarak değiştirilemeyecek tarihin gerçek içeriğini oluşturur. Tarihte artık tarihsel hareket için model ve fikir olarak kullanılabilecek herhangi bir doğal kalıp yoktur. Toplumdaki insanların doğayla ve kendi tarihsel gerçeklikleriyle mücadele ettikleri süreç boyunca (ki bu süreçteki durumlar her seferinde farklı yaşam koşulları ve ilişkileri tarafından işaret edilir) "doğa" uzun zamandır tarihselleştirilmiştir, eş deyişle artan ölçüde doğallığından mahrum bırakılmış ve rasyonel insan planlamasına ve teknolojiye tâbi kılınmıştır. Doğal düzenler ve veriler ekonomik ve toplumsal ilişkiler olarak yapılandırılmış şekilde ortaya çıkar (böylece, örneğin, köylülerin arsası vatan toprağı olmaktan çok tapu ipotek sicilindeki bir parseldir.)[35]

Şurası gerçek ki, bu gerçek yapı birçok insanın bilincinden saklı kalır.

> Yaşamın toplumsal sürecinin biçimi, eş deyişle üretimin maddi süreci, özgürce ortaklaşan insanların bilincinin, planlı kontrolünün altına onların ürünü olarak girer girmez, gizemli, mistik peçesini çıkarır.[36]

O zamana kadar, mevcut düzenin muhafaza edilmesi ve eleştiri tarafından oluşturulan rahatsızlığa karşı korunmak için belli toplumsal ilişkilerin ebedi ve böylece "doğal" gibi sunulması, yukarıdaki

35. Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlin, 1927, s. 122-3 [Karl Marx, *Louis Bonapart'ın 18. Brumaire'i*, Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 159. "Küçük tarla, artık anavatan denen yerde değil, ipotek sicilinde bulunuyor"].

36. Karl Marx, *Das Kapital*, Volksausgab, Berlin, 1928, I, s. 43 [Karl Marx, *Kapital I*, Çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yay., İstanbul, 2003, s. 83. "Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça, soyulup atılamaz"].

amacın gerçekleşmesi halinde ekonomik çıkarları bundan olumsuz etkilenecek grupların çıkarına olacaktır.

Organizmacı teorinin takip ettiği yol, ekonominin kendisinin doğallaştırılmasının ötesine geçerek tekelci kapitalist ekonominin ve onun getirdiği kitlesel sefaletin doğallaştırılmasına varır; bütün bu fenomenler "doğal" olarak onaylanır. Burada yalnızca en önemli aşamalarını değineceğimiz bu yolun son noktasında ideolojinin yanılsama yaratma [*illusionierend*] işlevi, yanılsamayı yok eden düş kırıcı [*disillusionierend*] bir işleve dönüşür: Yüceltme ve gizlemenin yerini apaçık bir barbarlık alır.

Ekonomi, "bir vuruşta" dönüştürülemeyecek bir "canlı organizma" olarak görülür. O, insan "doğası"nda köklenen "ilkel yasalara" göre inşa edilmiştir. Bu ilk aşamadır.

Genel ekonomiden güncel ekonomiye çabucak adım atılır. Mevcut kriz "onun yasalarını yok etmeye dair entelektüel girişim"e karşı "doğanın intikamı"dır. "(...) Ancak sonunda hep doğa kazanır. (...)" Ekonomik ve sosyal ilişkilerin, doğal arketipler olarak yüceltilmesi, kaçınılmaz ve mükerrer olarak bugünkü yaşam biçiminin tamamen "doğal olmayan" olgusallığıyla karşı karşıya kalır. Bu çelişkiyi hasıraltı etmek için varlığın maddi alanının ve yaşamın "dışsal zenginliği"nin radikal bir şekilde gözden düşürülmesi zorunludur. Sefilliğin ve "hizmetin", fedakârlığın ve disiplinin "kahramanlığı" ile bunların "üstesinden gelinir." Materyalizme karşı savaş, destansı-milliyetçi realizm için hem teoride hem de pratikte zorunludur. "İdeal" değerlerin (onur, ahlak, vazife, kahramanlık) lehine, devam ettirilen toplumsal düzenin asla getiremeyeceği insanın dünyevi mutluluğu reddedilmelidir. Bununla birlikte, bu "idealizm" akımına karşı bir başka çok güçlü eğilim direnç gösterir. Tekelci kapitalizm ve onun politik durumu, insanlardan, üretilecek olan "dünyevi" malların tedarik edilmesinde azami gayret ve kalıcı heyecan talep eder. Bunu, tüm yaşamın hizmet ve çalışma kategorileri altında anlaşıldığı "iç-dünyadaki" bir çilecilik takip eder. İdealizmin itibarını zayıflatan diğer etmen klasik idealizmin özünde rasyonalist, aklın, "tin"in bir idealizmi olmasıdır. Herhangi bir biçimde aklın otonomisini içerdiği ve insan pratiğini kavrayışlı bilgiye tâbi kıldığı ölçüde kendisini her zaman total-otoriter devletin düşmanı kılar. İkincisi, aklın eleştirisini tehlikeli olarak değerlendirmek ve

dolayısıyla bunu önceden belirlenmiş olgu durumlarına bağlamak için her nedene sahiptir. "Politik, etkin bir halk olmak istiyorsak, Alman İdealizminin biçimde ve içerikte aşılması gerekiyor."[37]

Böylece temel bir muğlaklık, anti-liberal teoriyi istila eder. Bir yandan değişmez, zor, neredeyse alaycı bir realizmi savunurken, diğer yandan yaşamın ilk ve son anlamı olarak "ideal" değerleri göklere çıkarır ve "tin"in kurtuluşu için haykırır. İki dizi açıklamayı yan yana buluruz. İlki dünyaya yabancılaşmış olan zayıf "idealist"e saldırır, bunu yeni tipin, kahraman insan tipinin faydası için yapar: "O tinde değil, kanda ve yeryüzünde yaşar, o kültürü değil ama eylemi yaşar."[38] İkincisi şunun gibi pasajlardan oluşur:

> Tinin sancağı, onun kendine özgü işareti olarak insanlığın üstünde dalgalanır. Zaman zaman iradenin görkemli ve fevri dürtülerine kapılsak da tin her zaman haklarını yeniden tesis eder.[39]

Her türlü "metafizik kesinlik" akla getirilir; ancak bunlar muhtemelen hiçbir zaman emperyalizmin uzun sopası havada savrulurken hümanist idealizmin metafiziğine karşı zaferin ilan edildiği bugünlerdeki kadar dikkatsizce sunulmamış ve resmi bir *Weltanschauung*a yükseltilmemiştir:

> Artık eğitimin, kültürün, hümanizmin ve saf ruhun çağında değil, mücadelenin, politik gerçekliği şekillendirmenin, askerliğin, milli disiplinin, milli onurun ve milli istikbalin zorunluluğu altında yaşıyoruz. Bu sebeple bu çağın insanından beklenen idealist bir tutum değil, yaşamın hem görevi hem de zorunluluğu olarak kahramanca bir tutumdur.[40]

Üstelik, anti-idealist "gerçekliğin şekillendirilmesi" hiçbir zaman daha kasvetli ve daha zavallı bir tavırda görülmemiş ve yorumlanmamıştır: "Hizmet hiçbir zaman bitmez çünkü hizmet

37. Ernst Krieck, *Volk im Werden*, Sayı 3, 1933, s. 4.
38. *A.g.e.*, s. 1. Daha da anlaşılır bir açıklama şurada bulunabilir: *Volk im Werden*, Sayı 5, s. 69 ve 71: "Radikal eleştiriler bize kültür denilen şeyin tamamen önemsiz hale geldiğini ve her durumda en yüksek değerlerden biri olmadığını görmemiz gerektiğini öğretiyor." "Son olarak basit, dürüst ve hakiki olmak için, halkın büyüyen gücü ve sağlığı, kültür aldatmacası tarafından bozulmasın diye burada da dikkatli olmalıyız. İstiyorlarsa bize barbar desinler!"
39. Eugen Diesel, *Deutsche Rundschau*, 1934, Ocak, s. 2.
40. Krieck, Sayı 3, s. 1.

ve hayat birdir."[41] Aslında mevcut düzenin korunması için gerekli olan fedakârlığı yapacak, rasyonel olarak gerekçelendirilemeyen bir kahramanlık gerekir. Kitlelerin olağan sefaleti ile yeni ve korkunç savaş ve krizlerin tehlikesi göz önüne alındığında, bu düzenin "doğallığı"na müracat etmek de artık fayda etmez. Son sözü söyleyen "doğa" değil, hakiki biçiminde kapitalizmdir. Şimdi, bu teorinin kutsayıcı örtünün düşmesine izin verdiği ve toplumsal düzenin gerçek yüzünü ifşa ettiği son aşamadayız: "Biz (...) yaşam standardının düşürülmesini kaçınılmaz olarak kabul ediyoruz ve en acil hususun bu olayı görme ve buna tepki verme biçimimiz olduğunu düşünüyoruz." Dolayısıyla, teorinin çabaları, kitlesel sefaletin ortadan kaldırılmasına yöneltilmemiştir. Aksine bu sefaletin büyümesini kaçınılmaz bir önvarsayım olarak kabul eder. Yeni "realizm" hiçbir yerde sadakatle izlediği hakikate şuradaki kadar yaklaşamamıştır: "İlk olarak en önemli şey; sefaletin, kısıntının ve en önemlisi de 'kültürel mallar'dan feragatin herkes için bir gereklilik olduğunu herkesin anlamasıdır." Büyük olasılıkla bu gerekliliği herkes kabul etmeyecektir: İnsanlar "günümüzde hâlâ [buna] biyolojik bireysel içgüdülerle direniyorlar." Teorinin asıl işi, öyleyse, "[bu içgüdüleri] dize getirmek" olacaktır. Teorisyenin keskin zekası bunun yalnızca "akıl yetisi" ile başarılamayacağının anlaşılmasını sağlar; bu yalnızca "sefalet tekrar ahlaki erdem damgasını üstlendiğinde, sefalet artık bir utanç ya da talihsizlik değil, daha ziyade bir mezara ve evrensel kadere bağlı onurlu bir tutum meselesi olduğunda" anlaşılabilir. Ve teorisyen bize bu ve benzeri "etik"lerin işlevini gösterir: Bu "keskin politik kararlar almak için (...) politikacı tarafından ihtiyaç duyulan kaidedir."[42]

Kahramanlık, politikanın "kaidesi" olarak sefalet etiği: Materyalist dünya görüşüne karşı mücadele, yaşam standartlarının düşmesine karşı isyan eden içgüdüleri "dize getirmek", nihai anlamında kendini burada açığa vurur. İdeolojinin, toplumsal gelişimin belli aşamaları için karakteristik olan işlevsel dönüşümü tamamlanmıştır. Bu ideoloji statükoyu ifşa eder, fakat değerlerin radikal bir yeniden değerlendirilmesiyle: Mutsuzluk şerefe, ıstırap nimete, sefalet kadere

41. *Der deutsche Student*,1933, Ağustos, s. 1.
42. H. Kutzleb, "Ethos der Armut als Aufgabe", *Volk im Werden*, Sayı 1, 1933, s. 24.

dönüştürülür. Ya da tam tersi şekilde mutluluk ve maddi gelişme için verilen uğraş günah ve adaletsizlik haline gelir.

"Destansı realizm"in insanlardan talep ettiği vazife, fedakârlık ve sadakat, bireylerin ıstırap ve mutsuzluğunu daimi hale getiren bir toplumsal düzenin hizmetine sunulur. Bu fedakârlıklar "anlamsızlığın eşiği"nde yapılmasına rağmen, onların yine de gizli, oldukça "rasyonel" bir amacı vardır: Yaşamın üretimini ve yeniden üretimini sağlayan mevcut sistemi olgusal ve ideolojik olarak istikrara kavuşturmak.[43] Destansı realizm; ancak özgür insanlarca özgürce bahşedildiğinde gerçekleşebilecek vazife, fedakârlık ve sadakat gibi büyük fikirlere karşı, onları programlı biçimde iktidar sisteminin aygıtına dahil ederek günah işler.

Görüldüğü gibi, bugünün destansı realizmi tarafından tasarlanan insan modeli; varoluşunu, sorgulanmayan fedakârlıklar ve koşulsuz sadakat eylemleriyle gerçekleştiren, etiği sefalet olan ve bütün dünyevi saadet mülkleri hizmet ve disiplin yolunda eriyip gitmiş bir insan modelidir. Bu tasavvur, son yüzyıllarda Batı insanı tarafından kazanılan tüm ideallere keskin bir muhalefet içindedir. Böyle bir varoluş nasıl gerekçelendirilir? İnsanın maddi refahı [*irdisches Heil*, dünyevi esenliği] amaç olmadığında artık o, doğal ihtiyaçlar ve içgüdüler zemininde gerekçelendirilemez. Ancak burada dünyaya aşkın bir esenlik de söz konusu olmadığından, inanç da bir meşruiyet zemini sunmaz. Ve akla karşı girişilen evrensel mücadelede, bilgi tarafından sağlanan bir gerekçelendirme de artık bir gerekçelendirme olarak görülemez.

Totaliter teori bilimsel tartışmanın sınırları içinde hareket ettiği kadarıyla, bu problemin farkına varır. Carl Schmitt, birinin hayatını feda etmesinin ve başkalarını öldürmesinin talep edildiği "tehlike/kriz anı"nı [*Ernstfall*] düşünerek, böyle bir fedakârlığın sebebi hakkında bir araştırmaya girişir: "İnsanların birbirlerini öldürmelerini gerekçelendirecek herhangi bir rasyonel amaç, doğru bir norm, örnek bir program, cazip bir sosyal ideal, meşruiyet ya da yasallık yoktur."[44] Öyleyse geriye kalan mümkün gerekçelendirme nedir?

43. Destansı realizmin bu işlevi üzerine bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, Sayı 1, s. 42.

44. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 37 [Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 79].

Yalnızca, tamamen varlığı ve mevcudiyeti yoluyla bütün gerekçelendirmeden *muaf* olan bir durum vardır, eş deyişle, "varoluşsal", "ontolojik" durum –safi varoluştan kaynaklanan bir gerekçelendirme. "Varoluşçuluk", politik biçiminde, artık gerekçelendirilemez olanın (olumsuz) gerekçelendirmesinin teorisi olur.

Varoluşçuluk

Burada, varoluşçuluğun felsefi formuyla değil, ama politik formuyla, eş deyişle totaliter politik teorinin belirleyici bir unsuru haline gelen formuyla uğraşacağız. En baştan politik varoluşçulukta "varoluşsal"ın kavramsal olarak tanımlanma girişiminin bile tamamen eksik olduğu vurgulanmalıdır. Varoluşun istenilen anlamını açıklığa kavuşturmak için bize bir fırsat sunan tek şey Carl Schmitt'in yukarıda alıntılanan pasajıdır. Burada varoluşçuluk esasen, "normatif"e karşıt olarak, eş deyişle kendi dışında kalan herhangi bir norm altına yerleştirilemeyen bir şey olarak ortaya çıkar. Bundan, birinin varoluşsal bir durum hakkında kesinlikle "partizan olmayan bir üçüncü [taraf]" olarak düşünemeyeceği, yargılayamayacağı ya da karar veremeyeceği sonucu çıkar. "Doğru bilgi ve anlamanın imkânı ve bununla beraber söz söyleme ve karar verme yetkisi burada yalnızca varoluşsal dahiliyet ve katılımla verilir."[45] Varoluşçulukta hangi olgu ve koşulların varoluşsal olarak değerlendirileceğini belirlemek için temel veya genel bir ölçüt yoktur. Bu, prensip olarak varoluşsal teorisyenin kararına bırakılmıştır. Ancak o bir kere bir olgu durumunu varoluşsal olarak öne sürdüğünde, bu gerçekliğe "katılmayanlar ve dahil olmayanlar" sessizliğe gömülmelidir. Ağırlıklı olarak burada *politik* koşullar ve ilişkiler, varoluşsal olarak kabul edilir ve politik boyut dahilinde mutlak olarak varoluşsal bir ilişki sayılan şey, düşmanlık ilişkisi ya da savaştır ("millet ve milli aidiyet", buna eşit derecede varoluşsal olan ikinci bir ilişki olarak eklenmiştir).

Herhangi bir kesin kavramsal karakterin eksikliği sebebiyle, kısa bir süre için politik olandan felsefi varoluşçuluğa dönmek

45. *A.g.e.*, s. 15 [*Siyasal Kavramı*, s. 57-68; ancak burada –hem Almancasında hem İngilizcesinde– eksik bir şekilde alıntı yapılmış, Ece Göztepe'nin çevirisinde ilgili bölüm şu şekilde: "Dost-düşman ayrımının farkına varılması ve anlaşılması imkânı, dolayısıyla duruma ilişkin görüş bildirme ve karar verme yetkisi, ancak varoluşsal anlamda dahil olma ve katılma aracılığıyla mümkündür." (ç.n.)].

gerekir. Felsefi varoluşçuluğun anlamı, rasyonel idealizmin soyut "mantıksal" öznesine karşıt olarak tarihsel öznenin tüm somutluğunu yeniden kazanmasında yatar; eş deyişle *ego cogito*nun Descartes'tan Husserl'e kadar gelen sarsılmaz egemenliğini ortadan kaldırır. Heidegger'in *Sein und Zeit*'tan* önceki konumu, felsefenin bu yöndeki en büyük ilerlemesiydi. Ardından buna tepki geldi. Kendince iyi nedenlerle felsefe, muhatap olduğu öznenin tarihsel durumunu maddi olgusallığı bakımından daha yakından incelemekten kaçındı. Bu noktada somutlaşma durdu ve olgusallığın bazı boyutları "herkes" [*das Man*] ya da "lakırtı" [*das Gerede*] gibi kategorilerin altında ele alınırken ve "inotantik" (gayrisahih) varoluşa sürgün edilirken, felsefe; ulusun "kaderle bağlantısı", her bireyin sahiplenmesi gereken "miras", topluluk ve "kuşak" hakkında konuşmakla yetindi. Felsefe; bu mirasın doğası, halkın varlık tarzı ve tarihin kendisi *olan* gerçek güçler ve kuvvetler hakkında soru sormaya devam etmedi. Böylece tarihsel durumların olgusallığını kavrama ve aralarında ayrım yapma olasılıklarının hepsini reddetti.

Bunun yerine, varoluşsal analizin verimli keşiflerini daha üstünkörü bir şekilde ele alarak soğuran, yeni bir antropoloji gibi bir şey yavaş yavaş parlamaya başladı. Bu antropoloji daha sonra destansı realizmin tasarladığı insan ideali için felsefi bir temel oluşturma görevini üstlendi.

> Halen dolaşımda olan değer kavramlarının işaret ettiği teorik insan kurgudur. (...) İnsan özünde politik bir varlıktır, eş deyişle (...) var oluşu daha yüksek bir "tinsel dünya"ya katılımıyla belirlenen bir varlık değildir (...) ama daha çok o, asli olarak eyleyen bir varlıktır.[46]

Varoluşun [*Dasein*] tüm boyutlarının bütünsel olarak etkinleşmesi, somutlaşması ve politikleşmesi talep edilir. Düşüncenin otonomisi ve bilimin nesnelliği ve tarafsızlığı sapkınlık veya hatta liberalizmin politik bir sahtekârlığı olarak reddedilir. "Bizler etkin, girişimci varlıklarız ve özümüzü inkâr edersek suçluluk duyuyoruz: Tarafsızlık ve hoşgörünün verdiği suçluluk."[47] "Tüm bilimin; yaşam tarafından koşullanmış, gerçeklik-eksenli, tarihsel olarak şartlanmış

---

* *Varlık ve Zaman*. (y.h.n.)

46. Alfred Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*, 1934, s. 94.

47. *A.g.e.*, s. 109.

ve durumsal olarak bağlı olduğu"[48] programlı bir biçimde beyan edilir. Bu tezlerin birçoğu uzun zamandır bilimsel sosyal teorinin kavramsal yapısının bir parçası olmuştur. Köklerindeki koşullar, halihazırda tarihsel materyalizm tarafından tanımlanmıştır. Şimdi kurulu düzenin *hizmet*inde kullanılan ancak esasında ona karşı *mücadele* etmek için geliştirilen bu bilgi, diyalektiğin kendisini teorinin alanında nasıl gerçekleştirdiğini gösterir: Mevcut toplumsal yapının istikrarı ancak aynı zamanda gelişmenin ilerici güçlerini bir bakıma serbest bırakırsa mümkün olmaktadır. Politik olarak, bu güçler asıl hareketlerini engelleyen ve özgürleştirici etkilerini aldatıcı hale getiren bir biçime girmeye zorlanır. İşlevdeki bu değişiklik, eşzamanlı olarak teoride bunları temellendirme girişiminde de dışa vurulur. İnsanı öncelikle tarihsel, politik ve politik olarak eyleyen bir varlık olarak ortaya koymanın somut toplumsal anlamı, yalnızca şunu sorduğumuzda ortaya çıkar: Ne tarz bir "tarihsellik" kastediliyor, politik eylemin ve pratiğin hangi biçimi hedefleniyor? Öyleyse, yeni antropolojinin insanın "otantik" (sahih) pratiği olarak buyurduğu ne türden bir eylemdir?

> Eylem, "bir şeye karar vermek" anlamına gelmez (...), çünkü bu karar verenin neye karar verdiğini bildiğini varsayar; oysa eylem, yazgının zorlamasıyla, kişinin kendi hakkıyla, bir yöne girmek, taraf tutmak anlamına gelir. (...) Gerçekten bildiğim bir şeyin lehine karar vermek ikincildir.[49]

Bu tipik formülasyon, "varoluşsal" antropolojinin etkin insana dair çizdiği üzücü resme ışık tutar. O eylemde bulunur –ancak ne için olduğunu bilmez. Eylemde bulunur –ancak neyin lehine eylemde bulunduğuna karar vermemiştir. O basitçe "taraf tutar" ya da "doğrudan eyleme geçer" –"Gerçekten de bildiğim bir şeyin lehine karar vermek ikincildir." Bu antropoloji kendi *pathos*unu, açıklayan ve karar veren bilgi olarak *Logos*un radikal bir şekilde değersizleştirilmesinden çıkarır. İnsanı diğer canlılardan ayıran şeyin özellikle *Logos* olduğu Aristoteles'in anlayışıdır: "Faydalı olan ve faydalı olmayanı ve bu sebeple aynı şekilde adil olan ve

48. Ernst Krieck, "Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre", *Volk im Werden*, Sayı 6, s. 6.
49. Bäumler, *a.g.e.*, s. 108.

adil olmayanı ayırma"[50] kapasitesi. Varoluşsal antropoloji, birinin kararının nedenini ve tüm insan eylemine anlam ve değer veren amacı bilmenin, ikincil olduğuna inanmaktadır. Önemli olan yalnızca bir yolun seçilmesi, bir tarafın tutulmasıdır. "Bakış açılarındaki ürkütücü farklılıklar, saf nesnellik alanında değil", bunun yerine, "varoluşsal kökleri olan yaklaşımların sentetik kuvvetinde" bulunur.[51] Varoluşsal antropoloji bu irrasyonel tona eriştiğinde, eylemin "maddi, taraf sız" gerekçelendirilmesiyle hiç ilgilenmeyen bir tahakküm sisteminin hizmetindeki toplumsal işlevini yerine getirme yeterliliğine sahip olur.

Bu perspektiften bakıldığında, varoluşun tarihselliği üzerine yapılan güçlü vurgu kendini boş bir yargı olarak açığa çıkarır; çünkü bu yalnızca yukarıda sözü edilen tarihin değersizleştirilmesi temelinde mümkün olur. Hakiki tarihsellik, varoluş ile tarihin güçleri arasında bilişsel bir ilişki olduğunu önvarsayar ve bunun içinden bu güçlerin teorik ve pratik *eleştiri*sini türetir. Ancak varoluşçu antropolojide karşılıklı ilişki, "millet" tarafından varoluşa tevdi edilen bir vazifeyi kabul etmekle sınırlıdır. Ferman verenin ve onu tatbik edenin –hiçbir ilgi grubu değil de– "millet" olduğunun apaçık olduğu düşünülür. Buradan tarihin sekülerleşmiş bir teolojik imgesi ortaya çıkar. Her millet kendi tarihsel fermanını; ilk ve son "görevi"ymiş, varoluşun sınırsız bir yükümlülüğüymüş gibi kabul eder. Tüm çevikliğine rağmen bütün bir bilim geleneğini heba ettiği gerçeğini gizleyemeyen bir *salto mortale*de "bilme istemi" kişinin kendi milletinin sözde fermanına tâbi kılınmıştır. Ve millet, sosyo-ekonomik alanın altında yatan bir birlik ve bütünlük olarak addedilmiştir. Varoluşçuluk da "toprağa bağlı ve kana özgü güçleri" tarihin gerçek güçleri olarak görmektedir.[52] Böylelikle varoluşçu akımlar da büyük doğalcı havzadan beslenmektedir.

---

50. Aristoteles, *Politika,* 1253a14, İng. Çev. Benjamin Jowett, *The Basic Works of Aristotle*, Ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941, s. 1129; alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir: "ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου [İyi-yi ve kötüyü ve bu sebeple aynı şekilde adil olan ve adil olmayanı ayırma]; bkz. Aristotle, *Aristotle's Politics*, Ed. W.D. Ross, Oxford Classical Texts (Greek and Latin Edition), Clarendon Press, 1957.

51. E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934, s. 96.

52. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933, s. 3 (Martin Heidegger, "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı", *Heidegger ve Nazizm*, Ed. Ahmet Demirhan, Vadi Yay., 2002, s. 40-50).

Bu noktada politik varoluşçuluk felsefi muadilinden daha hassastır. O, bir halkın "toprağa bağlı ve kana özgü güçleri"nin bile, yalnızca belirli politik biçimlerde, gerçek bir tahakküm yapısının, eş deyişle devletin halkın üzerinde yükselmesiyle, tarihsel olduğunu bilir. Varoluşçuluk da açık seçik bir politik teoriye ihtiyaç duyar: Total devlet öğretisi. Burada bu teoriye açık bir eleştiri sunmayacağız ve yalnızca bizim bağlamımızda neyin belirleyici olduğunu vurgulayacağız.

Politik ilişkiler ve koşullar, ontolojik, varoluşsal ilişkiler ve koşullar olarak yorumlanır. Eğer bu görüş, insanın doğası (*physei*) bakımından politik bir organizma olmasından daha fazla bir anlam ifade etmiyor olsaydı apaçık anlaşılır olurdu. Ancak o bundan daha fazlasını ifade etmektedir. Böyle bir varoluşun kendisinin ötesine uzanan bütün rasyonel standartlardan ve normlardan muaf tutulduğunu gördük; o kendisinin mutlak normudur ve herhangi bir rasyonel eleştiri ve gerekçelendirme tarafından erişilemez bir yerde durur. Buna göre, politik koşullar ve ilişkiler şimdi varoluşu "kararlaştıran" en önemli faktörler olarak koyulmuştur. Ve politik alanın içinde bütün ilişkiler en aşırı "kriz"e doğru, "olağanüstü hal", savaş ve barış kararına doğru yönlendirilmiştir. Politik gücün gerçek sahibi tüm yasallık ve meşruiyetten öte olarak tanımlanmıştır. "Egemen olağanüstü hale karar verendir."[53] Egemenlik, bu kararı verme konusundaki gerçek güce dayanır [*Dezisionismus**]. Temel politik ilişki "dost-düşman ilişkisidir". Onun krizi savaştır ki, bu, düşman fiziksel olarak imha edilene kadar devam eder. Kriz anında politik bir ilişkiye dönmeyecek hiçbir toplumsal ilişki yoktur. Tüm ekonomik, toplumsal, dini ve kültürel ilişkilerin arkasında total politizasyon durmaktadır. Buna karşı koyacak bir özel alan ya da kamusal yaşam, yasal ya da rasyonel bir yargı mercii yoktur.

---

53. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922, s. 1. Total devlet teorisinin temel tezlerini Carl Schmitt'in *Begriff des Politischen*'ine paralel olarak sunuyoruz. Bu konudaki birçok literatür, Carl Schmitt'in düşüncesinin tortusundan başka bir şey içermiyor.

* Schmitt'in dezisyonizmi: Hans Kelsen'in temsil ettiği hukuki pozitivist yaklaşımı, eş deyişle norm sistemi olarak hukuk anlayışını kabul etmez ve hukukun kaynağının norm değil, egemenin kararı olduğunu savunur. Egemen, olağanüstü/istisnai durumlardaki varoluşsal kararı ile norma dayalı sistemi ve kaynağını askıya alır/yadsır. (y.h.n.)

Bu noktada, daha önce işaret ettiğimiz ilerici güçlerin serbest bırakılması gerçekleşir. Total etkinleşme ve politikleşme, nüfusun geniş katmanlarının kısıtlayıcı tarafsızlığını ortadan kaldırır; ve daha önce eşine rastlanmamış genişlik ve yoğunluktaki bir cephe dahilinde yeni politik mücadele biçimleri ve yeni politik örgütlenme yöntemleri yaratır. Liberalizmin on dokuzuncu yüzyılda uygulamaya çalıştığı devlet-toplum ayrımı terk edilmiştir: Devlet; toplumun politik entegrasyonunu üzerine almıştır. Ve politik alanın varoluşsallaştırılması ve bütünselleştirilmesi sürecinde, devlet aynı zamanda varoluşun kendisinin otantik olanaklarının taşıyıcısı olmuştur. İnsana karşı sorumlu olan devlet değil, devlete karşı sorumlu olan insan olmuştur, insan devlete teslim edilmiştir. Politik varoluşçuluğun işlediği seviyede, "total" biçiminde devletin böyle taleplerde bulunmaya hakkı olup olmadığına, elindeki tüm araçlarla savunduğu tahakküm sisteminin insanların çoğunluğuna yanılsamalı bir tatmin sağlamaktan öte bir imkân sunup sunamayacağına dair sorular kesinlikle yoktur. Politik yapının varoluşsallığı böyle "rasyonel" sorulardan koparılmıştır; onları sadece sormak bile suçtur: "Devletin yeni kazanmış olduğu etkili olma hakkını [*Wirkungsrecht*] tartışmaya açma teşebbüslerinin tamamı, sabotaj demektir. (...) Durmak bilmeden bu türden düşünceleri yok etmek, bugün devletin en asli görevidir."[54]

Artık toplumsal çıkarların ve partilerin çoğulluğuna dayanmayan ve bütün biçimsel yasallık ve meşruiyetten muaf olan bu devletin tahakküm formu, otoriter lider ve onun "takipçileri"dir.

> Liberal ve sivil anayasal devlete bilinçli bir karşıtlık içindeki ulusal anayasa devleti, siyasi ve anayasal hukuk çerçevesinde otoriter lider-devletin [*Führerstaat*] biçimine sahiptir. Otoriter lider-devleti, devlet otoritesini devletin en önemli özelliği olarak görür.[55]

Temelde, otoriter liderlik politik niteliklerini iki kaynaktan alır, ki bu kaynaklar birbirleriyle bağlantılıdır: İrrasyonel, "metafiziksel" bir güç ve "toplumsal-olmayan" bir güç. "Gerekçelendirme" düşüncesi hâlâ teoriye huzursuzluk vermektedir: "Otoriter bir iktidarın,

54. H. Forsthoff, *Der totale Staat*, s. 29.
55. Köllreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, 1933, s. 30. Ayrıca bkz. *Allgemeine Staatslehre*, s. 58.

kişisel olanın ötesine geçen bir meşrulaştırmaya ihtiyacı vardır." Burada maddi veya rasyonel bir meşrulaştırma yoktur. Öyleyse "meşrulaştırma metafiziksel olmalıdır (...) Devlet düzeninin bir ilkesi olarak, liderler ve liderlik edilenler arasındaki ayrım yalnızca metafiziksel olarak yapılabilir."[56] "Metafizik" kavramının politik ve toplumsal anlamı kendini ele verir: "Yalnızca milletten gelen bir ferman nedeniyle yöneten bir iktidar, otoriter bir iktidar olmaz. Otorite yalnızca aşkın olandan geliyorsa olanaklıdır..."[57] Burada "aşkın" kelimesi ciddiye alınmalıdır. Otoritenin temeli bütün toplumsal olgusallığın ötesine uzanır, kendisini geçerli kılmak için ona bağlı olmaz. Hepsinden öte o, "millet"in olgusal durumunu ve kavrama gücünü aşar: "Otorite, milletin karşısında geçerli bir mevki önvarsayar çünkü millet bunu vermez ama kabullenir."[58] Kabullenme, otoritenin temelidir: Tam anlamıyla "varoluşsal" bir temellendirme [*Begründung*]!

Şimdi kısaca varoluşçu teorinin total devletteki "diyalektik" kaderi üzerine düşünelim. Bu diyalektik "pasif"tir; çünkü teori onu ele alıp daha fazla geliştiremeden teoriyi es geçer. Total-otoriter devletin gerçekleşmesiyle, varoluşçuluk kendini lağveder –daha doğrusu o lağvedilmeye maruz kalır.

> Total devlet, total bir sorumluluk devleti olmalıdır. Bu şu anlama gelir: Devlet, bütün bireylerin ödevlerinin tek kaynağı ve tek gayesi haline gelir. Bu ödeve tabiiyet, bireysel varoluşun özel karakterini ortadan kaldırır.[59]

Ancak varoluşçuluk başlangıçta bireysel varoluşun "özel" karakterine; onun yerinden edilemez, kişisel "hep-benimkilik"ine [*Jemeingkeit*] dayanmaktaydı. Total devlet bireysel varoluşun bütün sorumluluğunu üstüne alır; varoluşçuluk, varoluşun kendisinden

56. Forsthoff, s. 31.
57. *A.g.e.*, s. 30.
58. *A.g.e.*, Carl Schmitt'in son çalışmasında sunduğu zoolojik temellendirme, Forsthoff'un otorite gerekçelendirmesinin düzeyini daha da aşağı çeker: "Lider (*Führer*) ile taraftarları arasında karşılıklı sadakatleri kadar, süregelen yanılmaz münasebet, tür eşitliğine (*Artgleichheit*) dayanmaktadır. Yalnızca tür eşitliği; liderin iktidarının, istibdat ve keyfiyet olmasının önüne geçer..." *Staat, Bewegung, Volk*, 1933, s. 42 [Tür eşitliği (*Artgleichheit*), eşitlik fikrini ırkçı temelde ele alarak Alman halkı mensuplarının eşitliği olarak kavramsallaştıran bir ifade olduğundan İngilizce çevirideki "tür kimliği/species identity" terimini kullanmayı tercih etmedim. (y.h.n.)].
59. Forsthoff, s. 42.

kopartılamayan öz-sorumluluğunu talep etmişti. Total devlet bütün boyutlarında varoluşu belirler; varoluşçuluk, her bir bireysel varoluşun ancak kendi tasarısı olabilecek [kapalılığı-açma] "kararlılığı"nı [*Entschlossenheit*] varoluşun kökensel kategorisi olarak ileri sürmüştü. Total devlet, böyle bir yükümlülüğün gerçekliğinin soruşturulmasına bile izin vermeden total vazifeyi talep eder; varoluşçuluk (burada Kant'la bir uyuşma içinde) otonom biçimde kendine atanan ödevi, insanın gerçek şerefi olarak kutlamıştı. Total devlet, "insan düşüncesinin bir postülası olarak [bireysel özgürlüğün] üstesinden gelir (...)"[60]; varoluşçuluk (yine Kant'la uyum içinde) kişinin* otonomisi olarak "insan özgürlüğünün özü"nü felsefi düşünmenin kökenine yerleştirmiş ve özgürlüğü hakikatin koşulu kılmıştı.[61] Varoluşçuluk için bu özgürlük, insanın kendi varoluşunun ve bizzat varolanların üzerinde "kendini yetkili kılması"ydı, bunun tersine şimdi insan, "milletin otoriter bir şekilde yönetilen topluluğu tarafından özgürlüğe yetkilendirilmiştir."[62]

Bu umutsuz heteronomiden hâlâ bir kaçış yolu varmış gibi görünür. Biri, insan özgürlüğünün ortadan kaldırılmasını, bununla yalnızca kötü liberal özgürlük kavramının ortadan kaldırıldığı bahanesiyle saklayabilir ve ardından "gerçek" özgürlük kavramını aşağıdaki gibi tanımlayabilir: "Özgürlüğün özü, tam olarak millet ve devlete karşı olan yükümlülüğe dayanır."[63] Şimdi en ikna olmuş liberal bile, özgürlüğün yükümlülüğü dışlamadığını, aksine onu talep ettiğini hiçbir zaman reddetmedi. Ve Aristoteles'in, *Nikomakhos'a Etik*'in son kitabında, insanın "mutluluğu" sorununu "en iyi devlet" sorunuyla ayrılmaz bir şekilde birleştirmesinden ve "politika" ile "etik"i özsel olarak birbirinin içine yerleştirmesinden bu yana (ki ilki, ikincisinin gerçekleştirilmesidir) *özgürlüğün fazlasıyla politik bir kavram* olduğunu biliriz. Bireysel varoluş için

60. *A.g.e.*, s. 41.

* "Kişi", Kantçı etikte, bireyin kendinde amaç olduğu, özgür iradesiyle ahlaki yasaya boyun eğdiği için saygıya değer olduğu anlamlarını taşır. (İng. ç.n.)

61. Felsefi varoluşçuluğu politik varoluşçulukla karşı karşıya getirmemize gelecek muhtemel itiraz, Heidegger'in en son yayınlarının gösterdiği gibi felsefi varoluşçuluğun kendisi tarafından yalanlanmıştır; çünkü felsefi varoluşçuluk kendini politikleştirmiştir. Böylece baştaki karşıtlık ortadan kaldırılmıştır.

62. *Volk im Werden*, Sayı 2, 1933, s. 13.

63. Köllreutter, *Der deutsche Führerstaat*, s. 31. Ayrıca bkz. *Allgemeine Staatslehre*, s. 101.

gerçek özgürlük (ve yalnızca liberal anlamda olmayan özgürlük) sadece belirli bir şekilde biçimlendirilmiş *polis*in içinde, "rasyonel olarak" örgütlenen bir toplumda mümkündür. Varoluş kavramını bilinçli bir şekilde politikleştirmesi, liberal ve idealist insan kavrayışını kamusallaştırması ve dışsallaştırılmasıyla totaliter devlet anlayışı, bir ilerlemeyi temsil eder –bu, totaliter devlet anlayışını kendi zemininin ötesine iten, onayladığı toplumsal düzeni aşmaya zorlayan bir ilerlemedir. İlerleme bu sınırlar içinde kaldığı sürece, bir gerileme olarak işler: Siyasallaştırma ve kamusallaştırma işlemi, bireysel varoluşu gerçekten "evrensel"* olana yükseltmektense, ortadan kaldırır. Anti-liberal özgürlük kavramında bu açıkça ortaya çıkar.

Özgürlüğün ve yükümlülüğün politik anlamda özdeşleştirilmesi, yalnızca özgür bireyin *a priori* yükümlü olduğu topluluk, insana yakışır şekilde varoluşun gerçekleştirilmesi imkânını güvence altına alıyorsa ya da topluluk böyle bir imkâna doğru yönlendirilebiliyorsa, boş bir deyişten fazlasıdır. Özgürlük ve politik yükümlülüğün özdeşliğinin (ki bu, kendi başına tanınmayı hak eden bir özdeşliktir) kişiyi, sormaktan vazgeçirmektense, sormaya yönelttiği soru şudur: Kendimi yükümlü kıldığım bu topluluk nasıl bir şeydir? İnsan şerefini ve mutluluğunu sürekli kılabilir mi? "Kan"ın ve "toprak"ın "doğal" bağları tek başına, bireyin topluluğa topyekûn teslimiyetini gerekçelendiremez. İnsan doğadan ve hayvandan fazlasıdır, "bizler düşünmeyi hiçbir zaman bir kenara bırakamayız; çünkü insan düşünendir; o bu yönüyle kendisini hayvanlardan ayırır."[64] İnsanın,

* "Allgemein" sözcüğü, kelimenin tam anlamıyla "herkes için ortak olan" (*common to all*), "genel" (*general*) ya da "evrensel" (*universal*) anlamlarına gelir. Felsefede "evrensel" (*universal*), "tikel"e (*particular*) karşıt bir anlamdadır, özellikle "(das) Allgemein" biçiminde olduğunda. "(die) Allgemeinheit" olarak hem evrensellik ya da genellik niteliği anlamında hem de "cemaat" (*community*), "cemiyet/toplum" (*society*), "kolektivite" (*collectivity*) ve "kamu" (*general public*) olduğu kadar "genel irade" (*general will*) anlamlarına gelir. Hegel için "*Allgemeinheit* bir seferde ve aynı anda, ilkin, özel ve bireysel çıkarların bütüne entegre olduğu bir toplum, eş deyişle ortak çıkar ile uyum içinde ortaya çıkan fiilî toplumsal organizma (topluluk), ve ikinci olarak, bütün farklı yalıtılmış bilgi kavramlarının kaynaşıp bütünleştiği ve böylece bütünle ilişki içinde önem kazandığı bütünlük anlamlarına gelir. İkinci anlam açık bir şekilde ilkine tekabül eder." Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, Boston, 1960, s. 52. (İng. ç.n.)

64. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*, Ed. Lasson, s. 1 [G.W.F. Hegel, "Dünya Tarihi Felsefesi", *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, Çev. Doğan

yalnızca, "ontolojik" olarak politik bir varolan olması ya da politik ilişkilerin "varoluşsal" olması zeminine dayanarak bireyin verili bir anda olgusal olarak mevcut olan devlete tamamen teslim olması talep edilemez. Özgürlüğün politik yükümlülüğü, eğer amacı insan özgürlüğünü yok etmek değil de gerçekleştirmekse, yalnızca bireyin özgür pratiği olarak olanaklıdır. Bu pratik, eleştiriyle başlar ve bireyin rasyonel olarak örgütlenmiş bir toplumda özgürce kendini-gerçekleştirmesiyle nihayete erer. Toplumun bu örgütlenmesi ve bu pratik, politik varoluşçuluğun elindeki tüm imkânlarla mücadele ettiği ölümcül düşmanlardır.

Varoluşçuluk, politik teorisi gerçekleştirildiği anda çöker. Özlemini çektiği total-otoriter devlet, onun tüm hakikatlerini yalanlar. Varoluşçuluk düşünce tarihinde benzeri olmayan bir kendini aşağılamayla kendi yıkımına eşlik eder, kendi tarihine bir satir oyunu* olarak son verir. Felsefede, varoluşçuluk Batı rasyonalizmi ve idealizmiyle büyük bir yüzleşmeye girişerek yola koyulur, onların kavramsal içeriğini bireysel varoluşun tarihsel somutlaşmasına zerk ederek kurtarmaya çalışır. Sona ermesiyse kendi kökenini radikal bir şekilde inkâr etmesiyle gerçekleşir; akla karşı mücadelesi onu körü körüne egemen güçlerin kollarına sürükler. İktidarların hizmetinde ve korumasında, daha önce Batı düşüncesinin doruk noktası olarak kutladığı felsefeye ihanet eder. Artık onlar arasındaki uçurum kapanamaz. Kant, insanın "istese bile vazgeçemeyeceği" "devredilemez" hakları olduğuna ikna olmuştu.

> Egemen güçler için ne denli fedakârlığa mâl olursa olsun insan hakları kutsal kalmalıdır. Burada yarı yolda durulamaz ve pragmatik olarak koşullu bir orta nokta tasarlanamaz (...) Bunun yerine bütün politika, kutsal insan hakkı önünde diz çökmelidir.[65]

Kant, tek temel yasa olarak kendini özgürce belirlemesi için, insanı kendi kendine koyduğu ödevle yükümlü kılmıştır; varoluşçuluk bu yasayı ortadan kaldırır ve insanı "lidere ve sonrasında

---

Özlem, Yay. Haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2014, s. 168 (metindeki çeviri Doğan Özlem'in çevirisinden alınmıştır)].

* Yunan kültüründe, klasik tragedya üçlemesinin ardından izleyiciyi eğlendirip rahatlatmak amacıyla sunulan kaba komedi/burlesque. (ç.n.)

65. Kant, *Werke*, Ed. Ernst Cassirer, VI, s. 468.

ona yemin etmiş takipçilerine" yükümlü kılar.[66] Hegel hâlâ şuna inanabiliyordu:

> Hayatta hakiki, büyük ve tanrısal olan ne varsa, İde sayesinde vardır. (...) İnsan hayatını bir arada tutan, değeri ve geçerliliği olan her şeyin doğası tinseldir; tinin bu krallığı yalnızca hakikatin ve hakkın bilincine vararak, İdeleri kavrayarak varolur.[67]

Bugün varoluşçuluk şunu daha iyi biliyor: "Öğretilerin ve 'İdeler'in varlığınızın yasaları olmasına izin vermeyin. Bugün ve gelecekte, yalnızca *Führer*'in kendisi Alman gerçekliği ve onun yasasıdır."[68]

Bugün olduğu gibi, rasyonalist idealizm döneminde de felsefenin "bakış açısı"na ilişkin soru gündeme gelmişti. Kant'ın yazdığı gibi:

> Burada Felsefenin gerçekten de zor bir yere geldiğini görüyoruz; ne gökte tutulacağı, ne de yerde destek bulacağı bir şey yoksa da, bu yer sağlam olmalı. Burada Felsefe, kendi yasalarını kendi elinde tutan biri olarak temizliğini kanıtlamalıdır; telkin edilmiş bir duygunun ya da kim bilir hangi vesayetçi doğanın, kulağına fısıldadıklarının habercisi olmadığını göstermelidir...[69]

Bugün felsefe tam da karşıt bakış açısıyla uyum içindedir:

> Felsefe şu anda ne yapmalı? Bugün belki ona yalnızca, insana dair derin bilgisinden yola çıkarak, bilmek değil harekete geçmek isteyen insanın taleplerini gerekçelendirme işi kalmıştır.[70]

Bu felsefe, acımasız bir tutarlılıkla eleştirel idealizmden "varoluşçu" oportünizme kadar giden yolu sonuna dek takip etti. Bir zamanlar kendisini Alman İdealizminin vârisi sayan varoluşçuluk, Alman tarihinin en büyük entelektüel mirasından vazgeçmiştir. Bu Hegel'in ölümüyle değil ama ancak şimdi Alman felsefesinin

66. Heidegger, *Freiburger Studentenzeitung*, 10 Kasım 1933.
67. Hegel'in 1818'de Berlin'deki derslerinin açılışında öğrencilerine yaptığı konuşmadan. *Werke*, 2. Ed., VI, 1843, s. xl [G.W.F. Hegel, "Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde Göreve Başlama Hitabı", *Alman İdealizmi II: Hegel*, Çev. Uluğ Nutku, Ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013, s. 68 (metindeki çeviri Uluğ Nutku'nun çevirisinden alınmıştır)].
68. Heidegger, *Freiburger Studentenzeitung*, 3 Kasım 1933.
69. Kant, *a.g.e.*, IV, s. 284 [Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2002, s. 43].
70. *Der deutsche Student*, *a.g.e.*, s. 14.

Titanlarının Çöküşü ile gerçekleşti.[71] Onun kesin kazanımları, on dokuzuncu yüzyılda, yeni bir formda, bilimsel toplumsal teori ve politik ekonominin eleştirisi içinde muhafaza edildi. Bugün, bu felsefenin mirası içinde muhafaza edilen emek hareketinin kaderi, belirsizlikle bulanıklaşmıştır.

71. Carl Schmitt (ve tabii ki oldukça farklı bir niyetle) şunu yazdığı zaman derin bir anlayışı dile getirmiştir: "Bu doğrultuda, bugün (30 Ocak 1933) 'Hegel öldü' denilebilir." *Staat, Bewegung, Volk*, s. 32.

2
Öz Kavramı*

Felsefede bazı temel kavramlar vardır ki metafiziksel karakterleri onları düşüncenin toplumsal-tarihsel köklerinden olabildiğince ayırır. Bunların içeriklerinin birbirinden çok farklı felsefi teorilerde aynı kalması bir *philosophia perennis* fikrinin en sağlam gerekçesi gibi görünür. Oysaki felsefenin bu en yüce kavramları bile tarihsel gelişime tâbidir. Değişen şey bunların içeriklerinden çok felsefi sistemler dahilindeki konum ve işlevleridir. Bunun bir kere farkına varıldı mı felsefenin tarihsel dönüşümünün daha açık bir işaretini verenin, içerikleri olgusallığa çok daha yakın olanlardan ziyade, tam da bu kavramlar olduğu belirgin hale gelir. Bunların metafiziksel karakteri, gizlemek şöyle dursun, ele vericidir; zira insanların gerçek mücadelelerinin ve isteklerinin büyük bir kısmı, Varlığın** evrenselliği, hakikati ve nihai bir birliğinin metafiziksel arayışına harcanmıştır ki, onların felsefi geleneğin türetilmiş biçimlerinde ifade bulmamaları imkânsızdır.

Öz kavramı da bu kategorilere aittir. Onun çok çeşitli biçimlerinin ortak içeriği, görünüşlerin sürekli değişen çokluğundan tek bir hakiki Varlığın soyutlanması ve yalıtılmasıdır. "Öz" adı altında, bu Varlık "otantik", kesin ve güvenli bilginin nesnesi yapılır. Modern felsefenin özün bilgisinden anladığı ve onu tesis ettiği tarz, antik

---

* Makalenin orijinali Almancadır, *Zeitschrift für Sozialforschung*, V. Ciltte (1936) yayımlanmıştır.

** "(Das) Sein"ı (*esse*) "Varlık" olarak karşıladım. "(Das) Seiende"yi (*ens*) "varolanlar" ya "varolanların dünyası" ya da kaçınılmaz durumda kalınca "varlık" olarak karşıladım. (İng. ç.n.)

felsefe ile ortaçağ felsefesininkiyle karşıtlık oluşturur. Modern felsefenin taşıyıcısı olan burjuvazinin tarihsel durumu, öz ile görünüş ilişkisinin modern yorumlarında ortaya çıkar. Şafağı sökmekte olan burjuva çağının kendine has görüşüne göre, rasyonel öznelliğin eleştirel otonomisi, teorik ve pratik tüm hakikatlerin dayandığı nihai özsel hakikatleri kuracak ve gerekçelendirecektir. İnsanın ve şeylerin özü, *ego cogito*nun, eş deyişle düşünen bireyin özgürlüğünde içerilmiştir. Bu çağın kapanışında, özün bilgisi her şeyden evvel bireyin eleştirel özgürlüğünü önceden verili olan, koşulsuz şekilde geçerli zorunluluklara bağlama işlevine sahiptir. Öz öğretisinin *organon*u olarak hizmet veren, artık kavramın kendiliğindenliği değil, görünün alımlayıcılığıdır. Biliş [*cognition*] tanımada [*recognition*] tamamına erer ve orada kalır. Husserl'in fenomenolojisi, burjuva teorisini Alman İdealizminin (ki öz öğretisi klasik biçimini onda almıştır) temel kuvvetleri ve kavramlarıyla birlikte harekete geçirmenin ertelenmiş bir girişimi olarak ele alınabilir. Eleştirel (Kantçı) yönelimlerden uzaklaşmış olsa da, Husserl'in felsefesi yine de liberal döneme aittir. Diğer yandan Husserl'i takip eden maddi eidetik (Scheler), yeni bir aşamaya geçişi temsil eder: Düşünceyi, egemenliğin otoriter biçimlerine ait ideolojiye hazırlamaya geçişi. Kurulu düzen tarafından ihtiyaç duyulan hiyerarşi ve boyun eğdirme ilişkilerinin, insan, ulus ve ırkın "özü"nden türetilmiş değerler düzenini kurması adına, özün görülenmesi suistimal edilir. Descartes'tan modern eidetiğe, öz kavramı otonomiden heteronomiye, özgür ve rasyonel bireyin ilanından onun kendisini otoriter devletin güçlerine boyun eğdirmesine doğru giden bir yolu izlemiştir. Öz ile görünüş ayrımına götüren doğru kavrayışlar, öz öğretisinin mevcut biçiminde korunamadığı gibi olguculuğun talep ettiği biçimde bu ayrımın soyut olarak ortadan kaldırılışında da korunamazlar. Öz kavramının kökünü bilimden kazımak isteyen bir teori, tam da gerici düşüncesiyle savaşmak istediği şeyin gücünü artırarak çaresiz göreceliliğe yenik düşer. Olguculuk, idealist olan öz öğretisinin etkili bir eleştirisini sağlayamaz. Dolayısıyla bunu yapma görevi materyalist diyalektiğe kalmıştır. Bu göreve atılmadan önce, idealist olan öz öğretisinin bazı kendine özgü biçimlerini analiz etmemiz gerekir.

* * *

Öz kavramı, ilk defa açıkça ortaya konduğu Platon'un İdealar teorisinde, varolanların çoklu oluşu ve değişebilirliği karşısında Varlığın birliği ve evrenselliğini aramanın bir neticesiydi. Her biri ayrı "birey" olmasına rağmen, şeylerin yine de benzer ile benzemez, aynı ile farklı olması; niteliklerinin bitimsiz çokluluğunda bir ve aynı olarak kavranması; farklı farklı fenomenlerin iyi, güzel, adil, adaletsiz ve benzeri olarak görülebilmesi; kısacası varolanların dünyasının en yüksek kategoriler altına getirilerek türlere ve cinslere bölünüp evrensel kavramlar aracılığıyla bilinmesi, öz sorununun felsefi temel dayanağıdır. Bu sorun yalnızca bir epistemoloji sorunu değildir; çünkü çokluktaki birlik, eş deyişle evrensel olan, hakikaten var olan olarak kavrandığında, eleştirel ve etik öğeler öz kavramına dahil olur. Evrensel bir Varlığın yalıtılması, otantik (sahih) olanın inotantik (gayrisahih) olandan yalıtılması, olabilir ile olması gerekenin mevcut olandan yalıtılmasıdır.* Dolaysız varoluşlarının şekli, kavrama tarafından özün imgesi olarak açığa çıkarılan olanaklılıklarıyla ölçüştürüldüğünde kusurludur. *Eidos* veya İdeaları, varolanın olabileceği şeyle, eş deyişle özüyle arasındaki mesafenin her seferinde ölçüldüğü kıstas haline gelir.

Dolayısıyla, bu öz kavramının belirlenimlerinin, ilkin mantıksal ya da epistemolojik bir dayanağı yoktur. Varlığın birliğini, evrenselliğini ve kalıcılığını arama ile özü "hatırlama", "kötü" olgusallığın, gerçekleşmemiş olanaklarının eleştirel bilinci tarafından harekete geçirilir. Olanaklılık olarak öz, varolandaki [*Seiende*] bir kuvvet ve güç** haline gelir. *Sofist* ve *Philebos*'taki İdealar teorisinin bu geç dönem sürümünden başlayarak İde, içinde "hakiki Varlığın" bir oluşun neticesi şeklinde kök saldığı sürecin kendisine *dûnamis* olarak dahil olur. Bu, içinde öz kavramının eleştirel ve dinamik karakterinin tamamen gerçekleştiği ilk şekildir. İde aslen *agathon*** ya da kendi ölçüsüne uygun olabilecek şekilde var olan anlamına

---

* Bu cümleden sonra metnin Almanca orijinalinde olan ama İngilizce çevirisinde bulunmayan bir ifade var: "Şeylerin Varlığı dolaysız olarak oldukları şeyde tüketilemez; onlar olabilecek halleriyle görünmezler." (y.h.n.)

** Almancasında *Kraft und Macht*, İngilizce çeviride *Macht* sözcüğü eklenmemiş. (y.h.n.)

*** ἀγαθόν: Kendinde iyi. (y.h.n.)

gelir; varolan [*Seiende*] bu *agathon*a doğru hareket halindedir.[1] Bu ilişki dinamiği Aristotelesçi ontolojiye de yön verir. Özün kavramları, *ousia** ile *ti en einai*,** varolanların hareketlerinin çeşitli safhalarında kendi özdeşliklerini sağlama ve koruma tarzını kavramaya girişir. Platon'dan itibaren, öze dair antik teoriyi öz ile varoluş [*Dasein*] arasındaki çözülmemiş gerilimin huzursuzluğu harekete geçirir.

Ortaçağın Hıristiyan felsefesi, bu antitezin eleştirel bilincini, yaratılmış dünyanın yapısal bir yasası olarak ebedileştirdiği onto-teolojik bir ilkede yatıştırmıştır. Thomas Aquinas için, öz varolanın [*Seiende*] *essentia*sıdır; varolan buna göre, bunun aracılığıyla ve bunun içinde olduğu şey olur. *Essentia*, bir bakıma varolanın iç yapısıdır ve bu yapı varolanda her farklı tür için bir biçim ilkesi olarak iş görür. Öz her zaman zaten söz konusu olan her neyse onda gerçekleşmiştir; mamafih –ve asıl kritik nokta da budur– bu gerçeklik asla özün kendisininki değildir. Tüm sonlu varolanlarda öz ile varoluş ontolojik olarak ayrıdır. Bu ikincisi ilkinden sonra "dışarıdan" gelir ve varoluşla ilişkide bu haliyle öz, saf olanağın, *potentia transcendentalis*in ontolojik karakterine sahiptir. Ebedi, değişmez ve zorunludur: Tanrısal zihindeki kökensel varoluş modeli olarak "İde"dir. Öz böyle alındığında yalnızca kendisine "dışsal" olan bir ilke aracılığıyla gerçek hale gelebilir. Maddi belirliliği/somutluğu içinde, gerçek varoluşun [*Dasein*] şekli geri döndürülemez bir olumsallık olarak kalır.[2] İnsanlar bu nedenle, varolanların sonlu

1. Platon'un İdealar teorisinin dinamik biçimine dair pasajlar *Sofist* 247e vd [Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000] ile *Philebos* 23b-27b'dir [Platon, *Philebos*, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2013].

* οὐσία: Varlık, töz, nelik, öz anlamlarına gelir. (y.h.n.)

** τί ἦν εἶναι: Bir şeyin, varlığın olmuş olduğu şey, mahiyeti, özsel doğası anlamlarına gelir. Marcuse metnin ilerleyen sayfalarında bu kavrama Hegel'le ilişkisi bağlamında yeniden değiniyor. (y.h.n.)

2. "Accidens dicitur large omne, quod non est pars essentiae, et sic est esse in rebus creatis" (Thomas Aquinas, *Quaestiones Quodlibetales*, Quodlibet 12, Soru 4) [Rastlantısal olan pek çok şekilde dile getirilir ki bu, özün bir parçası değildir ve bu yüzden de (olumsal) varoluş yaratılmış şeylerdedir] –çünkü özü aynı zamanda varoluşu olan tek Varlık Yaratıcı Tanrı'dır. "Oportet ergo, quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio" (Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, 3, 4) [O halde kendi özünden başka bir varlığı bulunan her bir şeyin, varlığını başka bir nedenden alması zorunludur (y.h.n.)].

âleminde, öz ile varoluş arasındaki "ontolojik" farkla eleştirel olarak kaygılanma uğraşından muaf olur.[3]

Her ne kadar öz kavramında işaret edilen eleştirel gerilimleri yatıştırmış olsa da Thomasçı felsefe, öz ile varoluş arasındaki farkın –zaman-mekânsal edimsellikte insana verili haliyle– varolanların kendilerindeki bir karakteristiğe işaret ettiği doğrultusundaki kavrayışa bağlı kalmayı sürdürür. Bu şekilde, öz sorununun mantığın ve epistemolojinin bir sorununa indirgenmesinin önüne geçilmiştir. Bu indirgemeyse sadece, Descartes'la başlayıp Husserl'le sona eren modern düşüncenin gelişiminde ortaya çıkmıştır. Öz kavramı, kendinden emin *ego cogito* veya transendental öznelliğin alanına girer. Ortaçağ düzeninin bağlarından ve yükümlülüklerinden özgürleşen ve kendi dünyasını şekillendirmek için yetkilenen otonom birey, kendi aklının ona öz öğretisinde metafiziksel olarak hipostazlaştırılan şu görevle sunulduğunu gördü: Doğanın rasyonel olarak denetim altına alınabilmesinin keşfi temelinde varolanların otantik olanaklarını gerçekleştirmek. Öz, teorik akıl ile pratik aklın nesnesi haline gelmiştir. Transendental olan o öz kavramının öznel biçimi burjuva teorisinin kendine has şeklidir ve tam olarak ilk defa Descartes tarafından ortaya konmuştur.

Felsefeye yeni bir temel sağlama girişimiyle Descartes, mutlak şekilde kesin, zorunlu ve evrensel olarak geçerli olanın bir örneğini aramıştır. Onu bireyin bilincinde, *ego cogitans*ta bulur. Descartes'a yön veren teori kavramı, hatırı sayılır ölçüde, matematiksel olarak açıklıkla ifade edilen doğa bilimi üzerinden modellenmişti; ama bu onun yaklaşımının önemini yeteri kadar açıklamaz. Aynı zamanda bilim de öncü keşiflerini gerçekleştiriyordu ve hesaplamaya ve hâkimiyete tâbi bir doğada karşılığı olan, "nesnel olarak" doğrulana-

3. Öz öğretisindeki eleştirel gerilimlerin yatıştırılmasıyla ortaya çıkan değişim Aquinas'ın felsefesine dahil edilen klasik ontolojik kavramların değiştirilmiş anlamlarında apaçıktır. Öz bu haliyle artık "otantik" Varlık değil, saf olanaktır. Edimsellikle kıyaslandığında olanak, bir yoksunluk olarak, aşağı derecede olmadır. Aristoteles de *dûnamis* ile *energeia* ilişkisini bu şekilde nitelemişti ama ona göre olanağın edimselliğe dair ilişkisi bir hareket ilişkisiydi; *on dynamei* edimselliğe doğru kendi kendine çabalayan, var olan bir "kuvvet" ya da "potansiyel" [Alm. *Kraft*, İng. *power*, "ya da potansiyel" kısmı Almancada yok. (ç.n.)] olarak düşünülür (Aristoteles, *Metafizik*, 1045b33 vd) [Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2012]. Buna karşın, *potentia transcendentalis* olarak öz artık ne "kuvvet"in "gerçek olanağı"dır ne de edimsellikle ilişkisinde artık dinamik bir harekettir.

bilir bilgi ideali daha önce hiç olmadığı kadar ulaşılır görünüyordu. Peki o zaman Descartes *ego cogito*nun "öznel" kendinden eminliğine neden müracaat etmiştir? Mekanistik felsefesi, analitik geometrisi ve makineler üzerine incelemesinin beraberinde, teoriyi öznelliğin bilincine sabitlemesi neden haklı bulunsundu ki?

Descartes'ın yaklaşımını çember içine almanın zorluğu onun baştan aşağı çelişen doğasından kaynaklanır: Ortaçağ hiyerarşisinden özgürleşmesiyle birlikte, bireyin burjuva toplumu yasasına hem karşı gelip hem de ondan kaçınması ya da onu onaylamasını temsil eden, eşzamanlı özgürleşmesi ve de âczi. Tüm yargıları kanıtlarken, bireyin egemen aklına başvurmayı talep eden evrensel kuşkuyla birlikte, matematik ve mekaniğin felsefeyle kaynaşması, yaşam koşullarını özgürce şekillendirme ve doğayı ve onun henüz keşfedilmiş zenginliğini tabiiyet altına alma talepleriyle ortaya çıkan, kendine-hâkim yeni bireyselliği ifade eder. Yoğun aktivizm, Descartes'ın vurguladığı gibi, teori ile pratik arasındaki programlı bağlantıda aşikârdır: Bilgisinden mutlak olarak emin olan teori, pratiğin güvenilir bir *organon*u olmaya yarar. "İyi amel adına iyi yargılamaya, elinden gelenin en iyisini yapmak için yapabildiği kadar iyi yargılamaya, eş deyişle edinebileceği diğer tüm malı mülkü (...) edinmeye de elverir."[4] Descartes, antik *philosophie spéculative* yerine bir *philosophie pratique*e inanmıştı, pratik bir felsefe

> aracılığıyla ateşin, suyun, havanın, yıldızlar, gök kubbe ve bizi kuşatan tüm diğer cisimlerin kuvvet ve devinimlerini bilerek, işe yaradıkları her kullanımda bunlardan aynı şekilde yararlanmalı ve böylece kendimizi doğanın sahipleri ve efendileri kılmalıyız.[5]

Ancak çağın toplumsal örgütlenme koşullarında Descartes'ın teorisinin öngördüğü, rasyonel üretim yöntemleri aracılığıyla doğayı hâkimiyet altına alma yönelimi, toplumsallaşmış bireylerin egemen aklıyla ne birleşti ne de bu akıl tarafından yönlendirildi. Burjuva toplumunun kaderi kendisini kendi felsefesinde ilan eder. Pratiğin öznesi durumundaki özgürleşen birey, kendisini kendi yaşam ko-

4. Descartes, *Discours de la Méthode, Oeuvres Choisies*, Garnier, Paris, 1930, I, s. 24 [Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yay., Ankara, 2018].
5. *A.g.e.*, s. 54.

şullarını olgusal anlamda değiştirmeye koştuğu vakit, arkasında kör ekonomik yasaların işlediği meta pazarı yasalarına tâbi olduğunu fark eder. Olsa olsa ilk adımı, kariyerinin başlangıcı, sanki kendi aklının buyruğuymuş gibi belki özgür görünebilir. Ardından gelen her şey, meta-üreten bir toplumun koşulları tarafından ona reçete edilir ve eğer başarısız olmak istemiyorsa bunları gözetmek durumundadır.

Ortaçağ düzeninin bağımlılık karakterinin şeffaf ilişkilerinin yerine, bağımlılık ilişkilerinin birey tarafından artık kavranamıyor olduğu bir sistem geçer. Emeğin koşulları otonom hale gelip, bunların mekanizmasına tâbi olan bireyin böyle bir toplumdaki kaderi, yalnızca bir olumsallık olarak tezahür eder. Zaman-mekânsal edimsellik insanın aslında olabileceği şeyle, "töz"ü ya da "öz"üyle akılsal olarak bağlantılı olmayan salt "dışsal" bir dünyaya dönüşür. Bu dışsal edimsellik insan özgürlüğüne ait edim tarafından şekillenmiyordur –her ne kadar modern bilim böylesi bir düzenlemeyi olanaklı gösteriyor ve modern felsefe de buna bir görev olarak ihtiyaç duyuyor olsa bile. Pratikte bu görevin yerine getirilmesi, ortadan kaldırılması toplumun sınırlarının ötesine geçmeyi gerektirecek bir engelle karşı karşıya kalır. Felsefe, gerçek dönüşüm fikrini benimsemediği takdirde, aklın eleştirisi mevcut durum karşısında [*status quo*] kalakalır ve saf düşüncenin bir eleştirisi haline gelir. Dış dünyanın belirsiz olup özgür olmamasına, bireyin geriye kalan tek güç dayanağı olan düşüncenin özgürlüğü ve kesinliğiyle karşı çıkılır. Talihinden ziyade kendisini ele geçirmesi gerektiğini, "dünyanın düzeni"nden ziyade isteklerine üstün gelmesi gerektiğini ve "tamamen bizim gücümüz dahilinde olan düşüncelerimiz dışında bir şeyin olmadığı"nı, "öyle ki başaramadıklarımızın tümünün bizim açımızdan mutlak olarak olanaksız olduğu"nu[6] fark etmelidir. Birey kurtarılacak ve insan özgürlüğü korunacaksa, o halde insanın "öz"ünün düşüncede konumlanması gerekir. İşte bireyin asıl olanaklarının ve varoluşunun ontolojik kesinliğinin bulunması gerektiği yer: "[Ö]zümün, münhasıran kendim düşünen bir şey olmam veya bütün özü ya da doğası sadece düşünmek olan bir töze bağlı olduğu sonucuna teminatla varıyorum."[7]

6. *A.g.e.*, s. 22.
7. Descartes, "Méditations Métaphysiques", *Oeuvres Choisies*, I, s. 150 [Descartes, *Meditasyonlar*, Çev. Engin Sunar, Say Yay., İstanbul, 2018].

Günümüzde, Descartes'ın *ego cogito*yla başlamakla teorisinin temeline tamamen soyut bir birey kavramını yerleştirdiği ve modern felsefenin ilk günahını işlediği sıklıkla öne sürülür. Fakat onun bireye ait soyut kavramında insanın kaygısı ve özgürlüğüne dair bir şey canlılığını korur: Yaşamın tüm koşullarının hakikatini, rasyonel düşüncenin ölçütüyle karşılaştırma kaygısı ve özgürlüğü. Hegel, Descartes hakkında şöyle demişti: "Burada temelde yatan özgürlüğe duyulan ilgidir. Hakiki olduğu bilinen, düşünmemiz yoluyla özgürlüğümüzü sürdürme işlevine sahip olacaktır."[8] Bu özgürlüğün "yalnızca" düşüncenin özgürlüğü olması, yalnızca "soyut" bireyin özgür olması, insan özgürlüğüyle ilgilenmenin düşüncenin mutlak kesinliğiyle ilgilenme haline gelmesi, Kartezyen felsefenin tarihsel gerçekliğini gösterir. Olgusal özgürlüksüzlüğe karşılık, burjuva pratiği dahilinde olanaklı olan en büyük hakikat ve kesinliği hedeflemekle, bireye kalan yalnızca düşünce özgürlüğü olur. Bu devrin "aklı" zorunlu olarak "soyut"tur; kendisine sadık kalmak ve akıl dışılığa düşmekten kaçınmak adına akıl, yalnızca zaman-mekânsal varoluşun [*Dasein*] verili şeklini değil, düşüncenin somut içeriğini bile her an göz ardı etmeli ve düşünceyi yalnızca bu haliyle, eş deyişle tüm düşüncelerin [*cogitationes*] saf biçimi olarak muhafaza etmelidir. Akıl, nesnelerin özgür bireyler tarafından şekillendirilmesiyle ve onlara rasyonel olarak hâkim olunmasıyla kendini açamaz. Aksine, nesnellik, saf bilginin bir koyutu haline gelmiştir ve bu nedenle "özgürlüğe ilgi"den azadedir:

> Özgürlük itkisi gerçekte altta yatandır, ancak baskın olan ya da bilinçteki haliyle amaç, sağlam ve nesnel bir şeye varmaktır –nesnellik momenti amaçlanır, (benim tarafımdan koyulan, bilinen ve doğrulanan) öznellik momenti değil.[9]

Descartes insanın özünü "düşünme" olarak, düşünceyi de *fundamentum inconcussum* (sarsılmaz temel) olarak tanımladıktan sonra öz sorunu bilişsel öznelliğin alanına taşındı. Öze –Varlığın hakikatine, birliğine ve otantikliğine– dair soru, bilginin hakikati, birliği ve otantikliği sorusu haline geldi. Post-Kartezyen idealizm,

8. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *Werke*, İlk Basım, XVI, s. 338.
9. *A.g.e.*, s. 336.

burjuva döneminin bu temel felsefi düşüncesini muhafaza eder. Bu, varolanların, onların kavranmış olanaklılıklarına uygun olarak "örgütlenmesi"nin, bireyin özgür, eleştirel aklının bir işlevi olduğu fikridir. Çalışma ilişkilerinin, insanların gerçek olanaklarıyla artık "özsel olarak" ilişkili olmayıp, daha ziyade, zaptedilemeyen üretim koşullarının bir etkisi olarak göründüğü şeyleşmiş dünyada, varolanların kendi "özsel" ilişkileri bakımından örgütlenmesinin gelecekteki bir değişimin neticesi olabileceği fikri yok olur; örgütleme bir saf biliş meselesi haline gelir. Transendental felsefede, varolanların eleştirel, rasyonel bir örgütlenişi fikri, her olgusal deneyimi zaten hep öncelemiş olan biçimsel bir *a priori*ye kararlı şekilde indirgenmeye maruz kalır. Elbette *a priori* sentezlerin deneyimle olan ilişkisi mutlak eş anlılık tarzındadır; ancak ebediyen geçerli olan bu sentezlerin gelecekteki her olanaklı deneyimden önce gelmesi ve hiçbir gelecek deneyimince geçilememesiyle, biliş nesnelerinin ve bilişsel özne olarak insanın özü, gelecekten koparılıp geçmişe yönlendirilmiştir. Bu, transendental yöntemin, burjuva felsefesine özgü yöntemin, kılavuz ilkesini teşkil eder.

Kant'la birlikte özün –birlik, evrensellik, kalıcılık gibi– karakterleri, saf teorik akıl bağlamında yeniden ortaya çıkar ve kısmen anlama yetisinin saf kavramlarına ya da onların transendental tamalgısına, kısmen de aklın transendental İdelerine dahil edilir. Bu nedenle bir taraftan kavramsal sentezin tüm gelecek deneyime önsel kategorik biçimleri olarak görünürler, diğer yandansa içinde "transendental İdeye uygun olabilecek bir nesnenin asla ortaya çıkamadığı" o "tüm deneyimin sınırının ötesine genişleyen"[10] aklın saf kavramları ya da İdeleri olarak. İlk durumda, özün deneyimle olan eleştirel ve dinamik karşıtlığı, bilişin bir zamana ait olmayan tarihine tamamen soğrulmakla kaldırılır. İkincisinde, öz sorununun "akıl"a dahil edilmiş olduğu daha dolaysız ve açık şekilde ortadadır –ve bu, sadece Kant'ın aklın kavramlarına "İdeler" demesiyle kendisini bilinçli bir şekilde Platoncu öz öğretisiyle ilişkilendirmesinden kaynaklanmıyordur. Akıl, bilginin nihai birliği, bütünlüğü ve evrenselliğinin yeridir: "[A]nlama yetisinin kurallarını ilkeler altında

10. Immanuel Kant, "Kritik der reinen Vernunft", *Werke*, Ed. Ernst Cassirer, Berlin, 1913, III, s. 264 [Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2008].

birleştiren yetidir."[11] Aklın saf bir kavramı olarak İde, "verili olan koşullu bir şeyin koşullarının tümlüğü"ne yönelmiştir; "koşulsuz olanın kavramı"dır.[12] Kant bu İdelerin "belki de doğal kavramlardan pratik olanlara bir geçişi olanaklı kıldığı"nı[13] söylüyordur artık. Özün varoluşta gerçekleştirilmesine dair eski felsefi sorun, burada teorik aklın kavramlarından pratik aklın kavramlarına geçiş sorunu haline gelir. Kant aklın bu İdelere ilgisinin "pratik bir ilgi" olduğunu vurguladı: İdelerde mevzubahis olan "ahlak ile dinin temel taşları"dır.[14] Kant'ın yapısını çözdüğü düşünce tam da burada paralojizmlere ve antinomilere, eş deyişle "artık onun insafına kalınmadığında bile yine de yanıltıcı olan" bir "doğal ve kaçınılmaz yanılsama"ya[15] dolanmış olur.

Aklın kavramları olarak "İdeler"in transendental yanılsamanın diyalektiğinin parçası haline gelmesi ve diyalektiğin idealizmde yeniden belirdiği ilk anda bir yanılsamanın, zorunlu bir "illüzyon"un diyalektiği olması, idealist düşüncenin tarihsel durumunun karakteristiğidir. İnsanın özü halen "tüm yanılgılarla tek başına uğraşması beklenen" akılda yatıyordur; Kant yine de bu aklın, "içinde her insanın bir sesinin bulunduğu evrensel insan aklından başka bir yargıç tanımadığı" konusunda ısrar eder; "ve durumumuzun elverdiği her iyileştirme akıldan kaynaklandığından," özgürlük onun asli hakkıdır, "kısıtlanamaz."[16] İlki, insanın biliş yetisinin birleştirici bütünlüğü olarak (saf aklın ve pratik aklın eleştirilerinin öznesi olduğu haliyle) akıldır; diğeriyse, anlama yetisinin "üstüne" çıkabilen tekil bir yeti olarak daha dar bir anlama sahip olan akıldır ve bu akıl tam da deneyimde asla uygun şekilde temsil edilemeyip sadece düzenleyici bir işlevi olan "İdeler"in yetisine karşılık gelir. İkincisindeki, daha dar anlamıyla akıl, Kant'a göre, aracılığıyla pratik kavramlara geçişi meydana getirendir. Bu, özgürlük kavramının himayesi altında meydana gelir: "İde" bir "koyut"a dönüşmüştür ve "koyut" da pratik aklın bir "olgusu"na. Aklın özgürlüğü bu yolla hâlâ başka bir kısıtlamaya maruz kalır. İnsanın özgür aklının, zorunluluğun empirik

11. *A.g.e.*, s. 250.
12. *A.g.e.*, s. 262.
13. *A.g.e.*, s. 265.
14. *A.g.e.*, s. 334.
15. *A.g.e.*, s. 303.
16. *A.g.e.*, s. 503-9.

dünyasıyla birleşmesi taahhüdüyle, özgürlük zaman dışı bir vuku bulma olarak hipostazlaştırılır.* Özgür akıl, eylemlerin belirleyici zeminini sağlama, onları "başlatma" işleviyle sınırlanır. Eylemler bir kez başladı mı doğal zorunluluğun kırılamaz olan nedensel ağına girer ve onun yasaları gereğince sonsuza dek devam eder.

Bu nedenle, bu öğreti insanın rasyonel özgürlüğünün daima yalnızca ilk adımı özgürce atabildiği bir dünyanın kaderini yansıtır. Bu, akla nazaran olumsal kalan denetlenemez bir zorunlulukla daha sonra yüzleşebilmek adınadır yalnızca. Yalnızca bir yönde işleyen aklın nedenselliği, empirik dünyanın insanın düşünülür özüne etki etme olanağını koparır. Böylelikle bu özü geleceksiz bir geçmişe hapseder:

> Buna [idealizme] göre, her şeyin, özellikle de insanın düşünülebilir özü, bütün nedensel bağların, dolayısıyla da zamanın tümüyle dışında ve üzerindedir. Bu nedenle daha önceki şeyler tarafından belirlenemez, tersine, olan ve olacak olan her şeyi önceler; bu önceleme zamansal değil, kavramsaldır; tikel eylemin ve onun belirleniminin mümkün olması için, mutlak bir birlik her zaman var olmak zorundadır.[17]

* * *

Kant'tan sonra, transendental felsefenin gelişiminde öz kavramının bu sabit kılınışı işlemez olmuş ve öze ait dinamik bir teoriye ulaşılmıştır. İçinde öze dair bu dinamik teorinin ifade bulduğu Hegelci diyalektik idealist felsefe tarafından daha da geliştirilmemiştir: Onun gelişimi farklı bir düşünce akımının parçasını oluşturur ve sonra tartışılacaktır. Husserl yeni bir öz teorisi kurmaya giriştiğinde, onu Descartes'tan Kant'a kadar geliştirildiği şekliyle transendental öznellik teorisi üzerinde temellendirdi.

Fenomenoloji elbette transendental felsefe olarak yola çıkmadı. Salt betimleyicilik *pathos*u, *Logische Untersuchungen*'i (*Mantıksal Araştırmalar*) niteleyen bilimsel nesnellik –Husserl ona saldırdığında dahi– olguculukla olan içsel bir bağlantıya işaret eder. Husserl'in

---

* Bu cümleden sonra metnin Almanca orijinalinde olan ama İngilizce çevirisinde bulunmayan bir ifade var: "Özgürlük ancak empirik dünyanın onun üstünde hiçbir etkisi olmadığı müddetçe bu dünya üstünde kendi nedenselliğini icra eder." (y.h.n.)].

17. F.W.J. von Schelling, "Vom Wesen der Menschlichen Freiheit", *Werke*, Stuttgart, 1856-7, Kısım I, VII, s. 383 [F.W.J. von Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2019, s. 84].

kendisi "Descartes'ın saf içe odaklanmasını ciddi şekilde kullanan"[18] ilk kişi olarak Hume'a dikkat çeker. Fakat öz teorisinin Husserl'in felsefesinde merkezî hale gelmesiyle, onun detaylıca incelenmesi, fenomenolojinin kendisini hiç olmadığı kadar kökten şekilde transendental apriorizmde temellendirmeye zorlar. Bu nedenle *Logische Untersuchungen*'le temsili ortaya konan sahnenin burada dikkate alınmasına gerek yoktur.

Husserl özü zaman-mekânsal olarak var olan gerçek şeye, bireysele, tüm empirik bilimlerin nesnesi, "olgu"ya karşıtlıkla tanımlar:

> olgusallık denen bu olumsallığın anlamı, zaman-mekânsal olguların uyumlu işlemesi için geçerli bir kuralın salt olgusal varoluşunun yerini tutmayan bir *zorunluluk* ile olan korelasyonu tarafından sınırlanır; bu zorunluluk daha çok *özsel zorunluluk* karakterine sahiptir ve bu nedenle *özsel evrenselliğe* ilişkindir.

"Olumsal her şeyin anlamı"nın bir bölümü "(...) bir öze sahip olacaktır ve böylece saflığında kavranacak bir *eidos*a da. Bu *eidos* genelliğin çeşitli aşamalarının özsel hakikatlerinin bir bileşenidir."[19] Bu atıflar, Skolastikler tarafından formüle edilip felsefeye katılan, özün *quidditas* ve *essentia* şeklindeki geleneksel kavranışından ilk bakışta hiç de farklı değildir. Ancak fenomenolojinin öz kavramını ele aldığı bağlam tamamen farklıdır: Zaman-mekânsal varoluşa [*Dasein*] niyetlenen tüm edimlerden "arındırılmış", transendental bilincin alanı. Husserl'e göre öz kavramı yalnızca saf öznellik boyutu dahilinde anlamlıdır. Bu saf öznellik fenomenolojik olarak "dünyanın ortadan kaldırılması"ndan sonra arta kalır ve "dünyanın varlığını o varlığın anlamını kendinde kurması olarak önceler" –"tamamen müstakil [bir] gerçeklik," "mutlak olarak varolan bir şey"dir.[20] Kendilerini bu boyutta görünüşe çıkaran özsel hakikatler "olgulara dair en ufak bir savı içermez ve bu nedenle tek başına bunlardan en zayıf olgusal hakikat bile türetilemez."[21]

---

18. Edmund Husserl, "Formale und transzendentale Logik", *Jahrbuch für Philosophie*, X, Halle, 1929, s. 227.
19. Edmund Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, Halle, 1913, s. 9.
20. Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, s. 237-41.
21. Husserl, *Ideen*, s. 13.

Ideen (İdeler) eserinden itibaren Husserl, felsefi çalışmasını programlı şekilde Descartes'la ilişkili olarak tanımlar. Husserl'in Descartes'la olan ilişkisi, yalnızca felsefe tarihi dahilinde bir ilişkiden ibaret değildir: *Geç dönem burjuva düşüncesinin kendi başlangıç noktalarıyla ilişkisi*dir. Transendental fenomenolojinin kendisi kendi içeriğinde bir varış noktasını temsil eder. Felsefeyi kesin bilim olarak yeniden kurma girişimi, kendisini, bilginin mutlak kesinliği, zorunluluğu ve evrensel geçerliliğini *ego cogito*ya sabitlemeye girişen düşünce çizgisinin artık geçilemeyecek olan sonu olarak sunar. Bir kez daha mevzubahis olan, burjuva teorisinin temel karakteristikleridir ve onlar uğruna verilen mücadelede teslimiyet ve yeni bir aşamaya geçiş zaten aşikârdır. Fenomenolojinin öz kavramını eski haline getirmesinin anlamı her şeyden önce bu bağlamda açık hale gelir.

Formale und Transzendentale Logik (*Formel ve Transendental Mantık*) eserinde Husserl, Descartes'la ve transendental felsefeyle olan ilişkisine açıklama getirir. Descartes'ı transendental felsefenin fikir babası olarak görür ve bu başlangıcı kendisi için de geçerli kabul eder, çünkü "tüm nesnel bilginin (...) *ego cogito*nun sadece apodeiktik verililiği üzerinde kurulması gerekir."[22] Fakat Descartes'ın bu Ben'de "dünyanın asli, şüphe edilemez şekilde var olan [bir] parçacığı"nı görmesi ve dünyanın geri kalanını bundan çıkarmasını büyük bir hata olarak adlandırır. Husserl'e göre, Descartes'a has bu "realizm", fenomenolojinin kabul edemeyeceği naif bir önyargıdır.[23] Diğer yandan aklın Kantçı eleştirisi de kendisini "tüm olanaklı dünyalar"a değil de verili olan zaman-mekânsal dünyanın kuruluşuna yönelterek "hata yapmıştır".[24] Bu nedenle, Husserl'e göre, Kant'ın eleştirel düşüncesi "dünyevi" realizme yakalanmış olmayı sürdürür. Fenomenoloji kendisini daha en baştan bu eleştirel düşünceden ayırmak konusunda ısrar etmiştir: "Fenomenoloji kendisini eleştirel düşünceden uzak tutamaz, çünkü hiçbir zaman onunla aynı fikirde olmamıştır."[25]

22. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, s. 201.
23. *A.g.e.*, s. 202.
24. *A.g.e.*, s. 125.
25. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Berlin-Charlottenburg, 1934, s. 20.

Gelgelelim Kartezyen felsefeyi burjuvazinin ilerici eğilimleriyle bağlayan tam da bu noktadır –*ego cogito*nun "dünyanın asli, şüphe edilemez şekilde var olan [bir] parçacığı" olarak anlaşıldığı ve aynı zamanda dünya için tek sıçrama tahtası olarak hizmet verdiği nokta. Dünyada gerçekten varolan bir şey olarak Ben ancak varlıklar alemindeki ilk kesinlik haline geldiği zaman, kendi aklı yaşamın düzenlenişi için organon olarak hizmet eder ve gerçek bilginin eleştirel ölçütünü sağlar. Ve sadece akıl empirik olarak verili "malzeme"ye esas olarak yöneldiği sürece, kendiliğindenliği salt hayalgücü olmaktan fazlası olabilir. Rasyonel düşünce ile zaman-mekânsal gerçeklik arasındaki bu bağlantı bir kez kesildiğinde, "özgürlüğe ilgi" felsefede tamamen ortadan kaybolur.

Ne var ki bağlantının bu kesilişi fenomenolojik indirgemelerin başlangıcında programlı biçimde mevcuttur. Zaman-mekânsal olgular kendi zaman-mekânsal alakaları bakımından, fenomenolojik çalışmanın asıl alanı dışında bırakılır. Bu ilk indirgemeden geriye bilincin olguları, olgusal nitelik ve zenginliği "doğal" dünyanın "aynısı" olan bir dünya kalır –yalnız çok belirleyici bir farkla: Fenomenolojik dizin, gerçekliğin anlamını, tüm olguları yönelimsel bilincin olguları* olarak, eşit geçerliliğe sahip olacak şekilde değiştirir;** bu olgular ilkece "örnekleyici" karaktere sahiptir. Bu nedenle

> insanın ve insani Ben'in kendilerine onun bireysel ast gerçekliğini yakıştırdıkları bütün zaman-mekânsal dünya, sadece yönelimsel varlığın, bir bilinç için sadece ikincil ve göreli anlamına sahip olan varlığın anlamını kazanır. Bilinç tarafından kendi deneyimlerinde koyulan bu varlık, ilkece, yalnızca görünüşlerin harekete geçirilmiş çok çeşitliliğinde özdeş kalan şey olarak görülenebilir ve belirlenebilir bir varlıktır, ne var ki bunun ötesinde bir hiçtir.[26]

Olguların "örnekleyiciler"e bu indirgenişinin tam manası, özün yakalanmasıyla*** (*Wesenserfassung*), ilkin öz ile olgunun ilişkilerinin fenomenolojik belirleniminde açığa çıkar. İkinci bir indirgemede, bilincin olgularının özsel içeriği ve özsel örgütlenişi, onların olgu-

---

* Fenomenleri. (y.h.n.)

** "Gleichgültig"in sözcük anlamı "eşdeğer"dir ve eş-değerli olarak da "ayrımsız"dır. (İng. ç.n.)

26. Husserl, *Ideen*, s. 93.

*** "Erfassung"un gerçek anlamı "yakalama"dır. (İng. ç.n.)

sallıklarından ayrılır. Böylece bilincin tüm içerikleri eşit derecede "örnekleyici" işlevi görür: Özün açığa çıkarılması (*Wesenserklärung*) bir algı ya da başka herhangi bir tür temsil zemininde gerçekleşebilirdir –dahası ve tipik olarak, "özgür fanteziler algılara göre öncelikli bir konum edinir."[27] Öz, temsil edimlerinin kendi nesnesine göre üstlendiği sonsuz çeşitlilikteki değişkenler içerisindeki değişmez olan olarak vuku bulur. Öz ile sonuçlanan çeşitleme

> saf fantezinin özgürlüğünde ve keyfiliğin –"salt genelliğin"– saf bilincinde [meydana getirilir] (...) dolayısıyla hep yeni değişkenler için bitimsiz ve apaçık şekilde çok çeşitli özgür olanaklar ufkuna eş anlı olarak girilmiştir. Bu çeşitleme bu nedenle tamamen özgür, tüm *a priori* olgulardan azadedir. "Keyfî" bir şey olarak, tüm olgusallıktan muaf, "örnek"in kendisini de içeren, apaçık şekilde bitimsiz ufkun tüm değişkenlerini kapsar... Bu çeşitlemede değişkenler, "çakışan karşıtlar"ın yayılan, devamlı bir sentezi içindedirler. Fakat tam da bu çakışmada, serbest ve devamlı şekilde yeniden biçimlenen çeşitleme içinde zorunlu olarak sabit olan, öteki olanda ve defaatle öteki olmaya devam edende ayrılmaz şekilde aynı kalan –kısacası evrensel öz– söz konusu örneğin "düşünülebilir" tüm modifikasyonlarının bağlı kaldığı *değişmez* ortaya çıkar.[28]

Özün fenomenolojik kavranışının iç mekanizmasının derinliklerine götüren bu metin, öz teorisinin değişmiş olan işlevine yönelik en iyi içgörüyü de sağlar. Başlangıçlarından itibaren öz teorisinde bir rol oynamış olan belirleyici tüm kavramlar, burada yeniden görünüşe çıkar ve hepsi de karakteristik olarak değişmiş biçim içindedir. Özgürlük, çeşitlemenin düşüncedeki olanaklarının serbest olan keyfiyeti gibi, saf fantezinin bir işareti haline gelmiştir. Daimî, özdeş ve zorunlu olan, artık varolanların Varlığı olarak değil, "örnekleyiciler"in temsil açısından modifikasyonlarının sonsuz çok çeşitliliğindeki değişmez olan olarak araştırılır. Olanak artık gerçekliğe doğru gerilen bir kuvvet değildir; daha ziyade açık bitimsizliğinde sırf hayalgücüne aittir.[29]

Ego cogito ve ona görünen öz, fenomenolojinin nesnesi haline geldiğinden onlar ile olgusal varoluş [*Dasein*] arasında eleştirel bir gerilim bulunmaz. Fenomenoloji bu sayede ilkece *betimleyici* bir

27. *A.g.e.*, s. 130.
28. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, s. 219.
29. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, 1931, s. 49.

felsefedir: Olanı olduğu haliyle ve kendini sunduğu haliyle tarif etmeyi amaçlar, onun ne olabileceğini ve ne olması gerektiğini göstermeyi değil. "Şeylerin kendilerine!" çağrısında işitilebilir gelen teorik köktencilik, fenomenoloji ilerledikçe dinginci, dahası *olgucu* karakterini açığa çıkarır. "Şeyler", maddi olarak nesnel olan fiilî karakterinden sıyrıldıktan ve her şeyin bilincin bir olgusu olarak eş-değerli (ayrım-sız) olduğu transendental öznelliğin "düzleştirici" alanına girdikten ancak sonra fenomenoloji için şeyler haline gelir. Bu boyutta, özden söz etmek edimselliği onun olanağına karşı ve olabilecek olanı var olana karşı yerleştirme anlamına gelmez artık; özün yalnızca betimleyici ve epistemolojik bir karakteri vardır. "Kati apaçıklıklarıyla önceden-verili varolanları" "peşin hükümler"[30] ile bir tutan bir felsefenin bu varolanları birbirinden eleştirel şekilde ayırt edebilmek için herhangi bir dayanağı artık bulunmaz. Ön-varsayımlardan evrensel olarak azade olma, burada evrensel olarak kabullenmeyle eşdeğer hale gelir. Fenomenolojinin öz kavramı hem özsel olanı hem olmayanı, fantezinin nesnesini olduğu gibi algınınkini de "olgular" olarak ele alır. Bu öğretinin olguculuğa olan epistemolojik karşıtlığı, kendi olgucu yönelimini zar zor saklar.

Öz kavramında içerilen dinamik hareketin hafifletilmesi (zaman-mekânsal) olgusallığın bilgisi hususunda Husserl'den taraf olan bir konumun artıkları arasında da görülebilir. Öz kavramının biçimsel epistemolojiye ait sürümü, olgusallığın müstakil bir alan olarak özün alanının "yanında" varlığını sürdürmesine izin verir. Onu bilmek onun bir veçhesini değiştirmeyi veya ortadan kaldırmayı değil, "yalnızca anlama"yı içerir. "Benim üzerine fenomenolojik düşünmem aracılığıyla aşkın dünya (...) ne kaldırılır ya da değeri azalır ne de değişir, o yalnızca anlaşılır.."[31] Descartes'ın yöntemsel kuşkusundan çok daha radikal olmaya soyunan fenomenolojik *epokhé*, mevcut olana karşı Descartes'ın da gerisine düşen dingin bir kayıtsızlık barındırır. Husserl'le birlikte, mevcut/şimdiki olana dair kaygı ebediyet kaygısı haline gelir: Mutlak ve zaman dışı hakikatinden, mevcut olana güvence sağlaması beklenen saf bilimin şu ebediyeti. Zamanımızın "tinsel ıstırabı"nı "yaşamın en radikal ıstırabı" olarak görür ve şunu der:

30. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, s. 244.
31. *A.g.e.*, s. 243.

> Mevcut olan içindeki ıstırabımızı hafifletmek adına ebediyeti feda etmemeliyiz. Bizden sonrakilere nihayetinde yok edilemez bir kötülük haline gelecek bir ıstırap birikimi miras bırakmamalıyız.[32]

Bununla birlikte, olgucu ayrımsızlık transendental felsefenin değiştirilmiş işlevinin fenomenolojide ifade edildiği bir yoldur yalnızca. Fenomenoloji yeniden başlama radikal iddiasıyla sahneye çıktı. Fenomenolojinin "öz"den "olgu"ya karşıt bir şey olarak bir kez daha bahsetmesi ve onu bağımsız bir "görü"nün nesnesi haline getirmesi öyle anlamlı bir yeniliktir ki, transendental yöntemin gelişimi üzerinden münhasıran açıklanamaz. Evrensel, zorunlu ve nesnel hakikatlerin apaçıklığı *pathos*u "şeylerin kendileri"ne varma talebi ve fenomenolojinin peşinden metafiziğin yeniden doğuşu yeni bir tarihsel eğilime aittir. Felsefe burada transendental yaklaşımı sürdürürken hakikaten somut olduğunu ve somut nesneleri kendi hareket noktası olarak aldığını iddia eder. Bağımsız, asli olarak kendini veren bir görünün nesnesi olarak özün konu edilmesi, bu felsefeye maddi bir "nesnellik" ve çeşitlilik boyutu kazandırır. Fenomenolojinin bilişsel yargıların doğrulanması, anlamı ve hakikatinin artık *ego cogito*nun tarafında, "öznenin tarafında" değil, "nesnenin tarafında" bulunduğunu iddia etmesi anlamlıdır. Orada görünüşe çıkan nesnenin kendisidir ve bu nesnenin özü, kendine yönelmiş edimlere bilgiyi âdeta dikte eder. Öze dair fenomenolojik öğreti, *ego cogito*nun transendental özgürlüğünü nesnel olarak önceden verili özlere ve özsel nesnelere bağlar. Fenomenoloji içerisinde düşüncenin yeni durumunun kendisini dayattığı nokta burasıdır: İçinde bütün bakış açısının değiştiği, maddi eidetiğin takdimi. Burjuva çağı felsefesi öznel ve idealist bir felsefe olarak Descartes tarafından kuruldu ve bu, içsel bir zorunluluktan ileri geldi. Kavramsal karakterinin gerçek önvarsayımlarına saldırmaksızın, eş deyişle dönüşümü hedefleyen bir pratiği teoriye katmaksızın felsefeyi nesnellikte, maddi gerçeklik alanında her kurma girişimi zorunlu olarak rasyonel şekilde eleştirel olan karakterinden feragat eder ve heteronom hale gelir. Bu akıbete öze dair maddi öğreti de uğramıştır; tıpkı olguculukta olduğu gibi, teoriyi "verili" güçler ve

32. Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, I, 1910-11, s. 337 [Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2014].

hiyerarşilere tâbi kılmıştır. Bilgi hususundaysa, özün görülenmesinin temel anlamı nesnesinin "kendine verilmesine izin verme"si, onu edilgin olarak kabul edip kendisini "mutlak olarak verili bir şey"miş gibi ona bağlamasıdır.[33] Kendisini apaçık şekilde "eşleşik birlik"te [*Deckungseinheit*] veren "aynı zamanda mutlak Varlıktır ve artık bu Varlığın, bu saf özün nesnesi olan o nesne de ideal bir dereceye kadar upuygun şekilde verilidir".[34] Özün görülenmesi (düşüncedeki çeşitlemeler bakımından "özgürlüğü"ne karşın) alımlayıcıdır. Felsefenin doruğunda, özün görülenmesinin alımlayıcılığı, eleştirel akıl idesinden ayrılamaz olan kavrayıcı anlama yetisinin kendiliğindenliğinin yerine geçer.

Eleştirel akıl idesinin feda edilmesi, öz öğretisinden feragat edilmesinin, bu öğretinin kademeli olarak yeni bir ideolojiye geçişinin yolunu açtı. Burjuva felsefesi, bilen bireyin özgürlüğüne demirlemiş olduğu Arşimetçi noktayı yitirdi ve o olmadan eleştiri silahının belli olgu ve hiyerarşilerin "özsel" olma iddiasına karşı kullanılabileceği dayanağından yoksundur. Öze dair maddi öğreti, Kant'ın etiğine karşıtlıkla ana hatları çizilen yeni bir etiğin detaylandırılmasıyla işe başladı. Etik değerlendirmenin kanun benzeri karakteri artık otonom bireyin özgür bir şekilde kendisinden-verili, mutlak olarak bağlayıcı, "norm"a itaatinde bulunmayıp, tersine, "kişisel olarak yapılanmış prototipler ve antitiplerin etkililiğinden" ileri geliyordur.[35]

> Diğer bir deyişle, insanların itaat ettiği veya başkaldırdığı, özellikle normların ve yasaların sistemlerinin bağlı bulunduğu değer sistemlerinin son tahlilde daima her seferinde egemen olan *kişisel prototiplere*, bir kişi biçimindeki değer kalıplarına indirgeneceğini öne sürüyorum. Biz onları seçmiyoruzdur, çünkü onlar bize sahip olup onları seçebilmemizden evvel bizi cezbeder.[36]

Maddi değer-etiği [*Wertethik*] eyleme dair normların artık bireysel ya da evrensel akıl tarafından verilmeyip, bunun yerine, *alındığı*, kişisel prototipler etiği haline gelir; burada da özgür-

33. *A.g.e.*, s. 315.
34. Scheler, "Zur Ethik und Erkenntnislehre", *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin, 1993, I, s. 288.
35. Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", *Jahrbuch für Philosophie*, Ed. Husserl, 2. Basım, Halle, 1916, s. 465.
36. Scheler, "Vorbilder und Führer", *Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.g.e.*, s. 163-4.

lüğün otonomisinin yerine alımlayıcı heteronomi geçer. Bu, en güçlü ekonomik grupların tahakkümünün iktidarın prototipik lider kişiliklere bırakılması vasıtasıyla etkilendiği ve bu grupların çıkarlarının değerlerin (liderlik ve taraftarları, zümre düzeni, ırka dayalı seçkinlik vesaire) özsel olarak kişisel bir düzeninin imgesi vasıtasıyla da gizlendiği tekelci-kapitalist dönem ideolojisinin ilanının parçasıdır. Özün görülenmesi, deha, kahraman ve aziz gibi tiplerin ilk sırayı aldığı durumda insan yaşamının maddi ve yaşamsal değerlerinin en düşük mertebede bulunduğu "özsel" hiyerarşileri kurmaya yarar. "Kan ve toprak"ın halkın "özü"nü [*Volkstum*] teşkil ettiği farz edilirken, feragat etme, feda etme ve tevazu bireyin merkezi değerleri olarak özsel görülür. Burada bu teorilerin daha ileri gelişimlerinin taslağını oluşturmayacağız. Niyetimiz sadece bunların, öze dair maddi öğretiyle olan kavramsal bağlantılarına işaret etmekti.[37]

Maddi eidetikte özün görülenmesi işlevi, aklın eleştirel özgürlüğünden el çekmeye, onun otonomisinin feshine yol açar. Descartes'tan beri, aklın otonomisi idesi burjuvazinin ilerleyici eğilimleriyle bağlantılıydı. Soyut bilişsel akla hapsedilmesi bu eğilimlerden geri çekilmeyi karakterize etti. Doğrulanmasında aklın başta yalnızca çıkarımsal bir rolü olup akabinde hiçbir katkısı olmadığı "özsel" verililerin itaatkâr kabullenilişi tekelci kapitalizm devrinde aklın yerine geçer. Öz kavramına olgucu saldırı aslında bu maddi eidetiğe yöneliktir. Öz öğretisinin "metafiziği"ne karşı çıkan olgucu muhalefet, kendisini öncelikle epistemolojik bir eleştiri olarak görmüştür: Gerçeklik deneyimimiz (gerçeklik burada dolaysız olarak verili olanla asla bir tutulmuyordur) ontolojik olarak iki farklı "dünya" varsayımını, eş deyişle şey ile görünüş, öz ile olgunun karşıtlığının getirdiği bir varsayımı hiçbir şekilde gerekçelendirmez.

37. Temsilî bir kaynaktan gelen karakteristik bir ifade, bağlantıyı açık kılar: "Günümüz felsefesi sezerek 'özleri görme'nin [*Wesensschau*] yasaya benzer olanın dolaysız görülenmesi olduğunu söyler. Bu nitelik en güçlü ifadesini Adolf Hitler'in kişiliğinde bulur... *Führer* şeylerde özsel olanı görmenin sonsuz derecede değerli kabiliyetine sahip olmasının yanında, gözüpek ve isabetle zamanlanmış eyleme içgüdüsüne de büyük ölçüde sahiptir." –Otto Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*, Breslau, 1935, s. 36-7.

> İndirgenemez iki gerçekliği karşıt konumlandırmamızı gerekçelendiren ya da bizi buna iten bir olgu bulunmaz... Biz, tatmin edici bir dünya resmine ancak gerçek olan *her şeye*, bilincin içeriklerine olduğu kadar bilincin dışındaki tüm Varlığa, hiçbir ayrım yapmaksızın aynı tür ve derecede gerçeklik atfettiğimizde erişebiliriz. Tüm şeyler aynı anlamda kendi-başınadır, yine de aynı anlamda birbirine bağımlıdır.[38]

Bu savla birlikte olguculuk, epistemolojik empirizmin ötesine kararlı bir adım atar; çünkü kendi olgu kavramıyla beraber, bir bilgi nesnesinin olgusallığı yalnızca onun "gerçeklik"ini kurmakla kalmaz, aynı anda onun başka her gerçeklikle olan bilişsel eş-değerliğini de kurar. Bilgi açısından, tüm olgular bu şekilde eş-değerlidir. Olgular dünyası, deyim yerindeyse, tek-boyutludur. Gerçek olan "mutlak olarak [*schlechthin*] gerçek"tir ve bu şekilde öze dair herhangi bir metafiziksel ya da eleştirel aşkınlığın önüne geçer.

> Kendisi her daim *öz* olan ve de öz ile görünüşe ayrışamayan tek *bir* gerçeklik vardır. Elbette çok çeşit gerçek nesne vardır, hatta belki de sonsuz sayıda çok; fakat tek çeşit gerçeklik vardır ve onların hepsi bundan eşit şekilde pay alır.[39]

Olguların özselliği tezi burada, "kendisi her daim öz olan" edimselliğin mutlak kabullenilişiyle ilişkilidir. Biliş, olgular ile öz arasındaki gerilimden azade, tanıma haline gelir. Fenomenolojik eidetiğin, özü zaman-mekânsal olgulara olan bütün karşıtlığından özgürleştirip tüm olguların transendental bilinç adına bir eş-değerliğine varırken sergilemiş olduğu eleştirel aklın feda edilmesinin aynısını, bilimden öz kavramını tasfiye etme niyetindeki teorinin ta kendisi de yapar. Tüm olgular fark gözetilmeksizin özsel kabul edildiğinde ve her bir olgu fark gözetilmeksizin bir öz olarak alındığında, felsefenin gerçekliğe yönelik tutumu esas itibarıyla aynıdır. Olguculuk, öz teorisinin eleştirel ve ahlaki motivasyonunu kavramıştı muhakkak: "Tek tür Varlık daha yüksek, daha özgün, daha soylu ve diğerinden daha önemli görülür, eş deyişle değerlendirici bir kavrayış ortaya konmuştur."[40] Fakat onun için bu yalnızca

38. M. Schlick, "Erscheinung und Wesen", *Kant-Studien*, XXIII, Sayı 2-3, Berlin, 1918, s. 206.
39. M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin, 1918, s. 205.
40. M. Schlick, "Erscheinung und Wesen", *a.g.e.*, s. 194.

"mantıksal bakış açısıyla değerlendirici bir bakış açısı"nın karıştırılması, *proton pseudos* veya bir bilimsel teorinin yanlış öncülüdür. Olguculuk, burjuvanın varsayımsız, saf teori idealine bağlı kalır; zira bu ideale göre değerden-bağımsız olmamak veya taraflı bir konum belirlemek teorinin kesinliğine gölge düşürür. Belli değerlerin özsel önceliğine ilişkin söylem vasıtasıyla bu değerlerin gerici toplumsal çıkarlar tarafından tesis edildiğini gizleyen, ideolojiye dönüşmüş maddi eidetikle kıyaslandığında olguculuk, belli bir eleştirel eğilimi sürdürür. Ancak, "mutlak olarak gerçek" olgular dünyası, küçük fakat daha güçlü olan ekonomik grupların çıkarına, gerçekliğin başka bir şeklinin halihazırdaki hakiki olanağına karşı, gerçekliğin bu biçiminin korunması endişesi duyan güçlerin tahakkümündedir; bunun yanında öz ile görünüş arasındaki gerilim edimselliğin tarihsel imgesini evrensel olan toplumsal çelişki şeklinde belirler. Bu koşullar altında, edimselliğin "her zaman öz" olduğu bir teori yalnızca bir feragat teorisi olabilir. Fenomenolojik eidetik için de olduğu gibi öz ile olgu arasındaki karşıtlığın olgucu feshi yeni bir başlangıç değil, yeni bir sondur.

Son on yılların felsefi teorilerinin teması, burjuva düşüncesinin mutlak olarak kesin, koşulsuz, evrensel olarak geçerli bilgiyle olan geleneksel meşguliyetinin yeniden gözden geçirilmesi olmuştur. Bireyin kendinden emin eleştirel özgürlüğüne dair kaygı bu epistemolojik ideale dönüştü. Transendental indirgemenin türlü biçimleri, bu düşüncenin günün bireyselcilik ve rasyonellik karşıtı ideolojisine uyarlanmasının tarihsel gelişim aşamalarını yansıtır. Bu ideolojide hem "özgürlüğe ilgi" hem de bireyin hakiki mutluluğuna ilgi yok olmuştur. İktidara gelirken bu ilgileri geliştirmiş ve desteklemiş olan toplumsal gruplar mevcut tahakküm biçimleri altında bunlara karşıdır. Olguculuk tarafından olduğu kadar eidetik tarafından da terk edilen öz teorisindeki eleştirel itkiler, materyalist teoriye katılmıştır. Gelgelelim, öz kavramı burada yeni bir şekil alır. Bu teori, insanın özüne dair kaygıyı, kendisinin mevcut biçimini değiştiren pratik aracılığıyla başarılacak olan toplumun rasyonel örgütlenmesinin bir görevi olarak gördü. Materyalist teori böyle-

likle olgunun verili durumunu aşar ve dolaysız görünüşten, onda görünen öze giderek farklı bir olanaklılığa doğru ilerler. Ancak burada öz ile görünüş, yaşamın toplumsal sürecinin belirli tarihsel yapısından doğan gerçek bir antitezin üyeleri haline gelir. İnsanın ve şeylerin özü bu yapı içinde görünüşe çıkar; insanların ve şeylerin sahiden ne olabilecekleri, "kötü", "saptırılmış" biçimde görünür. Aynı zamanda, bununla birlikte, bu saptırmayı tersine çevirme ve olabilecek olanı tarihte gerçekleştirme olanağı da ortaya çıkar. Bugün olduğu gibi, tarihsel sürecin* bu antagonistik karakteri, öz ile görünüş arasındaki karşıtlığı diyalektik bir ilişkiye çevirir ve bu ilişkiyi de *diyalektiğin* bir nesnesi haline getirir. Materyalist teori, öz kavramını felsefenin onu diyalektik bir kavram olarak en son ele aldığı yerden –Hegel'in *Mantık*'ından– yakalar.

Hegel'e göre öz ile görünüş, Varlığın birbirleriyle karşılıklı ilişkide duran iki tarzıdır, öyle ki görünüşün varoluşu salt kendinde-olan özün kaldırılmasını varsayar. Öz ancak görünme aracılığıyla öz olur, eş deyişle salt kendi-olmaklığından ortaya çıkmayla: "Öz görünüşe çıkmalıdır." Üstelik görünüş, kendinde olanın görünüşü olarak, "kendinde şeyin hakikati ve olduğu şey"[41] haline gelir. "Aynı sebepten öz, görünüşün ne ötesinde ne berisindedir; daha ziyade varoluş görünüştür, çünkü var olan, özdür."[42] Hegel özü, içinde "dolayımlı varlığın" dolaysız varlığın üstesinden gelme aracılığıyla koyulduğu bir süreç olarak alır; özün bir *tarihi* vardır. Ayrıca öz teorisinin eleştirel teması tarihin bu anlamında, "öz" aracılığıyla dolaysız "Varlık"tan dolayımlı "varoluş"a [*Existenz*] doğru olan bu harekette, yeniden devreye girer. "Bundan başka, her bir şeyin bir özü olduğu söylendiğinde ifade edilen aslında onların doğrudan olduklarını gösterdikleri şeyler olmadığıdır", "dolaysız varoluşlarının [*Dasein*] kendilerinde ne olduklarına tekabül etmediği"dir.[43] Özün hareketinin, bu kötü dolaysızlığı tasfiye edip varolanların [*das Seiende*] alanını kendinde olan olarak koyma görevi vardır:

---

* *Lebensprozeß*: Yaşam süreci. (y.h.n.)

41. G.W.F. Hegel, "Wissenschaft der Logik", *Werke*, Orijinal Baskı, IV, s. 119-20 [G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2014].

42. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, I, VI, §131, s. 260 [G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük Mantık)*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2014].

43. *A.g.e.*, s. 224-42 (§112'ye şerh ve §119'a ikinci şerh).

"Artık edimsellik sürecinin kendisi bu türdendir. Edimsellik basitçe dolaysızlıkla *var*olan bir şey değildir, özsel Varlık olarak o daha ziyade kendi dolaysızlığını kaldırmadır ve bundan dolayı kendini kendisiyle dolayımlar."[44]

Öz, kendisi bir netice olarak yeniden görünüşe çıkması gereken ve özsel olmayanın, yanılsamanın ve görünüşün dinamik kategorileriyle ilişki kuran bir "netice" olarak, "olmuş" bir şey olarak görülür. Bu minvalde, bir sürecin parçası olarak görülür, bu süreç dolayımlanmamış Varlık, onun özde (kendinde-varlık olarak) kaldırılıp saklanması ve bu özün gerçekleşmesi arasında vuku bulur. Fakat Hegel'de süreç ontolojik olarak sürer; süreçten geçen ve onun öznesi olan, varolanların Varlığıdır. Böylelikle kendisinin Logos, "akıl" olduğu ortaya çıkar. Dolayımlanmamış Varlığın kendinde varlık olarak özde "yeniden hatırlandığı/yeniden toplandığı"* o hareket, içinde dolaysızlığın kaldırıldığı ve dolayımlı varoluş olarak tekrar koyulduğu refleksiyon, Varlığın kendisinin belirlenimi, Varlığın öz olarak belirlenimidir. "Haddizatında öz, refleksiyonuyla birdir ve bunun kendi hareketinden ayırt edilmez."[45] Özü anımsayan, karşılaştığı varolanlar dünyasını kavrayan, kötü dolaysızlığını kapsayıcı şekilde aşıp özün bilgisiyle yenisini koyan insan değildir; Hegel'e göre tüm bunlar rasyonel Varlığın kendisi dahilinde meydana gelir. İnsan bu sürece ancak biliş öznesi olarak kendisi rasyonel Varlık olduğu ölçüde dahil olur.

Hegel'in özü kavrayışı, dinamik, tarihsel bir öz öğretisinin tüm momentlerini zaten barındırır; fakat hiç etkili olamadıkları bir boyutta. Öz, Hegel için bir harekettir, ancak içinde artık hiçbir fiilî değişimin olmadığı bir hareket, kendi içerisinde vuku bulan bir hareket. "Öz kendinde-varlık ile kendi-için-varlığın mutlak birliğidir; belirlenim süreci bu nedenle bu birlik dahilinde kalır ama ne bir oluş ne de başka bir şeye geçiştir"; "kendi içinde kalan geçiş ve oluş hareketidir."[46] Hegel olabilir olan ile var olan arasındaki, kendinde-

44. *A.g.e.*, s. 292 (§146'ya şerh).

* "Sich erinneren", "hatırlamak" [*to remember*] ya da "anımsamak/yeniden toplamak" [*to recollect*] için kullanılan sözcük aslında "kendisine gitmek" anlamına gelir. Eş deyişle hatırlarken, biri dışsallık, dağılma ya da yabancılaşma durumundan kendisine dönerek hatırlanır ya da yeniden-toplanır [*to re-collect*]. (İng. ç.n.)

45. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, s. 79.

46. *A.g.e.*, s. 5 ve 14.

varlık (öz) ile görünüş arasındaki gerilimi Varlığın kendi yapısına geçirir; bu haliyle tüm olgu durumlarından her zaman önce gelir. Hegel'in öz öğretisi transendental kalır.

Toplumsal teori olarak materyalist diyalektik, öz ile görünüş karşıtlığıyla yüzleştiği zaman, öz öğretisinin eleştirel itkisi –bu teoriye yön veren insanlığa dair kaygıya uygun olarak– daha önce görülmedik ölçüde keskinlik kazanır. Olabilir olan ile var olan arasındaki, insanlar ve şeylerin ne olabilir olduğu ile aslında ne oldukları arasındaki gerilim, bu toplum teorisinin dinamik odak noktalarından biridir. Orada, Varlığın transendental bir yapısı ile değişmez bir ontolojik fark yerine gerçek insanlar tarafından bu yaşamda dönüştürülebilecek tarihsel bir ilişki görür; olanaklılık ile edimselliğin bağdaşmazlığı bilgiyi dönüşüm pratiğinin bir parçası haline gelmeye iter. Görünüşün öz ile dolaysız olarak çakışmaması, kendi-başına olan [*ansichseiende*] olanakların gerçekleşmemesi, tikel olanın genel olanla çatışma içinde olması, dünyayı bir tarafta talihin öbür yanda kör zorunluluğun yönetmesi –bu koşullar insanların rasyonel pratiği adına konmuş görevleri temsil eder. Bu pratikle ilişkilendirilen teoriye göre, "görünüş biçimi ile şeylerin özü dolaysız olarak çakıştığı"[47] zaman tüm bilimin fuzuli olacağı ifadesinin yeni bir manası vardır. Öz ile görünüş ayrışması burada ne anlam ifade eder ve görünüşten öze doğru olan aşkınlık süreci ne türdendir?

Materyalist diyalektiği yöneten ilgi için toplumsal yaşam sürecinin tümlüğü, onun nesnesi, doğası gereği, çok boyutlu, örgütlü bir yapı olarak görünür olur. Verilerinin hepsinin eşit derecede alakalı ya da "olgusal" olması asla söz konusu değildir. Bazı fenomenler yüzeye yakın durur, diğerleri merkezi mekanizmanın bir parçasını oluşturur. Bu ayrımdan özün, özsel olan olarak, ilk ve yine de tamamen biçimsel bir somutlaşması çıkar: Çok genel bir manada, öz, belli bir tarihsel dönemde örgütlendiği haliyle toplumsal sürecin tümlüğüdür. Bu süreçle ilişkide yalıtık bir birim olarak alınan

47. Karl Marx, *Das Kapital*, Miessner, Hamburg, 1921-22, Cilt III, 2, s. 35 [Karl Marx, *Kapital: Cilt III*, Çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul, 2015].

her ayrı moment "özsel olmayan"dır, zira bir görünüşün "öz"ü, eş deyişle edimsel içeriğinin kavramı, ancak sürecin bütünüyle ilişkisi ışığında kavranabilir. Şimdi bu sürecin bütünü dahilinde ikinci bir yapılanma minvali kendisini gösterir: Toplumsal gerçekliğin farklı düzeyleri birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olsalar dahi bunlar yine de temel bir düzeyi esas alırlar. Bu temellenmenin tarzı yaşam sürecini belirler. Tarihin* şimdiki devrinde, ekonomi temel düzey olarak diğer tüm düzeylerin onun "tezahür biçimleri" [*Erscheinungsform*] haline geldiği bir tarzda "özsel" olmuştur.

Materyalist teoride görünüş (tezahür) ile öz arasındaki ayrım, kendi nesnesinin daha somut hale gelmesine olanak tanıyan üçüncü bir anlam daha kazanır. Kapitalist üretim sürecinin antagonizmalarına esas teşkil eden toplumsal örgütlenmenin mevcut şekli, bu süreçle bağlantılı fenomenlerin insanlara fiiliyatta oldukları gibi dolaysız olarak görünmeyip, maskelenmiş, "saptırılmış" biçimde görünmeleri olgusudur. Çalışma ilişkileri, toplumsal ve politik hiyerarşi bölümlemeleri, adalet, eğitim ve bilim kurumları, bu tür olguları örnekler; onların görünüşe çıktıkları biçim, kaynaklarını ve toplam toplumsal süreçteki hakiki işlevlerini gizler. Bireyler ve gruplar eylemleri ve düşüncelerini dolaysız görünüşlere dayandırdıkları derecede, bu eylem ve düşünceler, elbette, "salt" görünüşler olmayıp, sürecin işlemesi ve örgütlenmesinin sürmesi için bizzat özsel etmenlerdir. Hâl böyleyken, sürecin gidişatında, özü görünüşte kavramanın ve öz ile görünüş arasındaki farkın toplumsal ilişkilerin tarihsel bir kümelenmesi olduğunu anlamanın olanaklı olduğu bir aşamaya varılır. Bu farkın doğası ve materyalist teorinin bu farkta temellenen çifte kavramsallığı ileride tekrar ele alınacaktır.

Materyalist teoride öz ile görünüş arasındaki farka dair burada işaret ettiğimiz üç anlam, halihazırda diyalektik öz kavramının temel karakterleri hakkında bir ön kavrayış sunmaktadır: Olgulardan öze götüren aşma edimi tarihseldir. Onun aracılığıyla, verili olgular, özü ancak farklı bir edimsellik şeklini hedefleyen belirli tarihsel eğilimler bağlamında kavranabilir görünüşler olarak anlaşılır. Teorinin tarihsel ilgisi [*interest*] onun kavramsal şemasına kurucu

* *Menschheit*: İnsanlığın. (y.h.n.)

şekilde dahil olup "olgular"ın kendi özüne doğru olan aşkınlığını eleştiriye açıp tartışılır hale getirir. Gerçek olanaklılıklarıyla ölçüştürüldüğünde, olguların kendilerinin "kötü tezahürler" oldukları, onlarla bağlantılı olan kuvvetler ve çıkarlara [*interest*] karşıtlık içinde bu tezahürlerin kaldırılmasıyla [*Aufhebung*] gerçekleşmesi gereken bir içeriğin kötü tezahürleri olduğu açığa çıkar. Bu nedenle özün diyalektik kavramı, onunla ilk karşılaştığımız biçimde dahi olguculuğun özü yansız şekilde düzleştirmesinden olduğu kadar, fenomenolojinin yansız özleri kavrayışından da ayırt edilebilirdir. Özün olguyla olan durağan-epistemolojik ilişkisi yerine, bir tarihsel sürecin parçaları olarak özün görünüş ile eleştirel-dinamik bir ilişkisi su yüzüne çıkar.

Öz sorununu köklerinde toplumsal pratiğe bağlamak öz kavramını onun diğer tüm kavramlarla ilişkisinde *insan* özüne doğru doğrultularak yeniden yapılandırır. İnsana dair kaygı teorinin merkezine doğru ilerler; insan fiilî ihtiyaç ve fiilî sefaletinden kurtarılarak kendisi olabilmek doğrultusunda özgürleştirilmelidir. İnsanın özü incelemenin bu şekilde nesnesi haline geldiğinde, öz ile görünüş ilişkisi tarihsel bir orantısızlık [*Miss-Verhältnis*] olarak koyulur.

İnsanın erişmiş olduğu gelişme aşamasında, insan yaşamının ifasına yönelik gerçek olanaklılıklar her alanda elimizde mevcuttur; fakat mevcut toplumsal yapıda gerçekleşmiş değildir. Neyin olabilir olduğunun kavramı, içkin olanakların kavramı burada kati bir mana kazanır. Verili olan tarihsel bir durumda insanın ne olabileceği şu etmenler bakımından belirlenebilirdir: Doğal ve toplumsal üretici güçler üzerindeki tasarrufun ölçüsü, emeğin örgütlenme düzeyi, ifalarının olanaklarına istinaden ihtiyaçların gelişmesi (özellikle de yaşamın yeniden üretilmesi için gerekli olanın doyum ve mutluluğa, "iyi ve güzel"e olan "özgür" ihtiyaçlarla ilişkisi bakımından), mal edilecek malzeme olarak yaşamın her alanındaki kültürel bir değerler zenginliğinin bulunurluğu. Özün bu tanımı yaşam koşullarının tümlüğünü toplumsal örgütlenme tarzından çıkaran ve aynı zamanda tikel bir zamanda etkili olan tarihsel eğilimlerin bilgisini olanaklı kılan yöntemsel ve kavramsal araçları sağlayan bütün tarih teorisine zaten işaret eder. Bu teori temelinde insanın özü, pratiğin gerçekleştirmesi gereken "İde" olarak toplumsal yaşamın yeni bir

biçimini hedefleyen eğilimlerle bağlantılı olarak kavranır. Bu şekilde düşünüldüğünde, insan imgesi insandan bugün halihazırda ne yapılabilir olduğunu, sadece "kendinde"nin halihazırda bugün ne olabildiğini değil, bunun yanında –teorinin, bu öz kavramı vasıtasıyla ortaya attığı tartışılır talebi olarak– insanın kendisini kendi olanaklılıkları üzerinden anladığında olmayı arzuladığı her şeyin gerçek ifasını da temsil eder.

İnsan özünden bu talepte bulunmakla teori, insanlığın mevcut kötü tezahür formlarından, elindeki mallar üzerinde bunları topluluğun fiilî ihtiyaçlarına uygun tarzda dağıtmak suretiyle tasarrufta bulunan bir insanoğluna giden yola işaret eder. İnsanlar böylece yaşamın toplumsal sürecini planlı olarak şekillendirmeyi üstlenir, onu rekabetin keyfiyetine ve şeyleşmiş ekonomik ilişkilerin kör zorunluluğuna mahkûm etmezdi. Emeğin koşullarının yaşam üzerindeki gücü, dolaysız üreticiler ile emeğin araçları arasındaki ayrılık ortadan kaldırılırdı. Yaşamın emeğin hizmetine koşulması yerine, emek, yaşamın bir aracı haline gelirdi. Kültürel değerleri, "boş vakit"in nesnesi ve ayrıcalığı seviyesine düşürmektense, insan gerçekten onları ortak varoluşun [*Dasein*] parçası haline getirirdi. Özün bu belirlenimleri, teorinin onların gerçekleşmesinin somut yollarını ispatlaması ve zaten mevcut olan bu gerçekleştirme girişimlerini delil olarak gösterebilmesiyle ütopyadan ayrılır. Elbette ki bu içgörülere temaşacı bir tutumla varılamaz; onları gerekçelendirmek adına, bilgi ne salt algı tarafından sağlanan delile ne de onların sabitlendiği evrensel bir değerler sistemine müracaat edebilir. Özün bu modelinin hakikati insan sefaleti ve çilesi ile onların hakkından gelme mücadelesinde, saf düşüncenin biçim ve kavramlarındakinden daha iyi muhafaza edilir. Bu hakikat "belirli olmayan"dır ve koşulsuz olarak kesin bilgi fikriyle ölçüştürüldüğü müddetçe zorunlu olarak öyle kalır; çünkü ancak tarihsel edim aracılığıyla yerine getirilir olup somutlaşması da bu nedenle yalnızca *post festum* (olup bittikten sonra) sonuçlanabilir.

Tarihsel pratiğe doğru yönelme, öze dair geleneksel öğretide yaygın olan bilginin mutlak kesinliği ve evrensel geçerliliğine doğru yönelmenin yerine geçtiğinde, öz kavramı saf teoriye ait bir kavram olmaktan çıkar. Dolayısıyla artık saf düşüncede ve saf görüde yerine getirilebilir değildir. Bu, öz kavramının hakikat iddiasını terk

ettiği ya da yalnızca tikel bireyler ve gruplar için geçerli olan bir "hakikat"le yetindiği anlamına gelmez.[48] Fakat onun doğrulanışı, diğer tüm kavramlarla desteklenerek içinde yer aldığı teorinin bütünsel gerekçelendirme bağlamı içinde ortaya çıkar yalnızca. Diyalektik teorinin öz ile görünüşü ayırmasının nesnel geçerliliğinin ölçütü, görünüşlerin verili ilişkilenme bağlamının (örneğin, belirli bir dönemde devletler arasındaki siyasal güç kümelenmelerinin, ittifakların ve ihtilafların) açıklanmasında düzenleyici ilke hizmeti gören kavramının uygunluğudur. Böyle bir ilişkilenme bağlamının açıklaması için "özsel" olarak koyutlanan tarihsel yapı (örneğin, "emperyalizm") hem bireysel evrelerdeki durumu hem de ondaki etkili eğilimler bakımından durumu nedensel olarak anlamayı mümkün kılıyorsa, o gerçekten de şu görünüşler çok çeşitliliği dahilinde özsel olandır. Özün bu belirlenimi doğrudur; teori içerisinde geçerliliğini korur. Yine de bir parçası olduğu teori aynı zamanda kavramayı amaçladığı tarihsel mücadelelerdeki bir etmendir: Yalnızca bunlarda özsel teorik hakikatler nihai olarak doğrulanabilirdir.[49] Dahası diyalektik kavramların tam da bu tarihselliğinden yeni bir tür "evrensel geçerlilik"le nesnellik gelişir.

Materyalist olan öz kavramı tarihsel bir kavramdır. Öz, yalnızca belli bir "görünüş"ün özü olarak anlaşılırdır; bu da olgusal biçiminden hareketle görünüşün "kendinde" ne olduğuna ve (olgusal anlamda olmadığı halde) ne olabileceğine bakarak kavranır. Bu ilişki, gelgelelim, tarihte kaynak bulup tarihte değişim geçirir. Öze dair geleneksel öğreti, öz kavramını her "tarihselleştirme" girişimine, olgusal olarak verili görünüşü kendinde ne olduğuna bakarak görmenin bu kendinde-varlığa "sahip olma"yı önceden varsaydığı gerekçesiyle itiraz eder. Diğer bir deyişle, bu görüşe göre, bir varolana aslında sadece kendinde ne olduğuyla dolaysız şekilde çakışmayan bir "görünüş" olarak atıf yaparak, görünüşü onun özü ile "ölçüştürmek" öze görüleme aracılığıyla önceden bir âşinalığı varsayar. Platon'un İdealar teorisinden beri öz kavramını *a priori* kavram olarak kurmak başlıca itici güç olmuştur. Hakikaten de bu-

48. Diyalektik mantıkta hakikat kavramı için bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1935, s. 321.

49. Onaylama ile etkililik arasındaki ayrım ve pragmatizmden bunun olanak sağladığı farklılaşma için bkz. *a.g.e.*, s. 342-3.

rada *a priori* bir öğe iş başındadır, fakat öz kavramının tarihselliğini doğrulayan bir öğe. Tarihten çıkarmaktan ziyade tarihe geri götürür. Özün tarihin gerisinden edinilen imgesi mevcut edimsellik şekli içinde saklanan, insanoğlunun tarihsel deneyimi içinde şekillenmiştir ki "hatırlanabilir" ve özün konumuna dek "saflaştırılabilir" Özün halihazırda edinilmiş imgesi, insanlığın mevcut gerçekliğin şekli içinde muhafaza edilen tarihsel deneyiminde şekillenmiştir ve bu sayede "hatırlanabilir" ve özü verecek biçimde "arındırılabilir" Hazin varoluş koşullarının daha iyi bir düzenlenişi için verilen tüm mücadeleler, acı içindeki insanoğlunun şeylerin daha adil bir düzenine yönelik dini ve etik ideal kavrayışlarının tamamı gibi, insan özünün diyalektik kavramında, diyalektik teoriyle bağlantılı olan tarihsel pratiğin momentleri haline geldikleri yerde saklanır. Asla gerçekleşmemiş olan olanaklılıklar da deneyimlenebilir: Bunlar, kuvvetler ve eğilimler olarak edimsellikten türetilebilir. Öz kavramının *a priori* doğası katiyen her zaman transendental ve tarih üstü şekilde kavranmış değildir; öz kavramında bulunan geçmişe (olmuş olana) ilişkin izler, tarihsel ilişkiye yapılan bir atıf olarak anlaşılmaya müsaittir.[50] Aristoteles'in *ti en einai* (Varlığın olmuş olduğu) belirlemesinde ve Hegel'in Varlığın özde "hatırlanması/ yeniden içerilmesi" kavramında bu ima vardır.[51] Hegel özden, "zamansız geçmiş" Varlık diye söz eder. Geçmiş, çünkü o artık dolaysız varoluşa [*Dasein*] tekabül etmeyen kendinde-varlığın bir imgesidir; zamansız, çünkü anımsama onu saklayıp geçmişte yitip gitmekten korumuştur. İdealist felsefede zamansız geçmiş, öz kavramına egemendir. Fakat teori kendisini tarihin ilerici kuvvetleriyle ilişkilendirdiğinde, aslında olabilecek olanın anımsanması geleceği şekillendiren bir güç haline gelir. Özün açığa vurulması ve muhafazası, dönüştürücü pratiğe kılavuzluk yapan bir fikre dönüşür.

Artık materyalist olan öz kavramının idealist felsefeninkinden esas farkı ilk kez açık hale gelir. Tıpkı materyalist mefhumun içeriğinin tarihsel olup eyleme yönelik olması gibi, ona varılma şekli de tarihsel ve pratiğe dair önvarsayımlarca belirlenir. Görünün temaşacı alımlayıcılığının nesnesi olmadığı gibi, saf anlama yetisinin kendiliğindenliği tarafından icra edilen bir sentez de değildir.

50. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, §112, s. 225.
51. Aristoteles, *Metafizik*, 1030a ile Hegel, *Wissenschaft der Logik*, s. 3.

Daha ziyade, materyalist teorinin bağlı bulunduğu tarihsel erekler tarafından ortaya koyulan çerçeve içinde belirlenir. Bu ereklerden kaynaklanan ilgiler özsel olanı kurmada bir rol oynamakla kalmaz, öz kavramının içeriğine de dahil olurlar. Ayrıca teorinin tikel ilgileri de pekâlâ gerçek bir "evrensellik"te karşılık bulur, (idealist öz kavramındaki biçimsel genel geçerlilikte değil) maddi nesnelliği özün kendisini öz olarak geçerli kılmasına imkân veren genel ilginin evrenselliğinde. Hatta olguculuk bile teorinin ilgiler tarafından belirlendiğini kabul eder: "Bilimsel araştırmadaki temayüller asla toplumsal olarak yansız değildir, her ne kadar toplumsal çatışmanın her daim merkezinde yer almasalar bile"; kurulan "önermesel sistemler"in türü "bu araştırmaya destek çıkan ya da müsamaha gösteren grubun toplumsal durumu"na bağlıdır.[52] Fakat olguculuk bundan yalnızca, hipotezlere dayalı sistemlerin birden fazla tarzda kurulabileceği ve tüm tiplerin "protokol cümleleri"yle uygunluk ve içsel olarak tutarlılık ihtiyaçlarını giderebileceği sonucunu çıkarır. Ya teorilerin farklı ilgilerinin ("olgular" gibi) bilgi bakımından ayrımsız olduğunu savunur ya da belirsizlik etmeninin dengelenmesi için onları bilimci tarafından yapılan "kişisel" değerlendirmeler olarak önermesel sistemlere dahil eder. Diğer tüm teorilere karşıt şekilde, materyalist teori, tam da kendi kılavuz ilgisi sayesinde, değerden-bağımsız olguculukta hiçbir zemini bulunmayan hakikat iddiasıyla öne çıkar. Birçok toplumsal çıkar söz konusu olduğundaysa, doğrulanabilirliğin "genel" ve "nesnel" olduğunu iddia eden sadece ve sadece bir tanesini temsil eder.* Mantıksal ya da epistemolojik bir *a priori* geçerlilik kazandırma yeterliğini reddettiğinden, iddiası diğer tüm felsefi teorilerce öne koyulmuş olanlarınkinden tamamıyla farklılaşır.** Elbette, tüm önermelerinin insanların eleştirel aklı önünde hesap verebilir olmak zorunda olmasıyla tüm akılcılık-karşıtı teorilerle olan sınırı olumsuz şekilde çizilebilir ve aslen

52. O. Neurath, *Empirische Soziologie*, Viyana, 1931, s. 128-32.

* Bu cümlenin Almanca orijinali şu şekildedir: Birçok toplumsal çıkar arasından birini ama yalnızca birini gözetir ve bu da "genel" olduğu ortaya koyulan çıkardır. (y.h.n.)

** Bu cümlenin Almanca orijinali şu şekildedir: Burada söz konusu olan nesnellik ve genellik talebi felsefi teorinin tüm benzer taleplerinden farklıdır. Mantıksal ve epistemolojik olarak geçerliliği asla bu haliyle önsel olarak kanıtlanabilir değildir. (y.h.n.)

akıl felsefesinin temeli olan "özgürlüğe ilgi" de materyalist teoride böylelikle saklanır.* Materyalist teorinin esas farkının kaynağı onun kendine özgü ilgilerinin, artık bireyin kaderinin talihe ve denetimsiz ekonomik ilişkilerin kör zorunluluğuna değil de toplumsal olanaklarının planlı olarak şekillendirilmesine bağlı olduğu bir yaşam örgütlenmesini hedeflemesidir. Böyle bir toplumda tikel ilgiler, bir topluluk olarak somut olan ve bu sayede de bir "evrensel" olarak soyut olmayan bir evrensele dahil edilebilir. Zira daha önceden denetim altına alınmamış olan, yaşamın maddi koşulları da artık genel bir planda birleştirilebilirdir. Bireylerin toplumsal özgürlüğü tarafından ve onun aracılığıyla örgütlenebilir; eş deyişle bireyin "öz"üne bağlanabilirdir. Yolun sonunda, o âna kadarki toplumsal antagonizmalar böyle bir genellikte [*Allgemeinheit*] aşıldığında [*überwunden*] –bireylerin çıkarlarının toplulukta hakikaten korunduğu [*aufgehoben*] bir varoluş şekli içinde– materyalist teorinin "öznelliği" nesnellik haline gelir.

Ancak teorinin bu materyalist evrenselliği, kendisi artık idealist felsefenin temelinde duran yalıtık, soyut birey olmayan kendi öznesinde eksiksiz bir değişimi varsayar. Bilinç, düşüncenin başlangıcında *fundamentum inconcussum* olarak durmaz artık ve sonunda da artık saf iradenin ve saf bilginin özgürlüğünün taşıyıcısı olarak durmuyordur. Teori bir başka özneye taşınmıştır; kavramları, toplumun daha rasyonel bir örgütlenmesi için mücadele etmenin parçası olan belli grup ve bireylerin bilinci tarafından meydana getirilir.

Ancak tarihsel duruş noktasını bu şekilde değiştirdiğinde teori felsefenin son birkaç on yılda boş yere mücadelesini verdiği isteklerini karşılayabilir. Dilthey'ın yaşamına yayılan çalışması, Descartes'tan beri felsefenin başlangıç noktası olmuş olan ve damarlarında "gerçek kanın değil, sırf zihinsel etkinlik olarak aklın seyreltilmiş lenf sıvısının" dolaştığı soyut epistemolojik öznenin yerine, kendi "gerçek yaşam süreci"ndeki somut tarihsel insanı koyma girişimi olarak görülebilir.[53] Dilthey'dan beri, çeşitli *Lebensphilosophie* (yaşam

* Bu cümleden sonra metnin Almanca orijinalinde olan ama İngilizce çevirisinde bulunmayan bir ifade var: "Ama hepsi bu değil." (y.h.n.)

53. Wilhelm Dilthey, "Einleitung in die Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1923, I, S. xviii [Wilhelm Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, Notos Kitap Yay., İstanbul, 2012].

felsefesi) akımları ile varoluşçuluk, teorinin somut "tarihselliğiyle" meşgul olmuştu; fenomenoloji de, yukarıda belirtildiği üzere, somut maddi nesnelliğin [*Sachlichkeit*] felsefesi olarak görülüyordu. Tüm bu çabalar başarısızlığa mahkûmdu; çünkü tam da (başta bilinçsizce, sonrasında bilinçli şekilde) karşı çıktıkları teorinin ilgi ve amaçlarına bağlıydılar. Burjuva felsefesinin soyutluğunun o ön kabulüne saldırmadılar: Anarşik bir üretim süreci içindeki bireyin fiilî özgürlüksüzlüğü ve güçsüzlüğüne. Dolayısıyla soyut aklın yeri, olsa olsa ayırt edilmeksizin tüm toplumsal grup ve yapılara yöneltilen bir görecelilikle aynı kapıya çıkan, eşit derecede soyut bir "tarihsellik" tarafından alınır.

Materyalist teori, tarihsel durumun ilerlemeci ve hakikaten "evrensel" olduğunu açığa vurduğu bu toplumsal kuvvetlere kendisini bağlayarak tarihsel göreceliğin ötesine geçer. Bütün teoriyi, tarihsel tikel ilgilerin doğurduğu, yaşamın toplumsal sürecinin bir etmeni olarak anlar.

Şu âna dek bu ilgiler teoriyi öncelikle "arkasından", bilinçsiz şekilde yönetti. Üretim süreci bilinçsiz şekilde ve talihe bağlı olarak iş gördükçe, deyim yerindeyse, yaşamı yalnızca kötü bir biçim içinde yeniden üretir. Yaşamın yeniden üretilmesi bilinçli planlama görevi haline gelerek (niceliksel olmanın yanı sıra) nitel olarak düzeldiğinde, içeriğini bütünüyle değiştirir. Benzer şekilde, teorinin kavramsal içeriği, ilgisi bu göreve bilinçli olarak yöneldiğinde değişir, zira o zaman önceden bilinçsiz bir motivasyon olarak işlemiş olanı hakiki biçiminde temsil eder. Tarihsel olan öz kavramının geleneksel olan genel öz kavramlarıyla ilişkisi bu türdendir. Geleneksel kavramların ardında da tarihsel somut amaçlar yatar; ama geleneğin seyrinde bunlar genel ve biçimsel yapı kavramlarına indirgenerek güçten düşmüş ve dinamizmlerini kaybetmişlerdi. Bir kere tarihsel kavramlar olarak yeniden anlaşıldıklarında, onlar ile gerçeklik arasındaki asıl eleştirel gerilim eski haline gelir. Onlarda hakiki olan, materyalist olan öz mefhumunda saklanıp değişen tarihsel duruma uygun olarak dışa vurur. Aristoteles'in insanın özüne dair öğretisi, *ζώον λόγον ἔχον*; *ζώον πολιτικόν* (*zoon logon ekhon*; *zoon politikon*)* olarak insana dair genel "tanım"ı aracılığıyla basitçe kavranabilir değildir; zira

*Akıl sahibi, konuşan canlı varlık; toplumsal olan canlı varlık. (ç.n.)

bu tanım onun metafiziğini olduğu kadar *logos*, *politikon*, *zoon* kavramlarına nüfûz eden etiği, politikası, retoriği ve psikolojisini de varsayar. Tahakküm [Efendilik] ile köleliği, Varlığın tarzları olarak koyutlamasını ve yaşam alanlarının hepsinde maddi emeğin rolüne dair görüşünü de varsayar üstelik. Geç antikite ile ortaçağ, *logos*'un *ratio* olarak tercüme edilmesi ve insanın "rasyonel" olarak tanımlanmasıyla, onun varlığını Hıristiyan teolojisinin dünya görüşüne dahil etti. Aristotelesçi tanımın anlamı böylece, tanımlamalar harfiyen aynı kalmış da olsa, tamamıyla dönüştürülmüş oldu. Daha sonraki bir dönemde, insandaki özsel olan şey olarak akla müracaat, burjuva toplumunda otonom bireyin özgürlüğünün ilanına hizmet etti. Fakat aynı zamanda, insanın ancak rasyonel bir varlık olarak özgür olabileceği düşüncesiyle birlikte yaşam koşullarının bütün boyutları "özsel olmayan" hale geldi, insanın özü üzerine bir etkisi olmayan hale. Kant için, "efendi ya da köle olmak" insanın "özsel olmayan [*ausserwesentlich*] karakteristikleri"nden biri olup[54] onun yalnızca arızi ve de "dışsal bir bağıntı"sını gösterir. *Logos*'a,[55] akla sahip olmanın tikel tarzı ile efendi ya da köle olma arasındaki Aristoteles için özsel olan bağlantı tamamıyla çözülür. Başlangıçta özsel olduğu savunulan ilişkilerin özsel olmayan haline gelmesi, akıl öz kavramının bir boyutu olarak korunmasına rağmen, öz kavramının içeriğinde topyekûn bir değişime işaret eder. Efendilik ile kölelik artık özsel olmayan olarak ve olumsal halde görünüşe çıkması, bu yeni öz kavramının yansıttığı insani toplumsal örgütlenme şeklinden ileri gelir. İnsanın özü bakımından, efendi-köle ilişkisinin olumsallığı, emeğin şeyleşmiş koşullarının üreticiler üzerindeki gücü olarak beliren kör zorunluluktan kaynaklanır. Olumsallık, olumsallık olarak bu şekilde tanınır fakat nedeni yine de anlaşılmaz. "Dışsal bağıntılar" insanın ihtiyaçları ve olanaklılıklarına, "öz"üne göre örgütlenmediğinden, özün felsefi belirleniminin dışında bir olumsallık olarak kalır zira.

Efendilik ile kölelik gibi, bireyin maddi üretim sürecindeki konumu gibi "dışsal bağıntıları", "özsel özellikler" arasına dahil etmeyen bir insan özü belirlenimi, insanı burjuva çağındaki fiilî

54. Kant, *Logik*, VIII, s. 374.
55. Aristoteles, *Politika*, Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yay., İstanbul, 2018, 1254b20 vd.

varoluşu bakımından kavradığı ölçüde doğrudur. Bunun ötesindeyse bir geçerliliği yoktur. Toplumsallaşmış bireyler yaşam sürecinin yönetimini bizzat devralıp toplumsal ilişkiler toplamını kendi akıl ve özgürlüklerinin eseri kıldıkları zaman, insanın kendindeliği varoluşuyla [*mit seinem Dasein*] yeni bir minvalde ilişkilenecektir. Öncesinde olumsal olup "özsel olmayan" artık en otantik olanaklılıklarının gerçekleşmesini temsil edecektir. İnsanı böylece yaşamın olumsal koşullarına karşıtlıkta bir rasyonel özgür varlık olarak değil, kendi yaşam koşullarının rasyonel ve özgür yaratıcısı olarak, daha iyi ve daha mutlu bir yaşamın yaratıcısı olarak "tanımlamak" gerekecektir.

Şimdiye dek öze dair sorunun materyalist teori için anlamını özellikle de insan özü kavramı bakımından göstermeye giriştik. Bu hiçbir surette keyfî bir örnek teşkil etmedi. Teorinin fiilî olarak, somut şekilde var olan insanlara yönelik yön verici kaygısı uyarınca, bu kavramın doğurduğu sorular bilgi bakımından özseldir ve teori de onlara her noktada bağlanmalıdır; burada sunulmuş oldukları soyut biçim içinde değil, tarihsel pratikte her seferinde somutlaşan ve dönüşen, bütün toplumun verili olan bir haline dair nesnel şartlar olarak. Bu bağlamda öze dair teorinin diğer tüm kavramlarının gelişip yeni anlam kazandığı minval ana hatlarıyla bir sonraki aşamada verilecektir.

Teorinin kavramsallaştırmaya giriştiği öz, tarihsel tikel bir durumdaki insanın *olanaklılığı* olarak, kendi dolaysız varoluşuyla [*Dasein*] çatışma içinde görünüşe çıktı. Öz kavramının olanaklılık kavramıyla bağlantısı, öze dair sorunun kendisi kadar eskidir; açık olarak ilk felsefi yorumlamasını Aristoteles'in *δύναμις* (*dûnamis*) mefhumunda kazandı. Ortaçağ sonrası felsefi gelenekte özün "olanaklı" doğası kuvvet, çabalama ve eğilim mefhumlarıyla olan bağlantısını gitgide kaybetti ve (biçimsel ve transendental) mantığın bir meselesi haline geldi. Hegel, kendine ait öz teorisinde "gerçek olanak" (potansiyellik) mefhumunu o eski durumuna getirdi:

> Bir şeyin kendiyle-çelişir olmaması gerçeğine dayanarak, biçimsel olanak yalnızca soyut özdeşlik olarak kendine-yansımadır [*Reflexion-in-sich*]. Ancak, olanağını bilmek adına bir şeyin belirlenimlerine, koşullarına ve şartlarına gidildiği ölçüde artık biçimsel olanakla kısıtlanılmamış olunup

onun gerçek olanağı göz önüne alınmış olunur. Bu gerçek olanağın kendisi dolaysız varoluştur [*Existenz*].[56]

Gerçek olanak var olur. Bu nedenle teori tarafından var olan olarak bilinebilirdir ve bilinir olmakla teorinin kılavuzluk ettiği pratik tarafından başlatılabilir ve edimsel kılınabilir. Hegel'e göre bir şeyin gerçek olanağının varoluşu [*Existenz*] "onla ilişkide olan şartların varolan çok çeşitliliğine" dayanır.[57] İdealist diyalektik bu çok çeşitliliği "ayrımsız" görür; materyalist diyalektikteyse, kendi tarihsel ilgilerine de uygun şekilde, çok çeşitlilik özenle vurgulanır ve insanların eylemleriyle şeylerin gidişatındaki eğilim olarak etkinlik kazanır. Bu belirlenimin dayanağına halihazırda işaret edildi. İnsan özünün belirlendiği gerçeklik, üretim ilişkilerinin bütünüdür. Salt "varolan şartların çok çeşitliliği" değil, ama daha ziyade örgütlenmesi analiz edilebilen ve içerisinde içerik ile biçimin, öz ile görünüşün, gizlenen ile aşikâr olanın ayırt edilebildiği bir yapıdır. İçeriği, bir bütün olarak toplumun sürdürülmesi ve yeniden üretilmesidir –üretici güçlerin ve teknolojinin verili bir düzeyi zemininde, üretimin ve yeniden üretimin fiilî sürecidir. Biçimi, üretim sürecinin sermayenin gerçekleşmesi olarak dönmesidir. Biçim ile içerik ayrılabilirdir; zira ilki, içinde ikincisinin gerçekleştiği belirli bir tarihsel örüntüdür yalnızca; içerikte işbaşında olan şeklin kaldırılmasına doğru eğilimler mevcuttur. Bunlar bakımından düşünülürse, kendi verili şeklinden ayırt edildiğinde, eş deyişle artık sermayenin gerçekleşmesi olarak iş görmediği farklı bir biçime yönelik ele alındığında içerik, gerçek olanak tarzına dahil olur. Böyle yaparak içerik bütün zenginliğini, edinilmiş üretici kuvvetlerle dolu oluşunu ve geliştirdiği çalışma tekniklerinin kuvveti ve yaygınlığını korurken, edimselliğinden bir şey kaybetmez. Tüm bunlar aslında yeni biçime geçişin bir koşuludur. İçerik "kötü" bir biçim içindeki edimselliktir; bu biçimden kurtulması ve yeni bir biçimde gerçekleşmesi hâlâ insanların toplumsal pratiğinin başarısına bağlı olduğu ölçüde içerik olanaktır –fakat aynı zamanda eldeki koşullar itibarıyla bu dönüşümün halihazırda başarıl*abilir* olması gerekir. Nitekim olanağı gerçek kılan budur.

56. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, s. 208.
57. *A.g.e.*, s. 209.

Böylelikle edimsellik ile olanak arasındaki diyalektik ilişki tamamlanır: "Gerçek olanak kendi üstesinden geldiğinde, ikili bir şey aşılarak kaldırılır, zira kendisi hem edimsellik hem olanak olmasıyla ikilidir."[58] Edimselliğin kaldırılması bir başka edimselliğin salt olanağı olarak kavranmasıyla olur; olanak, (bu farklı edimsellikte) gerçekleşmesiyle kaldırılır. Olanak ile edimsellik, biçim ile içerik arasındaki ilişkiler, öz ile görünüş karşıtlığının materyalist diyalektikte görünüşe çıktığı tüm minvallerin bir özelliğinin tipik örneğini oluşturur: İlişkinin her iki üyesi de katı anlamıyla edimseldir. Biçim, örneğin, içerikten daha az gerçek değildir; yalnızca "öznel olarak" ya da "ideal olarak" var olmaz [*Existenz*]. Böylesi ayrımların tamamı toplumun tümlüğü çerçevesi içinde meydana gelir ve değişir. Bu çerçeve asla aşılmaz, öz ile olanak gibi kavramlarda dahi. Fakat tarihsel görünüşü daima tikel ilgiler ve kuvvetler tarafından şekillenir ve yeni ilgi ve kuvvetlerin yönlendirmesinde aşılır. Öz ile görünüş, ilgiler ve kuvvetlere ait farklı alanlara aittir, tıpkı olanak ile edimselliğin, içerik ile biçimin olduğu gibi. Bununla birlikte, ayrımlar bu anlamda kayıtsız ya da keyfî değildir; yalnızca onları formüle edenlere değil, karşıt kuvvetlere de uygulanırlar. Zira bu ayrımları kaydeden kavramlar, bireylerin tikel ereklerini edimsel bir genellikte içererek aşmayı talep eden bir erek belirlenimi doğrultusunda toplumsal bütünlüğü kavrarlar.

Mevcut şekliyle materyalist teorinin kavramsal şeması, kendi nesnesinin yapısında temellenen diyalektik bir ikilik sergiler. Bu ikilik, üretim süreçleri ile sermayenin gerçekleşmesinin birliği olarak toplumsal yaşam sürecinin antagonistik karakterinden türer. Bu esastan hareketle, antagonizma yaşamın tüm alanlarına yayılır. Doğru bilinç ile yanlış bilincin farklılaşmasını getirir (ilki, üretim sürecinin biçimini içeriğinin yönlendirmesinde aşan doğru teori tarafından temsil edilir, ikincisiyse böyle bir aşkınlığın bu tarafında kalıp üretim sürecinin tarihsel biçimini ebedi şekilde geçerli gören bilinç tarafından). Buna bağlı olarak, fenomenlerin bilince ve bilinç için görünüşe çıktığı iki farklı tarz bulunur. Kapitalist üretim biçiminden zorunlu olarak ileri gelen bir süreçte çalışma koşulları ve ilişkilerinin özneden bağımsızlaşması, belirleyici toplumsal me-

58. *A.g.e.*, s. 209.

selelerin üretim sürecinin öznelerinin bilinci için gizli kalmasına ve çarpıtılmasına neden olur. İşte bu nedenledir ki öz ile görünüşü tüm farklı biçimlerinde birbirinden ayırt etmek gerekir. Şeyleşmiş toplumsal ilişkilerin tahakkümündeki insanların bilinci için, bu ilişkiler asıl içeriklerine –bu süreçteki kaynak ve fiilî işlevlerine– tekabül etmeyen "çarpıtılmış" bir biçim içinde ortaya çıkar. Fakat ne olursa olsun aynı nedenden ötürü "gerçek dışı" da değildirler. Tam da çarpıtılmış biçimleriyle bu ilişkiler, üretim sürecini kontrol eden grupların hesaplı bilincindeki itki ve "görevler" olarak son derecede gerçek etmenlerdir ve salt nesne mertebesine düşürülmüş dolaysız üreticilerin karşısına ilkin bağımsız, körü körüne zaruri güçler olarak çıkarlar. Bu çarpıtmanın aşılmasını amaçlayan teorinin, görünüşün ötesinde öze gitme ve doğru bilince göründüğü kadarıyla onun içeriğini açıklama görevi vardır.

Bu düzeyde, öz ile görünüş arasındaki, otantik olanak ile dolaysız varoluş [*Dasein*] arasındaki gerilim, teorinin, yaşamın toplumsal sürecini onun antagonistik karakterinde kavramaya beraber giriştiği somut mefhumlarda yeniden yansır. Bu kavramlar birbirinden çok farklı iki düzeye aittir; bazıları, dolaysız olarak göründükleri haliyle kendilerinin şeyleşmiş şekli içinde fenomenlerle uğraşırken, diğerleri görünüş biçiminin bir kez aşıldıktan sonra kendisini teoriye sunduğu haliyle onların gerçek içeriklerini kaydetmeyi amaçlar. O nedenle Marksçı ekonomi bu düzeylere karşılık gelen iki farklı kavram kümesiyle çalışır. Biri ekonomik süreci onun üretim ve yeniden üretim olarak dolaysız görünüşü içinde tarif eder, eş deyişle onu sermayenin gerçekleşme süreci karakterinden soyutlar. Girişimsel kâr ile ücret, işveren ile işçi gibi kavramlar bu gruba aittir. İşaret ettikleri ilişkiler, her ne kadar şeylerin görünüşe çıktıkları biçimden ibaret olsalar da, "edimsel"dir; üretim sürecinin özneleri ve nesneleri oldukları sürece insanların düşünce ve eylemini belirlerler. İkinci küme bu aynı süreci üretim süreci ile sermayenin gerçekleşme sürecinin antagonistik birliğinde kavrayıp her bireysel etmeni bu tümlükle ilişkilendirir. Ücret ve girişimci gibi kavramlarla ilk kümede temsil edilen ilişkiler, burada bu üretim yönteminin sınıf karakterinin ifade edildiği kategoriler aracılığıyla kavranır (örneğin, artı-değer). Her iki kavram grubu da antagonistik gerçekliğin anlaşılması için eşit derecede gereklidir; buna karşın, yine

de aynı düzeyde değildirler. Toplumsal dinamiğin bütünlüğünden elde edilmiş olan ikinci grup kavramlar, diyalektik teorinin talebine uygun biçimde, ilk grup tarafından görünüş biçimleriyle tarif edilen fenomenlerin özünü ve hakiki içeriğini kavramayı amaçlar.

Diyalektik kavramlar verili toplumsal gerçekliği bu verili gerçeklikte bir eğilim olarak bulunan bir başka tarihsel yapı yönünde aşar. Özün –insanın özü kavramında zirve noktasına ulaşan– pozitif kavramı, bu yapıda kök salar ve öz ile görünüş arasındaki tüm eleştirel ve tartışmalı ayrımların kılavuz ilkesi ve modeli olarak iş görür. Pozitif olan öz kavramına göre, varoluşun [*Dasein*] verili şeklini tarihsel olarak değişken diye tarif eden tüm kategoriler "ironik" hale gelir: Onlar kendi kendilerinin ortadan kaldırılmasını içerir. İktisadi teoride, bu ironi iki kavram kümesi ilişkisinde kendi ifadesini bulur. Eğer, örneğin, ücret, emeğin değeri ve girişimsel kâr gibi kavramların, arkalarında yalnızca ikinci kavram kümesinin "özsel ilişkiler"inin saklı olduğu görünüş biçimlerinin kategorilerinden ibaret olduğu söyleniyorsa, bu özsel ilişkilerin görünüş biçimlerinin hakikatini, onları kavrayan kavramlar, bunların kendi kendilerini kaldırmalarını/olumsuzlayarak aşmalarını [*Aufhebung*] –artı-değerin bulunmadığı bir toplumsal örgütlenme imgesini– evvelce barındırdığı ölçüde temsil ettiği de doğru olur. Materyalist tüm kavramlar bir itham ve bir talep içerirler.

Talep yerine getirildiği zaman, pratik de insanların yeni toplumsal örgütlenmesini yarattığında, insanın yeni özü gerçeklikte görünüşe çıkar. Öncelikle bireylerin hakiki ihtiyaçları ve olanakları karşısında yaşamın mevcut maddi koşullarının dışsallığı, plansızlığı ve kör zorunluluğunu ifade eden öz ile görünüş antitezinin *şimdiki* tarihsel biçimi kaybolmuş olacaktır böylece. Fakat bu, öz ile görünüş, olanak ile dolaysız varoluş [*Dasein*] arasındaki tüm ayrım sebebinin son bulacağı anlamına gelmez. Doğa bir zorunluluk alanı olmaya devam eder; ihtiyacın üstesinden gelme ve insan gereksinimlerinin tatmini bir mücadele olarak kalacaktır –insana layık bir tarzda yürütmenin mümkün olacağı ve toplumsal çatışmanın tarihsel olarak köhne biçimleri olmaksızın bir mücadele elbette. Kendini şimdiye dek mutlak olarak kesin ve evrensel olarak geçerli bilgiye dair kaygılanmakla tüketmiş olan teorinin enerjisi buna gidecektir. Öze ait karakteristiklerin artık zaman dışı ebedi

biçimler içinde sabitleştirilmesine gerek yoktur. Evrensel olanın nesnel "geçerlilik"iyle sonuçlanan, tikel ilgilerin evrensel olanda kendisine uygun şekilde kaldırılıp saklandığı hakikat ile yaşam sürecinin şeffaf rasyonelliği, kendilerini pratikten kopmuş mutlak bir bilinçte değil, ilişkilenmiş bireylerin pratiğinde göstermeye tamamen mecbur olacaktır.

3
Kültürün Olumlayıcı Karakteri*

Tüm insan bilgisinin pratiğe yönelik olduğu öğretisi antik felsefenin özüne aittir. Bilgi sayesinde ulaşılan hakikatlerin, sanatlarda ve bilimlerde olduğu gibi gündelik yaşamdaki pratiği de yönlendirmesi gerektiği Aristoteles'in fikriydi. İnsanlar varolma mücadelelerinde, bilgi çabasına, hakikat arayışına ihtiyaç duyarlar; çünkü onlar için neyin iyi, faydalı ve doğru olduğu doğrudan apaçık değildir. Zanaatkâr ve tüccar, kaptan ve doktor, komutan ve devlet adamı –her biri değişen durumun gerektirdiği gibi eyleyebilmek için kendi alanında doğru bilgiye sahip olmak zorundadır. Aristoteles her bilgi çeşidinin pratik karakterini korurken, bilginin biçimleri arasında önemli bir ayrım yaptı. Onları, âdeta en altta gündelik hayatın zorunlulukları ile işlevsel bir âşinalığın ve en üstte felsefi bilginin yer aldığı bir değerler hiyerarşisi içerisinde sıraladı. İkincisinin [felsefi bilginin] kendisi dışında bir amacı yoktur. Daha ziyade o, yalnızca kendisi için ve insanlara mutluluk sağlamak için belirir. Bu hiyerarşi içerisinde bir yandan zorunlu ve faydalı, diğer yandan "güzel" (asil) arasında temel bir ayrım vardır. "Keza bütün yaşam çalışmak ile boş zamana ve savaş ile barışa bölünebilir; yapılan şeylerin de bazıları zorunlu ve yararlı

* Makalenin orijinali Almancadır, *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI. ciltte (1937) yayımlanmıştır.
Bu makalenin yazımını Max Horkheimer'in "olumlayıcı kültür" ve modern kültürün "yanlış idealizm"i hakkındaki düşünceleri şekillendirmiştir. Karşılaştırma için bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Cilt 5, 1936, s. 219.

şeylere, bazıları ise 'güzel' (asil) şeylere yöneliktir."[1] Bu ayrımın kendisi sorgulanmadığından ve "güzel"in diğer alanlarıyla birlikte "saf" teori, diğer bütün etkinliklerin yanı sıra ve onların üstünde bağımsız bir etkinlik olarak kemikleştiğinden, felsefenin asıl talebi sekteye uğrar: Bilinen hakikatlerin pratiğe rehberlik etmesi talebi. Faydalı ve zorunlu olanın güzelden ve hazdan ayrılması, bir yandan burjuva pratiğindeki materyalizme alan açan diğer yandan "kültür"ü mutluluğun ve tinin yatıştırıldığı bir alan olarak ayıran bir gelişmenin başlangıcını imler.

Bir tema, en yüksek bilgi formunun ve hazzın, saf, amaçsız teoriye indirgenmesi gerekçelendirilirken sürekli olarak tekrarlar: Zorunluluğa tâbi olan ve günlük yaşam gereksinimlerinin karşılandığı dünya –sadece olgusal olarak değil aynı zamanda özünde de– tutarsızdır, güvensizdir ve özgür değildir. Maddi ürünlerin tertibi hiçbir zaman tam anlamıyla insan endüstrisi ve bilgeliğinin işi değildir; çünkü bu, olumsallığın kuralına tâbidir. En yüksek hedefini, mutluluğunu bu ürünler haline getiren birey, kendisini insanların ve şeylerin kölesi yapar. O kendi özgürlüğünden vazgeçer. Zenginlik ve refah onun kendi otonom kararıyla değil, daha ziyade muğlak şartların değişebilir talihi aracılığıyla meydana gelir ve sürdürülür. Böylece insan, kendi varlığını kendi dışında bir amaca tâbi kılar. Kendi başına böyle bir dışsal amaç, ancak yaşamın maddi koşulları yetersiz bir şekilde tanzim edilirse, eş deyişle bu koşulların yeniden üretimi karşıt toplumsal çıkarların karmaşası tarafından düzenlenirse, insanların gücünü azaltabilir ve onları köleleştirebilir. Bu düzende ortak varoluşun korunması bireysel mutluluk ve özgürlükle uyuşmaz. Felsefe insanın mutluluğu ile ilgilendiği müddetçe –ki klasik antikite teorisi mutluluğu en yüksek iyi olarak kabul eder– mutluluğu hayatın yerleşik maddi örgütlenmesinde bulamaz. Bu yüzden felsefe bu düzenin olgusallığını aşmak zorundadır.

---

1. Aristoteles, "Politika", *The Basic Works of Aristotle*, İng. Çev. Benjamin Jowett, Ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941, 1333a30 vd, s. 1298; çeviride değişiklikle birlikte bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yay., İstanbul, 2018. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir: "διῄρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶσχολὴν καὶ εἰς πόλεμον καὶ εἰρήνην, καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν εἰς τὰ ἀν αγκαῖακαὶ χρήσιμα τὰ δὲ εἰς τὰ καλά"; bkz. Aristotle, *Aristotle's Politics*, Ed. W.D. Ross, Oxford Classical Texts (Greek and Latin Edition), Clarendon Press, 1957. (y.h.n.)

Bu aşkınlaşma [*Transzendierung*], metafizik, epistemoloji ve etikle birlikte psikolojiyi de etkilemektedir. Tıpkı psişik alanın dışında kalan* dünya gibi insan ruhu da aşağı ve yüksek bölümlere ayrılır. Ruhun tarihi, duyusallık** ile akıl kutupları arasında gidip gelir. Duyusallığın değersizleşmesi maddi dünyanınkiyle aynı sebeplerden kaynaklanır: Çünkü duyusallık, karmaşanın, tutarsızlığın ve özgür olmamanın alanıdır. Duyusal haz kendinde kötü değildir. Ama kötüdür; çünkü insanın aşağı dereceden eylemleri gibi, o da kötü bir düzende tatmin edilir. "Ruhun aşağı bölümleri" insanı kazanmaya ve sahip olmaya, almaya ve satmaya imrendirir. İnsan "zengin ve servet sahibi olmaktan başka hiçbir şeye saygı duymamaya ve değer vermemeye"*** doğru sürüklenir. Bununla ilişkili olarak ruhun duyusal haz tarafından yönlendirilen "iştiha" bölümü, Platon tarafından da "para-sever" olarak adlandırılır; "çünkü bu tip arzular özellikle para aracılığıyla doyurulabilir."****

Antik idealizmin bütün ontolojik sınıflandırmaları, insan varlığı hakkındaki hakikat bilgisinin artık pratiğe dahil olmadığı bir toplumsal gerçekliğin kötülüğünü ifade eder. Aslında doğrunun, iyinin ve güzelin dünyası ancak mevcut yaşam şartlarının, eş deyişle insanların birçoğunun ya köle olarak çalıştığı ya da yaşamlarını

* "Seele" sıfat formuna sahipken, "seelisch", İngilizce karşılığı "soul" (ruh) sahip değildir. Bağlama göre "psychic" (psişik) veya "spiritual" (ruhsal) kullandım. Böylece "geistig" kelimesi hem "spiritual" (ruhsal) hem "mental" (zihinsel) anlamına gelmesine rağmen bu makalede bu kelimeyi "mind" (tin) değil ama "soul" (ruh) niteliğine göndermede bulunacak şekilde "mental" (zihinsel) ve "spiritual" (ruhsal) olarak sınırladım. (İng. ç.n.)

** "Sinnlich" kelimesi aynı zamanda hem iştah duyan tarafını vurgulayan "sensual" (duyusal) anlamını hem de estetik/duyular tarafını vurgulayan "sensuous" (duyusal) anlamını taşımaktadır. Ben her durumda onu bağlamdaki vurguya göre çevirdim; fakat iki anlam da her zaman ima edilmektedir. Daha fazla tartışma için bkz. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1955, s. 166-7. (İng. ç.n.)

*** Plato, "The Republic", *The Republic of Plato*, İng. Çev. Francis M. Cornford, Oxford University Press, New York, 1945, 553d, s. 277. Karşılaştırma için bkz. The Republic, 525 [Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2017]. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir: "(...) τὸ δὲ αὐθαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους (...)"; bkz. Plato, "Tetralogiae VIII (Respublica)", *Platonis Opera*, Ed. John Burnet, Oxford University Press; Oxford Classical Texts, 1903. (y.h.n.)

**** *A.g.e.*, 580e-581a, s. 306-7. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir: "ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι"; bkz. Plato, "Tetralogiae VIII (Respublica)", *Platonis Opera*, Ed. John Burnet, Oxford University Press, Oxford Classical Texts, 1903. (y.h.n.)

ticaretle geçirdiği bir varolma formunun ötesine uzandığı müddetçe "ideal" bir dünyadır ki, bunu ancak yaşamak için gerekli olanın temini ve muhafazasından başka bir şeyle ilgilenme fırsatına sahip olan küçük bir zümre gerçekleştirebilir. Maddi yaşamın yeniden üretimi meta biçiminin kuralı altına girdiğinde ve sürekli olarak sınıflı toplumun yoksulluğunu yinelediğinde; iyi, güzel ve doğru bu yaşama aşkınlaşırlar. Ve eğer maddi yaşamı muhafaza etmek ve güvende tutmak için gerekli olan her şey bu biçimde üretilirse bunun ötesinde olanlar kesinlikle "fazlalık" olur. İnsanın asıl anlamı olan en yüksek hakikatler, en yüksek iyiler ve en yüksek zevkler zorunlu olandan ciddi bir şekilde bir uçurumla ayrılır. Onlar "lüks"tür. Aristoteles bu durumu saklamıyordu. En yüksek iyiyi ve en yüksek hazzı içeren "ilk felsefe" yaşamın bütün zorunluluklarının halihazırda yeterince karşılandığı birkaç kişinin boş zaman işidir. "Saf teori" bir seçkin mesleği olarak kabul edilir ve insanların birçoğunun ulaşamayacağı etrafı demirden zincirlerle çevrilmiştir. Aristoteles iyinin, güzelin ve doğrunun, hem yaşam için maddi tedarik ve zorunluluk alanına "yukarıdan" nüfûz etmesi hem de onları değiştirmesi gereken, evrensel olarak geçerli ve zorunlu değerler olduklarını ileri sürmedi. Ancak bu iddianın ortaya atılmasıyla birlikte, burjuva pratiğinin ve *Weltanschauung*-unun (dünya görüşünün) merkezi haline gelen kültür kavramı geliştirilmiştir. Antik teoride, zorunluluk alanının üzerindeki hakikatlerin yüksek değeriyle kastedilen, aynı zamanda "daha yüksek" bir toplumsal düzeydir, zira bu hakikatlerin egemen toplumsal tabakaların erişiminde olduğu farz edilir. Böylece bir yandan da teori, en yüksek hakikatlerle ilgilenmenin bu tabakaların "mesleği" olması gerektiğini ileri sürerek onların egemen konumlarına bir dayanak sunmuş olur.

Aristotelesçi felsefede antik teori, açıkça/tam da idealizmin toplumsal çelişkiler karşısında geri çekildiği ve onları ontolojik koşullar olarak ifade ettiği noktadadır. Platoncu felsefeyse ticaret yapan Atina'nın toplumsal düzeniyle hâlâ mücadele halindeydi. Platoncu idealizm toplumsal eleştiri öğeleriyle iç içe geçmiştir. İdeaların bakış açısından olgusallık olarak tezahür eden şey, içinde insanların ve şeylerin birbiriyle metalar olarak karşılaştıkları maddi dünyadır. Ruhun adil düzenini yok eden

> insana kendi malı-mülkü dışında başka konularla ilgilenmesi için boş bir an bırakmayan zenginlik tutkusudur. Bir yurttaşın tüm yüreği bunlarla sarıp sarmalandıkça günlük kazancının dışında başka bir şeyle ilgilenemez olur.[2]

Ve İdealizmin asıl temel talebi, bu maddi dünyanın, İdeaların bilgisiyle ulaşılan hakikatlere göre dönüştürülmesi ve iyileştirilmesidir. Platon'un bu talebe cevabı toplumun yeniden örgütlenmesine yönelik programıdır. Bu program, Platon'un kötülüğün kökeni olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Yasa koyucu/yönetici tabaka için (kadınlar ve çocuklar bile sahiplenilemeyecektir) ve ticaretin yasaklanmasını talep eder. Ne var ki aynı program, sınıflı toplumdaki çelişkileri insan doğasının derinliklerine yerleştirmeye ve böylece onları daimî kılmaya çalışır. Devlet üyelerinin çoğunluğu yaşamın zorunluluklarını sağlamak için hayatları boyunca keyifsiz işlerle meşgul olurken; doğrudan, iyiden ve güzelden keyif almak, küçük ayrıcalıklı bir gruba ayrılmıştır. Aristoteles de etiğin politikada sona ermesine izin vermesine rağmen, onun için artık toplumun yeniden örgütlenmesi felsefede merkezi bir yer işgal etmemektedir. Platon'dan daha "gerçekçi" olduğu ölçüde, Aristoteles'in idealizmi insanlığın tarihsel görevleri karşısında daha da geri çekilmektedir. Aristoteles için gerçek filozof artık esas olarak gerçek devlet adamı değildir. Olgusallık ile İdea arasındaki mesafe, ikili daha yakın ilişkide olduğu düşünüldüğü için açık şekilde artmaktadır. İdealizmin anlamı, eş deyişle İdeanın gerçekleşmesi, yok edilir. İdealizmin tarihi aynı zamanda onun kurulu düzenle anlaşmaya varmasının tarihidir.

Duyular alanı ile İdealar alanı, duyusallık ile akıl, zorunluluk ile güzellik alanlarının ontolojik ve epistemolojik ayrımının arkasında sadece kötü bir tarihsel varolma biçiminin inkârı değil, aynı zamanda onun temize çıkarılması da vardır. Maddi dünya (eş deyişle bu ilişkinin "aşağı" üyesinin çeşitli çokluk biçimleri) başlı başına saf maddedir, saf imkândır; Varlıktan çok Varlık-olmayana

2. Plato, "Leges", *The Collected Dialogues of Plato*, İng. Çev. A.E. Taylor, Ed. Hamilton ve Huntington Cairns, Bollingen Foundation – Pantheon Books, New York, 1964, 831, s. 1397 [Platon, *Yasalar*, Çev. Saffet Babür ve Candan Şentuna, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998]. Karşılaştırma için: J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Frankfurt am Main, 1935, s. 124.

benzer. O sadece "daha yüksek" dünyaya katıldığı kadarıyla gerçek haline gelir. Tüm bu biçimlerde maddi dünya, ona değer kazandırabilecek şey için maddeden, malzemeden ibarettir. Bütün ve her hakikat, iyilik ve güzellik, maddi dünyaya ancak İdeanın lütfuyla "yukarıdan" gelebilir. Yaşamın maddi teminatıyla ilgili bütün eylemler özünde yanlış, kötü ve çirkin olarak kalır. Bununla birlikte, bu özelliklerle bile bu tür bir etkinlik, İdea için madde nasıl gerekliyse öyle gereklidir. Köle emeğinin sefaleti, insanların ve şeylerin metalaşması, varolanın maddi koşullarının bütünlüğünün sürekli olarak kendini yeniden üreten hazsızlığı ve düşüklüğü, bütün bunlar idealist felsefenin ilgi alanına girmez; çünkü bunlar henüz bu felsefenin nesnesini oluşturan asıl [*eigentliche*] gerçeklik değildir. Maddi niteliğinin kaçınılmazlığı nedeniyle maddi pratik, teorik uğraş çerçevesinde ele alınan doğru, iyi ve güzelin sorumluluğundan muaf tutulur. İdealin maddi değerlerden ontolojik olarak ayrılması, yaşamın maddi süreçleriyle ilgili her şeyde idealizmi yatıştırmaktadır. İdealizmde iş bölümünün ve toplumsal tabakalaşmanın belirli bir tarihsel formu, zorunluluk ile güzellik, madde ile İdea ilişkisinin ezeli-ebedi metafizik biçimini alır.

Burjuva çağında zorunluluk ile güzellik, emek ile keyif alma arasındaki ilişkinin teorisi belirleyici değişiklikler geçirdi. İlk olarak, en yüksek değerlerin belirli bir toplumsal tabaka tarafından bir meslek olarak uygun görülmesi görüşü ortadan kaybolur. Onun yerine "kültür"ün evrenselliği ve genelgeçerliği tezi ortaya çıkar. Antikite teorisi, küçük bir grubun kendisini keyif almaya ve hakikate adarken çoğunluğun zorunlulukları gidermek için hayatlarını harcamak zorunda kaldığı gerçeğini vicdanı rahat bir şekilde dile getirmişti. Bu gerçek değişmemesine rağmen, vicdan rahatlığı ortadan kaybolmuştur. Serbest rekabet, bireyleri, emek gücünü satın alanlar ve satanlar arasındaki ilişkiye sokar. İnsanların toplumsal ilişkilerinde indirgendiği saf soyutluk, aynı zamanda idealarla ilişkide bulunmaya doğru genişletilir. Artık bazılarının emek, diğerlerinin boş zaman; bazılarının zorunluluklar ve diğerlerinin de güzellik için doğmuş olmaları ve onlara uygun olmaları gerekmemektedir. Her bireyin pazarla ilişkisinin dolayımsız olması gibi (metalara dönüşmedikçe bireyin ilgili kişisel özellikleri ve ihtiyaçları hariç tutulur) Tanrıyla, güzellikle, iyilikle ve hakikatle ilişkisi de dolayımsızdır.

Soyut varlıklar olarak bütün insanların bu değerlere eşit olarak katılması beklenir. Maddi pratikte ürün nasıl kendisini üreticiden ayırıp "meta"nın evrensel şeyleşmiş biçimi olarak bağımsızlaşıyorsa kültürel pratikte de bir eser ve içeriği genelgeçer bir "değer"de sabitlenir. Doğası gereği bir felsefi yargının hakikati, bir ahlaki eylemin iyiliği ve bir sanat eserinin güzelliği herkese hitap etmeli, herkesi ilişkiye sokmalı ve herkes üzerinde bağlayıcı olmalıdır. Cinsiyet ile soy (*birth*) ayrımı olmadan, üretim sürecindeki pozisyonlarına bakmaksızın bireylerin kendilerini kültürel değerlere tâbi kılmaları gerekir. Bireyler bu değerleri yaşamlarına almalı, varoluşlarının bunlar tarafından nüfûz edilerek yüceltilmesine izin vermelidir. "Uygarlığa" ruhunu veren "kültür"dür.

Burası kültürü tanımlamak için yapılan çeşitli girişimleri tartışmanın yeri değildir. Toplumsal araştırmanın önemli bir aracı olarak hizmet edebilen bir kültür kavramı vardır; çünkü bu kavramda tinin [*Geist*] toplumun tarihsel süreciyle iç içe geçmişliği ifade bulur. Verili bir durumda hem fikirsel yeniden üretim alanları (dar anlamda kültür, "zihinsel [*geistig*] dünya"), hem de maddi yeniden üretim alanları ("uygarlık") tarihsel olarak ayırt edilebilir ve anlaşılabilir bir birliktelik oluşturduğu müddetçe, bu kültür kavramı, toplumsal yaşamın bütünlüğünü vurgular.[3] Bununla birlikte zihinsel dünyayı toplumsal bağlamından kopartan, kültürü kolektif bir (yanlış) isim haline getiren ve ona (yanlış) bir evrensellik atfeden bir başka yaygın kültür kavramı daha vardır. Bu ikinci kültür kavramı (ki kavram açıkça "ulusal kültür", "Alman kültürü" ya da "Roma kültürü" gibi ifadelerde görülür) toplumsal fayda ve araçlar dünyasının karşıtı olarak otantik (sahih) değerler ve kendine-yeten amaçlar alanı şeklinde kültürü düzenleyerek zihinsel dünyayı maddi dünyanın karşısına koyar. Bu kavramın kullanılması yoluyla kültür, uygarlıktan ayırt edilir ve sosyolojik olarak ve değer açısından toplumsal süreçten uzaklaştırılır.[4] Bu kavramın kendisi, aşağıda "olumlayıcı kültür"

3. Bkz. "Studien über Autorität und Familie", *Schriften des Instituts für Sozialforschung*, V, Paris, 1936, s. 7.

4. Spengler kültür ile uygarlık ilişkisini eşzamanlı olarak değil ama "zorunlu organik yerine geçme" olarak yorumlar. Uygarlık, her kültürün kaçınılmaz kaderi ve sonudur. Bkz. *Der Untergang des Abendlandes*, 23'ten 32'ye kadarki baskılar, Münih, 1920, I, s. 43-4. Böyle bir yeni formülasyon yukarıda belirtilen kültür ve uygarlığın geleneksel değerlendirmesini değiştirmez.

olarak adlandırılan spesifik bir tarihsel kültür biçimine dayanarak gelişmektedir. Olumlayıcı kültür denince, kendi gelişim sürecinde zihinsel-ruhsal dünyanın bağımsız bir değer alanı olarak uygarlıktan ayrılmasına ve daha yüksek bir konuma yerleştirilmesine yol açan burjuva çağına ait kültür anlaşılmalıdır. Onun belirleyici özelliği, koşulsuz olarak olumlanması gereken, evrensel olarak zorunlu, sonsuza dek daha iyi ve daha değerli bir dünya iddiasıdır: Özünde her günkü varolma mücadelesinin [verildiği] olgusal dünyadan farklı, ancak her bireyin fiilî durumu değiştirmeksizin "içten içe", kendisi için gerçekleştirebileceği bir dünya. Sadece bu kültür içinde kültürel etkinlikler ve nesneler onları her günkülük alanının üstüne yükselten bir değer kazanır. Onların alımlanması bir kutlama ve yüceltme eylemi haline gelir.

Uygarlık ve kültür arasındaki ayrım, sosyal ve kültürel bilimlerin zihinsel donanımına yakın zamanda katılmış olmasına rağmen, ifade ettiği durumlar uzun zamandır burjuva döneminin hayat tarzının ve *Weltanschauung*unun (dünya görüşünün) bir özelliği olmuştur. "Uygarlık ve kültür" basitçe antikitedeki amaçlı ve amaçsız, zorunlu ve güzel olan ilişkisinin dönüşümü değildir. Amaçsız ve güzel olanın içselleştirilmesiyle ve bağlayıcı genelgeçerlik ve yüce güzellik gibi niteliklerle beraber burjuvazinin kültürel değerleri haline getirilmesiyle kültür dahilinde görünüşte bir birlik ve özgürlük alanı inşa edilir ve varoluşun antagonistik ilişkilerinin bu alanda dizginlenip yatıştırıldığı varsayılır. Kültür, toplumsal yaşamın yeni koşullarını olumlar ve gizler.

Antikitede, zorunluluğun ötesinde güzelin dünyası temelde mutluluğun ve keyif almanın dünyasıydı. Antik teori, insanların nihai ilgisinin onların dünyasal memnuniyetleri, onların mutlulukları olduğundan asla şüphe etmemişti. Ancak "nihai" ilgisi, ilk ilgisi değildir; çünkü insanın ilk uğraşı saf varoluşun sürdürülmesi ve muhafaza edilmesi için verdiği mücadeledir. Antik ekonomideki üretici güçlerin eksik gelişimi göz önüne alındığında, maddi pratiğin, mutluluk için uzay ve zaman içerecek şekilde tasarlanabileceği, felsefenin hiçbir zaman aklına gelmedi. Kaygı, düşünsel pratikte en yüksek saadeti arayan tüm idealist öğretilerin kaynağında durmaktadır: Yaşamın koşullarının belirsizliği hakkındaki kaygı; kaybın, bağımlılığın ve yoksulluğun olumsallığı hakkındaki kaygı; ama

aynı zamanda insanların ve tanrıların doygunluğu, can sıkıntısı ve kıskançlığından duyulan kaygı. Bununla birlikte, felsefeyi, güzellik ile zorunluluğu birbirinden ayırmaya iten mutluluk kaygısı ayrı alanlar içerisinde bile mutluluk talebini muhafaza eder. Bir nebze de olsa mevcut olabilmesi için mutluluk bir koruma alanına dönüştürülür. İnsanın doğru, iyi ve güzelin felsefi bilgisinde bulduğu şey maddi olgusallığın özelliklerine zıt özelliklere sahip olan en yüksek hazdır: Değişimde kalıcılık, saf olmayandaki saflık, özgür olmayandaki özgürlük.

Burjuva çağının başlangıcında pratik özne olarak ortaya çıkan soyut birey, sadece toplumsal güçlerin yeni düzeni temelinde mutluluğa yönelik yeni bir iddianın da taşıyıcısı haline gelir. Artık daha yüksek toplumsal kurumların temsilcisi veya yetkilisi olarak hareket etmeden, her ayrı bireyin ihtiyaçlarını karşılaması ve isteklerini kendi elleriyle yerine getirmesi ve feodalizmin toplumsal, dinsel ve politik dolayımları olmadan, "uğraşı"sıyla, amaçlarıyla ve hedefleriyle doğrudan ilişki içinde olması beklenir. Bu durumda bireye bireysel gereksinimleri ve tatminleri için daha fazla alan tahsis edildi: Gelişmeye başlayan kapitalist üretimin, meta biçimindeki olası tatmin nesneleriyle her geçen gün daha fazla doldurmaya başladığı alan. Bu ölçüde bireyin burjuva özgürleşimi yeni bir mutluluğu mümkün kıldı.

Ancak bu mutluluğun evrenselliği hemen devre dışı kalır; çünkü kapitalist üretimde insanların soyut eşitliği, kendisini, somut eşitsizlik olarak gerçekleştirir. Sadece çok az sayıda insan, mutluluğu güvence altına alacak malların miktarı için gerekli olan satın alma gücüne sahiptir. Eşitlik, araçlara ulaşma koşullarını kapsamaz. Burjuvazinin feodal güçlere karşı mücadelesinde dayandığı kır ve kent proletaryası için soyut eşitlik ancak gerçek eşitlik olarak anlamlı olabilirdi. İktidara geldiği zaman, burjuvazi açısından soyut eşitlik, gerçek bireysel özgürlüğü ve gerçek bireysel mutluluğu geliştirmek için yeterliydi; çünkü zaten halihazırda böylesi bir tatmin yaratabilecek maddi koşullara sahipti. Gerçekten, soyut özgürlük evresinde çakılı kalmak, soyuttan somut evrenselliğe geçişle tehlikeye girebilecek burjuva egemenliğinin koşullarına aitti. Diğer yandan burjuvazi, kendisini ele vermeksizin ve hükmedilen tabakalara çoğunluk için yaşam koşullarının iyileştirilmesi bakı-

mından değişen bir şey olmadığını açıkça bildirmeksizin talebinin (tüm insanları kapsayan) genel karakterinden vazgeçemezdi. Bunu yapması, [eş deyişle talebinden vazgeçmesi] toplumsal refah artışı bu genel talebi yerine getirme doğrultusunda gerçek bir olanak yaratmışken ve bu olanak kent ve kırsaldaki yoksulların göreceli olarak artan sefaletiyle tezat oluştururken daha da zordu. Böylece talep bir koyut [*Postulat*] haline geldi ve nesnesi saf bir ideaya dönüştü. Maddi dünyada evrensel olarak gerçekleşmekten men edilen insanın belirlenimi [*Bestimmung des Menschen*], bir ideal olarak hipostazlaştırıldı.

Yükselen burjuva grupları yeni toplumsal özgürlük taleplerini insan aklının evrenselliğine dayandırmıştı. Sınırlı bir düzenin sonsuzluğunun ilahi bir şekilde kurulduğu inancına karşı, kendi inançlarını ilerlemede ve daha iyi bir gelecek [fikrinde] sürdürdüler. Fakat, akıl ve özgürlük, bu grupların çıkarının ötesine geçmedi, öyle ki [bu çıkar] çoğunluğun çıkarına bir karşıtlık olarak yükseliyordu. Burjuvazi suçlayıcı sorulara kesin bir cevap verdi: Olumlayıcı kültür. Bu, genel hatlarıyla idealist bir kültürdür. Soyutlanmış bireyin ihtiyacına genel insanlıkla, bedensel ıstıraba ruhun güzelliğiyle, dışsal esarete içsel özgürlükle, zalim egoizmeyse erdem alanının ödeviyle cevap verir. Tüm bu fikirler [*Ideen*], yeni toplumun mücadeleci yükseliş dönemi boyunca erişilmiş varoluş [*Dasein*] örgütlenmesinin ötesine işaret ederek ilerici bir karaktere sahipken, burjuva iktidarını pekiştirdikçe bunlar giderek hoşnutsuz kitlelerin bastırılmasına hizmet ettiler ve boş bir büyüklenmenin gerekçeli işlevi haline geldiler. Böylece bireyin fiziksel ve psişik bozulmasının üzerini örttüler.

Fakat burjuva idealizmi yalnızca bir ideoloji değildir; zira o, doğru nesnel bir içeriği ifade etmektedir. Burjuva idealizmi yalnızca varoluşun mevcut biçiminin gerekçelendirilmesini değil, aynı zamanda onun kuruluş sancısını da içermektedir: Sadece mevcut olanla yatışmayı değil, aynı zamanda olabilecek olanın hatırlanmasını da. Büyük burjuva sanatı acı çekmeyi ve üzüntüyü ezeli-ebedi evrensel güçlere dönüştürerek insanların kalplerindeki gündelik yaşamın basit teslimiyetini durmadan darmadağın etti. Bu dünyanın aydınlık renkleriyle, insanların ve şeylerin güzelliğiyle bu dünyaya aşkın bir mutluluğu resmederek, burjuva yaşamının

toprağına zayıf teselli ve yanlış kutsamanın yanı sıra gerçek özlemin de tohumunu ekti. Bu sanat, acı ve üzüntüyü, çaresizlik ve yalnızlığı metafizik güçler seviyesine çıkardı; bireyleri birbirlerine karşı ve tanrılarına karşı ruhsal* dolayımsızlığın çıplaklığında, tüm toplumsal dolayımların ötesinde konumlandırdı. Bu abartı daha yüksek bir hakikati içerir; böylesi bir dünyanın parça parça değiştirilemeyeceği, ancak sadece yıkımı yoluyla değiştirilebileceği hakikati. Klasik burjuva sanatı, ideal formlarını günlük olaylardan o kadar uzağa koymuştur ki acı ve umutlarını gündelik yaşamda tecrübe edenler ancak tamamen başka bir dünyaya sıçrayarak kendilerini yeniden keşfedebileceklerdir. Bu şekilde sanat, o âna kadarki tüm tarihin, gelecekteki bir varolma biçimini önceleyen, karanlık ve trajik bir "tarih öncesi"nden ibaret olduğu inancını besledi. Ve felsefe bu fikrin gerçekleştirilmesine yeterince ilgi göstererek onu ciddiye aldı. Hegel'in sistemi, ideanın alçaltılmasına karşı son itirazdır: Tinle sanki insanlık tarihiyle gerçekten ilgisi olmayan bir nesneymiş gibi usulsüzce oynamaya karşı. En azından idealizm, burjuva pratiği materyalizminin son söz olmadığını ve insanlığın onun ötesine götürülmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu nedenle idealizm, geç dönem pozitivizmden daha ilerici bir gelişme aşamasına aittir; zira pozitivizm metafiziksel fikirlerle mücadelede onların sadece metafiziksel karakterini değil, aynı zamanda içeriğini de ortadan kaldırmış ve kendisini kaçınılmaz olarak statükoya bağlamıştır.

Kültürün, bireyin mutluluk iddiasını üstlenmesi gerekir. Fakat kültürün temelindeki toplumsal antagonizmalar, bu iddiayı sadece içselleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir biçimde kabul etmeye izin verdi. Kendini ekonomik rekabet yoluyla yeniden üreten bir toplumda, daha mutlu bir toplumsal varoluşa yönelik salt talep başkaldırıyı oluşturur; çünkü eğer insanlar dünyevi mutluluktan keyif almaya değer veriyorsa, o zaman bu toplumun varoluşunu muhafaza eden mal-mülk düşkünü davranışlara, kâra ve ekonomik güçlerin otoritesine kesinlikle değer veremezler. Mutluluk talebi çoğunluk için ihtiyaç, yoksulluk ve sıkıntı anlamına gelen bir düzende tehlikeli bir tınıya sahiptir. Böyle bir düzenin çelişkileri bu

* İngilizce çeviride "physical" (fiziksel) denmiş, ne var ki metnin Almanca orijinalinde "seelisch", eş deyişle ruhsal kelimesi kullanılmış. Metnin bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda orijinalini kullanmayı tercih ettim. (y.h.n.)

talebin idealleştirilmesine güç kazandırır. Ancak bireylerin gerçek tatmini, bu tatmini sürekli erteleyen ya da onu erişilmemiş olan için gayret etmeye dönüştüren idealist bir dinamik tarafından içerilemez. Gerçek tatmin, ancak idealist kültüre *karşı* gerçekleştirilebilir ve sadece bu kültüre *karşı* genel bir talep olarak yayılabilir: Varolmanın maddi koşullarının gerçek bir dönüşümü için, yeni bir yaşam için, yeni bir emek ve keyif alma formu için olan talep. Bu yüzden o [gerçek tatmin], ortaçağın sonlarından bu yana genişleyen yeni adaletsizlik sistemine karşı mücadele eden devrimci gruplarda etkin olarak kalmıştır. İdealizm dünyayı burjuva toplumuna teslim ederken; cennette ve ruhta tatmin bularak idealarını gerçek dışı kılarken, materyalist felsefe mutluluğa olan ilgiyi ve onun tarihte gerçekleşmesi için verilen mücadeleyi ciddiye alır. Aydınlanma felsefesinde bu bağlantı daha da açık hale gelmektedir.

> Yanlış felsefe, tıpkı teoloji gibi, bize sonsuz bir mutluluk sözü verebilir ve bizi güzel *chimera*lar [hayaller] içinde beşikten mezara sarıp sarmalayarak gündelik hayatımız ve zevklerimiz pahasına oraya yönlendirebilir. Ondan epey farklı ve daha bilge olan hakiki felsefeyse sadece zamansal bir mutluluğa meydan verir. Yolumuza güller ve çiçekler eker ve onları toplamayı bize öğretir.[5]

İdealist felsefe de insan mutluluğunun merkeziyetini kabul eder. Fakat Stoacılıkla mücadelesinde Aydınlanma, idealizmle bağdaşmayan ve olumlayıcı kültürün başa çıkamayacağı bir mutluluk talebi formunu açıkça benimsemiştir.

> Ve öylesine anti-Stoacı olacağız ki! Bu filozoflar katı, üzgün ve zorlar; biz daha yumuşak, neşe dolu ve makûl olmalıyız. Onlar tüm ruhları bedenlerinden soyutlarlar; biz bütün bedenleri ruhlarımızdan soyutlamalıyız. Onlar kendilerini zevke ve acıya erişemez olarak gösterirler; biz hem zevki hem acıyı hissetmekten gurur duymalıyız. Onlar, yüceyi amaçlayarak, kendilerini olup bitenlerin üzerine yükseltirler ve kendilerinin gerçek insanlar olduklarına ancak varolmayı bıraktıklarında inanırlar. Koşullar, bizim hislerimize emir vermeyecek olmasına rağmen, kendimiz bize neyin hükmettiğini kontrol etmemeliyiz. Onların egemenliğini bizimse esaretimizi kabul ederek, yaşamın mutluluğunun burada ikamet ettiği inancıyla onları bize uyumlu kılmayı denemeliyiz. Sonunda doğayı, in-

5. La Mettrie, "Discours sur le Bonheur", *Oeuvres Philosophiques*, Berlin, 1775, II, s. 102.

> sanlığı ve tüm toplumsal erdemleri hissettiğimiz ölçüde kendimize daha mutlu biçimde inanacağız. Bunlardan başka hiçbir şeyi ve bundan başka bir hayatı tanımayacağız.[6]

Saf insanlık ideasında olumlayıcı kültür, bireyin genel özgürleşimine ilişkin tarihsel talebi üstlenmiştir. "Eğer bildiğimiz şekliyle, insanlığı, ihtiva ettiği yasalara göre düşünürsek, insanda insanlıktan daha yüksek hiçbir şey bulamayız."[7] Bu kavramla "insanın akla ve özgürlüğe, daha rafine duyulara ve dürtülere, en hassas ve en zinde sağlığa ve dünyanın gerçekleştirilmesi ve egemenliğine yönelik soylu eğitimini [*Bildung*]"[8] esas alan her şeyin kapsanması kastedilir. Bütün insanlık yasaları ve yönetim biçimleri "insanın başkaları tarafından saldırıya uğramadan, kendi güçlerini kullanmalarına ve yaşamdan daha güzel ve özgür bir keyif almalarına olanak sağlama"[9] özel amacına sahip olmalıdır. İnsanın ulaşabileceği en yüksek nokta, herkesin güçlerini ortaya çıkarmak ve gerçekleştirmek için eşit fırsata sahip olduğu özgür ve rasyonel kişilerden oluşan bir topluluktur. İçerisinde baskıcı kolektif yapılara karşı mücadelenin halihazırda etkin olarak devam ettiği kişi kavramı, toplumsal çelişkileri ve uzlaşmaları göz ardı eder ve tüm bireylere hitap eder. Hiç kimsenin bireyi varoluşunun yükünden kurtaramayacağı gibi, hiç kimse de haklarının ve eylem alanının da reçetesini veremez –"kendi gönlündeki yasa"yı saymazsak hiç kimse.

> Doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüsünden bağımsız olarak, kendi aklı vasıtasıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir.[10]

---

6. *A.g.e.*, s. 86-7.
7. Herder, "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", *Werke*, Ed. Bernhard Suphan, Berlin, 1877-1933, XIV, s. 208.
8. *A.g.e.*, XIII, s. 154.
9. *A.g.e.*, XIV, s. 209.
10. Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Werke*, Ed. Ernst Cassirer, Berlin, 192, IV, s. 153 [Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Çev. Uluğ Nutku, Yay. Haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2006, 3. Önerme].

Bütün refah ve yoksulluklar insanın kendisinden kaynaklanır ve tekrar kendisine geri döner. Her birey kendisine dolayımsızdır: Dünyevi veya uhrevi aracılar olmaksızın. Ve bu dolayımsızlık, onun başkalarıyla olan ilişkileri için de geçerlidir. Bu kişi ideasının en açık temsili, Shakespeare'den bu yana klasik edebiyatta bulunabilir. Dramalarında bireyler birbirlerine çok yakındırlar; eş deyişle aralarında prensipte anlatılamaz ve ifade edilemez hiçbir fark yoktur. Şiirsel ifade, olmayan gerçeklikte zaten imkânsız olanı mümkün kılar. Şiirde, insanlar her türlü toplumsal yalnızlık ile mesafeyi aşabilirler ve ilk ile son şeylerden bahsedebilirler. Büyük ve güzel sözlerin parıltısında olgusal yalnızlığın üstesinden gelirler; hatta yalnızlığın metafiziksel güzellikte tezahür etmesine bile izin verebilirler. Serbest akışları hakikati su yüzüne çıkaran tartışmalarda, suçlu ile aziz, prens ile hizmetçi, bilge ile budala, zengin ile fakir birleşir. Sanatın temsil ettiği birlik ve kişilerinin saf insanlığı gerçek değildir; onlar toplumsal gerçeklikte olanların karşı-imajlarıdır. Kendi gerçek-dışılığında insanın en iyi arzularını kötü bir gerçeklik ortasında canlı tutan idealin eleştirel ve devrimci gücü, en belirgin hale, tatmin edilmiş toplumsal tabakalar kendi ideallerine ihanet ettikleri zaman gelir. İdeal, şüphe yok ki, ilerici ve eleştirel özelliklerinden ziyade, gerileme ve savunmaya çekilme özellikleri ağır basacak bir minvalde anlaşıldı. Onun gerçekleşmesi bireylerin kültürel eğitimine bağlıydı. Kültür, daha iyi bir dünyadan çok, daha asil bir dünyayı imler: Yaşamın maddi düzeninin yıkılması sayesinde değil, fakat bireyin ruhundaki olaylar sayesinde meydana getirilecek bir dünyayı. İnsanlık içsel bir durum haline gelir. Özgürlük, iyilik ve güzellik ruhsal nitelikler haline gelir: İnsani olan her şey için anlayış, bütün zamanların büyüklüğü hakkında bilgi, zor ve yüce olan her şeyi takdir, tüm bunların oldukları gibi içinde gerçekleştiği tarihe saygı. Bu içsel durum, mevcut düzen ile çatışmaya girmeyen eylemin kaynağıdır. Kültür, insanlığın hakikatlerini bir savaş çığlığı olarak anlayanlara değil, düzgün davranış kipine yönlendiren bir tutum sergileyenlere, eş deyişle günlük rutinde bile uyum ve itidal sergileyenlere aittir. Kültür, onun yerine yeni bir şey koymaktansa ona nüfûz ederek verili olanı yüceltmelidir. Bu nedenle o, bireyi onun olgusal alçalışından kurtarmaksızın yüceltir. Kültür insanlar için daha haysiyetli bir durumla somut olarak ilgilenmeksizin

"insan"ın haysiyetinden bahseder. Kültürün güzelliği, içsel bir güzelliğin üzerindedir ve dışsal dünyaya yalnızca içeriden ulaşabilir. Onun alanı özünde bir *ruh* alanıdır.

Kültür, bir ruhsal [*seelisch*] değerler meselesidir ki bu, en azından Herder'den bu yana olumlayıcı kültür kavramı için kurucudur. Ruhsal değerler, salt uygarlığın aksine kültür tanımına aittir. Alfred Weber şunları yazdığında uzun bir tarihi olan kavramın âdeta toparlayıcı bir çerçevesini çıkarmıştır:

> Kültür (...) sadece ruhsal ifade ve iradedir ve bu yüzden varoluşun tüm entelektüel ustalığının ardında yatan bir "öz"ün ifade ve iradesi, bir "ruh"un ifade ve iradesidir, öyle ki ifade için gayretinde ve irade etmesinde amaç ve faydayı dikkate almaz. (...) Bundan çıkan şudur; kültür kavramı –maddi ve zihinsel olarak her seferinde verili olan varoluşun tözünde– ruhsal olanın ifade edilme ve salıverilme formudur.[11]

Bu yorumun ortaya koyduğu ruh, psişik güç ve mekanizmaların (ki bu deneysel psikolojinin nesnesi olabilir) bütünlüğünden başkadır ve daha fazlasıdır. Bu bedeni olmayan insan varlığı, bireyin gerçek tözü olarak ileri sürülür.

Ruhun töz olma özelliği Descartes'tan bu yana *res cogitans* olarak Ben'in biricikliğine dayanmaktadır. Ben dışındaki tüm dünya prensipte hesaplanabilir hareketle ölçülebilir bir konu haline gelirken, Ben, yükselen burjuvazinin materyalist rasyonalitesinden sıyrılabilen tek gerçeklik boyutudur. Fiziksel dünyaya özünde ondan farklı bir töz olarak karşı çıkmakla, Ben, iki alana ayrılarak kayda değer bir bölünmeye maruz kalır. Descartes, materyalist bir şekilde Ben'i can (*anima*) olarak, "tutkular"ın (sevgi ve nefret, haz ve keder, utanç, kıskançlık, pişmanlık, şükran vb) öznesi olarak açıklamaya çalışırken, düşüncenin/zihnin (*mens*) öznesi olarak Ben, öz-kesinliğin bağımsızlığında, maddenin varlığının diğer tarafında –önceden *a priori* olduğu gibi– kalır. Ruhun tutkuları, kan dolaşımına ve onun beyindeki dönüşümüne kadar takip edilir. Bu indirgeme, pek başarılı değildir. Elbette, tüm kas hareketlerinin ve duyu algılarının

11. Alfred Weber, "Prinzipielles zur Kultursoziologie", *Archiv für Sozialwissenschaft*, XLVII, 1920-21, s. 29. "Ruhun kendine yolculuğu"nun kültürün temel olgusu olarak tanımlandığı eser için bkz. Georg Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", *Philosophische Kultur*, Leipzig. 1919, s. 222. Spengler kültürü "ruhsal olarak mümkün olanın gerçekleştirilmesi" olarak karakterize eder; *a.g.e.*, s. 418.

"beyinden gelen küçük iplikçikler veya küçük borular" olan sinirlere bağlı olduğu düşünülür; ancak bu sinirler "can ruhları adı verilen pek ince bir hava veya gaz"[12] ile doludurlar. Bu maddi olmayan kalıntıya rağmen ilgili yorumun eğilimi açıktır: Ben, ya zihindir (düşündüğünü düşünen düşünce, *cogito me cogitare*) ya da sadece düşünce (*cogitatio*) olmadığı zaman, artık o, otantik bir Ben değildir; daha ziyade fizikseldir. İkinci durumda, Ben'e atfedilen nitelikler ve davranışlar *res extensa*ya aittir.[13] Yine de onlar kendilerinin maddenin içinde çözülüp gitmesine tam olarak imkân vermezler. Ruh, saf düşüncenin sarsılmaz öz-kesinliği ile maddi varlığın matematiksel ve fiziksel kesinliği arasında hükmedilemeyen bir ara bölge olarak kalır. Zaten rasyonalizmin orijinal projesinde, sonralarda ruhu oluşturduğu düşünülen şeylere sistemin içinde yer yoktur; eş deyişle bireyin duygularına, iştahlarına, arzularına ve dürtülerine. Deneysel psikolojinin, eş deyişle insan ruhuyla gerçekten uğraşan disiplinin, rasyonalizm içerisindeki konumu karakteristiktir; çünkü akıl onu meşrulaştıramasa bile o var olmaya devam eder.

Kant, deneysel psikolojinin rasyonel metafizik içerisinde (Baumgarten tarafından) ele alınış biçimiyle polemiğe girdi. Deneysel psikoloji, "metafizik alanından bütünüyle kovulmuş ve doğrusu bunun ideası tarafından çoktan bütünüyle dışlanmıştır." Fakat Kant şöyle devam eder: "Bununla birlikte, skolastik kullanımıyla uyum içinde yine de ona ekonomik güdülerle metafizikte bir tür (yalnızca bir bölüm olarak da olsa) yer ayırmak gerekmiştir; çünkü henüz kendi başına bir inceleme konusu oluşturacak denli varsıl olmasa da bütünüyle dışlanamayacak ya da başka bir yere iliştirilemeyecek denli önemlidir... Buna göre, yalnızca bir süreliğine evde ağırlanan bir yabancı olmasına karşın, tamamlanmış bir insanbilimde kendi öz evine yerleşinceye dek bir süre daha kalmasına izin verilecektir."*

12. Descartes, *Traité des Passions*, Ed. François Mizrachi, Union Générale d'Editions, Paris, 1965, s. 39 [Descartes, *Ruhun Tutkuları*, Çev. Murat Erşen, Say Yay., İstanbul, 2016, Madde 7].

13. Descartes'ın Gassendi'nin ikinci Meditasyon'a yaptığı itirazlarına cevabı için bkz. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Çev. A. Buchenau, Leipzig, 1915, s. 327-8.

* Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. Norman Kemp Smith, Macmillan, Londra, 1958, s. 664, çeviride değişiklikle birlikte bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993. s. 382. (ç.n.)

Ve 1792-1793 arasındaki metafizik derslerinde bu "yabancı" hakkında daha da şüpheci bir şekilde kendini ifade etmiştir: "Deneysel bir psikoloji bilim olarak mümkün müdür? Hayır –bizim ruha dair bilgimiz de tamamen sınırlıdır."[14]

Rasyonalizmin ruhtan yabancılaşması önemli bir duruma işaret eder; zira ruh, aslında toplumsal emek sürecine girmemektedir. Somut emek, çalışma sonucu ürünlerin metalar olarak değiş-tokuş edilebilmesini mümkün kılan soyut emeğe indirgenir. Ruh ideası, burjuva pratiğinin soyut aklıyla idare edilemeyen yaşam alanlarını ima eder gibi görünüyor. Maddenin oluşumu, *res cogitans*ın sadece bir bölümüyle eş deyişle teknik akılla tamamlanmış gibidir. El imalatında yapılan iş bölümüyle başlayarak ve makine sanayiyle tamamlanarak "üretimin maddi sürecinin zihinsel [*geistigen*] potansiyeli", "başka birinin mülkiyeti ve onları yöneten bir güç"[15] olarak doğrudan üreticilerle karşıt hale gelirler. Düşünce doğrudan teknik akıl olmadığı ölçüde, kendisini Descartes'tan bu yana toplumsal pratikle kurduğu bilinçli bağlantılardan özgür bırakır ve bizzat desteklediği şeyleştirmeyi tolere eder. Bu pratikte, insan ilişkileri maddi ilişkiler olarak, tam da şeylerin yasaları olarak tezahür ettiğinde, felsefe, saf öznellikteki dünyanın transendental kuruluşu seviyesinde kendisini geri çekerek ve yeniden-kurarak bireyi bu yanılsamaya [*Schein*] terk eder. Transendental felsefe şeyleştirmeye temas edemez; çünkü yalnızca halihazırda şeyleşmiş dünyanın biliş sürecini araştırır.

Ruh, *res cogitans* ve *res extensa* ikiliğiyle idrak edilemez; çünkü yalnızca biri veya diğeriyle anlaşılamazdır. Kant, rasyonel psikolojiyi deneysel psikolojiyle mesai harcamadan yok etti. Hegel için ruha atfedilen her bir şey ruhun içine geçtiği [*übergeht*] tinin [*Geist*] bakış açısından anlaşılır; zira tin kendisini ruhun hakiki içeriği olarak ortaya koyar. Ruh aslında "henüz tin olmamışlığıyla"[16] karakterize edilir. Hegel'in psikolojiden, eş deyişle insan ruhundan bahsettiği yerde, öznel tin öğretisinde yol gösterici ilke artık ruh değil, tindir. Hegel ruhla çoğunlukla ruhun hâlâ tamamen "doğal belirlenimlere

14. *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, Ed. A. Kowalewski, Münih ve Leipzig, 1924, s. 602.
15. Marx, *Das Kapital*, Ed. Meissner, Hamburg, Cilt I, s. 326.
16. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II, §388.

bağlı olduğu"[17] yer olan "antropoloji"nin bir parçası olarak uğraştı. Genel bir ölçekte gezegen yaşamını, doğal ırk ayrımlarını, insan çağlarını, sihiri, uyurgezerliği, psikopatik benlik imajlarının çeşitli biçimlerini ele alırken –sadece birkaç sayfada– "gerçek ruh"u inceler. Sonuncusu, Hegel için ruhun antropolojik öğretisinin geride bırakılması ve tinin fenomenolojisine ulaşılmasıyla bilincin Ben'ine geçişten başka bir şey değildir. Bu yüzden ruh bir yandan fizyolojik antropolojiye bir yandan da tin felsefesine pay edilir. Burjuva rasyonalizminin en mükemmel sisteminde bile ruhun bağımsızlığına yer yoktur. Psikolojinin otantik nesneleri, duygular, dürtüler ve irade sadece tinin varolma biçimleri olarak tasarlanırlar.

Ne var ki, olumlayıcı kültür kendi ruh kavramıyla açıkça tin olmayanı kasteder. Gerçekten de ruh kavramı, tin kavramıyla hep daha da keskinleşen bir çelişki içine girer. Ruhla kastedilen şey, "berrak tin, anlama yetisine veya empirik olgusal araştırmaya sonsuza dek erişilemezliktir. (...) Beethoven'in bir motifini bıçakla veya asitle parçalamak, ruhu soyut düşünce araçlarıyla analiz etmekten daha kolaydır."[18] Ruh ideasında, insanın fiziksel olmayan yetileri, etkinlikleri ve özellikleri (geleneksel sınıflandırmalara göre tasavvur [*Vorstellen*], irade ve iştiha) açıkça bireyin tüm davranışlarında sürüp giden ve aslında onun bireyselliğini kuran parçalanamaz bir birlik olarak harmanlanırlar.

Felsefe, olumlayıcı kültürün tipik kavramı olan ruhu geliştirmedi ve Descartes, Kant ve Hegel'den örnekler yalnızca felsefenin ruha ilişkin utançlarını gösterme niyetindeydi.[19] Ruh, ilk olumlu ifadesini Rönesans edebiyatında buldu. Burada ruh, öncelikle, keşfedilecek ve keyif alınacak dünyanın henüz araştırılmamış bir parçası olmuştur. Özgürlük ve bireyin özsel değerine ilişkin talepler ruhu kapsayacak biçimde genişlemiş ve bu taleplerin ilanıyla yeni toplum dünyanın özgürleşmiş insan eliyle rasyonel egemenlik altına alınması girişi-

17. *A.g.e.*, §387, Ek.

18. Spengler, *a.g.e.*, s. 406.

19. Herbart'ın psikoloji teorisinde ruh kavramının sunumu [bu açıdan] tipiktir: Ruh, "herhangi bir yerde ve zamanda değildir" ve "kesinlikle bir şeyi alımlamak ya da üretmek için ön eğilimlere ve yetilere sahip değildir." "Ruhun basit doğası tamamen bilinmezdir ve sonsuza dek öyle kalacaktır; ruh empirik psikolojinin nesnesi olmadığı gibi spekülatif psikolojinin nesnesi de değildir." Herbart, "Lehrbuch zur Psychologie", *Sämtliche Werke*, Ed. Hartenstein, Leipzig, 1850, V, s. 108-9.

mine eşlik etmiştir. Bu yüzden ruhun, "içsel yaşam"ın zenginlikleri, dışsal hayatın yeni keşfedilen zenginlikleriyle bağlantılıydı. Ruhun ihmal edilen "bireysel, karşılaştırılamaz, canlı durumlar"ına ilgi, "kişinin hayatını dolu dolu ve eksiksizce sonuna kadar yaşaması"[20] programına aittir. Ruha yönelik ilgi, "bireyselliklerin artan bir şekilde farklılaşmasına tepki verir ve insanın özünde kökleşen doğal bir gelişmeyle insanın yaşamdan keyif alma bilincini artırır."[21] On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların nihayete erdirilen olumlayıcı kültürü açısından bakıldığında, bu ruhsal talep gerçekleştirilmemiş bir söz olarak ortaya çıkar. "Doğal gelişme" düşüncesi saklı kalır ancak öncelikli olarak içsel bir gelişmeye işaret eder. Dış dünyada ruh, özgürce "kendi hayatını yaşayamaz". Bu dünyanın kapitalist emek süreci tarafından örgütlenmesi bireyin gelişimini ekonomik rekabete dönüştürür ve ihtiyaçlarının giderilmesini de meta piyasasına bırakır. Olumlayıcı kültür, ruhu şeyleştirmeye karşı başkaldırı için kullanır, ne var ki sonunda yine şeyleştirmeye boyun eğecektir. Ruh, toplumsal emek sürecine girmemiş tek yaşam alanı olarak korunur.

> "Ruh" kelimesi, yüksek insana, gerçek olan ve oluşmuş her şeyden ayrı kendi içsel varoluş hissini, hayatının en gizli ve hakiki imkânlarının, kaderinin, tarihinin kesin bir hissini vermektedir. Bütün kültürlerin dillerinin ilk aşamalarında "ruh" kelimesi dünya olmayan her şeyi özetleyen bir işarettir.[22]

Ve ruh, bu –olumsuz– özellikle şimdi, burjuva ideallerinin henüz lekelenmemiş garantörü haline gelir. Ruh, geri çekilmeyi yüceltir. Bütün doğal ve toplumsal farklılıkların ötesinde nihai amacın insan, biricik, yeri doldurulmaz insan olduğu; insanların arasında hakikat, iyilik ve adaletin hüküm sürmesi gerektiği ve tüm insani zayıflıkların saf insanlık tarafından telafi edilebileceği iddiasını taşıyan bir ideal, ekonomik değer yasasıyla belirlenen bir toplumda ancak ruh ve ruhsal olaylar üzerinden temsil edile-

20. Petrarca üzerine Wilhelm Dilthey, "Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation", *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1914, II, s. 20. Ayrıca Dilthey'ın L. Vives düşüncesinde metafizik olandan "betimsel ve analitik" psikolojiye geçişin analizi için bkz. *a.g.e.*, s. 423.
21. *A.g.e.*, s. 18.
22. Spengler, *a.g.e.*, s. 407.

bilir.* Başka her şey insanlık dışı ve itibarsızdır. Açıktır ki sadece ruhun değişim değeri yoktur. Ruhun değeri bedene, nesnenin kendisine biçilen değerle metalaşması gibi, sirayet etmez. Çirkin bir bedende güzel bir ruh olabilir, hasta bir bedende sağlıklı bir ruh olabilir, soylu bir ruh sıradan bir bedende olabilir –ve tam tersi. Bedende olanın ruhu etkileyemeyeceği önermesinde hakikatin özüne dair bir şey vardır. Fakat kurulu düzende bu hakikat korkunç bir hal aldı. Ruhun özgürlüğü, bedenin yoksulluğunu, şehadetini ve esaretini mazur göstermek için kullanıldı. Varoluşun, kapitalizm ekonomisine ideolojik teslimiyetine sebep oldu. Ancak doğru şekilde anlaşıldığında ruhsal özgürlük, insanların artık birey için faydalanacak bir şey kalmadığında her şeyin yoluna girdiği bir ebedi Öte'ye olan katılımlarına işaret etmez. Daha ziyade ruhsal özgürlük, bu dünyada ekonominin bireylerin tüm hayatını belirlemediği bir toplumsal varoluş biçiminin mümkün olduğu daha yüksek bir hakikat beklentisi içindedir. İnsan sadece ekmekle yaşamaz [ama] böyle bir hakikat, ruhsal beslenmeyi yetersiz ekmeğin makûl bir ikamesi sayan yanlış yorumda karşılık bulmaz.

Ruh değer yasasından sıyrıldığı gibi şeyleştirmeden de sıyrılırmış gibi görünmektedir. Nitekim ruh, neredeyse kendi yöntemleri sayesinde tüm şeyleşmiş ilişkilerin insan ilişkilerinde çözüldüğü ve olumsuzlandığı iddiasıyla tanımlanabilir. Ruh, yüzyılları kateden kapsayıcı bir içsel insan topluluğu kurar. "İlk insanın ruhundaki ilk düşünce, son insanın ruhundaki son düşünceyle birleşmektedir."[23] Kültür alanında, ruhsal eğitim ve ruhsal mükemmelliyet, gündelik rekabetteki eşitsizliğin ve özgürlüksüzlüğün üstesinden gelir; zira insanlar kültüre özgür ve eşit varlıklar olarak katılırlar. Ruha bakan kişi, ekonomik ilişkilerin ardına geçerek insanların kendisini görür. Ruhun konuştuğu yerde, insanların toplumsal süreçteki olumsal konumu ve değeri aşılır. Aşk, zengin ile fakir, yüksek ile düşük arasındaki engelleri yarar. Dostluk, dışlanan ve küçümsenenlere bile sadakatini korur ve hakikat, tiranın tahtının önünde bile sesini yükseltir. Bütün toplumsal engellere ve körelmelere rağmen, ruh

* Bu cümleden sonra metnin Almanca orijinalinde olan ama İngilizce çevirisinde bulunmayan bir ifade var: "Kurtuluş ancak saf ruhtan gelebilir." (y.h.n.)

23. Herder, "Abhandlung über den Ursprung der Sprache", *a.g.e.*, V, s. 135.

bireyin içinde gelişir. En dar çevreler ruh için sonsuz bir ortama açılacak kadar geniştir. Klasik döneminde olumlayıcı kültür, sürekli olarak ruhu bu şekilde şiirselleştirdi. Bireyin ruhu ilk önce bedeninden uzaklaşır ve ona karşı gelir. Ruhun yaşamın belirleyici [*entscheidend*] alanı olarak benimsenmesinin iki anlamı olabilir: (Yaşamın ilgisiz alanı olarak) duyusallığın serbest bırakılması veya aksine, duyusallığın ruhun egemenliğine boyun eğmesi. Olumlayıcı kültür tartışmasız bir şekilde ikinci hattı aldı. Duyusallığın serbest bırakılması suçlu bir vicdanın yokluğunu ve zevk veren şeyin gerçek imkânını varsayan bir keyif almanın serbest bırakılması olurdu. Burjuva toplumunda böyle bir eğilim gitgide, hoşnutsuz kitleleri disipline etme zorunluluğuyla karşıt hale gelir. Bu nedenle keyif almanın ruhsallaştırma [*Beseelung*] yoluyla içselleştirilmesi, kültürel eğitimin kesin görevlerinden biri haline gelir. Duyusallık ruhsal yaşama katılarak dizginlenmiş ve yüceltilmiştir. Burjuva, duyusallık ve ruhun eşleşmesinden aşk fikrini çıkarır.

Duyusallığın ruhsallaştırılması, maddeyi öte dünyayla ve ölümü de sonsuzlukla birleştirmektedir. Öte bir dünyaya inanç ne kadar zayıfsa, ruhsal öteye karşı saygı o kadar güçlüdür. Aşk fikri, dünyevi mutluluğun kalıcılığı, koşulsuzun kutsanması ve sonun ele geçirilmesi için olan özlemi masseder. Burjuva şiirinde âşıklar birbirlerini gündelik tutarsızlığa, gerçekliğin taleplerine, bireye boyun eğdirilmesine ve ölüme karşı severler. Ölüm dışarıdan gelmez, ama aşkın kendisinden gelir. Bireyin özgürleşmesi, dayanışma üzerine kurulu bir toplumda değil, bireyler arası çıkar çatışmalarına dayalı bir toplumda gerçekleşti. Birey, bağımsız ve kendi kendine yeten bir monad karakterine sahiptir. Onun (insansal ve insan olmayan) dünya ile ilişkisi, ya soyut olarak dolayımsızdır (ki böyle bir durumda birey dünyayı, bilen, hisseden ve isteyen bir Ben olarak hep halihazırda kendi içinde kurar) ya da soyut olarak dolaylıdır (böyle bir durumda da metaların ve piyasa üretiminin kör yasaları tarafından belirlenir). İki durumda da bireyin monadik yalıtımı aşılmaz. Bunu yapmak, gerçek dayanışmanın kurulması anlamına gelecek ve daha yüksek bir toplumsal varoluş biçiminin bireysel toplumun yerine geçeceğini varsayacaktır.

Ne var ki aşk fikri, bireyin monadik yalıtımı aşmasını ve iki kişinin koşulsuz dayanışmasında bireysellikten vazgeçerek bir

tatmin bulmasını gerektirir. Çıkar çatışmalarının *principium individuationis* olduğu bir toplumda, bu tam anlamıyla vazgeçme saf bir biçimde sadece ölümde tezahür edebilir; çünkü sadece ölüm kalıcı dayanışmayı tahrip eden ve bireylerin kendilerini tükettikleri mücadelenin tüm dışsal koşullarını ortadan kaldırır. Bu, varoluşun hiçlik içerisinde sona ermesi gibi değil, fakat daha çok aşkın tek tamama erme imkânı ve dolayısıyla en derin anlamıymış gibi görünüyor.

Aşk, sanatta trajediye yükseltilirken, her günkü burjuva yaşamında sadece görev ve alışkanlık haline gelme tehlikesini taşımaktadır. Aşk yeni toplumun bireyci [*Individualistisch*] ilkesini içerir: Ayrıcalık talep eder. Böyle bir ayrıcalık, ruhtan kaynaklanıp duyusallığı da yükümlü kılan koşulsuz sadakat talebinde görünür olur. Fakat duyusallığın ruhsallaştırılması duyusallıktan başaramayacağı bir şey talep etmektedir: Değişimden ve dönüşümden geri durmayı ve kişinin birlik ve bölünmezliğinde soğrulmayı. Bu birlik noktasında, içsellik ile dışsallık, imkân ile gerçeklik arasında önceden tesis edilmiş bir uyum bulunması gerekirken, bu uyum toplumun anarşik ilkesi sayesinde her yanda tahrip edilmiştir. Bu çelişki, özel bir sadakati gerçek dışı kılar ve küçük burjuvazinin gizli uygunsuzluklarında bir çıkış bulan duyusallığı yozlaştırır.

Tamamıyla özel olan aşk ve dostluk gibi ilişkiler, ruhun egemenliğinin dolaysız olarak gerçeklikte onaylanması gereken tek alanıdır. Bunun dışında ruh, gerçekleştirilmelerini talep etmeksizin idealleri yüceltme işlevi görür. Ruhun yatıştırıcı bir etkisi vardır. O şeyleştirmeden muaf tutulduğu için, bundan en az şekilde muzdarip olur; sonuç olarak ona karşı olabildiğince az bir direnç gösterir. Ruhun anlamı ve değeri tarihsel gerçekliğin içinde bulunmadığı için, kendisini kötü bir gerçeklikte zarar görmeden koruyabilir. Ruhsal zevkler bedensel olanlardan daha ucuzdur; daha az tehlikelidirler ve daha fazla isteyerek doyurulurlar. Ruh ile tin arasındaki en önemli fark, ilkinin hakikatin eleştirel bilgisine yönelmiş olmamasıdır. Ruh, tinin neyi mahkûm etmesi gerektiğini anlayabilir.* Kavramsal bilgi, birini diğerinden ayırt etmeye çalışır ve çelişkiyi sadece "nesnenin tarafsızca hareket etme zorunluluğu" temelinde çözer; ruh ise bazı "içsel" birliklerde "dışsal" antitezleri hızlıca uzlaştırır.

* Tinin artık yargılamak zorunda olduğu yerde ruh henüz anlayabilir. (y.h.n.)

Eğer bir Batılı, bir Alman, bir Faust ruhu varsa, o zaman bunlara ait bir Batılı, bir Alman ve bir Faust kültürü de var demektir ve feodal, kapitalist ve sosyalist toplumlar bu tür ruhların tezahüründen başka bir şey değildir. Onların sabit antitezleri kültürün güzel ve derin birliğinde kayıplara karışır. Ruhun uzlaştırıcı doğası, kültürün arkasına nüfûz eden bir toplum teorisine dayanmaksızın psikolojinin, sosyal ve kültürel bilimlerin aracı haline getirildiği yerde kendisini açıkça ortaya koyar. Ruhun tarihselcilikle güçlü bir akınlığı vardır. Halihazırda Herder'de bile, rasyonalizmden özgürleşmiş ruhun, evrensel empati [*einfühlen*] yapabilmesi gerektiği fikrini buluruz. O ruhtan şunu ister:

> Bütün her şeyi yöneten, diğer tüm eğilimleri ve ruhsal kuvvetleri kendine göre şekillendiren, en önemsiz eylemlere bile renk katan ruhun bütünlüklü doğası, -bunları hissetmek amacıyla kelimelerle cevap verme, fakat çağın içine, öte dünya alanına ve bütün tarihin içine nüfûz et, kendini her şeyin içinde hisset...[24]

Ruh, evrensel empati özelliği ile -maddi varoluş örgütlenmesinin ulaşılabilir imkânlarına ilişkin toplumsal gerçeklik analizleri sayesinde yapılabilen- doğru ile yanlış, iyi ile kötü ya da rasyonel ile irrasyonel arasındaki ayrımların değerini düşürür. Bu yüzden Ranke'nin de belirttiği gibi her tarihsel çağ, aynı insan özünün başka bir yüzünü gösterir. Her biri, "kendinden kaynaklanan bir şeye değil, kendi varoluşuna, kendine dayanan kendi değerine" ve kendi anlamına sahiptir.[25] Ruhun, ifade ettiği şeyin doğruluğuyla bir ilgisi yoktur. Ruh kötü bir amacı şereflendirebilir (Dostoyevski'nin durumunda olduğu gibi).[26] Daha iyi bir insanlık geleceği için mücadelesinde, derin ve incelikli ruhlar ayrı veya yanlış tarafta durabilirler. Ruh, yoksul bir varoluş biçimini değiştirme zorunluluğunu işaret eden teorinin zorlu hakikatinden korkar. Dışsal bir dönüşüm insanın otantik, içsel tözünü nasıl belirleyebilir? Ruh, kişinin olgu-

---

24. Herder, "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit", *a.g.e.*, s. 503.
25. Ranke, "Über die Epochen der neueren Geschichte", *Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre*, Ed. Erich Rothacker, Halle, 1925, s. 61-2.
26. Dostoyevski'deki ruhsal taleplerin en dingin karakteri üzerine bkz. L. Löwenthal, "Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegs-deutschland", *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, s. 363.

lara biat ederek yumuşak ve uyumlu olmasını sağlar; zira en nihayetinde bu olgular çok da önemli değildir. Böylelikle ruh, otoriter devletler döneminde, tüm mümkün güçlerin toplumsal varoluşun gerçek dönüşümüne karşı harekete geçirilmesi gerektiğinde, kitle egemenliği tekniği için işe yarar bir unsur haline gelebildi. Ruhun yardımıyla ileri kapitalist toplumdaki burjuvazi, erken dönem ideallerini gömdü. Sadece iktidar hayati olduğunda ruhun hayati olduğu sloganı anlam ifade etmektedir.

Fakat ruh –bireyin ifade edilmemiş, tamamlanmamış hayatı olarak– gerçekten çok önemlidir. Ruhun kültürü, gündelik hayatta hiçbir yer bulamamış güç ve istekleri yanlış bir biçimde soğurmuştur. Kültürel ideal, insanın daha iyi bir yaşam için olan özlemini üstlenmiştir; insanlık, iyilik, haz, hakikat ve dayanışmaya duyulan özlemi. Gelgelelim bunlar bu idealde, daha yüksek, daha saf ve şiirsel dünyaya ait olan olumlayıcı vurguyla kuşatılırlar. Ya bireysel ruhun ödevi olarak içselleştirilirler (böylece bütünün dışsal varlığında sürekli ihanete uğrayan şeyi ruhun başarması beklenir) ya da sanatın nesneleri olarak temsil edilirler (böylece onların gerçekliği gündelik hayatın gerçekliğinden tamamen farklı olan bir alana havale edilir). Sanatta kültürel idealin örneklenmesi için iyi bir sebep vardır; çünkü burjuva toplumu sadece sanatta kendi ideallerini hoş görmüş ve onları genel bir talep olarak ciddiye almıştır. Olgular dünyasında ütopya, fantezi ve isyan olarak kabul edilen şeylere sanatta izin verilir. Olumlayıcı kültür, gündelik hayatta gerçekliğin adaleti karşısında yenik düşen unutulmuş hakikatleri sanatta sergilemiştir. Güzellik dolayımı, hakikati zehrinden arındırır ve onu mevcut olandan ayrı bir yere koyar. Sanatta meydana gelen hiçbir şey yükümlülük yaratmaz. Bu güzel dünya çoktan geride kalmış bir şey olarak temsil edilmediğinde (zafer kazanmış insanlığın klasik sanatsal tasviri olan Goethe'nin *Iphigenie*'si, "tarihsel" bir dramadır) güzelliğin büyüsüyle güncelliğinden arındırılacaktır [*entaktualisiert*].

Güzellik alanında insanlar mutluluktan pay almaya izinli olabilirler. Fakat güzellik bile gönül rahatlığıyla sadece sanatın idealinde olumlanmaktadır; zira o, varolmanın verili biçimini tehdit eden tehlikeli bir şiddet içerir. Güzelliğin dolaysız duyusallığı doğrudan doğruya duyusal mutluluğu ima eder. Hume'a göre hazzı tahrik etme

gücü güzelliğin özsel karakterine aittir. Haz sadece güzelliğin bir yan ürünü değildir, aynı zamanda onun tam da özünü oluşturur.[27] Ve Nietzsche için güzellik "afrodizyak mutluluğu" yeniden uyandırır. O, güzeli tamamen çıkardan bağımsız haz nesnesi olarak belirleyen Kant'ın tanımına karşı polemiğe girer ve bu tanıma, güzelin *une promesse de bonheur* [bir mutluluk vaadi] olduğunu dile getiren Stendhal'in cümlesiyle karşılık verir.[28] Mutluluğu rasyonelleştirmesi ve düzenlemesi gereken bir toplumda güzelliğin tehlikesi burada yatar. Güzellik kökensel olarak utançtan yoksundur.[29] O, açıkça vadedilmesine izin verilmeyeni ve çoğunluktan esirgenmiş olanı sergiler. İdeal olanla bağı kesildiğinde, salt duyusallık alanında güzellik, bu alanın genel değersizleştirmesine maruz kalır. Tüm ruhsal ve zihinsel taleplerden kurtularak, güzelliğin keyfine vicdan azabı çekmeden sadece iyi sınırlandırılmış alanlarda, onun yalnızca kısa bir rahatlama ve dağılma süresi olduğunun farkındalığıyla varılabilir.

Burjuva toplumu, bireyleri kendilerini gözetim altında tutan kişiler olarak özgürleştirdi. Başlangıçtan bu yana hazzın yasaklanması özgürlüğün bir koşuluydu. Sınıflara bölünmüş bir toplum, insanı yalnızca esaret ve sömürü biçiminde bir zevk aracı haline getirmeye çaba sarf edebilir. Yeni düzende hükmedilen sınıflar artık kişi olarak doğrudan hizmet altında olmadıklarından ve ancak piyasa için artı-değer üretimi vasıtasıyla dolaylı olarak kullanıma tâbi olduklarından, bir madunun bedenini zevk kaynağı olarak sömürmek, eş deyişle insanları doğrudan araç olarak kullanmak (Kant) insanlık dışı kabul edildi. Diğer bir yandan da bedenlerinden ve zekalarından kâr amacıyla yararlanmak özgürlüğün doğal bir uygulaması olarak düşünüldü. Buna karşılık, yoksullar için bedenin bir zevk aracı olarak kiralanması ahlaksızlık ve "fuhuş"ken, fabrikaya kiralanması ahlaki bir görev haline geldi. Ayrıca bu toplumda yoksulluk, kâr ve iktidarın koşuludur, bununla birlikte bağımlılık da soyut özgürlük dolayımıyla gerçekleşir. İş gücünün satışı, sözü-

27. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1928, s. 301.

28. Nietzsche, *Werke*, 1917, Cilt 8, XVI, s. 233 ve VII, s. 408.

29. Goethe, *Faust II*, Phorkias: "Eskidir, ama anlamı hâlâ asil ve doğrudur şu sözün: Utanç ile güzellik asla el ele yürümez şu dünyanın yeşil patikasında." *Werke*, Cotta Jubiläumsausgabe, XIII, s. 159.

mona yoksul insanların kendi kararıyla vuku bulur. Yoksul insan işverenin hizmetinde çalışırken, değerli toplumsal işlevlerinden ayrı tutulan bir soyutlama olarak kendinde-kişiliğinin onda kalmasına ve bir kutsallık olarak geliştirilmesine izin verilmiştir. Onu saf olarak tutması gerekir. Bedeni sadece bir emek aracı olarak değil, aynı zamanda bir zevk aracı olarak da pazarlamayı yasaklamak, burjuva ataerkil ideolojisinin temel toplumsal ve psikolojik köklerinden biridir. Bu noktada şeyleştirmeye, uyulması sistem için hayati önem taşıyan sınırlamalar getirilir. Bununla beraber, beden cinsel işlevinin bir tezahürü veya taşıyıcısı olarak bir meta haline geldikçe, bu, genel aşağılamaya maruz kalarak gerçekleşir. Tabu ihlal edilir. Bu sadece fuhuş için değil, yeniden üretimin hizmetinde "toplumsal hijyen" sebeplerinden dolayı gerçekleşmeyen bütün zevk üretimleri için de geçerlidir.

Bununla birlikte yarı-ortaçağ biçiminde tutulan, toplumun en düşük sınırına itilen ve tamamen cesareti kırılan bu toplumsal tabakalar, bu koşullarda bile ileriye yönelik bir hafıza sağlarlar. Beden tamamen asıl mesele [*zur Sache*], güzel bir şey haline geldiğinde, yeni bir mutluluğun habercisi olabilir. Şeyleştirmeden aşırı bir şekilde acı çeken insan şeyleştirme üzerinde zafer elde eder. Bugün sadece sirkte, vodvilde ve burleskte gösterilebilen, zahmetsiz çevikliği ve rahatlamasıyla güzel beden sanatı, hakiki bir özne haline gelmiş insanlık, madde üzerindeki egemenlikte başarılı olduğunda insanların idealden azat edilmesiyle alacağı hazzı müjdeler. Olumlayıcı idealle tüm bağlantılar çözüldüğünde, bilen bir varoluş bağlamında herhangi bir rasyonalizasyon ve en ufak bir tutucu suçluluk duygusu olmadan gerçek keyif alma mümkün hale geldiğinde, diğer bir deyişle, duyusallık ruh tarafından tamamen serbest bırakıldığında, yeni bir kültürün ilk ışıltısı ortaya çıkar.

Ancak olumlayıcı kültürde "ruhsuz" alanlar kültüre ait değildir. Diğer tüm uygarlık alanlarının metaları gibi, onlar da açıkça ekonomik değer yasasına terk edilirler. Sadece ruhsallaşmış [*beseelt*] güzellik ve ruhsallaşmış keyif alma kültürün içinde kalır. Hayvanların güzelliği bilmesi ve ondan keyif almasının olanaksızlığından Shaftesbury'nin yaptığı çıkarıma göre insan da duyuları veya

> varlığının hayvansal yanı aracılığıyla güzelliği ne kavrayabilir ne de ondan keyif alabilir, aksine o güzelden ve iyiden aldığı hazzı daha asil bir yoldan, var olan en asil şeyin, aklının ve tininin yardımıyla temin eder (...) İnsan, hazzı ruhtan başka bir yere yerleştirirse hazzın kendisi güzel olmaktan çıkacağı gibi tezahürü de albeniden ve zarafetten yoksun olacaktır.[30]

Mutluluğun, toplumsal hayatın bütünlüğünde kültürel bir değer olarak yeniden üretilmesine sadece ideal güzellik ortamında, sanatta izin verilmiştir. Öte yandan bu, ideal hakikatin temsilinde sanatla ortaklaşan diğer iki kültür alanı için geçerli değildir: Felsefe ve din. İdealist eğiliminde felsefe, mutluluğa giderek güvensiz hale geldi ve din de mutluluğa ancak öte dünyada yer açtı. İdeal güzellik, hasretin ifade edilebileceği ve mutluluktan keyif alınabileceği bir formdu. Böylelikle sanat, mümkün hakikatin habercisi haline geldi. Klasik Alman estetiği, güzellik ve hakikat arasındaki ilişkiyi insan türünün estetik eğitimi fikrinde kavramıştır. Schiller "politik problem" olan daha iyi bir toplumsal örgütlenme meselesi "estetik alanda yol almalıdır çünkü kişi özgürlüğe güzellik sayesinde ulaşır"[31] diye belirtir. Schiller, *Die Künstler* (Sanatçılar) adlı şiirinde mevcut kültür ile gelecek kültür arasındaki ilişkiyi şu satırlarla ifade eder: "Bizim burada güzellik olarak algıladığımız / Bir gün hakikat olarak karşımıza çıkacak" (*Was wir als Schönheit hier empfunden / Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn*). Toplumsal olarak izin verilen hakikat ve biçim kazanan mutluluğun ölçüsü bakımından sanat, olumlayıcı kültür içindeki en yüksek ve temsil gücü en gelişkin alandır. "Kültür: Sanatın yaşam üzerindeki egemenliğidir", bu Nietzsche'nin tanımıydı.[32] Sanata bu biricik rolünü ne verdi?

Teorinin hakikatinden farklı olarak, sanatın güzelliği, kötü mevcudiyet [*Gegenwart*] dahilinde ve ona rağmen mutluluğa el vererek kötü gerçeklikle uyuşabilir. Hakiki teori, kurulu düzende geçerli olan sefaletin ve mutsuzluğun farkındadır. Değişim yolunu gösterdiğinde bile kişiyi mevcut olanla barıştıran bir teselli sunmaz.

---

30. "The Moralists, a Philosophical Rhapsody", *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times vd, The Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury*, Ed. John M. Robertson, E.P. Dutton ve Co., New York, 1900, II, s. 143.
31. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, ikinci mektubun sonu.
32. Nietzsche, *a.g.e.*, X, s. 245.

Bununla birlikte, mutluluğun olmadığı bir dünyada, mutluluk ancak bir teselli olabilir: Bitmek tükenmek bilmeyen bir talihsizlik zinciri içerisinde güzel bir anın tesellisi. Mutluluktan keyif alma, anlık bir zaman diliminin içine sıkıştırılır. Ancak bu an, yitip gitmenin acısını da bünyesinde barındırır. Eğer yalnız bireylerin yalıtılmışlığı göz önüne bulundurulursa, o an geçtikten sonra kendi mutluluğunu muhafaza edebilecek hiçbir kişi yoktur ki, zaten aynı yalıtıma tâbi olmayan hiç kimse de yoktur. Hayatta kalanlar arasında geride bir dayanışma bırakmayan bu geçiciliğin [*Vergänglichkeit*] tümüyle katlanılabilir bir hale gelmesi için ölümsüzleştirilmesi gerekir; çünkü o, varoluşun her anında ve herkeste tekrarladığından, sanki ölümü öngörmektedir. Her an ölümü içinde barındırdığı için, güzel anın kendisi, mutluluk gibi bir şeyi mümkün kılmak için ölümsüzleştirilmelidir. Sunduğu mutlulukta, olumlayıcı kültür güzel anı ebedileştirir; geçiciliği ölümsüzleştirir.

Olumlayıcı kültürün en belirgin toplumsal görevlerinden biri, kötü bir varoluşun kabul edilemez değişkenliğiyle bu tür bir varoluşu katlanılabilir kılmak için mutluluğa duyulan ihtiyaç arasındaki çelişki üzerine oturur. Bu varoluşun kendisinde ulaşılacak çözüm ancak yanıltıcı olabilir. Ve çözüm imkânı tam da sanatsal güzelliğin *yanılsama* (*illusion*) olarak beliren karakterine dayanır. Bir yandan mutluluktan keyif almak ancak ruhsallaştırılmış, idealize edilmiş bir biçimde gerçekleşebilir. Diğer yandansa idealize etmek mutluluğun anlamını geçersiz kılmaktadır; zira idealin hazzına varılamaz; çünkü haz, ona bütünüyle yabancıdır ve bu toplumun idealden yoksun gerçekliğinde içselleştirici ve disipline edici işlevini yerine getirebilmesi için ideale zorunlu olarak atfedilen kesinlik ve saflığı ortadan kaldıracaktır. Eğilimlerinden feragat eden ve kendini koşulsuz buyruğun ödevine (bu Kantçı ideal, kültürün bütün olumlayıcı eğilimlerinin tek timsalidir) tâbi kılan kişi tarafından öykünülen ideal, mutluluğa karşı duyarsızdır. Şimdiki zamanda asla tatmin sağlayamadığından o ne mutluluk verebilir ne de teselli. Birey, somut özlem ve ihtiyaçlarının –hem de doyuma ulaşmış ve tatmin edilmiş biçimde– idealde karşılık bulduğuna inanacak kadar ona kapılmışsa o zaman ideal şimdiki zamanda tatmin sağladığı yanılsamasını sunmalıdır. Bu, ne felsefe ne de dinin elde edebileceği yanılsamalı gerçekliktir. Sadece sanat –güzelin aracılığıyla– bunu

başarabilir. Goethe, güzelliğin aldatıcı ve iç rahatlatıcı rolünü şöyle yazarak açığa çıkardı:

> İnsan tini, hayran olduğu zaman, tapındığı zaman, bir nesneyi yücelttiği ve onun tarafından yüceltildiği zaman kendisini olağanüstü bir durumda bulur. Sadece bu duruma uzun süre tahammül edemez. Tümel kavram onda ilgi uyandırmamış, idealse onu kendi üzerine yükseltmiştir. Ancak şimdi o, tekrar kendisine dönmek ister. Sınırlanmışlığa geri dönmeksizin bireysel olana duyduğu o eski meylin keyfini sürmeyi arzular ve bir yandan da asıl önemli olanı, tini yücelten şeyi elden bırakmak istemez. Eğer güzellik müdahale etmeseydi ve mutlu bir şekilde bilmeceyi çözmeseydi bu durumda tinin durumu ne olurdu? Güzelliktir bilimsel olana hayat ve sıcaklık veren; o, anlamlı ve yüce olanı yatıştırıp ilahi cazibeyle donatarak bizim ona yaklaşmamızı sağlar. Güzel bir sanat eseri tüm döngüyü katetmiştir; o şimdi şefkatle sarılabileceğimiz ve sahiplenebileceğimiz bir tür bireydir.[33]

Bu bağlamda belirleyici olan sanatın ideal gerçekliği temsil etmesi değil, onu güzel gerçeklik olarak temsil etmesidir. Güzellik, ideale, mutluluğun büyüleyici, memnun edici ve sevindirici karakterini verir. O tek başına sanat yanılsamasını mükemmelleştirir; çünkü sadece onun sayesinde yanılsamalı dünya, âşinalığın, mevcut varlığın görünüşünü canlandırmaktadır: Kısacası gerçekliğin görünüşünü. Yanılsama [*Schein*], gerçekten bir şeyin görünmesini [*erscheinen*] sağlar. Sanat eserindeki güzellikte, özlem anlık olarak giderilir. Alımlayıcı, mutluluğu deneyimler. Ve eserde bir kere biçim kazandığında, güzel an sürekli olarak tekrarlanabilir. O, sanat eserinde ölümsüzleşmiştir. Sanatsal keyif almada, alımlayıcı her zaman bu tür mutlulukları yeniden üretebilir.

Olumlayıcı kültür, varoluşun maddi yeniden üretiminin ötesine geçen insani ihtiyaçların muhafaza edildiği tarihsel formdu. Bu ölçüde ait olduğu toplumsal gerçeklik formu için doğru/geçerli olan onun için de geçerlidir: Hak onun yanındadır. Gerçi olumlayıcı kültür, "dışsal koşulları" insanın belirlenimine [*Bestimmung des Menschen*] yönelik sorumluluktan muaf tutarak bu koşulların adaletsizliğini pekiştirmiştir ama o aynı zamanda mevcut düzende ümidi solmuş olan daha iyi bir düzen imgesini sunmayı sürdürür. İmge çarpıtılmıştır ve bu çarpıtma burjuvazinin bütün kültürel

33. Goethe, *Der Sammler und die Seinigen*, altıncı mektubun sonlarına doğru.

değerlerini tahrif etmiştir. Yine de o bir mutluluk imgesidir. Büyük burjuva sanat eserlerinde öte dünyayı tasvir ettiklerinde bile dünyasal bir zevk unsuru vardır. Birey, güzellikten, iyilikten, ihtişamdan, barıştan ve muzafferane sevinçten keyif alır. Hatta acı ve üzüntü, zalimlik ve suçtan bile keyif alır. Özgürleşmeyi deneyimler. Ve o, dürtü ve taleplerine dair bir anlayış, bir cevap edinir. Özel alanda şeyleştirmeden sıyrılır. Sanatta insanın "gerçekçi" olması gerekmez; çünkü söz konusu olan mesleği veya statüsü değil, insanın kendisidir. Üzüntü üzüntüdür ve zevk zevktir. Dünya, tekrar meta biçiminin ardındaki haliyle tezahür eder: Bir manzara gerçekten bir manzara, bir insan gerçekten bir insan, bir şey gerçekten bir şeydir.

Olumlayıcı kültürün ait olduğu varoluş formunda "varoluşta mutluluk [...] ancak yanılsamada mutluluk olarak mümkündür."[34] Fakat bu yanılsama tatmin üreten gerçek bir etkiye sahiptir. Ancak, bu tatminin anlamı belirleyici bir şekilde değiştirilir; statükonun hizmetine girer. Başkaldıran idea, bir temize çıkartma aracı haline gelir. Maddi varoluştan daha yüksek bir dünya hakikati, daha yüksek bir iyi, böylesine bir mutluluğun gerçekleştiği daha iyi bir maddi varoluş yaratılabileceği hakikatini gizler. Olumlayıcı kültürde mutluluk* bile bağlılık ve boyun eğme aracı haline gelir. Sanat, güzeli bir mevcudiyet olarak sunarak başkaldıran arzuyu yatıştırır. Diğer kültürel alanlarla birlikte sanat, bu kültürün büyük eğitsel başarısına katkıda bulunmuştur: Yeni özgürlükle beraber yeni bir tutsaklık biçimine sürüklenen özgürleşmiş bireyi toplumsal varoluşun özgürlüksüzlüğüne tahammül edebileceği biçimde disipline etmiştir. Modern düşüncenin yardımıyla açığa çıkan daha zengin bir yaşam olanağı ile hayatın yoksul fiilî biçimi arasındaki açık karşıtlık, bu düşünceyi tekrar tekrar kendi taleplerini içselleştirmeye ve kendi sonuçlarını saptırmaya zorlar. Günlük olarak yeniden üretilen o büyük şoku katlanılabilir kılmak için yüzyıllar boyu süren bir eğitim gerekmiştir: Bir yanda, durmaksızın kişinin vazgeçilmez özgürlüğünü, görkemini ve haysiyetini, aklın ihtişamını ve oto-

34. Nietzsche, *a.g.e.*, XIV. s. 366.

* İngilizce çeviride "unhappiness" (mutsuzluk) denmiş, ne var ki metnin Almanca orijinalinde "glück", eş deyişle mutluluk kelimesi kullanılmış. Metnin bağlamına uygun düşmesi açısından Almanca "glück" kavramının Türkçesi "mutluluk" sözcüğünü tercih ettim. (y.h.n.)

nomisini, fark gözetmeyen insan sevgisini ve adaleti öğütleyen vaazlar –diğer yanda insanlığın büyük kısmının genel anlamda aşağılanması, toplumsal yaşam sürecinin akıl dışılığı, emek piyasasının insanlığa, kârın insan sevgisine karşı zaferi. "Aşkınlığın ve öbür dünyanın tüm sahteliği *yoksullaştırılmış* bir yaşam temelinde büyümektedir..."[35] Fakat kültürel mutluluğun mutsuzluğa yerleşmesi/serpiştirilmesi ve duyusallığın ruhsallaştırılması, bu yaşamın sefaletini ve hastalığını "sağlıklı" bir çalışma kapasitesine indirger. Olumlayıcı kültürün gerçek mucizesi de budur. İnsanlar mutlu olmasalar bile kendilerini öyle hissedebilirler. Yanılsama etkisi, kişinin kendi mutluluk iddiasını bile yanlış kılar. Kendisine geri fırlatılan birey, kendi yalıtılmışlığına katlanmayı ve onu bir şekilde sevmeyi öğrenir. Olgusal yalnızlık, metafizik yalnızlığa yükseltilir ve bu haliyle dışsal yoksulluğuna rağmen içsel bir doluluğun tüm kutsama ve saadetine kavuşur. Olumlayıcı kültür, kişilik ideasında bireylerin toplumsal yalıtımını ve yoksullaşmalarını yeniden üretmekte ve yüceltmektedir.

Kişilik, kültürel idealin taşıyıcısıdır. Kişiliğin, saadeti [*Glückseligkeit*], kültürün onu en yüksek iyi olarak beyan ettiği biçimiyle temsil etmesi gerekmektedir: Genel karmaşa içinde özel ahenk, acı emek içinde keyifli etkinlik. Kişilik iyi olan her şeyi soğurmakta ve kötü olan her şeyiyse ya reddetmekte ya da incelikli bir hale getirmektedir. Önemli olan insanın hayatını yaşaması değil, onu mümkün olduğu kadar iyi yaşamasıdır. Bu olumlayıcı kültürün ana kurallarından biridir. Burada "iyi" temelde kültüre göndermede bulunur: Ruhsal ve zihinsel değerlere katılmak, bireysel varoluşu ruhun insanlığı ve tinin genişliğiyle şekillendirmek. Rasyonelleştirilmeyen keyfin mutluluğu, saadet idealinin dışında tutulmaktadır. Böyle bir saadet, kurulu düzenin yasalarını ihlal etmeyebilir ve gerçekten de ihlal etmeye ihtiyacı yoktur; zira o, içkin olarak gerçekleşmektedir. Gelişmiş olumlayıcı kültürde insanın "en yüksek mutluluğu" olması gereken kişilik, statükonun temellerine saygı duymalıdır: Verili tahakküm ilişkilerine duyulan saygı kişiliğin erdemlerine aittir. Sadece dizginlerinin farkında olmak ve sonradan hamlesini geri almak koşuluyla dizginlerinden boşalabilir.

35. *A.g.e.*, VIII, s. 41.

Bu durum her zaman böyle değildi. Eskiden, yeni çağın başlangıcında, kişilik başka bir yüzünü göstermişti. İnsanda ruhun büsbütün cisimleşmiş hali olduğu varsayılan kişilik, aynı ruh gibi başlangıçta burjuvanın bireysel özgürleşme ideolojisine aitti. Kişi, bireyi kaderi üzerinde efendi yapabilen ve kendi ihtiyaçlarına göre çevresini şekillendirebilen bütün güç ve özelliklerin kaynağıydı. Jacob Burckhardt bu kişilik fikrini Rönesans'ın *uomo universale** tanımında dile getirdi.[36] Birey bir kişilik olarak ele alınıyorsa, bu, yaptığı her şeyi atalarına, toplumsal statüsüne ve Tanrı'ya değil, yalnızca kendisine borçlu olduğunu vurgulamak içindir. Kişiliğin ayırt edici özelliği ruh ("güzel ruh" anlamında) değil; güç, etki, şöhretti: Mümkün olduğu kadar geniş ve eylemle dolu bir yaşam.

Kant'tan bu yana, olumlayıcı kültürün temsilcisi olan kişilik kavramında, bu genişleyen aktivizmden hiçbir şey kalmamıştır. Kişilik sadece ruhsal ve etik bir özne olarak kendi varoluşunun efendisi olarak kalır. Artık özünü karakterize eden[37] "bir bütün olarak doğanın işleyişinden özgürleşme ve bağımsızlaşma", verili yaşam koşullarını ödev materyali olarak kabul eden sadece "düşünülebilir" [*intelligible*] bir özgürlüktür. Dışsal gerçekleşme mekânı küçülmüş; içsel gerçekleşme mekânıysa önemli ölçüde genişlemiştir. Birey, bütün talepleri öncelikli olarak kendisine yöneltmeyi öğrenmiştir. Ruhun egemenliği, içe karşı daha talepkâr, dışa karşıysa daha mütevazı hale gelmiştir. Kişi artık dünyaya saldırmak için bir sıçrama tahtası değil, daha ziyade cephe gerisinde korunan bir inziva hattıdır. Etik bir kişi olarak kendi içselliğinde o, bireyin sahip olduğu tek güvencesi, kaybedemeyeceği tek şeydir.[38] O artık fethetmenin kaynağı değil; vazgeçmenin kaynağıdır. Kişilik her şeyden önce feragat edendir, ne kadar kısır olduklarına bakmaksızın verili koşullar dahilinde kendini kıt kanaat gerçekleştirmeye çabalayan insandır. O saadetini mevcut olanda bulur. Ancak bu içi boşaltılmış halinde bile kişilik

* Evrensel insan. (y.h.n.)

36. *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Ed. L. Geiger, Leipzig, 1913, 11. Edisyon, I, s. 150.

37. Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", *a.g.e.*, V, s. 95.

38. Goethe bir kere "sadece" kişilik ideasında yer alan niteliği şöyle ifade etmiştir: "İnsanlar kişiliğe her zaman makûl ve cesurca kusur buluyorlar. Fakat senin sevgili kişiliğin dışında seni mutlu eden başka ne tür bir şeye sahipsin?" "Zahme Xenien", *Werke*, IV, s. 54.

ideası ilerlemeci bir boyut içerir: Birey hâlâ nihai ilginin kaynağıdır. Kuşkusuz kültür, insanları tamamlanmaları kendilerine bağlı yalıtık müstakil kişiliklere ayrıştırır. Ancak bu, hâlâ doğasında liberal olan bir disiplin yöntemine karşılık gelir, zira özel yaşamın somut bir alanını tahakkümden muaf tutar. Bireyin, emek sürecine zarar vermediği sürece kişi olarak hayatını sürdürmesine ve bu emek sürecinin içkin yasalarının, eş deyişle ekonomik güçlerin, insanların toplumsal entegrasyonunu üstlenmesine izin verir.

Sadece (bireyin özel yaşamının bir kenarda muhafaza edildiği) kısmi bir seferberlik emek sürecinin mevcut şeklini ayakta tutmaya yetmediğinde, bireyi bütün varoluş alanlarında otoriter devlet disiplinine tâbi kılmak için "topyekûn seferberlik" gerektiğinde, durum değişir. Artık burjuvazi kendi kültürüyle çatışmaktadır. Tekelci kapitalizm döneminde toptan harekete geçiren seferberlik, kültürün kişilik ideasını merkeze alan ilerlemeci taraflarıyla bağdaşmaz. Olumlayıcı kültürün kendini feshetmesi başlar.

Otoriter devletin, insanlığın, bireyselleşmenin ve rasyonalitenin "liberal idealler"ine ve idealist sanata ve felsefeye karşı sesli kavgası, kendini feshetme sürecinin ortaya çıkmasının üzerini örtemez. Tıpkı parlamenter demokrasiden otoriter bir liderlik devletine geçişte meydana gelen toplumsal yeniden örgütlenmenin yalnızca kurulu düzende bir yeniden düzenleme olması gibi, liberalist idealizmin destansı realizme dönüştüğü kültürel yeniden düzenleme de olumlayıcı kültür içerisinde gerçekleşmektedir. Söz konusu olan eski varoluş formlarının yeniden teminat altına alınmasıdır. Kültürün temel işlevi aynı kalır. Sadece bu işlevi uyguladığı yollar değişir.

Form değişikliğinin bütününde korunan içeriğin özdeşliği özellikle içselleştirme ideasında görünür olur. Patlayan dürtülerin ve güçlerin ruhsal boyutlara dönüşmesini içeren bu içselleştirme ideası disiplin sürecinin en güçlü araçlarından bir tanesidir.[39] Olumlayıcı kültür, toplumsal antagonizmaları soyut, içsel bir genellikte [*Allgemeinheit*] saklayarak aşmıştı. Kişiler olarak, ruhsal özgürlük

39. Bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1936, s. 219.

ve saygınlıklarında, tüm insanlar eşit değerde kabul edildi. Kültürel dayanışma alanı, olgusal antitezlerin çok üstünde yer alır. Olumlayıcı kültürün en son döneminde bu soyut içsel topluluk [*Gemeinschaft*] (soyut çünkü gerçek karşıtlıklara hiç dokunmaz) eşit bir şekilde soyut dışsal bir topluluğa dönüşür. Birey, yanlış bir kolektivite içerisine sokulur (ırk, millet, kan ve toprak). Fakat bu dışsallaşma içselleşmeyle aynı işleve sahiptir: Tatminin gerçek yanılsamasıyla katlanılabilir hale gelmiş feragat ve statükoya boyun eğme. Dört yüz yıldan fazla bir süre boyunca özgürleşen bireylerin otoriter devletin topluluk kıtalarına bu denli kolay dahil olmasında olumlayıcı kültürün önemli bir payı vardır.

Kültürün daha erken aşamalarında yer alan ilerlemeci unsurlar çıkarılıp atılmadıkça yeni disiplin yöntemleri mümkün olmayacaktır. En son gelişme açısından bakıldığında kültürün bu aşamaları, mutlu bir geçmişi andırıyor. Ancak, varoluşun otoriter biçimde yeniden düzenlenmesi, olgusal anlamda sadece en küçük toplumsal grupların çıkarlarına hizmet etse de değişen durumda toplumsal bütünün korunduğu bir yol olarak kendisini sunmaktadır. Bu ölçüde –kötü bir formda ve çoğunluğun artan mutsuzluğu eşliğinde– varoluşları bu düzenin korunmasına bağlı olan tüm bireylerin çıkarını temsil eder. Ve idealist kültürün de iç içe geçtiği düzen bu düzendi. Bu çifte çelişki kısmen, kültürün bugün yeni formuna karşı çıkarken sergilediği zayıflığın kaynağıdır.

İdealist içselliğin, destansı bir dışsallıkla ne denli ilişkili olduğu onların birlikte tin karşıtı cephede yer almasından anlaşılır. Olumlayıcı kültürün taşıyıcısı olan bazı alanlarda âdet olduğu gibi tin büyük takdir görmekle birlikte burjuva pratiğinde her zaman bu takdire derin bir küçümseme eşlik etmiştir. Bu küçümseme gerekçelendirmesini felsefenin insanların gerçek sorunlarına az ilgi göstermesinde bulmuştu. Fakat hâlâ olumlayıcı kültürün özünde bir tin kültürü değil bir ruh kültürü olduğunu düşünmek için bazı sebepler vardı. Düşüşünden önce bile tin, her zaman biraz şüpheliydi. Tin, ruhtan daha somut, daha talepkâr ve gerçeğe daha yakındır. Eleştirel berraklığı ve rasyonalitesini, irrasyonel olgusallıkla arasındaki çelişkiyi gizlemek ve susturmak zordur. Hegel otoriter devletle hiç de uyumlu değildir; o tinin tarafındaydı, şimdikilerse [*Neueren*] ruhun ve hislerin tarafındalar. Tin kendisini inkâr

etmeden gerçeklikten kaçamaz; ruh ise bunu yapabilir ve böyle yapması da gerekir. Ve ruh tam da ekonominin ötesinde ikamet ettiğinden ekonomi tarafından kolayca çekip çevrilir. Ruhun değeri, onun değer yasasına tâbi olmama özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ruhla dolu bir birey daha uyumludur, kadere daha tevazulu bir şekilde razı olur ve otoritereye itaat etmede daha iyidir; çünkü o, kendi ruhunun bütün zenginliğini kendi için tutar ve kendini trajik olarak ve kahramanca yüceltebilir. Luther'den bu yana devam eden içsel özgürlüğe yönelik yoğun eğitim şimdi, içsel özgürlük dışsal bir tutsaklığa dönüşerek kendisini yasakladığında, en seçkin meyvesini verir. Tin, nefret etmenin ve hor görmenin tuzağına düşerken ruh, hâlâ sevgiyle anılmaktadır. Liberalizm bile "ruh ve etik içeriğe" artık önem vermediği için suçlanıyor. "Ruhun büyüklüğü ve güçlü karakterli kişilik" ve "ruhun sonsuz genişlemesi", "klasik sanatın en derin manevi özelliği"[40] olarak yüceltiliyor. Otoriter devletlerin festival ve kutlamaları, geçit törenleri, fizyonomisi ve liderlerinin konuşmaları hepsi ruha hitap eder. Onlar gücü hedeflediklerinde bile kalbe yönelirler.

Olumlayıcı kültürün destansı formunun ana hatları, otoriter devlete ideolojik hazırlık döneminde en açık şekilde çizilmiştir. Dikkate değer şey "akademik ve sanatsal [*museal*] müessese"ye ve onun üstlendiği "manevi yücelmenin [*Erbauung*] grotesk formları"na olan düşmanlıktır.[41] Bu kültürel müessese, topyekûn seferberliğin gerekliliklerinin bakış açısından yargılanmış ve reddedilmiştir. Bu kültürel müessese,

> burjuva güvenliğinin son vahalarından biri olmak dışında hiçbir şeyi temsil etmez. Politik karardan kaçınmak için görünürde en makûl bahaneyi sağlar.

Kültürel propoganda,

> tehlikeyi örten ve düzenin aldatıcı bilincini ortaya çıkaran bir tür afyondur. Fakat bu, günün ihtiyacının geleneklerden bahsetmek değil onları yaratmak olduğu bir durumda katlanılamaz bir lükstür. Her şeyin çok

40. Walter Stang, *Grundlagen nationalsozialistischer Kulturpflege*, Berlin, 1935, s. 13-43.

41. Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, 1932, 2. Edisyon, s. 198.

büyük bir seferberliğe ve mevcut güçlerin yoğunlaşmasına bağlı olduğu bir tarih döneminde yaşıyoruz.[42]

Ne için seferberlik ve yoğunlaşma? Ernst Jünger'in hâlâ "hayat bütünlüğümüz"ün kurtuluşu, emek dünyasının destansı yaratılışı ve benzerleri olarak nitelendirebildiği şey, en güçlü ekonomik çıkarların hizmetinde tüm insan varoluşunun yeniden şekillenmesi olarak kendisini fiilî gidişatta artan bir şekilde ifşa etmektedir. Bunlar aynı zamanda yeni bir kültürün taleplerini de belirlemektedir. Gerekli yoğunlaşma ve iş disiplininin genişlemesi "nesnel bir bilimin idealleri ve kendi için var olan bir sanatın idealleri" ile uğraşmayı birer zaman kaybı olarak ortaya çıkarır. Bu alanda fazla yüklerden kurtulmak arzulanan bir şeymiş gibi görünür. Gerçekten öncelikli olan "Bizim bütün sözde kültürümüzün en küçük komşu devletin bile sınır ihlal etmesini engelleyememesi"dir. Dünya, hükümetin "ulusal savunma söz konusu olduğunda müzelerdeki bütün sanat hazinelerini açık arttırmayla satacağına"[43] bir an bile tereddüt etmeyeceğini bilmek zorundadır. Bu tutum, eskinin yerini alacak olan yeni kültürün şeklini belirler. Genç ve umursamaz bir liderlik tarafından temsil edilmelidir. "Bu tabakanın sahip olduğu alışılagelmiş türden eğitim ne kadar az olursa o kadar iyi olacaktır."[44]

Jünger tarafından sunulan alaycı öneriler belirsizdir ve öncelikli olarak sanatla sınırlıdır. "Galip gelen nasıl tarihi yazıyorsa eş deyişle kendi mitini yaratıyorsa, aynı şekilde neyin sanat sayıldığına da o karar verir."[45] Sanat bile ulusal savunmanın, emeğin ve askerî disiplinin hizmeti altına girmek zorundadır. (Jünger şehir planlamasından söz eder: Savaş ve devrim olaylarında kitleleri dağıtmak amacıyla büyük şehir yapılarının parçalanması, kırsal bölgelerin askerî yapılanması vb) Böyle bir kültür, otoriter devletin zenginleşmesini, güzelleşmesini ve güvenliğini hedeflediği ölçüde, bütün toplumu ekonomik olarak güçlü birkaç grubun ve yandaşlarının çıkarına göre örgütlemenin toplumsal işleviyle belirlenir. Dolayısıyla bir yandan alçakgönüllülük, fedakârlık, yoksulluk ve göreve bağlılık, diğer bir yandansa aşırı güç istenci, yayılma dürtüsü, teknik ve

42. *A.g.e.*, s. 199.
43. *A.g.e.*, s. 200.
44. *A.g.e.*, s. 203.
45. *A.g.e.*, s. 204.

askerî yetkinlik özellikleri söz konusudur. "Topyekûn seferberliğin görevi, hayatı, ekonomide, teknolojide ve ulaşımda tekerleklerin dönmesiyle veya savaş alanında ateş ve taarruzla ortaya çıkan enerjiye dönüştürmektir."[46] İçselliğin idealist kültü ve devletin destanlık kültü, bireyin artık tamamen feda edildiği, temelinde özdeş olan bir toplumsal düzene hizmet etmektedirler. Kültürel yüceltme önceden kişisel mutluluk umudunu tatmin etmekteydi, şimdiyse bireyin mutluluğu halkın büyüklüğünde tamamen kaybolmaktır. Kültür önceden mutluluk talebini gerçek bir yanılsamada giderirken, şimdi bireye kendisi için böyle bir talepte bile bulunamayacağını öğretmektedir: "Verili ölçüt işçinin hayat tarzında yatar. Önemli olan bu hayat tarzını geliştirmek değil, ona nihai ve belirgin bir anlam [*Sinn*] vermektir."[47] Burada da "yüceltme" dönüşümün yerine geçmektedir. Bu yüzden kültürü bu şekilde yıkmak olumlayıcı kültüre öteden beri temel olan eğilimlerin ileri derecede keskinleştirilmesinin bir ifadesidir.

Bu eğilimlerin gerçek anlamda aşılması, kültürün yıkılmasına değil, olumlayıcı karakterinin ortadan kaldırılmasına yol açacaktır. Olumlayıcı kültür, yaşamın maddi yeniden üretiminin antiklerin "güzel" olarak tanımladıkları bu varoluş bölgeleri için hiçbir alan veya zaman bırakmadığı bir düzenin karşı-imajıydı. Bütün maddi yeniden üretim sahasını temelde yoksulluk, zorluk ve adaletsizlik lekesiyle karalanmış olarak görmek ve bunu protesto eden herhangi bir talebi terk etmek ve bastırmak sıradan bir hale gelmiştir. Tüm geleneksel kültürel felsefenin yönelimi, eş deyişle kültürü medeniyetten ve maddi yaşam sürecinden ayrı bir yere koyması, bu tarihsel durumu kalıcı bir şekilde kabul etmeye dayanmaktadır. Tarihsel durum, "bağımsız değere sahip ürünlere ulaşmak" amacıyla yaşamın "bir dereceye köreltilmesi"[48] gerektiğini savunan kültür teorisi tarafından metafiziksel olarak temize çıkarılır.

Kültürün maddi yaşam sürecine entegre edilmesi tine ve ruha karşı işlenmiş bir günah olarak düşünülür. Gerçi bunun meydana gelmesi, yalnızca uzun süredir körlemesine etkin olanı açığa çıkarır; çünkü sadece üretim değil, aynı zamanda kültürel ürünlerin

46. *A.g.e.*, s. 210.
47. *A.g.e.*, s. 201.
48. Heinrich Rickert, "Lebenswerte und Kulturwerte", *Logos*, 1911-12, II, s. 154.

alımlanması da halihazırda değer yasasına tâbidir. Yine de bu suçlamanın haklı tarafı, bu tür bir entegrasyonun şu âna kadar sadece faydacılık şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır. Faydacılık sadece olumlayıcı kültürün öbür yüzüdür. Burada "fayda"dan anlaşılması gereken, mutluluğu kaçınılmaz bir harcama olarak hesaba ekleyen iş insanının faydasıdır: Zorunlu rejim ve dinlenme. Mutluluk en baştan faydasına göre hesaplanır, aynen risk ve maliyetle ilişkisinde kâr etme şansının ölçülmesi gibi. Böylece, bu toplumun ekonomik ilkesine sorunsuz bir şekilde entegre olur. Faydacılıkta bireyin çıkarı, mevcut düzenin temel çıkarına bağlı kalır. Onun mutluluğu zararsızdır ve bu zararsızlık, otoriter devletteki boş zaman örgütlenmesinde bile korunur. İzin verilen haz artık örgütlenir. Pazar mutluluğunun mekânı pastoral kırsal alan idman sahalarına dönüşür; küçük burjuvanın piknikleriyse izcilikle ikame edilir. Zararsızlık kendi olumsuzlamasını üretir.

Statükonun çıkarları açısından olumlayıcı kültürün gerçekten ortadan kaldırılması ütopyacı görünmektedir; çünkü böyle bir fesih, kültürün öteden beri bağlı olduğu toplumsal bütünlüğün ötesine geçer. Batı düşüncesinde kültür, olumlayıcı kültür anlamına geldiği müddetçe onun olumlayıcı karakterinin ortadan kalkması bu tür bir kültürün ortadan kalkması olarak görülecektir. Kültür gerçekleştirilebilir ama olgusal olarak gerçekleşmemiş olan özlemlere ve dürtülere dönüştüğü ölçüde nesnesini kaybedecektir. Bugün kültürün gereksiz hale geldiği iddiası dinamik, ilerici bir unsur içermektedir. Yalnız, otoriter devlette kültürün nesne eksikliği arzuların gerçekleşmiş olmasından değil, gerçekleştirme arzusunun canlı tutulmasının dahi mevcut durumda tehlikeli olduğunun farkında olunmasından kaynaklanır. Kültür, sadece arzuyu değil, gerçekleştirmeyi de sürdürmek zorunda kaldığı bir noktaya geldiğinde, artık olumlayıcı bir karakter taşıyan içeriklerde böyle yapamaz. Böylece Nietzsche'nin tüm güzel ve harika sanatın özü saydığı "minnettarlık", belki de gerçekten kültürün de özü olacaktır.[49] Güzellik, artık gerçek bir yanılsama olarak temsil edildiği zaman değil, ama onun yerine gerçekliği ve hazzı gerçeklikte ifade ettiği zaman yeni bir somutlaşma yolunu bulacaktır. Bu tür imkânlara

49. *Nietzsche, a.g.e.*, VIII, s. 50.

ilişkin bir önsezi, Yunan heykellerinin mütevazı sergilenişini veya Mozart ya da geç Beethoven'ın müziğini deneyimlemekle edinilebilir. Ancak belki güzellik ve ondan keyif alma sanata bırakılmış olmaktan çıkacaktır. Belki de sanat olarak sanatın hiçbir nesnesi olmayacaktır. Sanat, sıradan insan için en az bir asırdır müzelerle sınırlı tutulmuştur. Müze, bireyin olgusallıktan feragatini ve daha onurlu bir dünyaya yükselme tesellisini yeniden üretmek –ve bunu belli günlerle zamansal olarak kısıtlamak– için en uygun işlikti. Bu müzeye özgü nitelik, klasiklerin maruz kaldığı törensel muamelede de mevcuttu –tek başına itibar [*Würde*] tahrik olmaya hazır unsurları yatıştırmaya yetiyordu. Klasik yazar veya düşünürün ne yaptığı ya da söylediği çok fazla ciddiye alınmak zorunda değildi; çünkü o başka bir dünyaya aitti ve bu dünyayla çatışmaya giremezdi. Otoriter devletin kültürel müesseseye karşı polemiği doğru bir bilgi unsuru içerir. Ancak "manevi yücelmenin grotesk formları"na karşı geldiğinde sadece olumlamanın modası geçmiş yöntemlerini daha çağdaş olanlarıyla değiştirmek ister.

Olumlayıcı kültürün karşı-imajını ortaya koymaya yönelik her girişim, kaçınılmaz bir "hayal âlemi" klişesiyle karşı karşıya gelir. Bu klişeyi kabul etmek, bazı kültür teorilerinin temelinde yer aldığı görülen dünyayı devasa bir halk eğitimi [*Volksbildung*] kuruluşuna dönüştürme klişesini kabul etmekten daha iyi olacaktır. "Kültürel değerlerin genele yayılması"ndan, "tüm halk [*Volk*] üyelerinin kültür ürünlerinden faydalanma hakkı"ndan, "ulusun fiziksel, manevi ve etik kültür seviyesini arttırma"dan söz edilmektedir.[50] Fakat bu, karşısında mücadele verilen bir toplumun ideolojisini bir diğerinin bilinçli yaşam formuna yükseltmek, toplumun yoksunluğundan yeni bir erdem yaratmaktan ibaret olacaktır. Kautsky "gelecek mutluluktan" söz ederken, öncelikli olarak "bilimsel çalışmanın mutlu edici etkileri"ni ve "bilim ve sanat, doğa, spor ve oyunlar alanında kavrayışlı biçimde [*verständnisvoll*] keyif alma"yı kastetmektedir.[51] "Şimdiye kadar kültür biçiminde yaratılmış her şey", görevi "tüm bu kültürü kendileri için fethetmek olan kitlelerin tasarrufuna

50. Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin [*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*] 1921 yılındaki ve Saksonya Halk Partisi'nin [*Sächsische Volkspartei*] 1866 yılındaki programı.
51. Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 1917, II, s. 819-37.

sunulmalı."[52] Gelgelelim bu, "bütün kültür" tarafından olumlanan toplumsal düzen uğruna kitleleri fethetmekten başka bir anlama gelemez. Bu gibi görüşler ana noktayı kaçırmaktadır: Bu kültürün ortadan kaldırılması [*Aufhebung*]. Hayal âlemi ideasında yanlış olan ilkel, materyalist unsur değil, bu unsurun ebedileştirilmesidir. Geçicilik var olduğu müddetçe, pastoral tabloyu yok etmek için yeteri kadar çatışma, üzüntü ve acı olacaktır. Zorunluluk alanı olduğu müddetçe, yeteri kadar ihtiyaç da olacaktır. Olumlayıcı olmayan bir kültür bile geçicilik ve zorunluluk yükünü taşıyacaktır: Ateşte dans, üzüntüde kahkaha, ölümle flörtleşme. Bu doğru olduğu müddetçe, yaşamın yeniden üretimi hâlâ kültürün yeniden üretimini içerecektir: Gerçekleştirilmeyen özlemlerin şekillenmesi ve gerçekleştirilmeyen dürtülerin saflaştırılması. Olumlayıcı kültürde, feragat, bireyin dışsal bozulmasına, kötü bir düzene baş eğmesine bağlıdır. Burada faniliğe karşı mücadele, duyusallığı özgürleştirmez fakat değersizleştirir ve söz konusu mücadele, gerçekten de bu değersizleştirme temelinde mümkündür. Bu mutsuzluk metafiziksel değildir. İrrasyonel bir toplumsal örgütlenmenin ürünüdür. Olumlayıcı kültürü saf dışı bırakarak, bu toplumsal örgütlenmenin ortadan kaldırılması bireyselliği saf dışı bırakmaz, fakat onu gerçekleştirir. Ve "eğer biz bir şekilde mutluysak, kültürü desteklemekten başka bir şey yapamayız."[53]

52. *A.g.e.*, s. 824.
53. Nietzsche, *a.g.e.*, XI, s. 241.

4
Felsefe ve Eleştirel Teori*

Eleştirel toplum teorisi başından beri sürekli olarak felsefi sorunlar ve tartışmalarla da ilgilenmişti. Eleştirel teorinin başlangıcında, on dokuzuncu yüzyılın otuzlu ve kırklı yıllarında, felsefe bilincin en gelişmiş formuydu; ancak Almanya'daki gerçek yaşam koşulları aklın geldiği bu aşamanın gerisinde kalmıştı. Oradaki mevcut düzenin eleştirisi, onun bilincinin bir eleştirisi olarak başladı; çünkü aksi takdirde nesnesiyle, Almanya dışındaki ülkelerin gerçekte ulaşmış oldukları tarihsel aşamanın daha gerisindeki bir düzeyde karşı karşıya kalacaktı. Eleştirel teori, yerleşik dünyanın bütününü anlamak için gerekli anahtarın ekonomik koşullar olduğunu fark edip gerçekliğin toplumsal bağlamını kavradığında, felsefe, bu toplumsal bütünün yegâne bilimi olarak gereksiz hale gelmekle kalmadı sadece. Buna ek olarak, insanın ve aklın olanaklarına dayanan sorunlara artık ekonominin bakış açısından yaklaşılabilecekti.

Böylece felsefe, materyalist teorinin ekonomik kavramlarında ortaya çıkar. Bu kavramların her biri, akademik disiplin olarak iktisat tarafından kullanılan türden bir ekonomik kavramdan daha fazlasını içerir. Bu daha çok teorinin, insanın ve dünyasının bütününü toplumsal varlığı açısından açıklama amacıyla ilgili, her şeyi kuşatıcılık iddiasından kaynaklanmaktadır. Yine de bu kavramları felsefi kavramlara indirgemek yanlış olur. Tam tersine, teoriyle ilişkili felsefi içerikler ekonomik yapıdan çıkarılmalıdır. Bu kavramlar,

* Makalenin orijinali Almancadır, *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI. ciltte (1937) yayımlanmıştır.

unutulduklarında teoriyi bir bütün olarak tehdit eden koşullara atıfta bulunurlar.

Kurucularının kanısına göre eleştirel toplum teorisi esasen materyalizmle bağlantılıdır. Bu, onun kendisini diğer felsefi sistemlere karşı felsefi bir sistem olarak kurduğu anlamına gelmez. Toplum teorisi, felsefi değil, ekonomik bir sistemdir. Materyalizmi doğru toplumsal teoriyle ilişkilendiren iki temel unsur vardır: İnsan mutluluğuyla ilgili endişe ve bunun yalnızca maddi varoluş koşullarının dönüşümüyle elde edilebileceği inancı. Dönüşümün fiilî seyri ve toplumun rasyonel bir örgütlenmesine ulaşmak için alınması gereken temel önlemler, verili tarihsel durumdaki ekonomik ve politik koşulların analiziyle belirlenir. Yeni toplumun daha sonraki inşası herhangi bir teorinin nesnesi olamaz; çünkü özgürleştirilmiş bireylerin özgür yaratımı olarak gerçekleşir. Akıl insanlığın rasyonel örgütlenmesi olarak gerçekleştiğinde, felsefe nesnesiz kalır. Felsefenin, verili işbölümünde bir meslek veya disiplinden daha fazlası olduğu ölçüde, yaşamını bugüne kadar sürdürebilmesinin temelinde, aklın henüz edimselleşmemiş olması yatar.

Akıl, felsefi düşüncenin temel kategorisidir, onun tek başına insan yazgısına bağlandığı tek kategoridir. Felsefe Varlığın nihai ve en genel zeminini keşfetmek istemişti. Akıl adı altında içinde tüm önemli karşıtlıkların (özne ile nesne, öz ile görünüş, düşünce ile varlık) uzlaştığı hakiki bir Varlık düşüncesini tasarladı. Bu düşünceyle ilgili olarak, varolanın doğrudan ve halihazırda rasyonel olmadığı, daha ziyade akla getirilmesi gerektiği kanısı vardı. Akıl, insanın ve varoluşun en yüksek olanağını temsil eder; bu ikisi birbirine aittir; çünkü akla tözsellik atfedildiğinde, eş deyişle en yüksek düzeyde, asıl edimsellik olduğunda, dünya artık salt maddi nesnellik olarak insanların rasyonel düşüncesine karşı durmaz [*Gegenständlichkeit*]. Daha çok, düşünce tarafından kavranır ve bir kavram [*Begriff*] olarak tanımlanır. Yapısı dolayısıyla dünya akıl tarafından erişebilir, akla bağımlı, ve onun tarafından hükmedilen olarak düşünülür. Bu anlamda felsefe idealizmdir; varlığı düşüncenin altına koyar. Fakat felsefeyi rasyonalizme ve idealizme dönüştüren ilk önermesi sayesinde o eleştirel felsefe haline de gelmiştir. Verili dünyanın rasyonel düşünceyle bağlı ve elbette, ona ontolojik olarak bağımlı olmasıyla, akılla çelişen veya rasyonel olmayan her şey üstesinden gelinmesi

gereken bir şey olarak varsayıldı. Akıl eleştirel bir mahkeme olarak kuruldu. Burjuva dönemi felsefesinde akıl, rasyonel öznellik biçimini aldı. İnsan, birey, bilgisinin gücü aracılığıyla verilen her şeyi incelemeli ve yargılamalıydı. Bu nedenle akıl kavramı özgürlük kavramını da içerir. İnsan, içgörüsüyle uyum içinde hareket etme ve karşılaştıklarını akla uygun hale getirme özgürlüğüne sahip olmasaydı böyle bir inceleme ve yargılama anlamsız olurdu.

> Felsefe bize tinin tüm özelliklerinin sadece özgürlük yoluyla varlığını sürdürdüğünü, hepsinin sadece özgürlük için araç olduğunu ve hepsinin özgürlüğü arayıp, sadece özgürlüğü ürettiğini öğretir. Özgürlüğün tek başına tinin hakikati olduğu bilgisi spekülatif felsefeye aittir.[1]

Hegel akıl ve özgürlüğü bir tuttuğunda, sadece tüm felsefe geleneğinden bir sonuç çıkarıyordu. Özgürlük rasyonalitenin "formel öğesi"dir, eş deyişle aklın içinde bulunabileceği tek biçimdir.[2]

Özgürlük olarak akıl kavramıyla, felsefe sınırına ulaşmış görünmektedir. Aklın gerçekleştirilmesinde yerine getirilmemiş olan şey felsefi bir görev değildir. Hegel, felsefe tarihinin bu noktada kesin sonuna ulaştığını gördü. Ancak bu, insanlık için daha iyi bir gelecek değil, bu durumun devam ettiği kötü bir şimdi anlamına geliyordu. Kant elbette, kozmopolit niyetle evrensel tarih ve ebedi barış üzerine makaleler yazmıştı. Ama onun transendental felsefesi, olgusal dönüşüm yoluyla aklın gerçekleşmesinin gereksiz olduğu inancını uyandırdı; çünkü bireyler kurulu düzen içinde rasyonel ve özgür hale gelebilirler. Bu felsefe temel kavramlarında burjuva dönemi düzeninin tuzağına düştü. Akıldan yoksun dünyada, akıl rasyonalitenin sadece görünüşüdür; genel bir özgür olmama durumunda, özgürlük özgür olmanın sadece görünüşüdür. Bu görünüş idealizmin içselleştirilmesiyle oluşturulur. Akıl ve özgürlük bireyin kendi içinde gerçekleştirmesi gereken ve gerçekleştirebileceği görevler haline gelir ve birey dış koşullardan bağımsız olarak bunu yapabilir. Özgürlük zorunlulukla çelişmez, aksine, varsayım olarak bunu gerektirir. Sadece, zorunlu olanı zorunlu olarak gören, böylece onun basit zorunluluğunun üstesinden gelen ve onu akıl

1. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *Werke*, II, Berlin, 1840-47, IX, s. 22.
2. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *Werke*, XIII, s. 34.

katmanına yükselten, özgürdür. Bu, engelli doğan ve tıp biliminin verili durumunda iyileştirilemeyen birinin, akıl ve özgürlüğe kendi engelli varoluşunda alan tanıması durumunda, örneğin başından beri ihtiyaçlarını, hedeflerini ve eylemlerini sadece engelli birinin ihtiyaçları, hedefleri ve eylemleri olarak belirlediğinde, bu zorunluluğun üstesinden gelebileceğini ileri sürmekle aynıdır. İdealist rasyonalizm, özgürlük ve zorunluluğun verili karşıtlığını geçersiz kıldı, öyle ki özgürlük asla zorunluluğun sınırını geçemez. Bunun yerine, kendini alçakgönüllülükle zorunluluğun içerisine yerleştirir. Hegel bir keresinde zorunluluğun bu askıya alınışının, "zorunluluğu özgürlüğe dönüştürdüğü"nü söylemişti.[3]

Oysa, özgürlük, sadece zorunluluk "kendinde" doğru olduğu zaman zorunluluğun hakikati olabilir. Özgürlük ve zorunluluk ilişkisinin belirlenimi, idealist rasyonalizmin statükoya bağlanmasını niteler. Bu bağlanma, bilgisinin hakikati için ödemesi gereken bedeldir. Bu, idealist felsefenin öznesinin kavramında zaten verilidir. Bu özne yalnızca tümüyle kendi kendine yeterli olabildiği sürece rasyoneldir. "Öteki" olan her şey bu özneye yabancı ve dışsaldır; ve bu nedenle en başta şüphelidir. Bir şeyin doğru olması için, kesin olması gerekir. Kesin olması için, özne tarafından kendi faaliyeti olarak konumlandırılması gerekir. Bu Descartes'ın *fundamentum inconcussum*unda [sarsılmaz temel] da Kant'ın sentetik *a priori* yargılarında da eşit derecede geçerlidir. Kendi kendine yeterlilik ile öteki ve yabancı olan her şeyden bağımsızlık, öznenin özgürlüğünün yegâne garantisidir. Başka bir insana ya da şeye bağımlı olmayan, kendine sahip olan özgürdür. Sahip olmak ötekini dışlar. Öznenin gerçekten erişerek ve onunla birleşerek ötekiyle ilişki kurması, bir kayıp ve bağımlılık sayılır. Hegel, esas edimsellik olarak akla, "kendi içinde kalan" edim anlamını yüklediğinde, Aristoteles'i anımsatır. Başından beri felsefe, varolmanın en yüksek kipinin kendi-içinde-olmak [*Beisichselbstsein*] olduğundan emindir.

Asıl gerçekliğin belirlenimindeki bu özdeşlik daha derin bir özdeşliğe işaret eder: Niteliğe.* Kendi kaynaklarına dayanan, kendini koruyabilen ve başka hiçbir şeye bağımlı olmayan bir şey kendinde

3. G.W.F. Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", *Werke*, §158, VI, s. 310.

* *Das Eigentum* hem nitelik hem de mülk/mülkiyet anlamına gelmektedir. (y.h.n.)

gerçektir.* Özne dünyaya ondan yoksun bırakılamayacak şekilde sahip olduğunda, onu her yerde her an elinde bulundurduğunda ve onu tüm ötekiliğinde öznenin yalnızca kendisiyle olduğu ölçüde onu kendine mal ettiğinde, idealizm için bu türden bir varlığa ulaşılır. Ne var ki, Descartes'ın *ego cogito*su, Leibniz'in monadı, Kant'ın Transendental Ben'i, Fichte'deki kökensel edimin öznesi, ve Hegel'in dünya-tiniyle ulaşılan özgürlük, Aristotelesçi Tanrı'nın kendi mutluluğu içinde hareket ettiği, haz duyulan sahip olma özgürlüğü değildir. Daha çok sonu gelmez, zahmetli çalışmanın özgürlüğüdür. Modern felsefede asıl Varlık olarak varsayıldığı haliyle akıl, kendisini ve kendi gerçekliğini sürekli olarak inatçı madde içinde üretmelidir. Akıl yalnızca bu faaliyette varolur. Aklın başarması gereken, dünyanın Ben için oluşturulmasından ne eksik ne de daha fazladır. Akıl, rasyonel öznelerin diğer rasyonel öznelere katılabildiği toplumu ve evrenselliği yaratmalıdır. Bu, basit kendine-yeterli monadlarla karşılaşmanın ötesinde, ortak dünyada ortak bir yaşamın gelişmesi olanağının temelidir. Ama bu başarı bile zaten varolanın ötesine götürmez. Hiçbir şeyi değiştirmez; çünkü dünyanın yapısı her zaman bireyin olumsal eyleminden daha önce ortaya konmuştur; dolayısıyla özne kendi özgün eserini asla kendi ellerine alamaz. Bir şeyi alıp ondan gerçekten başka bir şey yapmaktan âdeta korkan bu aynı kendine has tutarsız hareketlilik, bu rasyonalizmin tüm yönlerinde hüküm sürmektedir. Gelişme ilan edilmiştir, ama gerçek gelişme "bir dönüşüm, başka bir şey haline gelmek" değildir.[4] Sonuç olarak, başlangıçta zaten "kendinde" olmayan hiçbir şeye varmaz. Bu yoksunluk bu felsefeye en büyük kazanım olarak göründü. Tam da en olgun aşamasında, görünüşte dinamik olan kavramlarının bütün içsel durağanlığı açık hale gelir.

Kuşkusuz, bütün bu özellikler idealist rasyonalizmi bir burjuva felsefesi yapar. Ve yine de, sadece tek bir akıl kavramından ötürü, ideolojiden daha fazlasıdır ve onunla uğraşmak, bir ideolojiye karşı mücadeleden daha fazlası demektir. İdeoloji kavramı ancak teorinin

* Bu da otantikliğe/sahiciliğe işaret eder. Zaten *eigentlich* kavramı aynı zamanda sahici anlamına gelmektedir. (y.h.n.)

4. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *Werke*, XIII, s. 41.

toplumsal yapının dönüşümüne olan ilgisine yöneldiğinde anlam taşır. Sosyolojik ya da felsefi bir kavram olarak değil, daha ziyade politik bir kavram olarak bir öğretiyi, her hakikatin toplumsal koşullarına ya da mutlak bir hakikate yönelik ilgisinde değil, onun dönüşüme olan ilgisiyle ilişki içinde dikkate alır.[5] Sayısız felsefi öğreti aslında sadece ideolojidir ve toplumsal olarak ilgili etkenlere dair yanılsamalar olarak, kendilerini tahakkümün genel aygıtına kolayca entegre ederler. İdealist akılcılık tam olarak gerçekten idealist olduğu ölçüde bu sınıfa ait değildir. Ne de olsa, Varlığın akıl tarafından tahakkümü kavramsallaştırması, sadece idealizmin bir varsayımı değildir. Otoriter devlet, kesin bir içgüdüyle, klasik idealizme karşı savaşmıştır. Rasyonalizm, burjuva toplumunun soyut Ben, soyut akıl, soyut özgürlük gibi önemli özelliklerini kavradı. Bu bakımdan bu doğru bilinçtir. Saf akıl, bütün deneyimden "bağımsız" bir akıl olarak anlaşılmıştı. Empirik dünya aklı bağımlı kılıyor görünür, kendini akla "yabancılık" [*Fremdartigkeit*] niteliğiyle gösterir.[6] Aklın "saf" teorik ve pratik kazanımla sınırlanışı, kötü bir olgusallığın ilanını ima etmekle kalmaz; aynı zamanda bireyin, "ekonomik insan"dan daha fazla olan yanıyla, evrensel toplumsal mübadelenin dışında kalanlarla da ilgilidir. İdealizm en azından düşünceyi saflık durumunda tutmaya çabalar. Hem eleştirel sosyal teorinin gerçek materyalizmine hem de burjuva pratiğinin sahte materyalizmine karşı çıkmanın kendine has ikili rolünü oynar. İdealizmde birey, dünyayı, hem kendini hem de dünyayı düşünce alanında özgür ve rasyonel hale getirerek protesto eder. Bu felsefe temelde bireycidir. Ne var ki, bireyin benzersizliğini kendine yeterliliği ve "mülkiyeti" bakımından kavrar; bu anlam-bağlamında yorumlanmış özneyi, öznelerarası bir dünya kurmanın temeli olarak kullanmaya yönelik tüm çabalar şüpheli bir niteliğe sahiptir. Öteki Ben, Ben'e daima sadece soyut bir şekilde bağlanabilirdi: Saf bilgi veya saf etik sorunu olarak kaldı. İdealizmin saflığı da muğlaktır. Elbette, teorik ve pratik aklın en yüksek hakikatleri saf olmalı ve olgusallığa dayanmamalıydı. Ama bu saflık sadece bu olgusallı-

5. Bkz. Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?", *Grünbergs Archiv*, XV, 1930, s. 38-9.

6. Immanuel Kant, "Nachlass Nr. 4728", *Gesammelte Schriften*, Ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-1955, XVIII.

ğın saf olmaması koşuluyla sağlanabilir; birey kendisinin hakikat olmayışına teslim olmuştur. Bununla birlikte, bireye dair kaygısı uzun zamandır idealizmi, bireyin hatalı müştereklerin hizmetine kurban edilmesine onay vermekten alıkoymuştur.

Rasyonalizmin başkaldırısı ve eleştirisi idealist kalır ve varoluşun maddi koşullarını kapsamaz. Hegel felsefenin düşünce dünyasında kalmasını "özsel belirlenim" olarak adlandırdı. Felsefe akıl içindeki karşıtlıkları uzlaştırsa da, sağladığı "uzlaşma, gerçeklikte değil, idealar dünyasındaydı."[7] Materyalist karşı çıkış ve materyalist eleştiri, baskı altındaki grupların daha iyi yaşam koşulları için mücadelesinden ortaya çıktı ve bu mücadelenin olgusal süreciyle sürekli olarak bağlantılı kaldı. Batı felsefesi aklı esas gerçeklik olarak kurmuştu. Burjuva döneminde aklın gerçekliği, özgür bireyin gerçekleştirmesi gereken bir ödev haline geldi. Özne, aklın konumlandığı yer ve nesnelliğin rasyonel hale geliş sürecinin kaynağıydı. Ne var ki yaşamın maddi koşulları akla, yalnızca saf düşünce ve saf iradede özgürlük tanıdı. Ancak, aklın gerçekleşmesinin artık saf düşünce ve iradeyle sınırlandırılmasının gerekmediği toplumsal bir durum ortaya çıkmıştır. Akıl, insanların bilgilerine dayanarak özgür kararlarına göre yaşamı biçimlendirmek anlamına geliyorsa, o zaman akla olan talep bundan böyle, bireylerin yaşamlarını ihtiyaçlarına göre toplu olarak düzenleyebilecekleri bir toplumsal örgütlenme oluşturulması anlamına gelir. Böyle bir toplumda aklın gerçekleştirilmesiyle, felsefe de ortadan kalkacaktır. Bu olanağı göstermek ve ekonomik yapının dönüşümünün temelini atmak, toplum teorisinin göreviydi. Böyle yaparak, tarihsel durumları gereği, değişimi getirebilecek olan tabakalara teorik liderlik sağlayabilir. Felsefenin ilgisi, insanla alakası, eleştirel sosyal teoriye olan ilgide yeni biçimini bulmuştu. Bu teorinin yanında veya dışında hiçbir felsefe yoktur; çünkü aklın felsefi inşasının yerini, rasyonel bir toplumun yaratılması almıştır. Felsefenin ideali, eş deyişle daha iyi bir dünya ve hakiki Varlık, mücadele eden insanlığın pratik amacına dahil edilmiştir. Böylece o da insani bir içerik kazanır.

Peki, ya teori tarafından taslağı çizilen gelişme gerçekleşmezse? Ya dönüşümü getirecek güçler bastırılır ve yenilmiş görünürlerse?

7. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *Werke*, XIII, s. 67.

O zaman teorinin hakikati çürütülmüş olmaz, aksine o zaman teori nesnesinin yeni yanlarını ve yeni öğelerini aydınlatan yeni bir ışıkta görünecektir. Bu yeni durum, teorinin birçok talep ve belirtisine yeni bir anlam verir, ki teorinin değişmiş işlevi de buna, daha yoğun bir anlamda "eleştirel teori" karakterini verir.[8] Eleştirisi de, insanın ona dayandığı, kimi yerlerdeki tümüyle ekonomik ve politik taleplerinden kaçınıyor olmasına yönelir. Bu durum, teoriyi, bütün analizlerinde bulunan insan olanaklarıyla, bireyin özgürlüğü, mutluluğu ve haklarıyla ilgisine daha keskin bir vurgu yapmak yönünde yenilenmeye zorlar. Teori için bunlar sadece somut toplumsal durumun olanaklarıdır. Bunlar sadece; ekonomik, siyasal sorular ve benzerleriyle, üretken süreçteki insan ilişkileriyle, toplumsal iş gücünün ürününün dağıtımıyla ve insanın, bütünün ekonomik ve siyasal yönetimine etkin katılımıyla ilgilenirlerse anlamlı olurlar. Teorinin ne kadar öğesi gerçeklik kazanırsa –sadece eski düzenin evriminin, teorinin öngörülerini doğrulamasıyla değil, yeni düzene doğru dönüşümün başlamasıyla da– teorinin neyi hedeflediği sorusu da o kadar aciliyet kazanır; çünkü burada, felsefi sistemlerin aksine, insan özgürlüğü bir hayal veya dış dünyadaki her şeyi olduğu gibi bırakan keyfî bir maneviyat değildir. Özgürlük burada daha çok gerçek bir olanak; insanlığın kaderinin, gerçekleşmesine bağlı olduğu toplumsal bir ilişki anlamına gelir. Gelişimin bu aşamasında, eleştirel teorinin yapıcı karakteri bir kez daha ortaya çıkar. Başından beri sadece olguları kaydedip düzenlemekten fazlasını yapmaktadır. Dürtüsü, olgulara karşı konuşmasındaki ve kötü olgusallığa kendi olanaklarıyla karşı çıkmasındaki gücünden geliyordu. [Eleştirel teori] felsefe gibi, gerçekliği, halinden memnun pozitivizm tutumuyla bir ölçüt haline getirmeye karşı çıkar. Ama felsefenin aksine, hedeflerini sadece toplumsal sürecin varolan eğilimlerinden alır. Dolayısıyla yeni düzenin ütopya olarak kınanması karşısında ütopyadan korkusu yoktur. Hakikat, mevcut toplumsal düzen içinde gerçekleştirilemediğinde bu, toplumsal düzene yalnızca bir ütopya olarak görünür. Bu aşkınlık hakikate karşı değil, onun için konuşur. Ütopyacı unsur uzun zaman felsefedeki tek ilerici unsurdu; en iyi devlet ve en yüksek haz, mükemmel mutluluk ve

8. Bkz. Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, s. 245.

ebedi barış kurgularında olduğu gibi. Tüm görünümlere rağmen hakikate yapışmaktan gelen inatçılık, çağdaş felsefede yerini kaprisli ve engelsiz bir fırsatçılığa bırakmıştır. Eleştirel teori inatçılığı, felsefi düşüncenin asıl niteliği olarak korur.

Mevcut durum bu niteliği daha da keskin bir biçimde öne çıkarır. Geriye gidiş, dönüşüm için ekonomik koşulların mevcut olduğu bir aşamada gerçekleşti. Otoriter devlette açığa çıkan yeni toplumsal durum, teorinin çalıştığı kavramlar aracılığıyla kolayca anlaşılabilir ve öngörülebilirdi. Bu, ekonomik koşulların dönüşümünün, insan varlığının tümünün dönüşümünü içerdiği iddiasına yönelik yeni vurgunun arkasındaki saiki sağlayan ekonomik kavramların başarısızlığı değildi. Bu iddia daha çok ekonominin, hem pratikte hem de teorik tartışmalarda bulunan saptırılmış yorum ve uygulamasına yöneliktir. Tartışma bizi tekrar şu soruya döndürüyor: Teori hangi açıdan ulusal ekonomiden fazla bir şeydir? Politik ekonominin eleştirisi, bu fazlayı en başından beri sosyal varoluşun bütününü eleştirerek ortaya koydu. Bütünlüğü, kontrolsüz ekonominin tüm insan ilişkilerini kontrol ettiği ölçüde ekonomik ilişkiler tarafından belirlenen bir toplumda, ekonomik olmayan öğeler bile ekonomide yer aldı. Bu kontrol kaldırıldığında, eleştirel teorinin yöneldiği toplumun rasyonel örgütlenmesinin yeni bir ekonomik düzenleme biçiminden daha fazlası olduğu görülmektedir. Söz konusu fazla, belirleyici etmende, tam olarak toplumu rasyonel kılan etmende yatar –ekonominin bireylerin ihtiyaçlarına tâbi kılınması. Toplumun dönüşümü altyapı ile üstyapı arasındaki asıl ilişkiyi ortadan kaldırır. Rasyonel bir gerçeklikte, insanın genel varoluşunu emek süreci belirlememelidir; tam tersine, insanın ihtiyaçları emek sürecini belirlemelidir. Emek sürecinin binbir plana uygun olarak düzenlenmiş olması değil, düzenlemeyi belirleyen ilginin ne olduğu önemli hale gelir: Ancak bu ilgi kitlelerin özgürlüğü ve mutluluğu içinse rasyoneldir. Bu unsurun boşlanması, teoriyi önemli özelliklerinin birinden yoksun bırakır. Özgür insanlık hayalinden, onu daha önceki tüm insanlıktan ayıracak mutluluk düşüncesini söküp atar. İnsanların toplumsal ilişkilerinde mutluluk ve özgürlük olmadan, üretimdeki en büyük artış ve üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırılması bile eski adaletsizlikle bozulmuş kalacaktır.

Eleştirel teori, elbette, çeşitli gerçekleştirme aşamaları arasında ayrım yapmıştır ve yeni çağın kaçınılmaz olarak yükleneceği tutsaklığı ve eşitsizlikleri işaret etmiştir. Bununla birlikte, dönüştürülmüş toplumsal varoluş, daha en başta, nihai hedef üzerinden belirlenmelidir. Nihai hedef kavramında, eleştirel teori, –başlangıca münhasır karşı çıkışı ve gitgide artan mesafesi nedeniyle yeni düzende başka bir ahiret olarak görünen– teolojik ahireti sosyal olanla değiştirmeyi amaçlamıyordu. Eleştirel teori, insanın nesli tükenmekte olan ve kurban edilmiş olanaklarını korkaklık ve ihanete karşı savunurken, bir felsefe tarafından desteklenmeyecektir. O sadece kategorilerinin temelinde zaten hep bulunanı açıklığa kavuşturur: Bugüne dek varlığını sürdürmüş maddi varoluş koşullarının kaldırılmasıyla insan ilişkilerinin bütününün özgürleşebileceği iddiasını. Eğer eleştirel teori, bugünün umutsuzluğunun ortasında, amaçladığı gerçekliğin, bireylerin özgürlük ve mutluluğunu içerdiğini belirtiyorsa, sadece ekonomik kavramları tarafından belirlenen yönü takip ettiğindendir. Onlar sadece verilen gerçekliği değil, aynı zamanda onun ortadan kaldırılmasını ve takip edilecek yeni gerçekliği de kavrayan yapıcı kavramlardır. Toplumsal sürecin teorik olarak yeniden yapılandırılmasında, mevcut koşulların eleştirisi ve eğilimlerinin analizi mutlaka geleceğe yönelik bileşenleri içerir. Bu sürecin yöneldiği dönüşüm ve özgürleşmiş insanlığın kendisi için yaratacağı varoluş, başlangıçta ilk ekonomik kategorilerin kuruluşunu ve açıklığa kavuşturuluşunu belirler. Teori, ileriki bir özgürlüğe işaret eden teorik unsurları olumlayan hiçbir olguya başvuramaz. Teori açısından bakıldığında, zaten elde edilen her şey sadece tehdit edilen bir şey olarak ve ortadan kaybolma sürecinde verilidir; verili olan, ancak dönüştürülecek bir şey olarak teorik yapılandırmaya alındığı sürece, gelmekte olan toplumun bir unsuru olduğu sürece olumlu bir olgudur. Bu yapılandırma, ekonominin ne bir uzantısı ne de tamamlayıcısıdır. Bu, kurulu ekonomik koşullar alanını aşan içeriklerle uğraştığı derecede ekonominin ta kendisidir.

Hedefine koşulsuz bağlılık –ki bu sadece toplumsal mücadelede sağlanabilir– teorinin, zaten ulaşılmış olanla ulaşılmamış olanı, yeniden tehdit altında olanı yüz yüze getirmesine izin verir. Teorinin büyük felsefeye olan ilgisi, kurulu düzene karşıtlıkla aynı bağlamın bir parçasıdır. Ama eleştirel teori toplumsal mücadelelere dışarıdan

getirilen ideallerin gerçekleştirilmesiyle ilgilenmez. Bu mücadelelerde bir tarafta özgürlük davasını tanımlarken, diğer tarafta baskı ve barbarlık davasını tanımlar. Eğer ikincisi gerçekte kazanıyor gibi görünüyorsa, eleştirel teori olgusal gelişim ve bunun bilimsel analizine karşı felsefi bir fikir destekliyormuş gibi görünebilir. Geleneksel bilim, aslında büyük felsefeden daha fazla derecede mevcut güçlerin elindeydi. Geleneksel teorinin, insanın olgusal durumunun arkasında yatan olanaklarına yönelen kavramlar geliştirmesi bilimden çok felsefeyle oldu. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonunda Kant, insan aklının "bütün ilgisi"nin "birleştiği" üç soru belirtir: Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?[9] Ve mantık üstüne derslerinin girişinde bu üç soruyu kuşatan bir dördüncüsünü ekler: İnsan nedir?[10] Bu sorunun yanıtı, insan doğasının aslında bulunduğu şekliyle tanımlanmasından çok, insan olanakları olarak keşfedilenlerin gösterilmesiyle anlaşılabilir. Burjuva döneminde felsefe, insan olanaklarını yerleşik düzen içinde gerçek olanlarla eşitleyerek hem soru hem de cevapların anlamını çarpıtır. Bu yüzden bunlar sadece saf bilgi ve saf iradenin olanakları olabilirler.

Verili bir statünün dönüşümü elbette felsefenin işi değildir. Filozof toplumsal mücadelelere profesyonel bir filozof olmadığı sürece dahil olabilir. Bu "iş bölümü" de zihinsel üretim araçlarını, maddi üretim araçlarından ayıran modern ayrımın sonucudur ve felsefe bunu kaldıramaz. Felsefi çalışmanın soyut karakteri, geçmişte ve şimdide varoluşun sosyal koşullarında köklenmiştir. Felsefenin soyutluğuna bağlanmak koşullara daha uygundur ve toplumsal mücadelelere küçümsemeyle yaklaşan sözde-felsefi somutluğa göre hakikate daha yakındır. Felsefi kavramlarda hakiki olana, insanın somut durumundan soyutlama yapılarak varılır ve bu sadece böyle bir soyutlamada hakiki olabilir. Akıl, zihin, ahlak, bilgi ve mutluluk sadece burjuva felsefesinin kategorileri değil, aynı zamanda insanlığın sorunlarıdır. Bu biçimleriyle korunmalı, hatta yeniden kazanılmalıdırlar. Eleştirel teori, insandan bahsetmenin hâlâ mümkün olduğu felsefi öğretileri incelediğinde, öncelikle burjuva döneminde insanın tartışmasını nitelendiren gizleme ve yanlış yorumlama ile ilgilenir.

9. Immanuel Kant, *Werke*, Ed. Ernst Cassirer, Berlin, 1911 vd, III, s. 540.
10. *A.g.e.*, VIII, s. 344.

Felsefenin birkaç temel kavramı bu yönelimle bu dergide [*Zeitschrift für Sozialforschung*] tartışılmıştır: Hakikat ve doğrulama, rasyonalizm ve irrasyonalizm, mantığın rolü, metafizik ve pozitivizm ve öz kavramı. Bunlar felsefi dogmaları toplumsal alanlarla ilişkilendirmek uğruna basitçe sosyolojik olarak analiz edilmediler. Özel felsefi içerikler de toplumsal olgulara "dönüştürülmedi". Felsefe ideolojiden daha fazla bir şey olduğu ölçüde, bu tür her girişim boşa çıkarılmalıdır. Eleştirel teori felsefeyle tartışmaya girdiğinde, felsefi kavram ve sorunlardaki hakikat içerikleriyle ilgilenir. Onların gerçekten hakikat içerdiklerini varsayar. Bunun aksine, bilgi sosyolojisi girişimi, daha önceki felsefelerin hakikatleriyle değil, sadece hakikat olmayan yönleriyle ilgilenir. En yüksek felsefi kategoriler bile toplumsal olgulara bağlıdır; sadece insanın doğayla mücadelesinin özgür bir özne olarak insanlık tarafından ele alınmayıp, sınıflı toplumda yer almış olması yönündeki en genel olguyla bile olsa. Bu olgu felsefe tarafından kurulan birçok "ontolojik farklılık"ta ifade bulur. İzleri, belki kavramsal düşünmenin formlarının kendilerinde bile bulunabilir: Örneğin; mantığın, yüklemler mantığı olarak belirlenimi veya yüklemleri farklı şekillerde savunulan veya reddedilen, verili nesnelere yönelik yargılar. Yargının bu yorumunun eksiklerini ilk işaret eden diyalektik mantıktı: Yüklemenin "olumsal" olması ve yargı sürecinin "dışsallığı", ki bunlar yargının öznesinin "dışarıda" kendi başına gerçekliklerinde görünmeleri ve yüklemin "içeride", kafalarımızın içindeymiş gibi görünmesine olanak tanır.[11] Dahası, birçok felsefi kavram, basitçe kontrolsüz bir ekonominin varoluşa hükmetmesinden doğan "puslu fikirler"dir ve buna uygun olarak sadece hayatın maddi koşullarıyla kesinlik içinde açıklanabilirler.

Ama felsefe, tarihsel formları içinde, aynı zamanda insana yönelik içgörüler ve hakikatleri daha önceki toplumların ötesine işaret eden, dolayısıyla tamamen bunlara indirgenemeyen nesnel koşullar da içerir. Buraya sadece akıl, zihin, özgürlük, ahlak, evrensellik ve öz gibi kavramlar altında uğraşılan içerikler değil, epistemoloji, psikoloji ve mantığın önemli başarıları da aittir. Toplumsal koşullanmalarını aşan hakikat içeriklerinin, tarihsel öznelerin transendental bir biçimde bireysel bilincini oluşturan ebedi bilinci

11. G.W.F. Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", *Werke*, §166, VI, s. 328.

değil, ancak bilinçleri eleştirel teoride açığa vuran belirli tarihsel özneleri varsayar. "Baskın çıkan" içerik, sadece bu bilinçle ve onun sayesinde, kendi hakikatinde görünür hale gelebilir. Felsefede tanıdığı hakikat, varolan toplumsal koşullara indirgenemez. Bu sadece, bilincin artık varlığından ayrılmadığı, düşüncenin rasyonelliğinin toplumsal varlığın rasyonelliğinden devam etmesini sağlayan bir varoluş biçiminde olurdu. Ama o zamana kadar, olgusal hakikatlerden fazlası olan hakikate, sadece yerleşik sosyal ilişkilere karşıtlık içinde ulaşılabilir ve yönelinebilir. En azından bu olumsuz koşullanmışlığa tâbidir.

Geçmişte, sosyal ilişkiler hakikatin anlamını gizlediler. Onu, anlamının hakikatinden yoksun bırakan bir sahte ufuk oluşturdular. Buna bir örnek, Alman İdealizmini meşgul eden evrensel bilinç kavramıdır. Bu, öznenin, toplumun bütünlüğüyle ilgisi sorununu içerir: Evrensellik, bireyselliği ortadan kaldırmadan nasıl özne haline getirilebilir? Burada söz konusu olan epistemolojik ve metafizik sorundan daha fazlası olan bir anlayış, burjuva düşüncesinin sınırlarının dışında kazanılabilir ve değerlendirilebilir. Bu soruna getirilen felsefi çözümler felsefe tarihinde bulunabilir. Kant'ın transendental sentez teorisini anlamak için hiçbir sosyolojik analiz gerekli değildir. O epistemolojik bir hakikati somutlaştırmaktadır. Kantçı konuma eleştirel teori tarafından getirilen yorum[12] içkin felsefi sorunsalı değiştirmez. Bilginin evrenselliği sorununu, evrensel bir özne olarak toplum sorunuyla ilişkilendirerek, daha iyi bir felsefi çözüm getirdiğini iddia etmez. Eleştirel teori, sadece felsefenin sorunu ortaya koymadaki yeteneksizliğinin kökündeki toplumsal koşulları daha kapsamlı bir şekilde göstermek ve felsefenin sınırlarının ötesinde yatan herhangi bir diğer çözümü işaret etmek ister. Sorunun transendental işlenişinin doğasında olan hakikatsizlik, bu yüzden felsefeye "dışarıdan" gelir; dolayısıyla da sadece felsefenin dışında aşılabilir. "Dışarısı", toplumsal etkenlerin, bilinci, sanki o bağımsız olarak varmış gibi, dışarıdan etkilediği anlamına gelmez. Daha çok, toplumsal bütündeki bir bölünmeye işaret eder. Bilinç, "dışsal olarak" burjuva toplumunda bireyin toplumsal koşullarının onun için ebedi olduğu ve tabiri caizse onu yoksun bıraktığı ölçüde

12. Bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Cilt 6, 1937, s. 257.

toplumsal varlık tarafından koşullandırılır. Bu dışsallık, düşünen öznenin soyut özgürlüğünü olanaklı hale getirir. Bu yüzden, sadece dışsallığın ortadan kaldırılması, soyut özgürlüğün, toplumsal varlıkla bilinç arasındaki ilişkinin genel dönüşümünün bir parçası olarak yok olmasını sağlayabilir.

Eğer teorinin, sosyal varoluşun bilinçle olan ilişkisine yönelik temel kavrayışı izlenecek olursa, bu "dışarısı" dikkate alınmalıdır. Geçmişte, doğru düşünce ile toplumsal varlık arasında, önceden kurulmuş bir uyum olmamıştır. Burjuva döneminde ekonomik koşullar, düşünen, özgür, kendine güvenen birey olduğu sürece felsefi düşünceyi belirler. Gerçekte, olanakları ve ihtiyaçlarının somutlaştırılmasıyla değil, emek gücünün taşıyıcısı olarak, diğer bir deyişle sermayenin gerçekleştirilmesi sürecindeki kullanışlı işlevleriyle, bireyselliğinden soyutlanmasıyla hesaba katılmaktadır. Buna uygun olarak felsefede de sadece, tüm insanlığından soyutlanmış, soyut özne olarak görünür. Eğer insan düşüncesinin peşine düşecekse, olgusallığa karşıtlık içinde düşünmelidir. Bu düşünceyi felsefi saflığı ve evrenselliği içinde kavramak için, mevcut durumdan soyutlama yapmalıdır. Bu soyutluk, verili olandan bu radikal vazgeçiş, en azından burjuva toplumundaki bireyin bozulmamış bir biçimde hakikati arayabileceği ve bilinene tutunabileceği yolu açar. Düşünen özne, somutluk ve olgusallığın yanında, kendi sefaletini de "dışarıda" bırakır. Ama kendinden kurtulamaz, çünkü burjuva bireyinin monadik izolasyonunu, kendi öncüllerine dahil etmiştir. Özne, gerçek özgürleşmeye açılan kapıyı kapayan hakikatsizlik ufku içinde düşünür.

Bu ufuk, burjuva felsefesinin tipik özelliklerinden bazılarını açıklar. Bunlardan biri, tam olarak hakikat düşüncesini etkiler ve tüm hakikatlerini başlangıçtan itibaren sosyolojik göreceliliğe sokuyormuş gibi görünür: Hakikat ve kesinliğin eşleşmesi. Bu bağlantı aslında antik felsefeye kadar gitmektedir. Ancak, yalnızca modern dönemde, hakikatin kendisini bireyin garantili mülkü olarak kanıtlaması gerektiği ve bu kanıtın ancak bireyin hakikati kendi başarısı olarak sürekli olarak yeniden üretebilmesi halinde oluşturulduğu kabul edilir. Bilgi süreci asla sona ermez; çünkü birey her bilişsel eylemde "dünyanın üretimi"ni ve deneyimin kategorik örgütlenmesini tekrar tekrar sahnelemelidir. Ne var ki, bu süreç asla

bundan öteye geçemez; çünkü transendental katmana getirilen her "üretken" biliş sınırı, dünyanın yeni bir biçimini imkânsızlaştırır. Dünyanın inşası bireylerin ardından meydana gelir, ama yine de bu onların işidir.

Buna karşılık gelen sosyal etkenler de açıktır. Bilginin bu yapısının ilerici yönleri, eş deyişle bilginin temelinin bireyin otonomisine dayandırılması ve sürekli yeniden canlandırılacak bir eylem ve görev olarak biliş düşüncesi, burjuva toplumunun yaşam süreci tarafından etkisiz hale getirilir. Ama bu sosyolojik sınırlama bilginin, özgürlüğün ve pratiğin özsel bağlantılarındaki, yapılandırılmalarındaki asıl içerikleri etkiler mi? Burjuva toplumunun egemenliği kendini, düşüncenin sadece bağımlılığında değil, ama aynı zamanda içeriklerinin (soyut) bağımsızlıklarında da açık eder; çünkü bu toplum bilinci öyle belirler ki, bu ikinci durumdaki etkinlik ve içerikler soyut akıl boyutunda varlığını sürdürebilir; soyutluk, kendi hakikatini kurtarır, hatta en başta onu mümkün kılar. Hakiki olan, sadece toplumsal gerçekliğe dair bir hakikat olmadığı derecede hakikidir. Ve toplumsal gerçekliğe dair olmadığı için, bu gerçekliği aştığı için eleştirel teorinin meselesi haline gelebilir. Bilincin sadece bağımlı ve sınırlı doğasıyla ilgilenen sosyolojinin hakikatle hiçbir ilgisi yoktur. Birçok yönden yararlı olan araştırması, eleştirel teorinin ilgisini ve hedefini çarpıtır. Her koşulda, geçmişte belirli toplumsal yapılarla ilişkili olanlar, onlarla yok olur. Buna karşın, eleştirel teorinin kaygısı geçmiş bilginin elde etmek için emek verdiği hakikatlerin yok oluşunu önlemektir.

Bu, değişen tarihsel biçimlerde açığa çıkan ezeli-ebedi hakikatlerin varoluşunu iddia etmek değildir –ki çekirdeklerinin açığa çıkması için sadece bu kabuklardan çıkarılmaları gereksin. Eğer akıl, özgürlük, bilgi ve mutluluk gerçekten gerçeğe dönüşmüş soyut kavramlarsa, daha önceki biçimleriyle ortak noktaları en fazla, özgür insanın rekabetçi, meta-üreten toplumla ortaklığı kadardır. Elbette, geçmiş tarihteki temel toplumsal yapının özdeşliğine, belirli genel hakikatlerin bir özdeşliği de karşılık gelir. Otoriter ideolojinin soyut evrensellere karşı mücadelesi bunu açıkça sergilemiştir. İnsanın rasyonel bir varlık oluşu, bu varlığın özgürlük gerektirmesi ve mutluluğun bu varlığın en yüksek iyisi olduğu önermelerinin hepsi, gelişimci güdülerini tam olarak evrenselliklerinden alan

evrensel önermelerdir. Evrensellik onlara neredeyse devrimci bir karakter verir, öyle ki bu önermeler bu veya şu tekil kişinin değil, bütün kişilerin rasyonel, özgür ve mutlu olması gerektiğini iddia eder. Gerçekliği tüm bu evrensellikleri yalanlayan bir toplumda felsefe bunları somutlaştırmaz. Bu koşullarda, evrenselliğe bağlılık, onun felsefi yıkımından daha önemlidir.

Eleştirel teorinin insanlığın özgürleştirilmesine olan ilgisi, onu belirli eski hakikatlere zorunlulukla bağlar. İnsanın, sınıflı toplumun üretim sürecinde yönlendirilebilir bir özneden fazlası olduğunu iddia ederek, eleştirel teori felsefeyle en derin biçimde bir araya gelir. Yine de felsefe, ekonomik koşulların bugüne dek insanın yazgısını belirlemiş olduğu düşüncesiyle barış içinde oldukça, baskı ile ittifak halinde olmuştur. İdealizm yapısının altında yatan kötü materyalizm budur: Maddi dünyada her şeyin olduğu haliyle düzen içinde olduğu avuntusu (Filozofun kişisel kanısı olmadığı zamanlarda bile, bu teselli neredeyse otomatik olarak burjuva idealizmi düşünce biçiminin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır ve zamanıyla nihai yakınlığını oluşturmaktadır). Bu materyalizmin diğer öncülü de, zihnin taleplerini bu dünyaya yöneltmemesi gerekliliği ve bunun yerine kendini bu dünyayla çatışma içinde olmayan başka bir alana yönlendirmesi gerekliliğidir. Burjuva pratiğinin materyalizmi de bu tutumla kolayca uzlaşabilir. Toplumun materyalist teorisinde, felsefenin kötü materyalizminin üstesinden gelinir. Bunlardan ikincisi sadece kötü materyalizmi doğuran üretim ilişkilerine değil, insanın egemenliğinde olmak yerine insan üstünde egemenlik kuran her türlü üretim biçimine karşı çıkar: Onun materyalizminin altında bu idealizm yatmaktadır. Yapıcı kavramlarının da, yöneldikleri gerçeklik henüz verili olmadığı sürece, soyutluk kalıntıları vardır. Ne var ki, burada soyutluk statükodan kaçınmayla değil, insanın gelecekteki durumuna yönelmeyle sonuçlanır. Bu (politik ekonominin eleştirisinin yerini idealist soyutluğun alışına benzer şekilde) başka, doğru bir kurulu düzen teorisinin yerini alamaz. Yerini yeni bir teoriye değil, sadece rasyonel gerçekliğin kendisine bırakabilir. Kavramsal düşünce, rasyonel ve varolan gerçeklik arasındaki uçuruma köprü olamaz. Henüz varolmayanı, varolan içinde bir hedef olarak elde tutabilmek için, fantezi gereklidir. Fantezinin felsefeyle özsel bağlantısı, özellikle Aristoteles'in ve Kant'ın, ona "imgelem"

adı altında yüklediği işlevde apaçık şekilde görünür. Varolmasa bile bir nesneyi "görüleme" ve verili maddelerden yeni bir şey yaratma yönündeki özgün kapasitesine borçlu olarak, imgelem tutsaklık dünyasının ortasındaki özgürlükte, belirli bir ölçüde verili olandan bağımsızlığa işaret eder. Varolanı aşarak geleceği öngörebilir. Kant "insan ruhunun bu temel yetisini" bütün bilginin *a priori* temeli olarak[13] tanımlarken, *a priori*ye getirilen bu kısıtlama, bir kez daha gelecekten her zaman geçmiş olana yönelir. İmgelem fantezinin genel bozululuşuna tâbi olur. Onu daha güzel ve mutlu bir dünyanın inşası için serbest bırakmak çocukların ve delilerin ayrıcalığı olarak kalır. Fantezide insanın her şeyi hayal edebileceği doğrudur. Ama eleştirel teoride artık sonsuz bir olanaklar ufku bulunmaz.

İmgelemin özgürlüğü gerçek özgürlüğün gerçek bir olanak haline geldiği ölçüde yok olur. Fantezinin sınırları bu yüzden, (fantezinin anlamını ciddiye alan son burjuva bilgi teorisinde tanımlandıkları gibi[14]) özün evrensel yasaları değil, ama en katı anlamıyla teknik sınırlardır. Teknolojik gelişim seviyesi tarafından emredilirler. Eleştirel teorinin giriştiği, fantezinin böyle bir meydan okumaya vereceği karşılığın inandırıldığımız gibi çok da absürd olmayacağı durumda bile, gelecekteki dünyanın tarifi değildir. Eğer fantezi, Kant'ın dile getirdiği temel felsefi soruları zaten varolan teknik gereçlere kesin göndermeler yaparak yanıtlama konusunda özgür bırakılsaydı, bütün sosyoloji bu yanıtların ütopyacı karakteri karşısında dehşete düşerdi. Yine de fantezinin sağlayabileceği yanıtlar hakikate çok yakın olurdu, özellikle felsefi antropolojinin insafsız kavramsal analizlerinin getirdiklerine kıyasla; çünkü insanın ne olduğunu, yarın gerçekten ne olabileceğinden hareketle belirlerdi. "Ne umabilirim?" sorusuna yanıt verirken, ebedi saadete ve içsel özgürlüğe daha az, ihtiyaç ve isteklerin zaten varolan olası açığa çıkarışlarına ve doyurulmalarına daha çok işaret ederdi. Böyle bir geleceğin gerçek bir olanak olduğu bir durumda, fantezi hedefi sürekli göz önünde tutma görevinde önemli bir araçtır. Fantezinin diğer bilişsel niteliklerle olan ilişkisi, örneğin yanılsamanın hakikatle olan ilişkisi gibi değildir (ki yanılsama aslında, kendini tek hakikat

13. Immanuel Kant, "Kritik der Reinen Vernunft", *a.g.e.*, s. 625.
14. Edmund Husserl, "Formale und transzendentale Logik", *Jahrbuch für Philosophie*, Halle, 1929, X, s. 219.

olmasıyla süslediğinde, geleceğin hakikatini sadece bir yanılsama olarak algılayabilir). Fantezi olmadan bütün felsefi bilgi, şimdinin veya geçmişin pençesinde kalır ve aslında felsefeyle insanlık tarihi arasındaki tek bağlantı olan gelecekten koparılmış olur.

Fantezinin rolü üstüne yapılan bu güçlü vurgu, eleştirel teorinin her zaman kavramlarının bir ölçütü yaptığı katı bilimsel karakterle çelişiyormuş görünür. Bilimselliğe yönelik bu talep, materyalist teoriyi idealist rasyonalizmle alışılmamış bir uyuma getirmiştir. İdealist rasyonalizm insanla ilgili meselesinin peşinde sadece verili olgulardan soyutlama yaparak koşarken, kendini bilimle olabildiğince sıkı bir biçimde ilişkilendirerek bu soyutluğu iptal etmeye çabaladı. Bilim, kullanım-değerini hiçbir zaman sorgulamadı. Bilimselliğe yönelik heyecanlarıyla, Yeni-Kantçılar Kant'la, Husserl'in Descartes'la anlaştığı şekilde anlaşır. İşlevselliği ve üretkenliği daha yüksek hakikatini sağlama alsa da, genel bir insanlık dışılığın işaretleri de olsa; bilimin nasıl uygulandığı felsefenin kendine sorduğu sorulardan değildir. Esas olarak bilimlerin metodolojisiyle ilgilenmiştir. Eleştirel toplum teorisi ilk olarak, felsefeye kalan tek görevin, bilimlerin en genel sonuçlarını detaylı bir şekilde incelemek olduğunu iddia eder. Eleştirel toplum teorisi de, bilimin yeterli bir şekilde kanıtladığı, üretici güçlerin gelişimine hizmet etme ve daha zengin bir varoluşun yeni olanaklarını açma yeteneğinin bakış açısını kendi temeline alır. Ama idealist felsefeyle bilim arasındaki dostluk başından beri; bilimin, mevcut egemenlik ilişkilerine bağımlılığından kaynaklanan kusurları yüklenmişken, eleştirel toplum teorisi baştan bilimin bu düzenden kurtuluşunu gerektirir. Dolayısıyla, burada prensip olarak sadık bir bilim fetişizminden kaçınılmış olur. Ama bu, teoriyi, her yeni sosyal durumu dikkate alan bilimsel hedef ve yöntemleri ısrarla eleştirmekten alıkoymaz. Böyle bir bilimsel nesnellik asla hakikati yeterli bir şekilde sağlama almaz, özellikle bugün olduğu gibi hakikatin şiddetle olgulara karşı konuşurken bir yandan onların arkasına saklandığı bir durumda. Bilimsel öngörülebilirlik, hakikatin içinde varolduğu fütüristik kiple çatışmaz. Üretici güçlerin gelişimi ve teknolojinin evrimi bile geçmiş toplumdan yeni topluma kesintisiz bir geçiş tanımaz; çünkü, burada da gelişimi insanın kendisi belirler: Ruhsal ve ahlaki yenilenişi, planlayıcıları planlamanın temelini oluşturması

gereken "sosyalist" insan değil (bu görüş "sosyalist" planlamanın, hem özneyi etkinliğinden hem de bir tümel olarak özneyi her bireysel özneden ayıran soyut ayrımın yok oluşunu öngördüğünü görmezden gelir), dönüşümü getirecek olan insanların ortaklığı; çünkü bilim ve teknolojinin ne olacağı onlara bağlıdır, bilim ve teknoloji *a priori* biçimde eleştirel teorinin kavramsal bir modeli olarak hizmet etmez.

Sonuncu ama bir o kadar önemli olan, eleştirel teori kendini ve kendi temelini oluşturan toplumsal güçleri eleştirir. Teorideki felsefi öğe, ekonomik mücadeleyi yalıtacak ve ekonomik katmanı politik olandan ayıracak yeni "ekonomizm"e yönelik bir karşı çıkış biçimidir. Erken bir aşamada bu görüşe; belirleyici etkenlerin, bütün toplumun verili durumu, farklı toplumsal tabakaların karşılıklı ilişkileri, ve politik güç ilişkileri olduğuna yönelik eleştiriyle karşı çıkılmıştı. Ekonomik yapının dönüşümü bütün toplumun örgütlenmesini yeniden öyle biçimlendirmeli ki, gruplar ve bireyler arasındaki ekonomik rekabetin ortadan kalkmasıyla, politik katman büyük ölçüde bağımsız olmalı ve toplumun gelişimini belirlemeli. Devletin yok oluşuyla, politik ilişkiler, bugüne kadar bilinmeyen bir anlamda, genel insan ilişkileri haline gelmeli: Eş deyişle toplumsal bolluğun yönetiminin, özgürleşmiş insanlık ilgisi çerçevesinde düzenlenmesi.

Toplumun materyalist teorisi, kökeni itibarıyla bir on dokuzuncu yüzyıl teorisidir. Rasyonalizmle olan ilişkisini, "miras" olarak göstererek, bu mirası kendini on dokuzuncu yüzyılda ortaya koyduğu şekilde kavramıştır. O zamandan bu yana çok şey değişmiştir. O zamanlarda teori gelmekte olan bir barbarlık olasılığını en derin seviyede algılamıştı, ama bu barbarlık on dokuzuncu yüzyılın temsil ettiklerinin "tutucu" bir yıkıma uğraması kadar acil görünmüyordu: Burjuva toplumunun büyük sefalet ve adaletsizliğine rağmen bireyin gelişimi ve mutluluğu yönünde başardıklarının tutuculuğu. Zaten başarılmış olan ve hâlâ yapılması gerekenler yeterince açıktı. Teorinin bütün şiddetli güdüsü, bireye yönelik bu ilgiden geldi ve bunu felsefi olarak tartışmak gereksizdi. Bu sırada, söz konusu miras durumu değişti. Artık aklın daha önceki gerçekliğini, teori tarafından amaçlanan formdan ayıran şey, on dokuzuncu yüzyılın bir parçası değil, otoriter barbarlıktır. Yok edici olması gereken kül-

tür, giderek daha çok geçmişe gömülüyor. İçinde bireyin bütünüyle kurban edilişinin, yaşamın yayılan ve neredeyse hiç sorgulanmayan bir olgusu olduğu bir güncellik tarafından üstü örtülerek, bu kültür tarihe karışmıştır. O kadar ki, bu kültürü çalışmak ve anlamak artık kindar bir gurur değil, keder meselesi olmuştur. Eleştirel teori, –tam olarak geleceğe yönelik ilgisiyle aynı ölçüde– bugüne kadar bilinmeyen bir kapsamda geçmişle ilgilenmelidir.

Başka bir formda dile getirecek olursak: Toplum teorisinin on dokuzuncu yüzyılda karşı karşıya olduğu durum bugün de tekrarlanmaktadır. Gerçek koşullar, tarihin genel seviyesinin yeniden altına düşmektedir. Üretici güçleri kösteklemek ve hayat standardını aşağıda tutmak, ekonomik olarak en gelişmiş ülkelerde bile tipikleşmiştir. Geleceğin hakikatinin, geçmişin felsefesine düşen yansıması, bugünün anakronik koşullarının ötesine uzanan etkenlerin belirtilerine işaret eder. Bu yüzden eleştirel teori hâlâ bu hakikatlerle bağlantı içindedir. Onun içinde, bir sürecin parçaları olarak görünürler: Olgunlaşmakta olan tarihsel durumun içinde ortaya çıkan olanakları bilince getirme olarak. Hakikatler, eleştirel teorinin ekonomik ve politik kavramlarında korunmuşlardır.

5
Hedonizm Üzerine*

Burjuva devrinin idealist felsefesi, akıl adı altında, kendisini yalıtılmış bireylerde ve onlar aracılığıyla gerçekleştirmesi beklenen evrenseli kavramaya kalkıştı. Birey dürtüleri, düşünceleri ve ilgileriyle başkalarına karşı ve onlardan yalıtılmış olan bir ego (Ben) olarak görünüşe çıkar. Somut bireyselliğin salt düşünce öznesine, rasyonel Ben'e indirgenmesiyle bu bireyselleşmenin üstesinden gelinir ve ortak bir dünya inşa edilir. Akıl yasaları, öncelikle yalnızca kendi tikel çıkarlarının peşindeki insanlar arasında etkin hale gelerek nihayetinde topluluk oluşturma konusunda başarılı olur. Sezginin ve düşüncenin en azından bazı biçimlerinin evrensel geçerliliği güvenle kurulabilir ve tavra yönelik bazı genel maksimler kişinin rasyonelliğinden çıkarılabilir. Birey, evrensele yalnızca bir rasyonel varlık olarak dahil olup da bunu kendi ihtiyaçlarının ve kapasitelerinin empirik çok çeşitliliğine bağlı olarak yapmadığı müddetçe, aklın bu idesi bireyin feda edilişini örtük olarak kapsar. Kendisinin eksiksiz gelişiminin aklın alanına girmesine müsaade edilemez. Mutluluğu, eş deyişle ihtiyaç ve kapasitelerinin doyumu, insan eyleminin en yüksek ilkesinin evrensel geçerliliğiyle uyumlu hale getirilemeyecek keyfî ve öznel bir öğe olarak görünür.

> Zira mutluluğu neyde konumlandıracağına karar veren, her insanın kendine özgü haz ve kaçınma duygusudur ve hatta aynı öznede bu hissin değişmesine bağlı olarak ihtiyaçlarının farklılaşmasıyla bu bir çeşitlilik

* Makalenin orijinali Almancadır, *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII. ciltte (1938) yayımlanmıştır.

> gösterecektir. Böylelikle (bir doğa yasası olarak) *öznel olan zorunlu* bir yasa, farklı öznelerde birbirinden çok farklı olabilen ve olması da gereken, *nesnel olarak* çok *olumsal* pratik bir ilkedir ve bundan dolayı asla bir yasa meydana getiremez...[1]

Mutluluğun ne olduğu önemsizdir; çünkü mutluluk tüm olumsallığı ve kusurluluğu içindeki bireyi öteye taşımamaktadır. Hegel insanlık tarihinin bu telafi edilemez bahtsızlıkla yüklü olduğunu görmüştü. Bireyler evrenselin uğruna feda edilmelidir; çünkü genel çıkar ile tikel olan arasında veya akıl ile mutluluk arasında önceden kurulu bir uyum bulunmamaktadır. Aklın ilerleyişi, kendini, bireylerin mutlulukları karşılığında gerçekleştirir.

> Varoluşunu kendi tikel karakteri, iradesi ve seçimine uyarlamış olan mutludur ki kendi varoluşunda kendi kendisinin keyfini sürer. Tarih, mutluluğun sahnesi değildir. Mutluluk dönemleri tarihin boş sayfalarıdır...[2]

Evrensel, bireyleri gözetmeksizin kendi seyrini izler ve tarih, kavrandığı vakit, tinin çarmıha gerildiği o korkunç yer olarak görünür.

Hegel, tarihsel ilerleyişin ilgisi bakımından eudaimoníacılık ile savaşmıştır. "Mutluluğu ve hazzı en yüksek iyi kılma" olarak eudaimoníacı ilke, bu haliyle, Hegel'e göre yanlış değildir. Daha ziyade, eudaimoníacılığın bayağılığı arzunun doyurulmasını ve bireylerin mutluluğunu "alelâde dünyaya ve edimselliğe" aktarmasındadır. Bu eudaimoníacılık bağlamında, bireyin umumi ve bayağı dünyayla uzlaşması beklenir. Birey "bu dünyaya güvenmeli, ona teslim olmalı ve kendini ona günahsız şekilde adayabilmelidir."[3] Eudaimoníacılık, Hegel'e göre, insan varoluşunun doruğunu kötü empirik gerçeklik tarafından belirlenmeye ve lekelenmeye bırakır. Bu da tarihsel akla karşı işlenmiş bir günahtır.

Hegel'in eudaimoníacılık eleştirisi mutluluğun ihtiyaç duyulan nesnelliğine dair içgörüyü ifade eder. Mutluluk tikel ilgilerin dolaysız doyumundan başka bir şey değilse, o halde eudaimoníacılık

---

1. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, İng. Çev. T.H. Abbot, Longmans, Londra, 1909, 6. Basım, s. 112-3 (Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1999).
2. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *Werke*, Ed. E. Gans ve K. Hegel, Berlin, 1840-47, IX, 2. Basım, s. 34 (G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010).
3. G.W.F. Hegel "Glauben und Wissen", *Werke* I, s. 8.

insanı yaşamın verili biçimleri dahilinde tutan akıl dışı ilkeyi kapsar. İnsanın mutluluğu kişisel hoşnutluktan farklı bir şey olmalıdır. Kendine has iddiası salt öznelliğin ötesine işaret eder.

Hem antik eudaimoníacılık hem de burjuva eudaimoníacılığı, mutluluğu özsel olarak böyle bir öznel koşul olarak gördü. İnsanların mevcut toplumsal düzen tarafından kendilerine reçete edilen statü dahilinde mutluluğu elde edebildiği ve etmesi gerektiği sürece, bu öğreti bir feragat ve kabulleniş momenti içermektedir. Eudaimoníacılık aklın eleştirel otonomisi ilkesiyle çelişkiye düşer.

Mutluluk ile aklın zıt konumlandırılması antik felsefeye dek geri gider. Mutluluğun kendi hedef ve amaçlarının arkasına düşmesi, şansa, denetim altına alınamayan ve hükmedilemeyene, bireye özsel olarak dışsal olan koşulların akıl dışı iktidarına terk edilmesi; mutluluğa ilişkin bu teslim olma, Grekçe *tûkhê** kavramına dayanır. Bireyin özgürlüğü dahilinde olandan ziyade yaşamın toplumsal düzeninin mutlak olumsallığına tâbi olan "dışsal mal-mülk" alanında mutlu olunur. Bireylerin en yüksek olanaklarının gerçekleştirilmesi, eş deyişle esas saadet, öyleyse genel olarak mutluluk diye tanımlanan şeyde değil, ruhun ve tinin dünyasında aranmalıdır.

Felsefedeki hedonist eğilimlerin itiraz ettiği şey, dışsal varoluş koşullarının tutsaklığı ve kargaşasını kaçınılmaz kabul eden mutluluğun bu şekilde içselleştirilmesidir. Mutluluğu hazla bir tutmakla, insanın duyusal olanak ve ihtiyaçlarının tatmin bulması gerektiğinde ısrarcı olmalarının yanında, kendi özüne karşı günah işlemeden, utanma ve suçluluk duymadan varoluşun bunlardan keyif alması gerektiğinde de ısrarcıydılar. Hedonizm ilkesinde, soyut ve gelişmemiş haliyle, bireyin özgürlük talebi yaşamın maddi koşulları alanına yayılır. Hedonizmin materyalist itirazı insan özgürleşmesinin yasak kılınan bir öğesini saklıyor olduğu ölçüde eleştirel teorinin ilgisiyle ilişkilenir.

Genelde iki hedonizm türü tanımlanır: Kireneli ve Epikurosçu akım. Kirenelilerin hareket noktası bireyin özgün itkilerinin tatmininin ve ihtiyaçlarının karşılanmasının haz duygusuyla ilişkili

* τύχη: Şans, iyi ya da kötü talih anlamına gelir. Aristoteles, *Politika*, 1323b27 vd; *Magna Moralia*, 1206b30 vd; *Politika*, 1332a30. (y.h.n.)

olduğu tezidir. Mutluluk, bu bireysel hazlara olabildiğince sık sahip olmaya bağlıdır.

> İçinde hem geçmişteki hem gelecekteki hazların içerildiği bireysel hazların toplamının mutluluk olduğu yerde bizim hedefimiz tikel hazdır. Mutluluğun kendi için değil de tikel hazlar için arzulanır olmasının yanında, tikel haz sırf kendi için arzulanır.[4]

Bireysel itkilerinin ve ihtiyaçlarının ne olabileceği fark etmez; ahlaki olarak değerlendirilmeleri "doğa"larına bağlı da değildir. Bunlar gelenek, toplumsal uzlaşım meselesidir.[5] Tüm mesele hazdır. Bireye tanınan tek mutluluk budur. "Haz (...) hazdan ayrılmaz, bir haz bir başkasından daha hoş değildir."[6]

Ayrıca içselleştirmeye karşı materyalist itiraz da gelir:

> (...) bedensel hazlar zihinsel hazlardan çok daha iyidir, bedensel acılar da zihinsel acılardan çok daha kötüdür (...)[7]

Bireyin hipostazlaştırılan topluluğa feda edilmesine isyan bile vardır: "İyi insan için (...) kendi hayatını ülkesinin savunması

---

4. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, İng. Çev. R.D. Hicks, Putnam, New York, 1925, Cilt 2, I, s. 217 (Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2019). Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir:
"τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. Εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν: τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς." Bkz. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Vol. I - Vol. II*, İng. Çev. ve Ed. R.D. Hicks, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), Cambridge, 1972 (İlk Basım 1925), Cilt 1, Aristippos 87-88. Türkçesi: "Amaç tikel haz olduğu için, mutluluk da geçmiş ve gelecektekilerin (gelecekteki hazların) varsayıldığı bu tekil hazların toplamıdır. Tikel haz kendisi için arzulanır: mutluluk ise kendisi için değil, fakat tikel hazlardan dolayı arzulanır." (y.h.n.)
5. *A.g.e.*, s. 221.
6. *A.g.e.*, s. 217. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir:
"μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι." Bkz. Diogenes Laertius, *a.g.e.*, Aristippos 87. Türkçesi: "Haz hazdan farklı değildir, daha fazla da keyif vermez." (y.h.n.)
7. *A.g.e.*, s. 219. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir:
"πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς." Bkz. Diogenes Laertius, *a.g.e.*, Aristippos 90. Türkçesi: "Bedensel olanlar ruhsal olanlardan çok daha iyidir ve bedensel acılar daha kötü biçimde rahatsız edicidirler." (y.h.n.)

adına tehlikeye atmaması makûldür; zira bilgeliği saçma bir şeyin menfaatine asla çarçur etmez."[8]

Bu hedonizm, bireysel hazları ayırt etmekte başarısız olmakla kalmaz, bunlardan keyif alan bireyler arasında da ayrım yapamaz. Sırf oldukları halleriyle kendilerini hoşnut kılacaklardır ve dünya da olduğu haliyle olanaklı bir keyif nesnesi haline gelecektir. Hedonizm, mutluluğu dolaysız kendini kaptırmaya ve dolaysız keyfe bırakmakla, antagonistik (çatışkılı) toplumun kendi yapısında bulunan şartlarla bağdaşır; bu şartlar ancak gelişmiş biçimleri içinde açık hale gelir.

Bu toplum biçiminde, olduğu haliyle dünya, içinde ancak her şeyin, insanların ve şeylerin göründükleri gibi kabul edildikleri zaman bir keyif nesnesi haline gelebilir. Özü, eş deyişle bilginin ve üretici güçlerin erişilen seviyesi temelinde en yüksek olarak ortaya çıkan bu olanaklar, keyfin öznesine sunulmuş değildir. Yaşam süreci, varoluşlarını doğayla mücadele aracılığıyla dayanışma içinde şekillendiren bireylerin hakiki çıkarları tarafından belirlenmediğinden, bu olanaklar belirleyici toplumsal ilişkiler içinde gerçekleşmez. Bilince yalnızca kayıp, körelmiş ve bastırılmış olarak görünebilirler. İnsanlar ile şeyler arasında onların dolaysızlıklarının ötesine geçen herhangi bir ilişki, eş deyişle daha derin bir anlayış, onların özüne, başka bir deyişle olabilecekleri fakat olmadıklarına denk düşer ve ondan sonra da görünüşlerinden mustarip olurlar. Görünüş, gerçekleşmemiş olanakların ışığında görünür olur. Artık diğer anlar arasında güzel bir an değil, geri getirilemeyecek biçimde yitmiş olan, gelip geçici bir şeydir. Keyif nesnelerinin kusurları ve lekeleri, dolaysızlık içinde bir haz kaynağı haline gelebilecekken genel bir çirkinlik ve genel mutsuzlukla yüklüdürler. İnsanlarla ve şeylerle ilişkilerdeki olumsallık ile bunlara eşlik eden engeller, kayıplar ve feragat etmeler, içinde en şahsi ilişkilerin bile ekonomik değer yasası tarafından belirlendiği bir toplumun, bütün olanın kargaşası ve adaletsizliğinin bir ifadesi haline gelir.

---

8. *A.g.e.*, s. 227. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir:
"ἔλεγε δὲ καὶ εὔλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὑπὲρ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν αὑτόν: οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας." Bkz. Diogenes Laertius, *a.g.e.*, Aristippos 98. Türkçesi: "Söylediği gibi, vatan uğruna kendini tehlikeye atmamak akla yatkındır: Çünkü aptalca bir yardım uğruna sağduyuyu (aklıbaşındalığı) harcamamak gerekir" [ifadelerdeki vurgu bana ait. (y.h.n.)].

Bu toplumda dolaysız karşılaşmanın ötesine geçen tüm insan ilişkileri mutluluk ilişkileri değildir: Bilhassa da bireylerin ihtiyaçları ve kapasitelerine göre değil de sermayenin kârına göre ve meta üretimine uygun olarak düzenlenen emek sürecindeki ilişkiler böyle değildir. İnsan ilişkileri sınıf ilişkileridir ve bunların kendine özgü biçimi özgür emek sözleşmesidir. İnsan ilişkilerinin bu sözleşme karakteri üretimin alanından toplumsal yaşamın tamamına yayılmıştır. İlişkiler sözleşmenin taraflarının maddi çıktısının sınıfsal dağılımıyla dolayımlı olan, onların yalnızca şeyleşmiş şekli içinde iş görür. İşlevsel kişiliksizleştirme, yalnızca insanları ayıran karşılıklı işlevsel mesafenin dostane yakınlıkla bozulmasıyla değil, karşılıklı ihtimam gösterme ve dayanışmayla da ihlal edilecek olursa, insanların normal toplumsal işlev ve konumlarına geri dönmeleri olanaksızlaşır. Üzerinde bu toplumun inşa edildiği sözleşme yapısı kırılır.

Gelgelelim, sözleşme tüm kişiler arası ilişkileri kuşatamaz. Toplum, değeri onların sözleşme bakımından başarıları ve sözleşme gereği hizmetlerince belirlenmemiş oluşuna katiyetle dayanması gereken bütün bir ilişkiler boyutunu da serbest bırakır. Bu ilişkiler bireylerin birbirleriyle "kişi" ilişkisi içinde oldukları ve kendi kişiliklerini gerçekleştirmeleri beklenen ilişkilerdir. Sevgi, dostluk ve yoldaşlık, Batı kültürünün insanın en yüksek dünyevi mutluluğunu havale ettiği böylesi kişisel ilişkilerdir. Fakat bu ilişkiler mutluluğu sürdüremez, özellikle de olmaları tasarlanan şey oldukları zaman. Eğer bunlar bireyler arasında özsel ve kalıcı bir topluluğun güvencesini gerçekten verecekse, ötekini kavrayışlı biçimde anlamaya dayanmalıdır. Uzlaşmaz bilgiyi içermelidir. Öteki kendisini bu bilgiye açar ama bunu güzel olarak arzuladığı ve keyif aldığı duyusal görünüşün sırf kesintisiz dolaysızlığı içinde görüntüyle yetinerek açabileceği gibi yapmaz sadece; kendisini hakikaten olduğu haliyle, özünde de açar. Bu sebeple imgesi, üstesinden anlama kaygısıyla gelinebilecek öznel özellikler olarak değil ama daha ziyade toplumsal zorunlulukların kişisel alana müdahalesinin etkileri olarak çirkinlik, adaletsizlik, tutarsızlık, bozulma ve gelip geçiciliği içerecektir. Bu zorunluluklar aslında bu toplumdaki kişinin itkilerini, ihtiyaçlarını ve ilgilerini oluşturur. Bundan dolayı, kişinin tam özü kendini ötekinin (ya da kişinin kendisinin) hayal kırıklığı, acıma, duygudaşlık,

kaygı, ihanet, kıskançlık ve kederle tepki vereceği davranış tarzlarında dışa vurur. Kültür bu duyguların şeklini değiştirmiş ve onlara trajik kutsama bahşetmiştir. Aslına bakılırsa, bunlar şeyleşmeyi altüst eder. Bunların karşılık oluşturduğu davranışta birey, ister evlilik olsun isterse meslek o âna dek toplumsal yasasına uymuş olduğu durumdan ya da ahlaklılığı kabul ettiği başka herhangi bir yükümlülükten kendisini kurtarmak ister. Tutkularının peşinden gitmek ister. Bir özgürlüksüzlük düzeninde, gelin görün ki, tutku düzensiz ve bu nedenle ahlaksızdır. Genel olarak arzu edilen amaçlara çevrilmediği takdirde mutsuzluğa yol açar.

Bu, kişisel ilişkilerin acı ve mutsuzluğa bağlandığı tek yol değildir. Kişiliğin gelişimi bilginin gelişmesi anlamına da gelir, eş deyişle içinde yaşanılan gerçekliğin, yapıların içyüzünü anlama anlamına. Bu yapıların oldukları şey olmalarıyla, bilişin her adımı, bireyi, görünüşe dolaysız olarak kaptırmasından ve onun özünü gizleyen ideolojinin peşinen kabul etmesinden çekip alır. Böylelikle bilgi ikram edilen mutluluğu yok eder. Birey gerçekten kendi bilgisine uygun eyliyorsa ya statükoya karşı mücadeleye itilir ya da feragat etmeye. Bilgi onun mutluluğu elde etmesini sağlayamaz belki ama onsuz da şeyleşmiş ilişkilere geri döner. Bu kaçınılmaz bir ikilemdir. Keyif ile hakikat, mutluluk ile bireylerin özsel ilişkileri ayrı düşer.

Tutarlı hedonizm bu ikiliği saklamayarak ilerlemeci bir işlevi yerine getirmiştir. Mutluluk, anarşist bir toplumda kültürün en yüksek kazanımlarına bağlı olarak gelişmiş, uyumlu bir "kişilik"te bulunabilirmiş gibi yapmaz. Hedonizm ideoloji için kullanışsızdır ve özgürlüğün bastırılması ve bireyin feda edilmesiyle ilişkili bir düzeni haklılaştırmada kullanılmayı katiyen kabul etmez. Böyle bir erek için ilkin ahlaki olarak içselleştirilmeli veya faydacı bir anlamda gözden geçirilmelidir. Hedonizm mutluğun eşit olarak tüm bireyler için olduğunu savunur. Mutluluğun bireylere bakılmaksızın olumsuzlandığı bir topluluğu hipostazlaştırmaz. Evrensel aklın, bireylerin mutsuzlukları karşısında kendini gerçekleştirerek ilerlemesinden söz etmek anlamlıdır; fakat bireylerin mutluluğundan ayrı olan genel mutluluk anlamsız bir ifadedir.

Hedonizm akıl felsefesinin karşı kutbudur. Her iki düşünce yönelimi de, soyut bir tarzda, gerçek bir insan toplumuna işaret

eden mevcut toplumun olanaklarını korumuştur. Akıl felsefesi üretici güçlerin gelişmesini, yaşam koşullarınının rasyonel olarak özgürce şekillendirilmesini, doğaya hükmedilmesini ve birbirleriyle ilişkili bireylerin eleştirel otonomisini vurgulamıştır. Hedonizm ise bireysel istek ve ihtiyaçların etraflıca genişlemesini ve doyurulmasını, insanca olmayan emek sürecinden kurtuluşu ve dünyanın keyfe dair amaçlar için özgürleşmesini vurgular. Her iki öğreti de temsil ettikleri ilkeler itibarıyla şu âna kadarki toplumda birbirleriyle bağdaşabilir değildir. Akıl idesi "empirik" bireylerin çatışan çıkarlarının kaldırıldığı bir toplumu, evrenselliği amaçlar. Diğer yandan bireylerin gerçek tamamlanışı ve onların mutluluğu bu topluma yabancı ve dışsal kalır. Evrensel veya genel çıkar ile tikel çıkar arasında, akıl ile mutluluk arasında bir ahenk bulunmaz. Birey bu iki çıkarın birbiriyle uyumlu olduğunu düşündüğünde, zorunlu ve de sağaltıcı bir aldanmanın kurbanı olur, akıl bireyleri kurnazlıkla yener. (Evrenselliğin) hakiki çıkarı kendisini bireylere karşıtlıkta şeyleştirir ve onları alt eden bir iktidar haline gelir.

Hedonizm kaotik ve yoksul bir gerçeklik içinde bir hedef olarak bireyin gelişimi ve memnuniyetini korumak ister. Ancak, şeyleşmiş evrenselliğe ve ona yapılan anlamsız fedakârlıklara yapılan itiraz, yerleşik toplumu gerçek bir evrenselliğe dönüştürebilecek tarihsel güçler olgunlaşmadığı ve kavranmadığı müddetçe bireylerin yalnızca birbirlerinden daha fazla yalıtılmasına ve karşıt hale gelmesine yol açar. Hedonizm için, mutluluk münhasıran öznel bir şey olarak kalır. Olduğu haliyle, bireyin tikel çıkarı hakiki çıkar olarak olumlanır ve tüm evrenselliğe karşı haklılaştırılır. Hedonizmin sınırı budur, eş deyişle rekabetin bireyselciliğine bağlılığıdır. Onun mutluluk kavramı yalnızca tüm evrensellikten soyutlanarak çıkarılabilir. Soyut mutluluk monadik bireyin soyut özgürlüğüne tekabül eder. Mutluluğun somut nesnelliği hedonizm için açıklama getirilemez bir kavramdır.

En radikal eudaimoníacılığın bile karşılaştığı kaçınılmaz güçlük Hegel'in eleştirisinin hedefi olur; çünkü tikel mutluluğu genelin (evrenselin) mutsuzluğuyla uzlaştırmaya çalışmaktadır. Hedonizm, bireyin adaletsiz ve sefil bir dünyada mutluluğu araması ve bulmasını bekliyor olmasından dolayı hakikatsiz değildir. Tersine, bu hedonistik ilke bu düzene yeterince başkaldırır aslında. Kitlelere

yayılacak olsaydı, [insanlar] tutsaklığı pek de hoş görmezler ve destansı bir ehlileştirme için tamamıyla uygunsuz hale gelirlerdi. Hedonizmin savunmacı tarafı daha derin bir düzeye yerleşmiştir. Bu, hedonizmin mutluluğun öznel yanını soyut kavrayışında, hakiki ile düzmece (sahte) ihtiyaç ve çıkarlar arasında ve yine hakiki ile düzmece (sahte) keyif arasında ayrım yapamamasında bulunur. Bireylerin ihtiyaç ve çıkarlarını basitçe verili ve kendi başlarına değerli kabul eder. Oysaki bu ihtiyaç ve çıkarların kendileri, sırf karşılanmaları da değil, insanların sınıflı toplumda yetişmesine eşlik eden hakikatsizlik, bastırma ve körelmeyi halihazırda içerir. Birinin olumlanması zaten diğerininkini de içermektedir.

Hedonizmin, hakikat kategorisini mutluluğa uygulamadaki yetersizliği, onun temel göreceliliği, felsefi bir sistemin mantıksal ya da epistemolojik bir kusuru değildir. Ne sistem içinde düzeltilebilir ne de daha kapsamlı ve daha iyi olan bir felsefi sistem tarafından saf dışı bırakılabilir. Hedonizmin bağlı bulunduğu toplumsal ilişkilerin şekli içinden doğar ve içkin ayrımlaşma aracılığıyla ondan her kaçınma teşebbüsü yeni çelişkilere yol açar.

İkinci tür hedonizm, Epikurosçu olan, böylesi bir içkin farklılaşma teşebbüsünü temsil eder. En yüksek iyinin hazla özdeşleştirilmesi muhafaza edilir ama hazzın özel bir türü "hakiki" haz olarak diğer hepsinin karşısındadır. Büyüklüğü bireysel hazların bir ayrımlaşma temeli olan acı, verili olan her türden ihtiyacın ayrımlaşmamış doyumunu beklenenden de sık izler. İnsanın ruh dinginliğini ve sağlığını yok eden, yalnızca yeni arzuları tetiklemeye yarayan acının takip ettiği ihtiyaç ve arzular vardır. Öyleyse

> (...) biz her hazzı seçmeyiz, fakat birçok hazzı eğer onlardan daha büyük sıkıntılar doğuyorsa sıklıkla geçiştiririz. Üstelik acılara uzun süre boyun eğmenin bize bir sonuç olarak daha büyük bir hazzı getirdiği durumda acıları hazlara yeğleriz.[9]

9. *A.g.e.*, Cilt II, s. 655. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir:
"οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα,ἀλλ᾽ ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται: καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας." Bkz. Diogenes Laertius, *a.g.e.*, Epikouros 129. Türkçesi: "Her hazzı elde edemeyiz fakat onlardan gelecek olan, bize daha çok sıkıntı verirse, birçok hazzı görmezden geliriz; hatta uzun süre acılara katlanmak bize daha büyük bir haz getirecekse, hazlardan ziyade acı verenlerin daha güçlü olduklarını da düşünürüz." (y.h.n.)

Öngörüsü, o anki haz ile sonra gelen acının değerlerinin bir karşılaştırmasını olanaklı kılan akıl, hazzın yargıcı haline gelir. Kendi kendisi en yüksek haz haline bile gelebilir.

> Ne birbirini izleyen içki âlemleri ve cümbüşler, ne tensel sevgi, ne de balık ve diğer lezzetli yiyeceklerden verdiği keyiftir (...) hoşnut bir yaşamı üreten; ayık kafayla akıl yürütmek, her tercihin edilme veya edilmeme sebeplerini aramak ve en büyük gürültülerin ruhu ele geçirmesine hizmet eden inançları uzaklaştırmaktır.[10]

Akıl, insana, tehlikeyi azaltan ve dengeli süregiden sağlık ümidi veren ölçülü keyfi bahşeder. Hazza dair farklı değerlendirmeler, hazzın azami ölçüde olanaklı güvenliği ve kalıcılığıyla ilgili olarak ortaya çıkar. Bu yöntem, yaşam koşullarının kötülüğü ve güvenilmezliğine dair kaygıyı, keyfin alt edilemez sınırlanışını ifade eder. Bu olumsuz bir hedonizmdir. İlkesi, uğruna çaba gösterilecek hazdan çok, kaçınılacak acıdır. Hazzın boy ölçüştürüleceği hakikat, kurulu düzenle çatışmadan kaçınmaktan ibarettir: Arzulanır olmasa da toplumsal olarak müsaade edilen hazzın şeklidir. "Bilge"nin ruh dinginliği söz konusu hedeftir: İçinde haz kavramı gibi bilge kavramının da anlamdan yoksun olduğu bir idedir. Bireyin insanlarla ve şeylerle olan ihtiyatlı, ölçülü ve içe dönük ilişkisi bunların onun üzerindeki hâkimiyetine direnir. Tam da bu hâkimiyetin gerçek mutluluktan, eş deyişle kendini hazza kaptırmaktan geri durduğu noktada haz ortadan kaybolur. Varoluşun bu antagonistik (çatışkılı) düzeninde, mutluluk bireyin otonomisinden geri çekilmiş bir şey, ne akılla elde edilebilecek ne de onunla denetlenebilecek bir şey olur. Dışarıdan gelenin, olumsallığın ve nedensizliğin uğrağı burada mutluluğun özsel bir bileşenidir. Keyif sadece bu dışsallıkta, bireyin dünyadaki bir şeyle bu masum, yükten azade, uyumlu birlikteliğinde

10. *A.g.e.*, s. 657. Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir:
"οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος." Bkz. Diogenes Laertius, *a.g.e.*, Epikouros 132. Türkçesi: "Çünkü hoşnut bir hayatı ortaya çıkaran ne birbiri ardı sıra gelen içki âlemleri ve cümbüşler, ne oğlanlar ve kadınlarla eğlenme, ne de balıklar ve pahalı bir masada bulunan diğer lezzetlerin verdiği eğlencedir. Bu, ancak ayık kafayla akıl yürütmek, bütün seçimlerin nedenlerini aramak ve en büyük gürültüler ruhları ele geçirmesin diye sanıları defedip kovmakla olur." (y.h.n.)

bulunur. Bireylerin şu âna kadarki tarihsel durumunda, ne aklın başarmış olduğu şeye ne de ruhun deneyimlediklerine mutluluk denebilir (bunlar mutsuzlukla zaten lekelenmiştir). Aksine, yalnızca "dışsallaşmış" haz, eş deyişle duyusallık, mutluluk adını alabilir. Şeyleşmiş toplumsal ilişkilerde mutluluğun "organ"ı duyusallıktır, akıl değil.

Akıl ile duyusallık karşıtlığında, felsefenin gelişiminde de işlendiği üzere, duyusallık gitgide insanın daha aşağı, bayağı bir yetisine, haklı ile haksızın, doğru ile yanlışın bu bayağı yanında kalan bir bölge, kavrayışsız, ayırt edilemeyen itkilerin bir sahası karakterine bürünmüştür. Duyusallık ile hakikat arasındaki bağlantı yalnızca epistemolojide korunmuştur. İşte duyusallığın ayırt edici uğrağının muhafaza edilmiş olduğu yer burasıdır: Açık olan ve kendini (deneyime) açan alımlayıcılık. Bu nitelik, duyusallığın sözümona kavrayışsız itkiselliğiyle çelişir. Tam da bu alımlayıcılık aracılığıyladır ki kendini nesnelere (insanlara ve şeylere) açık şekilde kaptırma, eş deyişle duyusallık, mutluluğun bir kaynağı haline gelebilir; çünkü onda, eksiksiz dolaysızlıkta, bireyin yalıtılması ortadan kaldırılır. Nesneler bireye, toplumsal yaşam sürecinin özsel dolayımından geçmeden ve bu sebeple de onların mutsuz tarafları haz için kurucu hale gelmeden ulaşır. Bilgi sürecindeyse, eş deyişle akılda tam tersi olur. Burada bireyin kendiliğindenliği, yabancı bir şey olarak nesne ile zorunlulukla karşı karşıya kalır. Akıl bu yabancılığın üstesinden gelmeli ve nesneyi onun özünde kavramalıdır, yalnızca sunulduğu ve göründüğü gibi değil, olmuş olduğu şey olarak da. Aklın yönteminin var olanların kökeni ve ilkesi hakkında açıklık elde etme yolu olduğu her daim düşünülmüştür. Bu yöntem örtük olarak tarihe gönderme yapıyordu. Elbette tarih, gerçek tarih olarak değil, yalnızca transendental olarak anlaşıldı. Yine de akıl adının hakkını veren kavrama süreci, yaşamdaki değişkenliğe, güvensizliğe ve çatışmalara o denli uzak kaldı ki, "haz" teriminin bu alanda uygulanışının yanlış olduğu kanaatine vardı. Platon ile Aristoteles, akıl ile hazzı bağladıklarında, aklı hedonistler gibi bireysel hazlardan biri (veya onların en iyisi) olarak ele almadılar. Akıl daha ziyade en yüksek insani olanaklar ve bundan dolayı da, zorunlulukla, en yüksek insan hazzı olarak görünür. Burada, hedonizme karşı mücadelede, haz

kavramı hedonistlerin onu alçalttıkları alandan çıkarılır ve bu alanın tamamına karşıtlık içinde ele alınır.

Epikuros'ta olduğu gibi aklın bir haz haline getirildiği veya hazzın hedonizmin kendisi içinde makûl kılındığı durum farklıdır. Bu, akıl gibi hazzın da anlamını yitirdiği tatmin olmuş bilge idealine yol açar. Bilge, o halde, aklı ve hazzı asla aşırıya kaçmayan kişi olacaktır. Haz ve akıl asla sonuna kadar takip edilmeyecektir; çünkü eğer edilselerdi keyfi fesheden bilgiye ulaşmaları gerekirdi. Bilgenin aklı da baştan itibaren yalnızca tehlikeleri hesaplamakla ve her şeyden en iyisini çıkarmaya yönelik ruhsal tekniklerle uğraşmakla sınırlı olurdu. Böyle bir akıl kendi hakikat iddiasından elini eteğini çekmiştir. O, genel akıl dışılığın sürüp gitmesini sakin bir şekilde sorgusuzca kabul edip payına düşenden veyahut sırf kendi olarak kendisinden o denli keyif almayarak, yalnızca öznel kurnazlık ve özel uzmanlık haline bürünür.

Hedonizm, toplumla ilgili doğru bir yargıyı içerir. Aklın kendiliğindenliğinin değil, duyusallığın alımlayıcılığının mutluluğun kaynağı olması antagonistik (çatışkılı) çalışma ilişkilerinden kaynaklanır. Onlar insan aklının erişilen düzeyinin şeklidir. Olanaklı özgürlük ile olanaklı mutluluk hakkında karara varma bunlarda mümkün olur. İnsanların çoğunluğunun üretim araçlarından ayrılmış olduğu, üretici güçlerin en küçük sayıdaki toplumsal grupların çıkarına bertaraf edildiği ve emeğin bireylerin yetenek ve ihtiyaçlarına uygun olarak değil, kârlı üretim sürecinin gereksinimlerine uygun olarak icra edildiği şekil eğer buysa, mutluluk aklın bu tarihsel biçimi içerisinde genel veya evrensel hale gelemez. Mutluluk tüketim alanıyla sınırlanır. Radikal hedonizm antik dünyada açık halde ifade bulmuştu ve aslında köle ekonomisinden ahlaki bir sonuç çıkarıyordu. Emek ile mutluluk burada özsel olarak ayrıdır. Farklı varoluş tarzlarına aittirler. Bazıları özlerinde köle iken, bazıları özgür insandır. Modern dönemde, emeğin ilkesi evrensel hale gelmiştir. Herkesten çalışması ve herkesin çalışmasına göre ödüllendirilmesi beklenir. Fakat toplumsal emeğin dağılımı kapitalist değer yasasının saydam olmayan zorunluluğuna göre sürdüğünden, üretim ile tüketim arasında, emek ile keyif arasında mevcut bir kurulu rasyonel ilişki yoktur. Doyum, kabul edilecek olan bir olumsallık olarak ortaya çıkar. Akıl, kargaşaya rağmen vuku bulan

bütünün yeniden üretiminde, bireylerin yalnızca ardında, arkadan yönetir. Kendine ait çıkarları peşinde olan birey için aklın rolü, verili olanaklar arasında seçim yapma konusunda olsa olsa kişisel bir hesap yapmaktır ve aklın bilge idesine gerilemesi bu körelmiş şekil dahilindedir. Akıl eğer (belli tarihsel ve doğal koşullar içinde) insan varoluşunun durumuna ilişkin ortak özgür karar olarak üretim sürecinde etkili olamıyorsa, o zaman tüketim sürecinde de kesinlikle etkili olamaz.

Mutluluğun, üretim sürecinden ayrı görünen tüketim alanıyla kısıtlanması, üretim ile tüketim, emek ile keyif sürecinin rasyonel birliğinin meydana getirilmediği bir toplumda mutluluğun tikelliği ile öznelliğini pekiştirir. Hedonizmin idealist etiği tarafından sadece hedonizmin özsel tikelliği ile öznelliği nedeniyle reddedilmesi, gerekçelendirilmiş bir eleştiri üzerinde temellenir: Mutluluk, kendi içkin artış ve kalıcılık talebiyle birlikte, bireylerin yalıtılmasını, insan ilişkilerinin şeyleşmesini ve doyumun olumsallığını mutluluğun kendisi dahilinde tasfiye edilmesini gerektirmez mi? Mutluluğun hakikatle bağdaşır hale getirilmesi gerekmez mi? Öte yandan önceki toplumda mutluluğun boyutları yalıtılma, şeyleşme ve olumsallıktan başka bir şey olmamıştır. Hedonizm bu nedenle mutluluk talebini her mutsuzluk idealleştirmesine karşı sürdürdüğü oranda tam da bu hatalı oluşu içinde haklı olmuştur. Hedonizmin hakikati, onun yeni bir toplumsal örgütlenme ilkesi tarafından kaldırılması ve farklı bir felsefi ilkede değil ama bu ilkede saklanmasıdır.

Felsefe, mutluluğun nesnelliğini kurtarmaya ve onu hakikat ve evrensellik kategorisi altında kavramaya çeşitli yollardan girişti. Böyle girişimlere antik eudaimoníacılıkta, ortaçağın Katolik felsefesinde, hümanizmde ve Fransız Aydınlanması'nda rastlanabilir. Mutluluğun olanaklı nesnelliğine dair soruşturma, insanlığın toplumsal örgütlenme yapısına yayılmadığında toplumsal çelişkilere gömülmeye mahkûmdur. Bununla birlikte biz, felsefi eleştirinin eldeki tarihsel soruna kararlılıkla tarihsel bir pratik olarak işaret ettiği ölçüde, hedonizmle olan ilk ve en büyük uyuşmazlığı tartışacağız.

Platon'un (*Gorgias* ile *Philebos*'ta bulunan iki ayrı aşamalı) hedonizm eleştirisi, hakiki olan ile düzmece (sahte) olan ihtiyaçlara, hakiki olan ile düzmece (sahte) olan hazlara ait kavramı ilk kez işe

koştu. Burada hakikat ile düzmece (sahte) ayrı ayrı her hazza uygulanabilir olması gereken kategorilerdir. Eleştiri, hareket noktasını haz ile acının özsel bir aradalığından alır. Her haz acıyla bağlantılıdır; çünkü haz, acı veren şeklinde hissedilen bir ihtiyacın (eksikliğin, yoksunluğun) kaldırılması ve yerine getirilmesidir. Haz öyleyse "iyi olan" ya da mutluluk olamaz çünkü –"katışıksız" bir haz, eş deyişle acıdan özsel olarak ayrılmış bir haz bulmanın olanaksız olduğu durumda– kendi karşıtını barındırır. *Philebos*'ta (51b vd) katışıksız kalan hakiki haz, son tahlilde "kendilerinde güzel" olan çizgiler, sesler ve renklerden duyulan hazdır, diğer bir deyişle, bütün acı verici arzulardan azade ve cansız nesnelerle sınırlı keyiftir. Mutlu olmak için bu keyif açık ki fazla boştur. Cansız nesneleri saf hazzın nesnesi olarak işaret etmek, hazzın varoluşsal ilişkilerin verili şekli içinde yalnızca (arzu ve özlemin yeri olmasıyla acının da kaynağı olan) ruhtan ayrı olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda özsel olan tüm kişisel ilişkilerden de ayrı olduğunu gösterir. Katışıksız haz yalnızca toplumsal yaşam sürecinden en uzağa taşınmış olan bu şeylerdedir. Platon'un hazzın önkoşulu olarak tanıdığı, keyif nesnesine kendini açık şekilde kaptırma alımlayıcılığı insanlar arasındaki özsel ilişkilerin sessiz olduğu eksiksiz dışsallıkta kalır yalnızca. Mutluluk böylelikle içselleştirme ile içselliğin karşı kutupluluğuna yerleşir.

Platon'un, hakiki haz sorununa dair daha önceki çözümü farklı bir yoldan ilerler. *Gorgias*'ta, içinde bireyin kendisini gerçekleştireceği toplumsal düzen sorununa doğrudan girer. Tek tek hazların ölçülmesini sağlayacak olan en yüksek norm olarak bu düzenin kendisi bir tartışma konusu değildir; verili şekli içinde kabul edilir. Kötü ihtiyaçlar ve kötü hazlar ruhun adil düzenini yok edenler ve bireyin kendi hakiki olanaklarını elde etmesine engel olanlardır. Topluluk bu olanakları hükme bağlayan ve böylece ihtiyaç ve hazların hakikati ile sahteliğine karar verendir, içinde bireylerin yaşadığıdır ve yalnızca onun aracılığıyladır ki "gökler ile yer, tanrılar ile insanlar birbirine bağlanır"* (508a). Ruhun düzenine ait kavram topluluğun düzenininkine dönüşür ve tek tek "adil"

* Alıntının Eski Yunanca orijinali şu şekildedir: "καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς κα ὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν." Plato, "Tetralogiae V–VII", *Platonis Opera*, Ed. John Burnet, Oxford University Press (Loeb Classical Library), 1903. (y.h.n.)

olanların kavramı da adaletinkine (504). Bireylerin münasip olan hazdan yararlanmaları *polis*in (şehir-devleti) adil şekilde düzenlenmesine bağlıdır. Mutluluğun genelliği bir sorun olarak ortaya konur. Yalnız bireyi iyi bir yurttaş yapan ihtiyaçlar doyurulabilir. Onlar hakiki ihtiyaçlardır ve onların karşılanmasıyla ilişkili olan haz da hakiki hazdır. Diğerleri karşılanmayacaktır. Genel çıkarı gözetmek ve tikel ihtiyaçların karşılanmasını onunla uyumlu hale getirmek devlet adamının vazifesidir. Böylesi bir uyumun olanağına ilişkin sahici toplumsal soru, *Gorgias*'ta (başlıca Yunan devlet adamlarının eleştirisi en azından toplumsal eleştiriyi sunuyor olsa da) daha fazla sürdürülmez.

Hazzın hakiki olanı ile sahtesi şeklinde karşılıklı konumlanmasıyla beraber mutluluk hakikatin ölçütüne tâbi olur. Eğer insan varoluşu, hazzı onun en yüksek gerçekleşmesi, saadeti haline getirecekse, o halde kendi başına her haz duyumsaması mutluluk olamaz. Platon'un hedonizm eleştirisi verili olan ihtiyaçların ve hazların izini onlara "sahip" bireylere dek sürer. Bu kavramsal geri gidiş hasta ile sağlıklı, iyi ile kötü, deli ile normalin hazzı benzer şekilde (en azından haz olgusu bakımından) hissetmeleri gerçeğiyle zorunlu hale gelir.[11] Bunların hepsinde ortak olan şey en yüce olamaz. Bireyin mutluluğuna dair yargıda bulunmaya temel olacak bir mutluluk hakikatine ihtiyaç vardır. İnsanların mutluluğunun mutsuzluğa ayrılmaz şekilde bağlı olmaması gerekiyorsa (hazzın mutluluk olduğu durumda) hazzın kendisi de hakikat ile düzmecenin (sahte olanın), adalet ile adaletsizliğin ayrımına uygun olarak bir ayrıma elverişli olmalıdır. Böyle bir ayrımın zemini böyle bir bireysel haz duyumsamasında yatamaz, zira hem hasta ile sağlıklı hem de kötü ile iyi, fiilî hazzı duyar. Buna rağmen, tıpkı bir tasarımın kendisinin edimsel bir tasarım olmasına rağmen sahte olabilmesi gibi, bir haz da hazzın duyumsanışının edimselliği yadsınmaksızın sahte olabilir (*Philebos* 36). Bu, salt bir analojiden fazlasıdır. Varolanları keyfin nesneleri olarak açığa çıkartması nedeniyle bilişsel bir işlev tam anlamıyla hazza atfedilir burada. "Yönelimsel" karakteri temelinde haz böylece hakikat sorusu için erişilebilir kılınır. Bir haz, yöneldiği nesne "kendinde" hoşa giden değilse (*Philebos*'taki sergilemeye göre,

11. *Gorgias* 497-8 (Platon, *Gorgias*, Çev. Sema Rifat ve Mehmet Rifat, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019).

bununla yalnızca acıyla karışmış olduğunda karşılaşılır) hakikatsizdir. Fakat hakikat sorusu sadece nesneyi değil, hazzın öznesini de göz önünde bulundurur. Bunun olanağı, Platon'un hazzı tek başına sırf duyuya (*aisthesis*) değil, ruha da ait olduğu yönündeki yorumundan gelir (*Philebos* 33 vd). Ruhsal güçler (istek, beklenti, hafıza gibi) her haz duyumsaması için gereklidir ki hazda insanın bütünü içerilsin. Hakikat sorusu *Gorgias*'ta varılan noktayla uzlaşır: "İyi" insanların hakiki hazzı, "kötü" insanların sahte hazzı vardır (*Philebos* 40b, c).

Platon'un hedonizm tartışmasının vardığı yer, eş deyişle insanın iyi olanının hazzın hakikatiyle özsel bağlantısı, hazdan ahlaki bir problem çıkarır; zira bu bağlantı konusunda nihai olarak karar veren, "topluluk"un somut biçimidir. Haz toplumun yetkisine tâbidir ve ödevin –kendine ve diğerlerine karşı ödevin– alanına girer. Tikel çıkar ve onun tatminine ait hakikat, genel çıkarın hakikatiyle belirlenir. İkisinin uyuşması dolaysız değildir. Daha ziyade, tikelin, genelin gereksinimlerine tabiiyetiyle dolayımlanır. Var olmak için (öznel ihtiyaç ve bireysel çıkarlara karşıt olan bir nesnel, genel töre olarak) ahlaklılığa ihtiyaç duyan bir toplum içinde, ahlak dışı* bir tutum hoşgörülemez, zira bu, topluluk düzeninin temellerini tahrip eder. Ahlak dışı insan, kötü bir biçime de sahip olsa da toplumsal yaşamın muhafazasını güvence altına alan toplum yasasını ihlâl eder. Dahası bunu kendisini daha iyi, doğru bir topluma bağlamadan yapar; çünkü itki ve ihtiyaçların verili, "yozlaşmış" yapısında kalmaktadır. Ahlak, tikel ile genel çıkar arasındaki antagonizmanın (çatışmanın) ifadesidir. Toplumun kendini koruması için bir ölüm kalım meselesi olan bu ihtiyaçların kaidesidir.[12] Tikel çıkarlar genel toplulukta karşılanmayıp onda gerçekten kaldırılmadığı takdirde böyle talepler bireye dışarıdan gelen talimat olarak görünür. Salt tikel çıkarın dolaysız doyumu olarak haz kendi başına bırakıldığında, hipostazlaştırılan genelin çıkarı ile çatışmaya girmek durumundadır. Yalıtılmış bireyin tersine, toplum, tarihsel olarak haklı olanı temsil eder. Belirleyici toplumsal tabuyu ihlâl eden tüm hazzın bastırılmasını talep eder. Kurulu düzenin temellerini sarsacak olan bu ihtiyaçların giderilmesini yasaklar.

---

* Bu ifadeyi "amoral" kavramının karşılığı olarak kullandım. (y.h.n.)

12. Karşılaştırma için bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1933, Cilt 2, s. 169.

Hazzın ahlakileştirilmesine antagonistik (çatışkılı) toplumun varlığı tarafından gerek duyulur. O, bu toplumun tikel ihtiyaçlar ve itkilerin karşılanması ile genel çıkarı birleştirdiği tarihsel biçimdir ve toplumsal emek sürecinin gelişiminde ilerleyici bir işlevi olmuştur.[13] Kendi tikel çıkarı dahilinde yalıtılmış bireye yönelik hedonist itiraz ahlak dışıdır. Ahlak dışı, iyinin ve kötünün ötesinde tutumu bu sürecin zaten ulaşılmış şeklinin ötesine götüren ve mevcut olanın karşısında yeni, hakiki bir topluluk için savaşan bu tarihsel pratik içinde ilerlemeci olabilir. Ancak o zaman bu tutum salt tikel bir çıkardan fazlasını temsil eder. Gerçi ahlak dışı düşünce, yaşam koşullarının daha iyi bir örgütlenmesi uğruna bireyin somut toplumsal gruplara ve görevlere dahil olmasını gerektiren ve böylece ahlak dışılığından sıyrılmasını sağlayan tarihsel mücadeleden yalıtık biçimde (tabii öznesi ekonomik olarak yeterince bağımsızsa) ahlaklılıktan kaçabilir. Fakat hâkim toplumsal yasa, ahlak dışı birey üzerindeki gücünü hem onun ihtiyaçları hem de onların giderilmesinin nesnelerinde sürdürür. Onlar bu yasa altında ortaya çıkmıştır ve yalnızca bu yasanın dönüşmesi ahlaklılığın üstesinden gelebilir. Ahlak dışı başkaldırı, işi, sonucu belirleyen bu alana taşımaya vardıramaz. Verili düzen dahilinde ahlaklılıktan geri durmayı ister. Sadece bu düzenin çelişkilerinden kaçınarak gerçekten iyinin ve kötünün ötesinde kalır. Kurulu düzen ile daha rasyonel ve daha mutlu bir toplum arasında bağ kuran bir ahlaktan bile imtina eder.

İlk kez Platon'un hedonizm eleştirisiyle ifade bulan mutluluğun nesnelliğini kurtarma girişimi, mutluluk kavramının nesnel bir biçimlenişine doğru iki yol izler. Bir yandan, bireyin gerçekleşmesi, eş deyişle olanaklı en iyi varoluşu "insan özü" ile boy ölçüşür ki bu, insana kendi tarihsel durumu içinde açık olan en yüksek olanakları, onun özgür olmayıp da "dışsal" olana bağımlı olduğu diğer tüm durumlardan, gelişim ve tatmin bakımından önce gelir. Diğer taraftan, insanın özü ancak, olgusal örgütlenmesi bu olanakların gerçekleşmesini belirlemeye ve bundan dolayı mutluluğu da belirlemeye dahil olan toplumun içinde gelişebilir. Platoncu etik ile Aristotelesçi etikte her iki veçhe, eş deyişle kişisel ile toplumsal

13. Karşılaştırma için bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936, Cilt 5, s. 190-1, s. 201-2.

veçheler, yine de bir aradadır. Modern dönemin ahlakında, Reformasyondan beri yaygınlaştığı haliyle, toplum, insan olanaklarına dair sorumluluğundan büyük ölçüde kurtulmuştur. Bu olanakların münhasıran bireyin kendisinde bulunması beklenir, onun kendi otonomisinde. Kişinin koşulsuz özgürlüğü "en yüksek iyi"nin ölçütü haline gelir. Bu özgürlüğün bununla birlikte gerçek dünya için soyut olması, toplumsal özgürlüksüzlük ve mutsuzlukla birlikte var olması sebebiyle, idealist etik dahilinde mutluluktan programlı şekilde ayrılmıştır. Mutluluk gitgide akıl dışı, bedensel tatmin karakterine, salt keyif ve bu nedenle de aşağılık karakterine bürünür:

> (...) akıl, sadece keyif için yaşayan bir insanın varlığının (...) kendi başına bir değeri olduğuna asla ikna edilemez (...) Ancak keyfe atıf olmaksızın, tamamen özgür ve doğanın ona edilgenlikte temin edeceğinden azade şekilde eylemesiyle insan varoluşuna mutlak bir değer verir; ve hazlarının tüm zenginliğiyle mutluluk, koşulsuz bir iyi olmaktan çok uzaktır.[14]

Modern toplumu terbiye etme sürecinin katı yanı dile gelir: Bireyin mutluluğu kendi yaşamının olsa olsa değersiz bir rastlantısıdır. En yüksek iyinin belirlenmesinde, mutluluk tamamıyla erdeme tâbidir. Mutluluk etik yaşamın "zorunlu da olsa ahlaki olarak koşullu neticesi" olabilir ancak. İtikat etiği (*ethics of conviction*) ile mutluluk arasında bir "zorunlu bağlantı", insan eyleminin "saf zihinsel belirleyici ilke"siyle birlikte "düşünülür/anlaşılır doğa tasarımcısı"nın varsayılmasıyla ancak mümkün olur.[15] Erdem ile mutluluğun ahengi, gerçekleşmeleri için öte dünyanın zorunlu olduğu o güzel ilişkilere aittir.

Bununla birlikte Alman İdealizminin, en yüksek iyinin koşulu olarak özgürlük ilkesine iliştirdiği koşulsuzluk, mutluluk ile özgürlük arasındaki içsel bağlantıyı her zamankinden daha fazla vurgulamaya yarar. İnsan özgürlüğünün somut şekli insan mutluluğunun şeklini belirler. Mutluluk ile özgürlük arasındaki bağlantının kavranışı hedonizme dair antik eleştiride zaten ifade edilmişti. Mutluluk, bireyin tüm olanaklarının gerçekleşmesi ola-

14. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, İng. Çev. J.H. Bernard, Macmillan, New York, 1892, s. 52 (Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2016). Gerekli yerlerde çeviride değişiklikler yaptım. (ç.n.)
15. Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", *Werke*, Ed. Ernst Cassirer, Berlin, 1912, V, s. 125-9.

rak özgürlüğü varsayar: O, köklerinde özgürlüktür. Her ikisinin de kavramsal belirlenimi sonunda özdeş olarak görünüşe çıkar. Özgürlük dış dünyanın maddi koşullarında hüküm sürmediği için, orada mutluluk ile olumsallık neredeyse özdeş olduğu için ve bireyin özgürlüğünün diğer yandan "en yüksek iyi"nin bir koşulu olduğu iddia edildiği için, saadet dış dünyada ikamet ettirilemez. Bu saik, Platoncu ile Aristotelesçi etikte iş başındadır. Burjuva döneminin ahlaki eleştirisinde de hedonizm özgürlük kavramının duruş noktasından reddedilir. Kant, haz ilkesini kişinin otonomisiyle çelişen salt bir olumsallık olması sebebiyle reddetti. Fichte de gerçekleşmeleri öznenin özgürlüğünün menziline düşmeyen, onun kendi itki ve ihtiyaçlarıyla bir uyumu varsaymasından dolayı hazzın özsel olarak "istemsiz" olduğunu dile getirdi. Hazdan gelen mutlulukta birey bu nedenle "kendi kendisinden yabancılaşır".[16] Bu konum, öznenin dış dünyanın nimetleri konusundaki özgürlüksüzlüğünün kaldırılamamasını ve eğer kendi mutluluğunun yeri bu ilişkiyse, özgür kişinin bu sebeple zorunlu olarak alçalmasını ön varsayar. Antik eleştiriye göre en yüksek iyinin yine de gerçekten en yüksek mutluluk olması beklenirdi. Fakat şimdi olgusal özgürlüksüzlük ontolojikleşir ve hem özgürlük hem mutluluk öyle içselleşir ki o süreçte mutluluk dışlanır. Kişinin otonom gelişimine mutluluğu dahil etme girişimi terk edilir ve toplumsal özgürlüksüzlüğe eşlik eden soyut özgürlükten bir erdem meydana getirilir.

İtkiler ve ihtiyaçların karşılık bulmasının adı kötüye çıkar; doyum herhangi bir durumda, felsefenin kendisini meşgul edeceği insani katmanın aşağısında yer alır. Fizyolojik olarak gerekli asgariye nazaran ahlaki buyruklar, ihtiyaçların karşılanması söz konusu olmadan daha takip edilesidir; bu önermeyle birlikte, elbette, modern toplumun neticeye varan başarısı felsefi bir tanınma elde eder. İçselleştirmek için eğitilmiş insan, aşırı sefalet ve haksızlık durumunda dahi kurulu düzene karşı mücadele için eyleme kolayca geçirilemeyecektir.

En yüksek iyiye dair ahlaki kavramda, hedonizmin bir hakikatsizliğinin, eş deyişle mutluluğun salt öznelliğinin tasfiye edilmesi beklenir. Mutluluk en yüksek iyinin bir öğesi olarak kalır ama ahlak

16. Fichte, "System der Sittenlehre", *Werke*, Ed. Fritz Medicus, Leipzig, II, s. 540.

yasasının evrenselliğine tabiiyeti sürer. Bu yasa aklın bir yasasıdır: Mutluluk bilgiyle bağlantılıdır ve salt duygu boyutundan çıkarılıp alınır. Gerçek mutluluk hakikatin bilgisini ön varsayar, eş deyişle insanların kendi varoluşlarının en yüksek olanağı olarak elde edebileceği şeyi bildiklerini, kendi hakiki çıkarlarını bildiklerini varsayar. Bireyler mutlu hissedebilir ama yine de mutlu olmayabilir; çünkü gerçek mutluluğu dahi tanımıyordur. Bununla birlikte mutluluğun gerçekliğinin yargıcı nasıl olunacaktır? Hakikatinin ölçütü nedir? Hedonizmin antiklerdeki eleştirisinde bu soru şehrin adilane örgütlenmesine dair politik soru haline gelmiştir. Ortaçağın Hıristiyan etiği buna verilecek yanıtı ilahi adalette gördü. Burjuva döneminin katı kuralcı ahlakı, özgürlüğü hakikatin ölçütü yaptı. Fakat bu, rasyonel varlığın soyut özgürlüğü olarak tanımlandı ve buna karşıt olarak, mutluluk dışsal ve olumsal kaldı. Mutluluğun ahlaki yorumu, onun aklın evrensel bir yasasına tabiiyeti, hem otonom kişinin özsel olan yalıtılışını hem de onun edimsel sınırlanışını hoşgördü.

Eleştirel teori[17] toplumun rasyonel şeklini belirlemede kullanmayı istediği kavramların açık hale getirilmesi dahilinde mutluluğun hakikati ve evrenselliği sorusuna varır. Özgür insanların ilişkilenmesini çevreleyen bu belirlenimlerinden biri her bireyin kendi ihtiyaçlarına göre toplumsal üretimde pay sahibi olması açık talebini içerir. Bireylerin ve üretici güçlerin kapsamlı gelişimiyle birlikte toplum kendi bildirisine şunu işleyebilir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre." Mutluluğu ihtiyaçların etraflıca giderilmesinde arayan eski hedonistik tanımlama yeniden ortaya çıkar. Karşılanması gereken ihtiyaçlar emek sürecinin düzenleyici ilkesi haline gelmelidir. Fakat özgürleşmiş insanın ihtiyaçları ile onların tatminine ait olan keyif, ihtiyaçlar fizyolojik olarak aynı olsa dahi, bir özgürlüksüzlük durumu içinde farklı bir şekle sahip olacaktır. Atomize bireyleri sınıflar içinde birbirine karşıt hale getiren ve onların tikel özgürlüğünü denetimsiz bir ekonomik sistem düzeneğine terk eden toplumsal bir örgütlenmede, özgürlüksüzlük, ihtiyaç ve isteklerin kendileri üzerinde, en çok

17. Eleştirel teori ile burada kastettiğimiz, *Zeitschrift für Sozialforschung*'un başlıca makalelerinde diyalektik felsefe ve politik ekonominin eleştirisi zemininde sunulan toplumsal teoridir. Bu kitaptaki "Felsefe ve Eleştirel Teori" makalesine bkz.

da keyfin üzerinde çoktan etkilidir. İhtiyacın ve keyfin buradaki görünüşe çıkma tarzı genel özgürlüğe bile gerek duymaz. Üretici güçlerin gelişmesi, doğanın gittikçe hâkimiyet altına alınması, meta üretiminin genişlemesi ve saflaştırılması, para ve evrensel şeyleşme, yeni ihtiyaçların yanı sıra yeni keyif olanakları da yarattı. Ne var ki eğitim ve terbiyeleri bakımından öznel şekilde olduğu kadar ekonomik durumları itibarıyla da nesnel şekilde keyfe büyük ölçüde gücü yetmeyen insanlar keyfin bu verili olanaklarıyla yüz yüze gelir. Bu toplumdaki mutluluk şartının hakikatine dair soru, olanaklı keyfin nesneleri olarak var olan ile bu nesnelerin anlaşılma, alınma ve kullanılma tarzı arasındaki uyuşmazlıktan ortaya çıkar. Keyfe niyetlenen edimler kendilerinin niyetini gerçekleştirmeyi başaramaz; kendilerini gerçekleştirme durumunda dahi hakikatsiz kalmaya devam ederler.

Keyif şeylere ve insanlara yönelik bir tutum veya davranış tarzıdır. İlki, eş deyişle şeyler, eğer doğa ya da toplumsal düzenleme tarafından genel olarak kullanılabilir kılınmamışsa, kendilerine tekabül eden satın alma gücü için erişilebilir olan metalardır. İnsanlığın büyük çoğunluğu için bu metalardan ancak en ucuz olan bölümü ulaşılabilir olanlardır. Onlar meta olarak keyif nesneleri olur ve kaynakları kendilerinde korunur –keyfin bile bir sınıf karakteri vardır. Ucuz olan kıymetli olan kadar iyi değildir. İnsanlar arasındaki ilişkiler tam da emek sürecinin dışında kaldıkları sürece özsel olarak aynı sınıfın üyeleri arasındaki ilişkilerdir. Çoğunluk için, birinin haz ortağı onun aynı sınıftaki sefaletinin ortağı da olacaktır. Bu yaşam şartları mutluluk için acıklı bir sahne kurar. Büyük kitlelerin, bu toplumun yeniden üretimi adına, devamlı altında kalması gerektiği baskı [yoğunluğu], zenginliğin tekelci yığılmasıyla artmıştır. Keyfe dair herhangi bir artış gereken disiplini tehlikeye atar ve bütüne ait aygıtı faal tutan kitlelerin dakik ve emniyetli koordinasyonunu zora sokar. Keyfin ekonomik düzenlenmesi polis ve hukuk sistemiyle desteklenir. Haz esas olarak kendi çoğalmasını ve saflaşmasını ister. Kişiliğin büyümesinin sadece ruhsal olması gerekmez. Sanayi toplumu nesnel dünyayı ona yalnızca aşırı farklılaşmış ve yoğunlaşmış bir duyusallığın karşılık verebileceği bir şekilde yeteri kadar farklılaştırmış ve yoğunlaştırmıştır. Modern teknoloji, şeyleri ve bedenleri daha yakına getirip kullanılır kılmak adına onlardan hareketliliği,

güzelliği ve yumuşaklığı çıkarıp almak için gereken tüm araçları barındırır. Hem bu olanaklara karşılık gelen ihtiyaçlar hem de bu olanakların özümlenebilmesini sağlayan duyusal organlar gelişmiştir. İnsanın ileri uygarlığın ortasında algılayabileceği, hissedebileceği ve yapabileceği şey bu dünyanın kullanıma yeni açılan zenginliğine karşılık gelir. Fakat gelişen yetenekler ve onların doyumundan yalnızca en yüksek alım gücüne sahip o gruplar istifade edebilir. Duyusallığın gelişmesi üretici güçlerin gelişmesinin yalnızca bir kısmıdır: Onlara gem vurma ihtiyacı bu gelişmenin meydana geldiği antagonistik (çatışkılı) toplum sisteminde kök salar. Yönetilen tabakayı oyalamanın ve yedek doyum için eğitmenin birçok yolu vardır. Burada sporlar ve müsaade edilen popüler eğlence geniş bir çeşitliliğe sahip olup tarihsel işlevlerini yerine getirir. Otoriter devletlerde rejim karşıtlarına yönelik sadistik terör, örgütlü boşalımın öngörülemeyen tarzlarını bulmuştur. Filmlerde sıradan insan, starların dünyasının cazibesine düzenli olarak dahil olabiliyor ve aynı zamanda yine de onun yalnızca bir film olduğunun ve orada da şaşaanın, acının, endişenin, suçluluğun, kefaretin ve iyinin zaferinin olduğunun farkına varabiliyor. Emekçinin organlarının köreldiği ve kabalaştığı emek süreci, aşağı tabakanın duyusallığının teknik olarak gerekli olan asgarinin ötesine ilerlemeyeceğini temin eder. Dolaysız keyif olarak bundan daha fazlasına müsaade edilenin sınırları ceza kanununca çizilmiştir.

Gelgelelim keyfin, tüm öznel ve nesnel olanakların niyetlendiği gibi gerçekleşmesini başaramaması yalnızca kitlelerde olmaz. Egemen olan toplumsal ilişkinin, insanların birbirleriyle meta sahipleri olarak ilişkisi olduğu yerde ve her metanın değerinin ona uygulanan soyut emek zamanıyla belirlendiği durumda, keyif kendinde bir değere sahip değildir. Bu toplumda bulunmasına rağmen, emekten ayrıdır. Birey keyif için bir emek gücü harcamadığı gibi emek gücünü de yeniden üretmez. Özel bir kişi gibi davranır ve kendisini öyle tanır. Değer, eş deyişle mübadelenin hakkaniyetinin ölçütü, yalnızca soyut emek tarafından yaratılırsa, o zaman haz bir değer olamaz. Öyle olmuş olsaydı toplumsal adaletten şüphe duyulurdu. Kendisini gerçekten de vurucu adaletsizlik olarak açığa çıkarırdı. Doğrusu, hazzın bir değer olarak meşrulaştırılması "basılmaya uygun tüm haberler"i tersyüz ederdi.

> Her modern insan için bir şeyin değeri onu üretmek için gerekli olan emeğin değeridir. Değer bu şekilde kültürü cennetten ayıran alevli kılıcı zamklayan emekçinin teriyle kaplanır. Haz ile acıyı kavramsal olarak değerle ilişkilendirmek tehlikelidir; çünkü o zaman değerleri üretenlerin daha çok haz mı yoksa acı mı duydukları sorusu ortaya çıkar. Ve bu da değerin haz ile ters orantılı olabileceği düşüncesini uyandırabilir.[18]

Bu kavramsal ilişkilendirmenin tehlikesi burjuva toplumu daha ortaya çıktığı anda fark edildi. Salt hazzın değersizliği de bireylerin bilincine ne pahasına olursa olsun sokulmuş oldu.

Keyfin değersizleşmesi ile bu değersizleşmenin emek üzerinden toplumsal olarak gerekçelendirilmesi arasındaki bağlantı, hiçbir yerde kendini cinsel hazzın yorumlanışında olduğu kadar açık biçimde göstermez. İster pragmatik olarak isterse de ahlaki yönden olsun, bu haz rasyonelleştirilir ve kendisinin dışında yatan bir amaç uğruna sırf bir araç olan, bireyin emek sürecinin kurulu biçimine pürüzsüz şekilde tâbi hale gelmesine yarayan bir şey olarak görünür. Sıhhi (*hygienic*) bir değer olarak cinsel hazzın, verili düzen içindeki bireyin normal işleyişini teşvik eden fiziksel ve zihinsel sağlığa katkı yapması beklenir. Spinoza'ya göre "duyusal haz" yalnızca "araç olarak aranabilir" ve her şeyden öte de sıhhi araç olarak. "Yalnızca sağlığı korumak için gerekli oldukları müddetçe kendimizi hazlarla şımartmamız" mümkün olabilir.[19] Leibniz "duyulara düşkünlüğün bir tedavi, beslenme ya da güç veren ilaç gibi aklın kurallarına uygun olarak kullanılması gerektiğini" ilan eder.[20] Fichte'yse cinselliği toplumsal emek sürecinin yenilenmesiyle dolaysızca bağlantılandırır:

> İnsanın onuru, değeri, sahih konumu ve doğal etik varoluşunun kendine haslığı hiç şüphesiz kendisinden yeni insanlar, doğanın yeni yöneticilerini yaratma kapasitesine dayanır: Dünyevi varoluşunun ötesinde ve doğanın yeni efendilerini oluşturma ebediyeti uğruna (...). Bu ayrıcalığı kullanmak için bahşedilen yeti eğer duyusal hazzın bir aracı yapılsaydı, bu, sahih insanın ve insani onurun neticede inkârı ve mutlak haysiyetsizleştirmesi

18. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1931, 3. Basım, s. 163.
19. Spinoza, "On the Improvement of the Understanding", *Selections*, İng. çev. R.H.M. Elwes, Ed. J. Wild, Scribner, New York, 1930, s. 4-6 (Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2019.)
20. Leibniz, "Von der Glückseligkeit", *Opera Philosophica*, Ed. J.E. Erdmann, Berlin, 1840, s. 672.

> olurdu. Doğadaki her şeyin ötesinde olan ve onun üzerindeki hâkimiyeti yeniden üretmeye yönelik olan şey ikincil olup doğanın itkilerinden birine, eş deyişle hazza, tâbi hale gelirdi (...). [Bu mutlak değersizlik] bayağılıktır –onun amacını gütmeden ya da onu bilinçli olarak istemeksizin yaratma yetisinin sırf haz için kullanılmasıdır.[21]

Cinsel ilişkilerin, yeni emek gücünün doğaya toplumsal olarak hâkim olma süreci için üretilmesi yönündeki apaçık amaç altına getirilmesiyle ancak bunlardan alınan keyif bir insan varlığına yaraşır haldedir ve uygun görülebilir. İdealist etiğin daha geç temsilcileri böylesi bir içtenlikten yüz çevirmiştir. Hermann Cohen insanların sırf üremesini "hayvanca" bir süreç olarak görür ve cinsel hazzın hakiki bir etik amaç aracılığıyla saflaştırılmasını talep eder. Yalnızca sadakat temelli sevgide cinsel birleşme, "cinsel aşkı" "etik öz-bilinci oluşturma saf iradesinin bir karakteristiği" haline getirerek etik/törel yaşamın alanına yükselir.[22] Burjuva düzeninin otoritaryen safhasında, sevginin evlilik biçimine iliştirilmesi devletin güçlü bir askerî ve ekonomik kaynak ordusu ihtiyacıyla açık bir çelişki yaratır. "Aşk deneyimi", "evliliğe koşulsuz olarak bağlı değil"dir. Fakat sevgi "evliliğin ve evlilikte çocuk yetiştirmenin ön varsayımı ve koşulu" olmalıdır. Bu şekilde çocuk sahibi olmak değil, çalışkan ve faydalı çocukların üremesi aslolandır. "Irksal sıhhat, toplumsal antropoloji ve diğer medikal-antropolojik disiplinler, insan üremesinin övgüye layık veçhelerinin üzerine bile düşünür."[23]

Cinsel ilişkilerin saflaşmamış, rasyonelleştirilmemiş serbest bırakılışı bizzat keyfin en güçlü serbest bırakılışı ve emek uğruna emeğin toplam olarak değersizleşmesi olurdu. Hiçbir insan kendinde değeri olan emek ile keyif özgürlüğü arasındaki gerilime tahammül edemez. Çalışma koşullarının perişanlığı ve adaletsizliği, bireylerin bilincine patlayıcı şekilde nüfûz eder ve onların burjuva dünyasının toplumsal sistemine barışçıl olarak tâbi hale gelmesini imkânsız kılardı.

Emeğin bu toplum içindeki işlevi onun keyfe ilişkin tutumunu belirler. Keyif kendi başına anlamlı olamaz veya rasyonelleşmemiş olarak kalamaz. Kendi değerini bunun yerine başka yerden alma-

21. Fichte, "Die Staatslehre (1813)", *Werke*, VI, s. 523-4.
22. Hermann Cohen, *a.g.e.*, s. 584.
23. Bruno Bauch, *Grundsätze der Ethik*, Stuttgart, 1933, s. 240-1.

lıdır. "Haz (...) ile acı, emek iradesi tarafından bir gerekçelendirme veya motivasyondan geri çekilir; daha doğrusu onlar bu iradeye emek için harekete geçme gücü sağlar", ki emek daha sonra ihtiyaçların tatmini ilkesinin altına getirilebilsin. "Hedonizm emek iradesinin bir kendini-gerekçelendirme sınırıdır"[24] ve mevcut düzenin temelinde bulunan çıkarla çelişir. Bütünü yeniden üretmeye yardımcı olan ve böylece kendi toplumsal değerini ispatlayan, kendisi aracılığıyla keyfin, kültürün düzeyine doğru rafine edildiği içselleştirme ve ruhsallaştırma bu inanca tâbidir. Dolaysız üretici için keyfin kısıtlanması, ahlaki bir dolayım olmaksızın, keyif için yalnızca kısa bir "boş zaman" periyodu bırakan ve onu da dinlenmeye tahsis eden ve enerjinin veya emek gücünün yenilenmesine koşan iş günü aracılığıyla dolaysız olarak işler. Emek sürecinden yararlanma hakları da aynı değer tespitinden etkilenir. Onların keyfinin aslında bir değer üretmeyen şeyi yapmaktan ve ona sahip olmaktan ibaret olması, keyfin rasyonelleştirilmesine yol açan bir tür toplumsal suçluluk duygusu yaratır. En tepede olan ve en büyük sorumluluğu taşıyanların görkeminin temsili, sergilemesi ve rahatlığı olarak bu keyif, neredeyse bir yük ya da ödev gibi boşaltılır.

Toplumsal suçluluk duygusunun yaratılması eğitimin belirleyici bir başarısıdır. Egemen olan değer yasası, herkesin rekabete dayalı genel mücadele içinde tamamıyla kendisine terk edilmiş olduğu bir yaşamı, bu yaşamı gelecekte de kazanmaya devam etme imkânı tanınmış olmak adına bile olsa kazanmak zorunda olduğu ve herkesin kendi harcamış olduğu emek gücü oranında ödüllendirildiği yönündeki sürekli yenilenen inanca yansır. Oysaki mutluluk böyle elde edilemez. Emeğin amacının mutluluk olması beklenmez ve mükâfatı keyif değil kâr ya da ücrettir, eş deyişle gelecekte daha fazla çalışma olanağıdır. Bu emek sürecinin devamı için, emek ile (emek-olmayanın uzantısı olarak) keyfin normal ilişkisini ve bunu güvenceye alan kurumları (aile veya evlilik gibi) zayıflatabilecek itki ve ihtiyaçların saptırılması ya da bastırılması gerekir. Bu saptırma ve bastırma kültürel ilerlemeye her zaman bağlı değildir. Elde edilen nesnel gelişme düzeyininin birçok itki ve ihtiyacın hakiki doyumuna –hakikidir çünkü onlar kendilerini onlara ait "katışıksız" hazza

24. A. Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, Leipzig, 1914, s. 119-20.

yönelik kökensel niyetlerinde gerçekleştirebilir– imkân tanıdığı yerde onların tatmin kanalının açıldığı hatalı biçimler yüzünden bunlar ilkin yanlış ve yıkıcı olur. Mesela bunlar sadistçe teröre yol açan bastırılmış acımasızlık ile mazoşistçe tabiiyete yol açan bastırılmış kendini-kaptırmadır. Bunlar cinsel itki biçimleri olarak kendilerinin otantik (sahih) yöneliminde yalnızca özne için değil, nesne için de çoğaltılmış hazla sonuçlanabilir. Öyle ki artık yıkımla bağlantıları kalmaz.[25] Fakat hazzın tam da bu artan ayrımlaşmasına böylesi ihtiyaçların bastırılmış biçim içinde doyurulmasının icap ettiği bir toplumda tahammül gösterilmez. Nesne seçiminde, bilgide ve kişinin olanaklarının, zaman ve mekân özgürlüğünün gerçekleşmesinde özgürlük talep edeceğinden, çoğalan haz bireyin artan özgürleşmesini dolaysız olarak temsil eder. Tüm bu talepler mevcut toplum yaşamının yasasını ihlal eder. Haz üzerindeki tabu, mutluluk ile özgürlük arasındaki en iç bağlantıdan dolayı en inatçı şekilde devam ettirilmiştir. Bu tabu, sorunu ve sorunun çözümlerini çarpıtarak verili düzene olan tarihsel karşıtlığın saflarına dek yayılmıştır.[26]

Mutluluğun bireyin ihtiyaçlarının etraflıca giderilmesi durumu olarak gösterilmesi, ihtiyaçları onların mevcut şekli içindeki nihai veri olarak kabul ettiği müddetçe soyut ve de hatalıdır; zira onlar bu halleriyle ne iyinin ve kötünün ne de doğrunun ve yanlışın ötesindedir. Tarihsel olgular olarak kendilerinin "hakkı" konusunda sorgulanmaya tâbi olurlar: Bunlar, doyumları vasıtasıyla bireyin öznel ve nesnel olanaklarını gerçekleştirebileceği türden ihtiyaçlar mıdır? Hüküm süren insanlık durumuna özgü birçok ihtiyaç biçimi bakımından, bu sorunun toplumsal gelişmenin halihazırda erişilmiş olan aşamasına bakarak olumsuz şekilde yanıtlanması gerekirdi; zira toplumsal gelişmenin erişilen aşaması insanların bugün kendileri için elde ettiklerinden daha hakiki bir mutluluğu olanaklı kılar. Daha güçlü bir irade karşısında kendini alçaltmadan olduğu kadar bir başkasının aşağılanmasından da duyulan haz, cinselliğin yerine konan pek çok şeyden, manasız özveriden, savaş kahramanlığından alınan haz sahte hazdır; çünkü kendilerini onlarda gerçekleştiren

25. Karşılaştırma için bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936, Cilt 5, s. 229.
26. Haz tabusu, burjuva cinsel reformunun en sıkı savunucularında bile etik veya psikolojik rasyonelleştirme kılığında örtük olarak karşımıza çıkar.

dürtü ve ihtiyaçlar insanları daha az özgür, daha kör ve olmaları gerektiğinden daha acınası yapar. Bunlar, antagonistik (çatışkılı) toplumda yetişmiş bireylerin dürtüleri ve ihtiyaçlarıdır. Yeni bir toplumsal örgütlenme biçiminde tamamıyla ortadan kalkmadıkları ölçüde, bunların doyum tarzlarının kavranabilmesi, insanların en uç olanaklarının mutluluğu gerçekten ortaya çıkarabildiği durumda mümkündür. Olanakların bu özgürleşimi bir toplumsal pratik meselesidir. Gelişmiş duyusal ve zihinsel organlarıyla kendi çalışmaları tarafından yaratılan zenginlikle birlikte, mutluluğun en yüksek ölçüsünü kazanmak için insanların neler yapabileceği bu pratiğin alanına girer. Bu şekilde anlaşıldığında, mutluluk artık herhangi bir şekilde salt öznel kalamaz: İnsanların müşterek düşünce ve eylemleri alanına girer.

Toplum, gelişmiş üretici güçlerden yalnızca zincirlenmiş hallerinde faydalandığında, sadece doyumlar değil, bilhassa ihtiyaçların kendileri tahrif edilmiş olur. Mevcudiyeti sürdürmek adına gerekli olan asgarinin ötesine genişledikleri takdirde yalnızca satın alma güçleri oranında ifade bulabilirler. Sınıfsal durum, özellikle de bireyin emek süreci içindeki durumu, onlarda canlıdır; çünkü bu durum insanların (bedensel ve ruhsal) organları ve kapasitelerinin yanında taleplerinin ufkunu da biçimlendirmiştir. Tüm bastırmaları, feragatleri, adaptasyonları ve rasyonelleştirmeleri itibarıyla bunlar yalnızca gerilemiş şekilleri içinde ihtiyaçlar olarak ortaya çıktığından, normalde verili toplumsal çerçeve dahilinde tatmin edilebilir. Bunların kendileri zaten özgürlükten yoksun olduğundan, tatminlerinin sahte mutluluğu da tutsaklık içinde olanaklıdır.

Eleştirel teoride, mutluluk kavramının burjuva konformizmi ve göreceliliğiyle herhangi bir bağı kalmamıştır. Bunun yerine, herkesin çıkarının korunduğu müddetçe tüm bireyler için geçerli olan evrensel, nesnel hakikatin bir parçası haline gelmiştir. Önceki ve şimdiki varoluş koşullarında gerçekte yaşanan mutluluğu olgusal da olsa hakikatsiz olarak adlandırmak ancak evrensel özgürlüğün tarihsel olanağı göz önüne alındığında anlamlıdır. İhtiyaçlarında kendini dışa vuran, bireyin çıkarıdır ve onların giderilmesi bu çıkara tekabül eder. Kör yasalar tarafından yönetilen bir toplumda eğer mutluluk varsa bu lütuf olur. Bu mutluluk aracılığıyla, toplumdaki birey güvende ve nihai çaresizlikten korunmuş hissedebilir. Katı

kuralcı ahlak, içinde insanlığın hayatta kaldığı bu çorak şekle karşı günah işler. Bütün hedonizm buna karşı olmakta haklıdır. Bir tek bugün, nesnel güçlerin insanlığın daha yüksek bir düzenini meydana getirmek için olgunlaştığı kurulu düzenin gelişiminin en yüksek aşamasında ve ancak böylesi bir dönüşümle bağlantılı olan tarihsel teori ile pratiğin karşılıklı etkileşiminde, kurulu düzenin bütünlüğünün eleştirisinin bu düzenin sağladığı mutluluğu da kendi nesnesi olarak alması mümkün olabilir. Karşıtlık teşkil eden emek süreciyle bütünleşmek için yetiştirilen bireylerin kendi mutluluğunun yargıcı olamadığı görülür. Kendilerinin hakiki çıkarını bilmeleri engellenmiştir. Bu nedenle, durumlarını mutlu olarak belirtmeleri ve onları ezen sistemi dışsal zorlama olmaksızın kucaklamaları onlar için mümkün olabilmektedir. Modern plebisitlerin sonuçları olanaklı hakikatten ayrı düşmüş insanların kendilerine karşı oy verme noktasına getirilebildiğini gösterir. Bireyler kendi çıkarlarını verili düzen içinde geçinip gitmek olarak gördüğü müddetçe, böylesi seçimler otoriteryan aygıt açısından bir sorun teşkil etmez. Terör, yönetilenlerin aldanmalarına takviyedir sadece. Çıkara başvuru da hakikatsizdir.

İnsanların daha mutlu bir gerçek halinin olanağı göz önüne alındığında, bireyin çıkarı artık nihai bir dayanak değildir. Birey konusunda dahi hakiki çıkarlar ile sahteleri söz konusudur. Kendi olgusal, dolaysız çıkarı kendi başına onun hakiki çıkarı değildir. Dolaysız bir çıkarın feda edilmesini daha az risk ve daha büyük keyif şansı temelinde talep eden güya hakiki çıkardır. Mutluluğun böyle hesaplanması sahte çıkarın genel çerçevesi içinde kalır ve olsa olsa biraz daha iyisi olan sahte bir mutluluğun seçilmesini kolaylaştırır. Kendinin ve başkalarının gerilemesini istemek bireyin hakiki çıkarına değildir –hatta yalnızca böylesi gerileme pahasına kendi iktidarlarını devam ettirebilecek olanların hakiki çıkarına da değil. Erişilen gelişim düzeyinde iktidar, hükmettiği dünyanın artık keyfini süremez. Çalışmayı ve salt kendi yeniden üretiminin kanlı ve yıkıcı sürecini yenilemeyi durduracak olsaydı anında yitip giderdi. Egemenler için de hâlâ kazanılabilecek bir şey vardır.

Bireylerin hakiki çıkarının özgürlüğe ilişkin bir çıkar olması, hakiki bireysel özgürlüğün edimsel olan evrensel özgürlükle birlikte var olabilmesi ve doğrusu bir tek onunla olan bağlantısında olanaklı

olması, mutluluğun nihai olarak özgürlüğe dayanması –bunlar felsefi antropolojinin insanın doğasına dair önermeleri olmayıp insanlığın doğayla olan mücadelesinde kendisi için eriştiği tarihsel bir durumun betimlemeleridir. Mutlulukları bu durumdan layığıyla istifade etmeye bağlı olan bireyler kapitalizmin tedrisatından geçmiştir. Onların yetenekleri ve dünyalarının ileri yoğunlaşması ve de ayrımlaşmasına, bu gelişmenin toplumsal prangası denk düşer. Özgürlüksüzlük ihtiyaçlarda zaten mevcut olup onların sadece giderilmesinde yer almadığı ölçüde, bunlar ilk özgürleştirilmesi gerekenlerdir –insanın ahlaki yenilenmesi ya da bir eğitim edimi aracılığıyla değil fakat üretim araçlarının tasarrufunun kamuya geçmesini, üretim sürecinin toplamın ihtiyaçlarına yeniden yönlendirilmesini, iş günlerinin kısaltılmasını, bireylerin bütünün yönetimine etkin katılımını içeren ekonomik ve politik bir süreçle. Gelişimin mevcut tüm öznel ve nesnel olanakları serbest kaldığında, ihtiyaçların kendileri de değişecektir. Baskılamanın toplumsal mecburiyetine, adaletsizliğe, pisliğe ve sefalete dayananlar zorunlu olarak ortadan kalkar. Hastalar, deliler ve suçlular yine de bulunabilir. Zorunluluk alanı sürüp gider; doğa ile mücadele ve hatta insanlar arasındaki mücadele bile devam eder. Böylelikle bütünün yeniden üretilmesi bireyin yoksunluklarıyla ilişkilendirilmeye devam edecektir. Tikel çıkar hakiki çıkarla dolaysız olarak çakışmayacaktır. Tikel çıkar ile hakiki çıkar arasındaki fark, ne var ki, tikel çıkar ile bireyleri ezen hipostazlaştırılmış bir genel çıkar arasındaki farktan başka bir şeydir. Otantik (sahih) bir genel çıkarla ilişkisinde, birey hakikatle ilişkilenebilirdi; bütünün talepleri ve kararları o zaman bireysel çıkarı koruyup bireyin mutluluğunu nihayetinde yükseltirdi. Dahası hakiki çıkar belirli ihtiyaçları ve doyumları yasaklayan evrensel bir yasa tarafından temsil edilmeliyse, böyle bir yasa, iktidarlarını gasp aracılığıyla genel çıkara karşı devam ettiren grupların tikel çıkarı için artık bir paravan olmayacaktır. Daha ziyade, özgür bireylerin rasyonel kararını ifade edecektir. Ergin hale ulaşıldığında insanların kendileri kendi ihtiyaçlarıyla yüzleşmek ve başa çıkmak zorunda kalacaktır. Sorumlulukları sonsuz kere daha büyük olacaktır; çünkü onlar artık, heteronom bir iktidarın güçlü korumasındaki mazoşistçe emniyetten gelen sahte hazza sahip olmayacaklardır. İdealist etiğin şüpheyle yaklaştığı, mutluluk ile ödevin içsel, gerçek birliği

(ama öte dünyada imal edilen bir birlik değil) yalnızca özgürlükte mümkündür. Bu, Kant'ın ödev kavramını kişinin otonomisinde kurduğunda niyetlendiği şeydi. Saf irade özgürlüğüyle kısıtlanması aracılığıyla otonomi kendisini yalnızca soyut bir şekil içinde kabul edebileceği toplumsal bir düzen lehinde sınırlar.

Erginliğe erişmekle bireyler, tikel istekleri veya tikel bir hazzı kötü olması nedeniyle reddediyorsa, bu onların hakiki çıkarının otonom şekilde tanınması temelinde meydana gelebilir, eş deyişle evrensel özgürlüğün korunmasıyla. Haliyle bu, tüm gelişmiş olanakların gerçekleştirilmesi olarak ancak evrensel özgürlük içinde var olabilecek olan mutluluğun kendisine yönelik ilgide cereyan edebilir. Hem özgürlüğü hem hakikati düşünceye katmak hedonizmin eski arzusudur. Sorun çözümsüzdü. Hakikati, özgür olmayan anarşist bir toplum belirlediği müddetçe, bu hakikat ancak ya yalıtılmış bireyin tikel çıkarında ya da toplumun, eş deyişle hipostazlaştırılmış genel çıkarın zorunluluklarında kendini açıkça ortaya koyabilirdi. İlk durumda biçimi (genelliği/evrenselliği) kaybolur; ikincisindeyse içeriği (tikelliği). Özgürleşmiş bireyin ele alınan mutlulukta ilişkilendiği hakikat hem evrensel hem de tikeldir. Özne artık diğerlerine karşı kendi çıkarı içinde yalıtık değildir. Yaşamı, anın olumsallığının ötesinde mutlu olabilir; çünkü kendi varoluş koşulları artık sefaletin ve yoksunluğun sırf devam ettirilmesi aracılığıyla zenginliği yaratan bir emek süreci tarafından belirlenmemektedir. Bunun yerine, öznenin etkin olarak katıldığı, bütünün rasyonel şekilde kendini yönetmesi aracılığıyla düzenlenmektedir. Birey diğerleriyle kendine eşit olanlar olarak ve dünyayla da artık kendisinden yabancılaşmış olmayan kendi dünyası olarak ilişki kurar. İçgörü ile tutku artık insani ilişkinin şeyleşmiş şekliyle çatışma içine girmeyeceğinden, karşılıklı anlayışa da artık mutsuzluk nüfûz etmeyecektir.

Genel mutluluk hakiki çıkarın bilgisini ön varsayar: Toplumsal yaşam-sürecinin, bireylerin mutluluğu ile bütünün korunmasını verili nesnel tarihsel ve doğal koşullar temelinde uyumlu kılınacağı bir tarzda yönetilmesini. Toplumsal antagonizmaların (çatışmaların) gelişmesiyle birlikte mutluluğun bilgiyle olan bağlantısı gölgelenir. Yalıtılmış bireylerin soyut aklı, olumsallığa terk edilmiş bir mutluluk üzerinde elbette iktidarsızdır. Fakat bu bağlantıyı bir kez daha sağlayacak güçleri meydana getiren tam da bu toplumsal

gelişimdir. Dolaysız üreticiler açısından, yalıtılan bireyselleşme özgürlüksüzlüğün içinde zaten kaldırılmıştır: Birey, ancak diğerlerini harcamak pahasına yararlanılabilen bir mülke, korumak durumunda olduğu bir mülke sahip değildir. Çıkarı onu rekabete ya da temeli yine rekabette olan çıkar gruplarına itmez, daha ziyade mücadeleci dayanışmaya iter. Mücadelenin ilk hedefi tikel bir toplumsal grubun daha iyi, daha insani yaşam koşullarına olan ilgisidir. Ancak bütünün yaşam koşullarını daha iyi ve daha insani hale getirmeksizin ve de toplumu topyekûn özgürleştirmeksizin bu tikel ilginin peşinden gidilemez. Burjuva toplumunun tekelci safhasında, genel çıkarın dönüşüm için savaşan gruplar tarafından korunuyor olduğunun yeterince açık olduğu durumda, mevcut düzenden fayda sağlayanların çabaları bu dayanışmayı bölmeye yönelir. Ücret farklarının artışı, bürokratikleşme ve emekçilerin dolaysız yozlaşması bu tabakaların arasında dahi çelişkiler yerleştirmeyi amaçlar. Onların hakiki çıkarı perakendeci (azar azar) değişimi değil, üretim sürecinin yeniden inşasını gerektirir. Bu başarıldığında, evrensel akıl artık bireylerin arkasından hileyle tikel çıkarı alt edemez. Aksine tikel çıkar, evrenselliği (ki bu, toplulukta cisimleşmiştir) ileri taşıyan sürecin etkin ve bilişsel kuvveti olur. Toplumda yalnızca bu noktada "*tikel* tatminin hakikati (...) düşüncenin mutluluk olarak kendisini hedef aldığı *genel* tatmindir."[27]

Hegel evrensel ilerlemenin tarihte yalnızca tikel ilgiler aracılığıyla ortaya çıktığına işaret etti, zira yalnızca tikel ilgi bireyi tarihsel mücadelenin tutkusuna itebilir. "Tutkuya yönelik tikel ilgi öyleyse evrenselin etkinliğinden ayrılamaz; çünkü tikel ve belirli olandan ve onun olumsuzlanmasından ileri gelir evrensel olan."[28] Bu ayrılmazlığın aklın hilesine dayandığı durum, bireylerin mutsuzluğunu gerektirir. Bireyler, tikel çıkarlarının peşine düşmelerine eşlik eden tutkuda kendilerini yıpratır ve yok olurlar. Hegel bunu, "tarihsel insanların mutlu olmadıkları"na dayanan "korkunç bir teselli" olarak adlandırmıştır.[29] Tarihsel aklın eğer insanlığın antagonistik (çatışkılı) örgütlenmesinden başka daha yüksek bir şekli olanaklı

27. G.W.F. Hegel, "Enzyklopädie", *Werke*, VII, §478, s. 372.
28. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *Werke*, XIV, s. 41.
29. *A.g.e.*, s. 39.

değilse, o zaman bu korkudan kurtulunamaz. İnsanların mutluluğa değil de gerçekleştirilmeleri her seferinde sonradan mutluluk getiren özgün amaçlara yöneldiği elbette doğrudur. Rasyonel bir toplum adına dayanışmacı mücadele içinde hedeflenen belirli amaçlar dahilinde, mutluluk artık sadece refakatçi bir olumsallık değildir. Talep edilegelen varoluş koşullarının yeni düzeninin yapısına katılır. Bireylerin olanaklarına yönelik evrensel kaygı, öznelerin özgürleşen ihtiyaçları düzeyinde etkili olduğunda mutluluğun salt öznel bir duygu durumu olması son bulur.

Hegel için, o halde, geleceğin daha yüksek evrenselliği ya da toplum biçimi için mücadele şimdide tikel bireyler ile grupların meselesi haline gelir ve bu da dünya-tarihsel kişilerin trajik durumunu oluşturur. Bu kişiler bütünün yaşamının kendisini –kötü bile olsa– yeniden ürettiği toplumsal koşullara saldırırlar. Temsil etmiş oldukları gelecekteki şeklin uygulanabilirliğinin empirik kanıtı bulunmaksızın aklın somut bir şekline karşı kavga verirler. Doğruluğu sınırlı da olsa kanıtlanmış olana saldırırlar. Rasyonellikleri zorunlu olarak tikel, irrasyonel, patlayıcı biçim içinde işler. Dekadansa* ve kargaşaya yönelik eleştirileri anarşistçe ve yıkıcı görünür. Varlıklarına nüfûz eden İdeye** sıkı sıkıya bağlı olan bireyler boyun eğmez ve inatçıdır. Alelade bilinç onlar ile suçlular arasında ayrım yapamaz ve aslında verili düzende onlar Atina'daki Sokrates gibi suçlu olanlardır.[30] Evrensellik ve akıl onların tutkusu haline gelmiştir. Bir ihtiyacın tıpkı başka bir ihtiyaç kadar geçerli olduğunu düşünen biçimselci bir konformist onları tehlikeli olan bencil karakterler olarak bilir. Özgürlüğün şimdide sahip olduğu görüntünün eleştirisinin ve gelecekteki edimselliğinin bilgisinin onların mutluluğunu halihazırda nasıl oluşturduğunu görür; çünkü onlarda burası ile orası, bugün ile yarın arasındaki ayrımın yanı

* Çökme, çürüme, yozlaşma. (y.h.n.)

** Eş deyişle statükoya içkin olan eğilimler olarak –statükoyu dönüştürmek suretiyle gerçekleşebilecek eğilimler olarak– rasyonel şekilde haberdar oldukları şeyi pratikte izlerler. "İde"nin, diyalektik bir süreç aracılığıyla hem öznel hem nesnel şekilde geliştiği töz olarak Hegelci anlamdaki kullanımı için bkz. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, Boston, 1960, s. 164 [Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013]; ve bu kitaptaki "Öz Kavramı" makalesi. (İng. ç.n.)

30. Karşılaştırma için bkz. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *Werke*, XIV, s. 101.

sıra burjuva varoluşunun dışlayıcı, savunmacı ben duygusunun üstesinden gelinir –fakat o bunu anlayamaz. Söyleyebileceği şeyler ona göre yüceltilmiş ya da en iyi ihtimalle dinîdir. Konformist, insanların kafalarında yalnızca kendi menfaati bulunduğunu düşünür. Onların paradoksal durumu sadece az sayıda kişi için barizdir.

Özgürleşmesiyle, topluluk üzerinde tikel çıkarların hâkimiyet kurmasına değil de insanlığın evrensel özgürleşmesine bizi götürecek olan toplumsal tabakaların ancak tikel çıkarı aracılığıyla mutluluğun elde edilebilir biçiminin gerçekleşmesi gibi, bu biçimin gerektirdiği doğru bilginin gerçekleşebilmesi de buna bağlıdır. Bu çıkar, genel bir çıkar olarak kendini gerekçelendirmek adına hakikatin şeklinin üzerini örtecek bir ideolojiye ihtiyaç duyar. Bu çıkar, kendi doğası itibarıyla, gerçekleştirilebilir tüm olanakları (ki bunlar burjuva döneminde kendilerinin toplumsal sınırını bütünün maddi bir dönüşümü tehlikesinde buldu) enine boyuna düşünmeyi ve gerçekleşme hedeflerine bağlı kalmayı içerir. Kontrol edilemez bir durumun zorlaması ve zorunluluğu insanlar üzerindeki olumsal iktidarını bir kez daha kazanacağından, doğru bilginin kaybı mutluluğun kaybını da gerektirecekti. Bilgi özgürlüğü, doğru bilinenin temelinde ancak müşterek karar ve eylemle birlikte var olabilen edimsel özgürlüğün bir parçasıdır. Bireylerin mutluluğu için olan hakikatin özsel rolü, mutluluğun haz ve keyif olarak nitelenmesinin yetersiz görünmesini sağlar. Hakikatin bilgisinin, suçun, yoksulluğun ve adaletsizliğin bilgisiyle artık bağlantılı olmadığı durumda, bundan sonra dolaysız, duyusal ilişkilere terk edilen bir mutluluğa dışsal kalmaya zorlanması söz konusu olmaz. Hatta en şahsi insan ilişkileri dahi suçtan gerçekten azade olan bir bilgideki mutluluğa açılabilir. Belki de bu ilişkiler, bu yüzden, aslında idealist ahlakın bireyselliğin en yüksek açılımını görmeyi umduğu o özgür topluluk haline gelecekti. Bilgi de hazzı bundan sonra rahatsız etmeyecektir. Belki de antik *nous* idesinin bilginin en yüksek belirlenimi olarak görmeye cesaret ettiği haz haline bile gelebilir. Kendisini yalnızca duyusal ihtiyaçlarına kaptıran zevk düşkününü resmeden hayalet imgesi, zihinsel üretici güçlerin maddi olanlardan ayrılması ve de emek sürecinin tüketim sürecinden ayrılmasından kaynaklanır. Bu ayrımın üstesinden gelme, özgürlüğün önkoşullarındandır. Maddi ihtiyaçların gelişmesi psişik ve zihinsel ihtiyaçların gelişi-

miyle birlikte olmalıdır. Teknolojinin, bilimin ve sanatın işleyişi onların değişen kullanımı ve değişen içerikleriyle birlikte değişir. Bunlar, çoğunluğun mutsuzluğuna dayanan bir üretim sisteminin, rasyonelleştirmenin, içselleştirmenin ve yüceltmenin baskısı altında olmadıklarında, tinin, mutluluğun artırılmasından başka anlamı olamaz. Hedonizm, eleştirel teori ve pratik içinde kaldırılıp saklanır. Özgürlük yaşamın tinsel ve zihinsel alanında, eş deyişle kültürde hüküm sürdüğünde ve kültür de içselleştirmenin zoruna artık tâbi olmadığında, o zaman mutluluğun duyusal hazla sınırlanması anlamsızlaşır.

Mutluluğun edimselliği, özgürleşmiş insanlığın, doğaya karşı ortaklaşa mücadelesinde kendini-belirlemesi olarak özgürlüğün edimselliğidir. "Tikel tatminlerin hakikati, düşünen iradenin kendisini mutluluk şeklinde amaç olarak koymasının verdiği *evrensel* tatmindir." Fakat bu mutluluk ilkin "yalnızca bir temsil olarak, soyutlama olarak, yalnızca olması *gereken* bir şey olarak içeriğin evrenselliğidir." Hakikati, "kendinde iradenin *evrensel* belirliliği, eş deyişle kendi kendisini-belirleme, yani *özgürlük*tür."[31] İdealizm için özgürlük aynı zamanda akıldı. Bu anlamda "tinin tözü" ve "ona dair tek hakikattir."[32] Tamamlanmış biçimleri itibarıyla mutluluk ile akıl çakışır. Hegel bu biçimin insanlığın toplumsal örgütlenmesinin yeni bir biçiminin meydana getirilmesiyle gerçekleşmesinin tarihsel pratiğin görevi haline gelebileceğine inanmadı. Diğer yandan "ideal" başlığı altında mutluluğu aynı anda hem akla hem de özgürlüğe dair olan "dünyanın gelişim aşaması" olarak temsil etti: Bir yanda kendilerinin tikel çıkarları itibarıyla yalıtılmış bireyler ile diğer yanda bireylerin feda edilmesi aracılığıyla kendi devamlılığını sağlayan devlet halindeki hipostazlaştırılmış genel çıkar arasındaki, gelişimin burjuva aşamasının karakteristiği olan anti-tezin (karşıtlığın) kaldırılması olarak.

> İdealde (...) tikel bireyselliğin tam da tözsel olanla ayrılmaz bir ahenk içinde kalması beklenir; üstelik bu ideal, öznelliğin özgürlüğüne ve bağımsızlığına denk düştüğü ölçüde, durum ve koşulların ve ilişkilerin çevreleyen dünyası, öznel olan ve bireysel olandan bağımsız olarak kendisine

31. G.W.F. Hegel, "Enzyklopädie", *Werke*, VII, §478, §480.
32. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *Werke*, XIV, s. 41.

ait özsel bir nesnelliğe sahip olamaz; zira idealde bireysel, kendine yeten olmalıdır. Nesnel olan, hâlâ onun [bireyselin] nesneli olmalı, öznelerin bireyselliğinden bağımsız olarak kendisi için hareket etmemeli ve gelişmemelidir. Aksi takdirde özne, kendi içinde olmuş bitmiş bir dünya karşısında salt bir madun olarak geri çekilir.[33]

33. G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Ästhetik", *Werke*, Kısım 1, s. 227-8.

6
Max Weber'in Çalışmasında Endüstrileşme ve Kapitalizm*

Endüstrileşme ve kapitalizm, Max Weber'in çalışmalarında iki açıdan sorunsal hale gelir: Batı'nın tarihsel kaderi olarak ve Bismarck tarafından yaratılan Almanya'nın çağdaş kaderi olarak. Batının kaderi olarak endüstrileşme ve kapitalizm, Weber'in açık ve örtük, ilerlemeci ve baskılayıcı tezahürlerinde izini sürdüğü Batı rasyonalitesinin, akıl ideasının nihai gerçekleşimleridir. Modern Almanya'nın kaderi olarak bu tezahürler, düşünüre göre, Alman burjuvazisinin tarihsel görevi olarak öncelikle muhafazakâr-feodal devletin dönüşümünde, sonra demokratikleşmede ve nihayet devrim ve sosyalizme karşı mücadelede Reich'ın politikasını belirlemektedir. Max Weber'in tutkusunu ve -dürüst olmak gerekirse- 1918'in sosyalist çabaları karşısındaki kinci kavgasını harekete geçiren şey; endüstrileşme, kapitalizm ve ulusal öz-savunma arasındaki esasen kaderci bir bağlantı fikridir. Ona göre sosyalizm, ulusal devletin yanı sıra batılı akıl ideasıyla da çelişmektedir; bu nedenle o, dünya-tarihsel bir suç değilse bile, dünya-tarihsel bir hatadır (Max Weber modern batılı rasyonaliteyi, sosyalizm adına, en uç formunda geliştirenin Batı değil de Doğu olduğunu görecek kadar yaşamış olsaydı ne derdi, diye sorabiliriz). Kapitalizm, insana ne yaparsa yapsın, Weber'e göre, ilk olarak ve tüm değerlendirmeden önce zorunlu sebep olarak anlaşılmalıdır.

*Bu makale ilk olarak *Max Weber und die Soziologie heute* (1964) içinde Almanca yayımlanmıştır. İngilizce çevirisiyse, bu metnin *Kultur und Gesellschaft* (1965) içinde yer alan gözden geçirilmiş Almanca versiyonu dikkate alınarak yapılmıştır.

Weber'in endüstriyel kapitalizm analizinde felsefi, sosyolojik-tarihsel ve politik saikler temelden bağlantılıdır. Onun bilime ilişkin içsel değerden-bağımsızlık ya da etik tarafsızlık teorisi, kendisini pratikte olduğu gibi ortaya çıkarır: Bu, bilimi, ona dışardan yüklenen zorunlu değerlemeleri kabul etmek üzere "özgür" kılma girişimidir. Weber'in bilgi teorisinin bu işlevi, 1895'te Freiburg'daki açılış konuşmasında değerden bağımsız ekonomi bilimini acımasız bir açık sözlülükle ulusal iktidar politikalarının taleplerine bağımlı kıldığından beri açıktı. Bir süre sonra (1909'daki *Sosyal Politikalar Birliği* toplantısında) Weber'in kendisi onu mümkün olduğunca açık hale getirdi:

> Olan (-dır/-dir) ve olması gereken (-meli/-malı) kaynaşmasına karşı her fırsatta oldukça keskin bir şekilde ve hatta belki ukala bir biçimde karşı çıkmamın nedeni olması gereken (-meli/-malı) sorusunu küçümsemem değil, tam tersine dünyayı sarsacak önemdeki, en büyük entelektüel ve tinsel duruşa ilişkin sorunlara katlanamamamdır ki; belli bir anlamda insanın göğüs gerebildiği en yüksek düzeydeki sorunlar burada teknik-ekonomik "üretkenlik" sorunlarına dönüştürülmüş ve ekonomi gibi teknik bir disipline ilişkin tartışma konusu haline getirilmiştir.[1]

Ancak bu nedenle (yalnızca "teknik bir disiplin" olan) bilimden uzak tutulan olması gereken (-meli/-malı), böylelikle eşzamanlı olarak hem bilimden korunmuş hem de bilimsel eleştiriye karşı kalkan oluşturmuş olur: "Bu idealin kendisinin değeri asla" bilimsel çalışma materyalinin kendisinden "türetilemez."[2]

Bu tam da Max Weber'in endüstriyel kapitalizm analizidir, ancak bu bilimsel tarafsızlık ya da daha doğrusu, olması gereken (-meli/-malı) ile karşılaştırıldığında bilimsel iktidarsızlık (*impotence*) kavramının sürdürülemeyeceğini göstermektedir: Saf değerden-bağımsız felsefi-sosyolojik kavram formasyonu, *kendi süreci aracılığıyla*, değer eleştirisi haline gelir. Tersine, saf değerden-bağımsız bilimsel kavramlar, kendilerinde içerilen değerlemeyi ortaya çıkarır: Bu kavramlar, verili olanın insanlara (ve şeylere) yaptıkları ışığında, verili olanın eleştirisi haline gelmektedir. Olması gereken kendini olanda gösterir: Kavramsal düşünmenin yorulmak bilmez

1. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tübingen, 1924, s. 419.
2. *A.g.e.*, s. 402.

çabası bunu görünür kılar. Max Weber'in biçimsel tanımlamalar, sınıflandırmalar ve tipolojilere dayalı yöntemin sınır tanımadığı, değerlerden en bağımsız çalışması *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta biçimcilik, içeriğin keskin ucuna dönüşür. Bu otantik somutlaştırma, Weber'in muazzam bir materyale, bugün için hayal edilemez görünen bir araştırmaya, özsel olanı özsel olmayandan ve gerçekliği görünüşten ayırt edebildiği için soyutlama gücü olan bilgiye ilişkin ustalığının sonucudur. Kendi soyut kavramları ile biçimsel teori, teoriye düşman olan pozitivist, sözde empirik bir sosyolojinin boşuna hedeflediği amaca ulaşır: Gerçekliğin gerçek tanımı. Böylece endüstriyel kapitalizm kavramı, *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın iki temel teması olan biçimsel *rasyonalite* ve *tahakküm* teorisinde somut hale gelmektedir.

Öncelikle Max Weber'in çalışmalarında kapitalizm, rasyonalite ve tahakküm arasındaki bağlantıyı sunmaya çalışalım. En genel haliyle bu bağlantı şu şekilde formüle edilebilir: Özellikle Batı akıl ideası, endüstriyel kapitalizmde sonuna kadar gelişen maddi ve entelektüel kültür sisteminde (ekonomi, teknoloji, "yaşam idaresi", bilim, sanat) kendisini gerçekleştirir ve bu sistem çağdaş dönemin kaderi haline gelen belirli bir tahakküm türüne eğilimlidir: Bütünsel bürokrasi. Kapsamlı ve temel kavram, Batı rasyonalitesi olarak akıl ideasıdır. Bu kavramla başlayalım.

Weber'e göre, yalnızca Batı'da etki gösteren, kapitalizmi biçimlendiren (veya en azından biçimlenmesine yardım eden) ve öngörülebilir geleceğimize karar veren bir rasyonalite vardır. Bu rasyonaliteyi birçok (ve genellikle çelişkili) tezahürlerinde belirleme çabası, Weber'in çalışmalarının büyük bir bölümünün konusudur. Din sosyolojisindeki toplu makalelerinin ilk cildinde betimlendiği üzere, "kapitalizmin ruhu" bu tezahürlerden biridir; bu çalışmanın önsözü, programatik olarak, kapitalizmde formüle edilen ve harekete geçirilen rasyonalitenin Batı'daki endüstrileşmeyi temelde diğer tüm ekonomi ve teknoloji biçimlerinden ayırdığına işaret etmektedir.

Öncelikle Max Weber'in akıl kavramının karakteristiği olan unsurları listeleyelim. (1) Deneyim ve bilginin ilerlemeci matematikleştirilmesi vardır; ki bu matematikleştirme doğa bilimlerinden ve onların sıra dışı başarılarından başlayarak, diğer bilimlere ve

"yaşam idaresi"nin kendisine kadar uzanır (evrensel nicelikselleştirme). (2) Yaşam idaresinde olduğu kadar bilim örgütlenmesinde de rasyonel deneylerin ve rasyonel kanıtların gerekliliği konusunda ısrar vardır. (3) Weber için belirleyici olan bu örgütlenmenin çıktısı vardır; eş deyişle "tüm varoluşumuzun mutlak surette *kaçınılmaz* koşulu" haline gelen, evrensel, teknik olarak eğitilmiş bir resmi memur örgütlenmesinin oluşumu ve kemikleşmesi.[3] Bu son özellikle teorik akıldan pratik akla, tarihsel akıl biçimine geçiş gerçekleşir. Onun özgül tarihsellik bilinci, Weber'in akıl anlayışının henüz başında soyutluğuyla ya da tam da soyutluğu nedeniyle içerilmişti. Bununla birlikte, bunun tüm analiz süresince sürdürülmediğini ve nihai noktada başarısız olduğunu göreceğiz. Düşünürün sosyolojisinde, biçimsel rasyonalite *kapitalist* rasyonaliteye dönüşmektedir. Böylece o, irrasyonel "açgözlü dürtü"nün yöntemsel ehlileştirilmesi, "içsel dünya çileciliği"nde tipik ifadesini bulan ehlileştirme olarak görünmektedir.

Bu "ehlileştirme"de, Batılı akıl kapitalizmin *ekonomik* aklı haline gelir, eş deyişle sürekli, rasyonel, kapitalist girişim içinde daima yenilenen kazanma çabasıdır. Dolayısıyla rasyonalite sistematik, yöntemsel hesaplamaya, "sermaye muhasebesi"ne doğru yönlendirilirken kârlılık koşulu haline gelmektedir.[4]

Bu rasyonalitenin temeli; aynı anda hem teorik hem pratik olan, hem bilimsel hem toplumsal örgütlenmenin eseri olan, kapitalist dönemi belirleyen bir soyutlamadır: Niteliğin niceliğe indirgenmesi yoluyla. (Ekonomik ifadesini değişim değerinde bulan) evrensel işlevselleştirme olarak o –işlevsellik tüm tikel durumların ve ilişkilerin (niceliklere ve değişim değerlerine indirgenmeleri yoluyla) tahakkümünü mümkün kıldığı ölçüde evrensel verimlilik olan– hesaplanabilir *verimliliğin* önkoşulu haline gelir. Soyut akıl, doğanın ve insanın hesaplanabilir ve hesaplanmış *tahakküm*ünde somut hale gelir. Weber tarafından öngörülen akıl böylece *teknik* akıl olarak, maddenin (şeylerin ve insanların) yöntem-bilimsel aygıt yoluyla üretilmesi ve dönüştürülmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu aygıt hesaplanabilir verimlilik amacıyla inşa edilmiştir; onun

3. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'nin ilk cildi için "Önsöz", Mohr, Tübingen, 1920, s. 1.
4. *A.g.e.*, s. 4-5.

rasyonalitesi şeyleri ve insanları, fabrikayı ve bürokrasiyi, işi ve boş zamanı düzenler ve kontrol eder. Fakat onları *hangi amaçla* kontrol eder? Bu noktaya kadar, Weber'in akıl kavramı "biçimsel" olmuştur, eş deyişle tüm tikellerden nicelleştirici soyutlama olarak, kapitalist aygıtın evrensel olarak hesaplanabilir verimliliğini mümkün kılan bir soyutlama olarak tanımlanmıştır. Ancak şimdi de biçimsel aklın sınırları ortaya çıkar: Ne bilimsel-teknik kurulumun özgül amacı ne de onun maddesi (özneleri ve nesneleri) akıl kavramından çıkarsanabilir; onlar bu biçimsel, "değerden-bağımsız" kavramı en başından boşa çıkarırlar.

Weber tarafından analiz edildiği üzere kapitalist rasyonalitede, akla önsel ve "dışsal" olan ve dolayısıyla onu maddi olarak sınırlayan bu unsurlar iki tarihsel olguda ortaya çıkar: (1) İnsani ihtiyaçların karşılanması –ekonomik faaliyetin amacı– *özel girişim* ve onun hesaplanabilir kazanma ihtimali çerçevesinde, eş deyişle bireysel girişimcinin veya girişimin karı çerçevesinde gerçekleştirilir; (2) sonuç olarak, ihtiyaçları tatmin edilmesi gerekenlerin varoluşu, kapitalist girişimin *kâr* fırsatlarına bağlıdır. Bu bağımlılık, en uç haliyle, girişimcinin tasarrufunda olan "özgür" emekte vücut bulmaktadır.

Weber'in kavramsallaştırması açısından, bu olgular biçimsel akla dışarıdan önceden verilidir, ancak tarihsel olgular olarak onlar kavramın kendisinin genel geçerliliğini sınırlar. Weber'e göre, kapitalist rasyonalitenin odak gerçekliği *özel* girişimdir; girişimci, hesaplamalarından ve hesaplamalarının risklerinden kendisine karşı ve kendisinden dolayı sorumlu olan özgür bir kişidir. Bu işlevle birlikte o, *burjuva*dır ve burjuva yaşam idaresi içsel dünya çileciliğinde kendi temsilî ifadesini bulur. Bu kavrayış bugün hâlâ geçerli midir? Weber'in endüstriyel gelişmenin taşıyıcısı olarak gördüğü burjuvazi, bu geç kapitalist evrede hâlâ bu gelişmenin taşıyıcısı mıdır? Geç kapitalist rasyonalite hâlâ içsel dünya çileciliğinden türeyen şey midir? Bence bu soruların cevabı olumsuz olmalı. Kapitalist rasyonalitenin kendisinin gelişmesinde, Weber tarafından ona atfedilen formlar dağılmış ve kullanılmaz hale gelmiştir ve onların dağılması kapitalist endüstrileşmenin rasyonalitesini çok farklı bir ışık altında görünür kılmaktadır: Kendi irrasyonalitesinin ışığında. Tek bir hususa değinecek olursak: "İç-

sel dünya çileciliği" geç kapitalizmde artık motive edici bir güç değildir; o sistemin idamesi için hizmet eden bir köstek haline gelmiştir. Keynes, lüks tüketim mallarının üretimini ve tüketimini engelleyebileceği her yerde "Bolluk Toplumu" için bir tehlike olması itibarıyla içsel dünya çileciliğini suçlamıştır. Şüphesiz geç kapitalizm bile "feragat" üzerine kuruludur: Artan birikimin mümkün olması halinde, varoluş mücadelesi ve emeğin sömürülmesi giderek daha fazla yoğunlaştırılmalıdır. "Planlı eskitme (tasarlanmış eskitim)", yöntemsel irrasyonalite, toplumsal bir zorunluluk haline gelir. Ancak bu, artık üretici güçleri geliştiren sınıf olarak burjuvazinin yaşam idaresi değildir. Daha ziyade, bütünsel yönetim altındaki üretici yıkımın damgasıdır. Ve matematikselleştirilmiş kârlılığın ve verimliliğin sermaye muhasebesi, düşmanın yok olma riskine kıyasla kendi yok olma riskimizin hesaplanmasında ve öldürme ve aşırı güç kullanımının hesaplamasında en büyük zaferlerini kutlar.

Kapitalist rasyonalitenin ortaya çıkmasıyla *irrasyonalite*, *akıl* haline gelir: Üretkenliğin çılgınca gelişimi, doğanın fethi, mal kitlesinin genişlemesi (ve nüfusun geniş kesimlerine ulaşılabilirliği) olarak akıl irrasyoneldir; çünkü daha yüksek üretkenlik, doğaya tahakküm ve toplumsal zenginlik yıkıcı güçler haline gelmektedir. Bu yıkım, sözde yüksek kültürel değerlerin ihanetinde olduğu gibi sadece mecazi bir yıkım değil, kelimenin gerçek anlamıyla bir yıkımdır: Varoluş mücadelesi hem ulusal devletlerde hem de uluslararası olarak yoğunlaşır ve bastırılmış saldırganlık, ortaçağ acımasızlığının (işkencenin) meşrulaştırılmasıyla ve insanların bilimsel olarak organize edilmiş yıkımıyla boşaltılır. Max Weber bu gelişmeyi önceden haber vermiş, söylemiş miydi? Vurgu "söylemek" üzerine yapılırsa, cevap "Hayır"dır. Ancak bu gelişme onun kavramsal şemasında ima edilir –öyle derin bir düzeyde ima edilir ki değiştirilemez, nihai ve dolayısıyla (kötü anlamda) rasyonel olarak görünür.

Weber'in analizi sırasında değerden-bağımsız kapitalist rasyonalite kavramı eleştirel bir kavram haline gelir –yalnızca "saf bilim" anlamında değil, aynı zamanda şeyleşmenin değerlendirici, hedef belirleyici bir eleştirisi anlamında da eleştireldir.

Ancak çok geçmeden eleştiri durur, sözde değiştirilemez olanı kabul eder ve savunuya –daha da kötüsü, olası bir alternatife, eş deyişle niteliksel olarak farklı bir tarihsel rasyonaliteye ilişkin suç-

lamaya dönüşür. Weber, sağgörüsüyle kendi kavramsal şemasının sınırlarının farkındaydı. O kendisini bir "burjuva" olarak tanımladı ve çalışmalarını burjuvazinin tarihsel misyonuyla özdeşleştirdi; bu sözde görev adına o, Alman burjuvazisinin temsilci tabakasının tepki ve bastırma organizatörleriyle ittifakını kabul etti. Radikal soldaki politik hasımlarına akıl hastanesi, hayvanat bahçesi ve silah atışı tavsiyesinde bulundu. Devrim için hayatlarını feda eden entelektüellere öfkeliydi.[5] Kişisel olan bize burada yalnızca kavramsal olana ilişkin bir örnekleme sunar; doğrudan akıl kavramının bütün eleştirel içeriğiyle yine de nihai olarak kendi kökenine nasıl bağlı kaldığını göstermeye yarar: "Akıl", *burjuva* akıl, onun da bir parçası olan kapitalist teknik akıl olarak kalır.

Şimdi, Weberci kapitalist akıl kavramının içsel gelişimini yeniden inşa etmeye çalışalım. Freiburg açılış konuşması, kapitalist endüstrileşmeyi tümüyle bir iktidar politiği formu, eş deyişle emperyalizm olarak tasavvur eder. Çok daha şiddetli uluslararası rekabetçi mücadelede ulusun bağımsızlığını yalnızca büyük-ölçekli endüstrinin gelişmesi garanti edebilir. Emperyalist iktidar politiği, yoğun ve kapsamlı bir endüstrileşme gerektirir ve tam tersi. Ekonomi, ulusal devletin *raison d'état*'sına (devlet aklına) hizmet etmeli ve ikincisinin araçlarıyla çalışmalıdır. Değerden-bağımsız ekonominin kendisini tâbi kılması gereken bilim dışı amaçların ve değerlerin gerçekleşmesine yarayan bu gibi araçlar; sömürgecilik ve askerî güçtür. Tarihsel akıl olarak devlet aklı, endüstrileşmeyi gerçekleştirme ve böylece ulusun büyümesini etkileme gücüne sahip olan sınıf, eş deyişle *burjuvazi* tarafından yönetilmeyi gerektirmektedir. Bu, Almanya'daki Junkerler gibi "ekonomik olarak gerileyen bir sınıf iktidarda olduğunda"[6] tehlikelidir. Bilim dışı, politik değerleme baskısı altında ekonomi bilimi Weber'le birlikte, Bismarck tarafından kurulan devletin politik-sosyolojik eleştirisi haline gelmektedir. Ve bu eleştiri, geleceği eşi görülmemiş bir şekilde öngörür: Almanya'da, tarihsel olarak belirlenmiş sınıf olarak

5. Dokümantasyonun örnekleyici bir şekilde toplandığı ve analiz edildiği metin için bkz. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Mohr, Tübingen, 1959.

6. Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Drei Masken Verlag, Münih, 1921, s. 20-1.

burjuvazi "olgunlaşmamış"tır; o kendi zayıflığında, onun yerine işi üstlenecek yeni bir Sezar'a (Caesar) özlem duyar.[7]

Burjuva sınıfının iktidara gelmesi, o zamanlar, mevcut burjuva öncesi devletin demokratikleşmesi anlamına geliyordu. Ancak, politik olarak olgunlaşmadığından ötürü, Alman burjuvazisi bu demokratikleşmeyi ne gerçekleştirebilir ne de onu engelleyebilir ve Sezarcılığa çağrı yapar. Kapitalist endüstrileşmeye tekabül eden politik form olarak demokrasi, plebisit diktatörlüğüne dönüşme tehlikesi taşır; burjuva aklı irrasyonel *karizma*yı icat eder. Burjuva aklının olmasa da, burjuva demokrasisinin bu diyalektiği Weber'i rahatsız etmeye devam etmiştir ve bu *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta kesin bir tavırla ifade edilir. Buna yeniden döneceğiz. Burada Weber'in, çoğu çağdaş sosyalistten daha doğru bir şekilde, kapitalizmin temelini oluşturan diğer sınıfların, proletaryanın, sonraki gelişmelerini de öngördüğü ve bunun üzerine Bismarck'ın 1865 gibi erken bir dönemde söylediklerini neredeyse hiç değiştirmeden tekrar ettiği gözlemlenmelidir. Weber 1895 yılındaki açılış konuşmasında "Tehlike kitlelerde değildir"[8] diye açıklar. Emperyalist politikaları engelleyecek olanlar yönetilen sınıflar değildir, bırakalım onlar emperyalizmin başarısızlığına neden olmak için uğraşsınlar. Uluslararası rekabette ulusun hayatta kalma ihtimaline yönelik bu tehdidi temsil eden daha çok "yönetici ve yükselen sınıflar"dır.

Kitlelerin muhafazakâr karakteri, yönetici sınıfların Sezarcı eğilimleri: *Bunlar* Max Weber'in geç kapitalizmin değişimleri olarak öngördükleridir. Weber, Marksist teorinin yaptığı gibi, onları kapitalizmin kendi yapısına dayandırmamıştır. "Politik olgunlaşmamışlık", olgunun –bu durumda kapitalist üretimin serbest piyasayı serbest rekabet yoluyla korumasının imkânsızlığının– ardındaki etkenleri tanımlamadığı sürece zayıf bir kategoridir. Kapitalist üretimin kendisi, piyasa toplumunun demokratik kurumlarında kendi sınırlarıyla karşı karşıya kalır. Tahakküm, gerekli idari düzenlemenin doruk noktası olarak bürokrasinin içinde ve üstünde yoğunlaşmıştır. Liberal kapitalizm bağlamında politik olgunlaşmamışlık olarak ortaya çıkan şey, örgütlü kapitalizmde politik olgunluk haline gelir.

7. *A.g.e.*, s. 27.
8. *A.g.e.*, s. 29.

Peki, yönetilen sınıfların zararsızlığı? Weber hâlâ hayattayken bile onlar, tarihsel bir an için, emperyalist politikanın başarısız olması için neden olmaya hazırlardı. Ancak bundan sonra, burjuvazinin politik olgunluğu ve kapitalist üretkenliğin entelektüel verimliliği, durumun kontrolünü ele geçirerek Weber'in öngörüsünü doğruladı.

Şimdi onun, *Wirtschaft und Gesellschaft*'taki, emperyalist iktidar politikalarının somut bağlamından (görünüşte) çıkarılan ve değerden-bağımsız bilimsel saflığında geliştirilen kapitalizm kavramına bakalım. Burada bir "rasyonel ekonomik kazanç" biçimi olarak kapitalizm, ilk aşamada "belirli bir parasal hesaplama biçimi" olarak tanımlanmaktadır:

> Sermaye muhasebesi, kâr fırsatlarının değerlemesi ve hesaplamasıdır ve ... tek bir kâr odaklı teşebbüsün başlangıcında ve sonundaki bütün (sabit ve likit) maddi varlıkların ayrı ayrı parasal değerlerini karşılaştırarak ya da, sürekli bir kâr amaçlı girişim olması durumunda, bir muhasebe dönemindeki ilk ve son bilançoları karşılaştırarak ilerler.[9]

Kapitalizmi tamamen bilimsel bir şekilde tanımlama ve onu insani ve tarihsel olan her şeyden soyutlama çabası –birilerinin provokatif demeye can attığı bu çaba– tehditkâr sentaksta bile bir anlam ifade eder (en azından Almancada). Burada söz konusu olan, işten (*business*) başka bir şey değildir. Bu tutumun aksine, Weber'in bir sonraki sayfadaki vurgusu neredeyse şok edici görünmektedir: "*Biçimsel olarak* en rasyonel haliyle sermaye muhasebesi, *insanın insanla mücadelesi*ni önvarsaymaktadır."[10] Sermaye muhasebesinin insanlara yaptığı şey daha keskin ifadesini, ikincisinin somutlamasından ziyade kendi soyut tanımında bulur: İnsanlık dışı olan, ilk ve son bilançoların rasyonalitesinde içerilmektedir.

---

9. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, s. 48. Karşılaştırma için bkz. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, İng. Çev. A.M. Henderson ve Talcott Parsons, Oxford University Press, New York, 1947, s. 191-2 [Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., İstanbul, 2018].
10. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 49. Henderson ve Parsons pasajı aşağıdaki gibi çevirmiştir. "Dolayısıyla en yüksek derecede rasyonel sermaye muhasebesi, büyük ölçekte rekabetin varlığını önvarsaymaktadır." Bkz. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 193.

Sermaye muhasebesinin "biçimsel olarak en rasyonel" hali, insanın ve onun "amaçlarının" yalnızca kazanç ve kar ihtimalinin hesaplanmasındaki değişkenler olarak rol oynadığı haldir. Bu biçimsel rasyonalitede, matematikselleştirme, *yaşam*ın gerçek bir *olumsuzlama*sıyla kalkülüs noktasına taşınır; en uç noktada, açlıktan ölme riski, hiçbir şeye sahip olmayanlar açısından ekonomik faaliyet için bir güdü haline gelir:

> Mülkiyeti olmayanlar için (...) piyasa ekonomisi koşulları altında bütün ekonomik faaliyetin belirleyici güdüsü, *normal*de (...) kişinin kendisi ve tipik olarak bakmakla yükümlü olduğu yakınlarının (çocuklar, eşler, duruma göre ebeveynler) geçinememe riskinin doğurduğu baskıdır (...).[11]

Weber, *biçimsel* rasyonaliteyi tekrar tekrar, insanların ekonomik geçiminin "(hangi türden olursa olsun) belirli değersel postülaların bakış açısından" göz önünde bulundurulduğu *maddi* (tözsel) bir rasyonaliteye karşıt olarak tanımlamaktadır.[12]

Biçimsel rasyonalite bu nedenle yalnızca "geleneksel" değer yönelimleri ve hedefleriyle değil, aynı zamanda devrimci olanlarla da çatışma içindedir. Bir örnek olarak, Max Weber, bir yandan biçimsel rasyonalite ile diğer yandan güçler ayrılığını ortadan kaldırma ("sovyet cumhuriyeti, bir kamu güvenliği komitesi ya da bir konvansiyon tarafından kurulan hükümet"[13]) girişimleri, başka bir deyişle, mevcut egemenlik biçimini kökten değiştirme girişimleri arasındaki antinomiden bahseder. Fakat kapitalist bir ekonomide ifade bulan biçimsel rasyonalite gerçekten bu kadar biçimsel midir? İşte, bir kez daha onun tanımı buradadır:

> "Ekonomik eylemin biçimsel rasyonalitesi" terimi, teknik olarak mümkün olan ve fiilî olarak uygulanan nicel hesaplama veya muhasebenin kapsamını belirlemek için kullanılacaktır. Bir ekonomik faaliyet sistemi, her rasyonel ekonomi için özsel olan ihtiyaçların temininin sayısal, he-

11. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 213-4; *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 60. Çeviri değiştirilmiştir ve italikler eklenmiştir. (İng. ç.n.)
12. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 44; karşılaştırma için bkz. *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 185. Weber'deki "materiale rationalität" (*maddi rasyonalite*), Henderson ve Parsons tarafından "tözsel rasyonalite" olarak yorumlanır. Burada, hem "maddi" hem de "tözsel" kullanılmıştır. (İng. ç.n.)
13. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 167; karşılaştırma için bkz. *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 406-7.

saplanabilir terimlerle ifade edilebildiği ve böyle ifade edildiği dereceye göre "biçimsel olarak" rasyonel şeklinde adlandırılır.[14]

Bu tanıma göre, tamamen planlı bir ekonomi, eş deyişle kapitalist olmayan bir ekonomi, biçimsel rasyonalite anlamında, kapitalist ekonomiden açıkça *daha* rasyonel olacaktır. İkincisi özel girişimin tikel çıkarında ve piyasanın (yine de düzenlenmiş) "özgürlüğü"nde hesaplanabilirlik sınırlarını kendisi kurar. Weber böyle planlı bir ekonomiyi geriletici veya hatta gerçekçi açıdan imkânsız ilan ederse, bunu ilk etapta teknolojik bir nedenden ötürü yapar: Modern endüstri toplumunda, işçilerin üretim araçlarından ayrılması, üretim araçlarının bireysel ve özel yönetimini ve kontrolünü gerektiren, eş deyişle işletmedeki kişisel olarak sorumlu girişimcinin otoritesini gerektiren *teknik* bir zorunluluk haline gelmiştir. Özel-kapitalist girişimin son derece maddi, tarihsel olgusu, böylece (Weberci anlamda), kapitalizmin ve *rasyonel* ekonomik faaliyetin kendisinin *biçimsel* bir yapısal unsuru haline gelir.

Ancak, emeğin üretim araçlarından ayrılmasına dayanan bireysel üretim kontrolünün rasyonel toplumsal işlevi, bunun ötesine geçmektedir. Max Weber'e göre bu, teknik ve ekonomik olarak gerekli olan örgütsel *disiplin*in garantisidir; ki bu daha sonra modern endüstri toplumunun gerektirdiği tüm disiplinin modeli olur. Weber'e göre sosyalizmin bile kökeninde fabrika disiplini vardır: "Bu yaşam koşulundan, fabrika disiplininden modern sosyalizm doğdu."[15]

Serbest girişimciliğin "çalışma disiplinine tâbi olma" özelliği bu nedenle, bir yandan *kişisel hiyerarşi*nin rasyonalitesidir; fakat diğer yandan insan üzerinde şeylerin, eş deyişle "(ihtiyaçların tatmini olarak) amaç üzerinde araçların rasyonel tahakkümüdür". Bu sözlerle Weber sosyalist bir tezden alıntı yapar.[16] Bu teze itiraz etmez, fakat sosyalist bir toplumun bile işçinin üretim araçlarından ayrılması gerçeğini değiştirmeyeceğine inanır; çünkü bu ayrılma basitçe teknik ilerleme, endüstrileşme biçimidir. Sosyalizm bile onun rasyonalitesine tâbi olmaya devam eder; çünkü aksi takdirde

14. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 184-5; *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 44-5.
15. Max Weber, "Der Sozialismus", *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, s. 501.
16. *A.g.e.*, s. 502.

genel ihtiyaçların tatmini ve varoluş mücadelesinin huzura kavuşması üzerine verdiği söze sadık kalamaz. İnsanın şeyler tarafından kontrolünün irrasyonalitesi, yalnızca insanın insan üzerindeki rasyonel kontrolü yoluyla ortadan kaldırılabilir. Bu nedenle, şu soru sosyalizm için de geçerlidir: "O zaman bu yeni ekonomiyi kim devralmalı ve yönetmeli?"[17]

Dolayısıyla endüstrileşme, modern dünyanın kaderi olarak görülmektedir ve hem kapitalist hem de sosyalist endüstrileşme için kader sorunu sadece şudur: Endüstrileşmeye ve dolayısıyla topluma egemen olmanın en rasyonel şekli nedir? ("En rasyonel" hâlâ, yalnızca kendi sisteminin hesaplanabilir ve düzenlenmiş işleyişiyle belirlenen *biçimsel* rasyonalite anlamında kullanılmaktadır.) Ancak bu biçimsel rasyonalite, Weber'in analizinin mantıksal gelişimi süresince belli belirsiz bir biçimde değişmiş görünmektedir. Bu rasyonalite bir egemenlik, bir kontrol meselesi haline geldiğinde, kendi iç dinamiği sayesinde kendini bir diğerine, eş deyişle tahakküm rasyonalitesine tâbi kılar. Tam da bu biçimsel rasyonalite kendi bağlamının ötesine geçmediği, hesap ve hesaplı davranma normu olarak yalnızca kendi sistemine sahip olduğu sürece bütünüyle bağımlıdır ve "dışarıdan", kendisi dışında bir başkası tarafından belirlenmiştir –Max Weber'in kendi tanımlamasıyla bu şekilde "maddi" hale gelir.

Weber'in "kader" kavramı – "kader" olarak endüstrileşme, "kader" olarak tahakküm, örnek bir şekilde, onun biçimsel analizinin maddi içeriğini gösterir. "Kader", bireylerden büyük ölçüde bağımsız olan bir ekonomi ve toplum yasasıdır ve bu yasanın ihlali kendi kendini imha etmek anlamına gelir. Ancak toplum "doğa" değildir. Kadere kim karar verir? Endüstrileşme, insanların kapasitelerinin ve ihtiyaçlarının gelişiminde, doğayla ve kendileriyle mücadelelerinde bir aşamadır. Bu gelişme çok farklı biçimlerde ve çok farklı amaçlarla ilerleyebilir; sadece kontrol biçimleri değil, aynı zamanda teknoloji ve dolayısıyla ihtiyaçlar ve onların tatmin edilme biçimleri de hiçbir şekilde "mukadderat" değildir; fakat onlar yalnızca toplumsal olarak onaylandıklarında, eş deyişle maddi, ekonomik ve psikolojik baskının sonucu olarak böyle mukadderat *haline gelirler*. Weber'in kader kavramı, ancak böyle bir baskı "durumunun ardından" an-

17. *A.g.e.*, s. 511.

lam kazanmaktadır: Weber, bireylerin arkasından kendini yeniden üreten, tahakküm yasasının nesnel teknolojik yasa olarak tezahür ettiği bir toplumun körlüğünü genelleştirir. Bununla birlikte, aslında bu yasa ne "mukadderat" ne de "biçimsel"dir. Weber'in analizinin bağlamı, ekonomik aklın tahakkümün aklı haline geldiği tarihsel bağlamdır –ki bu tahakküm neredeyse her koşulda vardır. Bu kader bir kader *haline gelmiştir* ve kader haline geldiği sürece o, *ortadan kaldırılabilir* de. Bu ortadan kaldırma olasılığına dayanmayan herhangi bir bilimsel analiz kendisini akla değil, inşa edilen tahakkümün aklına adar; çünkü *belirlenmemiş* veya *üretilmemiş* ve bu denli bağımlı olmayan bir yapı yoktur. Tüm ekonomik eylemlerin içinde gerçekleştiği tarihin sürekliliğinde, tüm ekonomik akıl her zaman, tarihsel ve toplumsal olarak ekonomik eylemi belirleyen tahakküm aklıdır. Kapitalizm, her ne şekilde matematikselleştirilmiş ve "bilimsel" olursa olsun, insanların matematikselleştirilmiş ve teknolojik *tahakkümü* olmaya devam eder; ve yine sosyalizm de, her ne şekilde bilimsel ve teknolojik olursa olsun, tahakkümün inşası veya yıkımıdır.

Weber'in çalışmasında kapitalizmin biçimsel analizi böylece tahakküm biçimlerinin analizi haline gelse de, bu, kavram veya yöntemdeki bir süreksizlikten kaynaklanmaz; onların saflıklarının kendisi, kendini saf olmayan olarak gösterir. Ve bu, Max Weber kötü ya da tutarsız bir sosyolog olduğu için değil, kendi alanının farkında olduğu için böyledir: Hakikat eleştiri ve ithamın, itham da hakiki bilimin işlevi haline gelir. Weber, ekonomi bilimini henüz açılış konuşmasında siyasete tâbi tuttuğu için, bu güç gösterisi, Weber'in tüm çalışması göz önüne alındığında, onun yönteminin iç mantığı olarak kendini gösterir. Biliminiz "saf" kalmalı; ancak böylelikle hakikate sadık kalabilirsiniz. Fakat bu hakikat sizi, biliminizin nesnelerini "dışardan" belirleyen şeyi tanımaya zorlar. Bunun üzerinde hiçbir gücünüz yoktur. Değer yargılarından gelen özgürlüğünüz, sadece göründüğü kadar önemlidir; çünkü tarafsızlık, yalnızca müdahaleye/engellemeye karşı koyma gücüne sahip olduğunda *gerçek* olur. Aksi takdirde, onu kullanmak isteyen her gücün yardımcısı olduğu kadar, kurbanı haline de gelir.

Kapitalizmin biçimsel rasyonalitesi iki noktada kendi içsel sınırıyla karşı karşıya gelir: *Özel girişim* veya ekonomik faaliyetin

hesaplanmış doğasının fiilî öznesi olarak özel girişimci olgusunda; ve işçinin üretim araçlarından ayrılmasında, eş deyişle *özgür emek* olgusunda.

Max Weber'e göre bu iki olgu, kapitalizmin kendine özgü rasyonalitesine aittir;[18] onlar teknolojik gerekliliklerdir. Ona göre, modern endüstri toplumunda kapitalist (ve hatta ekonomik) rasyonalitenin ayrılmaz bir unsuru olarak onlar bu yüzden tahakküm için temeldir. Eğer öyleyse, o halde tahakkümün kendisinin, modern ekonomik rasyonalite biçimi olarak gösterilmesi gerekir ve Weber'in *bürokrasi* analizinde yapmaya çalıştığı şey de budur.

Bürokratik kontrol, endüstrileşme artışından ayrılamaz; endüstriyel örgütlenmenin azami derecede yoğunlaştırılmış verimliliğini bir bütün olarak topluma yayar. "Hem [örgütlenmenin] küçük parçaları için hem de bunu yapmak zorunda olanlar için kesinlik, bağlılık, disiplin, dakiklik ve güvenilirlik, kısacası hesaplanabilirlik" özelliği sayesinde biçimsel olarak en rasyonel kontrol biçimidir[19] ve hepsi bu kadardır; çünkü o "bilgi yoluyla tahakküm"dür, tahkik edilebilirdir, hesaplanabilirdir, hesaplama bilgisidir, uzmanlık bilgisidir. Açık olmak gerekirse, aslında burada hâkim olan *aygıttır*, zira aygıt üzerindeki uzmanlığa dayalı tahakküm ancak onun teknik gerekliliklerine ve olanaklarına tamamıyla uygunsa mümkün olabilir. Bu nedenle "sıradan insanların" aygıta hâkim olması "yalnızca belli bir dereceye kadar mümkündür: Uzun vadede, teknik olarak eğitimli uzman özel danışman uzman olmayan [hükümet] bakanından genellikle üstündür."[20]

Weber yeniden, her "rasyonel sosyalizm"in bürokratik idareyi "devralması ve pekiştirmesi gerektiğini", çünkü bu idarenin, bizzat nesnel koşullar tarafından talep edilen ve her türlü politik, kültürel ve ahlaki amaç ve kurumlar için eşit derecede geçerli olan tamamen *nesnel* tahakkümden başka bir şey olmadığını vurgular. Ve nesnel koşullar bizatihi verilidir; daima üretken ve verimli bir biçimde gelişmekte olan, daima kesin olarak hesaplanabilen aygıttır.

18. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 19-23; karşılaştırma için bkz. *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 130-9.
19. *A.g.e.*, s. 128; karşılaştırma için bkz. *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 337.
20. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 338; karşılaştırma için bkz. *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 128-9. Çeviri değiştirilmiştir. (İng. ç.n.)

Biçimsel rasyonel tahakküm olarak aygıtın uzmanlaşmış bilimsel idaresi: Bu, aklın şeyleşmesi, akıl *olarak* şeyleşme, şeyleşmenin yüceltilmesidir. Fakat bu yüceltme kendi olumsuzlamasına dönüşür, kendi olumsuzlamasına dönüşmek zorundadır; çünkü kendi nesnel idaresini dikte eden bu aygıtın kendisi bir âlet, bir araçtır –ve "bu haliyle" bir araç anlamında hiçbir şey yoktur. En üretken, en şeyleşmiş aygıt bile kendi dışındaki bir amaç için bir araçtır. Kapitalizmin ekonomik aygıtı söz konusu olduğunda, bu amacın ihtiyaçların karşılanması olduğunu söylemek yeterli değildir. Böyle bir kavram, kelimenin en kötü anlamıyla çok genel, çok soyuttur; çünkü Max Weber'in kendisinin de fark ettiği gibi, ihtiyaçların tatmin edilmesi, kapitalist ekonomik faaliyetin amacı olmaktan ziyade yan ürünüdür. İnsan varlığına tüketiciler olarak (üreticiler olarak onlar halihazırda kısmen gereksizdirler) gerek duyulduğu sürece ve insan ihtiyaçlarının çoğu, imha etme amacıyla ve insani olmayan bir yeraltı yaşamı için stoklanmak üzere halihazırda depolara satılmaya devam ettiği sürece, bu insan ihtiyaçları gerekli ve "biçimsel olarak rasyonel"dir. Fakat eğer kapitalist aygıtın bürokratik idaresi, tüm rasyonalitesiyle birlikte bir araç olarak ve böylelikle bağımlı olarak kalıyorsa; o zaman rasyonalite olarak kendi sınırı vardır. Bürokrasi kendisini, kendi dışında ve bürokrasi üstü bir güce –"iş düzenine aykırı" bir güce tâbi tutar. Eğer rasyonalite yalnızca ve *yalnızca* idarede somutlaşırsa, bu yasama gücünün irrasyonel olması gerekir. Bu Weberci akıl kavramsallaştırması irrasyonel *karizma*yla sonuçlanır.

Weber'in tüm kavramları arasında, karizma kavramı belki de en tartışmaya açık olandır. Bir terim olarak bile o, her türden başarılı ve sözde kişisel olan tahakküme neredeyse dinî bir kutsanmışlık sağlayan önyargıyı içermektedir. Kavramın kendisi, yalnızca modern toplumdaki rasyonalite ve irrasyonalite diyalektiğini aydınlatabildiği ölçüde burada mevzubahistir. Karizmatik iktidar iki yönlü bir gelişim sürecinde bir evre olarak ortaya çıkmaktadır. Bir yandan karizma, çıkarların ve onların bürokratik örgütlenmelerinin katılaşmış egemenliğine dönüşme eğilimindedir; öte yandan bürokratik örgütlenme, karizmatik bir lider sunma eğilimindedir.

"Karizmanın Dönüşümü" bölümünde Max Weber, saf karizmatik iktidarın kendisini nasıl "daimi kontrole" dönüştürme eğilimin-

de olduğunu betimler; bu süreçte "o, günlük yaşam şartlarına ve kendisine hükmeden güçlere, her şeyden önce ekonomik çıkarlara teslim edilir."[21] Tekil bireyin ve onun kişisel müteakiplerinin karizması olarak başlayan şey işlevler edinmiş bürokratik bir aygıtın tahakkümüyle sonuçlanır, öyle ki bu aygıtın içinde karizmatik olarak tahakküm altına alınan bireyler nizami, vergisini ödeyen, itaatkar "özneler" haline gelir.

Ancak kitlelerin ve şeylerin bu rasyonel idaresi, irrasyonel karizmatik lider olmadan yapılamaz; çünkü idare tam anlamıyla gerçekten rasyonel olduğu ölçüde, tahakkümün ortadan kaldırılmasına (ve *şeyler*in idaresine) meyledecektir. Bununla birlikte, yönetimsel aygıt her zaman egemenlik temelinde inşa edilmiştir ve egemenliği sürdürmek ve güçlendirmek için kurulmuştur. Rasyonel idare tarafından ihtiyaç duyulan demokratikleşme, bu nedenle demokratikleşmenin paralel bir sınırlamasına ve manipülasyonuna tekabül eder. Tikel çıkarların ayrıcalığı olarak tahakküm ve genel çıkarın bir ifadesi olarak öz-belirlenim zorunlu birliğe dönüştürülür. Çelişkinin bu sert ve aynı zamanda biçimsel olarak rasyonel, eş deyişle teknik açıdan etkili çözümü, kitlelerin liderlerini düzenli aralıklarla görevden aldığı ve –önceden belirlenmiş koşullar altında, liderler tarafından iyi kontrol edilen– politikalarını belirledikleri plebisiter demokraside[22] klasik tezahürüne sahiptir. Bu nedenle, Max Weber için evrensel oy hakkı sadece tahakkümün sonucu değil, aynı zamanda teknik mükemmellik döneminde onun âletidir. Plebisiter demokrasi, irrasyonelin akıl haline gelmesinin politik ifadesidir.

Aklın (eş deyişle, *biçimsel* aklın) bu diyalektiği, kapitalizmin gelişmesinde kendini nasıl ifade etmektedir? İkincisinin profan gücü karizma fikrine direnir ve Birinci Dünya Savaşı sırasındaki tutumu ve hatta dili ve devrime karşı oluşu çoğu zaman karizmatik yanılsamalara yenik düşmeye çok yakın olmasına rağmen Weber, mesele bu terimin çağdaş endüstriyel topluma uygulanmasına gelince oldukça çekingendir. Fakat güncel eğilim, onun analiziyle açıkça sergilenir: Teknik olarak mükemmel idari aygıtın biçimsel aklı irrasyonaliteye tâbidir. Max Weber'in bürokrasi analizi, ideo-

21. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 762.
22. *A.g.e.*, s. 156-7, s. 174, s. 763 vd.

lojik kamuflajı yıkıp geçmektedir. Zamanının çok ötesinde Weber, modern kitlesel demokrasinin sınıf çatışmalarına ilişkin sözde eşit ve uyumlu hale getirme girişimleriyle onun aldatıcı özelliğini göstermiştir. Endüstriyel kapitalizmin bürokratik yönetimi aslında bir tür "denkleştirme"dir, ancak burada belirleyici olan; özel olarak, tam anlamıyla otokratik bir konumu fiilî ve hatta sıklıkla biçimsel olarak işgal edebilen bürokratik olarak örgütlenmiş grup olan hükmeden ile *hükmedileni* karşılıklı olarak *denkleştirmesi*dir.[23] Weber, biçimsel rasyonalitesi sayesinde teknik olarak kusursuz olan idari aygıtın, "bürokratik aygıtın kontrolü kendi tasarrufunda olan biri için en öncelikli bir iktidar aracı" olduğunu tekrar tekrar vurgulamaktadır.

> Kitlenin somut kaderinin, giderek daha da bürokratik bir şekilde örgütlenen özel-kapitalist organizasyonların sürekli, doğru işleyişine bağımlılığı mütemadiyen artmakta, ve bu nedenle onların ortadan kaldırılma ihtimali fikri daha da ütopyacı hale gelmektedir.[24]

Her zaman her yerde olan bir aygıtın işleyişindeki bütünsel bağımlılık, "tüm düzenin temeli" haline gelir; böylece aygıtın kendisi artık sorgulanmaz. "Düzene itaatkâr biçimde eğitimle tâbi olma yönelimi", insanların artık bilinçli olmadıkları bir boyun eğdirmenin çimentosu haline gelir, çünkü kendilerini tâbi kıldıkları düzenin kendisi dehşet verici derecede rasyoneldir; eş deyişle o çok verimli bir şekilde yönetir ve tekil bireyin artık görüşünün veya kavrayışının olmadığı ürünler ve performanslar dünyasının hesaplanabilir tasarrufunu elinde bulundurur. Max Weber, olgun kapitalizmin, aklının verimliliğinde, milyonlarca insanın planlı bir şekilde yok edilmesini ve daha büyük ve daha iyi bir zenginliğin kaynağı olan insan emeğinin planlı yıkımını nasıl mümkün kıldığını ve hatta saf deliliğin nasıl sadece yaşamın devamının değil, daha konforlu yaşamın temeli haline geldiğini görecek kadar uzun yaşamadı. "Bolluk Toplumu"nun sınırları dışındaki insanlık dışı sefalet ve sistematik zulme rağmen, akıl almaz teknik, maddi ve entelektüel gücünü hesapsızca harcadığını ve gücünü kalıcı mobilizasyon amacıyla kötüye kullandığını görecek kadar yaşamadı. Bu aklın gücünün yayılmasından önce bile, o, rasyonel bürokratik idare aygıtının,

23. *A.g.e.*, s. 667.
24. *A.g.e.*, s. 669.

kendi rasyonalitesi sayesinde, yüce bir irrasyonel otoriteye boyun eğmesindeki mevcut tehlikeye dikkat çekmiştir.

Her şeyden önce, Weber'in kavramsal şeması çerçevesinde, endüstriyel toplum yönetiminin dışarıdan ve yukarıdan bir kontrol gerektirdiği aşikardır: "Her yönetim bir tür iktidar gerektirir, çünkü onun kontrolü için, bazı komuta güçleri her zaman birinin ellerinde olmalıdır".[25] Kapitalist girişimci, "maddi anlamda", imparatorluğun başındaki hükümdar kadar eğitimli bir uzman memurdur. Ondan hiçbir uzmanlık niteliği beklenmez: "Bürokratik egemenlik, kaçınılmaz olarak kendi doruk noktasında en azından tamamıyla bürokratik olmayan bir unsura sahiptir."[26] "Kaçınılmaz olarak"; çünkü yönetimin değerden-bağımsız rasyonalitesi, ona dışarıdan gelen değerlere ve hedeflere bağımlıdır. Açılış konuşmasında Weber, ulus devletin iktidar politikalarını ekonomiye değer ve hedefleri vermek olarak tanımlamıştı. Bunun sonucunda da kapitalizm, *emperyalizm* olarak tanımlandı.

Wirtschaft und Gesellschaft'ta emperyalist ekonominin bazı özellikleri kendi isimleri ile anılır ve "politika yönelimli kapitalizm" kavramıyla özetlenir. Weber şöyle der: "Kazanmaya yönelik bu (politik) olanakları sunan politika odaklı olayların, pazar fırsatları odaklı bir bakış açısıyla bakıldığında ekonomik olarak irrasyonel olduğu başından beri açıktır..."[27] İrrasyonel oldukları için diğerleri ile yer değiştirebilirler. Kapitalist ekonominin kontrolü hem hiçbir uzmanlık niteliği gerektirmez, hem de büyük ölçüde ikame edilebilir olmalıdır.

Kapitalizm, tüm rasyonalitesiyle (ya da sadece kendi özel rasyonalitesinden ötürü) yalnızca ekonomide değil, aynı zamanda bürokratik yönetimin kontrolünde, hükümet yönetiminde de irrasyonel, "ilineksel" bir noktada sona ermektedir (Burada, Hegel'in, rasyonel devlet olan sivil toplum devletinin yalnızca doğumun olumsallığıyla belirlenen monarkın "ilineksel" şahsında nihai noktasına ulaştığı *Hukuk Felsefesi*'ni anımsamamak zordur: Weber'de olduğu gibi Hegel'de de burjuva aklının analizi, ikincisinin sınırlarını ortaya koyar: Burjuva aklı kendini kendi tamamlanışında olumsuzlar).

25. *A.g.e.*, s. 607.
26. *A.g.e.*, s. 127.
27. *A.g.e.*, s. 96.

Weber'in kavramlarının (ve onların nesnelerinin) gelişimindeki aşamalara kısaca göz atalım. Batı kapitalizmi, zayıflayan ortaçağın ve Reformun kendine özgü sosyal, politik ve ekonomik koşulları altında ortaya çıkmıştır. Kendi "ruh"unu, sermaye sürecinin yaratıcılarının (nesnelerinin değil!) ekonomik yöneliminde ve eyleminde olduğu kadar psikolojik olarak da gerçekleştiren biçimsel rasyonalite içinde geliştirmiştir. Endüstrileşme bu biçimsel akıl altında gerçekleştirilmiştir: Teknik ilerleme ve ne türden olursa olsun ihtiyaçların aşamalı olarak karşılanması. Görüyoruz ki bu biçimsel rasyonalite, kendilerini kendi ilerlemelerinde sürdüren ve (Max Weber'e göre) kapitalizmin *koşulları* olan oldukça *maddi* iki tarihsel olgu temelinde gelişmektedir, bunlar (1) özel girişim ve (2) "ekonomik olarak", "açlık kamçısının baskısı altında" kendi hizmetini satmaya zorlanan bir sınıfın varoluşu olan "özgür emek"tir.[28] Üretici güçler olarak bu maddi koşullar, biçimsel aklın kapsamına girer. Kapitalizm, eşit olmayan (ancak biçimsel olarak özgür) güçlerin rekabet mücadelesinde genişler: Kişilerin, ulus devletlerin ve uluslararası ittifakların varoluş mücadelesi.

Max Weber'e göre, kapitalizmin çağdaş evresinde ulusal güç politikaları hâkimdir: Kapitalizm emperyalizmdir. Ancak onun yönetimi biçimsel olarak rasyonel, eş deyişle bürokratik egemenlik olmaya devam eder. İnsanların kontrolünü şeyler yoluyla yönetir; rasyonel, "değerden-bağımsız" teknoloji, insanın üretim araçlarından ayrılması ve teknik verimlilik ve gerekliliğe tâbi olmasıdır –bütün bunlar özel teşebbüs çerçevesinde gerçekleşir. Makine belirleyici faktördür, fakat "cansız makine pıhtılaşmış tindir [*Geist*]. Ancak bu şekilde, insanları hizmetine zorlama gücüne sahiptir...".[29] O "pıhtılaşmış tin" olduğu için, aynı zamanda insanın insana tahakkümüdür; dolayısıyla *bu* teknik akıl köleliği yeniden üretir. Teknolojiye tâbi olmak böylesi bir tahakküme tâbi olmak haline gelir; biçimsel teknik rasyonalite maddi politik rasyonaliteye dönüşür (ya da teknik akıl başından beri "özgür" emeğin özel teşebbüs tarafından kontrolü olduğundan, bunun tam tersi midir?). Aklın baskısı altında kader gerçekleşir ve Weber en etkili pasajlarından birinde kayda değer bir berraklıkla şöyle öngörür:

28. *A.g.e.*, s. 240.
29. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, s. 151.

> Eğer *tamamıyla, teknik olarak iyi, eş deyişle, rasyonel bürokratik yönetim ve sürdürülmesi, insanların işlerinin kontrol edilme biçimine karar verecek son ve tek değer ise*, ölü makineye bağlanan [bürokratik örgüt], bir zamanlar eski Mısır devletindeki fellahlarda olduğu gibi, bir gün insanların belki de acizlik içinde boyun eğmeye zorlanacağı gelecekteki esaretin kabuğunu inşa etmek için iş başındadır.[30]

Fakat tam da burada, Weber'in analizinin özeleştiri haline geldiği bu en belirleyici noktada, bu analizin burjuva kapitalist aklıyla teknik aklın özdeşliğinin tuzağına nasıl düştüğü görülebilir. Bu özdeşlik onun, "saf", biçimsel, teknik aklın değil, tahakküm aklının "esaret kabuğu"nu inşa ettiğini ve teknik aklın tamamlanmasının pekâlâ insan *özgürlüğü*nün âleti haline gelebileceğini görmesini engellemektedir. Başka bir ifadeyle: Max Weber'in kapitalizm analizi, kapitalizme özgü biçimsel rasyonalite değerlemelerine ilişkin "saf" tanımlarını dahil ettiği derecede, yeterince değerden bağımsız değildi. Bu temelde, öbür yanıyla tüm dışsal maddi değerlemelerle karşılaştırıldığında teknik aklın "tarafsızlığı" olan çelişki, biçimsel ve maddi (ya da tözsel) rasyonalite arasında gelişmiştir. Dolayısıyla bu tarafsızlık Weber'in, ulusun (*şeyleşmiş*) çıkarını ve onun politik gücünü teknik aklı belirleyen değerler olarak kabul etmesini mümkün kılmıştır.

Teknik akıl kavramı belki de ideolojiktir. Sadece teknolojinin uygulanması değil, teknolojinin kendisi de (doğanın ve insanın üzerinde) tahakkümdür –yöntemsel, bilimsel, hesaplanmış, hesaplayan kontroldür. Tahakkümün özel amaçları ve çıkarları teknolojiye "sonradan" ve dışarıdan yüklenmez; onlar teknik aygıtın kuruluşuna dahildirler. Teknoloji her zaman tarihsel-toplumsal bir *proje*dir: O bir toplumun ve onun yönetici çıkarlarının insanlarla ve şeylerle yapmaya yöneldiği şeyin projesidir. Böyle bir tahakküm "amacı" "tözsel"dir ve bu ölçüde teknik aklın biçimine aittir.

Weber kaçınılmaz sosyal materyali soyutlamıştır. Kapitalist aklın analizinde bu soyutlamanın haklılığını vurgulamıştık: Soyutlama, insanın ihtiyaçlarına kayıtsız kalan ve bu kayıtsızlıkta "esaretin kabuğu"nu inşa ederek, onu (oldukça lüks bir biçimde) donatarak ve evrenselleştirerek her zamankinden daha üretici ve

30. *A.g.e.*, s. 351.

verimli, hesaplayıcı ve yöntemsel hale gelen kapitalist rasyonalitenin kendisini insandan ne derece soyutladığını gösterdiği ölçüde bu aklın *eleştirisi* haline gelir. Weber'in soyutluğu, rasyonel değiş-tokuş toplumu hakkında rasyonel yargı ileri süren malzemesiyle doludur. Bununla birlikte, gelişim sürecinde bu toplum kendi maddi önkoşullarını ortadan kaldırmaya meyillidir: Özel girişimci, artık yalnızca kendisiyle muhatap olan ekonomik rasyonalitenin öznesi değildir ve "özgür emek", artık "açlık kamçısının" tehdidiyle zorlanan kölelik değildir. Her şeyin bu kadar özgürce ve rasyonel bir biçimde ilerlediği değiş-tokuş toplumu, ekonomik ve politik tekellerin kontrolü altına girer. Max Weber'in, ideolojik karakterini yeterince sıklıkla gösterdiği piyasa ve onun özgürlükleri, şimdi, genel çıkarın egemen özel çıkarlar tarafından belirgin bir biçimde şekillendirildiği oldukça etkili bir düzenlemeye tâbi tutulmaktadır. Şeyleşme ortadan kaldırılmıştır, fakat oldukça aldatıcı bir şekilde. Weber'in teknik bir gereklilik olarak haklı gördüğü üretim araçlarından ayrılma, bütünün hesaplama yöneticilerine tabiiyetine dönüşür. Kapitalizmin biçimsel rasyonalitesi, ne amaçla olursa olsun, her şeyi hesaplayan ve politik manipülasyonun güçlü araçları olarak kullanılan, aynı şekilde hesaplanan ve itaat eden nüfusun rızası ile bütünün imhası ihtimali dahil, kâr ve zarar ihtimallerini de güvenilir bir şekilde hesaplayan elektronik bilgisayarlarda zaferini kutlamaktadır. Kitle demokrasisi ekonomi ve bilimlerde bile plebisit haline gelir: Kitlelerin kendileri, esaret kabuklarında kendi liderlerini seçerler.

Fakat eğer teknik akıl kendisini politik akıl olarak ortaya koyuyorsa, bu, onun en başından beri belli bir teknik akıl ve belli bir politik akıl olmasından, eş deyişle tahakkümün özel çıkarıyla sınırlanmış olmasından dolayıdır. Politik akıl olarak teknik akıl, *tarihsel*dir. Üretim araçlarından ayrılma teknik bir gereklilikse de, onun örgütlediği esaret gereklilik *değil*dir. Kendi başarıları temelinde, eş deyişle üretici ve hesaplanabilir mekanizasyon temelinde bu ayrılma, niteliksel olarak farklı bir rasyonalite potansiyelini içerir; üretim araçlarından ayrılmada ne amaçlı-olmayışın artık "antinomi" olduğu, ne otomatikleşmiş üretim, biçimsel ve tözsel amaçlılık yönetiminin artık "antinomi" olduğu, ne de biçimsel aklın insanlar arasında ve onların üzerinde kayıtsızca hüküm sürdüğü,

toplumsal olarak gerekli emekten insanın ayrılması haline gelir; çünkü "pıhtılaşmış tin" olarak makine *tarafsız değil*dir; teknik akıl verili bir toplumu yöneten toplumsal akıldır ve kendi yapısı içinde değiştirilebilir. Teknik akıl olarak o, özgürlük tekniği (*technique*) haline gelebilir.

Max Weber için bu olasılık ütopyacıydı. Bugün o haklıymış gibi görünüyor. Fakat eğer çağdaş endüstri toplumu mağlup olur ve kendi potansiyellerine karşı zafer kazanırsa, o zaman bu zafer artık Max Weber'in burjuva aklı olmaz. Aklı, inşa edilen daha katı "esaret kabuğu"nda görmek her zamankinden zordur. Ya da belki de Max Weber'in akıl kavramında anladığı ancak reddettiği ironi halihazırda var mıdır? Bir ihtimal şunu mu demek istemiştir: "Akıl" olarak adlandırdığınız şey bu mu?

7
Gizemli Aşk: Bir Norman O. Brown Eleştirisi*

"... sie hätte singen nicht reden sollen diese neue Seele"**
–Stefan George, "Nietzsche"

Burada "yeni tin" olduğu için, yeni insanın peygamberi –geçmişle ve hâlâ geçmişin hükmünde olan şimdiyle radikal bir kopuş söz konusudur. Ve bu geçmiş, türün tarihinde olduğu gibi bireyde de bulunan bir arketiptir, ilk günah ve ilk sahnedir. En uç ve en gelişkin kavramlarıyla psikanaliz, Brown'ın insanlık tarihine ve insanlık koşullarına dair yorumuna kılavuzluk eder. Brown, Adorno'dan alıntı yapmayı sever: "Psikanalizde sadece abartılar doğrudur." Çünkü sadece abartılar, sağduyu ile bilimsel anlayışın sunduğu bildik rahatlığı ve yine bu ikisinin sunduğu yatıştırıcı sınırlamaları ve yanılsamaları sarsıntıya uğratabilir. Yarattığı şokun şiddetiyle birlikte, (belki de) yalnızca abartılar bütünün dehşetini, aldatmacanın derinliğini ve geçmiş ile şimdinin topyekûn ortadan kaldırılması şeklinde varlığa (ve düşünceye) gelebilecek olan geleceğin dile getirilemeyen vaadini izah edebilir. Kıyamet ve Hamsin Yortusu;*** her şeyin yıkımı ve her şeyin kefareti: Bastırılmış içe-

---

* *Gizemli Aşk* ilk olarak 1967 Şubat'ında *Commentary*'de yayımlandı. Norman O. Brown'ın Marcuse'ye cevabıysa yine *Commentary*'de 1967 Mart'ında yayımlandı. Norman O. Brown, *Love's Body*, Random House, New York, 1966. Türkçe çevirisi olmayan bu eseri çeviride *Aşkın Bedeni* olarak karşıladım. (y.h.n.)

** "(...) bu yeni Ruh konuşmak yerine şarkı söylemeliydi", Friedrich W. Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* eserine atıf yapılıyor. (y.h.n.)

*** Eş deyişle *pentêkostê* (Yunanca πεντηκοστή): Paskalya Bayramı'ndan yedi hafta sonra, ellinci gün kutlanan Hıristiyanlığın başlıca bayramlarından birisidir. İsa'nın

riğin nihai özgürlüğü –gerçeklik ilkesinin hatta bizzat gerçekliğin ortadan kaldırılması. Bizim gerçeklik adını verdiğimiz şeye Brown yanılsama, yalan ve rüya diyor. Uykudayızdır ve uykuda olmak ölü olmaktır; hâlâ rahimde yaşamaktayız ya da rahme dönmekteyiz; genital cinselliğimiz doğum öncesi halimize gerilemedir ve ilk sahnenin büyüsü üzerimizdedir hâlâ. Vaktiyle içe atımla özümsediğimiz babamızı yeniden sahnelemeliyiz, cinsel hayatımız bize değil babamıza aittir ve hazzı da vekâleten duyumsamaktayız. Bu yüzden tüm hayatımız rüya veya yanılsama ise, o halde gerçek hayata uyanmak da yaşamımızın sonu anlamına gelir: Aynı anda ölüm ve diriliş. Rahimden, hayali mağaramızdan çıkış yolu yeniden doğmak üzere ölmektir.

Özgürleşme, tözsel bir dönüşümdür, bedenin yeniden dirilişidir fakat beden "ruhsal veya sembolik bir beden olarak büyütülür" (s. 191). "Devrim, vahiy, kıyamet nihai yargıyı ilan eden ve sonu getiren tasavvurdur" (s. 232). Mağara ve rahim, Platon ve Freud, devrim ve vahiy, İnsan ve Mesih: Karşıtların görkemli birliği ve birlikteliği; erkek ile kadın, benlik ile dış dünya, seninki ile benimki, beden ile ruh arasındaki tüm ayrışmaların aşılması –karşıtların bu nihai uzlaşımı özgürlük imgesini taşıyabilir mi? Yoksa bu yine, yeni kisveler altında, gelecek imgesi üzerinde iktidar hakkı ileri süren geçmişin kendisi olmasın? Bu soruyu cevaplama girişimi ağır bir sorumluluk gerektirir; çünkü Norman Brown radikal düşünce sorumluluğunu, aklı başındalığın delilik gibi göründüğü, kavramların fantezilere dönüştüğü ve hakikatin gülünçleşmek durumunda kaldığı en uç raddeye taşımıştı. Bir kez daha insanın trajedisi komedi gibi, Satir oyunu gibidir. Norman Brown'ın kitabı iletişimin sınırlarında ilerler; Brown, sıradan ve (üstten bakan ve devri geçmiş) akademik söylemin yanlışlayıcı, çıkmaza sokan ve baskıcı evrenini yarıp geçecek olan yeni bir dil arayışındadır. En iyi bölümlerinde, güzelliği "*nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen...*"* olan bir şiir ve bir şarkıdır bu kitap.

ölüp, dirilip, göğe yükselişinden sonra Kutsal Ruh olarak Havarilere görünmesi ve ardından Hıristiyanlığın dünyaya karşı vazifelerinin başladığı gün olarak kabul edilir. (ç.n.)

* "Nothing but the beginning of terror we can just barely endure (...)." – Rainer Maria Rilke, *Duino Elegies*, Çev. C.F. MacIntyre, [*orijinal basım*]. Rainer Maria Rilke'nin Türkçe'ye *Duino Ağıtları* olarak tercüme edilen eserinin elimizde iki farklı çevirisi

Cümlenin formu, içeriği donduran önerme terk edilmiş; kendisini bağlayan formun zincirlerinden kurtulmuş sözcükler patlayıcı anlamlarını, saklı bir hakikati yeniden yakalamıştır.

Sıradan ve akademik söylemin normal akışı bozulmuştur –argüman, nispeten kendi kendine yeten fragmanlar, kısa paragraflar ve aforizmalar şeklinde geliştirilmiş; bunlar arasındaki içsel bağlantılar, argümanın akışı kavramsal bir düzenden ziyade müzikal bir hâl almıştır: Bir tema üzerindeki varyasyonlar, tekrar aracılığıyla ilerleme, yapısal uyum ve gelişme unsuru olarak uyumsuzluk (*disonans*). Böylelikle bilişsel güç olarak hayalgücünün hakkı yeniden inşa edilir: Üstten bakan ve devri geçmiş söylemden azat olmuş olan düşünce bir oyun, *jeu interdirt* (bir yasak oyun), bir skandal haline gelmiştir; *esprit de serieux* (ciddi ruh) *gaya scienci*aya (şen bilime), sarhoşluğa ve kahkahaya bırakmıştır yerini. Tüm ciddi filozofların en ciddisi olan Hegel bunu gayet iyi biliyordu:

> Gerçek, öyleyse onda hiçbir üyenin ayık olmadığı Bakhüs çılgınlığıdır; ve her bir üye kendini uzaklaştırır uzaklaştırmaz çözüldüğü için, taşkınlık o denli de saydam ve yalın dinginliktir.[1]

Ama sonra akşamdan kalma bir içki sersemliği çöker; hayalgücü bocalar ve yeni dil eskisinden destek bekler. Bahsi geçen noktaları kanıtlaması ya da en azından aydınlatması beklenen referanslardan ve alıntılardan; ilksel, esas ve neredeyse-rasyonel (*subrational*) dönüşten, bireyin ve türlerin gelişiminin çocukluk basamaklarına gelecek bir destektir bu. Psikanaliz yönünü ve işlevini değiştirir: Gizli içerik, bilinçdışı ve onun tarih öncesi sadece tanınacak, kavranacak, ele geçirilecek güçler olarak değil, aynı zamanda (argümanın ortaya çıkmasıyla da giderek artan bir şekilde) normatif değerler, erekler olarak da hizmet eder. Özgürlük ve aydınlık âlemine doğru gerçekleşen o büyük sıçrama böylece kesintiye uğrar ve sıçrama geriye, karanlığın içine doğru gerçekleşir.

---

mevcut. Burada iki çeviriye de yer verelim. İlki, "*güç dayandığımız Ürkü'nün başlangıcından özge nedir ki*", Rainer Maria Rilke, *Seçilmiş Şiirler & Duino Ağıtları*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 159; ikincisi, "*yalnız başlangıcıdır korkunç olanın, anca dayandığımız*", Rainer Maria Rilke, *Duino Ağıtları*, Çev. Can Alkor, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2006, s. 24. (ç.n.)

1. "*Tinin Fenomenolojisi*'ne Önsöz", *Hegel*, İng. Çev. Walter Kaufmann, Doubleday, s. 424 [G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2011, s. 36].

* * *

Norman Brown'ın kanıtları ve açıklamaları başka ve oldukça farklı bir öneme sahiptir. Referanslarının büyük bir kısmı Kutsal Metne, Mesih'e ve onun müjdesine dayanır. Metin içerisinden birkaç örnek bu referansların ne kadar merkezî bir yerde olduğunu gösterebilir:

> Sonunda bütün mesele sınırları, duvarları yıkmaktır. Savunma mekanizmalarını, karakter zırhını silahsızlandırmak, savunmasız bırakmak. Efesliler 11:14 (s. 149).
>
> Gerçek dünya... düşüncelerin kadir-i mutlak olduğu, istem ile eylem arasında bir ayrımın bulunmadığı dünyadır. Tıpkı *Yeni Ahit*'te olduğu gibi... (s. 151).
>
> Özdeşlik probleminin çözümü kaybolmaktır. Yahut Yeni Ahit'te bahsi geçtiği üzere... (s. 161).
>
> Efkaristiya'da savaş sorununun çözümü, tözsel dönüşümle beraber... (s. 173).
>
> Halbuki bilinçdışı hakiki ruhsal gerçekliktir; bilinçdışı Kutsal Ruh'tur... (s. 195).
>
> Gerçek yaşam ölümden sonraki yaşam ya da diriliştir. Koloseliler 3:3. (s. 207).
>
> Tamamlama, geçmişi evrimsel tekrarla şimdiki zamanda bir araya getirir; vakti geldiğinde her şeyin Mesih'te tekrar vuku bulacağı gibi... (s. 207).
>
> Öyleyse Mesih'in her yönetimi, her hükümranlığı, her gücü ortadan kaldırdığı son gelir. Yeryüzündeki mutlak anarşi çözülecek. 1. Korintliler 15:14 (s. 243).

Brown dinî sembolizmin sembolik olarak, eskiden olduğu gibi, diğer şekilde yorumlanması gerektiğini tekrar tekrar ifade etmek zahmetine girer. Pentekost'ta cinsel iktidar yeniden kurulur; söylem yeniden cinselleştirilir (s. 251); özne ile nesnenin birleşmesi ve aynı zamanda bilgi dünyevileştirilir (s. 249) ve ruh falliktir (s. 224) –tüm bunlar Mesih ve Dionysos'un birleşmesidir. Fakat biri ötekiyle bir aradadır ve yeni vurgu alışıldık yönü tersine çevirmeye yeterli olmaz: Tinin cinselleştirilmesi aynı zamanda cinselliğin de tinselleştirilmesidir cinselliğin kendisi sembolik hale gelir: "Cinsel edim de dahil her şey semboliktir" (s. 181). Brown'ın cinselleştirilmiş dilinin perde arkasında, cinselliksizleştirme (*desexualization*) hüküm sürer. Orgazm, yalnızca "temsilî haz" ihtiyacını sağlar (s.

129). Belirgin kusurlara karşın, Brown'ın eski baskıcı sembollerin baskıcı olmayan yeni yorumunu iletme hususundaki tutarlı çabası ruhun Ruh ile, bedenin yeniden dirilişinin Diriliş ile ilişkisini ortadan kaldıramaz. Brown'ın tamamlama imgeleri, süblime edilemeyen [yüceleştirilemeyen] boyutları güçsüzleştiren bütünsel bir süblimasyona [yüceleştirmeye] işaret ediyor. Nirvana'daki Kurtuluş: Norman Brown'ın, yolculuğunun bu amacının farkında olduğuna ve bu farkındalığı okuyucuya ilettiğine inanmak istiyorum: Zira eserin ilk bölümü "Özgürlük", son bölümü "Hiçlik" başlığını taşıyor.

Bu başarısızlığın nedenlerini soruşturmadan önce, Brown'ın analizinin radikal kökenini ve bu analizlere gizemli bir hava verilmeden önceki amacını kısaca gözden geçireceğim.

İnsanlık durumunun hakikati, bir tür kumpasla değil, bilakis tarihin fiilî seyriyle gizlenir, bastırılır. Bu nedenle ilk amaç; tarihin, ve tarihin yazılma ve anlaşılma biçiminin eleştirel yıkımıdır. Gerçekler, bireysel ve kolektif bilinçdışının derinliklerindeki diğer gerçekleri temsil eder; insanlığın bastırılmış tarih öncesi, insanlık tarihini yazmayı sürdürür. Yerleşmiş gerçekler; cinselliğin sansürsüz sahnelenmesi olan gizli içeriğin sembolik gerçekleri, türevleri ve çarpıtmalarıdır. Sonuç olarak, tarih, sembolik olarak açıklanmalıdır. Tarihin bütün lafzi yorumları yanlışlamadır; "modern tarih bilinci Protestan gerçekçiliğidir", ki bu ruhun aleyhindedir, ruhu öldürür. Böylece modern tarih bilinci "hayaletlere ilişkin bir süreç" olur (*Geisteswissenschaft*) (s. 198 vd). "Tarihten çıkıp gizeme yükselmeliyiz" (s. 214) –işte burada Brown'ın analizindeki ilk mistifikasyon* bu bağlamda ortaya çıkar: "Gizem" başlangıçta ilk günahın ve buna dönük muğlak tövbenin gizemidir; ama sonra dirilişin ve kefaretin, tözsel dönüşümün, Efkaristiya'nın gizemi haline gelir. Tarihin radikal yıkımı tarihin *aufgehoben* edildiği değil; basitçe olumsuzlandığı, hükümsüz kılındığı dinî masalda son bulur. Brown'ın kitabının

* Marcuse, bu metinde, mistifikasyon kavramını zaman zaman gizemlileştirme zaman zaman da yanıltıcı/aldatıcı bir koşullamaya sahip olma anlamında kullanmaktadır. Kavramın metinde geçen kimi ifadelerdeki kullanımıysa her iki anlamı da taşıyor görünmektedir. (y.h.n.)

başlangıcı tümüyle farklı bir vaat içerir: Olanaksız birlik ve her şeyin uyumu içindeki tüm adları iptal etmek yerine, herhangi bir mistifikasyonu kabul etmeyi reddetme ve şeyleri adlarıyla, gerçek adlarıyla çağırma kararlılığını gösterme.

Brown bu vaat doğrultusunda politikanın sembolik yorumuyla başlar:

> Politikanın gerçekliğini bilmek için mite, çocukken bize anlatılanlara inanmalıyız. Roma tarihi, dişi kurdun çocukları Romulus ve Romus kardeşlerin; çocuk çetesi liderlerinin...; Sabinli kadınlara tecavüz edenlerin; festivali Lupercalia olanların; bu festivalde kurbanların derisinden yapılmış kuşakları haricinde çıplak bedenleriyle şehir boyunca vahşice koşturan gençlerin...; öldürmeye uygun olan mevsimin hikâyesidir. *Julius Caesar*, Sahne I (s. 15).

Brown, baştaki açıklamayı özetleyerek şöyle devam ediyor: "Politika kabahatten meydana gelir." Kendi içlerinde yeniden kurdukları ve itaat ettikleri babayı ve birbirlerini öldürdükten sonra "tüm kardeşler suçta kardeştir; günahkârlar olarak hepsi eşittir." Mit mi, gerçeklik mi? Kurmaca bir geçmiş mi, yoksa hâlâ bizimle olan olgusal bir tarih mi? Tarihi meydana getiren şeyler –büyüklük ve ilerleme ile ilgili şeyler: Brown, Titus Livius'tan alıntı yapar:

> Romulus, nüfusu artırmak için diğer şehir kurucularının modelini takip etti: Sürgünlere sığınma hakkı verdi. Sınırlardan kente giren bu güruh, kentin gelecekteki büyüklüğüne ilişkin atılan ilk adımdı.

Beşer Şehri [*The City of Man*] "çok sayıda suçluya dokunulmazlık" sağlayan bir "sığınak" olur (Augustinus). İşte toplum sözleşmesi fikrinin gizli içeriği budur:

> Toplum sözleşmesi, Hobbes ve Freud'a göre doğal eğilimleri gereği katil olan ahlaksız insanlardan oluşmuş ahlaki bir toplum kurarak, bireysel günahlar için bir sığınak olarak tüzel bir erdem oluşturur (s. 16).

Devletin temelinin kendisi suçtur, ilk suçtur çünkü kardeşlik üzerinden şekillenmiştir (burada Brown, Aristoteles ve Atina'ya karşı Platon ve Sparta'dan yanadır) ve ortak dayanışmayı –siyasal, ulusal dayanışmayı– yaratan da bu yaygın suçtur. İlk suçtan sonra, erkek kardeşler arasında bitmeyen bir mücadele, "baba tarafından

bırakılan miras üzerine çekişme" söz konusudur: Siyasi yapının orijinal birliği, alt kesitlerin çokluğuna, "bileşenlere" bölünmüştür artık; her biri ya özel mülkü, ya şahsi çıkarı, ya grup ya da bir kişinin çıkarını sahiplenir ve savaşır. Yasa yalnızca bu mücadeleyi düzenler: "Hukuk Kuralı Cebir Kuralıdır"; klasik efsanelerin bize söylediği gibi, doğru ve yanlışa ancak "cennetten medet umarak, eş deyişle savaş ve şiddet yoluyla" karar verilebilir (s. 18). Bölünme bizimle birlikte olmayı sürdürür: Tarih, baba katlinden sonra kardeş katli olarak vuku bulur. "Siyasi partiler, babanın iktidarına göz dikmiş komplolardır" (s. 29); politikanın arkasında cinayet ve kurban ritüeli yer alır:

> Boston Çay Partisi veya Tammany Kabilesinin Çadırı'nda karikatürize edilmiş Kızılderili kostümleri, savaşın ışıltılı tarafı iken, karanlık tarafı ise bir ritüel olarak kardeş katlidir (s. 30).

Sonra Brown mutlak monarşiden temsilî hükümete, Hobbes'tan Locke'a değin tarihsel adımdaki gizli içeriğin gelişiminin izini sürer. Aynı sahtekârlık süreci içerisinde bir adım. Özgürlük ve eşitlikteki yanılsama:

> Locke kimseye baba statüsü tanımaz ve tüm insanlara Göklerin Babasının evlatları statüsünü verir. (...) Evlatlık ve kardeşlik babalığa karşı birlik halindedir: Ama bir baba olmadan ne evlatlar olur ne de kardeşler. Locke'un evlatları, tıpkı Freud'unki gibi, kendilerini baba psikolojisinden azat edemezler... (s. 4-5).

Baba, süperegoda ve şimdilerde özgürce seçilen birçok yeni siyasi liderde hayat buluyor. Otonom birey, burjuva toplumunun el üstünde tutulan başarısı olan "kişi", bir hilekârlık, Hobbes'un "yapay Kişi"sidir. Gerçekte kişi, asla kendisi değil daima bir başkasıdır: Bir maske takar, bir başkası tarafından sahiplenilir, bir başkası tarafından temsil edilir ve bir başkasını temsil eder. Ve tüm tebdili kıyafetleriyle, öteki daima babadır (s. 98). Teoride ve pratikte bu daima Oidipus Kompleksi'dir: Vahiy'de [*Yeni Ahit*'in son kitabı] olduğu gibi, "baskılamanın, erkin ve politikanın cinsellik olduğu keşfedilir" (s. 75); sapkın cinsellik, sado-mazoşist cinsellik, nitekim olanaksız doyum için çabalama durumu; çünkü arzulanan nesne, "bileşik nesne"dir: İlk sahnenin donmuş görüntüsü – "erkek kadın

(vajinal baba) veya kadın erkek (fallik anne)", "ebedi çiftleşme, ebedi şehvet ve ebedi cezada çakılı kalmıştır." Üstelik bu "sonsuza dek devam edebilir; bengi dönüş vardır" (s. 70-1).

Bu, biz orijinal ve bütünsel birliğin bölünmesi olan Düşüşün üstesinden gelinceye dek devam etmek zorundadır. Çözüm, tarih dramasının sonu, orijinal ve bütünsel birliğin yeniden tesis edilmesidir: Kadın ile erkeğin, anne ile babanın, özne ile nesnenin, beden ile ruhun birliğidir –benliğin, benim ve senin ikiliğinin, gerçeklik ilkesinin ve tüm sınırların ortadan kaldırılmasıdır...

Belki de sadece en uç imgeler, tarihin derin boyutunu, haz ile dehşet ağını, bengi dönüşteki hakikat ve aldatmacayı aydınlatabilir. Fakat imge yeterli değildir; kendi gerçekliğiyle de doyurulmuş olması gerekir: Sembolizm sembolize ettiği şeyi yeniden ele geçirmelidir. Kral yalnızca baba olarak değil, aynı zamanda kral, eş deyişle efendi ve sahip olarak da gösterilmeli; savaş ve mücadele ile iletişim sadece çiftleşme olarak değil aynı zamanda savaş ile iş ve söylev olarak da gösterilmelidir. Analiz sembolikten aslına, yanılsamadan yanılsamanın gerçekliğine doğru yol almadığı sürece; bir mistifikasyonu diğeriyle değiştiren ideolojik olmaktan öteye gidemez.

Brown'ın yanılsama kavramı (uyku, rüya), ayrımlaşmamış, tarihin gizli ve aşikâr içeriğinin üzerini örter veya gerçekliği gerçeklik dışına çıkarır. Ona göre siyasi hükümdarlıklar "gölgeler" iken siyasi iktidar bir tür hilekârlıktır, kralın hiç yeni giysisi yoktur, hatta çıplaktır. Fakat maalesef kral vardır; gözle görünür ve somuttur bu kıyafetler; tarihi onlar yapar. Gizli içerik bağlamında, yeryüzü krallıkları gölgeler olabilir: Ne var ki gerçek insanları ve şeyleri hareket ettirir, öldürür, güneş ışığında olduğu gibi gecenin karanlığında da egemenliğini sürdürür ve devamlılık gösterirler. Kral erekte olmuş bir penis ve halkla olan ilişkisi de cinsel birleşme olabilir ama maalesef bu durum aynı zamanda son derece farklı bir şeydir, daha az keyifli, daha gerçektir. Brown gizli içeriği açık içeriğe, cinselliği politikaya, neredeyse-rasyoneli (*subrational*) rasyonele dönüştüren dolayımları atlar.

Böylelikle Brown psikanalizin eskiden kalma ikilemini yüklenmiş olur: uçak bir penis sembolüdür ama aynı zamanda sizi birkaç saat içinde Berlin'den Viyana'ya götürür.

Bilinçdışının "yeraltı dünyası", "aşağıdaki derinlikleri", insanlık tarihini, onun gerçekliğini, rasyonalitesini sonlandırmadan, hareket ettirir. Bastırmanın kökleri gerçek köklerdir ve böyle kalmaya devam ederler, dolayısıyla da bu kökleri kurutmak gerçek ve rasyonel bir görev olmaya devam ediyor. Yıkılması gereken ne gerçeklik ilkesidir ne de her şeydir; aksine iş, politika, sömürü ve yoksulluk gibi belli şeylerdir. Gerçekliğin ve aklın böylesi bir yeniden ele geçirilme çabası haricinde, Brown'ın amacı yenilgiye uğrar ve tarihin eleştirel tahribatı, eş deyişle gizli ve gerçek içeriğin keşfi bu ikilinin mistifikasyonuna dönüşür. Tarihi meydana getiren öğeleri ortaya çıkaran dilde, Romulus ve Romus'tan tutun da Kurucu Babalara ve onların temsilî hükümetlerine kadar Düzenin bildik tarihinin bugün suç, aldatmaca, yalan ve yanılsama olarak tezahür ettiği doğrudur; eğer bunu gerçeklik, yaşam, özgürlük ve tamamlanmışlık olarak deneyimliyorsak uykudayız, rüya görüyoruz ve ölüyüz demektir. Ancak bu yanılsamanın kendisi tarihsel bir olgu ve etmendir ve onun olumsuzlaması, eğer varsa, tarihsel, tanımlayıcı bir olumsuzlamadır: Tarihsel pratiğin tarihsel amacı. Tarihsel sürecin dışında ve ötesinde (Brown'ın da son bölümde işaret ettiği üzere) çözüm bir hiçtir ve bu da çözüm diye bir şeyin olmadığı anlamına gelir. Ve tarihsel evrende (herhangi bir anlamlı bağlamda Özgürlüğün ve tamamlanmanın evreni olabilecek tek evrende) gerçek olan ve özgürlükle tamamlanmışlığın gerçekleşmesi durumunda dahi var olmaya devam edecek olan bölümlenmeler ve sınırlar söz konusudur; çünkü tüm haz ve mutluluklar ile tüm insanlık bu bölümlenmeler ile sınırlardan doğup buralarda yaşarlar. Bunlar cinsiyet farklılıkları; kadın ile erkek, vajina ile penis, ben ile sen hatta benim ile senin arasındaki bölümlenmelerdir ve en tatmin edici ve en zevkli bölümlenmelerdirler ya da böyle olabilirler; bunların ortadan kaldırılması yalnızca bir yanılsama olmakla kalmaz aynı zamanda kâbusa –bastırmanın zirvesine– dönebilir. Tabii ki bu memnuniyet geçici, anlık ve kısmidir; ancak bu onu "temsilî" kılmaz –bilakis! Hiç şüphesiz ki *alle Lust will Ewigkeit*;* ancak bu sonsuzluk yalnızca ebedi geri dönüşler sergile-

* "Her haz ebediliği ister". Nietzsche'nin Türkçeye "Böyle Söyledi Zerdüşt" olarak

yen sevinç *anlarının* ve gerginliği gidermenin sonsuzluğu olabilir. Gerginlik, bozucu ve yıkıcı olmayan bir hale getirilebilir ancak asla tamamen ortadan kaldırılamaz; çünkü (Freud bunu iyi biliyordu) –sembolik değil son derece gerçek anlamda– ortadan kaldırılması ölüm anlamına gelecektir. Ve hâlâ belirlenimlerini babalarımız, liderlerimiz ve temsilcilerimize bırakmak yerine kendimizin kılmak istediğimiz sınırlar ve bölümlenmeler içerisinde yaşamak istiyoruz; çünkü Benlik diye, Kişi diye bir şey söz konusudur –henüz mevcut değilse de erişilmesi gereken, uğruna ortaya çıkmasını engelleyen ve yerine yanılsamalı bir benlik, eş deyişle üretimde ve tüketimde gönüllü hizmet öznesini, serbest girişim öznesini ve efendilerin özgür seçimini koyanlara karşı mücadele edilmesi gereken bir şey söz konusudur. Hakiki özgürlüğün içeriği ve bileşeni olarak mülkiyet diye bir şey bile söz konusudur (bunu da Marx gayet iyi biliyordu): Senden farklı olduğum ve yalnızca bu farklılık içerisinde seninle ve senin için bir arada olabildiğim –ki bu hem senin hem benim faydalanabileceğimiz sınırdır– için uygun şekilde benim olan şey. Ve yabancı olarak kalması gereken yabancılar, önceden belirlenmiş bir uyum bulunmadığı için benim ya da senin alanına girmemesi gereken "ötekiler" söz konusudur ve onları ötekiliği herhangi bir ekonomik konum, toplumsal statü, ırk ya da milli kalıtsallığa değil, kendi benliklerine ve kendi dürtüleri, zevkleri ve hüzünleriyle kendi bedenlerine dayanır.

İşte merkezi yanılgıya, Brown'ın tasavvurundaki gizemli aldatıcılığa ulaşmış bulunuyoruz. O gerçek ile yapay, doğal ile siyasal, tatmin edici ile baskılayıcı sınırlar ve ayrımlar arasındaki mutlak farkları geçersiz kılar. Klasikler konusunda uzman olan Brown, *telos* ve *mesotes** kavramlarındaki özgürleştirici gerçekliği kabul etmiyor mu? Her şey bir, bir de her şeyse, o halde tamamlanma içerikten mahrum kalır. Brown'ın tasavvurunda "yanma" ve "kurban etme" olgularının uğursuz imgeleri kendini yineler: "Hakiki bir kurban etme bütünseldir, bütünün kutsallaştırılmasıdır" (s.

---

tercüme edilen orijinal adı "Also sprach Zarathustra" eserinde yer alır. Burada hem Almanca hem de Türkçe eserlerden karşılaştırmalı olarak faydalanılmıştır. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Druck und Verlag von C.G. Naumann, Leipzig, 1891, s. 129 [Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 331]. (y.h.n.)

* μεσότης: İki uç arasındaki orta doğru ya da altın nokta. (y.h.n.)

174); "Aşk bütünüyle ateştir; cennet ile cehennem ise aynı yerdir. Augustinus'un da ifade ettiği gibi... " (s. 179); "Sahici beden; yakıp yok edilmiş, tinsel bedendir" (s. 183); "Tüm kurban etmelerde sembolize edilen gerçeklik, hayvanın kurbanında da, ezeli-ebedi bir hakikat olarak insan bedeninin kurban edilmesi, insanı kurban etmedir" (s. 228). Hiçbir sembolizm baskıcı çağrışımlarını geri püskürtemez –biri Hıristiyan veya Budist bir şehit olmadıkça ateşe tutku beslemez. Süblimasyonun [yüceleştirmenin] doruk noktası, eş deyişle Eros'un süblime edilmeyen [yüceleştirilmeyen] olanaklılıktan edimsel olana çıkma halleri [gerçekleşimleri] yakıp yok edilmiş, kurban verilmiş, uçup gitmiştir; çünkü Eros, özne ile nesne, insan ile doğa arasındaki bölümlenme ve sınırlar dahilinde ve kesin olarak çok biçimli sapmasının dışavurumlarında, "genital örgütlenişin despotizmi"nden özgürleşmesinde yaşar; cinsel içgüdüler –nesne ve ortamın özne ile birlikteliğini asla ortadan kaldırmadan– nesne ve ortamı dönüştürür.

* * *

Brown'ın mantığı tutarlıdır: Eğer [Cennetten] Düşüş, bütünsel birlik olan orijinal birliğin bölünmesiyse, bu durumda kefaret yalnızca bütünsel birliğin yeniden kurulması olabilir.

> Kaynaşma: İç benlik ile dış dünya, özne ile nesne arasındaki ayrımın üstesinden gelinmesidir (s. 253).

Fakat böyle bir kaynaşma, hem rasyonel, süblime edilmemiş [yüceleştirilmemiş] hem de süblime edilmiş [yüceleşmiş], içgüdüsel ifadelerde insan hayatının sonu demek olur. Özne ile nesnenin birliği mutlak idealizmin alametifarikasıdır ancak Hegel bile bu ikili arasındaki gerilimi, ayrımı muhafaza eder. Brown, Mutlak İde'nin ötesine geçer: "Kaynaşma, mistik, katılım" (s. 254). Fakat mistik katılım "özgürce" tamamlandığında daha az mistik bir hâl almış olmaz ve büyü "bilinçli büyü" olduğunda daha az efsunlu olmayacaktır.

Eserin son bölümünün son cümlesi şöyledir: "Her şey metafordan ibarettir; mevcut olan sadece şiirdir." Politikanın gerçekliğini kavramak, mite inanmak demektir. Hâlâ buna kanaat getiremiyor,

bunu kavrayamıyoruz; bizler mağaradaki mahkûmlarız. "Hayvan karnında, ana rahminde, zamanın merkezinde bir döngünün içinde raks ediyoruz. Şiir tek çıkış yolumuz" (s. 56). Bu Brown'ın en ileri formülleştirmelerinden biridir: Hakikatin bir görünümü. Lakin şiir bir taraftan tarih içinde yaratılırken tarihi de yaratır ve dolayısıyla (şayet) şiir tek "çıkış yolu" olacaksa, burada, bizim dünyamızda yazılacak, okunacak ve dinlenecektir. Brown'ın aklındaki şiir böyle bir şiirdi ve onu yazmaya başlamıştı ancak şiir, tözsel dönüşüm, ölüm, kurban etme sembolleri ve kadim hayaletler tarafından müphem bir hale getirildi. Eserin sonundaki referans cümlesi şöyledir:

> O halde her sözcük, her jest [mimik] ve hatta sessizliği bile Dharma'nın karşı konulmaz gerçekliğini iletirken, çok geçmeden Aydınlanmış Olanın bedeni görünüş olarak nurani, ikna edici ve salt mevcudiyeti aracılığıyla esin kaynağı haline gelir.

Bu işe yaramaz ve hiçbir yeni sembolik yorum, aldatmanın ve sömürünün çağrıştırdıklarını tanımlayan bu sözcüklerin yüzyıllardır süregelen etkisini ortadan kaldıramaz. Aldatma ve sömürüyle tarihsel, gerçek kopuş gerçekleşmeden bile önce şairin ve şarkıcının gücüyle bu uğursuz büyü bozulabilir elbette. Fakat şairin ve şarkıcının sözcüklere yeni ve devrimci bir çağrışım kazandırması ancak ve ancak söylem ile şarkının kalıplaşmış anlamını sadece sembolik olarak değil, aynı zamanda kelimenin birinci anlamıyla da bozmasıyla, eş deyişle mevzubahis anlamı olanaksızdan olanaklıya, mistik saçma olanı gerçekçi saçma olana, metafiziksel ütopyayı tarihsel ütopyaya, ikinci gelişi birinci gelişe ve kefareti kurtuluşa dönüştürebilirse mümkün olur. Brown tam tersi bir yönde hareket eder. İdeolojik peçeyi yırtmakla başlar işe; "insanlık tarihi doğal mağaradan yapay mağaraya, yeraltı mağarasından yeryüzü mağarasına doğru ilerler" (s. 39). Bu tür cümlelerde sembolizm gerçekliğe ad verir ve böylece devrime davetiye çıkarır:

> Devrim aşağıdan, alt sınıflardan, yeraltı dünyasından, lanetlenmişlerden, itibarsızlaştırılmışlardan, hor görülenlerden ve reddedilenlerden yükselir. Freud'un *The Interpretation of Dreams*: *Flectere si nequeo Superos, Acherunta movebo** adlı eserindeki devrimci sloganı. Daha yücelerdeki

* Bu ifade eserin Türkçe tercümesinde şöyledir: "Üstesinden gelinmezse yolumuz cehennemdir." Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, Çev. Emre Kapkın, Payel Yay.,

> güçlerin bileğini bükemezsem, o halde ben de daha derindeki zayıflıkları körüklerim. Freud'un keşfi: evrensel yeraltı dünyası (s. 241).

Ama sonrasında alıntıyı takip eden paragrafsa şu ifadeyle başlıyor: "Öğle vaktindeki karanlık. Sağduyunun gündelik dünyasında ilerlemeci bir karartma." Sadece sağduyunun mu? Yoksa karanlık, Brown'ın açtığı "çıkış yolu" üzerine de hücum mu eder? Devrim = vahiy = kefaret = diriliş biçimindeki denklem dizisi, yalnızca sağduyuya değil aynı zamanda duyuya da saldırır. Yanlış olanın sağduyudan ibaret olmadığı doğrudur; bu nedenle sözcükleri saçmalığa indirgemek, "saçma ile anlamlı olanın, suskunluk ile konuşmanın antinomisini aşmak" (s. 258) vazgeçilmez, rasyonel bir görev olabilir. Bununla birlikte, bu görev, "çıkış yolunu" bulmamıza yardımcı olursa, politik bir görev olacaktır: Suskunluk ne Tibetli bir rahibin veya başka herhangi bir manastırın, ne Zen'in, ne de mistik bir cemaatin suskunluğudur aksine, eylemi, özgürleştirici eylemi önceleyen ve eylem tarafından bozulan bir suskunluktur. Sükûnet suskunluk değildir, bir tür rehavet, ümitsizlik ya da kaçıştır. Eylemin yasaklandığı yerde ve zamanda sözcükleri saçmaya indirgeme görevi, anlamsızdan anlam türeten bir Düzenin dili olarak yerleşik dilin eleştirilmesidir: Korunmasının ve tek *raison d'être* (varoluş sebebinin) yeniden üretilmesi saçmalığı.

Brown'ın "çıkış yolu", Düzeni ardında bırakır –eş deyişle, çıkış yolu gerçekten de gizemli, mistifikasyondur. Sembolik yorum her iki yönden işler: Hem gerçekliğin gizil, gerçek içeriğini açığa çıkarır ve gerçek içeriği sembolize eder: Kurtuluşun olanaklarını mistik hale getirir. Buna karşılık devrim, özgürlük ve tamamlanma sembolik –sembolik amaçlar ve olaylar haline gelir. Neyin sembolü olurlar? Cevap gizemlidir ve öyle de kalmalıdır; çünkü Brown tüm parçaları ve ayrımları, tüm gerilimleri ve tüm eksiklikleri, eş deyişle tüm yaşamı yutan bir Mutlağı, Totaliteyi ve Bütünü tasavvur ediyor. Böylesi bir totalite anlamda ya da saçmada yoktur, hatta özgür imgelemin tasavvuru da olmamalıdır; çünkü o, tüm özgürlüğün ve tüm mutluluğun (en azından insan mutluluğunun) olumsuz-

---

İstanbul, 1996, s. 31; ek olarak Esasen Virgilius'un *Aeneid* adlı destanında geçen Latince bir alıntı olan bu tümcenin şöyle bir tercümesi de mevcuttur: "Eğer cennetin kararını değiştiremezsem ben de Acheron'u [Cehennem Irmağını] ayağa kaldırırım." (ç.n.)

lamasıdır. Doğru konuşmak gerekirse, diyalektik mantıkta, bütün hakikattir ama tüm parçaların ve bölümlenmelerin kendi yerine ve aşamasına sahip olduğu bir bütündür. Aralarındaki ilişkiler, özgül işlevler, farklı gerçeklik seviyeleri ile kipleri ve iç gelişimi kanıtlanmalı ve tanımlanmalıdır ancak o zaman bitmez tükenmezin ve tahribatın dolayımlı akışında Bakhüs döngüsü –bütünlüğün ayık sarhoşluğu– olarak, Özgürlük olarak Akıl görünür. Eleştirel olup mutlak görünümde olmayan; yeni bir rasyonellik, rasyonelliğin basitçe olumsuzlanması değil.

* * *

Başlangıçta belki de Uroboros* vardı: Erkek ile kadın, anne ile baba, anne ile çocuk, ego-id ile dış dünya, hepsi birdi. Fakat Uroboros uzun zaman önce bozuldu; ayrımlar ve bölümlenmeler –tüm sembolleriyle birlikte gerçektir– gerçekliğimizdir. Kendi olanaklılıkları ışığında, buna bir mağara da denebilir ve bu mağaradaki yaşamımız rüya veya ölüm olabilir. Onun dehşeti her yerine, her sözcüğe ve her tasavvura sirayet etmiştir. Tüm bu gerçekliğin tahrip edilmesi elbette çıkış yolu olabilir; ama bu tahribatın sahici olabilmesi için kendisinin bizzat gerçek olması, bu gerçekliğin yüzüne bakması ve başını çevirmemesi gerekir. Brown, dünyayı yorumlamak yerine değiştirmek gerektiğine ilişkin önermeyi olumlar. Sembolik olarak anlaşılmaması gereken bir sav varsa, o da budur. Ancak Brown'ın argümanının gelişiminde bu önermenin hem gizli hem de açık içeriği süblime edilir [yüceleştirilir] ve gizemli kılınır; bütünsel değişime ve tarihin sonundaki nihai birliğe dair tasavvuru, tüm tarihe öncel birliğin, ilksel Uroboros'un büyüsü altında kalır.

Çıkış yolu aynı zamanda bir geri dönüştür: Yükseklere gerilemedir, kutsanmış, azat edilmişe bir gerilemedir. Politikadan yeni bir Cemaate, Özgürlükten Hiçliğe yine Mağlup Bir Tanrı vakası mı bu (Yenilgimizin nedeninin –var olmadığı için– bir Tanrı olmadığını, yenilgimizin nedeninin bizler ve onlar olduğunu ne zaman fark edeceğiz)? Tamamlanma şarkısı *the Lied von der*

* Kendi kuyruğunu (oburca) yutan, ısıran anlamına gelen Yunanca "οὐροβόρος" sözcüğünden gelir. Yılan veya ejderha ile sembolize edilen terim bütünlüğü, sürekliliği ve döngüselliği temsil eder. (ç.n.)

*Erde** senfonisinin tensel, duyulabilir, dirimli sükûnetinde değil, ama çarmıha gerilme sonrası haç altında vuku bulan sessizlikte; *Alle Lust will Ewigkeit*'ın (*the Lied von der Erde* senfonisinin bitiş sözcüğü olan "ewig") sonsuzluğunda değil ama tüm neşe ve tüm kederin ortadan kalktığı veya meydana çıktığı bu dünyada mevcut olmayan Nirvana'nın öncesiz-sonrasızlığında nihayete eriyor, şu ya da bu şekilde suskunlukta neticeleniyor.

Aşkın Bedeni eserine dair farklı bir fikir edinmek ilgimizi çeker ve Brown'ın kendisinin de farklı bir fikre sahip olduğuna ikna olmak hoşumuza gider:

> Tapınağı aşıp bedene geçmek, bedeni yeni tapınak, hakiki tapınak olarak kavramaktır. Hane bir kadın; kadın ise ya hanedan ya da saraydır... Vatan bir kadındır, el değmemiş topraklardır; kadın ise vatandır benim Amerika'm, Newfoundland'imdir. (s. 225).

Bu tam olarak böyle. Kadın, vatan burada, bu dünyadadır; burada, bu dünyada keşfedilir; yaşam ve ölüm erkeğin yararına, güzide, özel, tekrarlanan bir heyecandır; Romeo veya Don Juan, ben ve bir başkası, benim veya senin, yabancılaşmadaki tamamlanmadır. Bu noktada ne Efkaristiya, ne çarmıha gerilme, ne diriliş, ne de mistisizm söz konusudur. Bu kadını bulmak, bu vatanı özgürleştirmek ise mevzu: *Hic Rhodus, hic salta*!** Nitekim Hiçlik'e atılmaya gerek yok. Uykudan uyanmak, mağaranın çıkış yolunu bulmak bizatihi o mağaranın derinliklerinde emek sarf etmekten geçer; mağaradaki diğer mahkûmlarla birlikte ve onlar *aleyhine* ağır, acı veren bir iştir bu. Her yerde, henüz varamadığınız, özgür olamadığınız kendi vatanınızda bile bu işi yapanlar, bunun için gerçek kavgaya, politik mücadeleye girerek savaşan, hayatlarını tehlikeye atanlar var. Politikanın gizli ve gerçek içeriğini ayyuka çıkardınız –politik savaşın bütün uğruna bir savaş olduğunu biliyorsunuz: Mistik bütün değil bu; bilakis bizlerin ve çocuklarımızın mistik olmayan, antagonistik hayatlarımızın bütünüdür.

---

* Gustav Mahler'in son senfonisidir. (ç.n.)

** "İşte hendek, işte deve!" ya da "hodri meydan!" şeklinde çevrilebilir. (y.h.n.)

* * *

Brown'ın kitabındaki birçok iyi cümlesinin içinde en sevdiğim cümle "Önsöz"ün açılış cümlesidir: "Teşebbüsler hiç olmazsa zihin yaşantımızda sonuna kadar götürülmelidir." Oysa Brown bunu yapmadı, bu, son değildir. Bir dönüş noktasına, yeni bir yoldan dünyaya geri döndü. *Bon voyage!**

Herbert Marcuse'ye Cevap
Norman O. Brown

Sevgili dostum Marcuse ve Ben: Romulus ve Romus tartışıyor; hangi biri *gerçek* "devrimci".

O, devrimdeki yinelemeyi göremeyecektir. Devrim temize çekilmiş bir defter değil, bilakis başladığı noktaya geri gelen dinamik bir döngüdür (*Aşkın Bedeni*, s. 204). Yenilik bile kendini bir yenilemedir. Tıpkı başlangıçta olduğu gibi. İlerleme fikri mevzu bahis iken Marx'ın gerçekliği Nietzsche'nin gerçekliğini gizleyemez. Mesele dünyayı değiştirmektir ama her şeyin daima aynı kaldığı da doğrudur. Öyleyse görev, Hegel'deki gibi bir sistemde değil; bir anda, bizatihi (basitçe söylemek gerekirse) şiirde olduğu gibi olanın eşzamanlı olumlanması ve reddedilmesidir.

Bengi dönüş vardır; "ezeli-ebedi nesneler" (Whitehead); arketipler söz konusudur. Bu zorlu bir çalışmadır. Savaşın ortadan kaldırılamayacağı bir anlam söz konusudur (*Aşkın Bedeni*, s. 182). Ya da literal savaşın (anlam savaşının) yanlış bir imge veya eksik bir ide olduğu öncesiz-sonrasız bir nesne mevcuttur. Hükümsüz kılınması gereken şey somuta olan ısrardır; yanlış imgelere tapmak, putperestliktir. Allen Ginsberg bunu olduğu haliyle görmüştü: Moloch. Yanlış bir put, gerçek kurbanlarla beslenir. Bu mizah değildir. (Ateş de değildir, Herakleitos'un ateşi değildir).

Putperestlik, fetişizm ve mistifikasyon ise; gizemden arındırma, putperestliğin sonu olacaktır. Fakat putperestliğe son vermek o kadar basit değildir (*Aşkın Bedeni*, s. 114). Putperestliğe son vermek tapınağın ortadan kaldırılması değil, gerçek tapınağın keşfidir: Aşkın bedenidir. Karl Barth dini, tapınma; Karl Marx ise, kalpsiz bir dünyanın kalbi olarak görüyordu. Kutsal Yürek. Mesele kalbi kesip

* "İyi yolculuklar!" (ç.n.)

çıkarmak değil, onu ait olduğu yere koymaktır Gerçek ateizm ilahi olmaktır. Diyalektik bakış açısında ateizm sihre, Tanrı-yaratmaya; mistik olandan arındırma yeni bir gizemin keşfine dönüşür ve her şey olduğu gibi kalır.

Burada mistifikasyonun olumlanması gereken başka bir anlamı var. Türün ya da bireyin yaşamında karanlıktan aydınlığa doğru bir ilerlemeyi işaret eden Aydınlanma fikrini aşmak durumundayız. Karanlıkta ışık hep aydınlıktır eş deyişle bilinçdışı da hep bunun hakkındadır (*Aşkın Bedeni*, s. 216). Yavan gündelik dilde de ışık süreklilik gösteren akım halini almaz. Hakikat her zaman şiirsel formdadır; literal değil sembolik; gizil ya da örtük; karanlıktaki ışıktır. Evet, gizemlidir. Somut olanda ısrar sözcüklerin putperestliğidir; putperestliğin alternatifi ise gizemdir. Ve somut olanda ısrar şeyleştirir; her şeyi şeyler haline getirir, bu masaları ve sandalyeleri, metaları. Şeyleştirmenin alternatifi mistifikasyondur (*Aşkın Bedeni*, s. 234). Aslında dünya metaların toplamı değildir;

> Ne zaman ki sessizlik
> Çiçek açtığında evde, varoluşumuzun tüm takım taklavatı
> Döker değerin heyecanlarını ortaya ve görünür yeniden hanedanın (*heraldic*) nişanları olarak
>
> –Robert Duncan

Hanedan nişanları: "Modern kolaylıklar"dan ziyade penis sembolleri olan uçaklar... Ezeli-ebedi hakikatlerden birisi teknoloji de dahil olmak üzere her şeyin ölçütü olan insan bedenidir. Burada son söz iş insanına ait değildir; teknolojinin asıl anlamı, insan bedeniyle saklı ilişkisidir, ki bu ilişki sembolik veya mistik bir ilişkidir.

* * *

Tüm dünya hâlâ rekabetçi gelişimin ve savaşın burjuva aşamasındayken, Marx'a dair hatırlanması gereken şey, onun bu dünyanın ötesinde olası bir başka dünyaya, birliğe, topluluğa, komünizme bakabilmiş olmasıdır. Bu bağlamda vurgulanması gereken, burjuva sınıfına önceki değersiz Benliğini, Kişisini ve Mülkiyetini o dünyaya taşıyabileceği güvencesinin verilip verilmemesi değildir;

bilakis yeryüzündeki cennet krallığının mümkün olduğudur; ve öteki dünyanın, bu orman kanununa dayalı hayatın olumsuzlamasının *Communitas* dışında bir şey olamayacak olmasıdır. Kaosun daha yüksek bir formu; kargaşa yerine kaynaşma (*Aşkın Bedeni*, s. 248-53).

Ve Freud sonrası, burjuvanın bastırma ve düzensizlik döngüsünde değil de insan bedenin dönüşümünde, genital örgütlenişin yıkılışında görülen cinsel bir devrimin de söz konusu olduğunu eklemeliyiz. Aslında *Aşkın Bedeni*, genital örgütlenişin Benlik, Kişi ve Mülkiyet ile aynı şey olduğunu ve dolayısıyla Marcuse tarafından *Eros ve Uygarlık*'ta öngörülmüş olan, genital örgütlenişin yıkılışının, Marcuse'nin her şeyin imkânsız birliği ve bütünlüğü dediği şey olduğunu gösterir.

Ve, sahiden de mağlup bir Tanrı vardı; bu ölümlü Tanrı, ölümlü olmasının yanı sıra ölü olduğu, put olduğu da keşfedilmiş olan yüce Leviathan ya da Moloch'du. Somut olanda ısrardan sembolizme; hayatımın dersi. Gelecek nesillere gerçek savaşın politik savaş olmayıp, aksine politikaya son vermek olduğu anlatılmalıdır. Politikadan meta-politikaya.

Politikadan şiire. Yasama ne politika ne de felsefedir; o şiirdir. Şiir, sanat ne "gerçek şey" olan kimi diğer (politik, ekonomik) alanların epifenomenal yansımasıdır, ne "gerçek eylem" olan bir başka şeyin durgun tefekkürüdür, ne de "gerçek", şehevi "edim" olan bir başka şeyin yüceleştirilmesidir. Şiir, sanat, hayalgücü, yaratıcı ruh, yaşamın kendisidir; dünyayı ve insan bedenini değiştiren gerçek devrimci güçtür. İnsan bedenini değiştirmek: İşte kriz; Hegel'in dediği gibi, "İşte gül, işte dans" diye çevrilebilecek olan *hic Rhodus, hic salta*.* Dansa başlamak için; danstan hareketle kim anlatabilir dansçıyı; her şeyin imkânsız birliği ve bütünlüğü budur işte.

Politikadan yaşama. Dolayısıyla yaratım olarak devrim; diriliş; ilerleme yerine Rönesans. Beşere ait tüm kültürde insan bedeninin gizli gerçekliğini algılamak. Freud'un yaptığı gibi keşfetmek budur;

---

* Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* adlı eserinin "Önsöz"ünde yer alan bu cümlenin çevirisinde, Türkçeye *Anahatlarıyla Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim* olarak tercüme edilen versiyonundan yararlanılmıştır. Bkz. G.W.F. Hegel, *Anahatlarıyla Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2013, s. 24. (ç.n.)

topluluğun temeli olarak Kutsal Cemaat; Efkaristiya; yamyamlık, gizli *yeme*; ki bunun formlarından birisi savaştır –çocukların Moloch'a doğru yangından geçmesini sağlamaktır. Yolun sonuna gidin ve bulacağınız şey budur. Ve Tanrı, bu yüzden Freud'un Tanrı Logos'u değildir, soyut ya da bedenden ayrılmış Akıl da değildir; İnsan Formundaki İlahi olandır. Ve dil, aklın değil aşkın dilidir. Akıl güçtür; güçlü argümanlardır; güç politiğidir; Real-politiktir; gerçeklik ilkesidir. Aşk eli boş gelir (*Aşkın Bedeni*, s. 237); ezeli-ebedi proletarya, tıpkı Hiçbir şey getirmeyen Cordelia gibi.

8
İleri Endüstri Toplumlarında Saldırganlık*

Burada çağdaş Amerikan toplumunu tanımlamak için (doğru ya da yanlış şekilde) icat edilmiş bir ifade olan sözde "bolluk toplumu"ndaki zorlanma ve gerilimleri dikkate almayı öneriyorum. Onun temel özellikleri: 1) Büyük ölçüde lüks malların, hünerli küçük âletlerin, atıkların, planlı eskitmelerin (tasarlanmış eskitimlerin), askerî veya yarı askerî ekipmanın üretim ve dağıtımında –kısacası iktisatçılar ve sosyologların "üretimde tekrar kullanılmayan" mal ve hizmetleri tanımlamak için kullandıkları şeylerde– harcanan yoğun bir endüstriyel ve teknik kapasite; 2) nüfusun daha önce temel sosyal haklardan yoksun kesimine de ulaşan yükselen bir yaşam standardı; 3) ekonomide kapsamlı bir örgütlenme ve devlet müdahalesiyle birleşmiş yüksek derecede ekonomik ve politik bir güç yoğunlaşması; 4) ticari ve politik amaçlar için hem işte hem boş zamanlarda kişisel davranışlara ve grup davranışlarına yönelik (psişenin, ruhun, bilinçdışı ve bilinçaltının davranışları dahil) bilimsel ve sözde bilimsel araştırma, kontrol ve manipülasyon. Tüm bu eğilimler birbiriyle ilişkilidir: "Bolluk toplumu"nun normal işleyişini ifade eden sendromu oluştururlar. Benim buradaki amacım bu ilişkiyi kanıtlamak değildir; ben onun varlığını, sunmak istediğim tezin, eş deyişle bolluk toplumundaki bireylerin yaşadığı zorlanma ve gerilimlerin bu toplumun bozukluk ve hastalıklarından daha ziyade onun (ve bireyin!) normal işleyişine dayandığı tezinin, sosyolojik temeli olarak almaktayım.

---

* Metnin Almancası *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft* (Suhrkamp, 1968) başlıklı derleme kitap içinde yayımlanmıştır.

"Normal işleyiş": Tanımın bir doktor için hiçbir zorluk oluşturmadığını düşünüyorum. Organizma, insan vücudunun biyolojik ve psikolojik yapısına uygun şekilde, rahatsızlık olmadan çalışırsa normal şekilde işler. İnsan yetileri ve yetenekleri, türün üyeleri arasında gerçekten çok farklıdır ve türün kendisi tarihinin gelişimi boyunca oldukça değişmiştir, fakat bu değişiklikler büyük ölçüde sabit kalan biyolojik ve fizyolojik bir temelde gerçekleşmiştir. Elbette hekim, tanısını koyarken ve tedavi önerirken, hastanın çevresini, yetiştirilme tarzını ve işini göz önünde bulunduracaktır; bu etkenler normal işleyişin tanımlanabilme ve elde edilebilme derecesini sınırlayabilirler ya da bu edinimi imkânsız bile kılabilirler; fakat ölçüt ve amaç olarak, normallik açık ve anlamlı bir kavram olmaya devam eder. Bu bakımdan o, "sağlık" ile aynıdır ve ondan çeşitli sapmalar çeşitli "hastalık" dereceleridir.

Psikiyatristin durumuysa oldukça farklı görünmektedir. İlk bakışta, normallik hekimin kullandığıyla aynı çizgide tanımlanmış gibi görünür. Zihnin (psûkhê ve *soma* [beden]) normal işleyişi bireyin; çocukluk, ergenlik, ebeveynlik konumuna, medeni durumuna, işine, mesleğine ve statüsüne uygun şekilde davranış sergilemesini sağlayan işleyiştir. Fakat bu tanım tamamen yeni bir boyutun, eş deyişle toplum boyutunun öğelerini içermektedir ve toplum, dışsal etkininkinden çok daha temel bir anlamda normallik öğesidir, öyle ki, "normal", bireysel durumdan daha ziyade toplumsal ve kurumsal bir durum gibi görünmektedir. Sindirim sisteminin, akciğerin ve kalbin normal işleyişinin ne olduğu üzerinde anlaşmak muhtemelen kolaydır; fakat zihnin sevgideki, diğer kişilerarası ilişkilerdeki, işteki ve boş zamanlardaki, bir yönetim kurulu toplantısındaki, golf sahasındaki, gecekondu mahallelerindeki, hapishanedeki, ordudaki normal işleyişi nedir? Sağlıklı bir şirket yöneticisi ve sağlıklı bir işçinin durumunda sindirim sisteminin veya akciğerin normal işleyişinin aynı olması muhtemel iken bu durum onların zihinleri için geçerli değildir. Hatta içlerinden biri devamlı olarak diğeri gibi düşünse, hissetse ve eylemde bulunsa asıl anormal olan o olurdu. Bu durumda "normal" sevgi, "normal" bir aile, "normal" bir iş nedir?

Psikiyatrist, bir pratisyen hekim gibi davranabilir ve hastanın içerisinde bulunduğu çevresel etkenleri gücünün yettiği kadar etkilemeye ve hatta değiştirmeye çalışarak onu aile içinde, işinde

ya da çevresinde işlevsel hale getirmek için terapi uygulayabilir. Ancak, eğer hastanın zihinsel zorlanma ve gerilimleri onun sadece işindeki belirli kötü koşullarından, komşuluk ilişkilerinden, onun sosyal statüsünden değil de tam da işin, komşuluğun, statünün kendisinden, kendi *doğa*sından –onların normal koşullarından– kaynaklanıyorsa, kendisini hemen sınırlarla karşı karşıya bulacaktır. O zaman o kişiyi bu durum için normal hale getirmek, zorlanma ve gerilimleri normalleştirmek anlamına gelecektir; ya da daha çarpıcı bir ifadeyle, tam da kendisini sağlıklı ve normal olarak duyumsadığında ve başkaları tarafından sağlıklı ve normal olarak nitelendirildiğinde hasta olduğunu fark etmeksizin hasta olarak yaşayabilir, hastalığını sağlık olarak yaşayabilir hale getirmek anlamına gelecektir. Bu, eğer yaptığı iş doğası gereği "duygusuzlaştırıcı", aklını uyuşturan, tüketici bir iş olsaydı (iş, iyi ücretliyse ve "toplumsal olarak" gerekliyse bile) ya da kişi, mevcut toplumda temel sosyal haklardan mahrum, geleneksel olarak fakir ve çoğunlukla bayağı ve "pis" işle meşgul olan bir azınlık grubuna ait olsaydı, böyle olurdu. Fakat bu (çok farklı biçimlerde), çitin öte tarafında zengin iş insanları ve politikacılar arasında, verimli ve karlı performansın akıllı acımasızlık, ahlaki umursamazlık ve ısrarlı saldırganlık özelliklerini gerektirdiği (ve yeniden ürettiği) yerde de geçerlidir. Bu gibi durumlarda, insanı insan yapan özellikler ne kadar alçakgönüllülükle tanımlanmış olursa olsun "normal" işleyiş, insanın tahrip edilmesi ve vahşice parçalanması anlama gelecektir. Erich Fromm'un, *Sağlıklı Toplum*'unun mevcut toplumla değil de bir gelecekle ilgili olması; mevcut toplumun aklı başında değil çıldırmış olduğunun göstergesidir. Hasta bir toplumun normal, yeterli ve sağlıklı bir şekilde işlev gösteren bireyi –böyle bir bireyin kendisi hasta değil midir? Ve hasta bir toplum, antagonistik bir akıl sağlığı kavramını, hasta toplumda hâkim olan "aklıselim" tarafından tabulaştırılmış, zaptedilmiş ya da çarpıtılmış zihinsel nitelikleri belirleyen (ve koruyan) bir meta-kavramı gerektirmeyecek midir (Örneğin, akıl sağlığı, bir muhalif olarak yaşama yeteneğine, uyuma kavuşturulmamış bir yaşam sürme yeteneğine eş değerdir)?

"Hasta toplum"un geçici bir tanımı olarak diyebiliriz ki, bir toplum, temel kurumları ve ilişkileri, yapısı; bireysel ihtiyaçların en

uygun gelişimi ve tatmini için mevcut maddi ve entelektüel kaynakların kullanımına izin vermediği zaman hastadır. Olanaklı ve fiilî insanlık durumları arasındaki tutarsızlık ne kadar fazlaysa "artı-bastırma" dediğim şeye, eş deyişle uygarlığın gelişimi ve korunması için gerekli olan değil, kurulu düzenin varlığını sürdürmesindeki çıkarlar için zorunlu kılınan baskıya duyulan toplumsal ihtiyaç o kadar fazladır. Bu artı-bastırma, bireylerde (toplumsal çatışmaların ötesinde ve üzerinde ya da bu toplumsal çatışmaların temelinde) yeni zorlanmalar ve gerilimler üretir. Genellikle, uyum ve itaati sağlama alan toplumsal sürecin normal işleyişiyle başa çıkılır (iş veya sosyal statü kaybı korkusu, dışlanma vb), eş deyişle zihne ilişkin özel yaptırım politikalarına gerek kalmaz. Fakat çağdaş bolluk toplumunda, kökleşmiş varoluş kipleri ile insan özgürlüğünün gerçek olanakları arasındaki tutarsızlık o kadar büyüktür ki, toplum, bir patlamayı önlemek için bireylerin daha etkili bir zihinsel koordinasyonunu sağlamak zorundadır: Psişe, hem bilinçdışı hem de bilinç boyutlarında erişilebilir hale getirilir ve sistematik kontrol ve manipülasyona tâbi tutulur.

Bir toplumun devamı için "gerekli" olan artı-bastırmadan, ya da sistematik manipülasyon ve kontrol ihtiyacından bahsettiğim zaman, bireysel olarak tecrübe edilen toplumsal ihtiyaçları ve bilinçli olarak başlatılan politikaları kastetmiyorum: Onlar bu şekilde tecrübe edilebilirler de edilmeyebilirler de, başlatılabilir de başlatılmayabilirler de. Ben daha ziyade mevcut toplumun bir analiziyle belirlenebilen ve politika yapıcılar onların farkında olmasalar bile kendilerini ortaya koyan eğilimlerden, güçlerden bahsediyorum. Onlar yerleşik üretim, dağıtım ve tüketim aygıtının gereksinimlerini –nüfusun dayandığı aygıtın devam eden işleyişini ve aygıtın örgütlenmesinden kaynaklanan toplumsal ilişkilerin devam eden düzenini sağlamlaştırmak için karşılanması zorunlu olan ekonomik, teknik, politik, zihinsel gereksinimleri– ifade ederler. Bu nesnel eğilimler, ekonomik gidişatta, teknolojik değişimde, bir ulusun veya uluslar grubunun iç ve dış politikalarında açık hale gelirler ve farklı toplumsal sınıflarda, baskı gruplarında ve partilerde ortak, bireyler üstü ihtiyaç ve hedefler üretirler. Toplumsal uyumun normal koşulları altında, nesnel eğilimler, toplum patlamasına sebep olmadan, bireysel çıkarları ve amaçları geçersiz

kılar ya da masseder; fakat tikel çıkar·basitçe evrensel tarafından belirlenmez: İlkinin kendi özgürlük alanı vardır ve toplumsal konumuna göre genel çıkarları şekillendirmeye katkıda bulunur –fakat bir devrim olmadıkça, tikel ihtiyaç ve amaçlar baskın nesnel eğilimler tarafından belirlenmeye devam edecektir. Marx, onların [nesnel eğilimlerin] kendilerini bireylerin "arka planında" ortaya koyduğuna inanmıştır; bugünün ileri endüstri toplumlarında bu sadece son derece kısıtlı alanlar için doğrudur. Toplum mühendisliği, ekonomik girişim ve insan ilişkilerinin bilimsel yönetimi ve içgüdüsel ihtiyaçların manipülasyonu, politika oluşturma düzeyinde uygulanmakta ve genel körlük içindeki farkındalık derecesini göstermektedirler.

Psişenin ileri endüstri toplumundaki sistematik manipülasyon ve kontrolüne gelince, bunlar kim tarafından ve ne amaçla uygulanmaktadır? Belirli işletmelerin, politikaların, lobilerin çıkarına yönelik tüm belirli manipülasyonların ötesinde –genel nesnel amaç, bireyi toplumun kendisine dayattığı varoluş kipiyle uzlaştırmaktır. Yüksek derecede artı-bastırmanın böyle bir uzlaşmaya dahil olmasından dolayı, bireyin satın almak (veya satmak) zorunda olduğu metaya, kullanmak (veya sunmak) zorunda olduğu hizmetlere, zevk almak zorunda olduğu eğlenceye, taşımak zorunda olduğu statü sembolüne yönelik libidinal bir enerji elde etmek zorunludur –zorunludur, çünkü toplumun varlığı onların kesintisiz üretim ve tüketimine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, toplumsal ve politik ihtiyaçlar bireysel, içgüdüsel ihtiyaçlar haline gelmelidir. Ve bu toplumun üretkenliğinin kitlesel üretim ve kitlesel tüketim gerektirdiği ölçüde, bu ihtiyaçlar standartlaştırılmalı, yönetilmeli, genelleştirilmelidir. Şüphesiz bu kontroller bir komplo değildir, (merkezileşme eğilimi kazanıyor olmasına rağmen) herhangi bir kuruluş veya kuruluş grubuna mıhlanmamıştır; daha ziyade, toplumun tümünde yaygındırlar; komşular, akran grupları, kitle iletişim araçları, şirketler ve (belki de en az) hükümet tarafından yürütülürler. Fakat onlar bilimin, toplum ve davranış bilimlerinin, özellikle sosyoloji ve psikolojinin yardımıyla, hatta mümkün kılmasıyla yürütülürler. Bu bilimsel çabalar endüstriyel sosyoloji ve psikoloji, ya da daha örtük bir biçimde, "insan ilişkileri bilimi" olarak, iktidar güçlerinin elinde vazgeçilmez bir araç haline gelmişlerdir.

Bu kısa açıklamalar toplumun psişeye nüfûzunun derinliğinin, akıl sağlığı ve normalliğin bireye değil, topluma ait hale gelmesi derecesinde olduğunu gösterir niteliktedir. Birey ve toplum arasındaki bu tür bir uyum, eğer toplum bireye bir insan olarak kendi gelişim koşullarını, özgürlük, barış ve mutluluk gibi mevcut olanaklarıyla uyumlu (eş deyişle onun yaşam içgüdülerinin olası özgürleşimiyle uyumlu) şekilde sunsa çok cazip olurdu, ancak bu koşulların sağlanmaması birey için çok yıkıcı olacaktır. Bu koşulların geçerli olmadığı yerlerde, sağlıklı ve normal birey, içinde yaşadığı toplumda diğerleriyle iyi geçinmesine olanak tanıyan tüm niteliklerle donatılmış bir insan varlığıdır ve tam da bu aynı nitelikler; bastırmanın, açığa çıkan saldırganlıkla, olanak halindeki bireysel ve toplumsal özgürlüğün kısıtlanmasıyla, kendini baskılamasıyla işbirliği içerisinde olan sakatlanmış insanın işaretleridir. Ve bu durum bireysel psikoloji ve terapi çerçevesinde –ya da herhangi bir psikoloji çerçevesinde– çözülemez, sadece politik düzeyde bir çözüm öngörülebilir: Topluma karşı mücadelede. Elbette terapi bu durumu ortaya çıkarabilir ve bu tür bir mücadelenin zihinsel dayanağını hazırlayabilir –fakat o zaman psikiyatri bu süreci baltalayan bir girişim haline gelir.

O halde soru, çağdaş Amerikan toplumundaki –bolluk toplumundaki– zorlanmaların/gerilimlerin yukarıda tartışılan bağlamda esasen bireysel gelişim için olumsuz olan koşulların hüküm sürmesini gerektirip gerektirmediğidir. Ya da soruyu, ele almayı önerdiğim daha belirleyici yaklaşım açısından formüle edersek: Bu zorlanmalar/gerilimler "sağlıklı" bireysel gelişim olasılığını tümüyle geçersiz mi kılar –sağlıklı, bir kişinin entelektüel ve duygusal yetilerinin optimal düzeyde gelişimi olarak mı tanımlanmıştır? Soru, olumlayıcı bir cevabı çağırmaktadır; eş deyişle, bu toplum, eğer var olan zorlanmalar/gerilimler toplumun yapısıyla bağlantılıysa ve eğer bireyleri kendilerine karşı tavır alarak kendi baskılarını oluşturup güçlendirecek hale getiren içgüdüsel ihtiyaçlarını ve doygunluk isteğini teşvik ediyorsa, bireysel gelişimi imkânsız kılmaktadır.

İlk bakışta, toplumumuzdaki zorlanmalar/gerilimler büyük teknolojik değişikliklerin etkisi altında gelişen herhangi bir toplumun karakteristiği gibi görünmektedir: Yeni çalışma ve boş zaman kipleri sunar ve böylece tüm toplumsal ilişkileri etkiler ile değerlerin

kapsamlı bir şekilde yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirirler. Fiziksel emek gittikçe gereksiz ve hatta israf haline geldiği için, maaşlı işçilerin işleri de gittikçe "otomatik" hale geldiği için ve politikacıların, yöneticilerin çalışmaları gittikçe şüphe uyandırır hale geldiği için, var olma mücadelesinin geleneksel içeriği daha anlamsız ve tözü olmadığından gereksiz bir ihtiyaç gibi görünür. Fakat olası gelecek, eş deyişle (yabancılaşmış) emeğin olası ortadan kaldırılışı aynı derecede anlamsız, dahası korkutucu görünmektedir. Ve aslında, bu olasılık *kurulu* düzenin ilerlemesi ve gelişimi olarak öngörülürse, o zaman yaşam içeriğinin boş zamana kayması bir kâbus halini alır: Sürekli daralan bir alanda kitlesel olarak kendini gerçekleştirme, eğlence ve spor.

Fakat "otomasyon hayaleti" tehdidinin kendisi ideolojidir. Bir yandan teknik açıdan geçerliliğini yitirmiş ve gereksiz iş ve mesleklerin sürdürülmesine ve çoğaltılmasına hizmet eder (normal bir durum olarak işsizlik, daha rahat olsa bile, bunaltıcı rutin işlerden daha kötü görünmektedir); diğer yandan boş zaman yöneticileri ve örgütleyicilerinin eğitim ve öğretimini meşrulaştırır ve teşvik eder, başka bir ifadeyle, kontrol ve manipülasyonu sürdürmeye ve genişletmeye hizmet eder.

Kurulu düzen için gerçek tehlike emeğin ortadan kaldırılması değil, toplumun yeniden üretiminin temeli olarak yabancılaşmamış emek olasılığıdır. İnsanların artık çalışmaya zorlanmamaları değil, bunun dışında çok farklı bir yaşam için ve çok farklı ilişkilerde çalışmaya zorlanabilecekleri, kendilerine çok farklı amaç ve değerlerin verilebileceği, çok farklı bir ahlakla yaşamak zorunda olabilecekleridir –bu, kurulu düzenin "kesin olumsuzlaması", özgürleştirici alternatiftir. Örneğin, toplumsal olarak gerekli olan emek; şehir ve kasabaların yeniden inşası, (insanlar yeniden nasıl yürüyeceklerini öğrensinler diye) iş yerlerinin yer değiştirmesi, içinde planlı eskitmenin, kârlı atık ve kalitesiz malların olmadığı ve çevreyi organizmanın hayati estetik ihtiyaçları için boyunduruğu altına almayan endüstrilerin yapılanması gibi çabalar için örgütlenebilir. Elbette bu olasılığı gerçeğe dönüştürmek, toplumdaki tekil rolü ile özel teşebbüsün rolünü azaltan, pazar ekonomisini ve askerî hazır bulunurluğu, genişleme ve müdahale politikasını yok edecek gelişmeye; başka bir deyişle tüm mevcut gidişatı tersine

çeviren gelişmeye karşı olan baskın çıkarların gücünü yok etmek anlamına gelecektir. Böyle bir gelişme için çok az kanıt vardır. Bu süre içinde ve teknik sürecin sağladığı yeni, son derece etkili ve bütünsel araçları kullanarak, nüfus fiziksel ve zihinsel olarak bu olasılığa karşı harekete geçirilir: Var olma mücadelesini acı içinde, yüksek bedeller ödeyerek ve eskilerde kalmış yöntemleri kullanarak sürdürmek zorundadırlar.

Bu, kendisini toplumsal yapıdan bireylerin zihinsel yapısına çeviren gerçek çelişkidir. Orada bu çelişki, bireylerin, bireysel olduğu kadar toplumsal katmanda da ortaya çıkan hareket biçimlerinde –ve bir bütün olarak ulusun hareket biçiminde, neredeyse hiç arıtılmamış bir biçimde toplumsal olarak kullanışlı hale getirilen yıkıcı eğilimlerini harekete geçirir ve şiddetlendirir. Yıkıcı enerji toplumsal olarak yararlı saldırgan enerji haline gelir ve saldırgan davranış, büyümeyi –ekonomik, politik ve teknik güç büyümesini– imler. Tıpkı çağdaş bilimsel teşebbüste olduğu gibi ekonomik teşebbüste ve bir bütün olarak ulusun teşebbüsünde de yapıcı ve yıkıcı başarılar, yaşam için çalışma ve ölüm için çalışma; üretme ile yok etme ve yaşam için öldürme, ayrılmaz bir şekilde birleşiktir. Nükleer enerjinin sömürülmesini kısıtlamak onun hem barışçıl hem de askerî olanağını kısıtlamak anlamına gelecektir; yaşamın iyileştirilmesi ve korunması, yaşamın yok edilmesine yönelik bilimsel çalışmanın yan ürünleri olarak ortaya çıkar; üremeyi kısıtlamak da aynı zamanda olası insan gücünü ve olası tüketici ve müşteri sayısını kısıtlamak anlamına gelecektir. Şimdi, (az ya da çok yüceltilmiş) yıkıcı enerjinin toplumsal olarak yararlı (ve dolayısıyla yapıcı) enerjiye dönüşmesi, Freud'a göre (ki yorumlarımı onun içgüdü teorisine dayandırmaktayım) normal ve zorunlu bir süreçtir. Bu, birbiriyle çatışma halindeki iki içgüdü olan Eros ile Ölüm dürtüsünün bir birliğe zorlandığı ve hem birlikte hem de birbirine karşı hareket ederek uygarlığın zihinsel ve organik parçalarına dönüştükleri dinamiğin bir parçasıdır. Fakat birleşmeleri ne kadar kenetlenmiş ve etkili olursa olsun, kendilerine özgü nitelikleri değişmeden ve muhalif olarak kalır: Saldırganlık, ölümü "amaçlayan" yıkımı harekete geçirirken, libido, yaşamın muhafazasını, korunmasını ve geliştirilmesini amaçlar. Bu nedenle yıkım ancak Eros'un hizmetinde çalıştığı sürece uygarlık ve bireye hizmet eder;

eğer saldırganlık erotik karşıtından daha güçlü hale gelirse, eğilim tersine döner. Dahası, Freudcu anlayışta, yıkıcı enerji erotik enerjiyi azaltmadan daha güçlü hale gelemez: İki temel dürtü arasındaki denge niceliksel bir enerjidir; içgüdüsel dinamik mekaniktir, iki karşıt arasındaki mevcut enerji miktarını iki karşıta paylaştırır.

Freud'un kavrayışını, onu Amerikan toplumunda yaygın olan zorlanmaların/gerilimlerin derinliğini ve karakterini tartışmak üzere kullanacağım kadarıyla yeniden kısaca ifade ettim. Ben bu zorlanmaların/gerilimlerin bir yandan bu toplumun yetenekleri –mevcut kurumların yıkılmasıyla ilgili temelde yeni özgürlük formları üretebilecek yetenekler– diğer yandan bu yeteneklerin baskıcı kullanımı arasındaki temel çelişkiden kaynaklandığını ileri sürmekteyim. Çelişki, bu toplumda hâkim olan yaygın saldırganlıkta patlar –ve aynı zamanda "çözülür", "kapsanır". Bunun (tek başına düşünülemeyecek olsa da) en göze çarpan tezahürü askerî seferberlik ve onun bireyin zihinsel davranışı üzerindeki etkisidir; fakat temel çelişki bağlamında, saldırganlık birçok kaynaktan beslenir. Şunlar en önemlileri gibi görünmektedir:

(1) *Üretim ve tüketim sürecinin insandışılaştırılması.* Teknik ilerleme; kişisel inisiyatifin, eğilimin, beğeninin ve mal ile hizmetlerin temin edilmesinden gelen ihtiyacın giderek ortadan kaldırılmasıyla özdeştir. Bu eğilim, eğer mevcut kaynaklar ve teknikler bireyleri var olan kurumların yeniden üretimi için gereken emek ve boş zaman etkinliklerinden kurtarmak için kullanılırsa özgürleştiricidir; ancak mevcut teknik ve entelektüel beceriler açısından zarar verici, ziyankâr ve insanlık dışıdır. Aynı eğilim genellikle düşmanlığı tetikler.

(2) *Kitle toplumunun karakteristiği olan kalabalık, gürültü ve aşırılık koşulları.* René Dubos'nun dediği gibi, "sessizlik, mahremiyet, bağımsızlık, inisiyatif ve biraz açık alan", "gösteriş veya lüks değildir, ne var ki bunlar gerçek biyolojik ihtiyaçları oluştururlar". Onların eksikliği, içgüdüsel yapının kendisine zarar verir. Freud, Eros'un "asosyal" karakterini vurgulamıştır –kitle toplumu bireyin "kısa sürede gerçek nevroza dönüşen her türlü hayal kırıklığı, bastırma, saldırganlık ve korkuyla" tepki gösterdiği bir "aşırı sosyalleşeme"ye erişmektedir.

Saldırganlığın en dikkat çeken toplumsal seferberliği olarak, bolluk toplumunun askerileşmesinden bahsetmiştim. Bu seferber-

lik, insan gücünün fiilî askerliğinin ve silah endüstrisinin artışının ötesine geçer: Aslında onun hakiki totaliter yönleri, "kamuoyu"nu besleyen günlük kitle iletişim araçlarında açığa çıkar. Dil ve imgenin acımasızlaşması, yeni-sömürgeleştirici kıyımın kurbanlarının maruz kaldığı öldürmenin, yakmanın, zehirlemenin ve işkencenin gösterisi, bu korkuları çocuk suçlular üzerine yapılan kaba şakalarla, futbol müsabakalarıyla, kazalarla, borsa haberleriyle ve hava durumu sunucusuyla entegre eden sağduyulu, gerçekçi, bazen mizahi bir tarzda yapılır. Bu artık öldürmenin ulusal çıkarlar uğruna "klasik" destansılaştırılması değil, daha ziyade günlük yaşamın doğal olayları ve olumsallıkları seviyesine indirgenmesidir.

Sonuç, "savaşa duyulan psikolojik alışkanlıktır"; bu alışkanlık savaşın gerçekliğinden korunan bir halka, bu alışkanlığın doğası sonucu, zaten başka "oranlar"a âşina olduğundan (iş, trafik veya işsizlik oranları gibi) "ölüm oranları"na da kolayca âşina olan bir halka yöneltilmiştir. İnsanlar, birisinin "tıpkı yavaş yavaş sigara içmenin, kirli havanın veya trafiğin gündelik tehlikeleri ve kayıplarıyla yaşamayı öğrenmesi gibi, Vietnam'daki savaşın tehlikeleri, vahşilikleri ve artan kayıplarıyla yaşamaya şartlanmaktadırlar."[1] Günlük gazete ve yüksek tirajlı dergilerde yer alan fotoğraflar –genelde güzel ve parlak renklerde– "sorgulama" için yere yatan veya ayakta olan mahkûmların sırasını, zırhlı araçların arkasında toz boyunca sürüklenen küçük çocukları, sakatlanmış kadınları gösterirler. Bunlarda yeni olan hiçbir şey yoktur ("bir savaşta bu tür şeyler olur"), ama farkı yaratan sahnedir: [Fark] bu görüntülerin düzenli bir program dahilinde, reklamlarla, spor haberleriyle, yerel politika haberleri ve sosyal haberlerle olan birlikteliğidir. Ve gücün vahşeti, onun sevilen otomobile doğru yayılımıyla daha çok normalleştirilir: Üreticiler bir Thunderbird, Fury, Tempest satar ve petrol endüstrisi "tankınıza bir kaplan" koyar.

Bununla birlikte, yönetilen dil belirgin şekilde ayrımcıdır: Saldırgan politikalara karşı çıkanlar ve düşman için özel bir nefret, kızgınlık ve karalama sözlüğü ayrılmıştır. Üslûp kendini sürekli

1. I. Ziferstein, UCLA *Daily Bruin,* Los Angeles, 24 Mayıs, 1966. Ayrıca bkz. M. Grotjahn, "Günümüz Televizyonunda Bilinçdışı ve Sembolik İletişimin Bazı Dinamikleri", *Toplumun Psikanaliz Çalışması,* III, s. 356 ve *Nükleer Savaşın Önlenmesinin Psikiyatrik Yönleri,* Psikiyatri Gelişim Grubu, New York, 1964, muhtelif yerlerde.

tekrar eder. Şöyle ki, öğrenciler savaşı protesto ettiklerinde bu, "cinsel özgürlüğün sakallı savunucuları", "yıkanmamış delikanlılar" ve sokaklarda "serserice dolaşan" "kabadayılar ve sokak çocukları" tarafından şişirilmiş bir "güruh"tur; oysaki karşıt gösteriler, bir araya gelmiş yurttaşlardan oluşur. Vietnam'da, Amerikan "stratejik operasyonlar"ına karşı "tipik kriminal komünist şiddet" uygulanır. Kızıllar, "gizli bir saldırı" başlatma münasebetsizliğine sahiptir (muhtemelen kendilerinden bunu önceden bildirmeleri ve açıkta konuşlanmaları beklenmektedir), "bir ölüm tuzağından kaçınmaktadırlar" (muhtemelen içeride kalmalıydılar). Vietcong, "gecenin köründe" Amerikan barakalarına saldırır ve Amerikan erkek çocuklarını öldürür (muhtemelen, Amerikalılar sadece gün ışığında saldırır, uyuyan düşmanı rahatsız etmez ve Vietnamlı erkek çocukları öldürmez). Yüz binlerce komünistin (Endonezya'daki) katliamı "etkileyici" olarak adlandırılır –diğer tarafın zarara uğradığı karşılaştırılabilir bir "ölüm oranı" böyle bir sıfatla hemen hemen hiç adlandırılmazdı. Çinliler için, Amerikan birliklerinin Doğu Asya'daki mevcudiyeti kendi "ideolojileri" için bir tehdittir; oysa muhtemelen Çinli birliklerin Orta ve Güney Amerika'daki varlığı ABD için –sadece ideolojik değil– gerçek bir tehdit olurdu.

Hileli dil, Orwellci karşıtların birliği formülüne göre ilerler: Düşmanın ağzında barış, savaş anlamına gelir ve savunma saldırıdır; buna karşın haklı taraftaysa, tırmanan gerginlik dizginlemedir ve toplu ile işba bombardımanı barışa hazırlıktır. Bu ayrımcı kılıkta örgütlenen dil, düşmanı bütünlüğünde ve bütün eylem ile niyetlerinde *a priori* kötü olarak tayin eder.

Saldırganlığın bu şekilde harekete geçirilmesi, komünist tehdidin büyüklüğüyle açıklanamaz: Sözde düşmanın imajı, gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan ölçüde çarpıtılmıştır. Tehlikeye atılan şey daha ziyade kendi irrasyonelitesi tarafından –refahının dayanağını oluşturan dar zemin tarafından, ziyankâr ve asalak servetin gerektirdiği insandışılaştırma tarafından tehdit edilen sistemin gelişimi ve süregelen dengesidir. Anlamsız savaşın kendisi bu irrasyonelliğin –ve dolayısıyla sistemin özünün– bir parçasıdır. Başlangıçta küçük, neredeyse rastlantı denebilecek bir müdahale, dış politikada tesadüfi bir durum olabilecek şey, bütünün üretkenliği, rekabet yeteneği ve saygınlığı için bir emsal dava haline

gelmiştir. Savaş çabası için harcanan milyarlarca dolar hem politik hem de ekonomik bir teşviktir (ya da çaredir): Ekonomik fazlanın (artığın) bir bölümünü zaptetmenin ve insanları hizada tutmanın başlıca yoludur. Vietnam'daki yenilgi evin hemen yakınındaki diğer özgürlük savaşlarına –ve belki evdeki isyana bile– işaret edebilir.

Elbette, saldırganlığın toplumsal kullanımı uygarlığın tarihsel yapısında bir yere sahiptir ve güçlü bir ilerleme aracı olmuştur. Ancak, burada da niceliği niteliğe dönüştürebilecek ve iki temel içgüdü arasındaki normal dengeyi yıkım lehine bozabilecek bir aşama vardır. Otomasyon "hayalet"inden bahsetmiştim. Aslında bolluk toplumu için gerçek hayalet; emeğin, insan organizmasının artık bir emek aracı olarak işlev görmeye gerek duymayacağı bir seviyeye olası indirgenişidir. İhtiyaç duyulan insan emek gücündeki sadece niceliksel gerileme, kapitalist üretim tarzının (diğer tüm sömürgeci üretim tarzları gibi) sürdürülmesine engel olur. Sistem ya bireysel tüketimi hiç artırmayan ya da onu lükslerle –süregelen yoksulluğa rağmen, mevcut politik ve ekonomik kurumların devamını sağlamak için ihtiyaç duyulan emek gücünü bulundurmak için gereklilik haline gelmiş olan lükslerle– artıran mal ve hizmetlerin üretimini hızlandırarak karşılık verir. Bu tür işler geçinmek için zorunlu olmasına rağmen, lüzumsuz, anlamsız ve gereksiz göründüğü ölçüde bu hayal kırıklığı toplumun üretkenliğinin içerisine yerleşir ve saldırganlık tetiklenir. Ve toplum tam da kendi yapısında saldırgan hale geldiği ölçüde, yurttaşların zihinsel yapısı kendisini [buna] uyarlar: Birey, daha saldırgan ve aynı zamanda daha uysal ve itaatkâr hale gelir; çünkü o, zenginliği ve gücü sayesinde en derin (ve öte yandan büyük ölçüde bastırılmış) içgüdüsel ihtiyaçlarını karşılayan bir topluma boyun eğer. Ve görünen o ki bu içgüdüsel ihtiyaçlar* libidinal yansımalarını halk temsilcilerinde bulur. ABD Senatosu Silahlı Hizmetler Komitesi başkanı, Georgia Eyaleti Senatörü Russell, bu gerçekle hayrete düşmüştür. Konuşmasında şöyle söyler:

> Yıkım hazırlığı ile ilgili olarak insanları para harcamada, yapıcı amaçlar inşa ederken olduklarından daha dikkatsiz davranmaya iten bir şey vardır. Bu neden böyle bilmiyorum; ama Senato'daki yaklaşık otuz yıllık dönem

* *Diese destruktive Mentalität*: Bu yıkıcı zihniyet. (ç.n.)

> boyunca gözlemlediğim kadarıyla; öldürmek, tahrip etmek, şehirleri yok etmek ve ulaşım sistemlerini bozmak için silah satın almayla ilgili olarak, insanların uygun konut ve sağlık bakımı hakkında düşünürken yaptıkları maliyet hesabı kadar ince hesaplar yapamamalarına neden olan bir şey vardır.[2]

Başka bir yerde* belirli bir toplumda hâkim olan saldırganlığın ölçümlenmesinin ve tarihsel olarak karşılaştırma yapılmasının nasıl mümkün olduğu sorusunu tartıştım; problemi yeniden ifade etmek yerine, şimdi, saldırganlığın bugün serbest bırakıldığı ve tatmin edildiği farklı açılara, belirli formlara odaklanmak istiyorum.

En çok söz edilen ve yeniyi geleneksel formlardan ayıran, *teknolojik saldırganlık ve tatmin* dediğim şeydir. Bu fenomen çabucak tanımlanır: Saldırganlık eylemi, yüksek derecede otomatizme sahip, onu harekete geçiren ve harekette tutan, amaç veya hedeflerini belirleyen bireysel insandan çok daha büyük güçteki bir mekanizma tarafından harekete geçirilir. Bunun en uç örneği roket veya füzeyken; en sıradan örneği otomobildir. Bu, harekete geçirilen ve tüketilen enerjinin bir insan varlığının içgüdüsel enerjisinden ziyade "şeyler"in mekanik, elektrik veya nükleer enerjisi olduğu anlamına gelmektedir. Saldırganlık, bir bakıma, bir özneden bir nesneye devredilir veya en azından bir nesne tarafından dolayımlanır ve hedef, bir kişiden ziyade bir şey tarafından yok edilir. İnsan ve maddi enerji arasındaki ile saldırganlığın fiziksel ve zihinsel bileşenleri arasındaki ilişkinin bu değişimi (insan fiziksel yeteliklerinden ziyade zihni vasıtasıyla saldırganlığın öznesi ve faili olur), psişik dinamiği de etkilemek zorundadır. Sürecin iç mantığınca desteklenen bir hipotez sunuyorum: Yıkımın az çok otomatikleştirilmiş bir şeye veya gruba ve ekipman sistemlerine "delege" edilmesiyle, insan kişisinin içgüdüsel tatmini "kesintiye uğratılmış", indirgenmiş, hayal kırıklığına uğratılmış, "aşırı yüceltilmiştir". Ve bu tür bir hayal kırıklığı tekrarlanmaya ve gerginlik artışına sebep olur: Artan şiddete, hıza, kapsamın genişlemesine. Aynı zamanda, kişisel sorumluluk, vicdan ve suçluluk duygusu zayıflatılır, ya da

2. *The Nation*'dan alıntılanmıştır, 25 Ağustos, 1962, s. 65-6, Senatör William Proxmire'a ait bir makale içinde.

* Marcuse, metnin Almanca versiyonunda *Tek-Boyutlu İnsan*'a gönderme yaptığını belirtiyor. (ç.n.)

daha ziyade yayılır, saldırganlık, ortaya çıktığı gerçek bağlamından çıkarılır (örneğin hava saldırıları) ve az çok masum bir bağlama taşınır (örneğin nezaketsizlik, cinsel yetersizlik vb). Bu tepkimede de etki, suçluluk duygusunun oldukça zayıflamasıdır ve savunma (nefret, kızgınlık) da gerçek sorumlu özneden (birlik komutanı, hükümet) vekil bir kişiye yönlendirilir: (Ahlaki ve fiziksel açıdan) eyleyen bir kişi olarak ben değil; şey, makine yapmıştır. Makine: Sözcük, insanlardan oluşan bir aygıtın mekanik bir aygıtın yerine ikame edilebileceğini ifade etmektedir: Bürokrasi, idare, parti veya örgüt sorumlu faildir: Ben, birey-kişi, sadece araçtım. Ve bir araç, ahlaki hiçbir açıdan, sorumlu ya da suçlu konumunda olamaz. Böylelikle, uygarlığın saldırganlığa karşı uzun ve şiddet içeren bir disiplin sürecinde kurmuş olduğu başka bir engel daha ortadan kaldırılmış olur. İleri kapitalizmin gelişmesi, onun ekonomik ve politik dinamiğine giren ve onu iten kaçınılmaz bir psişik diyalektiğe dahil olur: Saldırganlık ne kadar güçlü ve "teknolojik" olursa, birincil dürtüyü o kadar az tatmin eder ve yatıştırır, tekrara ve gerginlik artışına o kadar çok yönelir.

Elbette, saldırganlık araçlarının kullanımı uygarlığın kendisi kadar eskidir, fakat teknolojik saldırganlık ile saldırganlığın daha ilkel formları arasında belirleyici bir fark vardır. İkincisi, sadece niceliksel açıdan farklı (daha zayıf) olmamıştır: [İlkel formlar] otomatik veya yarı otomatik saldırganlık araçlarından çok daha yüksek derecede bir beden hareketi ve *katılımı* gerektirmekteydiler. Bıçak, "kaba âlet", hatta tabanca onları kullanan bireyin çok daha fazla "parçası"dırlar ve onu hedefleriyle daha yakından ilişkilendirirler. Dahası ve en önemlisi, etkili bir şekilde yüceltilmezse ve yaşam içgüdülerinin hizmetinde (ameliyat, ev işi örneğinde olduğu gibi) değilse, onların kullanımı cezaidir –bireysel suçtur– ve ağır cezaya tabidir. Buna karşın, teknolojik saldırganlık bir suç değildir. Bir otomobil veya sürat teknesinin hızlı sürücüsü, öyle olsa bile, katil olarak adlandırılmaz –ve kesinlikle füze ateşleme mühendisleri de.*

Teknolojik saldırganlık, püriten kompleksin yıkıcı, erotik-karşıtı eğilimlerini şiddetlendiren zihinsel bir dinamiği serbest bırakır.

* Bu paragraftaki son iki cümle Almanca metinde bulunmamaktadır, onların yerine şu ifade vardır: Tüfeğin kurbanı olan insan göz önündedir, bombardıman uçağının ya da roketin kurbanlarıysa onları kullanan failin algısından gizlenmiştir. (y.h.n.)

Yeni saldırganlık kipleri birinin ellerini kirletmeden, bedenini işe bulaştırmadan, itham etmeden yıkımı gerçekleştirir. Katil hem fiziksel hem de zihinsel olarak temiz kalmaya devam eder. Ölümcül çalışmasının bu saflığı, eğer ulusal çıkarlarda ulusal düşmanlara karşı yönlendirilirse ekstra onay kazanır.

Les Temps Modernes'deki* (Ocak 1966) baş makale (anonim) Vietnam'daki savaşı ABD'deki püriten gelenekle ilişkilendirir. Düşman imajı, en iğrenç formlarında pisliktir; kirli orman onun doğal yaşam alanıdır, iç organları çıkarmak ve kafa kesmek onun doğal davranış tarzlarıdır. Sonuç olarak, onun barınağını yakmak, hasadı ve yiyecekleri ile gıda maddelerini zehirlemek sadece stratejik değil, aynı zamanda ahlaki müdahalelerdir: Bulaşıcı pislikleri ortadan kaldırmak, politik hijyen ve doğruluk düzeni için yolu temizlemektir. Ve temiz vicdanın tüm rasyonel kısıtlamalardan kitlesel arınışı, aklıselimin tımarhaneye karşı olan son isyanını dumura uğratır: Suçu örgütleyen ve savunan ahlakçıları konu alan hiçbir alay, hiçbir hiciv yoktur. Böylece onlardan birisi, gülünecek bir kişi haline gelmeksizin, bu durumdan "ulusumuzun tarihindeki en büyük performans"ı, aslında dünyanın en zengin, en güçlü ve en gelişmiş ülkesinin dünyanın en yoksul, en zayıf ve yardıma en muhtaç ülkelerinden birisi karşısındaki teknik üstünlüğünün yıkıcı gücünü ortaya çıkaran tarihi başarı şeklinde kamusal bir övgüyle söz edebilir.

Sorumluluk ve suçluluğun zayıflaması, her şeye gücü yeten teknik ve politik aygıtlar tarafından emilimi de saldırganlığı sınırlayan ve yücelten diğer değerleri geçersiz kılma eğilimindedir. Toplumun askerileştirilmesi bu eğilimin en çok göze çarpan ve yıkıcı tezahürü olarak kalırken, onun kültürel boyuttaki daha az göze çarpan etkileri küçümsenmemelidir. Bu etkilerden birisi, *hakikat*in değerinin parçalanmasıdır. Medya, hakikate olan bağlılıktan faydalanır ve bunu çok özel bir şekilde yapar. Mesele medyanın yalan söylemesi değildir ("yalan", hakikate bağlılığı gerektirir), onlar daha ziyade hakikati ve yarı-hakikati ihmalle, olgusal aktarımı yorum ve değerlendirmeyle, bilgiyi reklam ve propagandayla iç içe geçirirler –tüm bunlar haberi yorumlayarak nakletme yoluyla ezici bir bütün haline getirilir. Yazın ile ilgili olarak rahatsız edici gerçekler (ve en belirleyici gerçeklerin

* *Modern Zamanlar*. (y.h.n.)

ne kadarı rahatsız edici değildir?) satır aralarından geri çekilir veya gizlenir veya saçmalıkla, komiklikle ve insanların sözde ilgi ilanlarıyla ilgili olan hikayelerle uyumlu bir şekilde iç içe geçirilirler. Ve tüketici tüm bunları kolaylıkla kanıksamaya meyillidir –daha iyi bilecek olsa da bunları satın alır. Şimdi, hakikate bağlılık hep istikrarsızdır, güçlü niteliklerle korunmuş, ertelenmiş veya bastırılmıştır –ancak saldırganlığın genel ve demokratik aktivasyonu bağlamında hakikatin değersizleştirilmesi özel bir önem arz eder; çünkü hakikat, yaşamın korunmasına ve iyileştirilmesine hizmet etmesinden, insanın doğayla ve kendisiyle, kendi zayıflık ve yıkıcılığıyla mücadelesinde bir rehber olmasından dolayı tam anlamıyla bir değerdir. İşlevi bağlantısında, hakikat aslında yüceltilmiş yaşam içgüdüleri, Eros meselesidir, dizginlenemeyen ve baskıcı güçlerden yaşamı özgürleştirme mücadelesinde sorumlu ve otonom hale gelen zekanın meselesidir. Hakikatin bu koruyucu ve özgürleştirici işlevine ilişkin olarak değersizleştirilmesi, yıkıma karşı bir başka etkili engeli ortadan kaldırır.

Saldırganlığın yaşam içgüdülerine yayılması da estetik boyutu değersizleştirir. Bu boyuttaki erotik unsuru *Eros ve Uygarlık*'ta göstermeye çalıştım. İşlevsel olmayan, eş deyişle baskıcı bir toplumun işleyişine bağlı olmayan estetik değerler Eros'un uygarlıktaki güçlü koruyucuları olmuştur. Doğa bu boyutun bir parçasıdır. Eros, çok şekilli formlarda, kendi duyusal doyum dünyasını, kendi "doğal" ortamını arar. Ama sadece korunmuş –gündelik işten, gürültüden, kalabalıktan, atıktan korunan– bir dünyada mutluluk için gerekli olan biyolojik ihtiyacı doyurabilir. Koruyucu doğa alanını her zamankinden daha çok ticari bir doyum ve eğlence aracına dönüştüren saldırgan iş pratikleri, sadece güzelliğe saldırmazlar –biyolojik ihtiyaçları bastırırlar.*

* Metnin Almanca versiyonunda bu paragrafın yerine başka bir paragraf yer almaktadır. Paragrafın Türkçesi ve Almancası şöyledir:
Saldırganlığın, yaşam dürtüleri alanına fiilen tecavüz etmesiyle birlikte doğa, giderek artan ölçüde, ticari örgütlenmesinin boyunduruğu altına girmiştir. Ticaret ve çalışma hayatının ötesindeki, kentlerin ve onları birbirine bağlayan otoyolların ötesindeki kırsal alanlar, öteki olmaktan çıkmaya başlamıştır –niteliksel ayrım. Bir zamanlar kırsal alanlar, Eros'un doğal mekânı olabiliyordu: Huzur, mutluluk ve güzelliğin duyusal dünyası; sermaye ve değişim değerinin iktidarından kaçma ve kaçınma; işlevi olmayan değerin dünyası– tamamlanmışlık. Toplumsal işlevden özgür olmanın, arzu edilmiş tek başınalığın mekânı olarak doğa, Eros'un erişiminin sahası idi: Du-

İleri endüstri toplumunda artı-saldırganlığın oldukça şüphe uyandırmayan ve "normal" davranışta açığa çıkarıldığı hipotezini tartışmada hemfikir olduğumuzda, onu saldırganlığın daha bilindik tezahürlerinden çok daha uzak alanlarda bile –örneğin kitle iletişim araçları tarafından uygulanan reklam ve bilgi tarzı– görebiliriz. Ayırt edici özellik, sürekli tekrardır: Aynı metin veya görüntüyle tekrar tekrar yayımlanan veya televizyonda gösterilen aynı reklam; bilgi sağlayıcılarından ve bilgi üreticilerinden tekrar tekrar dökülen aynı ifade ve klişeler; politikacılar tarafından tekrar tekrar yapılan aynı program ve platformlar. Freud, ölüm içgüdüsü kavramına "yineleme saplantısı" analizi bağlamında ulaşmıştır: O, bunu tam bir atalet hali, gerginlik yokluğu, rahme dönüş için çabalamakla ilişkilendirmiştir. Hitler, tekrarlamanın aşırı işlevini iyi biliyordu: Yeterince tekrar edilen en büyük yalan, hakikatmiş gibi görülecek ve kabul edilecektir. Daha az aşırı kullanımında bile, az çok esir düşmüş (kısıtlanmış) kitlelere dayatılan sürekli tekrarlama, yıkıcı olabilmektedir: Zihinsel otonomiyi, düşünce özgürlüğünü, sorumluluğu yok eder ve atalete, itaate, değişimin reddine olanak sağlar. Mevcut toplum –tekrarlamanın efendisi– yurttaşları için büyük rahim haline gelir. Elbette, atalete giden bu yol ve gerginliğin bu azalışı, yüksek ve tatmin edici olmayan bir yüceltmedir: İçgüdüsel bir tatmin nirvanasına götürmez. Bununla beraber, otonom zihinsel

---

yusal güzel olanın sahasıydı, sevk ve idare edilmiş evrensel olanla karşıt bir faydasızlığın sahasıydı. Dolayısıyla erotik bir boyut olarak estetik boyut, biyolojik ihtiyaç ve yaşam dürtülerinin bir boyutudur. Ticari yayılmanın ve ona kulluk eden kitlelerin iğrençliklerinin doğaya tecavüz edip onu ortadan kaldırmaları, yaşamsal erotik enerjilerin romantik düşlerinin baskılanışı değildir yalnızca ["*Der Übergriff der Aggression in den Bereich der Lebenstriebe unterwirft in steigendem Maße die Natur der kommerziellen Organisation. Die Landschaft jenseits des Geschäfts und der Arbeit, jenseits der Städte und der sie verbindenden Autobahnen hört auf, ein Anderes zu sein – qualitative Differenz. Einst konnte Landschaft natürlicher Raum des Eros sein: eine sinnliche Welt der Ruhe, des Glücks, des Schönen; Flucht und Schutz vor der Macht des Kapitals, des Tauschwerts; Welt funktionslosen Wertes – Erfüllung. Als Raum der Freiheit von der gesellschaftlichen Funktion, als Raum des gewünschten Alleinseins war Natur zugänglicher Bereich des Eros: Bereich des Sinnlich-Schönen, Nutzlosen im Widerspruch zum verwalteten Allgemeinen. So ist die ästhetische Dimension als erotische eine Dimension biologischer Bedürfnisse, der Lebenstriebe. Und die Vergewaltigung und Beseitigung der Natur durch die Scheußlichkeiten der kommerziellen Expansion und der ihr hörigen Massen ist nicht nur eine Repression romantischer Träume vitaler erotischer Energien.*" Bu pasajın çevirisine katkı sunan Kaan Harun Ökten'e teşekkür ederim. (y.h.n)].

etkinliğe eşlik eden anlama yetisi baskısını, ağrı ve gerginliği iyice azaltabilir –dolayısıyla toplumsal olarak rahatsız edici, eleştirel işlevlerinde zihne karşı etkili bir saldırganlık meydana gelebilir.

Bunlar toplumumuzdaki saldırganlığın toplumsal ve zihinsel olarak kaçınılmaz karakterine dair son derece spekülatif hipotezlerdir. Saldırganlık (birçok durumda) toplumsal olarak yararlı yıkıcılıktır –ve yine kendini harekete geçiren karakteri ve kapsamı nedeniyle kaçınılmazdır. Bu açıdan da eksik biçimde yüceltilmiştir ve tatmin edilmeden kalmıştır. Eğer Freud'un teorisi doğruysa ve yıkıcı dürtü, diğer yaşamlar ve hedefler aracılığıyla "sapma"nın ne kadar sürdüğü fark etmeksizin, bireyin kendi yaşamını yok etmeye çabalıyorsa, işte o zaman biz tamamen toplumsal ölçekte bir intihar eğiliminden söz edebiliriz ve ulusal ile uluslararası ölçekte oynanan toplu yıkım oyunu, bireylerin içgüdüsel yapısında sağlam bir temel bulmuş olabilir.

Çevirilere Katkı Sunanlar

Önsöz – Mehmet Çetin
Totaliter Devlet Görüşünde Liberalizm Karşıtı Mücadele – Akın Karaca
Öz Kavramı – Tufan Karaağaç
Kültürün Olumlayıcı Karakteri – Hatice Turan
Felsefe ve Eleştirel Teori – Kurtul Gülenç
Hedonizm Üzerine – Tufan Karaağaç
Max Weber'in Çalışmasında Endüstrileşme ve Kapitalizm – Betül Tatlı
Gizemli Aşk: Bir Norman O. Brown Eleştirisi – Ayşe Öztürk
İleri Endüstri Toplumlarında Saldırganlık – Ferda Yıldırım

Dizin

A
Adorno, Theodor W. 215
Akıl 66, 67, 90, 139, 140, 142, 144, 148, 158, 165, 167, 168, 169, 170, 199, 214, 228, 233
Aristoteles 49, 50, 54, 63, 87, 90, 91, 92, 98, 99, 101, 102, 141, 153, 160, 168, 220

B
Beden 123
Biçimsel rasyonalite 202
Bilim 75, 155, 199, 232
Birey 65, 118, 125, 127, 129, 130, 131, 158, 159, 164, 165, 179, 185, 187, 188, 239, 245
Brown, Norman O. 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 252
Bruck, Möller van den 23, 25, 26, 31, 40
Burckhardt, Jacob 129
Burjuva 12, 64, 75, 76, 90, 103, 106, 107, 115, 118, 122, 140, 144, 148, 151, 152, 153, 156, 158, 176, 177, 181, 188, 200, 210
Bürokrasi 207, 247

C
Cohen, Hermann 180, 181

D
Descartes, René 48, 60, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 74, 75, 77, 89, 112, 113, 114, 115, 141, 142, 155
Destansı-milliyetçi realizm 25
Dilthey, Wilhelm 23, 89, 116
Doğalcılık 24, 39

E
Egemenlik 51
Ego cogito 73
Eleştirel Teori 15, 138, 177, 252
Emperyalizm 36
Endüstrileşme 193, 204, 211, 252
Epikurosçu 160, 166
Eros 100, 225, 232, 241, 242, 249, 250
Evrenselcilik 24, 25, 37, 38
Evrensellik 150, 153, 189

F
Fantezi 155
Faşizm 28, 29
Fenomenoloji 69, 71, 73, 75

Fichte, Johann Gottlieb 142, 176, 180, 181
Freud, Sigmund 216, 220, 221, 224, 226, 227, 232, 233, 241, 242, 250, 251

G
Gentile, Giovanni 28
George, Stefan 23, 215
Goethe, Johann Wolfgang 121, 122, 126, 129
Güzellik 121, 122, 126, 135

H
Hakikat 145, 149, 151, 173, 205, 231
Haz 56, 110, 122, 161, 169, 171, 173, 178, 180, 182, 183
Hedonizm 158, 160, 162, 164, 165, 169, 170, 182, 191, 252
Hegel, Georg W.F. 41, 55, 57, 58, 62, 66, 80, 81, 82, 87, 92, 93, 108, 114, 115, 131, 140, 141, 142, 144, 149, 159, 165, 188, 189, 191, 192, 210, 217, 225, 230, 232
Heidegger, Martin 48, 50, 54, 57
Herder, Johann G. 110, 112, 117, 120
Hizmet 44
Horkheimer, Max 11, 98, 143, 145
Humboldt, Wilhelm von 30
Hume, David 70, 121, 122
Husserl, Edmund 48, 60, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 154, 155

İ
İdealizm 109, 143, 153, 191
İrrasyonalizm 32

J
Jünger, Ernst 23, 41, 133

K
Kahramanlık 45
Kant, Immanuel 4, 54, 56, 57, 67, 68, 69, 71, 76, 78, 91, 110, 113, 114, 115, 122, 129, 140, 141, 142, 143, 148, 150, 153, 154, 155, 159, 175, 176, 187
Kapitalizm 18, 193, 205, 210, 211, 252
Kautsky, Karl 136
Kişilik 128, 129
Krieck, Ernst 21, 23, 26, 37, 44, 49
Kültür 30, 100, 105, 111, 112, 117, 124, 134, 135, 164, 172, 217, 224

L
La Mettrie, Julien Offray de 109
Leibniz, Gottfried 32, 142, 180
Liberalizm 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 132, 252
Logos 49, 75, 81, 91, 134, 233

M
Marx, Karl 16, 17, 18, 42, 82, 114, 224, 230, 231, 238
Millet 38, 39, 40
Mussolini, Benito 28, 31
Mutluluk 14, 108, 135, 159, 160, 161, 164, 169, 170, 171, 175, 176, 177

N
Nietzsche, Friedrich 23, 122, 124, 127, 135, 137, 215, 223, 224, 230

O-Ö
Olanaklılık 61
Olumlayıcı kültür 105, 107, 116, 118, 121, 126, 128, 130, 134
Olumsallık 91
Organizmacı 43
Öz 13, 59, 60, 61, 62, 63, 73, 74, 77, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 92, 94, 189, 252

Özgürlük 55, 66, 69, 73, 111, 115, 140, 141, 145, 176, 191, 217, 219, 221, 228
Öznellik 8

P
Platon 61, 62, 86, 100, 102, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 216, 220
Psikanaliz 217, 243
Psikiyatri 243

R
Ranke, Leopold von 120
Rasyonalizm 32, 143
Ruh 12, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 215, 216, 218, 219
Russell 245

S
Sanat 126, 127, 133, 136
Scheler, Max 23, 60, 76
Schelling 69
Schiller, Friedrich 124
Schlick, Moritz 78
Sembolizm 222
Shaftesbury, Anthony, Earl of 123, 124
Sombart, Werner 23, 36, 38
Spengler, Oswald 23, 104, 112, 115, 116
Spinoza, Benedict 180
Sevgi 163
Stendhal 122

T
Thomas Aquinas 62

V
Varlık 48, 59, 62, 63, 78, 80, 81, 87, 102, 139, 142, 144
Varoluşçuluk 47, 50, 51, 54, 56
Vietnam 243, 244, 245, 248

W
Weber, Alfred 31, 35, 112, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 252
Weber, Max 31, 35, 112, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 252

Z
Zorunluluk 137, 186

İngilizcesi 1968 yılında yayımlanan bu kitabın yazarı Herbert Marcuse, Paris 68'inin en çok okunan yazarıydı. Nazilerden kaçarak Amerika'ya yerleşen, sonrasında Amerikan toplumu üzerine düşünen Marcuse "ileri kapitalist endüstri toplumları"nın analizini yaparak pasifleşen bir işçi sınıfının kapitalizmin hedonist metalarının sahibi olmaya başladığını (mutluluk fikrinin nesnelliğini) ve böylece "devrimci" rolünü kaybetmeye yüz tuttuğunu saptamıştı, hem de 1960'lı yılların başında. İlk yazıların 1930'lu yıllarda efsanevi Frankfurt Okulu'nun dergisinde, İkinci Dünya Savaşı başlamadan evvel Almanca olarak kaleme alındığını düşündüğümüzde, yazarın bu analizlerini ne kadar erken geliştirmiş olduğunu fark edeceğiz. Sonraları İngilizceye çevrilen bu yazılarından derlenen elinizdeki kitap hakkında "bugün okuyucuya ne verecektir?" sorusu sorulabilir. Kitap bir yandan, küreselleşmeyle birlikte sadece Batılı olarak adlandırılan toplumlardaki sınıfsal pasifleşmeyi değil, aynı zamanda küresel boyutta işleyen arzunun, kapitalizmin çağrılarına boyun eğmekte olduğunu bir kez daha bize anımsatacaktır (feodal değerlerin kapitalistleştirilmesi süreci); diğer yandansa, çağdaş "kurumsallaşmış kapitalizm"in bir reddi olarak da okunabilecektir. Bu yazılar hem tikel tarihsel bir momenti işaret etmekte hem de bugün içinden geçtiğimiz dönemi yakın tarihle kıyaslama imkânını bize vermektedir. Böylece bugün bize zevk verdiğini düşündüğümüz ve aslında bizi boğmakta olan, üretken olmayan bir tüketim toplumunun mallarını ve teknolojisini nasıl içselleştirmekte olduğumuzu bu çalışma bir kez daha ortaya koymaktadır. Biz "bilinçli bir şekilde arzulayan" değil, "arzulanan makineler"iz.

Ali Akay

Frankfurt Okulu'nun kurucu düşünürlerinden biri olan Herbert Marcuse'nin çok önemli metinlerini bir araya getiren *Olumsuzlamalar*, yayımlandığından bu yana Eleştirel Teori'nin klasiklerinden biri olmuştur. Bu teori, iki dünya savaşı arasında Batı toplumlarının gitgide kendi içine kapanan totaliter yapılara dönüşmesine tanıklık eden ve bu yapıların yeniden üretilmesine hizmet eden geleneksel teorinin veya pozitivizmin tersine sosyal bilimleri radikal bir direniş aracı olarak kurmayı hedefler. Felsefe, siyaset ve politik-ekonomi gibi geleneksel disiplinlerin yanı sıra kültür eleştirisini de içeren bu direniş teorisi, aynı zamanda klasik "iyi yaşam" arayışını modern toplum için bir içkin ütopya olarak işlemeyi de hedefler. *Olumsuzlamalar*, Eleştirel Teori'nin bu stratejisini en incelikli, derin ve keskin haliyle temsil ediyor.

Ferda Keskin

T43 0194806 SEU