birinci cilt

# 1900'den Günümüze
# BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

V. I. U. LENIN / *Engin ERKİNER*
György LUKÁCS / *Ateş USLU*
Antonio GRAMSCI / *Mehmet YETİŞ*
Ernst BLOCH / *Mehmet OKYAYUZ*
Max HORKHEIMER / *Çetin VEYSAL*
T. L. W. ADORNO / *Çetin VEYSAL*
Herbert MARCUSE / *Çetin VEYSAL*
Walter BENJAMIN / *M. Ertan KARDEŞ*
Hannah ARENDT / *Yavuz KILIÇ*
Nicos POULANTZAS / *Hasan TÜZEN*

Editör / *Doç. Dr. Çetin VEYSAL*



ETİK YAYINLARI

# 1900'den Günümüze
# BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

## I. CİLT

**Editör: Çetin Veysal**


| | |
|---|---|
| V.İ.U. LENIN | Engin ERKİNER |
| György LUKÁCS | Ateş USLU |
| Antonio GRAMSCI | Mehmet YETİŞ |
| Ernst BLOCH | Mehmet OKYAYUZ |
| Max HORKHEIMER | Çetin VEYSAL |
| T.L.W. ADORNO | Çetin VEYSAL |
| Herbert MARCUSE | Çetin VEYSAL |
| Walter BENJAMIN | M. Ertan KARDEŞ |
| Hannah ARENDT | Yavuz KILIÇ |
| Nicos POULANTZAS | Hasan TÜZEN |



ETİK
YAYINLARI

1900'den Günümüze BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER - I

ETİK YAYINLARI

Dizgi ve Düzenleme
KARE YAYINLARI

Kapak film
MAT YAPIM

Baskı-Cilt:
BARIŞ MATBAASI
Barış Matbaa Mücellit Ali Laçin Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok No: 291Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 674 85 28 Fax: (0212) 674 85 29

Baskı Tarihi
MART 2009

ISBN 978 - 975 - 8565 - 56 - 6

© ÇETİN VEYSAL

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan Çetin Veysal'ın izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.




ETİK YAYINLARI KİTAPSAN KURULUŞUDUR

Cağaloğlu Yokuşu Narlıbahçe Sokak Narlı Han No: 3
Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: (0212) 511 63 91-92 Fax 511 62 99
e-mail: etikyayinlari@yahoo.com kitapyurdu.com

**Dizi Editörü ve Diziyi Yayıma Hazırlayan**

*Çetin VEYSAL*

**Danışma Kurulu**

*Prof. Dr. Yüksel AKKAYA*
*Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY*
*Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN*
*Prof. Dr. Adnan GÜMÜŞ*
*Prof. Dr. Uluğ NUTKU*
*Prof. Dr. Sinan ÖZBEK*
*Dr. Sibel ÖZBUDUN*
*Prof. Dr. Doğan ÖZLEM*
*Prof. Dr. Ö. Naci SOYKAN*
*Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN*

# İçindekiler

**Kitap Dizisine Giriş** ..... xi

**1 Vladimir İlyiç Ulyanov Lenin**

*Yaşamı ve Eserleri* ..... 3

*Giriş* ..... 5

**Birinci Bölüm**

*Örgüt Teorisi* ..... 8

*Ne Yapmalı?* ..... 8

*Dışarıdan Bilinç* ..... 9

*Nasıl Bir Örgüt?* ..... 12

*Parti Örgütlenmesinin Aracı Olarak Gazete* ..... 14

*Bir Adım İleri İki Adım Geri* ..... 15

*Birinci Bölüm Sonuç* ..... 16

**İkinci Bölüm**

*Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği* ..... 17

*İki Burjuvazi* ..... 18

*Demokratik Devrim – Sosyalist Devrim* ..... 20

*Devrimin Avrupa'ya Taşınması* ..... 22

**Üçüncü Bölüm**

*Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* ..... 24

*Materyalizm ve Ampiryokritisizm* ..... 24

*"Fiziğin Bunalımı" ve İdealizm* ..... 24

*Marx-Engels ve Toplumsal Bilimler* ..... 26

*Felsefe Defterleri* ..... 27

**Dördüncü Bölüm**

*Sosyalizm ve Savaş* ..... 28
*Savaşa Karşı Konferans ve Kongreler* ..... 29
*Haklı ve Haksız Savaşlar* ..... 29
*Sosyal Şovenizm* ..... 31

**Beşinci Bölüm**

*Emperyalizm* ..... 32
*Emperyalizm Nedir?* ..... 32
*Sömürge Ülkeler* ..... 33
*Emperyalist Ülkeler* ..... 34
*Yeniden Paylaşım Savaşları* ..... 36
*Sosyal Emperyalizm* ..... 37
*İkinci Enternasyonalin Sonu* ..... 38

**Altıncı Bölüm**

*Nisan Tezleri* ..... 39
*1917 Şubat Devrimi ve Lenin'in Rusya'ya Dönmesi* ..... 39
*Bugünkü Devrimde İşçi Sınıfının Görevleri* ..... 41
*Demokratik Devrim Nasıl Sona Erdi?* ..... 41
*Yeni Devlet Tipi* ..... 43
*Yeni Bir Parti* ..... 44
*Ekime Doğru* ..... 45

**Yedinci Bölüm**

*Devlet ve Devrim* ..... 46
*Emperyalist Burjuvaziyi ve Devleti Desteklemenin Özdeşliği* ..... 46
*Kapitalizmden Komünizme Devletin Değişimi ya da Devlet Hakkında Genel Düşünceler* ..... 47
*Burjuva Devletinin Yıkılması* ..... 48
*Proletarya Diktatörlüğü ve Devletin Sönümlenmesi* ..... 50
*Devlet Konusu ve Uluslararası Sosyal Demokraside Safların Ayrışması* ..... 51

**Sekizinci Bölüm**

*Proletar Devrim ve Dönek Kautsky* ..... 52
*Proletarya Diktatörlüğü* ..... 53
*Avrupa Devrimi Beklentisi* ..... 55

**Dokuzuncu Bölüm**

*Sosyalizmin İnşası* ..... 56

**Onuncu Bölüm**

*Sonuç ya da Leninizmin Tarihteki Yeri* ..... 59
*Kaynakça* ..... 61

**2 György Lukács**

*Yaşamı ve Eserleri* ..... 67
*Moderniteyi Eleştirmek: Kant'tan Hegel'e* ..... 70
*Yaşam Üzerine Denemeler: Ruh ve Biçimler* ..... 70
*Estetik ve Sosyoloji Arasında: Modern Dramın Gelişiminin Tarihi* ..... 72
*Hegel'le Karşılaşma: Roman Teorisi* ..... 73
*Diyalektik, Şeyleşme ve Bilinç: Tarih ve Sınıf Bilinci* ..... 75
*Marxist Diyalektiği Yeniden Kurgulamak* ..... 75
*Kapitalizm Tahlili: Şeyleşme Fenomeni* ..... 79
*Bilinç Sıçraması ve Devrimci Örgüt* ..... 81
*Yeni Bir Diyalektik Anlayışı: Genç Hegel* ..... 84
*Hegel'de Gerçeklik ve Gerçekçilik* ..... 84
*Emek ve Yabancılaşma* ..... 88
*İrrasyonalizmin Eleştirisi: Aklın Yıkımı* ..... 91
*İrrasyonalizmin Tarihsel-Toplumsal Temelleri* ..... 91
*İrrasyonalist Düşüncenin Temel Uğrakları* ..... 93
*"Yaşam Felsefesi"nden Nazi Düşüncesine XX. Yüzyıl İrrasyonalizmi* ..... 95
*Edebiyat Eleştirisinden Estetik Teorisine* ..... 96
*Yansıtma Etkinliği ve Estetik* ..... 96
*Toplumsal Belirlenimler ve Estetik* ..... 101
*Toplumsal Varlığın Ontolojisi'ne Doğru* ..... 103
*Gündelik Yaşam ve Toplumsal Varlık* ..... 104
*Hegel, Marx ve Hartmann'ın Ontolojisi* ..... 106
*Emek, Yeniden Üretim ve Yabancılaşma Sorunları* ..... 108
*Kaynakça* ..... 115

**3 Antonio Gramsci**

*Yaşamı ve Eserleri* ..... 121
*Yaşamı ve Siyasal Savaşımı* ..... 124
*Fabrika Konseyleri Kuramı ve Deneyimi* ..... 130
*Tarihsel Blok ve Tarihsel Materyalizm Sorunları* ..... 137

*Sivil Toplum ve Devlet* ..... *141*
*Sınıf Üstünlüğü: Hegemonya ve Tahakküm* ..... *147*
*Hegemonya Krizi* ..... *155*
*Aydınlar* ..... *157*
*Karşıt-Hegemonya Stratejisi* ..... *161*
*Hegemonya Süreçleri ve Doğu-Batı Sorunu* ..... *163*
*Mevzi Savaşı ve Manevra Savaşı* ..... *165*
*Modern Prens: Devrimci Parti* ..... *166*
*Sonuç Yerine* ..... *168*
*Kaynakça* ..... *170*

**4 Ernst Bloch**
*Yaşamı ve Eserleri* ..... *175*
*Marxizm ve Ernst Bloch'un Felsefesinin Temel Kategoriler:*
*Madde, Doğa, Estetik, Olanak* ..... *182*
*Temel Kategorilerin "Özeti": Ütopya Kavramsallaştırması* ..... *190*
*Marksizm/Sosyalizm Kavramsallaştırması ve Faşizm Teorisi* ..... *193*
*Sonsöz:*
*"Özet" (ve yeniden Bloch'un Düşünce Sistemine Bütünlükçü Giriş)* .... *206*
Kaynakça ..... 210

**5 Max Horkheimer**
*Yaşamı ve Eserleri* ..... *219*
*Eserleri ve Felsefesine Genel Bir Bakış* ..... *220*
*Felsefeye Yaklaşım* ..... *227*
*Etik, Ahlak ve Metafizik* ..... *230*
*I.* ..... *230*
*II.* ..... *233*
*Materyalizm* ..... *235*
*Diyalektik* ..... *238*
*Politik Yaklaşımlar:*
*İktidar, Egemenlik, Siyaset ve Özgürleşme İlişkileri* ..... *251*
*Geleneksel ve Eleştirel Kuram, Bilim ve Pozitivizm* ..... *254*
*Aydınlanma ve Akıl Kavramları* ..... *274*
*Birey, Toplum ve Tarih Eleştirileri* ..... *282*
*Kültür Endüstrisi ve Kitle Kültürü* ..... *290*
Başvuru Kaynakçası ..... 298

6 **Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno**
*Hayatı ve Eserleri* ..... 309
*Felsefe Anlayışı ve Sorunlara Genel Yaklaşım* ..... 311
*Aydınlanma ve Akıl Eleştirisi* ..... 318
*Kültür Endüstrisi* ..... 328
*Diyalektiğe Yeni Bir Bakış: Negatif Diyalektik* ..... 334
*Sanata Yaklaşım* ..... 359
*Politika ve Etik* ..... 364
*Pozitivizme Yaklaşım* ..... 373
*Minima Moralia'dan* ..... 375
Başvuru Kaynakçası ..... 378

7 **Herbert Marcuse**
*Yaşamı ve Eserleri* ..... 387
*Politik Felsefe* ..... 388
*Batı Ahlakı ve Sovyet Ahlakı* ..... 397
*Komünist Ahlak İlkeleri* ..... 400
*Eros, Uygarlık ve Tek Boyutlu İnsan* ..... 403
*Diyalektiğe Yaklaşım* ..... 426
*Sanat* ..... 442
*Özgürlük Sorunu* ..... 456
*Marcuse'nin Kavrayışına Genel Bakışlar* ..... 467
Başvuru Kaynakçası ..... 479

8 **Walter Benjamin**
*Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış* ..... 485
*Yaşamı ve Eserleri* ..... 485
*Benjamin'i Nasıl Okumalı?* ..... 488
*Benjamin'in Felsefi Programı* ..... 490
*İlk Felsefe Olarak Dil Felsefesi* ..... 492
*Alman Barok Dramının/ Yasoyununun Kökeni* Çalışması ..... 496
*Benjamin'de Sanat Yapıtı ve Hakikat: Edebî Kavga ve Felsefi Strateji* ... 503
*VIII. "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı"* ..... 505
*IX. Tamamlanmamış bir Materyalist Okuma olarak*
*Pasajlar Çalışması* ..... 507
*Benjamin'de Politika Teorisi ve Tarih Kavramı* ..... 510
*XI. Sonuç Yerine* ..... 524
XII. Kaynakça ..... 528

**9 Hannah Arendt**

*Yaşamı ve Eserleri* ..... 535
Giriş ..... 537
*1- Totalitarizm* ..... 539
*2- Şiddet* ..... 545
*3- İnsanlık Durumu* ..... 547
*4- Vita Activa* ..... 550
*5- Eylem* ..... 554
*5.1- Özgürlük* ..... 558
*5.2. Çoğulluk* ..... 562
*6- Gelenek* ..... 565
7- Kamusal Alan-Özel Alan ..... 568
*7.1. Kamusal Alan* ..... 569
*7.2. Özel Alan* ..... 572
*7.3. Toplumsal Alan* ..... 573
*8-Yabancılaşma* ..... 578
*9- Arendt'in Çözümü* ..... 579
Yararlanılan Kaynakça ..... 581

**10 Nicos Poulantzas**

*Hayatı ve Eserleri* ..... 587
*Tarih Anlayışı* ..... 588
*Toplum Anlayışı: Yapı ve Toplumsal Formasyon* ..... 589
*Poulantzas'da Toplumsal Sınıflar'ın Analizi* ..... 590
Poulantzas'ın Siyaset Kuramı ..... 594
*Devlet* ..... 594
*Poulantzas'ın Kuramında Devletin İşlevi ve Göreli Özerkliği* ..... 600
*Devletin Aygıtları ve İdeoloji* ..... 604
*İktidar* ..... 606
*Siyasal Dönüşüm* ..... 609
*Sosyal Demokrat Mücadelenin Kuramsal Sebepleri: Poulantzas'ın İşçi Sınıfı Analizi* ..... 612
*Marx ve Poulantzas'ın Karşılaştırılması* ..... 613
*Kendi İçin Sınıf Kriteri: Yeterli Etkinlik* ..... 617
*Son Söz* ..... 618
Kaynakça ..... 620
**Dizin** ..... 621
**Yazarlar Hakkında** ..... 631

# "1900'den Günümüze Büyük Düşünürler" Kitap Dizisine Giriş

Elinizdeki çalışma, 1900-2000 yılları arasında yaşamış ya da hala yaşamaya devam eden, günümüzde bulunduğu alanı etkileyen ve ülkemizde de ilgiyle takip edilen düşünürlerin tanıtılması gereksiniminden doğmuştur. Gerçi son birkaç yıldır yapılan çeviriler de belli ölçüde söz konusu gereksinmeyi karşılamaya yöneliktir. Ancak yüzlerce düşünürün binlerce kitabı kapsayan çalışmalarının derli toplu çevirilerinin yayımlanabilmesi, uzun yıllar kapsayacak çabayı gerektirmektedir. Uzun yıllar yapılacak çevirileri bekleme ve onlardan yararlanma da zaten gelişen sürecin bir parçasıdır. Ancak günümüz düşünürlerinin derli toplu tanıtımlarının zaman geçirilmeden araştırmacıların hizmetine sunulması önemlidir. Bu anlamda, böylesi bir çalışma, kısmen ansiklopedik özellikler de taşımasıyla genel yararı gözetmektedir. Benzer çalışmalar, gerek tek kitap gerekse de birkaç cildi kapsar şekilde Batı'da daha farklı formatlarda yapılmıştır. Ancak henüz ülkemizde söz konusu belirlenimlerde çalışma yoktur. Bu çalışma, söz konusu eksikliğin giderilmesine katkıda bulunulabilirse sevindirici bir sonuç alınmış sayılmalıdır. Yapılması gerekenler oldukça fazladır. Kendimizi Batı uygarlığı ile kıyasladığımızda, onlarla olan ilişkilerimizde, yönetilen ve yönlendirilen durumda oluşumuzu dikkate alırsak, Türkiye'de yaratıcı, sorgulayıcı kültürel çalışmanın anlam ve önemi daha da artar.

"1900'den Günümüze Büyük Düşünürler" başlıklı dizide yer verilmiş düşünürler, onlar hakkında ayrıntılı olarak çalışmış akademisyenler ve yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Düşünürlerin seçiminde ölçü, alanlarına katkı ve yeniliklerinin büyüklüğüyle belirlenmeye çalışıldı. Elbette ele alınması gereken daha birçok düşünür bulunmaktadır. Ancak söz konusu düşünürlerin bazıları hakkında çalışma yürütenlere ulaşmada henüz başarılı olunamadı. Bu eksikliğin giderilmesi de zaman içerisinde hedeflenmektedir. Dikkat edilirse, dizide yer alan düşünürler değişik alanlardan seçilmişlerdir. Felsefeden sosyolojiye, politikadan psikolojiye, iletişimden dilbilimine, hukuktan fiziğe ve antropolojiye değin birçok alanın önemli yaklaşık üçyüz düşünürü

hazırlanmakta olan kitap dizimizin listesinde yer aldı. Bu kitap dizisindeki amaç, günümüz sorunlarının tartışılmasında hangi noktaların öne çıktığı ve ne yanıtlar verildiğinin gösterilmesidir. Bu bakımdan ele alınan düşünürlerin her birinin sorunu ve yanıtı farklı olmakla birlikte, değişik açılardan olsa da birbirinden ayrılamayacak bütünsellik taşıyan bir alana tekabül etmektedir. "1900'den Günümüze Büyük Düşünürler" başlıklı kitap dizisinin her cildi birbirinden bağımsız olarak düşünülmüştür. Bu türden çalışmaların asıl amaçlarından biri de, kültürel anlamda bilgilenme uğraşına girmiş aydın ve araştırmacı insanlara, sorunlara daha geniş yaklaşım olanağı veren kaynakçalı çalışmalar sunabilmektir. Bu türden girişimlerin (Örneğin: Ahmet Cevizci'nin Felsefe Ansiklopedisi ve Sözlüğü) çoğalmasının, yeni türden yaklaşımlarla tanışmayı sağlamak, bilginin yoğunlaşıp yayılmasıyla yeni tartışmalara zemin hazırlamak gibi önemli görevleri yerine getirdiği ileri sürülebilir. Çalışmaların eksiklikleri olacaktır. Her çalışma kendi içerisinde ne ölçüde mükemmel olursa olsun, yine de eksiklikler taşır. Ancak ülkemizde bu türden çalışmalar genellikle henüz ilk olmaları nedeniyle hata ve eksiklikleri büyük olabilir. Bu türden sorunlar zaman içerisinde tartışılıp düzeltilerek, yeni çalışmalarda söz konusu eksiklik ve yanlışlıklar atılarak daha ileri doğru kültürel atılımlar yapılabilecektir. Eksiklikler bir ölçüde kaçınılmazdır. Ancak "eksik ve hatalı işler yapabiliriz" diye hiçbir şey yapmamak da doğru değildir. "Çağının çocuğu olan" düşünürler gibi, bu çalışmaya katkıda bulunan yazarlar da, içerisinde bulundukları bilgilenme düzeylerine uygun olarak ellerinde bulunan tüm olanaklarla görevlerini yerine getirmişlerdir. Bu dizi kitap çalışmasında emeği geçenlere ne kadar teşekkür etsek azdır.

Çalışma boyunca her ne kadar ortak bir yapı ve dil birliği kurmaya çalışılsa da düşünürleri anlatan yazarların; yazım, anlatım, alıntılama ve kaynakça sunma yöntemlerine karışılmamıştır. Bunu iki sebeple uygun gördük: İlki, yazarın biçemine karışmamak; ikincisi, zaten önceden yazım ilke ve kuralları gönderilmiş, yazarlarımız başka türden bir yolu benimsemişlerse, onlara mutlaka şu ya bu ölçünün doğru olduğunu ifade ederek düzeltmeye kalkmamızın onlara kendi doğrularımızı dikte etme anlamına gelebileceği düşüncesidir. Öte yandan farklılığını korumaya çalışan bir yazarın ısrarı da korunmalıdır. Öyle de yapıldı. Bu anlamda kimi farklı ele alışlar, alışkanlıklar içindeki gözleri rahatsız edebilir. Bunda bir sakınca da yoktur. Birçok metinde, aynı anlama gelmelerine karşın farklı yazılan-söylenen kavram ya da sözcükler metinlerde kullanılmıştır (diyalektik ya da eytişim; olanaklı-mümkün gibi). Bu kullanımlar da bir zenginlik olarak görülmelidir.

Her türlü kültürel uğraşıda olduğu gibi, bu türden çalışmalarda; yani çalışana maddi çıkar, ün, şeref, statü, güç ya da para kazandırmayan, kalıplaşmış önyargıları değiştirmeye yönelik etkinlikler kimi sorunlarla karşılaş-

maktadır. Bu engellerden en önemlisi maddi çözümsüzlüktür ki aşılması neredeyse olanaksızdır. Batı'da aşılmış olan bu sorun, ülkemizde bir türlü aşılamamıştır. Bunun nedeni, kültüre verilen anlam ve önemle doğrudan ilgilidir. Toplumun gelişerek kendini çağcıl koşullara uyarlamasının ön koşulu olan kültür; içinde bulunduğu, çevrelenmiş olduğu koşullar ve alışkanlıkları eleştiren, yeni türden düşünce ve davranış modelleri öneren, insanın tekliğinde birey, yurttaş ve kişi olmasını geliştirmede dayanaktır.

Batı'da olumsuz örnekler olsa da, genellikle toplumun ama çoğunlukla yöneticilerin, zengin kişilerin himayelerine aldıkları, desteklediği düşünürler; ortaya attıkları düşüncelerin tartışılması, yorumlanması ve söz konusu fikirlerin kendi toplumlarına uygun biçemlerde eğitim-öğretim ve toplum yaşamında değerlendirilmesi ile önem kazanmışlardır. Düşünürleri değişik şekillerde destekleyen ve geliştiren bu yaklaşımlar, gelecek kuşak düşünürlerin çalışmalarının ve bu çalışma sonuçlarının nicel ve nitel anlamlarda daha da artarak yoğunlaşmasına olanak sağlamıştır. Bu gelişmelere başkaca bir yığın etki de katılabilir. Bu anlamıyla ülkemiz, henüz düşünür ve araştırmacılarına gereken önemi vermediği gibi, onların bin bir güçlükle ortaya koyduklarını koruyup sürdürme geleneğini bile yerleştirememiştir. Bu hazin görüntü, aslında yalnızca kültür hayatıyla da sınırlı değildir. Söz konusu durum karşısında ne yapmalıdır ki, soruna çözüm bulunabilsin? Yanıt basittir. Yanıtı bulmak için alim olmaya gerek yoktur. Batı'ya ya da sorunu aşmış Doğu'ya bakılarak özgün çözümler yaratılabilir. Zaten bu konularda bir yığın çözüm önerisi de düşünürlerimizce yöneticilerin ve kamuoyunun bilgisine sunulmaktadır. Ama ne gam!

Yine de yeniden başlamak, yılmamak gerekmektedir ve azınlık olsalar da, bu ülkenin kültürel kalkınması, toplumun adil ilişkiler yaşayabilmesi, insana yaraşır hayat sürebilmenin olanaklarının yaratılması için zemin hazırlayacak gelişmeler uğruna insanlar çalışmalıdır. Hem de toplumumuzun büyük bölümünün, "gemisini kurtaran kaptandır" diyerek kendi dışındakilerin tümünü ötekileştirdikleri, hiçledikleri bir anlayışın genel toplum yaşamına egemen olduğu bir ortamda. Çalışan dürüst bir kesim, içinde bulunulan bu çürümenin dışında kalmaya uğraşmakta, "bu gemi herkesindir, batarsa hep birlikte batılır" anlayışıyla tüm toplumun kendine gelmesi için çağrı yapmaktadır. Bu çağrıya yanıt alınmadığı, gelişmelerin sonuçlarından anlaşılmaktadır. Beklenip görülecek, sonuçlardan da hep beraber etkilenilecektir. Bu yargı genelleştirilerek yerküre için de ileri sürülebilir. Dünya herkesi kurtarabilir, ancak dünya kurtarılırsa olanaklıdır bu. Hardin'in "Cankurtaran Sandalı" da çözüm değildir, çünkü tufandan kurtulacağını düşünenlerin de olacaklardan olumsuz anlamda etkileneceği göz ardı edilmemelidir.

İçinde yaşanılan dünyanın herkesin ortak alanı, her bireyin içinde yaşadığı hayatın da, insanı çevreleyen doğa ve toplumun da türdeşlerle birlikte yapılandırılmış bir süreç olduğu unutulmamalıdır. Yapılan etkiler ve sonuçla-

rı yine sahibine dönmektedir. Etkiler insandan geldiğine göre sonuçlar da ona aittir. Yapılan her etkinlik ya da eylemde söz konusu döngü akılda tutulmalıdır. Yaratılmış olan olumsuzluklar, yine yaratıcısı tarafından yeniden insanca düzenlenebilir.

Elinizdeki çalışmaya girişirken tereddütler yaşamanın yanı sıra, başarılı olup olamayacağı da tartışıldı. Bu tereddüt ve başarısızlık tartışmalarının kaynağında, kolektif çalışmaya yabancı olmamız dile getirildi. Bir yerden başlanmalıydı. Cesaret etmeliydik. Ortaklaşa çalışmaya güvenimiz olmalıydı. Hem de, yapılan iyi işleri de karalamaya ve her küçük eksikliği abartarak öne çıkarmaya hevesli bir geleneğe sahip olan bu toplumda, küçük başarılara ödül ve destek yoksunluğu yanında engel ve köstek olma söz konusuyken yapılmalıydı. Başlanabildi, ancak başarı, dizinin sonlanmasıyla tadılabilecek.

Ülkemizde tek tek çalışmalar var. Ancak bu çalışmaları yapan bilim insanları ve araştırmacılar kendi alanlarıyla sınırlıdır. Oysa bu türden bir ortak çalışma tarihsel gelişmeyi bir bütün içerisinde yakalamamıza olanak sağlayacak, okuyucu ya da araştırıcıya birlik içerisinde bir düşünce dünyası sunacaktır. Bilgi birikiminin ve toplumsal kültürel ilerlemenin böylesi bütünlüklü çalışmalara, ansiklopedi ve sözlüklerin zenginliğine bağlı olduğu bir gerçektir. O halde bu çalışma alanında bir başlangıç sayılmalıdır. Bu türden çalışmalar aralıksız ve çok çeşitli olarak sürdürülmelidir.

Tüm çalışma boyunca ele alınan düşünürlerin temel soru ve yanıtları, söz konusu düşünürün kendi eserlerinden doğrudan ve yalnızca aktarılmaya çalışıldı,-. Böylelikle de aktarıcının yorum ve değerlendirmelerinden, düşünürün ortaya koymaya çabaladığı savların tartışılmasından uzak durulmaya çabalandı. Bu yolun seçilmesinin nedeni; fikirlerini okuyucuya ulaştırmaya çabaladığımız düşünürlerin nesnel biçemde yansıtılması kaygısıdır. Bu tür bir kaygının güdüldüğü çalışmada da kaçınılmaz olarak alıntılar bolluğu ortaya çıkmaktadır. Böylesi olumsuzluklar, öncelikle belli temel konular başlığında toplanarak bağlantısız bilgi yığını olmaktan çıkarılmaya çalışıldı.

Çalışmanın ilk ciltlerinde bile bir arada olması gereken bazı düşünürler başka ciltlere kaydırılmak zorunda kaldı. Bunun belli başlı nedeni; bu çalışmaya katkıda bulunmaya çabalayan bazı arkadaşların verdikleri sözleri - kimi haklı ya da haksız sebeplerle- yerlerine getirememeleri gibi bize bağlı olmayan aksaklıklardan kaynaklanmıştır. Böylesi bir sorun nedeniyle belki de bir arada olması gereken düşünürler ve ayrı olması gerekenler bir arada ciltlenmiş oldular.

Daha iyiler, bugün yapılanların eksik ve hatalarının eleştirileri üzerinde yükselecektir. Son olarak; her tür eleştiri, öneri ve katkı için (cetvey@gmail.com) adresine yazılması beklenmektedir.

Çetin Veysal **Mersin, Mart 2009**

# 1

## Vladimir İlliç Ulyanov LENİN:

(22 Nisan 1870 - 21 Ocak 24)

*Engin ERKİNER*

## YAŞAMI VE ESERLERİ

Lenin, matematik ve fizik öğretmeni bir babayla ve Alman asıllı bir annenin çocuğu olarak 22 Nisan 1870'te Simbirsk'te doğdu. Asıl adı Vladimir İlliç Ulyanov'dur. 1887'de biyoloji eğitimi gören büyük kardeşi Alexander, Çar III. Alexander'a suikast düzenleme hazırlığı içinde olduğu suçlamasıyla idam edildi. Kardeşinin idamı Lenin'in geçerli toplumsal değer yargılarından kopmasını ve devrimci politik mücadeleye girmesini hızlandırdı.

1895'te *İşçi Davası* adlı yasadışı gazetenin hazırlık çalışmaları sırasında tutuklandı. On dört ay gözaltında kaldıktan sonra üç yıl Güney Sibirya'daki Schuschenkoje'de sürgüne mahkum edildi. Orada Nadya Krupskaya ile tanıştı ve 1898'de sürgünde iken onunla evlendi.

1900 yılında Rusya'da yasadışı bir gazeteyi yayına hazırlamak amacıyla ülke dışına çıktı ve yine bu yıldan başlayarak Lenin takma adını kullanmaya başladı.

1902'de *Ne Yapmalı?*'yı Münih'te yazdıktan sonra 1903'te Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Bolşevikler ve Menşevikler olarak ikiye ayrıldığı (Londra'da yapılan) ikinci parti kongresi'ne katıldı. 1905-1907 devrimi sırasında Rusya'ya dönen Lenin, 1907'de güvenlik nedeniyle yeniden ülke dışına çıktı ve 1917 Şubat devrimine kadar İsviçre'de kaldı.

Nisan 1917'de Çarlık Rusya'sı ile savaş halinde olan Almanya hükümetinin özel izni ile Almanya üzerinden trenle Rusya'ya dönen Lenin, Petrograd'daki konuşmasında geçici hükümet'in devrilmesi ve sosyalist devrim için hazırlanılması çağrısında bulundu.

Kasım 1917'de yapılan Kurucu Meclis seçimlerinde Bolşevikler yenilgiye uğradılar. Ekim Devrimi'nden birkaç ay sonra, Ocak 1918'de toplanan kurucu meclis Lenin'in direktifiyle dağıtıldı ve çok sayıda milletvekili tutuklandı.

30 Ağustos 1918'de Sosyalist Devrimci Fanny Kaplan tarafından Le-

nin'e suikast yapıldı. Omzundan ve boğazından iki kurşunla yaralanan Lenin sağlığına yeniden kavuşamadı. 1919'da Lenin'in de kuruluşunda aktif rol oynadığı Üçüncü Enternasyonal ilk toplantısını yaptı.

1920 yazında devrimin yayılabileceği umuduyla Polonya'ya gönderilen Kızıl Ordu ağır bir yenilgi yaşadı. 1921 sonlarında iç savaş Bolşeviklerin zaferiyle son buldu. 1922'de savaşın yarattığı yıkımı onarmak için Yeni Ekonomik Politika (NEP) ilan edildi. 30 Aralık 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği kuruldu.

Lenin, 21 Ocak 1924'te Moskova'da 54 yaşında öldü.

Başlıca eserleri şunlardır:

*Halkın Dostları Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşırlar? (1894)*

*Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*

*Rus Sosyal Demokrasisinin Tarım Programı (1902)*

*Ne Yapmalı? (1902)*

*Bir Adım İleri, İki Adım Geri (1904)*

*Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktigi (1905)*

*Materyalizm ve Ampiriokritisizm (1909)*

*Sosyalist Devrim ve Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı (1916)*

*Emperyalizm (1916)*

*Nisan Tezleri (1917)*

*Devlet ve Devrim (1917)*

*Proletarya Devrimi ve Dönek Kautsky (1918)*

*Sol Komünizm – Bir Çocukluk Hastalığı (1920)*

*Az Olsun, Temiz Olsun (1923)*

1914-1916 yılları arasında yazılmış felsefe yazılarını bir araya toplayan *Felsefe Defterleri* ölümünden sonra yayınlandı.

# Giriş

*"Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir."*

Marx

20. yüzyıl tarihini derinden etkilemiş bir düşünce ve eylem insanı olan Lenin'i, Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'inin 11. sinden, yani *"Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir"* ifadesinden daha uygun tanımlayacak kısa bir cümle bulunamaz herhalde. Dünyayı yorumlamak önemlidir, daha da önemli olansa onu değiştirmektir. Sahip olduğunuz yorumu hayata geçiremiyorsanız, o yorumun gerçeklikteki karşılığı -en azından o dönem için- yok demektir. O zaman dünyanın hangi yorumuna sahip olduğunuzun önemi kalmadığı gibi, gerçeklikte karşılığını bulamayan bu yorum, yorum olarak da eksik olacaktır. Hayat hiçbir zaman kendi yorumuna denk düşmez, yorumun gerçekleşmesi teorik yorumda da değişikliğe neden olur. Teori eski teori durumundan çıkar, gerçekleştirilmiş yorumla değişmiş teori olur. Aynı yorumun farklı koşullarda gerçekleşmesi farklı değişimlere neden olur ve teori uygulanabildiği oranda dallara ayrılır.

Leninizm olarak bilinen, genellikle Marxizm-Leninizm olarak ve Marxizmi geliştirerek tamamlayan bir öğreti olarak ele alınan Leninist düşünce ve eylem de benzeri bir gelişmeyi yaşadı. Leninizm, 20. yüzyılın başlarında varolan değişik Marxist görüşler arasındaki çatışma içinde şekillendi, o çatışmanın taraflarından birisi oldu ve ağır bastığı oranda da diğer tarafları Marxizm dışına itmeye çalıştı. Yüzyılın sonraki yıllarında benzeri bir durumla Leninizm karşılaşacak, farklı Lenin yorumları ortaya çıkacak ve güçlü olan kendisini tek temsilci ilan ederek diğerlerini Leninizm'in dışına itmeye çalışacaktır.

Lenin'de temel sorun Çarlık ve burjuvazinin devrilmesi ve sosyalizmin kurulmasıdır. Bu durumda Leninizm'in temel bileşenlerinin güç, iktidar ve devlet olması, başka alanlardaki görüşlerin ancak bu bileşenlerle ilişkisi

içinde anlam kazanmaları kaçınılmazdır. Lenin'in "ekonomik araştırma" gibi algılanabilen yazıları ya da teorik fizikteki son gelişmeleri yorumlayan kitabı gerçek anlamlarını güç-iktidar-devlet bağlamında kazanırlar.

*Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*'nde Lenin, Rus komününde kapitalizmin gelişmesinin kaçınılmazlığını gösterir. Özellikle tarımla ilgili çok sayıda istatistik veriye dayanmasına karşın kitabın asıl hedefi, Rusya'nın kapitalist gelişme aşamasını atlayarak sosyalizme yönelebileceğini savunan Narodniklerin görüşlerini çürütmektir. Kapitalizmin gelişmesinin kaçınılmazlığı sanayi işçilerinin ve yoksul köylülerin güçlenmesi, çarlık ve burjuvazinin devrilerek iktidarın ele geçirilmesinde (o zamanki adlarıyla) sosyal demokratların ana dayanağını oluşturmaları anlamına gelir.

*Ne Yapmalı?* Lenin'in büyük işçi grevleri sonucu ortaya çıkan yaygın ama oldukça amatör çalışan potansiyeli toparlamak için nasıl bir örgüte ve hangi araçlara sahip olunması gerektiği konularıyla uğraştığı kitaptır. Kitap ekonomistleri ya da Çarlığa karşı burjuva muhalefetin görüşlerini hedef alır. *Bir Adım İleri İki Adım Geri*, Çarlık koşullarında iktidara yürüyebilecek bir parti hangi özelliklere sahip olmalıdır? sorusuna cevap arar. *Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği*, 1905 devriminde Çarlığın devrilmesi ve bu devrimde liderliğin (inisiyatifin) liberal burjuvaziye kaptırılmaması konusuyla ilgilenir. İşçi sınıfı ve köylülüğün devrimci demokratik diktatörlüğü bu kitapta Lenin'in kullandığı temel kavramdır.

Devrimin yenilgisinin ardından 1905-1917 arasındaki gericilik yıllarında Lenin sendikalardan Duma seçimlerine, kitle içinde çalışmadan teorik fizikteki yeni gelişmelerin değerlendirildiği ve Mach'in görüşlerine cevap olarak yazılan *Materyalizm ve Ampiriokritisizm*'e kadar makale kısalığında ve kitap uzunluğunda çok sayıda yazı kaleme alır. Teorik fizikle ilgili kitap bile sonuçta iktidar mücadelesiyle ilgilidir. Diyalektik Materyalizm yetersiz ya da yanlış ise, Tarihsel Materyalizmin ve giderek Demokratik ve Sosyalist Devrim teorilerinin, işçi sınıfının devrimin sürükleyici gücü olmasının, kısacası Marxist sosyalist teorinin baştan aşağıya yeniden ele alınması gereklidir.

Savaş öncesinde Zimmerwald Konferansı'nda, değişik ülkelerden toplanan, aralarında Lenin'in de bulunduğu az sayıda sosyal demokrat, burjuvazinin devrilebilmesi için yeniden paylaşım savaşının iç savaşa çevrilmesi konusunda görüş birliğine varırlar. Lenin, Birinci Dünya Savaşı yıllarında *Emperyalizm* kitabını kaleme alır. Kitap, kapitalizmin gelişmesinde yeni bir aşamayı, tekelci kapitalizmi ve finans kapitalin egemenliğini -ağırlıkla Hobson'un Finans Kapital kitabına dayanarak- açıklamakla birlikte, dünyanın tekeller arasında paylaşımının tamamlandığını, yeniden paylaşımın ya da başka deyişle yeniden paylaşım savaşı olarak da adlandırılan genel bir savaşın, dünya savaşının kaçınılmazlığı vurgulanır. Böyle bir savaşın tek tek ülkeler-

deki sosyal demokrat partilerinin önüne koyduğu yeni mücadele ve iktidarı ele geçirme olanakları üzerinde durulur.

Lenin'in bütün eserleri arasında yakın bağlantı bulunmakla birlikte 1917 nisan'ında yazılan *Nisan Tezleri* için kısaca "1917 Sovyet devriminin kitabı" (daha doğrusu broşürü) denilebilir. Çarlığın devrilmiş olduğu ikili iktidar koşullarında Lenin, devrimin sosyalist devrime doğru geliştirilmesini savunarak "bütün iktidar sovyetlere" hedefini gösterir. Demokratik devrimle sosyalist devrimin farklı bir ilişkisini ortaya koyan Lenin'in bu görüşü Bolşevikler arasında bile zorlukla benimsenebilmiştir.

*Devlet ve İhtilal*'de Lenin, devletin hakim sınıfların baskı aracı olduğunu, öncelikle devletin zor güçleri olan polis ve ordu ile sembolize edilebileceğini, iktidarı ele geçiren işçi sınıfının bu devleti kullanmakla yetinemeyeceğini, onu parçalaması gerektiğini, yerine kurulan ve halkın çoğunluğunu temsil eden devletin ise artık "devlet olmayan devlet" özelliği taşıdığını açıklar. Yani artık devlet, toplumunun genel amaçlarına hizmete yönelik bir örgütlenme biçimi olarak görülebilir.

*Proletarya Devrimi ve Dönek Kautsky*'de Lenin, bir dönem görüşlerinden etkilendiği ve benimsediği Alman Marxisti Karl Kautsky ile Rus Marxisti Plekhanov'a eleştiriler yöneltir. Kitabın amacı, kısaca, 1917 devriminde iktidarın işçi sınıfı ve askerler tarafından ele geçirilmesinin savunulmasıdır denilebilir.

1917'den ölüm yılı olan 1924'e kadar geçen sürede Lenin devrimin kendisini savunması, geri bir ülkede sosyalist iktidar koşullarında devlet kapitalizminin örgütlenmesi (Yeni Ekonomik Politika ya da NEP) ve sosyalist iktidarın öncelikle yerine getirmesi gereken görevler, yeni bir enternasyonalin kurulması (III. Enternasyonal) ve sömürge halklarının kurtuluşu üzerinde durur.

Lenin'in *Toplu Eserler*'inin cilt sayısı, basıma hazırlayan yayınevine göre değişmekle birlikte genellikle 45 cilttir. Toplu Eserler'in eksenini; "işçi sınıfı örgütlenerek bir güç haline nasıl gelebilir", "iktidarı nasıl ele geçirebilir ve işçi sınıfı devletini nasıl örgütleyebilir?" soruları oluşturur. Bu nedenle Lenin'in hemen her konuda ifade ettiği görüşlerini kısıtlı bir sayfa sayısı içinde ifade etmeye çalışmak yerine, bu yazıda güç-iktidar-devlet ekseninin özellikle somutlandığı yapıtların ele alınmasıyla yetinilecektir.

Bunlar *Ne Yapmalı, İki Taktik, Sosyalizm ve Savaş, Nisan Tezleri, Proletarya İhtilali ve Dönek Kautsky ile Sosyalizmin İnşası Üzerine*'dir. Okurun hem kitapları kolaylıkla edinip okuyabilmesi hem de alıntıları zorluk çekmeden değerlendirebilmesi için metin içinde zorunlu kalınmadıkça Türkçe dışındaki dillerden alıntı yapılmayacaktır. Metnin sonunda Türkçenin yanı sıra Almanca ve İngilizce yapıtları da içeren, kaynak sayısının çok fazla olması nedeniyle sınırlı tutulmuş bir kaynakça yer alacaktır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## Örgüt Teorisi

*"Bizim teorimiz dogma değil, eylem klavuzudur."*

### *Ne Yapılmalı?*

Engels'in, "Bizim teorimiz dogma değil, eylem klavuzudur" cümlesi, sanki Lenin için söylenmiştir. Teori donmuş, kalıplaşmış bir dogma değildir; yeni ortaya çıkan sorunlara, ihtiyaçlara cevap bulmak için değişir, gelişir. Bu gelişme yeni sorunlara çözüm getirmek için açılımın yanı sıra, Marxizm'in orijinal metinlerinin de yeniden yorumlanmasını içerir. Lenin'in bazen anlaştığı çoğu kez de tartıştığı ve tartışırken de haklarında "oportünist" ve "dönek" sözcüklerini bolca kullandığı Martov, Troçki, Kautsky ve diğerleri de Marxisttirler ve tartıştıkları dönemde Lenin'i "tepeden inmeci", "darbeci" ya da "Marxizmden sapma" olarak nitelendirirler. Lenin'in değişik yazılarında yer alan polemikleri Çarlık ve burjuvaziden çok, son tahlilde onların "soldaki uzantısı" olarak gördüklerine karşı yöneltilmiştir. Marxizmdeki her önemli gelişme aynı zamanda yeniden yorumu da içerir. Bu, bütün büyük teoriler için geçerlidir. Lenin ve Bolşeviklerin kavgası sadece Çarlık ve burjuvazinin devrilmesinin değil, öteki Marxistlere karşı Marxizm'in yeniden yorumlanmasının da kavgasıdır.

Bu mücadelede sonuçta belirleyici olan "teorik üstünlük" değildir; güçlü olabilen ve bu gücü iktidarı ve devleti ele geçirmeye yöneltebilen ve onu ele geçirebilen belirleyicidir. Bunu yapabilen ötekilerini -en azından- kenara iter. Ulaşılan güç –devlet iktidarı gibi- büyüdüğü oranda kenara itilmeler de –değişik oranlarda tasfiye- artar.

Önemli bir güce ulaşmak, iktidarı ve devleti ele geçirmek ve onu yeniden yapılandırmak ancak güçlü bir örgütle mümkündür. Kısaca "Leninist parti" olarak da adlandırılan örgüt anlayışı Lenin'in görüşlerinin eksenini oluşturur dersek yanlış olmaz. Leninizmden partiyi çıkarın, geriye neyin-nasıl yapılacağı belirsiz saptamalar kalır.

Politika, yapmaktır; eğer yapamıyorsanız, neyi savunduğunuz –en azından o dönem için– önemli değildir. Lenin, politik mücadelede bir görüşün, o görüşü gerçekleştirmenin uygun araçlarıyla birlikte düşünülmediğinde işlevli olamayacağına inanır. Politik mücadelenin yıllardan beri bilinen bu kuralı, ancak -özellikle Almanya sosyal demokrasisine dayanan- yoğun bir deney birikiminden sonra Marxizm içinde kendisine önemli bir yer bulabilmiştir.

Lenin'in örgüt teorisi iki esasa dayanır: İşçi sınıfına dışarıdan bilinç götürülmesi ve merkeziyetçilik.

*Dışarıdan Bilinç*

İşçi sınıfı ilk ezilen sınıf olmadığı gibi, yaşam koşullarına isyan eden ilk sınıf da değildir. Eşitlik, kardeşlik, insanca yaşamak da ilk kez onun özlemleri olarak ortaya çıkmıyor. Ne ki, Marx'a göre, kendisini ve tüm insanlığı kurtarabilecek, sömürüyü ve sınıfları ortadan kaldırabilecek koşullara sahip ilk ezilen sınıf. Üretici güçlerin ulaşmış olduğu gelişme düzeyi bu sınıfa bu olanağı sağlıyor. Önceki sınıflı toplumlarda ne köleler ne de köylüler amaçlarına nasıl ulaşabileceklerini bilmezler; ulaşabilseler bile bunu sürekli kılamazlardı. İşçi sınıfı, ekonomik isteklerinin ötesinde, burjuvaziyi mülksüzleştirmek, sömürüyü kaldırmak ve sınıfsız topluma ulaşmak olanağına sahiptir; ama o, kendi başına ne böyle bir olanağın bulunduğu düşüncesine ne de kendisinin böyle bir güce sahip olduğunun bilincine ulaşabilir.

Başka bir deyişle işçi sınıfı tarihsel misyonunu kendisi bilemez, bu misyonun bilgisi (bilinç) ona dışarıdan verilmelidir.

Bilincin dışarıdan iletilmesi Lenin'e ait bir görüş olarak bilinmekle birlikte, kaynak Karl Kautsky'dir. Lenin *Ne Yapmalı*'da, Kautsky'nin 1901-1902'de Neue Zeit'taki yazısından aktardığı uzun bir pasajda bunu belirtir:

"Revizyonist eleştirmenlerimizden bazıları, Marx'ın, ekonomik gelişme ve sınıf mücadelesinin, sadece sosyalist üretimin önkoşullarını değil, aynı zamanda doğrudan bunun zorunluluğu ***bilgisini*** (italikler K. Kautsky'nin) de yarattığını iddia ettiğini varsayıyorlar ve kapitalist gelişmenin en yüksek düzeyine ulaştığı ülke olmasına rağmen, modern ülkeler içinde bu bilgiden en uzak ülkenin İngiltere olduğu itirazıyla işi hallediveriyorlar.

(...)

Bu bağlamda sosyalist bilinç, proletar sınıf mücadelesinin zorunlu doğrudan sonucu olarak görünür. Fakat bu yanlıştır. Öğreti olarak sosyalizmin kökleri, elbette, tıpkı proletaryanın sınıf mücadelesi gibi, bugünkü ekonomik koşullarda yatar, tıpkı onun gibi kapitalizmin yarattığı kitlesel yoksulluk ve kitlesel sefalete karşı mücadeleden doğar; fakat bu ikisi birbirinden değil, birbirinin yanı sıra ve farklı koşullar altında doğar. Modern sosyalist bilinç ancak derin bilimsel kavrayış temelinde ortaya çıkabilir. Gerçekten de bugünkü ekonomi bilimi, tıpkı bugünkü teknoloji gibi, sosyalist üretimin bir önkoşulunu oluşturur, ne var ki proletarya, ne kadar isterse istesin, ne birini ne

de ötekini yaratabilir; bunların ikisi de bugünkü toplumsal süreçten doğarlar. Oysa bilimin taşıyıcısı proletarya değil, ***burjuva aydın katmanıdır*** (italikler K.K.'nın); zaten modern sosyalizm de bu katmanın tek tek bireylerinde ortaya çıkmış ve onlar tarafından ilkönce düşünsel bakımdan öne çıkan proletarlere iletilmiştir; koşullar izin verdiği yerde bunlar onu proletaryanın sınıf mücadelesine taşımışlardır. Yani sosyalist bilinç, proletaryanın sınıf mücadelesine dışarıdan taşınan bir şeydir, onun içinden kendinden bitme çıkan bir şey değil" (Lenin, 1993: 44-45).

Marxist partiler 1917 yılına kadar "sosyal-demokrat" adını taşıdılar. 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında dünyanın en büyük sosyal-demokrat partisi Almanya'da idi. Lenin'in *Ne Yapmalı*'daki görüşleri büyük oranda bu partinin deneyimlerine ve bunların Rusya koşullarına uyarlanmasına dayanır.

İşçi sınıfının düşük ücretlere, uzun çalışma saatlerine karşı işgücünü daha uygun koşullarda satabilmek için mücadelesi fabrika üretiminin Rusya'dan daha önce başladığı Almanya'da da önemli yer tutar. Birçok işçi ekonomik mücadele içinde politikleşti; ne ki, bir süre sonra bu politikleşmenin sosyal-demokrat politikleşme olmadığı, daha iyi çalışma koşulları için mücadele eden işçilerin zorunlu olarak sosyalizm için de mücadele etmeyecekleri ortaya çıktı. Ekonomik mücadele çerçevesinde kazanılan politik bilinç, işçilerin genellikle kendiliklerinden harekete geçerek mücadele içinde kazandıkları bu bilinç, sendikal örgütlenmenin ve "işçinin hakkını da gözeten kapitalizm" anlayışının ötesine geçmiyordu. Ekonomik mücadele ile sınırlı politikleşme işçilerin en fazla iş kolu düzeyindeki birliğini sağlayabiliyor; sınıfın birliği, politik iktidar sorunu ve sosyalizm gibi konuları ise gündeme bile getirmiyordu.

Almanya sosyal-demokrasisi Lassalle döneminden başlayarak "ekonomik mücadelenin kendisine politik nitelik kazandırmak" ile sınırlı bir politik mücadele ile en fazla güçlü sendikalar kurulabileceğini, daha ileriye gidilemeyeceğini pratikte yaşayarak gördü. Burada Marx'ın "işçi sınıfının kurtuluşu onun kendi eseri olacaktır" sözünün yeniden yorumlanması gündeme gelir. Kendi eseri olacaktır, ama bunun bilgisi dışarıdan verilmek zorundadır.

Sanayileşmenin Almanya'dan daha geç başladığı Rusya'da 20. yüzyılın başında büyük işçi grevleri ortaya çıkar. İşçilerin büyük ölçüde kendiliğinden gelişen eylemi ile ilgili olarak nasıl bir tutum belirlenecektir?

Birinci tutum: Lenin'in görüşleriyle polemiğe girdiği Raboçaya Mysl

ve Raboçeye Dyelo gazetelerinde[1] belirlenen ve kısaca "ekonomik mücadelenin kendisine politik bir içerik kazandırmak" olarak ifade edilen tutumdur. Lenin'in "burjuva sosyalizmi" olarak nitelendirdiği bu tutum özünde politik mücadeleye uzaktır. Çarlık ve burjuvaziyi devirmek gibi bir sorunu da gerçekte bulunmamaktadır. Liberal burjuvazi ve sendikal örgütlenmeyi yasaklamış olsa bile Çarlık, işçilerin çalışma koşullarını iyileştirmeleri için mücadele etmelerine karşı değildir; yeter ki mücadele daha ileriye gitmesin.

İkinci tutum: Lenin'in Almanya sosyal-demokrasisinin deneylerine dayanarak aktardığı tutumdur. Politik ajitasyonun ekonomik mücadeleyle sınırlandırılmasına karşı çıkar. Kitleleri politik mücadeleye çekmek için toplumsal eşitsizlik ve haksızlıkların, polis baskısının ve otokrasinin keyfi tutumlarının her çeşidinin kullanılmasından yanadır. Sosyal-demokrat politikanın amacı, işçilerin işgüçlerini daha iyi koşullarda satmalarını sağlamak değildir; amaç, onları işgüçlerini satmaya mecbur bırakan düzenin değiştirilmesidir.

Sosyal-demokratlar sadece işçilere giderek, onları kendi sorunları hakkında aydınlatarak dışarıdan bilinç iletemezler. İşçiler kendi ekonomik sorunlarını zaten bilmektedirler ve bunların yeniden anlatılması onların sosyal-demokrat bilince ulaşmasına hizmet etmez. Ekonomik alan, sosyal demokrat bilinç için dar bir alandır. Böyle bir bilinç ancak toplumun tüm kesimleriyle ilgili bilgi ve değerlendirme temeli üzerinde iletilebilir.

"İşçilere politik sınıf bilinci ***ancak dışarıdan***, yani ekonomik mücadelenin dışından, işverenlerle işçiler arasındaki ilişki alanının dışından götürülebilir. Bu bilginin edinilebileceği biricik alan, ***bütün*** sınıf ve katmanların devlet ve hükümetle ilişki alanı, ***bütün*** sınıflar arasındaki karşılıklı ilişkiler alanıdır. Bu nedenle işçilere politik bilinç götürmek için ne yapmalı sorusuna, tek başına ve sadece, çoğu durumlarda pratisyenlerin –Ekonomizme eğilimli pratisyenleri tamamen bir yana bırakıyoruz- yetindiği yanıt, yani 'işçilerin arasına gidilmeli' yanıtı verilmemelidir. ***İşçilere*** politik bilinç götürmek için sosyal-demokratlar ***nüfusun bütün sınıfları arasına gitmeli***, ordu birliklerini ***bütün yönlere*** göndermelidir" (Lenin, 1993: 87-88).

---

1 Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi (RSDİP) 1898'de kuruldu. Kuruluş Kongresi'den kısa süre sonra Parti Merkez Yönetim Kurulu üyeleri tutuklandı, bunun ardından parti yerel örgütlerin dağınık birliği haline geldi. Bu dönemde RSDİP içinde önemli yer tutan aydınlar arasında ekonomizm yaygınlaştı. Rusya dışında yayınlanan Raboçeye Dyelo ve Raboçaya Mysıl, ekonomizm görüşünün savunulduğu yayın organları haline geldiler.

### *Nasıl Bir Örgüt?*

*Ne yapmak istiyorsanız, ona uygun bir örgüte ihtiyacınız olur.*

"'İşverenlere ve hükümete karşı ekonomik mücadele' için, politik muhalefetin bütün gösterilerini, protestolarını ve öfkesini ortak bir saldırıda birleştirecek, profesyonel devrimcilerden oluşan ve tüm halkın gerçek önderleri tarafından yönetilen, bütün Rusya'yı kapsayacak Merkezi bir örgüte gerek yoktur, bu nedenle de böyle bir örgüt bu mücadele içinde doğamaz. Bu anlaşılırdır. Her kuruluşun örgütlenme karakteri, doğal ve kaçınılmaz olarak, bu kuruluşun faaliyetinin içeriği tarafından belirlenir" (Lenin, 1993: 106).

*Ne Yapmalı*'nın yazıldığı 1902 yılında Rusya'da devrimci mücadelede amatörlük hakimdi. Kendiliğinden gelişen işçi hareketiyle bağ kurmak isteyen ve genellikle öğrencilerden oluşan gruplar amatörce çalışıyorlar ve genellikle de harekete geçer geçmez –bu genellikle ilk bildiriyi çıkarmak demektipolis tarafından yakalanıyorlardı. Devrimci propaganda ve ajitasyon gruplarının sürekli olamaması işçilerde güvensizlik yaratmasının yanı sıra tecrübe birikimini ve az çok düzenli bir faaliyeti de engelliyordu.

Lenin, bir devrimciler örgütünün şu özelliklere sahip olması gerektiğini savunur:

Birincisi: Sosyal-demokrat parti, işçi örgütünden farklı olmak zorundadır. Bu partiye ekonomik çıkarları için mücadele eden bütün işçilerin üye olması düşünülemez. Çünkü parti, kitle örgütü değildir. Aynı zamanda parti kendisini sınıfla özdeşleştiremez. Parti ile işçi sınıfı arasındaki sınır çizgisinin silinmesi partiyi yığının düzeyine indirmek, partiyi şekilsizleştirmek olur. Partinin görevi yığını kendi düzeyine yükseltmektir.

İkincisi: Bu parti sadece boş saatlerini değil bütün zamanını sosyal-demokrat politik mücadeleye ayırabilen, polis ile mücadelede uzmanlaşmış profesyonel devrimcilerden oluşmalıdır. Ancak böyle bir parti devrimci mücadelenin sürekliliğini sağlayabilir.

Lenin burada yeni bir saptama yapmıyor. Sadece sosyal-demokrat hedefleri olan mücadelede değil, her çeşit politik mücadelede süreklilik esastır. Süreklilik olmadığında tecrübe ve deney aktarımı olmayacağı gibi, ikide bir dağılan ya da faaliyeti görülmeyecek kadar belirsizleşen bir örgüt de kitlelere ancak güvensizlik aşılar ve giderek ciddiye alınmaz duruma gelir.

Süreklilik; yasadışı çalışmak zorunda olan, Çarlık polisinin sıkı-sürekli takibi altında üyeleri sık sık tutuklanan, bazen yenilen darbelerin boyutları geniş bölgeleri kapsayacak denli büyük olan bir örgüt için yaşamsal önem taşır. Yapılması gereken, kaçınılmaz olan polis darbesini olabildiğince aza indirmek, darbe yenildiğinde bunun zararını sınırlandırabilmek ve kopan ilişkileri, dağılan örgütlenmeleri mümkün olduğu kadar kısa süre içinde yeniden

kurabilmektir. Bu ise, ancak devrimcilikte önemli bir deneyim biriktirmiş, profesyonelliğe ulaşmış insanlar tarafından yapılabilir.

Üçüncüsü: Bu partide meslekler arasındaki ayrımlar silinmelidir. Önemli olan işçi ya da aydın kökenli olmak değil, profesyonel devrimci olmaktır. Lenin, profesyonel devrimcilerin seçilmeşi ve yetiştirilmesinden yanadır. Yetenekli insanlar -özellikle de her gün saatlerce çalışmak zorunda kaldığı için birçok yeteneği körelmiş, genellikle düşük eğitim düzeyine sahip- işçiler arasından fazla çıkmıyor. Bu nedenle yetenekli her işçi ile özel olarak ilgilenmek, ona yeteneklerini geliştirebileceği koşulları sağlamak gereklidir. Lenin burada Almanya sosyal-demokrasisinden örnek verir ve *"işçi kitlelerinden Bebeller ve Auerler böyle ve ancak böyle çıkıyor"* dedikten sonra, sendikanın bile yasak olduğu otokrasi koşullarında konunun daha da büyük önem taşıdığını şöyle açıklar:

"Fakat politik bakımdan özgür bir ülkede kendiliğinden olan şeyler, bizde sistematik olarak örgütlerimiz tarafından gerçekleştirilmek zorundadır. Biraz yeteneği olan ve 'umut vaat eden' işçi sınıfından gelme bir ajitatör, on bir saat fabrikada ***çalışmamalıdır***. Geçiminin parti kaynaklarından karşılanmasını, zamanında illegaliteye geçecek durumda olmasını ve faaliyet alanını sık sık değiştirmesini sağlamalıyız, çünkü aksi taktirde büyük deneyim edinemeyecek, ufkunu genişletemeyecek, jandarmaya karşı mücadelede kendisini en azından birkaç yıl boyunca koruyamayacaktır" (Lenin, 1993: 141-142).

Dördüncüsü: Otokrasi koşullarında böyle bir partinin demokratik olması mümkün değildir. Lenin, legalde çalışan Almanya sosyal-demokrasisi ile sendika kurmanın bile yasak olduğu Rusya'daki sosyal-demokrat partinin benzer işleyiş kurallarına sahip olmasının mümkün olmadığını savunur.

Demokratiklik, açıklık ve bütün kademelerdeki yöneticilerin seçimle işbaşına gelmesi demektir. *"Aleniyet, hem de sadece örgüt üyeleriyle sınırlı olmayan bir aleniyet olmadan, demokrasiden söz etmek gülünçtür"* (Lenin, 1993: 147). Lenin, *"parti örgütünün geniş demokratik ilkesi"*ni savunan Raboçeye Dyelo'yu "neyi savunduğunu bilmemekle" suçlar.

Demokratik açıklık parti üyelerinin –özellikle de önderlerinin- yürüttükleri faaliyetin açık denetimini gerekli kılar. Her önder son tahlilde doğru mevkide midir, gücüne ve yeteneklerine uygun düşen işi mi yapmaktadır, eksikleri nelerdir? Bunların değerlendirilmesi, eleştirisi ve özeleştirisi zaman içinde her önderi kendine uygun alana yönlendirir. Bu süreç Rusya'da uygulanamaz.

"Şimdi bu tabloyu, otokrasimizin çerçevesine yerleştirmeye çalışın bakalım! Bizde 'parti programının temel ilkelerini kabul eden ve Parti'yi gücü oranında destekleyen' herkesin, konspiratif çalışan bir devrimcinin her adımını denetlemesi düşünülebilir mi?" Çalışmanın çıkarı gereği, devrimcinin kimliğini, bu 'herkes'in onda dokuzundan saklaması bir ***yükümlülükken, herkesin*** konspiratif çalışan devrimciler arasından şunu ya da bunu seçmesi mümkün mü?" (Lenin, 1993: 148).

### *Parti Örgütlenmesinin Aracı Olarak Gazete*

Lenin'e göre, güçlü bir sosyal-demokrat parti kurmanın Rusya çapında merkezi bir yayın organı çıkarılmasından başka yolu yoktur. Böyle bir yayın organı, öncelikle parti kadrolarının ve taraftarlarının eğitimi için önemlidir. Partinin görüşleri tüzük ve programdan ibaret değildir; her somut durumda partinin ne düşündüğü, hangi taktikleri kullanacağı, kadro ve sempatizanlara sürekli olarak iletilmelidir. Kadro ve sempatizanların sürekli eğitimi olmadan somut parti politikalarından söz etmek mümkün değildir.

Lenin bu konuda da Almanya sosyal-demokrasinin deneyiminden yararlanır. 1883 yılından beri partinin teorik yayın organı olarak yayınlanan "Neue Zeit" ve öteki yayın organlarında izlenen politika ve bu organların yerine getirdikleri işlev, sosyal-demokrat bir parti yayın organının nasıl olması gerektiği hakkında yeterli fikir vermektedir.

Ek olarak Rusya'da farklı bir durum vardı: Sosyal-demokrat parti ve çıkaracağı yayın organı yasal değildi. Gazete gizlice hazırlanmak, basılmak ve dağıtılmak zorundaydı. Bu durumda gazetenin dağıtımı kaçınılmaz olarak örgütsel ilişkiyi gerektiriyordu. Gazete, işlevli bir parti yapısının oluşmasında binanın dışına yapılan iskele görevini üstlenecekti.

Tüm Rusya için yayınlanan politik bir gazete böylece sadece kolektif bir propaganda organı olmakla kalmayacak, kolektif bir örgütleyici de olacaktır. Gazete siyasi gerçekleri sürekli olarak açıklar, politik ajitasyon için malzeme sağlarken, aynı zamanda farklı parti örgütlerini birbirine bağlayan somut bir bağ da olacaktır.

Lenin, gazetenin çok yönlü işlevini şöyle açıklar:

*"... O nedenle parti örgütümüzün faaliyetinin ana içeriği, bu faaliyetin odak noktası, hem en güçlü devrimci patlama döneminde, hem de tamamen durgun bir dönemde olanaklı ve gerekli olan bir çalışma, yani Rusya çapında bütünleşmiş, hayatın bütün yanlarını aydınlatan ve en geniş kitlelere yönelmiş politik ajitasyon çalışması olmalıdır. Fakat bu çalışma günümüz Rusya'sında çok sık çıkan bir Merkezi yayın organı olmadan* ***düşünülemezdir.*** *Bu gazete etrafında kendiliğinden oluşan örgüt, onun* ***çalışanlarının*** *(sözcüğün en geniş anlamıyla çalışanların hepsinin) örgütü, en büyük devrimci 'baskı' anında partinin onurunu, prestijini ve sürekliliğini korumaktan,* ***genel silahlı halk ayaklanmasının*** *hazırlanmasını, zamanının tespiti ve gerçekleştirilmesine kadar her şeye hazır olacaktır"* (Lenin, 1993: 187).

Merkezi olarak düzenli yayınlanan bir gazete merkezi bir örgütün inşa edilmesinin de aracı olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken, bu aracın zaman içinde önemini kaybetmekle birlikte varlığını her zaman koruyacak olmasıdır. Herhangi bir bölgede gerçekleşen geniş bir tutuklama sonucu bu bölgede parti yapısı dağılsa bile, yasadışı yayın yeni bağların kurulmasında önemli

bir araçtır. Sonuçta yapılması gereken, varolan geniş bir mekanizmanın tahrip olmuş bir bölümünün öteki bölgelerdeki işleyiş örnek alınarak yeniden kurulmasıdır. Yasa dışı bir gazete, bu nedenle, her zaman kolektif bir örgütleyicidir. Örgütleme işlevi zamanla azalabilir, ama asla ortadan kalkmaz.

### *Bir Adım İleri İki Adım Geri*

RSDİP'nin İkinci Kongresi'nde parti, tüzüğün birinci maddesi üzerinde yapılan tartışmaların ardından Bolşevikler (çoğunluk) ve Menşevikler (azınlık) olarak ikiye bölündü. Lenin, kitabın önsözünde, Martov ve Akselrod'un tüzüğün birinci maddesini yazarken yapmış oldukları yanlış ve bu yanlışı savunmaları sonucu ortaya çıkan durumu şöyle özetler:

"... sımsıkı kaynaşmamış gevşek bir parti örgütünü savunmaları; parti kongresinden ve onun seçtiği kurullardan başlayarak, partiyi yukardan aşağı örgütleme düşüncesine (bu 'bürokratik' düşünceye) düşmanlıkları; her profesöre, her yüksek okul öğrencisine, her 'grevciye', kendini parti üyesi ilan etme olanağı verecek biçimde, partiyi aşağıdan yukarıya örgütleme eğilimi; bir parti üyesinin, parti tarafından tanınmış bir örgüte bağlı olmasını öngören 'biçimciliğe' düşmanlıkları; 'örgütlenme ilişkilerini yalnızca platonik olarak kabule' yatkın burjuva aydınının anlayışına kaymaları; oportünist anlayışta daha da derine gitme ve anarşistçe sözlere bağlanma eğilimleri; merkeziyetçiliğe karşı özerkliğe yatkınlık göstermeleri – kısaca bütün bunların hepsi, yeni Iskra'da şimdi bol bol çiçekleniyor ve ilk yanılgının, tümüyle ve somut biçimde giderek daha çok açığa çıkmasına yardım ediyor" (Lenin, 1976: 7).

Lenin, kitap boyunca kongredeki tartışmalar üzerinde durur, özellikle karşı görüşün sözcülerinin konuşmalarını bazen cümle cümle inceler. Gerçekte, *Bir Adım İleri İki Adım Geri*, *Ne Yapmalı*'nın uzantısı olarak ele alınmalıdır. *Ne Yapmalı*'da Rusya'da gizli ve merkezi örgütlenmeye sahip bir partinin gerekliliği ortaya konulmuştur. Sendikanın bile yasak olduğu Çarlık otokrasisi altında sosyal-demokrat bir partinin açık örgütlenmesi mümkün değildir. Gizli çalışmak zorunda olan bir partinin Marxist örgütlenmeden başka seçeneği var mıdır?

Böyle bir parti isteyenin kendisini parti üyesi olarak görmesine izin veremez. "Çarlığa karşı halk ayaklanmasını hazırlamak" gibi bir görevi önüne koymuş olan partinin "emir-kumanda zinciri"ni dışlayarak örgütlenebilmesi mümkün görünmüyor. Böyle bir parti büyüyebildiği oranda yöneticiler artan oranda güce sahip olacaklar, merkezi ve militarist otokrasiye karşı çıkan yine merkezi olan ve askeri örgütlenmeye özgü yanlar da taşıyan bir parti, ancak böyle bir parti iktidarı ele geçirme gücüne sahip olabilecektir.

Lenin hem *Ne Yapmalı* hem de *Bir Adım İleri İki Adım Geri*'de yaşanılan ülkenin özelliklerini hiçbir zaman unutmaz ve Batı Avrupa'da yasal koşullarda çalışan sosyal-demokrat partilerin örgütlenme anlayışı ile Rusya'daki par-

tinin örgütlenmesinin –bilinçli ya da bilinçsiz- karıştırılmasına sürekli karşı çıkar.

Lenin'in *Bir Adım İleri İki Adım Geri*'nin sonunda Rosa Luxemburg'un kendisinin parti anlayışına yönelik eleştirilerine verdiği cevap da bu bağlamda ele alınabilir. Almanya ve Rusya birbirinden oldukça farklı ülkelerdir, sosyal-demokrat partilerin mücadele koşulları da oldukça farklıdır. Bu önemli farkı dikkate almayan eleştirinin maddi zemini yoktur.

### *Birinci Bölüm: Sonuç*

Lenin ve Bolşevikler 1902-03 yıllarında savundukları parti anlayışını ancak 1905-1906 yıllarında ve 1917 Şubat devriminden sonra geniş olarak uygulayabileceklerdir. 1905'in ocak ayında Kanlı Pazar'dan sonra başlayan devrim ile 1917 Şubat Devrimi büyük ölçüde kendiliğinden hareketin sonucu gerçekleşecektir.

Burada teorideki "doğruluk" ile hayattaki gerçeklik arasında sürekli rastlanan farklılıkla yeniden karşılaşırız. Lenin, kendiliğinden işçi hareketinin sendikal bilinçten öteye geçemeyeceğini savundu. Ama 9 Ocak 1905'te Çar'a içinde yaşadıkları kötü koşulların düzeltilmesi amacıyla dilekçe vermek için yürüyen binlerce işçinin üzerine ateş açılıp çok sayıda kişinin ölmesi üzerine yürüyüş ayaklanmaya dönüştü. 1905 devrimi, başarıya ulaşamamış bir devrim olmakla birlikte, gerçekleşebildiği kadarıyla işçilerin kendiliğinden eylemi sonucu hayata geçmişti. Bu devrim sırasında işçiler yine kendiliğinden gelme bir şekilde -daha sonra işçi sınıfının yönetim organları olarak tanınacak- işçi sovyetlerini oluşturdular.

1905'te kısa süren açık çalışma döneminde Lenin, partinin olabildiğince legal koşullardan yararlanmasından, açık propaganda ve örgütlenme yapılırken gizli parti örgütünün de korunmasından yanadır. Çarlık henüz devrilmemiştir ve devrimin yenilgisinin ardından yasadışı parti çalışması yine öne çıkacaktır.

Kendiliğinden ayaklanma, 1917 Şubat Devrimi için de geçerlidir. Sürüp giden Birinci Dünya Savaşı ve Rus ordusunun başarısızlıkları, savaşın ülke ekonomisini büyük oranda sarsması ve sonuçta öncelikle Petrograd ve Moskova'da işçilerle asker elbisesi giymiş köylüler, yine büyük oranda kendiliğinden gelişen bir ayaklanma ile Çarlık rejimini devirdiler.

RSDİP'nin Bolşevikleri oluşturan kesimi aynı yılın temmuz ayına kadar legal, daha sonra da yarı legal olarak faaliyet gösterdi ve önemli bir güce ulaştı. RSDİP'nin kuruluşundan sonra geçen yaklaşık yirmi yıl içinde Rusya'da yaşanan üçüncü devrim, 1917 Ekim Devrimi kendiliğinden değil, Bolşevikler tarafından hazırlanan bir devrim olacaktı.

## İKİNCİ BÖLÜM

### *Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği*

Lenin 1905 devrimi sırasında yazdığı ve kısaca *İki Taktik* olarak anılan kitabında, RSDİP'nin Menşevik kanadının aynı yıl yapılan Cenevre Konferansı'nda (zamandaş olarak Londra'da yapılan RSDİP'nin 3. Kongresi'ne ise sadece Bolşevikler katılmıştı) ifade ettikleri sosyal-demokrasinin demokratik devrimdeki taktiklerinin ne olması gerektiği konusundaki görüşlerini eleştirir.

Kitabın ilk sayfalarındaki iki cümle, *İki Taktik*'teki anlayışın özünü ortaya koyar:

*"Devrimin bizi ve halk yığınlarını eğiteceğinden kuşku yoktur. Ama militan bir siyasal partinin şimdi karşı karşıya olduğu sorun, bizim, devrime herhangi bir şey öğretip öğretemeyeceğimiz sorunudur"* (Lenin, 1976: 8).

Rusya'da sosyalistlerin önündeki aşama, demokratik devrimdir. Amaç, çarlığın yıkılarak demokratik cumhuriyetin kurulmasıdır. Otokratik hükümet biçiminin sona ermesi, siyasi özgürlüklerin sağlanması, toprak devrimi ve demokratik devrimin öteki kazanımları burjuvazinin egemenliğini zayıflatmayacak, tersine güçlendirecektir. Burjuvazi işçi sınıfının kazanımlarını geri almak için elinden geleni ardına koymayacağına göre, RSDİP ve işçi sınıfı devrimde nasıl bir tutum takınmalıdır? ***İki Taktik***, Bolşeviklerle Menşeviklerin iki farklı tutumunun tartışılmasını içerir. Demokratik devrim burjuva içerikli bir devrimdir. Menşevikler böyle bir devrimde aktif bir rol üstlenmemekten yanadır. Bolşevikler ise devrime aktif olarak katılmak ve onu ulaşabileceği son sınıra kadar götürmek yanlısıdır. *"Biz devrime bir şey öğretebilecek miyiz?"* sorusu da bunu ifade eder. Demokratik devrim ama nereye kadar? Burjuvazinin istediği derecede mi, yoksa burjuva düzeni içinde ulaşılabilecek son noktaya kadar mı?

***İki Taktik***, Lenin'in iktidar mücadelesindeki anlayışını ortaya koyan iki temel eserden birisidir (diğeri ***Nisan Tezleri***'dir). İşçi sınıfı kendi devrimi için sırasını beklemez, tersine toplumdaki her çelişkiye karışır, tutum belirler ve onun sosyalist devrim koşullarını olabildiğince kolaylaştırabilecek biçimde çözülmesi için mücadele eder.

Lenin'in politik mücadele anlayışı, döneminde geçerli olan Almanya sosyal-demokrasisinin ve onun yönetiminde sayılan İkinci Enternasyonal'in Marxizm yorumundan kaynaklanan ve kısaca "gelişme sosyalizme doğrudur" olarak ifade edilebilecek anlayışa karşıdır. Lenin'e göre, "toplumun sosyalizme götürülmesinin maddi koşulları vardır" ya da toplumlar sosyalizme doğru götürülmek zorundadırlar. Aksi durumda sosyalizm hiç de kaçınılmaz

değildir. ***İki Taktik,*** bu iki anlayışın çatışmasını açık olarak sergiler. İktidarı nasıl ele geçireceksiniz; sıranızı bekleyerek mi, yoksa her fırsattan yararlanıp gelişmeleri yönlendirerek mi?

### *İki Burjuvazi*

Lenin *"liberal ve monarşist burjuvazi"* ile *"devrimci ve cumhuriyetçi burjuvazi"* ayrımını yapar. İlki, büyük kentlerde yoğunlaşmış ve Çarlık ile çelişkileri de bulunmakla birlikte onunla yakın ilişki içinde bulunan burjuvazidir. Lenin, burjuvazinin bu kesiminin, Almanya demokratik devriminde olduğu gibi, feodallerle (Rusya'da otokrasi) ile anlaşarak demokratik devrimin yarıda kalmasını ciddi bir tehlike olarak değerlendirir. Liberal burjuvazinin feodallere yakınlaşması işçi sınıfının eylemliliğinin artması oranında önemli bir tehlike olarak ortaya çıkar. Liberal burjuvazinin otokrasi ile çelişkisi vardır ama işçilerle çelişkisi daha büyüktür. Bu nedenle, işçileri Çarlık üzerinde baskı aracı olarak kullanıp onu geri çekilmeye zorlarken, işçilerin de talep ve eylemlerinde "fazla ileri gitmemeleri" için çalışır.

Lenin, Konferans kararlarının liberal burjuvazinin talepleriyle büyük oranda örtüştüğünü söyler. Menşevikler liberal burjuvaziyi desteklemiyorlar ama demokratik devrim sürecinde işçi sınıfının -bu devrim kendi devrimi olmadığı için- kenarda durmasını istemeleri ya da RSDİP'nin ve işçilerin sıranın kendilerine gelmesi için beklemeleri tam da liberal burjuvazinin isteklerine uygun bir tutumdur. Lenin, Konferans kararlarının gerçek anlamını şöyle belirtir: "Konferansınız adına formüle ettiğiniz taktik sloganlar, 'anayasacı demokrat' partinin, yani ***monarşist burjuvazinin partisinin*** sloganlarıyla ***çakışmaktadır***; ayrıca siz bu çakışmanın farkına bile varmıyorsunuz ya da kavramıyorsunuz..." (Lenin, 1976: 46).

Lenin'in iddiası, demokratik devrimin liberal burjuvaziye bırakılamayacağıdır.

Lenin'in "devrimci burjuvazi" ile kastettiği köylülüktür. Tarımda kapitalizmin gelişmiş olduğu ülkelerde zengin köylülükle tarım proletaryası iki ucu temsil etmek üzere sınıflara ayrışmış olan köylülük, Rusya'da kapitalizmin düşük gelişme düzeyi sonucu büyük oranda ayrışmamış, iç çelişkileri keskinleşmemiş durumdadır. Köylü yığınları demokratik devrimden en büyük faydayı elde edecektir. Feodalizmin toprak devrimiyle tasfiye edilmesi, otokrasinin politik kurumlarının dağıtılarak genel oy sistemine dayalı demokratik cumhuriyetin oluşturulması, en fazla nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylülere yarayacaktır. Köylülüğün çıkarları bu nedenle demokratik devrimde işçi sınıfı ile birlikte hareket etmeye, bu devrimi Çarlık ile anlaşarak yarıda bırakmaya değil, sonuna kadar götürmeye uygundur.

"... çünkü ancak tamamıyla başarılı bir devrimdir ki, köylülüğe tarımsal reformlar kapsamı içine *giren her şeyi* verebilir – ('sosyalist devrimciler'in düşündükleri gibi kapitalizmi ortadan kaldırmak için değil de) yarı-serfliğin boyunduruğundan, baskı ve uşaklığın zulmünden kurtulmak için, yaşam koşullarını meta üretimi sistemi içerisinde ne kadar iyileştirmek mümkünse o kadar iyileştirmek için köylülerin istedikleri, düşledikleri ve gerçekten gereksindikleri ***her şeyi***.

Üstelik, köylülüğü devrime bağlayan şey, yalnızca köklü bir tarım reformu umudu değil, genel ve sürekli çıkarlarıdır da. Proletaryaya karşı savaşım verirken bile, köylülük demokrasiye gereksinme duyar, çünkü ancak demokratik bir sistem, bir yığın olarak, bir çoğunluk olarak onun çıkarlarını doğru bir biçimde ifade edebilir ve egemenliğini güvence altına alabilir" (Lenin, 1976: 117-8).

Rusya'daki demokratik devrimde sınıflar mevzilenmesi Lenin'e göre şöyle olacaktır: Çarlık ile liberal burjuvaziye karşı işçi sınıfı ve köylülük. Demokratik devrimde -özellikle işçi sınıfının güçlü olduğu ülkelerde- burjuvazinin iki parça olması ve bir parçasının işçi sınıfıyla birlikte öteki parçaya karşı tavır alması sonraki yıllarda –özellikle sömürge ve yarı sömürge ülkelerde- büyük önem kazanacaktır. Köylülüğün devrimci demokrat burjuvazi olarak ortaya çıkabilmesi için iki koşul gereklidir:

Birincisi: Liberal burjuvazi –ya da sömürge ve yarı sömürge ülkelerdeki komprador burjuvazi- Çarlıkla (ya da feodallerle, sömürge ve yarı sömürge ülkelerde emperyalizmle) anlaşmaya her zaman hazırdır. Ülkede işçi ve köylü hareketinin gelişmişliği oranında bu anlaşma olasılığı artar. Liberal ya da monarşist burjuvazi Çarlık ya da feodaller olmadan yaşayamayacak duruma gelir. Aynı durum sömürge ve yarı sömürge ülkelerde emperyalizmin uzantısı durumundaki komprador burjuvazi için de geçerlidir. Burjuvazinin bir kesimi her an barikatın öteki tarafına geçmeye hazırdır.

İkincisi: Ülke nüfusunun büyük bölümünü köylüler oluşturmaktadır. Bu koşul, ekonomik yapıda feodalizmin önemli bir ağırlık taşıması demektir. Çarlık Rusya'sı için geçerli olan bu durum sömürge ve yarı sömürge ülkeler için de geçerli olacaktır.

"Köylülüğün devrimci potansiyelinin keşfedilmesi" ancak köylülüğün ayrışmasının gelişmemiş olduğu ülkelerde söz konusu olabilirdi. Köylülük kapitalist ilişkilerin az gelişmişliği sonucu zengin köylülük, orta köylülük, küçük köylülük, yoksul köylülük ve tarım işçileri olarak yeterince ayrışmamıştır; büyük oranda bütünlüğünü korumaktadır ve bu aşamada asıl çelişkisi feodal büyük toprak sahipleriyledir.

Toprak devrimi, kırsal alanda devrimin eksenini oluşturur. Bu devrimin kapitalizm karşıtlığıyla ilgisi yoktur. Toprağın millileştirilmesi ya da top-

rağın devletin malı olması bile ücretli emek ve sömürü ilişkisi ortadan kaldırılmadığı için sonuçta kapsam olarak kapitalizmin dışına taşmaz.

Köylülük toprak devriminin demokratik devrimin özünü oluşturduğu ülkelerde işçi sınıfı ile birlikte devrime katılmaya objektif olarak yatkındır. Köylülüğün demokratik devrimdeki bu farklı rolünün ancak "geç kalmış demokratik devrim"in gündemde olduğu ülkelerde ortaya çıkması rastlantı değildir. Bu ülkelerin yapısında feodal ilişkiler önemli yer tutmakla birlikte, kapitalizm de özellikle kentlerde gelişmiş ve az çok güçlü bir işçi sınıfı ortaya çıkmıştır. Demokratik devrim sadece işçilerin, burjuvazinin ve köylülerin feodallerle mücadelesini değil, işçilerin burjuvaziyle mücadelesini de içermektedir. Batı Avrupa ülkelerindeki demokratik devrimlerde olduğu gibi burjuvazinin bütünlüğünü koruması, köylülükle karşı karşıya gelmemesi, nüfusun geri kalanını kendisiyle birlikte feodallerin karşısına dikebilmesi, kısaca demokratik devrimin tek aktörü olması artık mümkün değildir.

*İki Taktik;* eski teoriye bağlı kalan Marxistlerle, koşulların değiştiğini, Rusya'da bu değişimin açık olarak ortada olduğunu savunan ve demokratik devrim konusunda eskinin örneklerine bağlı kalmanın kişiyi bugün ister istemez liberal burjuvazinin safına savuracağını savunan Lenin arasındaki polemiği içerir.

### *Demokratik Devrim – Sosyalist Devrim*

İşçi sınıfının demokratik devrimde -eskiden az gelişmiş olduğu dönemde olduğu gibi- burjuvazinin yedeği olması değil, bu devrime öncülük etmesi, demokratik devrim ile sosyalist devrim ilişkisinin değişmesini de gündeme getirir. Lenin, iki devrimde sınıfların mevzilenmesini şöyle belirtir:

"Proletarya, kuvvet yoluyla otokrasiyi ezmek ve burjuvazinin tutarsızlığını etkisiz hale getirmek için köylü yığınlarıyla ittifak kurarak, demokratik devrimi sonuna kadar götürmelidir. Proletarya, kuvvet yoluyla burjuvazinin direncini kırabilmek için, köylülüğün ve küçük-burjuvazinin kararsızlığını etkisiz hale getirmek için, halkın yarı-proletar unsurlarıyla ittifak kurarak sosyalist devrimi başarmalıdır" (Lenin, 1976: 120).

Demokratik devrimin işçi sınıfı ve köylülük tarafından sonuna kadar götürüldüğü koşullarda kapitalizm eskisinden daha hızlı gelişme koşullarına sahip olur. İşçi sınıfı ile köylülük arasındaki irade birliği sona erer. Otokrasiden cumhuriyete ulaşılmıştır, şimdi söz konusu olan küçük-burjuva demokratik cumhuriyetten sosyalizme geçilmesidir.

"Bir sosyal-demokrat, proletaryanın, kaçınılmaz olarak, sosyalizm uğruna, en demokratik ve cumhuriyetçi burjuvaziye karşı sınıf savaşımı aç-

mak zorunda olduğunu bir an için bile olsun unutmamalıdır" (Lenin, 1976: 99).

Lenin, iki devrim arasındaki zaman diliminin uzunluğu konusunda herhangi bir belirleme yapmaz. Bu süre sınıf çelişkisinin keskinleşmesine ve işçi sınıfının örgütlü mücadelesine bağlıdır. Anarşistlerin, "sosyalist devrimi geciktiriyorsunuz" suçlamasına karşı şunları söyler: "Biz sosyalist devrimi geciktirmiyoruz, biz mümkün olan tek yoldan ve tek doğru yoldan, yani demokratik bir cumhuriyet yolundan, sosyalist devrime doğru ilk adımı atıyoruz. Kim sosyalizme siyasal demokrasi dışında, başka bir yoldan varmak istiyorsa, kaçınılmaz olarak, hem ekonomik, hem de siyasal anlamda saçma ve gerici sonuçlara varır" (Lenin, 1976: 22).

Hemen ardından işçilerin bilinç ve örgütlenme düzeyinin ne kadar geri olduğunu belirten Lenin, *"bu örgütlendirme ve bilinçlendirme işinin, bu sosyalist eğitim işinin başarısı, demokratik dönüşümlerin eksiksiz gerçekleştirilmesine bağlıdır"* der. İşçi sınıfının demokratik devrimde öncülüğü elde etmesi ve köylülükle birlikte bu devrimi gerçekleştirmesinin ardından oluşan demokratik cumhuriyet koşullarında, sınıf çelişkilerinin sertleşmesi ve işçi sınıfının sosyalist eğitimi ne kadar sürecektir; Lenin'de bu konuda açık bir belirleme bulunmuyor.

1905 devriminden sonra Troçki'nin formüle ettiği **"sürekli devrim"** tezinde; demokratik devrimin işçi sınıfının öncülüğünde gerçekleşmesinin ardından iki devrim arasına sınıf çelişkilerinin keskinleştiği az çok uzun sayılabilecek bir dönemin girmeyeceği, işçi sınıfının sosyalist devrime yöneleceği savunulur. Bu anlamda devrim süreci gerçekte tektir; demokratik devrim sosyalist devrime dönüşür. İki devrimi birbirinden açık olarak ayırmak mümkün değildir.

Lenin de burjuva devrimle sosyalist devrimin kesin olarak ayrılmasının mümkün olmadığını, bu iki devrimin tek tek unsurlarının iç içe geçebileceğini savunur: "Hepimiz burjuva devrimle sosyalist devrimi karşı karşıya koruz; hepimiz ikisi arasında kesinkes bir ayrımın mutlak zorunluluğu konusunda direniriz; ama tarihin akışı içersinde, bu iki devrimin tek tek ***özgün*** unsurlarının içiçe geçmiş oldukları yadsınabilir mi? Avrupa'da demokratik devrimler dönemi birtakım sosyalist hareketler ve sosyalizmi kurma yolundaki girişimlerle karşılaşmadı mı? Ve Avrupa'daki geleceğin sosyalist devrimi, demokrasi alanında geride bırakılmış olan bir sürü tamamlanmamış şeyi tamamlamak zorunda kalmayacak mıdır?" (Lenin, 1976: 99).

Lenin işçi sınıfının önderliğindeki demokratik devrimin kısa sürede sosyalist devrime dönüşeceğini öngörmemekle birlikte, iki ayrı devrimin bazı unsurlarının kaçınılmaz olarak iç içe geçeceği düşüncesindedir.

*Devrimin Avrupa'ya Taşınması*

Rusya'daki devrimin Avrupa devriminin öncüsü olacağı görüşünü ***Ne Yapmalı***'dan başlayarak Lenin'de bulmak mümkündür. Otokratik Rusya hem Avrupa'da hem de Asya'da despotizmin kalesidir ve bu kalenin yıkılması Avrupa'da devrim için de güçlü bir itki olacaktır.

Lenin, bu konuda ***Ne Yapmalı***'da şöyle yazıyor: "Tarih önümüze şimdi, herhangi bir başka ülkenin proletaryasının karşı karşıya kaldığı bütün ***acil*** görevlerin ***en devrimcisi*** olan bir acil görev koymuştur. Bu görevin gerçekleştirilmesi, sadece Avrupa gericiliğinin değil, aynı zamanda (şimdi diyebiliriz ki) Asya gericiliğinin de en güçlü dayanağının yıkılması, Rus proletaryasını, uluslar arası devrimci proletaryanın öncü müfrezesi durumuna getirecektir" (Lenin, 1993: 187).

Lenin, demokratik devrimle Çarlığın yıkılmasından sonra işçi sınıfı ve müttefiki köylülüğün iktidarı elinde tutabilmesinin devrimin Avrupa'ya da taşınmasını sağlayacağını düşünür. *İki Taktik*'te şunları yazar: "Eğer cumhuriyet ve demokrasi uğruna savaşımımızda proletaryaya olduğu kadar, köylülüğe de dayanmamış olsaydık, 'iktidarı elde tutma' umudumuz olmazdı. Ama bu umudu taşıyorsak, devrimin çarlık üzerindeki kesin zaferi bize böyle bir olasılığı sağlıyorsa, o zaman bunu belirtmeli, bunun gerçeğe dönüşmesi için çağrıda bulunmalı, ve yalnızca devrimin Avrupa'ya taşınması ***olasılığı için*** değil, aynı zamanda devrimin orada olması ***amacıyla*** pratik sloganlar atmalıyız" (Lenin, 1976: 97).

Burada, Rusya'da devrimin geleceği açısından dikkate alınması gereken üç nokta bulunuyor:

Birincisi: *Ne Yapmalı* ve *İki Taktik*'te söz konusu olan Rusya'da demokratik devrimdir, Çarlığın devrilmesidir. Lenin, bu devrimin, Avrupa'da sosyalist devrim için güçlü bir itki olacağı düşüncesindedir. Bunun neden böyle olması gerektiği konusunda herhangi bir açıklama bulunmuyor. Çarlık, Avrupa ve Asya'da gericiliğin kalesi durumundadır; ne ki, "bu kalenin yıkılması Avrupa'da neden sosyalist devrime yol açsın?" sorusunun tek yanıtı ancak güçlü bir devrim beklentisi olabilir. Avrupa'da devrim bekleniyor. Bu güçlü beklenti konusunda Rus devrimcileri arasında Lenin tek örnek değildir.

İkincisi: Rusya'daki devrim demokratik olmakla birlikte, Avrupa'da beklenen sosyalist devrimdir. Rusya'da demokratik devrim iktidarı ele geçirmekle yetinmeyip orada tutunabilirse, Avrupa'da sosyalist devrim için önemli bir itici güç olacaktır.

Üçüncüsü: Avrupa devrimi tek ülkede değil, kıtasal çapta düşünülmektedir. Lenin, bu konuda, Marx-Engels'ten bu yana süregelen düşünceyi

korur: Avrupa'da tek ülkede devrim olamaz, birisinde gerçekleşen hızla ötekilerine yayılmak zorundadır. Rusya'da demokratik devrimin başarısı da bu devrimin itici gücü olacaktır.

Burada Rusya koşullarından kaynaklanan bir "umut"tan söz etmek daha yerinde olur. Rusya, Avrupa ülkelerinde benzeri olmayan yoğunlukta kitle hareketlerinin yaşandığı bir ülkedir. Bu ülkede devrim yakındır; ne ki, Lenin ve diğer Rus devrimcileri de Avrupa'da sosyalist devrimin yardımı olmadan Rusya'nın –bu ülkede demokratik devrim gerçekleştirilebilse bile- ileriye gidemeyeceği, sosyalist devrim yapamayacağı görüşündedir.

"Tarihte sırasını beklemek", bu kez uluslar arası düzlemde ortaya çıkıyor.

Demokratik devrimde kendisine göre daha az gelişmiş olan liberal burjuvaziyi tecrit edip köylülüğü de yanına çekerek önderliği ele geçirebilen işçi sınıfı, böyle bir burjuvaziyi de devirmekte zorlanmaz. Ne ki, Rusya'nın koşulları sosyalist devrim için uygun değildir. Üretici güçlerin ulaşmış olduğu gelişme düzeyi böyle bir devrime -gerçekleşebilse bile- yaşama şansı tanımıyor. Sosyalist devrim, üretici güçlerin en fazla gelişmiş olduğu ülkelerde, Avrupa'da gerçekleşecek ve görece geri Rusya'daki (sosyalist) devrim de ancak Avrupa'nın yardımıyla ayakta kalabilecektir.

Avrupa'da -özellikle de sosyal-demokrasinin en gelişmiş ülke olduğu Almanya'da- 1900'lü yılların başlarında böyle bir devrim olasılığı bulunmuyor. Lenin "tarihte sıra beklemek" istemiyor; ancak Avrupa'nın yardımı olmadan Rusya'da iktidar ele geçirilebilse bile, sosyalist bir iktidarın bu ülkede tutunamayacağını, dolayısıyla Rus devriminin başlıca işlevinin uluslar arası gericiliğin en güçlü kalesini yıkarak Avrupa devrimini hızlandırmak olduğunu düşünüyordu.

Lenin'in devlet ve iktidar anlayışı önemli bir umudu da içerir. Burada söz konusu olan iktidarın ele geçirilebilmesi umudu değildir. Rus sosyal demokratları arasında, özellikle Lenin'de, Çarlık Rusya'sında iktidarın ele geçirilebileceği, rejimin zayıf olduğu ve fazla dayanamayacağı düşüncesi vardır. Rusya'da iktidar alınabilir, ama elde tutulabileceği şüphelidir. Bunun için Avrupa sosyal demokrasisinin üzerine düşeni yaparak Rusya'daki sosyal demokratların da yolunu açması gerekmektedir.

RSDİP içindeki Bolşevikler ellerinden geleni yapacaklardır ama asıl sorun Avrupa'nın da kendisinden beklenileni yerine getirmesidir. Bu beklenti, 1920'li yılların sonlarına kadar sonraki adlarıyla Sovyet komünistlerinin büyük sorunlarından birisini oluşturacaktır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm

#### *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*

Kitap, "Marxist geçinen bazı yazarlar, bu yıl, Marxist felsefeye karşı gerçek bir kampanyaya giriştiler. Altı aydan kısa bir zamanda, esas olarak ve hemen hemen sadece diyalektik materyalizme saldıran dört kitap çıktı." cümleleriyle başlar. Bazarov, Bogdanov, daha geri planda Mach ve Avenarius'un amaçlarını; "materyalizmin gözden geçirilmesi", "materyalizmle idealizmin kaynaştırılması", "materyalizmin aşılması" olarak ifade ediyorlardı. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlangıcı fiziğin önemli değişim geçirdiği, eski fizik teorilerinin değerini yitirdiği, "fiziğin bunalımı"ndan söz edildiği yıllardı. Materyalizmin temel tezi olan, özneden bağımsız olarak varolan madde, yeni atom teorisi bağlamında sorgulanıyor ve buradan hareketle materyalizmin iflası ya da açık yetersizliği ilan ediliyordu. Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm – Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar* kitabının güncel politik önem taşıması kolaylıkla anlaşılabilir. Eğer materyalizm iddia edildiği gibi çöküyor idiyse; diyalektikten, artı-değer teorisinden, sınıf mücadelesinden, kapitalizmden ve emperyalizmden söz etmenin anlamı da büyük oranda ortadan kalkardı.

Lenin, ilk olarak, "materyalizmi gözden geçirmek" ya da "materyalizmle idealizmi birleştirmek" isteyenlerin 1710'da Berkeley'in görüşlerini tekrarladıklarını ya da idealizmin bilinen tezinden -varolmak algılanmaktır ya da algılamaktır- farklı bir görüş getirmediklerini ortaya koyar.

Fiziğin konusunu, "duyumlar arasındaki ilişki" olarak tanımlayan Mach, duyumun bizden bağımsız olarak varolan madde tarafından oluşturulmasını böylece devre dışı bırakır (Lenin, 1993: 33 ve 50). Lenin, kitap boyunca birkaç kez materyalizmin temel önermesini, "dış dünyanın, bizim bilincimizin dışında ve ondan bağımsız şeylerin varlığının kabulü" olduğunu tekrarlar. *"Materyalizm, doğanın nesnel yasalarının ve bu yasaların insan zihninde yaklaşık bir uygunlukla yansımasının kabulüdür"* (Lenin, 1993: 166).

Materyalizmle idealizm arasındaki çatışmanın özellikle bu dönemde şiddetlenmesinin nedeni, doğa bilimlerindeki özellikle fizikteki büyük değişimdir. Eski kavramların çökmesi, daha doğrusu sınırlılıklarının ortaya çıkması, doğa anlayışının da değişmesini birlikte getirir ve materyalizm-idealizm çatışması bu yeni temel üzerinde tekrar şekillenir.

#### *"Fiziğin Bunalımı" ve İdealizm*

Lenin, "modern fiziğin bunalımı"nı ve fiziğin matematikleşmesini, idealizmin yeni atağının ve idealizmle materyalizmin birleştirilmesi çabalarının te-

meli olarak görür. *"Modern 'fiziksel' idealizm ile modern fiziğin bunalımı arasındaki bağlar (...) herkesçe kabul edilmektedir"* (Lenin, 1993: 340).

Atomun maddenin son sınırı olmadığının anlaşılması, elektronun bulunması, maddeyi eskisine göre çeşitlendirerek doğa anlayışının değişmesine yol açmıştır. Buradan doğanın yeniden yorumlanmasına geçmek zor değildir. Eski fizik -Newton mekaniği- görülebilir cisimlerin fiziği olduğu için doğanın idealist felsefesine fazla olanak tanımıyordu. Yüksek hızla hareket eden ve son derece küçük oldukları için görülemeyen cisimlerin fiziği ise spekülasyonlara daha fazla alan bırakmaktadır.

Fiziğin matematikleşmesi idealizm için daha da uygun bir zemin yaratır. Lenin'in, felsefeci Rey'in görüşlerini aktardıktan sonraki yorumu ilginçtir: "(...) Fiziği matematiğe yaklaştırmak yolunda sürekli girişimler olmuştur ve genel bir matematik anlayışı, genel bir fizik anlayışına aktarılmıştır. ... Bu bütün deneycilerin karşı çıktıkları fiziği anlama ve değerlendirme yöntemlerinin matematik anlayış tarafından istilasıdır. Üstü örtülü olmakla birlikte gene de egemen bulunan bu etkiden ötürü değil midir ki, düşünce, fiziğin nesnelliği konusunda zaman zaman kesin görüşlere varmaktan çekiniyor, duraksamalara, dolambaçlı yollara sapıyor ya da fiziğin nesnelliğini kanıtlamak için engelleri aşmak zorunda kalıyor..."

Uzun alıntıyı sürdüren Lenin sonunda şu değerlendirmeyi yapar:

"'Fiziksel' idealizmin ilk nedeni budur işte. Gerici girişimler, bizzat bilimin ilerlemesinden doğarlar. Doğa biliminin sağladığı büyük başarılar, maddenin öğelerine bunların hareket yasalarının matematiksel olarak ele alınabilmelerini olanaklı kılacak kadar türdeş ve yalın bir biçimde yaklaşılması, matematikçilerin maddeyi görmezlikten gelmelerine yol açmıştır. 'Madde kayboluyor', geriye denklemler kalıyor" (Lenin, 1993: 341-3).

Sonuç, eski Kantçı anlayıştır: Us kendi yasalarını doğaya kabul ettirir. Burada daha sonra, 20. yüzyılın ikinci yarısında, ortaya çıkacak bir sorunun köklerini görmek mümkündür. Doğa bilimlerindeki gelişmelerin materyalist yorumunu felsefecilerden önce bu bilimcilerin yapması gerekir. 20. yüzyılın başından sonra da büyük bir hızla süren fizikteki gelişme, temel fizik ve matematik eğitimi almamış felsefecilerin bu gelişmeyi yorumlamayı sürdürmeleri sonucu, diyalektik materyalizm adına fizikçilerin ciddi bulmadıkları açıklamalara yol açmıştır.

20. yüzyılın başında "matematik anlayışın fizik alanını fethetmesi" konusunda bu yorumun ilk izlerini görmek mümkündür. Newton fiziği ya da klasik fizikte de matematik önemli yer tutar, ne ki, fiziğin inceleme nesneleri görülebilecek kadar büyük olduklarından matematiğin rolü geri planda kalır. Fizik, atom ve atom altı parçacıklar ile uğraşabilecek kadar geliştiğinde ise, matematiğin rolü daha büyük önem kazanır. Bu, kasıtlı bir tutum değildir, kaçınılmazdır.

Fiziğin daha fazla matematikleşmesinden hareketle savunulan idealist doğa anlayışı sonraki yıllarda daha da somutlanacaktır: Atom altı parçacıkların durumuyla ilgili olarak değişik matematik formüller birbirlerinden türetilirler. Bu türetilme işlemi değişik ara aşamalardan ya da ara denklemlerden geçer. Bu ara denklemlerin hepsinin fiziksel bir karşılığı olduğu söylenemez.

Bu iddia kısmen doğru olduğu durumda bile doğanın idealist yorumunu haklı çıkarmaz. Sonuçta, denklemler maddenin içinde bulunduğu durumu yansıtırlar, ya da fiziksel bir karşılıkları vardır. En azından başlangıçtaki ve sonuçtaki denklem için durum böyledir. Bu denklemlerin doğruluğunun sağlanması deneyle olur. Denklem deneyin sonucunu doğru olarak formüle edebilmiş midir? Yanıt, evet ise, maddenin söz konusu parçasının ve onun içinde bulunduğu konumun matematik ifadesi bulunmuş demektir. Bu ifade fiziksel bir durumu, realitenin bir parçasını temsil eder. Kendi yasasını doğaya kabul ettirmez, tersine oradaki yasanın özlü ifadesini oluşturur.

*Materyalizm ve Ampiryokritisizm* 1908 yılında yazılmış olmasına karşın, 1905 yılında Einstein tarafından ortaya atılan ve "modern fizikteki bunalımı" belirli oranda çözecek Özel Görelilik Kuramı'ndan söz etmez. Bu kuram, Lenin'in fizikçi ve filozoflardan yaptığı alıntılarda da sözü edilen "ağırlıksız esir"i gündemden çıkardığı gibi, özellikle ışık ve elektronla ilgili olarak gerçekleştirilmiş değişik deneylerde ortaya çıkan sonuçları da açıklamaktaydı. Özellikle "zamanın göreliliği" konusunda dönemin fizikçileri arasında büyük tartışmalara yol açan bu kuramla ilgili herhangi bir değerlendirme kitapta yer almıyor.

*Materyalizm ve Ampiryokritisizm* bir felsefecinin fizikteki gelişmelerin yorumlanması konusunda yazdığı ve "elektrik atomu" gibi belirlemelere karşın, doğruya oldukça yakın belki de son yapıttır. Modern fizik klasik mekanikten uzaklaştıkça, felsefecilerin fizikteki gelişmeyi yorumlamaları iyice sorunlu olacaktır.

### *Marx-Engels ve Toplumsal Bilimler*

Marx ve Engels çabalarını materyalizm konusunda bilinenleri yinelemeye değil, diyalektik materyalizmi toplumsal bilimler alanına uygulamakta yoğunlaştırdılar. "Felsefede yeni çizgi bulmak", "materyalizmle idealizmi birleştirmek" girişimlerine ve şüphecilere prim vermediler. Lenin, özgürlük ve zorunluluk ilişkisi bağlamında, doğa yasalarıyla toplumsal yasalar arasındaki ilişkiyi şöyle belirtir: "(...) Özgürlük doğa yasaları karşısında düşlenmiş bir bağımsızlık değil, ama bu yasaların bilinmesinde ve bu bilme aracıyla bu yasaların belirli erekler için yöntemli bir biçimde kullanılma olanağındadır. Bu, dış doğa yasaları için olduğu kadar, insanın maddi ve manevi varlığını yöneten yasalar, -gerçeklikte değil, olsa olsa kafamızın içinde ayırabildiğimiz iki yasa sınıfı için de böyledir" (Lenin, 1993: 204).

Özgürlük ve zorunluluk ilişkisi bağlamında anlatılan şudur: Toplumsal yasalar da, doğa yasalarında olduğu gibi, öznenin zihninde oluşturulup dış dünyaya kabul ettirilmezler. Akıl, tersine, doğanın ve tarihsel olayların yapısında bulunan yasaları tanır ve onları belirli amaçlar için sistemli olarak kullanmaya yönelir.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başı sosyal bilimlerin görece yeni olduğu yıllardır ve bu yılların tipik yanılgısı, doğa yasalarıyla toplumsal yasalar arasında fazlasıyla yakın paralellikler kurmaktır. Konu özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yoğun tartışma konusu olacaktır.

### *Felsefe Defterleri*

*Felsefe Defterleri*'nde bulunan metinler çoğunlukla 1914-1916 döneminde yazılmış ancak Lenin'in ölümünden sonra yayınlanmışlardır. Kitap Lenin'in 1895 yılından 1916'ya kadar okuduğu değişik felsefe kitaplarıyla ilgili olarak çıkardığı özetlerden ve yaptığı değerlendirmelerden oluşur. Türkçedeki baskısı 550 sayfa tutan kitabın yarısına yakını Hegel'in *Mantık Bilimi* ve *Felsefe Tarihi* kitaplarının değerlendirilmesine ayrılmıştır.

Lenin, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden, "diyalektiği anlamak bakımından alabildiğine önemli bu" notunu düşerek şu bölümü aktarır: "... ama bu başka, özsel bir biçimde, boş olumsuz değil, *diyalektiğin alışılmış sonucu olarak* alınan hiç değil, birincinin başka'sıdır, dolayımsız'ın olumsuz'udur; bundan ötürü de, dolayımlanmış olarak belirlenmiştir ve birincinin belirlenimini ilke olarak kendinde barındırır. Bunun sonucunda birinci, özsel biçimde, başka'nın içine *alınır* ve orada *korunur*" (Lenin, 1976: 184).

Burada söz konusu olan yadsıma'dır. Yadsıma, bilinen anlamıyla reddetme değil, yadsınanın özsel anlamıyla korunması ve sonraki aşamaya taşınmasıdır. Diyalektik, değişimin nasıl olduğunu açıklar. Lenin, bu nedenle, daha sonra, *"Hegel'in ve Marxizmin bilgi teorisi, doğrudan doğruya diyalektiğin kendisidir"* saptamasını yapacaktır.

Lenin daha sonra bu bağlamda Deborin'in *Diyalektik Maddecilik* yapıtını inceler. Burada Lenin'in özellikle dikkatini çeken bir nokta, Deborin'in "fizikte yeni akım"dan söz etmesidir. Lenin, Plehanov'un yazılarında bu akımdan hiç söz etmemesini "demek ki bilmiyor" şeklinde değerlendirir. Deborin, atomun bölünmez olmadığının ortaya çıkmasını diyalektik maddeciliğin doğrulanması olarak görür. Lenin, Deborin'in şu cümlesinin de altını çizer: "Modern fizik teorileri, diyalektik maddeciliği çürütmek şöyle dursun, tam tersine bu görüşün doğruluğunu ve sağlamlığını ortaya koymaktadır" (Lenin, 1976: 404).

Gerek *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* ve gerekse de *Felsefe Defterleri*'nde incelenen yapıtlar ve eleştirilen görüşlerin tümü diyalektik materyaliz-

min temel kabullerinin ve kurallarının savunulması ekseninde ele alınırlar. Lenin, Engels'in "doğa bilimleri alanında (ve daha da önemlisi insanlık tarihinde) çığır açan her buluşla materyalizm, biçimini değiştirmelidir" (Lenin, 1993: 279), saptamasını aktarır. Ancak bununla birlikte, ne incelediği çok sayıda yapıtta ne de kendisinin bunlar üzerine yazdıklarında, "insanlık tarihinde çığır açan" yeni fizikle birlikte materyalizmin biçimini nasıl değiştirmesi gerektiği konusunda bazı müphem değerlendirmelerden ötesi bulunmamaktadır.

Modern fizik diyalektik materyalizmi yalanlamaz, doğrular. Fizikteki ve doğa bilimlerindeki bu önemli gelişme materyalizmde nasıl bir biçim değişikliğini gerekli kılmaktadır; cevap henüz yoktur. Böyle bir cevabı, nedenleri önceden açıklandığı gibi, felsefecilerden beklemek de artık mümkün değildir. Bu kitap dizisinin ileriki ciltlerinde ele alınacak Einstein, Bohr, Heisenberg, Planck gibi 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki bazı önemli fizikçilerin konuyla ilgili olarak yaptıkları tartışmalar içerik olarak daha zengindir.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### *Sosyalizm ve Savaş*

Lenin'in *Sosyalizm ve Savaş* başlığıyla yayınlanan kitabı, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yazılmış bazı makalelerinin toplanmasından oluşuyor. Bu makaleler özellikle sosyal-demokratların emperyalist yeniden paylaşım savaşı konusundaki tutumlarının ne olması gerektiği ve İkinci Enternasyonal partilerinin sosyal şoven bir politikaya yönelmelerinin nedenleri üzerinde duruyor.

Avrupa ülkelerindeki sosyal-demokrat partiler 1907 gibi erken bir tarihten başlayarak yaklaşan savaşın niteliğini ve buna karşı alınması gereken tavrı ortak bir görüş oluşturarak saptamışlardı. Ne ki, özellikle de politikada bir konuda karar almakla o kararı hayata geçirmenin farklı şeyler olduğu bir kere daha ortaya çıkmış ve İkinci Enternasyonal'i oluşturan partilerin büyük bölümü savaşta kendi burjuvazilerini desteklemeye yönelmişlerdi. Bu, uluslar arası sosyal-demokrasinin ilk büyük kriziydi. Burada söz konusu olan burjuvaziyle savaşta yenilmek ya da şu veya bu sapma değil, sosyal-demokrat partilerin önemli bir bölümünün kendi burjuvazileriyle anlaşması, "anavatan savunması" adı altında yeni sömürgeler elde etmek için savaşa giren kendi hükümetlerini desteklemeleri, değişik uluslardan işçilerin birbirlerini boğazlamasını adeta teşvik etmeleriydi.

Birinci Dünya Savaşı karşısında alınan tutum kısa süre sonra işçi hareketinin de sosyal-demokratlar ve komünistler olarak bölünmesini gündeme getirecekti.

### *Savaşa Karşı Konferans ve Kongreler*

İkinci Enternasyonal 1914 yılında başlayan savaşa hazırlıksız yakalanmadı. O zamana dek yaşanmamış ölçüde büyük bir savaşın adım adım yaklaştığı ve bu savaşın asıl amacının emperyalist ülkeler arasında sömürgelerin yeniden paylaşımı olduğu ve buna karşı uluslar arası sosyal-demokrasinin nasıl bir tutum alması gerektiği görüşülmüş ve karara bağlanmıştı.

1907'de Stuttgart'ta yapılan Sosyalist Enternasyonal Kongresi'nde yaklaşan olası savaş konusu da ele alındı. Kongre, sosyal-demokratların savaşın yarattığı bunalımı burjuvaziyi devirmek yolunda kullanması yönünde karar aldı. Bu kararın Lenin'in önerisiyle alınmış olması, onun her olanağı kullanarak iktidarı ele geçirme anlayışıyla uyum içindedir (Lenin, 1978: 179-80).

24-25 Kasım 1912'de İkinci Enternasyonal İsviçre'nin Basel kentinde düzenlediği özel kongrede oy birliği ile kabul edilen kararda; yakın gelecekte başlayacağı açıkça görülen savaşın paylaşmacı emperyalist karakteri açıklanıyor, işçiler savaş tehlikesine karşı savaşıma çağrılıyor, sosyalist bir devrimin hızlandırılması için sosyalistlerin ekonomik ve politik bunalımlardan yararlanmaları isteniyordu.

Basel Kongresi'nde Kautsky de karara olumlu oy vermişti; ancak sadece o değil diğer Avrupa ülkelerinin sosyal-demokratları da savaşın iyice yakınlaşmasıyla tutumlarını değiştireceklerdi.

5-8 Eylül 1915'te İsviçre'nin Zimmerwald kentinde toplanan uluslar arası konferansta saflar açık olarak belli olmuştu. İkinci Enternasyonal partileri yaklaşık bir yıldır süren savaşta ya açıkça kendi hükümetlerini desteklıyorlar ya da onlara dolaylı bir destek sunuyorlardı. Savaşın emperyalist ve yağmacı karakterini sergilemek, bu gerçeği yığınlara açıklamak, yaşanılan ekonomik ve politik çalkantıları sosyalist devrim için kullanmak; bunların hiçbirisi söz konusu değildi. Kautsky ve Plehanov gibi sosyal-demokrasinin tanınmış isimleri de İkinci Enternasyonal partilerinin genel çizgisine aykırı bir tutum almıyorlardı. Lenin ve Rosa Luxemburg, Zimmerwald Konferansı'nda azınlıkta kalırlar.

Kautsky, Plehanov ve İkinci Enternasyonal partilerinin diğer önde gelen sosyal-demokratları, savaşta kendi burjuvazilerini desteklemelerini haklı göstermek için Marxist metinlerdeki belirli bölümlere başvururlar. Lenin, *Sosyalizm ve Savaş* başlığı altında toplanan makalelerinde İkinci Enternasyonal partilerinin Marxizme dayanarak kendilerini haklı gösterme çabalarını eleştirir.

### *Haklı ve Haksız Savaşlar*

Lenin'e göre, sosyal-demokratlar savaşın her türlüsünü reddederek genel bir pasifizm yanlısı olamazlar, tersine, haklı ve haksız savaş ayrımı yaparlar. Sö-

mürülenlerin başkaldırması ve sömürenlerin elindeki iktidarı zor yoluyla almaya çalışması haklı bir savaştır. Keza sömürge bir ülkenin sömüren ülkeye saldırması temelinde haklı bir savaştır. Savunma savaşı da bu bağlamda ele alınmalıdır.

"Örneğin, yarın, Fas Fransa'ya, Hindistan İngiltere'ye, İran ya da Çin Rusya'ya... savaş açsalar, ilk saldıran ***kim olursa olsun***, bu savaşlar, 'haklı savaşlar', 'savunma' savaşları sayılırlar; ve her sosyalist, ezilen, bağımlı, eşit olmayan devletin, ezen, köleci, soyguncu 'büyük' devlete karşı kazanacağı zaferi sevgi ile karşılar" (Lenin, 1978: 13).

Buna karşılık, yüz kölesi olan bir köle sahibinin kölelerin daha "adil" dağılımı için iki yüz kölesi olan bir köle sahibiyle girdiği savaş, "savunma savaşı" ya da "ana yurdun savunulması savaşı" olarak adlandırılamaz. Lenin, burada, Almanya ve Rusya gibi Fransa ve İngiltere'ye göre daha az sömürgeye sahip olan ülkelerin "daha adil paylaşım" için girdikleri savaşla benzetme yapmaktadır. Bu savaş, bir yağma ve yeniden paylaşım savaşıdır.

Konuyla ilgili önemli bir başka nokta da, Lenin'in Rusya'yı emperyalist bir ülke olarak görmesidir. "Rusya'da yeni tipte bir kapitalist emperyalizm, İran, Mançurya ve Moğolistan'a karşı güdülen çarlık politikasında kendini açıkça ortaya koymuştur; ama genellikle Rus emperyalizminde egemen unsur, militarizm ve feodalizmdir" (Lenin, 1978: 19). Lenin daha sonra, "Çarlık, Galiçya'yı ele geçirmek, Ukraynalıları ezmek, Ermenistan'ı, İstanbul'u vb. almak için savaşmaktadır" demektedir.

Birinci Dünya Savaşı'nda savaşan taraflar arasında Almanya ve Rusya da vardı. Rusya, Fransa ve İngiltere ile ittifak halindeyken, Almanya da Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorluğu ile birlikteydi. Savaşın başlamasının ardından Osmanlı İmparatorluğu yönetimindeki İttihat ve Terakki, İngiliz savaş gemilerinden kaçarak bir Osmanlı limanına sığınan iki Alman savaş gemisine Osmanlı bayrağı çekti ve bu gemiler Karadeniz'e açılarak Rus limanlarını bombaladı ve -doğal olarak- Almanya'nın yanında Osmanlı İmparatorluğu da savaşa girmiş oldu.

Osmanlı İmparatorluğu bu savaşa kaybettiği toprakları geri almak için girdi. Saldırıya uğrayan değil, saldıran taraftı. İngiltere ve Fransa tarafından (Rusya tarafından değil) yarı sömürgeleştirilmiş bir ülkeydi ama yeniden paylaşım savaşına katılmaktan da geri durmadı. Rusya gibi o da esas olarak feodal-militarist bir devletti. Lenin, Osmanlı İmparatorluğu hakkında olumsuz bir şey söylemez. Gerçekte ise, Rusya'nın savaş halinde olduğu Osmanlı İmparatorluğu'ndan İstanbul'u almak istemesiyle, Osmanlının Kafkasları ele geçirmek istemesi arasında özde fark yoktur. Rusya'nın olduğu gibi Osmanlı'nın da yayılma istekleri vardı. Rusya'nın daha güçlü bir ülke olması bu durumu değiştirmez.

Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyalistler o yıllarda çok zayıf oldukları için, bırakalım İkinci Enternasyonal'e katılmayı, varlıklarından ve savaş hakkında ne düşündüklerinden de küçük bir çevrenin dışında kimsenin haberi yoktu. Uluslar arası sosyal-demokrasi içindeki keskin tartışmada, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sosyalistlerin adının geçmemesi normal olmakla birlikte, Lenin'in Birinci Dünya Savaşı'nın taraflarından birisi olan Osmanlı hakkında olumsuz bir değerlendirme yapmaması ilginçtir. Lenin'in Osmanlı İmparatorluğunu Almanya'nın kuklası olarak değerlendirmiş olması mümkündür. Gerçekten de o dönemin İttihat ve Terakki yönetimindeki İmparatorluğu, Almanya'nın ne istese yaptırabileceği bir devlet durumundaydı. Ne ki, Osmanlı'nın da kendisine göre yayılma istekleri vardı ve savaşa da sadece Almanya'nın zorlamasıyla değil, bu amacına ulaşmak için de girmişti.

### *Sosyal Şovenizm*

"Sosyal-şovenizm, bugünkü savaşta, 'anayurdun savunulması' fikrinden yana çıkmaktır. Ayrıca bu fikir, savaş sırasında sınıf savaşımının bir yana atılmasına ve savaş borçlarını vb. kabullenmeye yol açmaktadır. (...) Sosyal-şovenler, saldırgan büyük devletler grubundan **birisinin** hükümetini ve burjuvazisini haklı çıkaran ve övenler ile Kautsky gibi bütün saldırgan devletlerin sosyalistlerinin 'anayurdu savunmada' eşit hakları olduğunu öne sürenlerdir" (Lenin, 1978: 19-20).

Lenin'e göre sosyal şovenizm, oportünizmin çeşitlerinden bir tanesidir. Oportünizm işçi sınıfı hareketi içinde burjuva politikasını dile getirir, burjuvaziyle işbirliğini savunur. Sosyal şovenistlerin yeniden paylaşım savaşında da kendi burjuvazilerini destekleyerek yaptıkları da bundan farklı değildir.

Savaşın bir süre sonra yığınlardaki hoşnutsuzluğu artıracağını, çelişkileri keskinleştireceğini öngören Lenin, savaşın yarattığı sıkıntıların burjuvazinin devrilmesi için kullanılmasından, emperyalist savaşın iç savaşa çevrilmesinden yanadır.

"Bu görev ancak şu slogan ile doğru olarak ifade edilebilir: emperyalist savaşı iç savaş durumuna çeviriniz; ve savaş sırasındaki **bütün** tutarlı sınıf savaşımları, ciddi bir biçimde yürütülen bütün 'yığın hareketleri', eninde sonunda bu amaca yöneltilmelidir" (Lenin, 1978: 27).

Burada iki önemli nokta vardır: Birincisi; iki ya da daha fazla ülke arasındaki paylaşım ya da belirli bir alandaki nüfuz mücadelesi savaşında sosyalistlerin görevi kendi burjuvazilerini desteklememek, kendi ülkesinin yenilmesini istemek ve savaşın yarattığı gerilim ve zorlukları burjuvaziyi devirmek için kullanmaktır. "Kendi ülkesinin yenilmesini istemek" ulusalcılıktan hiç de ayrılmayan sosyalistlerin bir kesimi için "ağır bir belirleme" gibi görünse de, Lenin açık olarak şunları söylemektedir:

"Bugünkü savaşta, gerek 'kendi' hükümetinin zaferini savunmak, gerek 'ne zafer ne yenilgi' sloganını savunmak, sosyal-şovenizm görüşünden kaynaklanır. Gerici bir savaşta, devrimci bir sınıf, hükümetinin yenilmesini istemekten başka bir şey yapamayacağı gibi, hükümetin askeri başarısızlıkları ile onu devirme olanaklarının arttığını görmemezlik de edemez" (Lenin, 1978: 29).

İkinci Enternasyonal partilerinin değişik sözcüleri kendi ülkelerinin "ilerici bir savaş, haklı bir savaş" verdiğini savunurlar. Lenin bu gerekçeleri kolayca çürütür. Sömürge paylaşım savaşına katılan bir ülke haklı bir savaş veriyor olamaz!

İkincisi: Lenin, haksız bir savaşa katılmış ülkenin sosyalistlerinin alması gereken tutumu belirlerken, bu ülkede sosyalistlerin güçlü olup olmadıklarını dikkate almaz. Sosyalistler her durumda yeniden paylaşım ve yeni nüfuz alanları elde etme savaşına karşı çıkmalı ve bu savaşta kendi ülkelerinin yenilmesini istemelidirler. Güçleri varsa savaşın yarattığı olanaklardan yararlanarak burjuvaziyi devirirler. Lenin'in genel yaklaşımına uygun olarak ortaya çıkan her yeni olanak, burjuvazinin devrilmesi, iktidarın ele geçirilmesi için kullanılmalıdır.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### *Emperyalizm*

Lenin, 1916'da kaleme aldığı *Emperyalizm* kitabında büyük ölçüde Almanca kaynaklara ve özellikle de Hilferding'in "Finans Kapital" kitabına dayanır. Lenin, kitabın başında, "*... içinde bulunduğum çalışma koşullarından ötürü, doğal olarak, bazı Fransız ve İngiliz kaynaklarından ve büyük ölçüde Rus kaynaklarından yoksun durumdaydım.*" der. İngilizce olarak sadece Hobson'un kitabından yararlanabilir.

Kitap, savaşın neredeyse iki yıldır sürdüğü, İkinci Enternasyonal partilerinin "vatan savunması" söylemleri ve savaşı desteklemeleriyle sosyal-demokrat olmaktan tümüyle uzaklaştıklarının açığa çıktığı bir dönemde yazılmıştır.

### *Emperyalizm Nedir?*

Kitabın önemli bir bölümü emperyalizmin ekonomik temelini açıklamaya ayrılmıştır. Emperyalizm, ekonomide tekellerin egemenliği demektir; serbest rekabetçi kapitalizmin –ortadan kalkmasa bile- geriye itilmesi, tekellerin her alanda öne çıkması demektir. Lenin, 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak kapitalizmde tekellerin belirleyici duruma gelmesini inceler ve 20. yüzyılın ba-

şını kapitalizmin tekelci kapitalizme dönüşme tarihi olarak saptar. Tekelci kapitalizm; ekonomide tekelleşme, bankaların yeni rolü, sermaye ihracı, dünyanın paylaşılmasının tamamlanması ve yeniden paylaşım savaşlarının kaçınılmazlığı demektir. Tekelci kapitalizm, öteki adıyla emperyalist kapitalist, kapitalizmin gelişmesi sonucu ortaya çıkmıştır, tercih edilmiş bir politika değildir.

Lenin emperyalizmi tek cümleyle şöyle tanımlar: "Emperyalizm, tekellerin ve mali-sermayenin egemenliğinin ortaya çıktığı; sermaye ihracının birincil planda önem kazandığı; dünyanın uluslar arası tröstler arasında paylaşılmasının başlamış olduğu ve dünyadaki bütün toprakların en büyük kapitalist ülkeler arasında bölüşülmesinin tamamlanmış bulunduğu bir gelişme aşamasına ulaşmış kapitalizmdir" (Lenin, 1978: 108).

Serbest rekabetçi kapitalizmdeki sermayenin, tekelci sanayi sermayesiyle banka sermayesinin iç içe girmesi sonucu mali sermayeye ya da öteki adıyla finans kapitale dönüşmesi tekelci kapitalizmin ayırıcı bir özelliği olmakla birlikte, sanayi ve banka sermayesi arasındaki ilişki Anglo-Sakson ülkelerde Lenin'in Almanya örneğini esas alarak anlattığı gibi değildir. Burada ortaya çıkan sonuçta tekelci kapitalizm içindeki bir farklılıktır, daha fazlası değil.

### *Sömürge Ülkeler*

Tekelci kapitalizmde meta ihracının yanı sıra sermaye ihracının da önem kazanması dünya genelinde kapitalizmin gelişmesini hızlandırır. Sömürge ve yarı-sömürge ülkelere ihraç edilen sermaye bu ülkelerdeki feodal yapıyı belirli oranda çözer, pazar ilişkisini geliştirir, ülkenin iç bölgelerinden hammaddeleri limanlara taşımak için demiryolu inşa eder; ülkede emperyalizme doğrudan bağımlı komprador burjuvazinin yanı sıra sanayi ve tarım işçileri ortaya çıkmaya başlar.

"İhraç edilmiş sermaye, ihraç edildiği ülkelerde, kapitalizmin gelişmesini etkiler, hızlandırır. Böylece, sermaye ihracı, ihracatçı ülkelerdeki gelişmeyi bir parça durdurma eğilimi taşısa da, bunun, bütün dünyadaki kapitalizmi derinlemesine ve genişlemesine geliştirmek pahasına olduğunu unutmamalı" (Lenin, 1978: 78).

Böylece sermaye ihracı emperyalist ülkelerdeki çelişkileri belirli oranda yumuşatsa bile, sömürge ülkelerde keskinleştirecektir.

Lenin, İngiliz emperyalizmiyle ilgili olarak Hobson'dan bir alıntı yapar ve ifade edilen görüşlere katılır: "Yazara göre, eski imparatorlukların gücünü aşağıdaki iki durum dizisi zayıflatmaktaydı: (1) 'ekonomik asalaklık'; (2) ordunun bağımlı halklardan meydana getirilmesi. (...) İmparatorluğumuzun Hindistan'da kazanmış olduğu savaşların çoğu, yerlilerden oluşan askeri birliklerimizin eseridir. (...) Güney Afrika'yı saymazsak, Afrika kıtasındaki

bütün savaşlarımız, bizim adımıza, yerliler tarafından kazanılmıştır" (Lenin, 1978: 124-5).

Tarihteki eski imparatorlukların gücü ordunun önemli bir bölümünün sömürge ülkelerin askerlerinden oluşmasıyla zayıflasa bile, aynı durum emperyalist-kapitalist döneminde geçerli değildir. Lenin'in aynı kitabın 97. sayfasında verdiği listeye göre, dünyanın en büyük sömürgeci devleti olan İngiltere'nin nüfusu 1914 yılında 46,5 milyon iken, sömürgelerinde toplam 393,5 milyon kişi yaşamaktadır. Benzer bir durum Fransa ve Rusya için de söz konusudur.

Sömürgelerdeki emperyalist politika sadece sermaye ihracı, yoğun sömürü, baskı ve zulümden ibaret değildir. Emperyalizm sömürge ülkenin halkını bölmek ve bir bölümünü kendi yanına çekmek zorundadır. Emperyalist bir ülkenin kendisinden hem nüfus hem de toprak olarak fazlasıyla büyük sömürgeleri başka türlü yönetebilmesi mümkün değildir. İngiliz ordusunda Hintliler, Fransız ordusunda Afrikalılar, Çarlık ordusunda Kazaklar bu nedenle önemli yer tutmuştur.

Emperyalist bir ülke sömürge ülke halkının olabildiğince fazla bir bölümünü hizmetine alabildiği oranda daha güçlü olur. Bu nedenle, sömürge kurtuluş savaşlarında halk sadece sömürgeci ülkeyle değil, onların kumandası altında hareket eden aynı halktan askerlerle de çatışır. Bu nedenle, ülkenin bağımsızlığını kazanmasının ardından çok sayıda sömürgeci ülke yandaşının ülkeyi terk etmesi de (Fransa-Cezayir örneğinde olduğu gibi) söz konusu olur.

### *Emperyalist Ülkeler*

Emperyalist ülkelerde sınıf mücadelesinin zayıflaması, sömürgelerin varlığına bağlıdır. Lenin, Die Neue **Zeit** gazetesinden İngiliz burjuvazisinin bir politik temsilcisinin bu konudaki görüşünü aktarır: "Birleşik Krallığın 40 milyon nüfusunu kanlı bir iç savaştan kurtarmak için, bizler, sömürge politikacıları, fazla nüfusu yerleştirebileceğimiz, fabrikalarımızın ve madenlerimizin ürünleri için yeni pazarlar kazanabileceğimiz yeni topraklar elde etmek zorundayız. Her zaman söylerim, İmparatorluk bir mide sorunudur. İç savaştan kaçınmak istiyorsanız, emperyalist olmak zorundasınız" (Lenin, 1978: 96).

Alıntıda fazla nüfustan söz edilmektedir, gerçekte ise gelişme tersi yöndedir. Emperyalist dönemle birlikte İngiltere'den -ve diğer emperyalist ülkelerden- göç azalmış, buna karşın ücretlerin düşük olduğu ülkelerden gelen işçi sayısında önemli bir artma söz konusudur. Bu işçiler emperyalist ülkelerde en kötü ve düşük ücretli işlerde çalışırlarken, "yerli işçi" ayrıcalıklıdır; daha iyi ücret alır, daha hafif işte çalışır. Bu durum, 20. yüzyılın ikinci yarısında, kapitalizmin fordist üretim döneminde gelişerek sürer.

Lenin, "Emperyalizm, işçiler arasında da ayrıcalıklı kategoriler yaratma, onları proletaryanın büyük yığınından ayırma eğilimindedir" der (Lenin, 1978: 129). Buradaki "ayrıcalıklı kategori" zamanla kategori olmaktan çıkmış ve "yerli işçi"lerin önemli bir bölümünü kapsar duruma gelmiştir. Emperyalist ülkelerdeki "yerli işçi" ile "yabancı işçi" sürtüşmesi 20. yüzyılın ilerleyen yıllarında belirgin olarak ortaya çıkacaktır.

Ek olarak, emperyalist ülkelerde herhangi bir üretici faaliyete katılmadan kupon keserek rantiye geliriyle yaşayan ve gittikçe büyüyen bir tabaka ortaya çıkmaktadır. Sömürgelerden sağlanan büyük gelir emperyalist ülkede sayısı gittikçe artan asalak bir tabaka yaratmaktadır.

İşçilerin ayrışması konusunda Engels ve Lenin'in birbirinden farklı saptamalar yaptıkları söylenebilir. Lenin, Engels'ten aktarıyor: "En sonu Engels, 7 Ekim 1858'de Marx'a şöyle yazmıştı: 'Gerçekte, İngiliz proletaryası giderek daha fazla burjuvalaşmaktadır; öyle görünüyor ki, başka uluslara göre daha burjuva olan bu ulus, kendi burjuvazisinin yanısıra bir burjuva aristokrasisi ve bir burjuva proletaryası yaratmaya yönelmekte. Bütün dünyayı sömürmekte olan bir ulus için bu, elbette, bir dereceye kadar mantıksal bir şeydir.'"

Engels, 1882'de Kautsky'ye yazdığı mektupta ise şöyle der: "... işçilere gelince onlar da İngiltere'nin sömürgeler ve dünya pazarı üzerinde kurduğu tekele rahatça katılıyorlar" (Lenin, 1978: 129-30). Engels, en azından İngiltere işçi sınıfının neredeyse bir bütün olarak sömürgecilik politikasına katılmasından ve onun nimetlerinden –burjuvazi kadar olmasa bile- yararlanmasından söz ederken, Lenin, bunun geçici bir olgu olduğu görüşündedir.

"Oportünizm, bugün 19. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de olduğu gibi, on yıllar boyunca bir ülkenin işçi hareketi içinde tamamıyla zafer kazanamaz. Ancak, şu da var ki, bir dizi ülkede tam olgun bir hale gelmiştir; sosyal-şovenizm biçimi altında burjuva politikasıyla her noktada kaynaşarak olgunluk dönemini de aşmış ve çürümüştür" (Lenin, 1978: 131).

Bu satırlara verdiği dipnotta Lenin, Rusya'dan söz eder. Gerçekte ise Rusya bu konuda diğer emperyalist ülkelerle karşılaştırılamaz. Sendikaların bile yasak olduğu Rusya'da işçi aristokrasisi neredeyse yoktur.

Lenin, 1920 yılında kitabın Fransızca ve Almanca baskılarına yazdığı önsözde, işçi aristokrasisi ile sömürgelerden sağlanan büyük kazancı ilişkilendirir. "Anlaşılıyor ki, sağlanan bu muazzam ***aşırı karlarla*** (çünkü bu karlar, kapitalistlerin 'kendi' ülkelerinin işçilerinden sızdırdıkları karların çok daha üzerindedir) işçi liderlerini ve işçi aristokrasisini oluşturan bu yüksek tabakayı ***bozmak olanaklı olabilmektedir.*** (...)

Yaşam tarzlarıyla, ücretleriyle, dünya görüşleriyle tamamen küçükburjuva niteliği taşıyan bu burjuvalaşmış işçi tabakası ya da 'işçi aristokrasi-

si', II. Enternasyonalin başlıca desteği olmuştur; günümüzde de ***burjuvazinin başlıca toplumsal*** (askeri değil) desteğidir" (Lenin, 1978: 15).

Lenin'in, işçi sınıfının aristokrat bölümünü işbirlikçi olarak değerlendirmesi, bunu özellikle işçi sınıfının örgütlenmesinin ve sosyal-demokrat partinin güçlü olduğu Almanya örneğinden hareketle yapması doğrunun yanında eksiği de içerir. Almanya'da sosyal-demokrasinin önderlerinin (Luxemburg ve Liebknecht dışında) savaşı desteklemeleri, burjuvazinin bu oldukça sıkışık zamanında ondan yana çıkmaları açık bir işbirlikçiliktir. Onlar bunu yaparken de kendilerini Marxist olarak görüyorlardı. Burada eksik olan, Alman işçilerinin büyük çoğunluğunun sosyal-demokrat önderlerin savaşı desteklemesi sonucu bu savaşa neredeyse koşar adım katılmamış olmalarıdır. Bu önderler savaşa karşı çıksalardı, bu tutumları etkili olurdu, ama yine de işçilerin önemli bölümünü etkileyemezlerdi. Almanya'da milliyetçiliğin yükselmesi savaş öncesindeki yıllara dayanır ve sosyal-demokrat partinin savaş karşısındaki yanlış tutumunu da yükselen milliyetçi dalganın içinde sürüklenmek, ardından da bu sürüklenmeyi haklı göstermeye çalışmak temelinde değerlendirmek daha doğru olur.

Lenin'in, Avrupa emperyalist ülkeleri sosyal demokratlarından Rusya'da sosyalizmin yolunu da açacak devrimi gerçekleştirmeleri yönünde güçlü bir beklentisi bulunmakla birlikte, en azından İngiltere ve Almanya örneklerinde görüldüğü gibi bu ülkelerdeki işçi sınıfının konumunu, burjuvaziye yedeklenme derecesini yeterince değerlendiremediği söylenebilir. İngiltere işçi sınıfı konusunda Engels'in değerlendirmesi daha gerçekçidir. Lenin, Avrupa ülkelerindeki işçilerin ataleti ve özellikle savaşta burjuvaziyi desteklemeleri konusunda sosyal demokrat partilerin önderlerini suçlamakla yetinir. Sömürgeciliğin işçi sınıfı üzerindeki sadece ekonomiyle sınırlı olmayan etkisi, yerli-yabancı işçi çelişkisi, milliyetçiliğin işçi sınıfı saflarında yayılması gibi konular Lenin'e yabancıdır. Marx-Engels *"işçilerin vatanı yoktur"* demişlerdir, ama vardır. Birinci Dünya Savaşı, işçilerin de ulus ve ulusal devlet sorunlarının olduğunu ve sosyal demokratların buna sosyalizmle uyumlu bir cevap bulmaları gerektiğini tarihte ilk kez gündeme getirir. İkinci Enternasyonal partilerinin cevabı, burjuvazinin desteklenmesini içeren sosyalist olmayan bir cevaptır. Sosyal demokrasinin Lenin'in de içinde bulunduğu kesiminin ise böyle bir sorunu henüz bulunmamaktadır.

### *Yeniden Paylaşım Savaşları*

Emperyalist ülkeler arasında dünyanın paylaşılması 20. yüzyılın başında tamamlanmıştır, artık ele geçirilebilecek yeni sömürge yoktur. Bu paylaşım emperyalist ülkeler arasındaki güçler dengesine göre gerçekleşmiştir. Kim çabuk davranmışsa, kim daha güçlü donanmaya, kara gücüne ve bunların arkasında gerekli olan ekonomik güce sahipse, o daha geniş sömürgelere sahiptir.

Dönemin en büyük sömürge imparatorluğu "toprakları üzerinde güneş batmayan" İngiltere'ye aittir, onu Fransa izlemektedir. Ne ki, emperyalist ülkeler arasındaki güç dengesi aynı kalmıyor, ekonomik gücü geri olan ve bu nedenle de daha az sömürgeye sahip olan bir ülke diğerlerine yetişebiliyor. Bu durumda sömürgelerin yeni güçler dengesine göre yeniden dağılması gündeme geliyor. Elde edilebilecek yeni sömürge kalmadığı için bu yeniden dağılım ancak bir yeniden paylaşım savaşıyla mümkün olabilir. Sömürgelerin yeniden paylaşılması için emperyalist ülkeler arasında güçten başka kriter yoktur, bu ise savaş demektir.

Lenin, dünyanın paylaşılmasında 1876-1914 arasındaki son durumu açıkladıktan sonra şunları söyler: "*... üretim araçlarında özel mülkiyet düzeni varolduğu sürece, bu ekonomik temel üzerinde emperyalist savaşlar, mutlak biçimde kaçınılmaz olacaktır* (Lenin, 1978: 11).

Lenin'in bu saptamasından iki sonuç çıkarılabilir: Birincisi; emperyalist ülkelerin sömürge, yarı sömürge ya da bağımlı ülkeleri işgal etmek ya da oradaki direnişleri bastırmak için giriştikleri savaşlar, bağımlı ülke halklarına karşı sürdürülen emperyalist savaşlardır. İkincisi; emperyalist ülkeler arasında -bazen Osmanlı İmparatorluğu gibi yarı-sömürge ülkelerin de katıldığı- sömürgelerin yeniden paylaşım savaşlarıdır. Emperyalist savaşların kaçınılmazlığı Lenin'in emperyalizm teorisinin ana bileşenlerinden bir tanesidir.

### *Sosyal Emperyalizm*

Lenin sosyal emperyalizmi şöyle tanımlar: "Bugün Alman 'sosyal-demokrat' partisi denen partinin önderlerine pek haklı olarak 'sosyal emperyalistler', yani sözde sosyalist, gerçekte emperyalist deniyor" (Lenin, 1978: 133). Sosyal emperyalist; politik yelpazede solda olduğuna inanan, ama kendi burjuvazisinin başka ülkeleri işgal çabasını destekleyenlere verilen addır. Sosyal emperyalizmin önemli bir özelliği, diğer bütün emperyalist ülkeleri eleştirirken, kendi ülkesinin emperyalist niyetleri hakkında söz etmemesidir. Sosyal emperyalizmin mutlaka emperyalist ülkelerde ortaya çıkması gerekmez. Osmanlı İmparatorluğu örneğinde de görüldüğü gibi yarı sömürgelerin ve daha sonra bağımlı ülkelerin de -varsa- eski sömürgelerini kazanma, yayılma gibi amaçları olabilir. Bu gibi ülkelerin "sosyalistleri" anti emperyalizm görünümü altında emperyalist ülkelerin savaşlarını ve yayılma amaçlarını eleştirip, kendi ülkelerinin aynı doğrultudaki girişimleri hakkında sustuklarında sosyal emperyalist olarak değerlendirilirler.

Lenin Almanya ile ilgili olarak örnek verir: "Alman emperyalistleri, **Dünya Ekonomisi Arşivi** dergisinde, sömürgelerdeki ve kuşkusuz özellikle Almanya'ya ait olmayan sömürgelerdeki, ulusal kurtuluş hareketlerini izlemeye girişmiş durumdalar" (Lenin, 1978: 133). Sonraki yıllarda da benzeri ör-

nekler fazlasıyla görülecektir. Sosyal emperyalistler ulusal kurtuluş savaşlarından yanadır, yeter ki bu savaş kendi ülkelerinde olmasın!

Lenin, emperyalizmin sömürge ve bağımlı ülkelerin kurtuluşlarını hazırladığını söyler. Bu ülkelerdeki kurtuluş hareketlerinin büyük önem kazanması ve onlarla ittifaklara yönelmek 1917 Ekim devriminden sonra olacaktır.

### *İkinci Enternasyonalin Sonu*

İkinci Enternasyonal aynı zamanda Kautsky demektir. Bu Enternasyonal'e üye olan partiler çoğunlukla Birinci Dünya Savaşı'nı, bu savaşta işçilerin birbirlerini öldürmesini destekleyerek kendi ülkelerinin burjuvazilerine arka çıkmışlardır. Lenin açısından 1914 yılı aynı zamanda bu Enternasyonal'in bitiş yılıdır.

Bu konuda özellikle önemli noktalardan bir tanesi, İkinci Enternasyonal'in politikasına bağlı kalan partilerle, bu politikadan ayrılanların -o dönemde küçük bir azınlıktırlar- kendilerini Marxist olarak tanımlamalarıdır. Tarihteki her önemli olay sadece burjuvazinin değil, farklı ve aynı ülkedeki Marxistler arasında da önemli ayrışmalara yol açar. Bu ayrışma genellikle o güne kadar Marxizmi yorumlamada otorite sayılan bir kişi ya da gruba karşı başka bir kişi ya da grubun yeni gelişmeleri farklı yorumlamasıyla ortaya çıkar. Farklılık önemli bir konuda olduğu için kısa sürede farklı politikalara ve ayrışmaya yol açacaktır.

Lenin'in şu sözleri farklılığın büyüklüğünü ve karşı tarafın önde gelen kişisiyle polemiğin önemini belirtir: "Ama emperyalizmin tanımlanması konusunda, II. Enternasyonal denen dönemin, yani 1889-1914 yılları arasındaki 25 yılın başlıca Marxist teorisyeni olan Kautsky ile tartışmaya girmek, özellikle gereklidir" (Lenin, 1978: 109).

Lenin, bu tartışmada, Kautsky'nin artık Marxist olmadığını savunacaktır ki, güçlü bir ayrışma yaşayan Marxistler arasında bu suçlama her dönemde kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Marxizm tektir, önemli bir gelişme karşısında birbirinden oldukça ayrı tutumların tümünün veya birkaç tanesinin Marxist olması, belirli bir konuda Marxizmin değişik yorumlarının olması mümkün değildir. Bu nedenle her iki tarafa göre de öteki taraf Marxizmden ayrılmıştır.

Lenin'in Kautsky'ye yönelik eleştiri dilinin giderek sertleşmesinde; değişik ülkelerdeki Marxist güçlerin bir an önce tavır almalarını sağlamak çabası kadar, II. Enternasyonal'in –Kautsky yandaşlarının- gerilemesine karşın hala büyük bir güç olarak varlığını sürdürmesine duyulan öfke de yatmaktadır.

Lenin'e göre II. Enternasyonal, burjuvazinin devrilmesi ve iktidarın ele geçirilmesi için büyük bir engeldir. Bu engel, 1917 Ekim Devrimi sonrasında daha da önem kazanacaktır.

## ALTINCI BÖLÜM

## Nisan Tezleri

### *1917 Şubat Devrimi ve Lenin'in Rusya'ya Dönmesi*

*Nisan Tezleri* Marxizmin yeniden yorumlanması konusundaki mücadelenin yanı sıra Lenin'in iktidar anlayışını da daha iyi anlamak bakımından önemlidir. Şubat 1917'de uzayan savaş ve hayat şartlarının gittikçe zorlaşması işçilerle asker elbisesi içindeki köylülerin büyük oranda kendiliğinden ayaklanmasıyla Çarlık'ı deviren bir devrim gerçekleşir. Devrimi yapanlar iktidarı burjuvaziye teslim ederler. Rusya'da tarihte o zamana kadar görülmemiş politik bir durum ortaya çıkmıştır: Devrimi yapanlarla Rusya'yı yönetenler aynı değildir; burjuvazi iktidardadır ama iktidarın -özellikle Rusya koşullarında- önde gelen araçları olan ordu ve polis üzerinde denetime sahip değildir. Petrograd başta olmak üzere çeşitli kentlerde işçi ve asker Sovyetleri kurulmuştur, iktidarın Sovyetlerle burjuvazi arasında paylaşılması söz konusudur. Burjuvazi -devrilmiş Çarlık ile ilişkisini sürdürerek- ülkeyi yönetmektedir, ama işçi ve askerlere karşı zorlayıcı önlemlere başvurabilecek güçten de yoksundur.

Savaş, devrim öncesinde olduğu gibi, sürmektedir; feodallerin topraklarının köylülere dağıtılmasının planlanması bile söz konusu değildir; kurucu meclis toplantıya çağrılacaktır ama zamanı belli değildir.

Kendilerini işçi sınıfının bilinçli öncü müfrezesi olarak gören Bolşevikler ne yapacaklarını bilemez durumdadırlar. Çarlık devrilmiştir ama başta toprak devrimi olmak üzere demokratik devrimin büyük görevleri henüz çözümlenmemiştir. Genel kanı, demokratik devrimi ilerletmesi için burjuvazinin zorlanması gerektiği yönündedir. Bu görüş, 12 yıl önce Lenin'in *İki Taktik*'te savunduğu görüşe de uygundur. İşçi sınıfı demokratik devrimin kaderini burjuvaziye teslim edemez; inisiyatifi ve devrimde öncülüğü alır ve devrimi sonuna kadar götürür. Ne ki, mevcut durum oldukça karışıktır. Sovyetler iktidarı paylaşan organlardır, bu anlamda işçi sınıfı ve askerler burjuvaziyi zorlayabilecek önemli bir organa sahiptirler, ama Bolşevikler Sovyetlerde azınlıktadır. Çoğunluğu oluşturan Menşevikler ve Sosyalist Devrimciler ise burjuvazi ile demokratik devrimin ilerletilmesi konusunda pazarlık içindedir.

Lenin, nisan 1917'de Rusya'ya vardığında durum özetle böyleydi.

Lenin'in şubat devrimi sonrasındaki Rusya'da "beklenmesi" ve olağanüstü bir yoldan Rusya'ya ulaşmasının ciddi bir sorun olarak görülmemesi, kendisinin Rusya solundaki etkisini gösterdiği kadar, solun değişik gruplarının ne yapacaklarını bilmez durumda olmalarıyla da yakından ilgilidir.

Şubat Devrimi sırasında İsviçre'de sürgünde bulunan Lenin, Rusya ile savaş halinde olan Almanya'nın özel izniyle trenle bu ülkeden geçerek gelir.

Almanya yönetimi Lenin'e Rusya'daki devrimi güçlendireceği ve böylece de bu ülkenin savaştan çekilmesini sağlayacağı düşüncesiyle izin vermiştir. Böylece Doğu cephesinde rahatlayan Almanya gücünü Batı cephesinde Fransa'ya karşı yoğunlaştırabilecektir.

Lenin'in 1914 öncesindeki tutumundan ve Zimmerwald Konferansı'ndaki konuşmalarından savaşa karşı olduğu bilinmektedir. Almanya'da sosyal-demokratlar büyük çoğunlukla savaşı desteklediklerinden Almanya yönetiminin bu konuda içerde sıkıntısı yoktur; rakip bir ülkenin savaş karşıtını desteklemek ise çıkarınadır.

Lenin'in herhangi bir aksilik durumunda tutuklanması ya da öldürülmesiyle son bulacak böyle bir yolculuğa çıkması, teorik ve pratik politikada fikirler kadar kişiliğin de büyük önem taşıdığını gösterir.

Leonardo da Vinci'nin tarihin gördüğü en yaratıcı kişi olduğu genellikle kabul edilir. Ne ki, yaratıcılık sadece bilgi, çalışkanlık ve zekadan ibaret değildir ve bu nedenle Freud'un da aralarında bulunduğu psikologlar da Vinci'nin kişiliğiyle de ilgilenmişlerdir. Freud'un bu konudaki görüşlerini eleştiren Manfred Clemenz, *Freud ve Leonardo* adlı kitabında (Clemenz, 2003), yaratıcılığın kişilikle de yakından ilgili bir özellik olduğunu belirtir. Çok kişi çalışarak, araştırarak ya da rastlantı sonucu yeni bir düşünceye ulaşabilir; ancak ulaşmakla o düşüncenin kabul görmesi birbirinden ayrıdır. Yeni düşünce genellikle büyük bir muhalefetle karşılaşır (politikada özellikle böyledir), yeni görüşün sahibi eleştiri yağmuruna tutulur. Bu durumda gerilemek ve hatta görüşünden vazgeçmek ya da görüşünün arkasında durmak, onu savunmak, varsa eksiklerini tamamlayıp bütünsel hale getirmek, söz konusu düşüncenin doğruluk ya da yanlışlığından ziyade savunanın kişiliğiyle ilgilidir.

Lenin, parti anlayışını savunurken Kautsky'ye, demokratik devrimde işçi sınıfının taktiği konusunda ise tarihsel deneyimlere ve Marx'ın bu konuda söylediklerine dayanmıştı. 1917 Şubat devrimi sonrasında yazılan *Nisan Tezleri'nde* bunların ikisi de artık söz konusu değildir. Başlangıçta tepki gören ve Bolşevikler tarafından bile zorlukla anlaşılan *Nisan Tezleri*'nin arkasında durması, onları savunması, her yeni gelişmeye göre tezlerini geliştirmesi gerekecektir.

Rusya'ya dönebilmek için oldukça tehlikeli ama o günün koşullarında tek seçenek olan Almanya üzerinden dönüş yolunu tercih etmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir: "Devrim oldu, tarihte benzeri bulunmayan bir durum ortaya çıktı, kimse ne yapacağını bilmiyor ve eğer en kısa zamanda oraya ulaşamazsam devrimin kazanımları boşa gidecek!" Lenin'in bu yaklaşımla düşünebilmesi, dönemin ihtiyaçlarına uygun görüşlere sahip olduğunu ama aynı zamanda devrime inancı ve kendine sağlam bir özgüveni olduğunu da göstermektedir.

### *Bugünkü Devrimde İşçi Sınıfının Görevleri*

Politika, mümkün olanı görmek, olanaklı olanın nasıl yapılabileceğini ortaya koymak, bunun için gerekli kaynakları harekete geçirebilmek ve sonuçta mümkün olanı gerçekleştirmek demektir. Lenin, Rusya'nın o günkü koşullarında iktidarın Bolşevikler tarafından ele geçirilebileceğine inanmaktadır. Bunun için mevcut durumdan iktidara kadar uzanan bir gelişme çizgisinin belirlenmesi gerekir.

İktidardaki burjuvazi savaşı sürdürmekte, toprak devrimi ve Duma'nın toplantıya çağrılması için somut adım atmamaktadır. İktidar Sovyetlerle burjuvazi arasında paylaşılmış durumdadır. Lenin bunu "ikili iktidar" olarak nitelendirir. Bolşevikler Sovyetlerde azınlıktır, çoğunlukta olan Menşevikler ve Sosyalist Devrimciler ise açık ya da dolaylı olarak burjuvaziyi desteklemektedirler.

Lenin kitle önündeki ilk konuşmasında geçici hükümete şiddetle hücum eder ve seçeneği gösterir: "Bütün iktidar Sovyetlere!" Burada kastedilen Bolşeviklerin çoğunlukta olduğu Sovyetlerdir. Lenin, sürekli bir açıklama kampanyasıyla işçiler ve askerlerin geçici hükümet ve Sovyetlerdeki çoğunluğa olan güveninin ortadan kaldırılması gerektiğini savunur. Bolşeviklerin çoğunluğu kazanmasıyla bütün iktidarın Sovyetlere geçmesi, aynı zamanda yeni bir devrim demektir.

"Bugünkü Rusya'da özgün olan şey, proletaryanın bilinç ve örgütlenme düzeyinin yetersizliğinden ötürü, iktidarı burjuvaziye vermiş olan devrimin birinci aşamasından, iktidarı proletarya ve köylülüğün yoksul katlarına devredecek olan ***ikinci aşamasına geçiştir***" (Lenin, 1979: 10-11).

Böylesi bir geçiş için çözülmesi gereken önemli bir teorik sorun vardır: Bolşeviklerin çoğunluğu da ne yapacağını bilmemekte ve Lenin'in tezlerini abartılı bulmaktadır. Demokratik devrimini bile yapmamış bir ülkede iktidara yürümek... Böylesi bir yaklaşım o güne kadar Marxizmden öğrenilenlere ve Lenin'in 1905 Devrimi sırasında yazdığı *İki Taktik*'te savunduğu görüşlere ters gibi görünmektedir.

Lenin, politik yaşamı önemli olaylarla dolu çok sayıda politik önder için tanıdık olan bir sorunla karşılaşır: Eski görüşlerini yeniden yorumlamak, o görüşlerin bugüne uymadığını açıklamak, yeni görüşlerini söylemek; kısacası eski görüşlerini kendisine karşı savunanları ikna etmeye çalışmak... Bunu yapmadan Bolşeviklerin yeni görevlere yönelmesi mümkün gözükmemektedir.

### *Demokratik Devrim Nasıl Sona Erdi?*

Temel sorun şudur: Çarlık devrilmiştir ama demokratik devrim bırakın tamamlanmış olmayı, önemli oranda gerçekleşmiş olmaktan bile uzaktır. Böyle

bir durumda, işçi sınıfı ve yoksul köylülüğün iktidarına, başka bir deyişle sosyalist devrime yönelmek nasıl düşünülebilir? Bu, demokratik devrimi atlayarak sosyalist devrime yönelmek değil midir?

Lenin Rusya'da demokratik devrimin mevcut konumunu açıklarken önce iktidar sorununa vurgu yapar: "Her devrimin temel sorunu, iktidar sorunudur. Bu sorun aydınlatılmadıkça devrimde kendi rolünü bilinçli bir biçimde oynamak ve hele devrimi yönetmek söz konusu olamaz" (Lenin, 1979: 16).

Devrim öncelikle iktidarın ele geçirilmesi demektir. Lenin, devrimci değişikliklerin ancak devlet eliyle yapılabileceğine inanan ihtilalciler kuşağına aittir. İçinde bulunulan somut durumda iktidar kime aittir? sorusu belirleyici önem taşır. Lenin, Nisan 1917 Rusya'sında bu soruyu şöyle yanıtlar: "Şubat-Mart 1917 devriminden önce devlet iktidarı, Rusya'da, eski bir sınıfa, başında Nikola Romanov'un bulunduğu feodal toprak soylularına aitti. Bu devrimden sonra, iktidar, ***başka*** bir sınıfa, yeni bir sınıfa ***burjuvaziye*** ait bulunuyor. İktidarın bir sınıftan ötekine geçişi, sözcüğün salt bilimsel anlamıyla olduğu kadar, politik ve pratik anlamıyla da bir ***devrimin*** birinci, başlıca ve esas belirtisidir. Burjuva devrimi ya da burjuva demokratik devrim, Rusya'da bu bakımdan ***tamamlanmıştır***" (Lenin, 1979: 23-4).

Lenin, devrimi, uygulamaları yönünden değil, iktidarın sınıf yapısının değişmesi olarak ele almaktadır. Burjuva devrimini belirleyen, burjuvazinin yerine getirdiği demokratik devrimle ilgili görevler değil, bu sınıfın iktidara geçmiş olmasıdır. Demokratik devrimin tamamlanması için bu görevlerin burjuvazi tarafından yerine getirilmiş olması gerekmez.

Bu sözlerinin hemen ardından Lenin, 1905'te söylediklerini bugün kendisine karşı savunan eski Bolşeviklere şunları söyler: "Şimdi, burada kendilerine 'eski-Bolşevikler' demekten hoşlanan karşı-görüşlülerden yükselen itirazları duyuyoruz: Her zaman burjuva demokratik devrimin ancak 'proletaryanın ve köylülerin devrimci demokratik iktidarı' ile son bulabileceğini söylemedik mi? Tarım devrimi, ki o da burjuva demokratiktir o da sonuçlandı mı? Bu, tam tersine, ***henüz başlamamış*** bir olay değil midir?"

Lenin tartışmanın temelini oluşturan bu eleştiriye yanıt verirken önce Marx ve Engels'e başvurur, onların genel formüllerle her zaman alay ettiklerini, tarihsel sürecin her evresinin kendi koşulları içinde ayrıca incelenmeleri gerektiğini savunduklarını söyler. Lenin ile eski Bolşeviklerin tartışmasında iki taraf da Marx ve Engels'e dayanmakla birlikte, aynı kaynaktan hareketle birbirlerinden oldukça farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Eski Bolşeviklerin ve ek olarak Lenin'in konuyla ilgili tartıştığı Kamenev'in de tezleri hiç de kolayca çürütülebilecek türden değildir. Marx ve Engels'in yanı sıra Lenin'in 1905 yılındaki görüşlerine de dayanmaktadırlar. Lenin'in dilinin eskisinden daha alaycı

olması ve "Marx-Engels sizinle alay ederdi", "burjuvazinin başvurduğu yöntemleri kullanıyorsunuz", "küçük burjuva devrimciliğine acınacak şekilde teslim olmak" gibi ifadeleri kullanmasında, açık olarak karşı taraftan olmayan ama kafası karışık ve ne yapacağını bilemeyen, sayıca da az olmayan Bolşevik'i ikna çabası da önemli bir nedendir.

Lenin'e göre, 1905 yılında *İki Taktik*'te savunulan "işçilerin ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğü" gerçekleşmiştir, ama önceden hesaplanması mümkün olmayan karmaşık bir biçimde. Bu iktidarı ikili iktidarın bir tarafı, işçi ve asker vekilleri Sovyetleri temsil etmektedir. Bu diktatörlük kendi isteğiyle burjuvazinin iradesini kabul etmiş, böylece iki diktatörlüğün karması ortaya çıkmıştır. Yaşanılan bir geçiş dönemidir; işçilerin ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğünden, işçilerin ve yoksul köylülerin iktidarına geçiş.

### *Yeni Devlet Tipi*

Politik mücadelede farklı görüşler arasındaki tartışmaların sadece görüş bazında sonuca ulaşması enderdir. Politikada görüşler arasındaki mücadele aynı zamanda güçler arasındaki mücadeledir. Güncel ortamı daha iyi tahlil ederek kendi görüşleri doğrultusunda ne yapılması gerektiğini daha iyi gören, daha iyi bir örgüte sahip olan ve onu somut hedefler doğrultusunda harekete geçirebilenin kazanma ihtimali diğerlerine göre daha yüksektir. Lenin hem geçici hükümet hem de Sovyetlerde çoğunluğu oluşturan Menşevikler ve Sosyalist Devrimciler karşısında bu avantaja sahiptir. Lenin ve birlikte olduğu dar bir Bolşevik kadro dışında hiç kimse ne yapacağını bilmemektedir. Geçici hükümet durumu idare etmeye çalışırken Sovyetlerdeki çoğunluk da ona destek olmakla yetinmekte, sıkı tartışmalar yürütmekte ve devrim olmasına karşın savaş hala sürmekte, toprak devrimi yapılmamakta, açlığa karşı gerekli önlemler alınamamaktadır. Sonuç, hoşnutsuzluğun kaçınılmaz olarak büyümesidir. Olması mümkün olmayan tek gelişme, mevcut durumun devam etmesidir.

Lenin, başlangıçtan itibaren ikili iktidarın uzun süremeyeceğini söylemiş, mevcut durumun açık bir analizini yapmış ve hedefler belirlemiştir. O zamanki adıyla sosyal demokratlar arasında başka hiçbir grubun bu kadar açık seçik görüşleri yoktur. Genel bir kararsızlık ortamında açık görüşlere sahip olan, kararlı davranan ve başlangıçta az olsalar bile gittikçe güçlenen yandaşlarını da seferber edebilen kazanacaktır.

Politik mücadelede zeka, bilgi ve tecrübenin yanı sıra kişiliğin de büyük önem taşıdığı burada açıkça görülüyor. Lenin, kendisine Plehanov ve Kamenev gibi tanınmış sosyal demokratların yanı sıra eski Bolşevikler tarafından da yöneltilen "anarşist", "komplocu", "görüşleri kabul edilemez" ya da

"sayıklıyor" gibi belirlemeler karşısında küçük bir tereddüde bile düşse, olayların oldukça hızlı geliştiği 1917 Rusya'sında gelişmeler daha farklı olabilirdi.

Lenin, "işçiler ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğü"nün eskiye ait olduğu, aşıldığına kanıt olarak Rusya'da yeni tipte bir devletin ortaya çıkmasını da gösterir. Bu devlet, Marx'ın Paris Komünü'nde ortaya çıktığını söylediği yeni tip bir devlet, "devlet olmayan devlettir."

Bu devlette halk parlamento ya da benzeri herhangi bir organın kararı olmadan harekete geçmiş ve kendi organlarını oluşturmuştur. Halktan ayrı bir polis ve ordu yoktur, bunların yerini halkın silahlanması almıştır. Görevden alınamaz ve halktan ayrı bir memurlar topluluğunun yerini seçimle işbaşına gelen, her an görevinden alınabilen ve en fazla kalifiye bir işçinin maaşını alabilen memurlar almıştır.

Lenin, *Devlet ve İhtilal*'de konu üzerinde daha ayrıntılı duracaktır. 1917 nisanında önemli olan, devrimin böyle bir devlet tipini ortaya çıkardığının, bunun da burjuva parlamenter düzenden daha ileri bir aşamayı temsil ettiğinin gösterilmesidir. Burjuva demokratik devrim bitmiştir, bunun göstergelerinden bir tanesi de parlamenter cumhuriyetten daha ileri aşamayı temsil eden halk organlarının kurulmuş olmasıdır.

### *Yeni Bir Parti*

Lenin, Marxist olduklarını, kendilerini Marx ve Engels'in yaptıkları gibi komünist partisi olarak ilan etmeleri gerektiğini belirtir. *Komünist Manifesto* İkinci Enternasyonal tarafından, "emperyalist savaşta vatan savunması" ve "Marxist devlet teorisi" yönlerinden çarpıtılmıştır. Marx ve Engels "sosyal demokrat" adlandırmasını, demokrasi aynı zamanda bir devlet biçimi olduğu ve Marxistlerin sonuçta her türlü devlete karşı olmaları nedeniyle yanlış bulmalarına rağmen, işçi hareketinin içinde bulunduğu zayıf durum nedeniyle kabullenmişlerdir. Uluslar arası işçi hareketindeki büyük ayrışma ve Rusya'da devrim nedeniyle artık böylesi bir durum söz konusu değildir; bu nedenle parti, kendisini, son amaç olan komünizmle ilişkilendirerek "komünist partisi" adını almalıdır (Lenin, 1979: 71-72).

Rusya'da demokratik devrimin özgün bir içerikte gerçekleşmesi ve sosyalist devrimin yakınlaşması, Lenin'i artık burjuvazinin yanında yer aldıklarını savunduğu İkinci Enternasyonal ve onun Rusya'daki uzantılarıyla açık bir ayrışmaya götürmektedir. Aksi durumda, partinin adının sosyal demokrat olarak sürmesinde olduğu gibi, halkın aldatılması kolaylaşacaktır.

Burada teori ile pratik arasındaki birlik ilişkisinin koşullara göre değişen bir ilişki olduğu görülüyor. Bu birlik, şekillenmiş teorinin hayata geçirilmesinden ibaret değildir ya da böyle bir durum ancak teorinin pratiğe geçi-

rilmesinin başlangıç döneminde geçerlidir. Teori pratikleştikçe değişir; teorinin yeni yorumları, eskiden geride kalmış bazı saptamaların önem kazanması gibi gelişmeler gerçekleşir. Pratik de teoriyi artan oranda şekillendirmeye başlar. Bu nedenle uygulanamayan bir teori aynı zamanda eksik bir teoridir. Rusya'da devrim olmasaydı, Marx ve Engels'in partinin adı konusundaki saptamalarının gündeme gelmemesi kuvvetle muhtemeldi.

*Ekime Doğru*

Bolşevikler Petrograd ve Moskova Sovyetlerinde çoğunluğu kazandılar. Savaş sürüyor, köylüye toprak dağıtımında hiçbir gelişme görülmüyor, Sovyetlerde Menşevik ve Sosyalist Devrimcilerin bir kesiminin kararsızlığı sürüyordu.

Lenin Bolşeviklerin iktidarı alması gerektiğini şöyle açıklar: "İktidarı alabilirler, çünkü iki başkent halkının devrimci öğelerinin etkin çoğunluğu, yığınları arkalarından sürüklemek, düşmanın direncini kırmak, onu yok etmek için, iktidarı ele geçirmek ve onu elinde tutmak için, iki başkent halkının etkili devrimci öğelerinin çoğunluğu yeterlidir. Çünkü Bolşevikler, hemen demokratik bir barış önererek, toprağı hemen köylülere vererek, Kerenski tarafından ayaklar altına alınmış ve yok edilmiş demokratik kurum ve özgürlükleri yeniden kurarak kimsenin deviremeyeceği bir hükümet kuracaklardır" (Lenin, 1979: 153).

Lenin, Rusya gibi büyük bir ülkede iki kentte iktidarı ele geçirmenin ülke çapında iktidara gelmek için yeteceği görüşündedir. Köylüye hemen toprak dağıtılması, onların Bolşeviklerin iktidarını -en azından bir süre için- desteklemesine yol açacaktır.

Burada önceden benzeri görülmemiş ve düşünülmemiş bir devrim söz konusudur: İki büyük kentte sosyalist devrim, ülkenin geniş bir bölümünde ise demokratik devrim. Ekim devrimini demokratik görevleri de yerine getiren sosyalist bir devrim olarak nitelendirmek de kolay değildir, çünkü ülke nüfusunun büyük bölümü Ekim 1917'de esas olarak savaşın sona ermesi ve toprak devriminden ötesini yaşamayacaktır. Burjuvazinin iktidarının sona erdirildiği iki büyük kent ise en azından başlangıçta ülke çapında belirleyici durumdadır. Bu iki kentin aynı konumunu sürdürüp sürdüremeyeceği, Paris Komünü'nde olduğu gibi ülkenin küçük bir bölümünde iktidarı alan işçilerin ülke genelinde yalnız kalıp kalmayacağı 1918 yazında kırlarda da başlayan sosyalist devrimin ne oranda gelişeceğine bağlı olacaktır.

Lenin'in Ekim devriminin hemen öncesinde ve sonrasında yazdığı iki kitap, devlet teorisi ve sosyalizm yönlerinden bu devrim ile hayata geçirilmesi gerekenleri ve beklentileri ortaya koyar.

## YEDİNCİ BÖLÜM

### *Devlet ve Devrim*

Marx-Engels ve Lenin'de işçi sınıfının burjuvaziyi devirerek iktidarı ele geçirmesi ve kapitalizmden komünizme geçiş dönemi boyunca ilerleyerek son hedefe (komünizme) ulaşması ancak devletin ele geçirilmesi ve dönüştürülmesiyle mümkün olabilir. Bu nedenle, yarı feodalizm ve/veya kapitalizm koşullarında yaşayan işçilerin ve köylülerin bulundukları konumdan komünizme kadar geçirecekleri süreç "devletin evrimi teorisi" olarak da ele alınabilir. Burjuva ya da yarı feodal devletle mücadele, devlet aygıtının parçalanması, yerine yeni bir devletin (proletarya diktatörlüğü) kurulması ve bu devletin sönümlenmesi. Bu aşamalar; sömürücü sınıfın tahakkümü altında mücadele, devrim, kapitalizmden komünizme geçiş dönemi ve komünizm olarak da adlandırılabilir.

Parti ve devlet teorileri Leninizmin iki eksenini oluşturur. Geriye kalanı kısaca işçi sınıfı partisi aracılığıyla iktidarın ele geçirilmesi ve kapitalizmden komünizme geçiş için koşullara göre uygulanması gereken uygun taktikler olarak da adlandırmak mümkündür. Hal böyle iken, Marxist devlet teorisinin 1960'lı yıllara kadar pek az gelişmesi ve devlet teorisi adına Marx'ın Paris komünü üzerine söylediklerinin tekrarlanmakla yetinilmesi açıklama gerektiren bir durumdur. Birazdan ele alınacağı gibi, Marxizm'in gelişmiş bir devlet teorisine ihtiyaç duymaması ve Lenin'in de bu çizgiyi sürdürmesi olası bir açıklama olarak öne sürülebilir.

### *Emperyalist Burjuvaziyi ve Devleti Desteklemenin Özdeşliği*

Emperyalist yeniden paylaşım savaşında kendi ülkesinin burjuvazisini destekleyen Kautsky, Plehanov ve İkinci Enternasyonal'in öteki kişi ve kurumlarıyla tartışmanın kısa sürede "Marxist devlet anlayışı"na gelmesi neredeyse kaçınılmazdır. Savaşta burjuvaziyi desteklemek aynı zamanda devleti de desteklemek demektir. Savaş, hele de büyük devletler arasındaki savaş, devletin bütün etkinliğini artırmadan, bütün işlevlerini devreye sokmadan yürütülemez. Devlet, savaş ihtiyaçları nedeniyle ekonominin değişik alanlarına el koyar, toplumda yeni düzenlemeler yapar, üretimi savaşın ihtiyaçlarına göre düzenler, çok sayıda insanı silah altına alır; kısaca toplumu büyük oranda militarize eder. Böyle bir dönemde mevcut devletin özellikleri hakkındaki yanılgılara, devleti başka türlü göstermeye, sosyal demokratların onunla mücadelesini –Marxizm adına- tanınmayacak duruma getirmeye karşı mücadele, hele de bu durum uluslar arası sosyal demokrasi içinde çoğunluğu sağlamış ise, büyük önem taşır.

Lenin, *Devlet ve İhtilal*'in önsözünde şunları söyler: "Çalışan yığınları, genel olarak burjuvazinin, özel olarak emperyalist burjuvazinin baskısından kurtarma savaşımı, 'devlet' üzerindeki oportünist önyargılara karşı bir savaşım olmaksızın, olanaksızdır"

*Devlet ve İhtilal*'de yürütülen "devlet" tartışması, Marxistler arasındaki bir tartışmadır. Buna kendisini "Marxist olarak tanımlayanlar" arasındaki tartışma demek daha doğru olur. *Devlet ve İhtilal*, "Marxizmin çarpıtılmasına karşı" kaleme alınmıştır.

"Öğretinin devrimci yanı ve devrimci ruhu unutuluyor, siliniyor ve değiştiriliyor. Burjuvazi için kabul edilebilir ya da öyle görünen şeyler, ön plana çıkarılıyor ve övülüyor. Bugün bütün sosyal-şovenler, -gülmeyin!- 'Marxist'tirler. (...) Bu durum karşısında, Marxizmin çarpıtılmalarının bu görülmemiş yayılışı karşısında, görevimiz, her şeyden önce, Marx'ın devlet üzerindeki öğretisini ***yeniden kurmaktır***" (Lenin, 1978: 13-14).

### *Kapitalizmden Komünizme Devletin Değişimi ya da Devlet Hakkında Genel Düşünceler*

Lenin, Marxizmin devletle ilgili genel görüşünü başlıca iki yapıta dayandırır: İlki, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i* ve Paris Komünü ile ilgili öteki yazılarıdır. Marx, Engels ile birlikte *Komünist Manifesto*'nun Paris Komünü'nden sonraki bir baskısının önsözünde burjuva devletle ilgili olarak düşüncelerinde ortaya çıkan değişikliği belirtirler.

İkincisi, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı kitabıdır.

Marx'ın Paris Komünü ile ilgili değerlendirmesi ve Engels'in söz konusu yapıtı sonraki yıllarda hayli eleştirilmiş olmakla birlikte, Lenin her ikisinin de devletle ilgili görüşlerini hareket noktası olarak alır. Marx ve Engels'in devlet ile ilgili görüşlerinin eleştirisi esas olarak Lenin'den sonraki yıllarda ifade edilmişlerdir. Sosyal bilimlerin görece yeni kuruldukları, Marx ve Engels'in söz konusu yapıtlarının üzerinden henüz fazla zaman geçmemiş olması, 20. yüzyıl başında bu yapıtların Marxistler tarafından eleştirisiz olarak kabul edilmesini getirmiştir. Lenin ile karşıtları -özellikle Kautsky- arasındaki tartışmanın esası Marx ve Engels'in devlet ile ilgili görüşlerinin yorumlanması üzerinedir. Her iki tarafın da bu görüşlere herhangi bir eleştirisi söz konusu değildir.

Lenin, Marx ve Engels'ten konuyla ilgili alıntılar yaptıktan sonra şu saptamayı yapar: "Marx'a göre devlet, bir sınıf ***egemenliği*** organı, bir sınıfın bir başka sınıf üzerindeki ***baskı*** organıdır; sınıflar arasındaki çatışmayı hafifleterek, bu baskıyı yasallaştırıp pekiştiren bir 'düzen'in kurulmasıdır" (Lenin, 1978: 59).

Sınıflı toplumlarda devletin çeşitli biçimleri vardır. Burjuva toplumunda işçilerin sınıf savaşının gelişmesi için en uygun olanı demokratik cumhuriyettir. ***"Demokratik cumhuriyet kapitalizmin olanaklı en iyi politik biçimidir."*** Genel oy hakkı vardır, parlamento seçimleri düzenli olarak yapılır ve halk ilerideki birkaç yılda bu sömürü düzeninde kendisini kimlerin temsil edeceğine karar vermek için sandık başına çağrılır. Ancak demokratik cumhuriyette bile *"halkın nasibi ücretli kölelikten başka bir şey değildir."*

Bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki baskı organı olan ve demokratik cumhuriyette de bu özelliğini koruyan devlet bu işlevini nasıl yerine getirir?

Lenin, Marx'ın Paris Komünü üzerine yazdıklarından uzun alıntılar yaparak devletin öncelikle polis-ordu-bürokrasi olduğunu açıklar. Polis, ordu ve bürokrasi toplumun üzerinde yer alır ve çoğunluktan ayrı bir kesimi oluşturur. Bu kesimin toplumun çoğunluğundan ayrı özel bir güç olma özelliğine son verilmesi, devletin devlet olmayan bir aygıt durumuna dönüşmesine yol açar.

Marx-Engels ve onların izleyicisi olan Lenin'deki devlet tanımının silahlı güç ve onunla yakın ilişki içindeki devlet memurlarına indirgendiğini görüyoruz. Bu, o dönem yaygın olan bir indirgemedir. Devleti devlet yapan başlıca özellik, zor kullanma tekeline sahip olmasıdır. Ulusal devletin -belirli, yani ulusal sınırlar içinde- zor kullanma tekeli vardır. Bu tekel ortadan kalktığında, başka bir deyişle ulusal sınırlar içindeki başka güçler de zor kullanmaya başladıklarında, ulusal ya da kapitalist düzendeki burjuva devlet de işlevini kaybetmeye, parçalanmaya başlar.

Rusya'da yaşanan ikili iktidar döneminde devletin zor kullanma tekeli kalmamıştır. Geçici Hükümet kendisine sadık ordu ve polis birlikleriyle bazı zor kullanma araçlarını elinde tutsa bile, karşısında sovyetlere bağlı zor kullanma araçları vardır. İkili iktidar ya da uzun süren bir iç savaş hakim sınıfın zor kullanma tekelinin de ortadan kalkması anlamına gelir.

Burada önemli olan, devletin esas olarak zor kullanma tekeline indirgenemeyeceği ve başka önemli işlevlerinin de bulunduğudur. Bu yüzeysel devlet tanımı burjuva devletinin yıkılması, yerini işçi sınıfı devletinin alması ve kapitalizmden komünizme geçiş sürecinde devletin giderek sönmesi konularında daha da önem kazanacaktır.

### *Burjuva Devletinin Yıkılması*

Marx, zora dayanan devrimin gerekliliğini savunur. ABD ve İngiltere gibi bürokrasinin yeterince gelişmemiş olduğu ülkelerde devrimin barışçı gelişme olanağının mevcut olduğunu saptar. Lenin'e göre ise, bu saptama geçmişe aittir. Emperyalist dönemde askeri ve bürokratik aygıtın olağanüstü ilerlemesi sonucu devrimin barışçı gelişmesi olanağı artık kalmamıştır.

Lenin'in, Marx-Engels'in devlet teorisinde yaptığı tek değişiklik budur: Artık hiçbir ülkede devrimin barışçı gelişme olanağı kalmamıştır. Lenin, Marx-Engels tarafından Komünist Manifesto'nun 1872 tarihli yeni bir Almanca baskısına yazılmış önsöze büyük önem verir. Marx-Engels, burada, Paris Komünü'nden çıkardıkları sonucu ifade ederek, Manifesto'da bu konuda değişiklik yapılması gerektiğini belirtirler. *"Paris Komünü, özellikle bir şeyi, 'işçi sınıfının hazır bir devlet makinesini ele geçirip onu kendi hesabına kullanmakla yetinemeyeğini' tanıtlamıştır"* (Lenin, 1978: 52).

Komün sürekli orduyu ortadan kaldırır; polis, politik niteliklerinden yoksun bırakılır ve Komün'ün sorumlu ve her an görevden alınabilir bir kolu durumuna dönüştürülür. *"Yönetimin bütün öteki kollarındaki memurlar için de aynı şey oldu."* Kamu görevi, işçi ücreti karşılığı yapılır duruma getirildi.

Marx-Engels ve daha sonra Lenin, Komün'ün bu uygulamasını "burjuva devlet aygıtının parçalanması" olarak ve bunu devrimin olmazsa olmaz koşulu olarak değerlendirirler. "... önceki bütün devrimler devlet makinesini yetkinleştirmişler, güçlendirmişlerdir; oysa, onu kırmak, yıkmak gerekir. Marxist devlet öğretisindeki en önemli, en özsel şey, işte bu sonuçtur. Ve egemen resmi sosyal-demokrat partiler tarafından yalnızca ***büsbütün unutulmak***'la kalmayıp, ayrıca II. Enternasyonal'in en gözde teorisyeni Karl Kautsky tarafından açıkça ***çarpıtılmış*** da olan, işte bu özsel şeydir" (Lenin, 1978: 41-42).

Devrimin yapacağı önde gelen işlerden bir tanesi burjuva devletini yıkmak; bunun için orduyu dağıtmak, polisi dönüştürmek, bürokrasiyi yeniden düzenlemek ve yıkılan devletin yerine kendi devletini kurmaktır. Bu yeni devlet; ordunun yerine halk milisinin geçirilmesi, polis ve bürokrasinin geriye kalan kesimlerinin halk organlarına dönüştürülerek halkın denetimine verilmesidir.

Lenin için "burjuva devletinin dönüştürülmesi" ya da "işçi sınıfının ve halkın işine yarar duruma getirilmesi" söz konusu değildir; devlet makinesinin parçalanması gerekir. Böylece nüfusun çoğunluğu üzerindeki baskı fonksiyonunu yitiren devlet, devlet olmaktan çıkar; devlet olmayan devlet ya da yarı devlet durumuna gelir.

Burada Marxizmin (daha sonra Marxizm-leninizmin) neden gelişmiş bir devlet teorisine ihtiyaç duymadığı ortaya çıkıyor. Marxist devlet teorisinin 1960'lı yıllara kadar geliştirilmemiş olması konunun ihmal edilmesinin sonucu değil, Marxizmin bu alanda gelişmiş bir teoriye ihtiyaç duymaması nedeniyledir. Devrimin önde gelen amacı, burjuva devlet yapısının parçalanmasıdır; bunun ardından oluşan yapı ise artık devlet olarak adlandırılamaz. Bu durumda devlet teorisinin geliştirilmesine de ihtiyaç kalmaz. Bu nedenle, Marxizmin hemen her alanında, parti teorisinden demokratik devrime, işçilerle köylülerin ittifakından emperyalizm teorisine kadar çağın (emperyaliz-

min) gereklerine uygun değişiklikler yapan Lenin, Marxizmin devlet teorisini –küçük bir değişiklik dışında– aynen benimsemiştir.

Bu teorinin geliştirilmesi için 1960'lı yılları beklemek gerekecektir.

### *Proletarya Diktatörlüğü ve Devletin Sönümlenmesi*

"Proletarya, politik üstünlüğünden, sermayeyi burjuvaziden dilim dilim koparıp almak için, bütün araçlarını devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde toplamak ve olabildiğince hızla, üretici güçlerin miktarını artırmak için yararlanacaktır."

*Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'inden yapılan bu alıntının ardından Lenin şunları belirtir: "Burada, Marxizmin devlet konusundaki en ilginç ve en önemli düşünlerinden biri, (Marx ve Engels'in Paris Komünü'nden sonra dile getirecekleri gibi) 'proletarya diktatorası' düşü formüle edilmiş bulunuyor. Gene burada, son derece ilginç ve Marxizmin 'unutulmuş sözleri' arasında olan bir devlet tanımı buluyoruz: ***'Devlet, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletarya'***" (Lenin, 1978: 36).

İşçi sınıfına şu veya bu özellikteki bir burjuva devlet değil, başka bir devlet gerekir. Bu devlet de ancak burjuva devletin parçalanması ve yerini egemen sınıf olarak örgütlenmiş işçi sınıfının devletinin almasıyla mümkündür. İşçi sınıfının devlete ihtiyacı vardır ve bu saptama Marxistlerle anarşistler arasındaki önemli ayrım noktalarından bir tanesidir. Anarşistlere göre devlet devrimden sonra hemen ortadan kaldırılmalıdır, Marxistlere göre devlet süreç içinde sönümlenecektir. Devletin, devrimden sonra ortadan kaldırılmaya yönelinmesi yanlıştır.

İşçi sınıfı devrimden sonra devlete neden ihtiyaç duymaktadır?

Öncelikle belirtmek gerekir ki, burada söz konusu olan devlet, burjuvazinin devleti değildir. Bu devlet parçalanacak (ordu dağıtılarak yerine halk milisi kurulacak, polis ve bürokrasi komün veya sovyet iktidarının araçları haline getirilecek) ve yeniden oluşturulacaktır. Devletin *"bir sınıf egemenliği organı"*, *"bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki baskı organı"* olma işlevi sürecektir; şu farkla ki, bu kez söz konusu olan, burjuva devleti (ve önceki devlet tiplerinde olduğu gibi) azınlığın çoğunluk üzerinde baskı uygulaması değildir. Bu kez söz konusu olan, nüfusun çoğunluğunu temsil eden işçi sınıfı ve müttefiklerinin azınlık (burjuvazi ve yandaşları) üzerinde baskı uygulamasıdır.

Konuyla ilgili olarak Lenin, Engels'ten aşağıdaki sözleri aktarır: "Marx ve Engels'in yapıtlarında bulduğumuz devletle ilgili en dikkate değer düşüncelerden biri –eğer en dikkate değeri değilse- Engels'in Bebel'e yazdığı, 18-22 Mart 1878 tarihli mektubun aşağıdaki parçasındadır. (...) '(...) Devlet, proletaryanın, düşmanlarına karşı kuvvete dayanarak baskıyı örgütlemek için, sava-

şımda, devrimde kullanmak zorunda bulunduğu geçici bir kurumdan başka bir şey olmadığına göre...'" (Lenin, 1978: 87).

İşçi sınıfı ve müttefiklerinin iktidarı burjuvazi ve yandaşlarına karşı, onları mülksüzleştirmek, devrim saflarındaki sallantılı unsurların direncini kırmak ve toplumu yeniden örgütlemek için devleti kullanacaklardır. Buradaki devlet artık başka bir devlettir, devlet olmayan devlettir. Lenin, Komün örneği ile benzerlik kurar:

"Komün, artık nüfusun çoğunluğunu değil, bir azınlığı (sömürücüleri) ezmesi gerektiği ölçüde, devlet olmaktan çıkıyordu; burjuva devlet makinesi parçalanmıştı; özel bir bastırma gücü yerine, sahneye halk kalabalığının kendisi giriyordu. Bütün bunlar, sözcüğün gerçek anlamında devlete aykırı şeylerdir" (Lenin, 1978: 89).

Kapitalizmden çıkmış haliyle, onun özelliklerini belirli oranda bünyesinde toplayan komünist toplumun ilk aşaması (Lenin bunu sosyalizm olarak da adlandırır) burjuva hukukunun tamamen değil, bir oranda kalkmasıyla karakterize olur. Üretim araçlarında özel mülkiyet yoktur ama burjuva hukuku "ürünlerin bölüşümü ve çalışmanın toplum üyeleri arasındaki dağılımının düzenleyicisi olmak bakımından yürürlükte kalır".

"Bir yandan üretim araçlarının ortaklaşa mülkiyetini korurken, bir yandan da emek eşitliğini ve ürünlerin bölüşümündeki eşitliği korumakla yükümlü bir devletin zorunluluğu, bu nedenle sürer" (Lenin, 1978: 89). Üretimin gelişmesi, artık ezilecek, bastırılacak bir sınıfın bulunmaması ve insanların da toplum içinde uyumlu olarak birlikte yaşamaya alışmalarıyla devlet olmayan devletin de işlevi kalmaz ve devlet söner.

"'Devlet söner' deyimi, çok başarılı bir deyimdir, çünkü, aynı zamanda sürecin hem kertelilik ve hem de kendiliğindenliğini dile getirir. Böyle bir sonuca ancak alışkanlık yol açabilir ve kuşkusuz o yol açacaktır, çünkü sömürü olmadığı, öfke uyandıran, hoşnutsuzluk ve başkaldırmaya yol açan, baskıyı gerektiren hiçbir şey olmadığı zaman, insanların, toplum biçiminde yaşamanın zorunlu kurallarına uymaya ne büyük bir kolaylıkla alıştıklarını çevremizde binlerce ve binlerce kez görüyoruz" (Lenin, 1978: 119).

### *Devlet Konusu ve Uluslararası Sosyal Demokraside Safların Ayrışması*

Lenin ile Kautsky, Plehanov ve uluslar arası sosyal demokrasinin öteki önde gelenleri arasında devlet üzerine polemik başlıca üç noktada yoğunlaşır: Birincisi; Parlamentarizm eleştirisidir. İşçi sınıfı devleti parlamentarizmin aşılmasını temsil eder. Lenin'in Marx'tan yaptığı alıntıyla: "Komün, parlamenter bir örgüt değil, aynı zamanda hem yürütmeci hem de yasamacı, hareketli bir gövde olmak zorundaydı" (Lenin, 1978: 62).

İşçi sınıfı devleti, yasama ve yürütmenin birliğini içerir. Bu birlik kaçınılmaz olarak yargıyı da bünyesine alacaktır. Burada burjuva cumhuriyetindeki kuvvetler ayrılığı prensibi değil, bunların birlikteliği söz konusudur. Parlamentarizm, genel oy hakkı vasıtasıyla halkın yönetici sınıftan kimlerin kendisini belirli bir dönem için temsil edeceğine karar verme hakkıdır ve Lenin'e göre, Marx'ın bu parlamentarizm eleştirisi sosyal şovenizm tarafından unutturulmuştur.

İkincisi: Burjuvazinin devleti işçi sınıfının devletine şu veya bu şekilde dönüşmez; bu nedenle devrimin önde gelen görevi, bu devleti parçalamaktır.

Üçüncüsü: Proletarya diktatörlüğüdür. Sosyal şovenizm, Marx'ın öğretisinin özünü sınıflar savaşımı olarak görür. Lenin'e göre bu doğru değildir. Sınıflar savaşımı öğretisi Marx'tan önce burjuvazi tarafından ortaya konulmuştur ve liberal burjuvazi bile sınıflar savaşının varlığını yadsımaz.

"Marxizmi sınıflar savaşımı öğretisine indirgemek, onun kolunu kanadını kırpmak, bozmak, onu burjuvazi için kabul edilebilir bir şeye indirgemek demektir. Sınıflar savaşımının kabulünü, ***proletarya diktatorasının*** kabulüne dek genişleten kişi bir Marxisttir ancak. Marxisti bayağı küçük (ve büyük) burjuvadan temelden ayırt eden şey, işte budur. Marxizmin ***gerçekten*** anlaşılıp kabul edildiğini, işte bu denektaşı ile sınamak gerekir" (Lenin, 1978: 49). Lenin'in uluslar arası sosyal demokrasinin başlıca teorisyeni sayılan Kautsky ile polemiği *Proletar Devrim ve Dönek Kautsky* kitabında da sürecektir.

## SEKİZİNCİ BÖLÜM

### *Proletar Devrim ve Dönek Kautsky*

Ekim 1917'de Rusya'da sosyalist devrim gerçekleşir. Lenin'in devrim sonrasındaki çeşitli yazılarında anlatacağı gibi, *"devrimden başka yol kalmamıştır"*. İşçiler ve köylülerin başlıca iki talebi vardır: Savaşın sona erdirilmesi ve toprak devrimi. Her ikisinin de bu hükümet tarafından yapılamayacağı fazlasıyla ortaya çıkmış durumdadır. İktidarın, sadece işçilerin ve asker üniforması altındaki yoksul köylülerin eline geçmesi savaşı sona erdirebilir ve toprak devrimini gerçekleştirebilirdi.

Avrupa'da savaşta yaşanan büyük insan kayıpları ve ekonomik sıkıntılar devrimci bir durum yaratmıştı. Rusya'da devrim, Avrupa ülkelerindeki işçiler ve askerler için açık bir örnekti ve buradan hareketle huzursuzluklar artmaya, ayaklanma girişimleri ortaya çıkmaya başladı. Kautsky, Avrupa ülkelerinde en fazla tanınan Marxist teorisyendi ve Lenin'e göre işçi devriminin temel sorunu olan proletarya diktatörlüğü konusundaki yanlış görüşlerinin ayrıntılı eleştirisi yaşanılan dönemde büyük önem taşıyordu.

"Kautsky'nin broşüründe incelediği temel sorun, proleter devrimin temel içeriği, yani: Proletarya diktatorası sorunudur. Bütün ülkeler, hele ileri ülkeler, hele savaşan ülkeler için, hele şu anda çok büyük önem taşıyan bir sorun. Abartmasız denebilir ki, tüm proleter sınıf savaşımının baş sorunu budur" (Lenin, 1979: 12-13).

*Proletarya Diktatörlüğü*

Lenin, Kautsky'nin 1918'de yayınlanan *Proletarya Diktatorası* adlı broşürünü eleştirirken sık sık gereksizliğe kaçacak ölçüde saldırgan bir dil kullanır. Bu dil ile söylediklerine ayrı bir güç katmak, Kautsky'nin özellikle Alman işçi sınıfı içinde yılların birikimiyle oluşmuş büyük etkisine olabildiğince hızlı darbe indirmek istemektedir. Koşullar uygundur, Ekim Devrimi'nin uluslar arası alanda büyük prestiji vardır ve özellikle Almanya'da her an işçilerin ayaklanması beklenmektedir.

Kautsky görüşlerini Bolşevikler ile Bolşevik olmayanlar arasındaki ayrım temelinde şekillendirir. O'na göre, bu ayrımın temelinde demokratik yöntem ile diktatörlük yöntemi arasındaki farklılık yatmaktadır. Bolşevik olmayan sosyalistler çoğunluğu ikna etmeyi esas aldıklarından diktatörlüğe ihtiyaçları yoktur; karşı taraf ise şiddeti esas almaktadır. Hemen anlaşılacağı gibi, kitap, huzursuzluğu iyice artmış olan işçilere ve halka izlemeleri gereken yöntemi göstermektedir: Çoğunluğu ikna etmek.

Bolşevikler ise, Ekim Devrimi'nden sonra toplanan Kurucu Meclis'i eski güçler dengesini yansıttığı ve Sovyetlere göre daha geri bir demokrasiyi temsil ettiği gerekçesiyle dağıtmışlardır. Kautsky, ek olarak, devrim sonrası Rusya'sında burjuvaların oy hakkından mahrum edilmesini de eleştirir.

Lenin'in yanıtı büyük oranda proletarya diktatörlüğü konusunu işler: *"Diktatora, doğrudan doğruya zora dayanan ve hiçbir yasa ile bağlı olmayan bir iktidardır. Proletaryanın devrimci diktatorası, proletaryanın burjuvazi üzerinde uyguladığı, zor aracıyla kazanılıp sürdürülen, hiçbir yasa ile bağlı olmayan bir iktidardır"* (Lenin, 1979:19).

Sınıf düşmanına karşı kullanılacak zorun kuralı yoktur, onun direnişini kırmak için ne gerekiyorsa o yapılır. Şiddet, burada, sorunları ortadan kaldırmanın önemli bir yolu olarak ortaya çıkmaktadır. Sorunu kendilerinde temsil edenler kalmayınca sorun da kalmaz sanılıyor; gerçekte ise böyle değildir. Proletarya iktidarı için sorun olan bütün insanlar ortadan kaldırılabilse bile, onları ortaya çıkaran kültür değişik yollardan kendisini sürdürür. Eski sorun yaratan insanların yerine daha az sorun olan ama gerçekte öncekilerden de çok farklı olmayan başkaları gelir. Lenin'in proletarya diktatörlüğü tanımı, Marx'tan beri gelen devletin yüzeysel değerlendirilmesiyle yakından ilgilidir. Bu anlayışa göre, devlet sonuçta ezilen sınıf üzerindeki zor aygıtıdır;

bu nedenle, silahlı güçlerin ve bürokrasinin geri kalan kısmının dağıtılması ve yeniden oluşturulması, hakim sınıfın (bu durumda burjuvazinin) gücünü kırar. Proletarya diktatörlüğünün öncelikli ya da kısa vadeli işlevi böyledir. Bu diktatörlüğün bir de uzun vadeli işlevi vardır.

Lenin, Kautsky'nin *"çoğunluğa sahip olunduğu zaman diktatora neye yarar?"* sorusunu Marx ve Engels'e gönderme yaparak şöyle yanıtlar: *"Burjuvazinin direncini kırmaya yarar; gericilerde korku uyandırmaya yarar; silahlı halkın burjuvaziye karşı otoritesini koruyup sürdürmeye yarar; proletaryanın düşmanlarını zorla bastırabilmesine yarar"* (Lenin, 1979: 40).

Lenin, sorunu proletarya diktatörlüğünün ilk döneminde burjuvazinin bastırılmasıyla sınırlı görmez. *"Tek başına mülksüzleştirme (kamulaştırma), hukuksal ya da siyasal bir eylem olarak, sorunu çözmekten uzaktır"* der. Onların yönetiminin yerine seçenek bir yönetimi oturtabilmek gerekir, bu da hiç kolay bir iş değildir. Onların yıllar içinde oluşmuş büyük bir yönetim tecrübesi, ilişkileri vardır. Burjuvazi, bu nedenle, görünürde hiçbir gücü kalmamış olsa bile, gerçekte önemli bir güce sahip olmaya devam eder. Devrimin tek ülkede gerçekleştiği ve bu ülkenin kapitalist ülkeler okyanusunda yalnız başına kaldığı bir durumda iktidarı kaybetmiş olan burjuvazi –geniş uluslar arası ilişkileri sayesinde- daha da büyük bir güce sahiptir. Bu nedenle proletarya diktatörlüğü devrimin ilk dönemlerine ait değildir, bütün bir tarihsel dönemi kapsar. *"Kapitalizmden komünizme geçiş, koca bir tarihsel dönemdir. Bu dönem tamamlanmadıkça, sömürücüler bir geriye dönme umudunu, geriye dönme girişimlerine dönüşen bir umudu kaçınılmaz olarak korurlar"* (Lenin, 1979: 42-43).

Proletarya diktatörlüğünün uzunluğu belirsiz bir dönemi kapsaması, yasal olarak herhangi bir kurala bağlı olmaması ve bunlarla birleşen yasama-yürütme (ve kaçınılmaz olarak yargının) birliği dikkate alındığında, Sovyet sosyalizminin oldukça kanlı bir tarihe sahip olması anlaşılabilecek duruma gelir. Diktatörlük teorik olarak sınıf düşmanına yönelik olmakla birlikte, o düşmanın müttefiklerini de kapsar. Lenin sık sık sadece küçük burjuvazinin değil, işçilerin arasında da burjuvazinin yandaşları olabileceğini ve işçi sınıfı diktatörlüğünün bunları da hedef alacağını belirtir. Bu koşullarda burjuvazinin yandaşı kategorisine sokulmak teorik olarak herkes için mümkündür. Sovyet iktidarının o dönem için belirlediği hedeflerle uyum içinde olmamak sınıf düşmanı sayılmak için genellikle yeterli olacaktır.

SSCB'nin 1991 yılına kadar sürecek tarihi burjuvaziden kurtulmanın daha kapsamlı bir içerik gerektirdiğini, üretim araçlarında özel mülkiyet bulunmasa ve burjuvazi bir sınıf olarak ortadan kalkmış olsa bile, burjuva döneminden kalma toplumsal baskı ve haksızlıkların kendilerini yeni düzene uydurarak yeniden üretebileceklerini gösterecektir.

*Avrupa Devrimi Beklentisi*

Kautsky, Rusya'da sosyalist devrimi yanlış bulur. Rusya ekonomik olarak geri bir ülkedir ve bu ülkede devrimin Avrupa'da devrimi başlatacağına güvenilerek sosyalist devrim gerçekleştirilmiştir. Avrupa devrimi sayesinde Bolşevikler Rusya'nın ekonomik geriliğinin sosyalist bir üretim sistemi için ortaya çıkardığı engelleri aşabileceklerini düşünüyorlardı. Bolşevikler her şeylerini Avrupa devrimine bağlamışlardı, ama bekledikleri gibi olmadı!

Kautsky'nin saptamalarına karşı Lenin, öncelikle, az çok yakın ama belirli olmayan bir tarihteki Avrupa devrimine bel bağlamakla, belirli bir tarihteki Avrupa devrimine bel bağlamanın birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Bolşevikler savaşın Avrupa'da devrimci bir durum ortaya çıkarmasından hareketle, Rus devriminin bu devrimci durumu ileriye itebileceğini hesaplamışlardı. Lenin, özellikle *Devlet ve İhtilal*'de "Devrimden başka çıkar yol kalmadı, ama Rusya ekonomik gelişme düzeyi bakımından sosyalizme uygun değildir" diye düşünen Bolşevikleri ikna edebilmek için, Rus devriminin Avrupa devrimine özellikle de Almanya'da devrime yol açacağını sık sık tekrarlamıştır.

Tarih, Bolşevikleri önemli bir açmaza sokar: Burjuvazi devrilmeden Rusya'nın en önemli sorunları olan savaşın bitirilmesi ve toprak devrimi çözülemez. Diğer yandan ise, Rusya'nın ekonomik gelişme düzeyi sosyalist devrim için uygun değildir. Böyle bir ülkede sosyalizmin kurulabileceğini söylemek, sosyalizmin ancak gelişmiş kapitalizm temelinde hayata geçebileceğini öngören Marxist teoriye terstir.

Lenin bu konudaki görüş ve polemiklerini sosyalist devrimle sosyalizmi inşa etmenin ayrımı üzerine kurar. Rusya'da sosyalist devrim yapılabilir. Bu devrim hem emperyalist dönemdeki eşitsiz gelişme sonucu en zayıf halkanın kopabilme olasılığı nedeniyle hem de Rusya'da koşulların olgun olması nedeniyle mümkündür. Böyle bir devrim Avrupa devriminin patlamasına yol açacaktır!

Lenin'in tereddüt içindeki Bolşevikleri ikna etmek için böyle bir ayrıma başvurduğunu düşünmek gerçekçi değildir. O, Rus devriminin Avrupa devrimini özellikle de Almanya devrimini hızlandıracağına inanıyordu. Bu durumda Rusya'nın yaptığı devrim yolu açmanın ötesinde işlev taşımayacaktı.

Burada söz konusu olan Marxist teoride tek olarak ele alınan bazı saptamaların ayrıştırılmasıdır. Marxist teoride sosyalist devrim ve sosyalizmin inşası birlikte düşünülmüştür, Lenin ikisini birbirinden ayırır. Geri bir ülkedeki sosyalist devrim ileri ülkelerde de sosyalist devrimin gerçekleşmesi için önemli bir itki işlevini görecek, bu devrim sonucu ortaya çıkan sosyalist iktidar da geri Rusya'da sosyalizmin inşası için gerekli desteği sağlayacaktır.

Lenin'e göre devrimin bu karmaşık ilerleyişi Marxist devrim teorisinde önemli bir değişime yol açmaz, sadece onun teorik olarak saptanmış ama pratikte nasıl hayata geçeceği bilinmeyen gerçekleşme biçimini değiştirir. Rus devriminden bir yıl sonra değişik Avrupa ülkelerinde devrimci kalkışmalar yaşanacak ve Lenin bunları devrimin başlangıcı olarak değerlendirecekti. "Oysa şimdi, 1918 Ekiminin sonu, devrim bir dizi Avrupa ülkesinde, gözler önünde büyük bir hızla yükseliyor" (Lenin, 1979:90).

Avrupa'da birkaç başarısız devrim girişiminin ötesine gidilemeyecek ve Bolşevikler kapitalist dünya ile çevrili bir ülkedeki sosyalist bir iktidarla ne yapacaklarına karar vermek zorunda kalacaklardır.

## DOKUZUNCU BÖLÜM

### *Sosyalizmin İnşası*

Ekim Devrimi'nden sonra başlayan iç savaş Sovyet iktidarının başarısıyla sona erer. Yaygın yiyecek sıkıntısı, iç huzursuzluklar belirli oranda aşılmakla birlikte halen sürmektedir. Özellikle tarımda ürün artışının sağlanması için Yeni Ekonomik Politikaya (NEP) yönelinir. Lenin bunu, "Sovyet iktidarı altında kapitalizmin geliştirilmesi" olarak tanımlar. Bunlar geçici önlemlerdir ve ana soru cevaplandırılmamış olarak durmaktadır: Sovyet iktidarı devrimden önce hiç beklemediği bir durumla karşı karşıya kalmıştır, SSCB kapitalist ülkelerle çevrili olarak tek başınadır, Batı ve Orta Avrupa ülkelerindeki devrimci kalkışmalar bastırılmış, devrimden önce büyük umutlarla beklenilen sosyalist iktidar Avrupa'da kurulamamıştır. II. Enternasyonal'den çıkılmış ve III. Enternasyonal kurulmuştur ama uluslar arası işçi hareketinde beklenen ölçüde büyük ayrışma sağlanamamıştır. Yeni kurulan partiler komünist adını almışlar, kapitalizm denizindeki tek sosyalist ülkenin savunulmasını önemli görevlerinden birisi olarak benimsemişlerdir; emperyalizme ve burjuvaziye karşı mücadele özellikle doğu ülkelerinde yayılmaktadır, ama bunların hepsi Sovyet iktidarının bundan sonra ne yapması gerektiği sorusuna vermesi gereken cevabın önemini gündemden kaldırmıyordu.

Lenin konuyu 1923 yılındaki yazılarında ayrıntılı olarak ele alır ve 1924 yılında ölümünden sonraki dönemi belirleyecek saptamalar yapar. Bu saptamalar tek ülkede sosyalizmin (SSCB'nin birçok ülkenin birleşmesiyle oluşan oldukça büyük bir ülke olduğunu unutmadan) temellerinin Lenin tarafından atıldığını, Stalin'in bunu ayrıntılandırdığını ve pratiğe geçirdiğini gösterir.

Bolşevikler iki olasılıktan birisini seçmek zorundadır: NEP'i sürdürmek, kapitalizmi Sovyet iktidarı altında kontrollü olarak geliştirmek ve uzun

bir dönem küçük burjuvalar ülkesi olarak kalması kaçınılmaz olan SSCB'de iktidarı kaybetmeye razı olmak... Halk 1917'de iktidarın Bolşevikler tarafından ele geçirilmesini istemişti, çünkü ülkenin en önemli iki sorununu, savaştan çıkılmasını ve toprak devrimini ancak Bolşevikler gerçekleştirebilirdi. Buradan halkın büyük kesiminin sosyalizm istediği için Bolşevikleri ve Ekim Devrimi'ni desteklediği sonucu çıkmaz; dolayısıyla devrimin üzerinden belirli bir süre geçtikten, ülkenin en önemli iki sorunu çözümlendikten sonra, özellikle toprağa kavuşmuş küçük köylünün sosyalizm fikrinden uzaklaşması beklenebilir. SSCB'de üretici güçlerin gelişme düzeyi dikkate alındığında işçilerin ve yoksul köylülerin nüfusun küçük bir azınlığını oluşturmaları kaçınılmazdı, ek olarak işçi sınıfının önde gelen pek çok üyesi de iç savaş sırasında hayatını kaybetmişti. Devrimin gelişmiş kapitalist ülkelere yayılması da günün koşullarında mümkün görünmüyordu. Bu durumda Bolşeviklerin yapacakları en iyi uygulama, demokratik devrimi olabildiğince ileriye götürmüş politik bir güç olarak iktidarı küçük burjuvazi ve kaçınılmaz olarak burjuvazi ile de paylaşmaktı.

İkinci yol ise, kimsenin bilmediği, o güne kadar bilinen Marxist teoriye de uymayan, üretici güçlerin az gelişmiş olduğu bir ülkede sosyalizmi kurmaya yönelmekti. 1920'li yılların başlarında bunun nasıl yapılabileceğinden çok mümkün olup olmadığı sorusu gündemdeydi. Lenin, Sovyet devriminin 1920'li yılların başındaki temel sorunuyla ilgili saptamasını ülkede sosyalizmin kurulmasının mümkün olduğu yönünde yapar.

Lenin, *Devrimimiz Üzerine* (Lenin, 1970:220), adlı yazısında II. Enternasyonal bilgiçlerinin sürekli aynı saptamayı yaptıklarını söyler: Rusya'da devrimin gerekli ekonomik ön koşulları yoktur! Aslında burada belirtilmek istenilen, "sosyalist devrimi boşuna yaptınız" suçlamasıdır. Lenin, buna karşılık, bir halkın kendisini emperyalist savaş koşullarında, Rusya'da ve Avrupa çapında gelişen bir devrimci durum içinde bulduğunu, içinde bulunduğu umutsuz gibi görünen durumu mücadeleye girerek aştığını ve böylece alışılagelmiş yoldan olmasa bile uygarlığın daha da gelişebilmesi için gerekli koşullara ulaştığını belirtir. Lenin'e göre, Rusya'da uygarlık için gerekli önkoşulların Avrupa ülkelerinden farklı bir yoldan oluşturulabilmesi söz konusudur.

"Sosyalizmin gerçekleşebilmesi için belirli bir kültür düzeyi gerekli ise (belirtelim, her Batı Avrupa ülkesinde farklı olduğu için kimse bu gerekli düzeyin tam olarak ne olduğunu söyleyemiyor), bu durumda biz neden devrimci yoldan bu düzeye ulaşmak için gerekli önkoşulları oluşturmaya girişmeyelim ve sonra işçi ve köylü iktidarı ve Sovyet düzeni temelinde ileriye giderek diğer halklara yetişmeyelim?"

Ertesi gün (17 Ocak 1923 tarihinde) yazdığı yazıda konuya devam

eder: "Sosyalizm için uygarlığın gerekli olduğunu söylüyorsunuz. Çok güzel! Ama neden biz de uygarlık için gerekli önkoşulları yerine getirmek için büyük toprak sahiplerini ve Rus kapitalistlerini sürmekle işe başlamayalım ve daha sonra sosyalizm için ileriye doğru ilerlemeye yönelmeyelim?"

Lenin'in bu saptaması Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde sosyalizmin 1991 yılına kadar sürecek geleceğini şekillendirecektir. Sosyalizm için belirli bir uygarlık düzeyi gerekli ise, buradan öncelikle anlaşılması gereken üretici güçlerin ileri bir gelişim seviyesidir, Lenin bunun işçilerin ve yoksul köylülerin iktidarı altında da yapılabileceğini ve böyle bir uygulamanın tarihin (Marxist) yasalarını değiştirmeyeceğini savunmaktadır.

Tarihin (Marxist) yasaları sosyalizmin kapitalizmin ileri bir gelişme aşamasına ulaşmasından sonra gelmesini öngörür. Tarihsel materyalizm toplumları üretici güçlerin gelişme aşamasına göre sınıflandırır, üretici güçlerde daha ileri bir gelişme aşamasına ulaşmış olan toplum da, bu çerçevede, daha ileri bir toplum olarak değerlendirilir.

Lenin, toplumların Marxist tarihsel gelişme teorisinde üç değişiklik yapar. Birincisi: Emperyalist dönemde buhranın sistemin genelinde olgunlaşması nedeniyle tek ülkede devrim olanağıdır. Devrimin öncelikle üretici güçlerin en gelişmiş olduğu ülkelerde değil, nispeten daha geri bir ülkede de gerçekleşmesi mümkündür.

İkincisi: Geri bir ülkedeki devrim sadece demokratik değil, sosyalist devrim de olabilir. Lenin sosyalist devrim ile sosyalist bir toplum kurulmasını birbirinden ayırır.

Üçüncüsü: Sosyalizm üretici güçlerin görece azgelişmiş olduğu bir ülkede de kurulabilir. Lenin, burada, Marx-Engels'in sosyalizmin gelişmiş ülkelerin bütününde kurulabileceği görüşünü iki yönden değiştirmektedir: Üretici güçlerin görece az gelişmiş olduğu bir bölgede sosyalizm! (Rusya büyük bir ülke olduğu için tek ülke yerine tek bölge denilmesi daha doğrudur).

Aynı anlayış sonraki yıllarda yarı feodal yapıya sahip sömürge ve yarı sömürge ülkelerin de –aynı yolu daha önce geçmiş- SSCB'nin desteğiyle sosyalist ülkeler haline gelebilecekleri düşüncesine yol açacaktır. "Kapitalist olmayan yol" olarak da adlandırılan bu gelişme çizgisine göre, eksik olan üretici güçlerin ileri sayılabilecek bir gelişme düzeyine ulaşması ise, bu gelişme sosyalist iktidar altında da gerçekleştirilebilir. Sanayi üretimi gelişir, toprak devrimi yapılır, kapitalist rekabet değil Marxist planlama geçerlidir, okuma yazma oranı büyük oranda artar, kadınlar feodal baskı altında yaşamaktan kurtulurlar ve kısaca "modernleşme" olarak da adlandırılan insanlık toplumunun bu gelişme aşamasına sadece kapitalist yoldan değil, sosyalist yoldan da ulaşılabilir.

Burada, sosyalizmin teknik yanı ağır basan bir sorun olarak ele alındı-

ğı söylenebilir. Üretici güçlerin ileri bir gelişme aşamasında kapitalistlerin iktidardan uzaklaştırıldıklarında, üretim araçlarında özel mülkiyet kaldırılıp Marxist planlamaya geçildiğinde sosyalist aşamaya ulaşılmış olur. Lenin, bu anlayışı, 22-29 Aralık 1920'de toplanan 8. Bütün Rusya Sovyetleri Kongresi'nde, sosyalizmi, Sovyet iktidarı ile ülkenin elektrikleştirilmesinin toplamına bağlayarak özlü bir şekilde ortaya koyar.

Lenin'e göre önemli olan, sosyalizm için gerekli üretici güçlerin ileri bir gelişme aşamasına ulaşılmış olmasıdır; bu aşamaya nasıl ulaşıldığı, hangi evrelerden geçildiği önemli değildir.

## ONUNCU BÖLÜM

### *Sonuç ya da Leninizmin Tarihteki Yeri*

Leninizmin tarihi sosyalizmin iktidar tarihi olarak da ele alınabilir. 1902'de *Ne Yapmalı*'nın yazılmasıyla 1991'de SSCB'nin dağılması arasında ele alınabilecek bu tarih henüz sonuçlanmış bir tarih olmamakla birlikte, en azından önemli gelişme ve uygulama aşamalarını geride bırakmış bir tarihtir. Leninizm, özellikle 1917'den sonra SSCB ile değil, dünyanın her yanında kapitalizme karşı mücadele eden örgütler aracılığıyla 20. yüzyıl toplumsal tarihini derinden etkilemiş bir düşünce akımıdır.

Geçtiğimiz yüzyıl boyunca Marxist olup da Leninist olmayanlar yok değildir; ne ki, Lenin'in Marxizm yorumunu kabul etmeyenlerin 20. yüzyılda kapitalizme karşı mücadele içinde önemli denilebilecek yerleri olmamıştır.

Leninizm, her çelişkiden yararlanarak, gerektiğinde teoriyi bu yararlanmanın gereğine göre değiştirerek iktidarı ele geçirmeye çalışmak biçiminde tanımlanabilir. Parti ve devlet teorileri Leninizmin esasını oluşturmakla birlikte, bu ikilide Lenin'e özgü olan ilkidir; devlet konusunda Lenin, Marx-Engels'ten farklı saptamalar yapmamıştır.

Leninist parti modeli olarak da bilinen ve başlıca özellikleri işçi sınıfına dışarıdan bilinç götüren, profesyonel devrimcilerden oluşan, demokratik merkeziyetçi işleyiş kurallarına sahip olarak da sıralanabilecek bu örgüt anlayışı hakkında Lenin'in zamanında ve sonrasında çok sayıda eleştiri yapıldı. Yine de günümüzde Lenin denildiğinde akla ilk olarak onun adıyla anılan parti modelinin gelmesi rastlantı değildir. Leninist parti modelinin üç önemli bileşeninden ilki, dışarıdan bilinç götürülmesi önemini halen korumaktadır. Partiyi veya adı farklı olan örgütü oluşturanlar profesyonel devrimciler olmayabilirler, örgüt de katı merkeziyetçi kurallara göre işlemeyebilir; ne ki, örgüt için çalışan sürekli görevli insanlar olmadan ve bunların da önemli katkılarıy-

la örgütün işlevli olduğu konudaki bilgiler ve eylem anlayışları daha geniş bir çevreye yayılmadan az çok işlerliği olan hiçbir örgüt düşünülemez.

1970'li ve sonrasındaki yıllarda ortaya çıkan ve "işçi sınıfı hareketi dışındaki sosyal hareketler" olarak da adlandırılan sosyal hareketlerin incelenmesinde örgüt ve örgütlenme önemli yer tutar. Kadın hareketi, öğrenci hareketi, çevreci hareket, neo liberal kapitalizme karşı hareket gibi birçok çeşidi bulunan hareketlerin tarihini inceleyen sosyal araştırmacılar, bu hareketlerin ortaya çıkma nedenlerini araştırırlarken önemli bir sorunla karşılaştılar. Benzer koşullara sahip toplumların bazılarında bu hareketler ortaya çıkarken bazılarında neden görülmüyorlardı? Ülkenin tarihi, kültürü, hakim sınıfların mevcut durumu gibi faktörlerin yanı sıra örgütlenme konusu da önemli bir açıklayıcı neden olarak ortaya çıkıyordu. Bazı insanlar öne çıkıp mevcut durum ve yapılabilecekler hakkında başkalarını bilgilendirmezler ve örgütlenmenin ilk adımlarını atmazlarsa, muhalefet sadece potansiyel olarak kalır. Sosyal bir hareketin ortaya çıkması –başka faktörlerin yanı sıra- öncü kadroları da gerektirir. Mevcut durum, sorunlar ve çelişkilerle ilgili ilk bilginin genellikle bu insanlar tarafından muhalefet potansiyelini taşıyan kitleye iletilmesi gerekir. Sonuçta ortaya çıkan örgütün Leninist parti ile ne teorik ne de örgütsel işleyiş olarak ilişkisi olmasa bile, en azından başlangıç için öncü bir kadronun gerekliliği ve yapılması gerekenin bilincinin yine en azından ilk aşamada dışarıdan iletilmesi genel kurallar olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsanların eğitim düzeylerinin 20. yüzyıl başıyla karşılaştırılamayacak kadar yükseldiği, gelişmiş haberleşme teknolojisi sayesinde bilginin her çeşidinin neredeyse herkes için ve kısa sürede erişilebilir olduğu günümüzde bile, işçilere dayanan ya da dayanmayan sosyal bir hareketin oluşabilmesi için –en azından başlangıçta- bazı kişilerin öne çıkması, daha sonra da aynı kişilerin en azından bir bölümünün oluşan hareketin sürekli kadrolarını oluşturması gerekmektedir. Sosyal bir hareketin oluşması için gerekli bilinç, koşullar ne kadar gelişmiş olursa olsun, kendiliğinden doğmuyor.

Yöntemleri ve içeriği değişmiş olsa bile "dışarıdan bilinç" Kautsky ve Lenin'in örgüt teorisinin 21. yüzyılın başında halen yaşamakta olan bölümüdür.

# Yararlanılan Kaynakça*


LENİN, V. İ., *Ne Yapmalı?*, (Çeviren: İsmail Yarkın), İstanbul: İnter Yayınları, 1997

LENİN, V. İ., *Bir Adım İleri, İki Adım Geri*, (Çeviren: Yurdakul Fincancı), Ankara: Sol Yayınları, 1997

LENİN, V. İ., *Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği*, (Çeviren: Muzaffer Ardos), Ankara: Sol Yayınları, 1976)

LENİN, V. İ., *Sosyalizm ve Savaş*, (Çeviren: N. Solukçu), Ankara: Sol Yayınları, 1978

LENİN, V. İ., *Emperyalizm – Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, (Çeviren: Cemal Süreyya), Ankara: Sol Yayınları, 1978

LENİN, V. İ., *Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi*, (Çeviren: M. Ardos), Ankara: Sol Yayınları, 1979

LENİN, V. İ., *Devlet ve Devrim*, (Çeviren: Kenan Somer), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Aralık 1978


---

* Lenin ile ilgili kitaplar Türkçe'nin yanı sıra İngilizce ve Almanca'da da hayli fazla. O kadar fazla ki, yaklaşık bir listesini çıkarmak bile mümkün değil. Bu nedenle Kaynakça'da az sayıda kitap adı verilecek ve bunun yerine Lenin hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek isteyen okurların bu bilgiyi hangi alanlarda bulabilecekleri üzerinde durulacaktır.

Lenin'in Toplu Yapıtlar'ının büyük bir bölümü Türkçe'ye çevrilmemiştir, çevirisi yapılanlar Seçme Yapıtlar içinde yer alan kitap ve makaleleridir. Bu nedenle Lenin'in görüşleri hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen okurun tercihen İngilizce, Almanca ya da Fransızca'dan Toplu Yapıtlar'ı okuması yerinde olur.

Lenin'in değişik konulardaki görüşlerinin etkisi yaşadığı dönemle sınırlı değildir. Bu bakımdan, Lenin'in görüşlerinin özellikle yaşanmış sosyalizm çerçevesi içinde nasıl değerlendirildiği, 20. yüzyıl sosyalizmini nasıl etkilediğinin araştırılması da önemlidir. Bu kapsamda sosyalist ülkelerin, özellikle de SSCB'nin tarihi özel bir önem taşır. Stalin döneminde hazırlanan SBKP (B) Tarihi adlı kitabın Türkçe'de de yayınlanmasına karşın bu konuda fazla bilgi verebildiği söylenemez. Bu konuda okura İngilizce'de Carr'ın, Almanca'da Hildermeier'in konuyla ilgili kitaplarını okuması önerilir.

Lenin, ek olarak, Rus devrim tarihindeki muhaliflerinden de öğrenilmelidir. Bu bağlamda Menşevikler'in, Kautsky'nin ve Kronştad isyancılarının görüşlerinin de öğrenilmesi yararlı olur.

Lenin ile ilgili bir başka önemli konu, değişik akımlardan sosyalistlerin Lenin'in görüşlerini nasıl değerlendirdikleridir. Bu konuda Aybar ve Dutschke'den iki kitap önermekle yetineceğiz.

Aşağıdaki liste, Lenin'in bu yazıda ele alınmamış ve Türkçe'de yayınlanmış kitaplarını belirtmenin ve Lenin hakkında yazmış öteki yazarlar konusunda genel bir yaklaşıma yardımcı olmanın ötesinde bir işlev taşımıyor.

LENİN, V. İ., *Proletar Devrim ve Dönek Kautsky*, (Çeviren: Kenan Somer), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1979

LENİN, V. İ., *Über den sozialistischen Aufbau*, (Sosyalist İnşa Üzerine), Berlin: Dietz Verlag, 1970

LENİN, V. İ., *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, (Çeviren Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 1993

LENİN, V. İ., *Felsefe Defterleri*, (Çeviren: Attila Tokatlı), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1976

GENEL KAYNAKÇA

LENİN, V. İ., *Ne Yapmalı?*, (Çeviren: İsmail Yarkın), İstanbul: İnter Yayınları, 1997

LENİN, V. İ., *Bir Adım İleri, İki Adım Geri*, (Çeviren: Yurdakul Fincancı), Ankara: Sol Yayınları, 1997

LENİN, V. İ., *Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği*, (Çeviren: Muzaffer Ardos), Ankara: Sol Yayınları, 1976)

LENİN, V. İ., *Sosyalizm ve Savaş*, (Çeviren: N. Solukçu), Ankara: Sol Yayınları, 1978

LENİN, V. İ., *Emperyalizm – Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, (Çeviren: Cemal Süreya), Ankara: Sol Yayınları, 1978

LENİN, V. İ., *Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi*, (Çeviren: M. Ardos), Ankara: Sol Yayınları, 1979

LENİN, V. İ., *Devlet ve Devrim*, (Çeviren: Kenan Somer), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Aralık 1978

LENİN, V. İ., *Proletar Devrim ve Dönek Kautsky*, (Çeviren: Kenan Somer), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1979

LENİN, V. İ., *Über den sozialistischen Aufbau*, (Sosyalist İnşa Üzerine), Berlin: Dietz Verlag, 1970

LENİN, V. İ., *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, (Çeviren Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 1993

LENİN, V. İ., *Felsefe Defterleri*, (Çeviren: Attila Tokatlı), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1976

- ASCHER, Abraham., *Kendi Belgeleriyle Rus Devriminde Menşevikler*, (Çeviren: Celal A. Kanat), İstanbul: Metis Yayınları, 1992

- AYBAR, Mehmet Ali., *Marxizm'de Örgüt Sorunu – Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür*, yayınevi adı bulunmuyor, 1979

- DUTSCHKE, Rudi., *Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen*, Berlin: Wagenbach, 1974

- CARR, E. H., *The Bolshevik Revolution (3 Cilt)*, New York: Penguin Books, 1976

- LİEBMAN, Marcel., *Lenin Döneminde Leninizm (2 Cilt)*, (Çeviren: Osman Ahınkay), İstanbul: Belge Yayınları, 1992

- HİLDERMEİER, Manfred., *Geschichte der Sowjetunion 1917-1991*, Münih: Verlag C. H. Beck, 1998

- KAUTSKY, K., *Seçilmiş Politik Yazılar*, (Çeviren: Celal A. Kanat, İstanbul: Kavram Yayınları, 1990
- LENİN, V. İ., *Marx Engels Marxizm*, (Çeviren Vahap Erdoğdu), Ankara: Sol Yayınları, 1990
- LENİN, V. İ., *"Sol" Komünizm Bir Çocukluk Hastalığı*, (Çeviren: Muzaffer Kabagil), Ankara: Sol Yayınları, 1974
- LENİN, V. İ., *Marxizmin Bir Karikatürü ve Emperyalist Ekonomizm*, (Çeviren: Yurdakul Fincancı), Ankara: Sol Yayınları, 1979
- LENİN, V. İ., *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü*, (Çeviren: Muzaffer Ardos), Ankara: Sol Yayınları, 1977
- LENİN, V. İ., *Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları*, (Çeviren: Yurdakul Fincancı), Ankara: Sol Yayınları, 1979

# 2

## György LUKACS

(1885 - 1971)

*Ateş USLU*

## *Giriş*

György Lukács, 1885 yılında Budapeşte'de, Avusturya-Macaristan finans burjuvazisinin büyük ailelerinden birinin çocuğu olarak dünyaya geldi. İmparator Franz Joseph, Lukács'ın doğumunu izleyen yıllarda aileye asalet ünvanı bahşedecekti. Dönemin birçok gencine benzer bir şekilde, Lukács'ın öğrenim yılları bu büyük burjuva-aristokrat çevreyle bir hesaplaşma içinde geçti. İlk gençlik yıllarından itibaren edebiyatla ilgilenmeye başlayan Lukács, on yedi yaşında yayınlamaya başladığı tiyatro eleştirileriyle, erken denebilecek yaşta yazarlık hayatına adım attı. Babasını hoşnut etmek için tamamladığı ve entelektüel gelişimi üzerinde hemen hemen hiçbir etki yaratmayan hukuk ve siyaset bilimi eğitiminden sonra felsefe doktorasına başladı. Tiyatro tarihi üzerine yaptığı doktora araştırmaları 1911'de *Modern Dramın Gelişiminin Tarihi* başlığıyla Budapeşte'de yayınlanacaktı. Hemen hemen aynı dönemlerde yazdığı denemelerin derlemesi *Ruh ve Biçimler* ise 1910'da Macarca, 1911'de Almanca olarak yayımlandı ve Lukács adının Orta Avrupa felsefe çevrelerinde duyulmasını sağladı. Yazarın ilk iki kitabı modernitenin eleştirel tahlili konusunda Georg Simmel, Max Weber ve Friedrich Dilthey'ın çalışmalarından, özellikle *Ruh ve Biçimler*'in felsefi denemelerinde ise Friedrich Nietzsche'den ve yeni Platonculuktan etkilenmişti.

Lukács 1913'te yerleştiği Heidelberg'de Weber Çevresi'ne katıldı ve çalışmalarını estetik üzerine yoğunlaştırdı. Bununla birlikte Heidelberg'deki estetik çalışmaları, Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle sekteye uğrayacaktı. Savaşın ilk yıllarında kaleme aldığı *Roman Teorisi*'nde (1914-1915), ilk eserlerine

damgasını vuran yeni Kantçılık yerine Hegelciliğin etkileri görülüyordu. Savaşın sonraki yıllarında Budapeşte'de "Pazar Çevresi" adıyla bilinen tartışma kulübünün kurulmasında etkin rol oynadı ve Karl Mannheim, Karl Polányi, Béla Balázs ve Arnold Hauser gibi isimlerle birlikte bu çevrede yapılan sunumlar ve tartışmalarda etkin bir rol aldı. Savaşın son döneminde yine Heidelberg'de hazırlamaya çalıştığı sanat felsefesi çalışması ise, tıpkı "Heidelberg estetiği" gibi, taslak olarak kalacaktı.

Savaşı izleyen yıllarda Lukács'ın sonraki hayatına damgasını vuracak olan büyük bir kırılma gerçekleşti. 1918 sonbaharında, savaştan yenik çıkan Avusturya-Macaristan'ın parçalandığı ve Macaristan'ın bir burjuva-demokratik devrime sahne olduğu bir bağlamda Lukács radikal bir karar alarak yeni kurulan Macar Komünist Partisi'ne üye oldu ve bu tarihten itibaren önde gelen Marxist düşünürlerden biri olarak tanınmaya başladı. 1919 yılında kurulan kısa süreli Macaristan Konseyler Cumhuriyeti döneminde devrimci hükümetin "eğitimden sorumlu halk komiserliği" görevini yürüttü. Konseyler Cumhuriyeti'nin yıkılmasının ardından diğer komünist önderler gibi Viyana'ya sürgüne giden Lukács, 1923'te *Tarih ve Sınıf Bilinci: Marxist Diyalektik Üzerine İncelemeler* başlıklı bir derleme yayınladı. Kitap Komintern çevrelerinde yoğun bir şekilde eleştiriye uğradı ve "Hegelciliği Marxizme ikame etmek" başta olmak üzere birçok eleştiriyle karşılaştı.

Lukács'ın 1930'da Marx'ın 1844 tarihli elyazması metinlerini ve Lenin'in felsefe notlarını keşfetmesi, bir özeleştiri vermesine yol açtı. Bu tarihten sonra Marxizm anlayışında ve genel olarak felsefe yorumunda bazı değişikliklere giden Lukács, çoğunlukla siyasetten uzak durmayı tercih etti ve çalışmalarını edebiyat eleştirisi ve felsefe tarihi ile sınırladı. Avrupa gerçekçiliği üzerine (özellikle Goethe, Balzac, Zola, Tolstoy gibi yazarlar ve eserleri hakkında) kaleme aldığı çeşitli kitap ve yazılar ve Tarihsel Roman başlıklı kitabı 1930'lu yıllardaki çalışmalarının ürünüdür. Yine aynı dönemde başladığı felsefe tarihi araştırmalarının sonucu olarak *Genç Hegel* (1930; yayımlanması 1948) ve *Aklın Yıkımı* (1954) çalışmaları yayımlanmıştır.

1930'lu ve '40'lı yıllarda Moskova'da sürgünde bulunan ve her ne kadar üstü kapalı bazı eleştiriler yapsa da Stalin yönetimiyle genel olarak bir "uzlaşma" içine giren Lukács, 1956 Macar Devrimi sırasında reformcu Imre Nagy hükümetinin eğitim ve kültür bakanı olarak atandı, devrimin bastırılması ve János Kádár rejiminin başlamasıyla siyasi hattan bir kez daha çekildi. Bu tarihten 1971'deki ölümüne uzanan yıllarında iki büyük felsefi sentez çalışmasını hazırladı. Bu çalışmalardan *Estetiğin Özgüllüğü* başlıklı sentezi 1963'te yayımlanmıştır; *Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru* adlı kapsamlı çalışmasını ise tamamlayamamıştır.

Lukács'ın XX. yüzyıl boyunca felsefe ve siyaset dünyasına yaptığı en büyük etki, Tarih ve Sınıf Bilinci adlı çalışması dolayımıyla olmuştur. Bu çalışmaya ve etkisine bağlı olarak Lukács, Antonio Gramsci ve Karl Korsch ile birlikte "Batı Marxizm'i" ekolünün kurucu figürleri arasında kabul edilmektedir. Bununla birlikte, Lukács'ın önemini 1923 tarihli bu çalışmayla sınırlayan yaklaşımlar, düşünürün 1930'lardan itibaren yaptığı çalışmaları basit bir Stalinist Marksizm yorumunun örnekleri olarak görme eğilimindedir. Diğer yandan, Lukács'ın XX. yüzyıl düşünce tarihi içindeki öneminin Marxizm yorumu konusunda getirdiği yeniliklerle sınırlı olmadığını da belirtmek gerekir. Macar düşünür "yüzyıl sonu" Avusturya-Macaristan'ının zengin felsefe, sosyal bilimler ve sanat bağlamında yetişmiş, ilerleyen yıllarda ise tiyatro sanatı ve klasik Alman felsefesi konularında edindiği engin bilgiyi Marxizmle bütünleyerek özgün bir senteze ulaşmıştır.

Lukács'ın düşünsel gelişiminin dönemlere ayrılarak incelenmesi düşünür üzerine yapılan incelemelerin başlıca odak noktalarındandır. Araştırmacıların büyük bir çoğunluğu Lukács'ın gençlik ve olgunluk dönemleri arasında keskin bir ayrım yapar. Lukács'ı esas olarak "Batı Marxizm'i"nin bir öncüsü olarak gören yaygın düşünceyi savunan incelemeciler *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni içeren gençlik dönemini düşünürün dikkate alınmaya değer eserlerini verdiği dönem olarak değerlendirir ve 1930 sonrası eserlerini Stalinist bir Marxizm yorumundan ibaret görürler. Bu ve benzer değerlendirmeler Lukács'ın geç dönem eserleriyle ölçüsüz (çoğu zaman da temelsiz) bir polemiğe girmenin yanında, düşünürün yapıtındaki süreklilik bağlarını da göz ardı etmektedir.

Yeni Kantçı okullar, Friedrich Nietzche ve Georg Simmel etkisiyle kaleme aldığı ilk inceleme ve kitaplarında Lukács, döneminin Orta Avrupa entelektüellerine benzer bir şekilde, modernitenin, çağdaş uygarlığın eleştirisinden yola çıkıyor ve daha sonraları "romantik antikapitalist" olarak adlandıracağı bir tutum benimsiyordu. Bu kavramsal çerçevede modernitenin yalıtık bireye dayanan toplumsal sistemi, kapitalizm öncesi devirlerin bölünmemiş topluluk yapısıyla karşı karşıya konur. Özellikle de eski Yunan uygarlığı bu noktada modern çağlara bir alternatif olarak sunulur. Lukács, Hegel etkisinde kaldığı Birinci Dünya Savaşı yıllarında da bu kavramsal çerçeveyi geliştirmeye devam etmiş, Marxizmi benimsedikten sonra ise antikapitalizmi sosyalist devrim perspektifiyle yeniden üretmiştir. Bununla birlikte, bu yazının ilgili bölümlerinde ele alınacağı gibi, kimi Hegelci öğeler (örneğin "özdeş özne-nesne" kavramı) yazarın Marxizm anlayışının bir bileşenini oluşturmuştur. Lukács, çoğunlukla eleştiriye tâbi tutulan 1930 sonrası eserlerinde Hegel'den devralınan kimi özellikleri terk etmiş, ancak Marxizm yorumunda hiçbir zaman dönemin Sovyet Marxizminin basitleştirici bakış açısını tekrar-

lamamıştır. Düşünür 1930'lardan itibaren, gerek "akıl" ve "akılcılık" kavramlarını merkeze alarak yaptığı Hegel incelemelerinde, gerekse gerçekçi edebiyat üzerine yaptığı çalışmalarda dönemin Sovyet Marxizminde benimsenen görüşlerin dışına çıkmakta, hattâ bazı durumlarda bu görüşlerin karşısında konumlanmaktadır.

Bu yazıda, yukarıda kısaca değinilen karmaşık süreklilik bağları ve kopuş noktaları üzerine genel bir fikir verilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda, yazarla polemik yapma (ya da yazarın herhangi bir dönemini diğerine tercih ederek eserini yargılama) yoluna gidilmeyecek ve keskin bir dönemleştirme çabasından kaçınılacaktır. Buna bağlı olarak Lukács'ın düşünce gelişimi belirli dönemler dahilinde değil, sekiz uğrakta incelenecek, her bir uğrağı temsil eden birkaç eserin incelenmesine ağırlık verilecektir.

### *Moderniteyi Eleştirmek: Kant'tan Hegel'e*

Lukács, eser vermeye başladığı 1900'lü yıllarda tiyatro sanatının gelişimi konusuna yoğunlaşır. Başta Georg Simmel'in sosyoloji çalışmalarından etkilenerek teorisini oluşturmaya başlar. Bu yıllarda sınıf mücadelelerini temel sorunsal olarak alan çalışmalar yapar, ancak Marxizmi benimsemesi için I. Dünya Savaşının bitimini beklemek gerekecektir. Savaş öncesi döneme hâkim olan düşüncesi, sınıf mücadelelerinin sınıfsal sömürünün kaldırıldığı bir sosyalist toplum inşa edilmesi değildir. Aksine, modern toplumun yabancılaşmışlığını modernite öncesi dönemlere duyduğu nostaljiyle bağdaştırır. Modernitenin Simmelci (ve bir bakıma Nietzscheci) gözlüklerle yapılan bu eleştirisi düşünürün *Ruh ve Biçimler* (1910) adlı çalışmasında Kantçı bir perspektifle, felsefi-metafizik bir çerçeve içinden ortaya konmuştur. Hemen hemen aynı dönemin ürünü olan *Modern Dramın Gelişiminin Tarihi* benzer bir düşünce dünyasını edebiyat sosyolojisi yoluyla yansıtır. Savaş yıllarının bir ürünü olan *Roman Teorisi* ise düşünürün Hegel düşüncesinden etkilendiği yılların en önemli ürünüdür.

### Yaşam Üzerine Denemeler: *Ruh ve Biçimler*

XIX. ve XX. yüzyıl düşünürleri ve yazarları üzerine yazılmış denemelerin bir derlemesi olan *Ruh ve Biçimler*, "deneme üzerine bir deneme" ile başlar. Lukács "Deneme nedir, neyi ifade etmeye çalışır, bu ifadenin araç ve yolları nelerdir?" sorusuna cevap aradığı bu yazıda iki tür psişik gerçeklik (*seelische Wirklichkeiten*) olduğunu belirtir: Bunlar, "özsel yaşam" ve "ampirik yaşam"dır (Lukács, 1974:13). Tüm insani yaşam deneyimleri bu iki gerçekliği, farklı ölçülerde içerir. Eleştiri yazısının amacı, ruh ve biçimlerin (başka bir deyişle özsel yaşama tekabül eden "kavram"larla gündelik yaşamın) buluşmasıdır. Deneme bir sanat biçimidir, özgül ve bütünsel bir yaşamın, özgül ve bütünsel bir biçimlenmesidir (*Gestaltung*). Lukács bundan sonra yaşamın iki

gerçekliğinin Sokrates'in yaşam deneyiminde nasıl tezahür ettiğine değinir: Sokrates, dünyayı bütünlüğü içinde anlamak için kullandığı kavramları en dolaysız yaşam enerjisiyle yaşamıştır, dolayısıyla Sokrates'in yaşamı, deneme türünün esas amacının, "mutlak" ve "gündelik" arasındaki buluşmanın örneklendiği bir deneyimdir.

Ruh ve Biçimler'in son denemesi olan "Tragedyanın Metafiziği"nde gündelik ve özsel yaşam arasındaki ayrım farklı bir şekilde yeniden kurgulanacak, özsel yaşam tragedya kahramanlarının "otantik" yaşamıyla özdeşleştirilecekti.

Kitabın ilk denemesinde "deneme" türünü mutlak'a ulaşmak için bir yol olarak açıklayan Lukacs, Rudolf Kassner üzerine kaleme aldığı ikinci denemede şair ve denemeci ("Platoncu") arasındaki ayrımı belirginleştirir ve bu şekilde şairin mutlak'a doğru ulaşmaya çalışırken denemecinin esas olarak somut düzlemde eser verdiğini belirtir.

Kitabın üçüncü bölümü ise Søren Kierkagaard ve Regine Olsen ilişkisinden yola çıkarak yaşamın iki veçhesi arasındaki bağlantıya değinir. Kierkegaard yaşamını şiirsel ilkelere göre yaşamaya çalışmış, mutlağı yaşamın içinde aramış, bu yüzden Olsen'i terk etmiştir. Oysa yaşamda -gündelik yaşamda- var olan, yalnızca somuttur. Lukács bu noktada bir adım daha ileri giderek mutlağın somut olduğunu söyler: Bunun sonucu olarak, soyut bir mutlağı ya da şiirselliği günlük yaşamın temeli haline getirmektense, yaşamdan yola çıkarak mutlağa ve özsel olana ulaşmanın gerekli olduğunu savunur. Bunun ötesinde, şiir ve yaşam arasında ayrım yaparak, yaşamın karınaşık ve öngörülemez niteliği ile şiirin yalınlığı arasındaki farka dikkat çeker.

Novalis örneğinde incelenen XVIII. yüzyıl sonu romantikleri ise Kierkegaard'ın tam aksi bir tavır benimsemişlerdir. Bu dönemin romantikleri bir yandan yaşamın getirdiği tüm gelişmelere uyum sağlayarak bir ölçüde kaderci bir tutum benimserken, diğer yandan da bütün bu yaşamsal gelişmelere şiirsel bir anlam atfeder, başka bir deyişle özgül deneyimlerini şiirleştirir, mutlaklaştırırlar. Bu durum, romatizmde şiirin kutsal ve evrensel bir nitelik kazanmasını beraberinde getirir. Lukács'a göre romantiklerin bu tavrı hatalıdır. Zira her yaratı ve her eylem *sınırlı* bir nitelik taşır ve eylem içinde olan (gündelik yaşamda varlığını sürdüren) bir insanın evrensel bir nitelik kazanması imkânsızdır.

Lukács, XIX. yüzyılı incelediği denemelerde "burjuva yaşam biçimi" konusuna değinir ve yaşamının sonuna kadar geliştirmek isteyeceği ancak geliştirmeye fırsat bulamayacağı bir sorunsalı, "etik" sorunsalını ortaya atar. Burjuva yaşam biçiminde etiğin yaşamdaki üstünlüğü söz konusudur: Burjuva toplumunda yaşam, sistematik olarak ve bir kurala göre tekrar eden, ödeve uygun olarak kendini yeniden üreten ve zevk almaya dayalı yargıları dik-

kate almayan bir şeye bağlanır. Etik sayesinde insan burjuva toplumuna özgü yalnızlık duygusundan kurtulur ve kendini bir cemaate ait hisseder. Düşünüre göre, XIX. yüzyıl sonunda başlayan (ve kitabın yazılma yıllarında devam etmekte olan) dönem ise yalnızlık ve iletişimsizliğin en yoğun olarak hissedildiği dönemlerden biridir. *Ruh ve Biçimler*'le aynı dönemin ürünü olan *Modern Dramın Gelişiminin Tarihi* bu yalnızlık ve iletişimsizliğin tiyatro sanatındaki yansımalarını tarihsel-sosyolojik bir perspektiften incelemektedir.

**Estetik ve Sosyoloji Arasında: *Modern Dramın Gelişiminin Tarihi***

Lukács, *Modern Dramın Gelişiminin Tarihi*'nde (1911) merkezi sorunsalı modern dramın modernite öncesi dönemlerin edebi biçimlerden ayrıldığı noktayı araştırmaktır. Yazar bu şekilde kitabın ilk bölümlerinde incelemesinin genel tarihsel-sosyolojik çerçevesini çizer ve modern dramı antik dram ve Rönesans dramıyla karşılaştırır.

Lukács'a göre, antik tiyatro ve Shakespeare tiyatrosunda belirleyici olan, evrensel olarak paylaşılan değerler, simgeler ve normlardır. Bu dönemin dramlarına (gerek dram konularına ve olay örgülerine, gerekse eser temsillerine) bakıldığında bireylerin olaylara ve durumlara tâbi olmadığı, aksine nesnelliğin birey yaşamlarınca şekillendirildiği görülür. Modern dramda ise nesnellik ve bireyler arasındaki bu organik birlik çözülmüştür. Antik dramın "naif"liğinin ve organik yapısının aksine, modern dram çatışmalı ve "sorunsal" bir nitelik taşır. Modern dramda işlenilen konular ve bu konuların işlenme biçimi toplumun parçalanmışlığını, organik birlikten yoksunluğunu yansıtır. Modern dramatik eserlerin merkezinde "dünya görüşleri arasındaki mücadele" bulunur; sürekli bir çatışma hali kişiler arası ilişkileri şekillendirir. İnsanlar arasındaki mesafe büyümüştür, kahramanlar birbirlerini anlamayan, yalıtık, yalnız bireylerdir. Bu saptama açık bir şekilde Georg Simmel'in modern bireyciliğe ilişkin tahlillerinden etkilenmiştir. Lukács moderniteyi Simmel'inkine benzer bir sorunsaldan yola çıkarak tahlil eder: Modernite öncesinin yapısını yansıtan Shakespeare'in oyunları bireyler, karakterler ve onların karşılıklı etkileşimi üzerine kurulmuşken, modern dram durumlara, insanın durumlarla olan ilişkisine dayalıdır. Modern dramın bireyleri, soyut ilişkilenme biçimleri içinde, zedelenmiş bir kişiliğe ve öznelliğe sahiptir: Söz konusu bireyler, nesnelliğe bir bakıma teslim olmuşlardır. Modern dramın kahramanları edilgin kişilerdir. Yaptıkları "kahraman"lıklar da cesaretten değil, yaşadıkları hayal kırıklığı sonucunda ortaya koydukları umarsız tepkilerden, çırpınışlardan kaynaklanır.

Dram karakterlerinin özelliklerinin yanında, modern dramın temsili de dramda işlenen parçalanmışlığı yansıtır: Modernitede dramın izleyici kitlesi seçkin, varlıklı bir kitledir. Bu durumda, modern dram, klasik dramın ev-

rensel karakterinden bir kez daha uzaklaşır; antik Yunan tiyatrolarını, Shakespeare'in Globe Tiyatrosu'nu dolduran kitlenin aksine modern dramın kitlesini toplumun azınlıkta kalan bir kesimi oluşturur. Modern dramın izleyici kitlesi bir tür "aristokrasi"dir ve bu aristokrasi yalıtık, yalnız, yaşam içinde birbirleriyle mücadele eden bireylerin toplamından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, modern dramın izleyici kitlesi sahnede dram kahramanlarını izlerken aynı zamanda kendi kendini de izler; modern dram, içinde serpilip geliştiği toplumsal yapıya ayna tutar.

Bu saptamalar, Lukács'ı ele aldığı edebi biçimlerin toplumsal ve ekonomik içeriğini araştırmaya yöneltir, zira "günümüz yaşamının doğru bir portresini çizmeyi amaçlayan herkes, beğense de beğenmese de, ekonomik ilişkilerin, insanların eylemlerini ve etkileşimlerini güdüleyen etkenlerden olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır" (Lukács, 1911-II: 390). Modern dramın tarihini anlatarak bir yandan da moderniteyi ve modern yaşamı tarihsel bir çerçeveye yerleştirmeyi hedefleyen Lukács da insanlar arası ilişkilerin bu ekonomik (ve toplumsal) içeriğini araştırır. Bu noktada, modern dram tarihi çalışması, *Ruh ve Biçimler*'in denemelerinde izlediği yola da paralel olarak, yaşam biçimleri ve sanat biçimleri arasındaki etkileşimin araştırılması şeklinde ilerler. Bununla birlikte, "yaşam biçimleri" *Ruh ve Biçimler*'in aksine metafizik-felsefi kavramlarla değil, kapitalizme ve burjuva toplumuna dair sosyolojik ya da ekonomik kavramlarla açıklanır.

### Hegel'le Karşılaşma: *Roman Teorisi*

Macar ve Alman felsefe çevrelerinde tanınmasını sağlayan *Ruh ve Biçimler*'in ve Macar edebiyat çevrelerinde saygın bir yer edinen *Modern Dramın Gelişiminin Tarihi*'nin yayımlanmasını takiben Lukács sanat felsefesiyle ilgilenmeye başlar, 1910'lu yıllar boyunca bir yandan Max Weber'in, diğer yandan da G. W. F. Hegel'in etkisi altına girer. Berlin'e giderek bizzat Weber'le çalışma yaptığı bu dönemde yayımlanan *Roman Teorisi* adlı kısa çalışmasında, roman sanatının gelişmesinin tarihsel-toplumsal temellerini ortaya koyar; bu şekilde, sanat eserlerinin gelişimini toplumsal-sınıfsal mücadelelere bağlayarak açıklayacağı Marksist dönemini haber verir.

Lukács, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde geliştirmeye başladığı estetik teorisine paralel olarak Fyodor Dostoyevski'nin yapıtında geliştirdiği, etiği ele alan bir çalışma yapmayı düşünmektedir; ancak savaşın ilk yıllarında bunun "fazla büyük bir proje haline geldiği" fikrine kapılır ve çalışmayı tamamlamaktan vazgeçer. Sonuçta *Roman Teorisi* ortaya çıkar. Yazar, *Roman Teorisi*'yle gerçekleştirdiğinin Kantçı bir "öznel idealizm"den Hegelci "nesnel idealizm"e bir geçiş olduğunu ilerleyen yıllarda ısrarla belirtmiştir. Gerçekten de bu yeni dönemde Lukács'ın çalışmalarında Hegel'in yapıtla-

rının, özellikle de *Tinin Fenomenolojisi*'nin etkisi açıkça görülür. Örneğin düşünür, *Modern Dram* ve *Ruh ve Biçimler*'in içerik karşısında biçime öncelik tanıyan görüşünü *Roman Teorisi*'nde terk etmiş, Hegel'den esinlenerek, içeriğin biçim karşısında birincil ve öncelikli olduğu sonucuna varmıştır.

*Roman Teorisi* iki bölümden oluşur: İlk kısım, epik edebiyatın biçimlerinin uygarlıkla ilişkileri içinde incelenmesine ayrılmıştır. İkinci kısım ise "roman biçimi için bir tipoloji denemesi"ni sergiler. İlk bölüm "kapalı uygarlıklar" üzerine bir tasvirle başlar. Yazara göre felsefe iç ve dış, "ben" ve dünya, ruh ve eylem arasındaki ayrışmayla beraber ortaya çıkmıştır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu ayrışmaların gerçekleşmediği dönemlerde "felsefe"nin varlığından söz edilemez. Bu tür bölünmelerin var olmadığı dönemleri yazar "mutlu zamanlar" olarak adlandırır. "Kapalı uygarlıklar" bu dönemlerde ortaya çıkmıştır. Kapalı uygarlık örneklerinden olan eski Yunan uygarlığında insanlar yalnızca yanıtları, çözümleri ve biçimleri tanır; sorularla, bilinmez ve kaos ile uğraşmaz. Bu dönemlerde felsefe yoktur, zira kapalı uygarlıklarda tüm insanlar filozoftur (Lukács, 1997: 20).

Tamamlanmış, kapalı, tutarlı bir bütün oluşturan bu uygarlıkların aksine, modern uygarlık sorunlu bir nitelik taşır: Modernitede, dünya Yunanlıların dünyasına göre çok daha karmaşık ve zengindir, bu karmaşıklık kapalı uygarlıkların yaşamını temellendiren *bütünlüğü* de yok eder. "Bütünlük", bu çalışmada, kapitalizmin parçalanmışlığını gözlemleyen Lukács'ın aradığı birleştirici kategorinin ifadesidir.

Daha önce belirtildiği gibi, Lukács özsel bir "yaşam"a ulaşmanın yolu olan "biçim"in içeriğe üstün olduğu bir kurgudan uzaklaşmış, bu şekilde *Ruh ve Biçimler*'in kavramsal ve yöntemsel çerçevesini terk etmiştir: *Roman Teorisi*'nde sergilenen tezlerde tarihsel-felsefi içerik biçimi belirler duruma gelmiştir. Destan ve roman gibi biçimler arasındaki fark yazarların içsel durumlarına, eğilimlerine değil, yaratılmalarında etkili olan tarihsel-felsefi verilere bağlıdır. Modern toplumun parçalanmışlığı, varlığın bütünselliğine yeniden ulaşılmasıyla aşılabilir: Bu bütünselliğe ulaşılmasını sağlayacak olan da yine modernite içinden çıkmış bir edebi tür olan romandır. Geçmiş dönemin edebi biçimlerinden olan tragedya büyük ölçüde değişiklik geçirmesine rağmen modernitede varlığını sürdürmektedir, oysa destan ortadan tamamen kaybolmuş ve yerini romana bırakmıştır (Lukács, 1997: 33).

Görüldüğü gibi Lukács, önceki eserlerinde olduğu gibi *Roman Teorisi*'nde de modernite ve kapitalizm eleştirisini "geçmiş"in bölünmemiş toplumuna duyulan bir nostaljiyle tamamlamaktadır. Antikapitalizmin geleceğe ilişkin bir sınıfsız toplum kurgusu ve sosyalist devrim perspektifiyle ortaya konması ise düşünürün felsefi gelişiminin bir sonraki uğrağında gerçekleşecektir.

## Diyalektik, Şeyleşme ve Bilinç: *Tarih ve Sınıf Bilinci*

Lukács'ın ömrünün sonuna kadar farklı yorumlarla da olsa savunmaya devam edeceği Marxist düşünceyi benimsemesi için I. Dünya Savaşının sonunu beklemek gerekecektir. Savaş yıllarında benimsediği savaş karşıtı tavırla döneminin Avusturya-Macaristan ve Almanya *intelligentsia*'sının çoğunluğundan ayrılan düşünürün muhalif kimliğinin Marxizmle ve Bolşevizmle pekişmesi, 1918 sonbaharında yeni kurulmuş olan Macaristan Komünistlerinin Partisi'ne üye olmasıyla gerçekleşir. Bu olay Lukács'ın hayatında başlı başına bir dönüm noktasıdır. Macaristan'ın en varlıklı ailelerinden birine mensup olan, radikal burjuva edebiyat ve felsefe çevrelerinde ismini duyurmuş olan, üstelik partiye katılmadan hemen önce Bolşevizmi etik açıdan eleştiren düşünürün beklenmedik bir şekilde Bolşevizmi benimsemesi paradoksal bir olay olarak görülmüştür.

Lukács'ın Marxist döneminin ilk uğraklarından biri, kısa süreli Macaristan Konseyler Cumhuriyeti (mart-ağustos 1919) döneminde üstlendiği "eğitim halk komiserliği" görevidir. Konseyler Cumhuriyeti sırasında ve bu dönemi izleyen karşı devrim sırasında sürgünde bulunduğu Viyana'da kaleme aldığı çeşitli teorik makaleler 1922 sonunda Viyana'da yayımlanır. *Tarih ve Sınıf Bilinci* başlığını taşıyan bu derleme Marxizm, devrimci örgüt, sınıf bilinci gibi konularda getirdiği yorumlarla Marxist düşünce içinde âdetâ bir devrim yapar. Hegel etkisinin çok belirgin olarak görüldüğü bu kitapta, her olgunun tarihsel-toplumsal bütünlükle ilişkisi içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan tarihselci vurgu egemendir. Bunun yanında, kapitalist toplum içindeki "şeyleşme" fenomeni de kitapta incelenen temel konular arasındadır: Genelleşmiş meta üretimi koşullarında tüm toplumsal ilişkiler ve bu arada bireyler birer "nesne", birer "şey" haline gelir: Kapitalist toplumda her "şey"in alınıp satılması mümkündür. Bireyin öznelliğinin, öznel tercihlerinin yok sayıldığı bu durumdan kurtulmak için işçi sınıfının kendi "nesneleşmişliğinin" farkına varması ve devrim yapması gerekir. Bunun için gerekli olan sınıf bilincinin oluşturulması ise devrimci partinin görevidir.

### *Marxist Diyalektiği Yeniden Kurgulamak*

*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin ilk yazısı olan "Ortodoks Marxizm Nedir?" çarpıcı bir giriş bölümüyle başlar: "Diyelim ki Marx'ın tüm tezlerinin nesnel yanlışlığı araştırmalarla tek tek ve kusursuzca kanıtlanmış olsun, o zaman her ciddi ortodoks Marxist bu yeni sonuçları kayıtsız şartsız kabullenecek, Marx'ın bütün tezlerini -ortodoksluğundan bir an bile vazgeçmeksizin- tek tek reddedecektir" (Lukács, 1960: 17-18). Bu cümle, Lukács'ın Marxizm ve diyalektik anlayışı hakkında belirgin bir fikir verebilir: Düşünüre göre, "ortodoks Marxizm" Marx'ın belirli tezlerinin körü körüne, bilinçsizce tekrarlanması değildir. Or-

todoks Marxizm, Marx ve Engels'in metinlerine değişmez, sarsılmaz bir nitelik atfedilmesine de karşı çıkar. Yazara göre, Ortodoks Marxizm'i benimseyenlerin buluştuğu nokta, Marx'ın geliştirdiği diyalektik yöntemin toplumsal fenomenleri açıklamak ve dönüştürmek için en elverişli yöntem olduğu yönündeki görüşü benimsemektir.

Marxizm içi konumlanışların belirleyici kriteri olan diyalektiğin ne olduğu konusunda açıklamalar için öncelikle kitabın ikinci yazısı olan "Bir Marxist Olarak Rosa Luxemburg" denemesi incelenebilir. Lukács bu yazı çerçevesinde Marx'ın diyalektik yöntemini burjuva düşüncesinden ayıran noktanın bütünlük kavramına verdiği anlam olduğunu belirtir (Lukács, 1960: 47): Marx'ın yönteminde toplum bir bütün olarak ele alınır, oysa burjuva düşüncesinde toplumsal olgular birbirinden ayrık, yalıtık, birbiriyle ilişkisiz kabul edilir. Burjuva ideolojisinde kısmi sorunlar, belirli olguların yarattığı özgül durumlar toplumun diğer sorunlarıyla bağlantısız olarak düşünülür. Marxizmin bakış açısı ise "bütünlüğün bakış açısı"dır. Marxist yöntemin uygulanmasıyla tüm kısmi, tekil fenomenler bütünün, diyalektik sürecin birer uğrağı olarak kavranır. Bu diyalektik süreç düşüncelerin ve tarihin birliğidir. Marxizmin kapitalizme yaklaşımı, klasik iktisat okulu yaklaşımının aksine kısmi, tekil bir bakışla sınırlı değildir. Marxizm kapitalizmi çözümlerken kapitalist toplumun bütününden, toplumsal sınıflardan yola çıkar. Marxist yöntem, bireysel kapitalistin değil, proletaryanın bakış açısını temel alır, böylece kapitalist gelişmeyi toplumsal bütünlük içinde değerlendirebilir (Lukács, 1960: 49, 266). Dolayısıyla Marxizmi burjuva düşüncesinden ayıran özellik ekonomik olguların tarihin açıklanması için öncel olarak kullanılması değildir; Marxizm burjuva düşüncesinden bütünlük anlayışıyla, bütüne yönelik bakış açısıyla ayrılır (Lukács, 1960: 48).

*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin diyalektik yönteme ilişkin sayfalarında "olgu"ları mutlaklaştıran yöntemsel konumlanışların eleştirisi önemli bir yer tutar. Gerçeklik üzerine her tür bilgi olgulardan yola çıkar; ancak her olgu dolaysız olarak bilgi kaynağı olamaz. Bilgi edinme sürecinde, bilginin amacı doğrultusunda bazı veriler diğerlerinden daha önemli kabul edilir; bu yöntemsel işlemin sonucunda hangi olguların gerçek anlamda olgu haline geldiği belirlenir (Lukács, 1960: 22). Burjuva düşüncesinin çeşitli akımlarında -örneğin ampirizmde- ise bu yöntemsel işlem, seçme işlemi göz ardı edilir ve tüm olgular dolaysızlıkları içinde, gerçeğin ta kendisi olarak kabul edilir. Görünürde "bilimsel" olan -hatta bilimselliği tekelinde bulundurduğunu iddia eden- bu yöntem, gerçekte olguların temelini oluşturan tarihsel karakteri gözardı eder. Buna karşılık diyalektik yöntem, olguların içyapısını ve olgular arası ilişkilerin yapısının tarihsel süreç içindeki yerini araştırır. Başka bir deyişle, diyalektik yöntem, olguları tarihsel-diyalektik bir işleyişin bileşeni ola-

rak görür. Ayrık, yalıtık olgu ve olgu kümelerinin karşısında "bütünün somut birliği"ni vurgular ve olguları birbirinden yalıtık olarak kuran görüşün bir "yanılsama"dan ibaret olduğunu ortaya koyar (Lukács, 1960: 24-25).

Toplumsal yaşamın çeşitli olguları bir bütünlük içine yerleştirilirse, olguların bilgisi gerçekliğin bilgisi haline gelir. Bilginin oluşum sürecinde dolaysız, basit, saf belirlenimlerden yola çıkılır ve gerçekliğin düşüncede yeniden üretimi olan somut bütünlüğe varılır: Diyalektik anlayış dolaysız gerçekliğin görünürde ayrık ve yalıtık olan olgularını düşüncede yeniden üretmeyi sağlar (Lukács, 1960: 26, 28). Toplumsal fenomenlerin tarih-aşırı fenomenler olarak görülmesi bir kenara bırakılırsa, fenomenin gerçek nesnelliği onun tarihsel karakterinin ve toplumsal bütünlükteki gerçek işlevi anlaşılabilir (Lukács, 1960: 33). Böylece diyalektiğin başlıca kategorilerinden biri olan *dolayım* kategorisi anlam kazanır. Olguların, ampirik verilerin dolaysızlığını mutlaklaştıran burjuva düşüncesinin aksine, diyalektik yöntem dolaysızlığı aşar; söz konusu olguların birbirleriyle ve somut-tarihsel bütünlükle ilişkilenme biçimlerini, başka bir deyişle dolayımlarını göz önünde bulundurarak tahlil yapar. Marx'ın yöntemi, toplumu bir bütün olarak kavramaya yöneliktir ve Lukács'a göre Marx, "bütünün parçalar üzerindeki her yönden belirleyici öncellik ya da üstünlüğü" ilkesini Hegel'den -belirli bir ölçüde de Dilthey'dan- miras almıştır. Marx, Hegel'in yönteminin özünde bulunan devrimci karakteri açığa çıkarmış ve böylece diyalektiği (Herzen'in deyişiyle) "devrimin cebri" haline getirmiştir (Lukács, 1960: 48). Lukács'a göre, bütünlük kategorisi materyalist diyalektiğin temeli olduğuna, Marxizm de esas olarak diyalektik yöntemle karakterize olduğuna göre, Marxizm doğrudan doğruya klasik Alman felsefesinin, öncelikle de Hegel'in mirasçısıdır. Dolayısıyla, yine Lukács'a göre somut-tarihsel diyalektik konusunu incelerken Hegel'e değinmek kaçınılmazdır. Marx'ın çalışmalarında kullandığı bazı kategorilerin, örneğin dolayım ve dolaysızlık arasındaki ayrımın Hegel'den miras alındığı düşünülürse, bu önem daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkar (Lukács, 1960: 12-13).

Lukács'a göre tarihsel materyalizmin tarih felsefesinin özü, Hegel felsefesinde bulunur: Buna göre düşünce ve varlığın diyalektik birliği, bir sürecin birliği ve bütünlüğü olarak ele almalıdır. Dolayısıyla düşünce ve varlık bir karşıtlık oluşturmaktan ziyade bir birlik içindedir ve tarihsel sürecin ürünüdür. Tarihsel materyalizmin yöntemi bu birliğin tarihselliğinin değerlendirilmesi üzerine kuruludur. Diyalektik yöntem hangi konuyu ele alırsa alsın, ele alış şekli tarihsel sürecin *bütününün* bilinmesini esas alır. Bir sorunun ele alınış tarzının tarihi, sorunun kendi tarihini de ifade eder: Her sorun araştırmacının tarihsel döneminin koşulları çerçevesinde ele alındığı için, sorunların işlenme tarzı sorunların tarihsel bağlamını, dolayısıyla sorunların kendisini ve-

recektir. Böylece, tarih felsefesi aynı zamanda felsefe tarihi haline gelir (Lukács, 1960: 55-57). Yalnızca bu tez bile doğrudan doğruya Hegel'den devralınmış bir görüştür.

Lukács bir yandan Hegel'in yöntemini Marxist diyalektiğin temeli olarak görmüş, diğer yandan ise Hegel'in kullandığı kategorilerin bir kısmını Marxizmin bakış açısından eleştirmiştir. Marx, Hegel felsefesinin düşünce/varlık, biçim/madde, teori/praksis, özne/nesne ikiliklerini aşmakta başarısız olduğunu belirtir (Lukács, 1960: 35). Bu ikilikler burjuva düşüncesinin geri kalanında olduğu gibi Hegel'de de ayrıksı, yalıtık konumlarını korumakta devam eder. Lukács Hegel'e bu eleştirinin yanında bir diğer eleştiriyi yine Marx'ı izleyerek yöneltir. Bu eleştiri "tarih yapma" sorunundan kaynaklanmaktadır. Marx, *Kutsal Aile*'de Hegel'in "tarihin mutlak tini" kategorisini değerlendirir: Mutlak tinin temeli kitlelere dayanmaktadır; dolayısıyla Hegel'de tarihi yapanın kitleler olduğu yönünde bir kabule açık kapı bırakılır. Ancak Hegel'in bu kavrayışı sınırlarına ulaşır, zira Hegel'de mutlak tin yalnızca görünürde tarih yapar, bu tarih yapma gerçeklikte tarihin yapılmasından sonra, *post festum* olarak gerçekleşir: Dolayısıyla mutlak tinin tarih yapması yalnızca felsefenin kurgusal imgeleminde var olur (Lukács, 1960: 35-36). Tarihin gerçek taşıyıcı güçlerinin, sınıfların henüz tam anlamıyla ortaya çıkmadığı bir ortamda eser veren Hegel tarihin taşıyıcısı olarak halkları görmek zorunda kalmış (Lukács, 1960: 37), hatta tini esas olarak halk-tini (*Volkgeist*) olarak kavrayarak bir "mitoloji" oluşturmuştur. Düşünür böylece gerçek özneler tarafından yapılan bir tarih anlayışından uzaklaşmış, mutlak tinin tarihe müdahalesinin tarihsel olayların gerçekleşmesinden sonra, salt kurgusal, gerçeklikten kopuk bir alanda gerçekleştiğini öne sürmüştür; böylece Alman düşünürün tarih felsefesi çelişkilerine ve sınırlarına ulaşmıştır. Hegel'in bu tutumu "kavramsal mitoloji"nin (*Begriffsmythologie*) bir ifadesidir; kavramsal mitoloji, sorunların niteliğinin kayıtsız şartsız bir şekilde kabul edilmesi anlamına gelir. Bu tutum, Engels'in deyimiyle, "tarihte belirleyici etkenin *son aşamada* gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi olduğu" yönündeki kabulle aşılır (akt. Lukács, 1960: 38). Böylece, kavramsal mitolojinin son ve en büyük biçimlerinden biri olan mutlak tin kavrayışının; sınırlı, kurgul, dolayısıyla edilgin olan ve tarihe ancak gecikerek müdahale edebilen akıl anlayışının ötesine geçilir. Marx bu şekilde, Hegel'in oluşturmayı denediği, ancak ikilikler ve kavramsal mitoloji nedeniyle tamamlayamadığı diyalektiği tam anlamıyla inşa eder; Hegel'in gerçek bir iç bütünlük teşkil etmeyen sistemini aşar (Lukács, 1960: 13-14). Hegel felsefesinde bulunan "tarihsel eğilim"i son noktasına kadar götürür, toplumun ve toplumsallaşmış insanın tüm fenomenlerini tarihsel sorunlar haline dönüştürür (Lukács, 1960: 36).

Böylece, tarihsel materyalizmin en önemli görevi ortaya çıkar: Kapitalist toplumun özünü ortaya koymak. Geçmişin ve günümüzün toplumsal fenomenlerine yön veren itici güçlerin anlaşılmasını, söz konusu fenomenlerin iç bağlantıları ve toplumsal-tarihsel bütünlükle ilişkileri içinde incelenmesini sağlayan tarihsel materyalizm, bu özellikleriyle proletaryanın toplum içindeki konumunu kavraması ve bilinçli bir mücadele yürütebilmesi için en önemli araçtır. Bu şekilde tarihsel materyalizmin bir *kendinde amacı* olmadığı söylenebilir (Lukács, 1960: 259): Tarihsel materyalizm belirli düşünürlerin imzasını taşıdığı için önem taşıyan bir kanonik metinler bütünü değildir, proletaryanın en önemli mücadele aracını teşkil eden bir çözümleme yöntemidir.

Bundan sonra Lukács uzun bir dipnotta kitabın en çok tartışma yaratan tezlerinden birini ortaya koyar: "Yöntemin tarihsel-toplumsal gerçeklikle sınırlanması çok önemlidir. Engels'in diyalektiği sunuş tarzından kaynaklanan yanlış anlamalar esas olarak Engels'in -[bu konuda] kötü bir örnek olan Hegel'i izleyerek- diyalektik yöntemi doğa bilgisine doğru genişletmesine dayanmaktadır" (Lukács, 1960: 21). Düşünürün deyişiyle, "doğa toplumsal bir kategoridir" (Lukács, 1960: 165, 269). İnsanlar belirli toplumsal fenomenlere "doğallık" atfeder; söz konusu fenomenleri değişmez, sabit ve kaçınılmaz olarak ele alırlar. Oysa gerçekte "doğa" kategorisinin içeriği, biçimi, kapsamı ve nesnelliği toplumsal olarak belirlenmiştir, dolayısıyla herhangi bir toplumsal fenomene doğallık atfederek onu toplumsal-tarihsel sürece dışsal olarak ele almak yersiz bir tutumdur.

## Kapitalizm Tahlili: *Şeyleşme Fenomeni*

*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin en çok dikkat çeken sayfaları arasında, "şeyleşme fenomeni"ni incelediği bölümler yer alır. Bu sayfalar birçok yorumcu için kitabın en dikkat çekici tezlerini içerir: Bu yorumlara göre bu tezlerde Lukács, şeyleşme sorununa dikkat çekerek Marxist yabancılaşma teorisine önemli bir katkıda bulunmuştur, üstelik bu tezlerini yabancılaşma üzerine başlıca Marxist metinlerin -*1844 Elyazmaları*, *Alman İdeolojisi*- henüz yayımlanmadığı bir dönemde geliştirmiştir. Ancak bu noktada, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin şeyleşme konusuna ayrılmış olan merkezi yazısında bir terim olarak "yabancılaşma"yı kullanmadığını belirtmek gerekir. Bunun yanında, Lukács'ın kapitalizm tahlilinde etkilendiği kaynaklara da kısaca değinmek gerekmektedir: Lukács'ın şeyleşme konusundaki tezleri üzerinde Simmel'in modernite tahlili ve Weber'in "biçimsel rasyonalite"ye dair bulguları etkili olmuştur (Vandengerghe, 1997: 236, 247): Düşünür özellikle kapitalist rasyonelleşmeye dair sayfalarda Weber'in tahlillerini Marxist bir çerçevede yeniden üretmektedir.

Lukács, kapitalizm tahlilinin temel sorunsalını teşkil eden şeyleşme fenomenini incelerken, kapitalizmin Marxist tahlilinden, özellikle de kapitaliz-

min "genelleşmiş meta üretimi" olarak tanımlanmasından yola çıkar. Marx'ın *Kapital*'inin ilk alt bölümlerinden birinin konusunu teşkil eden "metanın fetişist karakteri", insanlar arası ilişkinin bir nesne, bir meta, bir "şey" niteliği kazanmasına neden olur. Meta biçiminin evrenselleşmesinin nesnel boyutu, dünyanın bir "şeyler dünyası"na dönüşmesi anlamına gelir. Bu şekilde insanlar arası ilişkiler nesneler arası ilişkiler gibi görünür. Bu sürecin öznel boyutu ise, insan emeğinin genelleşmiş meta üretimi bağlamında genelleşmesi ve insana yabancı bir "şey" haline gelmesini içerir. Üstelik bu şeyleşme fenomeni yalnızca nesnelerin meta halini almasıyla sınırlı değildir, şeyleşme ile beraber insan bilincinin özellikleri kişinin organik birliğinin bir parçasını oluşturduğu kabul edilmez; insanın sahip olduğu "şey"ler olarak görülmeye başlar. Bu çerçevede insanların kendileri de bir mekanikleşmeye, şeyleşmeye tâbi olurlar.

Lukács, kapitalizm öncesi yapılarda hâkim olan "doğal" belirlenimlerin, dolaysızlığı temel alan ilişki biçimlerinin burjuva toplumuyla ve kapitalizmle birlikte yerlerini soyut ilişki biçimlerine, biçimsel eşitlik ilkesine bıraktığını belirtir. "Toplum -kelimenin gerçek anlamıyla- toplumsal bir varlık, toplum insan için gerçekliğin ta kendisi haline gelir" (Lukács, 1960: 40). Böylece toplumun bütün olarak bilgisine ulaşmanın ön şartı gerçekleşmiş olur. Kendi kendini anlaması aynı zamanda tüm toplumu anlaması demek olan, kendi bilgisinin hem öznesi hem de nesnesi olan sınıf proletaryadır. Zira proletarya için kendi sınıf konumunun en açık bir şekilde bilincine varmak, bir ölüm-kalım sorunudur. Şeyleşme fenomeninin bir sonucu olarak, işçilerin kişiliğinde bir bölünme meydana gelir: İşçi bir yandan meta hareketinin bir öğesidir, genelleşmiş meta üretimi koşullarında kendi emeğini yine kendi öznel tercihi, özgür iradesi doğrultusunda sattığı varsayılır. Diğer yandan ise toplumsal ilişkiler birer "şey" haline gelmiş ve her şey nicelik cinsinden hesap edilmeye başlamıştır, işçi de kendini bir meta, bir "şey" haline getiren bu süreçten kurtulamamaktadır. Özne-nesne bölünmüşlüğü böylece işçilere çelişkili bir konum yükler: İşçi şeyleşmiş dünyada meta mübadelesinin bir parçası olarak metaların, nesnelerin arasında yerini alır; ancak yine bu bölünmüşlük nedeniyle kendi konumunun -nesneler dünyası içindeki konumunun- bilincine varma imkânına da sahiptir.

Lukács'ın Marx'a dayanarak geliştirdiği kavramsal çerçevede proletarya, kapitalizmin çelişkilerinin, kapitalizmin sürekli krizinin bir ürünüdür; ancak toplumsal bütünlük içindeki konumunun farkına vararak eyleme geçer ve mücadele ettikçe de konumunu tanır (Lukács, 1960: 62): Proletaryanın kendi konumunun bilincine varması, *kendi bilgisinin özdeş özne nesnesi* haline gelmesi de böylece mümkün olur. Lukács'ın "özdeş özne-nesne olarak proletarya" kavrayışını Hegel'in "Mutlak Tin" kategorisinden devraldığı söylenebilir.

Lukács'a göre Hegel, tarihin özdeş özne-nesnesini bulmaya çabalamış, ancak tarih felsefesinin sınırları nedeniyle proletaryayı özdeş özne-nesne olarak görememiş, giderek onu tarihin ötesinde aramaya mecbur kalmıştır: Böylece Hegel'in sisteminde mutlak tin özdeş özne-nesne olarak yerini almıştır.

*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin diyalektik yönteme ilişkin sayfalarında geliştirilen olgu fetişizminin temeli de şeyleşme fenomeninde yatar: "İktisadi biçimlerin fetişist karakteri, tüm insan ilişkilerinin şeyleşmesi, dolaysız üreticilerin insani imkân ve kapasitelerini umursamadan üretim sürecini soyut ve rasyonel olarak atomize eden bir iş bölümünün artan yaygınlaşması toplumun fenomenlerini, ve onların anlaşılma tarzlarını dönüştürür". Böylece yalıtık "olgu"lar, yalıtık olgu kümeleri, kendilerine has kanunları olan ayrık alanlar (iktisat, hukuk...) ortaya çıkar. Gerçekliği gizleyen bu yanılsama kapitalist toplumun fenomenlerinin (örneğin ekonomik kategorilerin) aslında insanlar arası ilişkileri ifade ettiği gerçeğini de ortadan kaldırır: Böylece kapitalizmde nesnellik biçimleri, şeyler (ve şeyler arası ilişkiler) olarak görülür. Diyalektik yöntem ise bu "şeylik tülü"nü yırtarak, kapitalizmin görünürde mutlak olgularını toplumsal bütün ve tarihsel süreç içindeki yerleriyle değerlendirerek, gerçekliğin bilgisinin yolunu açmakla yükümlüdür. Bu noktada, bu gerçekliğin bilgisini ortaya çıkaracak olan "bilinç" kategorisinin önemi ortaya çıkar.

### *Bilinç Sıçraması ve Devrimci Örgüt*

Lukács, kitabın "Sınıf Bilinci" başlıklı bölümünde, *psikolojik bilinç* ve *atfedilmiş bilinç* (*zugerechnetes Bewusstsein*) arasında bir ayrım yapar. Psikolojik bilinç "bilginin en ilkel düzeyi"ne tekabül eder ve kapitalist toplumun bölünmüş, parçalarına ayrışmış niteliğini yansıtır. Bu bilinç düzeyinde insanlar toplumsal-tarihsel gelişmeye bir tür doğallık atfeder, onun toplumsal olguların gelişiminde doğal kanunların işleyişini görürler (Lukács, 1960: 68); bu "dogmatik" tutum burjuva düşüncesine, örneğin Adam Smith ve David Ricardo'nun iktisat teorisine yansır: Burjuva düşüncesinin çıkış noktası ve amacı varolan düzenin savunulması ve onun "değişmez" niteliğinin kanıtlanmasıdır. Bu yönüyle ilkel düzeyde bilinç bir "yanlış bilinç"tir, ancak "yanlış"lığı gerçeklikten bütünüyle kopuk olduğu anlamına gelmez; dolayısıyla burjuva bilincinin ortaya koyduğu fikirler birer "hayal" değildir, aksine, ait oldukları toplumsal-tarihsel bütünlüğün birer uğrağı, birer yansımasıdır. Toplumsal yapılanmaya sabit-doğal nitelik atfeden burjuva düşüncesini eleştirerek söz konusu yapılanmayı tarihsellik içine yerleştiren Marxizm ise psikolojik bilinç düzlemini aşmıştır; ampirik verilerle sınırlı kalmaz ve ampirik verilerin toplumsal bütünlük ile olan ilişkisini araştırır.

Yöntemsel bakımdan sorunlu olan psikolojik bilincin karşısında ise sınıf bilinci ya da "atfedilmiş bilinç" yer alır. Atfedilmiş bilinç, insanların top-

lum içindeki konumlarının, sınıfsal konumlarının bilincine vardıkları bir bilinç düzeyine, sınıfsal konumları itibariyle sahip olmaları gereken -başka bir deyişle, onlara *atfedilen*- sınıf bilincine tekabül eder. İnsanların var olan -psikolojik- bilinçleri ile olması gereken -atfedilmiş- bilinçleri arasında ise bir mesafe bulunur, bu mesafeyi kapatma görevi ise partilere aittir. Bu noktada Lukács, sosyalist devrime öncülük edecek olan devrimci parti ile ilgili fikirlerini geliştirir.

Kimi eksikliklerine ve çelişkili noktalarına rağmen, bir bütün olarak ele alındığında *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin 1917 sonrasında devrimci örgüt sorununa açıklık getirme yönündeki en önemli çabalardan biri olduğu söylenebilir: Bu konudaki en kapsamlı değerlendirmeler kitabın son yazısı olan "Örgüt Sorunu Üzerine Yöntemsel Notlar"da yer alır. Bu yazıda örgüt ve sınıf bilinci arasındaki ilişkiye dair vurgu şu şekilde yapılır: Proletaryanın bilinci nesnel durumun gerisinde kalır, bu durumda sınıf bilincinin devrimci bir konuma gelmesi için işçi sınıfı partiye gereksinim duyar.

Örgüt sorununun tartışılmasına ayrılmış olan yazı, örgütsel konuların yalnızca teknik sorunlar olarak anlaşılmaması gerektiği yönündeki uyarıyla başlar. Örgüt sorunu hiyerarşik ilişkiler bütününde emirlerin uygulanma usulü, hiziplerin parti içindeki statüsü, parti birimlerinin ve karar organlarının arasındaki ilişkiler gibi salt teknik konularla sınırlı olarak ele alınmamalıdır; teknik boyut aşılmalı ve devrimci örgüt; siyasi, entelektüel, teorik bir perspektiften değerlendirilmelidir. Devrimci örgüt sorunu, yazara göre, ancak ve ancak bir devrim teorisinden hareketle geliştirilebilir. Bu çerçevede Bolşevik Devrimi, örgüt sorununa değin bir yaklaşım oluşturulması yönünde büyük bir adımdır, zira devrimle beraber Batı Avrupa'nın yerleşik sosyal demokrat partilerinin örgütlenme modelinin sınırlı niteliği su yüzüne çıkmıştır. Bolşeviklerin yanı sıra Rosa Luxemburg'un da örgüt teorisi oluşturma yönünde çabaları olmuş, ancak bu çabalar da en sonunda hatalı bir konuma doğru evrilmiştir (Lukács, 1960:333-337).

Lukács'a göre örgüt, teori ve pratik arasındaki dolayımın biçimi olarak tanımlanabilir (Lukács, 1960: 338). Dolayısıyla, örgüt sorununun doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için, teori ve pratik arasındaki özsel belirlenimlerin ne olduğu araştırılmalıdır. Böylece, örgüt sorunundan yola çıkılarak, teorinin pratik sorunlar ışığında eleştirilmesi ve yenilenmesi de mümkün olur. Bu noktada teori ve pratiğin birliği konusu, sınıf bilinci konusuna bağlanır. Proletarya sosyalist devrim sürecinde *bilinçli* eylemleriyle teori ve praksis birliğini gerçekleştirmeye yönelir: Komünist parti de devrimci sıçrayışın *bilinçli* olarak hazırlanmasının bir ifadesidir.

Bu noktada devrimci örgüt sorununun temel başlıklarından olan kendiliğindenlik ve iradecilik arasındaki çatışma gündeme gelir. Kendiliğinden-

ci görüş, işçi sınıfının kendiliğinden hareketinin devrim sürecinin esas itici gücü olduğunu öne sürerken; iradecilik, devrimci örgütün gelişmelere iradi müdahalesinin önemini vurgular. Gerek Rosa Lüxemburg'un kendiliğindenci görüşlerini, gerekse Lenin'in devrimci iradeye temel önem atfeden görüşlerini örgüt sorununun doğru/diyalektik bir şekilde anlaşılması yönünde yapılmış katkılar olarak kabul eden Lukács; kendiliğindenlik ve bilinçli müdahalenin mutlak olarak birbirinden ayrılamayacağını, bu iki süreç arasında bir etkileşim olduğunu belirtir. Böylece, toplumsal evrim süreci karşısında salt izleyici, edilgin bir tutum takınan kaderci yaklaşımlar ve iradi/öznel müdahaleye aşırı bir önem yükleyerek devrimin nesnel koşullarını göz önünde bulundurmaktan kaçınan iradeci yaklaşımlar aşılabilir.

"Sınıf bilinci" konusu çerçevesinde de görüldüğü gibi, sınıfların var olan bilinçleri ile olması gereken (atfedilmiş) bilinçleri arasında bir mesafe vardır. Başka bir deyişle, proletarya tarihinin her safhasında devrimci değildir ve proletaryanın toplum içindeki gerçek konumunu kavrayarak eyleme geçmesi, gerekli olan atfedilmiş bilince ulaşması için kendine dışsal bir odaktan müdahale edilmesi gerekmektedir. Bu müdahaleyi fiilen gerçekleştirecek olan odak ise öncü partidir (Feenberg, 1974: 111). Lukács'ın sınıf bilinci anlayışı bu noktada Karl Kautsky'nin ortaya attığı ve Lenin'in geliştirdiği "dışarıdan bilinç" kavrayışıyla birleşir: Lenin'in anlayışında bilinçli öncü parti, işçi sınıfını sınıfsal çıkarları ve sınıfsal konumu hakkında bilinçlendirir. Böylece sınıfa kendi dışından verilen bilinç proletaryanın devrimi gerçekleştirecek derecede olgunluğa kavuşmasını olanaklı kılar.

Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Leninist "öncülük" teorisini felsefi temellere yerleştirmesi ve genel olarak kitap boyunca bilince, öznelliğe merkezi bir önem atfetmesi II. Enternasyonal kuramcılarının nesnelci, basitleştirici, "ekonomist" Marxizm yorumlarına açılan bir savaş anlamı taşır. Kitabın bir diğer özelliği ise henüz Marx'ın yabancılaşma üzerine kaleme aldığı gençlik dönemi notlarının yayımlanmadığı bir dönemde öznelliği, yabancılaşmayı ön plana alan bir çözümleme yöntemi meydana getirmesidir. Bu özellikleriyle *Tarih ve Sınıf Bilinci* başta Frankfurt Okulu düşünürleri ve 1960'lı yılların "yeni sol" hareketleri de dâhil olmak üzere geniş bir alanda etki yaratacaktır: Kitabın "korsan" baskı yoluyla çoğaltılan nüshalarının Alman "yeni sol" çevrelerinde elden ele dolaşması, bu etkinin boyutları hakkında bir fikir verebilir.

Ne yazık ki yazar ileride "yeni sol" içinde göreceği bu ilgiyi 1920'li yılların komünist hareketi içinde görememiştir. Aksine, yayımlandığı tarihten itibaren *Tarih ve Sınıf Bilinci* "idealist" boyutları, aşırı öznelciliği gibi nedenlerle Komintern çevrelerinde kıyasıya eleştirilmiştir. Bir süreliğine kendini ve eserini "savunma" çabası içine giren Lukács 1930'dan itibaren kitabını reddeder ve görüşlerinin hatalı olduğunu belirten bir öz eleştiri yapar. Bu öz eleştirinin te-

melinde bir yandan Komintern teorisyenlerinin yarattığı baskı, diğer yandan da düşünürün felsefi görüşlerinin değişmeye başlaması bulunur. Bu dönemde Marx'ın yayımlanmamış metinleriyle tanışan ve Lenin'in bazı çalışmalarını okuyan Lukács, düşüncelerini nesnel gerçeklik üzerine vurgu yaparak yeniden şekillendirir. Bundan böyle ilgi odağı sınıf bilinci, öznellik gibi alanlardan uzaklaşacak, nesnel gerçeklik, toplumsal varlık ve tarihsel gelişmelerin üzerine yoğunlaşacaktır.

### Yeni Bir Diyalektik Anlayışı: *Genç Hegel*

Lukács'ın 1930 sonrasındaki çalışmaları sol düşünce içinde önemli bir tartışma başlığı temsil eder. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Marxizmini Lukács'ın düşüncesinin ulaşabileceği en uç nokta olarak görenler, düşünürün bu çalışmasını reddetmesini kabulenememekte, 1930'dan ölümüne kadar yaptığı hemen hemen her çalışmada deyim yerindeyse bir "Stalinizm emâresi" görmektedirler. Düşünür gerçekten de Berlin'de ve Moskova'da geçirdiği 1930'lar boyunca Stalinizmle uzlaşan bir görüntü çizmiş, bazı çalışmalarını Stalin'den alıntılarla süslemekten geri durmamıştır. Bununla birlikte, kestirmeden bir sonuçla basit bir "Stalinist Lukács" tablosu çizmemek gerekir. Zira düşünürün bu dönemdeki pek çok çalışması dönemin Sovyetler Birliği'nin genel geçer edebiyat ve felsefe normlarıyla ters düşmektedir. Bu durumu örnekleyen en önemli eserlerden biri *Genç Hegel*'dir: Lukács bu çalışmasında dönemin Sovyet Marxizminin Hegel'i karşı devrimci bir düşünür olarak değerlendiren görüşünün aksine, Hegel düşüncesinde diyalektiğin ve gerçekçi bir felsefenin temellerinin bulunduğu yönündeki tezi savunmaktadır. Yazar 1930'larda Moskova sürgünü sırasında kaleme aldığı bu çalışmasını ancak 1948'de yayımlayabilmiştir. Bunun yanında Lukács, 1906 tarihli bir çalışmasında Hegel'i felsefi romantizm akımıyla ilişkilendiren Friedrich Dilthey'i de karşısına almakta, romantizmi aristokratik karşı-devrimle ilişkilendirmekte, Hegel'i ise romantizmin bir karşıtı, devrimci-akılcı bir düşüncenin savunucusu olarak değerlendirmektedir.

### *Hegel'de Gerçeklik ve Gerçekçilik*

Lukács *Genç Hegel*'de Hegel'in eğitim yıllarıyla başlayıp 1807'de *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayımlanması ile biten dönemini kronolojik olarak, dört bölümde inceler. *Genç Hegel*'in ilk bölümünün başlığı "Genç Hegel'in Cumhuriyetçi Dönemi"dir, bu başlık bile genel olarak kabul gören Hegel yorumlarına karşı Lukács'ın başlattığı büyük mücadeleyi yansıtmaktadır: Lukács, yaygın yorumların aksine Hegel'in gençlik döneminin "teolojik" olarak değil, "cumhuriyetçi" olarak nitelenmesi gerektiğini savunur. Din üzerine yaptığı çalışmalar da gerçekte dinin, Hristiyanlığın, esas olarak da Hristiyanlığın toplumsal

temellerinin eleştirisini içermektedir. İkinci bölüm, "Hegel'in Toplumsal Kavrayışlarının Bunalımı"nın incelenmesine ayrılmıştır; Lukács'a göre, Hegel güncel-siyasi sorunlara ağırlık verdiği ilk döneminin aksine 1797-1800 döneminde salt felsefi konularla ilgilenmeye başlamış, bireysel deneyimlerden, soyutlamalardan yola çıkarak felsefe sistemini oluşturmuştur; bunun sonucunda diyalektik yönteminin de ilk temellerini atmıştır. Üçüncü bölüm, Alman düşünürün Jena dönemini (1801-1803) kapsar: Bu dönemde Hegel, nesnel idealizm sistemini gerçek anlamda oluşturmuş ve savunmuştur. Dördüncü bölüm ise, Hegel'in, nesnel idealizmin bir diğer temsilcisi olan ancak düşüncesini teolojik sonuçlara vardırmaya başlayan Schelling'in felsefesinden kendi sistemini ayırdığı dönemi kapsar: Bu bölümde Hegel'in en önemli eserlerinden *Tinin Fenomenolojisi*'nin ayrıntılı bir incelemesi yer alır.

Lukács'a göre Hegel, felsefi sistemini geliştirirken çıkış noktası olarak her zaman toplumun faaliyetini, dolayısıyla nesnelliği almaktadır (Lukács, 1981a: 85). Başka bir deyişle, Hegel, bireysel duygulardan, öznellikten, içgüdülerden hareket eden irrasyonalist düşünürlerin aksine, nesnel gerçekliğe vurgu yapmakta, nesnel gerçekliği akılcı bir perspektiften değerlendirmektedir. Hegel'in *rasyonalizmi* konusuna vurgu yapan Lukács, Dilthey'ın yorumunu karşısına aldığı gibi, iki savaş arası dönemde Hegel'i varoluşçu, irrasyonalist bir perspektiften anlama çabalarına, örneğin Jean Hyppolite'in Hegel yorumuna da karşı çıkar (Lukács, 1981a: 49). Akıl kategorisinin ve rasyonalizmin *Genç Hegel*'de taşıdığı önem göz önünde bulundurulursa, *Genç Hegel*, Lukács'ın (sonraki yıllarda *Aklın Yıkımı* adlı kitabında doruk noktasına ulaşacak olan) irrasyonalizm eleştirisinin tamamlayıcısı, onun pozitif karşılığı olarak değerlendirilebilir.

Lukács, genç Hegel'in irrasyonalist, mistik bir düşünür olduğu yönündeki yaygın düşünceyi reddetmek için büyük bir çaba göstermiştir. Macar düşünüre göre Hegel görünürde dini karakterde olan yazılarında bile geleneksel din anlayışının dışına çıkmaktadır; örneğin öğrencilik yıllarında geliştirdiği din kavrayışında Hegel "halkın kurtuluşunu sağlayacak olan" dinin kamusal nitelikte bir din olacağını belirtir, dolayısıyla Hegel'in gençlik yazılarında din kategorisi bile irrasyonel, mistik değil, rasyonel olarak anlaşılmış bir kategoridir.

Lukács, rasyonalizm ve irrasyonalizm arasındaki çekişme bağlamında Hegel'i Avrupa gerçekçiliği ile ilişkilendirir, örneğin Goethe ve Hegel arasındaki yakınlığa dikkat çeker. Lukács'a göre, gerek Hegel, gerekse Goethe burjuvazinin evriminin "son büyük trajik döneminde" yaşamışlardır (Lukács, 1981b: 383-384); böylece gerek burjuvazinin ilerici döneminin getirdiği gerçekçi bakış açısını yeniden üretebilmişler, gerekse burjuva toplumunun çelişkilerini görebilmişlerdir.

Lukács, Hegel'in gençlik yazılarını yorumlarken romantik-irrasyonalist akımları karşısına alır: Bu konudaki incelemelerinde, *Tarihsel Roman* adlı kitabında ilerici edebiyat akımları ve aristokratik karşı devrim arasında yaptığı karşılaştırmayı anımsatır. Örneğin romantizmin "sözde tarihselci" olarak nitelediği akımını eleştirir: Sözde tarihselci romantizm, devrim gibi "kesinti"leri, "kopuş"ları tarihsel süreç üzerindeki olumsuz, "bozguncu" uğraklar olarak görmektedir: Bu görüşe kaynaklık eden ise Schelling felsefesidir. Buna karşılık Hegel, tarihsel süreç üzerindeki kopuş noktalarını, sıçramaları mutlak olumsuzluklar, mutlak istisnalar olarak görmez, tarihi ilerlemenin çelişkilerle, karşıtlıklarla gerçekleştiğini savunur.

Hegel'in kesintileri ve sürekliliği, tarihsel sürecin birbirleriyle çelişkili uğraklarını bir arada, diyalektik bir ilişki içinde ele alması, bütünlük anlayışının bir sonucudur. Hegel çelişkiyi nesnel bir kategori olarak değerlendirmekte, onu *gerçekliğin özü* olarak görmektedir. Hegel "tin"i bütünlüğü içinde ele alır: Yalnızca bütünsel olarak ele alınan tinin gerçek bir tarihi vardır. Başka bir deyişle, yalıtık olarak ele alındıkları takdirde bütünlüğün parçalarının tarihleri olduğundan söz edilemez. Dolayısıyla inceleme alanını belirli konularla (örneğin düşünce, siyaset ya da ekonomi ile) sınırlayan bir tarih anlayışının Hegel'de yeri yoktur: Hegel'in tarih anlayışında bir bütün olarak tinin tarihi incelenebilir, söz konusu alanlar da bu tarihi gelişimin parçaları olarak ele alınabilir. Görüldüğü gibi, Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde önemini vurguladığı bütünlük kategorisini *Genç Hegel*'de Hegel çözümlemesi bağlamında yinelemekte, belirli "bilimsel alanlar"ın sınırlılığına karşı bütünsel bir incelemeyi koymaktadır. Bununla birlikte, Lukács 1930'larda *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin belirli yönlerini reddetmiştir. Bu reddedişin en önemli dışavurumlarından biri de yine bütünlük kategorisinin yorumlanışı konusundadır: Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni reddederken *yansıma teorisi*ni sahiplenmiştir, *Genç Hegel*'in başlıca tartışma başlıklarından biri de yansıma teorisi üzerinedir.

Lukács Hegel'in ilk dönemi üzerine yaptığı bir değinide Alman düşünürün Fichte ve Schelling'den ayrıldığı noktanın altını çizer. Bu ayrılma noktası, Hegel'in gençlik döneminde nesnel gerçeklik ve öznellik (özgür ahlaki bilinç) arasında kurduğu ilişkinin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Hegel'e göre, nesnel gerçeklik, "yaşayan" öznelliğin, bilincin karşısında "ölü", yabancı bir dünyadır. Bu saptamayla Lukács, Hegel'i Leninist yansıma kuramının temelini oluşturan "bilince yabancı bir alan olarak nesnel dünya" kavrayışının bir öncüsü haline getirir. Hegel, sistemini geliştirdikçe, burjuva toplumunun *görünürde* "ölü", hareketsiz, birbiriyle ilişkisiz olan nesnelerinin ve kurumlarının arasındaki diyalektik ilişkiyi araştırmış, böylece nesnelliğin "ölü" karakterini kaybetmesini, öznenin faaliyetinin şartı ve sonucu haline gelmesini sağlamaya çabalamıştır.

Lukács'a göre, nesnel idealizm akımının içinde objektif gerçeklik sorununu çözmek için iki konumlanış gelişmiştir. İlk konumlanış, ampirik gerçekliği, öznenin "vaaz ettiği", ortaya koyduğu bir şey olarak görür; buna karşılık, öznenin "vaaz etmediği", insan bilincinden bağımsız bir gerçeklik de vardır: Bu "sözde" gerçekliğe dini, mistik özellikler atfedilir. Dolayısıyla nesnel idealizmin -Schelling felsefesinde iyi bir örneğini bulan- bu yorumu irrasyonalist yanlar taşır. Nesnel idealizmin diğer türü ise Hegel tarafından geliştirilmiştir: Bu yorumda tüm dünya, tinin kendi kendini üretmesi ve "anlaması" olarak ortaya konur.

Hegel nesnelliği, nesnelerin insan aklından bağımsızlığını yine insan aklının evriminin, insan aklının faaliyetinin bir ürünü olarak görür, dolayısıyla nesnellik de en genel anlamıyla bakıldığında öznel bir faaliyetin, tinin faaliyetinin ürünüdür. Bu noktada Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda Hegel'e getirdiği eleştiri anımsanabilir: Marx bu çalışmasında Hegel'in "zihin"i başlangıç noktası olarak alan, "bilinç"i merkeze alan çözümlemelerini eleştirmektedir. Hegel'in düşüncesi, varlığın özne karşısındaki bağımsızlığı sorununa "çarpıp kalır", bu konudan verimli bir sonuç çıkaramaz, zira Hegel idealist bir bilgi teorisinden yola çıkmaktadır. Marx *1844 Elyazmaları*'nda nesnel olmayan bir varlığın varlık olmadığını söyler; maddiyatı haiz olmayan bir varlık yoktur: Varlık maddilikle özdeştir. Hegel ise felsefe sisteminin başında yer alan *Mantık*'ta maddiyatı olmayan bir varlığı çıkış noktası olarak alır (Lukács, 1983a: 102).

Hegel'in tin anlayışı, insan faaliyeti konusunda doğru tespitler yapmasını beraberinde getirmiştir. Hegel'in sisteminde toplumu -tüm kurumlarıyla birlikte- meydana getirenler insanlardır: İnsanlar toplumu kendileri yaparlar ve kendi ürünleri olan bu toplumun içinde faaliyet gösterirler. Hegel toplumun gerçek hareket ettirici gücünün, toplumun kendi kendini yeniden üretmesi olduğu tespitini yapmış, ancak bu fikri geliştirmekte başarısız olmuştur (Lukács, 1981b: 18-20). Bu başarısızlığın temelinde de idealist bakış açısı yer almaktadır. Alman düşünürün tarih görüşünün ulaştığı sınırlardan birine örnek olarak, sınıf savaşımlarını göz ardı etmesi gösterilebilir.

Lukács'a göre Hegel, tarihi, felsefi sistemlerin içsel ve diyalektik bir şekilde art arda dizilmesi olarak görerek "dâhice" bir görüş ortaya koymuştur. Ancak felsefenin gelişimini bu şekilde incelerken, gelişimin gerçek ve nesnel temellerini değil, öznel boyutunu hesaba katar; böylece ister istemez felsefe tarihini dolaysız haliyle mutlaklaştırır; tarih boyunca ortaya çıkan felsefe sistemlerinin gerçekliğin, nesnelliğin yansıması olduğu fikrini bir kenara bırakır. Lukács bu noktada bir adım daha ileri gider ve Hegel'in bu "şematik" tarih anlayışının II. Enternasyonal Marxizm'ine (örneğin Plekhanov ve Mehring'in eserlerine) de yansıdığını belirtir. Düşünür, bu durumun, Lenin ve Sta-

lin'in felsefe üzerine çalışmalarıyla aşıldığını belirtir, ancak bu satırlarda örtülü olarak Sovyet Marxizm'inin şematik tarih anlayışına da karşı çıkar (Lukács, 1981a: 53-55).

Hegel felsefesi her ne kadar idealizmin getirdiği sınırlara takılıp kalsa da, yöntemi açısından değerlendirildiğinde yansıma teorisinin, dolayısıyla gerçekçiliğin en önemli şekillerinden biridir. Gerçekçilik bağlamında ortaya çıkan başlıca konulardan biri "gerçeklikle uzlaşma"dır. Lukács, *Genç Hegel*'de bu konuyu ayrıntılı olarak tartışmaktadır. Hegel'de "gerçeklikle uzlaşma", toplumsal gerçekliğin, sadece tarihsel sürecin aşamalarından birisi olduğu, aşılacak olduğu bilinse bile olduğu gibi kabul edilmesi anlamına gelir. Tarih, kesintisiz diyalektik bir evrim olarak anlaşılır; "şimdiki zamanın tarihi", "içinde bulunulan an"da bu diyalektik evrimin içinde değerlendirilir. Buna bağlı olarak farklı dönemlerde ortaya çıkan "dünya görüşleri" de Hegel tarafından dönemlerin teorik genel bakışları olarak anlaşılır: Dünya görüşleri keyfi, öznel bakış açılarını yansıtmazlar, tarihsel bir gerekliliğin sonucunda ortaya çıkmışlardır. Hegel'de "gerçeklikle uzlaşma", düşüncelerin ve olguların tarihsellik içindeki yerleriyle anlaşılmasıdır.

Hegel'de "uzlaşma"nın bir diğer boyutu ise *Aufhebung* (içerip koruyarak aşma) kavramıyla ilişkilidir. Hegel'in geliştirdiği diyalektik yöntemde çelişkiler, örneğin burjuva toplumunun çelişkileri, tarihin ilerleyen safhalarında *korunarak aşılır*, bu da tarihsel süreçteki *uzlaşma*nın boyutlarından biridir. Mantıksal sonuçlarına götürüldüğünde uzlaşma kategorisi aynı zamanda şimdiki zamanın geriye götürücü eğilimleriyle *gerçek* bir uzlaşma anlamına da gelebilir: Bu durumda gerçeklikte var olan gerici eğilimler deyim yerindeyse "allanıp pullanır"; bu da Hegel düşüncesinin ilerici boyutunun törpülenmesine yol açar.

Özetlemek gerekirse, Hegel'de *uzlaşma* kategorisi çelişkili bir yapıya sahiptir. Gerçeklikle uzlaşma bir yandan Hegel'in gerçekçiliğini, dönemin somut toplumsal gerçekliğine bağlılığını ifade eder, diğer yandan ise birbiriyle bağdaşmaz çelişkilerin üzerine kurulu idealist bir "mistikleştirme" sürecini yansıtır. Hegel, Frankfurt döneminde (1797-1800) diyalektik sisteminin temellerini atmasından itibaren, burjuva toplumunu tarihin en gelişmiş aşaması olarak değerlendirmeye başlamıştır, bu da Hegel'in idealizminin "gerçeklikle uzlaşma" konusunda çizdiği sınırlardan biri olarak değerlendirilebilir, zira düşünür burjuva toplumunu aşma perspektifini, gerçeklikle uzlaşma pahasına terk etmiş durumdadır.

### *Emek ve Yabancılaşma*

*Genç Hegel*'in orijinal versiyonunun başlığı *Genç Hegel ve Kapitalist Toplumun Sorunları*'dır. Bu başlık Lukács'ın esas projesi üzerine bilgi verir: Macar düşü-

nür, Hegel diyalektiğini kapitalist toplumla, üretim faaliyeti ve emek süreci konularıyla bağlantısını incelemeyi amaçlamaktadır. Hegel'in sisteminde ekonomi insan faaliyetinin en ilkel, en dolaysız olarak tezahür ettiği alandır, zira doğanın dönüştürülme faaliyetini ifade eder. Ekonomi incelendiği takdirde, en basit şekliyle insan faaliyetinin en temel kategorileri incelenebilir. Lukács'ın da ekonomi-diyalektik ilişkisi konusuna vurgu yaparken benzer bir tespitten yola çıktığı söylenebilir: Ekonomi Lukács için de insan faaliyetinin en temel kategorilerinden biridir ve üretim süreci, *emek* kategorisi konuları yabancılaşma gibi temel kategorilerin anlaşılmasını sağlar.

Lukács, Hegel'in Frankfurt döneminde ekonomi sorunlarıyla ilgilenmeye başladığını tespit eder. Hegel başta Adam Smith olmak üzere İskoç ve İngiliz siyasal iktisatçılarını okumuş, Smith'in eserleri ışığında, emek sorununu insani faaliyetin merkezi kategorisi olarak görmeye başlamıştır. İnsan, emek yoluyla doğayı dönüştürür, bu dönüşüm sürecinde insan kendi kendini de dönüştürür ve insani özelliklerini kazanır. Dolayısıyla emek, insanın kendi faaliyetinin bir ürünü olmasını sağlar: İnsanın kendi tarihini kendisinin yapması da bu şekilde açıklanır (Lukács, 1981a: 299-319).

Ekonomi, doğanın insani faaliyetle dönüştürülmesi olarak konulduğu takdirde, "doğa"nın kendi özgüllüğü içinde incelenmesi de özel bir önem kazanır. Lukács'a göre, tüm idealist akımlar doğayı bilincin bir alanı olarak değerlendirir. Düşünür bu noktada *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirdiği ve "doğa bir toplumsal kategoridir" cümlesinde ifadesini bulan doğa anlayışıyla hesaplaşmak ister gibidir. Bu anlayışta doğa, kültür-toplum alanının bir alt bölümü, bir bileşeni kabul edilir, bu da bir idealist tavır olarak görülebilir, zira bu anlayışta da doğaya topumsal/insani alan karşısında özerklik tanınmaz. İdealist kavrayışın dışına çıkmak isteyen düşünürler, doğanın bilincin dışındaki varlığını, özerk bilince dışsal varlığını kanıtlamalıdırlar. Görüldüğü gibi Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin temel ontolojik tespitlerinden birini bu dönemde reddetmiş ve Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* adlı eserinin de etkisiyle, doğanın toplumsal alan karşısında özerkliğe sahip olduğunu fikrini geliştirmeye başlamıştır.

Emek süreci, nesne ve özne açısından farklı boyutlarıyla incelenebilir. Nesne açısından; emek sürecinde emek nesnesi (doğa) bir yandan kendinde sahip olduğu değeri muhafaza eder, diğer yandan da emekle birlikte dönüşüme uğrar: Emeğin nesnesi emekle dönüştürülür, böylece nesnelliğin biçimi yok olur ve yeni bir nesnellik biçimi oluşur (Lukács, 1981b: 60). Özne açısından ise, emek yoluyla insanın kendi kendisine yabancılaştığı söylenebilir: Hegel'in deyişiyle insan bu yolla kendini "şey"leştirir. Aynı zamanda emek, insanın dolaysızlık ile basit doğallık bağlarını koparması anlamına gelir.

Doğa alanının toplum/bilinç/kültür alanlarından ayrılarak özerkleşti-

rilmesi bu noktada anlam kazanır. Lukács, *Genç Hegel*'de bir yandan doğayı toplum/tarih karşısında özerkleştirirken, diğer yandan da toplumsal/tarihsel alanı doğa karşısında özerk hale getirir: İnsanın (ve toplumun) emek yoluyla basit doğallıkla olan ilişkilerini koparması da bu özerkleştirme işleminin bir parçasıdır. Hegel (ve Lukács) insanın emek faaliyetiyle doğallıktan uzaklaştığını ve insani özgüllüğünü meydana getiren özellikleri kazandığını belirtir: Emek, insanı insanlaştırır, toplumu toplum haline getirir. Lukács, emek sürecini incelerken üretim faaliyetinin amacının birincil önemde olduğunu belirtir: Hegel ve Marx'a göre, amacın ortaya konulması, emek sürecinin harekete geçirilmesine önceldir. Dolayısıyla emek sürecinin harekete geçirilme aşamasında bile basit doğallığın aşılması ve doğanın insani bir faaliyetle dönüştürülmesi söz konusudur.

Yabancılaşma kategorisi de emek ve üretim süreci konularıyla bağlantısı içinde açıklanır. Lukács, Hegel'in felsefesinde yabancılaşmanın üç ayrı anlam taşıdığını belirtir:

(1) İlk anlamda özne ve nesne arasındaki kopukluk yabancılaşma olarak ortaya konur: Bu anlamda; emek, ekonomik aktivite gibi konulara yabancılaşma tahlilinde yer verilmez, özne ve nesne tanım gereği yabancı kategorilerdir.

(2) Kapitalist bağlamda anlaşıldığı şekilde yabancılaşma, Marx'ın Kapital'in birinci cildinde "meta fetişizmi" başlığı altında incelediği fenomenle benzerlikler gösterir.

(3) Üçüncü anlamıyla yabancılaşma ise, "nesnelleşme ile özdeşleştirilen yabancılaşma"dır ve bu yabancılaşma anlayışı hatalı sonuçlara yol açar. Hegel, doğa ve toplumu tinin nesneleşmiş/yabancılaşmış biçimleri olarak görür, dolayısıyla nesnelleşme ile özdeşleştirilen yabancılaşma gerçek, nesnel bir sürecin fenomeni olarak kabul edilmez, tinin kendi kendini gerçekleştirme hareketi olarak anlaşılır. Oysa yabancılaşma fenomeni gerçek, nesnel bir fenomendir ve ancak gerçek anlamda aşılması mümkündür; dolayısıyla tinin kendini gerçekleştirme/nesneleştirme hareketine indirgenen yabancılaşma anlayışı, yabancılaşmanın gerçekten aşılması perspektifini ortadan kaldırdığı ölçüde hatalı bir anlayıştır. Örneğin Hegel, ticaret ve para gibi fenomenlerin yabancılaşma biçimleri olduğunu görebilmiştir. Ancak bu yabancılaşma sürecini yabancılaşmış tinin geçirdiği evrelerden biri olarak ele almış, bu nedenle idealizmin sınırlarına takılmış ve yabancılaşmanın aşılması perspektifini de terk etmiştir.

İdealist bakış açısının yabancılaşma tahliline çizdiği sınırların en önemlilerinden biri de "özdeş özne nesne" konusunda ortaya çıkmaktadır.[1]

1 Bu konuda ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Acar-Savran (2006).

Yabancılaşmanın özne ve nesnenin özdeşleşmesiyle aşılması perspektifi gerçekte öznel idealizmin ifadesidir -dolayısıyla Hegel'in nesnel idealizmine de uzak bir kavrayıştır-, ve Hegel bu perspektifi Frankfurt döneminde (1707-1800), Schelling etkisinin belirgin olduğu dönemde geliştirmiştir (Lukács, 1981a: 237). Lukács "özdeş özne-nesne" anlayışını, "çelişkilerin ortadan kaldırılışının mistikleştirici bir teorik formu" (Lukács, 1981b: 166) olarak niteler. Başka bir deyişle, "nesneleşmiş olan"ın kendini özne haline getirerek bir "bilinç sıçraması" yoluyla yabancılaşmanın getirdiği çelişkileri aşması, gerçekte mümkün olmayan bir şeydir. Yabancılaşma tinin hareketine, yabancılaşmanın aşılması da tin içindeki bir bilinç sıçramasına indirgendiği ölçüde yabancılaşma fiili olarak mutlaklaştırılır: Yabancılaşmanın çelişkileri de *fiili olarak* aşılmaz kabul edilir. Görüldüğü gibi, Lukács burada, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde kendinin de benimseyerek kullandığı "özdeş özne-nesne" kavrayışını karşısına almaktadır: 1930'ları izleyen dönemde Lukács, işçi sınıfının bir bilinç sıçraması yoluyla nesneleşmiş konumunu aşması ve kendini özne haline getirmesi perspektifini, idealist ve gerçekçilikten uzak bir perspektif olarak kabul ettiği için terk etmiştir.

### İrrasyonalizmin Eleştirisi: *Aklın Yıkımı*

1933'te Adolf Hitler yönetimindeki Nazi Partisinin Almanya'da iktidarı ele geçirmesinden itibaren Lukács'ın başlıca araştırma alanlardan birini faşizm-irrasyonalizm ilişkisi konusu teşkil etmiştir. Düşünürün konu üzerine kaleme aldığı taslaklarda ve bu dönem yaptığı konuşmalarda ısrarla vurguladığı çıkış noktası, faşizmin Alman kültüründe istisnai olarak ortaya çıkan bir fenomen olmadığı yönündeki tespittir. Lukács, *Aklın Yıkımı*'nda da bu tespiti yineler. Aklın Yıkımı'nın yer yer XIX. ve XX. yüzyıl Alman felsefesinin önde gelen kimi düşünürlerine karşı eşi görülmemiş bir suçlama haline bürünen sayfalarında, Alman düşüncesinde Lukács'ın tezine göre Schelling'le başlayan ve Nazi düşünürlerinde son noktasına ulaşan irrasyonalizmin tarihini incelenmektedir.

#### *İrrasyonalizmin Tarihsel-Toplumsal Temelleri*

Lukács'a göre, gerek faşizmin öncüllerini teşkil eden irrasyonalist akımların, gerekse faşizmin ortaya çıkışı ise sınıf savaşımının sorunlarına karşı getirilen gerici bir tepkinin sonucudur (Lukács, 1978c: 15). Lukács'a göre, irrasyonalizmin doğuşu ve etki alanını genişletmesi, materyalizm ile diyalektik yönteme karşı mücadele edilen bir bağlamda gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, irrasyonalizm, rasyonalist bir yöntem olan diyalektiğin (ve dolayısıyla diyalektik yöntem üzerine kurulu olan Marxizm'in) karşıtıdır. Giambattista Vico ve Jo-

hann Friedrich Herder tarafından ortaya konulan diyalektik yöntem, Fransız Devrimi sonrasındaki dönemde, özellikle Hegel'in çalışmalarında gelişkin bir şekle kavuşmuştur. Modern irrasyonalizm de yine bu bağlamda, idealist diyalektik yönteme bir tepki olarak ortaya atılmıştır: Nasıl Hegel'in diyalektiği Fransız Devrimi'nin ilerici fikirlerinin bir yansımasıysa, Schelling'den Kierkegaard'a uzanan irrasyonalist çizgi de Devrim'e karşı gelişen feodal gericiliğin, ilerleme karşıtlığının bir ifadesidir.

Aklın önemsiz bir konuma itilmesi, "sezgi"ye sınırsız bir önem verilmesi, aristokratik bilgi teorisi, toplumsal ilerleme fikrinin reddi, toplumsal-tarihsel ilerleme fikrinin reddi, tüm irrasyonalist düşüncelerin ortak motiflerindendir. Yine irrasyonalist düşüncenin başlıca özelliklerinden biri, tarihin öznellik tarafından yönlendirilen bir süreç olarak kabul edilmesidir; bu şekilde tarihin nesnel gelişme çizgisinin incelenmesi bir kenara bırakılır ve tarih, belirli bireylerin öznel kararlarıyla ortaya çıkan olguların art arda sıralanması olarak anlaşılır.

Lukács *Aklın Yıkımı*'nda, irrasyonalizmi Almanya'nın özgül bağlamında inceler; irrasyonalizm "uluslararası bir fenomen" olmasına rağmen Almanya irrasyonalizmin "klasik ülkesi"dir. Almanya'nın özgüllüğü, irrasyonalizmin bu ülkede en gerici güçlerin ideolojisi haline gelmesidir: Marx'ın sermayeyi incelerken en gelişmiş kapitalist ülkeye, İngiltere'ye odaklanmasına benzer bir şekilde, Lukács da irrasyonalizmi incelerken esas olarak Almanya örneğini göz önünde bulundurur. Kitabın ilk bölümü, "Almanya'nın tarihsel gelişiminin bazı özgüllükleri" başlığını taşır: Lukács burada Almanya'nın Ortaçağdan XX. yüzyıla uzanan dönemdeki tarihi üzerine genel bir çerçeve çizer. Almanya'nın başlıca özelliği, diğer Avrupa ülkelerine kıyasla geri kalmışlığı ve azgelişmişliğidir: Kapitalizmin geç bir dönemde gelişmesi toplumsal, siyasi ve ideolojik düzlemde sonuçlar doğurmuştur.

Kapitalizmin ve burjuva sınıfının serpilip olgunlaşması Batı Avrupa'da modern çağın başında, XVI. yüzyılda gerçekleşmişken, Almanya'da bu gelişme XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kendini göstermiştir. Bu dönemden hemen sonra Fransız Devrimi ve Napoléon dönemlerinin yaşanması Almanya'nın gelişiminin çelişkili niteliğini derinleştirmiştir: Fransız Devrimi ve Napoléon Savaşları bir yandan Almanya'da devrimi heyecanla selamlayan bir entelektüel kuşağı yaratmış, Rhein bölgesinde feodal yapıların kalıntılarının tasfiye edilmesini sağlamış, diğer yandan da devrim fikirlerine karşı feodal gericiliğin doğmasına zemin hazırlamıştır.

XIX. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde Almanya'nın gündeminde, Alman topraklarında yayılmış durumda olan siyasi birimlerin tek bir ulus devlet altında birleşmesi sorunu bulunmaktadır. Batı Avrupa ülkelerinde, önceki

yüzyıllarda gerçekleşen ulus devletleşme süreci böylece Almanya'da geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu süreci belirleyen de burjuvazi ile aristokrasi arasındaki uzlaşma olmuştur. Böylece, Almanya'nın geri kalmışlığı, aristokrasinin XIX. yüzyıl boyunca siyasi bir güç oluşturmaya devam etmesi gibi nedenlerle şovenizm ve irrasyonalizm Almanya'da önemli ölçüde gelişme gösterebilmiştir. Yine benzer nedenlerle Almanya'da yerleşiklik kazanan tarih anlayışı öznel, irrasyonel bir temele oturtulmuştur. Batı'da devletler ve devlet politikaları halkın kendi ürünü olarak görülmekte, dolayısıyla halk tarafından benimsenmektedir. Almanya'da ise bu tür yapılar halka ve ülkenin iç dinamiklerine yabancı olarak görülmekte, tarihi yapanın belirli insanlar olduğu düşünülmektedir.

### *İrrasyonalist Düşüncenin Temel Uğrakları*

Lukács 1789-1848 döneminin irrasyonalizmi çerçevesinde esas olarak üç düşünürü, Schelling'i, Schopenhauer'i ve Kierkegaard'ı inceler. Schelling'in özellikle son dönemlerinde idealizmi genelleştirmesi ve aklı din karşısında önemsizleştirmesi irrasyonalizmin ifadelerindendir. Schelling gerçekliğin anlaşılmasını da dinsel bir ölçüte bağlar: Tüm gerçeklik Tanrı'nın mutlak birliğine indirgenebilir; ancak bu mutlak birlik görüldüğü takdirde gerçeklik anlaşılabilir. Hegel'in Schelling'e karşı yürüttüğü mücadele ise diyalektiğin irrasyonalizmle mücadelesine tekabül eder.

Lukács, Schopenhauer'in düşüncesini de gericilikle paralel olarak incelér. 1848'de burjuvazinin proletaryaya karşı cephe alması ve gerici bir mevziyi savunmaya başlamasıyla birlikte Schopenhauer birdenbire ünlü olmuş, burjuvazinin gözde düşünürü haline gelmiştir (Lukács: 1978c: 179); irrasyonalist Schopenhauer'in bu yükselişi, rasyonalist ve ilerici Hegel'in düşüşüne paralel olmuştur. Burjuvazinin proletaryaya karşı silahlarını çevirdiği tarihsel "dönüm noktası" olan 1848 Devrimi bağlamında bir yandan Alman düşüncesinin doruğu olan Marx ve Engels'in diyalektik ve tarihsel materyalizmi vücut bulmuş, diğer yandan da gerici düşünceler, aristokrat bilgi teorisi, irrasyonalizm gelişebilmiştir. Schopenhauer bütünüyle burjuva temellerine dayanan ilk irrasyonalisttir, kendi faaliyeti de bunu yansıtır: Schopenhauer'in irrasyonalizminde gerçekliğin bilinmesinin imkânsız olduğu düşünülür: İlerleme düşüncesi, ilerleme için toplu mücadelenin gerekliliği fikri terk edilir ve bunun yerine burjuva bireyciliğinin egoizminin bir ifadesi olan bireysel ahlak her şeyin üzerine çıkarılır.

Kierkegaard ise esas olarak diyalektik kavrayışını Hegel'in ulaştırdığı düzeyi geriye götürmüş, Hegel diyalektiğinin tarihselliğe ve toplumsallığa vurgu yapan yönlerini eleştirmiş Hegel diyalektiğinin tarihselciliğine karşı

bir mücadele yürütmüştür. Hegel'de tarih, insan faaliyetinin bir ürünü olarak görülür: Hegel diyalektiğinde tarih, insanın kendi emeği dolayımıyla insanlık özelliklerini kazandığı bir süreç olarak anlaşılır. Kierkegaard tarihsel gelişmenin, evrim ve devrimin bir arada olduğu bir süreçle gerçekleştiği fikrini reddeder ve kaderci bir tarihsel gelişme anlayışını benimser. Kierkegaard'a göre, dünyanın kaderi Tanrı'nın arzusuna bağlıdır. Böylece Kierkegaard tarihi ortadan kaldırır, zira yalnızca Tanrı'nın istediği şekilde ilerlemektedir. Kierkegaard'ın bu görüşleri irrasyonalizmin temel özelliklerini yansıtır: İrrasyonalizm rasyonelliğin, nesnel incelemelerin yerine öznelliği, içsel tefekkürü, metafiziği koyar. Kierkegaard'ın irrasyonalizminin en önemli belirleyicisi, insanın tarihten bağımsızlığına yapılan vurgudur.

Schopenhauer'e ilişkin bölümlerde de görüldüğü gibi Lukács, 1848 Devrimini bir "dönüm noktası" olarak kabul eder ve böylece gerçekçilik üzerine incelemelerinde ve daha önce *Tarihsel Roman*'da benimsediği tarihsel çözümleme yöntemini irrasyonalizm konusuna uygular. 1848 Devrimi'yle birlikte burjuvazi devrimci niteliğini bütünüyle yitirmiş ve proletaryaya karşı belirgin bir konumlanış almıştır, bu durum 1871 Paris Komünü'nde daha da belirginleşmiştir; bu ortamda irrasyonalizm de büyük bir "sıçrama" yapmıştır: İrrasyonalizmin bu yeni döneminin ilk önemli temsilcisi Nietzsche'dir. Nietzsche'yle birlikte burjuva irrasyonalizminin sosyalist fikirlere karşı gerçek mücadelesi başlamıştır. Böylece, irrasyonalizmin tanımlayıcı özelliklerinden biri olan "materyalizme karşı mücadele" Nietzsche'yle birlikte sosyalizme karşı mücadele şeklini almıştır.

*Aklın Yıkımı*'nın Nietzsche'ye ayrılmış olan bölümünün başlığı "Emperyalizm Dönemi İrrasyonalizminin Kurucusu Olarak Nietzsche"dir. Nietzsche, yaşadığı dönemde hem 1848 devrimlerine, hem 1871'in Paris Komünü'ne ve Alman ulusal birliğinin kurulmasına, hem de 1880'lerin başında II. Friedrich Wilhelm'in "saldırgan emperyalizm" politikasını inşa etme çabalarının başlangıcına tanıklık etmiştir. Bu bağlamda Nietzsche, Marx ve Engels'in çalışmalarını hiç okumasa da, sosyalizmin fikirlerine karşı tam boy bir karşıtlık içine girmiştir.

Nietzsche'nin düşüncesi "gerçek anlamda faşist düşünce"nin ilk tezahürü olarak tanımlanabilir. Nietzsche bu dönemde "üstün insan"ın gelişimini selamlamış; elit tabakanın ve elit tabakayla boyun eğen kitlenin karşıtlığını vurgulamış; elitist görüşleriyle emperyalizm dönemine ve faşizm dönemine bir felsefi temel oluşturmuştur. Nietzsche kapitalizme karşı çıkmakta, ancak bu karşı çıkışı aristokratik, gerici bir bakış açısından yapmakta, halka, kitlelere nefretle bakmaktadır: Halk ve elit arasındaki eşitsizliğin biyolojik bir temele oturduğu yönündeki görüşü savunması da faşist-ırkçı bir irrasyonalizmin savunucusu olduğuna işaret eden özelliklerdendir.

### *"Yaşam Felsefesi"nden Nazi Düşüncesine XX. Yüzyıl İrrasyonalizmi*

Lukács, kitabın geri kalan bölümünde "Emperyalist Almanya'da Yaşam Felsefesi"ni (Dilthey, Simmel, Spengler, Scheler, Heidegger, Jaspers gibi düşünürleri), yeni Hegelciliği, emperyalizm döneminin Alman sosyolojisini ve son olarak da sosyal Darwincilikten ırkçılığa, faşizme uzanan yolu inceler. Dilthey'ın bilimsel psikolojizmini, Simmel'in öznelciliği ve görececiliğini, Spengler'in kinizmini, Scheler'in yaşam felsefesini fenomenolojiyle birleştirmesini irrasyonalizmin farklı dışavurumları olarak ele alır.

Lukács, yaşam felsefesinin, Almanya'nın emperyalist döneminin baskın ideolojisi olduğunu vargular. I. Dünya Savaşına kadar yeni Kantçılar arasında yalnızca Simmel yaşam felsefesini açıkça savunmaktadır, savaştan sonra ise Husserl okulu ve yeni Hegelcilik de yaşam felsefesinin etki alanına girmiştir. Yaşam felsefesinin etkisinin artması, felsefede öznelci görüşlerin etkin olmasını beraberinde getirmiştir. Hegel, Kantçı bilgi teorisinin öznelciliğini bilinçli ve kararlı bir şekilde aşmış, sistemini nesnellik üzerine inşa etmiştir. Dilthey ise öznelci öğeleri daha da ileri götürmüştür, bu bakımdan Dilthey'ın felsefesinin yeni Kantçılığın uzantılarını barındırdığı söylenebilir.

Simmel ise büyük ölçüde Nietzsche'nin etkisi altında kalmış bir düşünürdür, ayrıca Schopenhauer ve Nietzsche'nin de bir öğrencisidir. Tarihsel materyalizmin felsefi ve toplumsal sonuçlarına karşı mücadele edilen bir ortamda fikirlerini geliştirmiştir: Düşünceleri Amerikan pragmatizmiyle ve Bergsoncu eğilimlerle ilintilidir. Simmel'de Kantçılık ve öznelcilik ağır basmaktadır: Dış dünyanın nesnel gerçekliği Simmel için bir sorun olmaktan çıkmıştır. Weber de benzer bir şekilde ideal tiplere ilişkin modelini öznelcilik üzerine kurar. Weber belirli tipolojiler yaratır ve tarihi fenomenleri "zorla" bu tipolojiye uygun hale getirir: dolayısıyla Weber'in metodolojisinin merkezi sorunu, öznelci karakteridir.

Heidegger'le birlikte fenomenoloji Alman entelektüel yaşamında ilgi çeken bir konu haline gelmiş, böylece emperyalist dönemin "sorunlu birey"inin de ideolojik temeli olmuştur. Bu bakımdan Heidegger'in (ve Jaspers'in) felsefesi Kierkegaard'ın felsefesinin, bireycilik anlayışının mirasçısı sayılabilir. Heidegger, varlığın nesnel bir teorisini geliştirmeye, bir ontoloji ortaya koymaya çabalamaktadır. Bu çalışmanın salt öznelciliğe bir sınır çizmesi beklenir. Ancak Heidegger temel sorunları incelemeye başlayınca ontolojisinin bir antropolojiden ibaret olduğunu belirtir, böylece başlangıçta nesnel temelleri esas almaktan yola çıkan bu ontoloji arayışı yine insan-bireyin öznelliğinin sınırlarına takılır: Heidegger'in ontolojisi, nesnellik görünümü altına saklanmış bir antropolojizmden başka bir şey değildir.

*Aklın Yıkımı*'nın doğrudan doğruya faşist düşünürlerinin incelemesine ayrılan sayfalarında, faşizmin Hegel'e bakış açısının değerlendirilmesi önem-

li bir yer tutar. Lukács'ın bu sayfalarda bir kez daha Hegel'i irrasyonel-gerici düşünürlerin karşısına, ilerici-rasyonalist düşünürlerin yanına yerleştirme çabası kendini gösterir; bu şekilde Lukács gerek Hegel'i aristokratik gericiliğin temsilcisi olarak gören Stalinist tezleri, gerekse Hegel'i Nazizmin öncülerinden biri olarak gösteren tezleri reddeder. Lukács'a göre, Rosenberg gibi Nasyonal Sosyalist düşünürlerin Hegel'e şiddetle karşı çıkmasının nedenlerinden biri, Hegel'in Marxizm'le ilişkilendirilmesidir. Ayrıca Rosenberg, Hegel'in geliştirdiği "tarihin rasyonelliği" tezini ve Hegel'in devlet teorisini de reddeder. Rosenberg'in Hegel'e karşı olan bu tutumu Alman Nazizmi tarafından resmi olarak kabul edilmiştir.

### Edebiyat Eleştirisinden Estetik Teorisine

1930'larda Lukács'ın çalışmalarını Hegel ve irrasyonalizm sentezlerinin yanında, edebiyat eleştirisine yoğunlaştırdığı görülür; bu alandaki çalışmaları 1950'li yıllar boyunca da devam edecektir (Lukács, 1977, 1986). Geliştirdiği gerçekçilik teorisi, burjuvazinin "ilerici" olduğu dönemde (1848 Devrimleri öncesinde) ortaya çıkan gerçekçi yazarların, toplumsal gerçekçilik adına sahiplenilmesini öngörür. Böylece, örneğin Honoré de Balzac, "gerici" olarak nitelenebilecek siyasi görüşlerine karşın döneminin toplumsal gerçekliğini eserlerine ustaca yansıtması bakımından sahiplenilmelidir. Dolayısıyla Lukács'ın edebi eleştiri kriteri basit bir şekilde "sınıfsal aidiyet" üzerine kurulu değildir. Hattâ, daha da ileri giderek, düşünürün bu dönemdeki temel kaygısının, edebi gerçekçiliği temel alarak, dönemin ilerici burjuva entelektüelleri ve komünistler arasında bir "birleşik cephe" yaratmak olduğunu söylememiz mümkündür.

Moskova'da edebiyat çalışmalarının yanında felsefi araştırmalar da yapan Lukács, 1945 yılında, İkinci Dünya Savaşının sona ermesiyle birlikte Macaristan'a döner. "Halk Cumhuriyeti"nin ilk yıllarında felsefe profesörü olarak görev alır ve kendi öğrencilerini yetiştirmeye başlar. 1940'ların sonundan itibaren ise gittikçe Stalinist yöntemler benimseyen iktidarın gözünden düşmeye başlar. Bu tarihten itibaren, birkaç günlüğüne "eğitim bakanı" olarak görev aldığı 1956 Macar Devrimi günleri istisna kabul edilirse, siyasette aktif olarak yer almaz. 1971'deki ölümüne kadar; birincisi, *Estetik*, diğeri; *Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru* başlıklı iki kapsamlı eseri üzerine çalışır. Bu bölümde bu iki sentez çalışmasının ilki olan *Estetik* incelenecektir.

### *Yansıtma Etkinliği ve Estetik*

Lukács'ın estetik üzerine sistemli çalışmalarının ürünü olan *Estetiğin Özgüllüğü* (*Die Eigenart des Aestetischen*) 1963'te iki cilt halinde yayımlandı. Kitap gerçekte Lukács'ın tasarladığı *Estetik*'in yalnızca ilk bölümünü teşkil ediyordu.

Yazar *Estetiğin Özgüllüğü*'nde genel bir çerçeveden ele aldığı sanat konusunu sonraki iki bölümde daha somut bir tahlile tâbi tutmayı amaçlıyordu (Lukács, 1978a: 17). Bununla birlikte Lukács ilerleyen yıllarda estetik üzerine çalışmalarını sürdürmemiş, düşünsel faaliyetini etik ve ontoloji üzerine yoğunlaştırmıştır; buna bağlı olarak, *Sanat Yapıtı ve Estetik Tutum* başlığını taşıyacak olan ikinci bölüme ve *Toplumsal-Tarihsel Bir Olgu Olarak Sanat* başlıklı üçüncü bölüme başlama fırsatını bulamamıştır.

Lukács'ın 1930 sonrasındaki tüm çalışmalarında olduğu gibi *Estetik*'inde de temel aldığı varlık teorisi, bilinçten bağımsız, nesnel bir gerçekliğin varlığı üzerine kuruludur. Düşünür kitabın giriş kısmında bu teoriyi gayet yalın bir şekilde özetler: Bilinç olmadan varlık olabilir, ancak varlık olmaksızın bilincin var olması mümkün değildir. Bu şekilde bilinç karşısında bağımsızlığı vurgulanan nesnel gerçekliğin iki yansıtılma biçimi vardır: Bilimsel yansıtma ve sanatsal yansıtma. Başka bir deyişle, insanların gündelik yaşamlarında dolaylı bir şekilde ortaya çıkan nesnel gerçeklik, bilim çalışmalarında ve sanat eserlerinde dolayımlanarak yeniden kurulmak suretiyle yansıtılır.

Bu noktada Lukács *Estetik*'in ve daha sonraki felsefi çalışmalarının merkezi kategorisi olan gündelik yaşam üzerinde durur. Gündelik yaşam, her tür insan faaliyetinin başladığı ve bittiği alandır; insanın nesnel gerçeklikle dolaysız ilişkisinin alanıdır. Bu alanda oluşan karmaşık ilişkilerden yola çıkılarak tahlil yapıldığı takdirde, nesnel gerçekliğin, gündelik hayatın yansımasına, bilime ve sanata ilişkin doyurucu çıkarımlar yapılması mümkün olur. Yazara göre, bilgi kuramı (epistemoloji) gündelik düşünce ile yeterince ilgilenmemiştir: Felsefi faaliyeti bilgi teorisi alanıyla sınırlayan düşünürler; en genel, en soyut anlamıyla bilgi üzerine tahlil yapmış, ancak bu bilginin nesnel temeli olan varlığa, gündelik yaşama ilişkin derinlemesine ilişkin bir açıklama getirmemiştir. Estetik teorilerde de benzer bir durum söz konusudur: Yerleşiklik kazanmış estetik teorileri "güzel", "yüce" gibi kavramlardan yola çıkmışlardır, oysa nesnel gerçeklikle sanat arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde kurulması için bu yöntem tersine çevrilmeli, sanat, insan faaliyetinin bir ürünü olarak ele alınmalıdır. Özetlemek gerekirse, estetik teorisi genel kavramlardan değil, somut gerçeklikten, sanat yapıtlarından yola çıkarak tahlil yapmalı ve bu şekilde genel kategorilere ulaşmalıdır. Bu şekilde gündelik yaşamdan yola çıkılması durumunda bilimsel ve sanatsal yansıtmanın oluşumu, kökeni gereğince anlaşılır ve bu yansıtma türlerinin tarihsel-toplumsal bir temele yerleştirilmesi olanaklı olur. *Estetiğin Özgüllüğü* de sanatın gündelik yaşamın gerçekliğinin yansıtılmasının bir biçimi olduğu tespiti üzerine kuruludur ve kitabın ilk bölümü *"Gündelik Yaşamda Yansıtmanın Sorunları"* başlığını taşır.

Lukács gündelik yaşam ve sanat yapıtı arasındaki ilişkileri incelediği bölümlerden sonra *mimesis* (öykünme/taklit) konusunu ayrıntılı bir şekilde inceler. Öykünme kavramı Aristoteles tarafından *Peri Poietikes* adlı çalışmada geliştirilmiştir. Aristoteles, çalışmasında sanat eserlerinin taklitten yola çıkılarak meydana getirildiğini belirtir: Bununla birlikte, bu taklit varolan gerçekliğin basit bir şekilde kopyalanmasından ibaret değildir, Aristoteles'in deyişiyle "ozanın ödevi, gerçekten olan şeyi değil, tersine, olabilir olan şeyi, yani olasılık ya da zorunluluk yasalarına göre olanaklı olan şeyi anlatmaktır" (Aristoteles, 1995: 1451a). Aristoteles bu satırlarda sanat eserlerinin sanatçının bilincinden bağımsız olan nesnel gerçeklik tarafından şekillendirildiğini belirterek, Lukács'ın estetik anlayışına da temel oluşturacak olan anlayışı özetlemektedir.

Lukács'ın, gündelik yaşam ile sanat arasındaki yansıma ilişkisini basit, tek yönlü bir ilişki olarak ele aldığı düşünülmemelidir. Lukács, yansımanın basit bir ilişki olmadığını açıklamak için Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nde yer alan Hegel'in *Mantık Bilimi* adlı kitabına ilişkin notlarına başvurur (Lukács, 1978a: 359). Lenin'e göre bilgi, doğanın insan tarafından yansıtılmasıdır. Ancak söz konusu olan basit, dolaysız, bütünsel bir yansıma değildir. İnsan, doğayı dolaysız bütünlüğü içinde yansıtamaz; ancak soyutlamalar ve kavramsallaştırmalar yaparak doğanın kanunları hakkında göreli bir fikir edinir (Lenin, 1978: 171-172). Yansıtma işleminin bu karmaşık yapısını göz önünde bulunduran Lukács, bu ilişkiyi bir "akış" olarak tasvir eder: Bu akışta gündelik yaşamın sorunları özgül estetik biçimlere dönüştürülür; gerçeklik bu şekilde insan tarafından dolayımlanır, "ele geçirilir". Dolaysız gerçeklik karşısında bu yolla elde edilen başarılar yeniden gündelik yaşama karışır ve gündelik yaşamı nesnel ve öznel açıdan zenginleştirir (Lukács, 1978a: 220).

Gündelik yaşam ve sanatın yanında, yansıtma etkinliğinin gerçekleştiği diğer alan bilim alanıdır. Gündelik yaşamın merkezinde insan bulunmaktadır; gündelik yaşamda her şey insan için ve insana göre düzenlenmiştir. Bilim ise tam aksine öznelcilikten, "insan biçimcilikten" uzaklaşma üzerine kuruludur. Lukács bu şekilde gündelik yaşamdan bilim alanına geçiş konusunu açıklarken kullandığı temel kategori olan "insan biçimcilikten kurtulma" kategorisini geliştirir. Bilim ve bilimsel soyutlama, gündelik yaşamın basit bir yansımasından ibaret olmadığı gibi, bilimde resmedilen gündelik yaşam tüm yalınlığıyla, "insanbiçimciliğiyle" yer alan bir gündelik yaşam da değildir; yeniden yaratılmış, dolayımlanmış, "insan biçimcilikten kurtulmuş" bir gerçekliktir. Bilimlerin gelişmesi, "insan biçimcilikten uzaklaşma" sürecine paralel olarak ilerler: "Doğrudan doğruya var olan gerçekliğin bütününden, belirli nitelikte görüngüler çıkarılır ve uygun biçimde bağdaşıklaştırılır: Amaç, bunların başka türlü algılanamayan ve kendinde var olan ilişkilerini aydınlatmak, bunları gerek iç-

kin yasalılıkları, gerekse başka türdeki nesne grupları açısından irdelemektir" (Lukács, 1978a: 199). İnsan biçimcilikten uzaklaşma, insanın nesnel gerçeklik içindeki özgül konumunun gelişimine de yakından bağlıdır: İnsan, tarihsel süreç içinde kendisi, çevresi ve doğa üzerinde giderek daha çok egemenlik kurar. İnsan gücünün bu yükselişine paralel olarak soyutlama düzeyi de gelişir, böylece gerçekliğin sanatsal yansıtılması basit bir taklidin ötesine geçer: Bu şekilde sanatsal yansıtma insan biçimcilikten arındırılır. Lukács, ilerleyen yıllarda insanın bu ilerleyiş sürecini ayrıntılı bir şekilde inceleyecek ve bu konuyu *Ontoloji*'sinin temel sorunsallarından biri haline getirecektir.

Sanat ise insan biçimcilik konusundaki özgül konumuyla gerek bilimden, gerekse gündelik yaşamdan ayrılır. Sanatta da bilimde olduğu gibi dolaysız gerçekçilik yansıtma sürecinde dolayımlanır, bu gerçeklikteki belirli olgular gerçekliği yansıtacak şekilde yeniden kurulur ve sanat eseri haline getirilir; bu bakımdan sanat da gündelik yaşamın yalınlığından uzaklaşma süreciyle birlikte oluşur. Bununla birlikte, bilimin aksine, **sanat "insanbiçimcilikten uzaklaşma" ile değil, deyim yerindeyse "insan biçimciliğin yeniden üretilmesi" ile oluşur**: Sanat eseri her zaman insan biçimci-öznel bir boyut taşır, zira insan sanatın hem yaratıcısı, hem de nesnesidir.

Sanatın kökenlerini ve sanat-gündelik yaşam ilişkisini araştıran Lukács, büyü ve din konularını tahlil eder. Dış dünya üzerinde egemenlik kurmaya ilişkin girişimler başlangıçta büyüsel bir kabuk içinde gelişir. Sanat ve büyü/din arasındaki ortaklık, her ikisinin de insan biçimci bir karakter taşıyor olmasıdır. Gündelik yaşamın doğrudanlığı içinde, pratik nedenlerle ortaya çıkan büyüde yansıtma sonucu yaratılan dünyaya bir nesnel gerçeklik atfedilir. Sanatta yaratılan dünyanın ise herhangi bir nesnel gerçekliği olduğu savunulmaz. Estetiğin *Özgüllüğü* de bu noktada kendini gösterir: Sanat, insanın doğayı pratik ya da büyüsel olmayan bir çerçevede yorumlama kapasitelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan, sanat gerek pratik-dolaysız bir yansıtma sürecinin ürünü olan büyü ve dinden, gerekse evreni öznellikten ve insanilikten uzaklaşarak yorumlamaya çabalayan bilimden ayrılır. Sanat, hem insan biçimciliğin korunduğu, hem de üst düzeyde dolayımlanmış bir yansıtma sürecinin ürünü olması dolayısıyla özgül bir yapıya sahiptir.

Lukács'ın *Estetiğin Özgüllüğü*'nde üzerinde durduğu temel konulardan biri, "sanatın dünya yaratması" konusudur; hatta "estetiğin özgüllüğü" kategorisi de doğrudan doğruya bu konuya ilişkin olarak tanımlanır. Önceki bölümde de görüldüğü gibi, Lukács sanatsal yansıtmanın sonucunda kendine özgü bir dünya yaratıldığını belirtir. Gerçekliğin sanatsal bakımdan yansıtılması faaliyetinin temel ereği bir dünya yaratılmasıdır; en ilkel dans bile bir dünya yaratılması ereğine yönelik olarak ortaya çıkar.

"Dünya yaratma" kavramı, estetik oluşumun doğallıktan ayrılmasını, insandan özerklik kazanarak kendine has bir bütünlüğe kavuşmasını ifade eder. Örneğin resim ve heykeller insan eliyle yaratılmış sanat eserleridir, ancak insan karşısında bağımsız bir varlık içeren "dünya"lar haline gelmişlerdir. Başka türlü ifade etmek gerekirse; sanatçı, karşısındaki nesnel gerçekliği yansıtarak yeni bir sanat eseri meydana getirir; bu eser yansıtılan nesnel gerçeklikten yola çıkılarak ortaya konmuş, ancak söz konusu gerçeklikten bağımsızlaşmış ve kendine özgü bir bütünlük, bir dünya haline gelmiştir. Görüldüğü gibi, sanatsal yansıtma faaliyeti nesnel gerçekliğin dolayımlı bir şekilde sunulması, bu şekilde sanat yapıtının kendine özgü bir gerçekliğe dönüşmesi faaliyetidir. Bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan sanat yapıtı kendi içinde tutarlı, nesnel gerçeklikle ilişkili bir yapıttır. Bu bakımdan, paleolitik dönemin mağara resimlerinin dünya yaratmaktan yoksun olduğu söylenebilir, zira bu resimler varoluşlarından soyutlanmış bir şekilde betimlenmişlerdir.

Sanatın "dolayımlanma"ya bağlı olarak tanımlanmasına paralel bir şekilde, sanatın gelişmesi de insanın gelişme sürecine bağlı olarak açıklanır: Doğal-biyolojik bir varlık olan insan kendi emek faaliyetiyle doğayı dönüştürür ve çevresini "insanlaştırır", bu şekilde doğal sınırlar geri çekilir ve insan doğa üzerinde gitgide daha çok egemen hale gelir. Ancak bu "insanlaşma" ve "toplumsallaşma" sürecinde doğal bir varlık olma niteliğini de hiçbir zaman kaybetmez. Lukács sanatın gelişimini de benzer bir süreç olarak ele alır. Sanat da nesnel gerçekliğin dolayımlanması faaliyetidir ve insanlığın doğa karşısındaki gelişmesine paralel olarak gelişir.

Lukács'ın "doğa güzelliği" ve "sanatsal güzellik" arasında kurulan karşıtlığa ilişkin olarak yaptığı çözümleme de doğa-toplum ilişkisi konusundan hareket eder. Klasik estetik, doğa güzelliği ve sanat güzelliği arasında uzlaşmaz bir düalist (ikici) tavır benimsemiştir: Bu şekilde güzellik iki alana ayrılmış ve bu iki alan bir hiyerarşi ilişkisi içinde birbirine eklemlenmiştir: Klasik estetiğin yaptığı, "doğa güzelliği mi üstün, sanat güzelliği mi?" sorusuna yanıt aramaktır. İdealist teoriler, bu seçenekler karşısında doğanın güzellikten yoksun olduğunu kabul eder ve sanat güzelliğini, doğanın estetikten yoksun halinin aşılması olarak görürler; dolayısıyla bu estetik teorilerinde güzellik dendiğinde sanatın doğa karşısındaki güzelliği anlaşılır (Lukács, 1978b: 617-618). Sanat güzelliği ise doğanın bu güzellikten yoksun halinin aşılmasıdır: Güzellik dendiğinde doğa değil, sanat güzelliği anlaşılır. Bunun karşısında, Çernişevski gibi materyalist teorisyenler güzelliği doğa ile bağlantılandırır: Güzellik her şeyden önce organik yaşamın içindedir. Bununla birlikte, doğa güzelliğini üstün tutan görüşler de doğa ve sanat arasında bir kopukluk kurgulama, iki alan arasında bir hiyerarşi ilişkisi kurma hatasına düşmektedirler. Lukács'ın bakışı ise böyle bir hiyerarşik kurguyu reddeder.

*Toplumsal Belirlenimler ve Estetik*

Lukács, *Estetik* boyunca birçok defa olduğu gibi burada da çıkış noktası olarak doğa ve insan arasındaki emekle dolayımlanan ilişkiyi alır. Emek, insanın (ve toplumun) doğayla ilişki kurmasının yoludur. İnsanın doğayı emekle dönüştürmesi sonucunda üretici güçler doğar ve bunlar kendilerine uygun üretim ilişkileri yaratır. Sanat da üretim ilişkileri içinde bir fenomendir. Özetlemek gerekirse, güzellik ne salt doğaya ait bir kavramdır, ne de doğal belirlenimlerden tam anlamıyla soyutlanmış bir toplumsallığın ürünüdür. Güzellik, toplum-doğa arasındaki dolayımlı ilişkinin bir ürünüdür. Doğanın kendine içkin bir güzelliği yoktur, doğaya ilişkin olarak "güzellik" yargısını veren de, doğaya egemen olup toplumsallaşan bir varlık olan insandır. Dolayısıyla güzellik, toplumsal olarak belirlenmiş bir kategoridir ve toplumsal yaşamdan soyutlanmaz. Özetlemek gerekirse, güzellik esas olarak toplumsal bir değerdir, doğa güzelliği gibi, insan ve toplum dışı bir değerin anlamı yoktur.

Lukács'a göre, insana ait gelişmenin bir ürünü olan sanat yapıtları aynı zamanda insani gelişmeye katkıda da bulunurlar; dolayısıyla "insanın insanlaşması" süreciyle sanat yapıtının kendine özgü dünyası arasında gayet karmaşık bir ilişki vardır. Sanat yapıtının kendine özgü dünyası, "insanın tüm düşünce-duygu dünyasını içeren, daha yüksek bir düzeye çıkaran, derinleştirip yoğunlaştıran özerk bir 'gerçeklik' niteliğindedir" (Lukács, 1978a: 453). Görüldüğü gibi, Lukács sanatın insanlar üzerindeki "geliştirici" etkisini vurgulamaktadır. Yine Lukács'a göre, sanat yapıtı "insanı iç dünyasını ve çevresini yansıtarak kendi konusunda aydınlatmak, böylece onu günlük yaşam içerisindeki varlığının üzerine yükselterek ona bir özbilinç kazandırmak amacına hizmet eder. İnsan yansıttığı dünya içerisinde kendine özgü dünyasını yaratıp o dünyayı kendine özgü kılmakla gerçek benliğine kavuşur" (Lukács, 1978a: 482). Lukács, bu noktada "kendine özgü" kavramını ayrıntılı olarak açıklar. Düşünüre göre, burada "kendine özgü dünya"nın üç anlamı vardır:

(1) İnsanın kendisi ve insancıl gelişmeden yana olan yanı için yarattığı dünya;

(2) İçerisinde nesnel gerçekliğin yansıtıldığı, kendi bütünselliğin haiz bir dünya;

(3) "Sanat anlamında kendine özgü", belirli sanatsal yöntemlerle (sözgelişi resim sanatı örneğinde görsellik yoluyla) yansıtılan dünya.

Sanat yapıtının insanlar üzerindeki etkisinin en önemli etkilerinden biri, insanların öznellikleri üzerinde yaptığı dönüşüm etkisidir. Günlük yaşamda insanlar tekil, sınırlı bir öznelliğin taşıyıcısıdır; özne çevresini dolaysızlığı içinde, kendi kısmi bakış açısından değerlendirir. Dünyayı kendine özgü araçlarla yeniden üreten sanatın eriştiği biçimleme düzeyinde, bireysel ve toplumsal varlık, günlük yaşam içindeki insanların kendi araçlarıyla ulaşabi-

leceklerinden çok daha üstün bir açıklık ve bilinç düzeyine çıkar, bu şekilde sanat yapıtı günlük yaşamın tikelliğinin aşılmasını, gündelik yaşam düzeyinin üstüne çıkılmasını sağlar. Lukács'ın, "estetik" ve "hoşa giden" arasında yaptığı ayrım da bu noktada anlam kazanır: Gündelik yaşamın sınırları içinde kısmi bakış açılarından belirli nesnelerin "hoşa gitmesi", sanat eserlerinin "güzel görülmesi"nden farklı bir şeydir. Sanat eserinin "dünya"sı kişiyi çok özgül bir biçimde *katharsis* biçiminde etkiler, bu bakımdan bir sanat eserinin verdiği estetik haz, gündelik yaşamda karşılaşılan "hoşa gitme"lerden farklılaşır. Bununla birlikte, "hoşa giden" estetikle tamamen bağlantısız değildir: Estetik, hoşa giden üzerinde yükselir; sanat eseri nasıl gündelik yaşamın dolayımlanmış bir yansıtılmasıysa, sanatsal anlamda "güzel" olan da gündelik yaşamın hoşlanmalarının aşılmış şeklidir.

Bu noktada Lukács'ın *Estetik*'inde öznel faktöre ilişkin olarak yaptığı saptamalara değinmek gerekiyor. Lukács'a göre, sanatın içeriğini belirleyen nesnelliği somut olarak kavrayabilmek için öznel etkeni anlamak gerekmektedir. Ancak söz konusu olan soyut, "salt" bir öznellik değildir. Gerçekliğin sanatsal olarak yansıtılması, insanların öznelliği tarafından belirlenmektedir; ancak bu öznellik hiçbir zaman nesne karşısında bağımsız, nesneyi doğrudan doğruya şekillendiren bir öznellik değildir. Lukács'ın deyişiyle "öznenin serüveni", her zaman nesnel nedenlere dayanır, öznellik temelini her zaman nesnel gerçeklikte bulur.

Lukács'ın öznelliğe ve özne-nesne ilişkisine dair tahlillerinde, **"nesnelleşme" kategorisi** önemli bir yer tutar. Düşünür bu konuda, Marx'ın *1844 El-yazmaları*'nda Hegel felsefesine yönelttiği eleştiriden yola çıkar. Marx'a göre, Hegel'in temel hatalarından biri, **yabancılaşmayı nesnelleşme** ile özdeşleştirmesidir. Gerçekte nesnelleşme yabancılaşmadan farklı bir kavramdır ve insanlığın gelişimi bakımından olumlu bir anlam taşır: Marx'ın -ve Lukács'ınbenimsediği anlayışa göre nesnelleşme, insanın doğayı emeğiyle dönüştürürken kendi kendini yaratması sürecinde ortaya çıkan bir kategoridir. Doğanın emekle dönüştürülmesi sürecinde insan, kendini insan yapan özellikleri kazanır ve böylece bir "tür bilinci" edinir: Kendini "insan türü"nün bir parçası olarak görür. Bu şekilde, insan türünün özgüllüğünün farkına varır ve yine bu şekilde kendi kendini türsel bir varlık olarak, bir nesne olarak görür (Lukács, 1978a: 560-561).

Lukács'ın göz önünde bulundurduğu bu tahlil, özne-nesne ilişkisi sorununa çok karmaşık bir yaklaşım geliştirmesini beraberinde getirir. Düşünür, bir yandan sanat eserinin yaratıcısının öznelliğinin önemine vurgu yapmakta, diğer yandan ise nesnelliğe ve nesnelleşme fenomenine değinerek basit bir "öznelciliğin" ötesine geçmektedir. Lukács'ın geç dönem felsefesi öznellikten bağımsız bir nesnel varlık anlayışı üzerine kuruludur; başka bir de-

yişle, ontolojik düzlemde, nesnesiz özne olmaz. Estetik alanda ise özne ve nesne ayrılmaz, zira sanat eseri öznellik tarafından yaratılmış olan yapıttır.

Lukács bu noktada daha da ileri gider ve insanlığın özbilincini dile getirmek için kullanılacak en uygun yolun estetik olduğunu belirtir: Sanat eserinde özne-nesne birlikteliğinin aldığı biçim, estetiğin şimdiye kadar incelenen özgüllüğü bu konuma temel oluşturur. Sanat yapıtının en önemli işlevlerinden biri, insanlara "fetişizmden arındırıcı bilinç" kazandırmasıdır. Fetişleşme, varolan insani/toplumsal ilişkilerin nesneler arası ilişkiler olarak görüldüğü, toplumsal-tarihsel bağlamdan koparıldığı durumun ifadesidir. Fetişizmden arındırıcı bilinç ise görünüşte nesneler arası olanı yeniden gerçekte ne ise ona, yani insanlar arası bir ilişkiye dönüştürmeyi sağlar. Hakiki sanatın, özü gereği, böyle bir işlevi vardır (Lukács, 1978a: 711), zira günlük yaşamda kopuk ve pratik amaçlar doğrultusunda dağılmış görünen olgular, güzel sanatlar alanında tümellik düzeyine yükseltilir, her yapıtta kendi başına bir bütün oluşturan bir "dünya" ya dönüştürülür. Bu şekilde olguların bütünsel bir çerçeveye yerleştirilerek değerlendirilmesi, fetişleşmişlikten kurtarılması mümkün olur. Bu noktada Lukács'ın gerçekçi edebiyata ilişkin çözümlemeleri anımsanabilir: Lukács "büyük gerçekçilik" akımının yazarlarını, örneğin Honoré de Balzac'ı ve Walter Scott'u, dönemlerinin toplumu üzerine yaptıkları bütünsel ve yetkin anlatım için övmekte, bu şekilde söz konusu yazarların eserlerinin "fetişizmden kurtarıcı" boyutlarına vurgu yapmaktadır. Buna karşılık doğalcı yazarlar verili olguları yorumlamaksızın ve bütünsel bir temele yerleştirmeksizin sıraladıkları ölçüde böyle bir eleştirel/fetişizmden arındırıcı yoldan uzaklaşırlar.

Dünyanın insanileşmesine ve yaşamın insan tarafından içselleştirilmesine katkıda bulunan, dünyayı "fetişizm"den kurtaran sanatın görevi, gündelik yaşamın ben-merkezli öznelciliğinin aşılarak insanlık türünün bütününe yönelik bir özbilincin oluşturulmasına yardımcı olmaktır. Lukács bu noktada *Estetiğin Özgüllüğü*'nün yirmi altıncı ve son bölümünde "Sanatın Özgürleştirici Mücadelesi" konusunu inceler ve sanatın ilerici, "fetişizmden kurtarıcı" boyutunu sosyalizm perspektifiyle ilişkilendirir. Sosyalizm insana yaraşır bir yaşamın arayışı üzerine kuruludur: Bu yaşamda, sanatın fetişizmden kurtarıcı niteliği önemli bir rol oynayacaktır.

## Toplumsal Varlığın Ontolojisi'ne Doğru

*Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru*, Lukács'ın eserleri arasında en az tanınmış ve en az tartışılmış olanıdır. Yazarın Estetik'in yayımlanmasından ölümüne geçen süre boyunca üzerinde çalışıp tamamlayamadığı bu eser, birçok dile tam olarak çevrilmemiştir, örneğin İngilizce olarak yayımlanan basımı yalnızca üç bölümün çevirisini kapsamaktadır. *Toplumsal Varlığın Ontolojisine*

*Doğru* başta Lukács'ın geç dönem düşüncesine ve siyasi konumlanışlarına ilişkin önyargılar nedeniyle ihmal edilmiş bir eserdir, bununla birlikte, içerdiği tahlillerin zenginliğiyle, Lukács'ın olgunluk dönemi felsefesinin doruk noktasını teşkil eder.

### *Gündelik Yaşam ve Toplumsal Varlık*

Lukács'ın "toplumsal varlığın ontolojisi"nden anladığı şeyin iki boyuta sahip olduğu söylenebilir. Düşünür, çalışmalarını *toplumsal varlık* üzerine yoğunlaştırarak, tarihsel-toplumsal-insani alanın doğa alanı karşısındaki özerkliğini vurgulamayı amaçlamaktadır. Çalışmalarını bir ontolojik perspektiften yapması ise, toplumsal varlık alanındaki olguları yine toplumsal gerçekliğin, toplumsal varlığın bütünü içindeki yerleriyle anlama çabasını yansıtır. Gülnur Savran'ın deyişiyle, Lukács'ın *Ontoloji*'sindeki yöntem, "günlük hayatın somut varoluş biçimlerinden hareket ederek, belirli soyutlamalar yapmak yoluyla temel bazı kategorilere varmak ve sonra bu kategoriler aracılığıyla somutu düşüncede yeniden kurmak"tır (Acar-Savran, 2006: 226). Dolayısıyla Lukács'ta ontoloji esas olarak bir "kategoriler öğretisi"dir (*Kategorienlehre*) ve çıkış noktası olarak da gündelik hayatın olgularını alır.

*Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru*, genel çözümleme çerçevesi açısından ele alındığında, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin tam aksi bir boyutu temsil eder. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin çözümlemelerinde ve siyasi açılımlarında belirleyici olan bilinç ve öznel faktördür. Düşünürün 1930'dan itibaren nesnel gerçekliği esas almaya başlayarak girdiği yeni yönelim ise *Ontoloji*'de sistemli bir hal almıştır: Lukács bu kitabında, nesnel dünya üzerine kurulu bir gerçekçiliğin felsefi temellerini kurmaktadır.

Lukács'ın *Ontoloji*'sinin çıkış noktası, toplumsal varlığı gündelik hayattan yola çıkarak anlama girişimidir. Bu noktada, düşünürün temel inceleme konusu olan "toplumsal varlık"ı genel olarak gerçeklik içinde konumlandırmak gerekiyor. Lukács, 1930 sonrasındaki tüm çalışmalarında olduğu gibi *Ontoloji*'de de öznellikten bağımsız bir nesnel gerçeklik tanımı yapar: Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* adlı çalışmasındaki kurguya paralel olarak, her tür insan müdahalesinden bağımsız, tek bir gerçekliğin var olduğunu kabul eder. Bu gerçekliğin "inorganik doğa", "organik doğa" ve "toplumsal varlık" olmak üzere üç boyutu vardır ve bu üç boyut arasında karmaşık bir geçişkenlik söz konusudur. *Ontoloji*'nin başlıca konularından biri, doğa ve toplum alanları arasındaki bu geçişkenliğin aldığı biçimlerin açıklanmasıdır. İnorganik doğa cansız doğal varlıkların, organik doğa canlı olmakla birlikte toplumsal olmayan, salt biyolojik varlıkların alanıdır. Toplum alanı ise insanın kendine özgü alanıdır. Doğa ve toplum birbirleriyle ilişkili alanlardır, ancak kendi ontolojik özerkliklerine sahiptirler. Doğanın kendine has, in-

sanın müdahalesinden bağımsız bir diyalektiği vardır; toplumsal alan da doğa kanunlarına tâbi olmayan, özgül bir diyalektik işleyiş üzerine kuruludur. İnorganik doğanın toplumsal varlığa herhangi bir bağımlılığı yoktur; toplum ise doğa karşısında özgüllüğe sahiptir, ancak varlığı, organik ve inorganik doğanın varlığına bağlıdır. Başka bir deyişle, toplumsal varlık olmaksızın doğa var olabilir, ancak doğa olmaksızın toplum var olamaz: insan, toplumsallaşma sürecinin en üst kademelerinde bile aynı zamanda organik doğaya ait, biyolojik bir varlık olma özelliğini korur.

Görüldüğü gibi, Lukács bu ontolojik kurgusuyla toplumu doğal belirlenimlerden arındırmakta, toplumun özgül tarihselliği üzerine vurgu yapmakta, bu bakımdan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne paralel çözümlemeler yapmaktadır. Ancak diğer yandan da doğayı toplum karşısında özerk bir alan haline getirmekte ve toplumsal varlık olan insanın aynı zamanda doğal-biyolojik bir varlık olma özelliğini koruduğunu belirtmekte, bu şekilde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin "toplumsal bir kategori olarak doğa" anlayışının ötesine geçmektedir. Böylece, toplumsal gelişmeyi doğal belirlenimlerden bütünüyle arındıran ve tarihi şeyleşmişlikten özne-nesne özdeşliğinin kurulmasına geçişle özdeşleştiren kavrayış terk edilir. Buna bağlı olarak, toplumsal varlık tüm karmaşıklığı içinde, gerçekliğin diğer boyutlarıyla ilişkileri içinde ele alınır. *Ontoloji*'de geliştirilen tahlilde, tarih artık bilinç düzeyinde yapılan soyut sıçramalardan değil, somut gerçeklikte yer alan somut dönüşümlerden ibarettir.

Toplumsal gerçekliğin açıklanmasını temel alan bu modelde toplum "karmaşık bütünlerin bütünü" olarak anlaşılır (Lukács, 1976b: 140, 179b), başka bir deyişle, toplum bir dizi karmaşık birimin -ki birey de bu karmaşık birimlerden biridir- oluşturduğu bir bütündür. Ontolojinin görevi, bu karmaşıklıkların nasıl kurulduğunu açıklamak, varlıklarının gerçek özünü, işlevlerini tespit etmektir. Yöntemsel olarak, ontoloji en ilkel olguları ele alır ve bu olgulardan karmaşık olguları türetir, bu şekilde toplumsal varlığa (ve onu oluşturan karmaşık bütünlere) ilişkin bir açıklama getirmek mümkün olur. İlkel olgulardan yola çıkmak, mümkün olduğu kadar kesin tespitler yapılmasını sağlar, zira incelenen olgu ne kadar karmaşıksa, insan bilinci o kadar "sonsuz" bir nesneyle karşı karşıya kalır: Bu sonsuzluk hakkında insan yalnızca yaklaşık bir bilgiye ulaşabilir (Lukács, 1969: 14-16). 1967'de Lukács, *Lenin: Düşüncesinin Bağlamı Üzerine Çalışmalar*'a yazdığı sonsözde yer alan "varlığın nesnel olarak sergilenen bütünselliği sonsuzdur ve bundan dolayı tüm olarak asla kavranamaz" sözleriyle (Lukács, 1998: 110), bir yandan bu karmaşık gerçeklik anlayışını yansıtmakta, diğer yandan da 1920'li yıllarda kendi geliştirdiği bütünlük anlayışını eleştirmektedir: *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirilen bu "basit bütünlük" anlayışında, insan bilincinin gerçekliği bir bütün olarak anlayabileceği varsayılır.

### *Hegel, Marx ve Hartmann'ın Ontolojisi*

Lukács'ın *Ontoloji*'sinin ilk kısmı, "toplumsal varlığın ontolojisi" sorununun çeşitli düşünürlerde aldığı biçimin incelenmesine ayrılmıştır. Düşünür Hegel'e ilişkin olarak kaleme aldığı bölümde aydınlanma felsefesinin doğa anlayışını eleştirir; aydınlanmada doğa salt nesnel, maddi, özerk bir alan olarak kurgulanmıştır (Lukács, 1976a: 188). Hegel ise, doğa ve tarihi tek bir ontolojik sistem içinde değerlendirir: Bu kurguda, doğa insan toplumunun gelişimi için bir temel oluşturur, doğa, toplumsal-tarihsel olanın azgelişmiş, aşılmış (ya da aşılacak olan) biçimi olarak kabul edilir. Ayrıca Hegel, tarihin kanunlarının doğadan türediğini ve doğadan öteye geçmesini sağladığını ileri sürerek Aydınlanmanın doğa kavrayışının ötesine geçer (Lukács, 1976a: 189).[2] Hegel'in çıkış noktası, burjuva toplumunun gerçekçi bir tasviridir. Bu bakımdan Hegel, gündelik hayatın karmaşık gerçekliğini çıkış noktası olarak alan bir ontoloji kurma yolunda önemli bir adım atmış durumdadır. Hegel, gerçekliği bir bütün, "karmaşıklıklar bütünü" olarak kurgular ve bu karmaşık bütünlük içindeki diyalektik ilişkileri araştırır.

Hegel'in ontolojisinin en temel hatalarından biri, mantıksal kategoriler ve mantıksal ilişkiler üzerine kurulu olmasıdır. Hegel'de toplumsal varlık, tinsel faaliyetin uğraklarından biri olarak görülür: Bu şekilde, toplumsal varlığın, tinin faaliyet süreci içinde olumsuzlanarak aşıldığı varsayılır. Böylece, tinsellik toplumsal gerçekliğe, mantık toplumsal varlığın ontolojisine üstün gelir: Mantığın sınırlarına indirgenen bu süreçte, toplumsal varlığın belirlenimleri insanların seçiminin ürünü olarak görülmez. Hegel'in sisteminde doğanın ve toplumsal dünyanın bütünü tek bir ereksel süreç olarak görülür: Bu süreç, *idea*nın kendi gerçekliğine doğru aldığı yolda geçirdiği evrelerden ibarettir.

Hegel'de tinin tarihsel süreç içinde yitirdiği öznelliğini yeniden kazanarak, gerçekliğin bütünsel bir bilgisine ulaşacağı fikrine dayanan "özdeş özne-nesne" anlayışı, bu kavramsal çerçevenin vardığı hatalı sonuçlardan biridir. Lukács burada, Hegel'in özdeş özne-nesne anlayışını eleştirirken, örtülü olarak, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirmiş olduğu özdeş özne-nesne kavramını da eleştirmekte, 1930'lardan beri yaptığı "felsefi özeleştiri"sini sürdürmektedir. Ontolojik bütünlük bir mantık sistemine dönüştürüldüğü takdirde, gerçeklik homojen bir bütün olarak düşünülür, böylece gerçekliğin karmaşık ve heterojen yapısı göz ardı edilir: Bu şekilde, bir bilinçsel sıçrama (özne-nesne özdeşleşmesi) yoluyla bir bütün gerçekliğin bilinebileceği varsayılır. Hegel'in, ontolojiyi mantığa tâbi kılan bu kurgusunun karşısına Lukács, gündelik yaşamdan yola çıkan "toplumsal varlığın ontolojisi"nin özerkliğini koyar.

2 Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Acar-Savran (2003: 102 vd.).

Başka bir deyişle, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*, Hegel'in sisteminin (ve belirli ölçülerde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin) ontolojiyi epistemolojiye ve mantığa tâbi kılan kurgusunu terk eder; ontolojinin (somut gerçeklikte ortaya çıkan olgular ve ilişki biçimlerinin) epistemolojiye ve mantığa ("bilen özne"nin faaliyetine) üstün tutulmasını öngörür.

Lukács'a göre Marx'ın eseri, Hegel'in takılıp kaldığı sınırların aşıldığı bir ontolojinin kurulması için temel öğeleri içerir. Lukács'ın son dönem çalışmalarında "Marxizmin yenilenmesi/rönesansı" projesi, toplumsal varlığı doğanın nesnel gerçekliğinde temellendiren ve toplumsal varlıkla doğanın özdeşlik ve farklılığını ortaya koyan bir ontolojiyi gerektirir (Lukács, 1976a: 232-233). Böyle bir ontolojinin geliştirilmesi ise, toplumsal varlık olan insanın maddi üretim sürecinden yola çıkılarak kurgulanmasıyla mümkün olur. *1844 Elyazmaları*'ndan başlayarak Marx'ın çözümlemelerinde ekonomik kategoriler, insanın üretimini ve yeniden üretimini anlamak için temel kategoriler olarak ortaya konmuştur: Böylece, toplumsal varlığı materyalist bir temelde incelemek mümkün olmuştur. Lukács'ın *Ontoloji*'sinin amacı da bu ontolojik çerçeveyi genişleterek toplumsal varlık üzerine çözümleme yapmaktır. Marx'ın ekonomisi, toplumsal varlığın bütününü başlangıç noktası olarak alır ve vardığı sonuçlar da yine toplumsal varlığın bütününe uygulanır; dolayısıyla Marx'ın yöntemi basit bir ekonomizmden çok daha öteye geçer.

Lukács, Hegel ve Marx'ın yanında XX. yüzyılın bazı düşünürlerini de incelemesine dahil eder. Yazar, neopozitivist ve varoluşçu düşünürlere karşı polemik bir tavır içindedir. Neopozitivizme karşı yönelttiği eleştiriler birçok bakımdan Hegel'e yönelttiği "mantıkçılık" eleştirisine paraleldir: Lukács neopozitivist düşünürleri, felsefeyi bir tür "mantıksal çözümleme"ye indirgemekle, toplumsal varlığın gerçekliğine yönelik ontolojik sorunları göz ardı etmekle suçlar. Varoluşçu düşünce ise, her ne kadar "özne"ye verdiği merkezi önem bakımından neopozitivizme karşıt görünse de, gerçekte onun tamamlayıcısıdır: Heidegger ve varoluşçu düşünürler, nesnenin özne karşısında, doğanın bilinç karşısında ontolojik özerkliğe sahip olduğunu reddederler, böylece somut gerçekliğe dayalı bir ontolojik tahlil yapmaları imkânsız hale gelir.

Lukács, *Ontoloji*'nin Nicolai Hartmann'a ayrılan bölümüne anlamlı bir şekilde Lenin'in Felsefe Defterleri'nden bir cümle aktararak başlar: "Akıllıca idealizm, akıllıca materyalizme aptalca bir idealizmden daha yakın konumdadır". XX. yüzyılın ilk yarısında eser vermiş düşünürlerden biri olan Hartmann, her ne kadar idealist bir sistemin, bir metafiziğin kurucusu olsa da, maddeci bir ontoloji inşa etme çabasındaki Lukács'ı derinden etkilemiştir. Hartmann, maddeciliğe karşı mücadele ettiği kadar öznelciliğe karşı da mücadele etmekte, nesnel gerçekçi bir ontoloji kurmaya çabalamaktadır (Bocheski, 1991: 251). Bunu yaparken, incelemelerinde çıkış noktası olarak

"olduğu halde varolan"ı (*das Seiende als Seiendes*) ve varlığı karmaşık bir bütün olarak ele alır. Bu noktada, Lukács'ın "gündelik hayatın ontolojisi" üzerine çalışmalarıyla Hartmann'ın eserleri aynı noktada buluşur. Lukács'ın organik-inorganik, doğa ve toplumsal varlık arasında yaptığı ayrım da Hartmann'ın "varlık katmanları" öğretisinden (Hartmann, 2001: 40 vd.) etkilenmiştir. Ayrıca, Lukács'ın epitemoloji karşısında ontolojinin önemini vurgulayan çabasının da Hartmann'ın çalışmalarında bir karşılığı vardır. Hartmann, bilgiyi yalnızca bir bilinç fenomeni olarak değerlendirmenin, bilgi konusunu varlıktan soyutlayarak salt epistemolojik düzlemde ele almanın yanlışlığına işaret etmiş; bilgi ve varlık arasındaki ilişkinin kurulmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Hartmann'a göre, diğer varlık öğeleri gibi bilgi de ontolojinin ışığında incelenmelidir (Hartmann, 1998).

### *Emek, Yeniden Üretim ve Yabancılaşma Sorunları*

Lukács'a göre, Marx'ın ontolojisinin yöntemsel temeli, doğa ve toplumun birbiri karşısında ontolojik özerkliğinin altının çizilmesi üzerine kuruludur. Organik doğanın bir parçası olan insanı diğer canlı varlıklardan ayıran, faaliyetini zihninde kurgulayabilmesi ve bu faaliyeti belirli bir amaca, ereğe doğru yöneltmesidir. Toplumsal-insani dünyanın ayırıcı özelliği, insanların neyin üzerine ve hangi biçimde faaliyet göstereceklerini bilmelerinden kaynaklanır. Lukács bu tezini güçlendirmek için Marx'ın *Kapital*'de kullandığı bir örneğe başvurur: Marx'a göre, en kötü mimarın inşa ettiği binayı en iyi arının inşa ettiği bal peteğine üstün kılan, mimarın yaptığı çalışmayı daha önce tasarlama yetisine sahip olmasıdır. İnsan, bu yetisini kullanarak çevresini, doğayı emek nesnesi haline getirir. Başka bir deyişle, doğa, insan emeği tarafından dönüştürülür. Bu emek faaliyeti sırasında insan aynı zamanda kendi kendini de dönüştürür ve kendine has, insani özellikleri kazanır; emek, "insanın insanlaşması" sürecinin başlangıç noktasıdır. Bu süreç, insanın doğa alanından niteliksel olarak farklı bir alana, toplumsal varlık alanına geçtiği "ontolojik sıçrayış" sürecidir.

Emek, doğanın ereksel bir neden doğrultusunda insan tarafından dönüştürülmesi faaliyetidir. Bu noktada emek kategorisini toplumsal varlığın diğer kategorilerinden ayıran özelliğin altı çizilmelidir: Diğer kategoriler (yeniden üretim, yabancılaşma...) doğrudan doğruya toplumsal nitelikte kategorilerdir; emek ise doğa ve toplum arasında bir ilişkinin, bir dolayımın ifadesidir; dolayısıyla emek diğer kategorileri (ve toplumsal varlığın bütününü) anlamak için bir başlangıç noktasıdır. Emek faaliyeti sonucunda ortaya yeni, doğadan farklılaşmış bir ürün çıkar: Bu şekilde hem emek faaliyetinin öznesi, hem de emek faaliyetinin ürünü doğal belirlenimlerden kurtulur ve toplumsal alana dahil olur. İnsanın bu "toplumsallaşma" sürecinin farklı uğraklarında gösterdiği davranışlar sonucunda ise insan kişiliği, bireyselliği oluşur.

Emek kendi başına ele alındığında bile son derece karmaşık bir mekanizmaya sahiptir: İnsan, emek faaliyetini yürütmek için nispeten basit erekler ortaya koyar ve bu erekler doğrultusunda tercihler yaparak faaliyet yürütür. Ancak emek faaliyeti hiçbir zaman yalıtık bir ortamda gerçekleşmez; gündelik yaşamda ortaya çıkan basit ereklerin bütünü bir araya gelir ve bir nedensellik bağıyla birbirine bağlanır, bu nedensellik de ereksel tercihlere etki eder (Lukács, 1969: 60). Ekonomi de böyle bir sürecin sonucunda oluşur. Ekonomi, tekil erekler doğrultusunda tercih yapılması ve bu tercihlerin gerçekleştirilmesinin bir sonucudur. Bu tercihlerin bir araya gelmesi bir nedensellik yaratır ve bu nedensellik -bu bağlamda piyasa mekanizması- yine bireylerin tercihlerini şekillendirir. Özetlemek gerekirse, emek sürecinde insanın ereksel tercihleri ve bu tercihler tarafından oluşturulmuş olan nedensellik arasında diyalektik bir bağ vardır.

Toplum yapısı geliştikçe, araçlar, aletler karmaşıklaştıkça ereğin ortaya konması ve bu erek doğrultusunda karar alınması süreci karmaşıklaşır, emek süreci son derece uzun ve karmaşık bir süreç haline gelir. Örneğin vahşi hayvanların saldırısından korunmayı amaçlayarak taşlardan bir korunak yapan tarihöncesi devir insanı belirli bir erek (vahşi hayvanlardan korunma ereği) doğrultusunda bir emek faaliyeti yürütmekte, inorganik doğayı (taşlar) dönüştürmekte, aynı zamanda kendi yetilerini de geliştirerek toplumsallaşmaktadır. Aynı şekilde bir sanayi işletmesindeki çalışanlar da belirli bir erek dahilinde faaliyet gösterirler, ancak fabrika düzeninde emek faaliyeti inorganik doğanın basit, tek bir erek doğrultusunda dönüştürülmesine indirgenemeyecek kadar karmaşık yapıdadır ve birçok ereğin, birçok bireysel seçimin bileşkesinin sonucudur; ayrıca kapitalist üretim doğal koşullardan (hava şartları vs.) da mümkün olduğunca etkilenmeyecek şekilde gelişmektedir. Kapitalist üretim bu karmaşık yapısıyla üst derecede dolayımlanmış ve "toplumsallaşmış" bir üretimdir; kapitalizmde "doğal sınır"lar mümkün olduğu kadar yüksek bir düzeyde aşılmıştır; başka bir deyişle, kapitalizm, insanın doğayı en yüksek ölçüde dönüştürdüğü üretim biçimidir. Bununla birlikte, "doğal sınır"ın geri çekilmesi yok olduğu anlamına gelmez, kapitalizm de en temel şekliyle insanın -özerkliğini korumaya devam eden- doğayı emeğiyle dönüştürdüğü bir üretim biçimidir.

Biyolojik-doğal bir varlık olan insanın kendi faaliyetiyle toplumsal varlık haline gelme sürecinde emek faaliyetinin nesneleri kullanım değeri kazanır ve basit birer doğal nesne olmaktan çıkarlar. Bunun yanında, söz ve kavram, dil ve kavramsal düşünce de toplumsal varlığı karmaşık bütünlüğü içinde yer alan öğelerdir. Bilimin oluşması da yine emekle ve toplumsal varlığın oluşma süreciyle açıklanır: Somut bir emeğin deneyimleri başka bir

emek süreci için kullanılır ve genel nitelik kazanırlar: Bu tür genelleştirilmiş emek deneyimleri daha sonraları bilimlere kaynaklık eder.

Rasyonellik, insanın emek faaliyeti sonucunda gerçekliğe hâkim olmasıyla ortaya çıkan durumdur; başka bir deyişle, "dolayımlanmış" olana verilen addır (Lukács, 1969: 37). Toplumsal gelişmenin bu ileri aşamalarında karmaşık toplumsal yapının düzenlenmesi için, bir ideal kurallar sistemine, hukuka ihtiyaç duyulur. Emek, salt biyolojik-içgüdüsel olan üzerinde hâkimiyet kurulmasıdır; başka bir deyişle emek sürecinde, "insanın insanlaşması" sürecinde toplumsal olan doğal olan üzerinde, bilinç içgüdü ve duygusallık üzerinde galip gelir. Lukács bu incelemeleriyle, ***Aklın Yıkımı***'nda sistemli bir şekilde yaptığı irrasyonalizm eleştirisini ontolojik bir çerçeveye yerleştirmekte, irrasyonel öğelerin toplumsal varlığın gelişmemiş evrelerine ait öğeler olduklarını öne sürmektedir.

Lukács, emek üzerine tahlillerinden sonra, "yeniden üretim" konusu üzerine yoğunlaşır. Düşünür, biyolojik yeniden üretim ve toplumsal yeniden üretim arasında ayrım yapar: Organik yaşamda yeniden üretim, canlı varlıkların kendilerini ve türlerini koruma çabasından ibarettir. Organik doğada yeniden üretim, tek tek canlı varlıkların biyolojik yeniden üretimidir. Toplumsal varlığın yeniden üretimi ise çok daha karmaşık bir süreçtir; tek tek canlı varlıkların yaptığı bir faaliyetten ötede, birey ve toplumun karşılıklı etkileşime girdiği bir faaliyetin sonucudur. Yeniden üretim süreci, insanın kendi kendini gerçekleştirdiği, geliştirdiği, insanlığın bir tür olarak özgüllük kazandığı süreçtir; toplumsal varlık kendini yeniden ürettiği ölçüde daha da toplumsallaşır.

Bu toplumsallaşma-yeniden üretim sürecinde insanlar arasında bir farklılaşma meydana gelir: İş bölümü olarak adlandırılan bu farklılaşma tamamen toplumsal niteliktedir ve doğal-biyolojik alandaki işbölümüyle herhangi bir benzerlik arz etmez. İnsani alanda iş bölümünün biyolojik nitelikli olmaması, salt toplumsal alanda gerçekleşmesi, toplumsal ilerlemenin yalnızca insana özgü olması sonucunu doğurur. Yeniden üretim sürecinde ortaya çıkan diğer olgular arasında ise kırsal kesim ve kent arasındaki ayrım ile "kol emeği" ve "kafa emeği" arasındaki ayrım sayılabilir. Kent yaşamı kırsal yaşama göre, kafa emeği ise kol emeğine göre daha yoğun bir toplumsallaşma süreci gerektirir: Başka bir deyişle, kent yaşamı ve kafa emeği, toplumsal dolayımların doğal belirlenimlere oranla daha çok önem kazandığı bir bağlamda ortaya çıkar. Toplumsal yeniden üretimin getirdiği bu işbölümü biçimlerinin en önemlisi ise, toplumun sınıflara ayrılmasıdır.

Yeniden üretim ve "toplumun toplumsallaşması" sürecinde doğal belirlenimlerin yerini ağırlıklı olarak toplumsal belirlenimlere bırakmasıyla birlikte sömürü ilişkileri de doğrudan niteliklerini kaybeder ve dolayımlı bir hal

alırlar; Weber'in ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin terminolojisi kullanılacak olursa, "rasyonelleşirler". Böylece, toplumsallaşmanın tam olarak gerçekleşmediği dönemlerde emek ürününe el konulması salt şiddete bağlıyken, kapitalist toplumda bu el koyma işlemi çok daha karmaşık bir hal alır; işçinin emek gücünün bir meta haline gelmesiyle birlikte ekonomi şiddete dayalı belirlenimlerinden arındırılır, işçinin emek gücünü kendi rızasıyla sattığı varsayılır. Özetlemek gerekirse, üst düzeyde bir toplumsal belirlenmişliğin hüküm sürdüğü kapitalizmde doğal-kaba kuvvete dayalı üretim, yerini rızaya dayalı, toplumsal belirlenimli bir ekonomiye bırakmıştır. Yine kapitalizmin özgül toplumsal niteliği, bireyin yeniden üretim sürecine "doğal" dolayımlarla değil, toplumsal dolayımlarla katılmasını sağlar. Örnek vermek gerekirse, insanlar kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde kan bağı, kaba kuvvete boyun eğme gibi dolayımlarla yeniden üretime katılırlar; kapitalizmde ise kendi rızalarıyla yeniden üretime katıldıkları ve kendi emek güçlerini bir alım-satım sözleşmesiyle "sattıkları" kabul edilir. Yine buna bağlı olarak, kapitalizm öncesi biçimlerde insan bir kasta, bir cemaate bağlıdır; bu bağlılık doğal belirlenimlerle (örn. kan bağı esası) ya da "geleneksellik"le tanımlanır; kapitalizmde ise bireyin herhangi bir doğal bağımlılığı yoktur, bu nedenle kapitalizm şartlarında birey mutlak surette "özgür" kabul edilir.

Bu noktada, Lukács'ın bu dönemde yaptığı çözümlemelerde doğaya verdiği öneme ilişkin bir parantez açmak gerekir. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki tarihselciliğinden vazgeçerek doğaya ontolojik bir özerklik atfetmesi, kaba-mekanik materyalizmin doğalcı görüşlerini benimsediği anlamına mı gelmektedir? Lukács, *Ontoloji*'de toplumsal varlığın, organik ve inorganik doğanın varlığından tamamen bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceğini savunmaktadır. Düşünüre göre, toplumsal varlığı doğadan tümüyle arındırarak bir "tinsel alan" tanımı yapan burjuva düşünürleri yanılgı içindedir. Lukács, burada bir yandan Dilthey'ın ve Heidelberg Okulu düşünürlerinin ontolojik kurgusunu, diğer yandan da 1923'te *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde kendi geliştirmiş olduğu kurguyu karşısına almaktadır. *Tarih ve Sınıf Bilinci* diyalektiğin yalnızca toplumda var olduğunu savunmakta ve doğaya herhangi bir ontolojik konum tanımamaktadır. Lukács *Ontoloji*'de bu kurgunun aksini savunur; *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden farklı olarak, inorganik doğa, organik doğa ve toplum arasındaki karmaşık-somut ilişkileri temel alan bir inceleme yapar.

Bununla birlikte, Lukács kaba materyalizmin doğa kanunlarını toplума aktaran yöntemini *Ontoloji*'de de eleştirmeye devam etmiştir; hatta *Ontoloji*'nin "toplumsal varlığın (doğa karşısında) özgüllüğü" teması üzerine kurulu olduğu düşünülürse, bu eleştirinin kitabın temel tezlerinden biri olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, toplumsal varlıkla birlikte doğanın da varlık kategorisi olarak incelemeye dahil edilmesi ve doğa-toplum arasında ge-

çişkenliğin vurgulanması, toplumun doğaya tâbi kılınması anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan, Lukács'ın *Ontoloji*'de Sovyet Marxizminin diyalektik materyalizm üzerine tezlerini savunduğu söylenemez. Lukács, *Ontoloji*'nin bazı bölümlerinde Sovyet tarzı diyalektik materyalizm yorumunu doğrudan doğruya karşısına almış, örneğin *Sovyetler Birliği Komünist Partisi (Bolşevik) Tarihi* adlı kitabın (ve özellikle de bu kitabın felsefeye ilişkin bölümünün) yayımlanmasını, Lenin'in Stalin tarafından tasfiye edilmesi olarak nitelemiştir. Yazara göre, bu dönemde resmi felsefe Stalin'den yapılan alıntıların yorumlanması haline gelmiş, Marx ve Lenin de yalnızca bu yorumları desteklemek için kullanılan kaynaklardan ibaret olarak görülmeye başlamıştı (Lukács, 1976a: 300).

Lukács, yalnızca Stalin'in kaba Marxizm yorumunu karşısına almakla kalmaz, Bukharin'in teknolojik determinist tezlerine de karşı çıkar. Lukács'a göre Marxistlerin görevi, teknolojinin üretici güçlerin gelişim yollarından yalnızca biri olduğunu göstermektir; Bukharin'in tekniğin başlıca üretici güç olduğu yönündeki fikri ise kabul edilemez. Görüldüğü gibi Lukács'ın gençlik dönemindeki çalışmalarını reddetmesi "kaba" bir materyalizm yorumunu benimsediği anlamına gelmemektedir. Bu noktada, Lukács'ın doğa bilimlerini temel alan teoriler ile evrenin mutlak bir irade, Tanrı'nın iradesi gibi güçlerce yönetildiğini söyleyen kaderci-teolojik görüşler arasında kurduğu paralellik dikkate değerdir. Lukács'a göre, doğa bilimleri üzerine kurulu teoriler, evrenin doğa kanunlarının mutlak ve kesin zorunluluğu tarafından yönetildiğini savundukları ölçüde kaderci bir anlayışı savunurlar. Dolayısıyla düşünür gerek doğalcı-pozitivist düşünceleri, gerekse teolojik düşünceleri aynı kategoride değerlendirmekte ve eleştirmektedir.

1930 sonrasında Lukács'a yöneltilen temel eleştirilerden biri, düşünürün bu tarihten sonra *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin özne-merkezli tezlerini reddederek özneye yer bırakmayan bir felsefeyi, katı bir nesnelciliği savunmaya başlamış olduğu yönündedir. Bununla birlikte, Lukács'ın geç dönem düşüncesinde özneye, insana hiçbir yer tanımadığı söylenemez. *Ontoloji*'nin "İdeal Uğrak ve İdeoloji" ve "Yabancılaşma" başlığını taşıyan iki bölümü, Lukács'ın ontolojisinde öznel faktöre ayırdığı yerin ne derecede önemli olduğunu gösterir. Lukács'ın nesnelci bir varlık tanımından yola çıkması özneyi tamamen dışladığı anlamına gelmediği gibi, "öznel faktör"ün önemine vurgu yapması da salt "öznelci" bir perspektifi benimsediği anlamına gelmez. Lukács, özne ve nesne arasında bir kopukluk kuran felsefi akımların (salt öznelcilik ya da salt nesnelciliğin) aksine diyalektik bir özne-nesne ilişkisi tanımı yapar.

Lukács'ın sisteminde, emeğin doğrudan sonuçlarından biri, özne ve nesne arasında oluşan mesafedir; bu mesafe, insanların toplumsal varlığının vazgeçilmez temellerinden birini, dili yaratır. Dil, basit bir bilgilendirme ara-

cı değil, insanlar arasında iletişimin bir yoludur. Hayvanlar arasındaki iletişim biçimleri ise özne-nesne ayrımını tanımazlar ve bu nedenle dilden farklıdırlar; hayvanların iletişimi biyolojik sürecin organik bir parçasıyken, insan dili toplumsal varlığın bir parçasıdır. Tıpkı emek gibi dil de doğal varlıktan toplumsal varlığa doğru ontolojik bir sıçrayışı ifade eder. Dil, emek sürecinde ereksel boyutun inşası için en önemli boyutu teşkil eder: Emeğin, iş bölümünün ve insanlar arası iş birliğinin ilerlemeler göstermesine paralel olarak dil de gelişme kaydeder ve bu karmaşıklaşan faaliyetler bütününe uyum sağlar.

Çalışan insan, hareketlerinin ereğine uygun olup olmadığını eleştirel olarak denetler, emeğiyle amacına ulaşıp ulaşmadığını sorgular. Böylece insan, kendi bedeni üzerinde bilinçli bir şekilde hakimiyet kurar. Bu noktada insanın ikili karakteri bir kere daha ortaya çıkar: Bir yandan biyolojik-doğal bir varlık olan insan, vücudunun biyolojik yeniden üretimini sağlar; diğer yandan da toplumsal bir varlık olması itibariyle bu yeniden üretim sürecine toplumsal bir nitelik kazandırır. Dolayısıyla insan, en temel biyolojik ihtiyaçlarını karşılarken bile salt doğal bir varlık olarak değil, toplumsal bir varlık olarak hareket eder.

*Ontoloji*'de insana ilişkin olarak tartışılan sorunlardan biri de *özgürlük* sorunudur. Lukács'a göre, insanın toplumsallığı üzerine kurulu olmayan, doğadan toplumsal varlığa doğru bir "ontolojik sıçrayış"ı temel almayan bir özgürlük gerçekte var olamaz. Bu bağlamda, gerçek anlamda özgürlük, insanın kendi faaliyetinin bir ürünü, kendi organik yapısı üzerinde kurduğu öz denetimin bir meyvesidir. Lukács, bu noktada varoluşçuların soyut özgürlük anlayışını eleştirir: Varoluşçuların yaptığı gibi, insanın özgürlüğe "atılmış", özgürlüğe "mahkûm edilmiş" olduğunu iddia etmek, özgürlüğün gerçek yapısını kavrayamamış olmak anlamına gelir.

Lukács'ın öznelliğe ilişkin görüşlerinin önemli bir kısmı, *Ontoloji*'nin "İdeal Uğrak ve İdeoloji" başlığını taşıyan kısmında geliştirilmiştir. Lukács bu bölümde, bir kez daha emek sürecinin başlıca öğelerinden olan "ereksel konumlandırma"yı (*teleologische Setzung*) inceler. Emek faaliyetinin maddi anlamda "gerçekleşmesinden" önce, bilincin ürünü olan (yani "ideal"/"fikirsel" bir uğrak olan) ereksel konumlandırma gerçekleşir. Bununla birlikte, emek sürecinin birbirinden özerk iki eylem tarafından ortaya çıkarıldığı düşünülmemelidir. İdeal uğrak ve maddi uğrak ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Başka bir deyişle, emek faaliyetinin maddi anlamda gerçekleşmesi olmaksızın "ereksel konumlandırma" basit bir düşünce olmaktan öteye geçmez; ereksel konumlandırma olmaksızın da gerçek anlamda bir emek faaliyeti ortaya konamaz. Özetlemek gerekirse, gerçek olan ve ideal olan arasında statik değil, dinamik, diyalektik bir karşıtlık, bir kutuplaşma vardır.

Ereksellikle ilişkilendirilen bir diğer kavram da, önceki bölümde gö-

rüldüğü gibi, "nedensellik"tir. Nedensellik zinciri, doğal ve toplumsal varlık alanlarında oluşur ve ereksel konumlandırmaları tercihleri belirler; ancak belirli bağlamlarda ereksel kararlar da nedenselliğe etki yapar. Dolayısıyla, nedensellik, her ne kadar öznel seçimlerden bağımsız olarak var olsa da, statik bir kategori değildir.

*Ontoloji*'de yer alan çözümlemelerin önemli bir kısmı ise yabancılaşma (*Entfremdung*) - dışlaşma (*Entäusserung*) – **nesnelleşme (*Vergegenständlichung*)** sorunlarına ayrılmıştır (Lukács, 1976b: 400 vd.). Lukács, *Genç Hegel*'de ve *Estetik*'te de yaptığı gibi, yabancılaşmayı nesnelleşme ile özdeşleştiren Hegel felsefesini eleştirir ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde kendisinin de benimsediği görüşle hesaplaşır. Lukács'a göre, nesne düzleminde "nesnelleşme" ve özne düzleminde "dışsallaşma" insani faaliyetin temelini oluşturur; insan emeğiyle doğayı dönüştürdüğü ölçüde kendini ontolojik olarak farklı bir hale getirir, "insanlaşır", toplumsallaşır: Nesnelleşme ve dışsallaşma bu sürecin nesnel ve öznel boyutlarını ifade eder. İnsanın "tür bilinci"ne varması da yine bu iki kategoriye bağlı olarak açıklanır: Kişi, kendi emeğini bir nesne olarak gördüğü ölçüde emek faaliyetinin bireysel bir faaliyet olmadığının, genel olarak insanlığın doğa karşısında yürüttüğü bir faaliyet olduğunun farkına varır. Bu şekilde emeğin nesnelleşmesi sayesinde kendini belirli bir türün, insan türünün parçası olarak görür. Bu bakımdan, nesnelleşme ve dışsallaşma, insanın gelişimi bakımından olumlu özellikler taşıyan süreçlerdir.

# Bibliyografya


**Lukács'ın Eserleri**

LUKÁCS, György (1911a)., *A modern drama fejl_désének története: I*, Budapeşte: Franklin-Társulat.

LUKÁCS, György (1911ba)., *A modern drama fejl_désének története: II*, Budapeşte: Franklin-Társulat.

LUKÁCS, György (1956)., "Margarette Tragedyası", (çev. Şerif Hulûsi), *Türk Tiyatrosu* 12(50): 23-44.

LUKÁCS, György (1960)., *Histoire et conscience de classe*, (çev, Kostas Axelos ve Jacqueline Bois), Paris: Minuit, 1960 [kısmi çeviri: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, (çev. Yılmaz Öner), İstanbul: Belge, 1998].

LUKÁCS, György (1968a)., "Kurtarıcı", (çev. Kundeyt Şurdum), *Yeni Dergi* 4(47): 95-100.

LUKÁCS, György (1968b)., "Marks ve Engels'in Estetik Yazıları", (çev. Bedrettin Cömert - Zeki Özcan), *Forum* 21(353): 17-19.

LUKÁCS, György (1969)., *Entretiens avec Georg Lukács*, Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz ve Leo Kofler ile söyleşiler, (çev. Marcel Ollivier), Paris: François Maspéro. [çeviri: Lukács (1978e, 1978f, 1978g, 1979)]

LUKÁCS, György (1970a)., "85. Doğum Yıldönümünde Lukács ile Bir Konuşma", (çev. A. G.), *Yeni Edebiyat* (7): 14-16.

LUKÁCS, György (1970b)., "Dostoyevski", (çev. İsmail İzgü), *Yeni Dergi* 7 (74): 330-343.

LUKÁCS, György (1970c)., "Epik ve Tiyatro: Epik ve Tiyatro Arasındaki Ayrımın Temelinde Yatan Hayat Olguları", (çev. Taciser Ulaş - Bülent Aksoy), *Yeni Dergi* 7(75): 398-414.

LUKÁCS, György (1970d)., "Puşkin", (çev. Kundeyt Şurdum), *Yeni Dergi* 6(68): 339-344

LUKÁCS, György (1971)., "Romanda Koşullanma ve Tarihsel-Düşünsel Anlam", (çev Tahsin Saraç), *Türk Dili* 23(234): 555-561.

LUKÁCS, György (1972)., "Balzac ve Gerçekçilik", (çev. Şerif Hulusi), *Soyut* (47): 39-45.

LUKÁCS, György (1974)., *L'âme et les formes*, (çev. Guy Haarscher), Paris: Gallimard.

LUKÁCS, György (1976a)., *A társadalmi lét ontológiájáról: I*, (çev. István Eörsi), Budapeşte: Magvet_ Kiadó.

LUKÁCS, György (1976b)., *A társadalmi lét ontológiájáról: I*, (çev. István Eörsi), Budapeşte: Magvet_ Kiadó.

LUKÁCS, György (1977)., *Avrupa Gerçekçiliği*, (çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel.

LUKÁCS, György (1978a)., *Az esztétikum sajátossága: I*, (çev. István Eörsi), Budapeşte: Magvet_ [kısmi çeviri: *Estetik*, (çev. Ahmet Cemal), İstanbul: Payel, 1999-1992-1988, 3 cilt].

LUKÁCS, György (1978b)., *Az esztétikum sajátossága: II*, (çev. István Eörsi), Budapeşte: Magvet_ Kiadó.

LUKÁCS, György (1978c)., *Az ész trónfosztása*, Budapeşte: Magvet_ Kiadó, 1978 [*Aklın Yıkımı*, (çev. Ayşen Tekşen Kapkın), İstanbul, Payel Yayınları, 2006, 2 cilt].

LUKÁCS, György (1978d)., "Kapalı Uygarlıklar", (çev. Afşar Timuçin - Mehmet Sert), *Felsefe Dergisi* (2): 3-15.

LUKÁCS, György (1978e)., "Varlık ve Bilinç", Hans Heinz Holtz ile söyleşi, (çev. Afşar Timuçin), *Felsefe Dergisi* (3): 33-66.

LUKÁCS, György (1978f)., "Birey ve Toplum", Leo Kofler ile söyleşi, (çev. Afşar Timuçin), *Felsefe Dergisi* (4): 16-59.

LUKÁCS, György (1978g)., "Bilimsel Siyaset Üzerine Belirlemeler", Wolfgang Abendroth ile söyleşi, (çev. Afşar Timuçin), *Felsefe Dergisi* (5): 12-25.

LUKÁCS, György (1979)., "Genel Değerlendirme [Marx Üzerine]", Wolfgang Abendroth ve Hans Heinz Holtz ile Söyleşi, (çev. Afşar Timuçin), *Felsefe Dergisi* (8): 82-87; (9): 35-40.

LUKÁCS, György (1981a)., *Le jeune Hegel: Sur les rapports de la dialectique et de l'économie: I*, (çev. Guy Haarscher ve Robert Legros), Paris: Gallimard.

LUKÁCS, György (1981b)., *Le jeune Hegel: Sur les rapports de la dialectique et de l'économie: II*, (çev. Guy Haarscher ve Robert Legros), Paris: Gallimard.

LUKÁCS, György (1983a)., *Record of a Life: An Autobiographical Sketch*, ed. István Eörsi, (çev. Rodney Livingstone), Londra: Verso.

LUKÁCS, György (1983b)., "Güzelliğin Mantık ve Metafizikteki İdesi", *Güldeste* 2 (24): 18-19.

LUKÁCS, György (1986)., *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, (çev. Cevat Çapan), İstanbul: Payel.

LUKÁCS, György (1987)., "Denemenin Doğası ve Biçimi Üzerine", (çev. Nurdan Gürbilek), *Defter* (1): 105-123.

LUKÁCS, György (1994a)., "Örgüt Sorunu Metodolojisine Doğru [I]", (çev. Sevim Köksal), *Sosyalist Politika* (1): 103-117.

LUKÁCS, György (1994b)., "Örgüt Sorunu Metodolojisine Doğru [II], (çev. Sevim Köksal), *Sosyalist Politika* (2): 106-124.

LUKÁCS, György (1997)., *La théorie du roman*, çev. Jean Clairevoye, Paris: Denoël [*Roman Kuramı*, (çev. Cem Soydemir), İstanbul: Metis, 2003].

LUKÁCS, György (1998)., *Lenin'in Düşüncesi*, (çev. Ragıp Zarakolu), İstanbul: Belge.

LUKÁCS, György (2002)., *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, (çev. Esther Leslie), Londra/New York: Verso.

LUKÁCS, György (2004)., *Marksist İmgelem*, (çev. Veysel Atayman ve Mediha Göbenli), İstanbul: Yenihayat Kütüphanesi.

**Lukács Üzerine Kitap ve Yazılar**

ACAR-SAVRAN, Gülnur (2003)., *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge.

ACAR-SAVRAN, Gülnur (2006)., "Lukács'ın Felsefi Mirası", *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış* içinde, İstanbul: Kanat Kitap.

ÇULHAOĞLU, Metin (2002)., "Lukács, Gramsci ve Althusser", *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu* içinde, İstanbul: YGS.

FEENBERG, Andrew (1974)., "Lukács et la critique du marxisme orthodoxe", *L'Homme et la Société* (31-32): 109-133.

HELLER, Ágnes (1972)., "Lukács'ın Estetiği", (çev. Nejat Firuz), *Yeni Dergi* 8(95): 87-90.

LİCHTHEİM, George (2001)., *George Lukács*, (çev. Zeki Algün), İzmir: İlya.

NALBANTOĞLU, Hasan Ünal (2002)., "Etik, Estetik, Teknik", *Defter* 15(45): 187-229.

RADDATZ, Fritz J. (1984)., *Georg Lukács*, (çev. Ender Ateşman), İstanbul: Alan.

SZABÓ, Tibor (2005) *György Lukács: Filosofo Autonomo*, Napoli: La Città del Sole.

TERTULİAN, Nicolas (1980)., *Georges Lukács: Etapes de sa pensée esthétique*, Paris, Le Sycomore,

USLU, Ateş (2006a)., *Lukács: Marx'a Giden Yol*, İstanbul: Chiviyazıları.

USLU, Ateş (2006b)., "Lukács'ın Ontoloji'sinde Emek ve Gündelik Yaşam", *Praksis* (16): 49-64.

VANDENGERGHE, Frédéric (1997)., *Une histoire critique de la sociologie allemande: Aliénation et réification. Tome I: Marx, Simmel, Weber, Lukács*, Paris, La Découverte.

**Atıf Yapılan Diğer Kitaplar**

ARİSTOTELES (1995)., *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi.

BOCHE_SKİ, Joseph M. (1997)., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), İstanbul: Kabalcı.

HARTMANN, Nicolai (1998)., *Ontolojinin Işığında Bilgi / Die Erkenntis im lichte der Ontologie*, (çev. Harun Tepe), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

HARTMANN, Nicolai (2001)., *Ontolojide Yeni Yollar*, (çev. Lütfi Yarbaş), İzmir: İlya.

LENİN, Vladimir İlyiç (1978)., *Cahiers philosophiques*, Paris: Editions Sociales.

TUNALI, İsmail (1998)., *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.



## Antonio GRAMSCI

(1891 - 1937)

*Mehmet YETİŞ*

## *Giriş*

Antonio Gramsci'nin oldukça kısa sayılabilecek bir yaşama (1891-1937) sığdırdığı zihinsel üretimin olağanüstü çarpıcılığı, siyaset kuramı ve felsefesi alanındaki Avrupa entelektüel birikimine yaptığı büyük katkıda kendini gösterir. Zorlu bir hapishane dönemine son veren trajik ölümü sonrasında yakınları tarafından faşist iktidarın elinden kurtarılabilen yazılarının derlendiği *Hapishane Defterleri*, Marksizmin en önemli yapıtları arasındaki saygın yerini çoktan almıştır. Bu yapıtın, 1960'lı yıllarda önce İtalya'da, daha sonra da 1970'lerden itibaren bütün dünyada bir ilgi odağına dönüşmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Yirminci yüzyıl toplumsal ve siyasal düşüncesinin en etkileyici çalışmalarından biri olan *Defterler*, geniş bir alana yayılan çözümlemelerindeki derinlik nedeniyle etkisini hâlâ sürdürüyor. Gramsci'nin yalnızca Marksist akımlarla sınırlı kalmayan düşünsel yol göstericiliğinde açığa çıkan evrensellik boyutu, aydınlar ve siyasal özneler arasındaki yaygın ilginin nedenini açıklar. Bu özgün İtalyan düşünür ve politikacının felsefeden sosyolojiye, antropolojiden siyaset kuramına değin uzanan geniş kapsamlı düşünsel imgelemi, onun zihin açıcı kuramsal modeller ve kavramlar aracılığıyla kazandığı, entelektüel yeniden üretim sürecindeki ayrıcalıklı konumunu kavramamızı kolaylaştırıyor.

Antonio Gramsci'nin yapıtlarına yönelik ilginin bir nedeni, özellikle çağdaş kapitalist toplumlardaki iktidar ilişkilerinin ve ideolojik yapıların kuramsallaştırılmasına yaptığı katkıda bulunabilir (Martin, 1998: 1). Siyaset kuramının aslında en zor alt başlıklarından birini oluşturan bu alandaki katkısı, aşağıda daha ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, birçok çözümleme kategorisine gönderme yapılarak açıklanabilir: praksis felsefesi, ideolojik hegemonya, tarihsel blok, organik ve geleneksel aydınlar, sivil toplum ve devlet, rıza ve

zorun diyalektiği, mevzi savaşı, vb.[1] *Hapishane Defterleri*'nin kavramsal matrisini oluşturan bu kategorilerin dışında, hapishaneye girmeden önceki aktif siyasal yaşamı boyunca geliştirdiği fabrika konseyleri stratejisi ve siyasal parti yaklaşımı da dikkat çekicidir. Kapitalist toplumun yeniden üretiminin yapısal koşullarını açıklamak üzere geliştirdiği tahakküm/egemenlik ve hegemonya sorunsalı, fabrika konseyleri döneminden itibaren içinde bulunduğu siyasal dönüşüm projesinde öngörülen mücadele biçimleri konusundaki siyaset stratejisiyle birlikte anlam kazanır. Gramsci'nin çözümlemeleri, bir yandan, kapitalist toplumdaki sınıfsal egemenlik ilişkilerinin değişik görünümlerini (ideolojik, kültürel, siyasal, vb.) kavramaya yönelik bir bakış açısı sunduğu ölçüde akademik entelijensiyanın ilgisini çekmiştir. Öbür yandan, ezilenlerin ve işçi sınıfının, eşitsizlik ve sömürü ilişkilerini ortadan kaldıracakları "yeni bir düzen" kurmak amacıyla giriştiği tarihsel mücadelenin stratejisini oluşturmaya çalışan aktif siyasal özneler de bu çözümlemelere yakınlık göstermişlerdir.

Antonio Gramsci'nin siyaset kuramı alanındaki katkılarını koşullandıran tarihsel belirlenim ilişkileri, 20. yüzyılın ilk onyıllarındaki olağanüstü dönüşüm sürecinde bulunabilir. Bu dönemin yapısal özelliklerini ana hatlarıyla incelediğimizde, ilk olarak, Avrupa ve Rusya'da ortaya çıkan devrimci gelişmelerin oynadığı role işaret etmek gerekir. Özellikle Rusya'da Bolşeviklerin önderliğinde gelişen 1917 Ekim Devrimi, benzer koşulların Avrupa ülkelerinde de olup olmadığı sorusunu ortodoks Marksizmin tartışma başlıkları arasına katmıştı. Bu soru, aynı zamanda, hangi koşullarda devrimci bir dönemin ortaya çıktığını açıklamaya yönelik siyasal analizlerin zorunlu öğesiydi. İkinci olarak, Gramsci'nin aktif siyasal yaşamını üstbelirleyen bu tarihsel dönemin niteleyici bir başka görünümünü, hem İtalya'da hem de Batı Avrupa'da devrim hareketlerinin yenilgiye uğraması ve faşizmin iktidara gelmesi oluşturur (Fontana, 2008: 81). Böylece, söz konusu yıllarda, siyasal-kültürel iklimdeki devrimci ideolojik eğilimlerin, sınırlarını Ekim Devrimi ile faşizmin çizdiği tarihsel uzamda, geçmişte hiç görülmedik ölçüde yeniden harmanlanmaya başladığını saptayabiliyoruz. Bütün bu belirlenim ilişkileri, Gramsci'nin, Marksist siyaset kuramının temel öncüllerini yeniden ele alarak kendi sorunsalını oluşturmaya yönelmesinin yapısal-tarihsel bağlamı olarak düşünülebilir.

Gramsci'nin entelektüel ve siyasal yaşamını biçimlendiren İtalyan toplumsal formasyonu, içerdiği karmaşık, çelişkili ve eşitsiz gelişim süreçleriyle birlikte özgül bir tarihsel deneyimi dışavurur. 1861'e kadar ülke dışı güçlerle geleneksel iktidar odakları arasındaki kırılgan ilişkilere dayalı bir yapı sergi-

1 Praksis kavramını işlevselleştirerek geliştirmeye çalıştığı tarihsel materyalizme yaptığı felsefi katkı, yapı ve üstyapı arasındaki diyalektik ilişki bağlamında, mekanik determinizmin eleştirisinde de görülebilir (bkz. Texier, 1979: 48).

leyen İtalya, Avrupa'nın diğer gelişmiş kapitalist ülkeleriyle kıyaslandığında, ulus devletin şekillenmesi bakımından görece geç kalmış bir ülkeydi. Özellikle kuzey bölgesinde modern kapitalist toplumsal biçimlerin gelişmesi sonrasında, ülkenin güney bölgelerinde daha geri üretim ilişkilerinin hüküm sürmesi eşitsiz gelişimin tipik görünümüydü. Tarihsel arkaplanında görece gecikmiş bir modern kapitalist yapının başlangıç nüveleriyle feodal ilişkilerin özgül eklemlenmesine dayalı bu toplumsal formasyon, Risorgimento döneminde orta sınıfların ve aristokrasinin kimi aktif unsurlarının mücadelelerine tanık oldu (Jones, 2006: 16). Ulusal entegrasyona yönelik azınlık hareketinin, İtalyan halk kitlelerinin katılımıyla devrimci bir ayaklanmaya dönüştürülmeksizin kazandığı iktidar formu, Risorgimento'nun daha sonraki mücadeleler pratiğine bıraktığı sorunların kaynağında yer alır.

Nitekim, bu yüzden, ulusal birliğin sağlandığı 1861'den faşizmin iktidara yöneldiği 1922'ye kadar uzanan tarihsel dönemin liberal devleti, toplumsal sınıflar ile siyasal iktidar arasındaki uzlaşmaz gerilimin yarattığı sorunlarla sürekli uğraşmak zorunda kalmıştır. İtalyan toplumsal formasyonunun hukuksal düzlemdeki siyasal birliğini temsil eden Risorgimento ulusal devletin kurulması sürecinde başarılı bir aşamayı ifade etse de, toplumsal ve ideolojik-kültürel düzeylerde organik bütünleşmenin gerçekleştirilememiş olması ciddi bir sorundu. Hiç de önemsiz olmayan bu başarısızlık, toplumsal egemenlik ilişkileri alanındaki en belirgin tezahürünü, kuzeydeki cılız sanayi burjuvazisi ile güneydeki toprak sahipleri arasındaki sınıf ittifakında gösterir.

Egemen sınıflar ittifakının dışında kalan geniş kitleler (özellikle köylüler) ise, Risorgimento sonrasında kurulan yeni devletin siyasal haklardan yoksun bırakılan yurttaşlar topluluğunu oluşturuyordu. Yönetilen sınıfların bu eşitsizlik koşullarına tepkisi, devlet karşısında sergiledikleri kuşkucu tutumlarda açığa çıkan siyasal yabancılaşma biçimlerinde görülebilirdi (Martin, 1998: 14). Öte yandan, Risorgimento'nun ivme kazandırdığı yeni egemenlik ilişkileri, parlamenter yöntemlerle kitlelerin siyasal katılımını sağla(ya)mayan iktidar pratikleri bağlamında, toplumsal muhalefetin etkisizleştirilmesini hedefleyen sınırlandırıcı politikalara yol açıyordu. Bu durumun tipik göstergesi, parlamenter düzeyde, ast sınıfların olası liderlik kadrolarının iktidar katmanlarına soğurulması anlamına gelen *trasformismo* (dönüştürmecilik) uygulamasıdır. Yirminci yüzyılın başında, Giovanni Giolitti yönetimindeki hükümetlerin bir iktidar yöntemine dönüştürdüğü bu uygulama, özellikle gelişmekte olan sosyalist hareketin etkin bir liderliğe kavuşturulmasının önündeki engellerden biriydi. İktidar bloku dışındaki siyasal güçlerin edilginleştirilmesini hedefleyen *trasformismo* politikası, bağımsız ve disiplinli bir muhalefetin gelişmesini önleyerek, yönetilen sınıfların parlamenter faaliyetlere dinamik bir biçimde katılmasını güçleştiriyor, böylelikle de İtalyan birliğinin te-

mel sorunu olan siyasal bütünleşme sürecini geciktiriyordu (Martin, 1998: 14-15). Bu yönüyle, Risorgimento'nun öngördüğü İtalyan birliği, geniş kitlelerin kendiliğinden rızasına dayanmak yerine, asıl olarak tahakküm yöntemlerinin kullanıldığı, nüfusun büyük bir çoğunluğunu oluşturan köylülerle diğer ast sınıfları dışarıda tutan elitist bir projeydi. Risorgimento ve *trasformismo*, Gramsci'nin siyasal kimliğinin oluştuğu tarihsel dönemin karakteristik görünümleri olmakla kalmayacak, sonradan, onun entelektüel ilgi alanındaki çözümleme nesneleri arasına da girecektir. Bu tarihsel arkaplan, doğumundan başlayarak ilk gençlik günlerine, oradan aktif siyasal mücadele dönemine, daha sonra da uzun hapishane yıllarına uzanan bir yaşam boyunca, önemli bir entelektüel ve devrimci politikacının zihinsel üretim sürecindeki değişik aşamalara eşlik etmiştir.

### *Yaşamı ve Siyasal Savaşımı*

Antonio Gramsci, İtalyan ulusal birliğini gerçekleştiren Risorgimento sürecinin henüz ilk evreleri yaşanmaktayken, 22 Ocak 1891 günü Sardunya adasının Ales kasabasında dünyaya geldi. Sardunya, Risorgimento öncesinde, ülkenin kuzeyindeki Piemonte bölgesini yöneten krallığın denetiminde olmakla birlikte, toplumsal özellikleri bakımından daha çok Güney İtalya'yı (*Mezzogiorno*) andırıyordu. Üretim ve değişim süreçlerine azgelişmiş tarımsal ilişkilerin hâkim olduğu bu yoksul ada, ekonomik hayatını derinden etkileyen bir dizi mali ve ticari krizin yıkıcı etkisinden kurtulamamıştı. Gramsci'nin ailesi, ada ahalisinin genelini oluşturan yoksul köylüler arasında sayılamazdı: Babası Francesco Gramsci, orta düzeydeki bir kamu görevlisi; annesi Giuseppina Gramsci ise, yedi çocuğunu, orta sınıf aile ortamında, çevrelerini saran yoksulluktan olabildiğince uzakta tutarak büyütmeye çalışan bir ev kadınıydı (Davidson, 1987: 1; Jones, 2006: 16; Joll, 1977: 17).

Gramsci, üç yaşındayken yaşadığı, muhtemelen belkemiğiyle ilgili bir sağlık sorunu nedeniyle kambur ve kısa boylu kaldı. Onun yaşamını derinden etkileyecek bu sorun dışında görece mutlu bir yaşam sürmekte olan ailesinin durumu, Francesco Gramsci'nin işyerinde yolsuzluk yaptığı iddiasıyla hapse atılması sonrasında bozuldu. Francesco Gramsci, 1897 seçimlerinde, başarısızlığa uğrayan bir milletvekili adayının yanında taraf tutmasının bedelini, adaya hâkim olan siyasal entrikaların kurbanı olarak ödemek zorunda kalmıştı (Davidson, 1987: 26). Sardunya koşullarına kıyasla ekonomik açıdan iyi bir konumda olan ailenin bütün yükü, artık bir kamu görevlisinin maaşından yoksun kalan Giuseppina Gramsci'nin omuzlarına bindi. Ailenin içine düştüğü bu beklenmedik yoksulluk hali, on bir yaşındaki küçük Antonio'nun son derece başarılı olduğu okulundan ayrılmasına sebep oldu (Joll, 1977: 17).

Antonio, ancak babasının hapisten çıkmasından sonra ailenin hayat

koşulları düzelince, okula dönebildi. On yedi yaşına geldiğinde, adanın merkez kenti olan Cagliari'deki ağabeyi Gennaro'nun yanına giderek liseye kaydını yaptırdı. Sosyalist Parti'nin yerel birimine üye olan ağabeyinin etkisi altında, muhalif ideolojilerle ve sosyalist düşünceyle tanıştı. O dönemde Mezzogiorno'nun kuzey İtalya tarafından sömürüldüğünü ileri süren, güneydeki köylülere oy hakkı verilmesini savunan radikal düşünür Gaetano Salvemini'nin görüşlerinden de etkilendi. İlk gençlik yıllarında, Gramsci'nin ideolojik evrenini bir yandan enternasyonalist sosyalizm, öbür yandan da Sardunyacılık (Sardunya yurtseverliği) oluşturuyordu (Jones, 2006: 17).

1911'de lisedeki bütün derslerinin sınavlarını başarıyla tamamlayan Gramsci, sonradan okul arkadaşı ve siyasal yoldaşı olacak olan Palmiro Togliatti ile birlikte, Torino Üniversitesi'nde okumak üzere bir burs kazandı. Burs sınavı için kıta İtalya'sındaki Torino'ya gittiğinde modern sanayi koşullarının hüküm sürdüğü bir kenti hayatında ilk kez görmüştü (Joll, 1977: 17, 19). Üniversitede dilbilim derslerine kaydolan Gramsci, kendini hemen çalışmaya vererek, akademik yetenekleriyle kısa sürede fakültedeki profesörlerin dikkatini çekti. 1911-1915 arasını kapsayan üniversite yılları, yaşam koşulları bakımından birçok zorlukları içerse de, Gramsci'nin entelektüel gelişiminde sıçrama yaşadığı bir dönemdir. Bu sırada, ilk gençliğindeki Sardunyacı eğilimlerden gittikçe uzaklaşarak, sosyalist düşüncenin entelektüel ve kuramsal kaynaklarıyla daha yoğun bir biçimde ilgilenme fırsatı buldu; İtalya'nın önemli aydınlarından Benedetto Croce'nin yanı sıra, Karl Marx'ın yapıtlarını okudu.

Entelektüel alandaki çalışmalarının dışında, üniversitede edindiği arkadaş çevresiyle kurduğu ilişkiler Gramsci'nin sonraki yıllarını temelden etkileyecekti. Arkadaşları arasında yer alan Angelo Tasca, Umberto Terracini ve Sardunya kökenli yoldaşı Palmiro Togliatti gibi gençler İtalyan Sosyalist Partisi'yle (PSI) bağlantılı Sosyalist Gençlik Federasyonu'nun üyeleriydi. Gramsci, Torino'daki devrimci atmosferin etkisi altında, bir süre sonra diğer arkadaşlarına uyarak PSI'ye katılmaya karar verdi. Öğrenciliği sırasında üniversitedeki milliyetçilik karşıtı eylemlere katkıda bulundu. Yaşadığı sağlık sorunları ve ekonomik durumundaki kötüleşme nedeniyle, aslında çok başarılı olduğu üniversiteden Nisan 1915'te ayrılmak zorunda kaldı. Askerlikten muaf tutulmasından sonra, bütün zamanını ve enerjisini siyasal faaliyetlere ayırarak, dönemin sosyalist yayınları arasında öne çıkan *Il Grido del Popolo* ve *Avanti!* gibi gazetelerde yazmaya başladı. Sosyalist Gençlik Federasyonu'nda verdiği dersler ve gazete-dergi yazıları sosyalist çevrelerde daha fazla tanınmasını sağladı (Davidson, 1987: 64, 70). 1915-1918 döneminde yazdığı yazılar, genç Gramsci'nin entelektüel ilgi alanının ne kadar geniş olduğunu gösterir: Yalnızca siyasal konularla ilgilenmiyor, aynı zamanda edebiyat ve tiyatro eleştirileri de yazıyordu (Joll, 1977: 30).

Bu dönemde artık ulusal düzeyde tanınmaya başlayan Gramsci'nin, 1917'de Rusya'da gerçekleşen Bolşevik Devrimi'nden büyük ölçüde etkilendiğini söyleyebiliriz. Dünya-tarihsel ölçekte bir dönüşüm uğrağını oluşturan bu devrim, Gramsci'ye Marksizmin indirgemeci, mekanik-determinist ve teleolojik yorumunun nesnel gerçeklikteki çürütülmesi olarak göründü. Devrimi felsefi düzeyde çözümlemek amacıyla kaleme aldığı son derece çarpıcı ve tartışmalı "*Kapital*'e Karşı Devrim" (Ekim 1917) başlıklı yazısı, İkinci Enternasyonal'e hâkim olan pozitivist ve kaba maddeci tarih anlayışı karşısındaki eleştirel tutumunu açıkça gösterir.[2] Bu anlayış, dar bir bakış açısıyla yorumladığı için, Marx'ın *Kapital*'ini hem İtalya'da hem de Rusya'da "proletaryanın değil, burjuvazinin bir kitabına" dönüştürmüştü. Bu anlayışa göre, Rusya'da önce burjuvazi bir sınıf olarak gelişecek, kapitalist ilişkiler egemen olacak, tıpkı Batı'daki gibi bir burjuva uygarlığı kurulacak; bu aşamalar tamamlandıktan sonra, ancak o zaman, proletarya kendi siyasal mücadelesine girişebilecekti. Gramsci, kaba ve mekanik materyalizmin tarihsel ilerleme şemasını geçersizleştirdiğini düşündüğü Bolşevik Devrimi'nin, böyle yanlış yorumlanan *Das Kapital*'e karşı gerçekleştirilmiş bir devrim olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, Bolşevikler, tarihsel materyalizmin kurucu ilkelerinin hiç de sanıldığı gibi katı olmadığını göstererek, aslında bu kitabın "yaşayan, içkin düşüncesini" hayata geçirmişlerdi (Gramsci, 1977: 34).

Artık analizlerinde Marksizmin mekanik-determinist ve pozitivist olmayan yorumunu benimseyen Gramsci, Ekim Devrimi'nin tarihsel deneyimini gelecekteki siyaset kuramı ve pratiğinin önemli bir bileşeni olarak görmeye başlamıştı. Nitekim, kişisel entelektüel-siyasal tarihi açısından bakıldığında, 1919-1920 döneminde İtalya'yı derinden etkileyen fabrika konseyleri hareketi, onun bu deneyimi nasıl içselleştirmeye yöneldiğini açıkça gösterir. Toplumsal ve siyasal çalkantılarla dolu geçen bu "iki kızıl yıl" (*biennio rosso*) boyunca arkadaşlarıyla birlikte yaşadığı dönüşüm süreci, Rusya'daki gelişmelere göndermede bulunmaksızın anlaşılamaz. Gramsci'nin 1919-1920 yıllarındaki siyasal ve kuramsal etkinliğinin odağında, Bolşevik deneyiminin İtalya koşullarına nasıl uyarlanabileceği sorusuna yönelik araştırma çabası bulunur. İşçi sınıfının öznel müdahale yeteneğine duyduğu güven ve sempati, Gramsci'nin, Rusya'da örnekleri görülen işçi, köylü ve asker sovyetlerinin kitle mücadelesinde ne kadar kritik bir rol oynayabileceğini kavramasına yardımcı olacaktı.

Gramsci'nin Torino'daki ilk yılları, İtalyan siyasetinde önemli değişikliklerin ortaya çıktığı bir dönüşüm sürecine karşılık gelir. Bu dönemde, ülkenin yönetici sınıfları, Libya'nın işgalinde de görüldüğü üzere, sonuçta savaşa

2 Bu yazı için bkz. Gramsci (1977: 34-37).

dönüşecek olan militarist eğilimler sergilemeye başlamışlardı. Bu eğilimlerin somut politikalara aktarıldığı Birinci Dünya Savaşı, siyasal yelpazedeki ideolojik konumlanmaların daha net bir biçimde belirginleşmesine yol açtı. Sağ akımlar genel olarak askeri işgal yanlısı bir tutum alırken, soldaki oluşumlar savaş karşısında "yansızlık" ve "müdahalecilik" biçiminde iki karşıt eğilim arasında bölündü. Gramsci'nin 1914'te yayınladığı bir gazete yazısında (1977: 6-9) "aktif yansızlık" eğilimini savunması, haksız bir biçimde, o sıralarda henüz PSI üyesi kimliğiyle *Avanti!*'nin editörlüğünü yapmakta olan Benito Mussolini'nin müdahale yanlısı tutumuna destek verdiği biçiminde yorumlanmıştır.

Öte yandan, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İtalyan siyasal hayatının derin bir krize girmesi bütün dengeleri değiştirdi. Avrupa'nın birçok ülkesinde devrim rüzgarları esmeye başlarken, ülkedeki siyasal ve toplumsal gerilimlerin, konjonktürel yöntemlerle çözülemeyeceği bir evreye ulaşmakta olduğu görülüyordu. Savaş sırasında izlenen politikalar, ekonomik ve toplumsal kriz koşullarından etkilenen geniş kitleleri radikal siyasal hareketlerin propagandalarına açık hale getirmişti. Rusya'nın savaş sonrası krizden Bolşevik Devrimi'yle çıktığını gören Gramsci, İtalya'nın yaşadığı krizin benzer bir yapısal dönüşüme olanak tanıdığını düşünmeye başlamıştı.

Gramsci'nin bu düşüncesinin somut ürünü, Palmiro Togliatti, Angelo Tasca ve Umberto Terracini gibi arkadaşlarıyla birlikte Mayıs 1919'da yayınlamaya başladığı *L'Ordine Nuovo* (Yeni Düzen) dergisi olmuştur. Hepsi de İtalyan devrimci siyasetinde önemli görevlere gelecek olan bu genç devrimciler, süreç içerisinde aralarında kimi siyasal farklılıklar ortaya çıksa da, dergiyi kısa sürede sosyalist hareketin önemli yayınları arasına katmayı başardılar. *L'Ordine Nuovo*, o sıralarda işçi sınıfıyla daha doğrudan ilişki kurmayı amaçlayan Gramsci ve Togliatti'nin bilinçli çabaları sonrasında, Haziran 1919'da yayınlanan "İşçi Demokrasisi"[3] başlıklı makaleden itibaren fabrika konseyleri stratejisinin geliştirildiği bir mücadele organına dönüştü (Cammett, 1967: 71-72). Gramsci, *L'Ordine Nuovo* hareketinin Torino'da etkili bir siyasal çevre olarak gelişmesiyle birlikte, İtalyan sosyalizmi içinde daha etkin bir rol oynama olanağını buldu. Yazdığı kuramsal makalelerle, konsey komünizminin Rusya, Macaristan ve Almanya'daki benzer deneyimlerinin yeni bir stratejik ve politik söyleme aktarılmasına katkı sağladı.

Ne var ki, *L'Ordine Nuovo* topluluğu, Torino'daki fabrika çevrelerinde kitlesellik kazanabilmiş olsa da, aynı başarıyı ulusal siyaset düzleminde gösteremedi; hattâ PSI içinde bile etkili bir güç olamadı. Başarısızlık kuşkusuz sadece bu topluluğun siyaset alanındaki kısmi yetersizliğine bağlanamaz; işçi

3 Bu yazı için bkz. Gramsci (1977: 65-68). *L'Ordine Nuovo*'nun kuruluş dönemi için ayrıca bkz. Davidson (1987: 115) ve Fiori (1970: 118).

sınıfı hareketindeki diğer bileşenlerin karşılaştırmalı üstünlüğü, *L'Ordine Nuovo*'nun daha geniş kesimlere ulaşmasının önündeki yapısal engeldi. Özellikle, işçi sınıfının en güçlü sendikal örgütlenmesi olan Genel Emek Konfederasyonu'nun (CGL), PSI'nin parlamento grubunun, kooperatiflerin vb. reformistlerin denetiminde bulunması devrimci söylemin kitlelere aktarılmasını zorlaştırıyordu. Öte yandan, partinin merkez yönetimindeki maksimalist eğilimin *L'Ordine Nuovo*'da savunulan siyasal stratejiye yakın olduğu da söylenemezdi. Dışsal nitelikli bu engellerden başka, topluluğun kendi içindeki siyasal anlaşmazlıklar da, izlenen politikanın ulusal düzeye aktarılmasında olumsuz bir rol oynamıştır (Cammett, 1967: 107-08; Yetiş, 1994: 140-45).

*L'Ordine Nuovo*'nun *biennio rosso* dönemindeki mücadeleden yenilgiyle çıkması, Gramsci'nin izleyen yıllardaki siyasal ve entelektüel gelişimi açısından zorlu bir dönemin açılmasına sebep olmuştur. Özellikle 1921 ve 1922 yılları, hem devrimci savaşımın önünde aşılması gereken yeni engellerin çıkması, hem de kişisel yaşam öyküsündeki alt üst oluşların belirleyici olması bakımından sıkıntılarla geçti (Joll, 1977: 46). Bu arada, PSI'nin fabrika konseyleri hareketi, Komintern'in önerileri (reformistlerin uzaklaştırılarak partiye devrimci bir karakter kazandırılması isteniyordu) ve işçi sınıfının işgal eylemleri karşısındaki tutumu artık kesin bir dönüm noktasının gündeme geldiğini gösteriyordu (Cammett, 1967: 133).

Gramsci, PSI içinde uzlaşması mümkün olmayan siyasal eğilimlerin giderek partinin bölünmesine doğru yol aldığı bu geçiş dönemi boyunca, reformist ve merkezci yaklaşımların dışında konumlanan bir mücadele perspektifini benimsedi. Artık siyasal programa ilişkin strateji ve taktikler üzerinde anlaşılamayacağı kesinlikle belli olduğu zaman, Ocak 1921'deki Livorno Kongresi'nde kararlaştırıldığı üzere, kurulması planlanan İtalya Komünist Partisi'ne katılma kararı aldı. Yeni partinin kuruluşunda, PSI'deki uzlaşmaz kanadın temsilcisi olan Amadeo Bordiga'nın yaklaşımları belirleyici oldu; Gramsci ise, parti organlarının ve politikalarının saptanmasında daha "alçakgönüllü" bir konumda bulunuyordu. Gramsci, yeni partinin merkez komitesinde yer almakla birlikte, partinin gündelik yönetimini elinde bulunduran yürütme organında görevlendirilmemişti (Joll, 1977: 46). Öte yandan, 1921-22 yılları, faşist partinin hızla güç kazanmaya başladığı, liberal devletin eskisi gibi sürdürülemeyeceğinin iyice ortaya çıktığı, ancak kısa erimde sosyalist devrimin olanaksız olduğunun giderek anlaşıldığı bir dönemdi. Gramsci, gelecekte devrim koşullarının yeniden ortaya çıkacağına inanmakla birlikte, mevcut güç dengeleri hesaba katıldığında, işçi sınıfının daha uzun süre olumsuzluklarla mücadele etmek ve verili konumunu korumak zorunda kalacağını görmüştü.

Gramsci, Mayıs 1922'de Komünist Enternasyonal'in Yürütme Komitesi'nde İtalya Komünist Partisi'ni temsil etmek üzere Moskova'ya gitti. Buradaki görevine başladığı sırada, son yıllarda yaşadığı olumsuz gelişmelerin yol açtığı psikolojik ve bedensel sıkıntılarla baş edebilmek amacıyla, Moskova yakınlarındaki bir sanatoryumda kaldı. Aynı yerde, daha sonra evleneceği Giulia Schucht'la tanıştı. Ona Delio ve Giuliano adında iki çocuk verecek olan eşiyle burada geçirdiği sürenin, yaşamının en neşeli ve mutlu günleri olduğu söylenir (Davidson, 1987: 182; Fiori, 1970: 155; Cammett, 1967: 163). Bu arada, 1923 Şubat'ında Bordiga'nın ve merkez komite üyelerinin tamamına yakınının tutuklanması, parti faaliyetlerinin faşizm döneminde ne denli zorlaşmaya başladığının da bir göstergesi olmuştu. Gramsci, Aralık 1923'de Komintern yönetimi tarafından, yeniden yoğun bir siyasal çalışma içerisine gireceği Viyana'ya gönderildi. Oradaki çalışmaları sürerken, Nisan 1924'de İtalya'da yapılan parlamento seçimlerinde partisi tarafından aday gösterildi ve milletvekili seçildi. Bu gelişme üzerine İtalya'ya döndü ve kısa bir süre sonra partinin Como yakınlarında gizlice toplanan ilk ulusal konferansına katıldı.

Ülkede bütün solun ciddi bir krizle karşılaştığı bu aylarda, giderek yeraltı faaliyetine doğru zorlanmakta olan partinin yönetimini üstlenmek durumunda kaldı. Konferans sonrasında, partinin parlamento grubunu yönetmek üzere Roma'ya gitti. Faşistlerin en büyük siyasal güç haline geldiği olağanüstü koşullar altında, bir yandan yasal alanda parlamento çalışmalarının koordine edilmesi, öbür yandan da partinin yarı gizli bir mücadele örgütüne dönüştürülmesi görevini üstlendi (Cammett, 1967: 169; Joll, 1977: 58, 48). Faşist diktatörlüğün siyasal ve toplumsal süreçleri bütün ağırlığıyla denetimi altına almaya başlaması nedeniyle, anti-faşist mücadelenin hangi eksenlerde oluşturulacağı sorunu gündemdeki en yakıcı tartışma başlığıydı. Gramsci, 1924 sonrasında liderliğini üstlendiği komünist partisinin disiplinli, merkezi bir yapıya kavuşturularak baskı koşullarının gerekliliklerine uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmasını ve faşizme karşı mücadele içinde kitlelerin gündelik yaşamlarıyla sahici bir ilişki kurulmasını hedefledi (Martin, 1998: 32).

Ne var ki, partinin etkin bir siyasal güç olmasına yönelik çalışmaları, Kasım 1926'da Mussolini'nin faşist iktidarı tarafından, parlamenter dokunulmazlığı olmasına karşın tutuklanıp hapse atılmasıyla sona erdi. Mussolini, Gramsci'nin de aralarında olduğu liderlik kadrosunu tutuklatarak İtalyan Komünist Partisi'ni bütünüyle susturmak istiyordu. Gramsci, arkadaşlarıyla birlikte yargılandığı, özel olarak kurulmuş Devlet Güvenlik Mahkemesi tarafından yirmi yıl hapse mahkum edildi. Tutuklanmadan önce kaleme almaya başladığı en önemli çalışması olan "Güney Sorunu Üzerine Kimi Gözlemler" (Gramsci, 1978: 441-62) başlıklı yazısındaki izlekleri hapishane döneminde geliştirmek zorunda kalacaktı. Zorluklarla geçen tutsaklık yılları boyunca, ak-

tif siyasal yaşamı sona erdirilmeden önce sahip olduğu analitik derinliği korumaya çalıştı. Faşizmin hapishanelerinde, uzun uğraşlar sonucunda yazma iznini alabildikten sonra, *Hapishane Defterleri* adı altında toplanan notlarını kaleme almaya başladı. 1929'dan sağlık sorunları yüzünden yazmayı bırakmak zorunda kaldığı 1935'e kadar, toplam 33 defter doldurdu.

Gramsci, 27 Nisan 1937 günü Roma'da, hastalığı nedeniyle götürüldüğü bir klinikte öldü. Kırk altı yaşındaydı. Hapishane yıllarında ona yardımcı olan baldızı Tatiana Schucht, defterlerin güvence altına alınarak Moskova'ya götürülmesini sağladı. Yaklaşık üç bin sayfa tutan bu notlar yığını, güncel siyasal etkinliklerine son veren çok uzun hapis cezasının bile durduramadığı düşünsel üretimin zenginliğini olduğu kadar, her türlü zorluk karşısında "iradenin ve entelektüel disiplinin olağanüstü gücünü" (Martin, 1998: 3) de yansıtıyordu.

### *Fabrika Konseyleri Kuramı ve Deneyimi*

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki kuramsal sorunsalının kökenleri, aktif siyasal yaşamı sırasında geliştirdiği siyasal çözümlemelerinde bulunabilir. Tutuklanmadan önceki çalışmaları, genellikle sosyalist dergilerde yayınlanan makaleler ile parti için kaleme alınan değerlendirme yazılarından oluşur. Gündelik politikanın son derece hızlı bir biçimde seyreden zorunluluklarına yanıt vermek amacıyla kaleme alınan bu yazılar, aslında, siyasal kimliğiyle öne çıkan bir aydın olarak, Gramsci'nin düşünsel derinliğinin bir başka göstergesidir.[4] Hapishane öncesi yazılarına egemen olan temel öncüller kuramsal düzeyde incelendiğinde, söz konusu derinliğin, İtalyan liberal devletinin organik krizine ilişkin kapsamlı bir analize duyulan gereksinmeden kaynaklandığı saptanabilir.

*Defterler*'deki açıklama modelini de etkileyen bu analiz, İtalyan burjuvazisinin kendini içinde bulduğu yapısal krizin tarihsel nedenlerini açığa çıkarmaya odaklanmıştır. Burjuvazi hem Risorgimento döneminde ulusal bütünleşme sürecinin öngördüğü tutunumlu (*cohesive*) bir liberal toplum hedefini yaşama geçirmekte, hem de Birinci Dünya Savaşı sonrasında siyasal kertedeki bütün gelişmeleri etkileyen uzlaşmaz çelişkileri çözmekte başarılı olamamıştı (Martin, 1998: 13). Bu başarısızlık, burjuvazinin, kapitalist gelişim sürecini etkin bir biçimde yönetemediği ve kendi sınıfsal üstünlüğünü oluştururken yönetilenler nezdindeki meşruluğunu sorunsuz bir biçimde sağlayamadığı anlamına gelir. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından, İtalyan burjuvazisinin artık ulusun tarihsel düzeydeki gelişiminin koşullarını hazırlaya-

4 Hapishane öncesi döneme ait yazılardan yapılan kimi derlemeler ayrıca yayınlanmıştır. Bkz. Gramsci (1977, 1978 ve 1994a).

cak bir hegemonik özne olamayacağı anlaşılmıştı (Boggs, 1984: 76). Sınıflar arasındaki ideolojik ve kültürel üstünlük ilişkilerinde kırılgan bir yapıya sahip olduğu anlaşılan bu sınıfın içsel yetersizlikleri, yapısal kertedeki eşitsiz gelişim sorunlarının üstyapısal süreçlerdeki aksamalarla eklemlenmesine yol açıyordu: Ekonomideki yapısal dönüşüm nasıl piyasa mekanizmalarını etkin bir işleyişe kavuşturamadıysa, burjuvazinin üstyapısal düzeydeki performansı da liberal siyasal düzenin konsolidasyonunu sağlamaktan uzaktı.

Gramsci'nin hapishane öncesindeki aktif siyasal hayatının en önemli deneyimini oluşturan fabrika konseyleri girişiminin kuramsal gerekçesi, İtalyan burjuvazisinin liberal siyasal kurum ve normları sağlamlaştırmaktaki yetersizliğinin neden olduğu tarihsel krize ilişkin çözümlemeye dayanır. Gramsci ve *L'Ordine Nuovo*'daki arkadaşlarının *biennio rosso*'da zirvesine çıkan konsey stratejisi, liberal devletin çöküşünün aslında yeni bir düzenin kurulması bakımından yeni olanaklar yarattığı yolundaki varsayımın ürünüdür: Burjuvazinin başarısızlığı ortada olduğuna göre, İtalyan toplumsal formasyonundaki güçlerin mevzilenişleri dikkate alındığında, yeni bir siyasal yapılanmanın temel öznesi yalnızca işçi sınıfı olabilirdi. Öte yandan, yeni devletin kurulmasını yönlendirecek olan kurumsal mekanizmaların nerede aranması gerektiği sorusu da önemli bir tartışma başlığıydı. Tam da bu noktada, Gramsci'nin katkıda bulunduğu fabrika konseyleri modeli, söz konusu sorunun yanıtını mevcut örgütlenme biçimleri (örneğin, sendikalar ve siyasal partiler) dışında buluyordu (Cammett, 1967: 94). Eski kapitalist/liberal devletin işleyiş mantığındaki konumları dolayısıyla, siyasal partiler ve sendikalar, yeni tarihsel özne olarak ortaya çıkan işçi sınıfının öncülüğünde inşa edilecek olan devletin ("yeni düzen"in) kurucu yapılarına dönüştürülemezdi. Bu varsayım, Gramsci'nin fabrika konseylerini kuruculuk işleviyle donatan stratejik yaklaşımını meşrulaştırmayı amaçlamaktaydı.

Gramsci, 1919'dan itibaren konsey, parti ve sendika ilişkileri konusundaki yaklaşımını geliştirirken, 1917 Ekim Devrimi'nin Sovyet deneyiminden ve Leninist kuramdan olabildiğince yararlanmıştır. İtalya'nın içinde bulunduğu özgül koşulları göz önünde bulundurarak, siyasal parti alanında PSI'ye, sendika alanında ise CGL'ye yönelttiği eleştirisinin temel hedefi konsey modelinin neden gerekli olduğunu açıklamaya yöneliktir (Boggs, 2002: 75). Öte yandan, 1919-1920 döneminde İtalyan siyasal süreçlerini derinden etkileyen fabrika işgallerinden çıkarılan derslerin de, Gramsci'nin işçi sınıfı örgütleri arasındaki ilişkilerin bürüneceği biçimler konusundaki yaklaşımının nesnel dayanağını oluşturduğu düşünülebilir.

Gramsci'ye göre, işçi sınıfının mücadelesine kurumsal biçim kazandıran sendikalar ve siyasal parti, kapitalizmin egemen olduğu tarihsel dönemin örgütlenme biçimleridir; başka bir deyişle, bunlar kapitalizmin gelişmesine

koşut olarak ortaya çıkan burjuva demokrasisi zemininde etkinlik gösteren sınıf örgütlenmeleridir (Boggs, 2002: 76). Bu özellikleri nedeniyle, ne sendikaların ne de siyasal partinin, kapitalist düzenin içsel mantığını dolaysızca aşmaları söz konusu olamaz. Gramsci, aynı dönemde uluslararası sosyalist hareket içinde etkili bir entelektüel olan Anton Pannekoek'in geliştirdiği tezleri çağrıştıracak bir biçimde (Bellamy ve Schecter, 1993: 32), sınıf savaşımının bu iki geleneksel kurumunun kapitalizmi bütünüyle aşmayı öngören bir devrim stratejisinin taşıyıcı özneleri olamayacağını savunur. Ona göre, kapitalizmin zorunlu kıldığı sınıf ilişkileri alanında asıl olarak savunma amacıyla oluşturulan örgütlenme biçimleri, yeni bir toplumsal formasyonu ve devlet biçimini kurmayı hedefleyen devrim savaşımının temel araçları olamayacaktır.

Gramsci, sendikaları devrimi gerçekleştirecek sınıf organları olarak kabul etmese de, bunların sınıf savaşımındaki işlevlerini bütünüyle yadsımaz. Avrupa ülkelerindeki tarihsel deneyim, özellikle başlangıçtaki toplumsal-siyasal konumları dikkate alındığında, sendikaların işçi sınıfı mücadelelerinde radikal yönelimler sergileyebilen örgütsel yapılar olarak ortaya çıktıklarını gösterir. Bununla birlikte, kapitalizm koşullarında, işçi sınıfının birlik ve dayanışmasını sağlayan örgütlenmeler olmalarına karşın, sendikalar zaman içinde kapitalizmin yönetsel süreçleri içinde yer almaya başlamışlardır. İtalya'daki en etkili sendikal oluşum olan CGL de, nihayetinde, söylem düzeyindeki bütün "devrimci" ve radikal görünümünün tersine, kapitalizmin genel işleyiş mekanizmalarına eklemlenmişti. Gramsci'nin bu saptamasının dayandığı kuramsal öncüller araştırıldığında, emeğin piyasadaki bir meta olarak yeniden üretiminde sendikaların oynadığı role ilişkin yaklaşımının belirleyici olduğu görülebilir: Sendika, "nesnel bakımdan" kendi özgül değişim nesnesi olan emeğin metaya dönüştürülerek piyasa ilişkilerine sokulmasında, tıpkı diğer kapitalist şirketlerin kendi metalarıyla kurduğu ilişkinin bir benzerini yeniden üretmektedir. Meta olarak emeğin değişim sürecindeki temsilciliğini üstlenen sendika, işçi sınıfının çıkarlarını korumakla birlikte, aslında üretici kimlikleriyle düşünülmesi gereken işçileri sadece ücretli emekçiler olarak konumlandırmaktadır. Bu yüzden, Gramsci, sendikanın, emekle kurduğu meta ilişkisindeki rolü nedeniyle, "kapitalist merkantilizmden ancak öznel olarak ayırt edilebileceği"ni (1978: 76) ileri sürer. Sendika, ironik bir değerlendirmeyle, sonuçta işçilerin birliğini hedefleyen bir örgütlenme biçimi olduğuna göre, verili sendikalist yapılar içerisinde kapitalizmin aşılmasının olanaksızlığını gösterdiği ölçüde, sınıf bilincinin gelişmesine öznel olarak katkıda bulunabilir. Ne var ki, sendikal etkinlikler aracılığıyla kurulan kolektif öznellik, işçi sınıfının kendini tarihsel bir özne olarak algılamasını sağlayacak gelişkinlik düzeyine asla ulaşamayacaktır; zira, proletaryanın devrimci özneye dönüşmesi, işçilerin, "emek sisteminin ayrılmaz bir

parçası"nı (Gramsci, 1977: 110) oluşturdukları doğrultusunda bir bilinç geliştirmelerine bağlıdır.

Gramsci, sendikaların neden devrimci dönüşümün taşıyıcısı kurumlar olamayacaklarını açıklamak üzere, bunların kapitalist toplumda yerine getirdikleri bir başka işleve daha göndermede bulunur. Sendikalar, sermaye ile ücretli emek arasındaki sözleşme ilişkisi çerçevesinde etkinlik gösterdikleri sürece, uzlaşmaya dayalı "endüstriyel yasallık" kavramını sınıf savaşımı alanına aktarırlar; böylelikle, emek-sermaye ilişkisinde dolayım (ya da, aracılık) işlevini yerine getirirler, bizatihi bu ilişkinin aşılmasını hedeflemezler.[5] Dolayısıyla, çalışmaları sırasında verili hukuksal zemini daha fazla dikkate almak durumunda kaldıkları için, devrim sürecini örgütleme yeteneğine sahip değildirler.

Gramsci, kapitalist düzenin zorunlu kıldığı endüstriyel yasallığa uymak zorunda olan sendikaların, aynı zamanda bürokratikleşme eğilimi sergilediklerini de vurgular. Sendikalar, işçilerin dayanışma örgütleri olarak gelişmeye başladıktan sonra, sınıfın iktisadi çıkarlarını savunurken, temsil ettikleri üyelerin sayısındaki artışa koşut olarak, kaçınılmaz bir biçimde bürokratik yapılara dönüşürler. Sınıf içindeki işbölümüne dayalı uzmanlaşmanın da katkısıyla hiyerarşik ve disiplinli bir yapının ortaya çıkması sonucunda, sendikaların, işçi sınıfının gündelik varoluş biçimlerine yabancılaşması önemli bir sorundur (bkz. Bellamy ve Schecter, 1993: 34; Boggs, 2002: 81).[6] Gramsci, bu nedenle, sınıfın içinden gelseler bile, kitlelerin nesnel varoluşundan giderek ayrışmaya başlayan (hattâ, ayrı bir kasta dönüşen) sendika görevlilerinin oluşturduğu örgütsel biçimler karşısında eleştirel bir tutum sergiler: Kendi varlığını kapitalist toplumdaki emek-sermaye ilişkilerinin sürmesine borçlu olan ayrıcalıklı bürokratik-hiyerarşik katmanın, reformist yaklaşımların nesnel dayanağına dönüşerek, devrim sürecinin derinleşmesini engellemeye başlaması hiç de olasılık dışı değildir.

Nitekim, Gramsci'ye göre, İtalyan sendika yöneticileri endüstriyel yasallığı asla sorgulanmayacak bir olgu olarak algıladıkları için, işçi sınıfının gündelik mücadelelerinde yalnızca "kaos ve dikbaşlılık" görmüşler; işçilerin kapitalist disipline karşı çıkışlarını, devrimci bir itiraz doğrultusunda genelleştirmeyi hiç düşünmemişlerdir. Bu zihniyetin biçimlendirdiği sendikal disiplin de, sonuçta, sermaye sınıfına hizmet anlamına gelecektir; dolayısıyla, fabrika konseylerinin sendikaların denetimine bırakılmasını savunan her gö-

5 Bu konuda ayrıca bkz. Boggs (1980: 87; 2002: 80) ve Adamson (1980a: 58).

6 Gramsci (1978: 77), emek piyasasını denetlemek amacıyla etkinlik gösteren sendikal yapıların, genişleme süreci içinde, işçi sınıfının üretim alanlarından giderek uzaklaşan bir görevliler topluluğuna dönüştüğünü, sendikal mücadelede artık yalnızca ticaret yasalarının dikkate alınmaya başladığını özellikle belirtir.

rüş, gericiliğin işçi sınıfı mücadelesinde egemenlik kurmasına yol açacaktır (1977: 268). Sendikalar, sınıf bilincinin yükseltilmesine yardımcı olmadıkları gibi, emeğin meta olarak algılanmasına katkıda bulundukları ölçüde, işçileri edilginliğe ve otoriteye itaate yönelten burjuva ideolojisinin yaygınlaşmasını da kolaylaştırmaktadırlar. Bu yüzden, sendikaların kapitalizmi ortadan kaldırma yeteneğine sahip olduğu yolundaki iddia "saçma ve çocukça"dır (Gramsci, 1978: 76). İşçi sınıfının devrimci eğilimlerini törpülemeye hizmet eden sendikalar, kapitalizmin aşılmasını sağlayacak kurumlar değildir.

Gramsci, sendikaları yeni devletin kuruluş sürecini yönetecek temel kurumlar olarak görmediği gibi, aynı olumsuz değerlendirmesini işçi sınıfının öbür örgütlenme biçimi olan siyasal partiye de kısmen yansıtır. Siyasal parti konusundaki eleştirel çözümlemesi, ağırlıklı olarak PSI deneyimine yönelik yaklaşımından türetilebilir. Gramsci, PSI'yi tıpkı diğer burjuva partileri gibi hareket eden, nihayetinde onlarla aynı siyasal zemin (burjuva demokrasisi) üzerinde yer alan bir örgütlenme biçimi olarak değerlendirir (Boggs, 2002: 77). Kapitalizmin yerini bütünüyle farklı üretim ilişkilerine dayalı bir toplumsal oluşuma bıraktığı bir dönüşüm uğrağında, sınıfın geleneksel örgütlenme biçimlerinden biri olarak, partinin yeni devletin nüvesini oluşturması mümkün değildir. Gramsci'ye göre, PSI örneğinde görüldüğü üzere, etkinlik alanını asıl olarak parlamentarizmin sunduğu olanaklarla sınırlandıran bir örgütlenme formundan devrimci dönüşümün temel öznesini türetmek yanlıştır. Gramsci, süreç içerisinde kendi kuramsal yaklaşımını geliştirirken, devrimci siyasal partinin aslında ne kadar önemli olduğunu da vurgulamaya özen göstermiştir; nitekim, *Hapishane Defterleri*'nin "Modern Prens" konulu bölümü bu vurgulamanın kuramsal bağlamını oluşturmaya yöneliktir.

Gramsci, *L'Ordine Nuovo* dönemindeki yazılarında, temelini işçi ve köylü konseylerinin oluşturacağı yeni bir devlet modelini savunur. Sendika ve siyasal parti eleştirisi, fabrika konseyini "etik devlet"in sosyalist formu olarak kurgulayan yeni devrimci siyasal tasarımın meşrulaştırıcı bir ön hazırlığıdır. Gramsci'nin konsey sorunsalında, işçi sınıfıyla kurulacak organik bağın siyasal kertedeki temsilini oluşturan sosyalist devlet, işçilerin üretici kimliğine kamusal-yurttaşsal bir nitelik kazandırılmasının göstergesidir. Sınıf savaşımının fabrika konseylerinde somutlanması da, ayrı üretim alanlarında kendi yalıtık konumlarını sürdürmeye zorlanan işçiler arasındaki organik birliğin kurulması anlamına gelecektir (bkz. Germino, 1990: 96; Martin, 1998: 146). Bu önerme, teknik işbölümünün korporatif sınırları içinde kaldıkları sürece, işçilerin daha yüksek bilinç biçimlerine ulaşmasının olanaksız olduğu varsayımına dayanır. Gramsci'nin başlıca kaygısı, işçilerin türdeş bir birlik içinde toplanmalarını kolaylaştıracak örgütsel biçimlerin oluşturulmasıdır. Gramsci, başka türden örgütlenme deneyimlerinden farklı olarak, fabrika

konseylerini, böyle bir birliğin kurulması ve işçiler arasındaki teknik bölünmelerin aşılması için en önemli tarihsel olanak olarak görür.

Gramsci'nin bakış açısından, fabrika konseyleri stratejisine kaynaklık eden sovyet kurumu, sadece Rusya'daki devrim sürecine özgü bir örgütlenme biçimi olmayıp kapitalizme karşı mücadelelerinde başka ülkelerin işçilerinin de yararlanabileceği bir örnektir. *L'Ordine Nuovo* grubu, Sovyet modelindeki örgütlenme biçiminin, Rusya'da nasıl çarlığın devrilmesine ve yeni tipte bir devletin kurulmasına yardımcı olduysa, İtalya'da da işçi sınıfının devrimci mücadelesine ve demokrasinin derinleşmesine katkıda bulunacağını savunuyordu. Gramsci, dönemin diğer kuramcılarından farklı olarak, demokrasinin liberal parlamenter kurum ve uygulamalara indirgenemeyeceğini varsayarak, işçi demokrasisinin ancak fabrika konseyleri aracılığıyla geliştirilebileceğini vurgular. Sıradan işçilerin gündelik işyeri deneyimlerindeki müzakere ve yönetim süreçleri, gelecekteki sosyalist düzenin başlıca görünümü olan demokratik katılımın yeni biçimlerini sağlayacaktır. Gramsci'nin bu öngörüsü, kapitalist toplumda burjuvazinin yönlendirmesi altındaki siyasal kurumlardan köktenci kopuşun, ancak mevcut egemenlik ilişkilerini yadsıyacak yönetim organlarıyla mümkün olduğunu varsayar. Gramsci'ye göre, dönemin sosyalist partileri üzerinde hegemonik bir etkisi olan İkinci Enternasyonal tarafından desteklendiği haliyle, sosyalizmin kuruluşunu parlamenter yöntemlere bağlayan siyasal strateji kesinlikle devrimci dönüşüme olanak tanımaz; böyle bir strateji, başarılı olması durumunda bile, işçi sınıfının ve ezilen kesimlerin burjuva devlet sistemine eklemlenmesine yol açar (bkz. Boggs, 2002: 59, 76).

Gramsci, fabrika konseylerini öne çıkaran bir siyasal mücadele tarzını önermesi nedeniyle, özellikle reformistler tarafından, anarşizm ve anarko-sendikalizmin savunduğu türden bir bakış açısına sahip olmakla eleştirilmiştir. Ancak, *L'Ordine Nuovo* dönemindeki yazıları incelendiğinde, Gramsci'nin, kendi siyasal konumunu sendikalist ya da anarşist yaklaşımlardan uzak tutmaya özen gösterdiği kolaylıkla saptanabilir (Bellamy ve Schecter, 1993: 32). Nitekim, Gramsci yeni devletin fabrika konseyleri üzerinden kurulacağını ileri sürerken, aslında, sınıfsız topluma geçiş sürecinde devletin mutlaka gerekli olduğunu da kabul eder. Geçiş sürecinde devletin zorunlu olup olmadığı sorusu, kuramsal alanda, Marksizmin anarşizm karşısındaki temel ayrışma noktalarından birini oluşturduğuna göre, Gramsci'nin yaklaşımı anarşizm ya da anarko-sendikalizmle ilişkilendirilemez. Gramsci için, işçi sınıfının mücadelesi yeni türden bir devletle desteklenmediği sürece, siyasal devrimin köktenci nitel dönüşümleri gerçekleştirmesi söz konusu değildir. Devlet, toplumsal özgürlüğün sosyalist biçimlerine ulaşılmasını hedefleyen değişim sürecinde son derece kritik bir rol oynayacaktır. Anarşizmin yanılgısı, özgürlük kav-

ramını diyalektik bir perspektife dayandırmadığı için, geçiş döneminde özgürlüğün, üretim araçları üzerindeki toplumsal denetimle ve kurumsal bir biçim altında sağlanabileceğini öngörmemesinde aranmalıdır. Anarşizm, sınıf egemenliğinin aynı zamanda devlet aracılığıyla gerçekleştiğini ve siyasal süreçlerdeki temel öznenin devlet olduğunu kavramamaktadır; oysa, devrimin başarıya ulaşmasından sonra, geniş kitlelerin siyasal yaşama ve devlet alanına müdahalesi konseyler aracılığıyla mümkün olabilecektir (bkz. Martin, 1998: 25-26; Bellamy ve Schecter, 1993: 33, 35).

Gramsci'nin sendikalizme yönelttiği bir başka önemli eleştiri ise, işçi sınıfının organik birliğinin sağlanması konusuyla ilgilidir: Sendikalist yaklaşımlar, meslek ayrımları üzerinden örgütlenmeyi esas alan sendikal örgütlenme tarzını destekledikleri için, işçi sınıfının değişik kesimleri arasındaki ayrışmaların sürmesine katkıda bulunurlar. Sendikalizmin önerdiği türden genel grev benzeri mücadele biçimleri bile, kısa erimde işçiler arasında güçlü bağlantılar kurulmasına yardımcı olsalar da, sınıf-içi bölünmelerin ortadan kaldırılmasına yardımcı olmaz. Buna karşılık, fabrika konseyleri, daha devrim öncesinden başlayarak üretim sürecinin tamamına ilişkin bir örgütlenme perspektifi sunmaları nedeniyle, sınıfın kendi içindeki birliğini sağlamanın temel araçları olarak kabul edilebilir. Gramsci'nin bu değerlendirmesi, *L'Ordine Nuovo*'nun siyasal stratejisinde açıkça ifade edildiği üzere, fabrika konseylerinin yeni devletin nüvesini oluşturacağına ilişkin öngörüyle koşutluk içindedir. Gramsci'ye göre, sınıfın organik birliğini gerçekleştirecek olan konseyler, bir yandan sosyalist demokrasinin gelişkin biçimlerine ulaşılmasında işlevsel olacak, öbür yandan da yeni türden devlet iktidarının siyasal formunun oluşturulmasına yardımcı olacaklardır (bkz. Boggs, 2002: 75; Bellamy ve Schecter, 1993: 33-34).

Fabrika konseylerinin yeni devletin nüvesi olarak kuramsallaştırılması, bunların siyasal parti ve sendikalarla ne türden bir ilişki içinde olacağı sorusunu gündeme getirir. Gramsci, bu soruyla ilgili olarak, devrimci sürecin bütün yönlerini kuşatabilecek kurumlar olmadığını düşündüğü parti ve sendikaların bütünüyle bir yana bırakılmasından yana değildir. Bolşevik deneyiminden hareketle, sendikaların devrim sonrasında da işlevlerini sürdürerek, özellikle üretim sürecinin örgütlenmesine katkıda bulunacaklarını öngörür. Gramsci'nin, konseylerin diğer işçi sınıfı örgütlenmeleri (hattâ, devrimci parti) karşısındaki özerkliğini güvence altına alan bir siyasal modeli savunduğu açıktır (Cammett, 1967: 108). Ancak, yeni devletin nüvesini oluşturacak kurumlar oldukları için konseylere öncelik tanınması, elbette siyasal partinin devrim öncesinde ya da sonrasında oynayacağı rolün ikincilleştirilmesini gerektirmez. Gramsci, temel olarak, iktidarın fethi ve konsolidasyonu sürecinde siyasal partinin geniş işçi kitlelerine önderlik etmesinin ne denli önemli olduğunu vurgular. Gramsci için, partinin devrimin örgütlenmesine yönelik id-

diası, kendi başına, kitlelerin savaşımında öncü bir konuma gelmesi bakımından yeterli değildir; devrimci parti, hem iktidarın ele geçirilmesinden önceki, hem de devrim sonrasında yeni devletin kurulması sürecindeki etkinlik tarzıyla kendini işçi sınıfının organik bir bileşenine dönüştürebilmelidir.

### *Tarihsel Blok ve Tarihsel Materyalizm Sorunları*

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde toplanan dağınık notlarında geliştirdiği kuramsal modelin açığa çıkarılması için başvurulabilecek yöntemlerden biri, "tarihsel blok" kavramını merkezine alan okuma tarzıdır. Gramsci, kendi sözleriyle *"für ewig"* (bütün zamanlar için) bir yapıt bırakmak isterken, kuramsal düzeyde Marksizmin ilgi alanına giren temel felsefi sorunları yeniden incelemek zorunda kalmıştır. "Tarihsel blok", bu sorunları çapraz kesen bir kurucu kavram olarak, Gramsci'nin siyaset kuramının belirleyici görünümlerinin somutlaştırılması bakımından son derece işlevseldir. Aslında, tarihsel materyalizmin başlıca önermeleriyle ilişkili değişik yaklaşımlar (determinizm, voluntarizm, ekonomizm, vb.) düşünüldüğünde, *Defterler*'in inceleme alanındaki bütün kavram ve kategorilerin, "tarihsel blok" kavramının içerdiği tartışma başlıklarıyla yakından bağlantılı olduğu görülebilir.

Gramsci, Marksist siyaset kuramının temel kavramsal araçlarını kendi sorunsalına eklemleyerek, toplumsal bütünlüğün farklı kertelerine ilişkin bir çözümleme geliştirmeyi amaçlar. Nesnel gerçekliğin ampirik düzeydeki karmaşık örüntüsünü açıklamayı hedefleyen her kapsamlı kuramsallaştırma girişimi, yapısal ve üstyapısal süreçlerin bütünselci bir bakış açısıyla ele alınmasını gerektirir. Gramsci'nin "tarihsel blok" kavramı, bir yandan yapısal kertede ekonomik süreçlerin, öbür yandan da üstyapısal kertede siyasal kurumların, ideolojik oluşumların, inanç sistemlerinin ya da kültürel formların çözümlemeye katılmasının zorunluluğunu anlatır. Gramsci, bu kavram aracılığıyla, kökeni Marx'ın yapıtlarında bulunan yapı-üstyapı metaforunu mekanik-nedenselci olmayan bir bağlama yerleştirmeyi hedefler. Yapısal kertedeki üretim ilişkilerinin belirleyiciliği tezini yadsımaksızın, bir toplumsal formasyondaki sınıfsal üstünlük biçimlerini açıklamak amacıyla, üstyapıdaki hegemonik süreçlerin ne denli önemli olduğunu göstermeye çalışır. Nitekim, nihayetinde bir tarihsel blokun kuruluşunu ifade ettiği için, hegemonya kavramı da, sınıfsal egemenliğin hem yapısal hem de üstyapısal görünümlerinin mutlaka dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu bakımdan, "tarihsel blok" kavramına başvurmaksızın, Gramsci'nin hegemonya, sivil toplum ve devlet konusundaki yaklaşımının anlaşılamayacağı belirtilmelidir.[7]

---

7 "Tarihsel blok" kavramının önemi konusunda ayrıca bkz. Portelli (1982: 2-4), Dombroski (1989: 5), Sassoon (1987: 119) ve Martin (1998: 82).

Sassoon'un (1987: 120) da saptadığı gibi, Gramsci, kendi çözümlemesinde kritik bir konuma yerleştirdiği "tarihsel blok" kavramını başlıca iki biçimde kullanır. Daha sık görülen birinci kullanım biçiminde, bu kavram, tarihsel sürecin içerdiği bütün karmaşık ilişkilerin birliğini nitelemek üzere, yapı ve üstyapının organik bütünlüğü anlamına gelir: "Yapılar ve üstyapılar, bir 'tarihsel blok' oluşturur. Bu demektir ki, karmaşık, çelişkili ve uyumsuz üstyapılar bütünlüğü toplumsal üretim ilişkileri bütünlüğünün yansımasıdır" (Gramsci, 1971: 366). Marx'ın sorunsalını yeniden üreten bu kullanım biçiminde, tarihsel blok kuramsal açıdan iki ayrı çözümleme düzeyinin (yapı ve üstyapı) eklemlenmesi olarak yorumlanabilir. Yukarıdaki alıntıda yer alan "yansıma" ilişkisine dair saptama düşünüldüğünde, tarihsel blok içerisinde yapının birincil ve belirleyici uğrak olduğu açıktır (Texier, 1979: 58).

Bununla birlikte, Gramsci'nin, tarihsel blokun bu iki uğrağı arasındaki ilişkileri, Marksist diyalektiğe uygun bir biçimde, karşılıklı olarak kurguladığı da belirtilmelidir. Nitekim, Gramsci "yapı ile üstyapı arasındaki zorunlu karşılıklılık"ın aslında "gerçek diyalektik süreçten başka bir şey olmayan karşılıklılık" (1971: 366) olduğunu vurgulamaya özen gösterir. Burada üzerinde durulması gereken temel nokta, tarihsel blokun iki uğrağı arasındaki ilişkilerin her türden gölgegörüngüsel (epifenomenal) indirgemeciliğin dışında kuramsallaştırılmasıdır. Ekonomi, siyaset ve ideoloji kertelerinin "tarihsel blok" kavramı aracılığıyla organik bir bütünlük içerisinde konumlandırılması, Gramsci'nin Marksizmin geleneksel diyalektik yaklaşımına dayandığını gösterir (Sassoon, 1987: 120-21; Texier, 1979: 49). "Tarihsel blok" kavramı, böylelikle, Gramsci'nin, bir yandan nesnel gerçekliği salt etik-politik terimlerle kavramayı öneren yeni-Hegelci ya da Croceci idealizmden, öbür yandan da üstyapısal oluşumları basit bir gölgegörüngüye indirgeyen ekonomist sapmadan da uzak kalmasını sağlar.

"Tarihsel blok" kavramının ikinci kullanım biçimi ise, verili tarihsel uğrağın içerdiği bütün ilişkilerle birlikte somut bir varlık kazanan toplumsal formasyondaki özgüllüklerin açığa çıkarılmasına yöneliktir. Söz konusu toplumsal formasyonun karmaşık yapısını niteleyen bu kavram, hangi üretim tarzının egemen olduğuna ve onun eski üretim tarzlarıyla nasıl eklemlendiğine bağlı olarak, farklı sınıflar ve/ya da sınıf fraksiyonları arasındaki karşılıklı ilişkilerin biçimlenme mantığını anlatır (Sassoon, 1987: 121-22). Belirli bir toplumsal formasyonun dışavurduğu karmaşık, çelişkili ve uyumsuz ilişkiler bütünlüğündeki özgüllükler önem kazandığı için, artık, çözümleme alanında ulusal farklılıklar, somut siyasal ittifaklar, toplumsal güç dengeleri, devletin özgül konumu, sınıfsal oluşumların ideolojik ve kültürel kerteye yansıma tarzı gibi birçok ölçüte başvurmak gerekir. Gramsci'nin yukarıda değinilen "Güney Sorunu" çalışması, İtalyan tarihsel/toplumsal formasyonunun somut çö-

zümlemesini hedeflemesi nedeniyle, kavramın ikinci kullanım biçiminin çarpıcı bir örneğidir.

Gramsci'nin "tarihsel blok" kavramını oluştururken başvurduğu kuramsal modelin düşünsel ve yöntemsel kökenlerine yakından baktığımızda, Marksizmin pozitivist yorumuna yönelik eleştirel tutumunu açıkça saptayabiliriz. *Hapishane Defterleri*'nin felsefe alanındaki en dikkat çekici bölümlerinden birini, Nikolay Buharin'in *Tarihsel Materyalizm Kuramı* (1921) başlıklı yapıtına ilişkin eleştirileri oluşturur. Gramsci, bu yapıtın yansıttığı kuramsal eğilimi çözümlerken, öznel faktörü önemsizleştirerek tarihsel ilerlemeyi ekonomik süreçlerin basit ve dolaysız bir yansımasına indirgeyen mekanik determinizme karşı çıkar. Tarihsel materyalizmin pozitivist yorumuna yönelik önemli bir itirazı, tarihsel blokun yapısal kertesindeki ekonomik uğrağın kendi içinde kapalı bir ilişkiler örüntüsü oluşturduğu yolundaki varsayımla ilişkilidir. Pozitivist yorum, ekonomi alanını, üstyapısal süreçlerin (ideolojik, siyasal, kültürel oluşumların) dışsal etkisinin ötesinde bir işleyiş mantığına sahipmişçesine betimlediği için hatalıdır. Gramsci'ye göre, Buharin'in temel yanılgısı Marksizmi sosyolojiye indirgemesi ve tarihsel sürecin nesnel gelişimi ile öznel faktörün siyasal alandaki etkinliği arasında ortaya çıkan diyalektiği kavrayamamasıdır.

Buharin'in temsil ettiği kuramsal anlayışa yönelik eleştiri, en genel özellikleriyle yeniden kurgulandığında, Gramsci'nin mekanik determinizm konusunda ne denli kuşkucu olduğunu gösterir. Gramsci, siyasetin anlamlandırılması bakımından çok etkilendiği Lenin ve geleneksel Marksizmin diğer temsilcileri gibi, Marksizmin mekanik ve teleolojik determinizme indirgenmesini başlıca düşünsel-yöntemsel yanılgılar arasında sayar. Kendi bakış açısını geliştirirken, tarihsel ilerlemenin dinamikleri işçi sınıfının pratik süreçlerdeki etkin müdahalesini öne çıkardığı ölçüde, Marksizmin ancak bir "praksis felsefesi" olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu varsayım, aynı zamanda siyasetin bilinçli etkinlikler aracılığıyla biçimlendirilmesi gerektiğini ileri süren tez çerçevesinde, işçi sınıfının kendi öncü partisiyle kuracağı diyalektik açısından da, Marksizmin mekanik determinizme indirgenemeyeceği yolundaki kuramsal öncülle koşutluk içindedir.

Bu nedenle, Gramsci'nin öznel konumlanma ile nesnel süreçler arasındaki diyalektiğe ilişkin yaklaşımı, PSI'deki reformistlerle maksimalistlerin devrim aşamasına gelinceye değin, siyasal öznenin beklemesini öneren temel stratejilerinin tamamen karşısında yer alıyordu (Cammett, 1967: 93). Tarihsel sürecin diyalektiğini yadsıyan mekanik determinizm, dönemin entelektüel-politik tartışmalarındaki yaygın bir felsefi tutum olarak, özellikle, başta Alman Sosyal Demokrat Partisi olmak üzere İkinci Enternasyonal'in sosyalist partilerini derinden etkiliyordu (Simon, 1985: 12). Gramsci'ye göre, bu türden

bir perspektifin siyasal mücadele bakımından yol açtığı asıl sorun, sonuçta kapitalizmin kaçınılmaz çöküş aşamasını beklemeyi önererek işçi hareketini edilginleştirmesidir. Bu sorunun çözümü, tarihsel bloku yapı ve üstyapının organik bütünlüğü olarak kavrayan ve insan etkinliğini, büründüğü bütün biçimler altında, tarihsel ilerlemenin ayrılmaz bir uğrağına dönüştüren yeni bir felsefi sorunsalın benimsenmesiyle olanaklıdır. Gramsci'nin soyut kategorilerle ifade ettiği nesnel'den öznel'e, nitelik'ten nicelik'e, zorunluluk'tan özgürlük'e geçiş tam da bu bağlamda anlaşılabilir (Texier, 1979: 52). Marksizmin, yapısal kertedeki üretim ilişkilerini ve nesnel ekonomik faktörleri toplumsal çözümlemenin odağına yerleştirmesi, toplumsal sınıflar ve sınıf fraksiyonlarının üstyapıdaki yansımalarının göz ardı edilmesini gerektirmez. Dolayısıyla, Gramsci, yapısal kertenin belirleyiciliği konusundaki kuramsal öncül bağlamında değerlendirilmek koşuluyla, sınıf egemenliğinin bütün görünümleriyle birlikte anlaşılabilmesi için, öznel etkenlere (örneğin, sınıf bilinci) özel bir önem verilmesini zorunlu görür (Martin, 1998: 77-79). Bu nedenle, toplumsal sınıfları ya da geniş kitleleri ekonomik yapı tarafından belirlenmiş nesnelere indirgeyen mekanik materyalizmin aksine, insani öğeyi bilinçli özne olarak yeniden anlamlandırmayı önerir. Bu durumda, Marksist kuram açısından yerine getirilmesi zorunlu olan felsefi görev, öznel bilincin değişik biçimlerini (ideolojiler, kültürel değerler, inançlar, algılama tarzları, vb.) tarihsel diyalektik bir bağlama yerleştirmektir.

Bu yorumlama tarzı, ekonomik uğrağı kültürel ve siyasal süreçleri dolaysız bir biçimde belirleyen temel etken olarak anlamlandıran mekanik materyalizmden köktenci bir kopuşu simgeler. Üstyapısal öğelerle yapı arasındaki ilişkinin tek yanlı olmadığını düşünen Gramsci, tıpkı Machiavelli'nin İtalyan siyasal kültürünü dinsel ve ahlakçı bakış açılarından kurtarmaya çalışmasında olduğu gibi, Marksizmin gelişmesi için ekonomik indirgemeciliğin her türünden uzaklaşılmasının zorunlu olduğunu varsayar (Femia, 1987: 133). Bu amaçla, aslında aynı kuramsal yanılgının iki görünümünü oluşturan ekonomizm ve ideolojizm karşısında ciddi bir eleştiri geliştirir. Sosyalist siyasal ve entelektüel gelenekler içinde oldukça sık rastlanan ekonomist eğilim siyasal, ideolojik ya da kültürel öğeleri ekonomik yapıdaki gelişmelerin basit bir yansıması olarak yorumlar. Bu bakış açısından yaklaşıldığında, ekonomi ile politika arasındaki ilişkiler, dolaysızca, salt birincisinden ikincisine doğru ilerleyen tek yönlü bir nedensellik mantığı içinde ve üstyapısal uğraklara herhangi bir özerklik tanımayacak biçimde kurgulanır. Gramsci, tarihsel-siyasal çözümlemelerde kendini gösteren temel yöntemsel hatanın kökenini, organik ve konjonktürel olgular ya da süreçler arasında ayrım yapıl(a)mamasında bulur. Böylece, ya aslında sadece dolaylı bir biçimde etkili olan nedenlerin dolaysızca rol oynadığı düşünülür; ya da, dolaysız nedenlerin tek başına etkili

oldukları varsayılır. Gramsci, ortaya çıkan iki olasılıktan birincisinde, mekanik nedenlere abartılı bir işlev atfedildiğini; ikincisinde ise, iradi ya da bireysel öğeye aşırı bir vurgulama yapıldığını belirtir. Dolayısıyla, birinci yaklaşım, çoğu zaman çözümlemede doktriner bir tutuma zemin hazırlayan ekonomizmle; ikinci yaklaşım ise, yapısal kertenin içerdiği nesnel dinamikleri ikincilleştiren ideolojizmle sonuçlanır (Gramsci, 1971: 178; 1984: 78-79).

Gramsci'nin ekonomizme yönelttiği eleştiri, yapısal kertedeki ekonomik süreçlerin –öznel etkenlerin rolünü bütünüyle dışlayacak bir biçimde– "doğal" olgular gibi ele alınamayacağı düşüncesine dayanır. Nitekim, üstyapısal öğelerin ekonomik yapı karşısındaki konumlarının incelenmesi sırasında da, politikanın ya da ideolojinin basit bir gölgegörüngüye indirgenmemesi gerekir. Yapısal kerte insanların üretim sürecindeki ilişkilerini de içerdiğine göre, tarihsel blok perspektifi üstyapısal süreçlerin kapsamlı bir çözümlemesini zorunlu kılar. Özünde iktidarın kazanılmasına ya da korunmasına yönelik girişimleri içeren önemli bir insani etkinlik biçimi olarak politika, üstyapısal kertenin özgül görünümlerini sergiler. Ancak, Gramsci'nin politikanın özgüllüklerine ilişkin vurgusu, yapısal süreçlerin önemsizleştirilmesi biçiminde yorumlanamaz. Croce'nin tarihsel diyalektiği yadsıyan idealist sorunsalından farklı olarak, Gramsci'nin kuramsal pozisyonu, etik-politik uğrağın yapısal-ekonomik uğraktan ayrılamayacağını varsayar. Marksizm, ekonomik olguları metafizik nedensellik mantığının koşullandırdığı bir bakış açısıyla kavramadığı için, üstyapısal süreçleri yapısal kerteden ayırmayıp, tarihsel gerçekliğin nesnel birliğini göz önünde bulundurur. Gramsci, bu nedenle, Croce'nin felsefi sorunsalını eleştirirken, Marksizmin ekonomik yapıyı metafizik bir güce indirgediği yolundaki savı reddeder. Üstyapısal süreçlerde yansımaları olan kimi ikiliklere / dikotomilere (zor ve rıza, hegemonya ve tahakküm, ekonomi-politik ve etik-politik uğraklar, vb.) yönelik ayrıştırma girişimi, tarihsel blokun organik birliğini ve ekonomik koşulların son kertedeki belirleyiciliğini dikkate almalıdır (bkz. Texier, 1979: 51, 59-60).

### *Sivil Toplum ve Devlet*

Gramsci, tarihsel blokun yapısal ve üstyapısal kerteleri konusundaki yöntembilimsel yaklaşımını, *Hapishane Defterleri*'nin bir başka önemli ikiliği olan sivil toplum ve devlet konusunda da sürdürür. İşçi hareketinin yenilgiye uğraması ve faşizmin iktidara gelmesinden sonra İtalyan siyasal süreçlerinde ortaya çıkan dönüşüm nedeniyle, kapitalist ülkelerde özgül bir görünüm sergileyen bu ikiliğin kuramsal düzeyde araştırılması gerektiğini düşünür. Bu amaçla, sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkileri daha kuşatıcı bir kavram olan tarihsel blokun organik birliği bağlamında çözümler. Söz konusu ikiliği tarihsel blokun üstyapısal kertesinde yer alan iki ayrı uğrak olarak konumlandırır: "Şu anda

yapabileceğimiz, iki temel üstyapısal 'düzey' saptamaktır: birincisi sivil toplum olarak adlandırılabilir, ki genellikle 'özel' diye anılan organizmalar bütünlüğüdür; ikincisi, 'politik toplum' ya da 'devlet'tir. Bu iki düzey, bir yanda egemen grubun toplum üzerinde uyguladığı 'hegemonya' işlevine, diğer yanda devlet ve 'hukuki' hükümet aracılığıyla uygulanan 'doğrudan tahakküm' ya da komuta işlevine karşılık gelir" (Gramsci, 1971: 12). *Defterler*'in en ünlü pasajları arasında yer alan bu saptamayı daha yakından incelediğimizde, sivil toplum kavramının, dar anlamda devletin kurumsal yapılanması dışında kalan toplumsal örgütlenme biçimlerini nitelediğini görebiliriz.[8] Burada, geçmişi liberal ekonomi politikçilerden (Adam Smith, Adam Ferguson, vb.) Hegel'e ve oradan da Marx'a kadar uzanan bu ikilik yeniden yorumlanmaktadır.

Gramsci, yukarıdaki alıntıda açıkça belirttiği üzere, sivil toplumu (önceki kuramsal eğilimlerden farklı olarak) ekonomik yapıyla özdeşleştirmek yerine, ideolojik-politik-hukuki üstyapılar bütünlüğü içinde konumlandırmayı seçer. Ayrıca, hegemonya konusundaki vurgulaması, sivil toplum kavramını, egemen sınıf ideolojisinin topluma yayılmasını sağlayan kurumsal/örgütsel süreç ve ilişkileri nitelemek amacıyla kullandığını gösterir. Buna karşılık, ikiliğin öbür kutbunu oluşturan "politik toplum" ya da devlet ise, *dar anlamıyla*, egemen sınıfın siyasal üstünlüğünü sürdürmesine yardımcı olan zorlama, baskı ve tahakküm aygıtlarının toplamıdır.[9] Böylece, Gramsci'nin siyaset kuramında sivil toplum hegemonya, ikna, rıza ve oydaşma ile; devlet ise tahakküm, diktatörlük ve zorlama ile nitelenmektedir. Bütün bu ikilikler, Machiavelli'nin siyasal iktidarın ikili doğasını açıklamak için kullandığı *centaur* (yarı hayvan, yarı insan) metaforunda olduğu gibi, rıza ve zorun ya da hegemonya ve diktatörlüğün sentezini yansıtır. Dolayısıyla, Gramsci'nin ikilikler arasında kurduğu diyalektiğin; devletin, kapsamlı bir sivil toplum analizi yapılmaksızın; sivil toplumun da, devletle ilişkilerine değinilmeksizin kavranamayacağını göstermeye yönelik olduğu ileri sürülebilir. Başka bir deyişle, tarihsel blokun organik birliğine dayanan bu yaklaşıma göre, sivil toplum dar anlamıyla politik toplum ya da devletten ayrı konumlandırılamaz (Texier, 1979: 49; Simon, 1985: 68). Öte yandan, bu ikiliklerde ortaya çıkan ayrımların, kuramsal çözümlemenin bir gereği olarak yöntemsel-analitik düzlemde oluşturulduğu da vurgulanmalıdır; zira, bunların nesnel gerçeklikteki maddi ayrışmalara karşılık geldiğini varsaymak, Gramsci'nin sorunsalı açısından hatalı sonuçlara yol açacaktır.[10]

---

8 Buradaki "özel" terimini, devlet kurumları için kullanılan "resmi" teriminin karşıtı olarak düşünebiliriz. Ayrıca bkz. Gramsci (1994c: 67; 1995: 75).

9 Ayrıca bkz. Fontana (2008: 88-90) ve Femia (1987: 26).

10 Nitekim, birçok yorumcu (örneğin, Fontana, 2008: 89-90; Simon, 1985: 71) Gramsci'nin devlet-sivil toplum ikiliği konusunda yaptığı ayrımın, tıpkı diğerlerinde olduğu gibi, yöntemsel ve analitik olduğunu özellikle belirtir.

Bu noktada, Gramsci'nin modern topluma ilişkin yorumlama tarzının, üstyapısal oluşumlar konusundaki kuramsal modelinin ortaya çıkmasında belirleyici olduğuna işaret edilmelidir. Gramsci, özellikle batı toplumsal formasyonlarının bir görünümü olarak gelişen modern toplum biçiminin, temel yapısı bakımından kapitalist ve burjuva karakterde olduğunu varsayar. Modern toplumun ayırt edici yönlerinden biri, devletin resmi örgütlenme alanı dışında kalan kurumsal-örgütsel yapıların çoğulluğu ve siyasal-kültürel alanlardaki genellikle özerk gruplaşmaların yarattığı ilişkiler örüntüsünün karmaşıklığıdır (Fontana, 2008: 93). Modern kapitalist dönemin yapısal bir niteliği olan sivil toplum farklı düzeylerde (siyaset, ekonomi, kültür, sanat, spor, vb.) etkinlik gösteren çok-katmanlı ve çok-amaçlı ikincil örgütlenmeler alanıdır. Buradaki toplumsal pratikler, emek ve sermaye kategorileri üzerinden ayrışan temel sınıflar (burjuvazi ve işçi sınıfı) arasındaki mücadeleler de dahil olmak üzere, son derece geniş bir uzama yayılan devlet-dışı toplumsal örgütlenmelerin varoluş tarzını yansıtır. Gramsci, toplumsal pratiklerin aynı zamanda ideolojik karşıtlıklarla birlikte anlaşılabileceği düşüncesinden hareketle, sivil toplumu hegemonik mücadeleler alanı olarak niteler. Kamu görevlilerinin yönettiği "hükümet aygıtı"ndan farklı olarak, genellikle "özel" diye adlandırılan sivil toplum örgütleri ideolojik-kültürel biçimler altında varlık gösterirler. Toplumsal formasyonun temel sınıfları, bu biçimlerin sağladığı dolayım mekanizmalarını kullanarak, hegemonya savaşımını yönlendirmeye çalışırlar. Bu bağlamda, sınıf savaşımının değişik uğraklarında yer alan devlet-dışı örgütler ve kurumlar (siyasal partiler, dernekler, sendikalar, dinsel kuruluşlar, gazeteler, vb.) hegemonik aygıtları oluştururlar. Bununla birlikte, her ne kadar yöntemsel ve analitik bakımdan üstyapıda konumlandırılsa da, Gramsci'nin sivil toplumunun kökenlerinin ekonomik yapıya uzandığı ayrıca vurgulanmalıdır (Simon, 1985: 69; Texier, 1979: 65).

Gramsci, sorunsalının yöntemsel temelini sağlayan dikotomik yaklaşımının bir sonucu olarak, karmaşık bir toplumsal pratikler ve ilişkiler örüntüsü oluşturan sivil toplumun karşısına devleti yerleştirir. Sınıfsal terimlerle çözümlediği devleti, "yönetici sınıfların tarihsel birliğinin gerçekleştiği" (1971: 52) bir uğrak olarak yorumlar. Gramsci'ye göre, nasıl sivil toplum egemen sınıfın ideolojik hegemonyasının kurulduğu bir düzlem ise; devlet de, sınıf iktidarının, zor ve tahakküm işlevleri aracılığıyla sağlandığı kritik bir kurumsal örgütlenme alanıdır. Bununla birlikte, sınıfın tarihsel birliğinin, sadece devletle ilişkili siyasal ve hukuksal süreçler dolayımıyla kurulduğunu düşünmemek gerekir; çünkü, bu süreçlerin de hiç kuşkusuz rol oynadığı tarihsel blok içerisinde, egemen sınıfın tutunumu (*cohesion*) ya da birliği, "devlet ya da politik toplum ile 'sivil toplum' arasındaki organik ilişkilerden" kaynaklanır (Gramsci, 1971: 52).

*Hapishane Defterleri*'ndeki siyaset kuramının en özgün yönlerinden biri, devletin basit bir biçimde hükümet kurumlarında somutlanan zor aygıtına indirgenmemesine özen gösteren yeni bir perspektif sunmasıdır. Gramsci, birbiriyle yakından ilişkili, ancak yöntemsel gerekçelerle ayrı olarak kurgulanan –biri dar, öbürü geniş kapsamlı olmak üzere– iki farklı devlet kavramına başvurur (Buci-Glucksmann, 1980: 92; Fontana, 2008: 90). Daha dar ve tekyönlü olan birinci modeldeki biçimiyle devlet, sivil toplumun karşıtıdır ve siyasal iktidar/hükümet aygıtının yönetsel, hukuki ve askeri alanlardaki kurumsal yapılanmasını ifade eder. Gündelik kullanımda daha sıklıkla karşılaşılan bu dar tanım, siyasal iktidarın bir türevi şeklinde algılanan devleti, asıl olarak (tek başına değil) şiddet ve zor işleviyle betimler. Başka bir deyişle, *dar anlamdaki* devlet, kendi diktatörlüğünü zor ve tahakküm yöntemleriyle sürdüren yönetici sınıfın egemenlik aracıdır ve sınıf egemenliğinin gerçekleştirildiği aygıtlar (bürokrasi, polis, ordu, hükümet, vb.) toplamıdır (bkz. Texier, 1979: 51; Buci-Glucksmann, 1980: 92). Gramsci'nin bu tanımının, devleti egemen sınıfın bir aracı olarak yorumlayan klasik Marksist tezle koşutluk içinde olduğu kolaylıkla görülebilir.

Gramsci, yöntemsel düzeyde birbirinden ayrıştırdığı iki üstyapı uğrağını temsil eden sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımın mutlaklaştırılmasını yanlış bulur. Liberalizmin aynı konudaki, hatalı bulduğu yaklaşımını eleştirirken, politik toplum ile sivil toplum arasında yapılan ayrımın "gerçekte yalnızca yöntembilimsel" olduğunu özellikle belirtir (Gramsci, 1971: 159-60; ayrıca bkz. Texier, 1979: 64). Buna göre, toplumsal gerçekliğin analitik olarak kavranması için meşru bir biçimde kullanılabilecek olan yöntembilimsel ayrımın "organik bir ayrım"a dönüştürülmesi ciddi bir kuramsal hatadır. Tam da bu noktada, Gramsci, diyalektik bir saptamaya başvurarak, yöntembilimsel düzeyde ayrıştırdığı ikiliğin kutuplarını yeniden birleştirmek üzere, "sivil toplum ve devletin gerçeklikte bir ve aynı olduğunu" (1971: 160) açıklar. Sınıflar arasındaki toplumsal-siyasal ilişkiler örüntüsü sivil toplumun ötesine doğru yayılmakta; bu alandaki sınıfsal egemenlik biçimlerinin sergilediği karmaşık dinamikler, aynı zamanda devlet düzeyinde de yankılanmaktadır çünkü. Başka bir deyişle, politik toplum ya da devletin kökenlerini sivil toplumdaki sınıf ilişkilerinde aramak gerektiği için, üstyapının bu iki önemli uğrağı arasındaki güçlü bağıntı yeniden kurulmalıdır. Gramsci'nin –gerçeklik düzeyinde– sivil toplum ile devlet arasında kurduğu özdeşlik, devletin bütünüyle politik topluma indirgenemeyeceği biçiminde de yorumlanabilir.

Yöntembilimsel ayrımdaki dar kapsamlı tanımın öngördüğünden farklı olarak, devleti söz konusu indirgemenin dışında konumlandıran *geniş* tanımda ise, çözümlemenin gerekleri doğrultusunda yöntemsel olarak oluşturulan ikilikler arasındaki birliğin kurulmasına özen gösterilir. Gramsci'nin

devleti daha geniş bir biçimde tanımladığı ikinci kuramsal modeli "entegral devlet" kavramıyla özetlenebilir. Buna göre, entegral ya da bütünsel anlamıyla devlet, hegemonya ve diktatörlüğün bir sentezidir. Gramsci, böylelikle, devlet kavramıyla "yalnızca hükümet aygıtının değil, aynı zamanda 'özel' 'hegemonya' aygıtının ya da sivil toplumun da anlaşılması gerektiğine" (1971: 261) işaret eder. Devlet, dar tanımda daha çok üstyapısal kertenin sadece zorlamayla ilişkili bir alanını oluştururken; geniş tanımda ise, üstyapılar bütünlüğünün yönetim ve baskı aygıtının kısmi etkinliklerine indirgenmemesi gereken karmaşık ilişkiler örüntüsünü de içerecek bir biçimde anlamlandırılır (Buci-Glucksmann, 1980: 93; Texier, 1979: 49, 63). Geniş tanımdaki entegral devlet kavramının oluşturulmasının bir nedeni, tartışmanın kaynağındaki ikiliklerin karşıtlık kadar birlik ilişkisi içinde kavranmasını gerektiren diyalektik yöntemde aranabilir. Bu açıdan ele alındığında, entegral devlet kavramı, zıtların birliği konusundaki diyalektik öncül uyarınca, hem oydaşma, rıza ve hegemonyaya; hem de zorlama, tahakküm ve diktatörlüğe göndermede bulunur.

Nitekim, Gramsci, ikiliklerde açığa çıkan diyalektiği, *Defterler*'in devlet kuramıyla ilgili en çarpıcı önermelerinden birinde şöyle formüle eder: "Genel devlet kavramının, yeniden sivil toplum kavramına göndermede bulunulmasını gerektiren öğeleri içerdiği belirtilmelidir (bu bakımdan, denebilir ki, Devlet = politik toplum + sivil toplum, başka bir deyişle zorlama zırhıyla korunan hegemonya)" (1971: 262-63; 2007: 75). Bu formülasyon, Gramsci'nin, gündelik kullanımdaki biçimiyle kimi zaman "hükümet olarak devlet" (*stato-governo*) ya da "politik toplum" olarak nitelediği devlet kavramını epey genişlettiğini gösterir.[11] Bu noktadan itibaren, entegral devlet kavramı, üstyapısal kertede egemen sınıfın bütün üstünlük biçimlerinin kuramsal çözümlemeye katılmasını kolaylaştırır (Buci-Glucksmann, 1980: 93). Böylelikle, devlet kavramı, sınıf egemenliğinin baskı ya da zora dayalı biçimleriyle sınırlandırılmaz; aynı zamanda, sivil toplumdaki sınıfsal-toplumsal ilişkilerin de iktidar ilişkileri biçiminde anlaşılmasını sağlayacak ölçüde zenginleştirilir (Simon, 1985: 71-72, 73; Fontana, 2008: 90). Bu yaklaşıma göre, egemen sınıf kendi hegemonik üstünlüğünü sivil toplum alanındaki entelektüel ve ahlaki liderlik süreçleriyle kurarken, siyasal iktidarını da devlet aygıtlarındaki etkisiyle güvence altına alır.

Gramsci'nin entegral devlet kavramı bağlamında sivil toplumla devleti bir arada kurgulamasının başka bir nedeni, egemen sınıf iktidarının sivil toplumda da bulunduğunu göstermek istemesidir. Sınıfsal egemenlik terim-

11 Devleti baskı aygıtı ile ideolojik aygıtların toplamı olarak inceleyen Louis Althusser'in (1989: 23-38) de aynı kuramsal pozisyondan hareket ettiği düşünülebilir. Bu konuda ayrıca bkz. Joseph (2002: 30).

leriyle oluşturulan bu çözümleme tarzı, devletin baskı ya da zorlama aygıtı olduğu kadar, bir hegemonya aygıtı olarak da kuramsallaştırılmasına olanak sağlar. Gramsci, devletin –zorlama ve baskının ötesinde– hegemonik işlevleri de olduğunu belirtir: "Devlet, kendisi aracılığıyla yönetici sınıfın, egemenliğini yalnızca meşru gösterip koruduğu değil, yönetimi altında tuttuklarının etkin rızasını da kazanabildiği pratik ve teorik etkinlikler bütünlüğüdür" (1971: 244). Bu tanımlamanın en çarpıcı yönü, egemen sınıfın üstünlüğünün yeniden üretiminde rol oynayan hegemonik süreçlerin aynı zamanda devlete de aktarılmış olmasıdır. Gramsci, kendi dönemindeki liberal devlet kuramının tersine, soyutlama düzeyinde analitik bakımdan yararlı olduğunu düşündüğü ikiliklerin (devlet ve sivil toplum, hegemonya ve tahakküm, rıza ve baskı) organik ayrıma dönüştürülerek mutlaklaştırılmasına karşı çıkar (Buci-Glucksmann, 1980: 93). Buna göre, hegemonik etkinliklerin ortaya çıktığı tek alan sivil toplum değildir; devlet de, hegemonyanın siyasal bir nitelik kazanmasıyla birlikte, yönetilenlerin etkin rızasının kazanılmasına katkıda bulunur.

Bu uslamlamayla birlikte, Gramsci, devletin etkinlik alanını zorlama, baskı ve tahakküm süreçlerinin ötesine doğru genişletir. Devletin hegemonik konumuna ilişkin bu genişletme girişimi, devlet aygıtlarının rızanın örgütlenmesindeki eğitsel işleviyle yakından bağlantılıdır. Devletin niteleyici özelliğini oluşturan zorlama işlevi, yapısal kertedeki üretim süreçleriyle kitlelerin ideolojik-kültürel algılama tarzları arasında uygun bir denge kurulmasını sağlamak üzere, eğitsel açıdan da desteklenmelidir (Simon, 1985: 70; Buci-Glucksmann, 1980: 92).[12] Devletin eğitsel ve oluşturucu işlevi, "yeni ve daha yüksek uygarlık tiplerinin yaratılması"nda; bu amaçla, geniş halk kitlelerinin ideolojik ya da ahlaki bilinç biçimlerinin, "ekonomik üretim aygıtının sürekli gelişiminin gereksinmelerine" uyarlanması çabasında açığa çıkar (Gramsci, 1971: 242). Başka bir deyişle, yeni bir toplumsal formasyonun ya da –daha genel olarak ifade etmek gerekirse– "yeni bir uygarlık tipi ya da düzeyi"nin yaratılmasını hedeflediği ölçüde, devletin "eğitici" olarak kavranması gerekir (Gramsci, 1971: 247).

Devletin tarihsel blokun yapısal kertesindeki ekonomik üretim aygıtının yapılandırılması konusundaki işlevleri, üstyapısal süreçlerin kendi başlarına bırakılmasını gerektirmez. Gramsci'ye göre, devlet, yapısal kertedeki konumlanışına benzer bir biçimde, üstyapısal kertedeki ideolojik, siyasal ve hukuksal süreçlerin düzenlenmesinde de rol üstlenerek adetâ bir "rasyonalizasyon aygıtı" gibi çalışır (1971: 247). Batı'daki burjuva toplumları kapitalizmin ekonomik, kültürel ve siyasal alanlardaki yansımalarına göre biçimlendiğinden, devletin eğitsel işlevine yönelik saptama, egemen sınıfın toplumsal, kül-

12 Başka bir deyişle, devletin zorlama işlevi eğitsel işlevinden ayrı olarak düşünülmemelidir.

türel ve siyasal *ethos*'una uygun bir ideolojik yapılanmanın ortaya çıkarılmasında devletin de önemli ve vazgeçilmez bir rol oynadığı anlamına gelir. Devlet, yeni bir uygarlık düzeyinin ve yurttaş tipinin oluşturulması amacına yönelik eğitsel işlevini yerine getirirken, yönetilen sınıflar ve katmanlar arasında kimi gelenekler, tutumlar ve değerlerin yaygınlaştırılmasını, kimilerinin ise etkisizleştirilmesini hedefler. Bu doğrultuda, okul sisteminin ve öbür kurumsal olanakların yanı sıra, önemli bir araç olarak hukuktan da yararlanır. Bu açıdan bakıldığında, hukuk, "devletin yerine getirdiği bütün olumlu, uygarlaştırıcı etkinliğin baskıcı ve olumsuz yönüdür" (Gramsci, 1971: 246-47).

Dolayısıyla, devletin eğitsel işlevinin iki ayrı düzlemde gerçekleştiği ileri sürülebilir. Tarihsel blokun yapısal kertesindeki maddi süreçlerle ilişkili birinci düzlemde, devletin eğitsel işlevi, üretim aygıtının verimli bir biçimde çalışmasını sağlamak amacıyla bilimsel, teknolojik ve ekonomik koşulların oluşturulmasına yöneliktir. İkinci düzlemdeki eğitsel işlev ise, devletin etik-politik ve ahlaki-entelektüel alanlardaki öncülüğüyle ilişkilidir; buna göre, devlet, kendini kültürel, ahlaki ve entelektüel düzeyde hegemonik bir güç olarak inşa ederken, kurumsal-örgütsel yapısında cisimlenen siyasal iktidarı meşruluk ve ussallık söylemiyle donatır (Fontana, 2008: 92). Devlet iktidarı verili koşullarda evrensel değerlerin temsil edildiği etik-politik bir uğrak olarak geniş kitlelerin ideolojik algısına yerleştiğinde, egemen sınıfın yönetilenler üzerindeki hegemonik üstünlüğü tescil edilmiş olur. Bununla birlikte, eğitsel işlevde de görüldüğü üzere, geniş tanımda devletin zorlama ve rızanın bir sentezi olarak sunulması, devlet-sivil toplum ikiliğinin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Aksi takdirde, zor bütünüyle ideolojik iknayla özdeşleştirilir; diktatörlük ve tahakküm olgusu, hegemonik üstünlüğe indirgenirdi (Buci-Glucksmann, 1980: 93).

### *Sınıf Üstünlüğü: Hegemonya ve Tahakküm*

Şimdiye kadarki açıklamalardan anlaşılacağı üzere, "hegemonya" (*egemonia*) Gramsci'nin siyaset kuramında önemli bir kavram konumundadır. Güncel akademik ve kamusal söylemde oldukça yaygın bir kullanım alanı bulan bu kavramın soykütüğü antik Yunanistan'a kadar uzatılabilir. Hegemonya kavramı, Yunan siyaset kuramında liderlik, yönetim, öncülük gibi terimleri çağrıştırıyor; özellikle, bir devletin ya da toplumsal kesimin diğerleri üzerindeki üstünlüğü anlamında kullanılıyordu. Böylece, antik dönemde "hegemon" devlet, *polis*'ler arasındaki gönüllülüğe dayalı siyasal ve askeri ittifaklar açısından, öncülük ve liderlik konumunda bulunan devlet demekti. Kent devletlerinin birbirleriyle girdikleri çatışmalarda askeri olanaklar belirleyici olduğundan, liderlik konumundaki devletin temel bir niteliği, olası savaşlarda diğer devletler üzerinde tahakküm kurabilecek kadar güçlü olmasıydı.

Antik siyaset söyleminin geride kaldığı sonraki dönemlerde, hegemonya kavramının kabaca iki kullanım biçimi olduğu saptanabilir. Uluslararası ilişkiler alanıyla daha doğrudan bağlantılı birinci kullanım biçiminde, "hegemonyacılık" (*hegemonism*) terimi bağlamında, özellikle bir devletin –tıpkı antik Yunanistan'daki gibi– başka devletler ya da siyasal ittifaklar üzerinde, daha çok askeri gücü sayesinde kurduğu tahakküm ya da egemenlik durumunu niteler. Kavramın ikinci kullanım biçimi ise, ilk kez 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Rusya'da, kapitalizmin gelişmesi ve feodalitenin ortadan kalkmasıyla ilgili devrim stratejisi tartışmalarında ortaya çıktı. Rus sosyalist hareketinin kuramsal öncüleri olan G. Plehanov, P. Akselrod, L. Martov, V. I. Lenin ve L. Trotskiy gibi siyasetçi ve aydınların söyleminde sıkça görüldü. Kapitalizmin gelişmesi bakımından batı ülkelerine kıyasla oldukça geri bir toplumsal formasyonda, henüz burjuvazinin siyasal iktidara gelmediği, hattâ gelmeye istekli olmadığı koşullar altında, nüfusun azınlığını oluşturan işçi sınıfının, köylülük başta olmak üzere toplumun diğer bağımlı sınıfları üzerinde kuracağı devrimci öncülüğü bu kavramla (*gegemoniya*) ifade edildi (Anderson, 1976-77: 15-17; Fontana, 2008: 83). Ekim Devrimi'ne giden süreçte, bu kavramı kendi stratejisinin önemli bir dayanağına dönüştüren Lenin, Rus işçi sınıfının, köylülükle kuracağı bir ittifak sistemi içerisinde, çarlığın devrilmesini hedefleyen demokratik devrimin hegemonik gücü olması gerektiğini savundu. Buradaki kullanım biçimiyle, hegemonya kavramı işçi sınıfının devrimci iktidar stratejisindeki öncülük kapasitesiyle ve öbür sınıfları kendi savaşımına nasıl katabileceği sorusuna verilen yanıtlarla yakından ilişkiliydi.[13]

Hegemonya terimi, 1917 Ekim Devrimi'nin sosyalist hareket üzerinde etkiler yaratmaya başlamasına koşut olarak, İtalyan siyaset söyleminde de yankı bulmuştur.[14] Bununla birlikte, kavramın İtalyan entelektüel geleneğinde de kökenleri olduğu belirtilmelidir; Bellamy'nin (1994: xxvii) işaret ettiği gibi, 19. yüzyıl düşünürü Vincenzo Gioberti, İtalyan ulusal birliğinin kurulması sürecinde, bir bölgenin (örneğin, Piemonte'nin) diğerleri üzerinde kurabileceği ahlaki liderliği bu kavramla anlatmıştır. Kavramın hem ulusal hem de uluslararası kökenlerinden etkilenen Gramsci, hegemonya tartışmasına yaptığı kimi önemli kuramsal katkılarla özgün bir sorunsalı formüle etmeye yönelir. Burjuvazinin belirlediği bir toplumsal formasyonda, egemen sınıf ve temsilcilerinin, siyasal iktidarın ele geçirilmesi ve korunması süreçlerinde yürüttüğü ideolojik, siyasal, kültürel, entelektüel, ahlaki vb. etkinliklerin toplamını hegemonya kavramıyla çözümler.[15] Böylece içeriği zenginleştirilen kav-

13 Bu konuda kısa bir tartışma için ayrıca bkz. Simon (1985: 21-22).

14 Fabrika konseyleri hareketi, Ekim Devrimi'nin İtalyan sosyalizmi üzerindeki etkisinin en canlı göstergesidir.

15 Ayrıca bkz. Simon (1985: 22), Jones (2006: 44-45) ve Martin (1998: 1-2).

ram, *Hapishane Defterleri*'ndeki öbür kavramlarla (tarihsel blok, sivil toplum, mevzi savaşı, aydınlar, vb.) birlikte, geniş kapsamlı bir sorunsalın kurucu bileşeni durumuna gelir.[16]

Gramsci'nin yazılarında, ele alınan tartışma başlıklarıyla ilgili olarak zaman içerisinde dönüşüm geçiren hegemonya kavramının hapishane döneminden önceki en gelişkin biçimi "Güney Sorunu" (1926) makalesinde görülür. *Defterler*'de daha işlevsel başka niteliklerle kuramsallaştırılmadan önce, bu makaledeki hegemonya kavramı, sonraki çözümleme modelinin birçok öğesini nüve halinde içerir (Howson, 2008: 24). İşçi sınıfı yönetimini nitelemek üzere, göreçe dar bir çerçevede, "proletarya diktatörlüğünün ve işçi devletinin toplumsal temeli" (Gramsci, 1978: 443) olarak tanımlanır.[17] Buradaki kullanım biçiminde dikkat çeken birinci nokta, özellikle İtalya'nın tarihsel-toplumsal koşulları nedeniyle, azınlıktaki işçi sınıfının, diğer toplumsal sınıflarla (örneğin, köylülük) ittifak kurabilmesi için, hegemonik bir mücadele yürütmek zorunda olduğuna işaret edilmesidir. İkinci nokta, işçi sınıfının, kendi tarihsel konumuna ilişkin bir sınıf bilinci oluşturmaksızın iktidar savaşımında başarı kazanamayacağının vurgulanmasıdır (Adamson, 1980b: 626). Gramsci, işçi sınıfı öncülüğündeki ittifakın izleyeceği stratejik rotanın saptanmasında yararlı olduğunu düşündüğü bu kavramı, hapishane notlarında, bu kez kapitalist toplumdaki burjuva egemenliğini açıklamak amacıyla geliştirecekti.

*Defterler*'in hiç kuşkusuz en temel kavramlarından biri (belki de, birincisi)[18] olan hegemonya, çok katmanlı yan anlamları ve kuramsal çağrışımlarıyla birlikte, sınıflı toplumdaki iktidar dinamiklerini ve sınıf egemenliğinin yeniden üretimini çözümlemeye yardımcı olur. Gramsci, kavramı toplumdaki egemen değerler ve düşünce biçimlerini yansıtan yapılar, süreçler, pratikler ve aracılar (siyasal özneler, partiler, sınıflar, vb.) bütünlüğünün içerdiği karmaşık ilişkiler örüntüsünü betimlerken kullanır. Buna göre, tarihsel blokun organik birliğine dayalı sorunsal bağlamında konumlandırılan hegemonyanın ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerde yansımaları bulunur. Modern burjuva toplumlarında egemen sınıfların üstünlüğü, zorlama ve baskı yöntemlerinin yanı sıra, mutlaka bağımlı sınıfların ya da kesimlerin rızasını da belirli ölçüde temel almak zorundadır. Toplumsal ya da sınıfsal iktidarın salt tahakküm/egemenlik (*domination*) ve bağımlılık (*subordination*) ilişkileriyle açıklanamayacağını kavrayan Gramsci, ast sınıfların mevcut sisteme

16 Simon (1985: 23), bundan dolayı, ancak başka birçok kavramla ilişkileri bağlamında inşa edilebilecek olan hegemonya kavramının kısa bir şekilde tanımlanmasının her durumda yetersiz kalacağını iddia eder.

17 Gramsci, "proletarya hegemonyası" nitelemesini kullanır burada.

18 Dombroski'ye (1989: 4) göre, hegemonya "Gramsci'nin siyaset ve kültür kuramının en önemli ve merkezi kavramı"dır.

verdiği desteği de, iktidar karşısındaki direniş pratiklerini ya da karşıt-hegemonya savaşımlarını da aynı kuramsal sorunsalın içine yerleştirir.

Böylece, Gramsci'nin hegemonya sorunsalının başlangıç öncülü, birinci olarak, bağımlı sınıflar ve toplumsal kesimler üzerindeki egemen sınıf iktidarının zorlama, baskı ve tahakküm ile rıza, ikna ve oydaşma arasındaki diyalektik bileşimden kaynaklandığını varsayar. İkinci olarak, egemen sınıfla bağımlı sınıfların karşılıklı ilişkisinin değişen koşullara göre sürekli yeniden yapılanmak zorunda olduğunu öngörür.[19] Gramsci, bir toplumsal sınıfın ya da grubun diğer sınıflar ya da gruplar karşısındaki üstünlüğünün (*supremacy*) iki biçim altında ortaya çıktığını belirtir: tahakküm/egemenlik (*dominazione*) ve entelektüel-ahlaki liderlik (*direzione intellettuale e morale*). Egemen sınıf, kendi üstünlüğünü kabul etmeyen uzlaşmaz ya da düşman/hasım kesimler üzerinde tahakküm uygulayıp, gerektiğinde askeri zor da kullanarak onları "tasfiye" etmeye ya da kendine bağımlı kılmaya çalışır; buna karşılık, müttefik ya da dost kesimlere önderlik yapar (Gramsci, 1971: 57). İşte, entelektüel ve ahlaki liderlik aracılığıyla kurulan, mutlaka şiddet ve zorlamaya başvurulmasını gerektirmeyen üstünlük biçimi hegemonyayı oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, hegemonya, yönetici sınıfın üstünlüğünün sosyo-kültürel ve ideolojik araçlarla kurulduğu; bu sınıfa özgü dünya görüşünün (en genel anlamda, ideolojinin) toplumun ortak değerlerinin oluşum sürecinde belirleyici bir konuma geldiği; aktif ya da pasif rızaya dayalı ikna yöntemlerinin etkili olduğu bir ilişkidir.[20] Görüldüğü gibi, Gramsci, rıza ve ikna uğrağı olarak anlamlandırdığı hegemonyayı, dikotomik "ikili perspektif"[21] anlayışı doğrultusunda, zor ve diktatörlük uğrağının karşısına koyar. Burada, bağımlı toplumsal gruplar üzerindeki hegemonik üstünlüğün, üretim sürecindeki ayrıcalıklı konumları dolayısıyla, ancak temel sınıflarca (kapitalizmde, burjuvazi ve işçi sınıfı) kurulabileceği belirtilmelidir (bkz. Texier, 1979: 64).

Gramsci, dost ve müttefik sınıf güçleri karşısında izlenecek iktidar stratejisini "liderlik" terimiyle açıklarken, sınıf ittifakında somutlanacak hegemonik üstünlüğün ahlaki ve entelektüel bir bağlama yerleştirilmesini önemli bulur. Entelektüel-ahlaki liderlik, yöneten-yönetilen ilişkisini yeniden anlamlandırmak üzere, egemen grubun kendi dünya görüşünü yeni bir uygarlık tipi yaratabilecek ya da öbür toplumsal kesimlerin algılama tarzlarını yönlendirebilecek ölçüde geliştirmesini gerektirir. Bu bakımdan, bir sınıfın hegemonik konuma yükselebilmesi ve entelektüel-ahlaki liderliğini evrensel

19 Benzer saptamalar için bkz. Jones (2006: 3) ve Simon (1985: 21).

20 Bu noktada bkz. Femia (1987: 24), Fontana (2008: 84-85), Dombroski (1989: 4), Simon (1985: 21) ve Texier (1979: 64).

21 Gramsci, siyasal eylemde ve ulusal yaşamda ortaya çıkan ikili perspektifin "kendini birçok düzeyde gösterebileceğini" ifade eder: Bunlar, "zor ve rıza, otorite ve hegemonya, şiddet ve uygarlık" gibi düzeylerdir (1971: 169-70).

olarak oluşturabilmesi, dar ya da tikel çıkarların ötesine geçilmesine bağlıdır. Gramsci, egemen sınıfın ulusal düzeydeki liderliğinin (dolayısıyla, hegemonyasının) ayırt edici bir görünümü olan ideolojik etkisini "ulusal-popüler" kavramıyla çözümler. Terminolojik nedenlerle popülizm ya da milliyetçilik ile karıştırılmaması gereken bu kavram, hegemonik etkinliğin oluşmasını, ulus-halk'ın değişik kesimlerinin istek ve özlemlerinin yansıtılabildiği kolektif iradenin yaratılmasıyla ilişkilendirir. Ulusal-popüler kültür, çoğu zaman birbiriyle çatışan farklı ideolojik ya da ahlaki yönelişleri içerse de, geniş kitlelerin ideolojik düzeyde kendi varoluş biçimlerini anlamlandırdıkları karmaşık bir ilişkiler bütünlüğünü meydana getirir. Egemen sınıf, başka toplumsal kesimlerin uyumsuz görünen istek ve çıkarlarını eklemleyebildiği bir tarihsel blok oluşturduğunda hegemonik konuma ulaşabilir (Dombroski, 1989: 5). Dolayısıyla, hegemonya kavramının sınıfsal olduğu kadar ulusal-popüler bir yönü de bulunmaktadır. Gramsci, bu nedenle, "nitelikçe ulusal olan zorunlulukların hegemonya kavramında bir araya getirildiğini" (1971: 241) belirtir.

Gramsci'nin ulusal-popüler kavramına yönelik yaklaşımı, hegemonyanın önemli bir bileşeni olan ideolojiyi salt sınıfsal bir olgu ya da yanlış bilinçlilik durumu olarak ele almadığını gösterir. Zihinsel süreçleri dışsal gerçekliğin dolaysız yansıması biçiminde yorumlamayı reddeden Gramsci, ideolojiyi –en genel hatlarıyla– nesnel gerçekliğin içerdiği karmaşık ilişkiler örüntüsü içerisinde, insanların kendi varoluşlarını gerçekleştirdikleri maddi pratiklerin bir türevi olarak anlamlandırır. Bu yorum, ideolojiyi "yanlış bilinç"e ya da başka yanlış algılama biçimlerine indirgeyen "negatif" ideoloji kavrayışlarından ayrılır. Gramsci, kendi sorunsalındaki ideoloji kavramını, mutlaka tutarlı biçimde eklemlenmiş bir düşünceler ya da inançlar dizgesi olarak kavramsallaştırınaz; bunun yerine, ideoloji başlığı altında, insanların ya da toplumsal grupların varoluş tarzlarını dışavuran maddi pratiklerindeki değişik düşünce ya da inanç biçimlerini ele alır (Martin, 1998: 145, 123). İdeoloji kavramı, sınıfsal ya da sınıf-dışı konumlarla ilişkili pratik deneyimler ve düşünce/inanç biçimlerinin oluşturduğu, ancak bireysel ya da tekil fantezilere indirgenemeyecek olan, insanların kolektif yaşam tarzlarında karşılığını bulan farklı dünya görüşlerini yansıtır.

Bu nedenle, Gramsci, tekil aydınların ya da düşünürlerin keyfi tasarımları ile belirli bir tarihsel blokun zorunlu bileşenini oluşturan organik ideolojiler arasında net bir ayrım yapar. Tarihsel açıdan organik ideolojilerin, kitlelerin gündelik varoluşlarındaki yansımaları dolayısıyla, psikolojik düzlemde de geçerliliği vardır; bunlar, geniş insan topluluklarının örgütlenmesi bağlamında, insanların kendi yaşam deneyimlerine ilişkin bilinç edindikleri ve mücadele ettikleri bir alanı oluştururlar (Gramsci, 1971: 367). Bu noktadan bakıldığında, insanların toplumsal pratiklerinde açığa çıkan organik ideolojiler,

politikanın ya da başka türden insani etkinlik alanlarının uzağında değildir. Bu türden ideolojik oluşumlar, bir dünya görüşünü ve ona uygun ahlaki davranış kalıplarını yansıttıkları (Gramsci, 1971: 326), kitlelerin maddi varoluş koşulları içinde yeniden üretildikleri ve kolektif öznelerin algılama tarzlarındaki etkileri dolayısıyla yığınsallaştıkları ölçüde, tarihsel blokun organik bir bileşenine dönüşürler.

Öte yandan, Gramsci'nin tarihsel blok içindeki siyasal güç ilişkilerine yönelik çözümlemesinin en özgün yönlerinden birini, sınıf bilincinin değişik düzeylerine ilişkin kuramsallaştırma girişimi oluşturur. Gramsci, güç ilişkilerini birbiriyle bağlantılı üç temel başlık altında inceler: yapısal, siyasal ve askeri düzeyler (1971: 180-84).[22] Toplumsal güç ilişkilerinin ele alındığı yapısal düzey, daha çok tarihsel blokun ekonomik temeliyle (yapıyla) ve maddi üretim güçlerinin gelişimiyle ilişkili, insan iradesinden bağımsız, bilimsel yöntemlerle kesin olarak analiz edilebilecek nesnel ilişki ve süreçleri içerir. İkinci düzeyde, toplumsal sınıfların türdeşlik, öz-farkındalık (ya da, sınıf bilinci) ve örgütlenme dinamikleri yer alır. Üçüncü düzey ise, dar ya da teknik anlamdaki askeri güç ilişkilerini olduğu kadar, daha geniş olarak düşünülmesi gereken politik-askeri güç ilişkilerini de kapsar.

Gramsci, ikinci kategoride topladığı siyasal güç ilişkilerini incelerken, toplumsal sınıfların üstyapısal kertedeki gelişim dinamiklerini açıklamak üzere, sınıf bilincinin değişik aşamalarını ya da düzeylerini ele alır. Her biri kolektif siyasal bilinçlenme ve örgütlenme sürecinin ayrı gelişim uğraklarını oluşturan bu düzeylerden birincisi ekonomik-korporatif, ikincisi ekonomik, üçüncüsü ise hegemonik-politik karakterdedir. Gramsci, bu düzeyleri, kapitalizmin gelişimine koşut olarak ortaya çıkan burjuvazinin geçirdiği dönüşüm süreci üzerinden tartışır. Ekonomik-korporatif olarak adlandırdığı ilk aşamada, toplumsal sınıfın değişik kesimleri arasındaki birlik algısı henüz sınıfın tamamını kapsayacak ölçüde gelişmemiştir. Örneğin, belirli bir meslek grubunun üyeleri kendilerine ilişkin birlik, türdeşlik ve örgütlenme bilincine ulaşmakla birlikte, sınıfın diğer kesimlerine yönelik olarak aynı bilinci edinmemişlerse, bu grubun henüz ekonomik-korporatif nitelikli kesimsel (fraksiyonel) bilinç aşamasında olduğu düşünülebilir. Sınıf bilincinin daha ileri evresini temsil eden ikinci düzey, ekonomik bilinç aşamasıdır; bu uğrakta, sınıfın bütün kesimlerinin ortak çıkarları olduğu konusunda salt ekonomik nitelikli bir bilince ulaşılmıştır. Egemen toplumsal gruplar karşısında siyasal-hukuksal eşitlik istemini vurgulayan bir söylem çerçevesinde sınırlı olarak ifade edilse de, bu aşamada devlet sorunu gündeme getirilir. Üçüncü ve en gelişkin uğrak, sınıfın korporatif çıkarlarıyla ilişkili bilince ulaşıldıktan sonra, salt

22 Bu konuda ayrıca bkz. Yetiş (1996: 113-16).

ekonomik nitelikli sınıfsal varoluş koşullarına yönelik ideolojik algılamanın ötesine geçildiği, ayrıca öbür bağımlı sınıfların çıkarlarının da dikkate alındığı hegemonya aşamasıdır. Gramsci'nin en katışıksız siyasal evre olarak gördüğü bu uğrakta, temel toplumsal sınıfın diğer sınıflar üzerindeki geniş kapsamlı ideolojik etkisi ortaya çıkar (1971: 181-82).

Gramsci, sınıf bilincinin hegemonik düzeyi konusundaki çözümlemesinde, ideoloji kavramı aracılığıyla, toplumsal egemenliğin yeniden üretiminin koşullarını araştırmaya yönelir. Bu amaçla, klasik Marksist metinlerde yeterince kuramsallaştırılmayan popüler kültür ve bilinç biçimlerini, ideolojinin üç temel türü olarak gördüğü felsefe, "ortak duyu" (*common sense*) ve folklor bağlamında inceler. Özellikle, bağımlı sınıfların maddi pratik ya da deneyimlerini, egemen sınıf hegemonyasının toplumsal yapıdaki değişik görünümlerinin çözümlenmesi bakımından işlevsel ve yararlı bulur. Marksizmin insan bilincinin maddi varlık koşullarınca belirlendiği yolundaki ünlü tezini hegemonya kavramıyla zenginleştiren Gramsci, ast sınıf ve kesimlerin egemen sınıfın dünya görüşünü evrensel "ortak duyu" halinde içselleştirmelerine özel önem verir (Dombroski, 1989: 10). Gramsci'nin kuramında, sıradan insanların bireysel ahlaki tutumlarından geniş yığınların kolektif algılarına kadar uzanan ideolojiler alanındaki yansımaları nedeniyle, ortak duyu hegemonik üstünlüğün dikkat çekici bir göstergesi olarak betimlenir. Halk kitlelerinin psikolojik yapısı ve bilişsel durumları, dünyayı algılamanın eleştirel-olmayan, çelişkili ve kısmen bilinçdışı biçimlerinin oluşturduğu ortak duyuda açığa çıkar (Simon, 1985: 25). Ortak duyu, sıradan insanın kendi varoluşuyla ilgili soru(n)larına hazır yanıtlar/çözümler bulmasına yardımcı olan popüler düşünce, inanç ve değerlerin yansıdığı, herhangi bir felsefe sistemine indirgenemeyen bir üstyapı alanıdır.

Ortak duyunun egemen sınıf hegemonyasının yeniden üretilmesindeki işlevi, kitlelerin gündelik yaşama ilişkin algı ve yorumlarında bir tür "kendiliğinden felsefe"nin gelişmesine katkıda bulunmaktır. Hegemonik ideolojinin bağımlı sınıflar üzerindeki biçimlendirici etkisi, mevcut iktidar ilişkilerini değişmez olarak gösteren bakış açılarının yaygınlaşmasına bağlıdır. Ortak duyu, iktidardaki sınıfın hegemonik etkinliklerinin koşullandırdığı eleştirel-olmayan algılama biçimlerinin gizemlileştirici yapısıyla eklemlenir; kendi öğeleri arasında ideolojik uyumsuzluklar ya da uzlaşmaz çelişkiler olsa da, dönemin egemen inanç ve değerlerini sıradan gerçeklere dönüştürerek ebedileştirir. İnsanların yaşam tarzlarının oluşmasında yol göstericilik yapar, böylece toplumsal ilişkilerin başka inanç ve değerler doğrultusunda yeniden yapılandırılmasının olanaksız olduğunu ima eder. Bu bakımdan, ast sınıfların kitle hareketlerinde somutluk kazanan kendiliğinden felsefenin türdeş bir eylem ideolojisine aktarılamaması, ortak duyunun ya da geleneksel dünya gö-

rüşlerinin etkisiyle açıklanabilir.[23] Dolayısıyla, egemen sınıfın hegemonyasına karşı verilecek savaşımda, ortak duyunun kitleleri edilginleştirici etkisinin kırılmasına yönelik eleştirel çabalar büyük önem kazanır. Bununla birlikte, Gramsci, ortak duyunun bütünüyle olumsuz bir ideoloji türü olduğu yolundaki görüşü reddeder; ortak duyu içindeki ilerici öğeleri "sağ duyu" (*buon senso*) başlığı altında toplayarak, bunların karşıt-hegemonik siyasette kullanılabileceğini ileri sürer. Bu bağlamda, ortak duyunun eleştirel bir tarzda aşılması için, dünya görüşlerinin sistematik bir biçimde eklemlenmesi anlamına gelen felsefi düşüncenin geliştirilmesi gerekir. Gramsci'ye göre, felsefe, eleştirel yapısı nedeniyle ortak duyu ve din karşısında daha üstün bir düşünsel konumlanmayı temsil eder (bkz. Martin, 1998: 99-101).

Gramsci'nin hegemonya sorunsalı, kimi hatalı yorumlarda ifade edilen görüşün tersine, salt üstyapısal süreçlerle sınırlı bir kuramsallaştırma girişimi olarak değerlendirilemez. Hegemonik üstünlüğün yeniden üretimi, yönetici sınıfın iktidar stratejilerinde esnek bir siyaset tarzı geliştirmesini zorunlu kılar. Süreç içerisinde bağımlı sınıfların toplumsal yapıdaki konumlarının değişmesine koşut olarak, egemen sınıf politikalarında yeni koşullara uygun değişikliklerin yapılması kaçınılmazdır. Siyasal iktidara ilişkin ast sınıf algılamasında, yönetilen kesimlerin çıkar ve isteklerinin de dikkate alındığına dair yaygın kanı ya da izlenimlerin açığa çıkması, hegemonik etkinliğin sürdürülmesi bakımından son derece belirleyicidir. Bu bağlamda, yalnızca ideoloji alanındaki kimi ast sınıf değerlerinin hegemonik blokta karşılık bulması yeterli değildir; aynı zamanda, bağımlı sınıflara, tarihsel blokun yapısal kertesiyle ilişkili ekonomik nitelikli kimi ödünlerin de verilmesi gereklidir.

Hegemonyanın ekonomik düzlemdeki anlamı, yönetici sınıfın nesnel çıkarları ve kazanımları ile bağımlı sınıflarınkiler arasında, mevcut iktidar ilişkilerinin yapısal dayanaklarını bütünüyle ortadan kaldırmayacak ölçüde, görece kabul edilebilir bir dengenin kurulmasıdır. Ekonomi alanındaki taviz politikası, siyasal alandaki sınıf ittifakının yönetilen kesimlerce meşru görülmesini sağladığı takdirde, hegemonyanın yeniden üretimine yardımcı olur.[24] Gramsci, bu nedenle, egemen sınıfın ekonomik-korporatif evreyi aşmasını; aynı anlama gelmek üzere, diğer toplumsal sınıf ya da grupların istek ve özlemlerini dikkate almasını, hegemonyanın ekonomik kertedeki yeniden üretimi açısından zorunlu görür: "Hiç kuşkusuz, hegemonya olgusu, üzerinde hegemonya uygulanacak grupların çıkar ve eğilimlerinin hesaba katılmasını, belli bir uzlaşma dengesinin oluşmasını; başka bir deyişle, yönetici grubun ekonomik-korporatif türden tavizlerde bulunmasını öngörür. Ancak, yine hiç kuşku

23 Ortak duyu konusunda ayrıca bkz. Jones (2006: 9), Martin, (1998: 99-100), Dombroski (1989: 12) ve Buci-Glucksmann (1980: 225-26).

24 Hegemonyanın ekonomik kertedeki yansımaları için bkz. Jones (2006: 3-4) ve Texier (1979: 64).

yoktur ki, böyle tavizler ve böyle bir uzlaşma özsel olana dokunamaz" (Gramsci, 1971: 161). Sınıf bilincinin aşamaları açısından bakıldığında, ekonomik tavizler, egemen sınıfın üretim sürecindeki ayrıcalıklı konumunu belirleyen özsel ilişkilere dokunmamak koşuluyla, ekonomik-korporatif aşamadan hegemonik-politik aşamaya geçişin bir göstergesidir.

Dolayısıyla, üstyapısal kertedeki ideolojik ve kültürel biçimler altında sürdürülse de, sınıf üstünlüğüne yönelik savaşımın maddi/nesnel içeriğini ekonomik-politik süreçler oluşturur (Texier, 1979: 67; Femia, 1987: 24). Hegemonyanın yapısal kertede ekonomik dayanakları olmalıdır; zira, Gramsci'ye göre, "hegemonya etik-politik olsa bile, aynı zamanda ekonomik nitelikte olmak zorundadır, yönetici grubun ekonomik etkinliğin belirleyici çekirdeğinde yerine getirdiği belirleyici işleve mutlaka dayanmak zorundadır" (1971: 161). Gramsci, kapitalizmin yapısal dönüşümünü ve üretim sürecindeki Taylorist düzenlemelerin ideolojik etkilerini incelediği Amerikanizm-Fordizm çözümlemesinde, "hegemonyanın, fabrikada doğduğunu" (1971: 285) özellikle belirtir.[25] Bu son derece çarpıcı saptama, hegemonik etkinliklerin tarihsel blokun üstyapısal kertesinden ekonomik yapısına kadar uzandığını yeniden gösterir.

Gramsci, sınıfları temsil eden öznelerin ideolojik-kültürel alanlardaki karmaşık ilişkileri göz önünde bulundurması gerektiği yolundaki saptamasıyla, hegemonya sorunsalının kritik uzantılarından birini oluşturan siyasal pratiklerin önemini vurgular. Hegemonya savaşımının sivil toplumdaki yansımaları düşünüldüğünde, yönetilen sınıflar arasında kendiliğinden rıza ve oydaşma eğilimlerinin oluşturulmasındaki işlevleri bakımından, siyaset kavramının oldukça genişletildiği görülebilir. Gramsci, siyasal kertedeki üç temel gücün (yasama, yürütme ve yargı), farklı derecelerde de olsa, siyasal hegemonya organları olduğunu belirtirken (1971: 246), siyasal kerteyi geniş kapsamlı olarak ele alır. Hegemonik üstünlüğün bu şekilde genişletilen siyasal alanda da kurulmak zorunda olması, devletin rızanın üretilmesine yönelik işlevlerle donatılmasını gerektirir (Martin, 1998: 145; Simon, 1985: 89). Devletin hegemonik etkinliklerdeki işlevselliği, egemen sınıfın, bir yandan ideolojik-kültürel süreçlerde diğer sınıf kesimlerini de kuşatacak bir konumda olmasına; öbür yandan da, ekonomik kertedeki süreçleri denetleyebilmesine bağlıdır.

### *Hegemonya Krizi*

Gramsci'nin kuramsal modelini geliştirirken dikotomik ikili perspektif yöntemine başvurduğu anımsanacak olursa, hegemonya sorunsalının aynı zamanda "karşıt-hegemonya" ve "hegemonya krizi" kavramlarını da içerdiği görü-

25 Gramsci'nin Amerikanizm-Fordizm çözümlemesi, *Defterler*'in en özgün bölümleri arasında yer alır (1971: 277-318); ayrıca bkz. Buci-Glucksmann (1980: 76-86).

lebilir. Tarihsel blokun organik birliğinde açığa çıkan toplumsal tutunum süreçlerini, diyalektik bir bakış açısıyla, dağılma ve kriz süreçlerine eklemleyen bu yorumlama tarzı yapısalcı-işlevselci yaklaşımların ötesine geçer. Başka bir deyişle, Buci-Glucksmann'ın (1980: 58) da haklı olarak işaret ettiği gibi, "hegemonya krizi (organik kriz) kuramı olmaksızın, hegemonya kuramı olamaz." Gramsci'nin açıklama modelinde, hegemonya krizinin en genel anlamdaki görünümü, yapı ile üstyapılar bütünlüğü arasındaki organik bağın kopmasıdır; bundan dolayı, hegemonya krizi organik kriz olarak da adlandırılır. Organik kriz sürecinin büründüğü biçim her ülkede farklı olmakla birlikte, her yerde aynı olan içeriği egemen sınıf hegemonyasının krizidir (Gramsci, 1971: 210). Hegemonya krizi, egemen sınıf politikalarında son derece ciddi başarısızlıkların ortaya çıkmasına bağlı olarak gelişir. Gramsci'ye göre, bu türden krizler, ya yönetici sınıfın geniş kitlelerden onay ve destek talep ettiği çok önemli bir siyasal girişimde (örneğin, savaş) başarısızlığa uğraması durumunda; ya da, edilgin durumdaki büyük kitlelerin (özellikle, köylülük ve küçük burjuvazi) siyasal açıdan olağandışı bir hareketlilik içine girip, ancak bir devrimle yerine getirilebilecek olan kimi taleplerde bulunmaları durumunda ortaya çıkar (1971: 210).

İtalya'nın emperyalist savaş sonrasında yaşadığı türden bir ekonomik krize bağlı olarak gelişen organik kriz, başlangıçta üstyapısal düzeydeki bir siyasal temsil krizi biçimini alabilir (Buci-Glucksmann, 1980: 97). Böyle bir kriz, tarihsel blokun organik birliği açısından bakıldığında, toplumsal sınıflar ile siyasal temsilcileri arasındaki geleneksel bağların kopması anlamına gelir. Gramsci, parlamenter siyasette de yansımaları olan ve genellikle "otorite krizi" kavramıyla açıklanan bu durumun, tam da "hegemonya krizi, ya da devletin genel krizi" olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer (1971: 210). Kriz, sınıfsal egemenlik tarzında değişikliklere yol açar; önceden rıza ve iknaya dayanan hegemonik üstünlük biçimi, yerini doğrudan zor ve baskı yöntemlerine bırakır: "Egemen sınıf oydaşmasını yitirmişse, yani artık yönetici değil, sadece egemen ise, salt zorlama gücünü kullanıyorsa, bunun anlamı kesinlikle şudur ki, büyük kitleler geleneksel ideolojilerinden kopmuşlardır ve eskiden inandıklarına artık inanmamaktadırlar, vb. Kriz, eskinin ölmekte, yeninin ise doğamamakta oluşundadır" (1971: 25-26). Organik kriz, tarihsel blokun her iki uğrağını da kuşatacak denli geniş kapsamlı olduğu ve devlet-toplum ilişkilerinin bütün alanlarını etkilediği için, üstyapısal düzeydeki yansımaları dolayısıyla salt "parlamenter kriz"e indirgenemez. Gramsci, temsil ilişkisindeki uyumsuzluğun siyasal partiler alanından parlamenter siyasete, devlet aygıtına, medya örgütlenmesine, vb. kadar yankılandığını belirtir (1971: 210).

Organik krizlerde, egemen sınıfın elindeki geleneksel yönetim olanakları işe yaramaz duruma geldiği ve baskıya dayalı olağandışı yöntemlere baş-

vurulabileceği için, siyasal ortam kırılgan bir nitelik sergiler. Böyle koşullarda, egemen sınıf açısından hegemonya krizini sona erdirmenin başlıca iki yolu vardır. "Organik çözüm" olarak adlandırılabilecek olan birincisi, yeni hegemonyanın kuruluşunu sağlamak üzere eski siyasal partiler ve öznelerin tek bir siyasal liderlik (parti) altında bir araya getirilmesine dayanır. Bu çözüm biçiminde, hegemonya aygıtının yeniden oluşturulması yoluyla, egemen sınıfın toplumsal güç dengeleri içindeki birliği sağlanmaya çalışılır. Aslında egemen sınıf temsilcilerinin tek bir siyasal program çevresinde bir araya getirilmesi amaçlandığı için, birliğin kurulacağı örgütsel biçim mutlaka tek parti yönetimini gerektirmez; aynı hedefe bir koalisyon aracılığıyla da ulaşılabilir.

İkinci çözüm yolu ise, bu türden bir tek-partinin oluşturulamaması durumunda gündeme gelir. Krizin derinden etkilediği siyasal alan, karizmatik "kader adamları"nın temsil ettiği baskıcı yöntemlere olanak sağladığından, Gramsci'nin nitelemesiyle "Sezarizm" yoluna başvurulabilir. Böyle bir çözüm biçimi, çatışmakta olan siyasal-toplumsal güçler arasındaki savaşımın bir tarafın zaferiyle sonuçlandırılamadığı ve çatışmanın ancak katastrofik bir yıkımla sonuçlanabileceği durumlarda geçerli olur. Kendini söylem düzeyinde bile olsa çatışan tarafların dışında/üstünde gösteren bir üçüncü güç (karizmatik bir kişi, değişik kurumlar ya da bir koalisyon hükümeti)[26] duruma müdahale ederek iktidara gelir (Gramsci, 1971: 219). Gramsci, kimi yorumcularca Marx'ın Bonapartizm kavramıyla da ilişkilendirilen, ancak onunla özdeşleştirilmemesi gereken Sezarizm'in ilerici ve gerici (ya da, gerilek) olmak üzere farklı türleri olduğunu ileri sürer. Devrim-restorasyon diyalektiği bağlamında, ilerici Sezarizm (örneğin, Sezar ve I. Napoléon), siyasal güç dengesini toplumsal güçlerin ilerletilmesi doğrultusunda değiştirirken, gerici Sezarizm (örneğin, III. Napoléon ve Bismarck) bunun tersini yapar.

Organik krizin her iki yoldan da çözülememesi durumunda, yeni bir tarihsel blokun kurulması toplumsal diyalektiğin devrimci açılımını oluşturur. Kapitalist toplumdaki burjuva egemenliğini sona erdirecek olan sosyalist devrim uğrağı, tarihsel blokun dönüşümü açısından değerlendirilebilir. Gramsci, hem mevcut hegemonyanın yeniden üretilmesini, hem de bu dönüşümün gerçekleştirilmesini tarihsel blokun yapısı ile üstyapısı arasındaki organik bağın kurucusu olarak gördüğü aydınların toplumsal yapıdaki konumuyla ilişkilendirir.

### *Aydınlar*

Gramsci, kuramsal modelinin önemli bir bölümünü ayırdığı aydınları, daha geniş kapsamlı bir toplumsal çözümleme bağlamında, tarihsel blokun oluşu-

26 Sezarizm, mutlaka karizmatik bir kişinin varlığını gerektirmez (Gramsci, 1971: 220).

muyla ilişkili bir inceleme nesnesi olarak ele alır. Ancak, en gelişkin biçimiyle Platon-Hegel çizgisinde somutlanan geleneksel-elitist yaklaşımdan farklı olarak, aydınları entelektüel etkinliğin içkin doğasına göndermede bulunarak incelemez. Ona göre, zihinsel etkinliğin, entelektüelleri diğer insanlardan ayıran temel kıstas olarak sunulması yaygın bir yöntem hatasıdır. Aydınlar, herkeste bulunan zihinsel yeteneklerle değil, toplumsal yapıdaki işlevleriyle tanımlanmalıdır: "Bütün insanlar aydındır, denebilir; ancak toplumda bütün insanlar aydınların işlevini yerine getirmez" (Gramsci, 1971: 9). Aydınlar diğer toplumsal figürlerden ayrı bir konuma yerleştirilirken, aslında onların profesyonel bir kategori olarak yerine getirdiği toplumsal işlevler göz önünde bulundurulur. Bu işlevlerin temelde zihinsel etkinliğe mi, yoksa kassal-sinirsel etkinliğe mi dayandığı sorusuna aşırı bir belirleyicilik tanınmamalıdır.

Ne var ki, bu iki etkinlik türü arasındaki ilişkiler her zaman aynı olmasa da, entelektüel etkinliğin farklı derecelerde açığa çıktığı görülebilir. Gramsci, bu nedenle, zihinsel süreçlerin dışarıda tutulduğu hiçbir insani etkinlik biçiminin olamayacağını özellikle belirtir: "*Homo faber, homo sapiens*'ten ayrılamaz" (1971: 9). Dolayısıyla, bütün insanların aydın sayılabileceğini varsayan bu saptama, ideolojik biçimlerin hegemonya süreçlerinde oynadığı role herkesin katılabileceğini öngörür: "Her insan, sonuçta, kendi mesleki etkinliğinin dışında, belli bir entelektüel etkinlikte bulunur; yani, bir 'filozof', bir sanatçı, bir beğeni adamıdır; bir dünya görüşü içerisinde yer alır, bilinçli bir ahlaki davranış çizgisi vardır, böylelikle de bir dünya görüşünün desteklenmesine ya da değiştirilmesine, yani yeni düşünce biçimlerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunur" (Gramsci, 1971: 9). Burada, Gramsci'nin aydın tanımını oldukça genişlettiği ve hegemonik süreçleri salt profesyonel aydınların etkinlikleriyle sınırlandırmadığı kolaylıkla görülebilir.

Gramsci'ye göre, profesyonel aydın kategorisinin başlıca işlevi, tarihsel blokun yapısal kertesindeki maddi üretim süreçlerinden üstyapısal kertedeki ideolojik, siyasal, yönetsel, kültürel, vb. yapılara kadar uzanan geniş bir toplumsal alanda sürdürülen örgütlenme etkinliğidir. Genel anlamdaki aydın kavramını özgül bir profesyonel kategoriye dönüştüren temel nitelik, mesleki ayrımlara göre farklılaşan uzmanlık bilgisi ve pratiğinde bulunabilir (Dombroski, 1989: 11; Femia, 1987: 131). Gramsci'nin aydınların işlevi konusundaki çözümlemesi, hegemonya kavramıyla yakından ilişkilidir: Aydınlar, egemenlik ilişkilerinin ahlaki, kültürel ve ideolojik araçlarla yeniden üretiminde rol oynamak üzere, rıza ve iknanın örgütleyicileri olarak işlev görürler. Bu açıdan bakıldığında, aydınlar, tarihsel blokun istikrar ve değişim süreçlerinde belirleyici konumda bulunan önemli bir toplumsal kategoriyi oluştururlar. Ayrıca, etik-politik norm ve değerlerin taşıyıcısı olarak yerine getirdikleri eğitim işleviyle birlikte, egemen sınıfla bağımlı sınıflar ve gruplar arasındaki do-

layımın kurulmasında da katkı sağlarlar. Dolayısıyla, aydınların çalışma alanları hem yapısal kertede, hem de üstyapısal kertede (ideolojik ve kültürel süreçlerin yanı sıra, sivil toplum ve devlet uğraklarında) yer alır. Bu nedenle, aydın kategorisi yalnızca geleneksel yaklaşımın öngördüğü gibi sosyo-kültürel alanda etkinlik gösteren yazarları, sanatçıları, düşünürleri, akademisyenleri, vb. değil, diğer alanların örgütlenmesinde çalışan işletme yöneticilerini, siyasal liderleri, mühendisleri, teknisyenleri, vb. de içerir (Fontana, 2008: 86; Simon, 1985: 94).[27]

Gramsci'nin bu konudaki sorunsalının yöntemsel açıdan belirleyici yönü, aydınları bağlantısız bir grup olarak tanımlayan geleneksel yaklaşımlarda öngörülenin tersine, sınıf çözümlemesini temel almasıdır. Sorunsalın başlangıç sorusu, aydınların sınıfsal konumunu araştırmaya yöneliktir: "Aydınlar özerk ve bağımsız bir toplumsal grup mudur, yoksa her toplumsal grubun kendine özgü uzmanlaşmış aydınlar kategorisi mi vardır?" (1971: 5).[28] Gramsci, bu soruyu net bir biçimde yanıtlayarak, aydınların ayrı bir toplumsal sınıf oluşturmadığını, ama belirli aydın katmanlarının sınıflarla değişik düzeylerde ilişki içinde olabileceğini belirtir. Bu bağlamda, tarih sahnesine çıkan her toplumsal sınıf, "kendisiyle birlikte, organik olarak, yalnızca ekonomik değil ama aynı zamanda toplumsal ve siyasal alanlarda da kendisine türdeşlik ve kendi işlevine ilişkin bilinç veren bir ya da daha fazla aydın katmanı yaratır" (1971: 5). Ancak, bu türden aydınların sınıflarla ilişkisi araçsalcı bir biçimde yorumlanmamalı; ayrıca, aydınların üretim süreçleri ve sınıflar karşısındaki konumu da tek yönlü olarak düşünülmemelidir.

Gramsci, aydınlar konusundaki yaklaşımının sınıfsal temellerini özgülleştirmek üzere, iki önemli kategoriyi formüle eder: organik aydınlar ve geleneksel aydınlar. Kuramsal ayrıştırma düzleminde, bu kategoriler, tarihsel blokun farklı kertelerindeki sınıfsal yapılar, egemenlik ilişkileri ve hegemonik süreçler bağlamında oluşturulur. Organik aydın kategorisi, tarihsel oluşumları bakımından ilişkili oldukları sınıflarla kronolojik olarak aynı zaman diliminde ve bu sınıfların değişik alanlardaki gereksinmelerine karşılık vermek üzere ortaya çıkan aydın topluluklarını anlatır. Bunlar, "yeni sınıfın öne çıkardığı yeni toplumsal tipin ilkel etkinliğinin kimi kısmi görünümlerinin 'uzmanlaşmaları'dır" (1971: 6) ve yapısal kertedeki hâkim üretim ilişkileriyle daha dolaysız bir biçimde bağlantılıdır. Organiklik ölçütünü, aydınların temel sınıflarla kurdukları ilişkinin niteliği ve yerine getirdikleri toplumsal işlevlerin doğası sağlar.

Bu noktada, Gramsci, aydınların özellikle egemen sınıf politikalarının

27 Gramsci, aydınları "geniş anlamda örgütsel bir işlev yerine getiren bütün toplumsal katman" (1971: 97) olarak niteler.

28 Gramsci, buradaki "toplumsal grup" terimini toplumsal sınıfları nitelemek amacıyla kullanır.

yeniden üretimindeki rollerine işaret eder: "Aydınlar, egemen grubun toplumsal hegemonya ve siyasal hükümet alt işlevlerini yürüten 'vekilleri'dir" (1971: 12). Bu kuramsal saptamadaki işlevlerden birincisi (toplumsal hegemonya), egemen sınıfın bağımlı sınıflar üzerinde uyguladığı entelektüel-ahlaki ve ideolojik-kültürel yönlendiricilik yeteneğinin açığa çıkmasında aydınların oynadığı role göndermede bulunur. İkinci işlev (siyasal hükümet) ise, kendiliğinden rıza biçimindeki hegemonik üstünlüğün oluşum sürecine aktif ya da pasif olarak katılmayarak, egemen sınıfın meşruluğunu sorgulayan ast sınıf ve kesimler üzerinde uygulanan zorlama işlevinin bir türevidir. Gramsci'nin bu yorumu, aydınların politik toplum alanında (diğer bir deyişle, sivil toplumun dışında) da işlev gördüğüne ilişkin temel saptamasının bir başka versiyonudur.

Gramsci'nin sorunsalındaki ikinci kategoriyi oluşturan "geleneksel aydın" kavramı, yeni bir tarihsel blokun gelişim sürecinde, egemenlik iddiasındaki temel sınıfın karşısında bulduğu ve "siyasal ve toplumsal biçimlerdeki en karmaşık ve köktenci değişikliklerin bile kesintiye uğratamadığı bir tarihsel sürekliliği temsil ediyor gibi görünen" (1971: 6-7) aydın topluluklarını niteler. Kendi içinde ayrıştırılabilecek olan bu kategorinin birinci tipi, eski üretim tarzından kalan, geçmişteki egemen sınıfın organik aydınlarını içerir. Feodal dönemdeki egemen sınıf olan toprak aristokrasisinin organik aydınları olarak işlev gören din adamları kesimi bu tipin karakteristik örneğidir. Gramsci, bu kesimin, uzun bir tarihsel dönem boyunca egemen sınıfın gereksinmeleri doğrultusunda etkinlik gösterdiğini; birçok alandaki (bilim ve felsefe, eğitim, ahlak, adalet, dinsel ideoloji, vb.) toplumsal hizmetler üzerinde tekel kurduğunu vurgular (1971: 7). Geleneksel aydın kategorisinin ikinci tipini, üstyapıdaki işlevleri ve konumları dolayısıyla, kendilerini yapısal düzeydeki üretim ilişkilerinin ve sınıfsal oluşumların dışında ya da üstünde gören; başka bir deyişle, kendilerini sınıflardan bağımsız olarak gösteren aydınlar oluşturur.

Gramsci, aydınları hegemonya sorunsalı bağlamında çözümlediği için, yeni tarihsel blokun kurulmasına yönelik savaşım sürecini incelerken, işçi sınıfının organik aydınlarının oluşturulmasını stratejik bir hedef olarak saptar. Bağımlı sınıfların bağrından çıkacak olan yeni aydınlar, bir yandan kendi sınıflarının siyasal bilincini yükseltmek amacıyla entelektüel-ahlaki bir ideolojik reformun geliştirilmesinde; öbür yandan, sınıfın evrensel bir hegemonik güce dönüşmesi için, bütün ulusun liderliğini üstlenebilmesini sağlayacak politikaların uygulanmasında etkinlik göstereceklerdir (Simon, 1985: 98-99). İşçi sınıfının üretim sürecindeki ayrıcalıklı konumuna uygun bir biçimde, yapısal düzeydeki teknik ve endüstriyel olanakların geliştirilmesi de yeni aydınların görev alanında yer alır. Dolayısıyla, işçi sınıfının organik aydınları, kendi etkin-

liklerini salt üstyapısal işlevlerle sınırlandırmayacaklardır. Gramsci, yeni tarihsel blokun gerektirdiği hegemonik üstünlüğün ancak yapısal kertedeki belirleyici ilişkiler üzerinden kurulabileceğini varsayar; bu nedenle, yeni aydınların maddi uygarlık alanındaki varoluşlarını son derece önemli görür. Üretim sürecinin hegemonik bir tarzda denetimi sağlanmaksızın yeni bir uygarlığın, dünya görüşünün ve bakış açısının geliştirilebilmesi mümkün değildir (Dombroski, 1989: 14). Gramsci'nin önerdiği karşıt-hegemonya stratejisinde işçi sınıfının organik aydınlarının etkinlik göstereceği başlıca kurumsal-örgütsel biçim "kolektif aydın" olarak çalışacak olan devrimci partidir.[29]

### *Karşıt-Hegemonya Stratejisi*

Gramsci'nin yapıtı, kapsamı bakımından yalnızca tarihsel ve kültürel formlara ilişkin kuramsal çözümlemelerle sınırlı olmadığı için, bağımlı sınıfların karşıt-hegemonya savaşımlarına ilişkin yeni perspektifleri de içerir. Siyasal iktidarın hiçbir zaman durağan olmadığı öncülüne dayanan hegemonya sorunsalı, sınıf üstünlüğünün değişen koşullar altında nasıl yeniden üretildiği ve hangi dinamiklerle aşılabileceği sorusuyla da ilgilenir. Aynı anlama gelmek üzere, hegemonya sorunsalı aynı zamanda bir karşıt-hegemonya sorunsalı olarak da oluşturulabilir. Nitekim, Gramsci, hegemonik üstünlüğün (ayrıca, siyasal iktidarın), bir kez kazanıldı mı sonsuza dek elde tutulan bir zafer uğrağı olmaktan çok, sınıflar arasındaki ilişkilerin sürekli yeniden biçimlendiği bir savaşım süreci olduğunu varsayar. Hegemonya, aslında hiçbir zaman sona ulaşıl(a)mayan kesintisiz bir süreç olarak düşünülebilir. Egemen sınıf, değişik savaşım konularıyla karşısına çıkan bağımlı sınıfları denetim altında tutmak amacıyla, kendi siyasal iktidarını her zaman koruyup güçlendirmek zorundadır (bkz. Jones, 2006: 4, 48). Buna karşılık, egemen sınıf iktidarını aşmayı ve yeni bir tarihsel blok kurmayı hedefleyen bağımlı sınıflar da karşıt-hegemonya savaşımını örgütlemek zorundadır.

Karşıt-hegemonya konusundaki vurgulama, yeni bir tarihsel blokun ve uygarlığın kurulmasını amaçlayan tüm ast sınıf etkinliklerinin, siyasal iktidarın ele geçirilmesinden önceki bütün bir sürece yayılması gerektiğini göstermeye yöneliktir. Gramsci, karşıt-hegemonya savaşımındaki asıl hedefin, devlet aygıtında somutlanan siyasal iktidarın kazanılması olduğunu belirtir. Devlet yönetiminin kazanılmasından önce, bağımlı sınıfların hegemonya savaşımı, öncelikli olarak egemen sınıfın siyasal ve ideolojik alanlarda yalnızlaştırılmasını, başka bir deyişle mevcut iktidar blokunun dağıtılmasını hedefler. Aynı siyasal hedefin öteki bileşeni ise, karşıt-hegemonya savaşımı aracılı-

29 Gramsci'nin aydınlar kuramı üzerine daha ayrıntılı bir çözümleme için, ayrıca bkz. Yetiş (2002a ve 2002b).

ğıyla kurulacak olan yeni sınıf ittifakının ya da siyasal-ideolojik birliğin güçlendirilmesidir. Gramsci'nin *Defterler*'de formüle etmeye çalıştığı siyasal strateji, alternatif ittifakın gerçekçi bir odağa dönüştürülmesini sağlayacak olan entelektüel-ahlaki blokun geliştirilmesini öngörür. Kitlelerin "kendiliğinden felsefe" başlığı altında toplanabilecek olan bilinç biçimlerindeki köktenci değişim, böyle bir stratejik etkinliğin zorunlu bileşenidir (Texier, 1979: 65; Dombroski, 1989: 12).

Gramsci, daha "Güney Sorunu" makalesinde, hegemonya kavramının sınıf ittifakları açısından taşıdığı anlamı araştırmaya girişmişti. Fabrika konseyleri deneyimi sırasında, Torino'daki komünistlerin sınıf hegemonyasının önemini açık bir biçimde kavradıklarını yazarken, hegemonik üstünlüğün önemli bir göstergesinin kitleler karşısındaki liderlik yeteneği olduğunu görmüştü. Bu makalede, işçi sınıfı iktidarının toplumsal dayanağı olarak ele aldığı hegemonyanın, başta köylülük olmak üzere geniş kitlelerin bir ittifak sistemi içerisinde bir araya getirilmesiyle kurulabileceğini yazıyordu. İşçi sınıfı, ancak bağımlı sınıf ve kesimleri kendi politikalarına eklemleyebildiği ölçüde, kapitalizme ve burjuva iktidarına karşı savaşımın liderliğini üstlenebilirdi (Gramsci, 1978: 443). Gerçekten de, özellikle 20. yüzyılın başında, İtalyan işçi sınıfı kendi hegemonik konumunu oluşturabilmek için köylülüğün gereksinmelerine yanıt verebilecek türden politikalar üretmek zorundaydı. Bu nedenle, işçi sınıfının, salt ekonomik-korporatif bir perspektife dayalı savaşım biçimlerine başvurması durumunda, kendi devlet iktidarını kurması mümkün olamazdı.

Bağlaşık sınıflar arasındaki ilişkilerin ideolojik-kültürel boyutlarına da dikkat edilmesini gerektiren bu siyasal strateji, Gramsci'nin, hegemonyanın oluşumunda entelektüel-ahlaki liderliği ne kadar önemsediğini yeniden gösterir. İşçi sınıfı, hegemonik etkinliklere ağırlık verilen iktidar savaşımında, kendiliğindenlik düzeyindeki varlığını sınıf bilinciyle eklemleme becerisini gösterdiğinde tarihsel özne konumuna yükselebilecektir. Hegemonik süreçlerdeki başarının göstergesi, geçmişte tarihin nesnesi olarak algılanan toplumsal sınıfların bağımsız özneye dönüşmesidir. Bu noktadan bakıldığında, *Defterler*'deki siyasal strateji önerisi, en genel anlamda, işçi sınıfının yeni tarihsel blokun kurucu öznesini oluşturmak üzere köktenci bir değişim geçirmesiyle yakından ilişkilidir (Jones, 2006: 47). Gramsci, felsefi düzlemde praksis kavramıyla diyalektik bir ilişki içinde kurguladığı hegemonya sorunsalını, Avrupa ve İtalya toplumsal formasyonlarının özgüllüklerini dikkate alarak, kapitalizmin sosyalizm doğrultusunda aşılmasını hedefleyen bir siyasal stratejiyi oluşturmak amacıyla geliştirir (Dombroski, 1989: 14). Başka bir deyişle, Gramsci'nin kuramsal modeli, son kertede yeni tarihsel blokun kurulmasını sağlayacak dinamiklerin araştırılmasına yöneliktir.

*Hegemonya Süreçleri ve Doğu-Batı Sorunu*

Gramsci, hegemonya kavramı üzerinden kendi siyasal strateji önerisini ana hatlarıyla geliştirirken, siyasal-toplumsal alandaki somut özgüllüklerin mutlaka dikkate alınması gerektiğini ileri sürer. Nitekim, bu amaçla, yapıtının en özgün bölümlerinden birisini, "doğu" ve "batı" toplumsal formasyonları arasındaki farklılıkların açığa çıkarılmasına ayırır. Daha hapishane öncesinde Rusya ile İtalya'nın karşılaştırmalı çözümlemesine dayanarak formüle etmeye başladığı doğu-batı ayrımı, kuramsal açıdan, yapısal ve üstyapısal kertedeki öğelerin özgül eklemlenmesine göre farklılaşan iki ayrı tarihsel bloku anlatır. Gramsci, partideki yönetici yoldaşlarına Viyana'dan yazdığı 9 Şubat 1924 tarihli bir mektubunda "doğu" ve "batı" toplumlarındaki sınıfsal-siyasal ilişkilerin aynı olmadığına dikkat çekiyordu. Rusya'da (yani, Doğu'da) kitleleri devrimci ayaklanma doğrultusunda dolaysız bir biçimde etkileyen "belirlenim" ilişkisi, Batı ve Orta Avrupa'da (yani, Batı'da), kapitalizmin daha gelişkin olmasına bağlı olarak farklılaşan siyasal üstyapılar nedeniyle "karmaşık" bir görünüm kazanmıştı. Bu durum, Gramsci'ye göre, batı toplumlarındaki kitle hareketlerinin daha "yavaş ve ihtiyatlı" olmasına yol açıyordu. Gramsci, bu yüzden, devrimci partinin siyasal yaklaşımını somut koşullara göre yeniden oluşturmasını ve Bolşeviklerin Mart-Kasım 1917 döneminde uyguladıklarından "daha uzun erimli ve karmaşık" strateji ve taktikler geliştirmesini öneriyordu (1978: 199-200).

Batı'daki sınıf savaşımının Rusya'da devrimle sonuçlanan sürecin içerdiği görünümlerden farklı olarak biçimlenmesinin önemli nedenlerinden biri, emekçi kitleler arasında kayda değer bir "işçi aristokrasisi"nin ortaya çıkmasıydı. Sendika bürokrasileriyle sosyal demokrat partilerde varlık gösteren bu kesim, sınıf ilişkilerindeki güçlü konumuyla, burjuva egemenliğinin yeniden üretilmesine yardımcı oluyordu (Gramsci, 1978: 199). Gramsci, kapitalizmin batıdaki gelişim sürecinde gözlenen bu türden özgüllüklere bağlı olarak, burjuva sınıfının elinde, olası krizleri atlatabilmesini sağlayan siyasal ve örgütsel olanaklar bulunduğunu belirtir. Bu saptamanın devrimci dönüşüm açısından anlamı, gelişmiş kapitalist toplumlardaki ekonomik krizlerin siyasal kerteye yönelik etkilerinin ancak dolaylı olarak ortaya çıktığıdır. Siyasal uğrağın ekonomik süreçleri gecikmeli takip ettiği bu toplumsal formasyonlarda, devlet aygıtının ekonomik krizler karşısında genellikle tahmin edilenden daha "dirençli" olduğu görülür. Gramsci, kriz zamanlarında böyle bir özelliği olan devletin, elindeki olanakları kullanarak rejime bağlı güçleri daha hızlı bir biçimde örgütleyebildiğine işaret eder (1978: 408-09). Krizin derinliğine karşın devlet aygıtının müdahale yeteneğini artıran etken, ekonomik süreçler ile siyasal sonuçlar arasındaki belirlenim ilişkisinde yaşanan "gecikme"dir. Gramsci'nin tarihsel blokun düzeyleriyle ilgili olarak formüle ettiği bu dola-

yım, siyasal süreçleri ekonomik koşulların basit bir yansımasına indirgeyen mekanik-determinist ve ekonomist sorunsalın yadsınması olarak da okunabilir.

Gramsci, doğu ve batı toplumları arasındaki farklılıklara ilişkin çözümlemesini, hapishane dönemindeki notlarında sivil toplum-devlet ikiliği üzerinden geliştirir. *Defterler*'in en ünlü pasajlarından birinde, bu toplumların niteleyici özelliklerini sivil toplum ve devletin karşılıklı konumlanmasını ölçüt alarak açımlamaya çalışır: "Rusya'da devlet her şeydi, sivil toplum ilkel ve peltemsiydi; Batı'da ise, devlet ile sivil toplum arasında uygun bir ilişki vardı, devlet sarsıntı geçirdiğinde sağlam bir sivil toplum yapılanması hemen açığa çıkıyordu. Devlet, ardında güçlü bir istihkam ve siper sistemi bulunan bir dış hendekti sadece: Bunların bir devletten öbürüne az ya da çok sayıda olabileceğini söylemeye gerek yok –ama, bu da her tekil ülkenin dikkatli bir keşfini gerektirirdi" (1971: 238). Rusya'daki devletin niteliğine ilişkin saptama, batıdaki devlet-toplum ilişkisinden çok farklı olarak, hükümet aygıtının ve yönetim mekanizmalarının bir yandan zorlama işlevine daha fazla ağırlık verdiği, öbür yandan da bütün toplumsal yapıyı denetimi altında tuttuğu anlamına gelir. Ekim Devrimi öncesinde, baskı ve zorlama aygıtı o denli etkinlik kazanmıştır ki, politik topluma özgü ideolojik, ahlaki ve kültürel formların etkin gücü karşısında sivil toplumun kendine özgü bir varoluş alanı kalmamıştır.

Nitekim, Gramsci, bu nedenle Rusya'daki sivil toplumun henüz gelişmemiş ("ilkel ve peltemsi") olduğunu vurgular. Aynı anlama gelmek üzere, bu ülkede batı toplumlarındakine benzer gelişkinlikte bir sivil toplumun varlığından söz edilemezdi; sivil toplumun son derece cılız kimi bileşenleri de, politik toplumun her yere yayılan muazzam egemenliği karşısında özerk bir gelişme yeteneği gösteremiyordu. Aslında, bu durum, Rusya'daki egemenlik ilişkilerinin yeniden üretiminde ciddi sorunlar olduğunun kanıtı olarak da düşünülebilirdi; çünkü, buradaki egemen sınıf, batıdaki burjuva sınıflarından farklı olarak, devletin dışında etkinlik gösteren sivil toplum yapılarının sağladığı hegemonik korumadan yoksun kalmaktaydı. Buna karşılık, batı toplumlarında devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiler "uygun" bir biçimde yapılandırılmıştı; başka bir deyişle, bu iki üstyapısal düzey kendi göreli özerklikleri içerisindeki özgül varoluşlarını sürdürebiliyordu. Etkinlik alanı sınırlandırılan devlet, sivil toplumun kuşkusuz sınıfsal olarak belirlenen gereksinmelerini karşılayacak tarzda örgütleniyordu. Bu bakımdan, batı toplumlarında devlet ile sivil toplum organik bir bütünlük içinde, birbirini tamamlayan iki üstyapı düzeyi olarak etkinlik gösteriyordu (Fontana, 2008: 90-91; Martin, 1998: 72).

Ayrıca, gelişmiş kapitalist ülkelerde, sivil toplum yapısal düzeydeki ekonomik krizler karşısında "son derece dayanıklı ve karmaşık bir yapı" (Gramsci, 1971: 235) olarak ortaya çıkıyordu. Gramsci, bu özelliği dolayısıyla, sivil toplumun üstyapılarını modern savaşlardaki siper sistemlerine benzetir: "Savaş sırasında, şiddetli bir topçu ateşinin düşmanın bütün savunma düzenini yıkmış gibi göründüğü, gerçekte ise yalnızca dış çeperi yıktığı anlar olur; ilerleme ve hücum anında, saldırıya geçenler kendilerini hâlâ etkili olan bir savunma hattının direnişiyle karşı karşıya bulurlar. Aynı şey, büyük ekonomik krizler sırasında, politikada da olur. Kriz, saldıran güçlere zaman ve mekanda yıldırım hızıyla örgütlenme yeteneğini veremez; onlara savaşım ruhu da pek kazandırmaz" (1971: 235). Bu açıdan bakıldığında, devlet aygıtının ele geçirilmesine yönelik savaşım sürecinde, sivil toplumdaki burjuva örgütlenmelerinin, doğrudan siyasal iktidarın korunmasında rol oynadıkları söylenebilir. Dolayısıyla, Gramsci'ye göre, batı toplumlarındaki iktidar stratejisi (bir bütün olarak, karşıt-hegemonya savaşımı) sadece devlet aygıtını değil, aynı zamanda sivil toplumun karmaşık ilişkiler örüntüsünü de dikkate almak zorundadır. Ayrıca, ekonomist sorunsalda öngörülen devrimci durum anlayışının tersine, ekonomik krizlerin dolaysız bir biçimde siyasal devrimlere yol açmayacağı da açıktır. Gramsci'nin yukarıdaki saptaması, batı toplumlarında işçi devrimlerinin neden gerçekleşmediği sorusuna verilen yanıtlardan biri olarak düşünülebilir.

### *Mevzi Savaşı ve Manevra Savaşı*

Gramsci, gelişmiş kapitalist toplumlar ile emek-sermaye ilişkilerinin henüz yeterince olgunlaşmadığı "doğu" toplumları arasındaki ayrımdan hareketle, her iki toplumsal formasyon tipinde izlenecek farklı siyasal stratejileri iki karakteristik kavramla açıklar: mevzi savaşı ve manevra savaşı. Diğer ikiliklerde olduğu gibi, bu kavramlar da aynı diyalektik sürecin iki ayrı görünümü ya da formu olarak yorumlanmalıdır. Gramsci, askeri terminolojiden ödünç alarak geliştirdiği bu kavramlar aracılığıyla, iktidarın ele geçirilmesi sürecinin değişik biçimlerini ve farklı uğraklarını betimler.

Manevra savaşı, kabaca ifade edilecek olursa, siyasal iktidarın doğrudan (başka bir deyişle, ara aşamalar olmaksızın) ele geçirilmesi amacıyla, devlet aygıtına cepheden saldırıyı öngörür. Bu stratejik eylem tarzında, sivil toplumda kalıcı konumların kazanılması için uzun erimli çalışmalar yapmak yerine, siyasal etkinliğin bütün biçimleri sadece devlet aygıtının fethine doğru yönlendirilir. Rusya'da sivil toplum henüz gelişmediği için, Bolşeviklerin devrim stratejisi doğrudan siyasal iktidarın kazanılmasına yönelikti; manevra savaşının hedefindeki devlet aygıtına kadar uzanan "savaş alanı"nda, yani sivil toplum alanında, önceden teker teker ele geçirilmesi gereken mevziler

yoktu.[30] Devlet iktidarı, sivil toplumdaki koruyucu mevzilerin ("siperler") desteğinden yoksun olduğu için, siyasal mücadelenin biricik hedefi haline gelmişti. Gramsci, son derece karmaşık ve gelişkin sivil toplum yapıları nedeniyle Rusya'dan farklılaşan batı toplumlarında, önce mevzi savaşının yürütülmesi gerektiğini ileri sürer.

Toplumsal formasyon düzeyindeki özgüllükler, batı toplumlarında izlenecek siyasal stratejinin sadece manevra savaşıyla sınırlandırılmasını engeller. Gramsci, devrimci stratejinin kurgulanmasında, iktidarın fethi öncesindeki uzun zaman dilimine yayılan savaşımların karşıt-hegemonya kavramı doğrultusunda yürütülmesini önerir. Bu bağlamda, mevzi savaşı, iktidardaki burjuva sınıfının toplumsal yapılar ve süreçler üzerindeki hegemonyasını zayıflatarak, işçi sınıfının entelektüel-ahlaki (etik-politik) önderliğine dayalı yeni bir hegemonyanın kurulmasını hedefleyen savaşımlardan oluşur. İdeolojik ve kültürel biçimlerle ilişkili bütün alanlardaki çatışmalar, son kertede sivil toplumu mücadele zeminine dönüştüren mevzi savaşının değişik görünümleridir. Böylece, taktik düzeydeki birçok yöntemi içeren mevzi savaşı stratejisi, karşıt-hegemonya savaşımı yoluyla politik toplum alanında devlet aygıtının kuşatılmasını, sivil toplum alanında ise egemen sınıf hegemonyasının ortadan kaldırılmasını hedefler. Gramsci, mevzi savaşı yoluyla burjuva hegemonyasının toplum üzerindeki etkileri zayıflatılmadan girişilecek manevra savaşının batı toplumlarında başarılı olamayacağını düşünür.[31] Siyasal iktidarın kazanılması, karşıt-hegemonya savaşımındaki ilerlemelere bağlıdır: "Bir toplumsal grup, hükümet erkini kazanmadan önce de önderlik yapabilir (yani, hegemonik olabilir), aslında yapmalıdır da (bu, gerçekten de, böyle bir erkin kazanılmasının başlıca koşullarından biridir)" (Gramsci, 1971: 57). Siyasal iktidarın ele geçirilmesinin en önemli koşulu olan hegemonik önderlik, devrimden sonraki yeni tarihsel blokun kurulması sürecinde de belirleyici olacaktır.

### *Modern Prens: Devrimci Parti*

Gramsci siyasal, ideolojik ve kültürel bilinç biçimlerine yönelik hegemonik etkinliği iktidar savaşımının temel bir etkeni olarak gördüğü için, sosyalist hareketin kitlelerle organik ilişkisine olağanüstü bir önem atfeder. Bu nedenle, kuramla pratiğin birliğini öngörmesi bakımından "praksis felsefesi" olarak yorumladığı Marksizmin, mekanik bir biçimde ekonomik yasaların bilimine indirgenemeyeceğini vurgular. Sosyalist hareketin savaşım içindeki insanların (sınıfların, toplumsal grupların, vb.) somut varoluş tarzlarıyla anlamlı bir rezonans yaratması gerektiğini düşünür (Boggs, 2002: 58). Devrimci süreç, sınıf bi-

30 Ayrıca bkz. Germino (1990: 257).

31 Ayrıca bkz. Martin (1998: 73) ve Fontana (2008: 91, 93).

linci alanında nesnel gerçekliğin bilimsel bir çözümlemesini olduğu kadar, kitlelerin ideolojik-politik düzeydeki gönüllü katılımını da zorunlu kılar. Kapitalist ilişkiler tarafından belirlenen burjuva toplumunda, egemen sınıf hegemonyasına karşı savaşımın liderliğini Machiavelli'nin Prens'ine benzer bir kişinin üstlenmesi mümkün değildir.

Gramsci, yeni tarihsel blokun kurulması sürecindeki liderlik konusunu tartışırken, praksis felsefesinin somut örgütsel formu olarak devrimci siyasal partiyi gördüğünü açıkça yazar; Machiavelli'nin siyasal önerisine göndermede bulunarak, devrimci partiyi "Modern Prens" olarak niteler. Gramsci, daha fabrika konseyleri döneminde, Bolşevik partisinin 1917 Ekim Devrimi'ndeki rolünden hareketle, parti örgütlenmesinin kitle mücadelelerinde ne kadar önemli olduğunu kavramıştı. Modern Prens, ona göre, işçi sınıfı hegemonyasının oluşturulması ve bağımlı sınıfların ortak hedef doğrultusunda seferber edilmesi açısından vazgeçilmez bir araçtır. Bu saptama, Leninist parti teorisinin Gramsci'nin entelektüel-siyasal yaklaşımındaki belirleyici etkisinin somut göstergesidir. Lenin, devrimci partiyi, kitlelere (bilimsel sosyalizmin entelektüel birikimine uygun bir biçimde) "dışarıdan bilinç" taşıyan başlıca örgütsel araç olarak görüyordu. Gramsci, en genel hatlarıyla bu yaklaşımın sınırları içinde kalarak, partide somutlanan sınıf önderliğinin aynı zamanda eğitsel ve bilişsel işlevleri olduğunu da vurgular. İşçi sınıfının gelişim sürecinin bütünü dikkate alındığında, partinin ortaya çıkışı ile sınıfın bilinçlenmesi arasında karşılıklı bir belirlenim ilişkisi saptanabilir: Devrimci parti, hem sınıf bilincinin gelişmesinin bir ürünüdür, hem de sınıfın bilinç düzeyinin geliştirilmesinde önemli bir etkendir.

Gramsci'nin öngördüğü biçimiyle, Modern Prens, kendisini sınıfsal ilişkilerin dışında voluntarist bir öznellik biçimi olarak değil, sınıfın tarihsel gelişiminin organik ifadesini sağlamak üzere tarihsel bir zorunluluk olarak oluşturmalıdır. Böylece, parti, bir yandan siyasal alanda işçi sınıfının en ileri kesimlerini temsil ederken, öbür yandan da sınıfın karşıt-hegemonik savaşımlarına örgütsel bir biçim kazandırılmasının dolayımını sağlar. Dünya-tarihsel ölçekteki dönüşümün hedeflendiği yeni tarihsel blok girişimi, felsefi açıdan son derece gelişkin bir dünya görüşünün (ya da, ideolojinin) eklemlenmesine dayanır. Gramsci, kuram ile pratik arasında güçlü bağlantıların kurulmasıyla mümkün olabilecek yeni entelektüel-siyasal yapılanmanın meydana getirilmesinde siyasal partinin belirleyici bir işlevi olduğunu ileri sürer. Modern Prens, egemen sınıfın kendi hegemonyasını tahkim etmek ve ast sınıfların siyasal bağımsızlıklarını önlemek amacıyla başvurduğu pasif devrim türünden girişimler karşısında, yeni kurucu hegemonyanın örgütleyicisi olarak etkinlik gösterecektir. Gramsci, kendi siyasal yaşamında da Modern Prens'in oluşturulması çabasına katkıda bulunmuş; Bordiga ve Togliatti gibi

siyasal liderlerin yanı sıra, İtalyan Komünist Partisi'nin 1921'deki kuruluşunda yer almıştır.

*Sonuç Yerine*

Gramsci, aktif siyasal yaşamı sona erdikten sonra da, entelektüel çalışmalarını sürdürerek İtalyan tarihi, siyaseti ve kültürel süreçleri üzerine kapsamlı çözümlemeler geliştirmiştir. Çalışmalarına yol gösteren entelektüel ilgisini salt kendi ülkesinin sorunlarıyla sınırlandırmamış; evrensel düzeyde, özellikle Marksizmin en önemli düşünsel tartışma başlıklarıyla yakından ilgilenerek siyaset kuramı alanında yeni bakış açıları önermiştir. Sonradan Avrupa sosyalizminin en önemli kuramcıları arasında yer almasını sağlayan bu çalışmaları, çok sayıda yorumcunun dikkatini çekmiştir. 1970'li yıllardan itibaren, *Defterler*'den yapılan derlemelerin başka dillerde de yayınlanmaya başlamasıyla birlikte, birçok alandaki kuramsal yaklaşımları aydınlar ve siyasal akımlar için esin kaynağı olmuştur.

Gramsci'nin, modern kapitalist devletin doğasına ve sivil toplumun tarihsel blok içindeki özgül konumuna ilişkin değerlendirmeleri, başta batı toplumları olmak üzere farklı toplumsal formasyonların analizi için kuramsal bir model oluşturur. En genel düzeyde, kendi yöntemsel yaklaşımını geliştirirken başvurduğu kavramları kuramsal açıdan son derece üretken bir sorunsal içerisinde işlevselleştirmesi dikkat çekicidir. Batı Marksizminin 20. yüzyıldaki "başyapıtları" (Crehan, 2002: 1) arasında sayılan *Defterler*'i, yöntembilimsel alanda, özgün bir sorunsalın nasıl oluşturulabileceğini gösterir. Gramsci'nin yöntemi; inceleme nesnesi, kavram seti ve kuramsal modelden oluşan sorunsalın organik ve diyalektik bir bütün olarak kurgulanmasına dayanır. Örneğin, sivil toplum kavramı, böyle bir sorunsal içinde diğer kavramlarla (devlet, politik toplum, hegemonya, egemen sınıf, vb.) diyalektik olarak ele alındığı için, batı toplumlarındaki burjuva hegemonyasının açıklığa kavuşturulmasında önemli bir çözümleme aracı durumuna gelir. Üstyapısal olgu ve süreçlerle ilgili yorumları öne çıkmakla birlikte, Gramsci'nin yöntemsel yaklaşımını niteleyecek önemli bir gösterge tarihsel blokun organik bütünlüğü konusundaki ısrarıdır. Amerikanizm-Fordizm tartışmasında olduğu gibi, çözümlemesinde toplumsal-kültürel olguların yanı sıra ekonomik süreçlere de yer vermesi nesnel gerçekliğin bütünsel olarak kavranabileceğine ilişkin varsayımının somut kanıtıdır.

Bu bakımdan, Gramsci'nin toplumsal yapı ve süreçlerin anlaşılması için etik-politik tarihin olduğu kadar, ekonomi-politik tarihin de dikkate alınması gerektiğini vurgulaması önemlidir. İdeolojik, siyasal ve kültürel süreçlerle ilgili çözümlemesi, kuramsal açıdan, tarihsel blokun her iki düzeyinin (yapı ve üstyapı) de indirgemeci bir yaklaşımla incelenemeyeceği yolundaki

yöntemsel öncüle dayanır. Gramsci, bu iki düzey arasındaki ilişkilerin doğasına ilişkin tartışma başlığını, Marksizmin kurucu nitelikteki felsefi önermelerine gönderme yaparak kuramsallaştırmıştır. Bu doğrultuda yapısal düzeydeki süreçleri tarihsel ilerlemenin son kertedeki belirleyicisi olarak görmekle birlikte, üstyapısal olguların yapı üzerindeki karşılıklı etkisini de dikkate almıştır. Böylece, tarihsel blok içinde ayrıştırdığı düzeyleri toplumsal formasyonun bütünselliği bağlamında inceleyerek, kuramsal yaklaşımını, aynı yöntemsel yanılgının iki ayrı biçimi olduğunu düşündüğü ideolojizmin ve ekonomizmin etkilerinden uzakta geliştirebilmiştir.

Yaşamının son on yılını faşizmin hapishanelerinde geçirmek zorunda kalan Antonio Gramsci'nin kuramsal mirası, hiç kuşkusuz, Marksist siyasal-entelektüel geleneğin en özgün örnekleri arasındaki yerini almıştır. *Hapishane Defterleri*, daha önceki diğer çalışmalarında da kolaylıkla fark edilebileceği gibi, kendi düşünsel etkinliğini salt konjonktürel tartışma başlıklarıyla sınırlandırmayan yetkin bir düşünürün başyapıtıdır. Gramsci'nin, toplumsal-siyasal gerçekliğin tarihsel yapısının anlaşılması doğrultusunda toplumsal bilimler ve felsefe alanına yaptığı katkılar dikkat çekicidir. Kuramsal çözümlemelerinin düşünsel bağlamı, nesnel gerçekliğin yorumlanmasında, pozitivist yaklaşımların sınırlandırıcı etkisine girmeksizin, praksis felsefesinden nasıl yararlanılabileceğini gösterir. Gramsci, kuram ve pratiğin birliği olarak anlaşılması gerektiğini her zaman savunduğu praksis felsefesinin son derece etkileyici bir temsilcisidir. Onun entelektüel ve siyasal yaşamında, kuramsal düzeydeki çalışmalar ile toplumsal mücadeleler alanındaki siyasal etkinlikler arasında kurulabilecek organik eklemlenmenin benzersiz bir örneğini buluruz.

# Kaynakça


Adamson, Walter L. (1980a) *Hegemony and Revolution: Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory* (Berkeley ve Los Angeles, California: University of California Press).

Adamson, Walter L. (1980b) "Gramsci's Interpretation of Fascism," *Journal of the History of Ideas*, 41 (4): 615-33.

Althusser, Louis (1989) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim Yayınları).

Anderson, Perry (1976-77) "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review*, 100: 5-78 [Türkçe çevirisi: *Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988].

Bellamy, Richard ve Darrow Schecter (1993) *Gramsci and the Italian State* (Manchester ve New York: Manchester University Press).

Bellamy, Richard (1994) "Introduction," Antonio Gramsci, *Pre-Prison Writings* (Cambridge: Cambridge University Press): i-xxviii.

Boggs, Carl (1980) *Gramsci's Marxism*, 4. baskı (Londra: Pluto Press).

Boggs, Carl (1984) *The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism* (Boston, MA: South End Press).

Boggs, Carl (2002) "What Gramsci Means Today," ed. Douglas Dowd, *Understanding Capitalism: Critical Analysis from Karl Marx to Amartya Sen* (Londra ve Sterling, Virginia: Pluto Press): 57-81.

Buci-Glucksmann, Christine (1980) *Gramsci and the State*, çev. David Fernbach (Londra: Lawrence and Wishart).

Cammett, John M. (1967) *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism* (Stanford, California: Stanford University Press).

Crehan, Kate (2002) *Gramsci, Culture and Anthropology* (Londra: Pluto Press) [Türkçe çevirisi: *Gramsci, Kültür ve Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş, İstanbul: Kalkedon, 2006].

Davidson, Alastair (1987) *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography* (Londra: Merlin Press).

Dombroski, Robert S. (1989) *Antonio Gramsci* (Boston: Twayne Publishers).

Femia, Joseph V. (1987) *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* (Oxford: Clarendon Press).

Fiori, Guiseppe (1970) *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, çev. Tom Nairn (Londra: NLB) [Türkçe çevirisi: *Bir Devrimcinin Yaşamı: A. Gramsci*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: V Yayınları, 1989].

Fontana, Benedetto (2008) "Hegemony and Power in Gramsci," ed. Richard Howson ve Kylie Smith, *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion* (Londra ve New York: Routledge): 80-106.

Germino, Dante (1990) *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics* (Baton Rouge ve Londra: Louisiana State University Press).

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (Londra: Lawrence and Wishart).

Gramsci, Antonio (1977) *Selections from Political Writings (1910-1920)*, ed. Quintin Hoare, çev. John Mathews (Londra: Lawrence and Wishart).

Gramsci, Antonio (1978) *Selections from Political Writings (1921-1926)*, ed. ve çev. Quintin Hoare (Londra: Lawrence and Wishart).

Gramsci, Antonio (1984) *Modern Prens*, çev. Pars Esin (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları).

Gramsci, Antonio (1985) *Selections from Cultural Writings*, ed. David Forgacs ve G. Nowell- Smith, çev. William Boelhower (Londra: Lawrence and Wishart).

Gramsci, Antonio (1986) *Hapishane Defterleri: Seçmeler*, çev. Kenan Somer (Ankara: Onur Yayınları).

Gramsci, Antonio (1992) *Prison Notebooks*, c. 1, ed. Joseph A. Buttigieg, çev. Joseph A. Buttigieg ve Antonio Callari (New York: Columbia University Press).

Gramsci, Antonio (1994a) *Pre-Prison Writings*, ed. Richard Bellamy, çev. Virginia Cox (Cambridge: Cambridge University Press).

Gramsci, Antonio (1994b) *Letters from Prison*, c. 1, ed. Frank Rosengarten (New York: Columbia University Press).

Gramsci, Antonio (1994c) *Letters from Prison*, c. 2, ed. Frank Rosengarten (New York: Columbia University Press).

Gramsci, Antonio (1995) *Further Selections from the Prison Notebooks*, ed. ve çev. Derek Boothman (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Gramsci, Antonio (1996) *Prison Notebooks*, c. 2, ed. ve çev. Joseph A. Buttigieg (New York: Columbia University Press).

Gramsci, Antonio (2007) *Prison Notebooks*, c. 3, ed. ve çev. Joseph A. Buttigieg (New York: Columbia University Press).

Howson, Richard (2008) "Hegemony in the Preprison Context," ed. Richard Howson ve Kylie Smith, *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion* (Londra ve New York: Routledge): 16-32.

Joll, James (1977) *Gramsci* (Glasgow: Fontana).

Jones, Steve (2006) *Antonio Gramsci* (Londra ve New York: Routledge).

Joseph, Jonathan (2002) *Hegemony: A Realist Analysis* (Londra ve New York: Routledge).

Martin, James (1998) *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction* (Londra: Macmillan).

Portelli, Hugues (1982) *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer (Ankara: Savaş Yayınları).

Sassoon, Anne Showstack (1987) *Gramsci's Politics*, 2. baskı (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Simon, Roger (1985) *Gramsci's Political Thought: An Introduction* (Londra: Lawrence and Wishart).

Texier, Jacques (1979) "Gramsci, Theoretician of the Superstructures: On the Concept of Civil Society," ed. Chantal Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory* (Londra: Routledge & Kegan Paul): 48-79 [Türkçe çevirisi: "Gramsci, Üstyapılar Teorisyeni," Norberto Bobbio ve Jacques Texier, *Gramsci ve Sivil Toplum*, çev. Kenan Somer ve Arda İpek, Ankara: Savaş Yayınları, 1982: 43-90].

Yetiş, Mehmet (1994) "Antonio Gramsci ve İtalya'da Fabrika Konseyleri Deneyimi: 1919-1920," ed. Sina Akşin vd., *İki Dünya Savaşı Arasında Avrupa ve Balkanlar: İdeolojiler ve Uluslararası Politika* (İstanbul: Aybay Yayınları): 139-62.

Yetiş, Mehmet (1996) *İdeolojik Hegemonya Sorunsalı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Yetiş, Mehmet (2002a) "Gramsci ve Aydınlar," *Mülkiye*, XXVI (236): 217-45.

Yetiş, Mehmet (2002b) "Aydınlar ve Sınıflar: Üç Kuramsal Model," *Praksis*, 8: 51-90.

# 4

## Ernst BLOCH

(8 Temmuz 1885 - 4 Ağustos 1977)

*Mehmet OKYAYUZ*

## *Yaşamı ve Eserleri*

8 Temmuz 1885 tarihinde Almanya'nın Kraliyet Demiryolu İşletmeleri'nde yönetici olan bir memurun oğlu olarak Ludwigshafen kentinde dünyaya gelen ve 4 Ağustos 1977 yılında Almanya'nın önde gelen üniversite şehirlerinden biri olan Tübingen'de ölen Ernst Bloch, önemli çağdaş "Batılı" Marksist düşünürlerden biridir. Ne var ki, yirminci yüzyılın hemen hemen tüm önemli toplumsal-siyasi dönüşümlerine tanıklık yapmakla kalmayıp onlarda aynı zamanda daima aktif rol oynamış olmasına rağmen, Marksist teori oluşum sürecinde yarattığı etki ve tartışma zemini açısından Luxemburg, Gramsci, Lukacs ya da Althusser gibi teorisyenlerin hep "gerisinde kalmıştır". Bloch'un etki alanı -ki, eserleri otuzdan fazla dile çevrilmiştir[1] - büyük ölçüde Almanya ve Almanca konuşan ülkeleri ile sınırlı kalmıştır. Buna bağlı olarak, günümüzde bir "Bloch Ekolü"nün varlığından bahsetmek mümkün değildir.[2] Belki "ihtiyac"ı da yoktur böyle bir şeye, zira onun felsefesinin nü-

---

1 Bloch'un Türkçeye çevrilmiş iki eseri mevcuttur:
*Umut İlkesi* (Das Prinzip Hoffnung), (çev. Tanıl Bora), 840 s., Ankara 2007.
*Rönesans Felsefesi* (Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance), (çev. Hüseyin Portakal), 160 s., İstanbul 2002.
Bunun dışında bazı yazılarını şu derleme kitabında bulmak mümkündür: Ernst Bloch/Theodor W. Adorno/Walter Benjamin/Bertolt Brecht/George Lukacs, *Estetik ve Politika*, (çev. Ünsal Oskay), İstanbul 2006.

2 Bloch'un halen yaşayan ve Almanya'nın entelektüel camiasında isim yapmış beş "öğrencisi" vardır. Yazarlar Gerhard Zwerenz ve Volker Braun, gazeteci-yazar ve felsefeci Günther Zehm, filozoflar Hans Heinz Holz ve Gerd Irrlitz.
Bloch'un tarihsel ve diyalektik materyalizm anlayışının yansımalarını – daha "ortodoks" şekliyle de olsa – Alman Komünist Partisi (DKP) üyesi Hans Heinz Holz'un düşünce sisteminde görebilmekteyiz. 1927 doğumlu Holz, daha 17 yaşındayken anti-faşist faaliyetler sonucunda Gestapo tarafından tutuklanmıştı. 1971'de Bloch'un desteğiyle Marburg Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğüne atanan Holz, 1945 sonrası Batı Almanya'da akademiye girebilen az sayıdaki Marksist düşünürlerden biridir.

veleri, birilerinin aktarımıyla değil okurlarının keşif sürecinin sonucunda ancak berraklaşabilir. Almancanın zengin kelime hazinesinden sonuna kadar faydalanan ve o hazinenin inceliklerini ustaca kullanan Bloch, keşif temasını hep işlemiştir zaten eserlerinde: 1917'de tamamlanan "gençlik" eserinde *Geist der Utopie* [Ütopyanın Ruhu]'nda olsun, büyük sistematik eserler olan *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi] (1948), *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel* [Özne-Nesne. Hegel Hakkında Açıklamalar] (1949), *Naturrecht und menschliche Würde* (Doğa Hukuku ve İnsan Onuru) (1961), *Das Materialismusproblem - seine Geschichte und Substanz* [Materyalizm Sorunsalı – Tarihi ve Özü]'nde (1972) olsun; daima "yolculuk" yapıp "keşfeden" insan temasına rastlamaktayız.[3] Bloch'a göre, yolculuk yapıp keşfeden insan insanlık tarihinin belirleyicisidir ve insanoğlunun bu hareketliliği adeta; "küçük dünya"nın "küçük insanları" bu şekilde "büyür", bu şekilde soğuk ve solgun bir hayata renk katar ve "kendileri" olurlar. Düz ve bütün olan "yapı" değil, bu yapının içini düşünce ve eylemleriyle dolduran özneden bahseder Bloch. Marx'ın gençlik yazılarında burjuva toplum yapısının açığa kavuşturulması için önemli bir yer teşkil eden yabancılaşma teorisinin bir nevi devamı olan bu arayış, Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaygın bir eğilimdi sol entelektüeller arasında.

İkinci İki Dünya Savaşı sırasında Avrupa'da meydana gelen siyasi, toplumsal ve ekonomik dönüşümler bağlamında ve bu dönüşümlerin en radikali olan Ekim Devrimi ile birlikte Marksizmin iktidara taşınıp teorik "masumiyet"ini kaybetmesiyle, Marksist teoriyi yeniden okuma denemeleri gözlemleyebilmekteyiz. Bu denemeler, toplumun akademik-entelektüel kesimi, yani "dışarıda" olanlar tarafından yapılmaya çalışıldığı kadar, siyasi mücadelenin içinde yer alanlar tarafından da yapılmaktaydı. Frankfurt Ekolü ve onların (kısmen Marksist diye tanımlayabileceğimiz) temsilcileri, birey-toplum ilişkisi ekseninde dönen yabancılaşma gibi meselelere yanıtlar arayıp buradan hareketle bir dönüşüm amaçlarken; Rosa Luxemburg gibi Marksist-Komünist kişiler, devrimci kitle-lider ilişkisi gibi daha çok devrim stratejisi ile ilgilenmekteydiler. En kaba haliyle teori-praksis dikotomisi ekseninde birbirinden farklılaştıkları söylenebilen bu reformülasyonlar, Marksizmin "bütünselliğini" inşa etme çabasıyla hareket etmiş olsalar da, aslında tam da bu noktada bu bütünselliği bölmüş oldular. Bloch'un ana temasının bu bölünmüşlüğü yeniden inşa etmek olduğunu söylemek pek yanlış olmaz, ancak bunu -"özne"ye ve öznelliğe fazlasıyla vurgu yaptığı için belki de- başaramadığı gibi,

3 Örneğin bkz.:
Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* [Felsefeye Tübingenli Giriş], Frankfurt/M. 1975, s. 58-84.
Ernst Bloch, *Grundrisse einer besseren Welt* [Daha İyi bir Dünyanın Ana Hatları]. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi] içinde, Frankfurt/M. 1977, s. 873-929. Burada, yolculuk teması, coğrafi ütopyalar bağlamında ele alınır.

hayatı boyunca yukarıda bahsi geçen akım-geleneklerin hep dışında kalmıştır/bırakılmıştır.

Birinci Dünya Savaşı'nın çığırtkanlığına katılmayıp Wilhelm Almanyası'ndan kaçıp İsviçre'ye, daha sonra Musevi ve komünist olarak Alman faşistlerin teröründen ABD'ye iltica eden ve -ki, bu belki de hayatının en zor kararlarından biriydi- büyük umutlar bağladığı sosyalist Alman Demokratik Cumhuriyeti'ne oradan da Federal Almanya'ya yerleşip orada ölen Bloch; bir anlamda hep yalnızdı. Ama -aynı zamanda- (yukarıda belirtildiği gibi) tarihsel-toplumsal süreçlerin içindeydi daima. Altmışlı ve -kısmen- yetmişli yılların Öğrenci Hareketi'ne sempatiyle yaklaşan ve gençlerin "ütopya"larını çoğu kez *ama*sız ve *ancak*sız destekleyen Bloch, bu genç ve aktivist camianın sempatisini kazanabilmiş olmakla birlikte; ne "Batı" Marksizmin akademik seminerlerinde (Althusser ve elbette -özellikle de Türkiye söz konusu olduğunda- Gramsci gibi) hararetle tartışılan "baş" teorisyenlerden, ne "Doğu" Marksizmin ortodoks temsilcilerinden biri ve ne de Marcuse'nin felsefesinden etkilenen "Yeni Sol"un "anti-leninist" ve anti-otoriter "idol"lerinden biri olabilmiştir. Belki de felsefesinde Marksizmin birçok akımını ve temsilcisini, hem Althusser ve Gramsci'yi, hem Frankfurt Ekolü'nü, hem Marksizmin "neo"larını ve hem de "Lenin"i bulabildiğimiz için[4], Bloch'un kendisini bulamıyoruz". Bloch, dolayısıyla, keşfedilmeyi ve anlaşılmayı bekliyor hâlâ.

Yukarıda Bloch'un özel ve akademik yaşamındaki "yalnız"lığına vurgulananları somutlaştırarak devam etmek gerekirse; Blochcu felsefenin "Somut Ütopya" (*Konkrete Utopie*) gibi temel kategorilerinin/kavramsallaştırmalarının "geleneksel" Marksist algıyı bir hayli zorladığını görebilmekteyiz. Üstüne üstlük Bloch, Birinci Dünya Savaşı sonrasında hemen hemen tüm Batı ve Orta Avrupa ülkelerinde kurulan aşırı sağ/faşist hareketlerin yaşamsal tehditleri karşısında hiç kimse artık salt teori, bilim ya da felsefe "yapma" "lüks"üne sahip değilken, bu somut ütopya gibi kavramları siyasi-stratejik bir bağlamda, yani sosyalizmi kurma yolunda uygulanabilir birer rehber niteliğinde kullanmamaktaydı. O daima, kelimeleri titizlikle kullanan, güncel kullanımda artık akla gelmeyen bağlantıları açığa kavuşturmayı bilen bir "filozof" olmuştur. Sorun (ve aynı zamanda) bizi çeken nokta da bu zaten. Bloch, felsefeyi bilmeden ve anlamadan önce, yani genelde erken gençlik yıl-

4 Yaşayan birkaç "öğrencisinden"biri olan sosyolog Oskar Negt, Bloch'un siyasi yazılarının biraraya getirildiği "Vom Hasard zur Katastrophe" adlı kitapta, onu "Ekim Devrimi'nin Filozofu" olarak tanıtır okura. Ekim Devrimi'nden insanlığın "kendine gelme"sini bekleyen bir Bloch ile karşı karşıyayız burada.
Bkz.: Oskar Negt, "Ernst Bloch – der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort" [Ernst Bloch – Ekim Devrimi'nin Alman Filozofu. Siyasi bir Sonsöz]. Ernst Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939* [Kumardan Felakete. Siyasi Yazılar, 1934-1939]'ın içinde, Frankfurt/M. 1972, s. 429-444.

larımızda, bilincimizde yücelttiğimiz klasik bir bilge-filozof tipolojisini canlandırır kafamızda. *Umut İlkesi* (Prinzip Hoffnung) gibi olgunluk dönemi eserlerini okurken ve orada sergilenen adeta ansiklopedik bilgi birikimine tanıklık yaparken, bu "bilge adam" çağrışımı daha da pekişmektedir. Bloch'un bahsi geçen tüm bu yan(lar)ı (Marksist teori açısından) yukarıda değindiğim göreli etkisizliğini açıklamak için elbette yeterli bir neden değildir. Ancak "filozof" Bloch, öte yandan, (gayet militan bir eylemsellikle) otuzlu yılların ortalarından itibaren "bir ülkedeki sosyalizm"in pürüzsüz inşası için Moskova'da yer bulan iç muhalafetin bastırılmasına yönelik davaların da savunucusu olarak önümüze çıkar, ki Adorno ile olan arkadaşlığının bu yüzden sona erdiği bilinmektedir.[5] Adorno/Horkheimer ikilisi, hem Marksizm'in reformülasyon çabalarını hem de ondan kopuşunu başarıyla temsil ederken; ve -özellikle de Adorno- ellili ve altmışlı yıllarda Batı Almanya'nın entelektüel yeniden inşasının baş mimarları sayılırken, Bloch'un başyapıtı olan *Umut İlkesi* o yıllarda daha yeni yeni akademik camiaca dikkate değer bulunmaktaydı. Bloch'un kişisel yaşam öyküsünde hep gözlemleyebileceğimiz bu gibi -zaman zaman çelişki gibi görülen- farklı yönleri, onun tarih anlayışının belirleyicilerindendir. Buna göre, tarihsel-toplumsal süreçlerde insanlık tarihinin inşa edici kırılma noktalarını oluşturan "henüz olmamış olan"ın nüveleri vardır ve bunların keşfedilmesi gerekir. *Ütopya*'nın *Ruhu*'nda ve *Umut İlkesi*'nde birey ve toplumun, düşünce ve eylemin, ütopik egelerine rastlamaktayız. Bloch, bize bu ütopyaları hatırlatmaktadır. Örneğin, onaltıncı yüzyılda Alman Köylü Savaşları'nda yenilgiye uğrayan isyancı köylülerin *"Geschlagen gehen wir nach Haus, uns're Enkel fechtens besser aus"* [Yenilgiye uğrayıp dönüyoruz evlerimize; torunlarımız yapamadıklarımızı tamamlayacaktır] şeklindeki parolasını geniş sol bir camiaya hatırlatan Bloch olmuştur. Elbette bu arada -Bloch'un kendi deyimiyle- karşı-ütopyanın en radikali olan ölümü[6] unutmadan. Öğrenci ve -kısmen- işçi hareketinin belli başlı temsilcilerinin ağzında ve yüreklerindeydi bu ifade altmışlı ve yetmişli yıllarda. Aynı zamanda Blochcu umut felsefesini belki de en iyi özetleyen bu paroladır. Tarihin -bazen- derinliklerindeki ilerlemeci nüvelerini hatırladığımızda, bu gibi parolalar bizi kör eden bir nikbinlikten korur, zira: *"Umut, kesin güven değildir"* [Hoffung ist nicht Zuversicht][7].

---

5 Yıllar sonra ancak, Soyyetler Birliği Komünist Partisi'nin 1956 yılındaki Yirminci Parti Kurultayı ile başlayan de-Stalinizasyon dönemiyle birlikte, bu görüşünden feragat etmiştir.
Bkz.: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon [Biyografik ve Bibliyografik Kilise Sözlüğü], *Ernst Bloch*, Cilt 14, Sütun 783 ve devamı.

6 Bkz.: Bloch'un Adorno ile 1964 yılında katıldığı *Möglichkeiten der Utopie heute* [Ütopyanın Günümüzdeki Olanakları] (1964) konulu radyo programı (*Kayıt, yazarın arşivinde bulunmaktadır; M.O.*).

7 a.g.e.
Ayrıca bkz.: Ernst Bloch, *Über die Hoffnung* [Umuda Dair]. *Es spricht Ernst Bloch. Vier Reden* [Ernst Bloch konuşuyor. Dört Söylevi] içinde, Frankfurt/M. 1972. (Plak şeklinde yayın)

92 yıllık yaşamında -genel anlamda ve sosyalizmin inşa edilebilirliği açısından somut olarak- umudunu hiçbir zaman kaybetmeyen Bloch; ne var ki, çocukluk yıllarını mutsuzluğun getirdiği kesintilerle yaşamıştır.[8] Büyüdüğü işçi şehri Ludwigshafen ise hızlıca sanayileşen Almanya'nın toplumsal çelişkilerini yansıtan bir niteliğe sahipti. Öte yandan Ludwigshafen'ın yanıbaşında parklarıyla, şoseleriyle ve aristokrasinin yaşam tarzını hiçbir zaman üzerlerinden atamayan bir burjuvazinin kenti olan Mannheim. Bloch, daha o çocukluk ve gençlik yıllarında, daha sonra faşizm teorisinin ana temasını oluşturacak "eşzamansızlık" [Ungleichzeitigkeit] olgusunu bizzat deneyimlemiştir. Bloch, kendisini bir anlamda Marksizme "hazırlayan" bu iki şehrin yansıttığı sınıfsal çelişkileri, *Erbschaft dieser Zeit* [Bu Zamanın Mirası] (1928) ve *Literarische Aufsätze* [Edebiyat Yazıları] (1964) adlı eserlerinde sanatta *dışavurumuculuk* [Expressionismus] akımından devraldığı imge ve metaforlarla dolu bir dille betimler. Ludwigshafen ya da Ludwigshafen gibi sayısız başka işçi şehri için yazdıklarıyla başlayalım: "Bu, kapitalizmin en yalansız boşluğudur: Bu kir, hesaplı bir şekilde maaşı ödenen, hesaplı bir şekilde iş bandına konan yontulmamış ve ölümüne bitkin bu proletarya; buz gibi soğuk efendilerin bu proje çalışmaları, artık her hangi bir efsane kalıntısından ve tutumturaklı sözden yoksun bu kâr işletmeleri ve üzgün sokaklarda ki bu bok püsürpervasız sinema parıltısı."[9] Öte yandan Mannheim: "On yedinci ve on sekizinci yüzyıla ait modası geçmiş biçimde sıralanmış ensiz burjuva evleri; çoğu kez önlerine hasarlı parmaklıklar örülmüş kabarık pencere camları; pervazsız pencerelerinin yere kadar uzandığı birkaç daha enli ... binaların önünde ki dış merdiven ve balkonları. Eskiden bir kasaba ve aristokrat şehri olan Mannheim, ... orada oturan birçok insan ve özellikle de komşu şehri ... Ludwigshafen için güzel ve boş bir öğleden sonrayı ya da akşamı simgelemekteydi."[10] Bloch'un eserinde sürekli önümüze çıkan çelişki ve kesintiler temasının ön belirtilerini taşır bu iki şehir adeta.

Bloch, Almanya'nın çetrefilli ve seçkinci üniversite öncesi eğitim sisteminde bile bir hayli geç bir yaş sayılan yirmi yaşında liseyi bitirip felsefe, müzik ve fizik okumak için Münih Üniversitesi'ne kaydolur. Akademik dünyanın soğuk bilimselliğini ve teori ve pratiği birbirinden ayırt edici yöntemselliğini benimsemeyen Bloch, daha bu yıllarda, henüz Marksizmden ve Marksizmin tarihsel öznesi olan işçi sınıfı meselesine değinmeden, değişim ve süreçsellik fikrini geliştirmeye başlar. Esasen çocukluk yıllarından başlayarak üniversitede ki

8 Bkz.: Karola Bloch, *Aus meinem Leben* [Hayatımdan] Pfullingen 1981, s. 45.

9 Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* [Bu Zamanın Mirası]. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 4 içinde, Frankfurt/M 1962, s. 211.

10 Ernst Bloch, *Literarische Aufsätze* [Edebiyat Yazıları]. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserleri] Cilt 9 içinde, Frankfurt/M. 1964, s. 405.

tatminsizliklerine karşı bir tepki olarak başlayan bu fikir, daha sonra dünyanın süreçselliğine ilişkin bir kategoriye dönüştürülecektir Bloch tarafından. Daha sonra *Umut İlkesi*'nin temel kategorilerinden biri olacak olan "Henüz-Olmayan" kategorisini tarihte (sanatta ve bilimde ki) ütopyanın ifadeleri bağlamında işleyen Bloch, bu yıllarda (ve üniversitede ki idealist fikirler tarihi / Ideengeschichte geleneğine bağlı olarak) "Henüz-Bilinçli-Olmayan" şekliyle işleyecektir. Bu bağlamda daha 1908 yılında, *Rickert ve Modern Epistemoloji Sorunsalı* hakkında yazdığı doktora tezinde, eserinin ana temasını oluşturacak olan ütopya düşüncesinin nüvelerini görebilmekteyiz.

1908'de Berlin'e taşınan Bloch, o yıllarda düşünce sisteminde oluşmaya başlayan ve felsefesini bir anlamda hep özgün kılacak olan duygusal-us dışı nüvelerden arındırmak istercesine, çalışmalarını mantık üzerine yoğunlaştırır. Berlin; toplumsal-kültürel metropol yapısından kaynaklı ve Almanya'nın başkenti olması dolayısıyla, Alman burjuvazisinin ve Alman emperyalizminin, aynı zamanda buna karşı çıkan en radikal muhalefetin konumlandığı şehriydi. Burası, üniversite yıllarında başladığı Münih ve Augsburg gibi Güney Alman kentlerinden farklı olarak, romantik duygulara pek yer tanımamaktaydı. Sınıfsal çelişkilerin örgütlenmiş bir işçi sınıfı bağlamında yorumlandığı ve üstesinden gelinmeye çalışıldığı bir yerdi burası. Gelişmiş kapitalist bir ülkenin çatışmaları, siyasete, sanata ve bilime yansıyacaktı elbette. Bu yıllarda ve - 1912 yılında taşındığı Heidelberg ve 1917 ile 1920 arasında savaş karşıtı olarak sığındığı İsviçre serüvenlerinden sonra - yirmili yıllardan sonra yeniden yaşamaya başladığı bu kentte, hayatında önemli yer teşkil edecek kişilerle tanışır Bloch: György Lukacs, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Kurt Weill ve Theodor W. Adorno. *Ütopyanın Ruhu*'nu yazdıktan sonra (henüz net olarak tanımlayıp isimlendiremediği ama "düş"lediği bir "başka" dünyanın nüvelerini yansıttığı "Marksizm dışı") bir sosyalizmi benimsemeye başlayan Bloch, bu şehrin "modernite"sinin içinde barındırdığı sürekli akış ve değişim potansiyelinden etkilenerek, önce Marksist sonra ise komünist olur. Bunun en somut yansımasını, savaş sonrasında Almanya'ya döndükten sonra Komünist Parti üyesi olmasında görebilmekteyiz.

Bloch'un düşünceden maddi oluşuma doğru giden gelişimi, Birinci Dünya Savaşı sırasında tanıştığı ve ciddiyetle okumaya başladığı Marx ile birlikte sistematik bir hal alır. Bundan böyle, Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm'in somut bir hedefselliğe sahip toplum teorisi, Aristo'nun dinamik madde (*dinamei on*) fikri ile Hegel'in diyalektiği Bloch'un düşünce sisteminin temel kategorik "malzemeler"ini oluşturacaktır.

Faşistlerin iktidara gelişinden sonra İsviçre, İtalya, Avusturya ve Prag üzerinden ABD'ye kaçmak zorunda olan Bloch, bu yıllarda *Erbschaft dieser*

*Zeit* [Bu Zamanın Mirası] ve temel eseri olan *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi] ni kaleme alır. Bloch'un faşizm analizini içeren *Bu Zamanın Mirası*, 1930'lu yılların ortasında Komünist Enternasyonal'in liderliğinde kurulan ve Thomas Mann gibi burjuva-hümanist entellektüelleri de kapsayan anti-faşist Halk Cephesi politikalarına destek amaçlı kaleme alınan bir eserdir. Yine bu yıllarda sanatın yapabilecekleri/yapması gerekenleri ile ilişkin tartışmaların içinde de aktif rol oynar Bloch. *Sosyalist Gerçekçilik* tartışmalarında dışavurum akımının ilerici nüvelerini göstermeye çalışır. Ana tezi, doğrudan dışa yansıtılan ütopik düşlerin Sol tarafından bir kenara itilmemesi, tersine sosyalizmin inşa projesi için değerlendirilmesi gerektiğine ilşkin tezidir. Bu yapılmadığında, zira, ortaya çıkan boşluk, faşistlerce doldurulabilir. Ki, faşist hareket, gelişmiş kapitalizmin teknik-teknolojik gelişim düzeyinden faydalanarak, küçük burjuvanin duygu ve korkularını kendi propagandalarında o zamana değin görülmemiş bir yoğunlukla sömürmüştür. Oysa, faşizmin toplumsal taşıyıcısı olan küçük burjuvazinin bu duygu ve korkuları, Marksizmin analitik yöntemselliğiyle doğru yönlendirilerek, sosyalizm davası için kullanılabilirdi Bloch'a göre.

Bilinç ve estetiği Marksizmin *Sıcak Akımı* [Wärmestrom] olarak gören Bloch, 1948 yılında felsefe profesörü olarak Doğu Almanya'nın Leipzig kentine taşınır. "Ortodoks" Marksizm ile kendi Marksizm konsepti arasında ki tüm farklılıklara rağmen, Almanya'da kurulacak olan sosyalizme inancından dolayı olacak (ki, bu inanç, Ekim Devrimi'ne -adeta mistik bir şekilde- bağlılığının da ürünüydü), 1950'li yılların ortasına kadar -ilk kez hayatında- teori ve pratiği yaşayabilecek bir ortam bulmuş gibi görünmekteydi. Ancak, 1950'li yılların ortasından itibaren, de-Stalinizasyon süreçlerinin ve Macaristan'daki olayların ardından, Bloch'un "reel" sosyalizmle ilgili yaklaşımı değişmeye, düşünce üretimine de yansımaya başlamıştı. "Hümanist" ve öznel nüveleri, Marksizme eklemleyen Bloch, revizyonizm suçlamalarına maruz kalıp sonunda, 1961 yılında, konuk profesör olarak Batı Almanya'nın Tübingen şehrine taşınır. Tübingen; Hegel, Schelling ve Hölderlin'in okuduğu, Güney Batı Alman idealist felsefe geleneğinin önemli noktalarındandı(r). Leipzig'de 1949 yılında yazdığı *Subjekt-Objekt* [Özne-Nesne] adlı kitabıyla Hegel'in Marksizm için önemini vurgulayan (ve bir anlamda Marksizmi "idealize" eden) Bloch; Tübingen'de 1972 yılında yazdığı *Das Materialismusproblem* [Materyalizm Sorunu] adlı kitabıyla -öte yandan- Batı Alman akademik camiasının yaklaşımlarını "materialize" etmeye çalışmıştı. Bulunduğu her yerde "anti-tezci" (yani -bir anlamda- saygı uyandıracak bir inatla kendince diyalektik) davranan Bloch; *Umut İlkesi*'nin (yani yukarıda bahsi geçen keşif yolculuğunun) sonunda insanlığın "Heimat" [anayurdu]'na -yani, (Bloch'un Marksist olduğunu

unutmayalım)- sosyalizme ulaşmayı ummuş[11], ancak kendi hayatında bunu gerçekleştirememiştir.

### *Marksizm ve Ernst Bloch'un Felsefesinin Temel Kategoriler: Madde, Doğa, Estetik, Olanak*

"Düşünmek, sınırları aşmak demektir. Ama mevcut olanı hiçe sayarak, unutarak değil... Bu yüzdendir ki, gerçekten sınırları aşma eylemi; salt bizden-önce-olanın vakumuna hayalperestlik yaparak ve soyutça tasvir ederek nüfuz etmez. Bilakis, yeni olanın varlığını hareket halindeki mevcut olanın bünyesinde algılar ..... Gerçekten sınırları aşma eylemi, tarihte var olan diyalektik eğilimi bilir ve harekete geçirir."[12]

Bloch, bu sözlerle, tarihsel ve diyalektik materyalizmden aşina olduğumuz bütünlük ve hareketlilik düşüncesine ilaveten dünya tarihini bir "İyilikler Laboratuvarı", *labarotarorium possibilis salutis*[13] olarak değerlendirmektedir. Maddi dünya ve -daha somutça- bizi çevreleyen doğa ve toplum koşulları, içlerinde adeta bir *canlı güç* [Potenz] barındıran bir özne gibi tasvir edilmektedir burada. Bu noktada Bloch'un materyalizm anlayışına ve bu anlayışının somutlaştığı doğa felsefesine değinmek yararlı olacaktır. Onsekizinci yüzyılın altmışlı yıllarından itibaren Fransız Aydınlanma Hareketi'nin[14] felsefi kolunu temsil eden La Mettrie (1709-1751)[15], Condillac (1715-1780), Helvetius (1715-1771) ve d'Holbach (1723-1789) gibi mekanik materyalistleri[16] bi-

---

11 "*Gerçek Başlangıç [Genesis] başta değil, sondadır.* Ve toplum ve varoluşun radikal olduğu, birbirlerini kökünden kavradıkları yerde ancak başlar. Tarihin kökü ise, çalışan, yaratan, koşulları değiştiren ve onların önüne geçen insandır. Kendi benliğinden feragat etmeden ve yabancılaşmadan gerçek demokrasi bağlamında kendini kavradığında ve kendine ait olanı oluşturduğunda, ancak, herkese çocukluğuna yansıyan ama hiç kimsenin henüz bu dünyada varamadığı bir yere -ana vatana [Heimat]- ulaşır insan."

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], Frankfurt/M. 1977, s. 1628.

12 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. [Umut İlkesi], Frankfurt/M. 1977, s. 2

13 Bkz.: Ze'ev Levy, *Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch*. Jamie Owen Daniel/Tom Moylan (ed.), *Not Yet. Considering Ernst Bloch* içinde, London-Brooklyn 1997, s. 175

14 Bloch'un Alman ve Fransız Aydınlanması ile ilişkin yaklaşımı için bkz.: Mehmet Okyayuz, *Ernst Bloch'un Gözüyle Alman Aydınlanması. Doğu Batı* dergisi, Sayı 7 (Akademi ve İktidar), Mayıs-Haziran-Temmuz 1999, s. 179-190.

15 O dönem, mekanik materyalizmin belki de en radikal, en tavizsiz eserlerinden biri La Mettrie'nin 1747 yılında yazdığı *L'homme machine* adlı eserdir. Ruh, bu eserde, bedensel işlevlerin bir sonucu olarak betimlenir. Dolayısıyla bu işlevler bireysel değişimlerce değil, biyolojik sürecin gelişmesi tarafından ancak etkilenebilir. Aydınlanmacıların ilerlemeci iyimserliğinin, tarihsel-toplumsal süreçleri çizgisellik bağlamında gösteren felsefenin yansıması olarak; toplumsal gelişmeleri adeta matematiksel bir olasılıkla hesap edilebilircesine değerlendiren determinizm, burada özneyi de kapsamaktadır artık.

16 Bu adlandırma, tarihsel materyalist öğretisini erken dönem "materyalizmler"den ayırt edebilmek için, bizzat Marx tarafından felsefe tarihi literatürüne sokulmuştur.

Bo konuyla ilgili bkz.: Alex Callinicos, *Die revolutionären Ideen von Karl Marx* [Karl Marx'ın Devrimci Fikirleri], Karlsruhe 2005, s. 80 ve devamı.

raraya getiren, radikal bir biçimde onyedinci yüzyıl metafiziğine karşı savaşımlarıydı. İngiliz duyumculuğundan (Sensualismus) esinlenen Condillac'ta örneğin, istemek ve tasvir etmek gibi eylemler hissedebileceklerimizin sonucunda şekillenirler büyük ölçüde. Buna göre elle dokunulabilen madde, yani -kelimenin en dolaysız anlamıyla- somut olarak deneylenebilinen, birincildir. Bloch, bu dar materyalizm anlayışına karşı çıkarken, Marksizmde büyük bir rol oynayan insanların (soyut) düşünme yeteneklerinin fazlasıyla edilgenleştirildiğini düşünmektedir. Tarihsel ve diyalektik materyalizmde maddi dünyanın bütünlüğü ilkesi bağlamında münferit bireylerin tarihsel-toplumsal süreçsellikte özne oldukları kadar nesne olduklarına karşın, son kertede belirleyen, dönüştüren yine de her zaman insanın ta kendisidir. Aynı şekilde maddi sürecin belirleyiciliğine, yani "yaptıklarına" karşın; bu maddi koşullar son kertede yine insanlarca belirlenir. Diyalektik Marksizm, özne-nesne ilişkisi bağlamında, her iki unsurun iç içeliğine işaret eder, ama birinin yerine diğerini geçirmez. Bloch, öte yandan, mekanik materyalistlerin özneyi nesneleştirdiklerini eleştirirken, nesneyi öznelleştirmektedir.[17] Geoghegan'in ifadesiyle; Bloch'un "radikal materyalizmi insanî dinamiklerin barındırdığı doğal unsuru ve doğanın barındırdığı dinamik unsuru"[18] ifade eder.

Aristo'dan esinlenerek kullandığı "İleriye Yönelik Madde" [Materie nach vorwärts] ifadesinden bunu anlayabilmekteyiz. Böyle algılanan bir "Doğa", estetik deneyime açık olan başka bir dünyanın şifrelerini taşımaktadır içinde. Doğa kavramsallaştırmasının iki temel unsuru, özgürleşen insanlık ile "yeniden dirilmiş doğadır" (auferstandene Natur). Bloch, en başta değindiğimiz "filozof" edasıyla, daha henüz "ortaya çıkarılmamış" doğa öznesi ile gelecekteki insanlığın ütopik uyumunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşımla ilişkilendirdiğimiz Marx, maddi süreçlerin hareket yasalarını anlamaya çalışan "Kapital"i yazan Marx olmaktan çok, "doğanın insanîleştirilmesi"nden ve "insanın doğalaştırılması"ndan bahseden Feuerbach'cı Marx'tır.[19] Bloch'un diyalektik materyalizmi, bahsedilen şekilde doğa felsefesiyle "uzlaştırdığı" en önemli metin, *Umut İlkesi*'dir. Burada ütopik görüngülerin müziğe, edebi-

17 Bloch'un materyalizm anlayışının belki de en dolaysız tasviri için bkz.: Ernst Bloch, "Die Lehren vom Einzelnen-Allgemeinen" [Münferit ve Genel Olanına İlişkin Öğretiler]. Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem – seine Geschichte und Substanz* [Materyalizm Sorunsali – Tarihi ve Özü] içinde. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 7, Franfurt/M. 1972, s. 32 ve devamı.

18 Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch*, London – New York 1996, s. 153.

19 Bkz.: Studiengruppe zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Stuttgart/İşçi Hareketi Tarihi Araştırma Grubu (ed.), *Bloch '78. Marxismus und Naturbeherrschung. Thesenbroschüre zu den Ernst-Bloch-Tagen 1978 in der Universität Tübingen [Marksizm ve Doğaya Hükûm. 1978 yılında Tübingen Üniversitesi'nde düzenlenen Ernst Bloch Günleri Dolayısıyla çıkarılan Tezler Broşürü]*, Stuttgart, s. 6.

yata, dine ve siyasete ne denli ve ne şekilde nüfuz ettiğini gösterip (büyük ölçüde Aristo'nun dinamik madde anlayışından ve Hegel'in diyalektiğinden esinlendiği) maddenin süreçselliğinden hareketle "Henüz Olmayanın Ontolojisi"ni [Ontologie des Noch-nicht-Seins][20] inşa etmeye çalışan Bloch, genç Goethe'nin de dahil olduğu Alman Edebî Romantik Hareketi'nden etkilenmiş görünmektedir.[21]

Onsekizinci yüzyılın sonundan ondokuzuncu yüzyılın ortasına kadar Alman edebiyatı üzerinde etkisini sürdüren Romantik Hareket, duygu ve tutku ile donatılmış belirgin bir bireycilik vurgusuyla hareket ederken, henüz anlaşılamayan ve dolayısıyla "mistik" bir doğa deneyimden hareket eder. Edebiyattaki bu hareketin felsefeye yansımalarını, Schelling'in doğa felsefesinde bulmak mümkündür. Schelling'in doğa felsefesinde doğa (ve bir anlamda madde), ruh ya da Tanrı tarafından şekillendirilmez, tersine bizzat kendisi aktif, yaratıcı ve üretken bir *canlı güç* [Potenz] olarak "var"dır.[22] Bu güç, doğa felsefesinde en geç Averroes'ten [Ibn Rüşt] beri *natura naturans* kavramıyla adlandırılır. Bloch, Umut İlkesi'nin birçok yerinde, bu yaklaşımı betimlemekle kalmayıp benimser.[23]

Bu türden materyalist bir anlayış, geniş bir eskataloji[24] projesinin bir parçası olarak önümüze çıkar. Dolayısıyla komünist "Özgürlük Dünyası"nı gerçekten özgür kılan, maddi sömürünün sona erdirilmesinden çok, özne-nesne (ya da yukarıda buna değinildiği şekliyle: İnsan-doğa) arasındaki mesafenin ortadan kalkmasıyla yabancılaşmanın yok oluşu ve insanların tinsel

---

20 Bu konuya ilişkin bkz.: Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I: Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* [Felsefeye İlişkin Temel Sorunsallar I: Henüz-Olmayanın Ontolojisine Dair], Frankfurt/M. 1961.

21 Bloch'un ontolojiyi Marksist söyleme dahil etme çabası, ortodoks Marksist camia tarafından başından beri tutarlı bir materyalizm anlayışından kopuşunun işareti olarak yorumlanmıştır.

Günümüzde Almanya'da bu geleneği sürdüren kişilerden biri Bloch'un "öğrenci"si olan Hans Heinz Holz'tur. Bu, sistem kutuplaşmasının siyasi iktidar düzeyinde bittiği dünyamızda, Bloch'un yaşadığı dönemden daha "kolayca" yapılabilir olsa gerek.

22 Habermas, Schelling'in doğa felsefesinin Bloch üzerindeki etkisini o kadar önemser ki, Bloch'u "Marksist bir Schelling" olarak tanımlar.

Bkz.: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile* [Felsefi ve Siyasi Profiller]. Frankfurt/M. 1971, s. 141-167.

23 Bloch'un Hegel ve Schelling'in doğa felsefelerine ilişkin yorumu için bkz.:
*Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], Frankfurt/M 1977, s.804 ve devamı.

Bununla bağlantılı olarak *natura naturans*'ın Bloch kavramsallaştırılması için bkz.: a.g.e, s. 803-805.

24 "Eskatoloji (Yunanca eskatos yani "son" sözcüğünden) teoloji (dinbilim) ve felsefenin bir bölümüdür. İnsanlığın nihai kaderi veya dünya tarihini sonuçlandıran olaylar, daha kaba bir tabirle *dünyanın sonu* ile ilgilenir. Birçok din, öğreti veya kültte dünyanın sonu gelecekte olacak bir olay olarak kutsal metin, mit veya folklorda belirtilir. Daha geniş bir açıdan, eskatoloji Mesih, Mesih Çağı, ahiret ve ruh gibi konuları da kapsayabilir. Farklı inanışların eskatolojik inançları ve düşünceleri farklı olsa da belli benzerlikler var olabilir."

http://tr.wikipedia.org/wiki/Eskatoloji

açıdan özgürleşmeleridir.[25] Tüm bunu mümkün kılan ise, *Umut İlkesi*'nde ontolojik açıdan ele alınan ve "insanlığın gelişiminin ve dünya kültürünün merkez unsuruna yükseltilen *Umut* ve (Somut) *Ütopya* kavramlarıdır."[26]

Walter Benjamin'in tarihsel materyalizm yorumlarındaki "mesihlik" vurgusunun[27] bir benzeri gibi gelen bu yaklaşım, tarihsel sürecin "içsel" dinamiklerine işaret eder. Bu yaklaşımı spekülatif ve mistik kılan, araştırma alanlarına içkin ideallerin [Wunschbilder] ve karşı ideallerin [Negativbilder] o alanların özsel "eğilimler"iymişçesine betimlemekten, yani sonuçta yukarıda bahsedilen insan ile doğa arasında uyum-ütopya ya da "doğa özne" gibi düşünsel inşalardan kaynaklanmaktadır.

Bloch'un felsefesinin sistematik inşasını yansıtan bu yaklaşım; ütopik olanı *a priori* kabul eder. Bloch'un yöntemi, konu alanının ve onun "maddeselliğinin", (Marx'ın deyimiyle) onun "içsel bağ"ının[28] çözümlenmesinden çok, konu alanına "henüz olmamış olan"ı izdüşürmektir. Marksizmde koşul olan, burada sonuç olarak gösterilmektedir adeta.[29]

Yukarıda söylenenler, Bloch'un felsefesinin Marksizmden olası kopuşa/kopuşlara işaret eder.[30] Genelde burjuva toplumsal formasyonların ve bu formasyonları temellendiren mülkiyet ve üretim ilişkilerinin çözümlenmesi açısından sıkça yapılan bu eleştiri, estetik ve din ile kültür eleştirisine ilişkin alanlarda her şeye rağmen oldukça verimli olarak gösterilebilir. Bloch'un za-

---

25 Bloch, bu bağlamda, Marksist bir kozmolojinin gereksiniminden dahi bahseder.

Bkz.: Iwan A. Boldyrev (2008), *Ernst Bloch und seine Deutung der "Phänomenologie des Geistes"* [Ernst Bloch ve "Tinin Görüngübilimi"ne ilişkin Yorumu], Yayınlanmamış makale, s.1.

"Evrenbilim (Evren bilimi) veya Kozmoloji bir bütün olarak evreni konu alan bilim dalının ismidir. *Kozmoloji* sözcüğü Türkçeye Yunanca kosmologia (cosmologia, [kozmos] düzen + [logia] söylev) sözcüğünden türemiştir. Her ne kadar *kozmoloji* sözcüğü nispeten yakın zamanlı bir sözcük olsa da, evren tarih boyunca bilim, felsefe, ezoterizm ve din gibi farklı disiplinler tarafından araştırma konusu olmuştur. *Kozmoloji* ise bir sözcük olarak ilk kez 1730 yılında Christian Wolff'un *Cosmologia Generalis* isimli eserinde kullanılmıştır."

http://tr.wikipedia.org/wiki/Evrenbilim

26 Boldyrev 2008, s. 1-2.

27 Bkz..: Walter Benjamin'in 1940 yılında kaleme aldığı metin *Über den Begriff der Geschichte* [Tarih Kavramına Dair]. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* [Külliyat] Cilt I.2 içinde, s. 693 ve devamı.

28 "Bilim, konusunu ayrıntılı biçimde benimsemek, onun farklı gelişim evrelerini çözümlemek ve içsel bağının izini arayıp bulmak durumundadır. Bu iş tamamlandıktan sonra ancak, gerçek hareket uygun biçimde betimlenebilir."

Karl Marx, *Kapital I. Nachwort zur zweiten Auflage* [Kapital I. İkinci Basımına Sonsöz]. Marx-Engels Werke (MEW)/Marx-Engels Eserleri Cilt 23 içinde, Berlin (Doğu) 1983, s. 27.

29 Bkz.: Studiengruppe zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Stuttgart/İşçi Hareketi Tarihi Araştırma Grubu (ed.), *Bloch '78. Marxismus und Naturbeherrschung. Thesenbroschüre zu den Ernst-Bloch-Tagen 1978 in der Universität Tübingen* [*Marksizm ve Doğaya Tahakküm. 1978 yılında Tübingen Üniversitesi'nde düzenlenen Ernst Bloch Günleri Dolayısıyla çıkarılan Tezler Broşürü*], Stuttgart, s. 6.

30 Bu konu ile ilişkin bkz.:

Rugard Otto Gropp (1954), "Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels" [Marksist Diyalektik Yöntem ve Hegel'in İdealist Diyalektiğine Oluşturduğu Karşıtlık]. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*/Alman Felsefe Dergisi, Sayı 72.

aynı zamanda sığlaşabilen Marksist teorisinin ideoloji eleştirisine katkıları günümüzde genel kabul görmektedir. Örnek olarak, otuzlu yılların ortasından itibaren anti-faşist stratejinin bir parçası olarak hararetle yapılan sanatta (sosyalist) gerçekçilik tartışmalarında, dışavurumculuk [Expressionismus] gibi sanat akımlarının -Lukacs gibi teorisyenlerin aksine ve Brecht ile birlikte- sosyalist proje için kullanılması gerektiğine ilişkin tezleri gösterilebilir.

Dışavurumculuk akımının metafor ve imge kullanımı Bloch'un edebî yapı biçimi yansımış görürüz. Sanat eserleri aracıyla insanların anlık yaşantılarının doğrudan dışa vurumu birçok eserinin ana temasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı olmalıdır ki, Frederic Jameson, Bloch'un felsefesinin Goethe'nin "Faust" eserine ilişkin kapsamlı bir açıklama niteliğini taşıdığını ifade etmektedir.[31] Jameson bu yorumuyla Bloch'u Alman idealist "Ideengeschichte" [Fikirler Tarihi] geleneği içinde konumlandırıp onun sosyalist kimliğini ikinci plana iter. Oysa Bloch, yukarıda bahsi geçen dışavurum tartışmalarında edebiyat ve politika arasındaki ilişkiye değinirken, edebiyatın sınıfsal temellerini gözden kaçırmaz hiçbir zaman. Bu bağlamda dışavurumcu akımının "esassızlığa olan özne dışavurumu" [*Subjektausbrüche ins Gegenstandslose*][32] eylemlerini tehlikeli ve anlaşılmaz bulur, hatta ve hatta Lukacs'ın dışavurumculuğun özünde bireyci ve aidiyetsiz bir küçük burjuva sanat akımı olduğuna ilişkin tespitlerine de katılır. Ne var ki, bu sanat akımının "... arkaik imgelerden, ancak kısmen de eleştirel ve gittikçe artan oranda devrimci tahayyüllerden" [*... aus archaischen Bildern, zum Teil aber auch aus revolutionärer Phantasie, aus kritischer und häufig konkreter ...*] beslendiğini de söylemeyi ihmal etmez. "Duymak için kulakları olanlar olmuş olsaydı, bu dışa vurumların bünyesinde devrimci bir Üretken-Olanı da görebilirdi..." [*Wer Ohren gehabt hätte zu hören, hätte in diesen Ausbrüchen ein revolutionär Produktives wahrnehmen können ...*].[33]

Bloch'un yukarıda bahsedilen kırılma noktaları fikrine burada yeniden vurgulamaktayız. Kırılma noktalarının akıl ve duygularıyla mimarisi olan özne, tarihin "belleğini" inşa eder. Bizler ise, bu inşa sürecinin içinde barındırdıkları devrimci nüveleri "keşfetmek" durumundayız. "Gericilik" ve "ilericilik", bu noktada, "nesnel" unsurlar olmaktan çıkarılıp, yoruma açık birimler haline getirilmektedir. Bloch'un bu yaklaşımını, daha sonra ele alacağımız faşizm

---

31 Bkz.: Frederic Jameson, *Marxism and Form: 20th century Dialectical Theories of Literature*. Princeton 1974, s. 140.

32 Ernst Bloch (1937/38), "Diskussionen über Expressionismus" [Dışavurumculuk Tartışmaları], "Das Wort" dergisi, Moskova.
Hans-Jürgen Schmitt (ed.), *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption* [Dışavurumculuk Tartışması. Marksist bir Gerçekçilik Anlayışına İlişkin Dokümanlar]'ın içinde, Frankfurt/M. 1973, s. 184.

33 a.g.e.

yorumunda somutlaş(tırıl)mış göreceğiz. Buna göre, İşçi Hareketi'nin faşizme yenilgisi -kendi içinde ki bölünmüşlüğünün yanı sıra-, burjuvazinin ayakta kalma direncinin küçümsenmesinden ve küçük burjuvaziyi (onların "gerici" düşlerinin içlerinde barındıkları "ilerici" nüvelerinin keşfi bir yana itilerek) kolayca faşistlere "teslim" etmesinden kaynaklanmıştır.

Kesintisiz bir tarih anlayışını reddeden Bloch, Lukacs'ı, gerçekliği kendi içinde kapalı ve içinde öznel faktörün yeri olmayan bir bütünsellik şeklinde değerlendirdiği için eleştirmektedir. Böyle bir "totalite"yi Marksizmden çok idealist felsefi sistemlerde ve özellikle klasik Alman felsefesinde bulabileceğimizi söyleyen Bloch, dışavurumcu akımın parçalayıcılığını bu açıdan olumlu ve ileriye götürücü değerlendirmektedir, üstelik "kapitalizmin dünya tasavvuru"nun[34] çözülmesi söz konusu ise.

Dışavurumculuk akımına karşı beslediği sempati, sanatın dizginlenmemiş ve "öznel" yapısından kaynaklanmaktadır. Sanat, "soğuk" modernitenin işlevsel rasyonalitesine karşı bireysel yaratıcılığın "sıcak tını"sını koyar. "Modern" birey, niceliksel üretimin verimliliğinden başka bir değer tanımayan sanayi toplumlarının dünyasında, kendi yabancılaşmışlığının üstesinden gelir bu şekilde. İnsanlığın kurtuluşu, sanatta ifade bulan ve "gündüz düşleri"ne yansıyan her bir bireyin "iç" özgürlük arayışından başlar. Bu noktada "Faust" temasını bir kez daha hatırlamakta fayda var. Zira, Faust'un yaşamsal arayışları ve deneyimleri, insanlık deneyiminin aynasıdır adeta. Dünyanın doğa ile doğanın ise "benliğimiz" ile birleştiği an, "Faust"ta olanaklar dünyasının kapıları açılır. Bloch için bu -madde/doğa/estetik bütünselliği bünyesinde barındıran- dünya, maddenin bizzat kendisidir.[35]

Bloch'un felsefi sisteminde olanak kategorisi belirleyici bir önem taşır. Zira, dünyanın (ve dolayısıyla yukarıda bahsedilen anlamda) "ben"imizin "kendine gelebilmesi" için en önemli itici güçtür. Daha *Ütopyanın Ruhu*nun (1917/18) ilk cümlesinde bu arayış şu sözlerle ifade edilir: "Ben varım. Biz varız. Yeter. Şimdi başlamamız gerekir" [Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen].[36] Ve *Ütopyanın Ruhu*ndan 45 yıl sonra yazılan *Felsefeye Giriş* adlı eserde (1963) şu sözler geçer: „Ben varım. Ancak kendime sahip değilim henüz. O yüzdendir, daha yeni yeni olmaktayız" [Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.].[37]

---

34 a.g.e, s. 186.

35 Bu konu için bkz.:
Arno Münster, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* [Dik Yürüyüşe İlişkin Gündüz Düşleri. Ernst Bloch ile Altı Söyleşi], Frankfurt/M. 1977, s. 142-143.

36 Ernst Bloch (1917/18), *Geist der Utopie* [Ütopyanın Ruhu], Frankfurt/M. 1977, s. 11.

37 Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie I* [Felsefeye Tübingen'li Giriş I], Frankfurt/M. 1975, s. 11.

Olanak kategorisi [Möglichkeit], dört katmanı [Schicht] bağlamında incelenir Bloch tarafından: Birinci katman, *formel* -yani mantığa aykırı olmayan- [das formal Mögliche], ikinci katman, *nesnel* -yani ontolojik ölçütlerle mümkün ve dolayısıyla nesnel olarak tahmin edilebilinen- [das sachlich-objektiv Mögliche], üçüncü katman *nesneye uygun*- yani nesnenin teorisine ilişkin mümkün olan -[das sachhaft-objektgemä_ Mögliche], dördüncü katman ise, *nesnel gerçeklik açısından mümkün olan*- yani maddeye içkin ve bünyesinde eğilimsel nüveler sahip olup süreçsel maddeye uygun olan -[das objektiv-real Mögliche] olanaktır.[38] "Tarihte sosyalist bir olanak olarak gelişen ve nihayet gerçek olmaya başlayan [...] Özgürlük Dünyası"nın[39] inşasıyla somutlaşan olanak kategorisi, dışavurumculuk akımı ve "Faust" temasıyla birlikte tematik olarak billurlaşır. Bunun öncülleri ise onaltıncı ve onyedinci yüzyılın edebî sosyal ütopyalarıdır. Bu edebiyat türünün en belirgin örnekleri, Campanella'nın *Civitas solis*i [Güneş Devleti] (1623) ve Thomas Morus'un *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia* [Devletin en İyi Haline ya da yeni ada Utopia'ya İlişkin] (1516) adlı eserleridir. Fransız Devrimi sonrası ondokuzuncu yüzyıl kapitalizmin -bireysel, organize ve emperyalist aşamalardan geçerek- emek sömürüsünün ve sınıfsal çelişkilerin doruk noktasına vardığı durumu "vaktinden önce görmüşçesine" bahsedilir düzen ve eşitliği konu eden bu eserlerde.[40] Bloch, *Umut İlkesi*'nin ikinci ve temel bölümünde bilincin bu "vaktinden önceliği"ni çözümlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda zamanın, psikolojinin/psikanalizin genel tablosunu da gözler önüne serer. Burada asıl amaçlanan, istenenin hedefselliğini temellendiren dürtülerimize ışık tutarak, Marksist toplum teorisini Marksist bir antropolojiye dönüştürmektir bir anlamda. Bunun en önemli anahtar kelimesi de *Gündüz Düşü* [Tagtraum] kavramsallaştırmasıdır. Gündüz Düşlerimize, henüz bilinçli olmayan içkindir. Düşlerimizin gündüz yer bulması, olup bitenleri net ve keskin görmemizi sağlar, düşlememiz ise henüz "olmamış" olan bu dünyada "soğuk", heyecansız ve –giriş bölümünde kullandığım bir kelimeye atfen– "küçük dünya"nın karşısında kafamızı duvara çarpmamızı önler.[41] Gündüz düşlerimiz, "... ütopik boyutlara nüfuz ederler. [Bu ütopik boyutlar ise] ... daha iyi bir dünya tasvirini sorunsuzca daha güzel bir dünya tasviriyle [zenginleştirirler]

38 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], Frankfurt/M. 1977, s. 258 ve devamı.

39 a.g.e, s. 269.

40 a.g.e, s. 598-614.

41 Bloch, bu bağlamda, *Soğuk Akım* [Kältestrom] ve *Sıcak Akım* [Wärmestrom kavramsallaştırılmalarını kullanmaktadır. İlki, (siyasi iktisadın eleştirisi şeklinde vücut bulan) toplum analizinin itinalı, ancak bir o kadar heyecansız yanını vurgulayan bir metafordur. İkincisi ise, insanların beklentilerinden hareket eden bir toplum analiz yöntemidir. Bu kavram ikilisi faşizm konusuna değindiğimizde yeniden önümüze çıkacaktır.

... Yeryüzünün henüz görmemiş olduğu mükemmel-kusursuz ve tamamlanmış tablolarla ..."[42]

Yukarıda değinilen sosyal ütopyalar, belki de gündüz düşlerimizin en berrak halleridir. Bloch'un deyimiyle, burada artık -olumlu ve istenilen- bir sona seyahat başlar [Fahrt ans Ende].[43] Muğlaklıklar geride bırakılmış, ancak -ne var ki- gerçek seyahatin toplumsal taşıyıcıları henüz tarihin sahnesine çıkmadığı için, istenilen yere henüz varılmaz. Bloch, bu noktada Marksizmin devrim stratejisine ihtiyaç duyar. Zira, bireysel umudu toplumsallaştıran, ütopyayı da somutlaştıran da bu stratejidir. Bloch'un Ekim Devrimi'ne adeta hayranlık beslemesi de bundandır. Bloch'un Marksist teorisinin bu pratik yanına özellikle son yüzyılın özellikle otuzlu yıllarında vurgu yapmasına işaret etmemek, "haksızlık" olduğu kadar, bilimsel nesnellik açısından da doğru olmaz. 1934 ile 1939 yılları arasında faşist Almanya'nın dışında çıkan kültür ve siyasi gazeteler için yazdığı metinlerde faşizm ve sosyalizm temalarını sürekli işlediğini görmekteyiz. Faşizmin tüm Avrupa'yı adım adım savaş felaketine sürüklemeye başladığı bu yıllarda Bloch'un -belki de ilk ve son kez- "filozof" kimliğini bir yana bırakmaya çalışıp pratik politik oluşumlarda yer aldığını görmekteyiz. Ki, o yıllarda, Komintern'in anti-faşist Halk Cephesi politikası bağlamında, Thomas Mann gibi komünist/sosyalist olmayan ancak burjuva-hümanist açıdan olaylara bakan entelektüeller bile bu politik eylemci "şapka"sını giymişlerdi.

Tarihin gidişatına ışık tutan bu eserlerin ütopik nüvelerini, Goethe ve yirminci yüzyılda Georg Trakl ve Franz Werfel gibi dışavurumcu yazarların eserlerinde mükemmel bir şekilde görmek mümkündür Bloch'a göre. Bloch, bu nüveleri ön belirti [Vor-Schein] olarak adlandırmaktadır.[44] Sanatın tüm alanlarında rastlamak mümkündür bu ön belirtilere. Bu bağlamda, bünyesinde henüz gerçekleş(tiril)memiş olan olanakları barındıran dinamik bir dünya sürecini [Weltprozess] yorumlamaktır nihai olarak sanatın amacı. Bloch için esas olan budur ve diğer her şey esasen teknik-formel ayrıntıdır.

---

42 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], Frankfurt/M. 1977, s. 105-106.

43 Bkz.: "Vierter Charakter des Tagtraums: Fahrt ans Ende" [Gündüz Düşünün Dördüncü Özelliği: Sona Seyahat]. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi] içinde, Frankfurt/M. 1977, s. 107.

44 Bu konuya ilişkin bkz.: a.g.e, s. 258-288.

Arayış içinde ve "oluşmakta olan"ı [das sich Herausbildende], "ütopik olanın dışa çıkışı"nı [Hervorbrechen des Utopischen] edebiyatın dışında en belirgin şekilde müzikte görebiliriz. Müziğin doğrudanlığı, günümüz sözleriyle henüz söylenemez olanı dışa vurur. Notaların ardı ardına dizilişi, teknik-formel düzeni aşarak, yeni "kelimeler"e yol açar. Çok sesliliğin karmaşıklığı yine de tek tek olana önem verir, yer tanır ona.

Arno Münster, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* [Dik Yürüyüşe İlişkin Gündüz Düşleri. Ernst Bloch ile Altı Söyleşi], Frankfurt/M. 1977, s. 138-141.

### *Temel Kategorilerin "Özeti": Ütopya Kavramsallaştırması*

Tüm yukarıda söylenenlerin bir anlamda özeti olan ve Bloch'un düşünce sistemini özgün kılan ise, ütopya kavramsallaştırmasıdır. Ondokuzuncu yüzyılın pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda verilerin betimlenmesinin dışında başka bir gerçekliğin kabul görmemeye başladığını gözlemleyebilmekteyiz. Doğa Bilimleri'nin -özleri itibariyle- yöntemsel bir paradigması olarak hızla yayılan pozitivizm, Sosyal Bilimlere en geç Auguste Comte'un moderniteye olan sarsılmaz inanç ve güveni bağlamında girmiştir. Günümüz sosyolojinin ampirik araştırmaları -sonuçlarını tek başına ya da ağırlıklı olarak bulgulara dayandırdığı ölçüde- bu geleneğin devamı niteliğini taşımaktadır. Pozitivizmin yayılması ve bilimsel yöntemselliğin egemen paradigması haline gelmesiyle birlikte; gelecek bir dünya tasarısının nedenlerini, imge ve motiflerini içinde barındıran ütopya, münferit bireylerin kişisel beklenti ve umutları düzeyine indirgendikçe hayalperestlikle eşanlamlı kullanılmaya başlanmıştır.

Marksist teoride, burjuva bilim dünyasına -içerik olarak olmasa da sonuç itibariyle- benzer gelişmeler görüyoruz. Şöyle ki, İkinci Enternasyonal'in teorik temelini oluşturan "Bilimsel Sosyalizm" [Wissenschaftlicher Sozialismus], erken ya da ütopik sosyalistlerden paradigmatik bir kopuş ifade etmektedir. Ancak ne var ki, Marx'ın ütopik ile bilimsel sosyalizm anlayışları arasındaki farkı vurgulamak için *Komünist Manifesto*'da ifade ettiği "[Bunlar] ... (*kastettiği, Saint-Simon, Fourier gibilerinin komünist tasarıları; M.O.*) gerçi sınıf karşıtlığını egemen toplumun kendisindeki çözücü unsurların etkinliği olarak görüyorlar. Ama proletarya cephesinde hiçbir tarihsel özerk girişkenlik, ona özgü hiçbir siyasal hareket görmüyorlar"[45] şeklinde ki sözü, insanlık tarihinde önemli bir yere sahip olan (ve bir önceki bölümde değinilen) edebî ütopyaları da gözden düşürmeye yetmişti.

Bloch'un bu çerçevedeki amacı, iki yönlüdür: Birincisi, ütopyanın bilim dışı olmadığını göstermek; ikincisi ise onu Marksist teoriye (yeniden) kazandırmaktır. Bunu yapabilmenin yöntemi ise, ütopyanın çağdaş sosyal teoride geçerliliğini koruduğunu göstermektir.[46] Tüm eserlerinde, esasen yaptığı da budur. Eserlerinde sıkça rastladığımız "Henüz olmamış olan" [Noch-Nicht], "Novum", "Front","İçkinlik" [Latenz], "Eğilim" [Tendenz] gibi kavramlar, "geleceğin dinamik çekim gücünü"ne[47] işaret ederler. Bloch, gerçek-

45 Karl Marx/Friedrich Engels, Komünist Parti Manifestosu. http://www.marxists.org/turkce/m-e/1848/manifest/kpm.htm

46 Geoghegan, 1996, s. 144.

47 a.g.e, s. 144.

liğin kendisi "henüz bitmemiş", "henüz olmamış" olduğundan, ütopyaya yöneltilen "gerçekçi" eleştirileri reddeder. Dünya bir deneydir - "Experimentum mundi"[48]; sürecin önü açık, "bitmiş" değildir. Ütopik düşünce ise, bu deneye en uygun yanıttır: "Ütopya nasıl en uzak alanlara kadar genişliyorsa, bu hammadde nasıl tüm insanî faaliyetlere nüfuz ediyorsa; dünyaya ilişkin antropoloji ve bilim de aslında o denli içermek zorundadır onu. Gerçekçilik; kendisini eğer (henüz bitmemiş olan gerçeklik olarak) gerçekliğin en güçlü unsuru olan ... [ütopyadan] ... soyutlarsa, bu ismi taşımaya bile layık değildir."[49]

Bu sözlerde geçmiş ve şimdiki zaman vurgusundan çok geleceğe işaret edilmektedir. Şimdiki zaman dopdolu olsa da gündüz düşlerinin yaratıcı yol göstericiliğiyle; günümüzü salt analitik bilimsel araçlarla değil, geçmişten günümüze uzanan ütopik düşüncelerle kavrayabiliriz ancak. Bloch; *Ütopya'nın Ruhu*'ndan *Umut İlkesi*'ne kadar, günümüz toplumsal yapılarını önümüze sermek istemektedir. Böylece; geleceğin feneri olan ütopya, bireysel bir beklenti olmaktan çıkarılıp toplumsal bir olanağın ifadesi haline dönüştürülecek, kapitalizmin sömürücülüğünden-yabancılaştırıcılığından dolayı dejenere olmuş olan birey-toplum ilişkisi yeniden inşa edilecektir.

Bu bağlamda, yukarıdaki bölümde değinilmiş olan gündüz düşleri kategorisinin Bloch'un düşünce sisteminde teşkil ettiği öneme bir daha işaret etmek anlamlı olacaktır. Zira, ütopya ileriye götüren dinamiğini -kuşaklar sonra olsa bile- insanların bu gündüz düşlerinden alır. Gündüz düşlerini özel kılan ise; tabulara, sınırlara, standartlara, belirlenmişliklere önem vermeksizin "hayal" etmek ve -büyük sanat ve bilim eserleri söz konusu olduğunda- "zamanından önce" geleceği "görmek"tir. Marsiglio örneğin, onüçüncü ve ondördüncü yüzyılda, erken rönesans-hümanizması döneminde, sekülerleşmelaiklik ve halk egemenliği gibi kavramsallaştırmaları, daha henüz bu kavramları somutlaştırabilecek toplumsal taşıyıcılar mevcut değilken -yani "zamanından önce"- konu etmiştir. Bunun gibi sayısızca örnek vardır; ve Bloch bize bu örnekleri hatırlatır eserlerinde. Bunu yaparken, "küçük adamın" umut ve beklentilerini de ihmal etmez. Aşağıda değinilecek faşizm teorisinde, "küçük adam" motifi küçük burjuva birey bünyesinde yeniden önümüze çıkacaktır. Bireylerin umut ve beklentileri, tüm "gerici" nüvelerine rağmen, daha iyi bir geleceğin inşası için değerlendirilmelidir Bloch'a göre. "Experimentum Mundi" hepimiziz. Bloch'un dar anlamda sınıfsal bir yaklaşımın ötesine geçen bu anlayışı, yukarıda vurgulanan eskatolojik bir gelecek umudunun yansıması-

48 Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 15 içinde, Frankfurt/M. 1975

49 Ernst Bloch, *The Principle Hope*, Oxford 1986, 624

dır. Ütopya kavramsallaştırması ile tarihsel materyalizmi "diyalektize" etmeye çalışan Bloch, esasen diyalektiği fazlasıyla "insanî"leştirip, içinden materyalizmi söküp atmaktadır.[50]

Bloch, ütopya ile ilişkin çözümlemelerini ağırlıklı olarak *Umut İlkesi*'nin dördüncü bölümünde "Grundrisse einer besseren Welt"[51] [Daha İyi bir Dünyanın Temel Hatları] başlığı altında sunmaktadır. Tıbbî, teknik, mimarî ve coğrafî ütopyalardan sonra ütopya motifinin resim sanatına, operaya ve edebiyata yansımalarını ele almaktadır burada. Bloch'un bu yazının giriş bölümünde bahsi geçen şaşırtıcı ve saygı uyandıran ansiklopedik bilgisinin belki de en belirgin örneklerinden biridir bu bölüm. Tarihin unutulmuş kırılma noktalarına, ayrıntılarına, küçük hikayelerine ve yaşanmışlıklarına işaret ederek gelecek bir dünyanın yabancılaşmamış bireyin dimdik duruşunu okuyoruz satırlar arasında. Daha iyi bir dünya, daha iyi bir dünyanın *ön belirtisi* [Vor-Schein] anlamını taşımaktadır Bloch için esasen.

Dışavurumcu edebiyattan fazlasıyla etkilenmiş olan Bloch'un metafor ve imge kullanımı bu bölümde olduğu kadar hiçbir eserinde bu yoğunlukla görmemekteyiz. İnsanoğlunun "yolculuk" süreci (ki, bu en belirgince coğrafî ütopyalarda görünür) dünyanın, maddenin ileriye dönük, "açık" olmasının somut yansımasıdır. Süreç, bu anlamda, keşif yolculuğunun sonunda keşfedilecek olan "dünyevi cennetten" daha önemlidir.

Ütopya ile Marksist pratiği birleştirdiği alan ise, sosyal ütopyalardır. Bloch, sosyalizmin gelişiminin tarihçesini, Thomas More, Campanella, Saint-Simon ve Robert Owen gibi kişiler üzerinden yapar. Modern sosyalizm, bu "okuma"ya göre, soyut ütopyadan somut ütopyaya doğru gelişiminin sonucunda ortaya çıkar; dolayısıyla "bilimsel" Marksizm, ütopyaların reddi anlamına gelmemektedir, tam tersine onların somut düzeye taşınmış ve işçi sınıfının taşıyıcılığında toplumsallaşmış biçimidir.[52]

Marksizmi ütopya ile "barıştıran" Bloch, somut ütopyaların dışında ileriye götürmeyen ütopyalardan da bahsetmektedir. Bunlar, dar kalıplı ufuklarını aşamayan belirli grupların bireyci beklentilerinden ibarettir. Marksizm-

---

50 Bu gibi eleştiriler, ellili yılların ortasından itibaren Demokratik Almanya'nın "ortodoks" Marksistleri tarafından Bloch'a karşı yönlendirilen ve günümüze kadar yapılmaya devam eden bu eleştirilerin belki de en "bilimsel" olanları, Demokratik Almanya'nın önemli filozoflarından Manfred Buhr tarafından yapılmıştır.
Manfred Buhr (1970), "A critique of Ernst Bloch's philosophy of hope", *Philosophy Today*, Sayı 14.
Manfred Buhr (1987), "Seven comments on Ernst Bloch's philosophy", *Studies in Soviet Thought*, Cilt 33.

51 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung [Umut İlkesi], Frankfur/M. 1977, s. 523 - 1088.

52 Bloch, Marksizmin süreçselliğini ve sentezci gücünü şu şekilde ifade eder: "Marksizmin gücü ve gerçeği, düşlerimizi örten bulutları daha ileriye götürmesinden ibarettir. Bunu yaparken, ama bu düşlerin içerdiği alev sütunlarını söndürmekten çok onları somutlukla güçlendirmektedir."
Ernst Bloch, Principle Hope, Oxford 1986, s. 146.

le birlikte doruk noktasına taşınan, yani gerçekleşebilme olanağını (bkz. bir önceki bölümünde ki *Olanak* kategorisi) içinde barındıran somut ütopyaların anti-tezleridir bu ütopyalar. Küçük burjuva bireyin salt kendi hayatı için istedikleri, bilincindeki geçmiş zaman(lar)ın yüceltilmesi, korkularının dışa vurumu ve bunun (faşizmde olduğu gibi) belli grupların tasfiyesine kadar götürülmesi, köylünün "romantik" ve hiçbir zaman var olmamış bir köylü "cennet"i düşlemesi, esnafın proletarleşme korkusundan kaynaklı düşlediği küçük üreticiler kapitalizmi, kadınların ve gençlerin eş ve babaların boyunduruk altına girmeyi kabullenip böylece kendilerine "manevi vatanlar" yaratmaları gibi. Bu düşlerin ortak noktası, "öznel" düzeyde tıkanıp kalmalarıdır. Yukarıda Köylü Savaşları örneğinde gösterildiği gibi, ya da işçi hareketinin uzun soluklu mücadelesine yansıdığı gibi, burada gelecek kuşaklara, "torunlar"a iş düşmemektedir artık. Bloch'cu ifade tarzını kullanmak gerekirse eğer; "Ben", artık salt kendisi için var olup, onun kendisi etrafında dönmektedir her şey.

Bloch, yine de, bu türden bireysel ütopyaların bir kısmının derinliklerinde, daha iyi bir yaşamın düşlerini keşfetmektedir.[53] Önemli olan ise, bu düşlerin somut ütopik nüvelerini daha iyi bir dünyanın inşası için kullanmak olacaktır. Bu somut olarak, Sol'a düşen bir vazifedir Bloch'a göre.

### *Marksizm/Sosyalizm Kavramsallaştırması ve Faşizm Teorisi*

Bloch'un sosyalizme yaklaşımı yukarıda değinilenlerle ilintilidir. Yeni bir yaşamın özleminin ve bu özlemi yansıtan coşkunun kod ve imgelerini, daha *Ütopyanın Ruhu*'nun her satırında (anlamaktan çok) hissetmek mümkün. "Ellerimize verilmiş yaşam. Ki, kendisi için çoktan bomboş bir hal almıştır. Anlamsızca ordan oraya sendelemektedir. Ancak bizim duruşumuz sağlamdır. (Yaşamın) yumruğu ve hedefleri olmak isteyişimiz bundandır" [In unsere Hände ist das Leben gegeben. Für sich selber ist es längst schon leer geworden. Es taumelt sinnlos hin und her, aber wir stehen fest, und so wollen wir ihm seine Faust und seine Ziele werden].[54] Kendisi de bu coşkunun fazlasıyla soyut-bireyci olduğunu anlamış olacak ki, sosyalist düşüncenin gerekliliğinden ilk kez bu eserde bahseder. Bloch'a göre sosyalist düşünce, gerçekliği çözümlemenin keskin düşünsel analiz araçlarını sunarak, salt "yüreğin derinliklerinden" gelen dünyayı değiştirme-dönüştürme istemini tamamlar ve sağlam ve uzun soluklu temellere oturtur. Bloch, bu sözleri dile getirdikten az

53 "Ve bir kez daha – uygun olmayan araçlarla ve uygun olmayan bir toprakta olsa da - daha iyi bir yaşam yüzeye çıkmaktadır burada."
a.g.e, s. 584 ve devamı.

54 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* [Ütopyanın Ruhu]. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 16 içinde, s. 11.

sonra, Birinci Dünya Savaşı akabinde, Almanya Komünist Partisi'ne üye olup o dönemin birçok aydını gibi parti çalışmalarına katılır. Partinin -en genel anlamda- tavizsiz anti-kapitalist politik tutumu, daha dar anlamda ise yükselen faşizme ve beraberinde ki antisemitizme karşı duruşu, Bloch ile birlikte dönemin birçok Musevi kökenli aydınının teorik Marksizmden pratik-politik komünizme yönelmelerini sağlamıştı.[55] Weimar Cumhuriyeti'nde yükselen faşizmin, işsizlik, açlık ve umutsuzlukta somutlaşan sınıf çelişkilerinin aldığı hal, (sadece sözde olmaksızın) taraf tutmayı yaşamsal açıdan zorunlu kılmıştı o dönemde birçok aydın için. Ne var ki, düşünce binasının çatısını bu şekilde sağlamlaştırmaya çalışan Bloch, yukarıda ele alınan temel kavramlardaki görüş ayrılıklarından dolayı, parti "ortodoks"luğunda hiçbir zaman "manevi bir vatan" bulamamıştır. Aristo, Hegel, Schelling ve onlar üzerinden anlamlandırdığı Marx ile yola çıkan Bloch, kısa bir müddet için bu yoldan sapmış olup nihayet felsefenin "kucağı"na geri dönmüştü.

Ekim Devrimi'ne hayranlığı, bu geri dönüşüne çelişki teşkil eder gibi görünse de, esasen kendi ülkesine ilişkin hayal kırıklığının ifadesidir. Tüm beklentilere rağmen kendi ülkesinde gerçekleşmeyen sosyalist devrimi (ki, katlinden kısa bir müddet önce Karl Liebknecht -en azından!- Friedrich Ebert'in parlamenter cumhuriyetin inşasına paralel olarak sosyalist sovyet cumhuriyetini kitleler önünde inatçı bir umutla ilan etmişti), Marx'ın namına Lenin organize etmişti. Uzaktaki Lenin, yanıbaşında yok olmuş umudun simgesel "yer tutucusu" konumuna gelmişti. Alman komünistlerin ortodoksluğunu ve keskin mantıksallığını düşünce yolculuğunu başlattığı klasik felsefi gelenekle uzlaştıramayan Bloch, aynı keskinlik, hedeflilik ve stratejik hesaplılıkla hareket eden Lenin'i ve Ekim Devrimi'ni coşkulu sözlerle "demokratik bir kamulaştırma"[56], dünyanın "kendine gelişi" ve yabancılaşmanın sonu olarak kutlamıştı. "Şüphe yoktur ki, Yahudilik Almanlık ile birlikte, binlerin enerjisi ve yeni bir beyanın ebedi bakışı sayesinde, yeniden bir son, gotik ve barok olanı getirecektir. Ve bu şekilde, Rusya ile birleşerek, beklemenin üçüncü alıcısı olan Tanrıyaratıcılık ve Mesihliğin mutlak zamanı hazırlanacaktır."[57] Başka bir yerde ve neredeyse aynı yılda (1919'da) çok daha net sözlerle sosyalizmi ve Ekim Devrimi'ni anlatan bir Bloch karşımıza çıkar:

---

55 Bu konu için bkz.:
Mario Kessler (2005), "Die KPD und der Antisemitismus in der Weimarer Republik" [KPD ve Weimar Cumhuriyeti'ndeki Antisemitizm], *UTOPIE kreativ* dergisi, Sayı 173, s. 224.

56 Bkz.: *Geist der Utopie* [Ütopyanın Ruhu]. Münih-Leipzig 1918, s. 302.

57 "Es gibt keinen Zweifel daran, daß durch die tausendfachen Energien, durch die äonenweite Optik einer neuen Proklamation das Judentum mit dem Deutschtum nochmals ein Letztes, Gotisches, Barockes zu bedeuten hat, um solchergestalt mit Rußland vereint, diesem dritten Rezipienten des Wartens, des Gottgebärertums und Messianismus - die absolute Zeit zu bereiten."
Ernst Bloch, *Geist der Utopie* [Ütopyanın Ruhu]. Münih-Leipzig 1918, s. 332.

"... Rusya, böylece, tüm dünya sosyalizminin tophanesi ve deneyim merkezi haline gelmiştir. Burjuvazinin daima ihanet ettiği, Bastille'e hücumun dünyaya verdiği sözü Rusya ve Rusya ile birlikte nihayet devrimleşmiş olan bir Almanya tutacaktır. Hindenburg ve Alman sosyal demokrasisinin artık anılmadığı sosyalist bir toplumda olacaktır bu ..."[58]

Yukarıdaki sözleri bir yerde anlaşılır kılan, o dönemin tarihsel-toplumsal koşulları ve bizzat Bloch'un içinde bulunduğu yaşam şartlarıdır. İlk kez büyük oranda kimyasal kitle imha silahları kullanılan Birinci Dünya Savaşı'nın korkunç yok ediciliğinden sonra, Bolşeviklerin bu savaşı emperyalist bir savaş olarak değerlendirmeleri ve onu bitirmek için girişimde bulunmaları, savaştan kaçıp İsviçre'ye iltica eden Bloch için gerçekten de (hem bireysel hem de toplumsal anlamda) bir kurtuluş gibi gelmişti. Dolayısıyla, Bloch'un Ekim Devrimi'ne ilişkin sosyalizm anlayışının altında bu barış arayışı motifini de aramak gerekir.

Oskar Negt'in "Ekim Devrimi'nin Filozofu" şeklinde tanımlanan Bloch, o yıllarda daha çok "Devrimin İlahiyatçısı" [Theologe der Revolution] olarak önümüze çıkmaktadır. 1921 yılında yazdığı *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* [Devrimin İlahiyatçısı olarak Thomas Müntzer] adlı eserinde, Sosyalizmi; din ve devrim temaları ekseninde yorumlamıştı. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıl Alman Köylü Savaşları'nda Martin Luther, ticaret burjuvazisi ve prenslere karşı köylülerin liderliğine soyunan Müntzer, "cenneti yeryüzünde" inşa etmeye çalışmıştı. Bloch, bu hadiseyi, bu söylemi ve daha öncesinde yer bulmuş olan Anabaptist Hareketi'ni, sosyalizmin ön belirtisi [Vor-Schein] olarak alır. Bloch burada, dinsel metafiziğe karşı çıkmaktan çok, metafizikle dünyayı "zenginleştirmek" istemektedir. Mesihçi tasarı ile materyalist dünya görüşünün içiçeliğini görebilmekteyiz burada. Dolayısıyla şaşırtıcı değildir ki, *Thomas Müntzer*'den sonra Bloch'un ünü, Marksistler arasından çok teoloji fakültelerinin "sol" mensubu öğrencilerinin arasında yayılmıştır. Yazının başında konu edilen ve -1949 yılında felsefe profesörü olarak Doğu Almanya'ya döndükten sonra- 1959 yılında "revizyonizm"[59] ile suçlanan Bloch'un "yalnızlığı", Müntzer kitabındaki Din-Devrim sentezi inşasıyla baş-

---

58 "... Russland wurde derart endlich Arsenal und Erfahrungszentrum des gesamten Sozialismus der Welt. Was der Bastillesturm der Welt versprach, dieses von der Bourgeoisie stets gebrochene Versprechen, das warden Ru_land und, mit ihm im Bunde, ein endlich revolutioniertes Deutschland der Welt zu halten haben. So in einer sozialistischen Gesellschaft, worin keines Hindenburg und keiner deutschen Sozialdemokratie auch nur gedacht warden kann ..."
Ernst Bloch (1919), "Unterschied zur heutigen Opposition: Jugend, Hindenburg und Republik" [Günümüz Muhalefete Olan Fark: Gençlik, Hindenburg ve Cumhuriyet]. Ernst Bloch, *Widerstand und Friede* [Direniş ve Barış] içinde, Frankfurt/M. 1971, s. 13.

59 Bu konu ile ilişkin bkz.: Rugard Otto Gropp (ed.), *Ernst Blochs Revision des Marxismus* [Ernst Bloch'un Marksizm Revizyonu], Berlin 1957.

lamıştı çoktan.[60] Örneğin Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Bloch'un bu yaklaşımını, "tarihsel materyalizmin gerçek derinliğini es geçtiğini"[61] ifade ederek, eleştirmişti.

Geoghegan'a göre ("sosyal devrimler ile dinin biraradalığı"[62] konusunda olduğu gibi) farklı toplumsal olayların sentezinin amacı, "ütopik felsefesine daha derin bir toplumsal boyutun"[63] kazandırılmasıdır. *Ütopyanın Ruhu*'nun ilk baskısında bu sentezci yaklaşımını ilk kez ve Ekim Devrimi gibi dünyayı sarsan değişim-dönüşümlerin kaçınılmaz etkisiyle adeta zorlamacı bir şekilde sergileyen Bloch, otuzlu yılların ortasından itibaren ve özellikle de 1948'de Demokratik Almanya'ya orada sosyalizmi kurabilme umuduyla döndüğünde artık pratik-politik anlamda da sergilemeye başlamıştı. Yine o yıllarda Bloch'un sosyalizm ve Marksizme "inanc"ı bunların "bilgi"sine dönüşür gibiydi. Yukarıdaki bölümde gördüğümüz üzere, Marksizmi en somut ütopya olarak tanımlayan Bloch; onu Ekim Devrimi'nden sonra ufukta Almanya için de görünen yeni bir dünyanın inşasının tek aracı olarak benimsemişti. O zamana değin ücret karşılığı çalışma olanağına hiç sahip olmamış olan Bloch, altmışını geçmiş olan "olgun" bir delikanlı olarak ilk kez akademide iş bulmuştu. Yeni kurulmuş sosyalist Almanya'nın çoğunlukla anti-faşist mücadeleden gelen politik liderleri, Bloch'a bu teklifi yapmışlardı. "Marksist" Bloch, artık gerçekte bir komünist olmuş ya da öyle görünmektedir. Ancak, esasen yapmış olduğu şey, kendi düşünce sistemini Marksist teori ve pratiğin içine yerleştirmek değil; Marksizmi kendi düşünce sistemine "uydurmak"tı. Geoghegan, bu görüşü temellendirmek için, Bloch'un Marx anlayışını şu şekilde betimler: Bloch; "tarihsel Marx'ı, öznel ve nesnel eğilimleri yaratıcı bir şekilde buluşturduğu konumu itibariyle değerlendirmektedir. Genç Marx, döneminin temellendiği nesnel eğilimlerini öznel bir şekilde kavrayıp tarihin tohumlarıyla çalışmaya başlamıştı. Marx, 'henüz bilinçte olmayan'ı bilinç düzeyine taşıyan ve bu sürecin gerçekliğin nesnel hareketinin ta kendisinde yer bulduğunu anlayan bir 'deha'nın niteliklerine sahipti."[64]

Yukarıda görüldüğü üzere, Bloch'un Marksizmi, hümanist ve insan doğasına vurgu yapan bir Marksizmdir. Her ne kadar Bloch, kendince, bu hümanizmayı hiçbir zaman soyut-"barışçıl" ve kavgasız-dizginleştirici anlamda kullanmak istemediyse de[65], bir anlamda Marx'ın "insan" ve "insanın kendi-

60 Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [Devrimin İlhaiyatçısı Olarak Thomas Münzer], Frankfurt/M. 1962.

61 György Lukács, *History and Class Consciousness*, London 1971, s. 193.

62 a.g.e.

63 Geoghegan 1996, s. 117.

64 a.g.e, s. 118.

65 Örneğin bkz.: Ernst Bloch, *Widerstand und Friede* [Direniş ve Barış]. *Es spricht Ernst Bloch. Vier Reden* [Ernst Bloch konuşuyor. Dört Söylev] içinde, Frankfurt/M. 1972. (Plak şeklinde yayın).

sine yabancılaşması" gibi kavramlaştırmalara vurgu yaptığı erken dönem yazılarının keşfi sonucunda düşünce sistematiği bir nevi burjuva hümanizmanın izinde giden teorik bir hümanizma gibi okunmaya başlanmıştı birçok kişi tarafından. Buna göre sınıf mücadeleleriyle şekillenen insanlık tarihi, yabancılaşmanın ve "insan türü"nün yeniden "kendisine gelme" tarihi olarak betimlenmeye başlanmıştı. Ellili yılların sonunda meydana gelen ve ağırlıklı olarak Batılı Marksistleri etkileyen bu gelişmelerin nüvelerini, daha önceleri yukarıda bahsedilen Frankfurt Ekolü ve temsilcilerinde görmek mümkündü. 1920'li yıllardan itibaren psikanalizin ve "özne"nin teorik formülasyonlara dahil edilmesi, bunun ilk ve en açık işaretidir. Genelde tüm bu "ekoller"den bağımsız olarak düşünen ve düşünülen Bloch, zamanı geldiğinde ve zaman zaman haksız bir katılıkla, eleştiri söz konusu olduğunda kolayca bu türden akım-ekollere dahil edilebiliyordu.

Bloch, Althusser'den farklı olarak, Marx'ın 1845 yılında Alman İdeolojisi'ndeki tezlerle başlayarak geleneksel felsefeyi "epistemolojik" (bilim teorisiyle ilgili) olarak terk ettiğini savunmaz, zira "Marksizm, genel anlamda, kapitalizmle birlikte doruk noktasına varan insanîsizleştirmeğe karşı olan ve onu tamamen ortadan silip süpürüne kadar devam eden mücadeleden başka bir şey değildir. Marksizm, dolayısıyla, tüm yoğunluğuyla, tüm sınıf mücadeleci yanıyla, tüm hedefselliğiyle, insanlığın ortaya çıkarılmasından başka bir şey değildir, olamaz ... [salt Marksizm] erken devrimci burjuvazinin niyetlendiği insaniyetin varisidir."[66]

Bu noktada Bloch ve Althusser ile devam etmek anlamlı olabilir, zira Marksist teoride bir anlamda iki farklı "uç"ta konumlanan bu iki düşünürün farklılaştıkları noktalar, aynı zamanda Marksizmin altmışlı yıllardan sonra girdiği krize de ışık tutmak için yararlıdır. Bu noktaların önemli konularından biri Hegel ve Hegel'in Marksizm üzerindeki etkilerine ilişkin tartışmalardır. Althusser'in bu konudaki görüşlerine yer verelim önce. Yukarıda bahsedilen "epistomolojik" kopuşla birlikte, Marx'ın bilimsel düşünce sistematiği Sol Hegelcilerin zorla "materyalize" edilmiş Hegel'in diyalektiğinden gerçek tarihsel bir materyalizme dönüşmüş (ki, bu dönüşümün siyasi-somut zirveye ulaştığını *Manifesto*'da görebilmekteyiz); Feuerbach'ın din eleştirisi tarihsel-diyalektik materyalizmin kategorilerinden olan *ateizm*e gelişim göstermiş (ki, bu yaklaşıma Lenin'in 1920'li yıllarda Sovyetler Birliği'nin inşasına ilişkin ele aldığı yazılarında ve yaptığı konuşmalarında da rastlarız[67]); yani nihai olarak

66 Ernst Bloch, Principle Hope, Oxford 1986, s. 1358

67 Örnek olarak Lenin'in 12 Mart 1922 tarihinde felsefi ve sosyoekonomik konuları ele alan *Pod Snamenem Marxisma* / *Marksizmin Bayrağı Altında* adlı dergide "Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus" (Mücadeleci Materyalizmin Önemi Üzerine) adlı maklesini göstermek mümkün.
Bkz.: Lenin, Ausgewählte Werke (Seçilmiş Eserler), Progress Yayınevi, Moskova 1987, s. 663-671

metafiziksel, idealist ve ideolojik yaklaşımlardan "kurtulmuş"tur Althusser'e göre.

Althusser'ın dayandığı bu kopuş fikri başka bir kopuşa, bilim teorisinde bilim alanındaki düşüncenin "merkez"den koptuğuna ilişkin teze dayanmaktadır: "Kopernik'ten beri bilmekteyiz ki, dünya evrenin "merkezi" değildir; Marx'tan beri bilmekteyiz ki, insan öznesi; ekonomik, siyasi ve felsefi Ben tarihin "merkezi" değildir – dahası, Aydınlanma filozoflarına ve Hegel'e karşın, tarihin bir "merkeze" değil, ancak ve ancak bir yapıya sahip olduğunu bilmekteyiz (...) Freud, (...) insan öznesinin 'kendisini yeniden tanıdığı' salt ideolojik formasyonlarda (...) bir "merkez"e sahip olduğunu açıklar bize kendine özgün yöntemiyle."[68]

Althusser'e göre, insanların ideolojik dünya imajları aracıyla kendilerini gerçekliğin merkezi olarak gördükleri yaklaşımların yerine insanların diğer özne-nesnelerle ***birlikte*** oluşturdukları olay-görüngülerin ilişkisel yapıları konmalıdır. Marx, 1845'ten itibaren (yukarı bkz.) *üretim güçleri* ve *üretim ilişkileri* gibi "öznellikler"den bağımsız olarak algılanması gereken kavramları "ürettiğinde" toplumsal gelişimin belirleyenlerini yeni teorik bir sorunsal olarak ortaya koyar. Buradan hareketle, "insan" ya da "insan türü" gibi hayali öznelerin tarihsel sürecin bilinçli ya da bilinç dışı eyleyicileri olduklarına ilişkin yaklaşımı reddeder.

Althusser'ın tüm felsefi düşünce sistemine zemin oluşturan bu tezleri, başından itibaren tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların merkezinde, insanı ve insan eylemselliğini (praksisini) ihmal ettiğine ilişkin eleştirileri görebilmekteyiz. Althusser, bunlara yanıtlarında, teorik tutarlılığını koruyarak, tek bir "praksis"ten değil, birbirleriyle ilişkili praksis biçimlerinden söz edilebileceğine işaret eder: "İnsana ilişkin felsefi (teorik) mitin küle indirgenmesiyle ilgili mutlak önkoşul yerine getirildiğinde ancak insana bakarak bir şey kavrayabiliriz."[69] Althusser, bu sözlerin tarif ettiği "teorik anti-hümanizma"dan hiçbir zaman vazgeçmemiş olup bu bağlamdaki eleştirilere hep teorik bir derinlikle yanıt vermistir. Bir anlamda onları ciddiye almamıştır bile. "İnsan"a değil ama "kitleler"e önem verdiğine, parti bürokrasisinin edilgenliğine ve "halk"ın üzerinde tahakküm kurmasına yol açtığına ilişkin eleştirilere[70] ise hassasiyet göstermistir. Bu eleştiriler doğrudan siyasi ve mücadeleci kimliğini hedef almıştı, ki Althusser için pozisyon almak yaşamsal bir zo-

68 Louis Althusser, "Freud et Lacan" [Freud ve Lacan]. Louis Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse* [Pikanaliz Üzerine Yazılar] içinde, Paris 1993, s. 47.

69 Louis Althusser, "Marxismus und Humanismus" [Marksizm ve Hümanizma]. Louis Althusser, *Für Marx* [Marx İçin] içinde, Frankfurt/M. 1974, s. 179.

70 Bu eleştiriler, ağırlıklı olarak Maoist kamptan yöneltiliyordu Althusser'e karşı. Aralarında Jacques Rancière gibi eski öğrencileri de bulunmaktaydı. Bu "saldırı"lara karşı gösterdiği hassasiyet belki de bundandı.

runluluktu her şeyin ötesinde. Yaşama ömür boyunca bütünlükçü bakan Althusser için bu -ikinci türden- eleştiriler (ki burada yukarıda değinilen varoluşsal nosyona rastlamaktayız yine) yanıtsız kalamazdı. Her şeyden önce bu sefer yaptıkları ve uğruna yaşadıkları, yani ***kendisi***, söz konusuydu. Ayrıca, bu eleştirilerin önemli tarihsel öncülleri vardı. Örneğin Rosa Luxemburg, 1918 yılında yazdığı ve kitle-lider ilişkisini ele aldığı *Sozialreform und Revolution* (Toplumsal Reform ve Devrim) adlı yazısında benzer konulara değinmişti.

Althusser'in Marksizm yorumu ile Bloch'un ki arasında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır. Bloch'un genç Marx'a karşı beslediği sempati, büyük ölçüde Hegel'in idealist felsefesine ve diyalektik sistemine verdiği önemden kaynaklanmaktadır. 1949 yılında Leipzig Üniversitesi'nde yaptığı ilk (açılış) konuşmasında Marksizm'deki Hegelci mirasa değinirken, idealizmi "çok önemli bir kategori ... ve dolayısıyla daha henüz tam anlamıyla zenginlikleri ortaya çıkarılmamış bir maden ... olarak"[71] tanımlar. Ve 1949 yılında tamamladığı *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* [Özne-Nesne. Hegel Hakkında Açıklamalar] adlı kitabında, Hegel'in diyalektik materyalizm üzerindeki önem ve etkisinden bahseder.[72] Hegel'in felsefi yöntemini niteleyen ögeler kastedilmektedir burada şüphesiz. Yoksa Bloch, devrimci proletaryanın tarihin öznesi olarak inşasını kabul ederken, sonuçta, tüm bu yazıda şimdiye değin bahsedilen "özne" vurgusuna karşın, Hegel'in idealist metafiziğine katılmaz elbette. Antagonist çelişkilerin tüm yoğunluğuyla vücut bulduğu üretim sürecinin, yani maddi sömürünün ve dolayısıyla yabancılaşmanın merkezinde konumlanan işçi sınıfının insanlığı tarihsel misyonu bağlamında dönüştürücü gücüne bütün söylenenlere rağmen hep inanmaya devam etmiştir Bloch. Bazılarına göre "gerçek" bir Marksist ol(a)mayan Bloch, en azından ve her şeye rağmen, "neo"-Marksist de olmamıştır hiçbir zaman. Ve örneğin, Marksizmi bir anlamda "idealize" eden Bloch, ilginç bir şekilde anti-Leninist olmamıştır hiçbir zaman. Burada bir defa daha önümüze çıkan Bloch, birçok birbirinden farklı nüveyi, geleneği ve kategoriyi "harmanlama"ya çalışan bir Bloch'tur.

Geoghegan, yukarıda kategorik düzeyde gösterilmeye çalışılan Bloch'un Marksizm-Sosyalizm anlayışına, dönemsel bir sınıflandırmaya giderek, katkıda bulunmaktadır. Buna göre, en genel hatlarıyla ve Bloch'un "çizgisel" ve "düz" olmayan tarih anlayışının öz yaşamına da yansıdığını dikkate alarak, üç ana dönemden bahsetmek mümkündür: İlki, yirminci yüz-

71 Ernst Bloch, "The University, Marxism and Philosophy". Ernst Bloch, *On Karl Marx* içinde, New York 1971, s. 133 ve devamı

72 Ernst Bloch, "Marx and the Dialectics of Idealism". Ernst Bloch, *On Karl Marx* içinde, New York 1971, s. 107.

yılın yirmili yılların ortasından 1949 yılına kadar ki dönem; ikincisi, Demokratik Almanya'daki dönem (1949-1961); üçüncü ise, ölümüne değin süren Federal Almanya dönemi (1961-1977).[73]

İlk dönemde yukarıda değinilen Ekim Devrimi'ne ilişkin yorum ve adeta mistik coşkusu; öte yandan ise Marksizmin klasik (idealist) felsefeden beslendiğine dair yaklaşımın biraradalığı göze çarpmaktadır. İkinci dönemde ise, Marksist teorinin sosyalizmin inşasında oynadığı pratik rol ve yine klasik felsefeye yapılan vurgunun sürdürülmesi söz konusudur. Üçüncü dönemde ise, altmışlı yılların Batı Almanyası'ndaki sol "rönesans" ile birlikte Marksizmin ve temellendiği materyalizmin yeniden yorumlama çabaları. Bloch, tüm bu çalkantılı dönemlerde, ütopya kavramsallaştırmasını büyük bir tutku ile geliştirmeye devam etmektedir. Örneğin, altmışlı yılların ortasından itibaren radyo ve televizyon programlarına konuşmacı olarak sıkça davet edilen Bloch'un en çok üstünde durduğu konu, ütopya kavramı ve bu kavramın "Şimdi"ye uyarlanabilirliği olmuştur daima.[74] Aynı şekilde, kendisiyle altmışlı ve yetmişli yıllarda yapılan söyleşilerde de bu konu hep merkezi önem taşımaktaydı.[75] Bundan anlaşılmaktadır ki; Bloch, bize eserlerinde ön-belirtilerini [Vor-Schein] çizdiği "gündüz düş"ünde ki sosyalizmin gelişmiş kapitalist koşullarda gerçekleşmesine ilişkin umudunu kaybetmemişti.

Bloch'un Hegel temasında somutlaştırabileceğimiz Marx okuması, "ortodoks" Marksizm ile arasındaki teorik-felsefi görüş ayrılıklarının en belirgin örneğidir. Bu ayrılıklara daha sonra pratik-politik alandaki ayrılıklar eklenmiştir. Bloch, KPD'nin faşizmi salt (ya da ağırlıklı olarak) ekonomik ve sınıf temelli açıklamasını yeterli bulmayıp, yirmili yılların ortasından kırklı yılların başına kadar çeşitli gazete ve dergilerde kaleme aldığı kısa siyasi ya-

---

73 Geoghegan, 1996, s. 124.

74 Buna bir örnek olarak Bloch'un Adorno ile birlikte Mayıs 1964'te katıldığı *Möglichkeiten der Utopie heute* [Ütopyanın Günümüzdeki Olanakları] konulu bir radyo programı verilebilir. Yayın tarihi: 6.5.1964 (Kayıt, yazarın arşivinde bulunmaktadır; M.O.).

75 Örneğin bkz.:

1) Arno Münster, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* [Dik Yürüyüşe İlişkin Gündüz Düşleri. Ernst Bloch ile Altı Söyleşi], Frankfurt/M. 1977.

Ve içinde özellikle şu bölümlere bkz.: *"Ein Marxist hat nicht das Recht, Pessimist zu sein"* [Bir Marksistin Karamsar Olmaya Hakkı Yoktur] (1976), s. 101-121. *Die Utopie ist eine philosophische Kategorie unseres Zeitalters* [Ütopya, Çağımızın bir Kategorisidir] (1970), s. 121-127. *Gespräch über die Kategorie 'Novum'* ['Novum' Kategorisine Dair bir Sohbet] (1965), s. 154-162. *'Geist der Utopie'* ['Ütopyanın Ruhu'] (1974), s. 162-173.

2) Rainer Traub/Harald Wieser (ed.), *Gespräche mit Ernst Bloch* [Ernst Bloch ile Sohbet], Frankfurt/M. 1977.

Ve içinde özellikle şu bölümlere bkz.: *Utopien des kleinen Mannes und andere Tagträume* [Küçük Adamın Ütopyaları ve diğer Ütopyalar] (1971), s. 41-58. *Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht* [Bir Şeyler Eksik ... Ütopik Özlemin Çelişkilerine Dair] (1964), s. 58-78. *Um das Recht des aufrechten Ganges* [Dik Duruşlu Yürüyüşe Dair] (1968), s. 121-126. *Experimentum Mundi. Hoffnung als Wissenschaft* [Experimentum Mundi. Bilim Olarak Umut] (260-169). *Utopische Funktion im Materialismus* [Materyalizmdeki Ütopik İşlev] (1974), s. 269-292.

zılarda ve -esasen- *Erbschaft dieser Zeit* [Bu zamanın Mirası] (1935) adlı eserinde bilinç ve estetik eksenli bir faşizm teorisini sunmuştur. Bu şekilde yaklaşmasının en önemli amacı, faşizmin toplumsal taşıyıcısı olan küçük burjuvaziyi "anlayarak" onu devrim davası için kazanmaktır. Bunun altında yatan anlayış ise, faşizmin yükselişinin ve iktidara gelişinin salt kapitalizme içkin krizlere ilişkili olmayıp, bunun ötesinde Sol'un psikoloji ve psikanaliz gibi alanları çözümleme araçları olarak kullanmamasından da kaynaklandığına ilişkin yaklaşımıdır. Bu bağlamda, Wilhelm Reich'in 1933 yılında yazdığı *Die Massenpschologie des Faschismus* [Faşizmin Kitle Ruhu][76] adlı eseri toplum teorisinin psikoloji ve psikanalizden alınan kategorilerle "donatılma"sının ilk örneklerindendir. Ancak bundan önce de, 1929 yılında, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* [Diyalektik Materyalizm ve Psikanaliz] adlı eserde daha teorik düzeyde "öznel" ve "nesnel" unsurları sentezlemeye çalışmıştı Reich.[77] Marksizm açısından bu (ilk sayılabilecek) denemeler, Federal Almanya'nın Faşizm sonrası döneminde ancak 60'lı yılların ortasından itibaren, yeni kuşak genç Marksist akademisyenlerce devam ettirilmeye çalışılmıştır. Böylece, bir anlamda, faşizmin "öznel" faktörüne ilişkin araştırmaların temellerini atmış olan Bloch ve Reich, faşizm-kapitalizm arasında ki mevcut ilişkiyi vurgularken, gelişmiş kapitalizmin karmaşık sınıfsal yapısını, İtalyan ve Alman "faşizmleri"nin kitle hareketi karakteristiğini dikkate alarak, bu ilişkinin doğrudan ve mekanik bir "emir veren-emir alan" ilişki olmadığını ifade etmişlerdir. Dimitroff, otuzlu yılların ortasında, Marksist ortodoksluğu bağlamında kalarak gerçi, bu ilişkiyi somutlaştırarak[78] geniş katılımlı bir anti-faşist Halk Cephesi'nin oluşumuna yol açmıştı.

Bloch, yukarıda vurgulanan görüş ayrılıklarına ve faşizm analizine eklemlediği bilinç ve estetik, yani "özne" temelli kültürel vurgusunun daha önce yakınlaştığı komünist hareketi tarafından rağbet görmemesine karşın, Sovyetler Birliği'ne sempatiyle yaklaşmaktaydı o yıllarda. Oluşum yıllarında Ekim Devrimi'ne karşı adeta metafiziksel bir tını kullanarak ifade ettiği hayranlığın yerini, şimdi anti-faşist blokun temel unsuru olarak gördüğü Sovyetler Birliği'ne karşı geliştirildiği sempati ve dayanışma almıştı.[79]

Kültürel eksenli yaklaşımına daha ayrıntılı girmeden, Bloch'un faşist terörden "kıl payı" ancak kurtulabildiğinden bahsetmek yararlı olacaktır.

---

76 Wilhelm Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus* [*Faşizmin Kitle Ruhu*], Köln – Berlin 1971.

77 Wilhelm Reich, *Materialismus und Psychoanalyse* [Diyalektik Materyalizm ve Psikanaliz], Rheine 1971.

78 Dimitroff; 1935 yılında, Komünist Enternasyonal'in Yedinci Dünya Kongresi'nde sunduğu raporunda faşizmi artık topyekün burjuvazi-faşizm işbirliği olarak değil, "finans kapitalin en gerici, en şovenist, en emperyalist unsurları" bağlamında tanımlamıştı. Faşizm tanımında ki bu somutlaştırma, birçok "burjuva" entellektüelin sosyalist-komünistlerle birlikte anti-faşist işbirliklerini kolaylaştırmıştır. Bkz.: Georgi Dimitrov, Faşizm ve İşçi Sınıfı (çev. İsmail Yarkın), İstanbul 1995.

79 Bu konuya ilişkin bkz.: Geoghegan 1996, *Ernst Bloch*, London-New York, s. 104.

1933 yılında -Komünist Parti'nin kapatılıp örgütlü komünistlerin tasfiyesine daha 1932 yılında başlatıldığını düşünürsek- son anda İsviçre'ye kaçabilen Bloch, faşizmin bütünlükçü terörün ne demek olduğunu bizzat yaşamıştı dolayısıyla. "Uzaktan" bir yerden seyrederek değil, felaketin içinde bulunarak gözlemlerini sürdüren Bloch, yine de -her şeye rağmen- tüm acımasızlığını hissettiği faşizmin "çıplak" ve "doğrudan" yüzünün altında insanların kaygılarının ve (manipüle edilmiş de olsalar) umutlarının keşfine çıkmıştı. Yukarıda konu ettiğimiz Sosyalizm anlayışında olduğu gibi, görüngülerin altında yatan "derin katmanları" [Tiefenschichten] arayan bir Bloch çıkmaktadır yine karşımıza burada. Bloch'un Alman idealizminden ve doğa felsefesinden beslenen insana dair diskuru, faşist dönem gibi en gizemsiz ve acımasız tarihsel-toplumsal dönemlerde bile kategorik/inşa edici öneme sahiptir düşünce sisteminde.

Bloch için trajiktir ki, son kertede insanlığın özgürlüğü için yola çıkan Marksizm değil; eklektik, kendine özgü bir dünya görüşü bile olmayan, siyasi açıdan muhafazakarlığın (organik toplum anlayışı gibi) bazı temel öğelerini radikal bir noktaya taşıyan, ekonomik açıdan ise kapitalizmin mülkiyet ve üretim ilişkilerini işçi sınıfını tamamiyle edilgen bir konuma getirerek muhafaza eden faşizm anlamıştır insanların bilincindeki düşlerin gücünü.[80] Bundan dolayı, faşizmin iktidara gelişi, insanî bir felaket olduğu kadar, komünistlerin indirgemeci ekonomist analiz temelli anti-faşist stratejilerinin de bir sonucudur Bloch'a göre.

Ne var ki, Bloch'un bu faşizm teorilerine getirdiği özgün yaklaşımı ve Sol'a eleştirisi *Umut İlkesi* konusunda yukarıda vurgulanana benzer bir şekilde geniş bir akademik camia tarafından ancak altmışlı yılların ortalarından itibaren okunup yorumlanmıştır. Frankfurt Ekolü temsilcilerinin benzer araştırmaları ise -Adorno ve Horkheimer'in Amerika'da bulundukları süreçte Otoriter Kimlikle ilgili ampirik araştırmalarını hatırlayalım- başından itibaren akademik çevrelerce dikkatle izlenmiştir. Bloch'un hemen hemen her zaman var olan -ve ölümüne değin sürecek olan- "tek adam"lığını bir kez daha görmekteyiz burada. Bunun nedenini; genel anlamda (düşünce sisteminin teorik-felsefi temel kategorilerinde) hiçbir meta söylemi, kalıbına sığdırılamayan, ancak pratikte (Ekim Devrimi'nin ve Sovyetler Birliği'nin sonuçlarını koşulsuz kabulünde gördüğümüz üzere) bu meta teorilerinin beraberinde getir-

80 Bloch, bu trajediyi şu sözlerle ifade etmektedir: "'Life', 'soul', 'unconscious', 'nation', 'totality', 'Reich'... would not be ... usable in reactionary terms if the revolution did not merely wish, with justification, to unmask here but, with just as much justification, concretely to outdo, and to recollect the ancient possession of these very categories..."
Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, Oxford 1991, s. 3.

diği kategorik "ortodoksluğu"nu, en ortodoks parti adamından bile daha keskin bir şekilde uygulayan Bloch'un "çelişkileri"nde aramak gerekir.

Söylemek gerekir, bu çelişkilerin en somutça vücut bulduğu yer, faşizm teorisidir. Estetik ve bilinç eksenli yaklaşımında Bloch; "estetik olan" bize güzel olarak gelen-yansıyan bir "nesne" olmaktan çok insanî duyumsallığın [Sinnlichkeit] ta kendisi olduğunu vurgular. İnsanlar, bu duyumsallıkları ile gerçekliği kendi (gündüz) düşlerine göre şekillendirir; estetik imgeler ortaya koyarak kendi gereksinimlerine yanıt vermeyen mevcut gerçekliği düşledikleri kişisel ütopyalarına adapte ederler. Bu türden "estetik bir üretim", salt öznel düzeyde kaldığı yani toplumsallaşamadığı oranda, bir özgürleşme aracından çok bir manipülasyon aracı olarak önümüze çıkmaktadır. Faşist propagandanın temel özelliklerinden biri de, gelişmiş bir sanayi toplumunun teknik-teknolojik olanaklarından faydalanarak, tam da bu manipülatif işlevi yerine getirmek olmuştur esasen. Dolayısıyla, teorik altyapıyla "donatılma"dığı oranda "öznel" estetik üretimin ileriye götüren potansiyeli, yerini irrasyonel-yıkıcı korkulara bırakır. Faşist iktidar dönemi boyunca, (küçük burjuva) kitleyi savaşa hazır duruma getirmek amacıyla bu korku motifi propagandada kesiksiz bir şekilde işlenmiştir. Ne var ki, salt faşizm gibi uç burjuva iktidar biçimlerinde değil, üretim araçlarının özel mülkiyete dayalı tüm burjuva toplum formasyonlarının genelinde, çelişkilerin sistem bünyesinde çözülemediği toplumlarda, insanların duyumsal eylemlerinin potansiyeli olarak vücut bulan "estetik", bu çelişkiyi her zaman içinde barındırmaktadır. İnsanî ve dolayısıyla toplumsal olan bu yaratıcı potansiyel, değişime yol açabileceği gibi, gerçekleşmeyen isteklerin üzerine sanal tatminler inşa eder aynı zamanda. Bu sanal tatminlerin somut imgelerini de faşizmin geçmişe yönelik ve dolayısıyla nesnel olarak gerici imgeleri ve toplum tasvirinden devralır. Faşist propagandanın hiçbir zaman var olmamış uyumlu bir geçmişe (örneğin yüceltilen bir köylülüğe) vurgusunu faşist resim ve heykel sanatlarında görebilmekteyiz. İnsanların aslında "gerici" olmayan düşleri, böylece manipüle edilip faşistlerin yayılmacı politikalarına uygun şiddet içeren eylemlere dönüştürülebilmiştir.

Bloch'un bu yaklaşımının altında yatan iki amacını tespit etmek mümkündür. İlki; insanların niçin ve nasıl faşist harekete yakınlık duyduklarına ilişkin soruyla ilintilidir. İkincisi ise; insanların (gündüz) düşlerinin ne şekilde sosyalist proje için "üretken" bir hale getirilebilirliğiyle ilgili. İlki, tespit düzeyinde bir yöntemsellik; ikincisi ise devrim praksisiyle ilgili bir sonuçsallık içermektedir.

Bloch'un yukarıda bahsedilen kırılma noktalarıyla dopdolu tarih anlayışının yansımalarını görmekteyiz burada. Genel felsefesi düşünce sistemindeki "özne"ye ve bu öznenin keşfedilmesi gereken psikolojik "derinlik"lerine inme

çabasındandır ki, bir Marksist olarak temelde kabul ettiği sınıfsal konulandırılmaları yöntemsel bir analiz aracından çok, geniş kapsamlı bir çerçeve olarak benimsemektedir.

Bu bağlamda, estetik ve bilincin yanı sıra bahsedilmesi gereken başka bir kategorik kavram ise, *Ungleichzeitigkeit* [eşzamansızlık] kavramıdır. "Aynı 'Şimdi'de yaşamaz tüm insanlar"[81] Bloch'un demek istediğini anlaşılır kılabilmek için, genelde çok yönlü akslardan oluşan toplumsal bir yaşam tasarısı metaforu kullanılır. Buna göre, insanlar şüphesiz aynı mekanlarda oturdukları oranda birbirlerinin çağdaşları olup aynı temel bedensel-yaşamsal dürtü ve istekleri paylaşırlar. Bir başka yerde Bloch, insanların bu en temel ortak yanlarını, Freud'un (gece) düşlerine verdiği öneme ve C.G. Jung'un *arketipler öğretisine*[82] karşı "materyalist" bir psikoloji anlayışı sergileyerek, insanoğlunun -her olanaklı olan anlamda- "aç" ve dolayısıyla "meraklı" dünyaya geldiğine ilişkin sözlerle göstermektedir.[83] Ancak, insanların bu yatay aksta "eşitlendikleri" kadar, dikey aksta farklılaşırlar. Bedensel olarak "benzer"leşen ve türsel varlığı (Gattungswesen)[84] olan insanlar; duygusal, akılsal ve kültürel açıdan birbirlerinden farklı "yerde"dirler. Bu bağlamda unutulmamalı ki, Bloch'un dışavurumculuk akımından devraldığı metafor ve imgeler dolu dil kullanımında kavramlar salt bir nesne-olayı tanımlayıp anlamlandırmazlar, bilincimizin hayal gücünü harekete geçirip gündüz düşlerimizin içeriklerini belirlerler aynı zamanda ve sürekli olarak.

Kapitalizmin insanları üretim sürecine ve bu üretim sürecini temellendiren üstyapısal olgulara dahil etme kapasitesinin sınırlarına da işaret etmektedir Bloch burada. Burjuva toplumunun bu anlamdaki entegratif gücü tüm önceki toplumsal formasyonlardan daha kapsamlı olsa bile, yirminci yüzyılın başında yer alan değişim-dönüşümlerle birlikte zayıflamıştı. Bu zayıflamanın sonucunda, modern zamanların merkezinde modern öncesini yaşayan insanlar sayısı artmaktadır. Bloch'un bu eşzamansızlık kavramsallaştırması, onu yukarıda bahsedilen bireysel ve toplumsal "estetik üretim" perspektifiyle birlikte okuduğumuzda; ve buna da dışavurumculuğa, onun kapitalist dünya anlayışını parçalama potansiyelinden hareketle, olumlu yaklaşımını eklediğimizde, yine tarih anlayışının temel nüvelerini görmekteyiz.

---

81 "Not all people exist in the same Now". Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, Oxford 1991, s. 97.

82 Jung'a göre arketipler, tüm insanların tarihlerinden ve kültürlerinden bağımsız olarak ruhlarında var olan ilkel imgelerdir. Değişmezliğe vurgu yapan bu öğreti, Alman faşist propagandasında değişime vurgu yapan Sol'a karşı kullanılmıştır.
Bu konuyla ilgili bkz.: Brigitte Spillmann (1998), Die Wirklichkeit des Schattens. Kritische Überlegungen zu C.G. Jungs Haltung während des Nationalsozialismus und zur Analytischen Psychologie [Gölgenin Gerçekliği. C.G. Jung'un Nasyonel Sosyalist Dönemine İlişkin Tutumuna ve Analitik Psikoloji'ye Dair Eleştirel Düşünceler], *Analytische Pschologie* dergisi, Sayı 29, s. 272-295.

83 Bkz., Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], Frankfurt/M. 1977, s. 21 ve devamı, s. 55 ve devamı.

84 Bkz., Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], Frankfurt/M. 1977, s. 49 ve devamı.

Eşzamansızlık kavramsallaştırması, *Zamanımızın Mirası*'nın en sosyolojik en sınıfsal temelli bölümünü oluşturmaktadır. Burada, esasen, Weimar Cumhuriyeti dönemimin Alman burjuva toplumunun çelişkilerine vurgu yapılmaktadır. Bloch, kitabın "Angestellte und Zerstreuung" [Sözleşmeli Memur ve Mest Olma Durumu] başlıklı birinci bölümünde ve "Ungleichzeitigkeit und Berauschung" [Eşzamansızlık ve Mest Olma Durumu] başlıklı ikinci bölümünün ilk sayfalarında doğrudan materyalist bir toplum analizi sunmaktadır. "Burada ve Şimdi"de [Hier und Jetzt"] yaşayan insanlar, güzel yaşamlarla ilişkilendirdikleri geçmiş zamanları düşlemektedirler. Burada kastedilen, örgütsüz, yönsüz ve sınıf bilincine varmamış olan küçük burjuva bireyleridir. İşçi sınıfı mensupları, öte yandan, bilinçlerinde alternatif bir toplum tasarısını şekillendirdiklerinden, bu denli bireyci ve sömürülebilen tutum içinde olmamaktadırlar. Küçük burjuvazi ise, üretim sürecine mekansal ve düşünsel olarak mesafeli kaldığından, "toplumsal nedensellikle kendi arasında öylesine bir uçurum yaratmıştır ki, içinde istek ve romantizmlerin, ilkel dürtülerin ve mistisizmlerin yeniden canlanabileceği mantık dışı bir alan"ın gelişmesini mümkün kılmıştır.[85] Burada ve Şimdi'de yaşayan bu insanların bu yanı, kolayca faşistler tarafından sömürülebilmiştir.

Yukarıda söylenenleri daha iyi anlayabilmek için, 1871 sonrası Almanyası'nın sosyo-ekonomik yapısına değinmek faydalı olacaktır. Hızlıca sanayileşmenin önündeki engelleri aşan Almanya, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesine gelindiğinde, ekonomik büyüme açısından İngiltere ve Fransa gibi ülkeleri geride bırakmış, devleti ve bürokrasisini büyütmüştü. Bu zaman dilimi içerisinde örgütlü işçi sınıfı mensuplarının sayısının hızla artmasına karşın, memur ve ücretli memur [Angestellte] sayısında da artış gözlemleyebilmekteyiz. Esnaf ve zanaatkarlar ile birlikte toplum içerisinde önemli bir sayıya ulaşan bu grup, Birinci Dünya Savaşı sonrasında başlayan ekonomik krizden fazlasıyla etkilenmişti. Yoksullaşan bu insanlar, faşizmin toplumsal taşıyıcıları durumuna gelmişlerdi. Kapitalizmin dinamiklerini anlayamayan-kavrayamayan bu insanlar, faşistlerin her şeyi basite indirgeyen söylemlerine kolayca kanabilmekteydiler. Bu denli sınıf bilincinden yoksun ve bireyci küçük burjuva mensubunun proletarleşmeme isteği "şehvet dolu bir boyunduruk altına girme, bir dükün iktidarı altında gizemli bir bürokratik yaşam sürdürme isteği şeklinde yoğunlaşmaktadır".[86]

İşçi Hareketi'nin reformcu kanadının ana temsilcisi SPD (Alman Sosyal-Demokrat Partisi) olsun, devrimci kanadının ana temsilcisi KPD (Alman Komünist Partisi) olsun, siyasal ve sendikal güçlerine (ve bu gücün temellen-

85 Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, Oxford 1991, s. 102.

86 a.g.e, s. 102.

diği akılcılığına) dayanarak bu "irrasyonel" küçük burjuvazi kitlesine kendi örgütlenme stratejilerinde yer vermemekteydiler. Bloch, bu bağlamda, "irrasyonelliği" küçümseyen, öte yandan da işçi sınıfının rasyonelliğine koşulsuz "inanan" bir Sol'u eleştirmekteydi.

Zira, irrasyonelliğin ve onun yansıttığı gerici, adlandırılmayan ve aslında hiçbir zaman var olmamış güzel bir geçmişe büründürülen toplumsal ütopyaların (yani hemzamansız yaşamın) arkasında, yukarıda bahsedilen olanaklar kategorisinin katmanlarını aramak gerekir Bloch'a göre. Psikolojik dinamiklere vurgu yapan Bloch, ne varki, faşizm-kapitalizm ilişkisini somutlaştıran teknolojik boyutlara değinmemektedir. Küçük kitlelerin örgütlenmesini ve faşist iktidarın *bütünlükçü* terörünü mümkün kılan bu boyutu, burjuva toplumunun maddi üretiminin seviyesini göstermektedir bize. Sonuçta faşizm, Bloch için, yirminci yüzyılda vücut bulan burjuva toplumsal formasyonun ve bu formasyonun temelinde yatan mülkiyet ve üretim ilişkilerinin özelindeki somut gericilik değil, tarihte hep tespit edebileceğimiz *genel* bir gericiliğin simgesidir.

Faşist propagandayı *özneler üzerinden* çözümlemeye çalışan Bloch, propagandanın kendisiyle ilgilenmemektedir. Oysa ki faşizm, en geç İtalya'da Mussolini'nin iktidara gelişinden sonra, salt teorik-bilimsel açıdan yaklaşılacak bir nesne olmaktan çıkmıştı çoktan. Walter Benjamin, Bloch'un araştırma nesnesine fazlasıyla mesafeli yaklaştığını kastederek, *Zamanımızın Mirası*'nın yazıldığı koşullara uyumluluk göstermediğini söylemişti örneğin. Ve yine aynı eleştirisinde, bu kitabı başka bir şey elinden gelmediği için deprem alanını en süslü püslü giysileri ile ziyaret eden bir *gentleman*'a benzetmişti alaycı bir tınıyla.[87]

### *Sonsöz: "Özet" (ve yeniden Bloch'un Düşünce Sistemine Bütünlükçü Giriş)*

Bu yazının eleştirel tınısına rağmen (ve belki de tam bunun için), Bloch'un felsefi ve bilimsel çabaları, Marksizmin teorik-düşünsel temellerinden ve Avrupa'nın İşçi Hareketi pratiğinden bağımsız düşünülemez. Yirminci yüzyılda kapitalizmin yoğunlaşan çelişkileri, düz ve pürüzsüz bir Marksizm inşası olasılığını ortadan kaldırmıştır büyük ölçüde. Burjuva toplumunun sınıfsal olarak ayrıntılaşması, kültürün metalaşması, küçük burjuvazinin daha önce hiç görülmemiş bir siyasi güce bürünmesi ve faşist hareketlerin ortaya çıkışı ve burjuva iktidar biçimleri olmakla birlikte faşist iktidarların daha önceki tüm iktidar biçimlerinden farklılaşmaları, ister istemez özgürlük, eşitlik ve kurtuluş gibi kategorilerin yeniden okunmasına neden olmuştur. Marksizmin

87 Bkz.: Gershom Scholem/Theodor W.Adorno (ed.), *The Correspondence of Walter Benjamin 1910–1940*, Chicago 1994, s. 478.

Ekim Devrimi ile birlikte dünyayı sarsan bir politik pratiğe dönüşmesi, sosyalizmin nasıl inşa edileceğine ilişkin soruyu yeniden gündeme getirmiştir.

Marx'ın sosyalist-komünist toplumu ayrıntılarıyla tarif etmekten haklı olarak kaçınması ve bunu tarihsel ve diyalektik materyalizmin nesnel niteliğiyle gerekçelendirmesi, yirminci yüzyılda ve özellikle de iki Dünya Savaşı arasındaki dönemde geçerliliğini yitirmiştir artık. Bilinçlenen bir işçi sınıfının beklentileri ve bu beklentileri tehdit eden güçlere karşı donanımlı bir mücaledenin gereksinimleri, daha somut ve "görünebilir" bir "yeni dünya" tasvirini gerektirmekteydi. Dolayısıyla Bloch, artık mümkün olmayanın olanaklarını araştırıp bunları sanatta ve bilimde ifade edildiği şekliyle önümüze sermektedir. Sosyalizmin imge ve metaforlarını bireylerin "öznel" ve toplumsal tarihlerinde arayan Bloch, olup bitenlerin ötesine giderek bu "yeni dünya"yı geçmişin ütopyalarında aramaktadır. Geçmişteki geleceği gösteren Bloch, bunu yaparken, modern dünyanın maddi olanaklarına insanların "gündüz düşleri"nin yaratıcı dinamiğini eklemleyerek, birbirinden yabancılaşmış olan birey-toplum, dünya-doğa ve özne-nesneyi yeniden barıştırmaya çalışmaktadır.

Bloch'un sosyalizm anlayışını şekillendiren geçmiş-gelecek kavramsallaştırmasındaki *süreçsellik* nosyonu, devrim stratejisinin aracı olmaktan çok devrimin bizzat kendisiymişçesine sunulur okura. Devrim ile günlük yaşam arasında bağlantı kuran bu yaklaşım, altmışlı yıllarından itibaren farklı yaşam ve çalışma modelleri deneyimlenen ABD'nin ve Batı Avrupa'nın üniversite gençliği için son derece çekici gelmiştir. Sosyalist toplumu kurmadan önce sosyalizm "yaşanabilir" fikri, Bloch'un ütopya kavramsallaştırmasının en somut mesajıdır esasen. Bu ana tema, teori ve pratik arasındaki bağı kurmaktadır Bloch'un düşünce sisteminde. Ancak, bunun kaynağı, yirminci yüzyıl Marksizminin en geç Lenin ile başlamış olan devrim stratejisine ilişkin geleneğinden çok, Aristo'dan Hegel'e uzanan klasik felsefenin insan ve dünyaya ilişkin geliştirdiği kategorileridir. Bu, tarihsel bir "continuum"a işaret eden "miras" ve "varis" meselesi, Bloch'un felsefesinde her zaman inşa edici bir rol oynamıştr. Bundan dolayıdır ki, Bloch'un düşünce sisteminden hep "devranılır": Örneğin Marksizm; sosyal ütopyacıların ve ütopik sosyalistlerin toplum tasarılarını, radikal ve devrimci erken burjuvazinin ise düşüncelerini daha ileriye götürerek "devralmıştır". Tarihsel materyalizm ise, Hegel'in diyalektiğini -ona somut sosyo-ekonomik bir temel ekleyerek- "devralmıştır". *Experimentum mundi* dünya sonucu belli olmayan ancak ön-belirtileriyle bize yol gösteren süregelen bir deneydir. Biz ise, bu deneyin hem uygulayanları (yani öznesi), hem de içinde sürüklenen nesnesiyiz.

Genç Bloch, daha *Ütopyanın Ruhu*'nda, en küçük "nesne"lerin, yani düşlerin, öznel ve toplumsal ifade biçimlerinin dahi önemini keşfedip dünya

tarihinin bunlardan hareketle kavranılması gerektiğini söylemişti. Dolayısıyla madde, tüm bu küçük nesnelerin toplamı olmakla birlikte, var olanın sonsuz "bereket"inin olabilirliğini ifade eder. Aristo ve Hegel'den "devraldığı" bu madde anlayışını, daha sonra Engels'in doğa diyalektiği anlayışıyla harmanlayan Bloch, bir anlamda "dünyayı kendisinden hareketle" açıklamaya çalışırken, dünya tarihini, öte yandan, "süregelen bir süreksizlik, niteliksel olarak biribirinden farklı nesnelerin [Materien] diyalektiğe ilişkin süregelen süreksizliği"[88] olarak kavrar. Kesintilerden oluşan bir dünya tarihinin belirtileri ve yol göstericileri ise, keşfedilmesi gereken bu küçük nesnelerdir. Böylece (maddi doğa olan) dünyanın ileriye götüren "motor"u kendinde tarih değil, bu dünyada yaşayan özne-nesnelerin hikayelerinden oluşan insanlık tarihidir bir anlamda. İnsanlık Tarihi'nin ütopyalarda ifade bulan imge ve motifleriyle maddi dünya kozmik bir niteliğe bürünür. Bloch'a göre ancak bu şekilde insanlık tarihi ile doğa tarihi arasında anlamlı bir ilişki kurulabilir.

Bloch'un bu ilişkiden kastettiği şey, bireylerin "insanlık dışı ve ölümcül fiziksel belirlenmişliklerinden" kurtulmaları ve "Mesihçi anlamıyla yepyeni niteliklere sahip olan [...] bir dünyaya atlayış"larıdır (ki, bu Mesihçi moment yeni komünist toplumda vücut bulacaktır).[89] Doğaya atfedilen rol, madde olarak Eğilim ve İçkinlik [Tendenz und Latenz] biçiminde "niteliksel yeni"ye açık olmasında yatmaktadır. Böylece bilinç, maddenin kendine ilişkin yansıması olarak *Henüz-Var-Olmayanın* ve *Henüz-Oluşmamış-Olanın* Olanaksal Mekanını kavrar, ölçer, adlandırır ve buradan hareketle ütopik bir gündüz düşü oluşturur. Bu düşlerin somut ifadesi ise, Zamanından Evvellik [Antizipation], Ütopya ve Nesnel Tahayyül [Objektive Phantasie] şeklinde olmaktadır.[90]

(Ütopik) umudun olmazsa olmazı olan *Olanak* kategorisi, *Umut İlkesi*'nde Zaman, Tarih ve Diyalektik çerçevesinde ele alınır. "Olanaktan bahsetmek, geleceğin olduğu yerde ancak anlamlıdır. Zira, gerçekte olmayıp daha sonra ancak mümkün olabilecek olan, gelecekte ancak gerçekte olabilir. Böyle olmasaydı, salt gerçekte olmayıp, mümkün olamazdı.[91] Gelecek, (geçmiş-

88 Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem - seine Geschichte und Substanz* [Materyalizm Sorunsalı – Tarihi ve Özü]. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] içinde, Frankfurt/M, 1972, s. 362.

89 Silvia Markun, *Ernst Bloch*, Reinbek bei Hamburg 1977, s. 60.

90 a.g.e, s. 64.

91 Bu konuyla ilgili bkz.: Hans Heinz Holz, *Einleitung zu Ernst Bloch* [Ernst Bloch'a Giriş]. Ernst Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften.* [Eserlerinden Seçkiler] içinde, Frankfurt/M. 1967, s. 93: "Geleceğin kendisi, özü itibariyle, bir varlık biçimi olan Olanağın zamansal veçhesidir. Ki, *Olanak* da Zamanın Yayılmasının [Zeiterstreckung] suretî [modal] veçhesidir. Bizzat dilin kendisi, zamansal ve modal ifadeleri birbirine geçişken biçimde kullanarak, bu ilişkiyi doğrular bize."

Ayrıca bkz.: Holz (1967), "Kategorie Möglichkeit und Moduslehre" [Olanak Kategorisi ve Modus Öğretisi]. a.g.e, s. 99 ve devamı.

Markun 1977, s. 68'den alıntılanmıştır.

teki) Henüz-Olmamış-Olanı temsil ederken, "Şimdi", geçmişteki Henüz-Olmamış-Olanın barındırdığı "Yeni"yi [Novum] ortaya çıkaracak olan dünya sürecinin Cephesi'ndedir. "Eski gerçeklikle (geçmis olanla) başlayan Yeni (gelecek) arasındaki niteliksel fark, "Şimdi"nin devreye girmesiyle zamanın asıl niteliğini belirler."[92] Bloch'un zaman kavramsallaştırması, takvim ve saat zamanına "tarihsel" zamanın kesintileri şeklinde felsefi bir derinlik katmaktadır. Zaman, düz akan bir sürecin ifadesinden çok, insan-doğa-dünya ilişkisinin yoğunluğuna göre az yada çok belirgin ifade bulup yine az yada çok belirler maddi süreçleri. Bu süreçlerin üstündeki örtüyü çekip gözümüzü "olanaklar" dünyasına çevirmek ister Bloch.

Tarih ve Zaman çerçevesini klasik felsefenin kategorileri ile inşa eden Bloch[93], diyalektik söz konusu olduğunda Hegel üzerinden Marx'ı keşfetmiştir. Hegel'ci diyalektik, belli bir "içeriğin hareketinden"[94] çıkan bir düşünce biçimidir. Marx, bu düşünce biçimini, yani aslında Hegel felsefesinin tüm özünü, tersyüz çevirip onu maddi-somut bir hedefsellikle donatır. Marx'ın meşhur on birinci Feuerbach tezi bunun programatik ifadesidir; Engels bu ifadenin oluşum süreç ve serüvenini *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi][95] adlı kitabında betimler. Bloch'un bu bağlamda farklılık yarattığı nokta, Marksist toplum teorisinin tek başına olduğunda "soğuk" diye adlandırdığı analitik boyutuna duygusallığı eklemlemesinde görülebilir. "Girişimci eylem, hiçbir zaman salt bilgiden kaynaklanmayıp temelini istemekten alır."[96] Bloch'un felsefesinde, dünyayı değiştirmenin "öznel" heyecan ve coşkusu ve devrimci tutku; "nesnel" değişim ve devrim olgusundan her zaman daha fazla öne çıkmıştır. Bu coşku ve tutku, Marksizmin teori-pratik birlikteliğinde ifade bulur Bloch'a göre. Bloch, Marksizme "özne" ve duygu üzerinden bağlanmış olan bir filozoftur. Onu, "Marksizmiyle" ilişkin tüm kategorik eleştirilere rağmen, hiçbir yere "ait" olamayacak kadar özel kılan da bu zaten.

---

92 Markun 1977, s. 68.

93 Gerçi Bloch, bu malzemeyi, kendi "tarihsel" zaman kavramsallaştırmasının anti-tezi şeklinde değerlendirmiştir. Örneğin Husserl, Heidegger ve Bergson'un zaman kavramsallaştırmaları, salt öznenin zaman algısıyla ilintili iken, Bloch maddi tarihsel süreçlerden bahseder: "Farklı yoğunluklar (İçeriksel Doluluk/Inhaltserfülltheit) ve süratlar bağlamında farklı şekillerde öne çıkan tarihsel zaman sorunsalı, hiç konu edilmemiştir bu bağlamda [*kastedilen yukarıda adı geçen düşünürlerin zaman kavramsallaştırmaları; M.O.*]. Zaman ... salt saat zamanının doğrusal ardı ardınalığıyla örtüşmez [zusammenfallen]. Gerçi, insandan bağımsız olarak vardır. Ancak, geçmiş suretinde bile içinde cereyan eden, sürekli değişen, sona ulaşmamış olan ve somut alanını oluşturduğu içeriğinden bağımsız değildir." Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 15 içinde, Franfurt/M. 1975, s. 93.

94 Markun 1977, s. 77.

95 Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi]. Karl Marx/Friedrich Engels – Werke [Eserler] Cilt 19 içinde. Berlin (Doğu) 1973, s. 177-228.

96 Markun 1977, s. 77-78.

# Kaynakça


Althusser, Louis: *"Marxismus und Humanismus"* [Marksizm ve Hümanizma]. Louis Althusser, *Für Marx* [Marx İçin] içinde, Frankfurt/M. 1974.

Althusser, Louis: *"Freud et Lacan"* [Freud ve Lacan]. Louis Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse* [Pikanaliz Üzerine Yazılar] içinde, Paris, 1993.

Benjamin, Walter (1940): *Über den Begriff der Geschichte* [Tarih Kavramına Dair], Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* [Külliyat] Cilt I.2 içinde, s. 693 ve devamı.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon [Biyografik ve Bibliyografik Kilise Sözlüğü], *Ernst Bloch*, Cilt 14, Sütun 783 ve devamı.

Bloch, Ernst/ Adorno, Theodor W./ Benjamin, Walter/ Brecht, Bertoldt/ Lukacs, George: *Estetik ve Politika* (çev. Ünsal Oskay), İstanbul, 2006.

Bloch, Ernst/ Adorno, Theodor W.: *Möglichkeiten der Utopie heute* [Ütopyanın Günümüzdeki Olanakları] konulu radyo programı (1964).

Bloch, Ernst: *Rönesans Felsefesi* (Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance) (çev. Hüseyin Portakal), İstanbul, 2002.

Bloch, Ernst (1917/18): *Geist der Utopie* [Ütopyanın Ruhu], Frankfurt/M. 1977.

Bloch, Ernst: *Geist der Utopie* [Ütopyanın Ruhu]. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 16 içinde.

Bloch, Ernst: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [Devrimin İlahiyatçısı Olarak Thomas Münzer], Frankfurt/M. 1962.

Ernst Bloch (1937/38), *"Diskussionen über Expressionismus"* [Dışavurumculuk Tartışmaları], "Das Wort" dergisi, Moskova. Hans-Jürgen Schmitt (ed.), *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption* [Dışavurumculuk Tartışması. Marksist bir Gerçekçilik Anlayışına İlişkin Dokümanlar]'ın içinde, Frankfurt/M. 1973.

Bloch, Ernst: *Philosophische Grundfragen I: Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* [Felsefeye İlişkin Temel Sorunsallar I: Henüz-Olmayanın Ontolojisine Dair], Frankfurt/M. 1961.

Bloch, Ernst (1919): *"Unterschied zur heutigen Opposition: Jugend, Hindenburg und Republik"* [Günümüz Muhalefete Olan Fark: Gençlik, Hindenburg ve Cumhuriyet]. Ernst Bloch, *Widerstand und Friede* [Direniş ve Barış] içinde, Frankfurt/M. 1971.

Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung* [Umut İlkesi], 3 Cilt, Frankfurt/M. 1977.

Bloch, Ernst: *The Principle Hope*, Oxford, 1986.

Bloch, Bloch; *Tübinger Einleitung in die Philosophie I + II* [Felsefeye Tübingenli Giriş], Frankfurt/M. 1975.

Bloch, Ernst: *"The University, Marxism and Philosophy"*. Ernst Bloch, *On Karl Marx* içinde, New York, 1971.

Bloch, Ernst: *"Marx and the Dialectics of Idealism"*. Ernst Bloch, *On Karl Marx* içinde, New York ,1971.

Bloch, Ernst: *Umut İlkesi* [Das Prinzip Hoffnung] (çev. Tanıl Bora). Ankara, 2007.

Bloch, Ernst: *Über die Hoffnung* [Umuda Dair]. *Es spricht Ernst Bloch. Vier Reden* [Ernst Bloch konuşuyor. Dört Söylevi] içinde, Frankfurt/M. 1972. (Plak şeklinde yayın).

Bloch, Ernst: *Widerstand und Friede* [Direniş ve Barış]. *Es spricht Ernst Bloch. Vier Reden* [Ernst Bloch konuşuyor. Dört Söylevi] içinde, Frankfurt/M. 1972. (Plak şeklinde yayın)

Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit [Bu Zamanın Mirası]. Ernst Bloch, Gesamtausgabe [Tüm Eserler] Cilt 4 içinde, Frankfurt/M 1962.

Bloch, Ernst: *Heritage of Our Times*, Oxford, 1991.

Bloch, Ernst: *Literarische Aufsätze* [Edebiyat Yazıları]. Ernst Bloch, Ernst Bloch, Gesamtausgabe [Tüm Eserleri] Cilt 9 içinde, Frankfurt/M. 1964.

Bloch, Bloch: *Das Materialismusproblem – seine Geschichte und Substanz* [Materyalizm Sorunsalı – Tarihi ve Özü] içinde, Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 7, Franfurt/M. 1972.

Bloch, Bloch: *Experimentum Mundi*. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe* [Tüm Eserler] Cilt 15 içinde, Franfurt/M. 1975.

Bloch, Karola: *Aus meinem Leben* [Hayatımdan] Pfullingen, 1981.

Boldyrev, Iwan A. (2008), *Ernst Bloch und seine Deutung der "Phänomenologie des Geistes"* [Ernst Bloch ve "Tinin Görüngübilimi"ne İlişkin Yorumu], Yayınlanmamış makale.

Buhr, Manfred (1970): *"A critique of Ernst Bloch's philosophy of hope"*. Philosophy Today, Sayı 14

Buhr, Manfred (1987): *"Seven comments on Ernst Bloch's philosophy"*. Studies in Soviet Thought, Cilt 33.

Callinicos, Alex: *Die revolutionären Ideen von Karl Marx* [Karl Marx'ın Devrimci Fikirleri], Karlsruhe 2005.

Dimitrov, Georgi: *Faşizm ve İşçi Sınıfı* (çev. İsmail Yarkın), İstanbul, 1995.

Geoghegan, Vincent: *Ernst Bloch*, London – New York, 1996.

Gropp, Rugard Otto (1954): *"Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels"* [Marksist Diyalektik Yöntem ve Hegel'in İdealist Diyalektiğine Oluşturduğu Karşıtlık]. Deutsche Zeitschrift für Philosophie/Alman Felsefe Dergisi, Sayı, 72.

Gropp, Rugard Otto (ed.): *Ernst Blochs Revision des Marxismus* [Ernst Bloch'un Marksizm Revizyonu], Berlin, 1957.

Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile* [Felsefi ve Siyasi Profiller]. Frankfurt/M. 1971.

Holz, Hans Heinz: *Einleitung zu Ernst Bloch* [Ernst Bloch'a Giriş]. Ernst Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften* [Eserlerinden Seçkiler] içinde, Frankfurt/M. 1967.

Holz, Hans Heinz:*"Kategorie Möglichkeit und Moduslehre"* [Olanak Kategorisi ve Modus Öğretisi]. Ernst Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften* [Eserlerinden Seçkiler] içinde, Frankfurt/M. 1967.

Jameson, Frederic: *Marxism and Form: 20th _entury Dialectical Theories of Literature.* Princeton, 1974.

Kessler, Mario (2005): *"Die KPD und der Antisemitismus in der Weimarer Republik"* [KPD ve Weimar Cumhuriyeti'ndeki Antisemitizm], UTOPIE kreativ dergisi, Sayı, 173.

Lenin: *"Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus"* (Mücadeleci Materyalizmin Önemi Üzerine). *Pod Snamenem Marxisma/Marksizmin Bayrağı Altında* dergi. adlı maklesini göstermek mümkün. Lenin, *Ausgewählte Werke* (Seçilmiş Eserler) içinde, Moskova, 1987

Levy, Ze'ev: Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch. Jamie Owen Daniel/Tom Moylan (ed.), Not Yet. Considering Ernst Bloch içinde, London-Brooklyn, 1997.

Lukács, György: *History and Class Consciousness*, London, 1971.

Markun, Silvia: *Ernst Bloch*, Reinbek bei Hamburg, 1977.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Komünist Parti Manifestosu.

http://www.marxists.org/turkce/m-e/1848/manifest/kpm.htm

Marx, Karl: *Kapital I. Nachwort zur zweiten Auflage* [Kapital I. İkinci Basımına Sonsöz]. *Marx-Engels Werke* (MEW)/Marx-Engels Eserleri Cilt 23 içinde, Berlin (Doğu) 1983.

Münster, Arno: *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* [Dik Yürüyüşe İlişkin Gündüz Düşleri. Ernst Bloch ile Altı Söyleşi], Frankfurt/M. 1977.

Negt, Oskar: *"Ernst Bloch – der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort"* [Ernst Bloch – Ekim Devrimi'nin Alman Filozofu. Siyasi bir Sonsöz]. Ernst Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939* [Kumardan Felakete. Siyasi Yazılar, 1934-1939]'ın içinde, Frankfurt/M. 1972, s. 429-444.

Okyayuz, Mehmet: *Ernst Bloch'un Gözüyle Alman Aydınlanması.* Doğu Batı dergisi, Sayı 7 (Akademi ve İktidar), Mayıs-Haziran-Temmuz 1999, s. 179-190.

Reich, Wilhelm: *Materialismus und Psychoanalyse* [Diyalektik Materyalizm ve Psikanaliz], Rheine, 1971.

Reich, Wilhelm: *Die Massenpsychologie des Faschismus* [Faşizmin Kitle Ruhu], Köln – Berlin, 1971.

Scholem, Gershom/Adorno, Theodor W. (ed.): *The Correspondence of Walter Benjamin 1910–1940*, Chicago, 1994.

Spillmann, Brigitte (1998): *Die Wirklichkeit des Schattens. Kritische Überlegungen zu C.G. Jungs Haltung während des Nationalsozialismus und zur Analytischen Psychologie* [Gölgenin Gerçekliği. C.G. Jung'un Nasyonel Sosyalist Dönemine İlişkin Tutumuna ve Analitik Psikoloji'ye Dair Eleştirel Düşünceler], *Analytische Pschologie* dergisi, Sayı, 29.

Studiengruppe zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Stuttgart/İşçi Hareketi Tarihi Araştırma Grubu, Stuttgart (ed.), *Bloch '78. Marxismus und Naturbeherrschung. Thesenbroschüre zu den Ernst-Bloch-Tagen 1978 in der Universität Tübingen* [Marksizm ve Doğaya Hüküm. 1978 yılında Tübingen Üniversitesi'nde düzenlenen Ernst Bloch Günleri Dolayısıyla çıkarılan Tezler Broşürü], Stuttgart.

Traub, Rainer/Wieser, Harald (ed.): *Gespräche mit Ernst Bloch* [Ernst Bloch ile Sohbet], Frankfurt/M. 1977.

Wikipedia: *Eskatoloji.* http://tr.wikipedia.org/wiki/Eskatoloji.

Wikipedia: *Evrenbilim.* http://tr.wikipedia.org/wiki/Evrenbilim.

**7. Faydalanılan ve Önerilen Okumalar**

Adorno, Theodor W.: *"Ernst Bloch's Spuren"*. Theodor W. Adorno, *Notes to Literature* içinde. Cilt 1, New York 1991, s. 200–215.

Aronson, Ronald: *"Review of The Principle of Hope"*. *History and Theory* dergisi, 1991, Sayı 30, No. 2, s 220–232.

Bahr, Egon: *"The literature of hope: Ernst Bloch's philosophy and its impact on the literature of the German Democratic Republic"*. H. Birnbaum/T. Eekman (ed.), *Fiction and Drama in Eastern and South-Eastern Europe* içinde, Columbus, Slavica, 1980, s. 11–26.

Baker, Gary Lee: *"(Anti-)utopian elements in Uwe Johnson's Jahrestage: traces of Ernst Bloch"*. *Germanic Review* dergisi, 1993, Cilt 63, No. 1, s. 32–45.

Benjamin, Walter: *Briefe* [Briefe]. Cilt 1, Frankfurt, 1966.

Bloch, Jan Robert : *"How can we understand the bends in the upright gait?" New German Critique* dergisi, 1988, No. 45, s. 9-39.

Brecht, Bertolt: *Briefe* [Mektuplar]. Frankfurt, 1981.

Caysa, Volker/Caysa, Petra/Eichler, Klaus-Dieter/Uhl, Elke: *"Hoffnung kann enttäuscht werden" - Ernst Bloch in Leipzig/dokumentiert und kommentiert* ["Umut Hayal Kırıklığına Uğrayabilir" - Ernst Bloch'un Leipzig'teki Günleri/Belge ve Yorumlarla] Frankfurt, 1992.

Cox, Harvey: *"Foreword"*. Ernst Bloch, *Man On His Own: Essays in the Philosophy of Religion* içinde, New York 1970, s. 7–18.

Daniel, Jamie Owen: *"Warm thought: reassessing Bloch's aesthetics"*. *Utopian Studies* dergisi, 1990, Cilt 1, No. 2, s. 13–26.

Ely, John: *'Ernst Bloch and the second contradiction in capitalism'*. *Capitalism, Nature, Socialism* içinde, 1989, No. 2, s. 93–107.

Finkelstein, Norman: *"The utopian function and the refunctioning of Marxism"*. *Diacritics* dergisi, 1989, Cilt 19, No. 2, s. 54–65.

Gross, David: *"Marxism and utopia: Ernst Bloch"*. Grahl, Bart/Piccone, Paul (ed.), *Towards a New Marxism* içinde, St. Louis 1973, s. 85–100.

Hobsbawm, Eric: *"The Principle of Hope"*. Eric Hobsbawm, *Revolutionaries: Contemporary Essays* içinde, London, 1973.

Hudson, Wayne: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. London, 1982.

Kaufmann, David: *"Thanks for the memory: Bloch, Benjamin and the philosophy of history"*. The Yale Journal of Criticism, 1993, Cilt 6, No. 1, s. 143-162.

Kearney, Richard: *'Ernst Bloch'. Modern Movements in European Philosophy* içinde. Manchester, 1986, s. 190–202.

Kellner, Douglas/O'Hara, Harry: *"Utopia and Marxism in Ernst Bloch"*. *New German Critique* dergisi, 1976, No. 9, s. 11–34.

Landmann, Michael: *"Talking with Ernst Bloch: Korcula, 1968"*, *Telos* dergisi, 1975, No. 25, s. 165–185.

Löwy, Michael: *"Interview with Ernst Bloch"*. *New German Critique* dergisi, 1976, No. 9, s. 35–45.

Löwy, Michael: *"Jewish messianism and libertarian utopia in Central Europe (1900–1933)"*. New *German Critique* dergisi, 1980, No. 20, s. 105–115.

Mannheim, Karl: *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev. Mehmet Okyayuz) Ankara, 2002.

Metz, Johann Baptist: *"The responsibility of hope"*. *Philosophy Today* dergisi, 1966, Cilt 10, No. 4, s. 280–288.

Phelan, Tommy: *'Ernst Bloch's 'Golden Twenties'": Erbschaft dieser Zeit and the problem of cultural history'*. Keith Bullivant (ed.), *Culture and Society in the Weimar Republic* içinde, Manchester 1977, s. 94–121.

Piccone, Paul: *"Bloch's Marxism"*. *Continuum*, 1970, Cilt 7, No. 4, s. 627–631.

Rabinbach, Anson: *"Unclaimed heritage: Ernst Bloch's Heritage of Our Times and the theory of Fascism"*. *New German Critique* dergisi, 1977, No. 11, s. 5–21.

Rabinbach, Anson: *"Between enlightenment and apocalypse: Benjamin, Bloch and modern German Jewish messianism"*. *New German Critique* dergisi, 1985, No. 34, s. 78–124.

Radnóti, Sandor: *"Lukács and Bloch"*. Agnes Heller (ed.), *Lukács Revalued* içinde, Oxford, 1983 s. 63–74.

Reimer, A. James: *"Bloch's interpretation of Muenzer: history, theology, and social change"*. *Clio* dergisi, 1980, Cilt 9, No. 2, s. 253–267.

Roberts, Richard H: *Hope and its Hieroglyph: A Critical Decipherment of Ernst Bloch's Principle of Hope*. Atlanta, 1990.

# 15

## Max Horkheimer*

(14 Şubat 1895 - 7 Haziran 1973)

* Bu çalışmanın büyük bölümü, "Etik, Ahlak ve Metafizik; Materyalizm; Diyalektik, Geleneksel ve Eleştirel kuram" bölümleri başlığıyla yeni eklemelerden oluşmaktadır. Çalışmanın diğer bölümleri kimi yenilikler, düzeltme, kısaltma ya da genişletmelerle *Max Horkheimer'de Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu* başlıklı (Çetin Veysal'a ait) doktora çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

*Çetin VEYSAL*

*Yaşamı ve Eserleri*

14 Şubat 1895'te Almanya'nın Stuttgart-Zuffenhausen şehrinde fabrikatör Moses Horkheimer'in oğlu olarak dünyaya gelen Max Horkheimer, 1911'de kolejden (Gymasium'dan) ayrılarak ticarete başladı. Aynı yıl Friedrich Pollock ile arkadaş oldu. Marx okumaya başladı. 1917/1918 yıllarında savaşta geçirdiği süreye değin babasının fabrikasında çalıştı. 1919'da Abitur'unu (üniversite girişi için ön çalışma) gecikmeli olarak tamamladı. Münih'te Gelb ve Schumann'ın yanında psikoloji öğrenimi yaptıktan sonra 1922'de Hans Cornelius'un yanında "Ereksel Yargıgücünün Çatışkısı *(Antinomie der teleologischen Urteilskraft)*" başlıklı doktorasını tamamladı. 1922'de Adorno ve Felix Weill ile arkadaş oldu. Frankfurt am Main'daki J.W.Goethe Üniversitesi'nde "Teorik ve Pratik Felsefe Arasındaki Bağ Olarak Kant'ın Yargıgücünün Eleştirisi *(Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie)*" başlıklı teziyle 1926'da doçentliğini aldı. Aynı yıl Rosa Riekher ile evlendi. 1930'da sosyal felsefe alanında daimi (ordinarius) profesör olarak atandı.

Erich Fromm, Herbert Marcuse ve diğer arkadaşlarıyla birlikte Frankfurt'ta Sosyal Araştırmalar Enstitüsü kurucuları arasında yer aldı. 1931 yılında Sosyal Araştırmalar Enstitüsünün başına geçti. Sosyal Araştırmalar Dergisi'nin yayımcılığını yaptı. 1933'te Nazilerce Enstitünün kapatılmasından sonra ilkin İsviçre'ye, bir yıl sonra da ABD'ye göç etti ve New York Columbia Üniversitesi'nde Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü yeniden kurdu. 1937'de kısa bir süreliğine döndüğü Avrupa'da Benjamin ile karşılaştı. 1940 yılında ABD yurttaşlığını alarak 1942'den 1944'e değin Kaliforniya'ya yerleşti. 1940-1942 yıllarında "Felsefe ve Sosyal Bilimlerde İncelemeler *(Studies in Philosophy and Social Science)*" dergisini, *Sosyal Araştırmalar Dergisi*'nin bir devamı olarak

yayımlamaya başladı. Amerikan Yahudi Komitesi'nin bilimsel bölümünde müdür olarak görev yaptı. Antisemitizm hakkında geniş çalışmalarına dayanan beş ciltlik *Önyargı Üzerine İncelemeler*'i *(Studies in Prejudice)* yayımladı. Adorno ile birlikte yazdıkları ve ancak 1969'da Almanya'da yayımlanabilecek olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni 1947'de Amsterdam'da Querido-Verlag'dan yayımladı. 1949'da Almanya'ya geri dönen Horkheimer, yine Frankfurt Üniversitesi'nde daimi profesör olarak sosyal felsefe alanında göreve başladı. 1950'de *Sosyal Araştırmalar Enstitüsü*'nü Frankfurt'ta yeniden açtı. 1951'de Frankfurt Üniversitesi Rektörü oldu. 1953 yılında Frankfurt kenti Goethe ödülünü aldı. 1954-1959 yılları arasında Chicago Üniversitesi'nde dersler verdi. 1959'da emekliliğinden sonra Lugano'ya yerleşti. 1960'da Frankfurt kentinin onursal yurttaşı ödülüne layık görüldü. Rosa Riekher'in 1969'da ölümünden sonra 1970'te *Geleneksel ve Eleştirel kuram*'ı *(Traditionelle und kritische Theorie)* yayımladı. 1971'de Hamburg kentinin Lessing Ödülüne layık görüldü. 7 haziran 1973'te 78 yaşında Nürnberg'te öldü. Çalışmaları Alfred Schmidt tarafından *Toplu Yazılar (Gesammelte Schriften)* başlığıyla Suhrkamp Fischer Verlag'dan yayımlandı.

### *Eserleri ve Felsefesine Genel Bir Bakış*

Horkheimer, sorunları incelemeye aydınlatmaya çaba gösterir, disiplinler arası bir tutumu benimser, toplum, aydınlanma, eleştiri, psikoloji, sanat ve diğer toplumsal olguları felsefi düşünce bütünlüğü bağlamında ele alır. Bu türden -disiplinlerarası- toplumsal felsefi anlayışın Kant'la başladığını ileri süren Koçak, Horkheimer'in 'Toplumsal Felsefe' anlayışının, insanların durumunu "tekil bireyler olarak değil, bir topluluğun parçaları olarak yorumlama çabası" olduğunu, özellikle de, insanların toplumsal hayatıyla ilgili olarak anlaşılabilecek devlet, hukuk, ekonomi, kısaca maddi-manevi kültür olduğunu vurgulamaktadır (Horkheimer, 1994:9).

Çalışmalarında, 'özgürlük', 'özgürleşme', 'iktidar', 'egemenlik', 'baskı', 'aydınlanma', 'kültür', 'materyalizm', 'birey', 'yabancılaşma', 'araçlaşma', 'nesneleşme' veya 'şeyleşme' olgu ve kavramlarının, insan yaşamının her alanına yansıyıp yayıldığına işaret eden Horkheimer, insan ve insanla ilgili tüm ilişki ve etkileşimlerin, insanın özgürleşme ve nesneleşmesi dışında ele alınamayacağını, özgürleşmesi denli nesneleşmesinin de toplumsal ilişkilerinden doğaya değin uzandığını belirtmektedir.

Noerr, 1950-1969 aralığındaki notları kapsayan *Notlar (Notizen)* ve *Toplu Yazılar*'ın (*Gesammelte Schriften*) 7. ve 8. ciltlerinin geç dönem yapıtları olduğunu belirterek, *Eleştirel Kuram* başlığıyla Alfred Schmidt tarafından yayınlanan ya da toplu eserlerinde 3. ve 4. cilt olarak adlandırılan çalışmaların (*Ge-*

*sammelte Schriften*, Band 2 ve 4, *Schriften*) Horkheimer'in kuramsal dünyasının kuruluş çalışmaları olduğunu vurgulamaktadır (Horkheimer, 1985a:457-471).

Horkheimer'in, ilkin 1930'lardaki *Zeitschrift*'li yılları, ABD'ye göç süreci ve Almanya'ya geri dönüşle birlikte başlayan zaman dilimlerini birbirinden ayrı olarak[1] değerlendirmek, araştırmanın ayrıntılandırılması bakımından yararlı olacaktır. Her iki dönemin düşünsel akışı birbirinden büyük farklar içerir. Bir dönemleme yapmak gerekli görülürse denebilir ki; ilk dönemi, Marxist teorinin diyalektik yapısını aydınlatma ve geliştirmenin ağır bastığı bir süreçtir. İkinci dönemi ise, daha çok içerisinde bulunduğu koşulları Marxist perspektif gözetmeden sorunlara çözüm arama yolunu seçtiği dönemdir. Bu dönem, özellikle sınıflar arası uzlaşmaz çelişkilerin pek sözünün edilmediği ve dolayısıyla da proletaryanın sınıfsal öncülüğünün reddine dayanan, ancak bu savını, koşullar ile toplumsal ilişki ve çelişkilerin değişikliklerine bağlayarak ortaya koyduğu bir dönemdir.

Horkheimer'in düşünce çizgilerinin anlaşılabilir olması, öncelikle onun çalışmalarının tarihsel sürece uygun olarak ele alınmış olmasını gerektirir[2]. Böyle bir gerekliliğin nedeni, hiç kuşkusuz Horkheimer'in düşünce süreçlerinin belli dönemlerde farklılıklar gösterdiğini ileri süren yorumcularının olmasıdır. Böyle bir tarihsel hattı takip eden bütünselliğinde bir yaklaşıma başvurulmasının başka bir nedeni de, Horkheimer'in düşüncelerinin izlenmesinde ve araştırma konusuna ilişkin düşünsel gelişmelerinin çözümlenmesinde ortaya bir yanılsamanın çıkmasını engellemektir.

Horkheimer'in ilk dönem yazılarında felsefi konuların araştırılmasına rastlanmaz. *Olgunlaşma Döneminden* (*Aus der Pubertaet*, bkz. Horkheimer, 1988:375) başlıklı derlemeye yazdığı son sözde Schmidt, Horkheimer'in ilk

---

1 Jay, Bottomore, Slater gibi araştırmacılar.

2 Horkheimer'in tüm çalışmaları bir bütünlük içinde, Alfred Schmidt ve Gunzelin Schmied Noerr'in yayınını üstlendiği 19 ciltten oluşan toplu eserlerinde (*Gesammelte Schriften*) ortaya koyulmaktadır. Frankfurt Okulu'na özgü kavrayış ve düşünceler, daha önce yayınlanmış olan dört önemli kitapta, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Akıl Tutulması* (ya da *Araçsal Aklın Eleştirisi*) ve Alfred Schmidt tarafından Horkheimer'in makalelerinden seçilen ve *Eleştiri Kuramının* kuramsal içeriklerini büyük ölçüde taşıyan yazılardan oluşan iki ciltte toplanıp 1968'de *Eleştiri Kuramı* (*Kritische Theorie*) başlığıyla yayınlanan makalelerin derlenmesinde ele alınmıştır. Horkheimer'in çalışmaları, ana hatlarıyla (Noerr'in düzenlediği şekliyle *Bütün Eserleri*, *Gesammelte Schriften* başlığı altında), tarihsel ve toplu bir dökümü yapılmak istenirse, bütün eserleri; 1. Cilt, *Olgunlaşma Döneminden* 1914-1918 (*Aus der Pubertaet*), 2. Cilt, *Felsefi Erken Yazılar* 1922-1932 (*Philosophische Frühschriften*), 3. ve 4. Ciltler, *Yazılar* 1931-1941 (*Schriften*), 5. Cilt, *Aydınlanmanın Diyalektiği* 1940-1950 (*Dialektik der Aufklaerung*), 6. Cilt, *Araçsal Aklın Eleştirisi* -ya da Türkçe çeviri başlığıyla, *Akıl Tutulması* 1949-1969 (*Almanca çevirisi*, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*), 7. ve 8. Ciltler, *Konferanslar ve Taslaklar* 1949-1973 (*Vortraege und Aufzeichnungen*), 9. 10. 11. 12. 13. 14. Ciltler, *Geride Bırakılan Yazılar* 1914-1972 (*Nachgelassene Schriften*), 15. 16. 17. 18. Ciltler, *Mektuplaşmalar* 1913-1973 (*Briefwechsel*) ve 19. Cilt, *Listeler ve İndeks* (*Verzeichnisse und Register*)'ten oluşmaktadır.

yazılarının, kuramsal nitelikte ve doğrudan felsefeyle ilgili olmadığını, ancak felsefi içerikte düşünceler taşıdığını belirtmektedir.

*Alaca Karanlık (Daemmerung)* adı altında birleştirilen ilk çalışmalarına, eskimiş olan düşüncelerinin toplandığı kitap olarak baktığı ve ilk dönemlerinin Marx'ın felsefesinin etkisinde olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır (Horkheimer, 1974:224). İlk düşüncelerinin -Marxist döneminin-, teorik belirlemelerin yanında pratiğe de önemli yer verdiğinin altı çizilmelidir. İlk dönem yazılarında, özgürleşmenin radikal Marxist -yine eleştirel yaklaşımı elden bırakmasa da- bir savunucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, özgürlük sosyalizmde gerçekleştirilebilir (Horkheimer, 1974:268). Sosyalizm, amaca uygun olan bir toplum biçimidir ve kimi kurucu ögeleri kapitalizmde bulunmaktadır (Horkheimer, 1974:251).

Gerçekleşmesi olası olsa bile, sosyalizmi gerçekleştirmek için şaşırtıcı bir kararlılığa gereksinim olduğunu vurgulayan Horkheimer, sosyalizmin karşısında duran, gerçekleşmesinin teknik güçlükleri değil, tersine, egemenin iktidar aygıtı olduğuna işaret etmektedir (1974:252-255). Proletar mücadeleye ilişkin burjuva eleştirisi mantıksal bir olanaksızlıktır (Horkheimer, 1974:257). Çünkü böyle bir eleştiriyi yapmaya yönelecek burjuva kavrayış, zaten sorunun kaynağını oluşturan üretim ilişkileri ve üretici güçler arasındaki çelişkinin varlığının kapitalist toplumsal yapının kendi iç işleyişine dayanmakta olduğunu göz önünde bulundurmak zorundadır.

Enstitünün, otorite üzerine ortak çalışmasının genel bölümünü kaleme alan Horkheimer, burjuvazinin otoriteryanizme karşı ideolojisi ile bireyin irrasyonel bir sosyo-ekonomik düzenin şeyleşmiş otoritesi karşısında gitgide artan boyun eğişi arasındaki ters bir ilişki üzerinde durmaktadır. Horkheimer'e göre, bunu savunurken, gerçek özgürlük için gerekli maddi ön koşulu[3] kavrayamayan Bakunin'in ve diğer anarşistlerin bütünsel bir antiotoriteryanizmine karşı çıkılmalıdır. Ona göre, anarşizm ve otoriteryan devletçilik aynı kültürel çağa aittir. Horkheimer, anarşistlerin otorite ile akıl arasında formalist bir karşıtlık olduğu görüşünü reddederken, genel nitelikteki çıkarlar ile özel nitelikteki çıkarların uyuşabilmesi durumunu ileri sürmektedir.

Sorunun derinliklerine inmeye çabalayarak kökenleri hakkında belirlemelerde bulunmaya çalışan Horkheimer'e göre, bugün, insanın doğal çöküşü toplumsal ilerlemeden ayrılmamaktadır. Ekonomik üretkenliğin artışı, bir

3 Burada kastedilen koşul; kökten-saf (diyesi her türlü otoriteyi reddeden) antiotoriteryan bir tutumun, iktidar, egemenlik ve sınıf ilişkilerinin varlığını sürdürdüğü koşullarda savunulmasında, eşitsiz ilişkilere ve koşullara eşitsiz tutum alınmış olacağından, güçsüzün güçlü karşısında korunganlığını sağlamak ve bütünsel bir antiotoriteryan gelişmenin temellerini koyabilmek için egemen güce ya da iktidara karşı güçsüzün acılarının paylaşılması gerektiği düşüncesi olmalıdır (yazarın notu).

yandan adil bir dünya için gereken koşulları yaratırken, öte yandan teknik aygıta ve bunu elinde tutan sosyal gruplara, halkın geri kalan kısmı üzerinde ölçüsüz bir üstünlüğe sahip olma olanağı vermektedir. Bununla birlikte, toplumun doğa üzerindeki bu şiddeti inanılmaz hale gelmiştir. Birey, hizmet ettiği araç karşısında kaybolurken, yine araç tarafından geçimi daha iyi bir şekilde temin edilmektedir.

Refah metaları mevcut ilişkilerde birer sefalet ögesi olmakta ve bu metaların niceliği geçmiş dönemde, toplumsal öznenin eksikliği nedeniyle iç ekonomik bunalımda aşırı üretim olarak etki yarattıysa, bugün de iktidar gruplarının toplumsal özne olarak başa geçmeleri yüzünden uluslar arası faşizm tehlikesi doğurmaktadır. İlerlemenin gerilemeye dönüşmesi durumu aynı zamanda fragmanlarının çıkış noktasını oluşturmaktadır (Horkheimer/Adorno, 1997b:15; 1995:16).

Ona göre teknik, birlikte geliştiği ekonomik sistem kadar demokratiktir. Teknik, bu bilginin özüdür. Ulaşmaya çalıştığı hedef, imgeler ve kavrayışın vereceği mutluluk değildir; tersine, yöntemler ve başkasının emeğini sömürmektir. Bacon'dan sonra hala saklanan, korunan pek çok şey, tekrar birer araç olmaktadır (Horkheimer/Adorno, 1997b:20; 1995:20). Horkheimer (1991:112-113), bir zamanlar sanat, edebiyat ve felsefenin amacının, varlıkların anlamını açıklamak, dilsiz olan her şeyin sesi olmak, doğaya, acılarını anlatması için bir dil vermek ya da gerçekliği asıl adıyla çağırmak olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bugün, doğanın dili koparılmıştır. Bir zamanlar, her ifadenin, her sözcüğün, çığlığın ya da el kol hareketinin içsel bir anlamı olduğuna inanıldığını, bugün ise hepsinin bir olay ya da süreç olarak görülmekte olduğunu belirtmektedir.

İnsanın kendi varlığını sürdürmesinin dışındaki tüm amaçları elinden alınmıştır. Dünyanın bir amaçlar dünyasından, tümüyle bir araçlar dünyasına dönüşmesi, üretim yöntemlerinin tarihsel gelişmesinin bir sonucudur. Maddi üretim ve sosyal örgütlenme karmaşıklaştıkça ve şeyleştikçe, araçların bağımsız varlık şeklindeki görünüşleri kabul edilmekte ve onları araç olarak tanımak güçleşmektedir (Horkheimer, 1991:113). Horkheimer, bugün doğanın her zamankinden daha çok insanın bir aleti olarak kavrandığını belirtmektedir. Doğanın tümüyle sömürü nesnesi olduğunu, akıl tarafından konulmuş amacı olmadığını ve bu nedenle sınır tanımadığını vurgulamaktadır. Horkheimer, anlam yitimini, insan ilişkilerinin tüm alanlarına yayılmış egemen içerik olduğunu göstermeye çabalamaktadır. Horkheimer'e göre, amaç ve araç ilişkilerinin özsel içeriklerini kaybetmiş, tersine dönmüş bağlantı ve niteliklerle temsil edilir olmuştur.

Boyun eğme, çoğunluğun kabul ettiği ögedir ona göre. Gerçekliğe karşı çıkamayacak kadar zayıf olanların onunla özdeşleşerek kendilerini çözül-

meye bırakmaktan başka seçenekleri yoktur. Bunlar, uygarlıkla hiçbir zaman rasyonel bir tarzda uzlaşamamışlardır. Bunun yerine, uygarlığa boyun eğip, akıl ve egemenliğin, uygarlıkla idealin özdeşliğini gizlice kabul ederler. İyi bilgilenmiş kiniklik, uyumluluğun yalnızca başka bir türüdür. Bu insanlar, güçlünün egemenliğini kendi ebedi normları yaparlar ya da buna kendilerini zorlarlar. Bütün yaşamları, gerek dışsal gerek içsel doğaları olsun bastırmaya, alçaltmaya ve kendilerini -ırkla, vatanla, liderle, grup ya da geleneklerle- güçlünün yedeği olarak onlarla özdeşleştirmeye çabalarlar. Modern ekonomik yaşam aracılığıyla ortaya çıkarılan ana-babanın artan ölçüde eğitici işlevlerinin değişmesi, bu işlevin okul ve sosyal gruplara devredilmesi, egemen toplumsal eğilimlere karşı bireysel direnişin yavaş yavaş yok oluşunu büyük ölçüde açıklamaktadır. Taklidi (mimesis'i), bir tür uyarlanmaya dönüşme olarak gören Horkheimer, taklit biçimlerinin yerini ilkin bilinçli uyarlanma, sonra da egemenliğin aldığını düşünmektedir. Ona göre, bilimin ilerlemesi bu değişmenin kuramsal anlatımıdır: Formül, imgenin; hesap makinesi de törensel dansın yerini almaktadır. Kendini uyarlamak demek, varlığını sürdürmek için insanın kendini nesneler dünyasına benzetmesi demektir (Horkheimer, 1991:123, 124, 125).

Boyun eğen kitlelerin egemene uyum sağlama ve kendilerini onun yedeği olarak görmeleri, kitlelerin özendikleri ve saygı duydukları tek şeyin iktidar olduğunu göstermektedir. Ancak egonun yüceltilmesi ve varlığın başlı başına amaç olarak savunulması düşüncesinin son noktası, bireyin tümüyle yadsınması olarak görünmektedir. Bireyin kendi varlığını koruması için yapmak zorunda olduğu şey, egemene ve onu araçlaştıran düzeneğe öykünme yoluyla kayıtsız şartsız teslim olmaktır.

Horkheimer'e göre, doğal insanın artan akılcılığa karşı başkaldırısı, gerçekte, biçimselleşmiş aklı ilerletmiş ve doğanın kurtulması yerine, onun denetim altına alınmasına hizmet etmiştir. İnsanlar, iyi ya da kötü, aydınlanmanın ve teknolojik ilerlemenin mirasçılarıdır. Doğaya yardım etmenin yolu da, onun görünüşteki karşıtını, yani bağımsız düşünceyi zincirlerinden kurtarmaktır (Horkheimer, 1991:131-135).

Horkheimer'in, Türkçeye *Akıl Tutulması* olarak çevrilen *Araçsal Aklın Eleştirisi* (*Zur kritik der Insrumentallen Vernunft*) adlı incelemesinde tartışılan temel sorun, öznel ve nesnel akıl hakkındaki düşünüm ışığında, tin ile doğa, özne ile nesne arasındaki ilişkinin ele alınması; öznel aklın, sorumsuzluğa, keyfiliğe düşme ve basit tinsel oyuna dönüşmekten korkan bilincin kendini özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya, şeyleşmeyle toplumsal sürece kendini uydurmasıyla ortaya çıkan durumun incelenmesidir. Nesnel akıl sistemleri ise varoluşun rastlantısallığa ve kör talihe teslim olmaktan kaçınma çabalarını temsil etmektedir.

Bugün ütopyaya doğru giden ilerleme, öncelikle toplumsal iktidar aygıtının ezici ağırlığı ile atomlaşmış bireylerden oluşan kitlelerin güçsüzlüğü arasındaki dengesizlik tarafından engellenmektedir. Yadsıma yöntemi, insanlığı dilsizleştiren ve onun özgür gelişimini engelleyen her şeyin açığa çıkarılması, insana güvene bağlıdır (Horkheimer, 1991:185). Ona göre, eylem, ebedi yazgımızın gerçekleştirilmesi, pragmatizmin eleştirilmesi gereken bir yanıdır. Bu noktada, eylem ve düşüncenin gerçekleştirilmesi arasındaki bağın, onun eleştirisine hedef olan pragmatizmin sınırlarının ötesindeki içerikleriyle de ele alınmasının gerekli olduğu görülmektedir.

Hiçbir nesne şimdiden, son, belirleyici olarak daha fazla geçerli değildir; o kendini ürün olarak, şeyleşmiş olarak kanıtlamaktadır (Horkheimer, 1985:40). Ona göre, "fikirler ne kadar çok otomatikleşir ve araçlaşırsa ne kadar az kendi kendini ifade ederse, böylelikle, makinenin bir türüymüş gibi, o kadar çok şeyleşmeye yenilirler" (Horkheimer, 1985:29). Uygarlık sürecinin kendisinin fetişleştirilmiş olduğunu ileri süren Horkheimer, edinilmiş bir mesleğin, ister kadın ister erkek olsun, bir iş alanına özgü örgütlü çalışma olduğunu; çalışmanın kendisinin de, yapacağı öz etkinlikten bireyi alıkoyduğunu, erkekte olduğu gibi kadının düşüncelerini de şeyleştirdiğini belirtmektedir. Çalışmanın şeyleşmesi süreçte bir basamaktır; bu süreç aracılığıyla çocukluk daha yüksek düzleme tekrar ulaştırılmaktadır (Horkheimer, 1996c:37-39). Her girişimcinin kazancı amaçlaması gibi, çalışmanın örgütlenmesi ticaret olarak kabul edilir, aslında bununla, insanın şeyleşmesi süreci tamamlanmaktadır.

Egemenliğin temel biçiminin soygun olduğunu dile getiren Horkheimer (1985b:287), şeyleşme çağında yalnızca bir alandan, şeyleşmenin uzaklaştırdığı (entrückt) hayal aleminden söz edilebileceğini ileri sürmektedir (Horkheimer, 1985b:555). Kapitalizmin sözü edilen bu gelişmelerinin toplum ve birey üzerindeki iki sonucu, güçsüzlük-acizlik ve bilinçsizlik olarak somutlaşmaktadır.

Hiçbir zaman refleksiyonun kollektif özneye uygulanmadığını; toplumda herhangi bir özgürlük hüküm sürdükçe, toplumun kendini (kolektif özne) tam bir koşul olarak anlayamayacağını ve eğer özgürlük kaybolmuşsa ya da azalmışsa, özne olmayı bırakacağını vurgulamaktadır (Horkheimer, 1985:116). Özgürlüğe zorlamanın, aynı zamanda, insanın açılması ve kişinin gelişmesi olduğuna dikkat çekmektedir (Horkheimer, 1985:347).

Toplumsal iktidarın, bugün şeyler üzerindeki egemenlik aracılığıyla dolayımlanmakta olduğunu düşünen Horkheimer'a göre insan, öznitelikleri gereği araçsal düşünme etkinliğinde olmak istememektedir. Bireyler, otomatlara, kolay kontrol edilen robotlara dönüşmüş olmalarına karşın, kendilerini eskiye göre daha rahat ve mutlu hissetmektedirler. Batının yüksek yaşam

standardı ideoloji ve bozulmadır. Batı'da işçilerin bozulması, tüm dünyada 'işçi aristokrasisi'ne yönelme eğilimi, yüksek ücret ve refah devleti bağlamında açığa çıkmaktadır. Özgürlük, ekonomik refah sağlayan yüksek ücret ve başlangıcından sonuna değin yönlendirilmiş boş zaman yerine konmaktadır. Ona göre, yönlendirilen dünya, yani insanlığı daha akılcı, düzenli ve zengin yapmaya yönelme, barbarlığa dönüştür.

Egemenliğin sürmesinin koşulu olarak üretici güçlerin zincirlendiğini belirten Horkheimer, söz dinleyiciliğin üretken olmadığını, otoriter devletin bütün biçimlerinin baskıcı olduğunu ve iktidar aygıtının aymazlıkla, egemenlik altındaki bireylerin her insiyatifini yok etmeyi gereksindiğini düşünmektedir. Egemenlik ilişkilerinde taşınan otoriteryan kişilik ya da karakteri Horkheimer kısaca şöyle özetlemektedir: "Uzlaşımsal değerlere kör bir bağlanma ya da teslimiyet; otorite karşısında kör bir itaat ve hemen yanı sıra, muhaliflere ve grubu dışındakilere karşı kör bir nefret ve husumet; kendi içindeki duyguların ve düşüncelerin ne olduğunu yoklamaktan kaçınmak; katı, aynı tip (stereotip) bir düşünme tarzı; insanüstü varlıklara inanma ve bel bağlama eğilimi; insan doğasının yarı-ahlakçı ve yarı-alaycı bir tutumla horlanıp bastırılması; kendi içindekini dıştaki nesnelere yansıtma" (Jay, 1989:346).

Otorite üzerine yapılan çalışmaların sonunda geleceğe ilişkin Horkheimer'in umut ve güvenin kaybolmaya başlamasının daha sonraki yazılarında ortaya çıktığı görülmektedir. Burjuva toplumunda ekonomik öznenin özgürlüğünün görünüşten ibaret olduğunu belirten Horkheimer (1988b:171), aslında bugün herkesin otoriter olduğunu, bununla birlikte kişinin otoriter devletler ya da otoritelerle ilişkisinin biçiminin de bu durumu değiştirmediğini öne sürmektedir (1996b:422). Ayrıca, burjuva toplumu, genel çıkarları bir arada tutmak için egemenlik aracı olarak dine de gereksinim duymaktadır (1988b:65; 1968a:58).

Otomatikleşme ve araçlaşma hakkındaki fikirler ne ölçüde geçerliliğini yitirirse, ne kadar az kendi kendini ifade ederse, o kadar çok şeyleşmeye yenilirler ve makinenin bir türüymüş gibi görünürler (Horkheimer, 1985:29). Horkheimer'a göre, insanlar ne kadar çok bir arada ve iletişim içinde olursa olsun, o ölçüde de sağır olmaktadırlar (1985:30). Onun, problemi kavrayışından anlaşılacağı gibi, bu sağırlığın, makinenin bir türü gibi görünmenin kökeni, toplumsal ilişkilerin amaç düşünce ve eylemden uzaklaşmasıyla bağlantılı görülebilir.

Ona göre, tümüyle yoğun çalışma içinde olma çağı, yeni barbarlık çağıdır (Horkheimer, 1988c:227) ve geleceğin dünyasında, insan otomatikleşip, kırmızı ışıkta durup, yeşilde yürüyecek, işaretlere boyun eğecektir (Horkheimer, 1985:402). Her şeye rağmen yönetilen dünyanın olumlu yanlarının da olduğuna, insanların maddi gereksinimlerini giderdiğine de işaret etmektedir

(Horkheimer, 1985:403). Horkheimer, (1985a:269), bilginin çoğalmasıyla uzmanlaşmanın arttığını ve bu uzmanlaşma aracılığıyla da bunun zorunlu olarak insanla insan arasındaki ilişkilerin şeyleşmesini etkilediğini dile getirmektedir.

Sürekli krizlerin, çağımızın anlaşılmasında anahtar işlevi gördüğünü belirten Horkheimer (1988c:520), büyük ekonomik ve toplumsal güçlerin toplandığı kişilerin daima azalmakta, güçsüzlerin hep çoğalmakta olduğunu; gerçi bu grubun, endüstri devletlerinde yeterli kaloriyi tıkındıklarını, ancak insansal etkinliklerinin azalmakta olduğunu vurgulamaktadır (1988c:302). Bu düşüncesine bağlı olarak, bugünlerde -sözde ekonomik refah aracılığıyla-, *Özgürlüğün Krallığının (Egemenliğinin)* (Reich der Freiheit) karikatürünün gerçekleşiyor olduğunu, ancak, *Özgürlüğün Krallığının (Egemenliğinin)* bir ütopya olduğunu ileri sürmektedir (Horkheimer, 1988c:320-323).

Özgürlükle ilgili olarak Horkheimer; "gerçekte, nerede özgürlük söz konusuysa, o, eylem özgürlüğüdür, hareket özgürlüğüdür ve olanakların çokluğu anlamındaki özgürlüklerdir. İfade özgürlüğü bunlardan biridir. İfade özgürlüğüne haklı olarak düşünce özgürlüğü de dendi. Çünkü ifade edilemeyen başka ifadelerle ölçülemeyen ve böylece gelişemeyen düşünce ifadenin kendisi gibi özgür değildir ve zayıflar" (1985:147, 148). "Yanlış burjuva özbilincinin ayrıntılı incelenmesi, taşıyıcılarının bağımlılık ve kararsızlıklar bakımından iç özgürlüklerinin ideolojilerini ayakta tutan yönüyle bize şunu gösterebilirdi: Yabancı düşüncenin liberal geçerlilik kabulü -ki bu da relativizme özgüdür-, donuk, mutlak hakikat inancına yönelen insanın kendi kararlarına karşı korku duymasının ortak (genel) köklerini dile getirir. Bu ekonomik düzende kaçınılmaz olarak düşünmeye egemen olan, bireyin soyut şeyleşmiş olarak kavranmasıdır" (Horkheimer, 1968: 236).

Özgürlük için gerçek mücadelede, ilkin daha iyi bir yaşam, genel olarak yaşamın söz konusu olduğunu vurgulayan Horkheimer, çağımızda özgürlüğün, çocuk çalışmasının kaldırıldığı, yaşamda gereksinim araçlarının seçimi olanağını veren iyi bir ücret, hastalık ve yaşlılıkta yardımı içerdiğini belirtmektedir. Özgürlüğün amacının isteme değil, eyleme olduğunu, olanaklı ölçüde az sınırlanmayla, seçebilecekleri arasından istediğini yapmanın özgürlük olduğunu, ulusların olduğu gibi, sosyal sınıfların, bireylerin mücadelesini güvence altına alması gerekenin bu özgürlük olduğunu vurgulamaktadır.

### *Felsefeye Yaklaşım*

Felsefecilerin felsefeyi amaç, anlam, yöntem ve temellendirme bakımından farklı ele almaları nedeniyle, tanımlanmamış "felsefe" kavramı kullanıldığında dinleyiciyle birkaç muğlak tasarımın ötesinde pek bir şey paylaşılmadığı-

nı düşünmektedir (Horkheimer 2005:468). Bilim insanlarının çalışması, büyük ölçüde sınırları bakımından belirlenmişken, felsefeciler nesne ve çalışma alanlarında kendi özgün kavrayışlarını geliştirirler. Ondan çok şey beklenir. Ancak toplumsal pratik, felsefe için ölçüt oluşturmaz: Felsefe hiçbir biçimde başarıların yolunu göstermez (Horkheimer, 2005:469). Sokrates'in yargılanmasından bu yana felsefeciler, yaşadıkları toplulukla gerilimli ilişki içerisindedirler. Bu gerilim zaman zaman kullanılan dilin anlaşılmaması ya da kovuşturma biçimini de almaktadır. Ona göre felsefeciler, ister fiziksel ister entelektüel anlamda olsun gözden ırakta yaşamalıdırlar. Felsefenin gerçekliğe direnişi, onun içkin ilkelerinden kaynaklanır. Felsefe, insan eylem ve hedeflerinin, kör zorunlulukların ürünü olmamaları gerektiğinde diretir. Ne bilimsel kavramlar ne de toplumsal yaşam biçimleri, ne egemen düşünme biçimleri ne de töreler alışkanlıkla alınmamalı, eleştirmeden uygulanmamalıdır. Felsefe, bilincin ışığını, doğal, değişmez ve sonsuz görünecek denli derinlere kök salmış insani ilişkilere ve tepki biçimlerine dönüştürmek gibi nankör bir görevi üstlenmiştir (Horkheimer, 2005:470-472).

"Aklın ve gerçekliğin birbiriyle uzlaştıklarını ve insan özerkliğinin günümüz toplumunda güvencelendiği öne sürülürse, dünyanın durumu sineye çekilmiş olur" (Horkheimer 2005:473) diyerek, dünyanın gidişine itiraz edilmesi gerektiğinin altını çizer. Felsefeyi bilimin özel bir türü olarak gösterip "satmaya" ya da uzmanlık alanları için çok yararlı olduğunu göstermeye çalışanlar nezdinde felsefe, bilim ve toplumun eleştirmeni değil hizmetçisi durumundadır. Onlara göre düşünce, daha çok devletin ve endüstrinin sürekli yenilenen gereksinimlerinden kendisi için doğan ödevleri alçak gönüllülükle benimsemeli ve bu ödevleri genel olarak kabul edilen biçimde yerine getirmelidir. Bu ödevlerin kapsamı, biçim ve içerik açısından şu anki tarihsel zaman diliminde insanlığa yararlı olup olmadıkları gibi sorular, alçak gönüllü felsefecilerin gözünde ne bilimsel ne de felsefi sorulardır; tersine bireyin beğenisine ve mizacına bağlıdır (Horkheimer, 2005:474-475).

Felsefenin doğru toplumsal işlevi, varolanın eleştirisinde yatar. Böyle bir eleştirinin ana hedefi, toplumun şimdiki örgütlenişi, insanların düşünce ve davranış biçimleri içinde kendilerini yitirmelerini engellemektir. İnsanlar bireysel etkinlikleri ile bu etkinlik sonucu ulaşılanlar arasındaki, kendi özel varoluşları ile toplumun genel yaşamı arasındaki, gündelik projeleri ile kabul ettikleri büyük düşünceler arasındaki bağıntıyı görmeyi öğrenmelidirler. Felsefe, insanların gündelik yaşamda yalıtılmış düşüncelere ve kavramlara tutunmakla içine düştükleri çelişkiyi ortaya koyar (Horkheimer, 2005:477).

Adil ilişkilerin, insanın anlıksal güçlerinin açınmasının zorunlu koşulu olduğunu ve bütün batı hümanizminin temelinde bu düşüncenin yattığını belirten Horkheimer, felsefe tarihi araştırıldığında toplumsal sorunun son de-

rece belirleyici olduğunun görüleceğini belirtir. Toplumsal kategorilerin incelenmesi olmaksızın diğerleri anlaşılamaz. Ona göre bu yüzden, salt kuramsal felsefe ürünlerinin içeriğinin derinlikli bir çözümlenişi, modern felsefe tarihi araştırmalarının en ilginç ödevlerinden biridir. "Toplumsal sorunların incelenmesinin felsefede açıkça ya da örtülü bir biçimde, bilinçli ya da bilinçsiz olarak oynadığı önemli role karşın, bir kez daha vurgulamak istiyoruz ki, felsefenin toplumsal işlevi birincil olarak bu rolden değil, eleştirel ve diyalektik düşüncenin açınlanmasından kaynaklanmaktadır", demektedir. Felsefenin nazik ve tartışmalı konumunu belirleyen noktanın; dünyaya aklı getirmek doğrultusunda yöntemli ve inançlı çaba olduğunun altını çizer. Felsefe dik kafalıdır, rahatsızlık verir ve doğrudan bir yararı da yoktur, bu nedenle gerçekten de kızgınlık kaynağıdır. Ne kıstasları ne de zorlayıcı kanıtları vardır. Özel ve kamusal alanların muğlaklığı nedeniyle, bu güvensiz-tehlikeli zemin teologlara ve felsefecilere bırakılır. Günümüzde insanların, felakete doğru gittiklerini ya da şimdiden felakete uğradıklarını gördüklerini; birçok ülkede yaklaşan barbarlık karşısında öylece donakaldıklarını, tepki göstermekten ve kendilerini sağlama almaktan neredeyse bütünüyle aciz durumda kaldıklarından, aç sansarın önündeki tavşana benzediklerini düşünmektedir. Şu anda kuram eksikliği, insanları ezmekte ve onları şiddet karşısında çaresiz bırakmaktadır. Yine de günümüzde, genel tarihsel dinamik felsefeyi, toplumsal gerçekliğin ve toplumsal gerçekliği de felsefenin merkezine yerleştirmiştir. Platon'un toplumsal sorunları çözmede dile getirdiği ütopya şeklindeki yaklaşım, günümüzde uygun felsefi yaklaşım biçimi değildir ve sorunları çözmekte yetersizdir. "Düşüncenin çelişkilerinin arı kuramsal düşünseme yoluyla çözülemeyeceği anlaşılmıştır. Bunun için daha çok, düşünerek dışına sıçrayamayacağımız tarihsel bir gelişim gereklidir. Bilgi, yalnızca psikolojik ve ahlaki değil, aynı zamanda toplumsal koşullarla da bağlantılıdır. Salt ideleri çıkış noktası alarak mükemmel politik-toplumsal biçimleri betimlemek ve birbiriyle bağlantılandırmak ne anlamlı ne de yeterli bir çabadır" (Horkheimer, 2005:480-481).

Felsefi dizgelerin taçlandırılışı olarak ütopyanın yerine, insan yaşamının iyileştirilmesine götürülebilecek somut ilişkilerin ve eğilimlerin bilimsel betimlenişi geçecektir. İnsanların iyi bir yaşama ya da olası en iyi toplumsal örgütlenmeye doğaları gereği yeteneksiz oldukları önermesi, en büyük düşünürler tarafından çürütülmüştür. Eleştiriden; egemen düşünceleri, eylem biçimlerini ve toplumsal koşulları düşünsemeden, alışkanlık gereği kabul etmemeye yönelik entelektüel ve sonunda pratik bir çabayı anladığını; toplumsal yaşamın tek tek yanlarını birbirleriyle ve dönemin genel düşünceleri ve hedefleriyle uyum içine sokmayı, onları genetik olarak türetmek, görünüşü ve özü birbirinden ayırmayı, olayların temellerine inmeyi, yani kısaca onları ger-

çekten bilmeyi anladığını vurgulamaktadır. "Günümüzdeki ödevimiz, gelecekte kuram ve kuramdan gelişen eyleme yeteneğinin, gündelik rutinin belki de bütün sorunu yeniden unutma eğilimini hızlandırdığı barışın ileri bir döneminde bile, bir daha asla yitmemesinin güvencesini sağlamaktır. İnsanlığın günümüzün korkunç olaylar yüzünden bütünüyle cesaretini kırmaması için, toplumun insana yakışır, barışçıl ve mutlu geleceğine duyulan inancın yeryüzünden silinmemesi için savaşmalıyız" demektedir (Horkheimer, 2005:482-484).

Yaşama felsefesi ve başka irrasyonel doğrultuların, gerçek varlığı kavrayışın analizle bir ilişkisi bulunmadığı, analizin yerine düşünce içermeyen bir kendi-içine-dalışın geçmesi gerektiği yolundaki görüşlerin doğru olmadığını belirtir (Horkheimer, 2005:103). Ona göre, analizin ürünü, soyut kavramlar ve kurallar, gerçeklikte olup bitenlerin bilgisiyle kesinlikle özdeş değildir. Tekil bilimler, tarihsel akışın kuramsal olarak inşası için gereken unsurları sunarlar sadece ve bu unsurlar, tekil bilimlerde nasılsalar, serimleme içinde de öyle kalmazlar, daha önce hiç söz konusu edilmemiş yeni anlamsal işlevler edinirler. Bu nedenle her gerçek düşünmeyi, soyut belirlemelere yönelik sürekli bir eleştiri olarak da kavramak gerekir. Böyle bir düşünme eleştirel, Hegel'in dediği gibi kuşkucu bir uğrak içerir (Horkheimer 2005:108). Ancak, kavramlar sayesinde nesnedeki soyut uğraklara işaret edildiğini vurgulayan yaşam felsefesinin bu ifadesinde tamamen haklı olduğunu dile getirir (Horkheimer 2005:103).

### *Etik, Ahlak ve Metafizik*

### *I.*

Horkheimer, Nikolai Hartmann'ın, "Etik, verili durumda burada ve şimdi neyin olması gerektiğini doğrudan doğruya öğretmez, tersine genel olarak bunun yapısının nasıl olduğunu, genel olarak neyin gerçekleşmesi gerektiğini öğretir... Etik, güncel olanın nesnel olarak kuşbakışı görülebileceği genel bir temel yaratır" şeklindeki tanımından hareketle idealist ahlak felsefesinin, kendi koşulsuzluğuna duyulan inancı, kendi kendisini tarihsel bir anla ilişkilendirmeyişiyle elde ettiği düşüncesini öne çıkarır. Etik taraf tutmaz. Görüşleri tarihsel olarak birbirleriyle savaşan insanların bir grubuna ne denli uygun düşse ya da işine yarasa da, kendisi bir tavır alış önermez. Ona göre Hartmann, bunu şu şekilde açıklamaktadır: "İnsanın neyi yapması gerektiği, nerede ciddi sorumluluk yüklü çalışma karşısında bulunduğu, işte bu: 'En iyi bilince' göre belirlenir, yani değerin yüksekliğine ilişkin olarak insanın derinden hissettiği kendi duygusuna göre belirlenir..." Etik, "yaşamın çalışmalarına karışmaz, bu çalışmaları muhatap alan talimatlar vermez, hukuk gibi buyruklardan ve yasaklardan oluşan kurallar bütünü değildir. Tam da insandaki

*yaratıcı* olana yönelir, onun burada ve şimdi neyin olması gerektiğini her defasında yeniden görmesi, adeta kehanette bulunması için kışkırtır." Bu arada ahlak ebedi bir kategori olarak kabul edilir (Horkheimer, 2005:52).

Horkheimer, Kant'ın koşulsuz buyruk (*'sadece, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre davran'*) formülasyonunda, burjuvazinin ahlak tasarımının en arı bir biçimde dile geldiğini ileri sürer. Kant'a göre, bu ilkeye uyan ve dolaysızca bu ilke uğruna gerçekleşen eylemler, öteki tüm eylemlerden ahlaklılık özelliğiyle ayrılır. Yükümlülükten doğan eylem, iyiden doğan eylemin karşısına konur burada. İnsan kendini kendi çıkarından bağımsız kılmalıdır (Horkheimer, 2005:53). Horkheimer'e göre, Kantçı anlamda ahlaklı eylemde bulunan kişi kendi ediminin gerçek nedenlerini bilmez. Ne genel olanın neden özel üzerinde yer alması gerektiğini bilir ne de herhangi bir olayda uyumun nasıl doğru kurulacağını. Koşulsuz buyruk, bir ölçüt olarak "genel doğa yasası"nı, insan toplumunun yaşam yasasını bireyin bu doğa yasasının önüne koyar. Çoğunluğun düşünülmesi, bireyin kendi çalışmasıyla açık ve net bir ilişki içine sokulamaz. Sadece toplumun kendisinin her bir bireyin planlı olarak yönlendirilen çalışma süreci içine katılması yoluyla akılcı bir biçimde çözebileceği bu sorunsal, burjuva çağında, toplumun öznelerinin iç dünyalarında bir çatışma olarak ortaya çıkar (Horkheimer, 2005:54-55).

Materyalizmin, ahlaki sorunun kaynaklandığı ve çarpıtılmış biçimde de olsa, ahlak felsefesi öğretilerinde yansıyan gerçek koşulları -sadece yukarıda değinildiği gibi genel olarak değil, çeşitli dönemleri ve toplumsal sınıfları da dikkate alarak- göstermeye çalışır (Horkheimer, 2005:56). Herkesin kendi vicdanına uymasıyla, ne kaos ne de ondan kaynaklanan sefaletin sona ereceğine dikkat çeken Horkheimer, bir kez bile vicdan rahatlığıyla yapılmamış tek bir alçaklık var mıdır? diye sorar. İyi niyetin -ne denli önemli bir itki olsa da- biricik iyi olduğu, eylemin ve aynı zamanda o anki tarihsel durumda gerçekte ne anlama geldiğine göre değil de sadece iyi niyetin ne dediğine göre değerlendirilmesi idealist bir kuruntudur ona göre. Kantçı ahlak kavramının bu ideolojik yönünden, kurban olma ve itaat mistisizmine uzanan bir yolun olduğunun altını çizer. Çoğunluğa ilişkin güçlerin açımlanması ve mutlu bir biçimde gerçekleştirilmesi en yüce hedef olarak kabul edilecekse, erdemli bir iç dünyaya, yalın tine, mülkiyet içgüdülerinin disiplin yoluyla bastırılmasına dikkat etmek kesinlikle yeterli değildir; bu mutluluğa neden olabilecek dışsal düzenlemelerin gerçekleşmelerine de dikkat edilmelidir. İnsanların bir şeyi nasıl yaptıkları değil, neyi yaptıklarıdır önemli olan (Horkheimer, 2005:59).

Vicdan değil, doğru kuramın bilgi verdiğini ileri süren Horkheimer, zihinde her şeyin düzen içinde olduğu takdirde, dünyanın da düzen içerisinde olacağını söyleyen Kant'taki idealist yönün, idealist felsefenin, düşüncenin

mutlak güce sahip olduğuna ilişkin ilkel inanışın, yani büyücülüğün inceltilmiş biçimi olarak kendini gösterdiği bu hayal ile gerçeklik arasında ayrım yapma eksikliğinin, onun öğretisinin sadece bir yönünü oluşturduğunu belirtir (Horkheimer, 2005:60).

Kant, egemen sistemin kategorilerini ebedileştirmektedir. Kant'ın hedef olarak tasarladığı düzen yine, kendi başına eylemlerde bulunan kişilerin düzenidir, bu kişilerin bireysel olarak aldıkları kararlardan, bütünün esenliği zahmetsizce ortaya çıkacaktır. Horkheimer'e göre, Kant'ın mükemmel anayasa idesinin ütopik karakterini ortadan kaldırmak için materyalist bir toplum kuramı gerekmektedir. Bireylerin değişik çıkarları kesin gerçekler değildir, temelleri bağımsız bir psikolojik yapıda değil, bireyin ait olduğu toplumsal grubun maddi ilişkilerinde ve gerçek bağlantısında yer alır. Çıkarların kesin olarak uzlaştırılamaz olan farklılığı, mülkiyet ilişkilerinin farklılığından kaynaklanır; insanlar günümüzde birbirlerinin karşısında her biri diğeriyle çelişen gelişme eğilimleri gösteren değişik ekonomik kuvvetlerin işlevleri olarak yer alırlar (Horkheimer, 2005:63).

Materyalizm ahlakta belirli insanların yaşam anlatımını görür ve onu kendinde hakikat uğruna değil, belirli tarihsel devindirici güçlerle bağıntı içinde ortaya çıkış ve sona eriş koşullarında kavramaya çalışır. Materyalizm kendisini, mevcut sefaleti ortadan kaldırma çabalarının kuramsal yanı olarak görür. Ahlakın tarihsel fenomeninde materyalizmin işaret ettiği özellikler, sadece belirli bir pratik ilgi koşuluyla öne çıkarlar. Materyalizm, ahlakın ardında tarihüstü bir merciin bulunduğunu düşünmez. Ahlaki talimatların dinsel otoritedeki kökenlerinden bu yana beraberlerinde getirdikleri korku, materyalizme yabancıdır. Gerek filozofların gerek kamuoyunun genel olarak "etik" eylemin üstünü kapladıkları parıltı ve bu eylemi tavsiye ettikleri tek bir belge (argüman) bile, akıl karşısında tutunamaz. Bağlayıcı ahlaki buyruklar yoktur. Materyalizm, yardım severlik ile kar hırsı, iyilik ile zalimlik, hırs ile fedakarlık arasında ayrım yapacak, insanı aşan bir merci görmez (Horkheimer, 2005:68-69).

Ahlakın, günümüzde daha uygun ifade bulduğu öteki biçimin politika olduğuna değinen Horkheimer, büyük ahlak felsefecilerinin, politikanın asıl hedefini çoğunluğun mutluluğu olarak tanımlayageldiklerine işaret etmektedir. Ancak politik ekonominin materyalist eleştirisi sonucunda, günümüz toplumunu doğuran idealin gerçekleşmesinin, yani özel ve genel çıkarın birleştirilmesinin, sadece bu toplumun kendi koşullarının aşılarak ortadan kaldırılmasıyla olanaklı olduğunun altını çizmektedir. Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin sloganları her zamankinden daha fazla geçerlidir. Bu sloganların örtülerinin altında gizlenen, dünyaya yönelik diyalektik eleştiri, güncel-

liklerini gerçeklik temelinde yitirmeyip koruduklarının kanıtlanmasına dayanmaktadır (Horkheimer, 2005:73).

"Hiç kuşku yok ki, sanat yapıtı ya da sanatçı, ahlak alanında devindiği sürece, sanat pratik öngörü tarafından yönlendirilecektir" diyen Adler'in tarih dışılığını, "suç yalnızca bir antisosyal davranış türüdür. Egemen ahlaka uymayan her davranış, özünde aynı anlamda antisosyaldir... Suç işleyerek ya da genel egemen ahlaka karşı gelerek, antisosyal davranan insanlar, aynı anlamda ahlaki açıdan aşağılık biçimde davranmaktadırlar" diyerek ahlak alanında da sürdürdüğünü belirtmektedir. Adler'in, kaçınılmaz biçimde Lévy-Bruhl'ün ve öteki sosyologların çoktan çıkardıkları, *ahlaki olan, mevcut törelerin ve adetlerin pozitif içeriğiyle belirlenir ve ahlaklılık, egemen toplum düzeninde geçerli olanın formüle edilmesine ve kabul edilmesine dayanır,* sonucuna sürüklendiğini belirtir. Ona göre toplumun tümü, örneğin tek hizaya sokulmuş bir Almanya, bu anlamda görüş birliği içinde olsa bile, buradan, toplumun yargısının doğru olduğu sonucu çıkmaz. Yanılgı da insanları en az doğruluk kadar birleştirmiştir. Doğruluk "egemen ahlakla" uzlaşmaya giremez (Horkheimer, 2005:494-495).

Materyalizm, ahlaki sorunun kaynaklandığı ve çarpıtılmış biçimde de olsa, ahlak felsefesi öğretilerinde yansıyan gerçek koşulları -sadece yukarıda değinildiği gibi genel olarak değil, çeşitli dönemleri ve toplumsal sınıfları da dikkate alarak- göstermeye çalışır. Ona göre, Kant'ın formüle ettiği ahlak idesi, ekonomik yarara ilişkin doğal yasaya uyan eylem biçiminin aynı zamanda zorunlu olarak akılcı biçim olmadığı hakikatini içerir (Horkheimer, 2005:56). Buradan hareketle Horkheimer, tarihsel koşullar, üretim ilişkileri ve mülk edinme biçimlerinin de ahlaki yasanın uygulanabilirliği, geçerliği ve haklılığını belirleyici ölçüler olarak betimler.

*II.*

Metafiziğin özden, tözden, ruhtan ve ölümsüzlükten söz ettiğini, bilimin ise bu konularla işi olmadığını belirten Horkheimer (2005:289), mutlak bir düzen ve mutlak bir talep savının, her zaman bütünün, bütünselliğin, sonsuzun bilgisine duyulan arzuyu gerektirdiğini, ancak bilgimiz tamamlanmamışsa, kavram ile varlık arasında ortadan kaldırılamaz bir gerilim oluştuğunu ve böyle olunca, hiçbir önermenin yetkin bilgi ünvanını hak edemeyeceğini belirtir. Sonsuzun bilgisinin de kendi başına sonsuz olması gerekir. Kendi kendisini yetkin saymayan bir bilgi, mutlağın bilgisi değildir o zaman. Bu yüzden metafizik, tüm dünyayı bir akıl ürünü olarak görme eğilimindedir. Çünkü ancak akıl kendisini tam olarak bilebilir. Aklın mutlak bilgiyi sadece kendisinden yola çıkarak elde edebileceği, genel olarak metafiziğin gizemidir.

Deneyci eleştiricilik de metafiziğin bunu yapabileceğine inanır: Duyumların hakiki, bağımsız, koşulsuz varlık olduğunu öne sürer; çünkü onların bilgisi dolaysız, yani kendi kendisine gönderme yapan bilgidir. Gerçek metafizikte bilme ve bilinen şey özdeştir, metafiziğin sözünü ettiği varoluş, "açığa çıkarma (Erschlossenheit), yani anlama ile kurulmuştur" (Horkheimer, 2005:31).

Metafizik her şeyin en genelini tüm zamanların, tüm mekanların, tüm toplum tabakalarının bütün insanlarına, olanaklıysa bütün varoluşlara özgü olan unsurları "somut" olana yükseltir. Metafizik bu nihai, ilksel, somut olanı keşfetmek ve ona gönderme yapmak için hep yeni öğretiler, hep yeni taslaklar ortaya koyarak kendisiyle yarışır. Materyalizm bu gibi taslaklarda nispeten verimsizdir. Çünkü bunlardan kendi görevleri için çok şey beklemez (Horkheimer, 2005:36).

Metafizik, ilksel olarak herkesin kullanımına açık olması gereken bilgi araçlarıyla varlığı kavrama, bütünselliği düşünme, dünyanın insanlardan bağımsız anlamını keşfetme iddiasındadır. Metafizikte, varolan her şeyin yapısından, yaşam için talimatlar türetilir; örneğin tam da en yüce idelerle, aşkınsal olanla ya da ilk nedenle bu ilgilenmenin, insanlara en uygun, en yakışan etkinlik olduğu savı türetilir. Metafizik bilinç, genel olarak insanlığın çoğunluğu için zor bir yaşamın ebedi zorunluluğuna ve bireyin devletin o anki amaçları için kendini feda etmesine duyulan inançla uyum içindedir. Bu bakımdan metafizik Kitab-ı Mukaddes'e değil de sözde kuşku götürmez kavrayışlara dayanır. Metafiziğin sistemleri, vahyin itibarının sarsıldığı yeniçağlarda insan yaşamının daha derin bir anlamına duyulan inancı ayakta tutmuş ve inancın kategorilerini, doğal düşüncenin araçlarıyla temellendirmeye çalışmıştır. Ancak kendileri temellendirilmemekte, iddiaları kendilerini desteklemesi beklenen düşünceyle sürekli çatışkıya düşmektedir. Bu durum iki farklı tarihsel süreçte görülebilir: Metafizik sistemlerin birbirlerini karşılıklı yıkmalarında ve kavramlarının, metafiziğin ulaşmaya çalıştığı doğal aklın asıl yerine sahip olduğu mevcut bilim tarafından iskartaya çıkartılmasında (Horkheimer, 2005:289). Bilim insanlarının görüşünde ahlaki ve metafizik kategorilere yer olmadığı düşüncesindedir (Horkheimer, 2005:290).

Metafizik, kişinin bu toplumdaki yazgısını, asıl değerini onun manevi kararlarıyla, metafizik özgürlüğüyle kazanan ve "asıl" hakiki varoluşla ilişkili olan salt bir görünüş olarak anlayarak, varoluşuna bir anlam verir Deneyimin metafizik görünüşteki bir dünya karşısındaki tanıklığının düşürülmesi, endüstri toplumunun özgürleşmiş bireyi ile onun bu toplumdaki yazgısı arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Bilimin felsefede küçümsenmesi, özel yaşamda bir yatıştırma, toplumda ise bir aldatmacadır (Horkheimer, 2005:294).

*Materyalizm*

Horkheimer, Max Scheler'in, Platon'a dayanarak metafizik tutumu haklı bir şekilde "insanın kendi kendisini doğal, tamamlanmış bir varlık olarak aşkınlaştırma, kendi kendisini tanrılaştırma ya da tanrıya benzer kılma çabası" olduğunu, buna karşın, materyalistin çabası kendisini gerçekliğe göre düzenlemekten çok gerçekliği kendisine göre düzenleme doğrultusunda olduğunu vurgulamaktadır. Herhangi bir felsefi savla; materyalist davranışın belirlenebilebileceği düşüncesi materyalizmi ıskalamaktır. Materyalistlerin, bilimin görevinin "olguları" salt saptamaktan ibaret olduğu savına eleştirel yaklaştıklarını belirten Horkheimer, materyalistler için yanılgının, pratik önemi olan koşulların uzağında olması durumunda bağışlanabilir olduğunu belirtmektedir. Metafiziğin sürekli göz önünde bulundurduğu bu "bir olanın, yanıtlanamaz olanın, büyük olanın, bilinmeyenin bağlamı"nı materyalist kuram elbette ne bir çıkış noktası olarak alma ne de bir hedef olarak görme eğilimindedir (Horkheimer, 2005:24-25). Materyalizm ile metafizik arasındaki savaşım bu sorunsal nedeniyle de günümüzde her şeyden önce materyalizm ile idealizm arasındaki karşıtlık olarak görünmektedir. Burjuva toplumunun ilkesi ile onun varoluşu arasındaki çelişkinin kanıtlanması, adaletin özgürlük yoluyla ve özgürlüğün de salt olumsuzlama yoluyla tek yanlı olarak belirlenmesini bilince çıkarır ve adaleti pozitif şekilde akılcı bir toplumun ilkesi olarak tanımlar. Adalet kavramının bu şekilde değişime uğramasıyla, başlangıçta ebedi olduğu iddia edilen bu ilke tarihsel olarak ortaya çıkışı içinde tanınmakta ve sınıflı toplum ilişkileriyle koşullanmış, belirli insanlar tarafından ortaya konmuş bir düşünce olarak anlaşılmaktadır. Günümüzde daha iyi bir düzen uğruna verilen savaşım, bu nedenle doğaüstü bir temellendirmeden kurtarılmıştır. Bu savaşımın kuramı, materyalisttir. Materyalizm, eylemin meşrulaştırılması yerine, eyleyenlerin tarihsel anlayışının açıklanmasını geçirmeye çalışır (Horkheimer, 2005:26-27). Pratik isteklerin materyalist kuramın içeriği ve biçimine etki ettiğini düşünmektedir.

Ona göre, materyalist kuram insani ilişkileri iyileştirme çabalarının bir yönünü oluşturuyorsa, o zaman toplumsal sorunları ikincil olarak gösteren tüm çabalarla zaten çelişki içindedir. Materyalizmin özellikle de temellendirilemez olan umudu meşrulaştırmayı ya da onun temellendirilemezliğini sadece gizlemeyi üstlenen felsefe türü, insanları aldatır (Horkheimer, 2005:30).

Metafiziğin "özne ve nesnenin ya da bilen ve bilinenin özdeşliği" kavrayışına karşılık materyalizm, kavram ile nesne arasındaki ortadan kaldırılamaz gerilimin bilgisinde, tinin sonsuzluğu inancına karşı eleştirel olarak kendini korumaya alır. Bu gerilim her yerde aynı kalmaz. Bilim, bu gerilimi en değişik biçimlerde aşma denemelerinin toplamıdır.

Materyalizmi ilgilendiren dünya görüşü değildir, insanların ruhu da değildir; onu ilgilendiren, insanların acı çektiği ve ruhlarının açıkça kötürümleşmek zorunda kaldığı koşulların değiştirilmesidir (Horkheimer, 2005:35). İdealizm tinsel olanın kendisi için taşıdığı bağımsız anlamdan ötürü "özgün varsayımları hep yeni baştan sorgulamak"la uğraşırken, materyalizmin kendi varsayımlarını sınaması, bu varsayımlara bağımlı kuramın içine düştüğü gerçek güçlüklerle güdülenir. Materyalist felsefe sistemlere bir bütün olarak değil, olup bitenin ilksel bir anlamının bulunduğu iddiasına karşı çıkar. Bu iddia sadece anlama ilişkin ortaya konan açıklamalarda değil, ister "nesne" ister her türlü "nesnelliği" önceleyen edimlerin örgüsü olsun, dünyanın ya da insanın ilksel ve belirleyici yapısının söz konusu edildiği her yerde vardır (Horkheimer, 2005:36). Bu düşünceleriyle Horkheimer, toplumsallık ve tarihselliği dikkate almanın materyalizmin diyalektik yönünü oluşturduğunu vurgular.

Materyalizm düşünceyi yadsımaz. Düşünceyi her zaman belirli insanların belirli bir zamandaki düşüncesi olarak kavrar. Materyalizm düşüncenin özerk olduğunu kabul etmez (Horkheimer, 2005:35). Materyalizm felsefenin ve bilimin birleştirilmesini talep eder. Gerçi daha genel felsefeye ait olan ve tek tek bütün bilimleri ilgilendiren görevler arasındaki çalışma tekniğine ilişkin ayrımları ve bilimsel araştırma ve serimleme yöntemleri arasındaki ayrımları kabul eder; ama genel olarak bilim ile bu türden felsefe arasındaki ayrımları kabul etmez (Horkheimer, 2005:37).

Sadece kendini duyusal deneyimde göstereni gerçek olarak kabul etmesi, materyalizmin pozitivizmle ortak yönüdür. Ortaya çıkışından bu yana, duyusalcılıkla bir bağlantısı vardır. Materyalizm bu bilgi kuramsal öğretiyi tarih boyunca korumuştur (Horkheimer, 2005:44). Materyalizmin idealleri vardır. Ancak materyalizm hem tarihe hem de bugüne ait söz konusu idealleri, insanlardan bağımsız ideler olarak temellendirmez (Horkheimer, 2005:47).

Materyalist kuramda, kavramları değiştirmeden korumak değil, çoğunluğun yazgısını değiştirmek söz konusudur. Bu anlamda da bireylerin özgürlüğü, günümüzde onların ekonomik bağımsızlığının bir tasarı içinde onların aşılması anlamına gelir (Horkheimer, 2005:74). Buradan anlaşılan, bir materyalistin her defasında somut duruma göre eylemde bulunacağıdır.

İdealizmin, ahlakın kanıtlanamayacağı ve tek bir değerin bile arı kuramsallıkla temellendirilemez olduğu düşüncesine materyalizm de katılır. Materyalizm, hakikat karşısındaki koşulsuz saygıyı, gerçek bilimin yeterli olmasa da zorunlu koşulu görmekte ve toplumsal ya da kişisel konumdan kaynaklanan çıkarların, bilimsel çalışmayı (bilimciyle birlikte) belirlediğini bilmektedir. Öte yandan materyalizm, idealist felsefenin tersine, özne tarafında etkili olan çıkarları ve hedef koymaları, söz konusu öznenin bağımsız yaratı-

cı etkinliğine, onun özgür iradesine dayandırmaz; bunlar öznel ve nesnel uğrakların katıldığı gelişmenin birliğine bağlanabilir. Bu nedenle de diyalektik olmayan özgür özne kavramı, materyalist yaklaşıma sahip değildir. Materyalizm, salt verilere önem vermediği için de pozitivizmden ayrılır. Bu bakımdan kuram, belirli bir pratikten ve belirli hedef koymalardan kaynaklanan bilgiler bağlamıdır. Pratik, herkesin dikkate aldığı malzemeyi düzenler; kaldı ki kuramdan bağımsız olguları saptama talebi, nesnel olaylarda öznel uğrakların zaten etkili olmadığı anlamına geliyorsa, yanlıştır (Horkheimer, 2005:82, 83, 84).

Günümüz koşullarında materyalizm, toplumun öteki yardımcı araçları gibi, bir üretici güç olmaktan çıkıp bir engel haline gelmiş bulunan analitik (özelden genele giden çözümleyici) düşünceyi yadsımayıp onu doğru uygulamayı düşünüyorsa da, analitik düşünce materyalizmde felsefede oynadığı rolden farklı bir rol oynar (Horkheimer, 2005:110).

Materyalist düşüncenin karakteristik özelliğini oluşturan kendi koşulluluğunun bilinci, kuramın günümüzdeki düzeyinde bireylerin tarihsel koşulluluğunun bilgisiyle özdeştir. Nasıl ki, düşüncenin bağımsızlığı ve kendi başına buyrukluğu öğretisi, kendi içinde kapalı monadik birey kavramına bağlanmışsa, her bireyin toplumun bütününe ilişkin yaşam süreciyle iç içe olduğu öğretisi de düşüncenin sonluluğuna ilişkin materyalist görüşe karşılık düşer. Materyalizme göre birey, tüm kategorileriyle toplumsal gelişmeye bağlıdır, gelişme tarihsel ekonomik kuramında ortaya konur. Her bireyin kendi doğası vardır, ancak bu doğa bugün bilimsel olarak kavranabilir ölçünün çok ötesinde, toplumsal olarak koşullanmıştır. Bu birey anlayışı, Horkheimer'e göre, sadece materyalizmin analitik, hatta diyalektik düşüncenin tözleştirilmesine karşı eleştirel tavrına kaynak oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda materyalizmin günümüzde geçerli olan felsefedeki rasyonalist akımlara yöneltilen büyük suçlamaya, bireyselciliğe yönelik tutumunu da temellendirir (Horkheimer, 2005:116, 117).

Materyalizmin, nesnel gerçekliğin insanların düşüncesiyle özdeş olmadığını ve hiçbir zaman bu düşüncenin içine giremeyeceğini öne sürdüğünü vurgular (Horkheimer 2005:181). Materyalistler ona göre, "bir kimse için bu, bir başkası için bunun tam karşıtı olan, öznel" ve göreci bir "hakikat söyleminin tam da tutarsız olarak kabul edilmesi gerektiğini" öğreten (Husserl gibi) saf mantıktan daha az "nesnelci" davranmazlar (Horkheimer, 2005:184).

İdealist felsefenin, genel olarak da metafiziğin, sadece kuramsal açıdan reddetmekle temellerinden değiştirilemeyeceğini, olumsuzlanmalarının, "felsefeye sırtını dönüp, başını çevirerek felsefe hakkında birkaç öfkeli ve sıradan söz mırıldanmakla" olmayacağını, ancak gerçekleştirmekle olabileceğini ileri sürer. Materyalizmi, yalnızca gerçek olan her şeyin maddeden türediğini ile-

ri süren metafizik ve dogmatik yaklaşımdan; en kaba biçimde dile getirilirse, bir olay ya da olgunun çözümlenmesinde süreç, toplumsallık, tarihsellik, koşullar ve parça-bütün ilişkilerinin belirleyici olduğunu vurgulayarak açımlamış, ona canlı bir form da kazandırmıştır. Böylelikle de, kendinden önceki tarihsel materyalist kavrayışlara zenginliğiyle katılmıştır.

### *Diyalektik*

Tarihin açık ve net bir ilerleme olmadığını, tersine diyalektik aracılığıyla karakterize edildiğini düşünen Horkheimer'e göre (1985:255), Feuerbach, Marks ve Engels'in diyalektiği idealist biçimden kurtarmalarıyla, materyalizm kendi düşüncesiyle gerçeklik arasındaki sürekli değişen ama ortadan kaldırılamaz olan gerilime ilişkin bilinçle birlikte kendine özgü bilgi kavramını da edinmiştir (Horkheimer, 2005:35). Öznenin, kavramların kuruluşundaki payını dikkate aldığı andan itibaren, kendi diyalektiğinin bilincini içine alır. Diyalektik bir süreç, kendisinin aynı kalan tek tek bütün faktörlerinin bir sonucu olarak kavranılmasına izin vermeyişi ile nitelendirilir; bu sürecin momentleri birbirini süreç içinde sürekli karşılıklı olarak değiştirir; öyle ki radikal olarak birbirlerinden ayırt bile edilemezler (Horkheimer, 2005:31-32).

Kavramsal farklılaştırma yoluyla elde edilen soyut unsurların, toplam olarak da, başlangıçtaki fenomenle örtüşmedikleri, Hegel'in mantık eğitiminden geçmiş materyalizm tarafından eskiden beri biliniyordu. Soyutlama ve analiz, değiştirici bir etkinliktir. Analizin o defaya özgü özelliklerinin, yeniden kurma sırasında olabildiğince dikkate almak yoluyla, bu etkinliğin sonucunun yeniden, içerilerek aşılması gerekir. Bu kuralı tam olarak yerine getirmek hiçbir zaman olanaklı değilse de, her bir diyalektik serimleme, bu kuralı karşılama çabasına dayanır. Diyalektik yöntem, ayırıcı anlakla elde edilen soyut uğrakları canlı nesnenin imgesi açısından verimli kılmaya yönelik tüm entelektüel araçların toplamıdır. Bu amaç için evrensel bir kural yoktur. Bireysel psikoloji gibi tek bir bilimin içinde bile, nerdeyse tek bir insanın incelenmesi, başka bir kuramsal yapılanma (konstrüksiyon) biçimini gerektirir. Bir psikolog, sayısız vakanın gözleminden elde edilen ve tek bir ruhun tipik gelişimi hakkındaki genel bilgiyi oluşturan analitik temel kavramlardan ve belirli bir yazgının özel analizinin sunduğu verilerin yanı sıra kendine özgün dinamiğiyle güncel ruhsal durumu anlamaya çalışmak zorundadır. Burada sadece veriler değil, diyalektik yapılanmanın biçimi de farklıdır; diyalektik yapılanmaya giren genel kavramların anlamı, hiçbir örnekte aynı kalmaz. Canlı bir sürecin serimlenişinin her aşamasında aralarında yakınlık bulunan kavramların işlevi ve bununla birlikte içeriği de bu durumdan etkilenir (Horkheimer 2005:105, 106). Her gerçek düşünmeyi, soyut belirlemelere yönelik sürekli bir eleştiri olarak da kavramak gerekir; böyle bir düşünme eleştirel ve kuş-

kucu bir uğrak içerir. Mantıksal olanın diyalektik yanı, aynı zamanda "olumsuz-akılcı" yanıdır (Horkheimer, 2005:108).

Materyalist diyalektiğin Hegelci diyalektikten de ilkesel olarak farklı olduğunu belirten Horkheimer, Hegel'in diyalektik ilkeleri geliştirmek yoluyla ve daha çok da, içerikleri açıklanmış diyalektik serimlemeler yoluyla, analitik yoldan kazanılmış kavramlar ve canlı süreçlerin düşüncede yeniden inşası açısından nasıl verimli kılınabileceklerini gösterdiğine işaret eder. Diyalektiğin tamamlanmış bir süreç olarak dile geldiği Hegelci anlamdan farklı olarak materyalistin böyle bir tamamlanmışlığa ve netliğe inanmayacağının altını çizer. Diyalektik materyalizm, düşüncenin öznesini, -Feuerbach'ın insanın özü anlayışındaki gibi bir soyutlama olarak değil-, her defasında belirli tarihsel bir dönemin insanları olarak kavrar. Bu nedenle, materyalizme göre toplumsal yaşam sürecinin kuramı, tüm alanlardaki analitik bilimsel araştırmaya yardımcı olan kapsamlı bir düşünsel yapılanmadır (konstrüksiyondur). Diğer yandan bu kuram zorunlu olarak, toplumsal sınıflardan her biri için karakteristik olan tinsel ve maddi konuma ve bu konumdan doğan itkilere yönelir. Hegel'e göre evrensel diyalektiğin gidişi, kavramların içkin dinamiğiyle net olarak saptanmıştır; buna karşılık materyalizm her diyalektik yapılanmayı (konstrüksiyonu), insanların kendi toplumsal ve doğal çevreleriyle çatışma içerisinde tasarladıkları bir ürün olarak kabul eder. Bu yüzden her diyalektik yapılanma (konstrüksiyon), tüm süreci içinde yalnızca nesne tarafından değil, öznelerin tinsel gelişme düzeyi ve bilinçli ya da bilinçsiz çabaları tarafından da yönlendirilir (Horkheimer, 2005:110, 111, 112).

Diyalektik materyalizm, salt analitik düşünceye yönelik suçlamadaki haklılık payını kabul eder. Analizin sonuçlarını tözleştiren ve soyutlama ürünlerini varlığın temeli ya da unsurları olarak gösteren eski ve yeni felsefi öğretiler, tek yanlı ve sınırlıdır. İrrasyonalist felsefenin, yaşam ve varoluş gibi şeyleştirilmiş kategorileri -tarihsel ve somut olarak içten bir coşkuyla öne sürülseler bile- rasyonalist diye mücadele edilen doğrultuların ontolojik ilkelerinden, örneğin 'Ben'den, 'mutlak ide'den, duyumsamalar toplamından daha az soyut değildir. Diyalektik kuramın kendisi de elbette soyut bir karaktere sahiptir; nesneyi olabildiğince kendi gelişim biçimlerinin çeşitliliği içinde yansıtma çabalarına karşın, daha farkına varışında ve adımlarından her birinde, belirli tarihsel koşullara bağlı oluşu yüzünden bile böyledir. Bütünlüğün bilgisi, kendi kendisiyle çelişen bir kavramdır (Horkheimer, 2005:116).

Husserl'de felsefe bilim gibi, "mutlak, zamansız değerler için bir başlıktır... idenin, kültürün, bilgeliğin, dünya görüşünün maddi içeriğini belirler". Buna karşılık diyalektik düşünce, malzemenin ön oluşumuna ve işlenmesine giren çıkarların ve hedeflerin koşullu ve geçici olduğunu görür ve

kendi ediminin ürününü, her defasında ebedi bir mülkten çok toplumsal bir itici güç anlamında kavrar (Horkheimer, 2005:158). Diyalektiğin materyalizmde tamamlanmış olmayacağını düşünen Horkheimer, egemen durumları koşullu ve geçici olarak kavramak, burada doğrudan doğruya bunların ortadan kaldırılması ve aşılmasıyla eşit tutulamayacağını belirtir (Horkheimer, 2005:180).

Tamamlanmamış diyalektiğin hakikat damgasına sahip olduğunu, aslında başkalarının ve kendisinin düşüncesindeki koşullanmışlıkların ve tek yanlılıkların ortaya çıkartılışı, entelektüel sürecin önemli bir durağıdır. Hegel ve onu izleyen materyalistler, bu eleştirel ve görelileştirici özelliğin bilgiye zorunlu olarak dahil olduğunu, haklı olarak sürekli vurgulamışlardır. Ne ki, kendi inanışının kesinliği ve onaylanışı, burada artık kavramın ve nesnenin bir olduğu ve düşüncenin dinlenmeye çekilebileceği tasarımını gerektirmez. Ona göre, algılamada ve çıkarımlarda, yöntemsel araştırmada ve tarihsel olaylarda, gündelik çalışmada ve siyasal savaşımda kazanılan deneyimler, mevcut bilgi araçlarına dayandıkları ölçüde, hakikattirler (Horkheimer, 2005:183).

İdealist yanılsamadan kurtarılmış diyalektik, görecilik ve dogmatizm çelişkisini aşar. Kendi görüş açısındaki eleştiri ve belirlemenin ilerleyişinin sona erdiği kuruntusuna kapılmadığı ve kendi görüş açısını olduğu haliyle de tözleştirmediği için, kendi bilgilerinin, yargılarının ve kavramlarının bağıntılı olduğu genel bağlam içinde, sadece tekil bireyler ve gruplar için değil, kesinlikle geçerli oldukları, yani karşıt kuramın yanlış olduğu inanışına teslim olmaz. Diyalektik mantık da çelişki ilkesini içerir; bu ilke metafizik karakterinden materyalizmde tamamen sıyrılmıştır; çünkü burada gerçeklik hakkındaki statik bir ilkeler dizgesi, kavram ve nesne arasında tarihsel olarak kurulmamış her ilişki, bir ide olarak bile anlamlı görünmez. Diyalektik mantık, anlama yetisinin kurallarını kesinlikle geçersiz kılmaz. İlerleyen bilgi sürecinin devinim biçimlerini nesne edindiği için, sabit dizgelerin ve kategorilerin parçalanması ve yeniden yapılandırılması ve böylelikle tüm entelektüel kuvvetlerin insan praksisinin uğrağı olarak birlikte etkimeleri de onun alanına girer. Kendi çıkışsızlığı içinde her şeyi -anlama yetisinin soyut uğraşısını bile- bir fetiş haline getirme eğiliminde olan ve yitirilmiş tanrısal tutanağı, felsefecilerin yalıtılmış kavramların ve ilkelerin görünüşte zaman üstü ilişkilerinde, zaman dışı hakikat olarak sevinerek ikame etmek isteyen bir çağda, böyle bir "kesinliğe" duyulan ilginin kuşku götürürlüğüne ve kesinlikle yadsımadığı hakikatin bundan farklı oluşuna işaret eder (Horkheimer, 2005:185). Her kavramın, ancak kuramsal bütünün uğrağı olarak gerçek bir geçerliliğe sahip olduğu yolundaki diyalektik ilke, her bir kavram, asıl anlamını ancak başka kavramlarla bağlantılarının kurulması üzerinden kuramsal bir bütünlüğe

ilerlemiş ve rolü bu bütünlük içinde kabul edilmiş olduğunda kazanır (Horkheimer, 2005:190).

Tarih, toplum, ilerleme, bilim gibi kategorilerin de zaman içinde işlevsel değişime uğradıklarını, bunların bağımsız özler olmadıklarını, insanların kendi aralarında ve doğayla çatışmalarında geliştirdikleri ve asla gerçeklikle özdeş olmayan her bir bilgi bütününün uğrakları olduklarını vurgular. Diyalektiğin kendisi için de bu durumun geçerli olduğunu düşünen Horkheimer, diyalektik düşüncenin, gerçekliği olabildiğince tam resmetmek ve gerçek süreçlerin biçim ilkeleriyle olabildiğince örtüşmek için izlediği yöntem ve yasalar toplamı olduğunun altını çizer. Horkheimer, diyalektik düşüncenin özgünlüklerini aşağıdaki şekilde sıralar: Henüz çok yönlü ama kesin olan belirleme yargısını, özne ile nesnenin ve bunların ilişkilerinin değişmesinin bilinciyle görelileştirmek (bu, idealizmde varsayılan bir mutlaktan yola çıkılarak, materyalizmde ise ilerleyen deneyim temelinde gerçekleşir). Belirtileri yan yana koymak değil, her genel özelliğin belirli nesne açısından analiz edilmesiyle, tek başına ele alındığında, bu genelin nesneyle aynı zamanda çeliştiğini ve dahası, doğru olarak kavranması için, karşıt özellikle, sonunda bilginin tüm dizgesiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini göstermek; buradan kaynaklanan, her ilkeyi ancak toplam kuramsal bilgiyle bağıntısı içinde doğru olarak kabul etmek. Bu nedenle onu, kavramsal açıdan, formüllendirilişinde kurama egemen olan yapı ilkeleriyle ve pratik eğilimlerle bağının farkında kalacağı biçimde anlatmak. Bununla bağıntılı olan kural, belirleyici ideler ve hedeflerdeki tüm yanılmazlıkta, dönemin tarihsel görevlerinde ısrar edişte, serimlemenin biçemini ya / ya da biçeminden çok hem / hem de biçemiyle nitelendirmek. Doğa ve insan tarihindeki belirli durumların ileriye ve geriye götüren uğrakların, koruyan ve çözen iyi ve kötü yanlarının birbirinden ayrılmazlığını gösterme temel ilkesi; sonradan somut gerçekliğin kavranışında metafiziğe ve dine başvurmak üzere, bilim dalının haklı çıkarılmış ayırmalarına ve soyutlamalarına başvurmamak, analitik yolla elde edilmiş kavramları birbirleriyle ilişki içine sokmak ve gerçekliği onlar aracılığıyla yeniden kurmak. Diyalektik aklın bu ve diğer ayırt edici özellikleri, tüm ayrıntılarında birbiri içine geçmiş ve sürekli değişen gerçekliğin biçimine karşılık düşerler (Horkheimer, 2005:196, 197).

Geleneksel mantık, yalnızca temel kategorilerin tarihsel olarak koşullanmış değişimi açısından değil, konuyu kavrayan düşünce süreci açısından da yetersizdir ve sadece tek tek yanları kavrar. Bir olayın diyalektik konstrüksiyonunda bir kavram belirli bir rol oynuyorsa, düşünsel bir bütünün içine alınmış tüm kavramların toplamından farklı özelliklere sahip olan bağımsız bir uğrağı olur; bu bütün, belirli nesnenin konstrüksiyonu, elbette ancak kavramlar, tek tek bilimlerde, dizgesel dökümlerde kendilerine bilimsel olarak te-

mellendirilmiş tanımlamaların karşılık düşmesi anlamında bu sisteme alındıklarında, o dönemin bilgisine uygun bir biçimde ortaya çıkabilir (Horkheimer, 2005:202). Ona göre, düşüncenin diyalektik devinim biçimlerinin, gerçekliğin devinimleriyle aynı olduğu anlaşılır.

Tamamlanmamış materyalist diyalektik, "akılcı" olanın tarihin hiçbir noktasında tamamlanmış olarak verildiğini düşünmez ve çelişkiler ile gerilimlerin çözülmesinin, salt düşüncelerin ve onların basit mantıksal sonuçlarının gerçekleşmesiyle tarihin dinamiğinin sonuna götüreceğine inanmaz. Materyalist diyalektikte, idealist diyalektiğin Hegel'in "spekülatif" ve aynı zamanda "mistik" olarak tanımladığı uğrağı, yani sözde koşulsuz olanı bilme ve böylelikle bizzat koşulsuz olma tasarımı yoktur. Materyalist diyalektik hala böyle evrensel bir kategoriler dizgesini tözleştirmez. "Olumlu akılcı" olana varmak için, düşüncedeki çelişkilerin ortadan kaldırılması yetmez, kılavuz idelerin ve kuramsal önvarsayımların savaşanların bilincinde verili olduğu, tarihsel savaşım gerekir. Sonuç ise saf kuramsal olarak öncelenemez; çünkü örneğin, "tarihin akışı" gibi ilkeleri bütünsel olarak ve bir defalığına kesin olarak saptanan, sınırları iyice belirlenmiş bir bütünlük tarafından değil, kendi aralarında ve doğayla çatışan, yeni ilişkilere ve yapılara giren ve bu sırada değişen insanlar tarafından belirlenecektir. Tamamlanmamış diyalektiğin mantığı, değişimin mevcut kategori malzemesinin tümünü ilgilendirmesi olanağını dikkate alıp bu nedenle bu malzemenin biçimlendirildiği kuramı da daha az gerçek kabul etmemekle, tam da Hegel'in diyalektik ile anlama yetisi arasındaki diyalektik tasarımına karşılık düşmekte ve bu tasarımın üzerinde yeni bir dogmatizm inşa etmemektedir. Hegel, "*Akılsal olan*, kavramların sabit belirlenmişliklerinde ve diğer kavramların farklarında kalır; *diyalektik olan*, onların geçişleri ve çözülüşleriyle ilgilenir", der. Horkheimer bunu, şu şekilde yorumlar: Elbette birincisi, ikincisine içkindir. Kavramların belirlenmişliği ve düzeni olmadan, yani anlama yetisi olmadan düşünce olmaz, diyalektik düşünce de olmaz. Ama anlama yetisi, koruyucu ve verili bilgiyi yaygınlaştırıcı, saptayıcı, sınıflandırıcı, çıkarımda bulunucu işlevini ya da sonuçlarını, hakikatin varoluşu ve devamı olarak mutlaklaştırdığında, metafizik bir hal alır (Horkheimer, 2005:203, 204).

Diyalektik düşüncede ampirik bileşenler, sadece bilimin hizmet ettiği sınırlı amaçlar açısından değil, bilimin bağlı olduğu tarihsel çıkarlar açısından da önem taşıyan deneyim yapıları halinde birleştirilirler. Diyalektik toplum kuramının tüm temel kavramları, örneğin toplum, sınıf, ekonomi, değer, bilgi, kültür gibi öznel ilgiye baştan aşağıya egemen olan kuramsal bir bağlamın parçalarını oluştururlar. Tarihsel dünyanın onlarla kendini kurduğu eğilimler, öznenin kendi içinde deneyimlemesi ya da daha çok üretmesi gereken insana yaraşır bir yaşam isteği olmadan, kavranamayacak gelişmeler anlamı-

na gelir. Diyalektik düşünce ayrıca kendinde, insanlığın savaşlarda ve sonsuz barbarlıkta yok olma tehdidi karşısında çoğunluğun çıkarından söz edecek, belirleyici ve önemsiz olanı birbirinden ayıracak ve kavramlarını bu tutumla yapılandıracak güveni buluyorsa da, elbette bunun için kuşku götürmez bir kanıt ortaya koyamaz; hele ki, çoğunluğun günümüzde henüz kör olduğu ve kendisi için düşüneni ve eyleyeni utandırdığı olgusu da durumun bir parçasıysa bu olasılık daha da zayıflar (Horkheimer, 2005:314, 315, 316, 317).

Diyalektik mantık, canlı gerçekliğin sonradan kurulması sırasındaki düşünceye dayanır, sadece sabitleşmiş bir dile getirime değil. Diyalektik mantık, "dilin fiziği" değildir, kendi serimlenişi açısından bile içeriksel bilgidir (Horkheimer, 2005:327).

Diyalektik, tek tek düşüncelerin ve görüşlerin tek yanlı, sınırlı, geçici yönlerini göstererek, kuşkuyu içerir. Diyalektik düşünce görüşleri bu gösterme yoluyla yok edilmiş kabul etmeyişiyle ve tüm bunları düşüncelerde ortaya koyan Ben'e geri çekilmesiyle kuşkuculuktan ayrılır, ta ki 'Ben'de bir yanılsama ya da kurgu olarak görününceye ve kendi kendisi üzerinde absürd bir zafer kazanıncaya dek. Diyalektik, kendilerini sabit ve mutlak kabul eden görüşlere negatif etkinlikte bulunarak, düşüncenin "negatif" düşünce olarak gücünü ve kendi özünü tanır. Eleştirel kuram'da içerilen materyalist diyalektikte, Hegel'den farklı olarak düşüncenin ve tarihin birliğine katlanılmaz. Günümüzde, irrasyonelliklerini düşüncenin şimdiden gördüğü reel tarihsel yaşam biçimleri varlıklarını sürdürmektedir. Diyalektik tamamlanmamıştır. Düşünce ile varlık arasında uyum yoktur, çelişki bugün hala itici güç olduğunu göstermektedir; salt insan ile doğa arasında değil, özellikle gereksinmeleri ve yetenekleriyle insanlar ile ortaya koydukları toplum arasında da. Bu yüzden aşma, gereksinimleri ve yetenekleri, yani çoğunluğu temsil eden bireyler ile katılaşmış biçimleri, yani tikel çıkarları temsil edenler arasındaki reel tarihsel savaşımda gerçekleşmektedir. Böylece düşüncenin kuşkucu ve eleştirel uğrağı, geçici 'Ben'e geri çekilmek yerine somut tarihsel etkinliğe geçmektedir. Düşünce ile tarih arasındaki bu ilişki sonucunda, kendi kendisi için, kendi bütünselliği içinde, salt mantıksal olan savaşımsız bir güvenlik kıstasına sahip olmak Eleştirel kuram'dan esirgenmiştir; kuşkuculuk zaten varolan bir kıstas olarak bu kıstası ararken nihilizme varmıştır (Horkheimer, 2005:446, 447). Horkheimer'in, materyalizmi diyalektik kavrayışının savları, diğer yaklaşımlardan farklı olarak, açık uçlu bir değişme sürecinin geçmiş, şimdi ve burada ile bağlamıyla, olanak ve koşullarla, parça-bütün ilişkisinde, oluş ve bozuluşla ilgisinde ele aldığı görülmektedir.

Stoacılar ve Epikürosçular, nafile siyasal tasarımlarından sonra, bireysel pratikler öğretisine geri çekilmişlerdir; yeni diyalektik felsefe ise bireylerin özgür gelişiminin, toplumun akılcı bir durumuna bağımlı olduğu bilgisi-

ne bağlı kalmışlardır. Diyalektik felsefe, mevcut durumun temellerine inerek, ekonominin eleştirisine dönüşmüştür (Horkheimer, 2005:392).

Diyalektiğin bilimler kadar eski olduğunu belirten Horkheimer (1990:164), Hegel ve Marx'ın, diyalektik sürecin düşüncede olduğu denli toplumda ilerleme olduğu konusunda anlaştıklarını (Horkheimer, 1985:423) ileri sürer.

Horkheimer, Hegel'in soyutlamaya dayalı özdeşlik düşüncesini, ama aynı zamanda pozitivizmin gözlem ve deneye dayalı bilimselliğini de eleştirmektedir. O, bir yandan, özne ve nesne özdeşliğinden uzak, öte yandan da, gözlem ve deneyin ilerisine gidebilecek diyalektik sosyal bilimin olanaklılığını ileri sürmektedir (Jay, 1989:78).

Materyalizmi, vülger maddeci anlayışın dışında ve spiritüalizmin karşıtı olarak, manevi hayatı reddeden, sırf ontolojik öncelik bağlamıyla monistik materyalist metafiziğin dışında ele alan Horkheimer'a göre, diyalektik maddecilik, maddi ilişkileri esas alan bir düşünce olmakla birlikte, tinsel ve kültürel yaşamı dışlayan bir kavrayış olmamalıdır. Bu düşünceyi Marx da ele almış, diyalektik materyalizmi kaba materyalizmden ayırmaya çalışmıştır. Buna benzer başka bir yanılgı da, dün, bugün ve yarın da, alt yapının öncelik taşıdığı ve taşıyacağı düşüncesidir ki, Horkheimer bu konuda, öncelik meselesinin tarihsel gelişmenin ortaya çıkardığı bir durum olduğunu, alt yapının yine ağırlık taşımasına karşın, artık üst yapının, özellikle politikanın, Marx'ın tahmin edebileceğinden fazla, belli bir özerklik içerisinde olduğunu vurgulamaktadır.

Ona göre, gerçek materyalizmin, özne ile nesne arasında hiç kesilmeyen karşılıklı-etkileşimi bir süreç olarak görecek biçimde diyalektik nitelikte olmalıdır. Bunu söylemekle de Horkheimer, kendinden menkul Marxistlerden ayrılarak, diyalektiği, insanın denetimi dışında bütünüyle nesnel bir süreç olarak fetişleştirmeyi reddetmiş olmaktadır (Jay, 1989:86).

Düşünmenin kendiliğinden diyalektik olduğu üzerinde duran Horkheimer'a göre* :

1) Düşünmek, diyalektik düşünmek demektir: Doğa bilimlerinin yaptığı gibi, kavramı donuk tutmamak, aksine tüm canlıların bitimsiz değişimlerinin aynası olarak kullanmaktır. Başkalaşır ama yine de kendisi olarak kalır.

2) Pozitivist söylemde, niceliğin niteliğe dönüşmesinde su buz olur; diyalektik söylemde; hem su buz olur hem su olarak kalır hem de eski durumuna yeniden dönebilir.

---

* Bu ifadeden sonraki dört sayfalık metin Dr. Faik Kanatlı'nın yayınlanmamış çevirilerinden alınmıştır.

3) Pozitivist önermeler düşünmenin ön koşullarıdır. Onları bilmek/tanımak; ancak onlarda takılıp kalmamak gerekir.

4) Diyalektik düşünme ne tümdengelimsel ne de tümevarımsaldır. Diyalektiğin her ikisini içeren koşulları: Parçayı bir bütünün parçası olarak anlamak, yani hiçbir zaman yalıtık olarak görmemek; her şeyi bir oluşta/akışta, hem başka şey olarak hem de aynı şey olarak görmektir.

5) Kafa ile düşünmek yetmez. Kafa ile hesap yapılabilir, mantıksal çıkarım yapabilir, kestirimlerde bulunulabilir ama bilinemez (Öznel ile nesnel akıl karşıkarşıya) (Horkheimer 1988: 289).

6) Bilgi için, Jaspers'in aşkınlamak (Transzendieren) diye nitelendirdiği belirli bir hedefe yönelik tutkulu çaba gereklidir.

7) Protestanların duası ebedi olanla birleşme çabasıdır. Mistik biçimi içerisinde hakiki bir öz içerir.

8) Dinin kendi içinden ürettiği gücün zayıflaması Avrupa'yı mahvediyor.

Öte yandan diyalektik hakkında şunları yazmaktadır:

1) Başlangıçta mantık, güncel sorunların giderilmesi için, içinde şeylerin bütünlüklü ve değişmez olarak varsayıldığı bir ad hoc sistem çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu yüzden geleneksel mantık metafiziksel sorunlarda, örneğin "Varlık x'tir" gibi ifadelerde beklenen başarıyı sağlayamadı.

2) Tarih, toplum, günlük yaşam gibi metafiziksel olmayan alanlar, geleneksel mantığın iyi uygulanabileceği şekilde gelişti. Buna karşılık, "İsa (peygamber) öldü ve dirildi", yani o öldü ve yaşıyor, gibi bir önerme geleneksel mantık tarafından ancak bir ardardalık olarak anlaşılabilir. Aslında burada ölüm hiç gerçekleşmedi, olan sadece onun görüntüsüydü. Ancak buradaki şey İsa mitiyle kastedilen şey değildir: Hem yaşamın hem de ölümün hakikat iddiası vardır. Diyalektik her ikisinin hakiki olduğunu ortaya koyar. (Tillich'in ikinci doğa/dünya kavramı aynı sorunu irdeler: İnsan ölmek zorunda, ama ebedi saadette yaşamını sürdürebilir.)

3) Hegel, geleneksel mantığın canlılar için yeterince iyi olmadığını söyler.

4) Mantık, Bay Müller'in sadece görülen ve konuşulan kişi olmadığını, aksine örneğin eskiden olan kişi de olduğu, gibi başka birçok şeyi söyleyemez. Ayrıca her önermenin aynı anda hem hakiki olduğunu hem de hakiki olmadığını (yani o şey olduğu ve olmadığını) söyleyemez.

5) Nasıl büyük bölümü örtülü olan bir halının desenini görülen süslemesinden çıkaramıyorsam; tümel, bütüncül, saltık hakikate sahip olamadığım sürece, o hakikati de bilemem/tanıyamam.

6) Diyalektikte işleyen görüş; her ifadenin tamamlanmamış (eksik) olduğu ve bu nedenle hakiki olmadığı, hakikatin bütün olduğudur. (Her ne kadar Spinoza'nın Grashalm dünyasında olduğu gibi hakikat her bölümde görünse de)

7) O halde, bütün var olana, daha iyi ifadeyle, sağlanana kadar Diyalektik huzura eremez. Materyalizm, bütünün varlığını, böylelikle de hakikatin varlığını yadsır.

8) Diyalektiğin korunması nafile bir umuttur. Tarih, korunması gerekenin çoğu kez korunamadığını, tersine tümüyle mahvolduğunu göstermektedir.

9) Marx'ta Diyalektik bir anlatım yöntemidir, özünde Marx bir pozitivisttir.

10) Hakikat kavramı Hegel'e dayanır, yoksa hakikat diye bir şey yoktur. Diyalektik, ancak dizge kapalıysa ve özne-nesne çelişkisi aşılmışsa felsefedir. Hegel'in dizgesi hakikatin olmadığına mükemmel bir kanıttır. Diyalektik sonlandırılamasaydı, o zaman bütün ifadelerimiz yanlış da olabilirdi: Onları sınayacak olanak yoktur.

11) "Marxçı yasalar" doğal yasallığın zorunlulukları değildir, aksine gerçekleşebilen ya da gerçekleşemeyen gelişmelerdir. Bu gelişmeler diyalektikte mutlak biçimde temellendirilmemiştir, çünkü Marx'ta bunlar bir anlatım yönteminden başka bir şey değildir. Marx'ın gerçek başarısı onun "politik ekonomi eleştirisidir". Onun gençlik yazıları, Hegel felsefesine dipnottan öteye geçmez (Horkheimer, 1988: 290, 291).

Empatik düşünme diyalektik tarafından yönlendirilir. Kavram açılır, böylelikle çelişkileri de açılır. Hegel'e eleştiri: O diyalektiğin sonucunun cebinde olmasını istiyor (Horkheimer, 1988:316). Dünya kavramlara göre düzenlenmiştir ama keyfi olarak değil zorunlu olarak. Diyalektik doğruluk için değil, hakikat için yapılır. O, bir kavramın hakiki olup olmadığını sorar. Onun itici gücü, hakikate "duyulan" sevgi ve "başka olana" özlemdir.

Hegel, kavramın özdeviniminden söz eder. Bilimsel düşünmenin dışında sahip olduğumuz her şey, kavramlardır. Diyalektik, kavramların hakiki olup olmadıklarını sorar. Örneğin; özgürlük kavramında bu durum nasıldır? Saltık özgürlük, herkesin herkese karşı savaşı (bellum omnium contra omnes) anlamına gelir. Bu nedenle, özgürlük kavramı özgürlüğün sınırlandırılmasını talep eder. O zaman buradan daha fazla hakikat içeren yeni bir özgürlük kavramı çıkar. Ciddi olarak söylenen her önerme sayısız durak (moment) içerir. Karşı gerekçelerden her zaman bolca vardır. Anlaşma ancak özdeşleştirme aracılığıyla sağlanır (Horkheimer, 1988:344).

Nietzsche'nin hakikat hakkında notlarında:

Hakikat araştırmamda kendimi diyalektiğin şiddeti altında buluyorum. Kapalı bir diyalektik yoktur. Neyin iyi ya da kötü olduğu hakkında karar verebileceğim dogma da yoktur. Ama zehirli gazın birey ve insanlık için kötü olduğunu biliyorum (Horkheimer, 1988: 535).

Diyalektik ile diyalektik olmayan düşünme arasındaki ayrım, en kestirmeden aşağıdaki gibi belirlenebilir: Diyalektik olmayan kavramlar tanımlarla o kadar sınırlandırılmış ki, bu kavramlara yönelik olası her yeni bilgi onların fiili kapsamını zorlar. Diyalektik olanda yeni bilgi aracılığıyla anlamın kendisi hedeflenir. Bu yüzden, o zaman kavramların da hurdaya çıkarılmasına gerek kalmaz.

Ne var ki, ancak diyalektik düşünmede her kavramın aslında hakikati temsil ettiği açıkça belli olursa, bu ayrım anlam kazanır. Bir yandan diyalektik ilerleme ancak kavramların ve yargıların mutlak taleplerini olumsuzlamasıyla gerçekleşir, öte yandan kavram ve yargıların böylesi talepleri olmaması mantıksal açıdan saçma olur. Aslında diyalektik olmayan düşüncenin de niyeti aynıydı, ama teslimiyeti sonucunda bundan vazgeçip unuttu. Diyalektik olmayan düşünme, aslında düşünmeyi oluşturan devingenliği artık hedeflememekle ve bunu (devingenliği) bu düşünüm olmadan saçma olan psikolojiye havale etmekle, kavramlarından onu bağlayan gelişmeyi, yani tini uzaklaştırmıştır; böylece kavramlar düşünceden arınıp sırf kaplara, şeylere dönüşmüştür, artık gösterge bile değiller, çünkü bir gösterge ancak onun aracılığıyla uyandırılan düşünsel ileti ile göstergedir (Horkheimer, 1985:299).

Toplumsal gerçeklikte her gün daha belirgin bir şekilde ortaya çıkan şey, burjuva düşünmesinin başlangıcından beri kararlaştırılmıştı; gelişmeyi tasfiye etme. Sadece hakikat kavramı gözetilir. Kavram bir kez iyice belirlendi mi, (etwa als *adaequatio intellectus et rei*), o zaman tüm düşünsel konularla ilişkili olan bu en yüce ide hakkında artık hiçbir şey deneyimlenemez. İde bağlamında düşünmeye kalan tek görev, bir önermenin ideye uygun olup olmadığını mekanik olarak sınamaktır; bu işlem için gerekli koşullar sözde mantıkta bir araya getirilmiştir. Bunun karşıtı olarak, bilgi tamamlanmadığı için hakikatin ne olduğunu henüz bilemeyeceğimiz kabulü vardır. Buna göre, sırf biçimsel kendi olarak hakikat kavramına dokunmayan tinsel süreç, sadece tek tek hakikatlerin çoğalması ya da düzeltilmesinde bulunmaz; maddesel ilerleme daha çok biçimsel kategorilerle ilgilidir, yani biçimsel ile maddesel arasındaki ayrım sürekli aşılmaktadır (Horkheimer, 1985:300).

Hakikat kavramı için geçerli olan, ötekiler için de doğrudur. Her ikisi de en derinden birbirine bağlıdır. Ama bu nihai olarak tanımlama aracılığıyla bitmiş olarak belirlenemez, her bireysel (tekil) kavramın ilişkisi kavramış olduğunu öyle bırakır, ilgilendiği şey, nihai biçimsel mantık önermeleri daha

fazla belirlemez. Ayrıca, bundan böyle olgusal bilginin her adımı etki alanını uzatacağı en yüce kavramsal ilişkiler sorunsalıyla anlamsal açıdan yüklendiği gibi, mantığın yapısı olgusal bilgi işleyişinin ta derinliklerine sinmiştir. Bu sadece son soruların dayandığı deneyselliğin ağırlığını artırmakla kalmaz; aynı zamanda onu dizginler, çünkü bu sorular ve uyandırdıkları tüm beklenti ve kuşkular zaten her deneysel bilgi ediminde vardır. Diyalektik mantıkta deneysel araştırma denen şeyden kurtulmak gerektiğine inanılmıyormuş. Eğer, bugün özellikle sosyal bilimlerde boş bir iş olmaya eğilimli deneysel araştırma denen şey, formal mantık ile maddesel deneyimin kötü bir ayrımının kuru soyutlaması ürününden başka bir anlam taşımıyorsa, o zaman somut düşünme karşıtın erimişliğinde hak ettiği yere gelir. Nesne, araştırmada sözüm ona önyargısız, ekonomik iş bölümü sonucunda üretilen şemanın gerçekliğinde görülürse, o zaman diyalektik her anda nesneyi felsefenin ilgi alanlarından görür ve bu yüzden bozulmuş endüstriyel kavramsallığa görece özgürlük kazanır. Diyalektik için görüntü her zaman denk ifadeden koparılan doğanın algılanmasıdır, Bizzat diyalektik bu algılamanın sağlanmasında doğaya yardımcı olmak ister. İfadenin bile bilmediği bir şeyi anlama çabası, içinde geleneksel düalizmin silinip gitmediği ama kendi ilişkilerinde sürekli değişime uğrayan bir süreç olarak spekülasyona yönelir (Horkheimer, 1985:301).

Diyalektik tin (diyalektik olmayan) saflığa ilişkin olarak başka bir ilişkiye sahiptir. Bu ona karşı basit bir karşıtlıktır. O hep, daha önceden tanıdığı ve ezbere öğretmeye çalıştığı olgu ya da bir duygunun koşulları, sebepler, parçalar ilişkileri için çabalar; onu, başka şeyin etkisi olan önceden bildirdiği kesinliğiyle tecrübe eder. Bütün dolayımsız ve özel (tekil) olan ona daima dolayım ve genel için işarettir. Kendini şeyleşmeye adamıştır.

Ama diyalektik ayırır. Saflığı onu olumsuzlamaksızın farklı biçimlere sokar. Diyalektik, bilimle şeylerin arkasından gider (gelir), ama büyüyü seyrek olarak kurtarmaz, ama ondan çıkanı korur. ... Bu ortaya çıkan basamakta her yeni dolayımda, dolaysız olan, aşılmalıdır (şeklindeki) Hegelci temel önermenin sonucudur. Bu kullanımda, eski anlamda sırf mantıksal olandan daha fazla şey saklıdır. Bu kullanım, felsefeyle özdeş olduğu savunulan aydınlanmada anlatılan şeyi dile getirmekle mitoloji boğulmuş olmaz. Onun gücü yatıştırılır. Diyalektik, ölüye tapınma gibi genellikle yansımış tutuma karşı koyar, gerçi ona aptallık da yabancı değildir, şeylerle yumuşak ilişkiler kursa bile hiçbir şey hissedemez. Doğa aracılığıyla egemenliğin diyalektik tini, doğaya kör egemenliğini reddetmede -şeylerin olanaklılığını koparmaksızın- onu büyüleyemez (Horkheimer, 1985:301, 302).

Yargılarında, esnekliğe bilerek önem veren Horkheimer, diyalektiği, bilinç ve varlık arasında, özne ve nesne arasında, Adorno'nun sözleriyle "et-

kileme ve etkilenme" alanı olarak görmektedir. Diyalektik, ontolojik ilkeleri bulmuş değildir ve bulması da söz konusu olamaz. Toplumsal gerçekliğin hiçbir görünümü de gözlemci tarafından son ve tamamlanmış olarak anlaşılmamalıdır.

*Diyalektik Hakkında Tartışmalar* başlıklı bölümde; dil ve bilgi, doğanın insana egemenliği, Marxizmin siyasal yönleri tartışmalarına dayanan 1939 tarihli Adorno ile yaptığı bir tartışmada (Horkheimer, 1985:526-541); "benim pozitivizmim ile diyalektiğe yüklediğim rol arasında bir çelişki ya da daha çok ortak noktalar olduğu gerekçesiyle bana itiraz ediyorsunuz. Bir yandan diyalektiğin sadece verili olanın içerisindeki bağlamların kavramsal bir biçimlendirimi olduğunu savlıyorum; öte yandan diyalektiğin bizzat verililik ile öznel biçimlendirim arasındaki ilişkiye uygulanabileceğini itiraf ediyorum. Son söylediğim, bizzat çıkarımlayan öznenin (anerkennende Subjekt'in) tarihsel olduğunu, dolayısıyla sabit düşünülemeyeceğini kabul etmeliyim anlamı taşıyor. Hem birçok bakımdan özne hem de özneyle ilişkisinde verililik tarihe bağlıdır. Kısaca itirazım şöyle formüle edilebilir: Diyalektik sırf verili olanın bir kısaltması olamaz; çünkü verililik ilişkisinin kendisi diyalektik olarak tarihe bağlıdır", diyerek düşüncelerinin altını çizer.

Öznenin ya da verililiğin diyalektiğe eklemlendiğinin söylenemeyeceğini düşünen Horkheimer, her defasında belirli soru yöneltmelerinin koşullarına, özel yöntemlerin uygulanmaz koşullarına ve verilerin tarihsel oluşumlarına ilişkin sorular sorulabileceğini ancak, böylesi soru yöneltmeleriyle nitelenen soruların anlamlı olabilmesi için en azından yapılacak araştırma bağlamında tek tek durumlarda diyalektik olmayan verilere dayanması gerektiğini belirtmektedir. "İster sosyolojik ister doğa bilimsel olsun, pozitivist taleplerin gözetilmediği bir araştırmayı hiç tasarlayamıyorum" diyen Horkheimer, özne ve nesnenin tarihsel diyalektiğe dahil edilmesi sorusunun bu genellikte sorulamayacağını ve bu sorundan hareketle pozitivist tutuma karşı gelinemeyeceğini vurgular. Bu arada pozitivizmden şu yöntemsel talebi anladığını; her bilimsel sorunun, hatta her anlamlı sorunun öyle yöneltilmesi gerektiğini, ancak daha önce bulunan belirli bir veri ile ilişkilendirilerek yanıtlanabileceğini belirtir (Horkheimer, 1985:526-541).

Horkheimer, eğer Adorno'nun diyalektik resimleri (Bilder: Resim ya da yansı) sadece verili olanın yapısını niteliyorsa, -Adorno'yu anladığımı sanıyorum- o zaman "über sich hinausgreifen" (dışarıya doğru uzanma) nedir ve diyalektik resimler diyalektik olmayan resimlerden hangi ilkelere göre ayrılır? diye sorar. Übergreifen (bir şeyin kavranmasıyla başka şeyin de kavranması) kavramını anlaşılır kılmak ve zorunlu olduğunu ortaya koymak için, belirli bir bilgideki özne ve nesnenin mutlak payının belirlenemeyeceğini, bu bilginin ancak başka bilgilerle bağlantı içerisinde anlaşılabileceğini öne sürüyor Ador-

no. Horkheimer'e göre, bu gerekçelendirme mutlak olmak zorunda değildir. Belirli bir bilgide özne ve nesne payının belirlenemeyeceği, mutlak bilginin olmayacağı ilkesinden çıkarımlanabilir. Neden bir bilgideki özne nesne payının belirlenmesinde, geçerli bir bilgi kazanmak için yapılan diğer girişimlerden farklı bir yol izleniyor? Ona göre, bilimsel gidiş, öznenin zorunluluğunun saptanmasındaki zorunlu görevini yerine getirmelidir. Belirli bir bilginin öznel (bireysel) koşulların hala sorunlu olması, anlaşılmasının önünde bir engel olarak görünüyor. Ayrıca Adorno'nun her bilgide öznel zorunluluğun sorulabilme olasılığını "gerilim özyapısı" olarak adlandırması hoşuna gitmemektedir. Bunun sonunda felsefe tarihinde varolan sorun, herhangi bir gereklilik olmaksızın geleneksel terminolojiden koparılmış olur (Horkheimer, 1985:526-541).

Bilginin kendi gerilimini koruyabilmesi için, tek tek bilginin ötesine geçmek zorunda oluşu ne demektir? Ona göre, Hegel deneylerinin başarısızlığına borçlu olduğumuz bu talebin yerine getirilemeyeceği görüşü, bilgi kavramının tamamını değiştirir. Adorno'nun diyalektik resimlerine karşı yapılan en büyük suçlama, Hegel'den bu yana olanaksız olan özdeş bilgi üretmeye bu kavramın bir şeyler getirmek zorunda oluşudur (Horkheimer, 1985:526-541).

Adorno'nun diyalektik resimlerden ne anladığına yönelik getirdiği açıklama, ona göre yeterli değildir. Şu ana kadar sadece bu kavramın ne yapması gerektiğini ve neyle karıştırılmaması gerektiği biliniyor. Ancak bir dizi olgusallığın etrafında kümelendiği bir merkez olarak özellikleri betimlenmeye çalışılan muğlaklılığı ve bize pek katkı sağlayamayacağı fark edilmektedir (Horkheimer, 1985:526-541).

Bu kümelenmede bize, Hegel Diyalektiği, biçimlendirici kuram ve daha birçok yöntem arasında bir seçim yapmak kalıyor. Örneğin Hegel diyalektiği, mantıktaki belirli işlem sonucunda özgürlük kavramı etrafında kümelenen bütün ulamlar şeklinde anlaşılabilir. Adorno'nun kümelenme ilkesi ya da Adorno'nun mutlak evrensel yöntemi nedir? (Horkheimer, 1985:526-541).

Horkheimer, Adorno'nun kümelenme ilkesi ya da mutlak evrensel yöntemine katılmadığını (Horkheimer, 1985:526-541), Adorno'nun konuşmasında özne ve nesne kavramları eleştirisinin kullanım bulduğunu; çünkü (Horkheimer için) en basitinden, öznel tek tek araştırmalardan dolayı bilen tarafından bakıldığında koşullu olarak bulmak zorunda olduğumuz varolan bilgideki pay olduğunu, buna karşılık böylesi şeyleri göstermeyen payın nesnel olduğunu belirtmektedir. Eğer Adorno özne ve nesne ulamlarının olduğu gibi kabul edilemeyeceğini, aksine bunların araştırma için bir görev oluşturduğunu söylüyorsa, bu böyledir, demektedir (Horkheimer, 1985:526-541).

O zaman Adorno'nun, daha önce yaptığı gibi yanıt vermesi gerektiğini belirterek: O, bunun kullanılan her kavram için kesinlikle geçerli olduğunu ifade etmektedir. Horkheimer'e öyle gelmektedir ki, Adorno'nun konuş-

masındaki eleştirisizlik, çözümünü öncelikle onun tarafından ortaya atılan felsefenin görevinden beklediği ve bunun için yeni bir tür diyalektik oluşturmak istediği özne ve nesne kavramlarının bizzat bu anlamının bu görevlerin çözümünden bağımsız ve verili olduğunu varsaymasındadır. Bizzat bu bilgideki öznel ve nesnel paydan söz edildiği zaman, her defasında ne kastedildiği bilginin verili durumunda kanıtlanır. Horkheimer, Adorno'nun bilime, bilimin bu iki kavramı bağlamında, kendi öznel koşulluluğun ve bunun sonucunda uğraş nesnesini gelişen bilgi çerçevesinde yeniden belirlemek dışında nasıl başka görevler yükleyebileceğini anlayamadığını belitmektedir (Horkheimer, 1985:526-541).

### *Politik Yaklaşımlar: İktidar, Egemenlik, Siyaset ve Özgürleşme İlişkileri*

Horkheimer'in, özgürlüğü, içinde bulunulan olanaklardan ne ölçüde pay alındığı ile ilişkilendirdiği görülmektedir. "Ekonomik mucize döneminde sonsuz sayıda ışıldayan vitrinlerin önünden gelip geçen ve gerçekten de her şey arasından seçebilen, cebinde az para olanlara göre daha özgürdür. Muhtemelen, o vitrinlerden satın alabileceği kısım daha çoktur. Kim alış veriş yapacağı zamanı kendisi belirleyebiliyorsa, dükkanların kapanış saatinden önce, dolu olmasından dolayı alış verişe çıkan ve son anda en gerekli ihtiyaçlarını satın alabilenden daha özgürdür. Sağlıklı olan hasta olandan özgürdür, insanlara ve şeylere sahip olan -en mütevazi alanlarda dahi olsa- az bir emekli maaşıyla geçinen yalnız ve yaşlı bir kimseden daha özgürdür" (Horkheimer, 1985:147-148). Bir facia bütün yaşamı yok etmezse, en sonunda, tümüyle yönetilmiş, otomatikleşmiş, içinde bireyin hiçbir maddi yaşam kaygısı olmaksızın yaşayabildiği, ancak anlamı olmayan mükemmel işleyen bir toplumun varolacağı düşüncesinde olan Horkheimer, bireyin mevcut özerkliğinin korunması gerektiğini ileri sürmektedir (1985a:347). Modern soygun tarihinin başlangıcında engizisyoncuların, sonunda ise faşist aygıtın şeflerinin bulunduğunu ileri süren Horkheimer (1970:30), burjuva devrimin, kitlelerin istediği kalıcı arkadaşlıkla dolu bir varoluşa ve genel eşitliğe değil, tersine bireyci toplumun sert gerçekliğine götürdüğüne işaret etmektedir (1968b:24).

Horkheimer'e göre (1986:165), bütünü değiştirmeyi hedefleyen ve böyle bir özgürleşmeye yönelen bir davranış, varolan gerçeklik içerisindeki düzene olduğu gibi, kuramsal çalışmaya da hizmet edebilir. Doğal olarak gelişen ve yok olan bir birim olarak organizma, toplum için bir örnek değil, tersine ondan özgürleşilmesi gereken bunaltıcı bir varlık biçimidir. Ona göre, toplumsal atom, yalnızca bireydir. Varolma savaşı, bireylerin dünyada, araçlar, makineler ve başka eller tarafından ansızın fiziki olarak yok edilmeme kararlılığında yatmaktadır. Gerçi beden gücü, temel değildir, ancak yeterince önemlidir. Beden gücünün kendisi doğal bir nitelik olmaktan çoktan çıkmış-

tır; şeyleşmenin bir ürünüdür, parçalanmış bir öğedir ve toplumun tüm katmanlarını soyut olarak taşıyan arta kalanlardır. Bunlar, endüstrileşmedeki gelişmenin kapitalist biçimine güç olarak geçmiştir.

Horkheimer'e göre (1968:236), "halkın kendine ilişkin, yanlış olan bilincinin köklü bir analizi bize şunu gösterebilir: Relativizmin özelliği olan, başkalarının fikirlerini liberal bakışla geçerli sayma ve donmuş bir mutlak hakikat düşüncesine götüren kendi kararını kendi vermekten korkma, ortak bir kökene sahiptir. Bu ekonomik düzende kaçınılmazcasına düşünmeye egemen olan, soyut, şeyleşmiş birey kavramıdır". İçinde bulunulan ekonomik ilişkiler ve yaratılan kültür ve bağlamları, bireyi şeyleştirmektedir. Kabaca ifade edildiğinde, güncel tarih üzerine kurulu ve tarihsel olarak verili ürün ticareti, çağın iç ve dış karşıtlıklarını içinde barındırmaktadır. Uç biçimiyle yeniye dayanmakta ve yükselmenin belirli aşamasına gelindiğinde, insani güçlerin gelişmesi, bireyin özgürleşmesi ve insan iktidarının doğa üzerinde korkunç bir şekilde gelişmesi sonucunda, sonraki gelişmeleri önlemekte ve insanlık yeni bir barbarlığa yönelmektedir.

Horkheimer (1974:111), burjuva kültürünün tarihsel işlevinin; insanın kollektifliği ve hiyerarşik geçmişinin üzerinde düşünülmeden tutsaklığının ardından bireysel özbilince aracılık etmek ve herkeste onun onurunun aynının olduğu düşüncesini yerleştirmek ve bireyin özgürlüğünün genel kavrayış olduğunu öğütlemek, burjuva kültürünün sınırının ise, tekleşme ve özelleşmeye bağlanarak bireyi bu yolla yalana dönüştürmek olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre (1974:113), burjuva dünyasındaki bireyler, 'ben özerkim', 'özgürüm' ve 'kendimde amacım', demeyi öğrenmek zorundadırlar.

Ekonomik ve teknik gelişmelerle ilgili olarak Horkheimer; "antik, feodal ve burjuva dönemlerinin egemen toplumsal tabakalarının bireyleri, dünyayla karşılıklı etkileşim içinde çok büyük toplumsal baskılardan kurtularak, kendi iç dünyalarını ifade edebilme yetisi üretmişlerdir. Ancak bu bireylerin sayısı hiçbir zaman çok olmamıştır. Artık az sayıda insanın kültürleşmesi yetmiyor. Bütün, ekonomik olarak geliştiği sürece, tek tek düşünen ve duyumsayan öznelere dönüşmeliydi. Bunun yerine ekonomik yükseliş, bunu, tinsel özgürleşmeden vazgeçmekle ödemektedir" (1985:95-98), demektedir. Özgürleşmenin bireyle ilgisi ve ona bağlılığı bakımından da, "İnsanlar özgürleşti ama bu özgürleşmenin pek azı bireye bağlıdır. Belirli tekler tarafından kullanılan sözcük aslında, onun kendisini ifade etmesine yardımcı olacaktı; ancak (öyle olmadı) sözcük; araca, markaya ve silaha dönüştü. Bu durumu sıkça inceleyen boş zaman endüstrisinin düzeyi değil, tek tek insanların dilsizliği açıklar: Polisiye filmin mi ya da Rigoletto'nun mu ekranlarda daha rahatlatıcı etkide bulunduğu kuşkuludur. Yakın zamanda da muhtemelen daha güçlü etkileyicilere gereksinim olacaktır" demektedir (Horkheimer, 1985:98).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, "ekonomik, bilgisel ve teknik gelişme ve ilerlemelerin" özgürlüğü yaygınlaştırıp kökleştirmesi gerektiği halde, tersini gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir Horkheimer. Horkheimer'in hep ileri sürdüğü gibi, araştırmacı, inceleyip araştırmaya çalıştığı nesnenin bir parçası olmak durumundadır. İnsanın henüz özgür ve bağımsız bir birey olmadığı bir dünyada, özgür ve hiçbir çıkara bağlı olmayan bilimsel araştırmaların yapılabileceği görüşüne de katılmamaktadır. Ona göre, araçların insandaki organların uzantısı olduğunu ifade eden tümceyi, insan organlarının da bu araçların uzantısı durumuna geldiğini ifade eden tümceye dönüştürmek gerekmektedir.

Horkheimer'e göre, gerçek özgürlüğün, devlet kapitalizminin toplumsal yaşama getirdiği teknolojik baskıların yaşamdan atılmasını gerektirdiğini, hiç değilse Sovyetler Birliği'ndeki uygulamanın değiştirilmesiyle bunun olası olduğunu ileri sürmektedir. Eleştiri Kuramının, otoriteye en radikal eleştirilerini yönelttiği *Otoriteryan Devlet* çalışmasında, diyalektiğin gelişme ile özdeş olmadığı belirtilmektedir. Jay, Horkheimer'in, bir toplumun kendisinin de "şeytanın emri altına girmiş olabileceğini" ileri sürdüğünü, böyle bir durumda 'olgu' diye görülen şeylerin kendilerinin de 'marazlı' olabileceğine dikkat çektiğini belirtmektedir (1989:98). Bununla birlikte, Jay'e göre, Eleştiri Kuramı'nda, negatif bir metafizik ve antropoloji, yani Nietzsche'nin "büyük hakikatler tapınılmak için değil, eleştirilmek içindir" özdeyişine uygun olarak, kendini herhangi bir şekilde betimlemek istemeyen bir metafizik ve antropoloji yer almaktadır (1989:101).

Horkheimer'a göre, toplumsal devrim kavramının içinde, biri devlet kontrolünün sağlanması, diğeri ise bu olgudan kurtulmak olan birbiriyle uzlaşmazcasına karşıt iki moment yer almaktadır ve toplumsal devrim kendiliğindenlik olmadıkça oluşmayacak olan olguların gerçekleşmesini sağlayacaktır. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması, üretimin planlı olarak yönlendirilip yönetilmesi, doğanın insan egemenliğine alınması anlamına gelmektedir. Fakat etkin bir direnme ve özgürlük için sürekli yenilenen bir mücadele olmadıkça oluşmayacak şeyi, yani, sömürünün sona erdirilmesini toplumsal devrim sağlayacaktır. Hedef, toplumsal devrim ise, ilerlemenin/gelişmenin sürekli olarak hızlandırılıp geliştirilmesi ile değil, daha çok, bu ilerlemenin/gelişmenin gerektiği biçimde dizginlenebilmesi ile olanaklıdır.

Marcuse gibi Horkheimer de 1942'de iyimserliğini sürdürür. Umutsuzluğun öncesinde hala özgürleşmenin olanaklı olduğunu, özgürlüğün gerçekleşebilmesi için bazı gerekli maddi koşulların elde edilmiş olduğunu düşünmektedir. Horkheimer, hem kıtlığın ortadan kalkmasının, hem de yeni tahakküm biçimlerinin ortaya çıkmasının teknolojik duygunun yaygınlaşması sonucunda oluşabileceğini ileri sürmektedir (Jay, 1989:230-231). Horkheimer,

Marx'ın dile getirdiği koşulların tersini yaşadığımızı, artık proletaryanın sadece durumunu düzeltmediğini, memurların da ayrı bir grup olarak toplumda daima daha büyük bir öneme sahip olduklarını, egemenler tarafından ağır krizlerin yumuşatılarak ya da engellenerek önlendiğine de dikkat çekmektedir (Grossner, 1971:263).

Burada önce bir kere daha şu düşünceler belirtilmelidir; insanın ve toplumun özgürleşiminin öncüsünün işçi sınıfı olamayacağı vurgusunda, doğa ve insan arasındaki çelişki belirtilmektedir. Ona göre tahakkümün ekonomik nitelikte olmaması şu düşünceye dayandırılarak açıklanabilir: Kapitalist sömürü biçimi, Batı tarihinin burjuva dönemine ait tarihsel bir formudur. Devlet kapitalizmi ve otoriteryan devlet, bu süreci sonlandıran ya da bu süreci kökten değişikliklere uğratan gelişmeler olarak sayılmalıdır. Burjuva sömürüsünün sonucu olarak ortaya çıkan bu yeni tarzdaki tahakküm, yani egemenlik ve baskı, artık burjuva dolayımlamaları da bir kenara atarak kaba bir yönetime dönüşmüştür. Denebilir ki, bu kavrayışları nedeniyle, özgürleşme problemini nesneleşme problemiyle, nesneleşme problemini de kitle kültürü, kültür endüstrisi, akıl, aydınlanma gibi kavrayışlarında ve toplumun felsefi tüm çözümleme ve eleştirilerinde dile getirmektedir.

Ona göre dünyayı, iletişimi, nesnel gerçeklikten evrensel hakikatlere değin dolayımsız olarak şeysel bir algılamanın aracına dönüştüren kavrayış günlük yaşama egemen olmuştur. Bu araçsal aklın yapısal işlevinin özelliği olarak da belirlenebilir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ve *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nde (yani *Akıl Tutulması*'nda), felsefi toplumsal kavramlaştırmalar, mevcut felsefi kavrayışlara (özellikle pragmatizm ve pozitivizme) karşı bir düşünme ve çağının ideoloji eleştirisi olarak ortaya çıkmaktadır.

### *Geleneksel ve Eleştirel Kuram, Bilim ve Pozitivizm*

Eleştiri Kuramının (ya da Eleştirel kuram'ın) kurucusu olan Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" başlıklı makalesinden sonra da Eleştiri Kuramı düşüncesini tüm yazılarında genişleterek ayrıntılandırır. Ancak Horkheimer'in sorunlara getirdiği eleştirel bakışı arkadaşlarının da onaylayarak kullanması; bu çevrenin kurduğu 'Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün de Frankfurt'ta olması, bu çevrenin Eleştiri Kuramcı'ları ya da Frankfurt Okulu (çevresi) adını almasına neden olmuştur. Böylesi bir sonuç, Eleştirel Kuram'ı, bir yaklaşımı temel alan bir akım şeklinde de algılamaya yol açmıştır. Böylesi bir gerçekliğin olduğu da görülmektedir.

Bildik bilimsel araştırmada kuram (2005:339), bir çalışma konusu üzerine, içlerinden bazılarından diğerlerinin türetilebileceği biçimde birbirleriyle bağıntılı olan önermelerin bir toplamı olarak kabul edilir. Bir kuram, en üst ilkelerin sayısının sonuçlara oranı ne denli küçükse o denli mükemmeldir. Bir

kuramın gerçek geçerliliği, türetilen önermelerin gerçek olaylarla örtüşmesine dayanır. Poincaré, bilimi hiç durmadan büyüyecek kütüphaneye benzetir. Horkheimer, kuramın özüne ilişkin o günkü tasarımın kaba hatlarıyla yukarıda dile getirdiği şekilde olduğunu vurgular. Horkheimer (2005:340, 41), zamanının en ileri mantığı olan Husserl'in tanımında kuramın, "bir bilimin, kendi içinde kapalı önermeler sistemi olarak" ya da tam olarak kuram, "önermelerin bütünlüklü bir tümdengelim biçiminde, sistematik olarak ele alınmasıdır" şeklinde ele alındığını belirtir. Yine Husserl'e göre bilim ise, "her zaman olduğu gibi kuramsal çalışmadan doğan, sistematik düzeninde belirli bir nesneler evreninin tanımlandığı ... belirli önermeler evrenidir."

Bu geleneksel kuram kavramı der Horkheimer (2005:341), eğilim gösterdiği kadarıyla, saf matematik bir işaret sistemini hedeflemektedir. Kuramın unsurları olarak, sonuçların ve önermelerin parçaları olarak, deneyimlenebilir nesnelerin isimlerinden çok, matematik simgeler iş görmektedir. Mantıksal işlemler bile şimdiden öylesine rasyonelleştirilmişlerdir ki, en azından doğa bilimlerinin büyük bir bölümünde kuram oluşturma, matematik bir konstrüksiyona dönüşmüştür. Değişik sosyoloji okullarında, ampiristlerde, doğa bilimlerinde kuram kavrayışı aynıdır ve ona göre geleneksel tarzdadır. Öyle ki, 'a', 'b', 'c', 'd', koşulları varsayıldığında, 'q' olayının beklenmesi gerekir; 'd' koşulu yoksa, 'r' olayı ortaya çıkacaktır; 'g' koşulu eklenirse, 's' olayı ortaya çıkar gibi. Böyle bir hesaplama tarihin de doğa bilimin de mantıksal çabasına dahildir. Bu, geleneksel kuramın varoluş biçimidir.

Horheimer'e göre (2005:347) geleneksel kuram tasarımı, verili bir aşamadaki iş bölümü içinde gerçekleşen bilim uğraşından soyutlanmıştır. Bu tasarım, bilginlerin, toplumdaki öteki tüm etkinliklerin yanı sıra tek tek etkinlikler arasındaki bağıntı dolaysızca saydamlaşmadan gerçekleştirilen etkinliğe karşılık düşer. Bu yüzden, bu tasarımda bilimin gerçek toplumsal işlevi, kuramın insan varoluşunda ne anlama geldiği değil, sadece tarihsel koşullar içinde üretildiği yalıtılmış alanda ne anlama geldiği görülür.

Geleneksel kuramsal düşünce (Horkheimer, 2005:357), hem belirli nesne durumlarının doğuşunu, hem de bunların ele alındığı kavram sistemlerinin pratikteki kullanılışını, böylelikle kendisinin pratikteki rolünü, kendi dışında görür. Felsefi terminolojide değer ve bilimsel araştırma, bilme ve eyleme ayrımı olarak ve başka karşıtlıklar olarak dile gelen bu yabancılaşma, bilgini tehlikelerden korur ve çalışmasının basit çerçevesini verir.

Gelecekteki bir toplumda akıl gerçekten olayları belirleyecekse, Logos'un gerçeklik olarak bu tözleştirilişi de bir ütopyadır. Günümüzde insanın özbilgisi, ebedi Logos olarak görünen matematiksel doğa bilim değil, mevcut topluma ilişkin, akılcı durumların egemenliğindeki bir Eleştirel Kuram'dır. Kuram, kavramının burjuva bilimine içkin olan kuramsal düşünce ve olgular

ilişkisinin göreliliğine işaret edilerek değil, yalnızca bilim adamlarını değil, bilen bireyleri de kapsayan bir düşünüş yoluyla geliştirilebileceği düşünülmektedir (2005:348, 349).

Bireyin etkinliğinin önceden çizilmiş sınırlarını doğal kabul etmesini sağlayan birey ve toplum ayrımı, Eleştirel kuram'da önemsizleştirilmiştir. Eleştirel Kuram, tek tek etkinliklerin körü körüne ortak etkisini belirlediği çerçeveyi, yani verili iş bölümünü ve sınıfsal farklılıkları, insanların eleminden kaynaklanan ve planlı kararlara, akılcı hedef koymalara da tabi olabilen işlev olarak görür. Horkheimer (2005:356), eleştirel düşünüş tarzının, emek, değer ve üretkenlik gibi ekonomik kategorilerini, tam da bu düzenin içinde geçerli oldukları gibi kabul ettiğini ve başka her türlü yoruma kötü bir idealizm gözüyle baktığını vurgulamaktadır. Ona göre, toplumsal yaşama egemen olan kategorilerin eleştirel kabulü, aynı zamanda onların yargılanışını da içermektedir.

Horkheimer (2005:358), bilim adamı "olarak" uzman aydınların, toplumsal gerçekliği ürünleriyle birlikte dışsal olarak gördüklerini, yurttaş "olarak" bu gerçeklikle ilgilerini siyasal makaleler, partilere ya da hayır kuruluşlarına üyelik ve seçimlere katılmak olarak algılarken, bu ikisini ve başka birkaç davranış tarzını da kişilikleriyle, olsa olsa psikolojik yorumlama yoluyla ilişkilendirip, bunun dışında bir ilişkilendirmeye girmediklerini belirtmektedir. Eleştirel düşünce ise günümüzde bu gerilimi somut olarak aşma, bireyde bulunan hedefin bilincinde olma, kendiliğindenlik ve akılcılık özellikleri ile toplum açısından temel oluşturan çalışma sürecinin ilişkileri arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırma çabasıyla güdülenmiştir. Ona göre eleştirel düşünce, bu özdeşlik kurulmadığı sürece kendi kendisiyle çelişen bir insan kavramını içerir. Akılla belirlenen eylem insana aitse, varoluşu ayrıntılarına dek belirleyen mevcut toplumsal pratik insanlık dışıdır. Kaldı ki bu insanlık dışılık toplum içinde olup biten her şeyin üzerinde etkili olur. İnsanların entelektüel ve maddi etkinliği hep dışsal olarak kalacaktır, yani doğa, toplumla ilgili henüz egemen olunmamış etmenlerin toplamı olarak kalacaktır.

Horkheimer'e göre (2005:359), eleştirel düşünce ve onun kuramı, ne yalıtılmış bireyin işlevidir ne de bireylerin bir genelliğidir. Öznesi bilinçli olarak, daha çok öteki bireyler ve gruplarla gerçek ilişkileri, belirli bir sınıfla tartışması ve sonunda toplumsal bütünle ve doğayla böyle sağlanmış bağlantısı içinde belirli bir bireydir. Burjuva felsefesinin 'Ben'i gibi bir nokta değildir; serimlenişi tarihsel şimdiki zamanın kuruluşuna dayanır. Düşünen özne de, bilginin ve nesnesinin örtüştüğü, mutlak bir bilginin oradan yola çıkılarak edinilebileceği bir yer değildir. Descartes'tan bu yana idealizmin içinde yaşadığı bu görünüş, kesin anlamda ideolojidir, burjuva bireyinin sınırlı özgürlüğü

kusursuz bir özgürlük ve özerklik biçiminde görünür. Eleştirel düşüncenin deneyimle bağı, salt sınıflandırmamayı öne çıkarmaktır.

Horkheimer (2005:361), "deneyimin rolü açısından Geleneksel ve Eleştirel kuram arasında bir fark vardır", der ve bu, Eleştirel kuram'ın, insani etkinliğin hedefleri olarak tarihsel analizden almış olduğu görüş açıları, özellikle de akılcı, genele uygun düşen bir toplumsal örgütlenme fikri, bireylere ya da kamusal tine doğru bir biçimde şimdiye ait olmadan, insani çalışmaya içkinliğidir.

Eleştirel Kuram'ın salt belli durum, duygu ya da düşüncelere değil, düşünce ve nesnenin belirleyenlerinin bütününe, yani "varolanın eleştirisine" dayandığını belirten Horkheimer (2005:362, 363), tersinin ise sorunu özel bir biçimde koymak, yani geleneksel kuram olduğunu belirtir. Geleneksel kuramın rahatlıkla mevcut olarak kabul edebileceği şeyler, işleyen toplum içindeki pozitif rolü, genel gereksinmelerin doyumlanmasıyla dolayımlı ve saydam olmayan ilişkisi, bütünün kendini yenileyen yaşam sürecine katılım, bilginlerin sosyal konumu sayesinde, yerine getirilmeleri ödüllendirildiği ve onaylandığı için bilimin bile dert edinmediği tüm bu gereklilikler, eleştirel düşüncede tartışmalıdırlar 2005:364). Eleştirel düşüncenin ulaşmak istediği hedef, akılcı durumdur ve bugünün gerekliliğinde temellenir. Ancak bu gereklilikle, onun ortadan kaldırılışının imgesi henüz verilmiş değildir. Bu imgeyi tasarlayan kuram, zaten mevcut olan bir gerçekliğin hizmetinde çalışmaz; sadece onun sırrını açığa vurur.

Eleştirel Kuram'a göre (Horkheimer, 2005:369, 370), yalnızca bir hakikat vardır ve dürüstlük, iç tutarlılık, akılcılık, barışa, özgürlüğe ve mutluluğa çabalamak gibi sıfatlar aynı anlamda başka herhangi bir kuram ve pratiğe atfedilemezler. Ona göre, bu noktada şu da vurgulanabilir: Öncülerin siyasal kavgada, konumları hakkında artık akademik eğitime değil, uyanık olmaya gereksinimleri vardır.

Eleştirel Kuram, pozitivizmin tersine, bir insanı (ya da olguyu) çocuk, ergin, olgun ve yaşlı olması bakımından değişiklikleri içinde ama yine de aynı şey olması bakımından görür. Oysa pozitivizm için her olgusal durum başka durumdan ayrıdır ve kendi başkalığı bakımından ele alınır. Bu bakımdan bütün, pozitivizm bakımından göz ardı edilirken, Eleştirel kuram tarafından durum ya da olgu içinde bulunduğu koşullar, çevre ve tüm etkenlerle birlik içinde ele alınır. Tıpkı bir bireyin içinde bulunduğu iktisadi, politik ve kültürel koşulların göz önünde bulundurulmasında ve belirleyen olarak öne çıkanlarla diğer etkenlerin bağlantılandırılarak değerlendirilmesi gibi.

Eleştirel toplum kuramı (Horkheimer, 2005:373), demek ki görece genel bir kavramla belirlenmiş basit meta değişimi fikriyle başlar; sonra, kullanılabilir tüm bilgi koşuluyla, yabancı ve kendi yaptığı araştırmalarda elde

edilen malzemenin alınmasıyla, değişim iktisadının insanların ve olayların mevcut ve elbette bu iktisadın etkisiyle değişen yapısında, ekonomi biliminde serimlenen kendi ilkelerini çiğnemeden, nasıl zorunlu olarak toplumsal çelişkilerin keskinleşmesine yol açması gerektiğini ve bunun da şimdiki tarihsel durumda savaşlara ve devrimlere yol açtığını gösterir. Burada sözü edilen zorunluluğun anlamı, kavramların soyutluğunun anlamları gibi, geleneksel kuramın buna karşılık düşen yönlerine hem benzer hem de benzemez oluşudur. Her iki kuram, bütünde de tümdengelimin kesinliği genel belirlemelerin doğruluğu iddiasının, belirli gerçek ilişkilerin doğruluğuna ilişkin iddiayı nasıl içerdiğini aydınlatmasına dayanır.

Ona göre (Horkheimer, 2005:374), Eleştirel toplum kuramı bir bütün olarak, açınmış tek bir varoluşsal yargıdır. Kabaca dile getirilirse, yakın tarihin dayandığı, tarihsel olarak verili meta toplumunun temel biçiminin, dönemin içsel ve dışsal çelişkileri barındırdığını, keskinleştirilmiş biçimde sürekli yeniden oluşturduğunu ve insanı güçlerin yükselmesi ve açınması, bireyin özgürleşmesi döneminden, insanın doğa üzerindeki gücünün olağanüstü artmasından sonra, sonunda daha sonraki gelişmeyi engellediğini ve insanlığı yeni bir barbarlığa sürüklediğini dile getirir. Bu kuramın içindeki tek tek düşünce adımları, en azından yönelimi gereği, herhangi bir bilimsel kuramdaki tümdengelimlerle aynı kesinliktedir; burada her bir adım, o kapsamlı varoluşsal yargının kuruluşunda bir uğraktır. Eleştirel Kuram'ın kısmi önermelerinin günümüz toplumunun bir defalık ya da yinelenebilir olaylarına uygulanmaları gerektiğinde ortaya çıkan sorunsal, Eleştirel Kuram'ın doğruluğuna değil, ilerici amaçlı geleneksel düşünce ürünlerine uygunluğuna ilişkindir. Eleştirel ya da muhalif kuram, reel ilişkiler hakkındaki önermelerini genel temel kavramlardan türetir ve tam da böylelikle bu ilişkilerin zorunlu olduklarının görülmesini sağlar. Mantıksal anlamda zorunluluk açısından, her iki kuramsal yapı türü birbirine benzese de, benzeri olgusal süreçlerin artık yalnızca olgusal değil, nesnel bir zorunluluğu söz konusu olduğunda, bir karşıtlığı vardır.

Kuramın parçalarından her biri, kuramın belirlediği doğrultuda, mevcut olana karşı eleştiriyi ve savaşımı gerektirir. Horkheimer'de (2005:377) Eleştirel Kuram, zorunluluk kavramına da eleştirellik yükler. Mevcut olmasa da bir özgürlüğü varsayar. İnsanlar zincire vurulmuş da olsalar, her zaman zaten var olan bir özgürlük tasarımı, yani salt bir içsel özgürlük tasarımı, idealist düşünüş tarzına aittir. Ona göre (2005:378), düşüncenin en ileri biçimi eleştirel toplum kuramı olduğundan ve insanları dert edinen her tutarlı entelektüel çaba, özü gereği bu kuramla aynı kapıya çıktığından, genel olarak kuramın adı kötüye çıkmıştır.

Eleştirel kuram'ın (2005:380) bugün başka, yarın başka bir öğretisi yoktur. Eleştirel kuram'daki değişiklikler, dönem değişmediği sürece, tamamen yeni bir görünüşe geçmeyi gerektirmezler. Kuramın sağlamlığı, toplumdaki tüm değişikliklere karşın, ekonomik temel yapısının, en basit biçimiyle sınıflar ilişkisinin ve böylelikle bu yapının aşılarak ortadan kaldırılması fikrinin aynı kalmasından kaynaklanır. İçeriğin bununla belirlenmiş belirleyici özellikleri, tarihsel bir ani değişiklik karşısında değişemezler. Ancak diğer yandan, tarih o zamana kadar da hareketsiz kalmaz. Eleştirel düşüncenin iç içe olduğu karşıtlıkların tarihsel gelişimi, onun tek tek uğraklarının önemini değiştirir, farklılıkları dayatır ve bilim dallarındaki bilgilerin Eleştirel Kuram ve pratik açısından önemlerinde değişikliğe neden olur. Bu düşüncesini Horkheimer, üretim araçlarına sahip sosyal sınıf kavramında daha yakından göstermektedir.

Eleştirel Kuram, sanki şimdi mülkiyetin ve karın artık belirleyici rol oynamadıkları görüntüsüne, sosyal bilimlerde özenle teşvik edilen bu yanılsamaya kapılmıyor. Ayrıca hukuksal yapılar ve özel mülkiyet ilişkisini ortaya koymaktadır (2005:382). İnsan davranışları da ahlak ve kültür yapılarına değin söz konusu mülkiyet ve iktidar ilişkilerinin bir sonucu olması bakımından belirleme eleştirel düşüncenin yaklaşımlarından biridir. Kapitalizm koşullarında bireyin görece bağımsızlığının sona erdiğini, onun kendine ait düşünceleri olmadığını, kitle inanışlarını da devletteki egemen bürokrasinin belirlediğini ortaya koyar. Kültürel olanın ekonomik olana bağımlılığı kavramı bu yüzden değişmiştir ona göre.

Horkheimer (2005:387), bir bütün olarak Eleştirel Kuram için genel kıstaslar olmadığını, çünkü bu kıstasların her zaman olayların yinelenmesine ve böylelikle kendi kendini yeniden üreten bir bütünselliğe dayandıklarını belirtir. Onayına güvenilecek bir toplumsal sınıf yoktur. Her tabakanın bilinci, konumu gereği her ne kadar hakikat için belirlenmiş olsa da, mevcut koşullarda ideolojik olarak daraltılmış ve yozlaştırılmış olabilir. Eleştirel Kuram, tek tek adımlarının tüm kavrayışlılığına ve unsurlarının en ileri geleneksel kuramlarla örtüşmesine karşın, sınıf iktidarının ortadan kaldırılmasına yönelik, kendisine bağlanmış ilgi dışında özel bir merciye sahip değildir. Bu negatif formüllendirme, soyut bir anlatım haline sokulduğunda, idealist akıl kavramının materyalist içeriğini oluşturur. Bugünkü gibi tarihsel bir dönemde hakiki kuram, eleştirel olmaktan çok olumlayıcı değildir; ona uygun eylem de "üretken" olamaz. Günümüzde, insanlığın geleceği, geleneksel kuramların ve genel olarak yok olmakta olan bu kültürün unsurlarını içinde barındıran eleştiren davranışın varlığına bağlıdır. Hayal ürünü bir bağımsızlıkta, hizmet ettiği ve ait olduğu bir pratiğin biçimlendirilmesine salt kendi ötesinde bir şey

gözüyle bakan düşüncenin ve eylemin ayrılmasıyla yetinen bir bilim, insanlıktan zaten vazgeçmiştir.

Descartes'in kurduğu, geleneksel anlamdaki kuram, der Horkheimer (2005:390, 391, 392), her yerde bilimlerin işleyişinde yaşadığı haliyle, deneyimi, yaşamın bugünkü toplumun içinde yeniden üretimleriyle ortaya çıkan sorunsallar temelinde düzenler. Sorunların toplumsal kaynağı, bilimin kullanıldığı reel durumlar, uygulandığı amaçlar, onun dışında kabul edilirler. Buna karşılık eleştirel toplum kuramı, kendi tarihsel yaşam biçimlerinin tümünün üreticileri olarak insanları konu edinir. Her defasında verili olan, sadece doğaya değil, insanın doğanın üzerinde ne yapabileceğine de bağlıdır. Algılamanın nesneleri ve türü, soru soruş biçimi ve yanıtlamanın anlamı, insanın etkinliğini ve gücünün derecesini belgeler. Eleştirel Kuram, Alman İdealizminin mirası üzerinden, felsefenin mirasını korur. Egemen işleyişte yararını kanıtlamış herhangi bir bilimsel araştırma hipotezi değil, insanların gereksinme ve güçlerine yeten bir dünya yaratma yolundaki tarihsel çabanın kopmaz bir uğrağıdır. Eleştirel Kuram ile ilerlemelerine sürekli yönlendiği ve onlarca yıldır üzerlerinde özgürleştirici ve canlandırıcı bir etkide bulunduğu bilim dalları arasındaki tüm etkileşime karşın, Eleştirel Kuram asla bilginin çoğaltılmasını hedeflemekle kalmaz, insanların köleleştirici koşullardan özgürleşmelerini de hedefler. Bu bakımdan Eleştirel Kuram, Helenist feragat dönemine değil de, Yunan felsefesi'nin doruk noktasına, Platon ve Aristoteles zamanına denk düşer.

"Modern bilimin işleyişinden farklı olarak, eleştirel toplum kuramı'nın, ekonominin eleştirisi olarak da felsefi kaldığını" ekleyen Horkheimer; onun içeriğini, ekonomiye egemen olan kavramların tam karşıtlarına dönüştürülmesinin oluşturduğunu belirtir. "Adil değişim; sosyal adaletsizliğin derinleşmesine, özgür iktisat; tekelin egemenliğine, üretken çalışma; üretime ket vuran koşulların pekiştirilmesine, toplumun yaşamının sürdürülmesi; halkların yoksullaşmasına dönüştürülmüştür", demektedir (2005:392, 393). Aynı zamanda bununla, Eleştiri Kuramı ekonomizme de karşı çıkar.

Tüm bireylerin mutluluğunu hedefleyen Eleştirel kuram (2005:394, 395, 396), otoriter devletlerin bilimdeki hizmetçilerinin aksine, sefaletin devam etmesine uyum sağlamaz. Eski felsefe için, mutluluğun en üst aşamasını oluşturan, aklın kendini tanıması, yeni düşünce de özgür, kendi kendini belirleyen toplumun materyalist kavramına dönüşmüştür; idealizmden de geriye, insanın bugün mevcut olana kendini adamaktan, gücü ve karı biriktirmekten daha başka olanaklarının bulunduğu kalmıştır. Gelişmeyi bugün engelleyen koşulların aşılarak ortadan kaldırılması, pratikte sıradaki görevdir. Ne var ki aşarak ortadan kaldırma diyalektik bir kavramdır. Bireysel olanın devlet mülkiyetine alınması, endüstrinin yaygınlaştırılması, kitlelerin en

geniş hoşnutluğu bile, tarihsel önemleri hakkında ancak ait oldukları bütünün doğasının karar verdiği unsurlardır. Eski dünya, aşılmış bir iktisadi örgütlenme ilkesi yüzünden yok olmaktadır. Sefaletin birinci nedeni ekonomidir ve kuramsal-pratik eleştirinin öncelikle ona yönelmesi gerekir. Ancak gelecekteki toplum biçimlerini de sadece iktisada göre değerlendirmek, diyalektik değil mekanik bir düşünce olur. Eleştirel Kuram'ın, kendisine dayanılan kimi yerlerde indirgendiği ekonomizm; ekonomik olana önem vermeye değil, onu çok dar anlamda ele almaya dayanır. Başlangıçtaki, bütünü hedefleyen yönelimi, sınırlandırılmış fenomenlere dayanılmasının ardında gözden düşmektedir. Eleştirel Kuram'a göre günümüz iktisadı esas olarak, insanlarının kendi gereksinimlerinin ötesinde ürettikleri ürünlerin, doğrudan doğruya toplumun eline geçmeyip, özel mülkiyete geçmeleri ve satılmalarıyla belirlenmiştir. Bu durumun aşılarak ortadan kaldırılmasından, kesinlikle felsefi bir ütopya değil, daha üst bir örgütlenme ilkesi kastedilmektedir. Eski ilke, insanları felakete sürüklemektedir. Ancak değişikliği tanımlayan toplumsallaştırma kavramı, sadece ulusal ekonomiyle ya da hukuk bilimiyle ilgili unsurları içermez. Endüstriyel üretim, bir devletin denetimine sokulduğunda, bu olgu, anlamının Eleştirel Kuramca her defasında duruma göre yeniden analiz edilmesi gereken tarihsel bir olgudur. Diyalektik kuram salt düşünceden kaynaklanan bir eleştiri yapmaz. Bu kuramın idealist biçiminde bile, gerçekliğin sadece karşısına çıkartılan bir kendinde iyi tasarımı reddedilmiştir. Eleştirel Kuram, neyin zamanın üstünde olduğuna göre değil, neyin zamanının geldiğine göre yargıda bulunur. Eleştirel Kuram'ın diyalektik işlevi, her tarihsel adımı sadece tek tek yalıtılmış verilere ve kavramlara değil, onların başlangıcına ve bütünsel içeriklerine göre değerlendirmek ve atılan adımın onlarda canlı olmasını sağlamaktır. Günümüzde doğru felsefe, somut ekonomik ve sosyal analizlerden boşaltılmış, bağlamsız kategorilere geri çekilmeye değil, tam tersine, ekonomik kavramların, her yönde gerçekliği örtmeye uygun bir içi boşaltılmış, bağlamsız ayrıntı çalışmasında buharlaşmalarına dayanır. Horkheimer, kendi kendinde, herhangi bir hakikatte, huzur bulduğunu söyleyen felsefenin Eleştirel Kuram'la bir ilgisi olmadığı düşüncesindedir.

Horkheimer, Eleştiri Kuramının, günümüzde teknik ilerlemenin insan ve toplum üzerindeki etkisiyle ilgilendiğini, tekniğin barbarlıkla eşdeğer olduğunu, her türlü teknolojik sürecin toplumsal süreçlerden ayrılmadığını, bu sürecin insanları hayvan türünden ayırdığını ve bu arınmanın da tini çocukluk sürecine indirgediğini belirtir.

Eleştiri Kuramı, artık devrimi savunmamaktadır; çünkü Nasyonal Sosyalizmin yıkılmasından sonra Batı ülkelerinde devrim yeni bir terörizme, yeni bir korkunç duruma yönelebilir (Horkheimer, 1985a:341). Toplumun eleştirel analizi, egemen adaletsizliğe işaret eder; ancak ona göre, egemen adalet-

ortaya aşma girişimi, daha büyük adaletsizliğe götürmüştür (Horkheimer, 1974:215). Horkheimer, bireyin özerkliğini kaybetmesini istememesi nedeniyle olası devrimin getireceği otoriteryan yönetimden de kaçınmanın gerekliliğine dikkat çekmektedir. Ölümünden hemen önce, "teolojik olmayan hiçbir şey beni ilgilendirmiyor" diyecektir.

Horkheimer ve Eleştiri Kuramı giderek artan bir şekilde kökten değişime olan umudunu yitirmekte, geç felsefesi ise, klasik anlamda köktenci niteliklerinden uzaklaşarak, bir tür uyum anlamına da gelebilecek, varolan demokratik hak ve özgürlüklerin öncelikle korunması ve bunların geliştirilmesine dayanan bir yenileştirmeciliği içermektedir. Adorno, "Özdeş Olmayanı Korumak" ya da "Negatif Diyalektik"i ele alınıp geliştirmiş; Horkheimer ise, "*Tamamen başka Olana Özlem*" (*Sehnsucht nach ganz Anderen*) düşüncesi altında Adorno'ya benzer bir negatif diyalektik geliştirmiş ve bu düşüncesi onun geç felsefesinin önemli belirleyicilerinden olmuştur.

Bottomore tarafından, Eleştiri Kuramının dört dönemi olduğu belirtilmektedir, bunlar: 1) Grünberg'in enstitünün başında olduğu dönem (1923-1931), ki bu süreç esas olarak, Marx'ın temel tezlerini o günkü koşullarla ilişkilendirmenin tartışıldığı dönem; 2) Nasyonal Sosyalistlerin (Nazi'lerin) iktidara geldiği ve göç yıllarını da içine alan dönem (1933-1950); 3) Okul üyelerinin Almanya'da yeniden düşünsel etkinliklerine başladığı 1950-1970 dönemi, ki bu dönemde Marcuse ve Löwenthal'in, Adorno ve Horkheimer'den daha radikal düşünce ve tutum içinde oldukları görülmektedir; 4) Adorno'nun 1969 ve Horkheimer'in 1973'te ölümlerinden sonraki dönem -ki bu dönem okulun dağılma dönemi olarak görülmektedir- (Bottomore, 1990:14). Ancak, bu dönemde Habermas gibi, okul düşüncesi dışına taşmasına karşılık, eleştiri kavrayışından vazgeçmeyen bir çizgiyi sürdüren etkili bir grup düşünür de -ayrıca Albrecht Wellmer, Alfred Schmidt ve Klaus Offe- onları izlemektedir.

Habermas'a göre (2001:833), Sosyal Araştırmalar Enstitüsü altı temel konu üzerinde çalışmıştır. Bunlar; a) Liberalizm sonrası toplumların bütünleşme biçimleri, b) Aile içinde toplumsallaştırma ve Ben-gelişimi, c) Kitle iletişim araçları ve kitle kültürü, d) Susturulmuş protestonun sosyal psikolojisi, e) Sanat kuramı, f) Pozitivizm ve bilim eleştirisidir.

Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, materyalizm anlayışı ile yakın bir bağlantı içinde olan Frankfurt Okulu, geleneksel teori ve ondan ortaya çıkan kavramların üst-eleştirisine yönelmiş, yöntem olarak da Marx'ın sorunlara bakış tarzı benimsenmiş, ancak Marx'ın ortaya koyduğu kategoriler ve analiz nesneleri genişletilmiş ve temel ilkeler felsefi eleştiri açısından korunmuştur. Slater'a göre, bu nedenlerle, 1930'lu yıllarda kendilerini Marxist olarak tanımlamalarının bu türden bir dayanağa sahip olduğu -değişik bir açıdan tersi bir düşünüşün de söz konusu edilebileceği gibi- ileri sürülebilir (Slater, 1998:92).

Bunun yanı sıra, Frankfurt Okulunun, özellikle Horkheimer'in akıl üzerine vurgularında eğilim, Hegel ve özellikle Kant'ın anladığı anlamda akla önem verme ve onu araçsal akıl (insrumentalle Vernunft) ve nesnel ya da nesnel (ya da genel) akıl (Objektive Vernunft) diye ikiye ayrılmasıdır. Bu noktada anlama yetisi (Verstand) ve akıl (Vernunft) ayrımı Horkheimer'de açık seçik görülebilir. Horkheimer, aklı anlama yetisinden daha üstün tutmaktadır denebilir. Ona göre, nesnel akıl (objektive Vernunft), sorunları çözümleme ve değerlendirmede Eleştiri Kuramının kendisine temel aldığı akıldır.

Enstitü'nün açılış konuşmasını yapan Grünberg'in ifadesine bakılırsa, Marx'ın düşüncelerinin izleneceği çok açık bir şekilde görülebilir. Grünberg Enstitünün, "Tarihin tarihsel materyalist yorumu, bütün toplumsal görüngüleri, bunlara karşılık gelen tarihsel biçimi içinde, ekonomik yaşamın yansımaları olarak görmektedir; yani, son kertede, 'maddi yaşamın üretim süreci toplumsal, politik ve düşünsel yaşam süreçlerini belirlemektedir'. Bütün tarih (yabanıl dönem dışında) kendini sınıf savaşımlarının tarihi olarak ortaya koymaktadır" düşüncesinde olduğunu belirtir (Slater, 1998:18). Grünberg'in bu düşüncelerine, Weil'ın, Marxizme ilişkin tüm göndermelerin, 'bir parti politikası olmayıp, kesinlikle bilimsel bir anlamda olacağını' da eklemek gerekir.

Eleştiri Kuramı, insanın, doğanın bir gücü olarak edimde bulunmasıyla, doğayı kendi amaçları için kullanması anlamına gelen çalışma edimini gerçekleştirdiğini, toplumsal iş ya da çalışmanın artık ne özgürleşimin ne de rasyonelliğin alanı olduğunu, artık hem özgürleşmenin hem de aklın başka bir örnekte aranması gerektiğini belirten Benhabib (1986:164-167), Eleştiri Kuramına göre kültürün işinin, ötekinin bakış açısıyla 'Ben'in özdeşliğini kurmak; aklınsa, bunun başarılmasını sağlayan yeti olduğunu belirtmektedir (Benhabib 1986:179).

Eleştiri Kuramının görevinin, ne yönde gideceğimizi göstermek olduğunu düşünen Geuss (2002:83), eksiksiz bilgi olmaksızın özgür olunamayacağını ama aynı zamanda tümüyle özgürlük koşullarında bulunmaksızın eksiksiz bilgiyi de edinemeyeceğimizi düşünmektedir. Geyer'e göre (1980:62), Horkheimer ve Adorno'nun incelemeleri, politikanın, akılcı bir toplumu gerçekleştirme amacında bir araç olarak kullanılmasını konulaştırmaktadır. Araçlaşmış aklın niteliklerinden hareketle denebilir ki, yalnızca politika değil, araçlaşmış aklın yöneldiği her şey, tıpkı kendi gibi zorunlulukla araçlaşmakta, sırf bir nesne durumuna dönüşmektedir.

Eleştiri Kuramı düşünürlerinin aralarında önemli farklılıklar ortaya çıkmışsa da, dünyayı anlama/anlamlandırma konusunda ortak hareket noktalarına, düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Özellikle 1950 sonrasında, Frankfurt Okulu düşünürleri arasında belirgin ayrılıklar ortaya çıkmıştır.

Aralarındaki derin düşünce ayrılıklarına karşın, dünyayı kavrayışlarında dönemsel perspektif değişmemiştir. Bu ayrım*, Horkheimer ve Adorno'nun Marksist tezlerden uzaklaşmış oldukları noktasındadır.

Bu anlamda Marcuse'nin, Marxist düşünceleri daha radikal bir biçemde dile getirerek Marxist tezlere yakınlığını korumuş olduğu düşünülebilir. Ancak yine de aralarında ortak bir yönelim ve kavrayışın bulunduğu ileri sürülebilir. Eleştiri Kuramının rolü, bir sınıfsal örgütlülük bağlamında olmasa da, kendine hareket noktası olarak belirlediği misyon, toplumsal çelişki ve insanın kendini gerçekleştirmesinin önünde engel olan sorunların üstesinden gelmeye çalışan güçlerin, tarihsel materyalist bir kavrayışla düşünsel olarak aydınlatılması ve betimlenmesidir. Grünberg'in, enstitünün açılış konuşmasında bu düşünceyi açıkça ifade ettiği görülmektedir.

Bottomore, Eleştiri Kuramının amacının, toplumun dönüşümü ve insanın özgürleşimi düşüncesinden ortaya çıktığını, bilgi ve hedefinin, kuramsal ve pratik aklı bir senteze götürmeye yöneldiğini, felsefi girişim olarak, pozitivizmin "olgu ve değer" anlayışının eleştirisi olduğunu belirtmektedir. Frankfurt Okulunun, olgunluk döneminde birbiriyle ilgili üç ögeyi ortaya koyduğunu, bunların: Toplum bilimlerinde bilimciliğin (ya da pozitivizmin) epistemolojik ve metodolojik bir eleştirisi, teknokratik-bürokratik yeni bir egemenlik biçiminin yaratılışında temel bir etmen olarak bilim ve teknolojinin ideolojik etkisine yönelik eleştirel bir tavır ve kültür endüstrisi ya da genel olarak egemenliğin kültürel boyutlarıyla bir önilgilenimdir, ki bunların da yalnız Frankfurt Okuluna özgü olmadığı görülmektedir (Bottomore, 1990:53). Geuss, Eleştiri Kuramının temel ayırt edici özelliklerinden biri olarak, onların özgürleşimci olmalarını anar. Eleştiri Kuramı, bir taraftan verili bir zamandaki özgürlük olanaklarını keşfetmekte, diğer taraftan aynı olanakların içerisindeki baskı ve barbarlık izlerine ışık tutmaktadır (Çiğdem, 1997:13-44).

Eleştiri Kuramı, her şeyi söylenmiş ve bitmiş olarak görmeyen, yargılarını açık bırakan bir kuramdır. Kuram temsilcileri, kendilerini ifade etme yöntemi olarak, başka felsefi düşünür ve gelenekleri eleştirme yolunu izlemektedir. 1840'lardaki eleştiriciler (özellikle Marx), işçi sınıfının kendi düşüncelerini yaşama geçirecek önemli bir güç olduğunu kabul etmelerine karşın, 1900 sonrası eleştiricileri (Frankfurt Okulu da içinde olmak üzere) işçi sınıfı-

---

* Adorno'nun, krizin ve sınıf çelişkilerinin etkilerinin kontrol altına alınabileceğini, sınıf toplumunun özünün daha belirgin bir biçimde silindiği ve Horkheimer'in, Marx'ın düşünceleri toplumu anlamak için gerekli ancak yeterli olmadığı ve sınıfın artık toplumsal sorunların çözümünde etkili bir güç olmaktan çıktığı ve sorunun üstesinden gelme yeteneğinde olmadığı görüşünü dile getirerek yapılabilir bu ayrım.

4 Marcuse *Tek Boyutlu İnsan* ile *Başkaldırı ve İsyan* adlı çalışmalarında, teknolojik toplumun, öngörülebilir bir gelecekte niteliksel değişimleri kontrol edebilecek bir yapıda olduğunu, ama bunun karşıtı, yani bu durumu tersine çevirebilecek güç ve eğilimlerin de olduğunu, ancak artık işçi sınıfının tek devrimci bir sınıf olmadığını, tek başına öncü ve motor güç olamayacağını belirtmektedir.

nın, düşünülen felsefi ve toplumsal kuramı yaşama geçirme yeteneğinden yoksun olduğunu, kimi koşullara dayandırarak olumsuzlamaktadır.

Eleştiri Kuramının en belirleyici kavrayışlarından biri, artık işçi sınıfının, insanın ve toplumun özgürleşiminin öncüsü olmadığı ve artık bu motor gücün, doğa ve insan arasındaki çelişkide olduğu savının ileri sürülmesidir. Onlara göre tahakküm, ekonomik olmayan nitelikte sürmektedir. Kapitalist sömürü biçimi, günümüzde geniş bir bağlam içinde bakıldığında tahakkümün Batı tarihinin burjuva dönemine ait tarihsel bir biçimi olarak görülmektedir. Devlet kapitalizmi ve otoriter devlet, bu dönemin sonunu getiren, ya da bu dönemi köktenci şekilde değişikliklere uğratan gelişmeler olmuştur. Tahakkümün, artık burjuva dolayımlamaları da bir kenara itip kaba bir yönetime dönüşerek, acımasız ve yıkıcı Batı sömürüsünün sonucu olduğu dile getirilmektedir (Jay, 1989:370).

Yalnızca kapitalizmin değil, reel sosyalist sistemlerin de eleştirisini yapan Frankfurt çevresi ve Horkheimer'in devlet kapitalizminden ne anladığını Türcke ve Bolte ana hatlarıyla şöyle dile getirmektedir: 1) Kapitalizm kavramı, liberalizmin ideal tipini daraltmaktadır. Bu durum, çok sayıda bireysel ekonomik öznenin serbest rekabetiyle, pazar aracılığıyla dolayımlanmaktadır. 2) Tekel, rekabetin diyalektik karşıtı olarak kavranamaz, tersine onun tarihsel noktalarla soyut karşıtlığı söz konusudur. Büyük tekeller, rekabeti tümüyle etkisiz bırakmışlar ve pazarı yok olmaya terk etmişlerdir. 3) Kapitalizmin bu tekelleşmesinin görülebilir mantıksal son basamağı devlet tekelidir. Soygun çetesine benzer, politik, ekonomik ve askeri elitin oluşturduğu bir iktidar kliği, üretimin kontrolünü ve faydanın bölüşülmesini üzerine alırlar. Bunlar, toplumu bilinçli istemelerine göre terör ve ikramiye (ödül) aracılığıyla yönlendirirler (Türcke/Bolte, 1994:8-12).

Habermas'a göre, Horkheimer, enstitü'nün eski yayın organı olan *Zeitschrift* dergisi ciltlerini sandık içinde kilerde saklatmaktadır ve kimse bunlara ulaşamamaktadır. Horkheimer 1968 yılına değin *Zeitschrift*'teki eski makalelerin yayınlanmasına izin vermemiş, izin verdiğinde ise, yayınlanan kitabına yazdığı önsözde; "Eleştiri Kuramının, değişmiş bulunan bugünkü tarihsel koşullar altında düşüncesizce ve dogmatik bir biçimde ele alınmasının, Eleştiri Kuramının reddettiği ve ortadan kalkmasına çalıştığı süreci hızlandırmaya yarayacağı" (1968:IX-XIV) uyarısında bulunmuştur.

Eski dergilerdeki makalelerin yayınlanmasına izin verdiği 1968'de bile Horkheimer, 1939'da yayınlanmış *Yahudiler ve Avrupa* başlıklı makalesinin tekrar yayınlanmasına izin vermemiştir. Bu makalede çok sık alıntılanan, *"Kapitalizmden söz etmeye yanaşmayanın, faşizm hakkında da konuşmaması gerekir"*, ifadesi geçmektedir. Frankfurt'a geldikten sonra, değişen şartların neler olduğu ve bu tutum değişikliğinin nedenleri, onların kendi yazılarında da açık de-

ğildir. Burada ortaya koyulanlara dayanarak denebilir ki, bu tutumları, onların ne ölçüde eski düşüncelerinden uzaklaştığına işaret etmektedir.

Ancak Frankfurt Okulu ya da Eleştiri Kuramının başardığı öne sürülebilecek önemli bir düşünce de, her ne olursa olsun, Marxist kuramsal yaklaşımın derinleştirilmesidir denebilir. Marx'ı ve Marxizmi, içinde bulundukları toplumsal ilişkiler bütünü içerisinde derinlemesine ele alarak, tartışma ve eleştirilerle, bulunulan noktadan daha yüksek düşünsel düzeye ilerletmişlerdir. Böylelikle de, Marx ve Marxizmin daha üst düzeyde incelenme ve araştırılmasına yol açarak önemli katkılarda* bulunmuşlar ve bu alandaki düşünce dünyasının zenginleşmesine olanak sağlamışlardır.

Frankfurt Okulu ya da Eleştiri Kuramının toplum eleştirisini açıklamadaki anlam ve yerinin ne olduğunu arayan çalışmasında Demirovic (1999:9), teorinin toplumsal praksisin olduğu yerde aranması gerektiğini, bu bağlamda Horkheimer ve Adorno'nun, teorinin kendisinin praksis olduğu düşüncesine güvendiklerini (1999:44-45) ileri sürmektedir.

Horkheimer ve Frankfurt Okulu'nun geçirdiği düşünsel evrim en açık ifadesini, Marxist bir kuramın temel taşını oluşturan sınıf çelişkisinin yerine, tarihin motorunu bir başka yerde, insan ve doğa arasındaki çelişkide aramalarında bulmaktadır. Horkheimer, Pollock, Löwenthal ve Adorno'ya göre, tahakküm, günümüzde giderek daha doğrudan, ekonomik olmayan bir nitelikte bir tahakküme dönüşmektedir. Kapitalist sömürü biçimi, tahakkümün Batı tarihinin burjuva dönemine ait tarihsel bir biçimi olarak görünmektedir. Devlet kapitalizmi ve otoriteryan devlet, bu dönemin sonunu getiren ya da en azından bu dönemi köktenci bir biçimde değişikliklere uğratan en son gelişmeler olmaktadır. Tahakküm, günümüzün dünyasında, burjuva toplumuna özgü dolayımlamalarını da terk ederek, daha dolaysız ve daha kaba bir yönetmeye, hükmetmeye dönüşmektedir. Bu dönüşüm, bir bakıma Batı insanının kuşaklar boyunca doğa karşısındaki acımasız ve yıkıcı sömürüsünün zorunlu sonucu, sanki doğanın bir tür öç alması gibi görülmektedir.

Frankfurt Okulu üyelerinin, bilimsel teorilerle eleştirel teoriler arasında belirgin ayrımlar yaptığını düşünen Geuss'un (2002:84-85) gördüğü ayrımlar özetlenirse: ilkin bu iki kuram arasında amaçlar ve uygulayım farklılıkları söz konusudur. Bilimsel teoriler amaç ya da hedef olarak, dünyanın başarılı bir şekilde manipüle edilmesini ve araçsallaştırılmasını (nesneleştirmeyi) söz konusu ederler. Geusss'a göre Eleştiri Kuramı, özgürleşmeyi ve aydınlanmayı hedefleyerek, Eleştiri Kuramına göre hareket edenlerin zorlanmalardan kurtulmalarını ve nerede olduklarını belirlemelerine yardım etmektedir.

---

* Bu katkılarını gösterecek temel alanlar ve çabalara işaret edilecek olursa; esas olarak bireyin ve toplumun özgürleşmesinin olanaklarını araştıran toplumsal ve bireysel gelişimi engelleyen/etkileyen ögelere işaret eden, otorite, kültür, aydınlanma, sanat, toplum ve egemenlik konularıdır.

Ona göre, bilimsel kuramlar nesneleştirici, Eleştiri Kuramı ise özgürleştiricidir.

Başarılı bir Eleştiri Kuramının etkisinin, özgürleşme ve aydınlanma olduğunu ileri süren Geuss (2002:89-90), Eleştiri Kuramının, eleştirdiği toplumsal ilişki ve durumla ilgili olarak, başlangıç durumunda hem yanlış bilinç ve yanılgıyı, hem de 'özgür olmayan varoluş durumunu' söz konusu ettiğini, bu iki durumun birbiriyle ilişki içinde olduğunu, bireylerin bu durumdan kurtulabilmelerinin ise ancak özgürleşmeyle olanaklı olduğunu vurgulamaktadır. 'Özgür olmayan varoluş', faillerin kendi kendilerine dayattıkları zorlamadır ve bu durumu failler anlamamaktadırlar. Nihai durumsa, faillerin yanlış bilinçten kurtuldukları, aydınlanmış oldukları, kendi kendilerine dayatmış oldukları dayatmadan kurtuldukları, yani özgürleşmiş oldukları bir durumdur.

Eleştiri Kuramı Geuss'a göre (2002:115-116), önerilen nihai durumun, üretim güçlerinin gelişim düzeyi temel alındığında, faillerin 'özgür olmayan varoluş'tan kurtulabilecekleri savlanır. Bu etkinliğin faillerin eylemiyle ortaya çıkacağını, başlangıç durumundan nihai duruma geçişin de pratik zorunluluk olduğunu varsaymaktadır. Marxizmden kendilerini ayıran noktalardan biri de Frankfurt Okulu üyelerinin, 'sınıfsız toplumun' tarihsel akışın zorunlu sonucu olarak ortaya çıkacağı düşüncesine katılmamalarıdır.

Eleştiri Kuramının temel düşünsel eğilimleri; nesnel aklı dünyaya egemen kılmaya çalışmak ve akılsal bir toplum biçimi önermektir. Marxist diyalektik yerine sürecin kendi iç diyalektiğinden yanadırlar. Yani, 'açık uçlu' ya da 'kapalı olmayan' diye adlandırılan ve son yargıyı vermiş olmaktan uzak duran diyalektiği önermekte, tarihin kendinde bir varlık değil, olayların kavramsal özeti olduğu düşüncesini ileri sürmektedirler. İnsanın insan tarafından sömürüsünün yine insan tarafından sona erdirilmesi gerekliliğinin altını çizerek, kapitalizmin insanın olumsuzlaması olduğunu, ekonomik ilişkilerin insanları bireyciliğe zorladığını, otorite ve totalitarizmin kapitalizmin özüne ilişkin olduğunu vurgulamaktadırlar. Yönetilen dünyanın bir bütün olarak, kolektif baskıya dönüştüğünü, insanın reşit olmaktan uzak olması nedeniyle ruhsuzlaştığını belirtmektedirler. Burjuva egemenliğini, iyi örgütlenmiş ve yönetilen bir dünyanın izlediğini, burada insan ve düşünmesinin üretimin bir parçası olduğunu, aklın öznel ve araçsal akla dönüşerek, insanı keyfi eylemin denetimi altına soktuğunu, bu sürecin gelişmiş endüstri toplumlarında tamamlanmış olduğunu vurgulamaktadırlar.

Eleştiri Kuramına göre, doğayı egemenlik altına alma etkinliğindeki insanın, aklı araçsallaştırdığı, ancak bu araçlaştırmanın türdeşi ve doğayla sınırlı kalmadığı, araçlaştıran bireyin kendine de döndüğü belirtilmektedir. Anamalcı toplumsal yaşam ve üretim ilişkileri kültür endüstrisi aracılığıyla,

insansal ilgiler ekonomik önceliklerin altına konmaktadır. Temel insansal etkinlik olan dayanışma, artık ötekilerle birlikte olmak için, topluluğun çıkarlarının algılanmasına ilişkin bir motif ya da bakış açısı olmaktan çıkmış, öznel çıkarların tatmini için mekanik birliklere dönüşmüştür. Bilimler de kendi temel insansal amaçlarından uzaklaşarak, çağın egemen, pragmatik ya da araçsalcı anlayışını benimsemektedirler. Aydınlanma içeriksel anlamda kendi karşıtını içermekte, kendi karşıtına dönüşmektedir. Sonuç olarak, içinde bulunduğumuz koşullarda özgürleşme, tarihte bulunduğu en uzak noktaya gerilemiştir.

Horkheimer, Marxizm'in aşılması gerektiğini, Marxizm'in dayandığı temellerin değiştiğini, böylelikle de çağın maddi koşullarının değişmesine koşut olarak çağa uygun tasarılar geliştirmek gerektiğini belirtmektedir. Proletaryanın eskisi gibi devrimci olmadığını, hatta daha önce belirtildiği gibi karşı devrime hizmet ettiğinin de altını çizmektedir. Reel sosyalizmin özgürlüğü geliştirmediğini, kapitalizmin baskıcılığının burada sadece yönetim tekniği açısından farklılıklar gösterdiğini, sosyalist ülkelerin polis devletine dönüştüğüne de işaret etmektedir.

Eleştiri Kuramının metodolojik vurguları Kellner'den şu şekilde özetlenebilir: "1) Eleştiri Kuramı disiplinler arasındaki sınırı zayıflatmakta, kesin sınırlara karşı çıkmaktadır. 2) Toplum ve kültür, ekonomi ile politika ve felsefe arasındaki bağı vurgulamaktadır. 3) Disiplinler arası bir bakış açısıyla diğer disiplinlerden ayrılmaktadır. 4) Bütün sosyal süreçlerde ekonomi yapıcı rol oynamaktadır. 5) Felsefe ve sosyal teori arasındaki kurulmuş sınırları yıkmakta ve teori ile siyasa arasındaki okul, süreç içerisinde ağırlıklı olarak felsefe ile tarih, toplum ve insan odaklı ayrılıkları yok etmeye girişmektedir" (Kızılçelik, 2000:43, 44).

Dünyayı uygulayımsal anlamıyla değiştirmenin olanaksızlığına kanaat getirmiş Horkheimer'in "Eleştiri Kuramı" adı altında ortaya koyduğu düşünceleri, onun çalışma yöntemini belirliyor olmasının yanında farklı içerikler de taşımaktadır. Bu içerikler, onun, kültür, sanat, tarih, toplum, insan ve insan ilişkilerine ilişkin çözüm arayışında dayandığı kavrayışı olması bakımından, içerik olarak olduğu kadar kavramsal olarak da işlevsel bir anlam yüklenmektedir.

Ona göre, ilerleme karşısında da durmayan eleştirel düşünme, özgürlük tortularından ve reel insanlık eğilimlerinden yanadır. Yönetilen dünyanın gidişini her zamanki gibi dolaylı şekilde hızlandırmak yerine, özgürlüğü korumanın, onu yaygınlaştırıp geliştirmenin çok daha büyük bir önem taşıdığını daha sonraki yazılarında da dile getirmiştir (Horkheimer/Adorno, 1997b:9-10; 1995:8-9).

Eleştiri Kuramının hareket noktalarından biri olan politik ekonominin eleştirisi, araçsal aklın eleştirisine dönüşerek, yalnızca eleştiri nesnesinin farklılaşmasını değil, aynı zamanda eleştirinin mantığının değiştiğini de göstermektedir. Geleneksel kuramda, dünyayı betimleyen genel ve kendi içinde tutarlı ilkelere varma, saf bilgiye ulaşma gözetilmekteyken, Eleştiri Kuramının genellikle, bütünü anlamak için onun somut tikellerde yer almakta olduğu durumları ele aldığı görülmektedir.

Eleştiri Kuramının, kapitalizm tarafından üretilen değişme ve gelişmelerin üstesinden gelebilme girişimi olduğunu ileri süren Thernborn'a göre, geleneksel teori ve Eleştiri Kuramı arasındaki ayrım, "kuramın toplumsal yeniden üretim sürecine yardım etmesi ya da bu sürece yıkıcı bir etkide bulunması"dır (Çiğdem, 1997:42).

Eleştiri Kuramının, en yalın biçimiyle, *Nasyonal Sosyalizm*in (Nazizm'in) ortaya çıktığı sırada egemen sisteme karşı yönelmiş olduğunu sıkça belirten Horkheimer, bu dönemde devrimin tek umut olduğu, ancak çok kötü bir şekilde, gelişmeyi kesintiye uğratacak biçimiyle devrimci çabaların da, tersine çevrilmiş bir tehlike olduğunu, eleştirinin bu tehlikeye de yöneltildiğini vurgulamaktadır.

Horkheimer, eleştirel felsefenin, toplum ve insanın durumundan hareket ettiğini, birey ve toplum ilişkilerinin hangi ilkelere, ne tür ilişkilere dayanması ve nasıl olması gerektiğini, neyin doğru olduğunu, böylelikle de burada varolanın eleştirisini yaptığını, 'doğru olanı nereden biliyorum'un sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Felsefe, yöntemsel ve ısrarlı şekilde aklın dünyaya egemen kılınması denemesidir ve Eleştiri Kuramı da bilimi ve toplumu birlikte eleştirmektedir. Eleştiri Kuramı, çağdaş toplumun durumuna uygun tek felsefedir.

Eleştiri Kuramının ikili görevi vardır; ilki, neyin değişmesi gerektiği ve ikincisi, neyin korunması gerektiğinin adlandırılmasıdır (Horkheimer, 1985:396). Eleştiri Kuramı, egemen sisteme yönelmektedir ve *Nasyonal Sosyalizm* döneminde ortaya çıkmıştır. Bu dönem, tek umudun devrim olduğu bir zamandır. Ona göre, bugün yeni bir tehlike ortaya çıkmıştır. Gelişmeyi tehlikeli bir biçimde kesintiye uğratan, yönlendirilmiş dünyaya götüren devrimci çabalar, tersine dönmüş bir tehlikedir (Horkheimer, 1985:340). Çıkış noktasını varolanın eleştirisine dayandıran Eleştiri Kuramı, yanlış olanın ne olduğunu söyleyebilir, ancak doğru olanın ne olduğunu betimleyemeyeceğini bir itiraf olarak dile getirmektedir. (Horkheimer, 1985a:331).

Geleneksel teoride bilgi akışı sınırlıdır ve bu bilgi akışı yalnızca mevcut durumu ve bu koşullar altında bulunan durumları olumlar. Bilim olgular düzenidir, bu düzen bilincimizin zaman ve uzamın doğru yerinde, her defasında doğruyu beklememize izin verir. Gerçi bu durum, kimi farklılıklarla tin

bilimleri için de geçerlidir. Bu anlamda doğruluk bilimin amacıdır; ancak bu noktada Eleştiri Kuramının ilk güdüsü ortaya çıkar.

Şöyle ki; bilim, neden belli nesneleri, belli bir düzen içinde belli bir yönde toplamakta da başka bir şekilde yapmamaktadır? Burada, bilimin, toplumsal temelleri tanıma ve kendi hakkındaki düşünümün (refleksiyon) eksik olduğu görülmektedir. Bilim, niçin Ay'la ilgilenmektedir de insanla ilgilenmemektedir? Bu sorunun yanıtı, bilimin insan merkezli ve insan bağlamlı bir etkinlik olmasına karşın, bu hareket noktasını unutarak, sanki bilimin kendinde ve hiçbir şeyle bağlantısı olmayan bir alanmış gibi ele alınmasında yatmaktadır.

Eleştiri Kuramının, 1920'li yılların sonuna doğru, daha iyi bir toplum düşüncesinden hareketle ortaya çıkmış olduğunu, toplum ve bilime karşı, varolan olguların kalıplaşmış değerlendirmelerine eleştirel tutum almış olduğunu dile getiren Horkheimer (1985a:339), bugün artık pozitivist felsefenin olmadığını, sadece pozitivist tutumun olduğunu vurgular. Bu durumun, bilim ve gençliğin en ileri kesiminin tutumu olduğunu, en zeki aktivist öğrencilerin bile bu tutumu benimsedikleri ve pozitivist olduklarını, bu tutumun dışında her şeyin laf ya da dogma olarak değerlendirildiği de belirtilmektedir (Demirovic, 1999:846-847).

*Nasyonal Sosyalizmin* egemenliği, baskılar, toplumun umudunu yitirmesi, sınıf mücadelesinin başarısızlığı, yoksulluğun artışı, içinde yaşanılan toplumsal çıkmazlar karşısında entelektüel çözümsüzlükler Eleştiri Kuramının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Toplumsal ilişkilerde neyin yanlış olacağının belirlenmesi, buna karşılık neyin doğru olacağının ortaya koyulmaya girişilmemesi Eleştiri Kuramının temel çıkış noktalarından biri olarak vurgulanmaktadır. Yani içinde yaşanılan sorunlar, karşılaşıldıkça yanlışlanabilir; ama gelecek toplumun yapısı ve etkileşim modelleri bugünden koyulamaz.

Tartışmayı sorularla açmayı deneyen Horkheimer, "bilim araç olarak hiçbir şeydir, bilim, niçin araç olduğunu dile getiremez bile" demektedir. "Doğaya egemen olmak için" dediğinde, ona, "Niçin doğaya egemen olmak?" diye sorulduğunda, "İyi bir toplum için" diyeceğini; ama ona, "niçin iyi bir toplumun gerekli olduğu sorulduğunda" bunu bilimsel olarak yanıtlayamayacağını (Horkheimer, 1988c:414) belirtmektedir. Görülmektedir ki, ona göre bilim, yaşamın anlamı hakkındaki soruyu yanıtlamaya yetili değildir. Pozitivist felsefe için, olguları betimleme ve birbirine bağlama, bilgiyi verili şekliyle yararlı hale getirme söz konusudur (Horkheimer, 1985:287). Pozitivizmin probleme böylesi bir yaklaşımı, amacı araçlaştırmaya yönelik görünmektedir.

Modern düşüncenin, pragmatizmde olduğu gibi, bu görüşten bir felsefe çıkarmaya çalıştığını ileri süren Horkheimer, aklın araçlaşmasını ve biçim-

selleşmesini ortaya çıkaran temellerin, bu sonuçlara dayanan felsefe dizgesi kurduğunu söyler. Bu dizgeler, pragmatizm ve pozitivizmdir. Pragmatizmin özü, bir düşüncenin, bir kavramın ya da bir kuramın bir eylem izleği ya da tasarısından başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla doğruluğun da yalnızca bir düşüncenin başarısından ibaret olduğudur. Pragmatizm, başlangıcından beri, doğruluğun mantığı yerine olasılığın mantığının geçirilmesinden yana olmuştur. Bir düşünce ya da kavram ancak sonuçlarıyla anlam kazanıyorsa, önermeler de yüksek ya da düşük bir olasılık derecesi olan beklentileri dile getiriyor demektir. Ona göre, pragmatizm, anımsamaya ve derin derin düşünmeye vakti olmayan bir toplumu yansıtmaktadır (Horkheimer 1991:60-62). Beklentilerimiz gerçekleştiği ve eylemlerimiz başarılı olduğu için düşüncelerimizin doğru olduğu kavrayışına dayanan pragmatizm, çağımızın endüstriyel işleyiş mekanizmasının, bireysel, toplumsal davranış ve ilişkilere de yansıdığını göstermektedir.

Düşünceleri eşya gibi ele alan ve doğa üzerindeki teknik egemenlik dışında her türlü doğruluk düşüncesini tavsiye eden, fizikçi değil, kendi etkinlik türünü "bütün başarılı olmuş bilimler" arasına kaydettirmeye çalışan, fizikçiyi taklit eden filozof[5] olduğunu belirtmekten geri durmayan Horkheimer, pragmatizm tarafından, düşüncenin, düşünce olmayan bir şeyle, üretim ya da davranışlar üzerindeki etkisiyle ölçülmekte olduğunu ileri sürmektedir.

Horkheimer, doğa bilimlerinin -özellikle fiziğin- doğru düşünme yöntemlerini model olarak alan, doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesini kılavuz edinen, kültürel bunalımı "sinirsel zayıflamaya bağlayan" pozitivistlerin, bilimin yıkıcı etkilerinden de haberdar olmakla birlikte, bu tür kullanımların sapkınlık olduğu görüşünü ileri sürmelerini, doğal bilimi her şeyden önce yardımcı bir üretim yöntemi, toplumsal sürecin yalnızca bir ögesi olması nedeniyle haklı görmemektedir. Felsefi bir teknokrasi olarak gördüğü pozitivizmin, her şeyi bilime bağladığını ve gerçekliği eleştirmeyi değil, ele geçirmeye çalıştığını ileri süren Horkheimer, örgütlenmiş bilimin postülatlarına tam bir uyum göstermeyen her düşünceyi dışlayarak, lokavt ilkesini düşünce dünyasına aktardıklarını ve genel tekelci eğilimin, teorik doğru kavramını yutacak kadar ilerlediğini belirtmektedir (1991:75-76-86).

Bilimsel yöntemlerin dışında kalan tüm düşünce yöntemlerini dışlayan pozitivizmin eleştirisiyle pragmatizm eleştirisini birleştiren Horkheimer, pozitivizmi de pragmatizmi koyduğu yere, yani öznel, araçlaştırılmış ya da biçimselleştirilmiş aklın egemen olduğu düşünüşün yanına koyar. Ancak pragmatizm ve pozitivizm arasındaki fark, pragmatizmin, beklentilerimiz ve

5 Burada, Husserl'in felsefeyi kesin bir bilim olarak kurma çabaları anımsanabilir (Husserl, 1997).

eylemlerimizin başarılı olmasına bağlanan doğruluk anlayışı yerine, pozitivizmde, toplumsal ilişkiler bağlamı da dahil olmak üzere, bilimsel yöntemlerle edinilen sonuç ve verilerin doğru olduğu iddiası yer değiştirmiştir. Her şeyi kendi ölçüleri içinde ele alarak doğru ya da yanlış, olumlu ya da olumsuz, yararlı ya da yararsız olarak değerlendiren ve bu değerlendirmelerini de tüm insanlığa kabul ettirmeye girişen bilim, günümüzü baskılayan *Prokrustes*[6] yöntemini andırmaktadır.

Horkheimer (1985a:403-404), düzenlenmiş bir öğrenimden geçmiş insanların, araçlara yönlendirildiklerini, neredeyse her zaman pozitivist ve pragmatik bir düşünmeye zorlandıklarını, eğer düşünmeye karşı düşmanlık geliştirmemişlerse, tinin şeyleşmesi aracılığıyla yapılanları da kendilerinde özdeşleştirmek zorunda kaldıklarını vurgulamaktadır. Bugün, toplumun ilerleme biçiminde birey, psikolojik olarak, toplumun içsel yaşamına indirgenmekte, toplum özerkliği iğdiş edilmektedir. Ona göre, doğada insan türünün egemen olmasının bedeli, kendi içsel yaşamının öldürülmesidir (1974:89-90).

Yukarıda da birkaç kez değinildiği gibi, erken Eleştiri Kuramının iki temel görüşü vardır: Birincisi, faşizm yoluyla toplum adaletsizliğe gömülmüştür ve bu durumdan kurtuluş olarak devrim umut edilmektedir; ikincisi, yalnızca daha iyi bir toplum, gerçek düşüncenin üretilmesinin koşuludur. Erken Eleştiri Kuramı'ndan, Eleştiri Kuramının -Horkheimer'in anladığı biçimiyle- son biçimine gelişte, ilk kavrayış, Marx'ın birçok noktada haksız olduğunun belirlenmesidir. Bunlara örnek vermek gerekirse; Marx'ın, devrimin daima yoğunlaşan ekonomik krizin, kapitalist ülkelerdeki yoksullaşan proletarya ile ilgisinde ortaya çıktığı iddiası artık doğru değildir. Çünkü işçi sınıfının durumu Marx'ın dönemine göre çok daha iyidir. İkincisi, ekonomik krizler daha az olmaktadır. Krizler ekonomi politikalarıyla engellenmektedir. Üçüncüsü, Marx'ın doğru bir toplumdan beklediği, olasılıkla yanlıştı; çünkü, adalet ve özgürlük diyalektiğine göre, adalet ne ölçüde artarsa, özgürlük o ölçüde azalır ve bunun tersi de (Horkheimer, 1985a:339-340) söz konusudur.

Eleştiri Kuramında bütüne ya da egemene karşı geliştirilen eleştirinin temelinde, bireyin bütüne (değişik araç ve yöntemlerle) uydurulması yalnızca uydurulmayı içerdiği için değil ama aynı zamanda bütünün bireyi özne içeriğinden soyarak olumsuzlaması vardır. Nesnel akıl öznel aklı, öznel akıl da nesnel aklı içerip birlikte bir bütün oluşturmadıkça, bu birlik Horkheimer tarafından olumsuzlanmaktadır.

---

6 Prokrustes, sadist yaratılışlı bir hancıdır. Yolcuları evine çağırıp onlara yatak veren ama kısa olana büyük, uzun olana küçük yatağı vererek uzun olanın uzuvlarını keserek, kısa olanın uzuvlarını ise çekiçle dövmek suretiyle yatağa uydurur. Theseus onun yolculara yaptığını, aynı çekiçle onu öldürene değin uygular (Fink, 1995:280).

Wellmer'e (1969:54) göre, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'de Eleştiri Kuramının geç dönem gelişmesi, kaybedilen pratiğe ilginin itirafı[7] olarak da varlık gösterir. Eleştiri Kuramı, kendini pratik anlamda aciz protesto olarak, felaket türünden (apokalyptisch) bir şeyleşme ve yabancılaşma sistemini tıkayan karşı tavır olarak kavrar, öyle ki, bu sistemde bir kıvılcım olarak Eleştiri Kuramı kararan bir dünyada bu kıvılcımı koruyan ve ötekinin hatırlanmasını canlı tutan kavrayıştır.

Klasik, Ortodoks Marxist anlayışın ileri sürdüğü proletarya diktatörlüğünün hayata geçirilmesini de öteki otoriter yönetimler kadar tehlikeli bulan Horkheimer, Rosa Lüksemburg'un düşüncelerine katılarak, hatta daha da ileri giderek, kazanılmış mevcut hak ve özgürlüklerin savunulmasının esas olduğunu, sosyalist adlandırmayla da olsa her türlü diktatörlüğün olumsuzlanması gerektiği görüşünü savunmuştur.

Bu konuda Horkheimer (1968:X-XII) "Bütün aksaklıklarına karşın, kuşkulu bir demokrasinin bile, bugün bir devrimin kaçınılmaz sonucu olacak bir diktatörlükten daha iyi olduğunu açıkça ilan etmek, bana hakikat uğruna zorunlu görünüyor. ... Rosa Luxemburg Rus devrimine bağlılığına karşın elli yıl önce şunları söylemişti: 'Troçki ve Lenin'in iyileştirici araç olarak adlandırdıkları, demokrasinin ortadan kaldırılması, iyileştirilecek hastalıktan daha da kötüdür'".

Horkheimer, *Eleştiri Kuramı* (Kritische Theorie ya da Eleştirel kuram denebilir) adlı çalışmasının (1968:IX-XIV) önsözünde, yaşadığımız çağın, bireyin göreli özerkliğinin son kalıntılarını da yok etmekte olduğunu ve öğrenci hareketlerinde başvurulan şiddeti ise, güçsüz düşmanların işine yarayan bir araç olduğunu ileri sürmektedir. Horkheimer'e göre, bildiğini dile getirmek ve belki de böylece yeni bir terörden kaçınabilmek, bugün hala gerçekten yaşayan bir insanın hakkıdır. Ama Horkheimer, öğrencilerin başkaldırısının somut bir amacı olmadığını belirterek, onların haklı bir şekilde dünyanın ve toplumun değişmesini sesli olarak istediklerini, ancak bunu isteyenlerin üç soruya yanıt vermeleri gerektiğini söyler: 1) "Yeni toplum tasarıları nedir?"; 2) "Toplumu kim değiştirecek?"; 3) "Bu toplumun iyi bir topluma dönüşmesi için hangi araçlar kullanılacaktır?" (Horkheimer, 1988c:423-424). Öğrencilerin, özgürlüğü ne olduğunu bilmeksizin istediklerini belirten Horkheimer (1988c:526), başkalarına özgürlük tanımadıklarını da vurgulamaktadır. Böyle olunca, onların taleplerinin kendisi de Eleştiri Kuramının nesnesi olmaktadır. Bu ise şu sonucu ortaya çıkarmaktadır: Eylemcilik bizi ileriye götürmez, tam

7 Adorno, öğrenciler tarafından pratik etkinliğe davet edildiğinde, bu teklifi reddetmiştir, çünkü ona göre bu pratik, teorinin ön sansürü olarak işlev görmektedir. 1968-69 kış öğretim döneminde, sosyoloji öğrencileri ve asistanları, Adorno ile tartışmak için Sosyal Araştırmalar Enstitüsünü işgal etmişler, ancak Adorno'nun şikayeti üzerine tutuklanmışlardır (Grossner, 1971:107).

tersine otoriter devletin ve otomatikleşmiş toplumun gelişiminin hızlanmasına yardım eder.

Horkheimer, Marx ve Engels'in öğretilerinin, toplumun dinamiğini anlamak için hala vazgeçilmez olduğuna, ancak ulusların iç gelişmelerini ve dış ilişkilerini anlamakta yetersiz kaldığına işaret etmektedir. Yaşadığımız çağın, bireyin göreli özerkliğinin son kırıntılarını da yok etme eğiliminde olduğunu; liberalizm döneminde, belli sınırlar içinde, yurttaşın kendi gizil güçlerini geliştirebildiğini, kendi yazgısını belirleyebildiğini, özgürlük ve adalet taleplerinin anlamının da bu olanağa herkesin sahip olma isteği olduğunu belirtmektedir. Muhalefet ne ölçüde direnirse direnşin, karşı koymayı umduğu gelişmenin bir parçası haline gelmektedir.

Bugün, bireyin sınırlı, anlık özgürlüğünü gittikçe artan tehditlere karşı savunma, koruma ve olanaklı olduğu yerlerde de genişletmenin, bu özgürlüğe soyut eleştiriler yöneltmekten ya da umutsuz eylemlerle onu tehlikeye atmaktan daha acil bir görev olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, barındırdığı tehlikeli gizil güce karşın, hem içteki hem dıştaki adaletsizliğine karşın, özgür dünya şu anda hala uzay ve zaman içinde bir adadır; bu adanın şiddet egemenliği okyanusunda yok edilmesi, Eleştirel kuramın da bir parçası olduğu kültürün yok edilmesi anlamına gelmektedir (Horkheimer, 1968:IX-XIII).

Horkheimer, kuramın üstlendiği rolü, çeşitli bilimsel dalların bulgularını ortak ilkelere dayanarak birleştiren bir araç olarak betimlemektedir. Ona göre, "Kuram nerede otonomi kazansa orada kavram şeyleşmekte, ideolojik bir kategoriye dönüşmektedir." Çünkü bilimsel etkinlikler, endüstri ve hükümetler tarafından yönlendirilerek finanse edilmektedir; onlar da büyük ölçüde üretim sürecine ilişkindir ve her şeyden önemlisi, algı nesnesi tarihsel olarak verilidir. Algı öznesi de yani insan, kendi yöntembilimsel ve kategorik araçlarına bağlı olarak tarihsel ve toplumsal anlamda belirlenmiştir.

### *Aydınlanma ve Akıl Kavramları*

Horkheimer, 'Alman Aydınlanması' dendiğinde, Lessing'den çok Marx ve Engels'in öne çıktığını, özgürleşme bağlamında ise, Avrupa'da aydınlanma konusunda Kant'ın özel bir yeri olduğunu vurgulamaktadır (1974:49). Kant'ın aydınlanma hakkındaki düşüncelerinin aydınlanma sorununa ve bu sorunun çözümüne ışık tutucu niteliği, yalnızca Horkheimer tarafından değil, bu konu üzerine çalışan neredeyse tüm düşünürlerce kabul görmektedir.

Horkheimer'e göre, aklın çağımızdaki bunalımının temelinde, nesnelliği kavrayamaması ya da sanrı olarak görmesi vardır ve bu süreç yavaş yavaş her rasyonel kavramın nesnel içeriğine yayılmıştır. İçerikleri boşalan bütün genel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür. Bu nedenle, akıl öznelleşirken biçimselleşmektedir de. Aklın biçimselleşmesinin teori ve pratiğe de-

ğin uzanan sonuçları vardır. Öznelci görüş geçerli olunca, düşünme, herhangi bir amacın, kendinde bir isteme değerine sahip olup olmadığını belirleyemez. İdeallerin kabul edilebilirliği, eylem ve inanmalarımızın ölçütleri, etik ve politikanın yönlendirici ilkeleri, bütün nihai kararlarımız akıldan başka etmenlere bağlanır. Bu türden teorilere göre, düşünme, ister iyi ister kötü olsun, tek tek çabalara hizmet eder. Düşünme, toplumdaki bütün girişimler için bir araçtır, ama o, başka güçler tarafından belirlenmesi gereken toplumsal ve bireysel yaşamın yapısını, kendisi belirlemeyi denememelidir.

Nesnel akla dayalı sistemlerin, her şeyi kapsayan ya da temelde yatan bir varlık yapısının bulunabileceği ve insansal belirlenim kavramının türetilebileceği düşüncesini içerdiğini belirten Horkheimer, bu sistemlerin, gerçek bilimi, bu tür düşünce ya da spekülasyon uygulaması olarak anladıklarını ifade etmektedir. Nesnel akla dayalı sistemler, bilgi kuramsal kavrayışımızın temelini düzenlenmemiş bir veriler karmaşasına indirgeyen ve bilimsel çalışmalarımızı sırf örgütlenme, sınıflandırma veya hesaplama, belirleme şeklinde kategorize eden bütün bilgi kuramlarına karşıdırlar. Horkheimer (1991:34-35), öznel aklın, bilimin temel işlevi olarak gördüğü örgütleme, sınıflama, kategorize etme ve belirleme türünden etkinlikleri, nesnel aklın klasik sistemleri ışığında spekülasyonlar olarak değerlendirmektedir.

En geniş anlamıyla 'aydınlanmanın', başlangıçtan beri insanlardan korkuyu silmek ve onları kendi efendileri durumuna getirmek amacını izlemiş olduğu düşüncesine katılan Horkheimer, tamamen aydınlatılmış yeryüzünün, bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini yansıttığını, aydınlanma programının, dünyayı gizlerinden kurtarmak, mitleri parçalamak ve ham hayalleri bilgi aracılığıyla yıkmak olduğunu, ama aydınlanmanın bunu yerine getiremediğini ileri sürmektedir[8].

Horkheimer da Kant gibi, öznel akılla, aklın tikel niteliklerinin ne olduğunu, nasıl işlediğini, öznenin sorunlar karşısında ne tür bir yol izlediğini ve aklını kullanmasının ne anlama geldiğini göstermekte, nesnel aklın ise tümele ilişkin, birey de içinde olmak üzere, tekliğinde öznel olmakla birlikte aklın genel işleyişinin ne için ve hangi noktada evrenselleştiğine açıklık kazandırmaktadır.

Horkheimer'e göre, burjuva meta ekonomisinin yaygınlaşmasıyla birlikte, hesap eden aklın güneşi, mitin karanlık ufkunu aydınlatmıştır; şimdi bu güneşin buz gibi ışınları altında yeni barbarlık tohumları olgunlaşmaktadır. Egemenlik altında her zaman mitin çekim alanına giren insan emeği, egemenliğin baskısı altında hep mit tarafından uzaklara taşınmaktadır. Aydınlanma-

8 Ayrıntılı bilgi için: Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* ya da Çetin Veysal'ın, *"Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine"*, Tekağaç Yayınevi, Ankara:2005" başlıklı kitaplarına bkz.

nın özünün, kaçınılmazlığı, egemenlikten kaçınamama olan bir seçenek olduğu görülmektedir. İnsanlar her zaman doğaya boyun eğme ya da doğayı kendilerine boyun eğdirme seçeneğiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Ona göre, dünyanın gizlerinden kurtulması, animizmin kökünün kurutulmasıdır. Aydınlanmaya kurban giden mitler de aydınlanmanın kendi ürünüdür. Mit, anlatmak, adlandırmak, kaynağı belirterek, bunlarla betimlemek, saptamak ve açıklamak da istemektedir. Mit aydınlanmaya ve doğa sırf nesnelliğe doğru kaymaktadır. İnsanlar, egemenliklerindeki artışın bedelini, egemenlik altına aldıkları şeylerden yabancılaşarak ödemektedirler. Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir (Horkheimer/Adorno, 1997b:25).

Mitlerin aydınlanmayı tamamlamaları gibi, aydınlanma da attığı her adımda mitolojinin derinliklerine girmektedir. Mitlerde tüm olaylar olmuş oldukları için, bunun karşılığını ödemek zorundadır. Aydınlanmada da durum aynıdır: Olgu gerçekleşir gerçekleşmez geçersiz duruma gelir. İnsanlar, yinelenme ile yasallık adı altında bir döngü içine sokulmakta ve bu döngünün doğa yasasında nesnelleştirilmesiyle birlikte de özgür birer özne olarak güven altında bulundukları sanısına kapılmaktadırlar.

Aydınlanma, 18. yy.da düşünce ve toplumsal yaşamda kendini göstermeye başlamıştır. Birey bağlamında dile getirilecek olursa, aydınlanmaya vurgu, özetle, bireyin kendi iradesi ve düşünsel eylemleri ile kendi hakkında olduğu kadar toplum hakkında da etkinlikte bulunması, dogma ve kör inançlardan uzaklaşarak akıl ve bilime, bilgiye dayalı bir yaşamı benimsemesi ve uygulaması noktasındadır.

Genel olarak ifade edilmek istenirse şunlar söylenebilir: Yukarıda da belirtildiği gibi Horkheimer, bir yandan mitin aydınlanmaya, aydınlanmanın da mite dönüşüyor olmasını ve bu karşılıklı dönüşmenin karşıt içerikleri doğurduğunu belirtirken, öte yandan teknik ilerlemeler yoluyla doğadan özgürleşmeye karşın, insanın doğaya egemen olduğu ölçüde, doğanın ve insanın yaratıp kullandığı tekniğin de insanın kendisini bir amaç varlığı olmaktan çıkardığını; nesneleştirme etkinliğinin, kendi karşıtını doğurduğunu, böylelikle insanın kendi öz niteliklerine yabancılaşarak, araçlaşıp nesneleşmesinin söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Araçlaştırma ve araçlaştırmanın doğurduğu yabancılaşma, araçlaşma ya da nesneleşme (giderek şeyleşme), diğer Frankfurt Okulu üyelerinde olduğu gibi Horkheimer'in tüm eserlerinde görülen temel sorun olarak belirlenebilir. Bununla birlikte, nesneleşme, araçlaşmanın kökenleriyle hesaplaşarak, bu bağımlılık ve belirlenmiş olma durumundan kurtuluşun, yani özgürleşmenin nasıl sağlanacağı da ana konular arasındadır.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koyulmaya çalışılan fragmanlar, savlar ve temellendirmeler ana hatlarıyla şu şekilde dile getirilebilir: Akılsallık ve toplumsal gerçeklikle doğa ve doğa üzerindeki egemenliğin iç içe geçişi söz konusudur. Bu noktada ortaya çıkan aydınlanmaya yönelik eleştiri, aydınlanmanın karıştığı egemenlik entrikasından onu kurtaracak olanağın, yine aydınlanmadan çıkarılıp çıkarılamayacağına ilişkin bir soruşturmadır da.

Burada iki temel sav bulunmaktadır: Mit zaten aydınlanmadır ve aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir. Böylelikle iki belirleyici düşünce ileri sürülmektedir; ilki, burjuva Batı-uygarlığının ilk belgelerinden biri olan Odysseia, mit'le aydınlanmanın diyalektiğini izlemektedir. Araştırmanın merkezinde, mitsel doğa ile aydınlatılmış doğa üzerindeki egemenliğin ayrımını ve birliğini açıkça gösteren kurban ve feragat kavramları vardır. İkinci düşünce, aydınlanmanın tamamlayıcıları Kant, Nietzsche ve Sade'ı ele almakta ve doğal şeylerin, nesnel olanla doğal olanın egemenliğinde otokratik özneye bağımlı kılınmasıyla zirveye nasıl ulaştığı söz konusu edilmektedir.

Ona göre, aydınlanma, esas anlamıyla ideolojik gerileyişini, medyada, belirleyici olarak da sinema ve radyoda göstermektedir. Aydınlanmanın buradaki işlevi, özellikle yapım ve yayın tekniği ile bunların kitle üzerindeki etkisinin hesaplanmasında ortaya çıkar. İdeoloji, kendine özgü içeriği gereği, tekniği kullananlar tarafından varolanların ve iktidarın tanrılaştırılmasıyla tükenmektedir. Aydınlatılmış uygarlığın, aslında barbarlığa dönüşmesi söz konusudur. Kendi kendini yok etme, başlangıcından beri aklın kendisine aittir.

*Akıl Tutulması* (Araçsal Aklın Eleştirisi) adlı çalışmasına 1946 yılında yazdığı önsözde Horkheimer, bu çalışmanın amacının, bilim uzmanlarınca araştırılması yapılan günümüzün ekonomik ve toplumsal sorunlarının incelenmesi değil, çağımızın endüstriyel kültürünün temelinde yatan akıl kavramının araştırılması olduğuna dikkat çekmekte ve bugün insanlığın umutlarının gerçekleştirilmekten çok uzak olduğunu belirtmektedir (1991:25).

*Akıl Tutulması* ya da *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nde[9] Horkheimer, genel olarak, akıl kavramının endüstri toplumlarındaki anlam ve içeriklerini, çağımız felsefelerinin yönelimlerini, pozitivizm ve pragmatizmin endüstri toplumlarının temel karakterlerini nasıl yansıttıklarını konulaştırır. Aklın araçlaşması ve biçimselleşmesinin kaynak ve etkilerini, yabancılaşma, araçlaşma veya şeyleşmenin insansal özniteliklerden uzaklaşma olması açısından hangi anlamları içerdiğini, nesneleşme ve özgürleşme bağlamında öznel ve nesnel aklın özelliklerinin ne olduğunu ve ne ile betimlenebilir olduğunu tartışmaktadır.

---

9 İngilizcesi *Eclipse of Reason* olan eserin Türkçe çevirisi *Akıl Tutulması* olarak çevrildi. Almancası *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft* olan eser, Türkçeye çevrilirse; *Araçsal Aklın Eleştirisi Üzerine* ya da *Araçsal Aklın Eleştirisidir*. Bu çalışma da, yukarıda değinilen akıl, pozitivizm ve şeyleşme tartışma konusu yapılmaktadır.

Aydınlanmanın, iki temel nedenden dolayı, tam da kendisinin tersi bir durumun ortaya çıkmasına yol açtığı belirlenebilir. İlkin, araçsal aklın, her şeyin evrensel alış verişin hizmetinde oluşu ve her şeyin bir başka şeyin soyut eşdeğerine indirgendiği değişim ilkesiyle yakından bağlantılı olduğu görülmektedir. İkincisi, araçsal aklın kendi isteğine ters düşen tahripkar etkisi, doğanın tahakküm altına alınması ile yakından ilişkilidir. Nesneler üzerindeki öznenin tahakkümü, öznelerin de şeyselleşme aracılığıyla egemenlik altına alınmasının yollarını açmaktadır. Araçsal aklın işleyişinde, niteliksel olarak farklı ve birbirinin özdeşi olmayan varlıklar, yalnızca belli toplumsal ilişkilerin sürekliliğinin korunabilmesine yönelik bir etkinliğin parçası olarak, nicel bir özdeşliğe indirgenmektedir. Böylesi bir işleyişin etkilediği bireyler, bilinçsizce kendilerini belirleme olanağından uzaklaşmaktadırlar.

Aydınlanma, özdeşlik mantığının doruğuysa, aydınlanmanın aşılması, özdeş olmayana geri gitme demektir. Horkheimer'in "tamamen bambaşka olana özlem" kavrayışı da bu noktada belirginleşmektedir. Özdeş olmayanı bulma, sanatın işi olarak görülmektedir. Eleştiri Kuramcılarına göre, bireyin korunağı, son direnme odağı yalnızca sanattır.

Horkheimer'a göre, "Bambaşka" (ganz Andere), şeyleşme ve yabancılaşmanın egemen olduğu sistemin karşısında olandır; ancak, "Eleştiri Kuramı da bu sistemin karşısında güçsüz ve umutsuz görünmektedir". "Bambaşka olana özlem" (*Sehnsucht nach ganz Anderen*) düşüncesi, Horkheimer'in düşünce dizgesi içinde önemli bir yere sahiptir. "Bambaşka olana özlem", içinde yaşanılan toplumsal ilişkilerin dikte ettiği, yönlendirdiği, manipüle ettiği ilişkilerin seçeneği olarak, bu ilişkilerin karşısına konulabilen öteki ya da başka olanı simgelemektedir.

Horkheimer, içinde bulunduğumuz toplumun, insanın içinde bulunan şeyleşmeden kurtulma gizil gücünü ortadan kaldırdığını vurgulamaktadır. Horkheimer'in bu bağlamdaki hedefi, tüm bir Aydınlanma geleneğini, tarihsel süreç içerisinde insanı özgürleştirici olduğu öne sürülen mistifikasyonun sona erdirilmesi olduğu görülmektedir. Bu konuda Lukacs (Marx'tan aldığı), şeyleşme kavrayışını geliştirmiştir. Lukacs ve Horkheimer'in hareket noktalarının, öncülleri bakımından ortak, fakat varılan sonuçlar bakımından farklı olduğu görülmektedir.

Modern dönemin işçileri ve emekçileri gibi, yapmaları gereken görevleri yerine getirmeleri için, önlerine çıkacak duyusal doyum ve haz olanaklarını baskı altına alınmakta, bunlardan vazgeçmelerinin olanakları hazırlanmaktadır. Horkheimer'in, insan-insan, insan-doğa ilişkisinde[10] insanın merkeze

10 Hem *Aydınlanmanın Diyalektiği* hem de *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nde aynı konuyu dile getirdiği görülmektedir.

alındığı pozitif bir antropolojiyi, her türden otorite ve egemenlik içeren hiyerarşiyi reddettiği görülmektedir.

Aydınlanma, gerileme anları üzerine düşünümde (refleksiyon) bulunmazsa, kendi kaderini belirler. Toplumdaki özgürlük, aydınlatan düşünceden ayrılamaz. İlerlemenin yıkıcılığı hakkında düşünüp taşınmayı düşmanına bıraktığında, körce pragmatikleştirilmiş düşünme, geliştirici karakterini ve bu nedenle de hakikatle bağını kaybeder (Horkheimer/Adorno, 1997b:13).

Aydınlanmanın gerçekleşmeye başlar başlamaz kendi karşıtı olan mit gibi tutum aldığını, yani açıklamak, anlatmak ve adlandırmak istediğini belirtmektedir Horkheimer. Ona göre, aydınlanmayı aydınlanma kılan nitelik, karanlığa, kör inanca karşı çıkıp, bilmeye cesaret etmeyi öne çıkarış ve özne olarak bireyin otonomisini savunması ve gerçekleştirmesi çabası vardır. Ama bu noktaya, aydınlanmayı aydınlanma yapan savlarla gelinmiş olmakla birlikte, ortadan kaldırılması düşünülen, insanın tarihselliği ve toplumsallığıyla köklenerek genetik toplumsal kodlara dönüşmüş, toplumsal yaşamın aydınlanma öncesi karanlığının kökenlerini oluşturan ögeler karışarak aydınlanmanın temel ögelerinin istenmedik bir şekilde gerçekleşmesinde, yeniden ve daha güçlü ve daha canlı olarak ortaya çıkmıştır. Bunlar, politik, ekonomik, kültürel içerikleriyle, mülkiyet ve egemenlik formunda eşitsizliği, yoksunluğu ve adaletsizliği taşıyan ilişkiler olarak görünüşe çıkmaktadırlar. Horkheimer'in aydınlanma'nın özsel içeriğini değil, içerisinde bulunduğu kendi savlarıyla karşıtlık içinde bulunan durumuna ilişkin olması nedeniyle, aydınlanma eleştirisi bu noktadan hareket etmektedir denebilir.

Horkheimer, sıradan insanın akıl kavramından ne anladığını ele alarak, akıl kavramını anlamaya, kavramaya çalışmaktadır. Ona göre, ortalama bir insandan akıl kavramının ne anlama geldiğini açıklaması istendiğinde, "akla uygun şeylerin yararlı şeyler olduğunu ve her akla uygun insanın da kendisine neyin yararlı olduğunu bilmesi gerektiğini" söylediği görülmektedir". Nihayet, akla uygun davranışları olanaklı kılan gücün, özgül içerik ne olursa olsun, sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelim yeteneği, düşünme mekanizmasının soyut işleyişi olduğunu vurgulamaktadır.

Bu tür işleyişe sahip akla, "öznel akıl" denebileceğini belirtmektedir Horkheimer. "Öznel akıl", öznel olarak araçlar ve amaçlarla ilgilidir ve bu araç ve tekniklerin amaçlara uygunluğu az ya da çok kabul edilir ve sözüm ona kendiliğinden anlaşılır. "Öznel akıl", genel olarak araçlar ve amaçlarla ilgilenmektedir; Horkheimer, öznel anlamdaki akla bunları uygun görmektedir. Bu durum ise, öznenin çıkarları ve kendi varlığını korumaya -bu, ister birey ister bireyin içinde varlığını sürdürdüğü topluluk olsun- hizmet ettiğini kabul etmektir. Bir amacın herhangi bir öznel kazanç ya da çıkardan bağımsız olarak, tercihler, anlayış ve amacın içeriği nedeniyle, kendi başına akla uy-

gunluğu içerdiği düşüncesi, "öznel akla" tümüyle yabancıdır. Bu, "öznel aklın" kendisinin, dolaysız yararlı değerlerin ötesine geçip, toplum düzenini bütün olarak düşünüp bunlarla ilgili düşüncelere kendini adadığında bile, bu böyledir (Horkheimer, 1991:27-28; 1985:22-23).

Horkheimer, "öznel akıl" kavramıyla nelere işaret ettiğini şu şekilde dile getirmektedir: "Avrupa toplumunun ilerlemesinde akıl ile ilgili iki kavram birbirinden ayrılmaktadır. Bu kavramlardan biri Platon'dan bu yana büyük felsefi sistemlere aittir. Anılan felsefi sistemler içinde felsefe kendisini, dünyanın akıllı özlerinin bir sureti olarak kavrıyordu, aynı zamanda da sonsuz şeylerin özünün dili ya da yankısı olarak görüyordu. Hakikatin insan tarafından algılanması ilk olarak hakikatin kendisinin ortaya koyulmasına eşti ve böyle bir algılama yeteneği düşünmenin tüm işlemlerini kapsıyordu. Öznenin bağımsızlaşmasıyla, kendi mantığının şekillenmesiyle, onun sırf bir araç olarak dünyadan ayrımlanması, çelişik olarak nesneyi ve özneyi değiştiren, biçimsel, bağıntısız, kendinden emin bir 'akıl' (ratio) ortaya çıktı. O, kendisini varlıkla karıştırmaya karşı korur, kendisinin egemenliği altında olmadığı varlığı çıplak doğa olarak görür ve kendi alanına yöneltir. Burada her iki akıl kavramı da ele alınacak, ancak özellikle özerk ve herkesi kendine dahil etmeyen akıl kavramı. Böylece de bu iki kavramın toplumsal sonuçları ile birleştirilmesi sorusu incelenebilir.

Egemen dil kullanımı, aklı öncelikli olarak en son anılan anlamıyla, yani araç olarak bilir. Öznel akıl, hep daha fazla, akıllı olmakla, yararlılığı anlamaya yönelmektedir. Akıllı insan, kendisine yararlı olanın ne olduğunu bilme gücünde olan insandır. Hangi özel içerikle olursa olsun, bunu olanaklılaştıran gücün, sınıflandırma, sınırlama, tümevarım, tümdengelim yetisi olduğu söylenir. Günlük yaşamda ve bunun dışında akıl, düşünce mekanizmasının soyut, biçimsel işlevi olarak kabul edilir. Aklın çalıştığı kurallar biçimsel ve söylemsel mantığın yasalarıdır: Özdeşlik, çelişki, üçüncü halin olanaksızlığı, tasım ilkesidir. Bunlar değişen deneyimlerin etkisine karşı bir biçim, düşünmenin iskeleti olarak saptanmıştır. Burjuva toplumu ile hiçbir şekilde ayrılmayan bu akıl kavramı özellikle de şimdiki zamanı belirler, kendinde bir nesnel akıl sorusuyla ilgilenmez, tersine, düşünen için, özne için akılcı olanı hedefler, bu bakımdan da öznel akıl kavramı ile karşılanabilir. 'Öznel akıl', öncelikli olarak amaçlar ve araçlarla (...) ilgilenir. 'Öznel akıl' amaçlarla ilgilendiğinde ise, bunu sadece amaçların öznel anlamda akılcı olup olmadığını sınamak için yapar. Akıllı olmak, öznenin çıkarları, onun ekonomik ve yaşamsal olarak hayatta kalmasına yaraması, soyutlanmış bireyler söz konusu olmasa bile onun kendisini tanımladığı gruplara yaraması anlamına gelmektedir. Ya da amaçlar, akıllı değerlendirmelerin içine bu amaçların gerçekleştirilmesinin

olanaklarını ve seçilen araçların uygunluğunu sınamak için çekilir" (Horkheimer, 1985:22-23).

Platon ve Aristoteles'in, Skolastik düşünce ve Alman İdealizmi gibi büyük felsefi sistemlerin 'nesnel akıl' teorisi üzerinde kurulduğunu vurgulayan Horkheimer, bu felsefi kavrayışların, insan ve amaçları da içinde olmak üzere, bütün varlıkların geliştiği kuşatıcı bir sistem ya da hiyerarşiyi amaçladıklarını belirtmektedir. Bir insanın yaşamının akla uygunluk derecesi, bu bütünlükle arasındaki uyuma göre belirlenebilmektedir. "Nesnel akıl" kavramının ağırlık noktası, davranış ile amacın bağlantılandırılması değil, tersine -bugün bile bize mitolojik etkide bulunabilecek- en yüksek *İyi İdesi* ile ilgilenen, insanın belirlenimi ve en yüksek amaçların ne şekilde gerçekleşebileceğiyle ilgili kavramlardır.

"Öznel akıl", olasılıkları hesaplama ve belli bir amaca uygun aracı bulma yeteneği olarak görünmektedir. Öznelci görüş açısından "akıl", bir eylemi değil de bir nesneyi ya da bir düşünceyi anlatmak için kullanıldığında, bir nesne ya da kavramın kendisiyle değil, sadece bir amaçla bağlantısı söz konusudur. Bu durum, nesne ya da düşüncenin başka bir şey için kullanılabileceği anlamına gelmektedir. Kendinde akılsal bir amaç yoktur ve akıl açısından bir amacın ötekine üstünlüğünü tartışmak anlamsızdır (Horkheimer, 1991:28-29; 1985:23-24).

"Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nelerdir?" sorusunu, Horkheimer şu şekilde yanıtlamaktadır: Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü gibi, geçmiş yüzyıllarda akılda içerildiği varsayılan ya da akıl tarafından kabul gören tüm bu kavramlar, tinsel köklerini kaybetmiştir. Bu kavramlar hala birer hedef ve amaçtırlar; ancak, onları değer olarak ele alacak ve nesnel gerçeklikle birarada getirecek rasyonel bir mercii yoktur. Biçimselleşmiş akıl açısından, bir etkinlik ancak başka bir amaca hizmet ettiğinde akılsaldır. Örneğin sağlık ya da dinlenmenin çalışma gücünü tazelemek için olması gibi. Başka bir deyişle, etkinlik bir alettir, çünkü anlamını ancak başka amaçlarla bağlantısında kazanmaktadır (Horkheimer, 1991:44-56). Ancak, içinde bulunduğu koşullar nedeniyle güdükleşmiş olan ve ona göre, bugün hüküm süren araçsal akıl, insanı gerçekten ilgilendiren sorulara yanıt verme gücünde değildir (Horkheimer, 1988c:485).

Horkheimer'in bu düşüncelerinin arka planında duran kavrayış, evrensel ya da nesnel olarak adlandırılan hakikat kavrayışıdır. Araçsal akıl, olumsuz anlamıyla 'ben' merkezli, bireyci pragmatist bir kavrayışı etkinliklerine egemen kılması nedeniyle, genel insan kavramı altında dile getirileni; yani, insansal olanı gerçekleştiremez.

Özerkliği kalmayan aklın bir araç haline geldiği, pozitivizmce öne çıkarılan biçimselci bakışta, nesnel içerikle bağıntısızlığın, pragmatizmin öne

çıkardığı araçsalcı bakışta ise, kendi dışındaki içeriklere teslim oluşun belirgin hale geldiğini söyleyen Horkheimer'e göre akıl, tümüyle toplumsal sürece hizmet etmektedir. Aklın etki değeri, insan ve doğa üzerindeki egemenlik kurulmasındaki rolü, tek ölçüt olmuştur. Kavramlar, dirençsiz, akılsallaştırılmış, emek tasarruf eden araçlar olmuşlardır. İdeler otomatikleştikçe ve araçsallaştıkça, onlardaki düşünceler kendi özgün anlamlarıyla daha az görülebilir olmuşlardır. İdeler, şey ve makine olarak ele alınırlar. Dil, modern toplumun dev üretim aygıtındaki gereçlerden herhangi birine indirgenmiştir. Anlam, şeyler ve olaylar dünyasındaki işlev ya da etki aracılığıyla yer değiştirmektedir. Düşünceler köklü olarak işlevselleştirilmiş ve dil gerek üretimin düşünsel ögelerinin depolanması ve iletilmesi için, gerekse kitlelerin idare edilmesi için bir araç olarak görülmüştür.

Horkheimer, uygarlığın bir ögesinin de, doğal ayıklamanın yerine rasyonel eylemin geçirilmesi olduğu düşüncesindedir. Hayatta kalma -ya da başarı-, bireyin, toplumdan gelen ve ona zorunlu kılınan zorlamalara uyum sağlama yeteneğine bağlıdır. Öznel ya da biçimselleşmiş aklın zaferi, öznenin karşısına dikilen mutlak, egemen gerçekliğin de zaferi olarak görülmektedir.

Horkheimer'e göre, aklın hastalığından söz edilecekse, bu birdenbire tarihsel olarak ortaya çıkan bir hastalık olarak değil, şimdiye değin tanıdığımız gibi, ondan, uygarlaşmada aklın özünden ayrılmaz biçimde varolan bir hastalık olarak söz edilmelidir. Aklın 'hastalığı'nın kaynağı, insanların doğaya egemen olma isteğine, 'iyileşme' de son belirtilerinin giderilmesine değil, hastalığın kökensel özünün kavranmasına bağlıdır (1991:176).

### *Birey, Toplum ve Tarih Eleştirileri*

Horkheimer'in temel konulaştırmalarından birini, belki de en önemlisini birey/toplum ve doğa ilişkisinin doğal niteliklerinden uzaklaşması ya da bozulması oluşturmaktadır. Düşüncelerini ortaya koyarken izlediği yol, düşüncelerini sistematik olarak önermelere dayandırmak yerine, çoğunlukla deneme ve aforizmalar olarak dile getirmiş olmasıdır. Onun, Hegel ve Marx dışında filozofların düşüncelerini tanımış olmasının, eleştirel düşüncesinin gelişmesindeki rolü önemli görünmektedir.

Horkheimer (1987:192), çağımız özgürlüğünün, burjuva özgürlüğüne işaret ettiğini vurgulamaktadır. Daha ilk yazılarında Horkheimer, devletin şeyleşmesinin de söz konusu olduğunu, Hobbes ve ondan önceki burjuva öğretisinin temsilcilerinde, devletin desteklenmesi ve refahının en yüksek yasa olması, böylelikle bireyin refahının sağlanacağı düşüncesi, yeni gelişmelerle değişerek tersine dönmüştür demektedir. Devletin refahı hakkındaki kavrayışın bu işlevsel dönüşümü, şeyleşme ve devlet kavramının mutlaklaşması,

burjuvanın yasa koyuculuğu ve toplumla ilgisinde aranmalıdır (Horkheimer, 1987:218-219).

Antropologların araştırmalarına atıfla ve onlara dayanarak, iktidar ilişkilerinin kökenlerini, ilk din görevlilerinin etkinliklerinde birey ve toplum üzerindeki egemenliğin gelişimini gözlemekte olan Horkheimer, büyücüler ve rahiplerin, tarihe ilk girişinde dilin ustaları olduklarını, ruhlar dünyası ve onların özellikleriyle meslek bilgilerini ve iktidarlarını artırdıklarını ileri sürmektedir. Böylelikle kutsal varlık, kendini yöneten büyücülere geçmektedir.

Horkheimer'e göre, göçebeliğin ilk aşamalarında kabile üyeleri doğayı etkileme sürecine bağımsız bir şekilde katılmaktadırlar. Erkekler av peşindeyken, kadınlar sert emir almadan da işlerini yapabilmektedirler. Böylesine basit bir düzene alışmak için ne ölçüde zora başvurulduğu belirlenemez. Bu düzende dünya, iktidar alanı ve dünyevi olana bölünmüştür. Doğal süreç Mana'nın etkisi olarak boyun eğmeyi gerektiren bir norm düzeyine yükseltilmiştir. Ancak her çeşit boyun eğişe karşın göçebe vahşiler, kendilerine sınır koyan büyü törenlerine de katılır ve gizlice yaklaşmak için av hayvanlarının kılığına girerken, sonraki dönemlerde tinlerle ve boyun eğişle ilişkilerde, tinsel ilişkiler ve boyun eğiş bağlamına benzer şekilde, insanların değişik sınıfları arasında paylaştırılmıştır.

Bir yanda iktidar, öte yanda boyun eğişin olduğunu ileri süren Horkheimer, yinelenen, hep aynı kalan doğa süreçleri, ister yabancı kabileden ister kendi kabilelerinden (Cliquen) olsun, boyun eğdirilenlerin kafasına, topuz ve sopanın, her barbar davulunda, tekdüze ritüelde yankılanan düzenli darbelere göre, çalışma ritmi olarak sokulduğunu belirtmektedir. Simgelerin, fetişin anlamını aldığını, simge anlamına gelen doğanın yinelenişinin, gelişme sırasında, toplumsal baskının simgelerce temsil edilen sürekliliği olarak ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Nesnelleştirilmiş dehşetin sabit yansısı, ayrıcalıklıların pekiştirilmiş egemenliğinin imgesine dönüşmekte, ama bu tüm imgesel olanlardan vazgeçilse bile genel kavramlar olarak kalmaktadır. Horkheimer'e göre, bilimin tümdengelimli biçimi hala hiyerarşi ve baskıyı yansıtmaktadır. İlk kategorilerin örgütlü kabileyi ve kabilenin bireyler üzerindeki iktidarını göstermesi gibi, toplumsal gerçeklik ve iş bölümü ilişkilerinde kavramların bağımlılığı, art arda gelişi, türeyişi ve birleşmesinin de mantıksal düzene temel oluşturduğu vurgulanmaktadır. Ne var ki, ona göre düşünce biçimlerinin bu toplumsal karakteri, Durkheim'in sandığı gibi toplumsal dayanışmanın ifadesi değildir, tersine toplumun ve egemenliğin nüfuz edilmez birliğine kanıt oluşturmaktadır (Horkheimer/Adorno, 1997b:37-38; 1995:38-39).

Düşünmenin, kendi kendine yürüyen, otomatik ve sonradan kendi yerine geçirebilmek için yarattığı makineye öykünen bir süreç halinde şeyleşti-

ğini düşünen Horkheimer, matematiksel işlem tarzının adeta bir ritüel durumuna geldiğini, bu durumun ise, düşünmeyi, tıpkı kendi tanımında olduğu gibi bir nesne, bir araç haline getirdiğini vurgulamaktadır. Pozitivizmi hedef alarak, nesneleştirilmiş (versachlichte) düşünmenin soru soramayacağını belirtmektedir (Horkheimer / Adorno, 1997b:42).

Scheible'ye (1973:99) göre, Horkheimer için özgürlük kavramı, girişimcinin özgürlüğüne bağlıdır ve bu özgürlük kavramı ise onun birey kavramıyla yakından ilgilidir. Horkheimer'a göre, doğa üzerindeki dünya egemenliği, düşünen öznenin kendi aleyhine dönmekte, ondan geriye, tasarımlarıma eşlik edebilecek hep aynı 'Ben'i düşünmekten başka bir şey kalmamaktadır. Özne ve nesne, her ikisi de anlamsızlaşmaktadır.

Kendini koruma düşüncesiyle rasyonel bir ilişki olmadan kendini yaşamın ellerine bırakan kimse, Aydınlanmanın yargısına göre, tıpkı Protestanlık gibi tarih öncesine gitmektedir. Kendini koruma süreci burjuva iş bölümü nedeniyle geliştikçe, bu süreç, bedenini ve ruhunu teknik aygıta göre biçimlendiren bireyleri kendinden vazgeçmeye daha çok zorlamaktadır. Bilinçten silindikten sonra, öznenin kendini şeyleştirerek katıldığı teknik süreç, tüm anlamlardan olduğu gibi, mitsel düşünmenin çok anlamlılığından da kurtulmuştur, çünkü aklın kendisi de her şeyi kapsayan ekonomik aygıtın yalnızca yardımcı araçlarından biri haline gelmiştir. Düşünmenin mantıktan dışlanışı konferans salonlarında, insanların şeyleştirilmesi de fabrika ve bürolarda onaylanmaktadır (Horkheimer / Adorno, 1997b:45-47; 1995:45-48).

Horkheimer, bugün kitlelerin gerilemesini, duyulmamış-olanı kendi kulaklarıyla duyamama, tutulmaz-olana kendi elleriyle dokunamama acizliği olarak betimlemekte, yenik düşmüş her çeşit mitsel körleşmenin yerine geçen yeni bir körleşme biçimi olduğunu göstermektedir. İnsanlar tüm ilişkileri ve kımıldanışları kapsayan toplumsal bütünün dolayımlanması ve yalıtılma aracılığıyla zor uygulanarak yönlendirilen kolektif içinde birbirine benzer salt cinse özgü varlıklar haline getirilmektedir.

Toplumdaki somut çalışma koşulları, baskı altında insanları aptallaştırarak ve hakikatten uzaklaştırarak, bilinçli etkilerde bulunmaya değil, uymacılığa (konformizme) zorlamaktadır (Horkheimer/Adorno, 1997b:54; 1995:55-56). Horkheimer, Odysseus'un tayfalarının birbirini duymamasını, bugünün işçilerinin fabrikada ve kitlelerin sinemadaki iletişimsizliğine benzetmektedir. Ancak bu durum, işçilerin acizliği ya da egemenlerin bir hilesi değildir. Bu, antik yazgının dönüşmüş olduğu sanayi toplumunun mantıksal sonucudur ama mantıksal zorunluluğu değildir.

İnsanların yerleşik düzene geçmesinden ve sonra da meta ekonomisinde, yasa ve örgüt halinde şeyleşmesinden bu yana kendini sınırlamak zorunda kaldıklarını belirten Horkheimer, kendini unutan insanlardan, matematik,

makine, örgüt olarak şeyleştirilmiş biçimi içinde öç alan düşünmenin başıboş bırakılmasıyla birlikte aydınlanmanın kendi kendini gerçekleştirmekten vazgeçtiğini vurgulamaktadır. Ona göre devrimci, gerçek praksis kuramının bilinçsizlik karşısında boyun eğmeyişine bağlıdır; toplum bu bilinçsizlik aracılığıyla düşünmeyi duygusuz duruma getirip pekiştirmektedir. İnsanlar şeylerin iktidarında, iktidardan yoksun kalmayı öğrenmektedirler (Horkheimer/Adorno, 1997b:54-58-60; 1995:56-61, 62).

Horkheimer, insanın, bilincini doğa olarak kendinden ayırdığı anda kendisini yaşama bağlayan tüm amaçlar, toplumsal ilerleme, maddi ve manevi güçlerin artışı, hatta bilincin kendisinin bile geçersiz, önemsiz duruma geldiğinin ve aracın amaç olarak geç-kapitalizmde açıkça bir çılgınlık niteliğini alan yüceltilişinin, öznelliğin ilk tarihinde bile görülebileceğini ileri sürmektedir. Totaliter kapitalizmin akla aykırılığı, maddileştirilmiş, egemenlikçe belirlenmiş biçimiyle gereksinimleri karşılama tekniği, gereksinimlerin karşılanmasını olanaksız hale getirmekte ve bunu insanların imhasına değin vardırmaktadır (Horkheimer/Adorno, 1997b:73; 1995:73). Uygarlık tarihi, feragatin tarihidir ve feragat aracılığıyla, kendine verilenden daha fazlası ondan alınmaktadır. Baskının özünün egemenliğin kendisi olduğu ve aydınlanmanın, kitlelerin eksiksiz şekilde aldatılmasına dönüştüğü düşüncesi, Horkheimer'in temel kavrayışlarından birisidir. Horkheimer'e (1997b:142; 1996:9) göre, teknik rasyonellik bugün egemenliğin rasyonelliğidir. Bu rasyonellik kendine yabancılaşmış toplumun cebri niteliğidir.

Tevekkül göstererek doğaya uyan, değiştirilmiş, araçlaştırılmış tinin doğaya kendi payını vermesi ve böylece onu aldatması, Odysseusçu hilenin formülüdür. Bu hileye, kurban betimlemesinde de rastlanmaktadır ki, kurban aracılığıyla tanrıların aldatılmasının da söz konusu olduğu görülmektedir.

Kapitalist üretim, tüketicileri beden ve ruhlarıyla öylesine içine alır ki, tüketiciler kendilerine sunulan şeylere hiç direnme göstermeden kapılırlar. Yönetilenlerin kendilerine, yönetenlerce aşılanan ahlak anlayışını her zaman onlardan daha çok ciddiye alması gibi, bugün aldatılan kitleler de başarı mitine başarılı olanlardan daha çok kapılmaktadır. Kitleler, yönetenlerin isteklerini benimsemekte, köle haline gelmelerine neden olan ideolojiye inatla sarılmaktadır. Halkın kendine reva görülen şeylere olan kötü sevgisi sürmektedir (Horkheimer/Adorno, 1997b:155; 1996:23).

Özne, nesneden aldığını artık ona geri veremeyecek duruma geldiği zaman zenginleşmez, tersine yoksullaşır. Özne, yansıtmayı her iki yönde de kaybeder, böylelikle nesneyi artık yansıtmadığı için kendini de yansıtmaz ve ayrım konusundaki yeteneğini yitirir. Vicdanının sesini değil, sesler duymaktadır. İktidar hırsını protokola geçirmek için kendine döneceğine, Siyon (Zion) bilgelerinin protokolünü başkalarına yüklemektedir. Anlam bakımından

yalnızca araç olan egemenlik, mutlak da olsa, zapt edilmeyen izdüşümde hem kendi amacı hem yabancı amaç, hatta genel olarak amaç haline gelmektedir. Ona göre, anti-semitik davranış tarzı, körleşmiş, öznelliği elinden alınmış insanların özneler olarak serbest bırakıldığı durumlarda ortaya çıkar (Horkheimer / Adorno, 1997b:195).

İnsan cinsinin yükselişinden bu yana, ilerlemiş ırkların ilkellere, teknik yönden daha iyi donanmış halkların geri kalmışlara olduğu gibi, insan, diğer cinslere gelişme tarihi bakımından en yüksek ve en korkunç yok etme çeşitlerini uygun görüyorsa, hasta birey de büyüklük ve zulüm histerisi içinde diğer bireylerin karşısına çıkar. Ona göre özne, her iki durumda da merkezde yer alır, dünya ise onun histerisi için yalnızca bir fırsattır ve bu dünya kendi üzerinde yansıtılanların aciz ya da her şeye gücü yeten simgesi haline gelmektedir (Horkheimer / Adorno, 1997b:214-215; 1996:88-89).

Horkheimer, bu toplumsal, ekonomik ilişkilerin bireye etkilerinin, bilincin tüm gözeneklerinin kapanması, böylelikle de kendilerine mucizeler yaratma yeteneği kazandıran mutlak duyumsamazlık olduğunu belirtmektedir. Sanayileşmenin ve reklamların yönlendirdiği şekilde düşünme, uluslararası ilişkilere uymak anlamına gelmektedir. Sadece kitlelerin edilgenliği sayesinde olanak sağlanmış iktidarın yapısını, kitlelerin karşısına katı gerçeklik olarak çıkarmaya yol açan şeyleşme, o denli yoğun hale gelmiştir ki, her çeşit kendiliğindenlik, hatta gerçek durum ve koşulların sırf tasarlanması bile zorunlu olarak fantastik bir ütopyaya, sapık mezhepçiliğe dönüşmüştür.

Ona göre, bugün bireyler yaftalarını hazır bir şekilde iktidarlardan almaktadır, tıpkı tüketicilerin otomobillerini fabrikaların satış şubelerinden almaları gibi. Gerçekliğin meşruluğu, iktidara uyum, artık özne ile gerçeklik arasındaki diyalektik bir sürecin sonucu değildir, tersine sanayi çarkları tarafından üretilmektedir. Serbest bırakılmış üretim devleri, bireyi, onun tatmin olmasını sağlamakla değil, özne olarak yok etmekle aşmıştır.

Horkheimer'e göre, diğer bütün felsefi kategoriler gibi, özne kategorisi de öznelleşmenin sonucu olarak, kaydedilecek olguya indirgenmektedir. Bütün doğa "birbirine karışmış çeşitli nesneler yığını", insansal özneyle ilişkisinde tam olarak sırf nesneler olarak görüldükçe, bir zamanlar özerk olarak kabul edilen öznenin her içeriği boşalır, nihayet hiçbir şey ifade etmeyen adlara dönüşür. Bütün varlık alanlarının bir araçlar alanına dönüştürülmesi, bunların hizmet etmesi gereken öznenin de tasfiyesine yol açar. Modern endüstri toplumu, nihilist karakterini bu gelişmeden almaktadır ve özneyi yücelten öznelleşme, aynı zamanda onu mahkum da etmektedir.

Egemenlik, içinde temel bulduğu toplumsal bütüne yüksek ölçüde bir dayanıklılık ve güç sağlamaktadır. Egemenliği toplumsal yönden geliştiren iş bölümü, hükmedilen bütünün varlığını korumasına yaramaktadır. Ama böy-

lelikle bütün olarak bütün ve bütüne içkin aklın faaliyeti, zorunlu olarak tikellerin icrası haline gelmektedir. Egemenlik, bireylerin karşısına genel-olan diye, gerçeklikteki akıl diye çıkmaktadır. Kendileri için başka bir çıkış yolu olmayan bütün toplum üyelerinin gücü, bütünü yeniden gerçekleştirmek üzere üstlerine yüklenen iş bölümü aracılığıyla bütünün rasyonelliğini arttırır. Azınlık tarafından yapılan her şey, daima bireyin çoğunluk tarafından ezilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Toplumun baskı altında tutuluşu, aynı zamanda bir kollektif güç tarafından uygulanan baskının özelliklerini taşımaktadır. Bu, düşünce biçimlerinde görülen dolayımsız toplumsal genellik, dayanışma değil, kollektif egemenliğin birliği olarak görülmektedir (Horkheimer / Adorno, 1997b:37-38; 1995:38-39).

İnsanın, özgürleşme sürecinde, geri kalan dünyanın yazgısını paylaştığını ileri süren Horkheimer, doğa üzerindeki egemenliğin insan üzerindeki egemenliği içerdiğini belirtmektedir. Her özne, yalnızca insansal ve insansal olmayan dış doğanın boyunduruğa vurulmasına katılmaz, bununla birlikte, kendindeki doğayı da boyunduruk altına almak zorundadır. Egemenlik, egemenlik için isteyerek içselleştirilmektedir. Mutluluk, sağlık ve refah gibi kavramlar, düşünsel ve maddi üretim için elverişli koşulları belirtmektedir.

İnsanın içinde ve dışındaki doğanın köleleştirilmesi anlamlı bir amaç olmadan gerçekleştiği için, doğa, aşılmış ya da uzlaşılmış değil, sadece bastırılmış olmaktadır. Doğanın bastırılışıyla büyüyen başkaldırı ve tepki, başlangıcından beri uygarlıkta çıbanbaşı olmuştur. Ancak çağımız için tipik olan, bu başkaldırının, uygarlığın kendi egemen güçlerince kontrol altında tutuluyor olmasıdır. Başkaldırı, kendisine yol açan ve hedef aldığı koşulları sürdürme aracı olarak kullanılmaktadır. Uygarlık, akılsallaştırılmış bir akıldışılık olarak, doğanın başkaldırısını da, kullandığı alet ya da araçlardan biri olarak kendisiyle bütünleştirmektedir. Horkheimer, toplumsal iktidarın, nesneler üzerindeki egemenlik aracılığıyla dolayımlandığına işaret etmektedir. Bireyin nesneler üzerindeki egemenlik ilgisi ne ölçüde yoğun olursa, nesnelerin de ona o ölçüde daha çok egemen olacağının, bu nedenle de gerçek bireysel özelliklerin o ölçüde onda eksileceğinin, o ölçüde o bireyin tininin, biçimsel akıl otomatına dönüşeceğinin altını çizmektedir.

Herkesin kendi başının çaresine bakmaya karar vermesiyle bireyselliğin zedelendiğini, sıradan insanın politik olaylara katılmaktan imtina ettiğinde toplumun orman kanunlarına geri döndüğünü belirten Horkheimer, böylelikle de bireyselliğin bütün izlerinin silindiğini ileri sürmektedir. Ona göre, toplumdan saltık olarak yalıtılmış birey daima bir yanılsamadır. Bağımsızlık, özgürlük istemi, sempati, adalet duygusu gibi en beğenilen kişisel nitelikler, bireysel oldukları kadar toplumsal erdemlerdir. Tam anlamıyla gelişmiş birey, tamamen gelişmiş bir toplumun sonucudur. Bireyin özgürleşmesi, toplum-

dan özgürleşme değil, tersine kolektifleşme ve kitle kültüründe doruk noktasına ulaşan atomlaşmadan özgürleşmedir.

Özerk özneyi girişimci ile bağlantılandırması nedeniyle, birey ve özerk özneyi bir ve aynı kategori içinde ele aldığı görülmektedir (Horkheimer, 1985:377). Horkheimer'e göre, bireycilik, burjuva liberalizminin teori ve pratiğinin en içteki çekirdeğidir ve liberalizm, toplumsal ilerlemeyi, aykırı çıkarların serbest pazarda karşılıklı etkileşimi olarak görmektedir (1991:144-145). Horkheimer, bireyselliğin çözülmesine etkide bulunan endüstriyel disiplinin, teknik ilerleme ve bilimsel aydınlanmanın, ekonomik ve kültürel sürecin, bireyselliğin daha az ideolojik ve daha insanca bir varolma biçimi içinde bir öge olarak yeniden ortaya çıkartabileceğini ve bir çağın doğuşunu -gerçi bunun çağdaş belirtileri çok zayıftır- hazırlayabileceğini ileri sürmektedir.

Her şeye karşın, bireyin, tümüyle yeni, kişisel olmayan, (unpersönlich) anonim kurumlarda yitip gitmediği, bireyciliğin modern toplumda da önceki gibi azgın bir biçimde sürüp gittiği yolunda bir itiraz ona isabetsiz görünmektedir (Horkheimer 1991:161). Baskı ve terörün, insanca direnmenin ve bireyselliğin oluşmasının nüvelerinden biri olması da söz konusudur. Horkheimer'e göre, öznenin, ekonominin şeyleşmiş otoritesine olanaklı tam bir uyumu, aynı zamanda burjuva gerçeklikteki aklın biçimidir. Özgürsüzlüğün, öteki insanların düşünce, çıkarın ve eylemlerine akılcı olmayan, sağlam temellere dayanmayan bir bağlılık anlamına geldiğini, bunun ise tam anlamıyla burjuva düşünürün reddettiği şey olarak Orta Çağ'ın bir özelliği olduğunu belirterek, otoritenin en karmaşık ve serpilmiş olduğu dönemin de Liberalizm dönemi olduğunu ileri sürmektedir (Horkheimer, 1988a:372-379; 1986:35-41).

İçinde bulunduğumuz kolektifin, üretim ve iş bölümünün bireyin sonunu hazırladığını düşünen Horkheimer (1985b:318), Adorno ve Marcuse gibi, bireyin, toplumda ve toplumsal olanda "son değer" olduğu görüşündedir. Bireyin kendi soyut bilincini kazandığı tarihsel sürecin aslında kölelik formuna sahip olduğunu, sınıflı toplum ilişkilerinin ortadan kalkmamış olması nedeniyle, insanların özgürleşmedikleri gibi, içsel olarak da köleleşmiş olduklarını ileri sürmektedir (Horkheimer 1988b:21; 1968a:13). Çağımıza uygun insan tipi, iktidarın hizmetinde olan her şeyi kabul etmektedir (Horkheimer 1968:218; 1988a:266).

Alman idealizminin olduğu kadar Marxist sosyalizmin de amacı özerk bireydir. Ama her ikisinin de diyalektiği unuttukları görülmektedir. Birey ne ölçüde özerk olursa, o kadar az özerk olmaktadır. Çünkü birey, kendini toplumsal düzene göre düzenler, yoksa başka türlü varolamaz ya da tümüyle ilerleyemez. Doğaya egemen olma yoluyla özerkliğini kazandığında, birey özerkliğini kaybetmektedir.

Özgür özne olarak bireyin, otomatikleşmiş toplumda işlevi kalmadığını vurgulayan Horkheimer (1988c:517), uzun zamandır bürokrasi egemenliğinin tarihi eğilimi (trendi), otomatik tepki veren bireyin kontrolü ve kendi bireyselliğinin bilincini kaybettiğini gösterdiğini ileri sürmekte ve bu şekliyle, 'yönetilen dünya'nın (verwaltete Welt) geriye çevrilemez (irreversibl) tarihin sonucu olduğuna işaret etmektedir (Horkheimer, 1988c:427).

Giesen (1991:132), işlevselci, sibernetik sistem kuramları gibi topluma ilişkin kuramların, toplumsal sürecin çözümünde uygun olmadıklarını ve bu kuramların, toplumsalın şeyleşmesine (Verdinglichung, Reifikation) dayandıklarını; toplumları, örgütlenmeleri maddi nesneler gibi, ele aldıklarını, böylelikle dünyanın anlamı ve maddi şeyler arasındaki özel ayrımları kaybettiklerini ileri sürmektedir.

İnsan türünün mantıksal gelişimi ele alındığında bu gelişmenin; büyük aileden küçük burjuva aileye ve buradan, kapsamlı özerklik ve nihayet otomatikleşmiş dünyaya, oradan da yalıtılmış bireye geçiş vardır (Horkheimer 1988c:486). Horkheimer'e göre, aydınlanma sürecinde, bütün özgürleşme mücadelelerindeki en yüksek değer, güdü ve amaç olarak bireydir (1990:22). Bireyin değişimi, toplumsal değişimin öteki tarafıdır (1985a:134). İnsan türünün gelişmesinde, bireyin özerkliğe eğilimi, geçici bir fenomen olarak görünmektedir (1985a:310). Ona göre (1988c:301), birey, toplumun farklılaşmasıyla kendi kendinin bilincine varır ve böylelikle de birey ilgili toplumun üyesi olur.

Horkheimer (1986:70), bireyin özgürleşme çağında insanın temel ekonomik alanda kendisini çıkarların yalıtılmış öznesi olarak tanıması ve sadece satın alma ve satma aracılığıyla başkalarıyla ilişkiye girmesi sonucu yabancılaşmanın antropolojik bir kategori olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir.

Manipüle edilmiş kollektifin birliği, bireyin yadsınmasından ileri gelmektedir ve bu durum, toplumun bireyi ve birey olma isteğini hor görmesi olarak belirlenebilir. Öznenin nesneye mesafesi, yani soyutlamanın koşulu, efendinin egemenliği altındakiler aracılığıyla kazandığı duruma olan mesafede temel bulmaktadır. Dünyanın bağımlı kılınmasında, düzeni ve boyun eğmeyi öğrenen 'Ben', hakikati hemen, aralarında kesin farklar bulunmazsa var olamayacağı düzenleyici düşünceye katmaktadır. Bu düşünme, nesneyi gerçekten ilgilendiren bilgiyi öykünmeci büyü aracılığıyla tabulaştırmakta, aşılmış İlk Çağ dünyasına ilişkin imgeden ve bu dünyanın hayali mutluluğundan nefret etmektedir.

İnsanlık tarihinde XX. yüzyılın, ilk kez adaletin gerçekleştirilmesini hemen yapılması gereken bir görev olarak görmeyi sağlayan olanaklara kavuşmuş olduğunu ve politik eylemin, moral eylemin en yerinde ve doğru alan durumuna geldiğini ileri süren Horkheimer, bu amaçla mücadelenin, değişim

ve geçiş nitelikleri taşıyan çağımızın temel özelliği olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.

Tarihin yalnızca ilerleme anlamı taşımadığını, tersine diyalektik yoluyla karakterize edildiğini (Horkheimer, 1985:255), yani karşıtlıklar içerisinde ele alınabilir bir nitelik taşıdığını ileri süren Horkheimer'a göre, insanın Ben'i tarihsel bir üründür ve geçiciliğe tabidir. Saltık bir özne yoktur, çünkü bitmiş bir tarih söz konusu değildir (1987b:271-273). Bu anlayışıyla Horkheimer, birey niteliklerinin tarihsel ve toplumsal koşullarla ilişkilerine vurgu yapar ve özneyle tarihin gelişmelerinde değişmeyi belirleyici görür.

Horkheimer'e göre, zamanımızın gerçek bireyleri, kitle kültürünün kof, mevki sahibi (Würdentraeger) ve uzlaşmacı kişilikleri değil, köleleşmeye ve baskıya karşı direnen, acının ve alçalışın cehennemlerinden geçmiş şehitlerdir. Bu şarkısı söylenmemiş kahramanlar, başkalarının toplumsal süreç içerisinde bilinçsiz olarak hedef olduğu terörist imhaya, kendi varoluşlarını bilinçli olarak maruz bırakmaktadırlar. Bu insanların kendi sesleri zorbalığın darbeleriyle susturulmuş da olsa, felsefenin görevi, onların yaptıklarını işitilebilecek seslere dönüştürmektir (1991:164).

Hegel'in, tarih felsefesindeki tarih ve ilerlemenin özdeşliğini kaderci bir tarzda haklı çıkarmayı amaçladığını göstermeye çalıştığını düşünen Horkheimer, Hegel'in, tarihte kesintisiz bir gelişme olduğu düşüncesine Marx'ın da katıldığını vurgulamaktadır. İki düşünür de kaderciliğe ve geçmişe bağlanmaktadır. Onların, tarihin kesin (değişmez) yasaları izlediği, tarihin zamanını tamamladığı metafizik yanılgısı, tarihsel yanılgıların olgusallıkla kanıtlanmasıyla ortadan kalkmaktadır. Bugün ve yarın yasa altında değildir. Bu yasa, yeni toplumsal evreyi de yükseltmemektedir.

Horkheimer, Hegelci tarih felsefesi modelini iki bakımdan eleştirmektedir. İlkin formal bakımdan, tarihi, özgürlüğün kesintisiz artmasının değil, doğanın kesintisiz baskı altına alınmasının tarihi olarak görmek gerektiği bakımından; ikincisi içerik, diyesi (yani) artık yeni bir tarihin anlatılmadığı, tersine, aklın tarihinin geriye dönüşü olarak kabul edilmesi bakımından.

### *Kültür Endüstrisi ve Kitle Kültürü*

Kültür ve eğlence araçlarıyla körleştirilen halkın özgürlüğe kavuşmak uğruna herhangi bir eylemi gerçekleştirmekten yoksun kaldıkları düşünülmektedir. Bu durum, insanların maddi temelleri farklı tarzda yaratılmış 'yeni' bir 'kültürün' içine oturtulmasına, yani hegemonyanın gerçekleşmesine işaret etmektedir. Horkheimer kültür sanayini incelerken, sinema, radyo, televizyonu öne çıkararak işlevlerini ayrıntılarıyla ele almaktadır. Ona göre (Horkheimer/Adorno, 1997b:145-147; 1996:12-14), yapımcılar her defasında hangi düzen ve hileye başvururlarsa vursunlar, iş arayan mülksüzleştirilmişlere, ser-

mayenin iktidarını, efendilerinin iktidarı olarak iyice benimsetmektedirler. Bu benimsetme, bütün filmlerin amaç ve anlamını oluşturmaktadır. Dünya, kültür sanayinin süzgecinden geçirilerek yönetilmektedir.

Horkheimer, kitleye hitap eden kültür sanayinin, sonuçta, taklidi mutlak diye ortaya koymakta olduğunu, sadece biçemin hala taklidin gizini, yani toplumsal hiyerarşiye boyun eğmeyi açığa vurduğunu belirtmektedir. Estetik barbarlık bugün, kültür halinde biraraya getirilmelerinden ve tarafsızlaştırılmalarından bu yana tinsel yapıları tehdit etmektedir. Kültür sanayi, liberalizmin bir amacı olarak ortaya çıkmaktadır. Burada direnen ancak ona katılarak hayatta kalabilir. Kültür tekelinin egemenliği ile ilgili olarak, Tocqueville'in, "despotluğun bedeni serbest bıraktığını ve doğrudan doğruya ruhu hedef aldığını ve egemenin, benim gibi düşünmelisin ya da ölmelisin, demediğini; tersine, benim gibi düşünmemekte serbestsin, yaşamın, malın mülkün sana aittir; ama bugünden itibaren aramızda bir yabancısın"; şeklindeki düşüncesine yer vermektedir. Uyum sağlayamayan her şey, başına buyruk kişinin süregiden acizliğinde yetersizlikle suçlanmaktadır (Horkheimer/ Adorno, 1997b:152-153-155). Yukarıda yer verilen; Tocqueville'in düşüncesine bakıldığında, bu düşüncenin zaten ilkellerde temel aforoz ilkesi olduğunun görülmesi şaşırtıcıdır. İnsanlık tüm ilerlemesinde yeni bir yaklaşım getirmeden eskiye dönerek yine ilk ilkesini başa koymuştur şaşırtıcı biçimde.

Bu sektörün ideolojisi, ticaret ve alışveriş olması nedeniyle adlandırılması da tam yerinde bir yaklaşımla 'kültür sanayi' olarak koyulmuştur. Horkheimer'a göre, kültür sanayi eğlence kurumu olarak kalmaktadır. Kültür sanayinin tüketiciler üzerindeki tasarrufu eğlence vasıtasıyla dolayımlanmakta, dolaysız yalın bir dikta vasıtasıyla değil, kendinden daha fazlası olabilecek şeylere karşı eğlence ilkesinde yer etmiş düşmanlık vasıtasıyla ortadan kaldırılmaktadır. Hiçbir zaman karşıt örneği, yani hakikati değil, kendi örneklerini, yani az ya da çok bir fenomen halini almış gözde ürünlerini deneyen sinema sanayinin yöneticileri için bugün de aynı durum söz konusu edilmektedir.

Horkheimer, kültür sanayi iktidarının, yaratılan ihtiyaçlarla yalın bir karşıtlık içinde bulunmasından değil, bu ihtiyaçlarla olan birliğine dayandığını, tersi bir durumun olması halinde, kültür sanayinin de mutlak iktidarla acizlik arasında karşıtlık oluşturacağını ileri sürmektedir. Eğlence, geç kapitalizm koşullarında çalışmanın uzatılması olarak görülmektedir. Horkheimer eğlence sanayinde, zihinsel katkıyı öngören her mantıksal bağdan özenle kaçıldığını ve izleyicinin kendi düşüncelerine gereksinim duymaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ürün her tepkiyi önceden sinyaller vasıtasıyla ama somut bağlamı dışında belirlemektedir. Tersi bir durumun yaratılması kültür sanayinin yapılanmasına karşıt görünmektedir.

Çünkü, edilgin değil etkin, gösterilene değil, kendi zihinsel etkinlikle-

rinin amaçları doğrultusunda ilerleyen birey ya da kitle manipülasyon dışında kalacak, denetlenip yönlendirilemeyecektir. Bu durumda birey ve toplumun nesneleştirilmesi temelinde yükselen toplumsal ilişkiler gibi, kültür sanayinin varlığını tehdit edecek bir durum yaratacağından ulaşılmak istenen bir ortam ya da ilişki biçimi olamayacağı görülmektedir.

Kültür sanayi insanlara cennet diye yine aynı günlük yaşamı sunmaktadır. Eğlence, kendini eğlencede unutmak isteyen boyun eğişi teşvik etmektedir. Kültürle eğlencenin birleşmesi bugün sırf kültürel yozlaşma olarak değil, üstelik eğlenceye ister istemez içerik kazandırmak şeklinde de gerçekleşmektedir. Kültür sanayi konumunu sağlamlaştırdıkça tüketicilerin gereksinmesini topluca karşılayabilmekte, bu gereksinimi üreterek disiplin altına almakta, eğlenceye de el koyabilmektedir. Horkheimer, eğlencenin anlamını, her zaman, toplumun savunulması olarak belirlemektedir (Horkheimer/Adorno, 1997b:164-165-166; 1996:33-35).

Kastedilen eğlence, insanlara sistematik şekilde gizlice dikte edilen, onları aktüel sorunların varlığından bilinçli olarak uzaklaştırarak kendi başına amaç olarak sunulan, farklı izlencelerle boyun eğmeyi içeren etkinliklerdir. Kültür, kültür sanayi aracılığıyla bir eğlence tarzı olarak içeriği boşaltılmış biçimiyle kitlelere sunulmaktadır. Kitle de artık kültürel etkinlikleri, bir boş zaman etkinliği, daha zinde bir şekilde yeniden çalışmaya girişmek için bir tür dinlenme olarak anlamlandırmaktadır. Böylelikle kültür, özgürleşme etkinliğinin belirleyen bir etkeni olmasına karşın, içeriğini yitirip kendi niteliklerinin karşıtını içeren bir manipülasyona dönüşmekte, şeyleşme sürecine dahil olmakta ve nesneleşme sürecinin önemli etkiye sahip ögelerinden biri olmaktadır.

Trajik sinemanın gerçekten ahlakın düzeltildiği kurumlar haline gelmekte olduğunu ileri süren Horkheimer, yerleşmiş düzenin mantığına uygun olarak, sistemin baskısı altındaki varoluş tarafından ahlakları bozulan, uygarlığın sadece duruma var güçleriyle uydurulmuş, öfke ve itaatsizliği her yerde yansıtan davranış tarzlarında sergileyen kitlelerin, acımasız yaşamın ve söz konusu örnek kişideki davranışın görünüşü aracılığıyla düzene sokulmakta olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre kültür, önceden beri devrimci ve barbar içgüdünün zapt edilmesini öğretmekte, sanayileşmiş kültür ise gereğinden fazlasını yapmaktadır. İnsanın, acımasız yaşamda zar zor geçinmesine izin veren koşullar, sanayileştirilmiş kültür tarafından alıştıra alıştıra içselleştirilip öğretilmekte, bireyin kendisinden yaka silken kollektif iktidara teslim olmak için genel bıkkınlığı, onun disipline edilmesi için itici güç olarak değerlendirilmektedir.

Ahlaksal uygunluğu, topluma her zaman yeniden kanıtlamak için herkese zorla kabul ettirilen davranış biçimi olarak gören Horkheimer, adayın

kadroya alınırken rahibin tokatları altında basmakalıp gülümseyerek dönüp duran çocukları hatırlattığını vurgulamaktadır. Geç-kapitalizmde varolmak sürekli bir kabul merasimine benzetilmektedir. Herkes kendisine boyun eğdiren iktidarla eksiksiz bir şekilde özdeşleştiğini göstermek zorunda kalmaktadır. Bireyin, iktidarın egemenliğini kabul etmesi ve şeyleşmeye gönüllülük göstererek, özgürleşmeden vazgeçmiş olması, varlığını koruyabilmesi için temel kural olarak görülmektedir. Herkes, gücü her şeye yeten toplum gibi olabilir, bu ancak direnmekten vazgeçmekle olanaklıdır. Ama aynı zamanda, bireyin direnişten yoksunluğu ona güvenilir bir güvenilmez kişi niteliği kazandırmaktadır. Güvenilir bir güvenilmez birey, iktidar açısından bakıldığında, kendini iktidarın egemenliğine uydurduğu için güvenilirdir ama bu yaptığı, kendince bile hakikati içermediğinden güvenilmez bir niteliğe de sahiptir.

Bireyin toplumla çelişkisi, bir zamanlar toplumun gelişmesinin özü olarak görülmektedir. Ancak artık bu dönem geride bırakılmıştır. Bireyin bugünkü deviniminin hareket noktası, toplumsal egemenlik ve iktidarın etkilerinden kendi varlığını korumak, kendi varlığını sürdürebilmek olarak görülmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem, kendi varlığını korumak için bireyin, başkaldırı ve başkaldırıya cesaret dışında olan her türlü boyun eğmeyi ve uyumu kabul ettiği tutumun belirleyici davranış biçimi olduğu süreç olarak belirlenmektedir.

Baştan beri bireyselliğin çelişkili olduğunu ve gerçek anlamda bireyselleşmenin bir kere bile söz konusu olmadığını vurgulayan Horkheimer, bireysel olanın kendini, genelin, rastlantısal olanı aynı şey olarak tespit edebilsin diye eksiksiz damgalama yeteneğine indirgediğini belirtmektedir. Özellikle her defasında teşhir edilen bireyin inatçı suskunluğu ya da seçilmiş davranışının, milimetrenin binde birine göre birbirinden ayrılan Yale marka kilitler gibi, seri halde üretildiğine işaret etmektedir. Ona göre artık, 'Ben'in özelliği, toplumsal koşullu, doğal diye yansıtılan bir tekel ürünüdür.

Toplumun dayanağı olan birey, kusurunu kendinde taşımaktadır Horkheimer'a göre. Aldatıcı özgürlük içinde bulunan toplumun ekonomik ve toplumsal aracının ürünüdür. "Ancak, burjuva toplumu kendi gidişatı içinde bireyi de geliştirmiştir. Teknik, yönlendiricilerinin isteğinin tersine insanları çocukluktan çıkarıp kişi haline getirmektedir. Bireysellik adına gerçekleşen bireyleşmedeki her çeşit gelişme, bireyselliğin zararına işlemekte ve geriye kendi amacını izleme kararından başka bir şey bırakmamaktadır. Yaşamı iş yaşamına ve özel yaşama, özel yaşamı temsile ve mahremiyete, mahremiyeti geçimsiz evlilik beraberliğine ve dokunaklı teselliye bölünen, yalnız başına kalan, kendisiyle ve herkesle arası açık olan yurttaş artık hem heyecana getiren hem hakaret eden gizil bir Nazi'dir ya da dostluğu sadece 'toplumsal bir sözleşme' olarak, manevi yönden etkilenmemişlerin toplumsal etkilenişi ola-

rak tasarlayabilen bugünün büyük kent sakinidir. Kültür sanayinin bireyselliğe karşı istediği gibi davranışı işte bu yüzden başarılı olmaktadır, çünkü bireysellikte toplumun temelsizliği yansımaktadır" (Horkheimer/Adorno, 1997b:178; 1996:48-49).

İnsanların en mahrem tepkileri bile kendilerine kıyasla o kadar eksiksiz şekilde şeyleştirilmiştir ki, kendine özgü olma düşüncesi sadece en aşırı soyutluklarda yaşamaya devam etmektedir: Kişilik (Personality) kavramı artık onlara parlak beyaz dişlerden ve koltuk altlarının terlememesinden, heyecan duymamaktan başka bir şey ifade etmemektedir. İşte bu durum kültür sanayindeki reklamların zaferini ve aynı zamanda içyüzü anlaşılmış kültür metalarına tüketicilerin mecburen öykünmelerini göstermektedir (Horkheimer/Adorno, 1997b:191; 1996:62). Demek ki, içinde bulunulan çağımızda, bireyin kendi olmasını belirleyen özelliklerden, adeta doğallığa bürünmüş bir kendiliğindenlik içerisinde uzaklaşılmaktadır.

Bireyselleşme adına bireysellik, kendi karşıtını doğurarak, bireyin bütüne uyumunu kolaylaştırmasına yol açmaktadır. Birey, kolektif nitelikleriyle bireyleşmesini gerçekleştirmesine karşın, kolektifin yönlendirici ve biçimlendirici egemenliği nedeniyle, bütünden ayrılarak yalnızlaşıp soyutlanarak kendini koruyabilme olanağı bulabilmektedir. Kitle kültürü ve kültür endüstrisinin katkıları bireyi o ölçüde belirlemektedir ki, birey, bireyliğin ve özgünlüğün anlamını da ondan öğrenmekte, böylelikle başlangıçtan itibaren özgün bir birey değil, yönlendirilip manipüle edilen biri olup çıkmaktadır.

Horkheimer'e göre, tin'in hakiki dileği, şeyleşmenin yadsınmasıdır. Tin, kültür metası haline getirildiği ve tüketim amacıyla insanlara teslim edildiği noktada dağılmak zorundadır. Titiz bilgilendirme ve özendirici eğlenceler insanları aynı zamanda hem akıllandırıp, hem de aptallaştırmaktadır.

İnsanlığın, tüm kültürü kaybetme yolunda olmasından korkan Horkheimer (1989:227), geneli ve özeli, kavramı ve tekil durumu dıştan, üst üste koordine eden şematizmin gerçek doğasının, nihayet sanayi toplumunun lehine olarak aktüel bilimde ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Varlık, malzeme gibi işlenerek yönetim açısından incelenmektedir. Her şey, hayvan bir yana, bireyler bile yinelenebilen, telafi edilen bir süreç haline, sistemin soyut modeli için sırf bir örnek durumuna gelmekte, bürokratik, şeyleştiren bilim, kamusal tin ve bireysel deneyim arasındaki çelişki ve durumlar vasıtasıyla bireye boyun eğdirmektedir.

Duyular, daha algı gerçekleşmeden önce kavram aygıtı tarafından belirlenmiş; yurttaşa, kendine yarattığı dünya duyulardan bağımsız-önsel (*a priori*) diye algılatılmıştır. Bu durumu, yani kültür endüstrisi alanında ilk kez Hollywood'un bilinçli gerçekleştirdiği şeyi, felsefede Kant (bilgi problemi bağlamında) sezgisel olarak öncelemektedir: Görüntüler daha kendi üretim-

leri sırasında, anlama yetisinin standardına göre ön sansürden geçirilmektedir ki, sonradan bu ölçüye uygun olarak göz önünde bulundurulmak zorundadırlar. Ona göre, Kantçı şematizmin hala öznelerden beklediği etkinlik, yani duyusal çeşitliliği önceden temel kavramlara uydurma etkinliği, sanayi tarafından öznenin elinden alınmış ve sanayi, şematizmi, müşteriye sunulan ilk hizmet olarak gerçekleştirmektedir.

Kültür sanayinin, insanın çevreyi ve kendini anlamlandırması süreci öncesinden bu sürece müdahale ettiğini, onun önceden belirlenmiş toplumsal normlara uygun biçimde düşünmesini ve etkinlikte bulunmasını sağlayacak şekilde biçimlendirdiğini belirten Horkheimer, Kant'ın ortaya koyduğu, insanın anlama yetisinin ve aklın işlevlerinin yapması gereken etkinliklerini, kitle kültürüyle kültür sanayinin üstlendiğini ve bireyin algılama, anlama süreçleri öncesinden seri üretim nesnesi olarak onun bilincinde yaşamasına ilişkin olacak tüm ögelerin, biçim kazanmış olarak yerleştirilmiş olduğunu vurgulamaktadır.

İnsanın tasarım ve yaratma yetilerini kullanmasına gerek yoktur artık. Çünkü bireyin yapacağı tüm düşünsel yaratım süreçleri bireyden önce ve yine birey için kültür sanayi tarafından yaratılmaktadır. Düşünmeye ve yaratmaya gerek yoktur, yalnızca yönlendiren bütüne uyulması istenmektedir bireyden. Çağımızda, artık ne anlama yetisinin ne de aklın işlevlerinin gerekli olmadığı, çünkü bu yetilerin işlevlerini yerine getirecek koşulların ortadan kaldırıldığı belli olan bir sürece girildiğine işaret edilmektedir.

Modern kitle kültürü, niteliğini yitirmiş kültür değerlerinden beslenmekte ve dünyanın olduğu gibi olmasını övmektedir. Dünyanın olduğu gibi olmasına övgü, tüm medya araçlarıyla tekrarlanmaktadır. Olduğu, olması gerektiği ve olacağı biçimiyle gerçek budur, demektedirler. Yerleşik bir grubun çıkarlarına hizmet etmeyen ya da ekonomik bir alış-verişle ilgili olmayan her türlü düşünce yersiz, boş ve gereksiz görülmektedir. Horkheimer (1991:148) paradoksal bir biçimde, dünyanın uzak bölgelerinde ölümcül açlık karşısında makinelerin büyük bölümünün yararsız kalmasına izin veren, birçok önemli buluşu bir kenara bırakan, sayısız iş saatini budalaca reklamlara ve yıkım araçlarının üretimine adayan bir toplum, yararlılık düşüncesini kutsal bir hikaye haline getirmiştir.

Horkheimer'e göre, bireyin düşüşü, onu geriye doğru yönelten kendi varlığını sürdürme güdüsü, üretimin kendisi değil, insanların, endüstriyalizmin spesifik çerçevesinde ortaya çıkan karşılıklı etkileşiminin biçimleridir. Herhangi bir bireyin tek varlık nedeni ve ölçütü, 'gençlerden biri olma' yeteneğidir ve kuvvetli görünmek, başkalarını etkileyebilmek, kendini iyi 'satabilmek', gerekli ilişkileri kurabilmektir ve böylelikle tüm bu yetenekler insan-

ların büyük bölümünün üreme hücreleriyle yeni kuşaklara devrediliyor görünmektedir.

İnsan düşünce ve eylemlerinin, son derece gelişmiş endüstriyelleşme biçimleri tarafından zincirlenmesi, kitle kültürünün her şeyi kapsayan aygıtlarının etkisiyle birey düşüncesinin çöküşü, aklın özgürleşmesinin ön koşullarını oluşturmaktadır (Horkheimer, 1991:177). Nasıl ki; iyi kötünün, doğru eğrinin izlerini taşır; olumsuz, olumlunun ortaya çıkmasına olanak oluşturursa, özgürleşmenin ön koşullarını da Horkheimer engellenme ve baskı altına alınma türünden olumsuzlukların varlıklarına bağlamaktadır.

Kitle kültürü ve kültür endüstrisinin dil üzerindeki etkilerini ele alan Horkheimer, dilin de tıpkı akıl varlığı olarak kendi kendine bir amaca sahip olan insan gibi nesneleşip araçlaşarak önceden belirlenmiş bir sürece girdiğini belirtmektedir. Dil ve düşünmenin kendisi de içinde olmak üzere, hep işaretlere bakana, sonunda her şeyin işaret olarak görüneceğini, böylelikle, dil de, her şeyi şeylere dönüştürmeye çalışacaktır (Horkheimer, 1985a:200). Her şeyi, kendi nitelik, amaç ve özelliklerinden yalıtarak simgelere indirgemenin sonucu olarak, dil, kendini de biçimselleştirdiği şeylere uygun olarak imge, işaret ve şeylere dönüştürerek biçimselleştirmektedir.

Kültür endüstrisiyle bağlantısında kitle kültürünün, sanatsal olduğu söylenen etkinliklerden (tiyatro, sinema, reklam ve diğer tüm sanat dalları) açıkça yararlandığı görülmektedir. Kültür endüstrisinin -görsel sanatlardan yazına değin- değişik ürünleriyle, insanların umut ve özlemlerinin, ideal ve amaçlarının araçlaştırılarak, sanki o etkinlik ve şeylerle kendilerini özdeşleştirmelerine olanak sağlanıyormuş gibi yapılarak şeyleştirilmelerinin yolları açılmakta ve yönlendirilerek etkisizleştirilmekte, amaçlarını gerçekleştirdiklerini sandıkları bir yanılsamayla kontrol altında tutularak, özgürleşmeleri hissettirilmeden yolundan saptırılarak engellenmektedir.

Horkheimer, eskiden bir sanat yapıtının amacının, dünyaya nasıl olduğunu söylemek, son yargıyı söylemeye çabalamak olduğunu, ancak bugün ortalama bir konser izleyicisinin, eserin nesnel anlamını tecrübe etmekten aciz olduğunu, kompozisyonun (beste-senfoni) şeyleştirilmiş, bir müze parçası olduğunu, yıldızların ortada görünmeleri ya da belli bir gruba dahil olanlar için ziyareti kaçınılmaz uygun bir fırsat olarak toplumsal bir toplantı haline geldiğini vurgulamaktadır. Bu şeyleşmenin, aklın öznelleşmesinin ve biçimselleşmesinin tipik bir sonucu olduğunu, bu sürecin, sanat yapıtlarını kültür metalarına, tüketimlerini de gerçek niyet ve amaçlardan kopuk, rastgele, düzensiz bir duygular dizisine dönüştürdüğünü ileri sürmektedir.

Görüldüğü gibi Horkheimer bireyin, sanat, politika ve dinden olduğu gibi, doğruluktan da koparıldığını, şeyleşmenin başlangıcının örgütlenmiş bir topluma ve aletlerin kullanılmasına değin geriye doğru izlenebilir bir süreç

olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, insan etkinliklerinin bütün ürünlerinin metaya dönüşmesi ancak endüstri toplumunun etkinliğiyle ortaya çıkmıştır ve önceleri nesnel aklın, otoriter dinin ya da metafiziğin yerine getirdiği işlevleri, anonim ekonomik aygıtın şeyleşmiş mekanizması üstlenmiştir. Üretken kol ya da kafa çalışması saygınlaşmış, hatta tek saygın yaşama biçimi durumuna gelmiştir ve bir gelir getiren her işe, her uğraşa üretken denilmektedir (Horkheimer, 1991:58-59).

Üst yapıda kültürel görüngülerin, alt yapının gelişiminden sonuç olarak çıkarsanabileceğini söyleyen Ortodoks Marxistlerin tersine Horkheimer, kültürün hiçbir zaman bütünüyle özerk olmadıysa da, hiçbir zaman bütünüyle ikincil bir fenomen de olmadığını savlamaktadır. Bu anlamda kültürel görüngüler, bir alt yapı yansıması olduklarını değil, toplumsal bütünlüğün dolayımlanmış ve karşıtlıklar içinde olduğunu göstermektedirler.

# Başvuru Kaynakçası


ADORNO, Theodor Wiesengrund., *Dialektik der Aufklaerung*, Gesammelte Schriften, Band 3, (Theodor W. Adorno und Max Horkheimer), (Hrsg. von Rolf Tiedemann), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997b

BENHABİB, Seyla., *Critique, Norm and Utopia*, (Yayınlanmamış kısa çeviri: Yavuz Adugit) New York: Columbia University Press, 1986

BOLTE, Gerhard., *Von Marks bis Horkheimer*, Darmstadt: Wisssenschaftliche Buchgesellschaft, 1995

BOTTOMORE, Tom., *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Çiğdem), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990

ÇİĞDEM, Ahmet., *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997

DEMİROVİC, Alex., *Nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1999

GEUSS, Raymond., *Eleştirel Teori*, (Çev: Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002

GEYER, Carl-Friedrich., *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980

GİESEN, Bernhard. *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1991

GROSSNER, Claus., *Verfall der Philosophie*, Hamburg: Cristian Wegner Verlag, 1971

HABERMAS, Jürgen., *İletişimsel Eylem Kuramı*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001

HORKHEİMER, Max., *Kritische Theorie Band I*, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1968

HORKHEİMER, Max., *Kritische Theorie Band II*, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1968a

HORKHEİMER, Max., *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1968b

HORKHEİMER, Max., *Vernunft und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1970

HORKHEİMER, Max., *Notizen 1950 bis 1969 und Daemmerung*, (Hrsg. von Werner Brede), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1974

HORKHEİMER, Max., *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Band 7, (Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985

HORKHEİMER, Max., *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Band 8, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985a

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 12, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985b

HORKHEİMER, Max., *Studien über Autoritaet und Familie*, 2. Auflage, Lüneburg: zu Klampen, 1986

HORKHEİMER, Max., *Frühschriften*, Gesammelten Schriften, Band 2, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1987

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 11, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1987b

HORKHEİMER, Max., *Aus der Pubertaet*, Gesammelte Schriften, Band I, (Hrsg. Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988

HORKHEİMER, Max., *Schriften 1931-1936*, Gesammelten Schriften, Band 3, (Hrsg. von Alfred Schmidt / Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988a

HORKHEİMER, Max., *Schriften 1936-1941*, Gesammelten Schriften, Band 4, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmiedt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988b

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 14, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988c

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 13, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1989

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 10, (Hrsg. Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1990

HORKHEİMER, Max., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen*, Gesammelte Schriften, Band 6, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991

HORKHEİMER, Max., *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1994

HORKHEİMER, Max., (Theodor Wiesengrund Adorno ile birlikte), *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995

HORKHEİMER, Max., (Theodor Wiesengrund Adorno ile birlikte), *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996

HORKHEİMER, Max., *Register*, Gesammelte Schriften, Band 19, verzeichnisse und Register, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1996c

HORKHEİMER, Max., *Geleneksel ve Eleştirel kuram*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: YKY, 2005

JAY, Martin., *Diyalektik İmgelem*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

KIZILÇELİK, Sezgin., *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2000

NOERR, Gunzelin Schmiedt., Kritische Theorie Nachkriegsgesellschaft, *in: Max Horkheimer, Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Band 8, (Hrsg. Gunzelin Schmied Noerr, Alfred Schmiedt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985a

SCHEİBLE, Hartmut., Von der bestimmten zur abstrakten Negation, *in: Neue Rundschau* Erstes Heft, 1973

SLATER, Phil., *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Özden), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998

TÜRCKE, Christoph ve GERHARD Bolte., *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

VEYSAL, Çetin., *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005

WELLMER, Albrecht., *Kritische Gesellschafttstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969

**HORKHEİMER HAKKINDA GENEL BİR KAYNAKÇA**

BAĞCE, H. Emre., (Edit.) *Frankfurt Okulu*, (Çev. H. Emre Bağce vd.), Ankara: Doğubatı, 2006

BOLTE, Gerhard., *Von Marx bis Horkheimer*, Darmstadt: Wisssenschaftliche Buchgesellschaft, 1995

BOOKCHİN, Murray., *Özgürlüğün Ekolojisi*, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994

BOTTOMORE, Tom., *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Çiğdem), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990

BÖHLER, Dietrich., Kritische Theorie-Kritisch Reflektiert, *in: ARSP*, Vol. 1970 LVI/4, 1970

BRENKERT, G. George., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998

CLAUSSEN, Detlev., Zum emanzipatorischen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der kritischen Theorie, *in: Neue Kritik*, s: 55-56, 1970

ÇİĞDEM, Ahmet., *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997

DANNEMANN, Rüdiger., Das Verdinglichungsproblem und Habermas, *in: Jenseits der Polemiken*, (Rüdiger Dannemann Hrsg.), Frankfurt a.M.: Sendler Verlag, 1986

DELLALOĞLU, F. Besim., *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995

DEMİROVİC, Alex., *Nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1999

FRENZEL, Ivo., *Kritik und Interpretation der kritischen Theorie*, Raubdruck

GEDÖ, Andras., Dialektik der Negation oder Negation der Dialektik, *in: Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, (Hrsg. von Johannes Heinrich von Heiseler, Robert Steigerwald und Josef Scleifstein), Frankfurt a.M.: Verlag Marxistischer Blaetter, 1970

GEUSS, Raymond., *Eleştirel Teori*, (Çev: Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002

GEYER, Carl-Friedrich., *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980

GİESEN, Bernhard., *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1991

GROSSNER, Claus., *Verfall der Philosophie*, Hamburg: Cristian Wegner Verlag, 1971

HABERMAS, Jürgen., *İletişimsel Eylem Kuramı*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001

HABERMAS, Jürgen., *Die Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band I., II., Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1981

HEİSELER, J.H., STEİGERWALD R. ve SCHLEİFSTEİN J. (Hrsg.)., *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, (Hrsg. von Johannes Heinrich von Heiseler, Robert Steigerwald und Josef Schleifstein), Frankfurt a.M.: Verlag Marxistischer Blaetter, 1970

HORKHEİMER, Max., *Kritische Theorie Band I*, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1968

HORKHEİMER, Max., *Kritische Theorie Band II*, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1968a

HORKHEİMER, Max., *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1968b

HORKHEİMER, Max., *Vernunft und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1970

HORKHEİMER, Max., *Notizen 1950 bis 1969 und Daemmerung*, (Hrsg. von Werner Brede), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1974

HORKHEİMER, Max., *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Band 7, (Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985

HORKHEİMER, Max., *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Band 8, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985a

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 12, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985b

HORKHEİMER, Max., *Studien über Autoritaet und Familie*, 2. Auflage, Lüneburg: zu Klampen, 1986

HORKHEİMER, Max., *Frühschriften*, Gesammelten Schriften, Band 2, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1987

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 9, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1987a

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 11, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1987b

HORKHEİMER, Max., *Aus der Pubertaet*, Gesammelte Schriften, Band I, (Hrsg. Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988

HORKHEİMER, Max., *Schriften 1931-1936*, Gesammelten Schriften, Band 3, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988a

HORKHEİMER, Max., *Schriften 1936-1941*, Gesammelten Schriften, Band 4, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988b

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 14, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1988c

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 13, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1989

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 10, (Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1990

HORKHEİMER, Max., *Zur Kritik der insrumentellen Vernunft und Notizen*, Gesammelte Schriften, Band 6, (Hrsg. von Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991

HORKHEİMER, Max., *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1994

HORKHEİMER, Max., (Theodor Wiesengrund Adorno ile birlikte), *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995

HORKHEİMER, Max., *Briefwechsel 1913-1936*, Gesammelte Schriften, Band 15, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1995a

HORKHEİMER, Max., *Briefwechsel 1937-1940*, Gesammelte Schriften, Band 16, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1995b

HORKHEİMER, Max., (Theodor Wiesengrund Adorno ile birlikte), *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996

HORKHEİMER, Max., *Briefwechsel 1941-1948*, Gesammelte Schriften, Band 17, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1996a

HORKHEİMER, Max., *Briefwechsel 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Band 18, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1996b

HORKHEİMER, Max., *Register*, Gesammelte Schriften, Band 19, verzeichnisse und Register, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr / Alfred Schmidt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1996c

HORSTER, Detlef., *Horkheimer*, Hamburg: Junius Verlag, 1987

HUBİG, Cristoph., Dialektik der Aufklaerung und neue Mythen, *in: Philosophie und Mytos*, (Hrsg. von Hans Poser), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979

ISRAEL, Joachim., *Der Begriff Entfremdung*, Hamburg: Rowolht Taschenbuch Verlag, 1985

JAY, Martin., *Diyalektik İmgelem*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

JAY, Martin., *Adorno*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Der Yayınevi, 2001

KEJANLIOĞLU, Beybin., *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005

KIZILÇELİK, Sezgin., *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2000

KOÇAK, Orhan., Horkheimer ve Frankfurt Okulu, *Akıl Tutulması*, İstanbul: Metis Yayınları, 1994

KOLAKOWSKİ, Leszek., *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 3 (Zerfall), München: Piper&co. Verlag, 1979

KUNZMANN, Peter, Franz-Peter Burkard ve Franz Wiedmann., *DTV Atlas Philosophie*, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2001

LESER, Norbert., *Ende der kritischen Theorie?* V 112/172, Ts, 12 Bl (Basılmamış Çalışma) Frankfurt Stadt und Universitaetsbibliothek, Frankfurt a.M: Horkheimer Archiv, 1970

LİTSCHEV, Alexander ve KEGLER Dietrich (Hrsg.), *Abschied vom Marxismus*, Hamburg: rowolts enzyklopaedie, 1992

LUNN, Eugene., *Marxizm ve Modernizm*, (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995

MARCUSE, Herbert., *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969

MARCUSE, Herbert., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969a

MARCUSE, Herbert., *Schriften*, Band 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1987

MARCUSE, Herbert., *Der eindimensionale Mensch*, Hamburg: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1988

MARCUSE, Herbert., *Karşı Devrim ve İsyan*, (Çev. Gürol Koca/Volkan Ersoy), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998

NEGT, Oskar (Hrsg.)., *Aktüalitaet und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M.: Edition Surhkamp, 1970

NOERR, Gunzelin Schmiedt., Kritische Theorie Nachkriegsgesellschaft, *in: Max Horkheimer, Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Band 8, (Hrsg. Gunzelin Schmied Noerr, Alfred Schmiedt), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985a

REDAKTION UNI. BIBL., *Horkheimer; Leben und Werke*, Stadt-und Universitaet Bibliothek Frankfurt a.M., 2001

ROHRMOSER, Günter., *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach Verlag, 1970

SCHEİBLE, Hartmut., Von der bestimmten zur abstrakten Negation, *in: Neue Rundschau* Erstes Heft, 1973

SCHWEPPENHAEUSER, Gerhard., *Emanzipation Theorie und Ideologiekritik*, Bremen: Junghans-Verlag, 1990

SLATER, Phil., *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Özden), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998

STEİGERWALD, Robert., "Eleştirel kuram" ya da "Frankfurt Okulu", (Çev. Oğuz Özügül), *Felsefe Dergisi* Ekim 1987, İstanbul: De Yayınları

THYEN, Anke., Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie_*İn: Die Gesellschaftliche Theorie Adornos*, (Hrsg.) von AUER, Dirk./BONACKER, Thorsten. vd. Darmstadt: Primus Verlag, S:165-185, 1998

TUNALI, İsmail., *Estetik*, İstanbul: Remzi Yayınları, 1989

TÜRCKE, Christoph ve GERHARD Bolte., *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

VEYSAL, Çetin., *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005

WELLMER, Albrecht., *Kritische Gesellschafttstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969

WEST, David., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998

WESTARP, Michael / GRAF Wictor., "Kritische Theorie" in der Sackgasse, *Merkür, Deutsche Zeitschrift für eureupaeisches Denken*, (Hrsg. von Hans Paeschke), XXIX. Jahrgang, 1970 Heft 261-272,?? Verlag, 1970

WİGGERHAUS, Rolf., *Die Frankfurter Schule*, München: dtv, 1997

ZUDEİCK, Peter., *Der Hintern des Teuefels*, Bühl-Moos: Elster Verlag, 1987

# 6

## Theodor Ludwig Wiesengrund ADORNO*

(11 Eylül 1903 - 6 Ağustos 1969)

* Bu çalışma, ağırlıklı olarak gösterilen kaynakçayla birlikte; kimi yenilikler, düzeltme ve genişletmelerle "*Max Horkheimer'de Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*" başlıklı (bölüm yazarına ait) doktora çalışmasından, Ahmet Cevizci'nin yayıma hazırladığı *Felsefe Ansiklopesi*'ne hazırlanan (bölüm yazarının kaleme aldığı) *Adorno* başlıklı maddeden, Ömer Naci Soykan hocanın *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk* eserinden ve Editörlüğünü E. Efe Çakmak'ın yaptığı *Adorno* başlıklı (Cogito Adorno Özel sayısı, YKY, İstanbul 2003) çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır.

*Çetin VEYSAL*

*Hayatı ve Eserleri*

Adorno, dinini değiştirip katolikleşerek Almanlaşmış Yahudi bir şarap tüccarı olan Oscar Wiesengrund ile Cenovalı bir aileden olan profesyonel ses sanatçısı Maris Calvelli-Adorno'nun oğlu olarak Frankfurt am Main kentinde 11 Eylül 1903'te dünyaya gelmiştir. Annesinin kızlık soyadını kullanan Adorno, ses sanatçısı olan annesi ve kendileriyle birlikte kalan piyanist teyzesi Agathe'den müzik eğitimi almıştır. Çocukluğu ve gençliği müzikle iç içedir. Benhard Sekles'ten piyano dersleri almıştır. On beş yaşındayken, aile dostları olan Siegfried Kracauer'in yönlendirmesiyle Alman klasik felsefesi üzerinde çalışmaya ve haftada bir gün de Kant'ı okumaya başlamış, yine Kracauer'den, felsefe metinlerini toplumsal ve tarihsel gerçeklerin belgeleri olarak açımlamayı öğrenmiştir. 1921'de Frankfurt'ta Kaiser Wilhelm Gymnasium'unu bitirerek Frankfurt'un yeni kurulmuş olan ve yenilikçi olarak adını duyuran Johann Wolfgang Goethe Üniversitesine başlamıştır. 1922 yılında Cornelius'un seminerlerinde kendinden sekiz yaş büyük olan Horkheimer ile tanışır. Toplumbilim, psikoloji ve müzikle ilgili dersler alır ve üç yıl sonra 1924 yılında, Kantçı düşünür Hans Cornelius yönetiminde yaptığı, Edmund Husserl üzerine olan doktora çalışmasını bitirir ve felsefe doktoru ünvanını alır.

Adorno hakkında Marcuse, "Adorno ise tam bir dahi idi, ... hayatımda felsefe, sosyoloji, müzik, sanat ve ... her şeyde onun kadar geniş bilgili, onun kadar konusuna hakim insan görmedim. .... Konuşmaya başladığı zaman, başka hiçbir düzeltiye gerek kalmadan, konuştuğu şeyi yazılı metin diye dizgiye verip yayınlayabilirdiniz" demektedir. Müziğin dışa vurumcu yanından çok, bilişsel boyutuna önem veren Adorno, müzikte geleneksel tonalite anlayışına karşı çıkarak, atonal müziği[1] diyalektik kurgularıyla destekle-

1 İlerde görüleceği gibi -geleneksel olanı dışarıda bırakma anlamına gelecek şekilde anlaşılırsa- felsefede de atonal bir yol izlemiştir.

miştir. 1921'de *Sosyal Araştırmalar Enstitüsü*yle henüz resmi bir ilişkisi olmamakla birlikte, enstitü başkanı ve Marxist işçi hareketleri tarihçisi Carl Grünberg'le ve edebiyat sosyoloğu Leo Löwenthal'le tanışmıştır. Enstitü'nün *Sosyal Araştırmalar* adlı yayın organının onuncu kuruluş yıl dönümünde 1933'te "Müziğin Toplumsal Durumu" başlıklı yazısı çıktıktan sonra resmen olmasa da bu entelektüel çevreden sayılmaktadır. O zamanlar, arkadaşları arasında dönemlerinin en parlak isimleri olan Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Kurt Weill ve Walter Benjamin bulunmaktadır. Ama onların aktivist ve politik yaklaşımları, komünist partisi yanlısı yönelimleri yerine, Adorno'da eleştirel bir yaklaşım, akademik bir yönelim görülmektedir. Adorno, üniversitede ders verebilmek için gerekli olan tez (venia legendi ya da Habilitationschrift) çalışmasını Sören Kierkegaard üzerine olan *Estetiğin İnşası* adlı çalışmayı bir teolog olan Paul Tillich'le yapmıştır. Bu çalışması, varoluşçuluk üzerine yapacağı eleştirel değerlendirmelerinin hem ilki, hem de aynı zamanda varoluşçuluğun sorgulanması gereken siyasal sonuçlarını ilk fark eden çalışma olarak da sayılmaktadır.

Adorno, 1937'de Gretel Karplus ile evlenir. Mart 1933'te "devlete karşı eğilimleri" olduğu gerekçesiyle enstitü Naziler tarafından kapatılır ve Horkheimer de görevden atılır. Önce Cenevre'ye sonra da New York'a taşınan enstitünün yöneticisi Horkheimer'in ısrarları üzerine Adorno, Almanya'yı terk etmek istememesine karşın gelişmeler nedeniyle 1938'de yerleşmek üzere Amerika'ya gider. Birçok alanda eserler veren Adorno, Amerika'da Horkheimer ile birlikte kaleme aldığı ünlü *Aydınlanmanın Diyalektiği* eserini, fragman türü çalışması *Minima Moralia*'yı ve diyalektik alanında önemli bir eser olan *Negatif Diyalektik*'i yazar. Savaş sonrası Almanya'ya dönerek, Frankfurt Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi ile Sosyal Araştırmalar Enstitüsünde çalışır. 1969 yılında enstitüyü işgal eden öğrencileri polise şikayeti nedeniyle Marcuse ile aralarında tartışma çıkar. Bu tartışmanın bir boyutu, Marcuse ile Adorno'nun toplumsal olaylar karşısındaki tutumlarındaki ayrılığı gösterir. Marcuse öğrencilerin yanında yer alırken, Adorno onlara karşı tutum almakta ve böylece toplumsal olaylara olan mesafesini de ortaya koymaktadır.

Söz konusu nisan 1969 olaylarında, ders anlattığı sınıfa giren militan öğrenci grubundan bayanların kürsüye çıkarak göğüslerini açıp göstermesiyle "erotik okşayıcı" saldırılara maruz kalmıştır. Adorno, cesareti kırıldığından dersi bırakarak uzaklaşmaya çalışmıştır. Arkasından "bir kurum olarak Adorno öldü" diye haykıran kalabalığın aşağılamalarından kaçarak kurtulmuştur. Bu olaylar sonrasında depresyona giren Adorno, "erotik okşayıcı" tacizden hemen iki ay sonra, *Estetik Teori* çalışmasını tamamlayamadan ölmüştür.

## *Felsefe Anlayışı ve Sorunlara Genel Yaklaşım*

*Şeyler sahiplikten arındırıldıklarında, aynı anda hem renkli hem de yararlı olacaklardır.*

Adorno

Aslında onu, 'Eleştiri Kuramı'nı birlikte yönlendirdikleri Horkheimer'den ayrı ele almak da tartışılabilir bir yaklaşımdır. Ancak her ne kadar birlikte çalışmalar yapmış, ortak eserler vermişlerse de Adorno ve Horkheimer kimi yaklaşımlar bakımından (özellikle diyalektik ve politikaya yaklaşımlarıyla) birbirinden ayrıldıkları görülür. Burada bu ayrımlara girilmeyecektir. Fakat onların temel eserlerinden sayılan hem *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni birlikte yazmaları hem de *Otoriter Kişilik*, *Otoriter Aile* ve *Otoriter Devlet* gibi önemli çalışmalarda hemfikir olmaları ama aynı zamanda Adorno'nun Horkheimer'a ithaf ettiği "Minima Moralia" eserinin Horkheimer'in her tümcesine katılacağının şüphesiz olduğu düşüncesi de farklılıklarına karşın onların ayrılmazlığına bir kanıttır. Farklı konularda ortak düşüncelere sahiptirler. Daha açıklayıcı olarak dile getirilmek istenirse; sorunların tartışılması ve çözümlenmesi süreçlerinde ortak kavrayış ya da yaklaşımlar sergilemektedirler.

Öncelikle felsefeye yaklaşımı bakımından ele alınacak olursa Adorno; "Neden Hala Felsefe?" sorusunun aslında gereksiz gibi göründüğünü, ancak bu soruyu sormak istediğini ve yanıtından emin olmaması sebebiyle yeniden araştıracağını belirtir. Uzmanlaşmaya yönelik genel eğilime felsefenin de kapıldığını, onun da bir uzmanlık alanı olma rahatlığına kavuştuğunu, yani tüm ilineksel içeriğinden soyunmuş, saf bir kuram çalışması alanı haline geldiğini düşünmektedir Adorno. Ona göre bu, felsefenin asıl kavramını yadsımayı da gerektiriyor ki, bu da entelektüel özgürlük ya da teknik bilimlerin üstünlüğüne boyun eğmeyi reddetmektir. Bu anlamda sınırlı içerikten kaçınan felsefe, çevremizdeki dünyanın toplumsal hedefleri karşısında iflasını ilan etmiş oluyor. Öyle ki felsefe, bilim haline gelmeyi mi, yoksa yabancı topraklarla çevrili sınırlı bir alanda, hoş görüldüğü sürece varlığını sürdürmekte ısrar ederek, yola çıkış amacıyla çelişir bir şekilde, evrensel doğruluk sistemine dönüşmeyi mi seçeceğini belirleme gücünü neredeyse kaybetmişti. Ona göre, modern bilim anlayışı, felsefeyi kadim zamanlardan kalma bir emanet; doğa fenomenlerine getirilen cesur açıklamalarıyla şeylerin doğasına dair yüce, metafizik bir kavrayışın birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği eski Yunan spekülasyonunun miras bıraktığı, gelişimini tamamlayamamış bir disiplin olarak görme eğilimindedir. Adorno, felsefenin kendini ideolojilerden olduğu denli kültürel ağız kalabalığından koruması gerektiği düşüncesindedir. Sahici bir metafizik-sel soruşturmaya girişmenin gereklerini yerine getiren bir felsefi spekülasyon,

gücünü modern mitolojiye karşı gösterdiği dirençten alır ve çevremizdeki maddi dünyanın, bugün olduğu gibi, kayıtsızca kabullenilişine karşı çıkmaya hizmet eder (1997k:459-473; 2003:184-199). Felsefe ona göre, geleneksel anlamda, zorunlulukla var olan durumun gerekçelendirilmesine dönüşmüştür. Heidegger'i hedef alarak, "Varlık" gibi, tamamen köktenci, aynı zamanda temelsiz sorunları gündeme getirmenin, gerçek sefaleti gizlemeye ve böylelikle insanları güncel sorunlardan uzaklaştırmaya hizmet edeceğini düşünmektedir.

Her şeyi kapsayan bir sistem olma iddiasıyla felsefe, çılgınca aldanmalar dizisine dönüşme riskine girer. Felsefe her şeyi bilme iddiasından ve bütün gerçeği kendi içinde kristalleştirme fikrinden hemen vazgeçmeli, geleneğinden gelen yükü sırtından atmalıdır. Felsefenin içine düştüğü aldatmacanın yerine gerçekliği koyabilmesi, kendini çılgınca kavramlardan kurtarıp, gerçeklikle aklın bağını kurabilmesi için ödemesi gereken bedel budur. Felsefe her şeye yönelik bir sorumluluk duygusu tarafından yönlendirilmemeli, artık 'Mutlak' üzerinde bir egemenlik kurma iddiasında olmamalıdır, bu tür kavramların hepsinden vazgeçmelidir, aksi takdirde sorumluluk duyduğu şeylere ihanet edecektir; ancak bu arada hakikat kavramının kendisini de kurban etmemelidir. Felsefenin son çare olarak başvuracağı tek mercinin filoloji olduğunu da eklemektedir. Felsefenin, entelektüel bağımsızlık ve özgürlük için bir barınak olması, bunu yaparken de politik eğilimleri ortadan kaldırma umudu taşımaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Adorno, felsefenin, ancak kendisinin aydınlatabileceği bilimi kendi statüsüne çıkardığında felsefe olmaktan vazgeçtiğini ileri sürmektedir (1997k:459-473; 2003:184-199).

Ona göre, felsefenin ödevi, apaçık gibi görünenle, anlaşılmaz gibi görüneni birbirinden ayırmaktır. Var olan felsefelerin eleştirilmesi, felsefenin ortadan kalkması ya da onun yerine tek bir disiplinin geçmesi anlamına gelmez. Hatta eleştiri, günümüz felsefesinin gelgitleri arasında kendine sağlam bir yer bulamayan entelektüel özgürlük biçimlerine, formel ve maddi anlamda yardımcı bile olabilir. Kendini harekete geçiren itici gücünü kaybetmiş olan felsefe, herhangi bir hayale kapılmadan şu soruyu sormalıdır: Bugün bir cennet haline gelebilecek olan dünya, neden yarın cehenneme dönüşmek zorunda olsun ki? Bu tür bir bilgi kesinlikle felsefi türden bir bilgi olacaktır. Felsefeyi, mevcut durumu -ki felsefenin işlevi bu durumu eleştirmektir- kaçınılmaz olarak ebedi kılmaya çalışan pratik politikanın yerine koymaya çalışmak, tam bir anakronizm olacaktır. Felsefeyi bekleyen görev, örneğin, amatörce analojiler veya sentezlere başvurmadan, doğa bilimlerinde elde edilen deneyimlerin sonuçlarını zihnin egemenlik alanına taşımaktır. Bu görevi, hiç de hafife alınacak şey değildir. Felsefe hiçbir işe yaramadığı için demode olmamıştır. Hatta yine, sürekli pervasızca düştüğü o en büyük günaha, yani fazla iddialı olma günahına düşmek istemiyorsa, bu iddiayla dikkat çekmeye çalışmamalıdır. Bu hata eze-

li-ebedi hakikatleri içinde taşıdığı iddia edilen sonsuz-sürekli felsefe (philosophia perennis) kavramından miras kalmış geleneksel bir hataydı. Ona göre Hegel, söz konusu hatadan, felsefenin bir dönemin özü olduğunu ve düşünce tarafından damıtıldığını söyleyerek kurtulmuştu (1997k:459-473; 2003:184-199).

Adorno, Hegel'in her şeyi kapsayan bir akılcı (rasyonel) sistem adına "öznel dolayımsızlığın" ortadan kalkmasını Kierkegaard'ın haklı görme biçimini eleştirmektedir. İnsanı somut tarihsel ortamından çıkarıp, soyutlayan Kierkegaard'ın "kendi başına öznel"liği öne çıkarmasını, soyut tek yanlılık olarak eleştirdiği görülmektedir. Dış dünyanın insanı rahatsız eden neden ve etkileri karşısında, kaçarak gizlendiği bireyin kendi öznelliğini bir tür ideolojik yansıma olarak değerlendirmektedir. Kierkegaard'ın, Hegel'in özne ve nesnenin bir ve aynı olduğu idealist özdeşlik fikrinden kaçınmakla birlikte, yalnızca ruhsallaştırılmış özneyi varlıkbilimsel anlamda önemli görmesi ve pratikte, var olan toplumsal çelişkilere sözde uyumluluk kazandırıyor görünmesi nedeniyle de eleştirmektedir. Ona göre, inandırıcı olamayan bu uyumluluk, nesnesiz saf bir öznellik diyalektiğine saplanıp kaldığı için gene de bir özdeşlik teorisi olmaktadır. Sanatın bilişsel gücü üzerine yaptığı vurgulamalardan anlaşılacağı gibi, Kierkegaard'ı, gelişmenin estetik aşamalarını -estetik bilincin, duyumsal ve maddesel ilgilenimleri birbirinden ayıramadığını ileri sürerek- etik ya da dinsel aşamalara oranla daha değersiz sayması nedeniyle eleştirmektedir. Oysa Adorno, estetik aşamayı, Kierkegaard'ın değersiz bulduğu bu özelliği nedeniyle de daha önemli bulmaktadır ve gerçeklik dünyasının henüz uyuma ulaşmamış çelişkilerine ilişkin olarak estetik aşamanın hakiki (sahih) bilgi edinmemize olanak tanıdığını belirtmektedir. Adorno'nun Kierkegaard'da bulduğu paradoks, diyalektiğin bozulmuş biçimidir. Ona göre, "Aklın kurban edilmesi için, onun alanında her zaman olan şey, ganimet olarak onun payına düşer. Kurban edilmiş akıl, yarı-Tanrı olarak hüküm sürer. Onun hüküm sürmesi, Kierkegaard felsefesinde tutkunun kopyasını çıkartır" (Soykan, 2000:24).

Adorno'nun, 1931 yılı mayıs ayında Frankfurt Üniversitesinde felsefe dersleri verme yetkisi kazandığında yaptığı konuşma *Felsefenin Güncelliği* başlığını taşımaktadır. Yaşadığı süre boyunca hiç yayınlanmamış bu çalışması, sonraki yıllarda geliştireceği çalışmalarında problemlere yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Bu metninde olduğu gibi, Walter Benjamin'in, *Alman Trajik Dramasının Kökeni, Doğal Tarih Fikri*, başlıklı çalışmalarındaki kavrayışların Adorno üzerindeki genel etkisi açıkça görülmektedir. *Felsefenin Güncelliği* adlı metinin etkileri, en önemli eseri olan *Negatif Diyalektik*'te de -mutlak ve genel geçer yargılara ulaşma çabasının olumsuzlaması üzerinde temellenen düşüncelerinde- görülmektedir. Felsefi etkinliğin de şeyleştirmenin bir parçası olmasının olanaklı olduğunu düşünen Adorno'ya göre, Husserl'in verili-olanı şeyselleştirme eğilimi, gelişkin burjuva toplumunun yaşam deneyi-

mini (Erfahrung) tahrip etme ve onun yerine, yönetim altına alınmış, cansız kavramların konulmuş olması ile bağlantılı bir olguydu. Ona göre fenomenoloji, artık burjuva düşüncesinin, birbiriyle birlikteliğinden yoksunlaşmış, kesintili ve birbirinden kopuk parçacıklara dönüşmüş, bir diğerine karşıt düşecek şekilde kurumlaşmış ve yalnızca "bu şudur, şu budur"un yinelemelerinden ibaret olan önermelere varmıştır. Praksisin, yönelmişliğin basit bir özel türü sayılıp karalanması, burjuva düşüncesinin şeyselleşmiş öncüllerinin en yanlış sonucu olmuştur (Jay, 1989:108-109). Adorno, Husserl'in fenomenolojisinin, çöküş halindeki burjuva idealizmindeki temsilcisi olduğunu, Husserl'in son (ultimate) kaynak ya da temellere, aşkınsal ilk ilkelere ulaşma çabasını kimi yazılarında eleştirmektedir. Yine ona göre, Husserl'i, epistemolojik araştırmasını tümden bir ontolojiye dayandırmadığı için öğrencisi Heidegger'den üstün görmektedir. Öte yandan Adorno, son dönem burjuvazisinin düşüncelerini korkusuz biçimde ele alarak içyüzünü ortaya koyduğu için Husserl'e hayrandır. Bir yandan da idealist felsefenin olanaklı herhangi bir çözümünün olabileceğini de kabul etmemektedir. Husserl eleştirisindeki orijinal başlıktan yola çıkılarak ifade edilirse; bir "epistemoloji metakritiği" sayılabilecek Adorno felsefesinin temel savlarına sahip olan "Özne ve Nesne" başlıklı makalesi de birçok merkezi problem ve argüman içermektedir.

Pozitivizmin dünyanın oluşturulmasında tarih, kültür ve toplumun değişimini kavrayamadığını, dünyayı olmuş bitmiş bir gerçeklik, donuklaşan ikinci bir doğa olarak kabul etmesinin olumlanamayacağını, pasif ve boyun eğici tutum ve politikanın, yaşanan gerçeklikte yaratılan acıların suç ortağı olduğunu düşünmektedir. Genelleştirilen özne kavramının bireyselin özgün farklılıkları gözden kaçırdığını, genelden büsbütün farklı, kendinde soyutlanarak yalnızlaştırılmış öznenin de, karşıtının ulaştığı sonuca yakın bir gelişmeye yol açacağını vurgulamaktadır. Her iki kavrayıştan birinin tek yanlı olarak ileri sürülmesi, Kant'tan beri felsefeyi çıkmaza sürükleyen *aporia*'yı canlandırmak anlamına gelir. Adorno'nun özne ve nesne probleminde üzerinde durduğu, Descartes'ten beri özne ve nesnenin birbirinden büsbütün ayrı tutulması, koparılması, yani bir yanın mutlaklaştırılması anlayışıdır. Özne ve nesneyi birbirinden ayrı ya da bir ve aynı görmenin bir yandan gerçek, öte yandan aldatıcı yanları olduğu özellikle diyalektiğinde[2] tartışılmaktadır. Bilgisel alanda görünüşe gelen aktüel ayrılığı dile getirmesi nedeniyle gerçektir. Sonuç olarak ortaya çıkan bu ayrılık esas durum sayılmaz ve sihirli bir biçimde, bir değişmezlik biçimine sokulamadığı için aldatıcıdır. Buradaki ifadenin ilk kısmındaki gerçek, bugünkü dünyanın durumuna ilişkin bir betim; aldatıcı olan (sahih olmayan), *bilimsel gerçek idea*'sının ancak "gerçek toplumun" gelecekteki gerçekleşmesine bağlı olduğuna ilişkin ifade savın ikinci bölümüdür. Demek ki gerçek,

2 Ayrıntılar için diyalektik bölümüne bkz.

betimleyici anlamda somutun burada ve şimdisine ilişkin olan anlamına gelmekte; normatif anlamda ise, somutun olanaklı koşullarına göndermede bulunmaktadır. Daha ilerde de değinilecek olan söz konusu betim, "dir"in diyalektik ifadesi içerisinde "olanaklı"nın da bulunduğunu gösteren "Bütün Hakiki olmayandır" *(Das Ganze ist das Unwahre)* yargısının altını çizmektedir.

Adorno, özne-nesne probleminde irdelediği *kaçıp sıyrılma*yı, "Özne ve Nesne" adlı makalesinde çözümlerken, *yönlendirilmiş dünya*'nın (Horkheimer'le ortak kavram olarak kullandıkları *"verwaltete Welt"*) günümüzde tamamladığı gerçekleşmenin daha önce başlamış olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre özne, nesnenin belirleyenlerini kendi ölçülerine göre düşünüp indirgeyerek, nesnenin niteliklerinin ne olduğunu unutarak olumsuzlamaktadır. İnsanın en başlangıçtaki doğa içine konumlanmışlığı (yani onunla bir ve aynı olduğu) düşünme ve eylem içerisinde yadsınıp unutulduğunda, doğanın da tahakküm altına alınması başlamış olmaktadır. Demek ki daha başlangıçtan beri doğanın özne tarafından tek yanlı (insan merkezli) bir egemenlik altına alınması, iktidarın da içinden doğduğu toplumsal hiyerarşi ve denetlemeyle birlikte ilerlemektedir. Öznenin nesneye egemenliği, felsefi anlamıyla pozitivizm (araçsal bir keşif etkinliğinde) ve idealizmde (kendisini öznel yaratımlarında görüp tanıyan bilincin ürünü olarak) kendini açıkça göstermektedir. Özne ile nesnenin farklılığının yoksanması, yani özdeş oluşları, düşünmenin kaybı anlamına gelmektedir. Adorno, bir yandan özneyle nesnenin mutlak ayrılığına öte yandan nesneyle öznenin özdeşliğine daha ilerde üzerinde durulacağı gibi karşıdır. Burada, insanın başlangıç durumuyla ilgili olan doğa ile bir olmasına göndermede bulunulmakta, onun doğa ve doğal oluşuna vurgu yapılmaktadır.

Adorno, ne özne ve nesnenin birbirinden ayrı şeyler olduğunu fark edemeyen birlik anlayışının ne de bunların biraraya gelmesi olanaksız karşıt şeyler olduğu anlayışının uyumluluk ya da birlik içinde yer alamayacağını; tersine, birbirinden farklılıkları olmaları nedeniyle ayrı oldukları özneyle nesne arasındaki karşılıklı iletişime bağlı olduğu anlaşılmadıkça, objektif bir kavram olarak iletişimin bile varolamayacağı düşüncesindedir. Öznenin nesneden başka olarak ayrılışının temelinde, zihinsel emeğin bedensel emekten ayrılışı olduğu üzerinde duran Adorno, söz konusu ayrılığın, öznenin nesne üzerinde egemenliğine yol açtığına dikkat çekmektedir. Adorno'nun, önemli tehditlerden biri saydığı, çeşitlilikten doğan zenginliği ve farklılığı baskı altına almanın, görünüşte öznellik karşıtı, bilimsel açıdan nesnel olan ve indirgemecilik diye tanınan benzeştirici düşüncedir.

Adorno, evrensel ve tikelin anti-tezlerinin de hem gerekli hem de aldatıcı olduğunu, bunların her birinin ötekinin varlığına gereksinim duyduğunu, tikel olanın, ancak betimlendiğinde var olduğu ve evrensel olabildiğini; evrensel

olanınsa, ancak tikel olanın betimlenmesi olduğu zaman varolabildiğini ve bu yüzden de tikel olduğunu belirterek, bunların her ikisinin hem kendileri hem de kendileri olmadığını ve idealist olmayan diyalektiğin en güçlü motiflerinden birinin bu olduğunu vurgulamaktadır. Özne ve nesne ilişkilerinin aydınlatılması bağlamında, Adorno ve Horkheimer iki tür akıl kavramı kullanmaktadırlar[3]: "Nesnel akıl" (geneli kapsayan) ve "Öznel akıl" (bireysel, tekil olan); ilkinde genel olanın içerildiği, bütüne ilişkin olanın dile getirildiği, ikincinin ise, bireysel ve yararcı bir yaklaşımı öne çıkararak araçlaştırıcı ve günceli kendi lehine kullanarak çıkar sağlayıcı olduğu, araçsallaştırıcılığı görülmektedir.

Adorno, "Auschwitz Sonrasında Eğitim" yazısında eğitimle ilgili olarak, insanları eğitip disiplin altına almada ve olmaları istendiği hale getirmede, eğitilenin sıkıntıya sokulduğunu aktarmaktadır. Şeyleşmiş bilinçle ilgili olarak yalnızca belli grupların ilişkilerini değil, teknolojiyle ilişkilerin incelenmesi gerektiğini, teknolojik dünyanın, teknolojiyle uyumlu insanlar ürettiğini düşünmektedir. Teknolojiyi fetiş haline getirmeye eğilimli insanların, en basit anlamıyla sevgiye yabancı olduklarını belirten Adorno, bunu duygusal ya da ahlaksal anlamda değil, cinsellik içgüdülerinin kusurlu olması anlamında kullandığını belirtmektedir (Adorno, 1997k:682-690; 2003:237-242).

Adorno *Otoriter Kişilik* çalışmasında, sevgiden yoksun insanların soğukluk içerisinde olduklarını, bu nedenle de sevgi olanağını reddetmek ve diğer insanlara olan sevgilerini daha ortaya çıkmadan bastırmak zorunda olduklarını vurgulamaktadır. İçlerinde kalan sevgi gücünü de teknolojik araçlara yöneltiklerini ifade eder. Berkeley'de *Otoriter Kişilik* hakkında yaptıkları araştırma sırasında bir deneğin "ben iyi alet edevatı severim" ifadesini, neyi belirttiğini (ekipman olarak) göstermeden söylemesini eleştirmektedir. Soğukluk üzerine pek az şey söylendiğini belirten Adorno, aslında bu problemin antropolojinin esas konularından olduğunu, dolayısıyla toplumdaki insanların doğasının temel özelliklerinden biri olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu soğukluk durumunun Auschwitz'e yol açtığını, Aristoteles'in onaylanan kabulünün tersine, toplumun çekim kuvveti bağlarıyla değil, kişinin kendi çıkarlarını başkalarının çıkarları karşısında koruma çabasına dayandığını ileri sürer. Bizzat insan doğasının özünde yansımasını bulan bu çabaya karşı duran, "yalnız kalabalığın" sürü güdüsü, bir tepkidir, kendi soğukluklarına dayanamayan, fakat durumlarını değiştiremeyen insanların biraraya toplanmasıdır. Ona göre günümüz insanlarının tümü çok az sevildiğinden yakınmaktadır ve bu da kendilerinin çok az sevebilmelerinden kaynaklanır. Bu bir tür özdeşleşme yetersizliğidir. Ötekilerin kaderine kayıtsızlık olarak soğukluk, çok az insanın direnebildiği bir olgudur. Korku içinde suskun kalmak bir anlamda bu durumu

3 Ayrıntılı bilgi için Horkheimer bölümüne bkz.

destekler ve bu türden bir suskunluk bir tür parazitliktir. Sevgiyi yüceltmeye çalışmadığını, sevgiyi yüceltmenin, değiştirmek istediğimiz kişilik tipinden başka bir kişilik tipinin var olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini, çünkü sevilecek kişilerin sevme yeteneğinden yoksun olduklarını ve bu yüzden onlar tarafından sevilmeye değer olmadıklarını düşünmektedir. Bu sorunun tarihte eski ve barış içinde yaşayan topluluklarda aşıldığını, Charles Fourier'in de çekimi tanımlarken, insana yakışır bir toplumsal düzen tarafından üretildiğini belirttiğini dile getirmektedir. Bu durumun, ancak insanların arzuları bastırılmayıp gerçekleştiğinde ve serbest bırakıldığında ortaya çıkabileceğini de Fourier'in kabul ettiğini belirtmektedir. Bir zarar verme koşulu olarak soğukluğa bulunabilecek tek çarenin, kişinin kendi koşullarını kavraması, bu koşulları bireysel düzeyde ortadan kaldırması için -onu bilince çıkarma ve dinamiklerini kavrama- çalışması olabilir. Sevgi ona göre dolaysız bir şeydir ve dolayımlı ilişkilerin karşıtıdır (Adorno, 1997k:682-690; 2003:237-242).

Adorno, felsefe ve güncele ilişkin önemli saptamalar yaptığı *Minima Moralia* çalışmasının son paragrafında felsefenin ne yapması gerektiği bağlamında şu ifadelere yer verir: "Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünecekleri biçimiyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgu, tekrar, sadece tekniktir. Perspektifler oluşturulmalı, öyle perspektifler ki dünyayı yerinden oynatsın, yadırgı kılsın, onu bütün çatlakları, kırışıklıkları, yara izleriyle birlikte bir gün mesihin ışığında görüneceği gibi sefalet ve çarpıklığıyla göstersin. Keyfiliğe ya da cebre kaymadan, sadece nesnelerle temas yoluyla böyle perspektiflere ulaşmak, düşüncenin görevi sadece budur. En kolay şeydir bu, çünkü durum bunu istemektedir bizden. Çünkü sonuna kadar götürülen negatiflik, adı konulduğunda ve göz kırpmadan yüzleşildiğinde, kendi karşıtının ayna imgesini verir. Ama aynı zamanda en olanaksız olan şeydir, bu nedenle varoluşun menzilinin dışında duran, bir milim bile olsa dışında duran bir bakış açısını gerektirir; oysa hepimiz biliyoruz ki herhangi bir geçerli bilgi ancak var olandan elde edilebilir, ama böyle olduğu için de kaçmaya çalıştığı sefalet ve çarpıklığın izlerini taşır. Düşünce, koşulsuz olan adına kendi koşulluluğunu ne kadar yadsırsa, dünyada o kadar bilinçsizce ve dolayısıyla o kadar yıkıcı biçimde teslim eder kendini. Sonunda kendi olanaksızlığını bile mümkün olan adına kavramak zorundadır. Ama böylece düşüncenin altına girdiği yükün yanında, kurtarılmanın gerçekliği ya da gerçek dışılığı sorunu da pek önemsizdir" (Adorno, 2000:257; Adorno 1997c:283).

Pozitif bilimlerin "gerçeği", tutarlı bütünlüğü temsil etmez. Bireysel (tek tek) bilimler hep sadece kısmi resimleri, tek tek olguları ve geçerliliği sınırlı olan yasaları sağlar ama bütünlük savındadırlar. Eleştirel felsefenin bir

görevi de, özgül somut sorunları bireysel bilimlerin tekelinden kurtarmaktır. Eleştirel felsefe, bireysel bilimlerin "gerçekliği" tanımlama ayrıcalığına karşı koymalıdır. Bilimden farklı olarak eleştirel felsefenin niyeti, kendi kategorilerini abartmak değildir. Bilim ve felsefe arasındaki farkı şu ifadelerle ortaya koyar; "Açık bir fark var: Bireysel bilim kendi bilgilerini, özellikle en son ve en moda bulgularını, çözülmez ve sarsılmaz kabul eder, oysa felsefe, karşılaştığı orijinal bir bulguyu deşifre edici bir işaret olarak anlar. Basitçe söylenirse; bilimin fikri araştırmadır, felsefenin ise anlamlandırmadır". Felsefenin anlamlandırma için önceden belirlenmiş bir yaklaşımı yoktur. Yorumlanacak konu felsefi düşünüşü içerir. Her felsefi anlama, tüm resmin farklı bir bakışını sunar. Yani belirleme araçları da belirlenmelidir. Ona göre, felsefe kendini tanımlamalıdır. Anlamlandırmayı anlamlandırmak da anlamlandırmanın sorunudur (Reijen, 1999:12). Anlama ve anlamlandırmada felsefe işini bir niyetle değil, nesnel olarak yapar. Felsefe hem metin olmalı hem de metni deşifre etmeli. Adorno, Benjamin'in "resim" terimine karşılık "metin" terimini benimser. Ona göre felsefe, bireysel bilimlerin bakışlarını ve sonuçlarını bir bütün oluşturacak şekilde ilişkilendirmelidir.

Adorno'nun, bilinen tüm alanlarda konusuna en hakim, gerçekten akıl almaz bir insan olduğunu birçok yerde sıkça vurgulayan Marcuse, bireyin ve toplumun denetlenerek güdümlenmesinin, yönlendirilen ilişkiler aracılığıyla dilimize, dil aracılığıyla tüm yaşam alanlarına sızan iktidar yapısı tarafından oluşturulan otorite ve hiyerarşinin olumsuzlanabilmesi için, Adorno'nun gramerden sentaksa, noktalama işaretlerinden sözcük kullanımına ve tümce kurulumlarına değin alışkanlıktan kopmanın gerekli olduğu bilincini taşıdığını belirtmektedir. Ayrıca Adorno, Almanca'yı felsefe dili ve yurtdışından Almanya'ya dönüşünün temel gerekçelerinden biri olarak görmektedir. Adorno'dan, dilin fonetik yapısından, sentaks, gramer ve noktalamalarına değin kendi kavrayışına uygun ve uyumlu olanın ne olduğunu bilen ve kullanabilen yaman bir söz ustası olarak söz eden Soykan, onu filozof, sosyolog ve müzik kuramcısı olarak tanıtarak, "sözü sesin, sesi sözün içinin derinine soktuğunu" belirtmektedir (Soykan, 2000:12).

### *Aydınlanma ve Akıl Eleştirisi*[*]

Adorno ve Horkheimer'e göre, burjuva meta ekonomisinin yaygınlaşmasıyla birlikte, hesap eden aklın güneşi, mitin karanlık ufkunu aydınlatmıştır; şimdi

---

[*] Horkheimer ile ortak yazılmış olan eserleri *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*nden alınan buradaki düşünceler Harkheimer bölümünde de mevcuttur. Ancak bu tekrarın zorunluluğu nedeniyle, aynı düşüncelere sahip iki düşünürü anlatırken ortak ifadeleri her birinde ayrı ayrı aktarılmıştır. Ortak kitaplarındaki düşünceleri birinde anlatılıp diğerinde anlatılmasaydı, söz konusu düşüncelere yalnızca biri sahipmiş gibi görünecekti.

bu güneşin buz gibi ışınları altında yeni barbarlık tohumları olgunlaşmaktadır. Egemenlik altında her zaman mitin çekim alanına giren insan emeği, egemenliğin baskısı altında hep mit tarafından uzaklara taşınmaktadır. Aydınlanmanın özünün, kaçınılmazlığı egemenlikten kaçınamama olan bir seçenek olduğu görülmektedir. İnsanlar her zaman doğaya boyun eğme ya da doğayı kendilerine boyun eğdirme seçeneğiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Ona göre, dünyanın gizlerinden kurtulması, animizmin kökünün kurutulmasıdır. Aydınlanmaya kurban giden mitler de aydınlanmanın kendi ürünüdür. İnsanlar, egemenliklerindeki artışın bedelini, egemenlik altına aldıkları şeylerden yabancılaşarak ödemektedirler (Adorno / Horkheimer, 1997b:24). Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir.

Mitlerin aydınlanmayı tamamlamaları gibi, aydınlanma da attığı her adımda mitolojinin derinliklerine girmektedir. Mitlerde tüm olaylar olmuş oldukları için, bunun karşılığını ödemek zorundadır. Aydınlanmada da durum aynıdır: Olgu gerçekleşir gerçekleşmez geçersiz duruma gelir. İnsanlar, yinelenme ile yasallık adı altında bir döngü içine sokulmakta ve bu döngünün doğa yasasında nesnelleştirilmesiyle birlikte de özgür birer özne olarak güven altında bulundukları sanısına kapılmaktadırlar.

Aydınlanma, 18. yy.da düşünce ve toplumsal yaşamda kendini göstermeye başlamıştır. Birey bağlamında dile getirilecek olursa, aydınlanmaya vurgu, özetle, bireyin kendi iradesi ve düşünsel eylemleri ile kendi hakkında olduğu kadar toplum hakkında da etkinlikte bulunması, dogma ve kör inançlardan uzaklaşarak akıl ve bilime, bilgiye dayalı bir yaşamı benimsemesi ve uygulaması noktasındadır.

Adorno ve Horkheimer, bir yandan mitin aydınlanmaya, aydınlanmanın da mite dönüşüyor olmasını ve bu karşılıklı dönüşmenin karşıt içerikleri doğurduğunu belirtirken, teknik ilerlemeler yoluyla doğadan özgürleşmeye karşın, insanın doğaya egemen olduğu ölçüde, doğanın ve insanın yaratıp kullandığı tekniğin, insanın kendisini de bir amaç varlığı olmaktan çıkardığını vurgular. Nesneleştirme etkinliğinin, kendi karşıtını doğurduğunu, böylelikle de insanın kendi özniteliklerine yabancılaşarak, araçlaşıp nesneleşmesinin söz konusu olduğunu ileri sürerler. Araçlaştırma ve araçlaştırmanın doğurduğu araçlaşma, nesneleşme ve şeyleşme, Adorno ve Horkheimer'in tüm eserlerinde görülen temel sorun olarak belirlenebilir. Bununla birlikte, nesneleşme, araçlaşmanın kökenleriyle hesaplaşarak, bu bağımlılık ve belirlenmiş olma durumundan kurtuluşun, yani özgürleşmenin nasıl sağlanacağı da ana tartışma konuları arasındadır.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koyulmaya çalışılan fragmanlar, savlar ve temellendirmeler ana hatlarıyla şu şekilde dile getirilebilir: Akılsal-

lık ve toplumsal gerçeklikle doğa ve doğa üzerindeki egemenliğin iç içe geçişi söz konusudur. Bu noktada ortaya çıkan aydınlanmaya yönelik eleştiri, aydınlanmanın karıştığı egemenlik entrikasından onu kurtaracak olanağın, yine aydınlanmadan çıkarılıp çıkarılamayacağına ilişkin bir soruşturmadır da.

Aydınlanma ve mitoloji ilişkisinde iki temel sav bulunmaktadır: Mit zaten aydınlanmadır ve aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir. Burada da iki belirleyici düşünce ileri sürülmektedir; ilki, burjuva Batı-uygarlığının ilk belgelerinden biri, Odysseia, mit'le aydınlanmanın diyalektiğini izlemektedir. Buradaki araştırmanın merkezinde, mitsel doğa ile aydınlatılmış doğa üzerindeki egemenliğin ayrımını ve birliğini açıkça gösteren kurban ve feragat kavramları vardır. İkinci düşünce, aydınlanmanın tamamlayıcıları Kant, Nietzsche ve Sade'ı ele almakta ve doğal şeylerin, nesnel olanla doğal olanın egemenliğinde otokratik özneye bağımlı kılınmasıyla zirveye nasıl ulaştığı söz konusu edilmektedir.

Aydınlanma, esas anlamıyla ideolojik gerileyişini, medyada, belirleyici olarak da sinema ve radyoda göstermektedir. Aydınlanmanın buradaki işlevi, özellikle yapım ve yayın tekniği ile bunların kitle üzerindeki etkisinin hesaplanmasında ortaya çıkar. İdeoloji, kendine özgü içeriği gereği, tekniği kullananlar tarafından var olanların ve iktidarın tanrılaştırılmasıyla tükenmektedir. Aydınlatılmış uygarlığın, aslında barbarlığa dönüşmesi söz konusudur. Kendi kendini yok etme, başlangıcından beri aklın kendisine aittir.

Aydınlanmanın, iki temel nedenden dolayı, tam da kendisinin tersi bir durumun ortaya çıkmasına yol açtığı belirlenebilir. İlkin, araçsal aklın, her şeyin evrensel alış-verişin hizmetinde olduğu ve her şeyin bir başka şeyin soyut eşdeğerine indirgendiği değişim ilkesiyle yakından bağlantılı olduğu görülmektedir. İkincisi, araçsal aklın kendi isteğine ters düşen yıkıcı etkisi, doğanın tahakküm altına alınması ile yakından ilişkilidir. Nesneler üzerindeki öznenin tahakkümü, öznelerin de şeyselleşme aracılığıyla egemenlik altına alınmasının yollarını açmaktadır. Araçsal aklın işleyişinde, niteliksel olarak farklı ve birbirinin özdeşi olmayan varlıklar, yalnızca belli toplumsal ilişkilerin sürekliliğinin korunabilmesine yönelik bir etkinliğin parçası olarak, nicel bir özdeşliğe indirgenmektedir. Böylesi bir işleyişin etkilediği bireyler, bilinçsizce kendilerini belirleme olanağından uzaklaşmaktadırlar.

Aydınlanma, özdeşlik mantığının doruğuysa, aydınlanmanın aşılması, özdeş olmayana geri gitme demektir. Adorno'nun "Negatif Diyalektik"i, Horkheimer'in "Bambaşka Olana Özlem" kavrayışı da bu noktada belirginleşmektedir. Özdeş olmayanı bulma, sanatın işi olarak görülmektedir. Bu konuya yeniden dönülecektir. Yönetilenlerin, yapmaları gereken görevleri yerine getirmeleri için, önlerine çıkacak duyusal doyum ve haz olanakları baskı

altına alınmakta, bunlardan vazgeçmelerinin olanakları egemenlerce hazırlanmaktadır. Adorno ve Horkheimer'in, insan-insan, insan-doğa ilişkisinde insanın merkeze alındığı pozitif bir antropolojiyi ve her türden otorite ve egemenlik içeren hiyerarşiyi reddettiği görülmektedir.

Onlara göre, aydınlanma, gerileme anları üzerine düşünümde (refleksiyon) bulunmazsa, kendi kaderini belirler. Toplumdaki özgürlük, aydınlatan düşünceden ayrılamaz. İlerlemenin yıkıcılığı hakkında düşünüp taşınmayı düşmanına bıraktığında, körce pragmatikleştirilmiş düşünme, geliştirici karakterini ve bu nedenle de hakikatle bağını kaybeder (Adorno / Horkheimer, 1997b:13).

Aydınlanmanın gerçekleşmeye başlar başlamaz kendi karşıtı olan mit gibi tutum aldığını, yani açıklamak, anlatmak ve adlandırmak istediğini belirtmektedir Adorno ve Horkheimer. Onlara göre, aydınlanmayı aydınlanma kılan nitelik, karanlığa, kör inanca karşı çıkıp, bilmeye cesareti öne çıkarış ve özne olarak bireyin otonomisinin savunulması ve gerçekleştirilmesi savıdır. Ama gelinen noktaya, aydınlanmayı aydınlanma yapan savlarla gelinmiş olmakla birlikte, ortadan kaldırılması düşünülen, insanın tarihselliği ve toplumsallığıyla köklenerek genetik toplumsal kodlara dönüşmüş, toplumsal yaşamın aydınlanma öncesi karanlığının kökenlerini oluşturan ögeler karışarak aydınlanmanın temel ögelerinin istenmedik bir şekilde gerçekleşmesinde, yeniden ve daha güçlü ve daha canlı olarak ortaya çıkmıştır. Bunlar, politik, ekonomik, kültürel içerikleriyle, mülkiyet ve egemenlik formunda eşitsizliği, yoksunluğu ve adaletsizliği taşıyan ilişkiler olarak görünüşe çıkmaktadırlar. Adorno ve Horkheimer'in aydınlanmanın özsel içeriğini değil, içerisinde bulunduğu kendi savlarıyla karşıtlık içinde bulunan durumuna ilişkin olması nedeniyle, aydınlanma eleştirisi bu noktadan hareket etmektedir denebilir.

Bir yanda iktidar, öte yanda boyun eğişin olduğunu ileri süren Adorno ve Horkheimer, yinelenen, hep aynı kalan doğa süreçleri, ister yabancı kabileden ister kendi kabilelerinden (Cliquen) olsun, boyun eğdirilenlerin kafasına topuz ve sopanın, her barbar davulunda, tekdüze ritüelde yankılanan düzenli darbelere göre, çalışma ritmi olarak sokulduğunu belirtirler. Simgelerin, fetişin anlamını aldığını, simge anlamına gelen doğanın yinelenişinin, gelişme sırasında, toplumsal baskının simgelerce temsil edilen sürekliliği olarak ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Nesnelleştirilmiş dehşetin sabit yansısı, ayrıcalıklıların pekiştirilmiş egemenliğinin imgesine dönüşmekte, ama bu tüm imgesel olanlardan vazgeçilse bile genel kavramlar olarak kalmaktadır. Onlara göre, bilimin tümdengelimli biçimi hala hiyerarşi ve baskıyı yansıtmaktadır. İlk kategorilerin örgütlü kabileyi ve kabilenin bireyler üzerindeki iktidarını göstermesi gibi, toplumsal gerçeklik ve iş bölümü ilişkilerinde kavramların bağımlılığı, art arda gelişi, türeyişi ve birleşmesinin de mantıksal

düzene temel oluşturduğu vurgulanmaktadır. Ne var ki, ona göre düşünce biçimlerinin bu toplumsal karakteri, Durkheim'in sandığı gibi toplumsal dayanışmanın ifadesi değildir, tersine toplumun ve egemenliğin nüfuz edilmez birliğine kanıt oluşturmaktadır (Adorno / Horkheimer, 1997b:37-38; 1995:38-39).

Düşünmenin, kendi kendine yürüyen, otomatik ve sonradan kendi yerine geçirebilmek için yarattığı makineye öykünen bir süreç halinde şeyleştiğini düşünen Adorno ve Horkheimer, matematiksel işlem tarzının adeta bir ritüel durumuna geldiğini, bu durumun ise düşünmeyi, tıpkı kendi tanımında olduğu gibi bir nesne, bir araç haline getirdiğini vurgulamaktadır. Pozitivizmi hedef alarak, nesneleştirilmiş (versachlichte) düşünmenin soru soramayacağını belirtmektedirler (Adorno / Horkheimer, 1997b:42).

Kendini koruma düşüncesiyle rasyonel bir ilişki olmadan kendini yaşamın ellerine bırakan kimse, aydınlanmanın yargısına göre, tıpkı Protestanlık gibi tarih öncesine gitmektedir. Kendini koruma süreci burjuva iş bölümü nedeniyle geliştikçe, bu süreç, bedenini ve ruhunu teknik aygıta göre biçimlendiren bireyleri kendinden vazgeçmeye daha çok zorlamaktadır. Bilinçten silindikten sonra, öznenin kendini şeyleştirerek katıldığı teknik süreç, tüm anlamlardan olduğu gibi, mitsel düşünmenin çok anlamlılığından da kurtulmuştur. Çünkü aklın kendisi de her şeyi kapsayan ekonomik aygıtın yalnızca yardımcı araçlarından biri haline gelmiştir. Düşünmenin mantıktan dışlanışı konferans salonlarında, insanların şeyleştirilmesi de fabrika ve bürolarda onaylanmaktadır (Adorno / Horkheimer, 1997b:45-47; 1995:45-48).

Toplumdaki somut çalışma koşulları, baskı altında insanları aptallaştırarak ve hakikatten uzaklaştırarak, bilinçli etkilerde bulunmaya değil, uymacılığa (konformizme) zorlamaktadır (Adorno / Horkheimer, 1997b:54; 1995:55-56). Adorno ve Horkheimer, Odysseus'un tayfalarının birbirini duymamasını, bugünün işçilerinin fabrikada ve kitlelerin sinemadaki iletişimsizliğine benzetmektedir. Ancak bu durum, işçilerin acizliği ya da egemenlerin bir hilesi değildir. Bu, antik yazgının dönüşmüş olduğu sanayi toplumunun mantıksal sonucudur ama mantıksal zorunluluğu değildir.

İnsanların yerleşik düzene geçmesinden ve sonra da meta ekonomisinde, yasa ve örgüt halinde şeyleşmesinden bu yana kendini sınırlamak zorunda kaldıklarını belirten Adorno ve Horkheimer, kendini unutan insanlardan, matematik, makine, örgüt olarak şeyleştirilmiş biçimi içinde öç alan düşünmenin başıboş bırakılmasıyla birlikte aydınlanmanın kendi kendini gerçekleştirmekten vazgeçtiğini vurgulamaktadırlar. Ona göre devrimci, gerçek praksis kuramının bilinçsizlik karşısında boyun eğmeyişine bağlıdır; toplum bu bilinçsizlik aracılığıyla düşünmeyi duygusuz duruma getirip, pekiştir-

mektedir. İnsanlar, şeylerin iktidarında, iktidardan yoksun kalmayı öğrenmektedir (Adorno / Horkheimer, 1997b:54-58-60; 1995:56-61-62).

Adorno ve Horkheimer, insanın, bilincini doğa olarak kendinden ayırdığı anda kendisini yaşama bağlayan tüm amaçlar, toplumsal ilerleme, maddi ve manevi güçlerin artışı, hatta bilincin kendisinin bile geçersiz, önemsiz duruma geldiğinin ve aracın amaç olarak geç-kapitalizmde açıkça bir çılgınlık niteliğini alan yüceltilişinin, öznelliğin ilk tarihinde bile görülebileceğini ileri sürmektedirler. Totaliter kapitalizmin akla aykırılığı, maddileştirilmiş, egemenlikçe belirlenmiş biçimiyle gereksinimleri karşılama tekniği, gereksinimlerin karşılanmasını olanaksız hale getirmekte ve bunu insanların imhasına değin vardırmaktadır (Adorno / Horkheimer, 1997b:73; 1995:73). Uygarlık tarihi, feragatin tarihidir ve feragat aracılığıyla, kendine verilenden daha fazlası ondan alınmaktadır. Baskının özünün egemenliğin kendisi olduğu ve aydınlanmanın, kitlelerin eksiksiz şekilde aldatılmasına dönüştüğü düşüncesi, temel kavrayışlarından birisidir. Onlara göre (Adorno / Horkheimer, 1997b:142; 1996:9), teknik rasyonellik bugün egemenliğin rasyonelliğidir. Bu rasyonellik kendine yabancılaşmış toplumun cebri niteliğidir. Tevekkül göstererek doğaya uyan, değiştirilmiş, araçlaştırılmış tinin doğaya kendi payını vermesi ve böylece onu aldatması, Odysseusçu hilenin formülü olarak görülmektedir. Bu hileye, kurban betimlemesinde de rastlanmaktadır ki, kurban aracılığıyla tanrıların aldatılması da söz konusudur.

Kapitalist üretim, tüketicileri beden ve ruhlarıyla öylesine içine alır ki, tüketiciler kendilerine sunulan şeylere hiç direnme göstermeden kapılırlar. Yönetilenlerin kendilerine, yönetenlerce aşılanan ahlak anlayışını her zaman onlardan daha çok ciddiye alması gibi, bugün aldatılan kitleler de başarı mitine başarılı olanlardan daha çok kapılmaktadır. Kitleler, yönetenlerin isteklerini benimsemekte, köle haline gelmelerine neden olan ideolojiye inatla sarılmaktadır. Halkın kendine reva görülen şeylere olan kötü sevgisi sürmektedir (Adorno / Horkheimer, 1997b:155; 1996:23).

Özne, nesneden aldığını artık ona geri veremeyecek duruma geldiği zaman zenginleşmez, tersine yoksullaşır. Özne, yansıtmayı her iki yönde de kaybeder, böylelikle nesneyi artık yansıtmadığı için kendini de yansıtmaz ve ayrım konusundaki yeteneğini yitirir. Vicdanının sesini değil, sesler duymaktadır. İktidar hırsını protokola geçirmek için kendine döneceğine, Siyon (Zion) bilgelerinin protokolünü başkalarına yüklemektedir. Anlam bakımından yalnızca araç olan egemenlik, mutlak da olsa, zapt edilmeyen izdüşümde hem kendi amacı hem yabancı amaç, hatta genel olarak amaç haline gelmektedir. Onlara göre, anti-semitik davranış tarzı, körleşmiş, öznelliği elinden alınmış insanların özneler olarak serbest bırakıldığı durumlarda ortaya çıkar (Adorno / Horkheimer, 1997b:195).

İnsan cinsinin yükselişinden bu yana, ilerlemiş ırkların ilkellere, teknik yönden daha iyi donanmış halkların geri kalmışlara olduğu gibi, insan, diğer cinslere gelişme tarihi bakımından en yüksek ve en korkunç yok etme çeşitlerini uygun görüyorsa, hasta birey de büyüklük ve zulüm histerisi içinde diğer bireylerin karşısına çıkar. Onlara göre özne, her iki durumda da merkezde yer alır. Dünya ise onun histerisi için yalnızca bir fırsattır ve bu dünya kendi üzerinde yansıtılanların aciz ya da her şeye gücü yeten simgesi haline gelmektedir (Adorno / Horkheimer, 1997b:214-215; 1996:88-89).

Adorno ve Horkheimer, bu toplumsal, ekonomik ilişkilerin bireye etkilerinin, bilincin tüm gözeneklerinin kapanması, böylelikle de kendilerine mucizeler yaratma yeteneği kazandıran mutlak duyumsamazlık olduğunu belirtmektedirler. Sanayileşmenin ve reklamların yönlendirdiği şekilde düşünme, uluslar arası ilişkilere uymak anlamına gelmektedir. Sadece kitlelerin edilgenliği sayesinde olanak sağlanmış iktidarın yapısını, kitlelerin karşısına katı gerçeklik olarak çıkarmaya yol açan şeyleşme, o denli yoğun hale gelmiştir ki, her çeşit kendiliğindenlik, hatta gerçek durum ve koşulların sırf tasarlanması bile zorunlu olarak fantastik bir ütopyaya, sapık mezhepçiliğe dönüşmüştür.

Onlara göre, bugün bireyler yaftalarını hazır bir şekilde iktidarlardan almaktadır, tıpkı tüketicilerin otomobillerini fabrikaların satış şubelerinden almaları gibi. Gerçekliğin meşruluğu, iktidara uyum, artık özne ile gerçeklik arasındaki diyalektik bir sürecin sonucu değildir, tersine sanayi çarkları tarafından üretilmektedir. Serbest bırakılmış üretim devleri, bireyi, onun tatmin olmasını sağlamakla değil, özne olarak yok etmekle aşmıştır.

Egemenlik, içinde temel bulduğu toplumsal bütüne yüksek ölçüde bir dayanıklılık ve güç sağlamaktadır. Egemenliği toplumsal yönden geliştiren iş bölümü, hükmedilen bütünün varlığını korumasına yaramaktadır. Ama böylelikle bütün olarak bütün ve bütüne içkin aklın faaliyeti, zorunlu olarak tikellerin icrası haline gelmektedir. Egemenlik, bireylerin karşısına genel-olan diye, gerçeklikteki akıl diye çıkmaktadır. Kendileri için başka bir çıkış yolu olmayan bütün toplum üyelerinin gücü, bütünü yeniden gerçekleştirmek üzere üstlerine yüklenen iş bölümü aracılığıyla birikerek bütünün rasyonelliği artmaktadır. Azınlık tarafından yapılan her şey, daima bireyin çoğunluk tarafından ezilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Toplumun baskı altında tutuluşu, aynı zamanda bir kolektif güç tarafından uygulanan baskının özelliklerini taşımaktadır. Bu, düşünce biçimlerinde görülen dolayımsız toplumsal genellik, dayanışma değil, kolektif egemenliğin birliği olarak görülmektedir (Adorno / Horkheimer, 1997b:37-38; 1995:38-39).

Doğa ya da insan ilişkileri olsun, bir tarafın diğer tarafa üstünlüğünü veya egemenliğini içeren her türlü düşünceye karşı gelmesi nedeniyle, Ador-

no'nun, Marx'ın ortaya koyduğu emek-sermaye çelişkisinin, emek tarafının egemenliği yoluyla insanın insanlaşmasının önünün açılacağı düşüncesine katılmadığı görülmektedir (van Reijen, 1999:71-72; van Reijen, 1987:73-74)[4]. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde dile gelen aydınlanma eleştirisinde; aydınlanmanın kendi kendini imha etmesi, bireyin özgünlüğünün ortadan kalkması ve nihayet, mitin insanı doğaya bağımlı kılması tersine dönerek doğanın insana bağımlı kılınması, böylelikle de özne ve nesnenin yer değiştirmesi söz konusu edilmektedir. Bu anlamda doğa, nesneleşmekte ve egemenlik kurulacak bir şeye dönüşmektedir. Bunun sonucu olarak insan da egemen olduğu aracılığıyla egemenlik altına girmekte, iktidar kurduğu nesnesinin bir kölesi durumuna gelmektedir.

Adorno, Horkheimer'le birlikte yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (ama diğer çalışmalarında ve özellikle de *Minima Moralia*'da), bütün Frankfurtçuların olduğu gibi düşünsel kaynağı olarak görülebilecek var olanın eleştirisinden hareket eden Eleştiri Kuramının yöneldiği kapitalist toplumun genel bir eleştirisini yapmaktadır. Genel olarak bu çalışmada eleştirilerini dayandırdığı noktalar: Özgürleşim ve egemenlik ilişkileri eleştirisi bağlamında, aydınlanma ve akıl, özne ve nesne, birey ve toplum (kolektif ve bireysellik) ile tarih ve kültürün felsefe ve bilim bağlamında değerlendirilmesi olarak belirlenebilir.

Ona göre, içinde yaşadığımız kapitalist toplumun dayandığı özel mülkiyet ilişkilerinin zorunlu bir sonucu olarak, insanlar kendi insansal oluşlarını belirleyen öz niteliklerinden uzaklaşmışlar, artık toplumsal ilişki olarak birbirlerini araçlaştıran ilişkiler kurmaktadırlar. Çünkü kapitalist toplumsal ilişki, bireyin atomize olduğu, aklın nesnelliğini kaybettiği, bu nedenle de öznel aklın öne çıkarak, "Ben" ve "olumsuz bir bencilliği" insan ilişkilerine egemen kılan etkileşimi akılsal kılmaktadır. Artık, toplumun hemen hiçbir üyesi nesnel bir aklın ne olduğunu ve içerdiği genel bir iyi, güzel, doğru, hakikat ya da benzer bir kavrayışı anlaşılır bulmamaktadır. Günlük bireysel kaygılara, gereksinimlere yanıt verebilecek olan: "Bir eylem ya da işin, bireye yararı nedir? Ne işe yarar? Hangi gereksinmeyi karşılar?" sorularına yanıt oluşturmaktan uzak düşünce ve kavrayışlar, çağımız egemen kültürünün ürünü toplum ve bireyi için anlamsız bulunmaktadır. Bu toplumsal yapılanmanın, ekonomik, politik, sosyal ve kültürel ilişkilerin sonucu olarak, tekliğinde birey ve

4 Tarihsel materyalist kavramının içeriğini, sınıflı toplumsal tarihi, salt sınıf savaşımları tarihi olarak kavrayan -tarihsel materyalizmi, bireysel ve toplumsal özgürleşimin ancak sınıfsal mücadele ve emek egemenliği aracılığı ile gerçekleşebilirliğini kabul eden bir kavrayış olarak anlayan- bir düşünceye içkin olarak ele alınırsa, Adorno'nun tarihsel materyalist olmadığı açıkça ilan edilebilir. Marx'ın tersine, Adorno, proletaryanın özgürleştirici, kollektifleştirici olduğunu kabul etmemekte, bu kavrayışın olumlayıcı ve uyumlaştırıcı -kitle kültürünün niteliklerini tespit ederken de benzer bir tutum içindedir- olduğunu öne sürmektedir (Lunn, 1995:290).

genelinde insan, toplumu oluşturan teklerin birliği aracılığıyla araçlaştırılarak, insanı kendinde amaç olmaktan çıkarmış, insanın doğaya egemenliği ortaya çıkmış ve bu egemenlik aracılığıyla, insanın insan üzerindeki egemenliği yaratılmıştır. İnsanın ve akılcılığın içinde bulunduğu bunalımın kökenlerini incelemeyi kendine asıl yön olarak belirlemiş olan Adorno, aydınlanma ve akılcılığın, insanı mistik düşünceden dogma ve önyargılardan kurtarmayı amaç edinirken, ne olup da bu amacın tersini gerçekleştirmeye yöneldiklerini araştırmaya girişmektedir.

Aydınlanma, iki temel nedenden dolayı kendi karşıtına dönüşmektedir. İlkin; birbirleriyle özdeş olmayan varlıklar, niteliksel anlamda birbirlerinden farklı oldukları halde nicel bir özdeşliğe zorlanmaktadırlar. Bu olgusal durumun kurbanlarının en önemlisi, burjuvazinin yükselmesinin kahramanlığı (heroic) döneminde oluşmuş bulunan bireydir. Adorno, bireyin yok oluşunu ele alarak, toplum ve toplumsal ilişkilerin insansal niteliklerinin kaybolması bağlamında bu olgunun dayanaklarının incelemesini (aşağıda da nesneleşme-araçlaşma ya da şeyleşme probleminin ele alınmasında gösterildiği gibi) yapmaya girişmiştir. Burjuva bireyselliğin sözde kollektif özne/birey anlayışının, aslında bireyin yok oluşunun bir biçimi, sözde varlığının korunup sürdürülmesinin bir başka biçimi olarak betimlenebileceği düşüncesinin ayrıntılarının belgelenmesine yardımcı olmuştur. Öznel aklın kendi isteklerine ters düşen yıkıcı etkilerinin ikinci nedeni, öznelleşmiş aklın doğanın tahakküm altına alınmasıyla bağlantısı olarak görülmektedir. Doğal evrenin niteliksel farklılıkları, bilimsel denetleme adına kendi özelliklerinden uzaklaştırılarak sayısallaştırılan varlıklara dönüştürülmüş ve nesneler üzerinde kurulan özne egemenliği, nesnelerin araçlaştırılarak egemenlik altına alınmalarının yollarını açmıştır.

Ama doğanın insan tarafından egemenlik altına alınması, diyalektik bir olumsuzlamayı da içermektedir. Bu da toplumsal ilişkilerin, yani insanın insanla ilişkilerinin de egemenlik kurgularının dolayımlanmasıyla inşa edilmesi olarak görülmektedir. Horkheimer ve Adorno, egemenliğin en katı biçimlerinden olan faşizmin, insanın baskılanmış mitsel geçmişinin yeniden yüzeye çıkması, doğanın insandan öç alması olarak anlaşılabileceğini, yani faşizmin de, öznel aklın doğa ve insan üzerinde tahakküm kurmakta geliştirip kullandığı araçların çoğunu kullanmakta olduğu görülmektedir. Aydınlanma ve aydınlanma felsefesi, kendi savunduğu ve amaçladığı "gelişme"nin tam da tersi olan "gelişme"lerin ortaya çıkmasına yol açmış; ama aynı zamanda da doğa, insan ve toplum üzerinde en gelişmiş ve modern denetleme araçlarının kullanılması nedeniyle bugüne değin görülmüş olan tüm barbarlıklardan daha acımasız ve kaba barbarlığa ulaşmıştır. Bilim, bilimsel gelişmeler ve sonuçları, insan ve insanlığın gelişmesinin olanaklarını geliştirip ilerleteceği-

ne, tersi bir durum olan gerilemeyi yaratmış, hümanizmi ortadan kaldırarak insanın insansal etkinlik ve özelliklerden uzaklaşmasının temellerini güçlendirmiştir.

Adorno, psikolojinin insanı her şeyin ölçüsü olarak yüceltmesi nedeniyle, insanı bir nesne, bir çözümleme malzemesi olarak gördüğünü, daha sonra ise, insanın nesne olarak görülmeye başlanmasıyla birlikte ona nesnelere baktığı gibi, yani değersiz bir şey olarak bakmaya başladığını vurgulamaktadır. Burada insanın bir araç ya da malzeme gibi görülmesinde sorun, bir yöntem sorunu değil, bireyin toplumsal bütün tarafından ortadan kaldırılmasıdır. Adorno *Minima Moralia*'da, "insanı kendinden yabancılaştırdığı, insanın bağımsız ve ayrı varlığını reddettiği için, psikanaliz, insanı bütünsel bir biçimde akılsallaştırmaya ve sisteme uyumlulaştırma mekanizmasına bağımlı" kıldığı düşüncesini dile getirmektedir. Freud'un en önemli tekniklerinden biri olan yansıtma hakkında; öznenin, kendi isteğiyle ve kendisine sorun yaratacak bir biçimde, bir zamanlar kendi elinde olmaksızın ama kendisine yarar sağlayacak bir yönde yaptığı erotik hazdan vazgeçmeyle oluşturduğu, kendini yok etme eylemini gerçekleştirmesi için yapay olarak kurgulanmış bir durum olduğunu ileri sürmüş ve aynı şekilde, Freud'un toplum ve psişe arasında kaçınılmaz ve kalıcı ayrılık şeklinde belirlediği duruma boyun eğici değerlendirmesini olumsuzlamıştır. Genel olarak Freud'un psikanalizini diğer psikoloji kuramlarından daha olumlu değerlendirmekle beraber, karşı çıktığı temel belirlemeler[5] söz konusudur. Hatta Marcuse'nin Freud'un ölüm içgüdüsü anlayışında ütopyan bir yan görmesi hakkında hemen hiç fikir belirtmemiş olması da ilgi çekici görünmektedir. Ayrıca Adorno, toplumsal bütüncülüğün akıl dışılığına karşın bugünkü yaşam koşulları değişmediği halde, tam olarak yetkinleşmiş, bütünleşmiş 'ego'ların elde edilmesini olanaklıymış gibi gösteren ego psikolojisinin ideolojik bir kavrayış ileri sürdüğünü belirtmektedir. Daha kökten bir ifadeyle; "psikanalizde, abartmalar bir yana, hiçbir şey doğru değildir" şeklindedir. Ama yine de Adorno'nun psikanalizde gördüğü olumlu veya doğrulanabilir belirlemeler vardır. Bunlar esas olarak, erken dönem Freud kuramının çağdaş toplumlardaki varoluşun insan üzerinde yarattığı insansallığı çöküntüye uğratan olumsuz etkileri sağlam bir şekilde kaydederek dile getirmesi olarak belirtilmektedir. Aynı zamanda, Freud'un kitle davranışı hakkında ileri sürdüğü savlarında grup zihniyeti uydurmacasına karşı çıkması, nihayet bu olgunun anlaşılmasını bireysel platformda ele alması, Adorno'nun ona olumlu yaklaşımının kimi noktaları olarak gösterilebilir.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, kendi uyandırdığı kuvvetlerle baş edemeyen büyücünün çırağı problemi ele alınır. İnsanlık, doğaya hükmetmek

5 Yukarıda değinilenden başka bir örnek de ölüm içgüdüsüdür.

peşinde geliştirdiği rasyonalitesini, şimdi bir denetim aletine dönüştürmüştür. Bu denetim, doğa ve çevreyle sınırlı kalmayarak kendine de dönmüştür. Bu durumun çözümlenmesi özellikle II. paylaşım savaşı sonrasındaki yılların dört özelliğini belirler: 1) İnsan aklı tamamen araçsal bir düşünmeye indirgenir; 2) kültürü ticarileştirir; 3) Yahudi düşmanlığını körükler; 4) insanın çıkarlarını ekonomik öncelikler altına alır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Reijen'e göre üç temel tezde özetlenebilir: Niyet, eylemlerimiz ve düşüncelerimizin temelidir; politika ve bilim tarafından yaratılmış görünen düzen sadece bir yanılsamadır, kargaşa bu durumun arkasında pusudadır; bunalım yüklü fenomenler, daha iyi bir politik ve bilimsel yönetimle başedilebilecek sıradan sarsıntılar değildir. Bunlar temel bunalımlardır. Yukarıda sözü edilen konular şu bağlamlarda ele alınabilirler: a) Bireysellik düşüşle tehdit edilmektedir. Birey ne faşizm altında ne de bilim ve ekonomi altında kendini bulabilir, b) dayanışma başkalarıyla birleşme ve ortak hareket etme güdüsü olmaktan çıkmıştır, c) "bilimler", bu olumsuz gelişmelere karşı mücadele etmek yerine onu pekiştirirler. Problemlerin kaynağında duran yaklaşım her şeyi araçsallaştırmadır ve buna hakiki olmayan anlamda egoist kendini koruma da katıldığında, öteki insanların eylemlerinin belirsizliklerinden beslenen paradoksal kaygı durumu tamamlanmış olmaktadır. Böylelikle mitler yaratılır, her şey bütüne uygun hale gelir (Reijen, 1999:42, 43).

Sirenlerin cazibesine kapılma; bireyin birey olarak bireyselliğinin ortadan kaldırıldığı, genelleştiren dünyanın kendine uydurduğu tekilin, bütünün güzelliklerine kendini bırakmasıdır. Burada, araçsalcı anlayış her yöne -içe ve dışa, bireye ve bütüne, kendine ve başkasına- baskı ve şiddet uygular. İnsan çatışmalı momentleri (doğasında) barındırır (Reijen, 1999:44, 45). *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, 18. yy.a değin bilimlerin, yaşamın iyileştirilmesine katkıda bulunduğundan yola çıkarlar. Rasyonel süreçte bilim, alet ve üretimin gelişmesine etkide bulunmakta, mitlerden uzaklaşılmakta, birey geleneksel politik bürokratik denetimden kurtulmaktadır.

Kaygı, insanı dış doğa üzerinde tiranlık kurmaya iter. Bu denetimin başarıyla kurulması, insanı, "iktidarı tüm ilişkilerin ilkesi olarak tanıma" yönünde ayartır. Aydınlanmanın bu talihsiz diyalektiği, kendi hareket noktası olan bireyin geleneklerden, mitten kurtarılması niyetine karşı oluştur. Denetimin uygulanması her şeyi tersine döndürür (Reijen, 1999:45).

### *Kültür Endüstrisi*

Kültür endüstrisi eleştirisi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, "kültür endüstrisi", "Kitle Aldanımı Olarak Aydınlanma" başlığıyla verilmiştir. Kültür endüstrisi'nin eleştirisinde yapılmak istenen; özerkliği elinden alınmış kültürün totaliter bütün tarafından işgaline karşı çıkılması, bu bağlamda kültürün

kendine özgü nesnel belirlenimlerinin söz konusu koşullardaki ölçülerinin ne olabileceğinin ya da ne olmayabileceğinin ortaya koyulması ve geç-kapitalizmin paraya, maddi değer ve öznel çıkarlara tahvil edildiği, üretimin pazarı amaçladığı bir kültür anlayışının aşılmasıdır. Onun kültür endüstrisini eleştirisi, bir kapitalizm eleştirisi olarak düşünülmelidir.

Adorno, kültür endüstrisi ifadesini ilkin 1947'de yayınlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışmalarında Horkheimer ile birlikte kullandıklarını (Adorno, 2007:109; 1997j:337), kitle kültürü ifadesinin aslında hiç hak etmediği bir kitleye ait olan anlamına gelebileceğini vurgulamaktadır. Kültür endüstrisi, kitlelerin tüketim gereksinmesinin karşılanması amacıyla her alanda ortak nitelikler taşıyan ürünlerin pazarda hazır halde bulundurulmasına ilişkin etkinliklerin toplamına işaret eder. Kültür endüstrisi (Adorno, 2007:110; 1997j:337), müşterilerinin kasten ve tepeden bütünleştirilmesidir. Bu bütünleşmede, binlerce yıl boyunca birbirinden ayrılmış yüksek ve düşük kültür alanlarını, her ikisinin zararına olacak şekilde, birleşmeye zorlar. Yüksek kültürün, etkileri üzerinde spekülasyon aracılığıyla ciddiyetinin ortadan kaldırıldığı; düşük kültürün de üzerinde egemen olunmadığı süreçlerdeki isyankarlığın da uygarlaştırıcı dizginlemeler yoluyla yok edildiğini belirtmektedir. Kültür endüstrisi için kitleler birincil değildirler, hesaplanmışlardır ve eklentiler olarak değerlendirilir. *Müşteri, kültür endüstrisinin inandırmak istediği gibi kral, yani özne değil nesnedir.* Kitle iletişim araçlarının da kendini kültür endüstrisi'ne uydurduğunu, ilk olanın ne kitle ne de iletişim olduğunu, asıl olan onlara üflenen ruh, yani efendilerinin sesidir. Kitleler kültür endüstrisinin ölçütü değil ideolojisidir, kültür endüstrisi de kitleleri kendisine uyarlamadıkça var olamaz.

Ona göre, kültür endüstrisi tarzındaki düşünsel yapılar (Adorno, 2007:111; 1997j:338), nihayetinde maldır. Kültür endüstrisi, kar anlayışını dolaysızca sürdürmez, iyi niyet de üretir. Bu tutumu amaçsız değildir. Kültür endüstrisi'nde ilerleme diye görülen, hep yeni olarak ortaya çıkan şey hep aynı olanın kılığının değişmesinden ibarettir, onda değişmeden kalan şey kar güdüsüdür (Adorno, 2007:112; 1997j:338). Kültür endüstrisi'nin güzel biçimlere soktuğu, uzlaşımsal ve bağlayıcılığını yitirmiş düzen kategorileri, bu yaşamı doğru yaşammış gibi, kendilerini de onun ölçüleriymiş gibi sunmaktadır (Adorno, 2007:116; 1997j:343). Adorno'ya göre, düzeni somut olarak tanımlamadan ona göndermede bulunmak boştur. Ona göre, kültür endüstrisinin pekiştirdiği düzen kavramları her zaman statükonun kavramlarıdır. Bu kavramlar, onları benimseyenlerden hiçbiri için artık tözsel olmasalar da, sorgulanmadan, analiz edilmeden, diyalektik olmayan bir biçimde kabul edilmektedir. Kültür endüstrisinin buyruğu, Kant'ın kategorik buyruğunu çoktan "neye uyum sağladığını bilmeden uyum sağlamalısın" şekline dönüştür-

müştür. Burada genele uyum sağlamanın öne çıktığı görülür. Kültür endüstrisinin ilkeleri, güçlünün çıkarları doğrultusunda itaattir.

Adorno, kültür endüstrisi'nin çaresizlerin rehberi olarak görünüp, onlara asıl çelişkileri yerine görünüşte çözülebilecek çelişkiler sunduğunu ve bunları çözmelerini sağladığını söyler. Söz konusu çelişkileri çözerken kitleler bütüne uyum sağlar (Adorno, 2007:117; 1997j:343). Kültür endüstrisi'nin egemen kılmaya çabaladığı uzlaşı, kör, aydınlatılmamış otoriteyi güçlendirir. Amerika'da kinik zihniyetli film yapımcılarının, filmlerinin on bir yaş seviyesini dikkate alması gerektiği şeklindeki beyanları, kültür endüstrisi'nin temsilcilerinin kitlelere hangi görevi yüklediklerini göstermekte ve kitleleri nasıl da istedikleri yaş seviyesinde görmek istediklerine işaret etmektedir. Aydınlanma, yani doğa üzerinde artan bir egemenlik kurma, kitle aldatmacasına, bilincin zincirlenmesi aracına dönüşmektedir (Adorno, 2007:117, 118, 119; 1997j:344, 345).

Kültürden söz edenin, bilerek ya da bilmeyerek yönetimden söz ettiğini ifade eder Adorno. Kültür, dokunulamayan, herhangi bir taktik ya da teknik kaygıyla üzerinde oynanamayacak, daha yüksek ve daha saf bir şey olma arzusundadır. Eğitimlilerin dilinde bunun adı özerkliktir. Eduard Steuermann'ın, "kültür için ne kadar çok şey yapılırsa o kadar kötü" ifadesindeki paradoks için Adorno; kültür planlanıp yönetildiğinde zarar görür, kendi haline bırakıldığında, kültürel olan ne varsa yalnızca etkisini değil varlığını da yitirmeye yüz tutar. Ne çoktandır katı bir şekilde ayrımlanma fikriyle bir yere koyulmuş kültür kavramını eleştirmeden onaylamalı ne de bütün bir kavrayışın geliştiği çağda muhafazakarca kafa sallanmalıdır (Adorno, 2007:121, 122; 1997h:122, 123).

Yönetim yönetilene dışsaldır, onu kavramak yerine alta koyar (subsumiert). Yöneten rasyonelliğin özünde bu vardır, o yalnızca düzenler ve üzerini örter. Kültür, genel olan özel olana karşı uzlaşmaz kaldığı sürece, özel olanın genele karşı sonsuza giden (perennierende) itirazıdır (Adorno, 2007:127, 128, 129; 1997h:127, 128). Eleştirel bir momenti zorunlu olarak içeren kültür; nitelik olarak bütünden farklı olanların bütünle uyumlaştırılırken maruz kaldıkları şiddetin tektipleştirmesine karşı, yaygınlaştığında, egemen uygulayımın kuşkularını aydınlatan bir protestodur (Adorno, 2007:131; 1997h:131).

Kültür; insanın barbarlıktan arındırılması, insanın ham durumundan, bu durumu şiddete dayalı baskıyla süreklileştirmeden yükseltilişi olarak kavranıyorsa, kültür başarısızlığa uğramıştır. İnsanlarda, insana yakışır varoluşun koşulları eksik olduğu sürece, kültür onlarda varolmayı başaramaz. İnsanların yazgıları hakkında bastırılmış garezlerinden, derinden hissettikleri özgürlük yokluğundan, barbarca patlamalara hala hazır olmaları boşuna değildir. Çöplük olduğunu kendilerinin de bildikleri kültür endüstrisinin çöp-

lüğüne doğru koşmaları, aynı durumun olasılıkla yalnızca görünüşte zararsız olan başka bir yüzüdür (Adorno, 2007:142-148; 1997h:140-146).

Kültür ve eğlence araçlarıyla körleştirilen halkın özgürlüğe kavuşmak uğruna herhangi bir eylemi gerçekleştirmekten yoksun kaldıkları ileri sürülmektedir. Bu durum, insanların maddi temelleri farklı tarzda yaratılmış 'yeni' bir 'kültürün' içine oturtulmasına, yani hegemonyanın gerçekleşmesine işaret etmektedir. Adorno ve Horkheimer kültür sanayini incelerken, sinema, radyo, televizyonu öne çıkararak işlevlerini ayrıntılarıyla ele almaktadır. Onlara göre (Adorno / Horkheimer, 1997b:145-147; 1996:12-14), prodüktörler her defasında hangi düzen ve hileye başvururlarsa vursunlar, iş arayan mülksüzleştirilmişlere, sermayenin iktidarını, efendilerinin iktidarı olarak iyice benimsetmektedirler. Bu benimsetme, bütün filmlerin amaç ve anlamını oluşturmaktadır. Dünya, kültür sanayinin süzgecinden geçirilerek yönetilmektedir.

Bu sektörün ideolojisi, ticaret ve alışveriş olması nedeniyle, adlandırılması da tam yerinde bir yaklaşımla 'Kültür Sanayi' olarak koyulmuştur. Adorno ve Horkheimer'a göre, kültür sanayi eğlence kurumu olarak kalmaktadır. Kültür sanayinin tüketiciler üzerindeki tasarrufu eğlence vasıtasıyla dolayımlanmakta, dolaysız yalın bir dikta vasıtasıyla değil, kendinden daha fazlası olabilecek şeylere karşı eğlence ilkesinde yer etmiş düşmanlık vasıtasıyla ortadan kaldırılmaktadır. Hiçbir zaman karşıt örneği, yani hakikati değil, kendi örneklerini, yani az ya da çok bir fenomen halini almış gözde ürünlerini deneyen sinema sanayinin yöneticileri için bugün de aynı durum söz konusu edilmektedir.

Adorno ve Horkheimer, kültür sanayi iktidarının, yaratılan ihtiyaçlarla yalın bir karşıtlık içinde bulunmasından değil, bu ihtiyaçlarla olan birliğine dayandığını, tersi bir durumun olması halinde, kültür sanayinin de mutlak iktidarla acizlik arasında karşıtlık oluşturacağını ileri sürer. Eğlence, geç kapitalizm koşullarında çalışmanın uzatılması olarak görülmektedir. Onlar eğlence sanayinde, zihinsel katkıyı öngören her mantıksal bağdan özenle kaçıldığını ve izleyicinin kendi düşüncelerine gereksinim duymaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ürün her tepkiyi önceden sinyaller vasıtasıyla ama somut bağlamı dışında belirlemektedir. Tersi bir durumun yaratılması kültür sanayinin yapılanmasına karşıt görünmektedir. Çünkü edilgin değil etkin, gösterilen değil, kendi zihinsel etkinliklerinin amaçları doğrultusunda ilerleyen birey ya da kitle manipülasyon dışında kalacak, denetlenip yönlendirilemeyecektir. Bu durumda birey ve toplumun nesneleştirilmesi temelinde yükselen toplumsal ilişkiler gibi, kültür sanayinin varlığını tehdit edecek bir durum yaratacağından, ulaşılmak istenen bir ortam ya da ilişki biçimi olamayacağı görülmektedir.

Kültür sanayi, insanlara cennet diye yine aynı günlük yaşamı sunmaktadır. Eğlence, kendini eğlencede unutmak isteyen boyun eğişi teşvik etmektedir. Kültürle eğlencenin birleşmesi bugün sırf kültürel yozlaşma olarak değil, üstelik eğlenceye ister istemez içerik kazandırmak şeklinde de gerçekleşmektedir. Kültür sanayi konumunu sağlamlaştırdıkça tüketicilerin gereksinmesini topluca karşılayabilmekte, bu gereksinimi üretmekte, disiplin altına almakta, eğlenceye de el koyabilmektedir. Eğlencenin anlamını, her zaman, toplumun savunulması olarak belirlerler (Adorno / Horkheimer, 1997b:164-165-166; 1996:33-35).

Kastedilen eğlence, insanlara sistematik şekilde empoze edilen, onları aktüel sorunların varlığından bilinçli olarak uzaklaştırarak, kendi başına amaç olarak sunulan, farklı izlencelerle boyun eğmeyi içeren etkinliklerdir. Kültür, Kültür Sanayi aracılığıyla bir eğlence tarzı olarak içeriği boşaltılmış biçimiyle kitlelere sunulmaktadır. Kitle de artık kültürel etkinlikleri, boş zaman etkinliği, daha zinde bir şekilde yeniden çalışmaya girişmek için bir tür dinlenme olarak anlamlandırmaktadır. Böylelikle kültür, özgürleşme etkinliğinin belirleyen bir etkeni olmasına karşın, içeriğini yitirip kendi niteliklerinin karşıtını içeren bir manipülasyona dönüşmekte, şeyleşme sürecine dahil olarak nesneleşme sürecinin önemli etkiye sahip ögelerinden biri haline gelmektedir.

Trajik sinemanın gerçekten ahlakın düzeltildiği kurumlar haline gelmekte olduğunu ileri süren Adorno ve Horkheimer, yerleşmiş düzenin mantığına uygun olarak, sistemin baskısı altındaki varoluş tarafından ahlakları bozulan, uygarlığın sadece duruma var güçleriyle uydurulmuş, öfke ve itaatsizliği her yerde yansıtan davranış tarzlarında sergileyen kitlelerin, acımasız yaşamın ve söz konusu örnek kişideki davranışın görünüşü aracılığıyla düzene sokulmakta olduğunu vurgulamaktadırlar. Onlara göre kültür, önceden beri devrimci ve barbar içgüdünün zapt edilmesini öğretmekte, sanayileşmiş kültür ise gereğinden fazlasını yapmaktadır. İnsanın, acımasız yaşamda zar zor geçinmesine izin veren koşullar, sanayileştirilmiş kültür tarafından alıştıra alıştıra içselleştirilip öğretilmekte, bireyin kendisinden yaka silken kolektif iktidara teslim olmak için genel bıkkınlığı, onun disipline edilmesi için itici güç olarak değerlendirilmektedir.

Ahlaksal uygunluğu, topluma her zaman yeniden kanıtlamak için herkese zorla kabul ettirilen davranış biçimi olarak gören Adorno ve Horkheimer, adayın kadroya alınırken rahibin tokatları altında basmakalıp gülümseyerek dönüp duran çocukları hatırlattığını vurgulamaktadır. Geç-kapitalizmde varolmak sürekli bir kabul merasimine benzetilmektedir. Herkes kendisine boyun eğdiren iktidarla eksiksiz bir şekilde özdeşleştiğini göstermek zorunda kalmaktadır. Bireyin, iktidarın egemenliğini kabul etmesi ve şeyleşme-

ye gönüllülük göstererek, özgürleşmeden vazgeçmiş olması, varlığını koruyabilmesi için temel kural olarak görülmektedir. Herkes, gücü her şeye yeten toplum gibi olabilir, bu ancak direnmekten vazgeçmekle olanaklıdır. Ama aynı zamanda, bireyin direnişten yoksunluğu ona güvenilir bir güvenilmez kişi niteliği kazandırmaktadır. Güvenilir bir güvenilmez birey, iktidar açısından bakıldığında, kendini iktidarın egemenliğine uydurduğu için güvenilirdir, ama bu yaptığı, kendince bile hakikati içermediğinden güvenilmez bir niteliğe de sahiptir.

Bireyin toplumla çelişkisi, bir zamanlar toplumun gelişmesinin özü olarak görülmektedir. Ancak artık bu dönem geride bırakılmıştır. Bireyin bugünkü deviniminin hareket noktası, toplumsal egemenlik ve iktidarın etkilerinden kendi varlığını korumak, kendi varlığını sürdürebilmek olarak görülmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem, kendi varlığını korumak için bireyin her türlü boyun eğmeyi ve uyumu kabul ettiği tutumun belirleyici davranış biçimi olduğu süreç olarak belirlenmektedir.

Toplumun dayanağı olan birey, kusurunu kendinde taşımaktadır Adorno ve Horkheimer'a göre. Aldatıcı özgürlük içinde bulunan toplumun ekonomik ve toplumsal aracının ürünüdür. "Ancak, burjuva toplumu kendi gidişatı içinde bireyi de geliştirmiştir. Teknik, yönlendiricilerinin isteğinin tersine insanları çocukluktan çıkarıp kişi haline getirmektedir. Bireysellik adına gerçekleşen bireyleşmedeki her çeşit gelişme, bireyselliğin zararına işlemekte ve geriye kendi amacını izleme kararından başka bir şey bırakmamaktadır. Yaşamı iş yaşamına ve özel yaşama, özel yaşamı temsile ve mahremiyete, mahremiyeti geçimsiz evlilik beraberliğine ve dokunaklı teselliye bölünen, yalnız başına kalan, kendisiyle ve herkesle arası açık olan yurttaş artık hem heyecana getiren hem hakaret eden gizil bir Nazi'dir ya da dostluğu sadece 'toplumsal bir sözleşme' olarak, manevi yönden etkilenmemişlerin toplumsal etkilenişi olarak tasarlayabilen bugünün büyük kent sakinidir. Kültür sanayiinin bireyselliğe karşı istediği gibi davranışı işte bu yüzden başarılı olmaktadır, çünkü bireysellikte toplumun temelsizliği yansımaktadır" (Adorno / Horkheimer, 1997b:178; 1996:48-49).

İnsanların en mahrem tepkileri bile kendilerine kıyasla o kadar eksiksiz şekilde şeyleştirilmiştir ki, kendine özgü olma düşüncesi sadece en aşırı soyutluklarda yaşamaya devam etmektedir: Kişilik (Personality) kavramı artık onlara parlak beyaz dişlerden ve koltuk altlarının terlememesinden, heyecan duymamaktan başka bir şey ifade etmemektedir. İşte bu durum kültür sanayiindeki reklamların zaferini ve aynı zamanda içyüzü anlaşılmış kültür metalarına tüketicilerin mecburen öykünmelerini göstermektedir (Adorno / Horkheimer, 1997b:191; 1996:62). Demek ki, içinde bulunulan çağımızda, bi-

reyin kendi olmasını belirleyen özelliklerden, adeta doğallığa bürünmüş bir kendiliğindenlik içerisinde uzaklaşılmaktadır.

Kültür sanayinin, insanın çevreyi ve kendini anlamlandırması süreci öncesinden bu sürece müdahale ettiğini, onun önceden belirlenmiş toplumsal normlara uygun biçimde düşünmesini ve etkinlikte bulunmasını sağlayacak şekilde biçimlendirdiğini belirtir Adorno ve Horkheimer. Kant'ın ortaya koyduğu, insanın anlama yetisinin ve aklın işlevlerinin yapması gereken etkinliklerini, kitle kültürüyle kültür sanayinin üstlendiğini ve bireyin algılama, anlama süreçleri öncesinden seri üretim nesnesi olarak onun bilincinde yaşamasına ilişkin olacak tüm ögelerin, biçim kazanmış olarak yerleştirilmiş olduğunu vurgularlar.

### *Diyalektiğe Yeni Bir Bakış: Negatif Diyalektik*

*Negatif Diyalektik*'te, "var olan olmadan Varlığın olamayacağı" düşüncesini ileri süren Adorno (Adorno, 1997f:137-166[6]), kavramın ve de varlığın, düşünmenin soyutladığı kaçınılmaz taşıyıcısı olarak şeyi, en dış ve elbette başka düşünme süreciyle ortadan kaldırılamayan, düşünmeyle özdeş olmayan olguların (olgusal olanın) soyutlanması olarak düşünmektedir. Şey olmadan formel mantık bile düşünülemez ona göre. Formel mantık metalojik artığından koparılamaz. Ulamsal (kategorik) olarak olgusal olan ancak içeriksel deneyimiyle belirlenir.

Fichteden bu yana idealizmin ilk hilesi (proton pseüdon*) soyutlamanın deviniminde soyutlanan şeyden uzaklaşılmasıdır ona göre. Düşünceye kaynaklık eden şey, düşünceden atılır, öz yurdundan sürgün edilir, kendi kendine yok olmaz; buna inanmak bile büyüleyicidir. Düşünme, düşünülen olmadan oluşturulan kendi kavramıyla çelişir ve bu düşünülen ilkin tıpkı mutlak düşüncenin ileride yerine getirmesi gerektiği gibi var olana işaret eder: Sonrakinin öncelenmesi(ne). Mantığın çelişmezliği burada uygunsuz kalır; ancak diyalektik kavramın özeleştirisinde bunu kavrayabilir. Diyalektik nesnel olarak akıl eleştirisinin irdelediği kazanımca, yani bilgi kuramı tarafından özendirilir ve bununla diyalektikte doruğa ulaşan idealizmin batışında(n) kurtulur. Genellemenin biçimi sayesinde düşünmenin söz konusu olgusaldan kurtulmak istemesi, yani mutlak biçimin ön kabulü yanıltıcıdır. Biçim için olgusal olanın oluşturucusu onun içeriksel deneyimidir. Düşünce, karşıtı olan idealizmin momentine götürür; ancak bu moment düşünceye dönüş-

---

6 *Negatif Diyalektik* çalışmasının 137-166'ıncı sayfalarından yapılan söz konusu alıntılar, Dr. Klaus-Detlev Wannig, Dr. Faik Kanatlı ve Çetin Veysal tarafından yapılan, henüz yayınlanmamış çeviri çalışmalarından özetlenerek alınmıştır.

* Çevirenlerin notu: *proton pseüdon*, ilk hile-ilk sahtecilik, aynı zamanda yorumbilimsel döngü olarak da anlaşılabilir.

mez. Kantçı tasarım, karşıt kavram çiftlerinin dolayımlanmışlığına aldırmaksızın, biçim ve içerik, özne ve nesne gibi ikiliğine (dikotomilere) olanak tanır; söz konusu tasarım kendi diyalektik özünü, yani kendi içinde var olan (onu anlamlı kılan) çelişkiyi fark edemiyor (Adorno, 1997f:137-166). Ona göre, Heidegger'in hocası Husserl'e kadar hiç kimse önsellik idesini bu denli keskinleştirmedi; öyle ki her ikisi de istemediği halde söz konusu idenin kendi talebi doğrultusunda kendi diyalektiğini oluşturduğu izlenimini verdi. Madem diyalektikten vazgeçilmiyor, o zaman onun ontoloji ve aşkınsal felsefe gibi kendi ilkelerinde ısrar edemeyeceği unutulmamalıdır, bu yüzden ne kadar değişirse değişsin, diyalektik yapı temel alınamaz (Adorno, 1997f:137-166).

Ontoloji eleştirisi, ne başka bir ontolojiyi ne de ontolojik olmayanı hedefler. Söz konusu eleştiri, o zaman ilk olanın sadece başka türlüsünü bu kez de mutlak özdeşliği, varlığı, kavramı değil, özdeş olmayanı, var olanı, yani olgusallığı ortaya koymuş olur. Böylece kavramsal olmayanın kavramını temel alıp kendi söylediğinin tersine hareket etmiş olur. Temel felsefe (prote philosophia), zorunlu olarak kavramın önceliğini beraberinde getirir; bunun yadsınması durumunda sözde temel felsefe biçiminden uzaklaşılır. Felsefe, kavramlar felsefenin düşündüğü düşünmeyle özdeş olduğu sürece, aşkın tam algıyı ve de varlığı düşünerek rahatlayabilirdi. Söz konusu özdeşlik, ilkesel olarak çözülürse o zaman bu özdeşlik, mutlak olan kavramın dinginliğini yerle bir eder. Her genel kavramın temel karakteri, belirli olan karşısında paramparça olduğundan, felsefe bütünselliği artık umamaz (Adorno, 1997f:137-166).

Adorno'ya göre değişmezlik idesi, kendi içerikleri, yani maddesi karşısında sabit kalmak isteyen kavramın egemenliğinden gelir ve bu nedenle (bunlara karşı) körleşir. Onlarsız başlı başına bilginin olanağının koşulları olan formların bile tasarımlanamayacağı Kantçı madde olarak duyumlamaların geçici bir özelliği vardır.

Bugün her şeye egemen olan uygulama teoriyi kötürümleştirip küçümsediği için, teori, güçsüzlüğüne karşın sırf varlığıyla uygulamaya karşı koyar. Bu yüzden, teori hem meşru hem de nefret edilendir; teori olmadan hep değiştirmek isteyen pratiğin kendisi değiştirilemezdi. Teoriyi anakronik diye kötüleyen kimse, eskimiş gibi görünen ve engellenmiş* olarak halen acı veren bir şeyi bir kenara atmayı içeren genel kanıya kulak vermiş olur. İşte bu yolla dünyanın gidişatı ciro edilir (geçerli kılınır); ancak yalnızca teori fikri buna ayak uydurmamalıdır, pozitivist yaklaşımda ya da iktidar emriyle onun yok edilmesi başarılsa dahi, yine de o (teori fikri) teorik olarak ayakta kalır. Ağırlığı olan teorinin hatırlanmasında duyulan öfke, aslında Batı tarafındaki

---

Burada, doğru pratiğe götüren teori engellenmektedir (çev. Klaus-Detlev Wannig'in eki).

tinsel alışkanlıkların kısa solukluluğundan pek uzak değildir (Adorno, 1997f:137-166). Uzun süredir körü körüne öykünmecilikten ve felsefi tarihsel olarak belirlenen her türlü motifin yeniden canlandırılmasına sinen okul kokusundan duyulan korku, okul kurumlarını, sanki hiçbir zaman olmamış gibi kendilerini etiketlemelerine sürüklemektedir. Bu, aslında olmuş olanın yazgısal sürekliliğini güçlendirmektedir. Nasıl, bir işleyiş kuşkuluysa -bir işleyişe kategorileri ne kadar çabuk toplumsal mekanizma tarafından teslim edilirse, bu işleyiş o kadar yüksek sesle ilk yaşantılarında ısrar eder-, düşünceler de asla geldikleri yerle özdeşleştirilemezler; bu aynı zamanda az da olsa ilk felsefe alışkanlığıdır. Yapılıp bir kenara atılan, ancak teorik açıdan kavranamayan şeyler çoğu kez kendi hakikat değerini daha sonra açığa çıkarırlar. Hakikat değeri, egemen sağlık anlayışının kanayan bir yarasına dönüşür; bu değiştirilmiş durumlarda yine de dikkati oraya yöneltir (Adorno, 1997f:137-166).

Adorno'ya göre, Hegel ve Marx'da teorik açıdan yetersiz kalan şeyler tarihsel pratiğe açıldılar; bu yüzden, düşünce, pratiğin önceliğine akıl dışıca boyun eğmek yerine, söz konusu şeyler yeniden düşünümlenmelidir; kaldı ki bizzat pratik [bir zamanlar] çok önemli bir kavramdı. Hegel'e mesafe koyma, bütüne ilişkin bir çelişkide görülmektedir. Söz konusu çelişki, herhangi bir program doğrultusunda parça parça yatıştırılamaz (Adorno, 1997f:137-166). Kant'ın biçim ve içerik ayrımını eleştiren Hegel, biçimin ayrılmayacağı ve şeyden bağımsız herhangi bir yöntemin kullanılmayacağı bir felsefe istiyordu; ancak kendisi de yöntemsel çalışıyordu. Aslında diyalektik ne yalnızca bir yöntem ne de saf anlama için bir gerçekliktir ve bir yöntem de değildir: Çünkü özdeşlik yoksunu ama düşüncede varmış gibi sunulan -doğası gereği uzlaşımsız- nesne çelişkilerle doludur ve her türlü tek anlamlılık (tekil anlamlandırma) girişimine kendini kapatır. Düşüncenin düzenleme hevesi değil, uzlaşımsız nesne diyalektiğe sürükler. Sırf bir gerçek de değildir: Çünkü çelişkililik, bir düşünüm ulamı ve dolayısıyla kavram ile nesnenin düşünceye dayalı yüzleştirmesidir. İşleyiş olarak diyalektik, hem nesnede deneyimlenen çelişkiden hem de bu çelişkinin karşıtlığından, çelişkilerle düşünmektir. Gerçeklikte çelişki olan diyalektik, gerçekliğe karşı da çelişkidir. Ancak böylesi bir diyalektik artık Hegel ile bağdaştırılamaz. Diyalektiğin hareketi, şey ve onun kavramının ayrımındaki özdeşliğe yönelmez; daha çok özdeş olana kuşkuyla bakar. Diyalektiğin mantığı, yıkım (çöküş) mantığıdır: Uydurulan ve nesneleştirilen kavramların biçiminin mantığıdır, bu biçim öncelikle dolaysız olarak bilen özneyi karşısına alır. Bunun özneyle özdeşliği hakikatsizliktir. Bununla, fenomenin öznel ön biçimlendirimi (ön oluşturumu) özdeş olmayanın ve kavranamayan bireyin (individuum ineffabile) önüne duvar örer (Adorno, 1997f:137-166).

Özdeş belirlemelerin doğru bir simgesi olsa, o zaman geleneksel felsefenin hayali hedefi, a priori yapısı ve onun eskiyi taklit eden geç biçimi, yani ontoloji gerçekleşir. Soyut olarak saptanan bu yapı, aslında herhangi bir özgün içeriğinden bağımsız olarak en basit anlamda olumsuzdur, yani zorlama sonucu oluşturulan tindir. Söz konusu olumsuzluğun egemenliği, gerçekte bugüne değin sürmektedir. Olması gereken Başka, henüz başlamıştır. Bu bütün tek tek belirlemelere bulaşır. Çelişkisiz gibi ortaya çıkan herhangi bir belirleme, tıpkı varlık ve varoluşun ontolojik modelleri gibi çelişki dolu olarak görünür. Yapısıyla özdeş tutulan felsefeden pozitif bir şey elde edilemez. Adorno, mitleştirmeden kurtarma sürecinde, olumluluk mitleştirmeden kurtulmayı sağlayan işlemci aklın (öznel aklın) ta içine kadar olumsuzlanmalıdır düşüncesindedir. Ona göre, zaten birliktelik (uzlaşım) fikri onun olumlu olarak bir kavrama yerleşmesini engeller. Bunlara karşın, idealizme yöneltilen eleştiri bir zamanlar kavramın yapısından edinilen anlamı ve bu kavramların kullanılması sonucu bu (idealist) yöntemden kazanılan enerjiyi değersiz kılmaz. İdealist etki alanını ancak, hala kendi figüründe barınan şeyi gözeten, kendi tümdengelimsel yöntemini gerçekleştirerek onu adıyla nitelendiren ve böylece bütüncüllük simgesinin yayılmasıyla, onun ikiye bölünmüşlüğünü ve hakiki olmadığını gösteren eleştiri aşar. Saltık özdeşlik, öz tarafından konan, dolayısıyla dışarıdan getirilen şeydir. Saltık özdeşliği içkin olarak eleştirmek -yeterince paradoks olsa da- aynı zamanda onu dışardan eleştirmek demektir. Özne özdeş olamayana yapageldiklerinin sorumluluğunu üstlenip telafi etmek zorundadır. Böylece özne, saltık kendi kendindeliğinin görüntüsünden kurtulur. Görüntü başlı başına bir şeyi, herhangi bir türün ya da cinsin sırf bir örneği olarak değersizleştiren ve o oranda sanki onu [soyutlama yolunda] herhangi bir öznel katkı olmadan elde edilebilirmiş gibi yanılgıya düşüren özdeşleştirici düşüncenin bir ürünüdür (Adorno, 1997f:137-166).

Adorno'ya göre, düşünce en yakınındakine, yani kavrama dalıp, onun içkin-çatışkısal karakterini benimseyerek sanki çelişkinin ötesinde bir şeyin fikri varmış gibi onun peşinden koşar. Kendi heterojenine karşı düşüncenin karşıtlığı, [onun] içkin çelişkisi olarak bizzat kendini yeniden düşüncede üretir. Kavramın kapsadığı şeyin adaletle çatışıp çatışmadığına ve özelin kendi kavramını karşılayıp karşılamadığına karar veren özdeşleştirici edimler ve genel ile özelin işteş eleştirisi, özel ile kavramın özdeşmezliği düşüncesinin aracıdır, sırf düşüncenin değil. İnsanlık özdeşleştirme adı altında, yaşamda kendisine dayatılan baskıdan kurtulacaksa, bunu aynı zamanda özdeşlik kavramı ile başarmak zorundadır. Tüm önemli ulamlar, bundan kendilerine düşen payı alır. İnsan emeğini ortalama çalışma süresinin soyut genel kavramına indirgeyen mübadele ilkesi, özdeşleşme ilkesi ile kökensel akrabadır. Mübadelede söz konusu ilkenin toplumsal modeli de vardır -zaten onsuz da

olamazdı-; özdeş olmayan varlıklar onun sayesinde tek tek varlıklar ve başarımlar karşılaştırılabilir ve özdeş olur. Bu ilkenin yayılması tüm dünyayı özdeşliğe, yani aynılaşmaya (totaliteye) sürükler. Ona göre, şayet bu ilke soyut olarak olumsuzlanacaksa, yani -indirgenemez niteliksel olanın yüksek onuru uğruna- artık aynı şeyi aynı şeyin karşılayamayacağı ideal olarak sunulursa, o zaman bu, eski adaletsizliğe düşülmesine bahaneler oluşturmuş olur. Çünkü mübadele, ona göre, denklerin mübadelesi adı altında ta eskiden beri eşitsiz olanın mübadelesinden ve emeğin artı değerinin aşırılmasından oluşuyordu. Karşılaştırılabilirliğin ölçütü bir çırpıda yok sayılırsa, o zaman bir yandan ideolojik olan ancak öte yandan da mübadele ilkesinde vaad edilen akılcılığın yerine yağma, şiddet; bugünkü anlatımıyla tekellerin ve hiziplerin katı ayrıcalığı geçer. Düşüncenin özdeşleştirici ilkesi olarak mübadele ilkesi eleştirisi -şimdiye kadar yalnızca bir bahane olarak kaldı- ideal, özgür ve adil bir mübadelenin gerçekleşmesini istiyor. Mübadeleyi sadece bu aşar. Eleştirel kuram, takasla eşit olan ve olmayanın mübadelesinin olduğunu ortaya koyarsa, o zaman eşitlik içindeki eşitsizlik eleştirisi -niteliksel farkı olan hiçbir şeyi tolere etmeyen burjuva eşitlik idealinde barınan öfkeye kuşku duyulsa da- aynı zamanda eşitliği hedefler. Ancak, artık hiç kimsenin yaşamsal emeğinin bir bölümü aşırılmazsa, o zaman rasyonel özdeşliğe erişilir ve toplum, özdeşleştirici düşünceyi aşabilir. Bu bizi Hegel'e yeterince yaklaştırır. Ona göre Hegel'den ayrılış, öncelikle tek tek belirlemelerden değil, daha çok uygulama sonucu ve kuramsal olan bilincin en yüksek mutlak olarak özdeşliği savlayarak güçlendirmek isteyip istememesinden ya da onu evrensel baskıdan kurtarmak için gerekli olan evrensel bir baskı aracı olarak algılayıp algılamamaktan kaynaklanmaktadır; özgürlük de sırf doğaya dönmekle değil, ancak uygarlık baskısından geçerek gerçekleştirilebilir (Adorno, 1997f:137-166). Saltlaştırmaya (Totalitaet, bütünlük), kendi kavramına göre kendiyle özdeşleşmezliği yadsıdığı kanıtlanarak karşı durulmalıdır. Bununla, negatif diyalektik hareket noktası itibariyle özdeşlik felsefesinin en yüksek ulamlarına bağlanmaktadır. Bu bakımdan negatif diyalektik de onun bizzat karşı olduğu düşünülen özdeşlik mantığında kaldığından yanlıştır. Negatif diyalektik, sanki onun için de hala ilklermiş gibi olan, formlarına göre işlem gördüğü söz konusu kavramlara etki ederek eleştirel süreci içerisinde kendini düzeltmelidir. İki farklı yaklaşım vardır: Birincisi; düşüncenin -her düşüncenin kaçınılmaz formu bir zorluk oluşturduğu için- geleneksel felsefenin talepleri doğrultusunda bütüncül dokuyu içkin olarak olumsuzlamak için bütüncül (geschlossen) yani ilkesel olarak kendini teslim edip etmediği, ikincisi; söz konusu düşüncenin kendinden, bütüncüllüğün (Geschlossenheit) bu formunu gerektirip gerektirmediği, yani amaçları doğrultusunda kendini ilkleştirip ilkleştirmediğidir. İdealizmde, özdeşliğin en formel ilkesi kendini formelleştirmesi sonucunda olum-

lamayı temel alıyordu. Terminoloji bunu masumca ortaya koyar; basit ifade cümleleri olumlu olarak adlandırılır. Dir-dır (Copula) şunu der: Bu böyledir, başka bir şey değildir; dir/dır eylemin bireşimini simgeler ve bunun başka türlü olamayacağını anlatır: Aksi halde bu bireşim gerçekleşmezdi (Adorno, 1997f:137-166).

Özdeşlik ideolojinin en eski biçimidir. İçinde bastırılan şeyin denklik süreci olarak özdeşlikten az da olsa yararlanılmaktadır; denklik süreci de daima egemenlik amaçları doğrultusunda boyunduruk altına almaktı, bu açıdan kendi içinde çelişkilidir. İnsan türü, harcanmış olan betimlenemez çabalar sonucu edindiği kendine karşı özdeşlik öncülüğünü bile kutluyor ve altedilen şeyin belirlenmesinde kullandığı zaferin tadını çıkarıyor: Bütün bunlara maruz kalan nesne, bunu "kendinde" olarak sunmak zorundadır. İdeoloji, aydınlanmaya karşı koyma gücünü, özdeşleştirici düşünceyle yaptığı iş birliğine borçludur: Bir de (herhangi bir) düşünceyle (yani genel olarak düşünceyle) iş birliğine. Ben olmayanın sonuçta Ben olduğuna ilişkin düşüncenin asla gerçekleşmeyen diretmesi, onun ideolojik yanını gösterir, Ben bu düşünceyi kavradığı ölçüde kendini tümüyle nesneye indirgemiş olur. Böylece özdeşlik, bir uyum öğretisi kurumuna dönüşür. Söz konusu öğretide nesne öznenin davranışını kesin belirler ve öznenin ona dayattığı şeyi aynen geri çevirir (Adorno, 1997f:137-166).

Ona göre, her belirleme özdeşliktir. İşte bu belirleme, nesnenin kendisi olduğu, fakat özdeş olmadığı şeye de yaklaşır. Belirleme bunu gerçekleştirmekle, kendisinin de bunun tarafından gerçekleştirilmesini ister. Aslında özdeşsizlik, özdeşliğin gizli amacı ve onda korunması gereken şeydir. Geleneksel düşüncenin hatası da özdeşliği kendi amacı olarak görmesidir. Özdeşliğin (aldatıcı) görünüşünü yıkan güç aynı zamanda bizzat düşünmenin gücüdür. Bu 'budur'un kullanımı, yine de mutlak biçimi sarsar. Özdeş olmayanın bilgisi, özdeşlik düşüncesinden daha çok ve daha farklı özdeşleştirildiği için de diyalektiktir. Bir yandan özdeşlik düşüncesi, bir şeyin hangi kategoriye ait olduğunu, neyin örneği ve neyin karşılığı olduğunu -ki bu onu tümüyle temsil etmez- söylerken, öte yandan özdeş olamayanın bilgisi bir şeyin ne olduğunu söylemek ister. Özdeşlik düşüncesi, ne kadar uğraş nesnesi olan özdeşliğe hunharca baskı kurarsa, o kadar ondan uzaklaşır. Eleştirmekle özdeşlik yok olmaz, sadece niteliksel olarak değişir. Nesnenin temsil edildiği düşünceye olan yakınlığının ögeleri niteliksel olarak değişen özdeşlikte barınır. Kendinde nesnenin (kendi) kavramıyla örtüşmesinin özdeşlik olduğu savı elbette küstahlıktır. Özdeşlik idealinden de kolayca vazgeçilemez: Nesnenin kavramıyla özdeş olmadığına ilişkin suçlamada, aynı zamanda kavramın özdeş olma özlemi de barınır. Böylece özdeşsizlik bilinci özdeşliği içerir (Adorno 1997f:137-166). Gerçi formal mantıkta da özdeşlik, saf düşünmenin ideolojik

momentini (yapıtaşını) önkoşul olarak görür. Ama bu ideolojik momentte bir de ideolojinin hakikat momenti, yani çelişki ve uzlaşmaz karşıtlığın olmaması gerektiğine ilişkin direktif de bulunur. Basit özdeşleştirici yargıda bile, doğaya egemen olan ögeye bir ütopik öge katılır. A, henüz olmayan bir şey olsun; böylesi bir umut çok çelişkili bir şekilde içinde yüklemsel özdeşlik biçiminin aşıldığı şeye bağlanır. Bunun için, felsefe geleneğinin ideler diye bir sözcüğü vardı. İdeler, ne tümüyle dışarıda, ne de boş bir sedadır; sadece olumsuz göstergelerdir. Eldeki tüm özdeşliklerin hakikatsizliği, hakikatin tersine çevrilmiş biçimidir. İdeler, nesnelerin olduklarını iddia ettikleri şey ile oldukları şey arasındaki mağaralarda yaşar. O zaman ütopya, özdeşliğin ve çelişkinin ötesinde, yani farklı olanın biraradalığında olurdu. Bu uğurda özdeşleştirme, nesnenin özdeşleştirilmesinden değil, insanların ve şeylerin özdeşleştirilmesinden söz eden dilin sözcüğü, mantık dışında nasıl kullandığına ilişkin düşünümlerde bulunur. Benzerin mi, yoksa farklının mı aynıyı belirlediğine ilişkin (eski) Yunan çekişmesi, ancak diyalektik anlayışla dindirilebilir (Adorno, 1997f:137-166).

Adorno'ya göre, özdeşleştiren yapıdaki özdeşleşmezliğin momenti her bakımdan açıkça görülür, çünkü belirli bir sınıfta toplanan tek tek her nesnenin o sınıfın tanımında yer almayan belirlenimleri vardır. Kavramın türetildiği tek tek nesnelerin basitçe kavramın toplam özelliklerini karşılamayan vurgulu kavramda, aynı zamanda karşıt olan da varsayılır (Adorno, 1997f:137-166).

Var olan dolaysız olarak değil, ancak ve sadece kavram aracılığıyla olduğu için, sırf verilmişlik ile değil, aslında kavramla başlamak gerekiyor. Böylelikle kavram kavramının kendisi soruna dönüşmüş olur. Kavram altında toplananların değişebilirliğine karşı kavramın düzen sağlayıcı değişmezliği, onun içkin savıdır. Kavramın formu bu değişimi yadsır, bu da başka bir hatadır. Diyalektik düşünme, kendi kavramsallığının ilkelliğine karşı koyar. Kendinde kavram, herhangi bir içerikten önce, olası tüm içeriklere karşı kendi formunu ön koşullandırır (Adorno, 1997f:137-166).

Özdeşleştirici düşünme, kavramın mantıksal özdeşliği ile nesneleştirir. Diyalektik -öznelliği bağlamında-, artık düşünme biçiminin kendi nesnelerini değişmez ve dolayısıyla kendilerini sabit kılan -ki nesnelerin değişmez olduğu, deneyim aykırıdır- yaklaşımdan uzaklaşmayı hedefler. Özdeşlik ile özdeşsizlik arasındaki böylesi karşıtlık, özdeşliğin ta mantıksal sorununa kadar uzanır. Alan dili, bu karşıtlığı bilinen "özdeşsizlikteki özdeşlik formülü" ile karşılardı. Oysa öncelikle özdeşlikteki özdeşsizlik karşılaştırılmalıdır. Ancak sırf bu formel yer değiştirme, her şeye rağmen diyalektiğin, "ilk diyalektik" (prima dialektica) olarak "ilk felsefe" (prima philosopia) olduğu gizli varsayımına zemin hazırlar. Özdeş olmayana yönelim uygulama sürecinde başarı-

ya ulaşmıştır; eğer sadece sözde kalsaydı, o zaman geri çekilmek zorunda kalırdı.

Geleneksel felsefecilere göre, felsefi düşünceyi özdeşlik yerine özdeş olmayana dayandırmaya yönelik en küçük bir girişim bile saçmadır; zaten bu girişim önsel olarak özdeş olmayanı kavramsallaştırır ve onu onunla özdeşleştirir. İlk etapta muhafazakarmış gibi gelen Karl Kraus'un "ilk neden hedeftir" cümlesinden de zorlamayla şu çıkarımlanabilir: İlk neden kavramı durağan karakterinden kurtarılmalıdır (Adorno 1997f:137-166).

Adorno'ya göre, özdeşliğin yanılgı olduğu düşüncesi ayrılmazlığa kolayca boyun eğer ve nesnenin ayrılmazlığında özneye bir tabu sunar, diyesi özne hem irrasyonel hem de bilimsel eylemelerinde itidalli olmalı, kendisiyle aynı olmayan şeye dokunmamalıdır: Özne, geleneksel bilgi idealinin [örneği: Kant ve özdeşlik felsefesi, ç.n.] önünde silah bırakmakla ona (bilgi idealine) ayrıca saygı kazandırır. Böylesi düşünsel tutum hiçbir şekilde söz konusu ideale yabancı değildir. Tek tek olan şey kendi üst kavramıyla, yani varlıkla örtüşmediği oranda yorumlanabilir (Tek tek olan şey ne kadar az kendi üst kavramıyla, yani varlıkla örtüşürse o kadar az yorumlanamaz olur); ayrıca bu tekler bilginin kafa patlatacağı erişilmez şeyler değildir. Hegel mantığının kalıcı sonucuna göre, bu şey sadece kendi için değil, bir de kendi içinde kendinin başkasıdır ve başkaya bağlıdır. Var olan (şey) olduğundan daha fazladır. Bu fazlalık, var olana dışardan empoze edilmemiş, daha çok olandan zorla uzaklaştırılmış; yine de ona içkin olan bir şey olarak kalmıştır. Böylece özdeş olmayan, şeyin kendi özdeşleştirilmelerine karşı özgün bir (şeyin) özdeşliğine dönüşür. Nesnenin en derinliğindeki şey, aynı zamanda nesnenin dışına yöneliktir, nesnenin kapalılığı bir görünüş olarak ortaya çıkar ve özdeşleştirici, sabitleyici yöntemi yansıtır. Israrcı düşünme (bizi), tekin temsil ettiği genelin yerine, onun ta özüne götürür. Başkayla iletişim, -nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin- tekin iletişim aracılığıyla dolayımlandığı tekte kendini belli eder. Gerçekte de genel, Husserl'in gördüğü gibi bireyselin merkezinde ikamet eder; sonradan bireyseli başkalarıyla kıyaslama sonucu oluşmaz. Çünkü Husserl'in gözetmediği mutlak bireysellik de genellik uğruna kesintiye uğratılan soyutlama sürecinin bir ürünüdür. Bir yandan bireysel olan 'düşünme'den çıkarılamaz, öte yandan bireysel olanın özü ne kadar bireyselleştirilirse bireyselleştirilsin, hatta ne kadar şemalaşmayı reddederse reddetsin, sanat yapıtlarıyla kıyaslanabilir. Söz konusu sanat yapıtlarının çözümlenmesi -bizzat en bireyselleşmiş halinde bile- genelin kimi öz yapılarını bulundurduğunu ve sanat yapıtlarının tipik olana katıldıklarının farkında olmadığını ortaya koyar (Adorno, 1997f:137-166).

Birleştirici moment, -olumsuzlamanın olumsuzla(n)ması olmaksızın, bir de en yüksek ilke olarak soyutlamaya teslim olmadan-, kavramların aşa-

malı olarak daha genel üst kavrama gelişmesiyle değil, kavramların (birbirine karşı) konumlarının korunmasıyla hayatta kalır. Kavramların bu konumu, sınıflandırma işlemi açısından genelde önemsiz, ama kimi zaman yük olan nesnenin özgünlüğünü açığa çıkarır. Dilin tutumu buna bir model oluşturur. Dil, sırf bilgi işlevleri için bir göstergeler dizisi sunmakla kalmaz. Özünde dil, bir şeyleri anlattığı yerde kendi kavramlarını tanımlamaz. Dil, kavramlara, onları belli bir nesneye odaklamakla nesnellik kazandırır. Böylece dil, kastedileni eksiksiz dile getirmeye hizmet eder. Sadece konumlar -dışarıdan bakıldığında-, kavramın zorunlu olarak kendiliğinden içinden kesip attığı, çok fazlasını istediği halde yapamadığı şeyi anlatır. Kavramlar tanıtılması gereken şeyin etrafında toplanmakla, potansiyel olarak onun içini belirlerler ve düşünme sürecinde, düşünmenin zorunlu olarak kendi içinden ayıkladığına ulaşırlar. Şeyin sırf kendiliği olmadığı, ancak onun bağlamı olduğunu savunan Hegel'in somut terimi bunu doğrulamaktadır. Elbette Hegel, her ne kadar söylemsel mantığa birçok eleştiri yöneltse de, onu tamamen gözardı etmemektedir. Her ne kadar diyalektiğin en basit sözcük anlamı dili gerektirse de, Hegel'inki dilsiz bir diyalektikti; bu yüzden Hegel bilime bağlı kaldı. Vurgulama bağlamında dile gereksinim duymuyordu; çünkü, Hegel'de her şey -dilsel olmayan ve opak olan dahil- tin olmalıydı; tinin kendisi de bağlam olmalıydı. Ancak böylesi ön koşul savunulamaz. Yine de önceden düşünülen hiçbir bağlamda düşünülemeyen şey olarak özdeşsizlik, kendiliğinden kapalılığını aşar. Çözülebilen şey ise, kavramın çözülebilenden ayırdığı şeyle iletişim kurar. Özdeşsizlik ancak özdeşliğin bütünsellik talebi için opaktır, ama onun baskısına karşı koyar. Böylesi bir özdeşsizlik, dile gelmeyi arar. Dil sayesinde kendi kapalılığından kurtulur. Özdeş olmayanda kendi kavramında tanımlanamayan şey, kendi var olmaklığını aşar. Özdeş olmayan sadece kavramla karşıtlaştığında -ona bakakalarak- küçülür. Özdeş olmayanın özü onun kendisi olmama oranıdır; kurgulanan bir başına donuk özdeşlik aslında özdeş olmayanın karşılığını veremez. Özdeş olmayan, kendi donukluğunda değil, ancak dışlaşmasında kendini bulur. Bu da en azından baskılayıcı momentlere takılmadan halen Hegel'in dışlaşma öğretisinden öğrenilebilir. Nesne, içinde kendisinin bulunduğu karşılıklı konumun bilinci olan monadolojik diretmeye açılır: Nesnesinin ta içine dalma olasılığı böylesi dışlaşımı gerektirir. Tekilin böylesi içkin genelliği, ancak donuklaştırılmış tarih olarak nesneldir (Adorno, 1997f:137-166).

Tüm düşünsel kavrayışı ve felsefi problematiklere yaklaşımında negatif diyalektiği bir yöntem olarak uygulayan Adorno'nun "Negatif Diyalektiği"nin köken, anlam ve uygulayımı bakımından ana hatlarıyla ele alınması onu anlamak açısından belirleyici bir yer tutar. Adorno, "Diyalektik Aklın", "egemen akıl karşısında egemen olmayan akıl" olduğunu, onun, "berikinin

suçunu kanıtlamak, sonra da onu yerden kaldırmak suretiyle bizzat ilkin akıllı" olduğunu belirtmektedir. Adorno'nun "Negatif Diyalektiği"*ni*, "gelecek adımda takılıp kalmaca yok" vurgusuyla betimleyen Soykan, ifadesindeki duruma ilişkin olarak da, "diyalektik akıl, diyalektik olmayan aklın önce suçlu olduğunu kanıtlıyor, yani onu yere yıkıyor, sonra da her kahraman gibi, yere serdiği düşmanını elinden tutup ayağa kaldırıyor". Soykan bu durumu, demek ki diyalektik, "diyalektik olmayan düşüncede de doğru adına bir şey vardır" yaklaşımınındadır, şeklinde özetlemektedir (Soykan, 2000:39).

Adorno'nun diyalektiği, Hegel ve Marx'ın diyalektiğinden ayrı bir duruş sergilemektedir ve farklılıkları nedeniyle, ama aynı zamanda da uygulayımsal içeriğindeki ayrılıkları nedeniyle de Adorno tarafından kavrayışının içeriğini betimleyecek şekilde "Negatif Diyalektik" olarak adlandırılmıştır. Adorno, "Negatif Diyalektiği"yle, Hegel ve tarihsel maddeci temellere dayanmakla birlikte Hegelci bir diyalektiği izleyen Marx ve Engels'in diyalektiğinden farklılıklar göstermektedir. Hegel'in diyalektiği; ilkin olanaklar ülkesi durumunda olmakla henüz belirlenmemiş olması nedeniyle bir tanımı yapılamayan Mutlak İdea'nın kendini doğada olumsuzlayarak ve açarak, daha sonra da Tin dünyasında yeniden tüm olanaklarını açarak gerçekleştirmesi suretiyle[7], yani tez, antitez ve sentez aşamalarından geçerek yine kendine dönmesi yoluyla tamamlamaktadır. Marx'ın tarihsel materyalist diyalektiğinde, tin dünyasının yerini, insanın somut tarihi dünyası alır. Buna göre, burada denebilir ki Marx'a göre tez: (salt özdeş tinin yerine) "İlkel komünal" toplum (ya da maddi tinsel dünya), "mutlak" ya da kendini gerçekleştirmiş tinin yerine de "komünist" toplum koyularak Hegelci diyalektiğin idealist yanları giderilmiştir. Adorno'nun "Negatif Diyalektiği"de, tüm farklılıklarına karşın Hegel ve Marx'ın diyalektik kavrayışları tümüyle olumsuzlanarak hiçlenmezler, "Negatif Diyalektik"de özümsenerek içerilirler.

Hiçbir özbilinç olmasaydı, özelleşmenin hiçbir özdeşliği olmasaydı ne genel bir şey ne de özel bir şey olurdu diyen Adorno, özdeşlik görünüşünü, düşünmenin salt biçimi bakımından, düşünmenin kendi içinde bulur. Düşünme, özdeşleştirme demektir. Kavramsal düzen, düşünmenin kavramak istediği şeyin önüne kendini memnuniyetle süreceğini düşünmektedir. Ona göre, özdeşlik savı olmaksızın diyalektik bütün değildir; ama diyalektik bir adımda terk edilecek olan bu günah, hiçbir esas günah değildir. Negatif diyalektiğin kendini kendinde dindirmemesi onun belirleniminde bulunur; onun ola ki bütün olması, onun umut biçimidir. Özdeşlik görüntüsünü havaya uçuran güç, düşünmenin kendi gücüdür: Düşünmenin 'budur' kullanımı, onun ne de olsa zorunlu biçimini sarsıyor. Özdeş olmayanın bilgisi de diyalektiktir;

7 Çok bildik bir ifadeyle -gerçi bu üçlemeyi Hegel'in kendisi dillendirmemiş olmakla birlikte.

şöyle ki bu bilginin kendisi, özdeşlik düşünmesinden daha çok ve daha başka tarzda özdeşleştiriliyor. Özdeşlik düşünmesi bir şeyin neyin altına rastladığını söylediği sırada, özdeş olmayanın bilgisi, bir şeyin ne olduğunu söylemek ister. Özdeşlik düşüncesi, bir şeyin örneği veya temsilcisidir; bu demektir ki o kendi kendisi değildir. Adorno, düşüncenin, nesnenin bir kopyası olmadığını, tersine nesnenin kendinden çıktığını düşünür. Düşünmenin aydınlatıcı yönelimi, mitolojiden uzaklaşma, bilincin resim özelliğini siler. Resimlerin tecessümü gerçekliğin önüne duvar çeker. Resim kuramı, öznenin kendiliğindenliğini, üretici güçlerin ve üretim bağıntılarının nesnel diyalektiğinin bir hareketliliğini yadsır. Kopya eden düşünme, yansımasız, diyalektik olmayan bir çelişki olurdu. Bilinç, kendisi ile düşündüğü şey arasında, samanlığa resimler atan üçüncü bir şey olurdu, değersiz idealizmi yeniden üretirdi. Kuramın nesnesi, kalıbı eve taşınabilen dolaysız bir şey değildir. ∴ oysa nesneyi kavrama konusundaki materyalist nostalji, tersini istiyor: Tam nesneyi düşünmek, ancak resimsiz olurdu (Soykan, 2000:44-46).

"Negatif Diyalektik" ya da Horkheimer'de kullanıldığı isimlendirmeyle kapalı olmayan, yani "Açık Uçlu Diyalektik", yaşamın içinde ortaya çıkan özdeşlik durumlarının olumsuzlanması anlamına gelmektedir. İlerleyişini kendini de olumsuzlamaya değin götüren negatif diyalektik, toplumsal ilişkiler bağlamında değerlendirildiğinde, insansallığın olumlanmasını ve tersinin de olumsuzlanmasını içermektedir. Başka bir ifadeyle, kavrama ve düşüncede özdeşliğin çelişki -Widerspruch- (ya da yaşamın olgusallığı bağlamında nesnelliğe dayanan karşıtlık -Gegensatz-) olarak anlaşılmasına dayanmaktadır. Adorno'da, "sentez" aşaması "özdeşlik", "tez-antitez" karşıtlığı da "çelişki" olarak anlaşılmaktadır. Adorno'nun diyalektiğinde "özdeşlik", "çelişkinin" bir başarısı olarak değerlendirilmez. Çelişki, doğruda olan yanlış, insansalda insansal olmayan ya da genel olarak dile getirilirse; olumsuzda olumlu ve tersidir. Özdeşliğin de egemen olduğu zamanlar vardır. Özdeşlik konusunda, toplumsal yaşama ilişkin bir örnek verilirse, Nazi Almanya'sı gösterilebilir. Diyalektikte özdeşlik aşamasında durup kalmanın sonucudur bu örnek. Ama "Negatif Diyalektiğe", bu özdeşlik durumunda takılıp kalması nedeniyle bu ad (negatif'lik) uygun görülmüştür.

Adorno, "dialego'dan, sohbet etmekten, bir başkasıyla konuşmaktan, tartışmaktan ileri gelen diyalektik kavramı, eğer bunu ön-göstererek söylememe izin varsa, kendi kendisinde özne olmaksızın; düşünen, tefekkür eden ve hareket eden bir şey olmaksızın asla kavranır değildir. Büsbütün özensiz bir maddeye diyalektiği basitçesine, körcesine yüklemek en boş hayali inanç olurdu. Sanırım, Marx'ın bu anlayışı son derece uzakta tuttuğu söylenebilir" demektedir (Soykan, 2000:41-50). Adorno, olumsuzlamanın, düşünme-aracıyla pozitif bir şey olarak kendini ortaya koyması olarak anlaşılan ve daha

sonra da olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak ortaya çıkan, bugün geleneksel olarak da adlandırılan Platon'daki diyalektiğe karşı çıkmaktadır. Negatif diyalektiğin formüle edilmesinin geleneğe ters düşeceğine işaret eder (Adorno, 1997f:9). Hegel'i kökten olumsuzlayan ifadeyi, başyapıtı sayılan *Negatif Diyalektik* adlı eserinin ilk tümcesi olarak "Var-olan olmadan Varlık olmaz"ı ("Kein Sein ohne Seiendes") yazmış ve bu etkileyici tümcenin gücünü eser boyunca da hissettirmeyi başarmıştır (Adorno, 1997f:9). Adorno bu eserinde negatif bir diyalektik kavrayışı kendine amaç edindiğini ileri sürmekte, olumlamacı anlayışı uzaklaştırıcı bir bilinci geliştirmeyi hedeflediği görülmektedir. Ancak *Negatif Diyalektik*'in paradokslara yöneliminde "hile" söz konusudur. Paradoksun çözümü, onun ortadan kalkması anlamına gelmez, tersine diyalektiğin onu açması beklenir.

Adorno'ya göre, "ütopyanın somut olanağı bakımından diyalektik, yanlış durumun varlıkbilimidir". Ona göre diyalektik, "özdeşsizliğin tutarlı bilincidir. O, önceden bir hareket noktasına takılıp kalmaz. Hareket noktasının kaçınılmaz yetersizliği, düşündüğü şeydeki kendi kusuru, diyalektiğe düşünceler sunar" (Adorno, 1997f:17). Diyalektik kavrayışı bakımından Adorno, hem bilgi nesneleri ve yaşam görünüşlerinde, hem de bilme etkinliğinde doğru ve yanlışın, özdeşle çelişiğin iç içe olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle onda doğru-yanlış ifadeler iç içe geçmektedir. "*Negatif Diyalektik* kurama göre, bir yöntembilim ile içeriksel çalışmalar arasında hiçbir art arda bulunma, hiçbir birbirine takılma, hiçbir süreklilik yoktur" ve "nesnelliği istemek uğruna bilginin kişisizleştirilmesi ideali, bilginin kuru kafasından başka, ondan geriye hiçbir şey alıkoymaz". Burada Adorno'nun diyalektiğini, epistemolojisini veya diğer felsefi kavrayışlarını ifade etmede kullandığı, yardıma çağırdığı kavramları olduğu görülmektedir.

Gerçi bu kavramlar her dönem ve düşünüre göre farklı anlaşılmakla birlikte, felsefe tarihinde sıkça karşılaşılan kavramlardır. Bu konuda Soykan (2000:31-37), Adorno'nun "doğruluk" ölçütünün "haklı çıkarma", yönteminin de "yüzleştirme" olduğunu belirtmektedir. "Haklı çıkarma" (Rechtfertigung) kavramından Adorno, bir bilgi, kuram, sanat yapıtının haklı çıkarılırsa geçerli olabileceğini ileri sürmektedir ve yöntemler de temellendirilmez haklı çıkarılır ona göre. Hiçbir düşüncenin tam doğru olmadığına, tam doğruluk diye bir şeyin olmadığına inanan Adorno'ya göre, dile getirilecek olumlu ya da olumsuz bilgisel, kuramsal kesinlemeler içerilerinde doğru ve yanlış bir arada bulundukları ve apaçık bir bilgi kuruntu olacağı için[8], ileri sürülen bilgi, kuram ya da sanatla ilgili düşüncelerin sahibinin ifadelerindeki yanlışlar-

8 Sırf bu ifadelere bakıldığında bile, Adorno'nun ifadelerindeki birbirini yanlışlayan betimlemelerin de kendi kaynağına dayandığını gözden kaçırmamak gerekir.

la yüzleşmesi gerekmektedir. Yüzleşme sonucunda da kesin haklı çıkma olanaklı olmayabilir. "Yüzleşme" (Konfrantation) aracılığıyla yanlış ve doğrular açığa çıkacaktır (Soykan, 2000:32-34). Ona göre, yüzleşme eylemedir. Eyleme, yaşam gereksemesinin yansımasıdır. Durma ya da durum eylemi sakatlar. Sakat eylemse, özgür olmayan eylemdir. Ona göre bu noktada, "sanat, özgürlük olmayan eylemin eleştirisi olması bakımından kendi hakikatini yükseltir". Her sanat yapıtı ya da bilgi, toplumla ve ideolojiyle olan içselleşmiş bağına karşın kendi yüzleşmesini kendi özerkliğinde yapmaktadır. Soykan, "haklı çıkarma" ve "yüzleştirme" ile ilgili olarak; "örneğin, karşıtlıklardan biri olan doğru ve yanlışı alalım. Doğru olan (bu bir bilgi ya da herhangi bir nesnel bağıntı türü olabilir), yanlışıyla 'yüzleşme'yi reddederse, yani kendisinde yanlış bulunmadığını ileri sürerse, haklı çıkma şansını yitirir, kendi hakikatine sahip olmaz. Bu sahtelik durumudur. Buna karşın doğru olan, yanlışıyla yüzleşirse, yanlışını kendinin yapar, onu kendi hakikatinin içine katar, böylece haklı çıkar. Ama bu yüzleşmede yanlış güçlü ise doğruyu istila eder, bu kez doğruluk yok olur, yanlış kazanmış olur; fakat yanlış haklı çıkmış olmaz. Ancak bu durum geçicidir; yanlışın üstün gelişi egemenliği sürgit olmaz. Kuşkusuz aynı şey, doğrunun üstün gelişi için de söz konusudur. Şu denemez: Yanlışın güçlü olduğu durumda 'yüzleşme'ye girilmesin. Bu durumda 'yüzleşme' ne denli ertelense de her erteleme yanlışın güçlenmesine hizmet eder. Sonuç ne olursa olsun 'yüzleşme' daha hayırlıdır" düşüncelerini özetlemektedir. Aynı yerde Soykan, Adorno'nun, bilgikuramında temel doğruluk ölçütü olarak kabul edilegelen karşılıklı olma -genel kabul gören bir diğer doğruluk ilkesinin tutarlılık olduğu, yani önermenin kendi kendisiyle çelişmemesi- (korrespondens) ilkesinin yerine 'yüzleşme ya da yüzleştirme'yi önerdiğini belirtmektedir. Adorno bu iki bilgikuramsal doğruluk kabulünü reddetmektedir. Çünkü ona göre, ne kendi kendisiyle ne de dile getirdiği gerçeklikle çelişik olmayan hiçbir bilgi yoktur. Böyle bir şey aramak ham hayal, mitos ve içeriksiz varlıkbilimdir. Bu geleneksel kabullerin yerine Adorno 'yüzleştirme'yi koymaktadır. Bu yeni kabulle birlikte geleneksel doğruluk ilkelerinin kabul ettiği dili de -önerme yerine tümce, söz gibi seçenekler kullanılacaktır- terkedilmektedir. 'Yüzleşme'de korrespondens'den ayrı olan nokta; korrenspondens'de ölçütün aşkın olan (yani bu kabulde, önerme onu aşan, onun karşısındaki nesnel olanla ölçülmektedir) kullanımı, 'yüzleşme'de ise ölçüt içkindir, yani sözün içindedir. Yüzleşme sözün kendi kendisiyle yüzleşmesidir. Ama Adorno'nun bu ilkesi, yalnızca bilgikuramsal değil, aynı zamanda sanatta, müzikte, tüm insan yapıp etmelerinde, yaşam alanlarında geçerlidir.

Adorno'nun diyalektiğinde çelişki hep olacaktır. Kalıcılık ve mutlaklık olmadığı gibi buna gerek de yoktur. Özdeşlikle karşılaşmak, çelişkiyi ortaya çıkarmak anlamına gelir. Adorno'ya göre (Soykan, 2000:43), "düşünce nesne-

nin bir kopyası değildir, tersine nesnenin kendisinden çıkar. Düşüncenin aydınlatıcı yönelimi, mitolojileştirmeden uzaklaşma, bilincin resim özelliğini siler" ve "bir düşüncenin bir gerçekliğin resmi olduğunu söyleme, o gerçekliği elde tutma ve böylece sözün gerçekle eşdeğer olması, öncesiz-sonrasız hep burada oluş, yani ezeli-ebedi olma biçimindeki mitsel özelliklerle bir tutulur. Böyle bir tutum, özne ile nesne arasındaki birincinin diğerini görmesini engelleyen bir duvar çektiği gibi, dahası özneyi etkenlikten çıkarır, üstüne resimler yansıyan edilgen bir ayna durumuna sokar". Dellaloğlu buradan şöyle bir sonuç çıkarır: "Adorno için özne nesne ilişkisi, ne mutlak bir ikilem ne de mutlak bir birliktir. Aslında nesne ve özne bir anlamda birbirlerinden oluşurlar, fakat hiçbir zaman biri diğerine indirgenebilir değildir" (Dellaloğlu, 2003:19). Dellaloğlu'na göre ((Dellaloğlu, 2003:19), bir anlamda Adorno ve Horkheimer epistemolojisinin temel özelliği, onun, bilincin göreli özerkliğini hep gündemde tutan bir materyalizm oluşudur. Tikel ve genel diyalektiğine geri dönerek Dellaloğlu, materyalizmin aslında öznenin yanlış bütün içinde kalmasını sağlayan, onu, o bütün dışında hiçbir şey olmadığı konusunda ikna eden ve ayaklarını yere bastıran olumlu anlamda bir ayakbağı olduğunu belirtmektedir. Koçak'a göre (1990 önsöz), Adorno'nun 'negatif diyalektiği', özdeşsizliğin farkında olmayı içerir. Önceden bir hareket noktasına takılıp kalmaz. Hareket noktasının kaçınılmaz yetersizliği, düşündüğü şeydeki kendi kusuru, diyalektiğe düşünceler sunar. Sentez, özdeşliği ve antitez de çelişkiyi ifade eder.

Dellaloğlu (2003:120), "gerçekten de 'Negatif Diyalektik', bir yandan verili olanın aşılması dürtüsünü içinde taşırken bir yandan da alternatif bir mutlak kurgu içermez der. Ancak diyalektik, Adorno'nun söylediği gibi, mutlak olanı düşünebilmemizi sağlar. Aslında varolmayan, kuramsal olarak varolması mümkün olmayan bir mutlak ile verili olan arasındaki ilişkiyi ancak diyalektik kurabilir. Bu da verili, koşullu olandan hareketle koşulsuz, yani mutlak olanı düşünme diyalektiğidir" demektedir. Yine aynı yerde Dellaloğlu, 'Negatif Diyalektiğin' ortaya çıktığı en önemli yerin aydınlanma ve modernlik olduğunu düşünmektedir.

Adorno'ya göre eleştiri, bilim insanının kendi kendisini eleştirmesiyle sınırlı kalmayıp, toplumdaki gerçek çelişkileri ortaya çıkarmaya yönelik olmalıdır. Genel olarak çelişki, kavram ile nesnenin düşüncede karşı karşıya getirilmesidir. Gerçeklikteki bir çelişki, aslında gerçekliğe karşı bir çelişkidir. Adorno'ya göre çelişki, öznenin düşüncesindeki yanlışlıklara dayanmaz. Eleştirel felsefede ağır basan, nesnel çelişkidir. Biçimsel mantıkta ise çelişki yalnızca düşüncede varolup, çelişki olarak nitelenen durum önünde sonunda herkesçe kabul edilen biçimsel bir yargıya dayanarak giderilir. Yani çelişki gerçek dışıdır. Buna karşılık Adorno'ya göre, hiçbir mantıksal saltıklık öğreti-

sinin, olguların gerçekliğine dayanmayan mantıksal ilkelere uyduğunu ileri sürme hakkı yoktur. Adorno, gerçeklikteki çelişkiye örnek olarak özgürlük kavramını vermektedir. Bu kavram toplum gerçeğine uygulandığında, amacından geri kalmaktadır. Artık söylediği şey değildir. Ancak her zaman uygulandığı şeylerin kavramı olması gerektiğinden, o şeylerle karşılaşmak durumundadır. Bu karşılaşma ise kavramı kendisi ile çelişkiye zorlar (Grünberg ve Grünberg 2003:124-141).

Adorno'nun, *Negatif Diyalektik*'inin son bölümünde "her kim Tanrı'ya inanıyorsa, Tanrı'ya inanıyor olamaz" ve "inanmayan her kim ise Tanrı adının temsil ettiği olanağı o korur" sonucuna vardığını vurgulayan Kaufmann, "ilerleme, sonul bir kategori değildir. O, kökten kötünün utkusunu bozmak ister, kendi içinde utku kazanmak değil" kavrayışına yer verir ve şu düşüncesini aktarır: Değişim ilkesini özdeşleştirici düşünceye özgü ilke olarak eleştirdiğimizde, özgür ve adil değişim idealini gerçekleştirmek istiyoruz. Şimdiye kadar, bu ideal yalnızca bir mazeret olmuştur. Ancak ve ancak onun gerçekleştirilmesi, değişimi aşacaktır (Kaufmann, 2003:171-180).

Adorno, olgusal ve kavramsal olan varlık mitolojisi içinde, yapay bir şekilde birbirine karışmış olduğundan, varlık hem varoluştan hem de kavramdan daha yukarıda bulunan bir düzlem içinde temsil edilir, bu yüzden de Kant'ın deyişiyle, gizlice mutlaklık kazanır düşüncesindedir. Bu da şeyleştirilmiş bilincin bir ürünüdür, çünkü en yukarı taşıdığı kavramlardaki insani unsuru bastırır ve onları birer idol haline getirir. Diyalektik ise, dolaysız gibi görünen "dolayım" üzerinde durur; dolaysız olanla dolayımlama süreçlerine gereksinim duyanlar arasında her düzeyde bir karşılıklılık bulunması gerektiğinde ısrar eder. Diyalektik üçüncü bir yaklaşım değildir ama içkin eleştiri yoluyla, felsefi bakış açılarını, kendilerinin ve türdeş bakış açılarının despotizminin üzerinde bir yere taşımaya yönelik bir çabayı temsil eder. Kendi sınırlarını ve elindeki veriyi sınırsız kabul eden kontrollü, bağımsız bir bilincin saflığına karşıt bir biçimde, felsefe zorunlu bir biçimde ikiyüzlü olacaktır (Adorno, 1997k:467-468; 2003:192-193). Ayrıca ona göre, eski Doğu Avrupa ülkelerinde gelişen (bugün de birçok klasik-Ortodoks Marxist tarafından sürdürülen) Marxist felsefenin *Diamat* (*Dia*-lektik, *Mat*-erialism) haline getirilip dondurulması da, bu tutumun yanlış olması nedeniyle, Marxizmin kendi içeriğini yalanlayarak budanması, statik bir dogmaya dönüştürülmesi ya da bir ideolojiye dönüştürülmesi anlamına geldiği için eleştirilmelidir (Adorno, 1997k:459-473; 2003:184-199).

Diyalektik düşüncenin şeyleşme eleştirisinin bir boyutunun da bireysel olguları kendi yalıtılmışlıkları ve ayrılıkları içinde olumlamayı reddetmesi olduğuna işaret eden Adorno, yalıtılmanın kendisini de evrenselin bir ürünü olarak görmesi gerektiğini, böylece hem mekanik sabitleşmeye karşı hem

de mutlak yargıların bedeli konusunun özgül deneyimini yitirmekle ödeyen paranoid zihnin boş bir kabuk gibi dirençsizce sürüklenişine karşı bir panzehir olacağını vurgular. Egemenlerin, "devranın değişmezliği" ile ilgili pek sağlıklı görüşlerine dil çıkarmanın ve onların "ölçülerinde" o muazzam ölçüsüzlük ve oransızlığın küçültülmüş bir imgeyle yansıdığını deşifre etmenin diyalektiğin görevi olduğunu belirten Adorno, diyalektik aklın, karşısında egemen akıl olduğu sürece, akıl dışı şey olarak görüleceğini ifade eder (1997d:80, 81; 2000:74, 75).

Reijen ise, Adorno'nun felsefesinin hem materyalist hem de tarihsel oluşunu, Adorno'nun şimdinin sorunlarıyla tarihsel bağlamlar, özellikle çatışan çıkarlar içinde ele alma yaklaşımlarına bağlar, geleneksel felsefeye saldırısının da aslen teleolojik kavrayışı olduğunu ileri sürer. Çatışan çıkarlar, ortaya çıktıkları ve geliştikleri bütünün hakiki bütün olmadığını gösterir. Bu doğru oldukça her şey çatışma, yani muhalifi açısından ele alınabilir. Hiçbir şey "kendinde" ve kendiyle anlaşılamaz. Felsefe gerçeklik hakkındaki hakikati, gerçekliğin ve felsefenin bütünlüğü hakikatin kendisi olduğunda anlatabilir. Marx'la birlikte, "kötü gerçekliğin" askıya alınmasının "kötü felsefeyi" askıya aldığına inanır (Reijen, 1999:12-16, 17).

Reijen'e göre, tarihin ve algının birbirinden ayrılamayacağı düşüncesinde olan Adorno, "doğa ve tarih arasındaki bildik antitezi kaldırmak, ... bu iki terimi fiilen aralarındaki ayrım kalkana kadar sürmek" gerektiği düşüncesindedir. Böylelikle doğal tarih fikrinin bir birlik olarak öngörülebilmesini eler. Şimdi sadece bu iki terim, doğalı, otantik olmayan tarih yanılsamasından ayırmak ve gerçek tarihi bir var olma yolu ve "doğanın hareketi" olarak yeniden kurmak için, problem, idealist felsefenin koyduğu gibi ele alınmalıdır. Diyalektik görüşler, olgusallığa yaklaşan, gerçekliğin ters yüz edildiği ontolojik teorilerin, asla gerçek öngörüyü değil, sadece felsefi formüller ve abartmalar önerebilmekle sınırlı olduğunu kavratabilen bir terminoloji kurmalıdır. Bireysel "madde" ancak tarihi varsa anlaşılır ve bu bağlamda tarihsel bir madde olarak var olmak zorundadır (Reijen, 1999:20, 21).

Doğa tarih olduğu denli, tarih de doğadır ve her ikisi de düşünme sürecine ilişkindir. Bununla birlikte düşünme süreci, geleneksel felsefenin yaptığı gibi, hakikatin içeriğini "doğru" ya da "yanlış" tanımlarından türetmemelidir. Düşünce, analizlerimizin tarihi ve doğa perspektifimizi hesaba katıyor ve perspektiflerin herhangi birini ötekine göre öncelik atfetmiyorsak önceliklidir. Adorno'nun görüşüne göre, tarihi en derindeki çekirdeğiyle kavrayan budur. O, tarihin resmini, tarihin kendisinden geliştirir; tarih tanımı doğayı ve düşünme sürecini içerir (Reijen, 1999:23, 24). Gerçekliğin kendini ortaya koyuşunun "mantıksal" olmayışı ve şeylerin kendilerinde özdeş olmayışları, mantığın yetersizliğini gösterir. Ona göre, gerçekliğin kendisi, görü-

nüşlerin anlamlar ve işlevlerle uyumlu olmadığını anlatır. Adorno'nun doğa ve tarih hakkında vardığı sonuç budur, diye aktarmayı sürdürmektedir Willem van Reijen. Bütünü de parçalarının toplamından fazladır diyerek mistikleştirmez. Totallik var olanın bolluğudur ve yok-varlığın momentidir ya da özdeşleşmemiş varlığın momentidir.

Adorno'ya göre totalite, şimdi ve gelecekte olumsuz tarafından hükmedilir ve felsefede bundan dolayı ancak eleştiri olarak işleyebilir. Kuram olarak felsefe ve pratik arasındaki derin boşluk ortaya çıkar. Burada felsefe durumu değiştiremez ve ancak eleştiri olarak ortaya çıkar. Totalite terimi tevekkülü ima eder. Bütünlük, olduğu haliyle, kendini gerçekleştirmeye engel olur (Reijen, 1999:25, 26, 27). Tarihsel gelişmenin çelişkili çıkarlar ve bununla bağlantılı kanılar arasında tartışmanın sonucu ve ifadesi olduğunu öncül alan her teori diyalektiktir. Materyalist terimini, sadece tarihi, sınıf savaşımlarının tarihi olarak tanımlayan yaklaşım bakımından Adorno materyalist kabul edilemez. Ona göre sınıf savaşı, hakim rasyonelin, diğer belirtiler türünden bir belirtisidir (Reijen, 1999:29, 30).

İki tür çelişki belirleyen Adorno, ilkinin Hegel'in Mutlak Bilgi türünden ve kendisiyle çelişkiyi içerdiğini belirtir. Çünkü mutlak, kendisiyle ele alındığında mutlak olamaz. Özdeşmezlik ya da yok varlık dikkatin yöneltilmesi gereken çelişkinin içerildiği yerdir. Var olan ya da var olamayanın birbirine (özne ve nesne gibi) önceliği yoktur. Bu noktada Adorno: "Sadece bilinmeyeni anlamak için var olan, bilinmeyeni anlama metodu, kendi imgesinden farklı olanı uydurmak için daima kuvvet kullanmak zorundadır. ... ama bu metot, özneden ayrı olarak kurulmuş, toplumda entelektüel emekle fiziksel emeğin ayrılması olarak ortaya çıkar. Emek sürecinde ortak metodolojik prosedürler özelleşmenin sonudurlar ama özel işlevlere hapsedilmiş zihin, ayrıcalıklı yolunda kendini mutlak diye yanlış anlar". Felsefe kavramları ve düşüncenin egemenliğini meşrulaştırdığında "diyalektiği somut bir yolda uygulama"yı başardığında yenileyicidir. Düşünme somut bir şeyi düşünmektir; bu nedenle düşünce somut bir şeyle tanımlanır. Öte yandan "bir şey" daima kurgusaldır, ancak düşüncelerle kavranabilir. Odaklanılan birlik mutlak özdeşlik olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü bu birlik, ancak "şimdiki" şartlar altında belli ilişkili düşünceler takımıdır ve değişik şartlar altında farklıdır. Farklı-olma-olanağı durumu, var olanın kendisiyle özdeşmezliğinin kesintisiz süregitmesi demektir (Reijen 1999:34, 35, 36).

Reijen'e göre Adorno, "mitolojisizleştirmeyi" kendi izlencesi olarak sunar ve bunu mitte ve aydınlanmada yitirilen diyalektik olarak, yani farklı olma olanağını, var olanın ve yargılarımızın olumsuzluğunu kabul etme anlamında kurar. Geleneksel felsefe ile ilgili sorun, onun kendi algı ön koşullarından ve düşünce metodundan yola çıkan eleştirileri kabul etmesi nedeniyle,

yanlış olduğunun ortaya koyulması olanağını felsefe değil diye olumsuz olarak yargılamasındadır. Kendi anlayışı buyruktur ve gerçekliğin ne olup olmadığını sadece metodolojik olarak belirler. Kendiyle aynı kalma metodun bu tarz maddileştirmesi felsefenin "ontolojileştirilmesi"dir. Burada dile gelmesi gereken "meta-eleştiri"dir. Bu terim, yeni ve farklılaşmış metodolojik bir eleştiri değil, felsefenin şimdiye dek geleneksel anlamda değersiz bulduğu yüzeysel felsefi konuya, yani toplumsal yaşam üzerinde yoğunlaşmak demektir. Marx'a işaret ederek: "dünyanın yorumlanması dönemi bittiğinde ve dünya değiştirilmek zorunda kalındığında", felsefe ve eleştiri gereksizleşirken, "felsefe elveda der ve böyle yapmakla kavramlar durulur ve resimlere dönüşür" (Reijen, 1999:37, 38, 39).

Reijen, Adorno'ya göre diyalektiğin, düşünme yolunun, gerçeklik şudur denenden ayrılamayacağını ifade eder. Bu anlamda (politik, ekonomik, kültürel ve tarihsel) gelişme, daima iki kuvvetin çelişmesi olgusunun ifadesidir. Bu iki kuvvet biri diğeri olmadan var olamaz. Bunlar ya her ikisinin varolmasına yardım eden ya da hiçbirinin varolamayacağı bir ilişki bütünü olan ayrılmazlığı dile getirirler (Reijen, 1999:45).

Adorno kendi düşüncesine açık bir biçimde diyalektik ve materyalist demektedir. Onun felsefesinde insan, var olan şartları gerçekte olduklarından farklı algılamasının belirlenmesiyle ilerler (Reijen, 1999:65, 66). Ancak onun anlayışının hareket noktası ve ulaştığı sonuçlar bakımdan Marx'tan ayrıldığı da açıkça görülmektedir. Her ne denli her ikisi de hem diyalektik materyalist ve tarihsel ögeleri kullansalar da, bu ögelerin içerikleri ve varılan sonuçları bağlamında tam anlamıyla bir uyumsuzluk denemese de ayrılıklar içerir. Varılmak istenen amaç ve sonuçlar bakımından ise ortak kavrayışa sahiptirler: Birey, toplum ve doğanın baskı ve şiddetin egemenliğinden kurtularak doğal süreçlerin kendi özgürlüklerini yaşamaları.

Adorno'ya göre, "doğa" ve onunla ilişkili kavramlar, tarihsel olarak belirlenmişlerdir. Doğayı ve onun değişmez yasalarını, diğer yandan da tarihin değişebilir yasalarını birbirinden ayırmak savunulamaz. Bu değişen ve değişmeyen ayrımı, doğa ve tarih arasında değil, doğanın kendisi yoluyla olur. Benzetme tarih için de geçerlidir. Tarih değiştirilebilir ama aynı zamanda değişmez bir çekirdeği de vardır. Verili koşullarda, tarihin insan eylemlerinin sonucu olamayacağına inanır. Doğanın kaçınılmaz bir kısmı gibi görünen savaş ve barışlar içerisinden ya da az çok şiddetli ekonomik krizlerden doğar. Ancak tarihin gerçekte ne olabileceği de insan tarafından bilinçli olarak şekillendirilmedikçe anlamını bulmaz. Tarih ve doğa tümden özdeş değildir (Reijen, 1999:69).

Adorno'nun diyalektik momenti, her şeyden önce, var olan gerçekliği kapalı, tamamen özdeş birlik olarak değil, karşıt kuvvetler arasındaki çatışma

olarak gördüğünü ortaya koyar. Bu çatışma, gerçekte tek olanı ayırır: Özne ve nesneyi, doğa ve tarihi, biçim ve içeriği, birey ve toplumu, düşünce ve gerçekliği. Bu karşıtlaşan momentler birbirini tamamlayan olgu ve görünüşlerdir. Kavramsal ayrılıkları yapaydır. Her iki taraf da "eş ölçüde özgün" ve benzerlikle "etkindir". Bu eşit karşıtlar kavramı, Marx'ın anlayışından farklıdır. Marx, iki karşıt kuvvetten birini üstün kılar. Sermaye emek ilişkisinde üstün görünen taraf zamanla kendi karşıtına yerini bırakacaktır. Ancak Adorno, bir momenti diğerine ilkesel olarak üstün kılmaz. Bir tarafa aslilik tanımak denetim terimleriyle düşünüldüğünde yanlıştır. Hakiki gerçeklik kendini, momentler arasında denetim ve güç farklılıklarının olgusal olarak var olmadığı noktada ortaya koyar. Adorno, karşıtlaşan momentleri, üstünlüğü ya da aşağılığı bakımından değil, asıl olarak dönüştürme yeteneği, değişme ve değişmeme bakımından düşünmektedir. Bu bakımdan Adorno, her şey olumsuzlama tarafından hem kendi içerisinde hem de bilinçlilik bakımından yeniden tanımlanacağı düşüncesindedir. Güç dengesini tersine çevirmek topluma bir çözüm değildir, tersine güç dengesinin yok edilmesine gereksinim vardır. Ama bu bir kez harekete geçirildiğinde, olumsuzlamanın diyalektiği tarafından engellenir. Bunu açıklamak, "*Negatif Diyalektik*'in" konusudur (Reijen, 1999:71, 72).

Adorno diyalektiği konusunda Schiefelbein (Reijen, 1999:74, 75), *Negatif Diyalektik'in* onun düşüncesinde iki nedenle önemli yere sahip olduğu düşüncesindedir: İlkin, önceki çalışmaları arasında en farklı metodolojik çalışma olması, ikincileyin de "saf felsefenin ve olgular ya da formal bilimlerin resmi ayrımın ötesine geçmek" yolunda, felsefenin şimdiye dek ürettiğinin çok ötesinde, teori ve pratik arasındaki ilişkiyi yeni baştan belirleme ilişkisi olmasıdır. Bu felsefi çözümlemenin hedefi, tüm resmi refleksiyona karşı çıkarak somut felsefenin hakikiliğini ortaya koymaktır. Adorno'ya göre, "Felsefe somut şeyler hakkında değildir, somut şeylerden türetilmiştir."

Adorno, "diyalektik, kesin anlamda, retorik momenti eleştirellikle kurtarma girişimi olan düşüncenin aleti (organon) olarak dildir; özneyi ve ifadeyi farksızlaşana dek birbirine yaklaştırmaktır. Diyalektik, tarihsel olarak, düşünce çatlağını gören düşünme gücünce adanmıştır; yani başka bir şey tarafından bozulamayan düşünce ve dilin bağıntısına" (Reijen, 1999:76, 77), demektedir. "Düşüncenin mutluluğa erişmesi, yanlış olan her şeyin olumsuzlamasıdır".

Adorno diyalektiği bağlamında Reijen çevirisine bir son ek olarak değerlendirme yazan Cemal, diyalektikle ilgili olarak Adorno'dan şunları aktarıyor: "Platon'dan beri diyalektik, olumsuzlama yoluyla pozitif bir şeyin elde edilmesi anlamına geldi... bu kitap (olumsuz diyalektik), diyalektiği özelliğini kaybettirmeden, bu olumlayıcı hususlardan özgürleştirme arayışındadır".

Ona göre Adorno, her özdeşlik iddiasının mutlaklık peşinde koşacağını ve sonunda mutlağa varacağını düşünmektedir. "Olumsuzlanan, geçip gidene dek olumsuzdur. Bu Hegel'den kesin bir kopuştur. Eritilemeyen özdeşmezliği ifade etmek için, diyalektik çelişkinin dindirilmesi için özdeşliği kullanmak çelişkinin ne demek olduğunu unutmaktır. ... Olumsuzlamanın olumsuzlamasının olumlu olduğu tezine, ancak olumluyu -tüm kavramsallığı olduğu gibi- " önvarsayan biri tarafından arka çıkılabilir. ... Olumsuzlamanın olumsuzlaması, yeni bir yanılgıdır ..." "olumsuzlamayı olumsuzlamak tersini getirmez; asıl olarak, olumsuzlamanın yeterince olumsuz olmadığını kanıtlar". Cemal'a göre, Adorno'nun ikinci köklü eleştirisi sistem anlayışına yöneliktir. "Olumsuz diyalektik, ... anti-sistem diye de adlandırılabilirdi" ifadesini referans gösteriyor. Adorno'nun, sistem kurmayı kavramsala hapsolmak olarak düşündüğünü, Hegel gibi a priori kavramlar sistemi kurmanın, tikele başvurmaksızın dünyanın bütünü zihinde canlandırmak anlamına geleceği için karşı çıktığına değiniyor. Cemal, Adorno'nun, özdeşliğe ve sisteme karşı, özdeşmezliğe dayalı yeni bir diyalektik geliştirdiğini belirlemektedir; ona göre bu yeni diyalektiğin ilkesi, *özdeşlik ve özdeşmezliğin özdeşmezliği* olarak belirlenebilir (Reijen, 1999:97, 98).

Adorno'nun diyalektiğini betimleyen Cemal, Hegel'in diyalektiğinden onunkini ayırırken, Adorno'nun, niteliklerin evrensel olmasından hareketle, Hegel'in tekte çokluğu öteki yoluyla kurmasına, karşı çıktığını, Hegel'de evrenselin tikeller üzerinde egemenlik kurduğunu, "onun mantığının ancak zaten kavramsal olan tikellikle meşgul" olduğunu belirtmektedir. Bu yolla Hegel, tikelleri evrensellere feda ederek idealizmi yüceltmektedir. Tikel, olanaklı tikellerini bir ve aynı zamanda içinde taşıması nedeniyle kendi evrenseli olmaktadır. "Özdeşmezlik, ne kendi başına ne de olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla olumlu bir şey olarak elde edilemez. Bu olumsuzlama, Hegel'de olduğu gibi, olumlama değildir". "Hegelci mantığın en kalıcı sonucu bireyin kendinde kalamayacağıdır. Birey kendinde, kendi ötekiliğidir ve ötekilere bağlanmıştır. Ama olan bundan daha fazlasıdır. Bu 'daha fazla' ondan filizlenmiş olarak ona dayatılmayıp ona içkindir. Bu anlamda özdeşleşmeme, şeyin özdeşleşmesine karşı özdeşliğidir." Cemal'e göre, özdeşliği reddettiği için kaçınılmazca epistemolojiyi reddedecektir Adorno. Ama aynı zamanda varlığın neliğine ilişkin bir iddiada bulunmayı da reddeder. "Bununla birlikte, diyalektik kaçınılmaz olur olmaz, ontoloji ya da aşkın felsefe gibi kendi ilkesine yapışıp kalmaz. ... Ontolojiyi eleştirirken amacımız başka bir ontoloji kurmak değil, ontolojik olmayan bir varlık da değil. Eğer maksadımız bu olsaydı, başka bir tanımlı 'ilk' ortaya koyuyor olurduk –mutlak özdeşlik, kavram, varlık değil ama özdeşmezlik, olgusallık, kendilik" (Reijen, 1999:106, 107, 108).

Adorno'ya göre, "Çelişki, ... özdeşliğin yanlışlığını, kavramın kavradığı şeyi, tümüyle tüketmediği olgusunu gösterir. ... Çelişki özdeşlik bakımından özdeşmezliktir; çelişki ilkesinin diyalektik birincilliği birlik düşüncesini heterojenliğin ölçüsü kılar." Epistemeolojiyi olumsuzlaması nedeniyle, düşüncenin kendi kaçınılmaz yetersizliğinin sonucu olarak diyalektiğe yönelmektedir. Bu yetersizlik, özdeşlikle düşünmek zorunluluğudur. "Ne ki özdeşlik görünüşü, saf haliyle düşüncenin kendisinde içerilir. Düşünmek özdeşlemektir." Cemal'e göre, Adorno'nun dikkati nesneye ve aktüele yöneliktir. Hegel'i en soyut kavram olarak 'bir şey' yerine 'varlık'ı seçmekle eleştirir. Hegel'in evrenselden yola çıkarak, evrensel-tikel, öz-görünüş ayrılığını yıkma çabasında yeni bir mantık kurmaya yönelmesi yanında Adorno'nun, tikelden yola çıkarak yeni bir ontoloji geliştirmesi beklenebilirdi Cemal'e göre. Özdeşmezlik ilkesi gereği, Adorno her iki yoldan da uzak durmaktadır. Ama çelişkinin varlığa içkin olduğu tezi ontolojik değil midir? diye sormaktadır Cemal. Cemal'e göre, Adorno Hegel'i sadece yeni bir tek, özdeşlik anlayışı üretiyor diye eleştirmekle kalmayıp, değişiklikleri evrensel cinsten türetmekle, öz-görünüş ayrımında özü esas almakla ve bu yolla özneyi yüceltmekle suçluyor. Adorno'ya göre, Hegel farklılığı evrenseller yoluyla öteki dolayımıyla koyduğundan, tikeli evrensel içerisinde eritir ve evrenselle tikelin birliği, aynı zamanda özne ve nesnenin birliğine tekabül eder. Hegel'in "düşünceler sadece bizim düşüncelerimiz olmayıp, aynı zamanda şeylerin kendiliğidir" düşüncesine karşı, Adorno'nun, "nesneler artık bırakmaksızın kavramlarına oturmazlar" yaklaşımı; sistem olarak kavram dünya ile örtüşür savına karşılık, nesneleri dile getiren kavramlar nesneleri büsbütün içermezler anlamına gelir, diye anlatılabilir. Hegel'de bütün momentlerine göre somut, karşıtıyla kuracağı yeni bütüne göre soyuttur. Düşünce böylece, kavramların hareketiyle, giderek daha karmaşık sisteme doğru gelişir. İlk kavramın anlam içeriği, formel mantığın tersine, sonraki kavramlar yoluyla doldurulur. Adorno'nun "Negatif Diyalektiğinde" ise karşıtlar birlik oluşturamadan dövüşür dururlar; birliğe ulaşmanın yolu yoktur; kavramların anlam içerikleri bulanık kalmaya mahkümdur. Adorno Hegel'i dilsiz olmakla suçlar, çünkü yaşayan dilde sözcükler anlam bulanıklığından, bağlama bağımlı olmaktan kurtulamazlar. Ama bu anlam çoğulluğu dolaysızca bağların çoğulluğundan gelir, belirli bir bağlam birden çok anlama gebedir ve belirli bir anlam etkileşimin sonucu olarak ortaya çıkar. Anlamı teke indirgemek toplumsal dolayımın ürünüdür. Anlam çoğulluğuna kavramlar takımıyla yaklaşılabilir ona göre. "Birleştirici moment olumsuzlamanın olumsuzlaması olmaksızın yaşar, ama aynı zamanda kendini yüce bir ilke olarak soyutlamaya teslim etmeyerek. Yaşar, çünkü kavramlardan daha kapsayıcı genel kavrama adım adım ilerleme yoktur. Bunun yerine, kavramlar birbirleriyle takımlaşırlar. Takımlaşma nesne-

nin, sınıflama prosedürünün ya bir farklılık meselesi ya da bir yük olduğu özgül yanını aydınlatır. Bunun modeli dilin işleyişidir. Dil bilişsel işlevler için işaretler sistemi üretmez" (Reijen, 1999:109-116).

1939 tarihli "Diyalektik Hakkında Tartışmalar" başlıklı bir bölümde Adorno, Horkheimer ile yaptığı bir tartışmada (Horkheimer, 1985:526-541); "savımın çıkışını başka bir taraftan açıklamaya çalışayım: Şu ana kadar diyalektik kavramı Marxist tartışmalarda bile temelde idealistçe kullanıldı. Tarihte genelden, kavramdan hareketle özele, gerçeğe ulaşılmaya çalışıldı. Bu yaklaşım, Marxist içeriklerin ekonomiye ait olduğu Marxist diyalektikte bile korunur. Örneğin Lukacs'ta burjuva sınıf egemenliği çerçevesindeki üretim ilişkileri kavramı, özel hareketlerin ve ideolojilerin üretildiği bir kavramdı. Diyalektiğin bu idealist tasarımının yetersiz olduğunu size itiraf ediyorum" demektedir. Devamla Adorno, "bu verililiğe sıkı sıkıya bağlı olan pozitivist yöntemin, herhangi genel kavramdan hareketle tek tek öğeleri tanımlamaya çalışan diğer yöntemlere karşı üstün tuttuğumun itirafıdır. O halde diyalektik savımın iki boyutu var: Birincisi, yönelimin dayandığı verililiğin kendisi diyalektik olarak yapılanmış ve diyalektik olarak yapılanmış olanın mutlak çıkış noktası olamaz. İkincisi, bizim mantığımızla diyalektik yapılanması bağlayıcı olmadığı gibi verilerin çözümlenmesiyle dolaysızca önceden bulunamaz. Bu paradoksu çözmek diyalektik kuramın görevidir", demektedir.

Adorno "özne", "nesne", "diyalektik" gibi kavramların tarih sürecini oluşturan ve teklerin çıkarımlandığı tümel/mutlak kavramlar olarak görülmesi gerektiğinde Horkheimer ile aynı düşündüklerini belirtir. Eğer Horkheimer, tarihsel hareket üzerine anlamlı bir şey söylemek için dayanılması gereken o eski somut öğeleri "verililik" diye adlandırıyorsa, buna katıldığını ifade eder. Ancak kendi savı olan, verililik kavramının kendisinin pozitivist kavram karşısında değişime uğradığını söyler. Verililiğin pozitivist ya da empiriokritik (deney-eleştirel) kavramı için iki öğe temeldir ona göre: Birincisi, her verililiğin ve tüm tarihsel hareketin son göstergesi olarak erişilmek istenen verililik ancak verili olanın bağlam biçimi olarak kavranabilir. Verililik kuramında bu verililikler ve tarihsel hareket arasındaki ilişkiye ilişkin verililiklerin bizzat kendilerinin tarihsel olarak verili olabilecekleri dışında bir şey çıkmamaktadır. Adorno'ya göre bu verililikler tek başlarına bilgi-uygulayımsal işlevi yerine getiriyorlar (Horkheimer, 1985:526-541).

İkincisi, pozitivizmde verililiklerin haklılık göstergesi sadece öznelliktedir ve bağlamları verililiklere indirgeme, pozitivist uygulamada öznel içkinliğe indirgemeyle eş anlamlıdır. Özne nesne ilişkisinin durağan belirlenimini Horkheimer de reddettiğine göre, artık verililiklere indirgeme salt öznellik indirgemesi anlamı taşımayacaktır. Ama o zaman bundan böyle öznellikle tanımlanmadığı için mutlak yalnızlık karakterini yitirecektir. Çünkü

şimdi verili olanın yapısında nesnel varlık, her zaman olduğu gibi bilginin önemli bir parçası olarak koparılmaz bir şekilde katılmıştır. Diyalektikde öznel ile nesnelin karşılıklı olarak değişebileceğinden başka bir şey söylenmemektedir. Adorno bu bağlamda: Tam burada, en son yaptığı çıkarımla büyük ölçüde örtüşen bir çıkarım yapılabileceğini belirtir. Horkheimer'in de "diyalektik", "özne", "nesne" gibi kavramların total (tümden) belirlenimini reddedettiğini, diyalektik işlem için total ve mutlak bir diyalektik tasarımına gerek olmayabileceğini vurgular. Ona göre, özne ve nesne yalnız hala bir gerilim içerisindeki kutupları anlatır. Bunlardan yola çıkarak hiçbir zaman ve hiçbir belirli durumda soyutlama yapılamaz. Tekil somut bir bilgide, öznel ve nesnel olanın payı belirlenemez. Bilginin oluşturulmasında özne ve nesneyle işlem yapılması, bilgilerin kendi içlerinde dingin, bütünlüklü olmadıklarını, aksine gerilimin taşıyıcısı olarak kendilerini aştıklarını gösterir. O zaman verililik kavramı kendini aşma kavramını da içerir. Diyalektik kuramının görevi de, bu diyalektik işlevi yerine getirebilecek bir verililik kavramı ortaya koymaktır. Diyalektik resimler kavramıyla bundan başka bir şeyi kastetmek istemediğini ifade eden Adorno, resimlerden söz ettiğini, çünkü henüz kavramsal bir varlık söz konusu olmadığını, aksine dolaysız olarak önceden bulunan bir varlığın söz konusu olduğunu vurgular. Bu arada, dolaysız öz bulunuşluk, sadece öznenin duyusal algısıyla tanımlanamaz, belirli toplumsal koşullar da gözetilmelidir. Yukarıda da vurgulandığı gibi bu resimlere eytişimsel (diyalektik) denmesinin nedeni, yapılanmaları için genel kavramsal bir varlığın zorunlu olmayışı, somut kapsamlarını terk etmeden kendilerini aşışı ve diğer somut toplumsal koşullarla bağlantı kuruşlarıdır. Adorno'ya göre, diyalektik resimler sorununu şu şekilde tanımlamak denenebilir: Felsefe tarihinin görevini, güvenilir olarak verilen materyalin kapsamından yola çıkmadan, ama yine de söz konusu materyalin gerçeklikteki düzenlemesi için kararlaştırıcı bir güce sahip olan ideler (fikirler) oluşturacaktır (Horkheimer 1985:526-541).

Horkheimer, "eğer Adorno'nun diyalektik resimleri sadece verili olanın yapısını niteliyorsa, -Adorno'yu anladığımı sanıyorum- o zaman *kendi dışına çıkarak başka bir şeye uzanmak* (über sich hinausgreifen) nedir) ve diyalektik resimler diyalektik olmayan resimlerden hangi ilkelere göre ayrılır?" diye sormaktadır. *Bir şeyden başka şeye uzanmak / ele geçirmek* (übergreifen) kavramı üzerine Adorno: Şu ana kadar özne ve nesnenin kendi içinde dingin ontik bir belirlenim olarak ele alınamayacağı, aksine bunun, sadece bilginin en azından burada sözü edilen bilginin belirli bir gerilim özyapısına sahip ve hiçbir şekilde bundan koparılamayacağının bir ifadesi olduğunu belirtmektedir. Ancak, eğer bilgiler böylesi bir gerilim özyapısıyla tanımlanırsa, o zaman verililikler olarak son varlığa (örneğin kişisel bilince) indirgendiği gibi kendi iç-

lerinde aynı şekilde durulmayacaklar, demektedir. Adorno'ya göre, *bir şeyden başka şeye uzanmak / ele geçirmek* (übergreifen) özünde şunu anlatır: Tek tek bilgiler bir beste gibidir ve parçalara ayrılamaz. Bu bakımdan her bilgi ancak diğer bilgiler bağlamında anlaşılabilir.

Tek tek bilgiler gerilimsel oluşturulmuş olarak değerlendirilmelidir. Böylece bilgi kendi gerilimini muhafaza etmek istediğinde, tek tek bilgileri aşmalıdır. Bilimsel olarak bunu ancak verililiklerin çerçevesini aşmadan (bütünle ilgisinde) yapabilir. Bu da diyalektik düşüncenin çözmesi gereken bir sorundur. Bu kuramsal genellikte diyalektik resimlerin seçimi için ölçüt belirlemek zordur. Hiçbir soyutlama yöntemiyle tarihten koparılamamaları diyalektik resimlere özgüdür. Ama yine de birbirine konumlarından, verililiğin oluşturucusu olarak kabul edilen ve eski verililik kavramında bulunmayan diyalektik ilişki açığa çıkarılabilir (Horkheimer, 1985:526-541).

Adorno, kümelenme ilkesi ya da evrensel yöntemini de aşağıdaki gibi betimler: Özne ile nesne arasındaki ilişki kuşkusuz var olan her tek tek bilgide bilimsel işleme bağlı olan sorun oluşturur. Bilginin öznel payının her defasında uygun olabileceğini ve burada mutlak bilginin olanaksızlığını anlatan daha genel geçer kavramlar olmadığını da itiraf eden Adorno'ya göre, bu noktada bu son ve kurucu olanaksızlığa hemen el atmak gerekiyor. Sorun elbette özeldir de! Buradaki amaç, ilkesel olarak sonlandırılamaz bir süreçte her bilgiyi öznel ve nesnel parçalara ayırmak değil. Aksine bu konuşmada öznel pay olarak ortaya çıkan şeyin, yani sonal saltık verililiğin bizzat kendisinin de nesnel-tarihsel üretilmiş olarak anlaşılması gerektiğidir. Adorno, amacının, her ne kadar sorunsuz uygulanmasa da, bilgi sınırlamalarında haklılığı olan ve genel kabul gören öznellik ve nesnellik ayrımında sorununu diyalektiğe havale etmek de olmadığını belirtir. Adorno'yu yeni bir diyalektik kavramı için çaba göstermeye iten şey daha çok; böylesi soru yöneltimiyle gösterilmesi gereken şimdiki sonal öznel koşulların kendilerinin nesnel, yani tarihsel üretilmiş olması ve ayrıca araştırmayı yönlendiren böylesi somut verililik kavramının ön kabulü olmaksızın nesnelliği sağlamanın kesinlikle söz konusu olamayacağıdır. Ona göre, bilgideki özne ve nesne payının belirlenmesinde, tüm diğer geçerli bilgi edinme girişimlerinden farklı bir tutum sergilemesi aşağıdaki nedenlerle gereklidir (Horkheimer, 1985:526-541).

Elbette payın belirlenmesinde farklı bir şey yoktur. Ama özne ve nesne ulamları olduğu gibi kabul edilemez; bizzat kendileri araştırmaya, ancak diyalektik kavramı aracılığıyla çözümlenebilecek bir görev yüklerler. O halde burada, tek tek bilgilerdeki özne ve nesnenin birbirine göre ağırlığından çok: Öznellik ve nesnellik hakkında konuşmanın anlamlı olup olmadığını ya da bu iki ulam arasındaki hem tek tek bilgi içerisinde hem de bilgi bağlamı içerisinde var olan bulgulama bağıntısına ilişkin soru önemlidir. Ancak bu so-

run, bilgilerdeki "öznel payın" üst düzeyde saptanması ve elimine edilmesiyle de çözülmez. Çünkü halen kalıcı olan nesnellik de ulamsal üretilmiş; buna karşılık ulamlarda nesnel olarak düzenlenmiştir. Bu nokta ilk bakışta somut sorunsaldan uzak görülebilir, ancak özne ve nesne kavramları ilkel, eleştirisiz ve açıklığa kavuşturulmamış bir şekilde alınmak istenmiyorsa, bu kaçınılmazdır (Horkheimer, 1985:526-541).

Adorno, özne ve nesne kavramını Horkheimer kadar az somutlaştırdığını ve kendi savından, özne ve nesne bağıntısına ilişkin nasıl ontolojik varsayımlar yapmak istediğini anlamadığını belirtmektedir. Burada bir yanlış anlaşılmanın söz konusu olduğunu kabul eden Adorno, özne ve nesnenin ne olduğu ve o anki bilgi durumunu gösterebilen payın her defasında nasıl ölçüleceği konusunda Horkheimer'e tamamen katıldığını belirtir (Horkheimer, 1985:526-541).

Adorno, tam bu noktada ve inandığı şekliyle, Horkheimer'in mantığıyla bilginin sınırlılığının soyut saptamasında takılıp kalınamayacağını, aksine burada ortaya çıkan dışavurumları olabildiğince eksiksiz dilselleştirmek gerektiğini söylemektedir. Öznel ve nesneli, bilgideki bilen ve bilinenin payı olarak nitelendirdiği tanımında, Adorno'ya öyle gelmektedir ki, sorun gerçi sonlandırılmış, ancak hemen net olarak dile getirilmemiştir. Onun burada yapmak istediği, bilinen kavramı gibi, bilen kavramının da bilginin tutunacağı son noktayı veremeyeceği, aksine bu ikisi arasında başka herhangi bir bulgulama ilişkisinin naif olarak ön koşullamadığı bir bağıntı oluşturmak gerektiğini göstermekten başka bir şey değildir. Ona göre burada, Horkheimer ona, özne ve nesne kavramını önkoşullandırdığı şeklinde bir suçlama getiriyorsa, burada koşulluluğa gönderme yapmakla Horkheimer'i çözümlemeden uzaklaştıran bu suçlama tam da Horkheimer'e uyar. Adorno: Tarafından amaçlanan diyalektik tasarımında gerçekten herhangi bir ontolojik şey olduğunun varsayılması durumunda bile, o zaman bunun kendi için (bir bakıma) katlanılabilir olacağını düşünür. Bu, idealistçe bir olgunun ya da bir verililiğin her zaman başka verililiklere dayanmak zorunda olduğunu düşünmez. Tersine Adorno, bilgide daha çok konumdaşlıkların, tek tek olgular arasındaki herhangi bir bulgulama ilişkisinin üstünü koşullu olarak kapatmadan, verililiklerin bütünlüğünü anlayabilmek için oluşturulan olgu bağlamlarının söz konusu olduğuna inanmaz. Ona göre, hakiki bir diyalektik kavramı işte bu işleri yerine getirmelidir, yani, tek tek olgular arasındaki bağlamları oluşturmalıdır (Horkheimer, 1985:526-541).

Adorno, hem verilinin hem de tarihsel hareketin, bir yandan o anki bilgi düzeyinde ortaya koyduğu gibi, özne ve nesne kavramlarını hesaba katan ama aynı zamanda söz konusu kavramların birbirlerini karşılıklı olarak ürettiğini gözeten ve bu görüşü; o anki özne ve nesne arasındaki farklılıklarda ta-

kılıp kalmak yerine, onların bağıntılılık ön kabulünden de yola çıkmadan, gerçekten çıkarım yaparak yönteme dahil eden bir kavram -Adorno'nun bu tartışmada Horkheimer'e tamamen itiraf etmek istediği şey- bulunamaz mı, sorusu yöneltilmesi gerektiğini belirtmektedir (Horkheimer, 1985:526-541).

*Sanata Yaklaşım*

Her sanat yapıtının işlenmemiş bir suç olduğu düşüncesinde olan Adorno (1997c:125; 2000:114), sanatın ilkin apaçık pratik niyetlerle değil, salt varoluşuyla, hatta tam da pratik olmayışıyla polemiğe dayalı ve gizliden gizliye pratik bir yönü olduğunu düşünür (Adorno, 2007:131,132; 1997h:131, 132). Ancak bu yönün, kültürün egemen pratiğin bütünlüğüne bir dal olarak, kültürel etkinlikler şeklinde günümüz koşullarında tamamen sorunsuzca eklenmesiyle bağdaşmayacağını düşünmektedir. Adorno, eskiden gerçeklik ile kültür arasındaki sınır çizgilerinin o denli keskin olmadığını, sanat yapıtlarının o zamanlar henüz özerkliklerini ve her birine özgü biçim yasasını yansıtmadıklarını, tersine, *a priori* olarak, ne kadar deneyimli de olsa bir işlev yerine getirdikleri bağlamlar içinde yer aldıklarını vurgulamaktadır. Kendilerini sanat yapıtları olarak ortaya koymayışları da neredeyse doğal bir durum gibi görünmelerini sağlar. Sanat olarak sanat, nihayetinde yalnızca sanat olarak bir ihtirası bulunmadığında serpilebiliyordu.

Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektik*'i adlı çalışmasına ulanabilecek olduğunu söylediği *Müziğin Felsefesi* adlı çalışmasında da, felsefede gerçekleştirdiği gelenek karşıtı olan bir perspektifi sürdürmektedir. Schönberg'in müziğe getirdiği yenilikleri eleştirilerle birlikte olumlamasının yanında, Stravinsky'ye karşı tavır almaktadır. Stravinsky'nin arkaik, neo-klasik biçimi yenilemesini, Wagner'i de geride bırakacak kadar, geç-dönem burjuva toplumunun baskıcılığıyla kurulmuş örtük bir özdeşleşmeyi ifade ettiğini belirtmektedir. Adorno'ya göre, Stravinsky bütün modernist eğilimlerine karşın, genel olarak halkçı ve neo-faşist eğilimlerle uyum içindedir. Marxist besteci Hans Eisler'le yakın ilişkileri kısa bir süre sonra tartışmalı bir ayrılıkla sonuçlanmıştır. Adorno, Schönberg'in "Yeni Müziği"nin izleyicisi olan Eisler'in de, daha sonra bu müzik türünün seçkinci olduğunu ileri sürerek eleştirmesini ve en sonunda da güftelerini Brecht'in yazdığı *proletar koro* parçaları yapmaya yönelmesini, ajitasyon amaçlı, olumlamacı nitelikteki müziği temkinle karşılamaktadır ve bu müziğin *Hindemith* türü bestecilerin tutucu *cemaat müziği*'yle bağlantısı olduğunu ileri sürmektedir. Eisler'se, kısa bir süre sonra Brecht'e, enstitünün, Brecht'in *Tui* romanındaki *karşı çıkmak ister gibi görünmedükleri güçler tarafından beslenen yalancı radikal entellektüellerin toplandığı yer* olduğunu yazmaktadır. Eisler'le kimi film müzikleri üzerinde birlikte çalışmışlar ve *Filmler için Kompozitörlük*'ün -bu çalışma, standartlaştırılmış müziksel

stereotiplerin tipik bir Adorno eleştirisinin ve bu tür müziklerin mekanizmalarının teşhir edilerek değersiz kılınabileceği yolundaki Brechtgil yaklaşımının bir anlaşılması olmuştur- 1947 yılında yayınlanmasından önce Eisler'in kardeşi Gerhard'ın komünist çevrelerle yakınlığı nedeniyle suçlanmasıyla Adorno endişeye kapılmış ve yazarı olduğu kitabın kapağından adını sildirmiştir (Jay, 2000:25-50).

Tarih, felsefe ve psikolojinin de içinde bulunduğu topluma ve bireye ilişkin disiplinleri sosyoloji içinde incelemeyi uygun gören Adorno, bu disiplinlerin zaten sosyolojik içerikleri olduğunu, sosyolojinin de zaten sözü edilen disiplinleri içerdiğini belirtmektedir. "Sanat, topluma karşı toplumsal bir itirazdır" ve "sanatsal fantazi" sanatçıda "birikmiş olanı" uyarır Adorno'ya göre. Sanatçının alımladıklarının, içerik ve biçim olarak toplumdan ve doğadan gelen veriler olmadığını, sanatçının onları düşünmeksizin algılayamayacağını, bu 'veri'lerde içerik ve biçimden fazla bir şey olduğunu, bu fazla şeye Adorno'nun fantazi dediğini, sözcük anlamı bakımından, sanat ile toplum bağıntısındaki tüm bakış açılarını kapsayan sanat sosyolojisi diye ifade etmektedir. "Sanatın nesneleşimi, onun toplumun dışına çıkan fetişizmi, işbölümü ürünü olarak sanat açısından toplumsaldır. Bundan dolayı, sanatın toplumla bağıntısı, genellikle kabul bağlamında araştırılıp bulunacak bir şey değildir. Bu bağıntı yaratımda öne çıkar. Sanatın toplumsal açıdan şifresinin çözülmesine yönelik ilgi, sanat yapıtlarının toplumsal temeline ve onların nesnel toplumsal içeriğine çok katmanlı olarak büsbütün aykırılaşan etkilerin araştırılmasına ve sınırlandırılmasına kendini kaptıracak yerde sanata dönmelidir. Sanat yapıtlarına yönelik insansal tepkiler, ezelden beri en uzak olan şeye aracılık etmişlerdir, doğrudan doğruya sorunla ilgili değildirler, günümüzde tümden toplumsaldırlar. Etkinin araştırılması ne toplumsal bir şey olarak sanata ulaşır, ne de pozitivist kafanın sanatı gasp etmesi gibi asla sanata normlar dayatamaz. Sanat ile toplum içerikte buluşurlar", ama Adorno'ya göre, bu buluşma sanat yapıtının dışında olan bir şeyde -toplumda- olmaz. Sanatın araştırılması ve onda olan toplumsalın açığa çıkarılması için sanatın kendisine bakılmalıdır. Onun olumlu anlamda sanat sosyolojisi dediği şey de, felsefeden başka bir şey değildir. Sanatın etkileri, sanat bağlamında sosyolojik ya da psikolojik tarzda araştırılırken sanatın dışına çıkılmaktadır. Ama bu araştırmalar bize sanatın kendisini vermemektedir. Sanat, bilgisel ögelerini bir yargı biçiminde ortaya koymaz, ama o salt görüsel bir şey de değildir. Sanat düşünülürdür, o düşünür. "Felsefe ile sanat, kendilerinin hakikat içeriğinde birbirlerine doğru gelirler, üst üste düşerler: Sanat yapıtının ilerleyen, kendini açan, yayan hakikati, felsefi kavramın hakikatinden başka bir şey değildir." Soykan, Adorno'nun görüşünde, felsefenin (ya da bilimin) kavramlar kullanarak yargı verirken, sanatın bunu yapıtlarını açmakla, yaymakla yaptı-

ğını, ama sonuçta, her ikisinin de aynı hakikati kendi tarzlarında ifade etmekle aynı yere geldiklerini, üst üste bindiklerini vurgulamaktadır. Bilgi için doğruluk, sanat için hakikatin söz konusu olduğu belirtilmektedir. Halis sanat yapıtı, kendi hakikatini kendinde bulunduran, ereği güzellik olan yapıttır (Soykan, 2000:65-73).

Bütün sanat yapıtlarının, bütün olarak sanatın bir bilmece olduğunu ileri süren Adorno, sanat yapıtının kavramlara tercüme edilerek anlaşılamayacağını, ancak -göz, dil ve kulakla- yaşanabileceğini belirtmektedir. Mimariyi nasıl mekan duygusu belirliyorsa, müzikte de zaman tasarımı ve yapısı bulunmaktadır. Müziğin işlevi, doğrudan doğruya görünenden ortaya hemen çıkartılamaz. Müziğin dünyası, doğal ve toplumsal olan bütün dünyadır, real dünya karşısında görünüş dünyası, dış dünya karşısında iç dünyadır. "Tasvirler dizisi olarak değil, dinamik bütünlük olarak büyük müzik, iç dünya sahnesinde meydana gelir. Bu, müzik ile toplum bağıntısının tam bir kuramının aranıp bulunacağı yönü gösterir. (...) Sanat yapıtlarının toplumla bağlantısı Leibniz'in *monad*'larına benzer: Penceresiz. Demek ki toplum olmaksızın, kendini bilir olmak için, bu bilinç daima ve zorunluca topluma eşlik etmeksizin, yapıtlar ve aynı zamanda kavramdan uzak müzik, her durumda toplumu tasavvur eder. Şuna inanmak istenir: Kavramdan uzak müzik ne denli derinse, topluma o denli az göz kırpar". Ona göre, esas itibariyle müzik, toplumsal hakikat içeriğini, ancak karşı koyma ile topluma yapmış olduğu anlaşmayı feshetmeyle kazanmaktadır. Toplumla içiçe olan müzik ya da sanat, ne özerk ne de özgürdür. "Sanatın özgürlüğü, ondan geri alınan şey karşısındaki bağımsızlığını özgür bir toplum idesinde temellendirir ve kendi gerçekleşimini belirli anlamda ön-tasarımlar". Müzik, toplumsal olanı müziksel biçimlerde içselleştirir ve bu içselleştirmede topluma karşı çıkmaktadır, bu karşı çıkışında özerkliğini de elde etmektedir. "Tinsel bir şey olarak müziksel ürünün kendisi, toplumsal aracılıdır, aracısız bir şey değil". "Müziksel kendiliğindelik toplumsal olarak genellikle nasıl olanaklıdır?" sorusuna Adorno, "sanatın toplumda nasıl oluştuğunu, toplumun sanata nasıl etkide bulunduğunu sormayı değil, tersine toplumun sanat yapıtlarında kendini nasıl nesneleştirdiğini bilmek isteyen müzik sosyolojisidir" ve "bu bakımdan müzik sosyolojisi, ideolojik içerikle ve müziğin ideolojik etkisiyle ilgilendiği ölçüde, toplumun eleştirel bir öğretisi olur. Bu müzik sosyolojisine müziğin hakikatini araştırma yükümlülüğü verir" demektedir. Yirminci yüzyıl müziğinde en kökten yeniliğin, *atonalite ve 12 ton tekniği* ile yapıldığı düşünülmektedir. Adorno, geçmişte dönemini tamamlayan bir biçemden sonra ortaya çıkan müziği atonal, yani *yeni müzik* olarak adlandırmaktadır. Ona göre, "Yalnızca 'yeni müzik' kendi hakikat-içeriğinin-bilgisine izin verir" ve "bugün müzik

felsefesi, ancak "yeni müziğin felsefesi" olarak olanaklıdır". Ona göre, başından beri resmi kültürü ve sanatsal kurumlaşmayı reddeden "yeni müzik", bireycilik koşulları altında oluşmuştur. 'Yeni müziğin' oluşmasında kaynak olarak gördüğü Brahms'ın işlevini, Cezanne'ın yeni resim için oynadığı role benzetmektedir. Şöyle ki; Cezanne ona göre -geçmişte büyük örneklere saygı duymakla birlikte-, dünyayı yansıtmak için düz bir yüzeye boyayı ilk defa uygulayan insanmış gibi resim yapmaktadır. Bu gerilim ve çelişkili durum Adorno'nun dünyayı kavrayışına da uygundur. Bu konuda Soykan, yeni müziğin temel ögeleri şu şekilde aktarmaktadır: Sözcük anlamıyla sesler arasındaki uyum demek olan armoni, geleneksel tonal müziğin temel ögesidir. Tonalite, çok ve farklı seslerin bir müzik parçasında bir ana ton ekseni etrafında birleştirilerek uyum elde edilmesidir. Bu ana ton, aynı zamanda egemen tondur; çoklukta birliği sağlayan ögedir. Bu tonal düzeni yıkarak, kromatik[9] dizideki on iki notaya sıralama getiren Schönberg, 20.yy. müziğini temelden etkilemiştir. Bu yeni tekniğe "on iki ton tekniği" adını vererek, eski müziğin armonisi yerine kontrpuanı koymuştur. Tonal müzikte ana tonun diğer tonlar üzerinde egemenlik kurmasını, tonlar arasındaki çelişkinin ortadan kalkmasını ve uyumsuzluğun ortadan kalkmasını, geleneksel diyalektiğin sav-karşısav çatışmasının sonucu olarak bireşimde çelişkinin ortadan kalkmasına benzetilmektedir. Ancak *atonalite*'de de armoninin enkazı üzerine kurulan kontrpuandaki dinmeyen amansız çatışma, *Negatif Diyalektik*'teki bireşimsiz, süregiden çelişkiye karşılık gelmektedir. Resim açısından on iki ton tekniği, palet üstündeki boyaların düzenlenişine benzemektedir, yani tuvalde kullanılacak renkler önceden, iyi bir palette ve tam olarak belirlenecek. Tonların bu belirlenimi Adorno'ya göre, yaratıcılığı ortadan kaldırıp, mekaniklik yaratmaz (Soykan, 2000:75-88). Toplumsal ilişkilerimizde ortaya çıkan tek düzeliğin (vb. problemlerin de) müzikte karşılığı olduğunu dile getirmektedir Adorno ve bu dünyada ortaya çıkmış bir sorunun (çatışmanın) karşılığının müzik diliyle ifade edilirse, bestecilikte, akortlara dayalı armoninin yerine, zaman beraberliğinden yararlanarak birçok ezgiyi üst üste getirmek sanatı demek olan "kontrpuan" olduğunu belirtmektedir (Adorno, 1997m:14-25 / Soykan, 2000:18-30).

Adorno, yönelimsel dil mutlak olanı dolayımlamak ister; oysa mutlak, her özgül yönelimde dilden kaçar, özgül yönelimlerin her birini ardında bırakır, tek tek her biri sınırlı olduğu için der. Müzik, mutlak olanı hemen bulur ama keşif anında hemen kararır, tıpkı çok güçlü ışığın insanın gözlerini kamaştırdığı, çok iyi görülebilecek şeyleri görmesini engellediği gibi olduğunu

9 Yarım tonlardan oluşan ses dizisini tanımlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Vural Sözer'in *Müzik Sözlüğü*.

belirtmektedir Adorno. Adorno; Brecht ve Sartre hakkındaki bir yazısında, "politik sanat yapıtlarının zamanı değil şimdi; daha çok, politika özerk sanat yapıtına göç etmiş durumda", demektedir (Kaufmann, 2003:124-141).

Kavrama aracı olan kuram konusunda da Adorno için, ister doğa ya da toplumsal fenomenler olsun, bir değişikliğe yol açmazlar. Kavram da kuram gibi bir şeyin kavramı olmak bakımından kendisi de bir şeydir. Yani, kavram da diyalektik mantıktaki her şey gibi bir momenttir. Çağına uygun eylem biçimlerinin ne olduğuna, teori-pratik ve uygulayım problemlerine ilişkin değerlendirmelerinde Adorno, dünyanın uygulayımsal anlamda kökten bir değişikliğe uğratılabilmesinin olanaklarının ortadan kalktığını, bu düşünceyle girişilecek kalkışmaların da bir tür egemenliğin sürdürülmesinin olanaklarını genişlettiğini ileri sürmektedir. Dünyanın olanaklı değişikliğinin düşünme ve anlamayla bağlantılandırılabileceğini sıkça vurgulayan Adorno'ya göre, "Düşünme var olana zincirlenmiştir. Mantık ile bilgi kuramı arasındaki paralellik, yalnızca benzerlikten daha fazladır. (...) Biçimsel-mantıksal 'bir şey'de var olanın izi yok edilemezdir. Bir şeyin biçimi maddenin, neden dolayı öyle olduğu (*tode ti*'nin) modeline göre oluşmuştur" (Soykan, 2000:53). Buna göre özne, ister kendini ister başka şeyi düşünsün, var olan bir şeyi düşünür. Bunun anlamı, hangi etkinlik olursa olsun, bilgi konusu olmakla, özneyle ilgisi ve öznenin varlığı ile bağı olmaksızın tasarlanamaz. Niteliksel olanı düşünmeyen düşünme, daha şimdiden parçalanmıştır ve kendisiyle bir değildir. Dünyanın bir defalık olduğunu belirten Adorno, mutlak doğru ya da bilgiyi arama çabasının, değişmenin egemen olduğu toplumsallığın dünyasında uygun bir kavrayış olmadığını düşünmektedir.

Adorno'ya göre, film temsilcilerinin cephaneliğindeki en güçlü sav olan, onun kitlesel olarak tüketilmesi, aynı zamanda en kabasıdır. Onlar, kültür endüstrisinin bu vahşi aracını popüler sanat olarak nitelemektedir. Film, sanat olmaya ne denli özenirse o denli de sahteleşir. Sinemanın bir tür kitle denetim (manipülasyon) aracı olduğu, onları bir şekilde yönlendirdiği açıktır. Kendini parçasıymış gibi insanlara bağlayan bu alan onlara alabildiğine uzaktır. İnsanı ve insani olanı öylesine her şeyi o kadar kusursuzca eşyaya indirger ki, insanlarla şeyler arasındaki farklılıkla birlikte şeyleşmenin büyüsünü de algılanamaz hale getirir (1997c:231, 232, 233, 234; 2000:209, 210, 211,212).

Kendini gelişmenin öznesi olarak değilse de, önceki devrimci sınıfın perişanlığını ve yenilgi koşullarını tanıyıp sindirmiş, bilişsel eleştirel kurumu olarak gören giderek daha küçük entelektüeller ya da hatta "tek başına" biri, entelektüel proletaryanın yerini alır. Entelektüeller "yurttaşların son düşmanlarıdır, aynı zamanda, son yurttaşlardır". Çabalarının merkezi, araçsal aklın eleştirisidir; ve eleştiri, evrimin başarısız gidişini yakalamaktan başka bir şey değildir (Reijen, 1999:87, 88).

*Politika ve Etik*

Yönetilen dünyada yöneticiler de bürokratlar kadar günah keçisidirler; nesnel görev ve suç bağlamlarının kişilerin üzerine yıkılması da egemen ideolojinin bir parçasıdır. Sisteme bulaşmamışlıklarıyla övünenler, kırsal alandaki sessizler, taşralı, küçük burjuva gericiler olma kuşkusunu uyandırırlar. Artık sığınacak bir köşe yok. Avrupa'da da yok; onurlu yoksulluk kalmadı, yönetilen dünyanın dışında kalanların kışı mütavazı bir şekilde geçirme olanakları bile yok (Adorno, 2007:134, 135; 1997h:133, 134, 135).

Adorno politik iktidarı ve ona karşı mücadelenin koşullarını şöyle anlatır: Yönetim, üretken olduğu kabul edilen insana yalnızca dışarıdan dayatılmaz. Kendini onun içinde çoğaltır. Her şeyi bütünün değiştirilmesinden bekleyen radikalizm soyuttur: Değiştirilmiş bir bütünde de birey sorunsalı inatla geri döner. Böyle bir radikalizm, ideasının bir hayalete dönüşmesiyle ve daha iyi olana yönelik her türlü çabadan kendini muaf tutmasıyla, ağırlığını yitirir. Sonra kendisi de daha iyinin sabote edilmesine dönüşür. Aşırı talep de sabotajın üst biçimidir. Öte yandan, şimdi ve burada ne yapılmalı sorusunda, toplumun tümünü kapsayan bir özne türünün, iyi niyetli insanlar topluluğunun tasarlandığı gözden kaçırılmamalıdır. Yönetilen dünyanın en kuşku götürür yanı, yürütme organlarının bağımsızlaşmasının daha iyi olanın potansiyelini barındırmasıdır. Bu kurumlar kendilerine ve işlevlerine şeffaflıkla bakabiliyorsa, salt başkaları için var olma ilkesini, aldatıcı halk oylamacı isteklere uyum sağlamayı aşabilecek ölçüde güçlendirir. Söz konusu istekler, kültürel olan her şeyi sözüm ona yalıtılmışlığından çıkararak, acımasızca ezmektedir. Yönetilen dünya, sığınılacak köşelerin kalmadığı bir dünya olabilir, yine de akil kişilerin emirleriyle, salt toplumsal seçilimin kör ve bilinçsiz sürecinin yok ettiği özgürlük merkezlerini yaratabilecek bir dünyadır. Yönetimin toplum karşısında bağımsızlaşmasında dile gelen irrasyonellik, kültürde gelişmeyen yanın sığınağıdır. Egemen rasyonellikten sapmaktır onun rasyoneli. Yine de böylesi umutların dayanak noktası olan bilinç düzeyinin yöneticilerde olacağını kesin olarak varsaymak olanaksızdır ona göre. Onların iktidara ve yönetilen dünyaya özdeş olan tüketim toplumunun ruhuna karşı eleştirel bir bağımsızlığa sahip olmaları gerekir. Tam ele geçirilmemiş bilinç, içlerinde dile getirdiği kurumların işlevlerini hala değiştirebilir. Şimdilik, liberal-demokratik düzende, bireyin kurumun içinde ve kurumun yardımıyla, onun düzeltilmesine biraz katkıda bulunma olanağı var. Yönetim araçlarından ve kurumlardan, yanılgıya kapılmadan, eleştirel bir bilinçle yararlananlar, salt yönetilen kültürden başka bir şeyi gerçekleştirme olanağına sahiptirler. Hep aynı kalanlar karşısında kendini gösteren çok küçük farklar onlara açıktır ve bunlar, ne kadar umarsız da olsa, bütündeki farkları temsil eder; umut farkın kendisinde -sapmada- yoğunlaşmıştır (Adorno, 2007:142-148; 1997h:140-146).

Adorno'nun incelemelerinde son çalışmalarına değin köktenci eğilimin içeriğini hiç yitirmediği görülmektedir. Ona göre, "toplum bugün de sınıf toplumu olmaya devam etmektedir". Popper'la diyalektik konusundaki tartışmalarında Adorno, "bilimsel hakikat *idea*'sının gerçek bir toplum arayışından ayrı tutularak oluşturulamayacağı" görüşünü savunmuştur (Jay, 2000:55-61). Bunları yazarken, Adorno'nun içinde bulunduğu toplumsal süreç, Marx'ın ve felsefesinin içinde bulunduğu, teori ve pratiğin birliğinin, uygulayımın gerçekliği değiştirme enerjisine sahip bir ortamın tersine, kitlesel eylemliliğin ve teorisinin bir düşüşte olduğu, konjünktürün gerilemeyi gösterdiği bir süreçtir. Yine de Adorno, yıkıma uğramış bir dünyada ancak içkin olarak varlığını sürdürebilen bir felsefenin, yani tamamıyla tarihsel nitelikte eleştirel gücünü muhafaza eden bir felsefenin görevlerini yerine getirebileceğinden hareket ederek, boyun eğmeyi olumsuzladığı görülmektedir. Boyun eğme suçlamasıyla karşı karşıya kalması nedeniyle Adorno, "kolektif eylem bağlamında düşünmenin bir ilerleme olduğu şeklindeki teselli"nin aldatıcı olduğunu, yalnızca bir eylem aracı olarak kullanılan düşüncenin, her türlü araçsal akıl gibi keskinliğini kaybettiğini belirtmektedir. Öte yandan, "kendi vicdanına rağmen hareket etmeyerek ya da ürkütülüp eyleme rıza göstermeyerek ödünsüz bir biçimde eleştirel davranan düşünür aslında mücadeleyi bırakmayan tek insandır". "Düşünen kimse" demektedir Adorno, "hiçbir eleştiride öfkeye kapılmaz: Düşünmek, öfkede bir incelme, yücelme sağlar. Kendi kendisine karşı öfkeyle hareket etmesi gerekmediğine göre, düşünen kimse başkalarına karşı da öfkeyle hareket etmez. Düşünürün nezdinde mutluluk tüm insanlığın mutluluğudur. Var olan genel baskılama eğilimi, bu biçimiyle düşüncenin karşısında yer alır. Bu düşünce mutluluktur, mutsuzluğun hüküm sürdüğü yerde bile; düşünce, mutsuzluğu dillendirerek mutluluğa ulaşır. Bu düşüncenin elinden alınmasına izin vermeyen kişi, boyun eğmemiştir" (Adorno, 1999:135-139). 1968 gençlik eylemlerinin arkasında kendi eleştirel kuramlarının olduğu savına karşı Adorno, eylem izlenceleri ortaya koymadıklarını, eleştirel teoriden esinlendiklerini söyleyenleri de desteklemediklerini de yeri geldikçe vurgular. Bu noktada Adorno, bir yanda "yeteri kadar konuştuk artık" sloganını ileri sürenler ve diğer yanda da pratiğe şüpheyle yaklaşanların olduğunu belirtmektedir. İlk eğilime göre, insanın mutlaka bir şeye katılması, bir yerlerde görülmesi gerekmektedir. Kendisini yalnızca düşünmeye veren kimse zayıf, korkak, hatta hain sayılmaktadır. Ama durumun böyle olmadığını, içinde bulunduğu süreçte düşünmenin de önemli bir öge olduğunu vurgulamaktadır.

Böyle bir dünyada, kültür alanında verilen başarı ödüllerinin köpek pisliğinden bile değersiz olduğu yargısını Brecht'le paylaşan Adorno, bir yandan, kitlelerle ve Ortodoks Marxistlerle aynı safta yer almayı (onun deyişiyle

*mitmachen*) reddeden, diğer yandan da bireyin yalnızlaşmasına karşı çıkan bir düşünürdür. Yürüyüş sıralarından birine girip kaybolmamanın savunucusudur. Öte yandan, egemenlik, otorite, kültür, hiyerarşi ve değişik türden yabancılaşma veya şeyleştirme ögeleriyle karşı karşıya olan insanın özgürleşim olanakları üzerinde çalışarak, toplumsal duyarlılığı öne çıkarmayı amaçlayan interdisipliner bir felsefecidir.

Frankfurt Okulu üyelerinin etkilendikleri en önemli kaynak olan Marx, Adorno için de önemli bir çıkış noktası olarak gösterilebilir. Diğer eleştirel kuramcılar gibi (Marcuse dışta tutulursa) Adorno da hem kuram hem de eylem bağlamında Ortodoks değildir. Kısmen fragmanlar tarzında yazması, eleştiriyi tüm düşünce alanlarına yöneltmesi ve dili ustalıkla kullanması onu, Horkheimer dışta tutulursa, diğer eleştiri kuramcılarından ayırmaktadır. Denebilir ki, o, Frankfurt Okulu üyeleri arasında (tüm üyeler de Marx'ın eleştiri anlayışını benimsemişlerdir) eleştiriyi sonuna kadar, yani kendine geri dönene değin kullanabilen entelektüel olarak nitelenebilir. Negatif bir tutum almaktan çekinmediğini belirten Adorno (1997a:339), egemen felsefi düşünüşün radikal eleştirisinin ilk ve güncel görev olduğunu belirtmekte ve 17. yy.dan beri özgürlük felsefesinin, burjuva sınıfının dile gelmemiş vesayeti altında bulunduğunu, özel mülkiyet/çıkar ilişkileri tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir (1997d:213).

*Otoriteryan Kişilik Üstüne* başlıklı çalışmasının ilk bölümünün ana konusu "ön yargı", yani esas olarak antisemitik ön yargıların belirlenmesi olarak görülmektedir. Antisemitik davranışların bir yanının uyumcu (konformist) olduğu, toplumsal baskıdan acı çekenlerin, diğer mazlumlarla birlik olmaktan çok, sık sık bu baskıyı başkalarına aktarma eğiliminde olabileceği kuşkusunu doğrulamaya yettiğini bildirmektedir (Adorno, 2003:27-30). Ön yargılarda imgesel düşman yaratıldığı düşüncesinde olan Adorno, klişelerin, seçilmiş düşmana atfedilen aşırı güç düşünceleriyle ilgili olduğunu belirtmektedir (2003:31-32). Toplumsal süreçlerin nesneleşmesi, bu süreçlerin kendilerine özgü birey-üstü yasalara uyması, bireyin toplumdan entelektüel yabancılaşmasıyla sonuçlanmakta gibi görünmektedir. Adorno'ya göre, bu yabancılaşma, birey tarafından, uyumsuzluk ve ona eşlik eden korku ve belirsizlik olarak yaşanmaktadır; politik klişe ve kişiselleştirme, bu rahatsız edici durumun üstesinden gelmenin araçları olarak anlaşılabilir (Adorno, 2003:42). Öznenin, aslında özgürlüğün, uyum içinde yaşayan insanlığın değil de, toplumsal gücün öznesi olduğu tasarımının yalan ve gerçek dışı olduğunu belirtmektedir. İnsanlığın üstünde oluşan süreçlerin, onları belirlemediği bir dünya durumunun geniş ölçüde olanaklı olduğunu vurgulamaktadır (Adorno, 1990:91). Adorno, "birey örgüt ve örgütlenme" konusunu ele aldığı *Darmstadt Konuşmalarına Giriş* çalışmasında, bireyin içinde bulunduğu ilişkilerin ne türden araçlaşmalara, nesneleşmelere yol açtığını tartışmaktadır.

Ona göre, birey ve toplum konusu, bireysellik, toplumsallık ve birey-toplum ilişkisini düzenleyen kurum ve kuruluşları içeren devlet başta olmak üzere, tüm kamusal yapılar, sivil toplum kuruluşları ve sosyalist adlandırmalı kuruluşlar da dahil olmak üzere "örgüt ve örgütlenme" problematiği alanında incelenebilir. Buna göre, insan, toplumsal varlık olarak örgüte, örgütlenme sorununun çözüm alanına zorunlu olarak girmektedir. Böylelikle örgüt ve örgütlülük konusu da kendiliğinden birey, toplum ve özgürlük veya özgürleşme probleminin çerçevesi içine girmektedir. Bireyin özgürleşmesinin önünde daima en büyük engel olarak görülen örgüt ve örgütlenmenin içeriği hakkında hem olumlu hem de olumsuz düşüncelere sahiptir. Ona göre, örgütün varlığının dayandığı doğru temel ve saptama, toplumun doğaya karşı gelemeyeceği ve örgüt olmadan ayakta kalamayacağıdır. Örgütün, toplumsallaşma ve insanlar için yaratılmış bir araç olduğu unutulmaktadır. Örgütü oluşturanların özneler olduğu unutulup, genel amaçlar için araçlar durumuna dönüştürülmektedir. Oysa örgütün varlığı, insanın kendini yeniden üretmesine hizmet ettiği sürece doğru ve haklı görülebilir. Örgütün varlığının haklı ve doğru olması, yöneldiği irrasyonel amaçlar söz konusu olunca, birey açısından tehdite dönüşmekte ve onu bir araca indirgemektedir. Örgüt, örgüt olarak ne iyi ne de kötüdür, ikisi de olabilir. Örgütün hukuku ve niteliği, ona göre, neye hizmet ediyorsa ona bağlıdır. Adorno'ya göre, örgütü oluşturanların yaratılışları bütünün amacına hizmet işlevinin ardında yer almaktadır. Örgütte amaç, insan ilişkilerine aracılık etmektir. Ancak bu aracılık dolayımlı olmaktadır ve kapsadığı kişiler en başta kendi amaç ve iradeleri açısından değil, örgütün amacının gerçekleşmesine yarayan birer alet olarak örgütten sayılırlar. Bu amaç, dolaylı olarak da olsa, o kişilerin -isterseniz "alet" deyin, der Adorno- yine de işine yaramaktadır. Örgütün araç olması niteliği, bir katılık ve soğukluk, dışsallık, zor uygulama momentini de birlikte getirerek ve bu momentin kapsamını da geleneksel Alman felsefesinde yabancılaşma ve şeyleşme kavramlarının çizmekte olduğu düşüncesindedir (Adorno, 1990:95-101).

Adorno'ya göre, utanmadan ileri sürülebilir bir düşünce de, güçsüz kalan bireyin kendi güçsüzlüğünün bilinciyle kendi kendine sahip çıkması düşüncesidir. Adorno Horkheimer'e katılarak, günümüz dünyasında dünyanın ruhunu gasp eden kollektif güçler karşısında genel ve mantıklı olan şey, izole olmuş bir bireyde daha iyi korunabilir olduğu düşüncesindedir. Yönetilen dünyada, kalmışsa umudun uç mevzilerde olduğunu ileri süren Adorno, kamusal alanda mantıklı bir düzenin ancak başka bir uçta, bireyin bilincinde, devasa ve oturmamış bir örgüte karşı bir direnme baş gösterdiği zaman düşünülebilir olduğunu vurgulamaktadır (Adorno, 1990:113-114). Horkheimer gibi, bireyin özgürleşmesi bağlamında, yönetilen dünyanın olumsuz yönleri-

ni görme, hayatın örgüt tarafından henüz boş bırakılmış alanlarında olanaklıdır düşüncesinde olan Adorno, içinde yaşadığımız toplumsal örgütlenmenin, birey karşısındaki olumsuzluklarından hareketle, örgütün bireyi tehdit eden yönleri üzerinde dururken, onun olumlu anlamda dönüştürülmesinin olanaklı olmadığı düşüncesini öne çıkarmaktadır.

Adorno, içinde yaşanan toplumsal örgütlerin bireyle ilişkileri ve bu ilişkilerin nitelikleri açısından, insanın kendi kendini üretmesinin olanağı olan özgürlüğe, bu yapılanmalar içinde olanak tanınmadığını göstermeye çalışmaktadır. İnsanın örgütlü toplumsal bir varlık olarak yeniden yapılanmasının olanağı, insanın özgür olması, şeyleşmeden kurtulması hakkında, içinde yaşanılan toplumsal örgütlülüklerin olumsuzlukları nedeniyle iyimser yargılara sahip değildir.

Öte yandan Adorno *Minima Moralia*'da[10], "yanlış bütünde doğru yaşamanın olanaklı olmadığına", burjuva bireyin çöküşüne ve yanlış içinde bireyin kendini *doğru 'artık'* olarak gösterdiğine işaret etmektedir (Thyen, 1998:181). Adorno, yabancılaşmanın bir öğesi olan kültür endüstrisinin bir dalı olarak sinemanın, insanı aptallaştırarak suskunlaştırdığını dile getirir. Ezilenlerin zaaflarına ayak uydururken, iktidarın önkoşulu onaylanır, egemenliğin uygulanabilmesi için kabalığı, duyarsızlığı ve şiddeti insan kendisinde de geliştirmiş olur. Aydının dayanışma gösterebilmesinin tek yolu katı bir yalnızlıktır ve her türlü işbirliği, toplumsal katılma ve kaynaşmanın bütün insanca değeri, insanlık dışı koşulların sessizce onaylanmasını örten bir maskedir yalnızca. Paylaşılabilir olanın, insanlığın çektikleri acılar olabileceğini, onların haz ve eğlencelerine doğru atılan en küçük adımların, acıların daha da şiddetlenmesine yol açacağını ileri sürer. Ona göre, şahane mazlumların yüceltilmesi, onları mazlumlaştıran şahane sistemin yüceltilmesinden başka bir şey değildir. Tek sorumlu davranış biçimi, bireysel varoluşumuzu bir ideolojiye dönüştürmekten kaçınmak ve özel yaşamımızı iddiasız ve gürültüsüz bir şekilde geçirmektir: Bunu da bu cehennemde hala soluyabilecek bir havayı bulabiliyor olmamızın utancından ötürü yapmamız gerekmektedir (Adorno, 1997c:26-27-28-29; Adorno, 2000:26-27-28-29).

Adorno, kendini gerçekleştiren sınıf olarak burjuvaların, dünyanın gidişine yön veren tahripkar iradeyi üstlendiklerini, kıyamet habercisi hortlaklar gibi yaşamayı sürdürdüklerinin altını çizmektedir. Yöneticilerin ve asalakların öznelliğinin de tümüyle insanlık dışı bir nitelik kazanmakta olduğunu ve nesnel olarak tehdit altında olduklarını ileri sürmektedir. İçinde bulundu-

10 Aristoteles'in ahlak üzerine çalışmalarının toplandığı *Magna Moralia* adlı eserine değin geri götürülebilir bir andırmayla Adorno, çağımız ahlaki bilincinin minyatürlerinin olduğu çalışmasına *Minima Moralia* adı vermiştir

ğumuz süreçte, özgürlük saf bir olumsuzluğa dönüşmüş ve tek olarak tek (tekliğinde birey), tür varlığı olarak insanı temsil ederken özerkliği aracılığıyla türünü gerçekleştirirken bu niteliğini yitirmiştir. *"Yanlış bütünde doğru yaşamın olanaklı olmadığını"* ileri süren Adorno, yeni insan tipini anlamanın yolunun, onları ve bilinçlerini, çevresindeki nesnelerin etkileriyle ilişkileri bağlamında ele almanın gerekliliğini savunmaktadır. İçinde bulunduğumuz yabancılaşma döneminin bitmesine uygun, ama göze çarpmayan yayın aracı ise Mimeograf olacaktır. İlerleme ve barbarlığın kitle kültüründe içiçeliğini, ancak barbarca bir perhizin, bu ilerleme ve barbarlığın yerine barbarca olmayanı koyabileceğini ileri sürmektedir (Adorno, 1997c:52-53-54).

Adorno, sosyalizmin en onurlu davranış biçimi olan dayanışmanın hasta olduğunu, teki temsil eden ve içinde taşıyan partinin, bir zamanlar amacı olan kardeşlik söylemini, içinde bulunduğu genellikte ideoloji durumuna gelmiş kardeşliği genellikten çıkarması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, eskiden, insan grupları dayanışmacıydılar. Birlikte kendi yaşamlarını ortaya koyuyorlardı ve elle tutulabilir olanak karşısında en önemli olanın kendi yaşamları olduğunu düşünmüyorlardı. Düşüncenin soyut egemenliği olmadan, ama aynı zamanda bireysel umut olmadan birbirleri için kendilerini feda etmeye de hazırdılar. Bu şekilde öz korunumdan feragat edebilmenin ön koşulu, bilgi ve karar verme özgürlüğüdür. Bunlar olmadığı zaman, kör tikel çıkarın yeniden ortaya çıktığını, zamanla, dayanışma, partinin binlerce gözü olduğu inancına, güçlü olduğu düşünülen ve çoktan üniforma taşıyan işçi müfrezelerine kaydolmaya, tarihin akıntısına katılmaya dönüştüğünü ileri sürmektedir. Adorno'ya göre, dayanışma kavrayışı ile düşünen ve hareket edenler de kutuplaşmaktadır: Gidecek yol bulamayanların umutsuz sadakati ve zindancılarla hiçbir şey yapmak istemeyen ama bunu da hırsızlara katılmadan yapmak isteyenlere yöneltilen olası şantaj, bunlar kutuplaşan iki eğilimi temsil etmektedir (Adorno, 1997c:56-57-58).

Dayanışma kavrayışındaki kutuplaşma bağlamında ikinci eğilimi temsil edenlere, yani kapitalizmin eleştirisini proletaryanın eleştirisi ile birleştiren herkese, proletaryanın sadece kapitalist gelişme eğilimlerinin bir yansımasına dönüşmesinin hız kazandığı bir dönemde kuşkuyla bakıldığı düşüncesindedir. Tıpkı Horkheimer gibi Adorno da, kapitalizm eleştirilerini sosyalizmin eleştirileri ile birleştirirken, sosyalizmin de kapitalizmin etkileriyle bozulmalara uğradığını düşünmektedir. Ancak bu yapıldığında da gelen karşı eleştirinin yerinde olmadığına vurgu yapmaktadır. Ona göre, dayanışma ve özgürleşme düşünceleri bağlamında, çağımız ilişkilerini değerlendirme, bir yandan kapitalist toplumsal ilişkileri, öte yandan ise sosyalizmin amaçları ile gerçekleşmesindeki sorunları ortaya koymayı ve bu sorunları ele alıp eleştirel olarak gözden geçirmeyi, çağın toplumsal ilişkilerinin rayından çıkışının kaynakla-

rına işaret etmeyi gerektirmektedir. Bunları yaparken izlediği yol olumsuzlayıcı bir kavrayışın öne çıkarılmasıdır.

Tarihin mantığının ön plana çıkardığı insan kadar yıkıcı olduğunu, hızının onu sürüklediği yerde geçmiş hastalığın bir eşini de orada yeniden ürettiğini belirtir. Normal ölüdür. Olanaksız görev, başkalarının iktidarının ve kendi iktidarsızlığımızın bizi aptallaştırmasına izin vermemektir (Adorno, 1997c:62-63). Benliksizlik, yükselen kuşağın kıskançlıkla koruduğu, çok az bulunan ortaklaşa ve dayanıklı malıdır; şeyleşme ve standartlaşmanın egemenliği, böylece kendi nihai çelişkisini -anormal ve kaotik sayılanı- içerecek kadar genişlemektedir. Ona göre diyalektik düşünme, şeyleşmeyi olumsuzlar, teki her yalnızlığı ve ayrılığı anlamında da onaylamayı reddeder. Yalnızlığı henüz genelin ürünü olarak belirler. Gücü elinde bulunduranların dünyanın değişmezliğini korumak istemeleri ile ilgili pek sağlıklı düşünceleri ve ölçüsüzce büyüyen yanlış ilişkileri ortaya koymak diyalektiğin dileğidir (Adorno, 1997c:80-81).

Adorno, baskıcı toplumda bireyin özgürleşmesinin sadece iyi değil kötü yanları da olduğuna işaret etmektedir. Toplumdan özgür olmak, bireyi özgür olma gücünden de yoksun bırakır; çünkü başkalarıyla ilişkileri ne kadar gerçek olursa olsun, mutlak olarak düşünüldüğünde birey sadece bir soyutlamadır. Bireyin içeriğini oluşturan her şey toplumsal olarak kurulmuştur ve bireyin toplumu aşan bütün dürtüleri, toplumsal durumun kendini aşmasına hizmet eder. Bireyin mutlaklaştırılması, toplumsal ilişkinin evrensel dolayımından en kuvvetli olanın el koyduğu bir dolaysız tahakküm düzenine geçildiğini gösterir. Onu her şeye karşın toplumsal öznenin parçası kılan bütün dolayımların böylelikle de bireyin kendinde çözülmesiyle, yoksullaşıp kabalaşan birey sadece anonim bir özne olmaya doğru geriler. İnsanlığın süregiden izlerine bugün sadece çöküş halindeki bireyde rastlayabiliyorsak, insanları yalıtılmışlıkları içinde büsbütün ezmek üzere bireyselleştiren yazgısallığa son verilmesi gerektiğini de anlamamız gerekmektedir. Ona göre, kurtarıcı ilke şimdi sadece antitezinde yaşamaktadır (Adorno, 2000:155-156; Adorno 1997c:170-171).

Adorno, bireyin tam da mutlak olarak, mülkiyet ilişkilerinin bir yansıması olduğu düşüncesindedir. Ben, varlığını sözcük anlamıyla, topluma borçludur. Bütün içeriği toplumdan ya da nesnesiyle ilişkisinden gelir. Bu ilişkiyi ne kadar zenginleştirir ve geri yansıtırsa o kadar zenginleşir, buna karşılık köken olarak sahiplendiği ayrılma ve sertleşme onu kısıtlayıp yoksullaştırır (2000:159; 1997c:175). Özgürleşmiş bir toplumun amacının ne olduğu sorulduğunda, insanın gizil gücünün gerçekleşmesi ya da yaşamın zenginliği gibi yanıtlarla karşılaşıldığını, içinde yaşadığımız toplumsal ilişkiler için Adorno, burjuva tarih dışılığının zorunlu tamamlayıcısı olan "dinamik" kavramının

mutlak konuma yükseltildiğini, belirtmektedir. Ona göre, özgürleşmiş bir toplumda, üretim yasalarının antropolojik bir refleksi olarak *dinamizm* kavramının karşısına *gereksinim* kavramıyla çıkılması gerekir (2000:161; 1997c:177).

Adorno'ya göre, evrensel bir ilke olarak onaylanan tinsel zayıflık, yaşama ilişkin güç olarak görünür. Anlam açısından birbirine bağlı olan şeylerin kopartılarak şekilci ve idari yolla çözülerek ayrı kümelere koyulması, keyfi görüşlerin hiçbir kanıt göstermeden kör bir inatla savunulması, deneyim sürecinden geri çekilip son olarak, ben böyleyim işte, tavrıyla öne sürüldüğü için dumura uğrayan ve şekilsiz kalan bir benliğin bütün özellikleriyle şeyleştirilmesi, bunlar en sıkı mantığı bile etkisiz kılmak için yeterlidir, demektedir (Adorno, 2000:188-189; Adorno, 1997c:208-209). Toplum yaşamının öznel olarak da ekonomik ilkeyle belirlenmiş olması ve ekonominin kendi rasyonalitesini bütüne yayması, yaşamın bencil çıkarlardan özgürleşimine sırf bir zihinsel lüks olarak bile izin vermemektedir (Adorno, 2000:193; Adorno, 1997c:213). Adorno'ya göre, en pratik şeydir kaçış, sermayedarın içinde sevgi duyduğu şeydir. Mesajla doludur kaçış. Mesaj da, karşıtı olan kaçmadan kaçma isteği vardır. Şeyleşmeye karşı direnci şeyleştirir (Adorno, 2000:208-209; Adorno, 1997c:230-231). Adorno, toplumun totaliter yönetim altına girmeden önce bile bir bütün olduğunu, örgütlülüğü sayesinde, kendisiyle savaşanların bile bilinçlerini kuşattığını, aydınları da standartlaştırarak, bakış açılarını raslantısallaştırdığını, radikalizmin bile bayağılaştığını ileri sürer. Ona göre çağdaş kitle kültürü, sadece tüm yaşamın dev işletmelerce kuşatılmış olması nedeniyle değil, bugün egemen olan bilinç standartlaşmasına görünüşte en çok karşı olan şey, yani estetik öznelleşme nedeniyle de bir tarihsel zorunluluk kazanmaktadır.

Adorno'nun *"bütün hakiki olmayandır"* (Das Ganze ist das Unwahre) (Adorno, 1997c:55; Adorno 2000:52) önermesi, daha önce sözü edildiği gibi, bir yandan Hegel diyalektiğinin ters yüz edilmesi[11] anlamına gelmekte, öte yandan bu düşünce, Lukacs ve Horkheimer'in erken dönem Hegelci anlayışlarından da uzaklaşmaya işaret etmektedir. *"Bütün hakiki olmayandır"* düşüncesi, Adorno'nun entelektüel bilincinin dünyayı olumsuzlamaya ilişkin açık bir ifadesidir. Bu kavrayışıyla Adorno, içinde yaşadığı çağın, toplumsal ilişkilerin bütününe yönelik olumsuz bir tavır geliştirmektedir. Çünkü içinde yaşadığı zaman dilimi ve ilişkiler, insanı ve insana ait olanı olumsuzlamakta, bireyi bir şey ya da nesne konumuna indirmektedir. Çağının insanı, özgürlüklerini kaybederek nesneleşmiş, bilincinin kırılması yoluyla artık özne olmaktan çıkmıştır. Artık insanların, birer nesne olarak kafalarında taşıdıkları

11 Çünkü Hegel, "Hakikat bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişmesi aracılığıyla kendini tamamlayan özdür" demektedir (Hegel, 1937:21).

'ben' bilgisi, 'ben' değil, 'biz'dir. 'biz' ise genele işaret eder ve bu genel olan doğru ya da gerçek olmayandır. 'biz'i oluşturan 'ben'lerin her biri, özerk düşünme ve tutum alma yetilerini kaybetmiş nesnelerdir.

Şeyleşmenin, yalnızca insanlar arasında bir ilişkiden ibaret olmayıp, doğanın başka üzerinde tahakkümünü de kapsayan bir olgu olduğu görülmektedir. Doğal dünyanın insan tarafından manipüle edilmesi, sayısallaştırılıp tasnif edilen alanlar içinde algılanması da şeyleştirmedir. Şeyleşmenin her alanla bağlantılarının olduğunu düşünen ve vermeyi de sevgi ile bütünleştiren Adorno, vermeyen insanın en vazgeçilmez yeteneklerinin dumura uğrayacağını; çünkü katışıksız içselliğin tecrit hücresinde değil, nesnelerle canlı temasında gelişebilmesinin söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Bu yeteneğini yitiren kişinin, kendini de şeyleştireceğini ileri sürer. Şeyleşmemiş olan, sayılıp ölçülemeyen yok olmaktadır. Ancak şeyleşme bununla yetinmeyerek kendi karşıtına, dolaysızca aktüelleşemeyen (fiilileşemeyen) yaşama ve sırf düşünce ile anımsama olarak yaşayıp giden şeylere yayılmaktadır ona göre (Adorno, 1997c:47-52; 2000:45-48-49). Bu düşünceleri açısından Adorno'ya bakıldığında, Horkheimer'a benzer şekilde, şeyleşmeden kurtulabilmek için dayanışmayı ve vermeyi öne çıkarmasıyla, toplumsal varoluşunun zorunlu sonucu olarak birlikte yaşamayı ve asgari düzeyde örgütlülüğe gereksinim duyan insanı onayladığı görülmektedir. Bu ise onun örgütlülük sorununa ilişkin duyduğu tepkiye karşın gerçekliği olduğu gibi değil, ama eleştirel bir kavrayışla değerlendirerek onayladığını göstermektedir. Adorno, tarih ve toplumsal özgürlük sorununu, insanın ayrıcalıklı olarak ele alınması yerine, (*Negatif Diyalektiği* bağlamında) tarih, toplum, doğa ve bireyi karşı karşıya değil de birbirini tamamlayan yanlar olarak çözmekten yanadır. Bu tutumun tersi, şeyleşmenin sürmesine ve güçlenmesine yol açacaktır. Adorno'nun da içinde olduğu bir düşünce çevresinin (Lukacs, Bloch ve Brecht vd.), kısmen düşünce ölçütünde yaptıkları dönüşümlerde yenileyici bir özgürleşmeyi benimsedikleri (Lunn, 1995:266) ileri sürülmektedir. Şeyleşme nosyonunun, bireyin içinde bulunduğu koşullarla ilgili olduğu görülmektedir.

Adorno, bir bütün içindeki ögelerin bir kısmının, bir diğerine üstün tutulamayacağı, birinin asli ötekinin ise tabi olan olamayacağı, böyle bir düşünmenin kendi karşıtını yaratacağı, kendini olumsuzlayacağı, amaçlanan özgürleşimden uzaklaşarak, nesneleşme sorununun üstesinden gelinmesi yerine, durumun tersine çevrileceği düşüncesindedir. Ancak buna karşın, Adorno'nun düşüncesinde, entelektüel bir grup ya da "tek başına biri"nin proleteryanın yerini almakta olduğu ileri sürülmektedir (Lohmann, 1987:89). Toplumun eleştirisini gerçekleştirdikleri kuramlarının, ne pratik sonuçlar ne de eylem izlenceleri olmadığını ve eleştiri kuramından etkilenerek pratik eylemlere yönelenlere destek de vermediklerini, bunları tasarlamadıklarını belirten

Adorno, aynı zamanda, pratikten uzaklaşmanın kimseye iyi bir şöhret getirmeyeceğini de vurgulamaktadır. Adorno, özgürlük ve aklın, toplumsal düzenin belirleyicisi olmaktan uzak olduğunu, insanın çaresizlik ve sınırlarının farkına varmasına izin vermeyen ideolojiye dönüştüğünü ve bu noktada felsefenin de suçsuz olmadığını ileri sürmektedir. Adorno, özgürlüğün büyük ölçüde ideoloji olduğunu ve sistem karşısında, insanları kendi akılları yoluyla yaşamlarını ve bütünü belirlemekte güçsüz bırakıldıklarını, özgürsüzlüğün, Doğu'da çoktan gerçekleştirilmiş özgürlük diye anlaşıldığını belirtmektedir (Schiefelbein, 1987:82-87). Rohrmoser, Adorno'ya göre özgürleşme sorununun, kendimizi kurtarmak istediğimiz şeyin tamamen reddedilmesi ya da ondan tamamen bağımsızlaşmak anlamına geldiğini belirtmektedir. Rohrmoser'e göre Adorno, doğanın bağımlılığından insanın özgürleşmesinin tarihsel hareketi olarak düşünülen ilerlemenin geride bıraktığı şeyin sadece bir çöküş olduğunu düşünmektedir. İlerlemenin içerdiği olumsuzluk, *Negatif Diyalektik*'te egemenliğin zorunluluğu olarak anlaşılmaktadır. Çünkü doğaya bağımlılığın aşılması ancak örgütlenmiş egemenlik biçimi içinde olanaklıdır. İnsan doğadan bağımsızlaşma ile ilkin doğaya egemen olmuş ve insanın doğaya egemen olması ile insanın türdeşi üzerinde egemenliği de zorunlulukla başlamıştır. Adorno'ya göre, özgürleşimci bağımsızlaşma -ki bu *Negatif Diyalektik* tarafından da kabul edilmektedir-, özgür olmak için kendini kurtarmak zorunda olduğu şeyin egemenliğini talep etmektedir (Adorno, 1995:354-355). Ona göre, ilerleme sonul bir kategori değildir. O, kökten kötünün utkusunu bozmak ister, kendi içinde utku kazanmak değil (Kaufmann, 2003:124-141).

### *Pozitivizme Yaklaşım*

Toplumbilimlerinin doğa bilimlerinin gelişmişlik düzeyine gelip gelemeyeceğini, yöntemlerinin doğa bilimlerine benzeyip benzemeyeceğini konulaştıran "Alman Sosyolojisinde Pozitivizm Tartışması" diye bilinen çalışma içinde Popper ile tartışmalarında Popper'i yanıtlayan Adorno (Grünberg ve Grünberg, 2003:124-141); öncelikle Popper'in bilginin bolluğu ve bilginin sınırsızlığına ilişkin olarak, aslında sosyolojiye atfedilen bilgisizliğin bu alana konu olan gerçekliğin özünün yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir suçlama olduğunu, sosyolojide bilgisizliğin gerçek değil görünüş olduğunu göstermeye çalışarak konuya girmektedir. Adorno'ya göre, sosyolojideki bilgi eksikliği, araştırma ile metodolojinin geliştirilmesi ve sentez yapılması yoluyla giderilemez; (toplumsal) gerçeklik bir önerme dizgesi ile dile getirilemez. Nitekim gerçeklik, yani toplum, ne tutarlı ne yalın ne de yansız olarak kategorilere dayalı bir anlatıma izin verir. Tam tersine, toplumsal gerçekliğin alt yapısı nesne olarak toplumdur ve bu çıkarımsal mantığın kategoriler dizgesini oluşturur. Dolayısıyla toplumsal nesnenin üstünde tasarlanan çıkarımsal bir mantık

bu nesnenin bilgisini sağlayamaz. Böylece tutarlı, yalın ve matematiksel olarak şık bir bilişsel ideali düşer. Toplum çelişkilerle dolu ama yine de belirlenebilir, aynı zamanda ussal ve usdışı, parçalara ayrılmış, kör bir doğa ama gene de bilince dayanan bir yapıdadır. Bu nedenle sosyolojinin yöntemi bu özelliklere ayak uydurmalıdır, yoksa salt çelişkilerden kaçınma çabasından dolayı öngörülen yöntem en ölümcül çelişki olan kendi yapısı ile nesnesinin yapısı arasında bir çelişkiye düşer. Toplumbiliminin açıklık ve kesinlik idealinin peşine düşmesi, toplumsal gerçekliğin algılanmasını engelleyebilir (Grünberg ve Grünberg, 2003:124-141).

Popper'in "saptırılmış doğalcılık" (deney ve gözleme dayalı olarak tümevarımla olguların değerlendirilip bir sonuç çıkarılması olarak betimlenebilecek pozitivizm) olarak betimlediği klasik pozitivizm tanımının eleştirisine katılan; bu durumun, sosyolojiye atfedilen bilgisizliğin, nesne olarak toplum ile bu geleneksel yöntem arasındaki aykırılıktan kaynaklandığını söyleyen Adorno, toplumsal gerçekliği kavramaya elverişli yaklaşım savlarını aşağıdaki gibi toparlamaktadır (Grünberg ve Grünberg, 2003:124-141):

1) Toplumsal bütünün yaşamı bu bütünün ögelerinin üstünde ve onlardan bağımsız değildir.
2) Toplumsal bütün, bireysel ögelerine dayanarak kendi kendini üretir ve geliştirir.
3) Bu bütün, kendi ögelerinin gerek işbirliğinden gerekse birbirleriyle çatışmasından ayrı tutulamaz.
4) Genel olarak da hiçbir öge, yalnızca kendi işlevlerine dayanarak ve bireysel ögelerinin etkinliğinden kaynaklanmış olan bütünden bağımsız olarak anlaşılamaz.
5) Dizge ile birey, birbirinin karşılıkları sayılıp ancak bu karşılıklar çerçevesinde kavranabilir.

Adorno, empirik toplumbilimlerinin yaşadığımız koşulların insanlaştırılmasına katkıda bulunduğuna ya da katkıda bulunabileceğine inanmaz. Toplumbilimlerdeki gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan gelişme, insanın denetlenebilirliğini kolaylaştırmakta ve buna hizmet etmektedir. Toplumbilimlerini bu tek yanlılığa ayartan da, doğa bilimlerinde ortaya çıkan yüzyılın başındaki olağanüstü gelişmelerdir. Ama aynı zamanda asıl neden, rasyonelliğin özgül felsefi anlaşılışıdır. Bu felsefi kavramlaştırma, düzen, zihin ya da metoddur kanaatini ileri sürer. Eylemde başarı ölçü olmuştur, dolayısıyla teorinin içeriğini belirler. Her yaklaşım araçsallığı öne çıkarmakta, "iyi pratik"ten kasıt, yalnızca problem çözme olarak anlaşılmaktadır. Bu problem de, genel olan değil, bilimin belirlediği problemleri içerir. Ancak bilimler, toplumsal sorunlar karşısında kördürler. Ancak toplumsal gerçekliğin "bilimsel" bakış açısından bağımsız olarak kurulamayacağını düşünen Adorno, toplu-

mun kendini resmi bilimsel düzene uydurduğunu, bu modelin baştan sona bir hiyerarşik yapısı olduğunu vurgular. Toplumbilimler, ardında sınıf farklılıklarının toplumsal gerçekliğinin görünmez olduğu yüzeysel fenomenlerle uğraşırlar. Sonuç olarak, toplumsal bilimler ilkin, metod ve sınanan öznenin özgün birliğini yeniden kurmalı ve özgül sorulara yanıt aramalıdır (Reijen, 1999:55, 56, 57).

Toplumbilimler, yukarıda belirtilen söz konusu bağlamlar nedeniyle, toplumdaki temel çelişkiyi görmeyi ve bu çelişki üzerinde kurulan toplumsal fenomenleri anlama yetisini yitirmiştir. Bu bakımdan Adorno, Marx'a çok yakın durmaktadır. Ancak Adorno'nun kuramı Marx'ın argümanlarından, üretim sürecinde kapitalist ve işçi arasındaki karşıtlığa dayalı çelişki yerine, değişim sürecinden yola çıkmasıyla ayrılmaktadır. Adorno, burjuva toplumunun temel ticari ortamı olarak değişimin, en somut ilişkileri bile soyutlamalara dönüştürdüğüne inanır. Her gereksinim, içeriği bakımından tatmin edilmeden önce değişim değeri biçiminde görünmek zorundadır. Bununla uyum içinde, insan kendini her yönüyle soyut bir biçimde yaşar. Ona göre, insanları değişim mallarının taşıyıcıları ve ajanlarına indirgemek, insanın insan üzerinde denetimini inşa eder. Böylelikle de soyutun somut ve tikel üzerinde denetimi egemen kılınır. İnsanın denetimi soyutun denetiminin sonucudur. "Değişim değeri soyutlaması, *a priori* ortak olanın tekil üzerinde, toplumun şiddete uğrayan üyeleri üzerinde denetim kurmasıyla bağlantılıdır." Marx gibi o da, var olan koşulların kendileriyle yüzleşerek onları açıklığa kavuşturmak ister. Bu bağlamda felsefenin geleneksel anlamda üstlendiği doğrunun betimleyiciliği görevi, özneler ve ilişkilerin göründükleri biçim, dayandıkları temelle uyumsuzdur. Onun söylemek istediği, toplumbilimin de eleştiri olarak gelişmesi, felsefe ile toplumbilimin birleşmesi gerektiğidir. Ona göre, "bilimsel hakikat fikri, hakiki bir toplumun hakikatinden ayrılamaz" (Reijen, 1999:58, 59, 60).

### *Minima Moralia'dan*

Yönetilenlerin dilinin sadece tahakküm izi taşıdığını, bu yüzden de sakatlanmış, özerk sözün onu hınç duymadan kullanacak kadar özgür olan herkese ve vaat ettiği adaletten büsbütün onları yoksun bıraktığını ileri süren Adorno; proletarın dilini açlığın belirlediğini, yoksulların karınlarını doyurmak için sözcükleri çiğnediklerini, dilin nesnel ruhundan toplumun kendilerine verilmeyen güçlü besini beklediklerini, ağızları sözle dolu olanların dişlerinin arasında da başka şey olamayacağını vurgulamaktadır (1997d:59; 2000:55). Bu ifadelerinde Adorno olasılıkla şunları anlatmak istemektedir: Yönetilenin dilinin, onu kendiliğinden baskı altında tutan iktidarın şiddetini taşıması söz konusudur; özerk düşünce de herkese vaat ettiği adaleti onlara sunmaz. Öte

yandan, proletarın dili açlıkla belirlendiği içindir ki, o karnını doyurmak için sözcükleri çiğner; ancak bu durumda nesnel yaşamdan kavramlar kalır ütopyalarını gerçekleştirebileceği. Böylelikle, ağızları sözle dolu olanların dişlerinin arasında kalacak kırıntının, zenginlik değil, sözün artıkları olan havadan ibaret olacağı düşünülebilir.

Adorno, soyut ütopyanın, toplumun en kirli eğilimleriyle uyumlu olmaya eğilimli olduğunu belirterek bir saptama yapar; bütün insanların birbirlerinin aynı olduğu, toplumun işitmek istediği şeydir. Birlikçi hoşgörünün sözcüleri, uyum sağlamak istemeyen gruba hoşgörüsüzce saldırıya geçmeye hazırdır. Buna karşılık özgür bir toplumda birlikçi bir devlet biçimi olmayacağı için, insanların soyut eşitliği bir fikir olarak bile öne sürülmemelidir. Tersine, bugünün kötü eşitliğine, filmler ve silahlarla ilgilenenlerin özdeşliğine işaret etmeli ve daha iyi toplumu da insanların hiç korkmadan farklı olabilecekleri bir toplum olarak anmalıdır (1997c:116; 2000:106).

Ona göre, sözde kamuoyunun düzmece niteliği ve gerçek kararlarda ekonominin belirleyiciliği her yerde apaçıktır. Dünya dehşet sistemidir ama bu yüzden dünyayı bütünüyle bir sistem olarak düşünmek de ona fazla değer vermek olur; çünkü birleştirici ilkesi nifaktır ve genelle özelin uzlaşmazlığını olduğu gibi koruyarak sağlıyordur uzlaşmayı. Canavarlıktır dünyanın özü ama görünüşü, sürüp gitmesini sağlayan yalan, bugün için hakikatin vekilidir (1997c:127, 128; 2000:116).

Gerçekliğin payını vermek için öznenin önce kendisine sonra da başkalarına zulmetmek zorunda bırakmayan her iş, umutsuz uğraşma anlarında bile zevk vericidir. Aydının özellikle felsefeye yakın olduğu durumda yaşamdan kopuk olacağına işaret eden Adorno, eleştirdiği dünya hakkında bilgi edinme ya da ondan iğrenerek sırt çevirmeyi seçebileceğini, ancak ilk durumda kendine yazık edeceğini, ikinci durumda ise var olanın eleştirisine yöneleceğini belirtir. O, ya büyüyecek ve yetişkinler arasında bir yetişkin olarak sistemin bir parçası olacak ya da içinde olanı, var olanın eleştirisinden beslenen çocuğu büyüterek, geç-kapitalizmin kültürel mantığının olumsuzlayıcısı olacaktır (1997c:148-150, 151; 2000:134-136, 137).

"Nasihat almayanlara yardım da edilemez" düşüncesinde olan burjuvaya karşı, yardım edemeyenlerin öğüt de veremeyeceklerini savunan Adorno, bütün fare deliklerinin tıkaçlarla kapatılmış olduğu bir düzende sadece nasihat etmenin kişiyi mahkum etmekle bir olduğunu düşünür. Denetimcilerin istencinin dünyanın istencini tanık gösterebileceği durumlar için Adorno, onların kitle toplumunun, müşterilere sunacağı bayağılığı üretmeden, müşterilerin kendisini ürettiğini, bu anlamda da dünya istencinin bütün tarafından yaratılması nedeniyle bütünün kendi lehine tanık olarak gösterilemeyeceğine işaret eder (1997c:154, 155; 2000:141).

Toplumun, totaliter yönetim altına girmeden daha önce tümleşmiş olduğunu düşünen Adorno, örgütlülüğü aracılığıyla, kendisine karşı mücadele edenlerin bilinçlerini bile biçimlendirerek kuşattığını, burjuva ideolojisine karşı bütün politik seçenekleri sıralayan aydınların da bu standartlaşma sürecinden, bu bütünün parçaları olmaları nedeniyle, geçtiklerini, böylelikle de uyumlulaştıklarını ileri sürmektedir. Kaldı ki, söz konusu aydınların radikal olarak ileri sürdüklerini düşündükleri de iktidarın onlara ayırdığı alanda, burjuvazinin icazeti ölçüsünde, yer almaktadır. Bu anlamda radikalizm de bayağılaşarak soyut prestije, bugünlerde bir aydının neye karşı neye yandaş olması gerektiğini bilmenin verdiği bir meşruluğa dönüşmektedir (1997c:235; 2000:213). Çağdaş kitle kültürü, sadece tüm yaşamın dev işletmelerce kuşatılmış olması nedeniyle değil, bugün geçerli olan estetik öznelcilik nedeniyle de tarihsel bir zorunluluk kazanmaktadır (1997c:244; 2000:221).

Aşk ve sevgi üzerine de özgün yorumlarda bulunan Adorno, fragmanlar şeklindeki eseri "*Minima Moralia*'da (1997d; 2000) güncel ahlaki yaklaşımları eleştirir. Çağımızın anamalcı ahlakının ahlaksızlığını çarpıcı temellendirmelerle ortaya koyan Adorno; evlilik kurumunun çıkar birliklerine dayandığını belirterek (1997d:32, 33; 2000:31, 32), ancak eşlerin karşılıklı olarak bağımsız yaşam sürdürdükleri, ekonomik çıkarın olmadığı ve birbirlerine sorumluluk duydukları bir ilişkinin evlilik olabileceğini belirtir. Böylesi bir ilişkinin ancak burjuvalarca yaşanabileceğini ancak bunun da yaşanmasının onların çıkarlara bağlı doğaları gereği olanaksızlaştığını vurgulamaktadır. Asıl kadınsı olanların sert erkekler olduğunu düşünen Adorno, sert erkeklerin kadınsı olmadıklarını göstermek için hanım evladı kurbanlara gereksinim duyduklarını, totalitarizmin de eşcinsellikle birlikte yürüdüğünü savlar. Özne çökerken, kendi cinsinden olmayan her şeyi yadsımaktadır. Ona göre, "cinsel etiğin ilk ve tek temel önermesi: Suçlayan her zaman haksızdır" anlayışıdır (1997d:51-55; 2000:48-52).

Yaşadığı aşk ve şefkati yeni gelen birine kaptırma korkusu içinde yaşayan bir aşıktan daha dokunaklı bir şey yoktur Adorno'ya göre: En değerli mülkü olanı, aslında mülk edinilemeyeni başka birine bırakmak zorunda kalacaktır. Tam bir mülk haline geldikten sonra sevilen kişinin yüzüne bakılmaz artık. Aşkta soyutlama, dışlayıcılığın tamamlayıcısıdır; bu dışlayıcılık da, aldatıcı biçimde, soyutun karşıtı olarak, bu tek ve eşsiz varlığa bağlılık olarak gösterir kendini. İnsanlar mülk olmasalardı, başkalarıyla değiştirilmeleri de olanaklı olmazdı. Ona göre sahici aşk, özgül olarak ötekine seslenir ve sahipliğin yansımış imgesi olan kişilik putuna değil, sadece sevilen çizgi ve özelliklere bağlanır (1997d:88, 89; 2000:81, 82).

# Başvuru Kaynakçası


——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften, Band 1, Darmstadt:WBG, 1997a

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Kierkegaard*, Gesammelte Schriften, Band 2, Darmstadt: WBG, 1997b

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Dialektik der Aufklaerung*, Gesammelte Schriften, Band 3, Darmstadt: WBG, 1997c

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Minima Moralia*, Gesammelte Schriften, Band 4, Darmstadt: WBG, 1997d

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Negativ Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Darmstadt: WBG, 1997f

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Soziologische Schriften I*, Gesammelte Schriften, Band 8, Darmstadt: WBG, 1997h

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Gesammelte Schriften, Band 10-1, Darmstadt: WBG, 1997j

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Gesammelte Schriften, Band 10-2, Darmstadt: WBG, 1997k

——— Hrsg. von Rolf Tiedemann, *Negativ Dialektik Jargon der Eigentlihkeit, Begriff und Kategorien*, Gesammelte Schriften, Band 6, Darmstadt: WBG, (s: 137-166'dan yapılan yayınlanmamış çeviriden; (Çev. Klaus Detlef Wannig, Faik Kanatlı, Çetin Veysal), 1997f

——— *Minima Moralia*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 2000

——— *Eleştiri, Toplum Üzerine Yazılar*, (Çev. Yılmaz Öner), İstanbul: Belge Yayınları, 1990

——— *Otoriteryan Kişilik Üstüne*, (Çev. Doğan Şahiner), İstanbul: Om Yayınevi, 2003

ADORNO, T.W. *Kültür Endüstrisi*, (Çev. Nihat Ülner vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007

——— *Boyun Eğme*, (Çev. Kaya Şahin), Defter Dergisi, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, Sayı: 37, sayfa: 135-139

ADORNO, T.W./HORKHEİMER, M. *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995

ADORNO, T.W./HORKHEİMER, M. *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996

BOTTOMORE, T. *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Çiğdem), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990

DELLALOĞLU, F. Besim *Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında*, (Editör: E. Efe Çakmak), Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe, İçinde; Cogito Özel Sayısı, İstanbul: YKY, s:13-36, 2003

GRÜNBERG, T. GRÜNBERG D. *Toplumbilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno Popper Tartışması*, (Editör: E. Efe Çakmak), Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe, İçinde; Cogito Özel Sayısı, İstanbul: YKY, S:124-141, 2003

HEGEL, G.W.F., (Hrsg. Johannes Hoffmeister) *Phenomenologie des Geistes*, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1937,

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 12, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985

JAY, M. *Adorno.*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Der Yayınları, 2001

JAY, Martin. *Adorno.*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

KAUFMANN, D., *Adorno ve Tanrının Adı*, (Editör: E. Efe Çakmak), Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe, İçinde; Cogito Özel Sayısı, İstanbul: YKY, S: 170-183, 2003

KOÇAK, O., Horkheimer ve Frankfurt Okulu, *Akıl Tutulması*, Metis: İstanbul, 1990

LOHMAN, Hans-*Martin., Adorno Aéstetische Theorie*, (Hrsg.) Van REİJEN, Willem. İn: *Adorno*, Hamburg: Junius Verlag, 1987

LUNN, Eugane., *Marxizm ve Modernizm*, (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995

MAGEE, Bryan *Yeni Düşün Adamları*, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985

REİJEN van, W., *Adorno: Bir Giriş*, (Çev. Mustafa Cemal), İstanbul: Belge Yayınları, 1999

REİJEN van, W. *Adorno.*, Hamburg: Junius Verlag, 1987

SCHİEFELBEİN, Peter., *Adornos Negativ Dialektik*, (Hrsg.) Van REİJEN, Willem. İn: *Adorno*, Hamburg: Junius Verlag, S:75-87, 1987

SOYKAN, Ö.N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000

THYEN, Anke., Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie İn: *Die Gesellschaftliche Theorie Adornos*, (Hrsg.) von AUER, Dirk./BONACKER, Thorsten. vd. Darmstadt: Primus Verlag, S:165-185, 1998

VEYSAL, Çetin., *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005

VEYSAL, Çetin., *Felsefe Ansiklopedisi, C ilt I., Adorno Maddesi*, (Editör: A. Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003

## T.W. ADORNO İÇİN GENEL KAYNAKÇA

ADORNO, T.W., Hrsg. von Rolf Tiedemann., Gesammelte Schriften in 23 Baende, Darmstadt: WBG, 1997

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften, Band 1, Darmstadt: WBG, 1997a

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Kierkegaard*, Gesammelte Schriften, Band 2, Darmstadt: WBG, 1997b

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Dialektik der Aufklaerung*, Gesammelte Schriften, Band 3, Darmstadt: WBG, 1997c

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Minima Moralia*, Gesammelte Schriften, Band 4, Darmstadt: WBG, 1997d

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften, Band 5, Darmstadt: WBG, 1997e

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Negativ Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Darmstadt: WBG, 1997f

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Negativ Dialektik Jargon der Eigentlihkeit, Begriff und Kategorien*, Gesammelte Schriften, Band 6, Darmstadt: WBG, 1997f, (s: 137-166'dan yapılan yayınlanmamış çeviriden; Çeviri: Klaus Detlef Wannig, Faik Kanatlı, Çetin Veysal)

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Aestetische Theorie*, Gesammelte Schriften, Band 7, Darmstadt: WBG, 1997g

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Soziologische Schriften I*, Gesammelte Schriften, Band 8, Darmstadt: WBG, 1997h

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Soziologische Schriften I*, Gesammelte Schriften, Band 9/1, Darmstadt: WBG, 1997ı

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Soziologische Schriften II*, Gesammelte Schriften, Band 9/2, Darmstadt: WBG, 1997i

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Gesammelte Schriften, Band 10-1, Darmstadt: WBG, 1997j

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Gesammelte Schriften, Band 10-2, Darmstadt: WBG, 1997k

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Note zur Literatur*, Gesammelte Schriften, Band 11, Darmstadt: WBG, 1997 L

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Philosophie der neuen Musik*, Gesammelte Schriften, Band 12, Darmstadt: WBG, 1997m

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Die musikalischen Monographien*, Gesammelte Schriften, Band 13, Darmstadt: WBG, 1997n

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Dissonanzen-Einleitung in die Musiksoziologie*, Gesammelte Schriften, Band 14, Darmstadt: WBG, 1997o

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Komposition für den Film-Der getreue korrepetitor*, Gesammelte Schriften, Band 15, Darmstadt: WBG, 1997ö

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Musikalische Schriften I-III*, Gesammelte Schriften, Band 16, Darmstadt: WBG, 1997p

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Musikalische Schriften IV*, Gesammelte Schriften, Band 17, Darmstadt: WBG, 1997r

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Musikalische Schriften V*, Gesammelte Schriften, Band 18, Darmstadt: WBG, 1997s

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Musikalische Schriften VI*, Gesammelte Schriften, Band 19, Darmstadt: WBG, 1997t

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Vermischte Schriften I*, Gesammelte Schriften, Band 20-1, Darmstadt: WBG, 1997u

———— Hrsg. von Rolf Tiedemann., *Vermischte Schriften II*, Gesammelte Schriften, Band 20-2, Darmstadt: WBG, 1997y

———— *Minima Moralia*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis yayınları, 2000

———— *Eleştiri, Toplum Üzerine Yazılar*, (Çev. Yılmaz Öner), İstanbul: Belge Yayınları, 1990

———— *Otoriteryan Kişilik Üstüne*, (Çev. Doğan Şahiner), İstanbul: Om Yayınevi, 2003

———— *Boyun Eğme*, (Çev. Kaya Şahin), Defter Dergisi, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, Sayı:37, sayfa: 135-139

ADORNO, T.W./HORKHEİMER, M., *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995

———— *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996

———— *Kültür Endüstrisi*, (Çev. Nihat Ünler vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007

ARNOLD, Heinz., Ludwig (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesamtherstellung*, München: Johannesdruck Hans Pribil KG, 1977

BAĞCE, H. E., (Edit.) *Frankfurt Okulu*, (Çev. H. Emre Bağce vd.), Ankara: Doğubatı, 2006

BENJAMİN, Andrew., (Edt.), *The Problem of Modernity, Adorno and Benjamin, Routledge: London anda New York, 1992*

BOLTE, Gerhard., *Von Marx bis Horkheimer*, Darmstadt: Wisssenschaftliche Buchgesellschaft, 1995

BOTTOMORE, T., *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Çiğdem), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990

BRUNKHORST, Hauke., *Theodor W. Adorno, Dialektik der Moderne*, München: R. Piper, 1990

CEMAL, Mustafa., Hegel'in Diyalektiği ve Olumsuz Diyalektik, (Hrsg.) Van REİJEN, Willem, *Adorno* İçinde, (Çev. Mustafa Cemal), Hamburg: Junius Verlag, S:75-87, 1987

ÇAKMAK, E. Efe., (Editör) *Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, Cogito: Özel Sayısı, İstanbul: YKY, 2003

ÇALIŞLAR, A. (Düzenleyen ve Çeviren), *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1985

DANNEMANN, Rüdiger (Hrsg.), *Jenseits der Polemiken*, Frankfurt a.M.: Sendler Verlag, 1986

DELLALOĞLU, F. Besim., *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995

DELLALOĞLU, F. Besim., Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında, (Editör: E. Efe Çakmak), *Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe* İçinde; Cogito Özel Sayısı, İstanbul: YKY, s: 13-36, 2003

DEMİROVİC, Alex., *Nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1999

FRENZEL, Ivo., Kritik und Interpretation der kritischen Theorie, Raubdruck

GEUSS, Raymond., *Eleştirel Teori*, (Çev: Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002

GRÜNBERG, T., GRÜNBERG D., *Toplumbilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno Popper Tartışması*, (Editör: E. Efe Çakmak), Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe, İçinde; Cogito Özel Sayısı, İstanbul: YKY, S:124-141, 2003

GEYER, Carl-Friedrich., *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980

GİESEN, Bernhard., *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1991

GRENZ, Friedemann., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1974

GROSSNER, Claus., *Verfall der Philosophie*, Hamburg: Cristian Wegner Verlag, 1971

HABERMAS, Jürgen., *Die Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band I., II., Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1981

HABERMAYER, von R., Adorno, SPECK, J. (Hrsg.), in: *Philosophie der Gegenwart*, Göttingen:Vandenhoeck und Ruprecht, 1981

HEİSELER, J.H., STEİGERWALD R. ve SCHLEİFSTEİN J. (Hrsg.), *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, (Hrsg. von Johannes Heinrich von Heiseler, Robert Steigerwald und Josef Schleifstein), Frankfurt a.M.: Verlag ischer Blaetter, 1970

HORKHEİMER, Max., *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Band 12, (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1985b

JAMESON, Friedric., *Late Marxizm.* Adorno or the persistence of teh dialectic, Verso, 1990

JAY, M., *Adorno*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Der Yayınları, 2001

———— *Diyalektik İmgelem*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

KEJANLIOĞLU, Beybin., *Frankfurt Okulunun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005

KIZILÇELİK, Sezgin., *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2000

KLAUS, G./BUHR, M., (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Lepzig: VEB Bibliographisches Institut, 1974

KNAPP, P. Gerhard., *Theodor W. Adorno*, Berlin: Colloquim Verlag, 1980

KOLAKOWSKİ, Leszek., *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 3 (Zerfall), München: Piper&co. Verlag, 1979

LANGE, E./ALEXANDER, D., (Hrsg.) *Philosophen Lexikon*, Berlin: Dietz Verlag, 1987

LESER, Norbert., *Ende der kritischen Theorie?* V 112/172, Ts, 12 Bl (Basılmamış Çalışma) Frankfurt Stadt und Universitaetsbibliothek, Frankfurt a.M: Horkheimer Archiv, 1970

LOHMAN, Hans-Martin., *Adornos Esthetische Theorie*, (Hrsg.) Van REİJEN, Willem. İn: *Adorno*, Hamburg: Junius Verlag, 1987

LUNN, Eugene., *Marxizm ve Modernizm*, (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995

MAGEE, Bryan., *Yeni Düşün Adamları*, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985

NEGT, Oskar., (Hrsg.) *Aktüalitaet und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M.: Edition Surhkamp, 1970

OPPENS, Kurt vd., *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag, 1968

OSKAY, Ünsal., (Hazırlayan)., *Estetik ve Politika*, İstanbul: Eleştiri Yayınları, 1985

REİJEN van, W., *Adorno: Bir Giriş*, (Çev. Mustafa Cemal), İstanbul: Belge Yayınları, 1999

REİJEN van, W., *Adorno*, Hamburg: Junius Verlag, 1987

REİJEN van, W., *Philosophie als Kritik, Einführung in die Kritische Theorie*, Atheneum 1984

RİTTER, Joachim., (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2 D-F, Darmstadt: WBG, 1971

ROHRMOSER, Günter., *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach Verlag, 1970

SCHEİBLE, Hartmut., *Theodor W. Adorno, Reinbek bei* Hamburg, 1989

SCHİEFELBEİN, Peter., *Adornos Negativ Dialektik*, (Hrsg.) Van REİJEN, Willem. İn: *Adorno*, Hamburg: Junius Verlag, S:75-87, 1987

SCHİSCHKOFF, G., *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1982

SLATER, Phil., *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Özden), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998

SOYKAN, Ö.N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000

STEİGERWALD, Robert., "Eleştirel Kuram" ya da "Frankfurt Okulu", (Çev. Oğuz Özügül), *Felsefe Dergisi*, İstanbul: De Yayınları, Ekim 1987

THEUNISSEN, Michael., *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin: Walter de Gruyter&Co., 1969

THYEN, Anke., *Negatv Dialektik und Erfahrung*, Zur Rationalitaet des Nichtidentischen bei Adorno, 1989: Suhrkamp Verlag

THYEN, Anke., Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie_*İn: Die Gesellschaftliche Theorie Adornos*, (Hrsg.) von AUER, Dirk./BONACKER, Thorsten. vd. Darmstadt: Primus Verlag, S:165-185, 1998

TÜRCKE, Christoph ve GERHARD Bolte., *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

VEYSAL, Çetin., *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005

VEYSAL, Çetin., *Felsefe Ansiklopedisi, C ilt I., Adorno Maddesi*, (Editör: A. Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003

WELLMER, Albrecht., *Kritische Gesellschafttstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969

WEST, David., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998

WESTARP, Michael ve GRAF Wictor., "Kritische Theorie" in der Sackgasse, *Merkür, Deutsche Zeitschrift für eureupaeisches Denken*, (Hrsg. von Hans Paeschke), XXIX. Jahrgang, 1970 Heft 261-272,?? Verlag, 1970

WİGGERHAUS, Rolf., *Die Frankfurter Schule*, München: dtv, 1997

WİGGERHAUS, Rolf., *Theodor W. Adorno*, München: Verlag C. H. Beck, 1987

# 7

## Herbert MARCUSE

(19 Temmuz 1898 - 29 Temmuz 1979)

*Çetin VEYSAL*

*Yaşamı ve Eserleri*

Varlıklı bir Yahudi ailenin oğlu olarak 19 Temmuz 1898'de Berlin'de dünyaya gelen Herbert Marcuse, Karl Liebknecht ve Rosa Lüksemburg'un askerlerce öldürülmelerinin ardından Alman Sosyal Demokrat Partisi'nden ayrıldı. 1922'de Freiburg Üniversitesinde doktorasını tamamladı. 1922 – 1932 yılları arasında aynı üniversitede çalışmalarını sürdürdü. Horkheimer ile birlikte Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluş çalışmalarına katkıda bulundu. Adorno ile birlikte, 1936'da Paris'te yayınlanan *Otorite ve Aile* başlıklı çalışmayı gerçekleştirdi. 1933'te Nazilerin Almanya'da iktidara gelmelerinin ardından önce Cenevre'ye, ardından Paris'e ve sonra da ABD'ye gitti.

Faşist düşüncenin yaratıcısı olduğu savlanan Hegel'i, 1941'de yayınlanan *Us ve Devrim* adlı eserinde savundu. Marcuse, liberalizmi kapitalizmin rekabetçi evresinin, faşizmi de tekelci evresinin ideolojisi olarak tanımladı. Bu bağlamda her ikisinin de kapitalizmin ideolojik görünüşleri sayarak, aralarında bağlar olduğunu ileri sürdü. Sovyet Marxizmi çalışmasında Marcuse, eski SSCB'nin de ABD gibi ileri işleyim teknolojilerine yönelmesini, baskıcı iktidar yapısına sahip olduğu gerekçesiyle eleştirdi. Marcuse, *Eros ve Uygarlık* çalışmasında Freudcu ve Marxist kavramları kullanarak yabancılaşma sorununu inceledi, cinselliğin baskı altında tutulduğu çağdaş endüstriyel toplumları eleştirerek, baskısız bir uygarlığın olanaklı olduğunu göstermeye çabaladı. *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasıyla, ileri işleyim toplumlarının ideolojileri üzerinde durdu. Bu eserinde özellikle ABD ve sanayileşmiş Batı toplumlarının baskıcılığını ortaya koydu. Bu ülkelerde ürün ve hizmet bolluğunun yabancılaşmayı beslediğini, kişilerin bir araç, şey veya nesneleşmiş oldukları üzerinde durdu. Böylelikle köle bilinci içerisinde yaşayan bir toplumun parçası olarak bireyin eleştirel bilinçten yoksun kaldığını dile getirdi.

*Karşıdevrim ve İsyan* kitabında, estetiğe toplumsal çözümlemelerinde çok az yer veren Marxistleri eleştirmiş, devrimin 'Yeni Sol' diye betimlediği bir çerçevede ele alınabileceğini vurgulamış ve Marxist sınıf bakış açısına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Sanatın insan özgürleşmesine daha geniş olanaklar sunduğuna inanan Marcuse, Adorno'ya benzer şekilde, sanatın bireyin kendini gerçekleştirmesinde son sığınak olduğunu düşünmüştür.

1968'li yıllarda, Adorno ve Horkheimer'in tersine Marcuse devrimci girişimlerin olanaklı olduğunu, özellikle öğrenciler, aydınlar, akademisyenler, entelektüeller, işçiler ve memurların yollarının kesiştiğini, devrimin gerçekleşmesinde bütünü oluşturduklarını, gerçekleştirilen gençlik ve işçi eylemlerinin geleceği kurma girişimleri olduğunu ileri sürmüştür. Hayali gerçeğe çevirme çabasında umutlarını yitirmediği gözlenen Marcuse, söz konusu dönemin inanılan üç M'sinden (Marx, Mao ile birlikte) üçüncüsü olmayı başarmıştır. O bu düşüncelerini, çok bilinen şu ifadesinde dile getirmektedir: "Eylem sonda değil, kuramın başlangıcındadır". Bu düşüncesi bağlamında Marx'a yaklaşımında yeri belirlenebilir. Onun, Adorno ve Horkheimer'den farkı da bu yaklaşımında ortaya çıkmaktadır.

Onun yukarıda sözü edilenler dışında başkaca Türkçede yayınlanmamış başlıca çalışmaları: *Hegel'in Ontolojisi ve Bir tarihsellik Kuramının Temellendirilmesi* (Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, 1932), *Kültür ve Toplum I, II* (Kultur und Gesellschaft I-II, 1965), *Eleştirel Bir Toplum Kuramı Hakkında Düşünceler* (Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, 1969), *Kurtuluş Üzerine Denemeler* (Versuch über die Befreiung), *Olumsuzlamalar* (Negations), *Otoriteryan Devlet* (Autoritaer Staat). Felsefi düşünceleri politik eylem alanına da yansıyan Herbert Marcuse, 29 Temmuz 1979'da Stranberg'de (Almanya) öldü.

### *Politik Felsefe*

Marcuse, kapitalizmin zorunlu çelişkisinin, üreten ve çalışanlarla burjuvazi (sermaye) arasında olduğunu söyler. Marcuse, Batı dünyasının yeni bir gelişim evresinde ve bu gelişim evresinin bir kapitalist karşı devrim süreci olduğunu, karşı-devrimin küresel nitelik içerdiğini, ABD'de ve Batı'daki özellikleri ne ise bu özelliklerini başka yerlerin özgün koşullarına uygun olarak değiştiğini ancak temel özelliklerin değişmediğini düşünmektedir. Karşı devrimin temel belirleyenlerinden birinin yeni devrimleri engellemek olduğunu ileri süren Marcuse, yeni devrim kalkışmalarından ortaya çıkan korkunun, karşı devrimin parlamenter demokrasilerden polis devletine oradan da açık diktatörlüklere giden yolu açtığını düşünmektedir. Kapitalizm, bütün tarihsel devrimlerin en radikalinin tehdidine karşı örgütlenme bağlamında yapmaktadır bu türden girişimleri. Bu yeni devrim, *dünya tarihsel nitelikte ilk devrim* olacak-

tır. Kapitalist süper gücün çöküşü, tamamen ona dayanan üçüncü dünya ülkelerindeki askeri diktatörlüklerin de sonunu getirecektir. Buralarda doğacak olan yeni yönetim örgütlenmeleri de kararlı kurtuluş hareketleri olacaktır (Marcuse, 1987:11, 12; 1998:9, 10).

Sosyalist evrenin ekonomik, politik, ahlaki olduğu denli estetik bütünselliği dile getirdiğini belirten Marcuse, söz konusu bütünselliğin, radikal sol kuram ve pratik içerisinde yer bulmasının nedeninin kapitalizmin tarihsel gelişmesinin yanıtı olarak anlaşılabileceği düşüncesindedir. Kapitalist ilerleme yasası; "teknik gelişim = artan toplumsal zenginlik = artan kölelik", şeklinde belirlenebilir ona göre. Sömürü, meta dünyasının ve hizmetlerinin sabit gelişimini örnek göstererek kendini meşrulaştırır; kurbanlar "iyi hayat"a giden yolda kazalardır. Sınıfın (proletaryanın) büyük kısmının orta sınıfa dönüşmesi nedeniyle Marcuse, radikal strateji ve amaçların gerçekleşmesinin dayanağını artık, küçük azınlık gruplar ve orta sınıf ile (bunlar; -beyaz ya da mavi yaka diye anılan- memurlar, entelektüeller, aydınlar, devrimci üniversite öğrencileri, komünizme inanan akademisyenler gibi) bütünlük içerisinde olan sosyalizme yüzü dönük proletarya oluşturmaktadır (Marcuse, 1987:13,14; 1998:11, 12).

Marcuse'ye göre, devrimin tarihsel yeri, temel gereksinmelerin doyumunun devlet kapitalizmi ya da devlet sosyalist toplumunu aşan gereksinimler yarattığı bir gelişim düzeyine ulaşmıştır artık (Marcuse, 1987:26; 1998:23). Bu önemli düşünce, çağa damga vuran Yeni Sol yaklaşımın bir parçasıdır da. Ona göre küresel yayılma, sınırlarına gelmiştir. Çünkü ABD koruyuculuğundaki "bir bütün olarak sermaye", dünyanın her yerinde meydan okumalarla karşılaşmaktadır (Marcuse, 1987:30; 1998:27).

"Tüketim toplumu" adlandırmasının birinci sınıf bir yanlış adlandırma olduğunu belirten Marcuse, tüketim toplumunun tekelci devlet kapitalizminin en gelişmiş düzeyinde kendini yeniden ürettiği biçim olduğunu belirtir. Baskı tam da burada yeniden örgütlenir ve "burjuva-demokratik" dönem, yerini karşıdevrimci döneme bırakır. Nazileri andıran polis, istihbarat ve kontrgerilla örgütü, toplumun devrimci ve uyumsuz kesimlerini hedef almakta ve parlamento zayıflatılmaktadır, yurttaşlık ve insan hakları her zaman sözde de olsa vardır ama yürürlükte değildir (Marcuse, 1987:31; 1998:28).

Suç, kitle iletişim araçlarının en gözde eğlence aracıdır ve bu şiddet gizli olarak güçsüz ama topluma uyumsuz olduğu düşünülen, düzene uyan toplumun büyük çoğunluğunun yapmaya yönelmeyeceği şeyleri yapan azınlıklara (esmer derililer, radikal aydınlar, hippiler ve toplumdan farklı olanlar) yönlendirilmektedir. Bu potansiyel karşısındaki tek güç, halkın yanlış ve sakat bilincini, onları kendi koşullarını algılayabilmelerine ve yaşamsal bir zo-

runluluk olarak bunları ortadan kaldırmaya yöneltecek biçimde dönüştürmek ve halk tarafından şiddetli bir düşmanlıkla karşılaşmasına rağmen, halka kurtuluş yollarını ve araçlarını sunmak anlamında *politik eğitim* görevini üstlenecek yetkinlikte örgütlenmiş bir radikal Sol'un gelişmesidir (Marcuse, 1987:35, 36; 1998:31, 32). Bu sistemin mutlaka çökeceği düşüncesinde olan Marcuse, bu çöküş sonrasında hangi türden bir düzenlemenin gerçekleşeceğinin söylenemeyeceğini, ancak kitlelerin zeka ve iradelerine, bilinç ve duyarlılıklarına bağlı olarak bu sistemin yıkıntıları üzerinde yeni bir toplum biçiminin gelişeceğini ileri sürmektedir.

İnsan emeği, değer yasası uyarınca metalar üreten bir meta olmak yerine, özgürlük yasası uyarınca insani (özgürleşmiş bir insan varoluşunun) gereksinimlerin karşılanması için üretim yapabilir; maddi ve düşünsel kültürün dönüştürülmesini içeren bir seçenek olabilir. Bu seçenek, karşı-devrime ve ideolojik biçimde kapitalist evrenin imgesine karşıdır. Performans ilkesinin zayıflamasına katkıda bulunan ve insanların (kapitalist sisteme karşı) içinde duydukları gizli ve derin rahatsızlığı açığa çıkaran ögelerden bazılarını Marcuse şöyle sıralamaktadır: Rekabetçi olmayan bir davranış biçiminin ortaya konuşu, kaba kuvvetin reddi, işteki kapitalist verimliliğin gözden düşürülmesi, gövdenin duyarlılığı, duyusallığın onaylanması, ekolojik protesto, sömürgeci savaşlarda sahte kahramanlığın aşağılanması, özgürleşmiş kadını yalnızca erkek ayrıcalıklarının baskıcı özelliklerinden eşit pay alması bağlamında betimlemeyen kadın kurtuluş hareketi, anti-erotik ve püriten nitelikli plastik güzellik ve temizlik kültünün reddi. İşte bu tür eylemler tam da halkı "radikal hareket"ten ayıran karşı-değer ve karşı-eylemlerdir. Ona göre, söz konusu yalıtımın da iki kökü vardır: 1) Sosyalist, Marxist kuram ve pratiğin kitleler arasında etkisi olmayışı ve, 2) Özgür bir toplumla var olan toplum arasındaki köklü farklılığın ve özgür bir toplum kurmanın gerçek olanaklarının muğlak kalması. Kurtuluş bu yüzden bir tehdit ve tabu olur. Ona göre kurtuluş, tüketim toplumunun fetişizmini yıkabilecek kökten farklı gerçek bir karşı-bilincin geliştirilmesini ön gerektirdiği ölçüde, yerleşik düzenin sınıflı eğitim sistemi yoluyla halkın büyük çoğunluğunun ulaşmasını engellediği bir bilgi ve duyarlılık birikimini de ön gerektirir. Şu an, Yeni Sol zorunlu olarak özünde entelektüel bir harekettir ve kendi safları içinde varolan anti-entelektüel eğilim aslında düzen'e hizmet etmektedir (Marcuse, 1987:37, 38, 39; 1998:33, 34, 35).

Marcuse, kapitalist II. paylaşım ve 1968 Mayıs sonrasında yakalanmış başarının[1] sol militanlar, özellikle de devrimci öğrenciler sayesinde kazanıl-

1 ABD'de siyah azınlıkların harekete geçmesi, Hindiçin'indeki suçlu savaş siyasetini ortaya çıkaran halk muhalefeti ve kitle iletişim araçları ile hükümet arasında ortaya çıkan çatışmaların.

mış başarılar olduğunu vurgulamaktadır (Marcuse, 1987:41; 1998:37). Yeni Sol'un 60'lı yıllardaki hedefinin yeni ahlak, duyarlığın özgürleşmesi, 'özgürlük hemen şimdi' talebi ve kültür devrimi olduğunu belirterek eylem biçimlerinin de bina işgalleri, kitle gösterileri, siyah militanlarla dayanışma ve eylem birliğini içerdiğini gösterir Marcuse. Yeni Sol'un; militan yurttaşlık hareketi, savaş direnişi hareketi, siyasi hippi hareketi gibi hareketlerden kökten farklı olduğunu vurgulamaktadır. Düzenin (ya da sistemin) devrimci harekete karşı her zaman hazırlıklı olduğunu ifade eden Marcuse, iktidarın yasal ve yasa dışı baskılarının mobilizasyonunun, Yeni Sol içindeki zayıflıkları, ideolojik çatışmaları ve örgütlenme eksikliğini hızlandırdığını vurgulamaktadır. Bunun nedenini, sol içindeki somut çıkar birliğinin eksikliği ve amaca ilişkin yönelim ya da seçeneklerin çeşitliliğine bağlar (Marcuse, 1987:42; 1998:38).

Kavramların şeyleşmesi (Verdinglichung), tekelci kapitalizmin sınıf yapısının çözümlenmesini yanlışlar. Radikal ideoloji sıklıkla bir emek *fetişizmine* yenilir ki bu, meta fetişizminin yeni bir türüdür (çünkü ne de olsa işgücü bir metadır). Marcuse, Marxist kuramda işçi sınıfını potansiyel olarak devrimci kılan üç nitelikten[2] yalnızca birincisinin, Amerikan işçi sınıfının -proletaryanın- çağcıl mirasçısı olarak adlandırılabilecek kesimine, mavi yakalı emekçilere uygulanabilir olduğu düşüncesindedir. Ancak Marxist kavrayış, bu üç niteliğin birliğini savunur. Proletarya, sömürülen sınıf olduğu için değil, gereksinim ve özlemi bu üretim tarzının ortadan kaldırılmasını talep ettiği için devrimin potansiyel öznesidir. Bundan çıkan sonuç şudur: Eğer işçi sınıfı, artık var olan toplumun bir şekilde "mutlak olumsuzlanması" değilse, bu toplumun *içinde* onun gereksinmelerini ve özlemlerini paylaşan bir sınıf olduysa, ne şekilde olursa olsun, iktidarın yalnızca işçi sınıfına devredilmesi, sosyalizme geçişin *niteliksel olarak* farklı bir toplum oluşturacağını güvencelemez. İşçi sınıfı bu geçişi gerçekleştirecek güç olacaksa, değişmek zorundadır (Marcuse, 1987:42; 1998:38).

Bütün bağımlı sınıfları sermayenin karşısında gören Marcuse, işçi sınıfı ve Yeni Sol'un birleşmesi gerektiğini fakat bunun koşullarının henüz sağlanmadığını belirtmektedir. Sendikal bilinç, politik-sosyalist bilince dönüşmelidir. Bu birleşme yalnızca, iki grubun her birinin kendi temelinde ve kendi bilincinden, dertlerinden ve hedeflerinden yola çıkarak hareket ettiği toplumsal değişim süreci içinde ortaya çıkabilir (Marcuse, 1987:45, 46; 1998:41). Marcuse yeni tarzda örgütlenmenin, Leninist örgütlenmenin "sınıf bilincinin dışarıdan geliştirilmesi" ve kitle partisiyle karşılıklılık bağı olan *Leninist Öncü*'nün işçi sınıfının öncülüğünü üstlenen anlayışından farklı olacağına işaret

2 1- Üretim sürecini yalnızca o durdurabilir; 2- nüfusun çoğunluğunu oluşturur, 3- kendi varoluşu bile insan olmanın olumsuzlanmasıdır.

eder. Komünist partiler ve sendikalar reformist stratejilerine karşın, hala Sosyal Demokrasi'nin Sol'undaki kitle örgütleridir. Bu nedenle hala potansiyel olarak devrimci güçtürler.

Yeni Sol'un (ya da radikal grupların) "iktidarı ele geçirme" yönelimi, devlete kitle partileri liderliğinde saldırı düzenlemeleri anlamında olumsuzluklar taşımaktadır. Bu olumsuzluklardan biri: Hükümetlerin polis ve asker gücü ile işçiler arasındaki reformist bilincin yaygınlığıdır. Bu duruma seçenek var mıdır? Bu bağlamda, feodal toplumda burjuvazinin ekonomik iktidarı almasının, siyasi iktidarı almasından önce olduğuna dikkat çeken Marcuse, benzer bir gelişme olanağının tekelci kapitalist süreçte olanaklı olup olmayacağını tartışır. Devrimci işçi denetimlerinin siyasi faktörlerin ekonomik ve teknik faktörlere öncelikli olması, bunun da işçi sınıfının üyeleri arasındaki radikal bir siyasi bilince dayanması gerektiğini öne sürer. Eğer Sol'un bu siyasi radikalleşmesi gerçekleşirse, sistem ademi merkezi yapı ve bürokrasiden kurtulmuş şekilde zayıflayacak ve sonuçta bozulacaktır. Bu ademi merkeziyet ve bürokrasiden kurtulmuşluğun işaretlerine, tekelci kapitalizmin genel durumunda da rastlanır: Bu eşitsiz gelişmedir. Tek tek fabrikalardaki ya da fabrika gruplarındaki işçi denetimi – halen kapitalist toplumdaki post-kapitalist (sosyalist) birimlerin "yuvaları" (tıpkı feodal toplumda şehirlerin burjuva iktidarının merkezleri haline gelişi) gibi. Bu türden gelişmeler devrimci geleneğin yerli halk kurullarında kendini belirleme ve özyönetim "konsey"lerin (sovyetlerin) önemini yeniden gündeme getireceği düşüncesindedir. Bu anlamda otoriter kitle partisinin seçeneğinin tarihsel mirasçısı anarşi değil, kendi kendine benimsenen disiplin ve otoritedir. Bu otorite, yalnızca mücadelenin kendisinde ortaya çıkabilir ve mücadeleyi yürütenler tarafından tanınır. Bununla birlikte, konseylerin kuram ve stratejisi de "aşağı" fetişizmine yenik düşmemelidir. Konseyler, başkaldıran insanları temsil ettikleri ölçüde devrim organları olacaklardır. Düzenin, halkın işi ve boş zamanı üzerindeki tahakkümünün kırılması gerekmektedir. Doğrudan demokrasi, bütün yönetici delegelerin "aşağıdan" etkili bir denetime tabi tutulması, sol stratejinin temel talebidir (Marcuse, 1987:48, 49, 50; 1998:43, 44, 45). Bu bağlamda verdiği örnek aydınlatıcıdır: Değişimin, üniversite yönetimine müdahalede öğrencilerin çoğunluğunun idareden daha ilerici olması ön koşuluna bağlı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, tersi bir durum, değişimin Sol'a karşı olacağı anlamına gelir.

"İktidar halka" sloganının; vergi verecek durumu olmayan, yazılarının yayınlanmasına izin verilmeyen ve hapishanede yatanları ifade ettiğini vurgulayan Marcuse, kendini-özgürleştirmenin kendini-eğitme demek olduğunu; bunun ise başkaları tarafından eğitilmeye işaret ettiğini dile getirmektedir. Gerçek eğitimin siyasi eğitim olduğu düşüncesinde olan Marcuse'ye göre, sınıflı bir toplumda da radikal muhalefetin kuram ve pratiğinde eğitilip

denenmiş liderler olmaksızın siyasi eğitim düşünülemez. Bu liderlerin işlevi de, kendiliğinden protestoyu, dolaysız gereksinim ve özlemleri geliştirme, toplumun radikal yeniden yapılanması için aşma şansı olan örgütlü eyleme çevirmektir, yani dolaysız kendiliğindenliği örgütlü kendiliğindenliğe çevirmek. Kendiliğindenlik otorite ile çelişmez: Devrimci pratik yaşamsal gereksinimlerin tutuşması olduğu sürece kökleri kendiliğindenliktedir. Ancak bu durumun düzenle bağının olduğu güncel pratiğe dikkat edilmelidir (Marcuse, 1987:51, 52, 53; 1998:46, 47).

Marcuse, yeni bireyciliğin, kişisel ve siyasal isyan ya da kurtuluş ve toplumsal devrim arasındaki ilişki sorununu ortaya çıkardığını düşünür. Söz konusu karşıtlıktaki antagonizm dolaysız bir özdeşleştirmeye dönüşür. Değişimin faillerinde radikal değişim olmaksızın radikal toplumsal değişim olmaz. Fakat bu bireysel kurtuluş burjuva bireyi aşma anlamına gelir. Ama burjuva bireyi, basitçe toplumsal performansı reddederek çekilip kendi hayatını yaşayarak aşılamaz. Gelecekteki özgür bir toplumun imge ve değerleri, özgür olmayan toplumdaki kişisel ilişkilerde görülmelidir. Sözgelişi cinsel devrim, bir insanlık devrimi haline gelmez, politik ahlakla kesişmezse, devrim falan değildir. Ekoloji, rock ve ultramodern sanat, kültür devrimini uyumlanma tehdidi altında tutmaktadır. Özgürlük asıl anlamını politik alanda kazanır. Bu anlamda ayrım yapma ve belirleyici olma, kendi kendini disipline etmekle olanaklıdır. Komünlerin de uyulmayan "yatıştırıcı" etkisi olduğunda ısrar eden Marcuse, geneli hedeflemeyen ve bütüne yayılmamış bir örgütlenme olarak kaldıkça "komünleri" olumlamaz (Marcuse, 1987:53, 54, 55; 1998:47, 48,49).

"Müstehcenlik" üzerine koca bir iş alanı kurmuş, siyasetiyle ekonomisinde deliliği kurumsallaştırmış bir toplumu hiçbir "müstehcenlik" ya da deliliğin şoke edemeyeceğini düşünmektedir Marcuse. Kendi kendini disipline eden bir örgütlenme zamanının gelmiş olması muhalefetin yenilgisini değil de ufkunu gösterir. Düzenin kendi profesyonel katillerini kahraman, başkaldıran kurbanlarını da suçlu olarak gösterdiği yerde, kahramanlık fikrini diğer yandan esirgemek zordur. Devrimci güç, kitlelerin ve sınıfların sosyalist bir toplum inşa etmek amacıyla, donanmış ve kurulu düzeni yıkma gücüne sahipliğinde; sınırsız genel grev, fabrikaların, hükümet binalarının, iletişim ve ulaştırma merkezlerinin eş güdümlü eylemler içinde işgali ve bunlara el konulması gibi eylemlerde ortaya çıkar (Marcuse, 1987:56, 57, 58; 1998:50, 51, 52).

Öğrenci hareketini ikincil bir güç olarak gören anlayışı eleştiren Marcuse, bu anlayışın, özellikle üçüncü dünyada devrimci öncülük yaparak hayatlarını bu dava uğruna feda eden öğrencileri (ya da sınıf kökenli olmayan memurlar ve aydınları) incitir düşüncesindedir. Rudi Dutschke'nin *kurumlar*

*içinde uzun yürüyüş* anlayışını, özellikle kendi işini ustaca yaparak, düzenin kurumlarında başkalarıyla çalışırken kendi bilincini koruyarak işyerine karşı çalışma yaklaşımını benimsemektedir. Bu yaklaşım, Marcuse ya da Dutschke adına şöyle özetlenebilir; düzen denen bütünün içinde olmak zorunluluğunu, onun içinde olmak ama çelişiği olmaya ve böylelikle de düzenin yönünü dönüşüme çevirmek şeklinde dile getirmek olanaklıdır. Uzun yürüyüş, karşı-kurumlar kurma yolunda yoğun çabayı da barındırmaktadır (Marcuse, 1987:59; 1998:53).

Özgür medyanın geliştirilmesine değinen Marcuse'ye göre, Yeni Sol'un yalıtılmışlığının nedeni, büyük bilgi ve doktrinasyon zincirlerine ulaşamayışıdır. Üniversitelerin hala karşı-kadroların yetiştirilebileceği kurumlar olarak iş görebileceğini, üniversitelerin bu rollerinin kilit önemde olduklarını belirtmektedir. Sosyalizm düşüncesinin, tarihsel zorunluluğu belirsiz bir geleceğe kadar uzanırsa bilimsel karakterini yitireceğini vurgular (Marcuse, 1987:60, 61; 1998:54, 55).

İnsanla doğa -kendi doğası ve dış doğa- arasındaki yeni ilişkiyi yeni bir boyut olarak gördüğünü ve bu düşüncesini *Kurtuluş Üzerine Deneme* (Versuch Über die Befreiung) çalışmasında vurguladığını belirtmektedir. Bu düşünce, doğanın radikal dönüşümünün toplumun radikal dönüşümünün bütünsel bir parçası olması durumuna geldiğine işaret eder. Ona göre, bu yeni duyarlık, toplumsal değişimin bireysel bir gereksinme haline geldiği araç, "dünyayı değiştirme"nin siyasi pratiği ve kişisel kurtuluş dürtüsü arasındaki dolayımdır. İnsanın özgürleşmesinin aracı olarak doğanın özgürleşmesinin açılımını şu şekilde yapar Marcuse: 1) İnsan doğası; insanın rasyonelliğini ve deneyimini oluşturan asli tepki ve duyguları, 2) dış doğa; insanın varoluşsal çevresi, toplumu biçimlemek için "doğa" ile mücadele ettiği yer. Doğa tarihin bir parçasıdır, tarihin nesnesidir; bu yüzden, "doğanın özgürleşmesi" teknoloji öncesine dönüş anlamına gelemez, insanı ve doğayı, sömürünün hizmetindeki bilim ve teknolojinin yıkıcı kötü kullanımından kurtarmak için teknolojik uygarlığın başarılarının kullanımını geliştirmek anlamına gelir. Doğanın özgürleşmesi, doğadaki yaşam-artırıcı güçlerin elde edilmesi, yani bitmek tükenmek bilmez rekabetçi hareketlerin içinde harcanmış bir hayata yabancı olan duyusal estetik niteliklerin elde edilmesidir. Doğaya hükmetme, insana hükmetme anlamına gelir ki, doğanın özgürleşmesi de bu anlamda insanın özgürleşmesiyle koşuttur. Ekolojik sorunlar da bu bağlamda kapitalizmle ilişkilendirilmek zorundadır. Bu noktada Marxizmin doğayı nesne (benzer biçimde hammadde) olarak ele alması eleştirilebilir (Marcuse, 1987:63, 64, 65; 1998:56, 57, 58, 59).

Marx'ın, "bitki güneş için bir nesne olduğu gibi... güneş de bitkinin nesnesidir" düşüncesinde olduğu gibi, özgürleşmiş duyular, kendi temelleri

doğrultusunda ilerleyen bir doğal bilimle birlikte, doğanın 'insanı temellüküne' yol gösterecektir. O zaman doğa Marx'ın ifade ettiği biçimde "salt fayda olmaktan çıkacak", sadece madde -organik, inorganik olarak- değil, aynı zamanda kendi içinde bir yaşam gücü, özne-nesne olarak da ortaya çıkacaktır. Bu anlamda duyular, "kendilerini, şey adına şeyle ilişkilendireceklerdir". Marx'ın bu düşüncesinin olgun materyalist kuramı önceleğini onaylayan Marcuse, bu düşüncenin, şeyler dünyasını aynı zamanda insan emeğiyle biçimlenmiş, nesneleştirilmiş insan emeği olarak kavradığını vurgular (Marcuse, 1987:68, 69; 1998:61, 62).

Doğanın kurtuluşu düşüncesi, evrende bir plan ya da amacı önceden ortaya koymaz. Kurtuluş düşüncesi, daha çok insanın kendinde geçerli hale getirdiği olanaklı planı ve amacıdır. Bu kurtuluş ya da özgürlük düşüncesini Adorno'nun sözleriyle anlatır: Doğaya "gözlerini açması", "zavallı yeryüzünde nasıl olabilecekse öyle olmasını" sağlamak için yardım etmek. Marxist kavrayış, doğanın kendi hız verici güçlerinin ve niteliklerinin yeniden keşfedilip özgürleştiği bir noktada, insan hazlarına uygun bir ortam haline geldiği bir evren olarak görür. Kapitalist doğa sömürüsünün tersine, doğanın "insani temellükü" de şiddetsiz, yıkıcı olmayan bir şekilde olacaktır: Doğadaki mevcut yaşam artırıcı, duyusal ve estetik niteliklerde merkezileşecektir.

İnsanın özgürlüğü, bu yüzden insan duyarlığında temellenmiştir: Duyular kendilerine göründükleri biçimiyle verilenleri "almak"la kalmaz, verilenleri başka bir yetiye de (anlama yetisine) değiştirerek iletir; daha çok, uygulamalarında kendi kendilerine yeni olasılık ve yetenekler, şeylere ait yeni biçim ve nitelikler keşfederek gerçekleştirilmelerinde ısrarlı ve yol gösterici olabilirler. Duyuların özgürleşmesi, özgürlüğün henüz olmadığı biçimde; yani bir duyusal gereksinim, Eros'u hedefleyen bir yaşam itkisi olabilirdi. Ama yabancılaşmış emeğe dayalı bir toplumda duyular körleşmiştir. Çünkü insan, şeyleri ancak kendine sunuldukları biçimiyle almaya yönlendirilmiştir. Böylelikle, var olan egemenliğini insanın yalnızca bilincinde değil, aynı zamanda duyularında da yeniden üretir. Baskıcı totaliter diktenin ilkeleri kırılmadıkça bu böyle kalır (Marcuse, 1987:74).

Yalnızca Marxist anlayışın, idealizmin eleştirel, aşkın unsurunu koruyarak insanın özgürlüğü ile doğal zorunluluğun, öznel ve nesnel özgürlüğün uzlaşımı için maddi, tarihsel zemini açığa çıkardığı görüşünde olan Marcuse, bu birliğin özgürleşmeyi öngerektirdiğini vurgular. Yani kapitalizmin kurumlarını kaldırarak yerine sosyalist kurumları ve ilişkileri getirecek olan devrimci *praksisi*. Fakat bu geçişte duyuların özgürleşmesi bilincin özgürleşmesine eşlik etmeli, böylece insan varoluşunun bütünlüğünü kapsamalıdır. Bireyler eğer birlik halinde niteliksel olarak farklı bir toplum kuracaklarsa bütün içgü-

dü ve duyarlıklarında değişime uğramalıdırlar. Ama bu noktada Marcuse sormaktadır: "Fakat bu yeniden yapılanmada estetik gereksinimler neden vurgulanıyor?" Bu soru, "sanat" altbaşlığı bölümünde yanıtlanacaktır (Marcuse, 1987:76, 77; 1998:69).

Wilhelm Reich, faşizmin kaynaklarını ısrarla içgüdülerin bastırılmasında aramakta haklıydı; cinsel özgürlüğü faşizmin yenilgisini sağlayacak asıl neden olarak görmekle hata etti Marcuse'ye göre; cinsel özgürlük, insanın fiziksel işgücü niteliğinin ve çalışma günlerinin devamlı olarak azaltıldığı gelişmiş düzeyinde, kapitalist sistemi tehlikeye düşürmeden sürekli artarak gerçekleşebilir. Bunun ötesinde bir düzeyde, içgüdüsel kurtuluş cinsel enerjinin yaşam tarzını toplumsal, siyasal düzleme doğru değiştirmeye çalışarak erotik enerjiye dönüştüğü bir noktada, toplumsal kurtuluşun bir gücü haline gelebilir (Marcuse, 1987:125; 1998:115).

"Oturup tartışalım" ibaresi haklı olarak şaka olmuştur. Çünkü Pentagon'la (ABD Savunma Bakanlığı) silahların öldürücü gücü ve fiyatları dışında ne konuşulabilir? Bakanlar, danışmanları ve iş adamları kendi aralarında konuşabilirler ve bu aile içi bir değerlendirmedir; hepsi de yerleşik iktidar yapısının sağlamlaştırılması konusunda hemfikirdirler ve iktidar "dışındaki" birileriyle bunun tartışılması çocukçadır (Marcuse, 1987:127; 1998:117).

Ama yine de, bu sistem içinde hem konuşmak hem de eylem yapmak için bir zaman vardır ve bu zaman, güçlerin somut toplumsal dağılımı tarafından belirlenerek ortaya konur. Radikal kitle hareketinin olmadığı ve solun karşılaştırılamayacak derecede zayıf olduğu yerde radikal kitle hareketi yalnızca kendini sınırlayıcı olabilir. Şiddeti artar, baskı ve yıkıcı güçlerin güç yapısının elinde toplanması ile isyana dayatılmış olan şeyler yeniden birliğin, yeniden değerlendirmenin eylem alanı haline gelmelidir. Stratejiler, karşıdevrimle mücadele edecek şekilde geliştirilmelidir. Sonuç; büyük ölçüde genç kuşağın geniş çaplı siyasi eyleme geçiş için vazgeçilmez olan öngerekleri sağlama yeteneklerine; yani mücadeleden çekilmek ve uzlaşmak yerine, yenilgiden sonra, uzun eğitim sürecini sürdürme yolunda yeni bir duyarlılık ve akılcılık temelinde yeniden birleşmeyi ve gelişmeyi öğrenmelerine bağlıdır. Çünkü bir sonraki devrim, kuşakların işi olacaktır ve "kapitalizmin nihai krizi" rahatlıkla bir yüzyıldan fazla sürebilir (Marcuse, 1987:128; 1998:117).

Magee, Yeni Sol'un seçkinci olduğunun öne sürüldüğünü söyler. Magee'nin, "moda, gelip geçici akımlar Yeni Sol adlandırmalı yaklaşımda işçi sınıfının da yerini aldı" düşüncesine karşı Marcuse; hiçbir zaman "katalist grupların, devrimin öznesi ve yapıcıları olarak işçi sınıfının yerini alabileceğini" ileri sürmediğini, bu grupların eğitsel olduklarını, politikayla ilgilenen ama yalnızca ilgilenmekle kalmayan eğitsel gruplar olduğunu ileri sürmektedir. Bu grupların temel işlevi, bugünkü toplumlardaki iktidarın elinde bulun-

durduğu bilinç biçimlendirimini ve güdüleyimini inceleyip, buna karşı değerlendirmeler yaparak bilinçlenmeye ve bilinçlenmenin gelişmesine yardımcı olmaktır. Fakat, apaçıktır ki bu gruplar işçi sınıfının yerini alamazlar (Magee, 1985:72).

Frankfurt Okulu'nun dilinin ağdalı, anlaşılmaz olduğunu, oysa kitlelere kendini anlatmak (varolan toplumsal sorunlardan hareket eden diyelim biz buna) isteyen düşünürlerin anlaşılmaz dil kullanımlarının bir engel olarak anlaşıldığını belirtir Magee. Kendinin de Adorno'dan bazı pasajları anlamadığını itiraf eden Marcuse, Adorno'nun söz konusu anlaşılmazlığını; olağan dilin, olağan düzyazının, hatta incelmiş olanının bile yerleşik toplum yapısı tarafından, bireyin toplumdaki iktidar yapısı tarafından denetlenmesini ifade etme durumunda bırakılacak derecede istila edilmiş olmasına ve Adorno'nun bu sürece karşı çıkabilmek için de kullanılan dilin uymacılıktan kurtulmuş olması gerekliğini gerçekleştirme girişimine bağlamaktadır. Bu ise sentaksla, gramerle, sözcük ya da tümcelerdeki imla tercihlerinde alışılmış olandan ayrılmayı gerektirir (Magee 1985:73).

### *Batı Ahlakı ve Sovyet Ahlakı*

Marxist teori uygulamasında; Sovyet ahlakı, değerlerle olguları, düşünce ile gerçeği, bireyin özel çıkarı ile toplumun, hatta insanlığın genel çıkarını, bilimsel bir temel üzerinde bir bütün halinde birleştirme iddiasındadır. Ayrıca, Sovyet ahlak felsefesi, herkese özgürlük ve insanca bir yaşam getirecek tek davranış, tutum ve uygulamayı kendisinin gösterdiğini ileri sürer. Bu uygulama, toplumsal olduğu kadar bireysel|dir; yani bu uygulama, bir ortak dava temeli üzerinde bireyi toplumsal grupla birleştirecek ve bu dava dolayısıyla, bireyin özel sorunları, bütün grup tarafından paylaşılacaktır (Marcuse, 1969:220).

Böylelikle ona göre, Sovyet ahlak felsefesi, Batı ahlakı içinde birbirinden koparılmış olan birey ve toplumun fikir ve yaşam alanlarını birbirine kaynaştırmak iddiasını ortaya atmış olur. Batı ahlak görüşüne göre insan, özgür ve ahlaki yaşantıyla bağdaşan, hiç değilse böylesi bir yaşantıyı engellemeyen bir doğal ve toplumsal çevre içinde kendi oluşumunu gerçekleştirecektir. Oysa gerçekte, yaşam koşullarını kısıtlayıcı ve karşıt olduğu için de çevrimin ahlaki kişiliğin gelişmesine fırsat tanımayacak bir durumda olduğu ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, görüşlerin yeniden değerlendirilmesi ve yeniden yorumlanması gerekmektedir: İnsanın içyapısı, dış yaşantısından ayrılmış ve ahlaki kişilik, feragat, acı ve baskıları kapsayan ve hatta gerektiren bir biçimde tanımlanmıştır. Batı ahlak felsefesinin hareket noktası olan gerilim, giderek artan maddi ve entelektüel kaynaklarla, bunların bireysel ihtiyaçlar için kullanılması arasındaki, self-determinasyon isteği ile bu self-determi-

nasyonun gerçekteki kısıtlanması arasındaki, eşitlikle insanın insana karşı sürüp gitmekte olan insan dışı davranışları arasındaki adalet fikri ile adaletten uzak uygulamalar arasındaki zıtlığı belirtir. Aynı zamanda da bu zıtlığı haklı gösterir. Ahlak açısından onaylanmış ve kabul edilmiş olan bu düşüncelerin gerçekteki kısıtlanışı, Batı ahlakının dayanak noktalarını sarsar gibidir. Ayrıca, bu kısıtlamalar, insan yaşamının karşısına[3] çelişkili inanç ve değerler çıkarmıştır. Bunun tersine olarak, Sovyet ahlak felsefesi, bu çelişkileri çözer, ahlaki değerlerle pratik değerleri bir bütünlüğe kavuşturur gibidir. Batı ahlakı bu bütünleşmeyi sağlayamamış ya da maddi dünya ile manevi dünya arasındaki gerilimi, ahlaki davranışın ön gerekliliği olarak gördüğü için bu bütünlemeyi gerçekleştirmemiştir. Batı ahlak felsefesiyle Sovyet ahlak felsefesinin zıtlığı, özgürlük ve güven değerlerine verilen ağırlıkla kanıtlanabilir.

Batı özgürlük düşüncesi, bireyin sorumluluk üstlenerek kendi kaderini kendi kurmasını sağlayacak ekonomik ve siyasal kurumlar kanalıyla gerçekleştirilir. Bireyin yaşamı kendi faaliyetinin bir sonucu olacak, yani eşit koşullarda donatılmış diğer bireylerle girişeceği serbest rekabet içindeki kendi eylemine bağlı olacaktır. Bu felsefe uyarınca, özgürlüğün (yasa, medeni haklar ve mülkiyet güvenliği gibi) kurumlaşmış bekçileri, yaşamın geniş alanlarında, bireyi zorunlu olarak kendi araçlarıyla baş başa bırakırlar. Ekonomik süreç, karmaşık ve hesaplanamaz duruma geldikçe sıradan bireyin kontrolünden çıkıp, bireyler üstü güçler ve süreçler düzeninde bağımsız oldukça, bu alanlar güvensizlik alanları olurlar. Bu durumda, ekonomik alandaki özgürlük, tüm iş kategorilerinin sözün gerçek anlamıyla "kapanması", önceden belirlenmiş davranış kalıplarının katılığı, istenilen çalışma tarzlarının standardizasyonu yoluyla ortadan kalkar veya bu özgürlük, insanların büyük çoğunluğunun göze alamayacağı (işsizlik, "geride kalma", toplum dışı olma gibi) bir takım tehlikelerle karşılaşmaya yol açar. Özgürlüğe karşı yapılan saldırılar ussal ve teknik işlemler gibi görünür. Bu saldırılarda kimsenin suçu ve günahı yoktur. Bunlar çağdaş endüstri toplumundaki iş bölümünün yan ürünleridir (hatta belki gerekleridir) ve bu itibarla, etkinlik ve gelişimin birer doğal sonucudur. Özgürlüğün değeri konusunda kuşkular uyanır. İdeolojide olmasa bile, gerçekte, özgürlük yeniden tanımlanmaktadır. Özgürlük artık eskisi gibi, kişinin kendi yaşamını, potansiyellerini ve bunların gerçekleştirilmesini kendi sorumluluğu ile yürütmesi anlamına gelmez. Bugünkü tanımı içinde özgürlük, ilerleyen bireyci toplumun siyasal felsefesinin, özgürlüğe bugüne dek yüklenmiş olduğu anlamdadır; yani bireyin "doğal" özgürlüğü, yasalarla engellenmemiş ya da yasalarda yer almamış şeyleri yapma gibi bir

3 İnsan adaletine karşı ilahi adalet, pozitif yasalara karşı doğal yasalar, toplum ölçülerine karşı aile kuralları gibi.

uygar özgürlüğe teslim olması anlamındadır. Bu meşru özgürsüzlüğün kabulü olarak da tanımlanabilir. Ama bu tür özgürsüzlük, güvenlik demektir. Özgürlük ölçüleri, özerk bireyden, bireyi yöneten toplumun bağlı olduğu yasalara aktarılmıştır. Bu yasalar, ekonomiyi, ortak serveti, ulusu, uluslar birliğini yöneten yasalarla kaynaşırlar. Ancak, bir yandan, bireyin bu ezici, siyasal ve ekonomik kozmos içinde güvenliğinin sağlanacağı belirtilirken, öte yandan da bireyin "gerçek" özgürlüğünün "iç" yapısından türemesi ve hatta bu içyapıdan meydana gelmesi (yani vicdan, düşünce, inanış özgürlükleri gibi bir özgürlük olması) beklenir. Böylece, gerçek yaşamda güvenliğe kavuşma isteği, özgürlük değerinden üstün tutulduğu ve hatta özgürlük pahasına elde edinmek istendiği halde özgürlük ve güvenlik bir çatışma haline girer. Bu çatışma, ancak bağımsızlık ve özerklik etmenlerini asgariye indirmekle, yani bunları güvenlik uğruna feda etmekle çözülebilir. Oysa, insanı özgür, efendi ve kanun koyucu olarak alan Batı ahlak felsefesinin tüm ideolojik geleneği bağımsızlık ve özerkliğin feda edilmesi eğilimine karşı koyar (Marcuse, 1969:222-223).

Sovyet ahlak felsefesinin, özgürlükle güvenlik arasındaki çatışmayı çözmek için gösterdiği yol, özgürlüğün "olumsuz" yönleri, bireyin, halkın büyük çoğunluğu için yetersiz olan kendi araçlarıyla baş başa bırakıldığı alanlardır. Öğrenim, eğitim ve meslek seçimi; kişinin kendi sağlık ve yaşlılık düzenini güven altına alma özgürlüğü; okuma, yazma ve çeşitli fikirleri dinleme hakkı ya azaltılmış ya tamamen kaldırılmış; Sovyet ahlak görüşü de bunu haklı bulmuştur. Bu alanlardaki geleneksel özgürlükler, çalışma düzenine, sağlık sigortasına, sansüre, hareket kontrolüne vb. bağımlı kılınmıştır. Meşru özgürlük alanı alabildiğine genişletilmiş ve insan yaşamının, Batıda kutsal bir dokunulmazlık içinde kalan alanlardaki bireyin "doğal" özgürlüğü açıkça ve sistematik olarak boyun eğmeye zorlanmıştır. Ancak, Sovyet ideolojisi ve Sovyet amaçları ortamı içinde, geleneksel özgürlüklerin baskı altına alınması "olumlu" bir fonksiyon yüklenir ve Sovyet ahlak felsefesi, bunu, gerçek özgürlüğe bir hazırlık olarak yorumlar. Geleneksel özgürlükler, Sovyet ahlak görüşünce kolaylıkla değersiz sayılabilmektedir. Çünkü Sovyet görüş açısına göre, bunlar ekonomik güvenlik içinde somutlaştırılmadıkça, yani ihtiyaçlardan kurtulmadıkça, halkın büyük çoğunluğu için sadece birer ideoloji ve hatta hayal olarak kalmaya mahkumdur (Marcuse, 1969:224-225).

Bir başka deyişle, siyasal ve entelektüel özgürlük için gerekli ön koşul, yaşam gereklilikleri için yapılan günlük mücadeleden kurtulmaktadır. Bu da, sınıfsız bir toplumun varlığını gerektirir. Marxist görüş uyarınca, ekonomi bireyin "kaderi" olmaktan çıktığı ölçüde, yani bir belirleyici etmen olarak belirlendiği, ortak düzendeki bireylerin ussal denetimi altına girdiği ölçüde, insan bir ekonomik özne olmaktan kurtulur. Marx'a göre, ekonomik özgürlük, "ki-

şinin ekmeğini kazanma" yolundaki bitmez tükenmez çaba alanında serbest rekabet demeye geldiği sürece, asıl özgürlüğün yadsınması demek olur. Çünkü serbest rekabet anlamındaki ekonomik özgürlük, insanın tüm zamanını ve enerjisini "yabancılaşmış çalışma" düzeninde, yaşamın ihtiyaçlarını sağlamak için harcamasını zorunlu kılar. Özgür birey kavramı, özgür ekonomik özne anlamını kapsadığı ölçüde, bir özgürsüzlük kavramı olur. Çünkü "ekonomi", yani, rekabet düzenindeki yaşam mücadelesinin yer aldığı ihtiyaçlar alanının tümü, yabancılaşmış çalışma alanı olduğu sürece, bireysel özgürlük alanı olamaz. Bu alanın, ortak düzendeki bireylerin ussal ve kolektif denetimine girmesi oranında, "ekonomik özne" ve ekonomik özgürlüğün araç gereçleri olan öteki erkinlikler, bireyin özgürlüğü için kaçınılmaz gerekler olmaktan çıkarlar. Bu durumda, eskiden bireye özgü olmuş olan hakların büyük bölümü, topluma özgü duruma gelir. Ve ihtiyaçlar alanı, ortak düzendeki bireylerin değil de, bu bireylerin üstündeki devletin ussal denetimi altına girerse, bireyin bu alandaki hakları, devleti ilgilendiren haklar durumuna gelir (Marcuse, 1969:225-226).

Bir bağımsız güç olarak ihtiyaçlar alanını denetleyen devlet, aynı zamanda bireyin kişisel isteklerini, amaçlarını ve değerlerini de kontrolü altına alır. Kişinin iç dünyası ile dış dünyası, özel yaşamı ile toplum yaşamı arasındaki (ve Batı ahlak felsefesinin yaşam etmeni olan) çatışmanın, sistematik olarak azaltılması, gerek Sovyet ahlak felsefesinin gerekse Sovyet toplumunun temel ödevlerinden biri olmuştur. İçsel ve özel değerler dışsallaştırılmış, yani, insan bütün oluşumuyla bir toplumsal ve siyasal varlık durumuna getirilmiştir (Marcuse, 1969:226).

### *Komünist Ahlak İlkeleri*

Sovyetlerin ahlak felsefesi yorumlarına göre; ahlak felsefesinin iki düzeyi vardır: Bunlardan biri, "insan ahlakının, sınıf kapsamına girmeyen temel ilkeleri"ni tanımlayan, öteki ise, bu ilkelerin anlatımını ve "komünist ahlak" içindeki belirli oluşumu gösteren düzeylerdir. Ancak ona göre birinci düzeyin, çözümleme için yeterli malzeme sağlayacak sistematik bir anlatım ve yorumu olmaması gibi bir sorunla karşı karşıya geliriz. "İnsan ahlakının temel ilkeleri"nin sistematik türevi olmayışı hiç kuşkusuz, ahlakın siyasallaştırılmasından gelen doğal bir sonuçtur. Ahlaki değerlerin siyasal değerler ve ahlaki davranışların doğru siyasal davranışlar durumuna geldiği arada bağımsız ahlak ilkelerine yer kalmaz; daha doğrusu, bunların nesnel geçerliliklerinin türevlerine yer verilmez. Bununla beraber Sovyet ahlak bilimi, Sovyet toplumunun kendine özgü amaçlarının, insanlığın evrensel çıkarı, yani herkese özgürlük tanınması ile aynı paralelde olması bakımından evrensel geçerlilik iddiasındadır. Ama "burjuva ahlak ilmi" de aynı iddiada bulunur. Sovyet ahlak

felsefesinin yükümlendiği "insan ahlakının temel ilkeleri" böylelikle, burjuva ahlak felsefesinin yükümlendiği ilkelerle usulen çakışır. Yine aynı nedenle evrensel geçerliliği olan ilkeler, komünist ahlakın kendine özgü ilkeleriyle kaynaşırlar. Sovyet ahlak felsefesi ortamında evrensel geçerliliği olan ilkeler, anlam ve önemlerini komünist ahlaka özgü ilkelerden alırlar. Bu ilkeler ise, Sovyet toplumunun gelişimine uygun olarak tanımlanırlar. Bu yüzden şimdi bu ilkeler toplumsal ve siyasal fonksiyonları içinde incelenmelidir. Daha başlangıçta görülecektir ki; komünist ahlakın kendine özgü ilkeleriyle evrensel geçerliliği olan ilkeler, şaşılacak derecede burjuva ahlak ilkelerine benzemektedir. Sovyet anayasasının, "vatandaşların temel hak ve ödevleri"ni, "burjuva demokratik" ideoloji ve uygulamadan aldığı gibi, Sovyet ahlak ilkeleri konusundaki önermeler de burjuva ahlak ilkelerinden kopya edilmiş gibidir. İdeoloji ile gerçek arasındaki ayrımı belirtmek gereksizdir. Taklit ya da benzetme olduğu gibi kalır. İki rakip sistemin siyasal dinamiklerini niteleyen tarihsel birarada yaşama, bu sistemlerin ahlak görüşlerinin toplumsal fonksiyonlarını da tanımlar (Marcuse, 1969:248-249).

Marcuse'ye göre, Sovyet ahlak felsefesinin tanıdığı en yüce ahlak değerlerini, gözden geçirdiğimiz zaman Batı ahlak felsefesinin eşi olmayan bir tek ahlakı, fikir ya da fikirler grubu göremeyiz. İtina, sorumluluk, aşk, vatanseverlik, gayret, sebatlı çalışma, dürüstlük, çalışkanlık, kişinin çevresindekilerin mutluluğunu bozacak davranışlarını engellemek, ortak çıkara saygı beslemek gibi değerler arasında Batı geleneğinin ahlak ölçülerine sığmayan bir tek değer dahi yoktur. Komünist ahlakın kendine özgü ilkeleri de bu benzerliği sürdürürler. 1920'de Lenin'in belirtmiş olduğu değerler hiyerarşisi neredeyse kelimesi kelimesine yinelenmiştir; tamamen ve sağlam biçimde yerleşmiş bulunan, Sovyet devleti açısından ele alındığı zaman, bu hiyerarşiye yapılan eklemeler salt birer yeniden formüle ediş olarak kalırlar.

Ahlaki değerler hazzın ödeve bağlanması, yani kişinin her şeyini devletin, partinin ve toplumun hizmetine vermesi konusunda fikir birliği içindedirler. Özel yaşamdaki ahlak açısından ele alındığı zaman, bu, çocuk yapma ve yetiştirmeye yönelen tek eşli aile ilişkileri; yerleşik görev bölümünde düzenli çalışma ile boş vakitlerin, bir amaç olmak yerine çalışmaya hazırlık niteliğinde bir dinlenme ve enerji toplama durumuna gelmesi demektir. Bu hangi açıdan bakılırsa bakılsın, rekabet düzenindeki bir çalışma ahlakıdır. Bu çalışma ahlakı, Sovyet devletinin belirli çıkarlarına göre sertleştiren ya da gevşeten[4] ve burjuva ahlakı kadar esnek olmayan bir ahlak görüşüdür (Marcuse, 1969:250).

4 Örneğin; gayrı meşru çocuklar konusundaki katı tutumun, siyasal bağlılığın, çalışma yeterliliğinin, parti düzencesinin gerektirdiği şeylerle çatışması durumunda gevşetilen, bir devlet mülkünün çalınması ya da sabote edilmesi durumundaki cezalarda olduğu gibi sertleştirilen.

Ona göre, Sovyet ahlak görüşünün gerçek fonksiyonunu tanımlamak bakımından, çalışmanın çeşitli alan ve biçimlerinin böyle eşitleştirilmesi büyük önem taşır. Marxist teori, insan potansiyellerinin gerçekleşmesini sağlayan çalışma ile "yabancılaşmış çalışma" arasında temel bir ayrım yapmıştır. Maddi üretim, mekanikleştirilmiş ve standartlaştırılmış çalışmanın tümü, yabancılaşmış çalışma olarak alınır. Bu ayrım dolayısıyla özgürlüğün gerçekleştirilmesi, mevcut çalışma düzeninden tamamen ayrı bir toplumsal çalışma düzenine atfedilir. Toplum düzeninde, insan yetilerinin, özgür faaliyeti tarzındaki çalışma, toplum için bir "gereklilik", bir "hayati ihtiyaç" durumuna gelecek ve yaşam için gerekli maddelerin üretimi, ne çalışma zamanının tümünü alacak ne de bireyin asıl uğraşı olacaktır. Bu, son çözümlemede yabancılaşmanın ortadan kaldırılması demektir. Marx'a göre, yabancılaşmanın ortadan kaldırılması, sosyalizmi uygarlığın "daha üst dönemi" olarak tanımlayan ve onaylayan bir olgudur. Sosyalizmi de insan yaşamı belirler: Bu yeni yaşamın anlam ve değeri, çalışma zamanına göre değil, boş zamana göre tanımlanacak ve belirlenecektir. Bir başka deyişle insan, ancak yaşam için gerekli maddelerin üretim alanı dışında ve "ötesinde" kendi oluşumuna ulaşabilir. Üretimin sosyalizasyonu bu çalışma alanında harcanan zaman ve enerjiyi asgariye indirmek ve özgürlük alanındaki bireysel ihtiyaçların gelişimi ve doyumu için verilecek zaman ve enerjiyi azamiye çıkarmak amacını güder.

Bu görüşün tersine olarak Sovyet çalışma ahlakı, yabancılaşmış ve yabancılaşmamış çalışma değerleri arasında bir ayrım gözetmez: Birey enerjisinin ve hevesinin tümünü, kendi içinde bulunduğu ya da otoriteler tarafından yerleştirildiği göreve vermek zorundadır. Batı toplumunun köreltilmiş bireyleri karşısında, Sovyet sistemin her yönüyle bireyleri geliştirme olanağı sağladığı yolundaki Sovyet Marxist iddia; yabancılaşmış çalışma ile yabancılaşmamış çalışma arasındaki kesin ayrımın kaldırılması temeline oturtulmuştur. Ancak komünizmin Sovyet Sosyalist yapısına, Marx ve Engels'in komünist toplum kavramları uygulandığı zaman, Sovyet kavramı ile Marxist kavram arasındaki ayrılık derhal göze batar: Sovyet görüşüne göre, bireyin tamamen gelişimi demek, çok usta bir emekçi olması demektir. "Sosyalist düzende çalışma niteliğinin değiştiği" iddia edilir; bu görüşe bağlı olarak, "herkesin, kendisinin ve insanların, iyiliği uğruna yeteneklerine göre çalışması zorunlu" görülür. Kişinin yetilerine uygun olarak çalışması, "yaşam ihtiyaçları alanındaki" çalışma olarak kaldığı sürece, yani insan yetilerinin özgür faaliyeti olmadığı sürece, bu formülün ne sosyalist ne de komünist bir niteliği olamaz (Marcuse, 1969:252-253).

### *Eros, Uygarlık ve Tek Boyutlu İnsan*

*Eros ve Uygarlık*'ta ve *Tek Boyutlu İnsan*'da söz edilen, aslında anlamsal kökleri Freud'da olan temel kavramlardan "Olgusallık İlkesi" ve "Edimleme İlkesi"ne kısaca da olsa değinilerek açıklık getirilmelidir: "Olgusallık İlkesi" (reality principle); birincil ve doğuştan olan "Haz İlkesi" karşısında kazanılan ikincil ansal etkinliktir. Çevrenin istemlerinin bilincine vararak bunlara uyum gösterme bilincidir. "Olgusallık" göreli bir terimdir ve ilkin "ideallik" ile karşıtlık içindedir. Freud bu terimin göreli karşı ucunu "haz" ile ilişkilendirdiği için, "olgusallık", hazzın karşıtı olma yan anlamı da kazanır. Bu ise "acı"dır ve böylece olgusallık (somut yaşam ya da dünya koşulu) bu karşıtlık içinde baskıyı ve dolayısıyla mutsuzluğu imler. Uygarlık mutsuz olmak zorundadır: Olgusallık mutsuzluktur. Gerçekte, yalnızca hazzın karşıtı olmakla kalmayan olgusallık, idealin karşıtı olarak, "kötü" olanı da imler ve bu anlam Freud'un kullanımını güçlendirir. Burada ilginç nokta Freud'un genel dizgesinde idealliğin (özgürlük, güzellik, iyilik) hazza indirgenmesidir. Freud genel insanlık kuramını ruh bilimsel dizgeye sınırlamak zorunda olduğunu düşündüğü ve böylece ruh bilime hak etmediği bir kuramsal sorumluluğu yüklediği ölçüde, idealliği "doğal" iyi ile duyusal haz ile özdeşleştirmek zorundaydı. Bu kavramsal darlık ruh bilimin gelecekteki gelişim gereksiniminin kanıtını ve gerekçesini sunar. "Edimleme İlkesi", önceki adlandırmayla "Performans İlkesi" (başarı ilkesi, performance principle) daha büyük ilkenin modern değişkisi (modification = değişiklik) olarak Marcuse'nin katkısıdır. Modern kapitalizmin çalışan insanı soğurmuş olmasını imler ve *Tek Boyutlu İnsan*'da geliştirildiği gibi, anamalcı dizgenin emekçi sınıfların kendileri tarafından benimsenir, desteklenir ve korunur olduğu kavrayışının ön formülasyonudur. Marcuse, "toplumun onun yönetimi altında üyelerinin yarışmacı ekonomik edimlemelerine göre tabakalaştığını vurgulamak için onu edimleme ilkesi olarak belirtiyoruz" demektedir. "Edimleme İlkesi" ile "Olgusallık İlkesi"nin özel anamalcı biçimini formüle ettiğini düşünen Marcuse'ye göre; modern toplumun zayıf halkası olarak görülen "Edimleme İlkesi", ironik ve bütünüyle mantıksal olarak, içgüdüsel birey tarafından onaylandığı ölçüde anamalcı düzenin eleştirisine değil ama doğrulanmasına, devrilmesine değil ama sağlamlaştırılmasına götürür. Özdekçilik tutucu doğasını hiçbir yerde "Edimleme İlkesi"nde olduğundan daha açık göstermez. Marcuse, içgüdüsel olarak doyurulan doğal insanlığın yine kendi ürettiği eşit ölçüde içgüdüsel düzenle uzlaşmasının önüne geçecek hiçbir özdeksel kategori olmadığını düşünür.

Bu açıklamadan sonra Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'a 1966'da yazdığı politik önsözdeki ifadeleriyle anlatıya girilebilir. Marcuse (1995:xı), bu kitaba verilen başlığın iyimser olduğunu, olumlu düşünceyi anlattığına vurgu ya-

par. İleri işleyim (endüstri) toplumunun başarımları, insanı, ilerlemenin yönünü tersine çevirmeye, üretkenlik ve yok etmenin, özgürlük ve baskının öldürücü birliğini kırmaya yetenekli kılacaktı; yani ölüm pazarlamacılarına karşı birleşik bir savaşımda, insanın dünyasını onun yaşam içgüdüleri ile uyum içinde şekillendirmek için toplumsal gönencin nasıl kullanılacağını gösteren "şen bilim"i (gaya sciencia) öğrenme olanağını yaratacaktı. Bu iyimserlik, egemenliğin sürekli benimsenişi için gerekçenin bundan böyle geçerli olmadığı, darlığın ve zahmete gereksinimin egemenlik dizgesinin korunması çıkarına salt "yapay olarak" sürdürüldüğü varsayımına dayanıyordu. Marcuse bu eski gerekçenin daha da etkili denetim biçimleriyle güçlendirildiği olgusunu gözardı ettiğini düşünmektedir. Gönenç toplumunda, yetkililerin egemenliklerini aklamaya zorlanmadıklarını, beklenenleri, yani uyruklarının cinsel ve saldırgan erkelerinin (enerjilerinin) doyurulmasını gerçekleştirdiklerini bildirmektedir. Toplumsal gönencin aralıksız üretiminin bağımlılığı, bireylerin yeniden uyarlanmalarını gerektirir.

Marcuse (1995:xii), içgüdüsel gereksinimlerin bilimsel yönetiminin çoktandır, dizgenin (sistemin) yeniden-üretiminde dirimsel bir etken olduğunu ifade eder. Satın alınması ve kullanılması gereken eşyalar libidonun nesnelerine dönüştürülmektedir. Dövüşülmesi ve nefret edilmesi gereken ulusal düşman öyle çarpıtılıp şişirilmektedir ki, ancak bilinçaltında doyurulabilmektedir. Kitle demokrasisi, halkın kendi efendilerini seçmesine, bir noktaya değin onlara katılmaya izin verir. Etkili olarak denetlenen ve örgütlenen insanlar özgürdürler; bilgisizlik ve erksizlik, içe-yansıtılmış özerksizlik, onların özgürlüklerinin bedelidir.

Özgür insanların kurtuluş gereksinimi duymayacağı düşüncesinde olan Marcuse (1995:xiv), bu düşüncesine ezilenlerin de kendilerini kurtaracak denli güçlü olmadıklarını eklemektedir. Bu koşullar ona göre, ütopya kavramını yeniden tanımlar. Kurtuluş, tüm tarihsel olanakların en gerçekçi, en somut ve aynı zamanda en ussal ve etkili olarak baskılanmış olanıdır, yani en soyut ve en uzak olanı. Marxist yaklaşım, ancak anamalcılığın kutsamasından özgür olanların onu özgür bir topluma dönüştüreceği koşulunda diretir. Kurtuluşun temel etmeni olacaklar, varoluşları anamalcı mülkiyetin yadsıması olanlardır. Daha önceleri 'dışsal' güç olarak tanımlanan başkaldırının kuvvetleri, dizgenin içerisinde mücadele yürüten güçlerdir artık. Onlar insanların müjdecileri ve özgürlüğün temsilcileri değildir. Marxist yaklaşımın burada geçerli olduğunu ileri süren Marcuse, uluslar arası proletaryanın anlıksal (zihinsel, düşünsel ya da bilinç) silahını dışarıdan alacak ve düşüncenin şimşeği 'saf halk kitlelerine' (*naiven Volksboden*) ulaşacağını düşünmektedir.

Geri ülkelerde teknik anlamda donanımsız olan; kadın, erkek ve çocuktan oluşan kitlelerle, bedenin bir bütün olan teknolojik donanımlı makine-

ye karşı durduğunu vurgulayan Marcuse (1995:xv), *"çağımızın devrimini gerilla savaşı mı tanımlamaktadır"* diye sorar. Ona göre, tarihsel gerilik yine ilerlemenin tekerleğini başka bir yöne çevirmenin şansı olabilir. Gönenç (refah) toplumunun radar donatımlı bombardıman uçakları, kimyasalları ve "özel kuvvetleri" yeryüzünün en yoksulları üzerine, onların kulübeleri, hastaneleri ve pirinç tarlaları üzerine salıverildiğinde uygulayımsal ve bilimsel aşırı-gelişmişlik çürütülmüş olur. "İlinekler" tözü açığa sererler, arkasında gerçek güçlerin saklanmakta olduğu uygulayımbilim perdesini yırtarlar, düşüncesinde olan Marcuse'ye göre, aşırı-öldürme ve yakmaya yetenekli ansal davranış, üretici güçlerin sömürü ve baskı dizgesi içerisinde gelişmesinin yanürünleridir. Gönenç toplumunun savaşan bir toplum olduğunu gösterdiğini, en azından bunun, yurttaşları değilse de kurbanları tarafından fark edildiğini belirtir.

Daha önceki devrimlerin, üretici güçlerin daha büyük, ussal gelişimini getirirken, günümüzün aşırı-gelişmiş toplumlarında devrim bu eğilimin geri çevrilmesi anlamına gelir düşüncesindedir Marcuse (1995:xvi, xvii). Oysa ona göre, çevrenin şekillendirilmesi ve doğanın dönüştürülmesi, baskılanmış değil özgürleşmiş yaşam içgüdülerince yönlendirilebilir. Baskıcı ve sömürücü uygulayımbilime ve saldırgan üretkenlik için işleyimselleşmeye (endüstrileşmeye) yol açan koşulların aynı zamanda geri ülkelere bir şans tanıdığını, bu şansın da gönenç içindeki savaş devletine karşı yalnızca toplumsal ayaklanma olarak değil, içgüdüsel bir ayaklanma olarak yaşambilimsel bir nefretle bütünleştiğine işaret eder. Gerilla savaşının, uygulayımbilim yüzyılının doruğunda yayılması simgesel bir olaydır. İnsan bedeninin erkesi (enerjisi, gücü) dayanılmaz baskıya karşı ayaklanır ve kendisini baskı aygıtının karşısına atar. Belki de ayaklananların bir toplumu örgütleme yollarına, toplumcu bir toplum kurmaya ilişkin hiçbir bilgileri yoktur. Belki bu konuda bir şeyler bilen liderlerince terörize edilmektedirler. Ancak onların özgürlükleri, ileri-işleyim toplumları için çelişkidir. Varsılların oyununu oynamayı yadsıyanlar tarafından sorulan şu soru önemlidir: Acaba bu bütünün ortadan kaldırılması gerçek bir insan kenti, devleti ve ulusunun doğuşu için ön koşul mudur? Ama saldırganlık saldırgana karşı çevrilebilir. Bu sürekliliğin içinde ve ona karşı kavga sürecektir, düşüncesinde olan Marcuse, bunun Eros'un Thanatos'a karşı savaşımı olmadığını, yerleşik toplumların kendi Eros'u olduğu, onun yaşamı koruduğu, sürdürüp büyüttüğü anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre (1995:xix), yaşam içgüdülerinin erotik erkesi karlı gönencin insanlık dışı koşulları altında özgürleştirilememektedir.

Marcuse (1995:xviii, xix), yalnızca yeni-sömürgeci savaş ve kıyıma karşı protesto; hapis tehlikesini göze alarak askerlik kağıtlarını yakmayı, temiz giysiler giymeyi, gönencin sağladığı sıradan doyum nesnelerinden yararlan-

mayı, gönençten yana eğitimden geçmeyi reddedişi de kapsar. Yeni "bohéme", "beatnik", "hippie" yığınları, barış serserileri ve tüm bu yozlaşmalar her zaman nereye götürmüşse oraya varmışlar, lekeli insanlığın zavallı sığıntıları olmuşlardır. Burada erotik ve politik bir kesişmeden söz edilip edilemeyeceğini de sormaktadır. "Savaşma seviş" rozetlerinde anlam öylesine derin değildir. Gönenç toplumunun, "güzel için isteği ve topluluk için açlığı", "doğa ile ilişki"nin yenilenmesini, zihinsel varsıllaşmayı "kendi uğruna yaratış" için kendi yolunda hazırlamaktadır. Dizgenin en zayıf noktasının en yabanıl gücünü gösterdiği yerde -askeri gizil gücünün arttığı yerde- olduğunu düşünür.

Marcuse (1995:xxiii), *Eros ve Uygarlık* çalışmasında kullanılan kategorilerin aynı zamanda politik kategoriler olduğunu ileri sürmektedir. Bu koşullar altında ruh bilimi toplumsal ve politik olayların çözülüşüne uygulamak bu olayların kendileri tarafından geçersiz kılınmış bir yaklaşımı seçmek demektir. Olması gereken ruh bilim kavramlarının politik ve toplum bilim tözünü geliştirmektir. Marcuse (1995:4), baskısız bir uygarlık kavramını soyut ve ütopik bir kurgu olarak tartışmayacağını ifade eder. *Eros ve Uygarlık*'ta iki somut ve gerçekçi zemin üzerinde dile getirileceğini vurgular: İlki, Freud'un kuramsal düşüncesinin kendisi onun tarihsel ve baskıcı olmayan uygarlık olanağını tutarlı yadsıyışını çürütüyor gibi görünmektedir. İkincisi, baskıcı uygarlığın başarımlarının kendileri baskının aşamalı bir kaldırılışı için ön koşulları yaratıyor gibi görünmektedir. Bu zeminleri açıklamak için, Freud'un kuramsal anlayışını toplumsal tarihsel içeriğinin terimlerinde yeniden yorumlamaya çalışmaktadır Marcuse.

Freud'a göre, insan tarihi, baskılanışın tarihidir. Uygarlığın birincil hedeften, yani gereksinimlerin bütünsel doyumundan etkili olarak vazgeçildiği zaman başlayacağı düşüncesindedir Marcuse (1995:9). Vazgeçme ve kısıtlama yoluyla kalıcı kazanımından ötürü, Freud'a göre, olgusallık ilkesi haz ilkesini "tahttan indirmek"ten çok "korur", yadsımaktan çok "değiştirir" ifadesine vurgu yapan Marcuse (1995:10, 11), baskının yokluğu özgürlüğün arketipi ise, o zaman uygarlık bu özgürlüğe karşı savaşımdır düşüncesindedir. Haz ilkesinin olgusallık ilkesi ile yer değiştirmesi insanın gelişmesinde, tıpkı soyun gelişmesinde (soygelişim) olduğu gibi bireyin gelişiminde de (özgelişim), büyük yaralayıcı olay olarak görülmektedir. Bu olay, insanlığın ve her bireyin tarihi boyunca yinelenmektedir.

Olgusallık ilkesine boyun eğişin, ebeveynler ve başka eğiticiler tarafından dayatıldığını, hem sosyal hem de bireysel düzeyde boyun eğişin yeniden üretildiğini, ilksel babanın egemenliğini ilk ayaklanmadan sonra oğulların egemenliğinin izlediğini ve kardeş klanın kurumsallaşmış toplumsal ve siyasal egemenliğe yöneldiğini belirten Marcuse (1995:12-13), olgusallık ilkesinin

bir kurumlar dizgesinde somutlaştığını, bireyin böyle bir bütün içerisinde gelişerek, olgusallık ilkesinin gereklerini yasanın ve düzenin gerekleri olarak öğrenerek onları sonraki kuşağa aktardığını vurgular. Ansal aygıtı yöneten olgusallık ve haz ilkesinin uzlaşmazlığı ve baskıcı olmayan bir uygarlık kavramının olanaksız olduğu düşüncesi Freudcu kuramda önemli bir yer tutar.

Marcuse (1995:25), olgusallık ilkesinin örgenliği dış dünyada desteklediğini, insan örgenliği olması durumunda bunun tarihsel dünya olduğunu vurgulamaktadır. Freudcu kavramların "tarihsel olmayan" ırası böylece karşıtının ögelerini kapsar. Onların tarihsel özlerinin yakalanması gerektiğini düşünür. Bir öteki-çıkarsama olarak, Yeni Freudcu okulların yaptığının tersine, Freud'un kuramında şeyleşmiş biçimde içerilen tarihsel süreçleri doğal süreç olarak gösteren kavram ve önermeleri türeten iki terim getirmektedir. Bu terimler, bir öte çıkarsama olarak kavramların eşlenişini gerektirir. Yaşambilimsel, tarihsel ve toplumsal değişimler arasında yeterince ayrım yapmayan Freudcu terimler, belirli tarihsel ve toplumsal bileşeni belirten terimler ile eşlenmelidir. Bunlar; toplumsal egemenlik tarafından zorunlu kılınan kısıtlamalar olarak (temel olan *baskı*dan), yani içgüdülerin insan ırkının uygarlıkta sürmesi için zorunlu 'değişme'lerden ayırt edilmesini sağlayan "Artık-Baskı" ve "Olgusallık ilkesi"nin yürürlükteki tarihsel biçimi olan "Edimleme İlkesi"dir.

Marcuse (1995:25, 26), olgusallık ilkesinin arkasında "zorunluluk" (ananke) ve "darlık" (Lebensnot) temel olgusunun yattığını, bunun da varoluş için savaşımın insanın gereksinimlerinin sürekli kısıtlama, vazgeçme, erteleme olmaksızın doyumu için çok yoksul bir dünyada yer alması anlamına geldiğini belirtmektir. Yani bu, olanaklı olan her doyumun çalışmayı zorunlu kıldığı, gereksinimleri doyurma araçlarının sağlanması için az çok acılı düzenlemeleri gerektirdiği anlamına gelir. Olgun bireyin neredeyse bütün varoluşunu dolduran çalışma süresi için hazın "askıda" ve acının yürürlükte olması anlamına gelir bu olgusallık ilkesi. Temel içgüdüler hazın baskınlığı ve acının yokluğu için çabalamaları nedeniyle haz ilkesi olgusallık ilkesiyle bağdaşmaz ve içgüdülerin baskıcı bir düzenleme sürecinden geçmeleri gerekmektedir. Oysa yürürlükte olan darlık ne bireysel gereksinimler ile uyum içinde ortaklaşa dağıtılmış ne de gereksinimlerin doyumu için üretim, bireylerin gelişen gereksinimlerini en iyi yolda doyurma hedefi ile örgütlenmiştir. Olgusallık ilkesinin her biçimi içgüdüler üzerinde önemli bir kertede ve alanda baskıcı denetim isteminde bulunurken, olgusallık ilkesinin belirli tarihsel kurumları ve belirli egemenlik çıkarları, uygar insan birlikteliği için vazgeçilmez olanların üstünde ve üzerinde ek denetimler getirirler. Belirli egemenlik kurumlarından doğan bu ek denetimler Marcuse tarafından "artık-baskı" şeklinde adlandırılmaktadır. Tekeşli-ataerkil ailenin sürdürülmesi tarafından

hiyerarşik bir iş bölümü ya da kişisel varoluş üzerindeki kamu denetimince zorunlu kılınan, içgüdüsel güç değişiklikleri ve saptırmaları, tikel bir olgusallık ilkesinin kurumlarına özgü artık-baskı örnekleridirler. Marcuse (1995:29), içgüdülerin olgusallık ilkesi altındaki değişmesinin yaşam içgüdüsünü etkilediği gibi ölüm içgüdüsünü de etkilediğini ama ölüm içgüdüsünün gelişiminin ancak yaşam içgüdüsünün gelişiminin, yani baskıcı cinselliğin örgütlenmesinin ışığında anlaşılabilir olduğunu belirtmektedir.

Freud'un olgusallık ve haz ilkeleri ile cinsellik ve uygarlık arasındaki kaçınılmaz "yaşambilimsel" çatışma kavramının karşısına, hasta bir uygarlıkta zincire vurulmuş ve yıpranmış Eros'un birleştirici ve doyum verici gücü düşüncesi ortaya çıkar (Marcuse, 1995:31). Artık-baskı terimini getirerek tartışmayı olgusallık ilkesinin toplumsal "bedenini" oluşturan kurum ve ilişkiler üzerinde odaklandırdığını belirten Marcuse, bunların yalnızca bir ve aynı olgusallık ilkesinin değişen dış belirişlerini temsil etmekle kalmadığını, olgusallık ilkesinin kendisini edimsel olarak değiştirdiğini ileri sürer. Bu anlamda Marcuse'nin, çağdaş uygarlıkta yürürlükte olan baskıcılığın alan ve sınırlarını aydınlatma girişiminin, onu bu uygarlığın kökenlerini ve büyümesini yönetmiş olan belirli olgusallık ilkesinin terimlerinde betimlemesi gerektiğine yöneltir. Toplumun onun yönetimi altında üyelerinin yarışmacı ekonomik edimlemelerine göre tabakalaştığını vurgulamak için onu edimleme ilkesi olarak betimleyen Marcuse, bu ilkenin biricik tarihsel olgusallık ilkesi olmadığını vurgulamaktadır (1995:32). Egemenliğin giderek artan bir biçimde ussallaştırıldığı uzun bir gelişimi ön gerektiren edimleme ilkesi, sürekli yayılım sürecindeki kazanımcı ve karşıtlıkçı bir topluma özgüdür. Böylelikle, toplumsal emek üzerindeki denetim, toplumu artan bir ölçüde ve iyileşen koşullar altında yeniden-üretir.

Libido üzerine getirilen kısıtlamalar evrenselleştikçe, toplumun bütününe daha çok yayıldıkça, daha ussal görünürler. Bu kısıtlamalar birey üzerinde dışsal nesnel yasalar ve içselleşmiş bir güç olarak işlerler. Böylelikle toplumsal yetke (iktidar) bireyin duyuncuna (vicdanına) ve bilinçaltına soğurulur ve onun kendi isteği, ahlakı ve gelişimi olarak işler. Bireyin erotik edimlemesi toplumsal edimlemesi ile bir çizgiye getirilir. Cinsellik ve uygarlık arasındaki çatışma, egemenliğin bu gelişimi ile ortaya serilir. Edimleme ilkesinin yönetimi altında, beden ve anlık yabancılaşmış emeğin araçlarına çevrilirler; onlar ancak libidinal özne-nesnenin (ki insan örgenliği birincil olarak budur ve bunu ister) özgürlüğünden vazgeçerlerse bu tür araçlar olarak işlev görebilirler (Marcuse, 1995:33).

Cinselliğin örgütlenişi, edimleme ilkesinin ve onun toplumu örgütleyişinin temel özelliklerini yansıttığı görüşünde olan Marcuse, bedenin toplumsal olarak zorunlu bir cinsellikten uzaklaştırma içerisine sokulmasının başa-

rıldığını; libido'nun, bedenin tek bir bölümünde yoğunlaşmaya başladığını, arta kalan enerjinin çoğunu emek aracı olarak kullanım için özgür bıraktığını, böylelikle libidonun zamansal indirgenişinin uzamsal indirgenişle tamamlandığını düşünür. Uzlaşmaz çatışma, çalışma (olgusallık ilkesi) ve Eros (haz ilkesi) arasında değil, *yabancılaşmış* emek (edimleme ilkesi) ve Eros arasındadır. Kökensel olarak, eşey içgüdüsü öznesi ve nesnesi üzerinde dışarıdan gelen hiçbir zamansal ve uzamsal sınırlama tanımadığını; cinselliğin doğal olarak "çok şekilli-sapık" olduğunu ileri süren Marcuse (1995:34, 35), eşey içgüdüsünün toplumsal örgütlenişinin neredeyse onun üretici işleve hizmet etmeyen ya da hazırlanmayan tüm belirişlerini sapıklık olarak tabulaştırdığını vurgular. Sapıklıkların, cinselliğin üreme düzenine altgüdümlü kılınmasına ve bu düzeni sağlama bağlayan kurumlara karşı başkaldırıyı anlattıklarının altı çizilir. Bir baskı dünyasında içgüdüsel özgürlük istedikleri için, sık sık cinsel baskıya eşlik eden suçluluk duygusunun güçlü bir yadsıması ile ıralandıklarını da aktarır.

Normalin, toplumsal olarak yararlının ve iyi olanın eşit olmasında direten baskıcı düzende, kendi uğruna hazzın belirişleri olan "azap çiçekleri" (Fleurs du mal) olarak görülmesi gerektiğine işaret eden Marcuse (1995:36), cinselliğin yararlı bir amaç için araç olarak kullanan bir topluma karşı, sapıklıklar cinselliği kendinde bir erek olarak savunurlar; böylece kendilerini edimleme ilkesinin egemenlik alanının dışına çıkarır ve onun temelinin kendisine meydan okurlar. Sapıklıklar, Eros ve ölüm içgüdüsünün en son özdeşliğini ya da Eros'un ölüm içgüdüsüne boyun eğişini imlerler.

Olgusallık ilkesinin işini, öyle eksiksizlik ve sertlikle henüz daha çocukluk aşamasındayken bitirdiğini vurgulayan Marcuse (1995:39), olgun bireyin davranışının çocukluk deneyim ve tepkilerinin yineleyici bir örüntüsünden daha çoğu olmadığına dikkat çeker. Ancak olgusallığın vuruşu altında yaralayıcı olan çocukluk deneyimleri birey-*öncesi, soysal*dır. Ona göre (1995:39, 40), kişiliğin ansal yapısının çözümlemesi böylece erken çocukluğun arkasına, bireyin tarih öncesinden soyun tarih öncesine gerilemeye zorlanır. Tarihsel dünyayı ele geçirmiş ve şekillendirmiş olan özbilinç ve us bunu içsel ve dışsal baskının imgesi altında yapmışlardır.

Haz ilkesinin edimleme ilkesine dönüşümü babanın despotik tekelini kısıtlı bir eğitsel ve ekonomik yetkeye dönüştürürken, savaşımın belirli nesnesi olan anneyi de değiştirir. Ona göre (1995:53, 54), ilksel sürüde (eski-ilksel horda'da) istek duyulan kadın imgesi, babanın hatun-eşi dolaysız, doğal birlik içindeki Eros ve Thanatos idi. O cinsel içgüdülerin amacı ve bir zamanlar oğulun onda tüm gereksinim ve isteklerin yokluğu anlamındaki eksiksiz barışı bulmuş olduğu anne idi. Bu, doğuştan önceki Nirvana'dır. Belki de iç-zina üzerindeki tabu, ilerlemenin, yaşamın kendisinin yolunda durmuş olan ve

barışı amaçlayan o gerileyici dürtü üzerindeki tabu. Anne ve eş ayrıldılar, Eros ile Thanatos'un öldürücü özdeşliği böylece çözüldü. Anne ile ilgili olarak tensel sevgi, amacı engellenmiş ve sevecenliğe (şefkat) dönüşmüş olur. Cinsellik ve sevecenlik ayrılmıştır. Yalnızca daha sonra eşe duyulan sevgide yine birleşeceklerdir. Bu öyle bir sevgidir ki, sevecen olduğu denli tenseldir ve amaca-erişir olduğu denli amaçta engellidir. Sevecenlik perhizden yaratılır, öncelikle ilksel babanın dayattığı perhizden. Bir kez yaratılır yaratılmaz, yalnızca aile için değil ama ayrıca kalıcı küme ilişkilerinin kuruluşu için de ruhsal temel olur. Uygarlığın, her şeyden önce ilerleme içinde çalışma (başka deyişle yaşam gereksinimlerinin sağlanması ve artırılması için çalışma) olduğu düşüncesinde olan Marcuse (1995:57), bu çalışmanın bir kural olarak doyumsuzluğuna işaret eder.

Uygarlığın ilerlemesinin kendisi, ortaya çıkmış olan ussallığı düzmece bir ussallığa dönüştürme eğilimindedir. Varolan özgürlükler ve doyumlar egemenliğin istemlerine bağlanır, kendileri birer baskı aracı olurlar. Kurumsallaşmış baskıyı başından beri aklamış olan darlık gerekçesi, insanın doğa üzerindeki bilgi ve denetimi onun gereksinimlerini en az bir zahmet ile karşılama araçlarını artırdıkça zayıflar. Dünyanın geniş alanlarının henüz sürmekte olan yoksullaştırılması bundan böyle başlıca insan ve doğa kaynaklarının yoksulluğuna değil ama bunların dağıtım ve kullanım yollarına bağlıdır (Marcuse 1995:65). Ona göre (Marcuse 1995:67), özgürleşmiş Eros'un yok ediciliğine karşıt olarak, iyice sağlamlaştırılmış tekelci denetimler dizgesi içerisinde gevşetilmiş cinsel ahlakın kendisi dizgeye hizmet eder. Olumsuzlama "olumlu" ile eş güdümlüdür: Gece gündüz ile düş dünyası çalışma dünyası ile düşlem düşkırıklığı ile. Sonra, bu tek-düze denetimli olgusallıkta gevşeyen bireyler, düşü değil ama günü, peri masalını değil ama onun kınanışını anımsarlar. Erotik ilişkilerinde çekicilikle, romantik aşkla ve en sevdikleri reklamlarıyla "randevularına bağlı kalırlar".

Üretken aygıtın ussallaştırılması ve işlevlerin çoğalması ile tüm egemenlik yönetim biçimini alır düşüncesindedir Marcuse. Doruğunda, ekonomik erkin yoğunlaşması anonimliğe dönüşür görünmekte; herkes, giderek en tepedeki bile, aygıtın kendisinin devim ve yasalarının önünde güçsüz gibidir. Bürolar tarafından çalışanlar ve işverenler denetlenir. Efendiler bundan böyle bireysel bir işlevi yerine getirmezler. Sadistik şefler, anamalcı sömürücüler, bürokrasinin aylıklı üyelerine dönüşmüşlerdir. Uyrukları da onların karşısına başka bir bürokrasinin üyeleri olarak çıkarlar. Bugünün ideolojisi, üretim ve tüketim egemenliğini yeniden üretmesinde ve aklamasında yatar. Ama bunların ideolojik ıraları yararlarının bir olgu olduğu gerçeğini değiştirmez. Bütünün baskıcılığı büyük bir düzeye dek etkerliğinde yatar. O özdeksel ekin alanını genişletir, yaşam gereklerinin üretilmesini kolaylaştırır. Konforu ve

lüksü ucuzlaştırarak her zamankinden daha da büyük alanları işleyimin yörüngesine çeker. Ona göre, gizil kurtuluş ile baskı arasındaki eşitsizlik olgunlaşmış ve tüm yaşam alanlarına yayılmaktadır. Örgütlenmenin ussallığı örgütlenişinin ve yönünün us dışı niteliğini artırır. Emeğin yabancılaşması neredeyse tamamlanmıştır. Montaj zincirinin düzenekleri, büronun rutini, satın alma ve satma ayini insan gizillikleri ile tüm bağıntılarından kurtarılmıştır. Çalışma ilişkileri büyük bir düzeye dek bilimsel yönetimin ve etkililik uzmanlarının takas edilebilir nesneleri durumundaki kişilerarası ilişkiler olmuşlardır. Marcuse, mutluluğun bilgi getirdiğini ve bunun ise insanın ayrıcalığı olduğunu vurgular. Bilginin yönetilmesi ve durdurulmasının; bilinçteki düşüş, bilişimin denetlenmesi, bireyin kitle iletişimine soğurulması ile olanaklı olduğunu belirtir. Yabancılaşma kuramı insanın kendini emeğinde gerçekleştirmediğini yaşamının emeğinin bir aracı olduğu, çalışmasının ve bunun ürünlerinin bir birey olarak ondan bağımsız bir biçim ve güç kazandıkları olgusunu tanıtlar. Oysa bu durumdan kurtuluş yabancılaşmanın durdurulmasını değil ama tamamlanmasını, baskılanmış ve üretken kişiliğin yeniden etkinleştirilmesini değil ama ortadan kaldırılmasını gerektirir görünmektedir ona göre. İnsanın gizilliklerinin yabancılaşmış emek dünyasından uzaklaştırılması emeğin insan gizillikleri dünyasından kaldırılmasının ön koşullarını yaratmaktadır.

Felsefi Arasöz'de Marcuse, savaşımın, insan gereksinimlerine boyun eğmesi için sürekli olarak saldırılması, denetlenmesi ve sömürülmesi gereken bir doğa üzerindeki yengide doruklandığını ifade eder. Ona göre Ben, varlığı "kışkırtma" ve "tasar" olarak görgüler; her varoluşsal koşulu üstesinden gelinmesi ve bir başka kısıtlamaya dönüştürülmesi gereken bir kısıtlama olarak görgüler. Ben böylelikle efendilik eylemi ve üretkenlik için ön koşullandırılmış olur. Marcuse'ye göre us, doğanın daha da etkili dönüştürülmesi ve sömürülmesi yoluyla, insanın gizilliklerinin gerçekleşmesini güvence altına alacaktır. Oysa süreçte, amaç aracın önünde geriliyor görünür. Yabancılaşmış emeğe ayrılan zaman bireysel gereksinimlere düşen zamanı soğurur ve gereksinimlerin kendini tanımlar. Logos egemenlik mantığı olarak çıkar. Mantık daha sonra düşünce birimlerini im ve simgelere indirgerken, düşünce yasaları sonunda hesaplama ve denetleme uygulayımları olmuşlardır. Ama ona göre, egemenlik mantığı direnç görmeksizin utku kazanamaz. Özne ve nesne arasındaki karşıtlık ilişkisini örneklendiren felsefe ayrıca onların uzlaşmalarının imgesini de elinde tutar. Ona göre, Hegelden sonra Batı felsefesinin ana akışı tükenir. Egemenlik Logos'u, dizgesini kurmuştur ve izlenecek olan son sözdür: Felsefe akademik yapıda özel (ve pek dirimsel olmayan) bir işlev olarak yaşamını sürdürür. Yeni düşünce ilkeleri bu yapının dışında gelişir: Bunlar nitel olarak yenidirler ve ayrı bir us biçimine, ayrı bir olgusallık ilkesine

bağlanmışlardır. Varlık özsel olarak haz için çabadır. Bu çaba insan varoluşunda bir "amaç" olur: Dirimli tözü daha da büyük ve daha da kalıcı birimlere birleştirmek için erotik dürtü uygarlığın içgüdüsel kökenidir. Cinsel içgüdüler yaşam içgüdüleridir; gelişen yaşam gereksinimleri ile uyum içinde doğaya efendi olarak yaşamı sürdürme ve varsıllaştırma dürtüsü kökensel olarak erotik bir dürtüdür. Zorunluluk (ananke), güvenlik değil haz arayan yaşam içgüdülerinin doyumuna karşı engel olarak yaşanır. "Varoluş için savaşım", kökende haz için savaşımdır. Kültür de bu aracın ortaklaşa yerine getirilmesiyle başlar. Ancak daha sonra varoluş için savaşım, egemenlik çıkarına örgütlenir. Böylelikle kültürün erotik temeli dönüştürülür. Felsefe de varlığın özünü Logos olarak kavradığı zaman, daha şimdiden; buyuran, insan ve doğanın boyun eğdiği, denetleyen, yönlendiren us egemenliğin 'Logos'udur. Eros Logos'un içine soğrulmuş varlıktır ve Logos içgüdüleri sindiren ustur (Marcuse, 1995:78, 79,83, 88).

Uygar ahlakın, içgüdüsel özgürlük ve düzenin uyumlu kılınmasıyla tersine çevrildiğini belirtir Marcuse. Baskıcı usun tiranlığından kurtularak, içgüdüler özgür ve kalıcı varoluşsal ilişkilere yönelir, böylelikle yeni bir olgusallık ilkesi yaratırlar. Baskıcı olmayan bir içgüdüsel düzen kavramı ilkin tüm içgüdülerin en "düzensiz" olanı üzerinde sınanmalıdır Marcuse'ye göre. Cinsellik üzerinde baskıcı-olmayan düzen ancak cinsel içgüdüler kendi özdevindirici güçleri yoluyla değişmiş varoluşsal toplumsal koşullar altında, olgun bireyler arasında kalıcı erotik ilişkiler yaratılabilirse olanaklıdır düşüncesindedir (Marcuse, 1995:141, 142).

Marcuse tarafından yaşam içgüdüsü olarak görülür Eros. Baskıcı-olmayan koşullarda cinselliğin Eros'a dönüşmesine vurgu yapan Marcuse (1995:159, 160), haz ilkesinin bilince genleştiğini, Eros'un, usu kendi terimlerinde yeniden tanımladığını, doyum düzenini destekleyen her şeyin usa uygun olduğunu belirtir. Ona göre, libidinal-olmayan ilişkiler erotikleştirilebilir, yaşambilimsel gerilimi ve rahatlamayı özgür mutluluğa dönüştürebilir. Bundan böyle insanları yabancılaşmış edimlemelerde tutmanın araçları olarak kullanılmayarak, saltık doyuma karşı engeller insan özgürlüğünün ögeleri olacaklar; içinde hazzın doğduğu öteki yabancılaşmayı, yani insanın kendinden yabancılaşmasını değil, salt doğadan yabancılaşmasını ve insanın kendini özgürce gerçekleştirmesini koruyacaklardır (Marcuse, 1995:163,).

Yaşam ve ölüm arasındaki çatışma ne denli azalırsa, yaşam doyum durumuna o denli yaklaşır. Haz ilkesi ve Nirvana ilkesi o zaman yakınlaşırlar. Aynı zamanda artık-baskıdan özgürleşmiş Eros güçlenerek, bir anlamda ölüm içgüdüsünün hedefini soğuracaktır. Böylelikle, ölüm içgüdüsünün değeri değişmiş olacaktır. Acı ve istek geriledikçe, Nirvana ilkesi olgusallık ilke-

si ile uzlaşma kurabilir. İçgüdüleri geriye bir "erken durum"a sürükleyen bilinçsiz çekim, erişilen yaşam durumunun istenilebilirliği tarafından etkili biçimde durdurulacaktır. İçgüdülerin "tutucu doğası" tamamlanmış bir şimdide dinginliğe ulaşacaktır. Ölüm içgüdüsel hedef olarak sona erecektir. Bu savaşımda us ve içgüdünün birleşebilir olduğunu düşünen Marcuse, ölümün doğallığını yaşamayanların acılı yaşam ve ölümlerinin uygarlığa karşı suçlama olduğunu düşünmektedir. Söz konusu acılı yaşam ve doğal olmayan ölümlerin, insanlığın geri alınamaz suça tanıklık ettiğini, acıları ve doğal olmayan ölümlerinin gereksiz olduğunu, başka türlü olabileceğini gösterir. Baskının uşağı olarak işlemeyen felsefenin ölüm olgusuna büyük bir reddiyede bulunacağının altını çizer (Marcuse 1995:168, 169).

*Eros ve Uygarlık* çalışmasına sonsöz yerine yazdığı "Yeni-Freudcu Düzeltmeciliğin Eleştirisi" bölümünde özetle Marcuse, Reich, Fromm ve sağdan da Carl Jung'un Freud'a yaklaşımlarını ele alarak eleştirel bir şekilde değerlendirir. Cinsel özgürleşmenin bağımsızlaşma ve genel bir özgürleşmenin temeli olarak görülmesi, eleştiri noktalarının başında gelir. Cinsel kurtuluşun "her derde deva" görülmesi, ona göre sorunun düzen içerisinde çözüme yönelme yanlışını içerir. Oysa, günümüz koşullarının cinsel özgürleşmesi acının sürdürülmesi ve bir tür dizgeyle bütünleşmedir. Ona göre, yeni düzeltmecilerin mutluluk, cinsellik, sevgi, özgürlük ve bireyin kendini gerçekleştirmesi üzerindeki savları Freud'u eleştiriyor olsalar da sorunludur. Sorunun temelinde de yukarıda vurgulanan açmaz yatmaktadır. Doğrudur, Freud yok etme içgüdüsünü temele koyar ama bu güdü yaşama içgüdüsünün büyümesine olanak sağlar, düşüncesindedir (Marcuse, 1995:171-195).

İleri işleyim uygarlığı yüksek bir cinsel özgürlük derecesi ile işlemektedir. Cinsel özgürlüğün bir "pazar" değeri ve bir toplumsal kurallar etmeni olması anlamında "işlemektedir". Bir emek aracı olmaya son vermeksizin, bedene cinsel özelliklerini gündelik çalışma dünyasında ve çalışma ilişkilerinde sergileme izni verilmiştir. Bunun, işleyim toplumunun eşsiz başarılarından biri olduğunu ifade eden Marcuse, kirli ve ağır bedensel emeğin azaltılması ve ucuz, çekici giysiler, güzellik ekininin, bedensel temizliğin elde edilebilirliği ile reklamcılık işleyiminin istekleri aracılığıyla olanaklı kılınmış bir başarı. Seksi büro kızları, yakışıklı, güçlü yönetmen ve müşteri yardımcısı, yüksek pazar değerleri olan metalardır. Bir zamanlar krallar, prensler ve yüksek tabakadan insanların ayrıcalığı olan uygun metreslere iyelik, iş topluluğunda en az övülen konumların bile yükselişini kolaylaştırmaktadır. Yığınlar halinde yaşama, diğerlerinin eş ve kocalarının çekiciliklerini sergilemekte, bu toplumsallaşma çevrenin erotikleştirilmesi ile çelişkili değil tümleyici görünmektedir.

Eros'un egemenliği baştan beri, o denli de Thanatos'un egemenliğidir. Yerine getirme yok etmedir, ahlaksal ya da toplum bilimsel değil, varlıkbilimsel anlamda. Bu toplum dokunduğu her şeyi gizil bir ilerleme ve sömürü, angarya ve doyum, özgürlük ve baskı kaynağına çevirmektedir. Cinsellik bu kuralın dışında değildir (Marcuse, 1986:95, 96). Mutlu Bilinç toplumsal davranışa çevrilmiş uygulayımbilimsel ussallığın bir yüzü olan yeni uyuşumculuğu yansıtmaktadır. Yok etme savaşı henüz olup bitmiş değildir, işkence olağan bir sorun olarak yeniden getirilmiştir ama uygar dünyanın kıyısında yer alan sömürge savaşlarında. Orada iç rahatlığı ile uygulanmaktadır, çünkü bu savaş kıyıdadır. Bunun dışında barış yürürlüktedir (Marcuse, 1986:102). Ona göre, işlevsel iletişim tek-boyutlu evrenin yalnızca dış tabakasıdır. Bu evrende insan olumsuzu olumluya dönüştürmeyi unutması için eğitilmektedir. Böylelikle de bu bütün içerisinde işlevini sürdürür (Marcuse, 1986:121).

*Eros ve Uygarlık* çalışması boyunca Marcuse, uygarlığın içgüdüsel yapısındaki belli temel eğilimleri saptamaya ve özel olarak da Batı uygarlığının ilerlemesini yönetmiş olan olgusallık ilkesini yeniden tanımlamaya çalışır. Bu olgusallık ilkesi edimleme ilkesi olarak belirtilir ve geçerli olan toplumsal emeğin örgütlenişinden türeyen egemenlik ve yabancılaşmanın içgüdüler üzerine bu olgusallık ilkesi tarafından dayatılan sistemleri büyük ölçüde belirlediği gösterilmeye çabalanır. Marcuse, Freud'u düzeltmeye girişenlerin de onu bulunduğu yerden daha gerilere taşıdığı düşüncesindedir.

*Eros ve Uygarlık*'ta ortaya konan 'cinsel özgürleşme' onun hedef aldığı eleştiri ögelerinden biridir. "Cinsellik" söylemi ve "seks", bu toplumun içselleştirilmiş disiplinin çökertilmesinin bir aracı değil, düzen disiplininin bir bileşenidir. Marcuse'ye göre, erotik olanın özgürleşmesi hayatın diğer bütün yönlerinden ayrılmış bir faaliyet olarak görülen "cinselliğin" aşılmasına bağlıdır. Erotik olanın özgürleşmesinin -Reich'ın dediği gibi- baskıdan kurtulmanın ürünü olmadığı düşüncesindedir. Buna da ancak yüceltimin kendisinin dönüştürülmesi yoluyla ulaşılabilir (Giddens, 2001:236, 237).

*Tek Boyutlu İnsan* çalışmasının girişinde Marcuse, bu çalışmada baştan sona iki çelişik önsav arasında gidip gelineceğini belirtmektedir: 1) İleri işleyim toplumu öngörülebilir gelecek için niteliksel değişimi sınırlamaya yeteneklidir; 2) bu sınırlamayı kırıp toplumu patlatabilecek güçler ve eğilimler vardır. Bunlara açık bir yanıt verilemeyeceği düşüncesindedir. Her iki eğilimde iç içedirler ve ilk eğilim başattır. Tersine dönüş için hangi koşullar bulunursa bulunsun onu önlemek için kullanılmaktadır. Bilincin ve insan davranışının altüst olması gerçekleşmedikçe, bir yıkım bile değişimi getirmeyecektir ona göre. Çözümlemesi, ileri işleyim toplumu üzerinde odaklanmaktadır. Teknolojik toplumun bir egemenlik dizgesi olduğunu, burada tekniğin kavram ve yapısında şimdiden işlediğini belirtmektedir. İleri işleyim toplumu,

doğanın yalın bir egemenlik aracı olarak görülmesi, örgütlenmesi ve dönüştürülmesinin en son politik evresidir.

İleri işleyim uygarlığında rahat, pürüzsüz, usa uygun, demokratik bir özgürsüzlük yürürlüktedir (Marcuse, 1986:21), ona göre bu, uygulayımsal (teknolojik) ilerlemenin bir belirtisidir. Girişim özgürlüğünün, başlangıçta bir kutsama olmadığını, ancak çalışma ve açlıktan ölme özgürlüğü olarak, nüfusun büyük çoğunluğu için zahmet, güvensizlik ve korkuyu anlatıyordu. İnsan, bir makine olarak ve öyleyse makineleştirilmiş olarak düşünüldüğü düzeye dek, çalışma dünyası insan için yeni bir özgürlüğün gizil temeli olmaktadır. Hakiki "özgür toplum" egemen ilişki koşullarında tanımlansa da anlaşılır görünmemektedir. Ekonomik özgürlük de, ekonomik ilişkilerden özgürlüktür, yani varoluşun sürdürülmesi için gündelik zorunlu çalışmadan azade olmaktır. Benzer olarak, anlıksal özgürlük de kitle iletişimi ve öğretileme (indoktrination) tarafından soğurulmuş bireysel düşüncenin yeniden diriltilmesi, "kamuoyu"nun onu oluşturanlarla birlikte ortadan kaldırılması demektir. Yanlış gereksinimler, reklamlar ile uyum içinde dinlenmek, eğlenmek, davranmak, tüketmek ve başkalarının sevdiklerini sevmek nefret ettiklerinden nefret etmektir (Marcuse, 1986:22, 23, 24, 25).

Tüm kurtuluşun kölelik bilincine dayandığını düşünen Marcuse, bu bilincin doğuşunun her zaman yüksek bir aşamaya kadar bireyin kendisinin gereksinim ve doyumlarının baskınlığı tarafından engellendiğini vurgulamaktadır. Süreç her zaman bir ön koşullama dizgesini bir başkası ile değiştirmektedir; en uygun hedef yanlış gereksinimlerin gerçek olanlar ile değiştirilmesi, baskıcı doyumun terk edilmesidir. Baskıcı bir bütünün yönetimi altında, erkinlik (serbestlik/bağımsızlık) güçlü bir egemenlik aracına dönüştürülebilir. Özgür seçim için ölçüt hiçbir zaman saltık bir ölçüt olamaz ama bütünüyle de göreli değildir. Efendileri özgürce seçme, efendileri ve köleleri ortadan kaldırmamaktadır. Her türden sınıfın, birbirine benzer eğlence, kültür, ortak tüketim ve yaşam tarzı içinde olması göstermektedir ki, egemen toplumsal ilişki biçimini belirleyen ögeler tüm toplum nüfusunca benimsenmektedir (Marcuse, 1986:27, 28).

İnsanların kendilerini metalarında tanımakta olduklarını vurgulayan Marcuse; ruhlarını otomobillerinde, içten-katlı evlerinde, müzik setleri ve mutfak donatımında bulduklarını dile getirmektedir. Bireyi toplumuna bağlayan düzeneğin kendisi değişmiş ve toplumsal denetim üretiniş olduğu yeni gereksinimlerde demirlemiştir. Yürürlükteki toplumsal denetim biçimleri yeni bir anlamda uygulayımbilimseldir. Marcuse, üretici ve yok edici aygıtın uygulayımsal yapısının yerleşik toplumsal iş bölümünde nüfusu boyun eğdirmenin önemli bir aracı olduğunu, bunlara zorlama aygıtlarının (geçim araçları, yaptırımlar, silahlı kuvvetler ve polis) katıldığını belirtmektedir. "İç

özgürlüğün" ise, içinde insanın "kendisi" olabileceği ve kalabileceği özel yeri belirttiğine işaret eder. Ancak bugün bu yer olgusallıkça ele geçirilmiştir. Kapitalist dizge bütün bireyi istemektedir. Sonuç, uyarlanım değil, mimesistir, yani bireyin kendi toplumu ile özdeşleşmesidir (Marcuse, 1986:29, 30).

Üretim süreci, araçları ve sonuçları (yani mallar ve hizmetler) bir bütün olarak dizgeyi "satmakta" ya da dayatmaktadır. Kitlesel ulaşım, iletişim ve tüketim araçları, konut ve gıda, bireyin varoluşsallığını sürdürmesini gerçekleştirmeye yöneliktir, onu bütüne bağlamaktadır. Ürünler insanlara bir öğretiyi iletmekte ve onları ayarlamakta, kendi yanlışlığına karşı bağışık olan yanlış bir bilinci geliştirmektedirler. Böylelikle bir *tek boyutlu düşünce ve davranış* kalıbı doğduğu belirtilerek; düşünce, özlem ve içerikleri yoluyla yerleşik söylem ve eylem evrenini aşan hedeflerin ya bu evrenin terimlerine itilerek ya da indirgenerek verili dizgenin ve onun niceliksel uzamının ussallığı tarafından yeniden tanımlandığı belirtilmektedir. Tek boyutlu düşünce, politika uygulayımcıları ve onların kitlesel bilgi pazarlamacıları tarafından dizgesel olarak geliştirilmektedir. Marcuse'ye göre, söylem evrenleri de kendinidoğrulayan varsayımlar tarafından kalabalıklaştırılmaktadır ki, bunlar aralıksız olarak ve tekelci bir biçimde yinelenerek, uyutucu tanımlar ya da buyruklar olmaktadırlar. Örneğin: Hür-dünyada işletilen kurumlar hürdür, ancak başka özgürlük kipleri ya anarşizm, komünizm ya da propagandadırlar (Marcuse, 1986:31, 32, 34).

Uygulayımbilimin (teknolojinin) doğanın ve toplumun barışçıllaşması için savaşımda yetilerin özgür oyununa boyun eğeceği düşüncesinin aynı zamanda Marx'ın "emeğin kaldırılışı" düşüncesinde öngörülmüş olduğunu belirtir (Marcuse, 1986:36, 37). "Varoluşun barışçıllaşması" teriminin toplumlar içerisindeki çelişkileri dönüştüren ve askıya alan bir uluslar arası çatışma yoluyla küresel bir savaşın eşiğine doğru ilerleyen bir dünyanın tarihsel almaşığını belirtmek için daha uygun göründüğünün altını çizmektedir. Ona göre "Varoluşun barışçıllaşması", insanın insan ve doğa ile savaşımının öyle koşullar altında gelişimidir ki, artık karşı karşıya gelen gereksinim, istek ve özlemler, egemenlik ve darlıktaki güçlü çıkarlar tarafından örgütlenmemekte, bu savaşımın yok edici biçimlerini sürdüren bir örgütlenişi yaratmamaktadır. Bu anlamda barış için örgütlenmenin savaş için örgütlenmeden ayrı olduğunu bir kere daha ifade etmelidir. Yani varoluş için savaşıma hizmet etmiş kurumlar varoluşun barışçıllaşmasına hizmet etmezler. Çünkü bir erek olarak yaşam bir araç olarak yaşamdan niteliksel olarak ayrıdır.

Acımasızlık tarafından yola getirilen, gönenç toplumunu cehennem olarak yaşayanların toplumun emekçileriyle birlikte dönüşüme uğradıklarını, böylelikle de önemli araştırma konusu olduklarını dile getiren Marcuse, bu dönüşümün ana etmenlerini şöyle sıralamaktadır: 1) Makineleşme, emekte

harcanan bedensel erkenin niceliğini ve yeğinliğini giderek indirgemektedir. Bu evrimin Marx (Marxist için de aynı şey söylenebilir, Y.N.) için önemi, proletarın öncelikle el emekçisi olarak bedensel bir güç (erke) harcamasıdır. Emeğin, insanlık dışı denecek ölçüde ucuza getirilerek sömürüsü, Marxist düşüncenin açığa vurduğu bir olgudur. Bu olgu, klasik anamalcılığın fizyolojik ve biyolojik boyutudur ona göre. Uygulayımbilimsel evrende makine süreci özgürlüğün en iç gizliliğini kırarak cinsellik ve emeği bilinçsiz, dizemli bir özedimlileşmede birleştirmektedir ve bu süreç işlerin benzeşmesine koşuttur. 2) Benzeştirici eğilim mesleksel tabakalaşmada ortaya çıkmaktadır. Anahtar işleyimsel kuruluşlarda, "mavi-yakalı" işgücü "beyaz-yakalı" ögeye oranla düşmekte ve üretici-olmayan işçilerin sayısı artmaktadır. Bu niceliksel değişim geride temel üretim araçlarının ırasında bir değişim ile ilgilidir. İleri makineleştirme evresinde, uygulayımbilimsel olgusallığın parçası olarak makine saltık birlik değil, uygulayımsal bütünde ögelerle ve bireyler arasındaki ilişki yönünde olgusallıktır. 3) Çalışmanın ırasında ve üretim araçlarındaki bu değişimler emekçinin tutum ve bilincini değiştirmekte, bu ise yoğun olarak tartışılan emekçi sınıfın anamalcı toplum ile "toplumsal ve ekinsel bütünleşmesi" olgusunda ortaya serilmektedir. "Bu yalnızca bir bilinç değişimi midir?" sorusunu tartışır Marcuse. Özedimlileşmenin (automatization; kendi kendine hareket etme) olumsuz özelliklerinin başat olduğunu; bunların, hızlandırma, uygulayımbilimsel işsizlik, yönetim konumunun güçlendirilmesi, işçilerin payına artan güçsüzlük ve çekilme olduğunu vurgular. 4) Yeni uygulayımbilimsel çalışma-dünyası böylece işçi sınıfının olumsuz konumunun zayıflamasını beraberinde getirmektedir. İşçi sınıfı bundan böyle yerleşik topluma karşı canlı bir çelişki olarak görülmemektedir. Bu eğilim çitin öte yanında, yani yönetimde, üretimin uygulayımbilimsel örgütlenişinin etkisi tarafından güçlendirilmektedir. Egemenlik yönetimle değiştirilmekte, anamalcı patronlar ve mal sahipleri sorumlu güçler olarak kimliklerini yitirmekte ve bir şirket makinesindeki bürokratların işlevini üstlenmektedirler. Böylelikle, yönetim kurulları, ARGE'ler ve diğer hiyerarşilerde sınıfsal hedefler karmaşıklaşmakta, eşitsizlik ve köleleştirmenin yeniden üretilişi gizlenmektedir. Bu anlamda özgürsüzlük, erkinlikler ve rahatlıklar çokluğu biçiminde sürdürülmekte ve yeğinleşmektedir. Köleliğin arı biçimi, ileri işleyim uygarlığının köleleri artık yüceltilmiş köleler olarak görülmektedir. Onlar bir araç ve şey olarak var olmaktadır. Şey olarak varlıklarını sürdürdükçe de ortadan kaldırılmamaktadırlar (Marcuse, 1986:44-47, 49, 50, 51, 52, 53).

Eytişimsel mantığın kaba olgu ve ideolojinin diline karşı direndiğini düşünen Marcuse, kölelerin özgür olmadan önce kurtuluşları için özgür olmaları gerektiğini, amacının da ona erişmenin araçlarında işlemsel olması gerektiğinde diretirken, zaten Marx'ın "emekçi sınıfının kurtuluşu emekçi sını-

fının kendi eseri olmalıdır" önermesinin de bu düşünceyi *a priori* kapsadığını belirtmektedir.

Özetlenirse: Uygulayımbilimsel ussallığın politikası tarafından sunulduğu biçimiyle değişimin sınırlanmasının getirecekleri Gönenç Devleti'nin getireceklerine bağlı olduğu yargısında olan Marcuse, bununla birlikte, tüm ussallığı ile Gönenç Devleti'nin bir özgürsüzlük devleti olduğunu belirtir. Çünkü onun bütünsel yönetiminde: (a) "Uygulayımsal olarak" yararlanılabilir özgür zamanın;[5] (b) dirimsel bireylerin gereksinimleri için "uygulayımsal olarak" yararlanılabilir mal ve hizmetlerin nicelik ve niteliğinin; (c) öz-belirlenim olanaklarını kavramaya ve olgusallaştırmaya yetenekli (bilinçli ve bilinçsiz) anlığın dizgeli bir kısıtlanışı söz konusudur.

Analitik felsefe eleştirisinde Marcuse, asıl olarak sorunun dilsel çözümleme boyutunda kaldığı ve tarihsel, toplumsal boyutlarınsa gözden kaçırıldığını gözlemleyerek eleştirilerini temellendirir. Hangi sorun olursa olsun, Marcuse'ye göre felsefenin kendini olgunun tarihsel ve toplumsal boyutları üzerinde temellendirmesi gerekliliğine vurguda bulunmaktadır. Hangi türden olursa olsun her olgusallık, tarihsel ve toplumsal içeriğe sahip olması nedeniyle, söz konusu köklerinden uzaklaştırıldıklarında, sorunsalın hayaletiyle uğraşılmış olur. Bu nedenle sorunun özüne, yani kendisine ulaşmak için somut temelleri sorgulanmalıdır (Marcuse, 1986:218, 219, 220).

İlerleyen tek-boyutlu toplum ussal ve us dışı arasındaki ilişkiyi değiştirmektedir. Us dışılığının düşlemsel ve delice yanlarına karşıt olarak us dışının alanı, yani yaşam sanatını geliştirebilecek düşüncelerin, gerçekten ussal olanın evi olmaktadır. Sevincin olduğu gibi dehşetin, savaşın olduğu gibi barışın da ilk örneklerinin yıkımsal ıraları kaybolmaktadır. Bu toplumun eleştirel ve ölümcül gelişiminin eleştirel kuramını geçerli kılan olguların tümü ortadadır: Bunlar; bütünün artan us dışılığı, savurganlık ve üretimin sınırlanması, saldırgan yayılma için gereksinim, sürekli savaş gözdağı, yeğinleşmiş sömürü, insanlıktan uzaklaşmadır. Bunların tümünün de tarihsel almaşığa işaret ettiği görülmektedir: Yani, en az emek ile dirimsel gereksinimlerin doyumu için kaynakların planlı kullanımı, boş zamanın özgür zamana dönüşümü, varoluş için savaşımın barışçıllaşması. Ancak Marcuse'ye göre; olgu ve almaşıklar bir araya gelmeyen parçalar gibi ya da bir özneden, onları yeni yönde devindirecek kılgıdan yoksun dilsiz nesnelerin bir dünyası gibi durmaktadırlar (Marcuse, 1986:259-264).

---

5 Burada hemen bir ayrım yapan Marcuse: Özgür zaman ile boş zamanın ayrımının; iş dünyası ve politika tarafından yönetilip (boş zaman) yönetilmemesi (özgür zaman) ikisi arasında ayrım olanağı tanıdığı düşüncesindedir.

O, eleştirel toplum kuramının, doğuş zamanında, ilerlemeye engel olmuş olan yürürlükteki kurumları ortadan kaldırarak daha ussal ve daha özgür kurumlara doğru devinmiş yerleşik toplumun içinde bulunan olgusal güçlerin (öznel ve nesnel) bulunuşu ile karşı karşıya olduğunu dile getirmektedir. Marcuse; özünlü olanakların erkinleşmesinin bundan böyle tarihsel almaşığı yeterli olarak anlatmadığını vurgulamaktadır. Marcuse, ileri işleyim toplumlarının zincire vurulu olanaklarını şöyle sıralar: Üretici güçlerin genişlemiş ölçekte gelişimi, doğa üzerindeki utkunun genişlemesi, artan bir sayıda insan için gereksinimlerin artan doyumu, yeni gereksinim ve yetilerin yaratılması. Ama bu olanaklar onların erkinleştirici gizilliklerini ortadan kaldıran araçlar ve kurumlar yoluyla aşamalı olarak olgusallaşmaktadırlar ve bu süreç yalnızca araçları değil ama erekleri de etkilemektedir. Üretkenlik ve ilerleme araçları, bütüncülcü bir dizgeye örgütlenmiş olarak, yalnızca edimsel olarak değil ama olanaklı kullanımları da belirlemektedir. Marcuse'ye göre, en ileri evresinde egemenlik yönetim olarak işlev görmekte, aşırı gelişmiş tüketim alanlarında, yönetilen yaşam bütünün iyi yaşamı olmakta ve bunun savunulmasında karşıtlar birleşmektedir. Bu, egemenliğin arı biçimidir. Evrik olarak, olumsuzlaması olumsuzlamanın arı biçimi olarak görünmektedir. Tüm içerik egemenliğin sonu için tek bir soyut isteme indirgenmiş görünmektedir. Bu, biricik gerçekten devrimci gereklilik ve işleyimsel uygarlığın başarımlarını geçerli kılacak olaydır (Marcuse, 1986:265, 266).

Ona göre, hortlak hala ortadadır ve barbarlığın ikinci dönemi sürekli uygarlık imparatorluğunun kendisi olabilir. Ancak bir şans da vardır: Tarihsel uçların buluşabilmesidir bu. Yani, en ileri insanlık bilinci ve onun en sömürülen gücü. Bu bir şanstan ötesi değildir ve eleştirel toplum kuramının bu noktada gelecekle olan uçurumu birleştirebilecek hiçbir kavramı yoktur. O hiçbir söz vermeksizin ve hiçbir başarı göstermeksizin olumsuz kalmaktadır. Böylece umutsuz olarak, yaşamlarını "büyük reddediş"e vermiş olanlara ve verenlere bağlı kalmayı istemektedir. Onun kitaba son sözü Walter Benjamin'in faşist evrenin başlangıcında yazdıklarıdır: Salt umutsuzlar uğrunadır ki bize umut verilmiştir (Marcuse, 1986:268).

*Tek Boyutlu İnsan* çalışmasında Marcuse aşağıdaki temel düşünceler üzerinde durmaktadır: Üç bölümden oluşan *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasının ilk bölümünün "Tek Boyutlu Toplum"u, yani ileri sanayi toplumunu temel özellikleriyle ortaya koymaktadır. İkinci bölümde "Tek Boyutlu Düşünce"yi, yani ileri sanayi toplumunun özgül gelişiminden kaynaklanan ve "karşı çıkış mantığının yenilgisi" diye betimlenen şey ve nihayet üçüncü bölümde de "Almaşıkların Şansı" üzerinde durmaktadır. Bu bölümlemelerin temel savlarına bakıldığında, "söz konusu durumu bir bütün olarak aşmanın olanakları nedir" sorusunun yanıtlanmaya çalışıldığı görülebilir. Ancak işçi sınıfı hala temel ol-

sa da artık tarihsel dönüşümün temel belirleyeni olarak görülmemekte, bu görev Ortodoks Marxizmden farklı olarak, tüm yönlendirilip baskılanan, iktidarın totalitarizminde şiddetle susturulan kitlelere, aydın ve entelektüellere verilmektedir. İşçi sınıfı, ileri sanayi düzeninin yalnızca "maddi olumsuzlaması" değil, aynı zamanda söz konusu egemen sistematiğin ve düzenin ayrılmaz bir parçasıdır.

Marcuse'nin, Yeni Sol grupların eylemlerine karşılık, düzenin yeni bir totaliter baskı biçimine yönelebileceğinden kuşkulandığını vurgulayan Giddens, *Eros ve Uygarlık*'ta ortaya koyulan düşüncelerin *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasında derinleştirilerek temellendirildiğini düşünmektedir (Giddens, 2001:226). *Tek Boyutlu İnsan*'da Marcuse, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda dile getirdiği felsefi antropolojiye bağlı kalarak ileri işleyim (tekelci kapitalist aşamadaki ileri endüstri) toplumlarının eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Marcuse burada, "negatif düşünce" ile felsefi antropolojinin pozitif amaçlarının, aynı eleştiri girişiminin birbiriyle bağlantılı unsurları olduğunu göstermektedir.

Marcuse'ye göre ileri sanayi toplumu, refah devleti ile "savaş devleti"nin birlikteliğinden oluşmuştur. Bu toplum biçimi, rekabetçi kapitalizmin tersine, devlet ile şirketlerin sendikalarla eş güdüm sağlamaya dayalı ekonominin büyümesini hedefleyen bütünlüğe yönelmiştir. Bu aynı zamanda, farklı politik yaklaşımları birleştiren bir izlence olan "uluslararası komünizm" tehdidini kullanan bir ekonomidir. Üretimdeki mekanikleşme yabancılaşmanın odak noktasıdır. Sınıf tahakkümü de yalnızca "tarafsız idare" olarak ortaya çıkıyordu. Bu durum, işçilerin sömürülme ve kimliklerini yitirmelerine benzer şekilde, kapitalistler ve iş idarecilerinin de açıkça sömüren sınıf olma niteliklerini yitirmeleri anlamına gelmektedir (Giddens, 2001:228). Sınıf ayrımları ve yabancılaşmış emek ortadan kaldırılmamış, örgüt hiyerarşilerinin genişlemesinin batağına gömülmüşlerdir. Marcuse'ye göre, siyasi iktidar da teknik üretim aygıtıyla iç içe geçmiştir. Çağdaş toplumlar kendilerini ne denli liberal demokrasiler olarak görseler de totaliterdirler. Çünkü ona göre totalitarizm, yalnızca teröre dayanan bir siyasi toplum eş güdümlemesi değil, aynı zamanda gereksinimlerin yerleşik çıkarlar tarafından yönlendirilmesi (manipüle edilmesi) yoluyla işleyen ve teröre dayanmayan ekonomik-teknik bir eş güdümlemedir de. Bu bağlamda eski zamanlardaki entelektüel kültür gerçeklikte olan bitene karşı tutum alırken bugün bunlar düzen tarafından yutulmaktadır (Giddens, 2001:228, 229).

Marcuse'ye göre, Austin ve diğerleri ile Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinin yöneldiği hedef, metafiziğin dilin yanlış kullanımına dayandığını gösteren bir girişimle felsefeyi metafizikten kurtarmaktı. Yani dilin ıslah edilmesi yoluyla kendi geçmişinin metafizik aşırılıklarını kontrol altında tutmak.

Dil felsefesi terapötik bir girişim olarak, modern psikiyatri ile ortak bir yönelimi paylaşmaktadır. Böylece deliliğin akıl dışılığının metafiziğin aklıyla temel bir yakınlığı olduğu iddia edilmektedir. Çünkü delilik gerçeğin olumsuzlanmasının bir biçimiyken, psikiyatrinin derdi bireyi mevcut dünyaya (bu dünya ne denli çıldırmış olursa olsun) "uydurmak"tı. Psikiyatri gibi dil felsefesi de "ihlalden nefret ediyor"du. Emeğin mekanizasyonu ve otomasyonun artışı, artık tek boyutlu toplumun sınırları içinde tutulması olanaksız olan ve toplumu çökertme tehdidi oluşturan bir aşamaya gelmişti. Bu da devrimci bir kopuşu, nicelikten niteliğe geçişi müjdeliyordu. Marcuse'ye göre, "bu özde yeni bir insan gerçekliği -yani hayati gereksinimleri karşılanmış olması temelinde serbest zaman içinde var olma- olanağını açacaktır. Bu koşullarda, bilimsel projenin kendisi faydacılık ötesi amaçlar gütmek ve tahakkümün zorunlulukları ve lüksleri ötesinde bir 'yaşantı sanatı' geliştirmek için özgür olacaktır. Başka bir deyişle, teknolojik gerçekliğin tamamlanması, onu aşmanın sadece ön koşulu değil, aynı zamanda gerekçesi de olacaktır" (Giddens, 2001:230, 231).

Marcuse, dönemin öğrenci ve militan hareketlerine, diğer tüm başkaldırılara eli kulağında olan bir devrimin öncüleri olarak değil, sistemin kendine özgün gerilimlerinden kaynaklanan oluşumlar olarak bakıyordu. Devrimci dönüşümün asıl temeli, tek boyutlu topluma henüz tamamıyla bütünleşmemiş kişilerin etkinliklerinde değil, tek boyutlu toplumun merkezinde, onun bağdaşıklığının kökeni olan gücün, yani tekniğin rasyonalitesinin yol açabileceği tahrip edici sonuçlarda bulunabilirdi. *Tek Boyutlu İnsan* güçlü bir devrimci yazıydı. Marcuse de, bu anlamda üretici güçlerden ortaya çıkan ve yeni toplum öneren değişimler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkilere bağlı kalmaktadır (Giddens, 2001:232, 233).

Marcuse'yi semptomatik okumanın yararlı olduğunu düşünen Giddens; 'İdeolojinin sonu', radikalizmin sonu ve Marcuse'nin de sözünü ettiği "karşı çıkma mantığının yenilgisi" anlamına geldiğini dile getirmektedir. *Tek Boyutlu İnsan* özellikle ABD üzerine kurulu tartışmalar içermektedir. Günümüz için denebilir ki, benzer tartışmalar Batı ya da endüstriyel gelişmesinin doruğuna ulaşan her toplum için de geçerlidir. Ancak Marcuse öyle bir toplum betimliyordu ki, kapitalist üretim mekanizmaları bu toplumun en önemli kurumlarını açıklamakta artık anahtar rolü oynamamaktadır (Giddens, 2001:233-235). Marcuse, her türlü uzlaşma biçimine saldırırken, bunların nasıl da kendi karşıtı kılığında göründüğüne işaret eder. 'Baskıcı hoşgörü' ve 'baskıcı yüceltme-çözülüşü' kavramları, "Tek Boyutlu Kültür"ün iç yetersizliklerine vurgu yapar. Marcuse'nin, sözde "hoşgörü toplumu" diye adlandırılan bu sistemi köklü bir tarzda eleştirdiği açıktır.

Gerçi liberalizm de "total-otoriter devleti kendi içinden, kendisinin daha ileri bir gelişme düzeyinde sona erişi olarak üretir." Ama yine de diğer Eleştirel Kuramcılardan onu ayıran önemli bir ayrım da, teknolojinin özgürleştirici olanakları olduğudur. Kişiler üzerindeki tahakkümün yerini nesnelerin idaresine bırakması özgür toplumun temeli olacağı düşüncesine yer verilmektedir. Teknolojideki dönüşümler, özgürlüğün güvencesi olarak görülmektedir ve burjuva demokrasileri, faşizmden ölçülemez derecede tercih edilir bir yönetim biçimidir. Ama liberalizm ile faşizm arasında sıkı bir ittifak vardır ve ikisinin de gerçek düşmanı Marxçı sosyalizmdir (Giddens, 2001:240, 241).

Marcuse'nin anlayışına göre Freud, ilkin insanlığın uygarlığı bireylerin psişik ekonomilerinde "gerçeklik ilkesi"nin üstünlük kazanması ile birlikte yarattığını ve ikinci olarak da bu üstünlüğü yaratma ve ayakta tutmanın ağır maliyetler getirdiğini göstermiştir. Marcuse'ye göre, "gerçeklik (ya da olgusallık) ilkesi" gerçekte "başarma (performance) ilkesi"ne eşdeğer olmuştur; bu ise, psişik enerjinin[6] insanlara yüklenen işlere disiplinli bir biçimde uygulanabilmesi için, yaşamda zevk veren ödüllerin ertelenmesi ve kısıtlanmasını zorunlu kılar. Sözün kısası insan çalışmak zorundadır ve insan yönetilmelidir. Gerçeklik ilkesi ise, insanı bu zorunluluklara en iyi uyduran psikolojik örgütlenmeyi simgeler. Freud'un savı en azından Marcuse'nin anlatımında yadsıma üzerine kurulan böylesi bir düzendeki gerilimlerin daha çok vurgulanmış olması dışında, Hobbes ve Hume'un faydacılığına benzemektedir. Her durumda, başarı ilkesi bir toplumsal gerçek oluşu nedeniyle teknik ussallığın psikolojik karşılığı olarak sunulmaktadır (Kettler, 1994:27).

Marcuse, Freud'un ulaştığı, enerjilerin bu tür örgütlenmesinin getirdiği psikolojik maliyetlerin, uygarlığın ilerlemesi ile birlikte hızla tırmandığı yönündeki sonucu vurgular. İçgüdüsel yadsıma, içgüdülerin bastırılmasını gerektirir ve buna da ancak içgüdüsel gücün bir dışa vurumunu diğerlerinin karşısına dikmekle erişebilir. Bireyin büyük kısmını kendisine karşı yönelttiği "saldırganlık" önemli bir psişik enerji biçimine dönüşür. Böylece uygar insanlar mutsuz, çoğunlukla rahatsız ve dönem dönem vahşi kişilerdir. Freud, gerilim ve engelleri, genellikle değer verir gözüktüğü bir sürecin iyileştirebilir ancak sonul anlamda kaçınılamayacak maliyetleri olarak görmüştür. "İd'in olduğu yerde ego da olsun" sonucuna vardığında insanların tamamen karanlık doğa güçlerine bağımsızlıktan ve sınırsız savaş dehşetinden kurtulmalarının ancak acı veren yadsımalar ve denetimlerle olabileceğini, çünkü 'ego'nun doğmasının süper ego ile yaşanan deneyime ve gerçeklik ilkesinin ortaya çıkmasına sıkı sıkıya bağlı olduğunu anlatmak istemektedir (Ketler, 1994:27).

6 İnsanların gerek duydukları şeylerin doğada kıt olması ve birbirine rakip olmada doyum arayan insanların çokluğu yüzünden.

Marcuse, bugün insanların içgüdülerini düzenleyen ve denetleyen süreçlerin, Freud'un betimlediği gelişme, baskı ve dirençleri, bireyin içinde özerk benliği bir biçimde keşfetmesi olanağını ortaya koymadığını savunur. Toplumsal üretim ve denetim kurumları insanların içgüdülerini kurumsal gereklere göre gemleme işlevini, Freud 'un çizdiği karmaşık aile piyesine bağımlı olmaksızın yerine getirmektedirler. İnsanlar yaygın ve otomatik bir ödül, ceza ve engellenmiş seçenekler sistemi yoluyla aygıtın araçları olarak rollerine uygun biçimde toplumsallaşırlar. Gerçekte Marcuse, günümüzde davranışçı psikologlarca sunulan betimlemelerin, günümüz toplumunun gerçeklerine Freud'un uygarlık incelenmesinin daha yakın olduğunu ancak gerçeklerin Freud'dan bilgilenmiş bir yorumlamaya konu edilmesi gerektiğini savunur. Marcuse, günümüzdeki psikolojik oluş örüntüsünün Freud'un yığın psikolojisinde keşfettiği 'ego'nun gerilemesi olgusuyla doğrudan karşılaştırılabileceğini düşünür. Bireyleşme süreci kısa devre yapmıştır. Teknik gerçekliğin hizmetine topluca girmiş olan bir yığına katılmak amacıyla insanlar kişisellikten uzaklaşmış bir ego-ideale baş eğerler. Kimse işin başında değildir. Kurumlar kendi kendilerini yeniden üretirler. Bunun karşılığı olarak Marcuse, saldırganlık ve yıkıcılıkta sürekli bir yükselmeye işaret eder. Ona göre Freudcu kuramın betimlemeleri daha güncel olan davranışçıların kuramından yine de çok daha üstün olduğunu kanıtlar biçimdedir. Dürtülerin düzgün ve yaygın biçimde düzenlenmesi saldırgan enerjiler doğurursa da görünürde hiç "denetleyici" bulunmadığından, bu enerjilerin kendini savunma ve kendini kabul ettirme eylemleri biçiminde çıkış yolları bulmalarını engeller. İçgüdülerin baskı altına alınması suçluluk duygusu ve kaygı üretir. Saldırganlık ve yıkıcılık, toplumu ancak daha da tırmanmalarına yol açacak biçimlerde sararlar. Marcuse, teknoloji ürünlerinin çağdaş kullanımındaki saldırgan öğeyi vurgular. Sık sık simgede ve gerçekte öldürücü otomobillere, henüz dokunulmamış kişisel mekanlara gürültülü tekrarlamalarla saldırganca girilmesine, askerleşmeye, iç ve dış düşmanlara karşı seferberliğe ve tırmanan savaşlara dikkat çeker. Freud uygarlığın maliyetlerine katlanılabileceğini düşünmüştü. Marcuse, bu yargının eksik bir muhasebeye dayandığını savunur. Başarma ilkesi toplumda tamamen egemen olduğunda, Marcuse'ye göre, uygarlık kendi temelini oymaya başlar. Başarı ve kararlılığın doruğundayken, uygar toplum tam anlamıyla olanaksızlaşır (Kettler, 1994:28, 29).

Yürürlükteki toplumsal düzen, insanda 'toplumundaki diğer insanlarla iyi geçinmesini sağlayan nitelikleri' ortaya çıkaran bir dönüşümü zorunlu kılar ve harekete geçirir. Marcuse, bu etkinin 'sistematik düzenlemeler ve denetimle' üretildiğini sürekli tekrarlar. Marcuse'ye göre, toplumsal yapıların psikolojik biçimlenişle olan dönüştürücü etkileşimi sonsuz sayıda itme ve çekmeler yoluyla oluşur. Bu süreçler, ancak "günümüz toplumunun çözüm-

lemesi ile tanımlanabilen ve politikaları oluşturanlar farkında olmasa da kendilerini kabul ettiren eğilimler, güçler" olarak kavranabilirler. Marcuse, "bu nesnel eğilimler" der, "ekonominin genel eğiliminde, teknolojik değişmede, bir ulusun ya da uluslar topluluğunun iç ve dış politikasında kendilerini gösterirler ve toplumdaki farklı sınıflar, baskı grupları ve partilerde ortaklaşa paylaşılan bireyler-üstü gereksinimler doğururlar". Bütün toplumsal aktörlerin bu dönüştürme işinde elbirliği ettiği görülür. Yeni Freudcu revizyonistlere karşı Marcuse, bu uyarlamanın sadece kişiliği değil, insani içgüdülerin örgütlenmesini de kesinlikle yeniden biçimlendirdiğini savunur. Oluşan değişmeler henüz yetkin biçimde ortaya çıkmamışsa da, yepyeni bir yapıyı, geçmişten bütün bir uzaklaşmayı kapsarlar. Yine böylece, hiçbir basit reform ya da ayarlama, aşkın bir seçeneği başlatamaz. Marcuse'ye göre, bu da bir içgüdüsel devrimi kapsamak zorundadır. Günümüzün psikolojik düzeni yaşamı ölüme (Eros'u Thanotos'a) baş eğdirir. Marcuse bunu şöyle açıklıyor: Yıkıcı enerjinin topluma yararlı saldırgan (dolayısıyla yapıcı) enerjiye (az çok) yüceltilerek (süblime edilerek) dönüşmesi, Freud'a göre normal ve vazgeçilmez bir süreçtir. Bu süreç, erotik enerjinin, libidonun süblime edildiği ve topluma yararlı kılındığı aynı dinamiğin bir parçasıdır; birbirine zıt iki dürtü zorla bir araya getirilir ve bu ikili dönüşüm içinde birleştiklerinde uygarlığın düşünsel ve organik taşıyıcıları durumuna gelirler. Ancak bu dürtülerin ne denli sıkı etkili olursa olsun nitelikleri aynı kalır, oysa libido yaşamın korunmasına, esirgenmesine ve iyileştirilmesine yönelirken, saldırganlık ölümü 'hedef' alan yıkıcılığı harekete geçirir. Öyleyse, yıkıcılık ancak Eros'a hizmet ettikçe uygarlığa ve bireye hizmet eder. Saldırganlık, erotik karşılığından daha güçlü hale gelirse eğilim tersine döner (Kettler, 1994:29, 30).

Yaşadığımız çağa damgasını vuran da kesinlikle böylesi bir tersine dönüştür. İnsanın çevre koşulları özellikle bireyin kendisine karşı saldırgan enerjinin seferber edilmesine yol açar ve bu da erotikten güç almak zorundadır. Bu bağlantıda Marcuse toplumların askeri seferberliği diye adlandırdığı olgudan üretken çalışma ile doyumun birbirinden köklü biçimde ayrılmasından, "kitle toplumunun özellikleri olan kalabalık, gürültü ve göz önünde olmak"tan söz eder. Bütün bunları da, birbirini dengeleyen işleyişlerin ortadan kaldırılmış olmasına, özellikle gerçek ile estetiğin "yönetilmiş dili" ve eğlence yoluyla değerden düşmesine bağlar. Freud'un kuramı doğruysa ve yıkıcı dürtü başat yaşamlardan ve hedeflerden geçen "dolambaçlı yol" ne denli uzun olursa olsun bireyin kendi, yaşamı yok edilmeye çalışılıyorsa, gerçekten de toplum çapında bir intihar eğiliminden söz edebiliriz ve tam yıkım üzerine sürüp giden ulusal ve uluslar arası oyun pekala bireylerin içgüdüsel yapılarında sağlam bir temel bulmuş olabilir.

Egemenlik kuran teknik ussallığın sonul olarak us dışı olduğunun ortaya çıkması, sadece günümüz üretim (sunu) koşullarının gerektiğinden çok daha katı yoksunluklara zorlamasından ve yönetilenlerin olduğu kadar, yöneticilerinin de içlerinde sürekli, büyüyen ölümcül bir patlama tehlikesi doğurmasından değil, bunların yanında ve hepsinden önemlisi, herhangi bir toplum düzeninin bütünleşmesi için gereken erotik libidinal enerjileri saldırgan bir biçime dönüştürmesindendir. Marcuse, toplumsallığın önemli miktarda erotik biçimli içgüdüsel enerjiye dayandığında diretir. Günümüz uygarlığı bu enerjiyi saldırgan ve yıkıcı dürtülere dönüştürürse, toplum kendisini giderek daha cılız ve büyük bir felakete karşı daha savunmasız bir tarzda yeniden üretir (Kettler, 1994:29, 30).

Marcuse, *Eros ve Uygarlık*'ta, toplum ve bireysel tutkular arasındaki ilgileri ortaya koymaya çabalamaktadır. Marcuse, Freud aracılığıyla, içgüdüsel dürtüler (libido ve ölüm isteği) ve gerçeklik ilkesi adı altında onları bastırmak zorunda olan toplumsal örgütlenmeler arasındaki temel çatışmaya ulaşır. Freud'da tarih dışı ve "temel" niteliğe sahip olan antagonizma, Marcuse tarafından, insanın temel arzuları ve toplumsal baskılar arasındaki karşıtlık olarak tarihsel boyutlar içerisinde ele alınır. Marcuse'ye göre, çağdaş toplumdaki gerçeklik ilkesinin somut biçimi üretkenlik ilkesidir. Marcuse, rasyonel bir toplumu sürdürmek için her zaman gerekli olanla, baskıcı toplumsal yapıları destekleyen etkili baskıyı birbirinden ayırmaya devam etmektedir. Böylece, zorunlu ve etkili baskı arasındaki farkla ölçülen bir ek baskı kavramına ulaşır. Çağdaş toplumun aşırı üretkenliği zorunlu baskıyı asgariye indirgerken, korporatif kapitalizm ve tüketim toplumunun yapısının etkili baskıyı büyük ölçüde artırdığını gösterir. Böylece ek baskı büyük ölçüde artmıştır, bu durum öncelikle Marcuse'nin ilgilendiği özgürleşme olanaklarını ve insanların geçmiş toplumları anlamalarını etkiler (Goldmann, 2006:313).

Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasında, kapitalizm ve tüketim toplumunun kültüre ve kişiliğin gelişmesine bir tehdit oluşturduğunu ileri sürer. Diyalektik yaklaşım içinde felsefenin insanı iki boyutuyla, yani hem gerçekliğe adaptasyonuyla hem de gerçekliği aşmasıyla, yani gerçek ve olanaklı olanla tanımladığı bilinmektedir. Akıl üzerinde temellenen erken dönem felsefe de gerçekliğin aşkınlığına yol açmıştı. Burada Marcuse'nin gösterdiği gibi, ilk defa yaşam standartlarını yükselterek ve insanların zihnini yönlendirerek onları daha fazla uyarlanabilir kılan ve aşkınlığa yönelik dürtüyü azaltan katmanlı bir topluma sahibiz. Böylece yaratıcılık da, insan özgürlüğü kadar toplumsal planlama canavarı tarafından tehdit edilir: İyi ücret ödenen, rahat, yalnızca diğer insanların kararlarını nasıl uygulayacağını bilen ve tüketen tek boyutlu insana sahibiz. Marcuse'nin, *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* ça-

lışması, ileri endüstri toplumlarında gelişen muhalefetin programını formüle eden çalışmalarıdır (Goldmann, 2006:313, 314).

Kolakowski, Marcuse'nin çalışmalarında ortaya koyduğu düşüncelerin modern toplumun eleştirisine yöneldiğini, özellikle de Amerika toplumunu eleştirileriyle söz konusu ederek, insanların özgürlüğüne yöneldiğini vurgulamaktadır. Çağdaş egemen uygarlığın ortaya koyduğu gibi, toplum ve bireyin nitelikleri bakımından; bilim, felsefe, sanat, politika ve teknolojinin tek boyutlu olduğunun altını çizmektedir. Kaybedilmiş ikinci boyutun, alışkanlıkların eleştirisi, varolan dünya ile karşıtlık içeren ve olumsuzluk ilkesine dayanarak ortaya koyulabilecek özgürlük, güzellik, yaşam sevinci ve akıl gibi ögeler olduğunu bildirmektedir (Kolakowski, 1989:442, 443).

Kadının özgürleşmesi hareketine büyük önem verilmesi gerektiğinde ısrar eden Marcuse, günümüz kadın özgürleşmesi hareketlerinde köktenci bir olanak olduğunu belirtmektedir. Yazılı tarihin ataerkil nitelikte bir egemenlik olduğunu, yalnızca bu nedenle kadınların yasalar önünde eşitliğini gerçekleştirmeyi değil de, bütün bir toplumda kadınlaşmışlıkları -şiddet kullanımını onaylamayan tutumları, duygusal ve coşkusal yanlarımızı, duyarlılık ve anlayışlılığımızı- bugünkü boyun eğmişliklerinden kurtarmayı da amaç edinebilir, soruna bu açıdan bakılabilirse, bu, şiddetten yana, yırtıcı ve kaba olan erkeksi egemenliğin tam bir anti-tezi olan gerçekten nitelikçe değişik bir topluma yönelmenin başlangıcı olabilir. Bugün, bütün bu özgül kadınlaştırılmışlıklar, toplumsal olarak koşullandırılmıştır. Bu anlamda da, güçsüzlüklerin güçlülüğe, "ikinci doğa"nın bir toplumsal güce dönüşmesi de amaçlanmamalıdır (Magee, 1985:70, 71).

### *Diyalektiğe Yaklaşım*

Marx için, Hegel'de olduğu gibi, "gerçeklik" yalnızca bütünde, "olumsuz bütünlük"te yatar. Bununla birlikte, toplumsal dünya ancak bir *soyutlama* sürecinde olumsuz bir bütünlük olur, bir soyutlamadaki eytişimsel yöntem konusunun yapısı kapitalist özel mülkiyetçi/anamalcı toplum tarafından dayatılır. Giderek diyebiliriz ki soyutlama anamalcılığın kendi işidir ve Marxist yöntem sadece bu süreci işler. Marx'ın çözümlemesi, kapitalist özel mülkiyetçi/anamalcı ekonominin somut emeğin soyut emeğe sürekli indirgenişi üzerine kurulduğunu ve onun tarafından sürdürüldüğünü göstermiştir. Bu ekonomi adım adım insan etkinlik ve gereksinimlerinin somutundan geri çekilir. Bireysel etkinlik ve bireysel gereksinimlerin somutundan geri çekilir ve bireysel etkinlik ve gereksinimlerin bütünleşmesini ancak bir soyut ilişkiler karmaşası yoluyla başarır, bir karmaşa ki orada bireysel çalışma ancak toplumsal olarak zorunlu emek-zamanının temsil ettiği ölçüde geçerlilik taşır ve insanlar arasındaki ilişkiler şeylerin (metaların) ilişkisi olarak görünürler. Meta

dünyası "yanlışlanmış" ve "gizemselleşmiş" bir dünyadır ve eleştirel çözümlemesi ilkin bu dünyayı oluşturan somutlamaları izlemeli ve sonra gerçek içeriklerine varabilmek için bu soyut ilişkilerden yola çıkılmalıdır. İkinci adım böylece soyutlamanın soyutlaması ya da gerçek somutluğun yeniden kurulabilmesi için yanlış bir somutluğun bırakılmasıdır. Buna göre, Marxist kuram ilkin meta dünyasını belirleyen soyut ilişkileri geliştirir (örneğin meta, değişim değeri, para, ücretler gibi) ve bunlardan anamalcılığın tam olarak gelişmiş içeriğine döner (anamalcı dünyanın onu yokuşa götüren yapısal eğilimleri) (Marcuse, 1989:249-250).

Yukarıda belirtildiği gibi, Marx için, Hegel için de olduğu gibi gerçeklik yalnızca olumsuz bütünlükte yatar. Bununla birlikte, içinde Marxist kuramın devindiği bütünlük Hegel'in felsefesinin bütünlüğünden ayrılır ve bu ayrım Hegel'in ve Marx'ın eytişimlerinin arasındaki belirleyici ayrımı belirtir. Hegel için bütünlük usun bütünlüğünü anlatıyordu, en sonunda ussal tarih dizgesiyle özdeş olan kapalı bir varlık-bilimsel dizgeydi. Hegel'in eytişimsel süreci, böylece tarihi metafiziksel varlık süreci üzerine kalıplandıran bir evrensel varlıkbilimsel süreç olarak görünüyordu. Marx, öte yandan, eytişimi bu varlıkbilimsel temelinden koparmıştır. Onun çalışmasında olgusallığın olumsuzluğu, işlerin metafiziksel bir durumu olarak tözselleştirilmeyecek *tarihsel* bir koşul olur. Başka bir deyişle, tikel bir tarihsel toplum biçimiyle birleşmiş bir toplumsal koşul olur. Marxist eytişimin yöneldiği bütünlük, sınıflı toplumun bütünlüğüdür ve çelişkilerin altında yatan ve her içeriğini şekillendiren olumsuzluk sınıf ilişkilerinin olumsuzluğudur. Eytişimsel bütünlük yine doğayı kapsar ancak doğa tarihsel toplumsal yeniden-üretim sürecine giriyor ve onu koşullandırıyor olduğu sürece. Sınıflı toplumun ilerlemesinde, bu yeniden üretim gelişiminin değişik evrelerinde değişik biçimler alır ve bunlar eytişimsel kavramların tümünün çerçevesini oluşturur (Marcuse, 2000:250).

Eytişimsel yöntem böylece doğanın kendisinde tarihsel bir yöntem olmuştur. Eytişimsel ilke herhangi bir nesneye eşit ölçüde uygulanabilir genel bir ilke değildir. Hiç kuşkusuz, her ne olursa olsun tüm olgular eytişimsel çözümleme altına alınabilirler; bir su bardağı örneğiyle ilgili olarak Lenin "bütün insan kılgısı nesnenin 'tanımına' girmelidir" der; su bardağının bağımsız nesnelliği böylece çözülür. Bu bağlamda Marcuse, her bir olgu ancak toplumsal sürecin karşıtlıkları tarafından etkilendiği sürece eytişimsel çözümleme altına alınabilir, demektedir (Marcuse, 2000:250-251).

Marxist eytişimin tarihsel karakteri yürürlükteki olumsuzluğu olduğu gibi onun olumsuzlanmasını da kucaklar. İşlerin verili durumu olumsuzdur ancak ona içkin olan olanakların özgürleştirilmesi yoluyla olumlu kılınabilir. Bunun sonuncusu, olumsuzlamanın olumsuzlanması şeylerin yeni bir düze-

ninin kurulmasıyla başarılır. Olumsuzluk ve olumsuzlanması aynı tarihsel sürecin insanın tarihsel eylemi yoluyla birbirinden ayrılan iki değişik evresidir. "Yeni" durum eskisinin *gerçekliğidir* ama bu gerçeklik kararlı olarak ve kendiliğinden önceki durumdan doğmaz; ancak insanlardan gelen ve varolan olumsuz durumun bütününü ortadan kaldıracak olan özerk bir edim tarafından özgür kılınabilir. Kısaca gerçeklik, tarihsel olgusallıktan ayrı bir alan değildir, bengilik içinde geçerli düşüncelerin bir alanıdır. Hiç kuşkusuz, verili tarihsel olgusallığı aşar ama bir tarihsel evreden bir başkasına geçtiği sürece olumsuz durum ve o denli de olumsuzlanması, aynı bütünlük içerisindeki somut birer olaydırlar (Marcuse, 2000:251).

Marxist eytişim bir başka anlamda daha tarihsel bir yöntemdir. Tarihsel sürecin *tikel bir evresini* ele alır. Marx, Hegel'in eytişimini, eytişimsel devimi tüm varlığın, varlık olarak varlığın bir devimine genelleştirmek ve böylece yalnızca "tarih deviminin soyut, mantıksal, kurgul bir anlatımını" elde etmekle eleştirir. Dahası, Hegel'in böyle soyut bir anlatımını verdiği ve genel olduğunu düşündüğü devim, gerçekte insan tarihinin salt tikel evresini, eşdeyişle "onun olgunlaşma tarihini" (Entstehungsgeschichte) nitelendirir. Marx'ın bu olgunlaşmanın tarihi ve insanlığın "edimsel tarihi" arasında yaptığı ayrım eytişimin bir sınırlanışına varır. İnsanlığın 'Entstehungsgeschichte'si, ki Marx tarafından onun tarih-öncesi olarak adlandırılır, sınıflı toplumun tarihidir. İnsanın *edimsel* tarihi, bu toplum ortadan kaldırıldığı zaman başlayacaktır. Hegelci eytişim tarih-öncesi gelişimin *soyut mantıksal* biçimini verirken, Marxist eytişim onun *olgusal somut* devimini verir. Marxist eytişim öyleyse, henüz tarih-öncesi evre ile bağlıdır (Marcuse, 2000:251-252).

Marxist eytişimin kendisi ile başladığı düşünülen olumsuzluk, sınıflı toplumda insan varoluşunu nitelendiren olumsuzluktur; bu olumsuzluğu yeğinleştiren ve en sonunda ortadan kaldıran karşıtlıklar sınıflı toplumun karşıtlıklarıdırlar. Marxist eytişimin kendisi de imler ki, sınıflı toplum tarafından temsil edilen tarih öncesinden sınıfsız toplumun tarihine geçişle, tarihsel devimin bütün yapısı değişecektir. Bir kez insanlık kendi gelişiminin bilinçli öznesi olduğu zaman, tarih bundan böyle tarih öncesi evre için geçerli olan biçimlerde çizilemeyecektir.

Marx'ın eytişimsel yöntemi, henüz toplumun gerçeği üzerindeki kör ekonomik güçlerin egemenliğini, yansıtır. Devim, henüz özgürce birleşmiş bireylerin öz-bilinçli etkinlikleri tarafından güdülmediği ölçüde kendinde eytişimseldir. Eytişimsel yasalar toplumun 'doğal' yasalarının gelişmiş bir bilgisini ve böylelikle de ortadan kaldırılmalarına doğru bir adımını ama gene de 'doğal' yasaların bir bilgisini anlatırlar.

Marx'ın eytişimini sınıflı toplumun tarihi ile kesin olarak bağlayan kavram *zorunluluk* kavramıdır. Eytişimsel yasalar *zorunlu* yasalardır; sınıflı

toplumun çeşitli biçimleri *zorunlu olarak* kendi iç çelişkilerinden türerler. Marx anamalcılığın yasalarının "demir zorunlulukla kaçınılmaz sonuçlara doğru" işlemekte olduklarını söylüyordu. Bununla birlikte, zorunluluk anamalcı toplumun olumlu dönüşümü açısından geçerli değildir. Hiç kuşkusuz, Marx anamalın yoğunlaşmasını ve özekselleşmesini ortaya çıkaran aynı düzeneklerin "emeğin toplumsallaşmasını" da üreteceğini varsayıyordu. "Anamalcı üretim kipi bir doğa sürecinin zorunluluğuyla kendi olumsuzlanmasını", eş deyişle, "iş-birliği ve toprağın ve ... üretim araçlarının ortaklaşa iyeliği ... temelindeki" mülkiyeti doğurur. Buna karşın, anamalcılığın gelişimini yöneten acımasız zorunluluktan toplumculuğa geçiş sorununda benzer bir zorunluluğa uslamlama, Marxist kuramın bütün imleminin bir çarpıtılması olacaktır. Anamalcılık olumsuzlandığı zaman, toplumsal ilerleme bundan böyle kör doğal yasaların egemenliği altında durmaz. Yeninin doğasını eskiden ayıran şey sözcüğün tam anlamıyla bu olgudur. Anamalcılığın kaçınılmaz ölümünden toplumculuğa geçiş zorunludur ama bireyin tam gelişiminin zorunlu olması anlamında. Bireylerin yeni toplumsal birlikleri de, yine zorunludur ama eldeki üretici güçleri tüm bireylerin genel doyumu için kullanmanın zorunlu olması anlamında. Özgürlük ve mutluluğun olgusallaşmasıdır ki, birleşmiş olan bireylerin kendi yaşamlarının örgütlenişini belirlemelerine olanak verecek bir düzenin kuruluşunu zorunlu kılar (Marcuse, 2000:252-253). Ama süreç uzun bir barbarlık dönemini kapsayabilir. Barbarlık dönemi, ancak özgür eylem tarafından önlenebilir. Devrim, birçok gücün olgunluğunu gerektirir ama aralarında en büyüğü öznel güçtür, eş deyişle devrimci sınıfın kendisidir. Özgürlüğün ve usun olgusallaşması bunu başaranların özgür ussallıklarını gerektirir (Marcuse, 2000:254). Birey ve toplum diyalektiği bağlamında Marcuse, bireysel kurtuluş olmadan devrimin olamayacağının ama toplumun kurtuluşu olmadan da bireysel kurtuluşun olamayacağının altını çizmektedir. Bu düşüncenin, kurtuluşun diyalektiği olduğunu belirtmektedir. Ona göre, kuramın pratiğe aktarımı ne ölçüde az olursa, bireysel gereksinim ve dileklerin politik amaç ve eylemlere aktarımı da o ölçüde az olmaktadır. Hiçbir kişi ya da grubun kurtuluş girişimi, savaştığı sistemin bulaşmasından kaçınamaz. Bu nedenle, sürdürülen ilişkilerin içinde, yaşama, düzene ve olumlayıcı kültüre eleştirinin sürmesi gerektiği ileri sürülür. Özgürleşme sürecinin başlangıçlarında ortaya çıkan yeni bireyciliğin, bireysel ve politik başkaldırı arasındaki ilişkinin karşısına bireysel ve toplumsal devrim kendini koyar. Bireylerin kendisinde yeni bir rasyonellik ve duyarlılık ortaya çıkmadan hiçbir nitel toplumsal değişim, hiçbir sosyalizm mümkün değildir. Değişimin failleri olan bireylerde radikal bir değişim olmaksızın radikal toplumsal değişimin olamayacağı düşüncesindedir. Bu türden bireysel kurtuluş burjuva bireyini aşma anlamına gelir. Bu noktada Marcuse, burjuva bireyin aşılmasının, toplumsal

başarıların, taleplerin reddedilmesi ve kendi yaşam biçimini sürdürmesiyle gerçekleşemeyeceği görüşündedir. Gelecekte özgür bir toplumun imge ve değerleri, özgür olmayan toplumdaki kişisel ilişkilerde ortaya çıkmalı, özgür olmayan bir toplumda, hiçbir birey ya da grubun gerçek anlamda özgür olmadığı gerçeğini unutmamalı, düzeni etkili bir biçimde reddetme koşulları yaratmak için girişilen her çabada bu düşünceler bulunmalıdır. Bu konuda bir örneğe başvurmayı yeğleyen Marcuse, cinsel devrimin insanlık devrimi ve politik ahlakla kesişmediği durumda devrimin anlamını yitireceğini vurgulamaktadır.

Marxist kuram o zaman, yazgıcı belirlenimcilik ile bağdaşmaz. Gerçekten de, özdekçi bilinç toplumsal varoluş tarafından koşullandırılır biçimindeki belirlenimci ilkeyi kapsar. Bununla birlikte, göstermeye çalışılmıştı ki, bu ilke tarafından bildirilen zorunlu bağımlılık "tarih-öncesi" yaşam için, eş deyişle sınıflı toplumun yaşamı için geçerlidir. İnsanın gizliliklerini sınıflandıran ve çarpıtan üretim ilişkileri kaçınılmaz olarak onun bilincini belirler, çünkü toplum özgür ve bilinçli bir özne değildir. İnsan bu ilişkilere egemen olma, onları bütün gereksinim ve isteklerini doyurma için kullanma gücünü taşımadığı sürece, bunlar nesnel, bağımsız bir kendilik biçimini üstleneceklerdir. Bilinç, bu ilişkiler tarafından ele geçirilmiş ve boyun eğdirilmiş olmakla, zorunlu olarak *ideolojik* olur (Marcuse, 2000:254).

Marxist ekonomi anlayışı bağımsız bir felsefe, ruh bilim ya da toplum bilim için hiçbir yer bırakmaz. "Ahlak, din, metafizik tüm geri kalan ideoloji ve bunlara karşılık düşen bilinç biçimleri böylece artık bağımsızlık görüşünü koruyamazlar. ... Bağımsız felsefe edimselliğin betimlenişi ile varoluş ortamını yitirir. Yeri en iyisinden ancak insanların tarihsel gelişimlerinin irdelenişinden doğan soyutlamalar olarak en genel sonuçların bir toparlanması tarafından alınabilir". Marx'ın çözümlemiş olduğu toplumsal olgular (örneğin; emeğin yabancılaşması, meta fetişizmi, artı değer, sömürü) boşanmalar, suçlar, nüfusta değişmeler ve anamal dünyasındaki döngüler gibi toplum bilimsel olgulara benzemezler. Marxist kategorilerin temel ilişkileri nesnel toplum *fenomenlerini* betimleme ve düzenleme ile uğraşan toplum bilimin ya da başka herhangi bir bilimin erimi içerisinde değildirler. Marx'a göre, doğru kuram dünyayı değiştirmeyi amaçlayan bir kılgının bilincidir (Marcuse, 2000:255-256).

Yani toplumsal kılgının amacı formüle edilmiştir: Emeğin ortadan kaldırılması ve toplumsallaştırılmış üretim araçlarının tüm bireylerin özgür gelişimi için kullanılmaları. Gerisi insanın kendisinin özgürleşmiş etkinliğinin görevidir. Kuram kılgıya her kıpıda eşlik etmekte, değişen durumu çözümlemekte ve kavramlarını buna göre yeniden formüle etmektedir. Gerçeği olgusallaştırmanın somut koşulları değişebilirler ama gerçek aynı ve onun en son

gözeticisi kalır. Kuram eğer devrimci kılgı doğru yolundan sapsa bile gerçeği koruyacaktır. Kılgı gerçekliği izler, gerçeklik kılgıyı değil (Marcuse, 1989:256). Bu gerçeklik saltıkçılığı Marxist kuramın felsefi kalıtını tamamlar ve eytişimsel kuramı daha sonraki olguculuk ve görecilik biçimlerinden ilk ve son kez ayırır (Marcuse, 2000:256).

Sosyalizmin ahlaki ve estetik evren olarak bütünselliğinden hareket eden Marcuse, diyalektik materyalizmin, idealizmi kuram ve pratiğin bir ögesi olarak kapsadığını ileri sürmektedir. Var olan maddi gereksinimler ve tatmin yolları sömürünün gereklerine göre biçimlenmekte ve denetlenmektedir. Sosyalizm, yoksulluğu yok etmek amacıyla mal ve hizmetleri çoğaltırken, sosyalist üretim de varoluşun niteliğini, gereksinimleri ve doyum yollarını değiştirmelidir (Marcuse, 1987:13; 1998:11).

Marcuse radikal duyarlık kavramının; duyuların aklı belirlemedeki, yani dünyanın düzenlendiği, yaşantılandığı, değiştirildiği kategorileri biçimlemedeki aktif, kuramsal rolü üzerinde ısrarla durur. Duyular salt pasif, alıcı değildirler. Deneyimden aldıkları ilk veriyi tabi kıldıkları kendi bileşimleri vardır. Bu bileşenler Kant'ın, duyu verisini değiştirilemez bir a priori düzenlemesi olarak görmesi gibi sadece "görü (sezgi) biçimleri" (zaman ve mekan) değildirler. Bunun yanında, deneyimin ampirik (örn: Tarihsel) a priorisini oluşturacak daha somut, daha "maddi" bileşimler de olabilir. Dünyamız sadece zaman ve mekanın katışıksız biçimlerinde değil, aynı zamanda bu biçimlerle birlikte duyuların bütününde de -sadece gözün (sinopsis) değil, aynı zamanda bütün insan duyularının (duyma, koku alma, dokunma tat alma ve görme) nesnesi olarak- oluşmaktadır. Eğer toplumsal değişim radikal, niteliksel bir değişim olacaksa, işte dünya deneyimin bu niteliksel, asli bilinç ötesi kuruluşu, asli deneyimin kendisi kökten değişmelidir (Marcuse, 1987:66, 67; 1998:60). Bu anlamda duyarlığın yıkıcı gizil gücü ile kurtuluşun alanı olarak doğa, Marx'ın *Politik Ekonomi Felsefi Elyazmaları'nda* göz ardı ettiği konulardır.

Kapitalizmin, yine ona bağlı olarak ortaya çıkan yoksullaşma tarafından ortadan kaldırılacak olduğunu sıklıkla dile getiren Marcuse, sosyalizmi söz konusu çelişkiyi *nitel sıçrama* olarak çözecek seçenek biçimi diye belirler (Marcuse, 1987:25; 1998:22). Bu anlamda tez olarak varlığını (henüz) sürdürmekte olan özel mülkiyete dayalı üretim ilişkileri, seçeneği ya da antitezi olan, devrimi (değişiklikleri) *nitel sıçrama*ya denk düşen sosyalizmin ortaya koyduğu radikal dönüşümleri aracılığıyla ortadan kaldırılacaktır. Yukarıda aktarılanlardan da açıkça görülmektedir ki Marcuse, toplumların dayandıkları temel ilişkileri ve dönüşümlerini de diyalektik bağlamında ele almaktadır.

Marxist kuramın, devrimci olmayan durumlarda bile pratiğin rehberi durumunda olmasından hareket eden Marcuse, burada Yeni Sol'un bir diğer

zayıflığının ortaya çıktığını, bunun da Marxist kuramın *ritüelleştirilerek* çarpıtılması ve yanlışlanması olduğunu belirtmektedir. Tarihsel kavramlar, içinden çıktıkları süreçlerin bağlamını taşır ve daha sonraki süreçlerde aynı içerikle dile getirilemez ya da ortaya çıktıkları aynı çağın görevlerini üstlenemezler. Gerçi bu süreçte kapitalizm kapitalist ilişkileri temsil etmektedir ama üretim tarzının kapasitesi değişmekte ve değişimler altyapı ile üstyapıyı etkilemektedir. Marxist kuramın şeyleşmesi, *kuram ve uygulayımın (teori ve pratiğin) birliğini* ihlal eder. Bir anlamda bütün kuramlar soyuttur: Verili gerçeklikle arasındaki kavramsal ayrılık, gerçekliği anlamanın ve değiştirmenin ön koşuludur. Yine kuram, koşulların ve eğilimlerin *bütününü* -Marxist kuram ise bir tarihsel bütünselliği- kavradığı için zorunlu olarak soyuttur. Bu yüzden özgül pratik hakkında (örn: Bazı binaları işgal etmek mi, yoksa saldırmak mı gerektiği üzerine) hiçbir zaman karar veremez. Fakat verili bütünsellik içerisinde belli eylemlerin olasılıklarını değerlendirebilir (değerlendirmelidir). Kuram ve uygulayımın birliği hiçbir zaman dolayımsız değildir. Yalnızca kuramsal bir çözümleme, egemen bir durumu ve onun gizilgüçlerini (potansiyel) tanımlayıp ayrıştırabilir. Verili gerçeklik kendi başına ve kendi hükümranlığıyla oradadır, kuramın kendini geliştirdiği zemindir o; değişimi içinde kuramı belirlemeyi sürdüren kuramın nesnesi, 'kuramın ötekisidir'. Diyalektik kavramlar, gerçekliği değişim süreci içinde kavrarlar; kavramların kendisinin tanımını oluşturan da süreçtir. Örneğin, klasik emperyalizmin yeni-emperyalizme dönüşmesi, klasik kavramını yeniden tanımlarken, yeni biçimlerin öncekilerden nasıl türediğini gösterir. 'Proletarya', 'sömürü', 'yoksullaştırma' gibi kavramlar için de aynı şey geçerlidir. Gerçek durumun diline tercüme etmeden halkı bu terimlerle bombardımana tutmak, Marxist kuramın iletilmesi demek değildir. Bu kavramlar en çok, grup içindekiler için kimlik belirleme etiketleri olabilir ya da klişe olarak görev görürler, yani hiçbir işlevleri yoktur. Kapalı bir sözlük içerisinde anlık uyaranlar olarak kullanılmaları gerçekliklerini öldürür. Marxist kavramlar, gerçekliğin ardındaki özü tanımlarlar: Anlamlar 'görünüş'ün çözümlenişi içinde ortaya çıkar (Marcuse, 1987:39, 40, 41, 44; 1998:35, 36, 37, 39, 40).

Bilgi olarak imgelem, düşünce ile gerçeklik ve olanaklı olan ile var olan arasındaki çözülmez gerilimi barındırır. İşte bu da diyalektik materyalizmin idealist özüdür: Verili biçimlerin ötesinde özgürlüğün aşkınlığı. Marxist kuram, bu anlamda da Alman İdealizmi'nin tarihsel mirasçısıdır. Marcuse'ye göre, böylece özgürlük, gerçeklik "düşüncesi ile" (örn. Kendi olanakları ile) uyumlu olarak, gerçekliği kendi hakikati adına özgürleştirmek için, gerçekliğin pratik değişimine kılavuzluk ederek "düzenleyici akıl kavramı" haline gelir. Diyalektik materyalizm, özgürlüğü tarihsel, ampirik aşkınlık, şimdiki biçimi olan sosyalist bir toplumu da aşan bir toplumsal değişim gücü olarak

kavrar. Sürekli daha çok üretime, cennete doğru değil, toplumun ve doğanın amansız direnişi ile sürekli barışçı ve neşeli bir mücadeleye doğru. Sürekli devrim kuramının özü budur ona göre (Marcuse 1987:73, 74; 1998:66, 67).

Türkçeye *Sovyet Marxizmi* adıyla çevrilen, *Sovyet Marxizminin Toplum Öğretisi* (Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus) eserinin "Diyalektiğin Değişimleri" alt bölümünde, hem Sovyet Marxizminin diyalektiğe yaklaşımını ele almakta hem de kendi yaklaşımını sunmaktadır. Marcuse'ye göre, aslında Sovyet Marxizminde, temel diyalektik kavramlardan hiçbiri reddedilmediği ya da revizyondan geçirilmediği halde, diyalektiğin işlevi önemli bir değişikliğe maruz kalmıştır. Bu durum, diyalektiğin işlevinin, eleştirel düşünce biçiminden, evrensel bir "dünya görüşüne" ve kesinlikle saptanmış kural ve düzenlere bağlı genel (evrensel) metoda dönüştürülmesidir. Bu dönüşüm, diyalektiği, herhangi bir revizyondan çok daha fazla yıpratır. Diyalektiğe, resmi düşünce ve yayınların büyüsel nitelikleri yüklenir. Marxist teori, devrimci bilinç ve uygulama sistemi olmaktan çıkıp da yerleşik bir tahakküm düzeninin üstyapısına girince, diyalektik düşüncenin hareketi bir felsefe sistemi biçiminde kurallaştırılır. Diyalektik mantıkla formal mantık arasındaki ilişki ne denli sorunsal olursa, diyalektik de o denli formal mantık durumuna gelir. Sovyet Marxizminin, diyalektik ve mantık konusunda yeterli bir "ders kitabı" meydana getirmekte çektiği güçlükler, yalnızca politik nedenlerle ilgili değildir. Diyalektiğin özü, böylesi kurallaştırmalara aykırıdır. Bu, diyalektik materyalizm için olduğu kadar, diyalektik idealizm için de geçerlidir; çünkü Hegel ve Marx, diyalektiği bir genel metodoloji olarak geliştirmemişlerdir. Bu yönde ilk adımı Engels *Doğanın Diyalektiği*'nde atmış, onun notları Sovyet Marxist kuralların iskeletini oluşturmuştur (Marcuse, 1969:152, 153; 1974:131-132).

Diyalektik mantık, Marxist teorinin temel taşıdır. Diyalektik mantık, devrimci gelişimin olduğu kadar, devrim öncesi gelişimin çözümlenmesine de ışık tutar. Bu çözümlemenin ise, her iki dönemdeki stratejiye yol göstermesi beklenir. Sovyet teori yorumcuları, dikkatlerini bu alandaki olaylara çevirmişlerdir. Bu yorumcuların vardıkları sonuç şu olmuştur: Sovyet Marxizmi, diyalektiği, diyalektik mantığa göre, tarihsel gelişim tarafından aşılmaya mahkum gibi görünen bir rejimin ideolojik açıdan haklı gösterilmesi uğruna kısıtlamış ve önemsiz kılmıştır. Bu sonuca varılmasını sağlayan başlıca neden, nitelikten niceliğe geçişin kısırlaştırılması, sosyalizm düzeni içinde yapılması gerekli yıkıcı değişikliklerin yadsınması ("aykırı olmayan çelişkiler" görüşü), formal mantığın yeniden ortaya çıkarılışı ve "yadsımanın yadsınması" teriminin diyalektik söz dağarcığından kaldırılmasıdır (Marcuse, 1969:152).

Marx, diyalektiği, yapısı itibariyle aykırı olan bir toplumu anlayabilmek için kavramsal bir araç olarak geliştirmiştir. Felsefe, siyasal ekonomi ve

sosyolojinin saptanmış ve değişmez görüşlerinin kendilerine karşıt bileşenler biçiminde çözümlemeleri, tarihin gerçek yapısı ve devinimini "yansıtmak" üzere uygulanmış bir çözümlemedir. Diyalektik teoriyi, gerçeğin varlığında yeniden yaratacaktır. Bunu yeterli biçimde yaratmak, yeterli tarih teorisi kurmak için, geleneksel kategorilerin yeniden tanımlanması gerekmiştir. Çünkü bu kategoriler olanları açığa vurmaktan çok, gizlemeye yaramışlardır. Öte yandan, düşünce yapısıyla gerçeğin yapısı arasındaki diyalektik ilişki, yansıma ve karşılıklı oluşmadan daha öte bir şeydir (Marcuse, 1969:154).

Mantık, bütün varlığın gerek nesnel gerekse öznel Logos'udur. Oluşum, varlığın çeşitli kalıp ve durumlarını tanımlayan çelişkilerin gelişimi ve çözümü yoluyla meydana geldiği ölçüde Logos diyalektiktir. Varlık, özü itibariyle bir "kavrama" sürecidir. Bu süreç, bir nesnenin kendi varoluşunun çeşitli durum ve ilişkileri içinde ve bunlara karşı olarak kendini (bu belirli nesne biçiminde) meydana getirmekle oluşturulmuştur. Bu süreç varoluşu kavrayıcı duruma gelir, nesne "özne" olur ve kavrama yeteneğine ulaşır; "kavram" (Begriff), varlığın temel "gerçek"i durumuna gelir. Kendine dönük bilinçle düşünmek, bütün varlıklar için ortak olan en yüce bir varoluş kalıbı ve düşüncenin devinimi, bütün varlıkların en yüce ve en genel devinim tarzıdır (Marcuse, 1969:155).

Logos'un "mantık" olarak çevrilmesi ne denli yetersiz olursa olsun, bu fikrin belirgin anlamını, yani, kozmos düzenini (gerek doğa ve gerekse toplum, gerek fizik ve gerekse tarih düzeninin) hem ussal ve hem de ontolojik, hem kavrayan ve hem de kavranan (begreifende ve begreifene) bir düzen olduğunu açıklar. Böylelikle kavrayışa değin ilişki, gerçeği meydana getirir. Bu ilişki öznel ve nesneldir. Ancak, nesnel ve öznel dünyanın birliği bir olgu veya verilmiş bir koşul değil, aykırı ve yadsıyan koşullarla mücadele ederek elde edilecek bir sonuçtur. Bu mücadele, insanda varoluşun kendine dönük bilinç kalıbı durumuna geldiği zaman, diyalektik süreç tarihsel süreç olur, yani teoriyle pratik birleşir. Bu süreç, özne ile nesnenin, bireysel ile evrenselin açıkça uyumu içinde çatışkının çözüleceği bir "dünya durumu"nda meyvelerini verir. Bu gerçeğin olduğu kadar felsefenin de iç mantığıdır. Bu bakımdan diyalektik mantık, bir özgürlük mantığı ya da daha doğrusu, bir kuruluş mantığı olarak adlandırılabilir (Marcuse, 1969:156).

Hegel diyalektiğinin, Marxist "altüst edilişi" tarihe bağlı kalır. Tarihsel sürecin arkasındaki itici güçler sadece çatışkılar değil, çelişkilerdir; çünkü bunlar, yabancılaşmanın tarihi olarak Logos'u meydana getirirler. Böylelikle, Marx'a göre, kapitalist toplumun (Logos'u) kendine karşı gelir: Kapitalist toplumun ekonomisi, ancak devirli buhranlarla normal olarak işleyebilir; artan emek üretimciliği, kıtlık ve ağır çalışmayı ortaya çıkarır; artan servet, yok-

sulluğu sürdürür ve ilerleme insanlıktan uzaklaşma anlamına gelir (Marcuse, 1969: 156-157).

Marxist diyalektik bunun da ötesinde, bir siyasal-tarihsel süreçtir, bir kavrayış sürecidir: Proletaryanın gerçek bilinci yani (sınıf bilinci), kurtuluşun nesnel dinamiğinde yapıcı bir etmendir. Diyalektiğin Logos'u, gerek Hegel'in ontolojik, gerekse Marx'ın tarihsel anlamı içindeki kurtuluş Logos'u olmaktan çıkmıştır. Diyalektik, sınıf toplumunun çatışkılarına yöneltilmekten çıkıp da, bunun ötesine geçildiği takdirde bu durum kaçınılmaz olur. Marxist teori, bir genel bilimsel "dünya görüşü"ne dönüştürülünce, diyalektik, bir soyut "bilgi teorisi" durumuna gelir. Diyalektiğin, proletaryaya ve komünist partisine bağlı olması gerekirse de, bu artık açık bir bağıntı olmaktan çıkmıştır. Bu durumda, Marxist teori belki bir "dünya görüşü" olarak adlandırılabilir (Marcuse, 1969:157-158).

Engels, diyalektiği "doğa'nın, insan toplumunun ve düşüncenin devinimi ve gelişimi konusundaki genel yasalar bilimi" olarak tanımlamışsa da, gerek toplumun ve gerekse doğanın, "tarihsel gelişimin evreleri" olduğunu ve diyalektik kurallarının, bunların tarihinden "soyutlandığını" belirtmiştir. Diyalektik, kuralları böylesi bir soyutlama içinde bir genel varsayım, kategori ve sonuçlar dizisi olarak sunulabilir. Ancak, genel plan, derhal kendi kendisini ortadan kaldırır, çünkü bu planın kategorileri, ancak tarihsel somutlukları içinde canlanabilirler (Marcuse, 1969: 158-159).

Buna bağlı olarak, Sovyet Marxistleri, diyalektiği "böyle gibi" göstermeye çalışmakla klasiklerin somut diyalektik çözümlemelerinden belirli ilkeleri çekip almaktan, bunları göstermekten ve "diyalektik olmayan" düşünce ile karşılaştırmaktan başka bir şey yapmış olamazlar. Söz konusu ilkeler, Stalin'in *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* (Dialectical and Historical Materialism) adlı yapıtında sıralamış olduğu ve Engels'in *Doğanın Diyalektiği* (Dialectics of Nature) adlı yapıtındaki önermelerin sadece bir bölümünü meydana getiren ilkelerdir. Hegel'in ve Marx'ın diyalektiği çerçevesinde, bu ilkeler ne doğrudur, ne de yanlış; bunlar boş birer kabuktan başka bir şey değildir. Hegel, diyalektik ilkelerini evrensellik ortamında bir "mantık bilimi" olarak geliştirebilmiştir. Çünkü Hegel'e göre, varlığın yapısı ve devinimi, "kavram" kavramının yapısı ve devinimidir, gerçeğini 'Mutlak İdea'da bulur. Oysa Hegel'in, varlığı İdea çerçevesi içinde yorumlamasını reddeden Marxist teori, diyalektiği, mantık olarak ortaya koyamayacak durumdadır: Diyalektiğin Logos'u tarihsel gerçek ve tarihin evrenselliğidir (Marcuse, 1969: 159).

Marxist diyalektiğin doğaya uygulanıp uygulanamayacağı sorunu, kabataslak da olsa ele alınmalıdır; çünkü doğanın diyalektiği üzerinde durmak, Marx'ın ve hatta Lenin'in tersine olmak üzere, Sovyet Marxizminin belirgin niteliklerinden biridir. Eğer Marxist diyalektik, kavramsal yapısı itibariyle ta-

rihsel gerçeğin diyalektiği ise, doğa ve tarihsel gerçek diyalektiğin içine girer[7]. Ancak, doğa bilimlerinde olduğu gibi, doğa, bu tarihsel ilişkilerden çıkarılan soyutlama için araştırıldığı içindir ki; diyalektik alanın dışında gibi görünür. Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'ndeki diyalektik kavramlarının birer analoji olarak görünmeleri, mecazi oluşları ve anlama zorla uygulanışları ve de sosyo-ekonomik ve tarihsel yazılarına oranla belirgin ölçüde boş veya basmakalıp oluşları rastlantısal değildir. Sovyet Marxizminde, diyalektiği göstermek için sürekli olarak atıfta bulunulan yetkili kaynak *Doğanın Diyalektiği* olmuştur. Bu kaçınılmaz bir tutumdur. Çünkü "diyalektik her yere hakim" ise ve eğer "maddi dünya ve bilgi konusundaki genel yasalar"ın bilimi ise, buna bağlı olarak da, tek gerçek "bilimsel dünya görüşü" ise, diyalektik kavramların her şeyden önce ve her şeyden çok, bilimlerin en bilimsel olanı, yani doğa bilimi içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Bunun sonucu, tarihin önemini yitirmesidir (Marcuse, 1969:160).

Sovyet Marxizminin, diyalektiği bir evrensel dünya görüşü olarak esasa indirgeyişi, Marxist teorinin diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm olmak üzere ikiye bölünmesini gerçekleştirmiştir. Stalin'in dile getirdiği, "tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin 'genişletilmesi' ve toplumun ve toplum tarihinin incelemesine uygulanışı" olduğu düşüncesi, diyalektik materyalizm ile tarihsel materyalizmi birbirinin eşi olarak gören Marx için, anlamsız bir bölünme olurdu. Sovyet Marxizm'inde ise tarihsel materyalizm parti yetkililerince bir ideoloji olarak kurallaştırılıp yorumlanmış ve parti politikasıyla uygulamalarına mazeret olarak gösterilmiş bulunan, Marxizmin genel bilimsel ve felsefi sisteminin belirli bir dalı durumuna gelir. Marxist teoride, diyalektiğin belirleyici ve değerlendirici boyutu olan tarih, Sovyet Marxizminde gerek tarihsel ve gerekse tarih dışı yasaların kendilerini ortaya koydukları belirli bir alan olur. Bir önermeler sistemi biçimine sokulan tarih dışı yasalar, tarihte olduğu kadar doğada da belirleyici güçler olarak faaliyet gösteren yasalar diye gösterilir. Bu biçimde yorumlanan diyalektik süreç, artık kesinlikle bir tarihsel süreç olmaktan çıkmıştır. Bu, tarihsel süreç olmaktan çok, bir başka niteliğe bürünmüş tarih durumuna gelmiştir. Sovyet gelişmeleri, kendilerini yöneten ve doğru anlaşılıp bilince aktarıldıkları takdirde, bütün yanlışları düzeltecek ve karşıt güçler üzerindeki nihai yengiye yol açacak olan nesnel doğal yasaların değerlerini, işte bu tarih sürecinden elde etmiştir (Marcuse, 1969:161-162).

Ancak, bir yandan diyalektik yasaların nesnel, determinist niteliği böylece güçlendirilirken, öte yandan Sovyet Marxizmi, uygulamalarında de-

7 Marcuse'ye göre, insan ile doğanın karşılıklı etkisi [Stoffwechsel], doğanın istismarı ve tahakkümü, ideoloji olarak doğa gibi bir tarihsel gerçek de burada unutulmamalıdır.

terminizme karşı çıkar ve iradeciliği (volantarizmi) destekler gibi görünmektedir. Ağırlığın, determinizminden volantarizme kayması, Leninizmin bir özelliği olup Stalinizmde doruk noktasına ulaşmış gibi görünür. Lenin'in "dıştan gelecek bilinç"inden ve merkezi otoriter parti görüşünden, doğruca Stalin'in kişisel diktasına uzanan bir yol var gibidir. Bu yol üzerinde, değişen yasalar ve hatta kişisel amaçlar ve çıkarlar sebebiyle "bilimsel determinizm" (ideolojide olmasa bile uygulamada) kararlara yer verir. Nesnel etmen ve yasalara, öznel etmenler egemen olurlar. Ancak daha yakın ve daha derin çözümlemeler determinizm ile volantarizmin karşıtlığının pek de elle tutulur bir karşıtlık olmadığını göstermiştir (Marcuse, 1969:162).

Bu iki öge, başlangıcından itibaren Marxist doktrinde yer alırlar. Bunların göreli ağırlığı, Marxizmin faaliyetinin içinde bulunduğu tarihsel koşullara bağlıdır. Belirgin sınıf mücadeleleri dönemlerinde, devrim "gündeme alınmış durumda" olduğu ve yetkin, sınıf bilincine varmış bir proletarya siyasal eyleme girdiği zaman, Marxizm, nesnel etmenlerin bilinçli anlatımından biraz daha fazla bir şeymiş gibi görünür. Nesnel etmenler, "kendi başlarına" devrime yöneldikleri; kapitalist yapı, ekonomik buhran ve siyasal ayaklanmalarla sallandığı zaman Marxizm, bu durumu, öznel ve nesnel etmenlerin uyumu terimleri içinde yorumlayabilir. Bu durumda, Marxist partilere, bu partilerin liderliğine ve uluslar arası örgütüne düşen görev, siyasal güçlerin nesnel düzenini kavramak ve açıklamak, proletaryanın eylemini bu düzen uyarınca yönetmektir (Marcuse, 1969:162-163). Bu durumda da iradeci (volantarist) ögenin güçlenmesine, yine Marxist teorinin belirlenimci (determinist) niteliğinin güçlenmesi eşlik etmiştir. Lenin'in *Materyalizm ve Ampirio-Kritisizm*'i (Materyalism and Empriyo-Criticism), diyalektik gerçek görüşün yerine, bir ilkel naturalist gerçeklik getirmiş ve bu gerçeklik, Sovyet Marxiziminde bir sanat yargısı durumuna gelmiştir (Marcuse, 1969:165).

Örnek ders kitaplarındaki diyalektik yorumu, diyalektik sürecin determinist niteliği üzerine kurulmuştur. Örneğin, Rosental'in *Marxist Diyalektik Metod*'unda (Marxistskli Dialekticheskli Method), kapitalist gelişim, sosyalizme geçiş ve Sovyet toplumunun, bundan sonraki ve çeşitli evreler içindeki gelişimi, başka türlü gelişmesi olanaksız olan bir nesnel güçler sisteminin gelişimi olarak gösterilmiştir. Hiç kuşkusuz komünist partinin ve liderlerinin yol gösterici rolü, Sovyet halkının vatansever kahramanlığı üzerinde sürekli olarak ve önemle durulmuş, ancak bunların eylem ve başarılarının, diyalektiğin amansız yasalarını anlamaları ve bunlara uymalarıyla olanak kazandığı belirtilmiştir. Öznel etmenler, artık nesnel diyalektiğin birleştirici bir ögesi ve devresi olmaktan çıkmış, bu diyalektiğin sadece bir aracı, alıcısı ya da uygulayıcısı olmuştur. Bu görüş, Stalinist dönem sırasında ve sonrasında gerekliliğini sürdürmüştür. Diyalektiğin yorumu konusunda tek otorite parti ve parti li-

derliğidir. Ancak, bu bağımsızlık kayıtlıdır: Liderlerin kendileri, yorumladıkları ve uyguladıkları nesnel yasalara bağlıdırlar (Marcuse, 1969:167).

Sosyalizmde de toplumsal gelişim yasaları, insan bilinç ve iradesinden bağımsız olarak işleyen nesnel yasalardır. Ancak sosyalizmde parti, devlet ve bir bütün olarak toplum, bu yasaları kavrama ve bunları kendi faaliyetlerinde bilinçli olarak uygulama ve buna bağlı olarak toplumsal gelişimi hızlandırma gibi tarihte eşi görülmemiş bir fırsata sahiptir (Marcuse, 1969:167-168).

Öznel etmenle nesnel etmen arasındaki ilişkinin Sovyet Marxist yorumu, diyalektik süreci mekanik bir sürece dönüştürür. Bu, özellikle gereklilik ve özgürlük arasındaki ilişkinin tartışılmasında açık seçik ortaya çıkar. Bu ilişki gerek Hegel gerekse Marx'ın diyalektiğinin ana sorunudur. Ayrıca, görüldüğü gibi, sosyalizm fikrinin de temel sorunudur. Sovyet Marxizmi, özgürlüğü "fark edilmiş zorunluluk" olarak tanımlanır. Bu formül, Hegel'in tanımını yeniden öneren Engels'in, özgürlüğü "zorunluluk bilinci" olarak niteleyen tanımlamasının izinden gitmektedir ancak. Hegel'e göre özgürlük, sadece zorunluluğun "bilincine" varma değil; mevcut koşullarda bir değişikliği gerektiren kavranılmış (begriffene) zorunluluktur. Sadece "bilincine varma", hiçbir zaman zorunluluğu özgürlüğe çeviremez; Hegel'in "kavranmış" zorunluluğu, "sadece soyut yadsıma özgürlüğü değil, daha çok somut ve pozitif özgürlüktür". Özgürlük, ancak bu biçimde, zorunluluğun "hakikati"dir. Zorunluluktan özgürlüğe geçiş, özü itibariyle değişik bir "varoluş" boyutuna geçiştir ve Hegel, bunu, diyalektik geçişlerin "en zoru" olarak adlandırır (Marcuse, 1969:168-169).

Sovyet Marxist revizyonu, teorik olarak Marxist yaklaşıma uygundur. Marx'a göre, nicelikten niteliğe geçişin "yıkıcı" karakteri, körü körüne çalışan, denetlenmiş sosyo-ekonomik güçler alanına özgüdür. Sosyalizmin kurulmasıyla, bu güçler, doğa ve kendi çelişkileriyle olan mücadelesini bilinçli olarak düzenleyen toplumun, bir bütün olarak ussal denetimi altına girerler. Marx da "yadsımanın yadsınması" kavramını, özellikle kapitalist gelişime uygulamıştır. Bir "doğal yasa" gerekliliği ile kendi yadsınışına yol açan "kapitalist üretim"dir (Marcuse, 1969:170).

Bütün bunlar kesinlikle göstermektedir ki, Sovyet Marxizminin diyalektik konusundaki tutumu, diyalektiğin bu rejimin ötesine geçecek sosyo-tarihsel gelişimini gerektirir. Yani niteliksel açıdan farklı, daha yüksek bir sosyalizm dönemine yönelecek gelişimi gerektirecek bütün ögelerini saf dışı etmek veya asgariye indirmekle yerleşik rejimi korumaya ve haklı göstermeye yaramaktadır. Başka bir deyişle Sovyet Marxizmi, diyalektiğin, mevcut durum uğruna "engellenişi"ni simgelemektedir. Gerçekte de ideoloji sosyalizmin engellenişini izleyecektir (Marcuse, 1969:171).

Eytişimsel kuram çürütülmüş değildir, ancak çare öneremektedir. O olumlu olamaz. Hiç kuşkusuz eytişimsel yaklaşım, verili olguları kavrarken, onları aşmaktadır. Bu onun gerçekliğinin kendisidir. Diyalektik, tarihsel olanakları, giderek zorunlulukları tanımlar ama bunların olgusallaşmaları yalnızca kurama yanıt veren kılgıda olabilir. Şimdilik kılgı böyle bir yanıt vermemektedir. Pratik olduğu gibi kuramsal zeminde de eytişimsel yaklaşım kendi öz umutsuzluğunu bildirmektedir. İnsan olgusallığı onun tarihidir ve onda çelişkiler kendi başlarına ortaya çıkmazlar (Marcuse, 1986:264).

Klasik Yunan Felsefesi'nde us, gerçek olanı ve yanlış olanı ayırt eden bilgisel yetidir ama ancak gerçeklik (ve yanlışlık) birincil olarak varlığın, olgusallığın bir koşulu -ve ancak bu zeminde önermelerin bir özelliği- oldukça böyledir. Gerçek söylem, mantık, olgusal olarak varolanı, var (olgusal) olarak görünenden ayırt edilmiş olarak, açığa serer ve anlatır. Gerçek (olgusal) ve 'Varlık' arasındaki bu eşitlik nedeniyle, 'Gerçek' bir değerdir, çünkü 'Varlık', 'Yokluk'tan daha iyidir. Yokluk yalnızca hiçbir şey değildir, 'Varlığın' bir gizil gücü ve ona bir gözdağıdır yok etme. Gerçek için savaşım yok etmeye karşı ve 'Varlığın' 'esenliği' (tosein) için bir savaşımdır[8]. Gerçek için savaşımın olgusallığı yok olmaktan "kurtarması" ölçüsünde, gerçek insan varoluşuna karşı yükümlüdür ve ona katılmaktadır. O özsel olarak insansal tasarıdır. Eğer insan olgusal olarak varolanı görmeyi ve bilmeyi öğrenmişse, gerçek ile uyum içerisinde davranacaktır. Bilgikuramı kendinde törebilimdir ve törebilim bilgikuramıdır. Bu kavrayış kendi içinde karşıtlıklar ile dolu bir dünyanın görgülenimini yansıtmaktadır. Bir dünya ki yokluk ve olumsuzluktan acı çekmekte, sürekli olarak yok edilme ile tehdit edilmektedir. Ama o denli de bir kosmos olan dünyadır, sonsal nedenler ile uyum içerisinde yapılanmıştır. Zıtlıklar ile dolu bir dünya deneyiminin felsefi ulamların gelişimini gütmekte olduğu düzeye dek, içinde felsefenin devinmekte olduğu evren kendi içinde kırılmış, yani iki boyutlu bir evrendir. Görüngü ve olgusallık, gerçek olmama ve gerçeklik, özgürsüzlük ve özgürlük varlıkbilimsel koşullardır. Ayrım soyut düşüncenin erdemine ya da kusuruna bağlı değildir; daha çok, düşüncenin kılgıda ve kuramda katıldığı evrenin görgüleniminde köklenmiştir. Bu evrende insanların ve şeylerin "kendileri yoluyla" ve "kendileri olarak" bulundukları varlık kipleri vardır ve öyle kipler vardır ki, içlerinde böyle değildirler, yani içlerinde doğalarının (özlerinin) çarpıtılması, sınırlanması ya da yadsınması ile varolurlar. Bu olumsuz koşulları yenmek varlık ve düşünce sürecidir. Felsefe eytişimde doğar; onun söylem evreni, zıtlıklar içeren bir olgusallığın olgularına yanıt vermektedir. Bu ayrımlar için ölçütlerin neler olduğunu soruşturan Marcuse, hangi zeminde "gerçeklik" konumunun bir baş-

8 Bir çaba ki eğer yerleşik bir olgusallığa "gerçek-değil" diye saldırıyorsa kendisi yok edici olarak görünmektedir: Buna örnek, Atina kent devleti karşısında Sokrates verilebilir.

kası yerine şu ya da bu kipe veya koşula yüklendiğini tartışır (Marcuse, 1986:140, 141).

Biçimsel mantığın yönetimi altında, öz ve görüngü arasındaki çatışmanın kavramı, anlamsız olmasa da, vazgeçilebilirdir; özdeksel içerik yansızlaştırılmıştır, özdeşlik ilkesi çelişki ilkesinden ayrılmıştır (çelişkiler doğru olmayan düşünüşün kusurudur). Sonsal nedenler mantıksal düzenden uzaklaştırılmıştır. Alanlarında ve işlevlerinde iyi tanımlı olarak, kavramlar öncedenbilme ve denetleme araçları olmaktadır. Biçimsel mantık böylece bilimsel düşünceye giden uzun yoldaki ilk adımdır, çünkü düşünce kiplerini uygulayımbilimsel ussallığa ayarlamak için henüz çok daha yüksek bir soyutlama ve matematikselleştirme derecesi gerekmektedir. Mantıksal işlemin yöntemleri eski ve çağdaş mantıkta çok ayrıdırlar ama tüm ayrımın arkasında özdeksel içerik açısından yansız, evrensel olarak geçerli bir düşünce düzeninin kuruluşu yatmaktadır. Uygulayımbilimsel insanın, doğanın ussal denetim ve hesaplamanın nesneleri olarak ortaya çıkışlarından çok önce, an soyut genellemeye duyarlı kılınıyordu. Çelişkiden özgür olan ya da yalnızca denetlenebilir çelişki içeren tutarlı bir mantıksal dizge içerisinde örgütlenebilecek terimler örgütlenemeyeceklerden ayrılıyordu. Evrensel, hesaplanabilir, "nesnel" ve tikel ile hesaplanamaz ve öznel düşünce boyutları arasında ayrım yapılıyordu. Bu ikinciler bilime ancak bir dizi indirgemeler yoluyla giriyordu. Biçimsel mantığın önceden gösterdiği şey ikincil niteliklerin birincil niteliklere indirgenişidir ki, bu ikincilerde birincil fizik biliminin ölçülebilir ve denetlenebilir özellikleri olmaktadır. Düşüncenin ögeleri o zaman bilimsel olarak örgütlenebilmektedir, tıpkı insansal ögelerin toplumsal olgusallıkta örgütlenebilmeleri gibi. Ön-uygulayımbilimselliği ve uygulayımbilimselliği[9] de birbirinden ayıran Marcuse, tarihin hala egemenliğin tarihi olduğunu da buna eklemektedir. Biçimsel mantığın evrensel geçerliliği amaçladığını, çünkü düşünme her zaman bireysel düşünmeden daha çok ve başkadır, ancak bu şekilde anlama olanaklı olabilir. Eytişimsel düşünce de böyle bir yargı olduğu düzeye dek bilimsel değildir ve öyle kalır. Yargı, eytişimsel düşünceye nesnesinin doğası tarafından, yani nesnelliği tarafından dayatılmaktadır. Bu nesne gerçek somutluğu içerisinde olgusallıktır; eytişimsel mantık somut içeriği yalnız başına ve arkada kavranmamış bırakan tüm soyutlamayı önlemektedir. Eytişimsel mantığın biçimsel olamayacağının altını çizen Marcuse, onun olgusal (somut) tarafından belirlendiğini düşünür. Bu somutluk ise bir genel ilkeler ve kavramlar dizgesine karşı koymaktan uzak, böyle bir mantık dizgesini gerektirir, çünkü olgusalın ussallığını oluşturan genel yasalar altında devinmektedir. Olgusalın

9 Köleliğin özgür ücretli emekten, putperestliğin Hıristiyanlıktan ve kent devletinin ulustan ayrılması gibi.

devinimini ve eğer kavranıyorsa, olgusalın kavramını oluşturan şey çelişkinin ussallığı, güçlerin, eğilimlerin, ögelerin karşıtlığının ussallığıdır. Öz ve görüngü arasındaki dirimli çelişki olarak varolmakla, düşüncenin nesneleri o kendi kavramlarının özgün niteliği olan "iç olumsuzluğun" nesneleridir. Eytişimsel tanım, şeylerin onlar olmayanlardan onlar olanlara devinimini tanımlamaktadır. Çelişkili ögelerin gelişimi, nesnesinin yapısını belirtmektedir, ayrıca eytişimsel düşüncenin yapısını da belirler. Eytişimsel mantığın nesnesi, ne somut genel nesnellik biçimidir, ne soyut genel düşünce biçimidir ne de dolaysız görgülenim verileridir. Eytişimsel mantık biçimsel mantığın ve aşkınsal (idealist) felsefenin soyutlamalarını çözer ama aynı zamanda dolaysız görgülenimin somutluğunu da yadsır. Bu görgülenim göründükleri ve olageldikleri biçimiyle şeylerde dinginliğe geldiği düzeye dek, sınırlı ve giderek yanlış bir görgülenimdir. Gerçekliğine erişmesinin koşulu; kendisini, etmenleri olguların arkasında gizleyen aldatıcı nesnellikten kurtarmış olmasıdır. Yani dünyasını tarihsel bir evren olarak anlamasıdır. Öyle bir evren ki, orada yerleşik olgular insanın tarihsel kılgısının işidirler. Bu (anlıksal ve özdeksel) kılgı görgülenim verisindeki olgusallıktır; o denli de eytişimsel mantığın kavradığı olgusallıktır. Tarihsel içerik eytişimsel kavrama girdiği, onun gelişim ve işlevini yöntemsel olarak belirlediği zaman, eytişimsel düşünce, düşüncenin yapısını olgusallığın yapısına bağlayan somutluğu kazanmaktadır. Mantıksal gerçeklik böylece tarihsel gerçeklik olmaktadır. Öz ve görüngü arasındaki, "dir" ve "gerek" arasındaki varlıkbilimsel gerilim tarihsel gerilim olmakta ve nesne-dünyanın "iç-olumsuzluğu" tarihsel öznenin, yani doğa ve toplum ile savaşan insanın işi olarak anlaşılmaktadır. Us tarihsel 'us' olmaktadır. Us, insanların ve şeylerin yerleşik düzeni ile çelişmektedir. Çünkü bu düzen, onun us dışı ırasını açığa seren toplumsal güçlerin çıkarınadır, demek ki "ussal" öyle bir düşünce ve eylem kipidir ki, hedefi bilgisizliği, yok etmeyi, yabanıllığı ve ezmeyi azaltmaktır. Varlıkbilimsel eytişimin tarihsel eytişime dönüşümü felsefi düşüncenin iki-boyutluluğunu eleştirel, olumsuz düşünme olarak barındırmaktadır. Ama şimdi öz ve görüngü, "dir" ve "gerek", toplumdaki edimsel güçler ve yetenekler arasındaki çatışmada birbirlerinin karşısına çıkmaktadırlar. Birbirlerinin karşısına us ve us-olmayan, doğru ve eğri olarak çıkmamaktadırlar, çünkü her ikisi de aynı yerleşik evrenin özsel bileşenleridir, her ikisi de usa ve us-olmayana, doğruya ve eğriye katılmaktadır. Köle, efendileri ortadan kaldırmaya ve onlarla iş birliğine yeteneklidir; efendiler, kölenin yaşamını ve onun sömürüsünü geliştirmeye yeteneklidirler. Us, düşüncesi düşüncenin ve eylemin devinimine özgüdür. Kurumsal ve kılgısal bir gereksinimdir. Eytişimsel mantık, çelişkiyi "düşüncenin doğasının" kendisine ait "zorunluluk" olarak anlıyorsa, bunu yapmasının nedeni, çelişkinin düşünce *nesnesinin* doğasının kendisine, olgusallığa ait olmasıdır ve

orada us henüz us-olamayandır ve us dışı henüz ussaldır. Tersine, tüm yerleşik olgusallık çelişkiler mantığına karşı durmaktadır. Yerleşik yaşam biçimlerini destekleyen düşünce kiplerinden ve onları yeniden-üreten ve geliştiren davranış kiplerinden yanadır. Verili olgusallığın kendi öz mantığı ve kendi öz gerçekliği vardır. Onları böyle olarak kavrama ve aşma çabası değişik bir mantığı, çelişen bir gerçeği öngerektirmektedir. Bunlar yapılarının kendilerinde işlemsel-olmayan düşünce kiplerine aittirler; sağduyu işlemselciliğine olduğu gibi bilimsel işlemselciliğe de yabancıdırlar. Tarihsel somutlukları bir yanda nicelleşme ve matematikselleşmeye, öte yanda olguculuğa ve görgücülüğe karşı çıkmaktadır. Bu düşünce kipleri geçmişin bir kalıntısı olarak görünmekte, tıpkı tüm bilimsel-olmayan ve görgül-olmayan felsefe gibi, daha etkili bir us kuramı ve kılgısı önünde gerilmektedirler (Marcuse, 1986:152, 153, 154, 155, 156, 157, 158).

*Sanat*

Marx'ın, "güzelliğin yasalarına göre şeyleri biçimleyebilen tek varlık insandır" düşüncesine katılan Marcuse, özgürleşmenin estetiği, özgürlüğün biçimi olarak güzellikten, bu insanbiçimci, idealist kavrayıştan Marx'ın tereddütle uzaklaştığını düşünmektedir. Estetik boyut özgürlük için hayati bir boyuttur, doğru; şiddetle, zulümle, vahşilikle bağdaşmaz ve bu yüzden de özgür bir toplumun esaslı bir niteliği -ayrı bir 'yüksek kültür' alanı değil, böyle bir toplumun yapılanmasında bir dürtü ve motif- haline gelir (Marcuse, 1987:71; 1998:64).

Marcuse, sanatın ve avam ya da argo dilin belli ölçülerde (en azından kaynakları bakımından) düzene karşı bir mücadele aracı olarak işlev gördüğünü, bu işlevin artık görevini çoktan yerine getirdiğini vurgulamaktadır. Genital organları ve pisliği ifade edecek biçimde dile gelen küfürlerde cinselliğin aşağılandığını belirtir. Böylelikle argo ya da avam dili, kendini bu güçsüzlüğünden ötürü cezalandırma girişiminden başka bir şey değildir. Bu noktada avam ya da argo dil politik etkisini yitirmektedir. Toplumun diğer ucunda, sanatın karşı duruşu söz konusudur. Sanatsal geleneğin yıkıcı kullanımı, başlangıçtan beri kültürün sistematik, yüce olanın aşağılanmasını (desüblimasyonu), yani estetik biçimin yıkılmasını hedefler. "Estetik biçim", eserleri kendine özgü bir yapı içerisinde ve biçem ile kendine yeten bir bütün yapan özelliklerin (uyum, ritim, kontrast) tümü demektir. Bu özellikleri nedeniyle sanat eseri gerçeklikte egemen düzeni dönüştürür. Bu dönüşüm "yanılsamadır" ama sunulan içeriğe bir anlam katan ve geçerli söylem evreninde olanlardan farklı işlevi olan bir yanılsamadır bu. Başka bir boyuttan gelen sözcük, ses ve imgeler yerleşik gerçekliği, gelecekte kurulacak yeni bir uzlaşma adına "paranteze" alır ve geçersiz kılar (Marcuse, 1987:81; 1998:73).

Başkaldırının politik hedefleriyle kültürel kuram ve pratik arasında bir çelişki ortaya çıkar ona göre. Ancak bu çelişki, asla "doğrudan", dolaysız ve bütünsel değildir; toplumsal ya da siyasal bir roman, şiir, resim gibi biçimler almaz. Böyle olduğunda da Brecht, Ibsen, Delacroix ve Picasso'nun çalışmalarında olduğu gibi, eserler sanatın yapısına, oyunun, romanın ve resmin biçimine sadık kalır. Böylelikle, gerçeklikle arasındaki ayrımı ortaya koyar. Olumsuzlama biçim tarafından "kapsanır"; bu her zaman verili gerçekliğin biçimini değiştiren, başka bir şeye dönüştüren ve ondan kurtulan, "kopuk", "yüceltilmiş" bir çelişkidir. Bu biçim değişikliği kendi içine kapalı bir evren yaratır; ne kadar gerçekçi doğalcı olursa olsun, gerçeklik ve doğanın ötekisi olarak kalır. Bu estetik evreninde çelişkiler ait oldukları genel düzende ortaya çıktıkları sürece "çözümlenirler" (Marcuse, 1987:87; 1998:79).

"Yunan tragedyasının ve Orta Çağ edebi anlatısının (epiğinin) bugün de anlaşılır olmasını sağlayan nedir?" sorusunun yanıtının aşağıdaki iki nesnellik olduğunu belirtir Marcuse: 1) Estetik dönüşüm, Marx'ın tarih öncesi dediği insanlık durumunu gösterir; 2) estetik biçim, insan aklının, duyarlılığının, hayal gücünün değişmez belirli -felsefi estetik geleneğinin güzellik fikri diye yorumladığı- özelliklerine karşılık gelir. Sanat, yerleşik gerçekliğe başka bir boyut açar; bu boyut, olası özgürleşmedir. Verili gerçeklik, kendi doğrusu, kendi hakikati içinde varolur; kendi etiği, kendi mutluluğu ve kendi zevkleri vardır. Öteki gerçek, ustaların yapıtlarındaki müzik, şarkı, şiir, imgedir: Kendine yeterli estetik bir alan, acınacak haldeki gerçekliği kendi haline bırakan bir estetik uyum dünyası. Bugün, zihinsel ve fiziksel olarak katlanılamaz, yanlı, meta kültürünün bir parçası, özgürleştirme önünde bir engel olarak duran işte bu "iç gerçek"tir, estetik imgenin bu yüce güzelliği, derinliği ve uyumudur. Öte yandan Marcuse, burjuva sanat yapıtlarının meta olduklarını belirterek, ancak bu edim kendi başına tözlerini, hakikatlerini değiştirmez düşüncesindedir. Sanattaki "hakikat" sadece yapıtın iç tutarlılığı, mantığı demek değildir; sanatın söylediklerinin, imgelerinin, sesinin, ritminin geçerliliğidir de. Hakiki eserin gerçekten genel geçerliği, nesnellik iddia eden bir anlamı vardır (Marcuse, 1987:88, 89; 1998:79, 80, 81).

Olumlama ile olumsuzlama, haz ile acı, yüksek kültür ile maddi kültür arasındaki bu gerilim olmadığında, artık yapıt olanın, olabileceğin, (ve olması gerekenin) diyalektik birliğini sağlayamadığında, sanat hakikatini, kendini yitirmiş olur. Bu gerilim ve burjuva sanatının eleştirel, olumsuzlayıcı burjuva karşıtı aşkın özellikleri tam anlamıyla estetik biçimdedir (Marcuse, 1987:93; 1998:84).

Görüldüğü gibi sanat, var olan dünyadan farklı ama bu dünyadan türetilmiş bir nesne dünyasının kuruluşudur, ancak bu dönüşüm, insanı ve nesneleri tahrif etmez, daha çok onların tarafında konuşur, yerleşik gerçeklikte

ezilmiş, bastırılmış ve susturulmuş olana söz, ton ve imge verir. Sanatın doğasındaki bu özgürleştirici bilişsel güç, tüm üslup ve biçimleriyle yer alır. Hatta bir hikayeyi gerçekten bu zaman ve yerde olabileceği ya da olduğu gibi anlatan gerçekçi roman ve resimde bile hikaye, estetik biçim tarafından değiştirilir. Yapıtta kişiler gerçekte olduğu gibi konuşup davranabilirler; olaylar gerçekte olduğu gibi görünebilir ama yine de başka bir boyut vardır (Marcuse, 1987:96; 1998:86, 87).

Marcuse, Marx'ın özgür insan pratiğinin bir özelliği olarak nesnel dünyanın "güzellik yasalarına göre" düzenlenmesinden söz etmesini önemli bulmaktadır. Çünkü estetik nitelikler gerçekte şiddet içermeyen, hükmedici olmayan niteliklerdir. Devrim, bu bastırmayı çözecek ve estetik gereksinmeleri toplumsal ve doğal evreni biçimlenmiş olan hükmedici saldırganlığa karşı koyabilme gücüne sahip olan yıkıcı güç olarak ele geçirecektir. "Alıcı", "edilgin" olma yeteneği özgürlüğün ön koşuludur. Bu yeti, şeyleri kendi içinde görme, içlerindeki neşeyi ve doğanın erotik enerjisini deneyimleme yeteneğidir. Özgürleşmeyi bekleyen bir enerji, doğada devrimi beklemektedir. Bu alıcı olma durumu, yaratının gelişme zeminidir. Bu durum üretkenliğin değil, yıkıcı üretkenliğin karşıtını oluşturur (Marcuse, 1987:77; 1998:69, 70).

Sonuncu olarak yıkıcı üretkenlik, her zaman için erkek egemenliğinin gözle görülür şekli olmuştur; "erkek ilkesi"nin egemen düşünce ve fiziksel güç olagelmiş olması nedeniyle, özgür bir toplum bu ilkenin "kesin olumsuzlaması" olan dişi bir toplum olacaktır. Anaerki'nin hiçbir türüyle yapılabilir bir şey değildir bu, kadının anne olarak imgesi kendi içinde baskıcıdır; bu imge, biyolojik bir olguyu etik ve kültürel bir değere dönüştürerek kadının sosyal ezilmişliğini destekleyip onaylar. Ataerkil saldırganlığın zayıflatılması, erkek egemen toplumda Eros'un saldırganlığın üzerine çıkması ve erkeğin "dişileşmesi" anlamına gelir (Marcuse, 1987:77, 78; 1998:70).

Kadın kurtuluş hareketi, yapının kendisindeki değişimi, eşit fırsat, eşit ücret talepleri ve tamgün ev işiyle çocuk bakımından kurtulmayı hedeflediği ölçüde radikal bir hareket haline gelir. Kadınların kurtuluşu, erkeklerinkinden daha yol açıcı olacaktır. Çünkü kadınların gördüğü baskı, daima biyolojik yapılarının toplumsal kullanımları tarafından sağlamlaştırılır. Çocuk sahibi ve anne olmak kadınların sadece doğal işlevleri değil, aynı zamanda "doğaları" gereği sayılmakta, aile çatısı altında kadın, hala bir oyun aracı ya da cinsel enerji için eşlerin tatmin olmadığı bir boşaltım aracı durumundadır. Marcuse'ye göre Marxist kuram, cinsel sömürüyü temel sömürü sayar ve Kadın Kurtuluş Hareketi de kadının "cinsel nesneye" indirgenmesine karşı mücadele eder (Marcuse, 1987:78; 1998:70, 71).

Hem kadının hem de erkeğin karşılıklı olarak birbirlerine özne ve nesne olmaları cinsel ilişkinin doğasında bulunur. Erkeğin saldırganlığı ve kadı-

nın pasifliğinde doğal bir karşıtlık vardır: Barış vaadini, neşeyi, şiddetin sonunu "temsil eden" kadındır. Şefkat, etkileri alma, duyusallık kadın gövdesinin (körleştirilmiş) ve (bastırılmış) insanlığın özellikleridir (Marcuse, 1987:79, 80; 1998:72).

Marcuse'ye göre sanatın olumlayıcı karakteri, pek de gerçeklikten ayrı olması temeline dayanmamıştır. Daha çok, verili gerçeklikle uzlaşabileceği, dekoru olarak kullanabileceği, katılımcı olmayan, ancak sahiplenilişi toplumun yüksek düzeyini, eğitilmişi kitlelerden ayırt eden, kişiyi ödüllendiren bir değer olarak öğretebileceği ve yaşanabileceği rahatlığa dayanmıştır. Ancak sanatın olumlayıcı gücü, aynı zamanda bu olumlamayı yadsıyan bir güçtür. Sayesinde sanatçının kendisi sistematik olarak yabancılaşmış toplumdan soyutladığı, içinde sanatın hakikatinin yer aldığı ve bu hakikatle iletişim kurduğu gerçekdışı, "hayali" bir evren yarattığı ikinci bir yabancılaşmadır bu. Marcuse'ye göre bu yabancılaşma, aynı zamanda sanatı topluma *bağlar*: Sınıf içeriğini korur ve saydamlaştırır. "ideoloji" olarak sanat, egemen ideolojiyi "geçersiz kılar". Sınıf içeriği "idealleştirilir", stilize edilir ve böylelikle özgül sınıf içeriğinden öte bir genel hakikatin yuvası olur. Sanatsal yabancılaşma sanat yapıtını, sanat evrenini esas itibariyle gerçek dışı kılar. Var olmayan bir dünya, bir yanıltıcı görünüş (Schein), görüntü, yanılsama dünyası yaratır. Ancak, yalnız gerçekliğin bu şekilde yanılsamaya dönüşmesi ile sanatın yıkıcı hakikati ortaya çıkar (Marcuse, 1987:97, 98; 1998:87, 88, 89).

İlkin sanat bir hatırlamadır. Deneyim ve anlayışın toplumsal işlevi bağlamından, bu bağlama, yani araçsal akıl ve duyusallığa karşı, yeniden ortaya çıkan kavram öncesi deneyim ve anlatışa başvurur. Düşünsel çabanın uç noktasına vardığı yer olan birincil düzeyde sanat tabuları yıkar; normal olarak bastırılmış şeylere, rüyalara, hatıralara ve özlemelere ses, göz ve kulak olur. Kahramanları burjuva olan oyunlar anlamında burjuva tiyatrosu, başlangıçtan beri, yüceliği ve idealliği ortadan kaldırılmış bir estetik evrende devinir. Düzyazı şiirin yerini alır, tarihsel dekor düşer: Gerçeklik geçerli olur (Marcuse, 1987:99, 100; 1998:90, 91).

Yanılsama, sanat yapıtında değil, gerçekliğin kendisindedir. Bu yapıt, yapısının temelinde başkaldırıdır, bu nedenle betimlediği evren ile uzlaşması düşünülemez. Ona göre, sanatın doğasında dönüştürücü bir olanak vardır. Ancak burada soru, nasıl gerçekleştirilmelidir ki, sanat söz konusu gücünü pratik değişimde gösterebilsin? Hangi tarzda değiştirilmeli ki, estetik "gerek bir şey" ile yer değiştirerek yerleşik gerçekliği aşsın ve yadsısın? Bunun dışında, ona göre sanat devrimi temsil etmez, yalnızca içinde politik içeriğin sanatın iç gereklilikleri tarafından yönetilip politika üstü olduğu bir ortamda devrimi estetik bir biçimde dile getirebilir. Bu devrimin hedefleri, huzur ve öz-

gürlük dünyası, tamamen apolitik bir ortamda, güzelliğin, uyumun yasaları altında ortaya çıkar (Marcuse, 1987:101, 102, 103; 1998:91, 92, 93).

Sanat ve devrim ilişkisi bir karşıtlar birliği, hasmane bir birliktir. Sanat bir zorunluluğa boyun eğer ve devrime değil kendine ait bir özgürlüğe sahiptir. Sanat ve devrim, "dünyayı değiştirme"de, özgürleşmede birleşir. Sanatta politik olan, estetik tarzda ortaya çıkar. Sürekli estetik yıkım, sanatın ödevi budur. Estetik biçimin yıkılması, sanatın devrimci ve ön-devrimci praksisin ayrılmaz bir parçası olacağı, büsbütün gelişmiş bir sosyalizm gelene değin sanatın gerektiği gibi gerçekliğe aktarılabileceği (ya da bilim tarafından ele geçirileceği) savı, bu sav yanlış ve baskıcıdır; sanatın sonu demektir (Marcuse, 1987:104, 105; 1998:94, 95). Marcuse, genel ve tikel, sınıf içeriği ve aşkın biçim arasındaki etkileşimi sanatın tarihi olarak görmektedir.

Gerçekleştirim, daha çok teknik ve doğal çevrenin özgürleştirici dönüşüm olasılıklarını ilerletebilen estetik biçimler bulmak demektir. Ancak burada da sanat ve pratik arasındaki uzaklık, sanatın pratikten ayrılmasıyla sürer. Sanat ve devrim arasındaki gerilim azaltılamaz gibi görünmektedir. Pratikte sanatın kendisi gerçekliği değiştiremez ve sanat kendini yadsımadan devrimin gerçek gereksinimlerini paylaşamaz. Ancak sanat, esinlerini ve hakiki biçimini o zaman hüküm sürecek devrimci hareketten çıkarabilir; çünkü devrim, sanatın tözünü biçimlendirir. Bu anlamda Adorno'ya göre sanat, baskı ve yönlendirmenin bütüncü karakterine bütüncü bir yanıt verir (Marcuse, 1987:109-113, 114; 1998:98, 99-102, 103).

Marcuse'ye göre, sanat bağlamında tartışmalardan çıkarılan sonuç şudur: Proletaryanın durumunun toplumsal sürecin bütünü ve radikal değişikliğin zorunluluk ve hakikat yönelimi üzerine bir kavrayışa ulaşmayı olası kıldığı tarihsel dönemde, sadece proletar edebiyat sanatın ilerici işlevini gerçekleştirir ve devrimci bilinci geliştirir. Bu sınıf savaşının vazgeçilmez silahıdır. Böyle bir edebiyat geleneksel sanat biçimlerinden çıkarılabilir mi, yoksa yeni biçim ve teknikler mi geliştirecektir? Karşıtlıkta söz konusu olan buydu. O zamanlar Lukacs, yenilenmiş geleceğin geçerliliğinde ısrar ederken, Brecht, radikal olarak "epik tiyatro" gibi farklı biçimler talep eder; Benjamin ise, bu sanat biçiminden film gibi "büyük, kapalı biçimlere karşı küçük, açık biçimler" türünden teknik anlatımlara geçilmesini ister. Bizzat kendi dönüştürücü niteliği sayesinde sanat devrimci bilinçle birlikte anılır, ancak geçerlikteki bilincin olumlayıcı, entegre olmuş, kör edilmiş olduğu ölçüde devrimci sanat buna karşı çıkacaktır. Proletaryanın devrimci olmadığı yerde, devrimci ve proletar edebiyat olmayacaktır. Ne de geçerlikteki devrimci olmayan bilince "demir atacaktır"; sadece kopma, sıçrama, sosyalist bir toplumda "yanlış" bilincin yeniden canlanmasını önleyebilir (Marcuse, 1987:118-121; 1998:108-110).

Marcuse, "estetik biçiminin gücüyle, sanatın, verili toplumsal ilişkiler karşısında büyük ölçüde özerk olduğunu" ileri sürmektedir. Marcuse'nin savına göre (Marcuse, 1997:9-10), özerkliğinde sanat, hem bu ilişkilere başkaldırır, hem de aynı zamanda onları aşar. Böylelikle sanat, başat bir bilinci, sıradan bir deneyime çevirmektedir. Burada sanat, kurtuluşun güzel imgesini çağırırken, aynı zamanda kendini kurtardığı boyutta da temellenmektedir. Marcuse, sanatın değişik devrimci görünüşleri olduğunu vurgulamaktadır.

Ona göre Marxist kuram, bir bütün olarak toplumda açığa serdiği ve dövüştüğü şeyleşmenin kendisine yenilmiştir. Estetik yüceltme, aynı zamanda sanatın eleştirel, olumsuzlayıcı işlevi için bir taşıyıcı olsa da sanatın olumlu, uzlaşmacı bileşenine katkıda bulunur. Dolaysız olgusallığın aşkınlığı yerleşik toplumsal ilişkilerin şeyleşmiş nesnelliğini parçalar ve yeni bir deneyim boyutu açar. Bu durum, başkaldırıcı öznelliğin yeniden doğuşudur. Sanatın eleştirel işlevi, kurtuluş savaşımına katkı olarak estetik biçimde yerleşmiştir (Marcuse, 1997:16-19).

Marxist kuramın, şeyleşmeye karşı mücadelede yenildiği görüşünü ileri süren ve sanatın otoriteyi olumsuzlayıcı dinamiğine vurgu yapan Marcuse'nin bu konular hakkındaki savları, hem şeyleşme karşısında özgürleşme etkinliğinin henüz devingenliğinin tüketilememiş olması hem de sanatın sisteme uyum sağlamış olması ya da olumsuzlayıcı etkisinin ortadan kaldırılmış olması nedeniyle tartışmaya açık görünmektedir.

Olumlu içeriğiyle ele alındığında, bilimden sanat ve felsefeye değin her alanın özgürleşmeyi genişletici etkisi olduğu ileri sürülebilir. Ancak, felsefe ya da sanatın aktüel anlamıyla çağımızda araçlaşmış olarak işlev görmelerine karşın, özsel nitelikleri bakımından hem tamamen araçlaştırılmalarının güçlükler çıkarması hem de diğer düşünce ve davranış etkinliklerini harekete geçirici özellikler taşıdıkları açıktır. Marxist yorum olarak ileri sürülen; "her şeyin sınıf savaşımıyla ilgisinin olduğu" savını eleştiren Marcuse'ye göre, sınıf savaşımı dışında ve onunla bağlantısı olmayan konu ve sorunlar da vardır.

Marcuse bu savına uygun etkinlik olarak sanatı düşünür ve sanatın belirli toplumsal koşulları aşan niteliklerinin olduğu üzerinde durur. Ona göre sanat, yoksunlukla çelişirken özerkliğini kazanmakta ve sanatın özerkliğinin, özgürlüksüz toplumda bireylerin özgürlük yoksunluklarını yansıttığını, insanların özgür olmaları durumunda sanatın özgürlüklerin biçimi ve anlatımı olacağını vurgulamaktadır.

Ona göre, örgütlü sınıf hareketi yerine, bilgi etkinliklerine egemen elitin daha etkili direniş gösterebilmesinin koşulları vardır. Ancak bu türden direnişlerin, içinde bulunulan şiddet kurumları karşısında, bir karşı örgüte gereksinimi söz konusudur. Baskısız uygarlığın olanaklılığı savını ileri süren

Marcuse, günümüzde insanlığın içinde yaşadığı yabancılaşma sorununa eğilerek, yabancılaşmayı olumsuzlamaya girişerek, refah toplumlarında ürün ve hizmetlerin bolluğuna karşın, bu bolluğun yabancılaşmayı beslediğini, kişilerin bir araç, böylelikle de bir 'şey' haline getirilmesi ile eleştirel bilincin eksikliği ve bu nedenle ortaya çıkmış sonuçları eleştirmektedir. Sanat alanında insanların daha özgür olma olanaklarına sahip olduğunu düşünen Marcuse, tek boyutlu bir düşünce/yaşam ilişkilerince belirlenmiş insanın, son özgürlük alanının sanat olduğuna işaret eder.

Marcuse'nin *Estetik Boyut* "Marxist Estetiğin Bir Eleştirisine Doğru" adlı çalışmasında yapmaya çabaladığı şey; Marxist estetiğe onun başat Ortodoksluğu sorgulaması söz konusudur ki, bu sorgulama Marxist kuramda temellenir. Çünkü bu kuram sanatı yürürlükteki toplumsal ilişkiler bağlamında görür. Adı geçen çalışmanın edebiyat alanı ile sınırlı olduğunu da belirtir Marcuse. Çünkü o, sanatın müzik ve diğer alanlarını konuya dahil etmez. Sanatın devrimciliği, dar anlamda, herhangi bir biçem ya da bir uygulayımda köktenci bir değişimi temsil ediyorsa devrimci olabilir. Ayrıca, taşlaşmış özgürsüzlüğü, birey ve ilişkilerinde temsil eden ögeleri estetik dönüşüm gücüyle ortadan kaldırma ve özgürleşme yolunu açma sanatı devrimcileştirir. Dünya gerçekte sanat yapıtında göründüğü gibidir; burada sanatın gerçekliği yatar. Sanatın politik gizil gücü yalnızca kendi estetik boyutunda içerilir (Marcuse, 1997:9, 10, 11).

*Estetik Boyut* çalışmasında ortaya koyulan tartışmanın Marxist estetiğin aşağıdaki savlarına yönelik olduğu vurgulanmaktadır: 1) Sanat ve maddi temel arasında, sanat ve üretim ilişkileri bütünlüğü arasında belirli bir bağıntı vardır. Üretim ilişkilerindeki değişim ile üstyapının parçası olarak sanatın kendisi olarak değişir. 2) Sanat ve toplumsal sınıf arasında belirli bir bağıntı vardır. Biricik asıl, gerçek, ilerici sanat yükselen bir sınıfın sanatıdır. Böyle bir sanat, bu sınıfın bilincini anlatır. 3) Dolayısıyla, politik ve estetik olan, devrimci içerik ve sanatsal nitelik çakışma eğilimindedirler. 4) Yazarın, yükselen sınıfın çıkarlarını ve gereksinimlerini eklemlemek ve anlatmak için bir yükümlülüğü vardır (anamalcılıkta bu proletarya olacaktır). 5) Çöküşte olan sınıf ya da temsilcileri "yozlaşmış" sanattan başka herhangi bir şey üretmeye yeteneksizdir. 6) Çeşitli anlamlarda gerçekçilik, toplumsal ilişkilere en yeterli olarak karşılık düşen sanat biçimi anlamında görülür ve böylece "doğru" sanat biçimidir. Ona göre, bu savlardan her biri toplumsal üretim ilişkilerinin yazınsal yapıtta temsil edilmeleri gerektiğini imler. Bu estetik buyrum alt ve üst yapı kavramından doğar (Marcuse, 1997:15, 16).

Marcuse şu savı öne sürmektedir: Sanatın köktenci nitelikleri, yani yerleşik olgusallığı suçlaması ve kurtuluşun güzel imgesini (schöner Schein) ça-

ğırması tam olarak sanatın toplumsal belirlenimi aştığı ve verili söylem ile davranış evreninin ezici bulunuşunu saklarken kendini ondan kurtardığı boyutta temellendirmiştir. Böylelikle sanat öyle bir alan yaratır ki orada sanata özgü deneyimin devrilmesi olanaklı olur. Sanat tarafından biçimlendirilen dünya, verili olgusallıkta bastırılmış ve çarpıtılmış olan bir olgusallık olarak tanınır. Sanat yapıtının iç mantığı başat toplumsal kurumların içine alınmış ussallığı ve duyarlığı geri püskürten başka bir ussallığın doğuşunda sonlanır. Geçici olarak, "estetik biçimi" verili bir içeriğin kendi içinde kapsanan bir bütüne dönüştürülmesinin sonucu olarak tanımlayabiliriz: Bir şiire, oyuna, romana. Yapıt böylece değişmez olgusallık sürecinden "dışarı çıkarılır" ve kendine özgü bir imlem ve gerçeklik kazanır. Estetik dönüşüm dilin, algının ve anlağın (anlama yetisinin) öyle bir yeniden şekillenmesi yoluyla başarılır ki, olgusallığın özü kendi görüngüsünde ortaya serilir. Sanat yapıtı böylece olgusallığı suçlarken yeniden-sunar. Sanatın eleştirel işlevi, kurtuluş savaşımına katkısı estetik biçimde yerleşmiştir. Gerçekten, estetik biçim, sanatı sınıf savaşımının edimselliğinden uzaklaştırır. Verili olan karşısında özerkliğini koruyan sanat, bir karşı-bilinç üretir. Bu gerçekçi-uyuşumcu anlığın olumsuzlamasıdır (Marcuse, 1997:18, 19).

Sanatın Eros'a bağlılığından söz eden Marcuse, yaşam içgüdülerinin içgüdüsel ve toplumsal baskıya karşı kavgalarındaki derin bağlılığını vurgular. Öyle görünür ki, bu yapıtlarda devrimin zorunluluğu sanatın *a priorisi* olarak varsayılır. Marxist estetik tüm sanatın *her nasılsa* üretim ilişkileri, sınıf konumu gibi ögeler tarafından koşullandırıldığını varsayar. Ancak Marxizm bu noktada, Yunan trajedileri ya da Orta Çağ epiklerinin (ilki köleci diğeri feodalizme özgü olduğu halde) nasıl olup da yazın yapıtları olarak kaldıklarını yanıtlaması gerekmektedir. Marcuse bu bağlamda, Marx'ın *Politik Ekonominin Eleştirisine Giriş*'inin sonundaki ("Yunan sanatının, 'insanın çocukluğunun' açınımına duyduğumuz sevinç" tarzındaki) gözlemlerini inandırıcı bulmaz. Sınıfsız toplumun gerçekleşmesinin öznel temelinin, insanların "türsel varlıklar" olmalarında yattığını düşünen Marcuse, bunun gerçekleşmesinin de, bireylerin itki ve gereksinmelerinin kökten bir dönüşümünün öngerektiğini belirtir. Bu anlamda dayanışma, eğer bireylerin içgüdüsel yapılarına kök salmamış olsaydı zayıf bir zeminde olurdu. Dayanışma ve ortaklık, temellerini, yok edici ve saldırgan erkenin yaşam içgüdülerinin toplumsal kurtuluşuna altgüdümünde bulur. Ona göre Marxizm, bu boyutun köktenci politik gizil gücünü gözardı etmiştir (Marcuse, 1997:15, 23, 25). Sanatçının ayrıcalıklı bir kümeye ait olmasının, onun yapıtının ne gerçekliğini ne de estetik niteliğini olumsuzlar. Sanatın ilerici karakteri, kurtuluş için savaşıma katkısı sanatçılar tarafından ölçülemediği gibi, sınıfların ideolojik çevreni tarafından da ölçülemez. Ölçü yapıtın kendisindedir: Ne söylediğinde, bunu nasıl söylediğin-

de. Bu anlamda "sanat uğruna sanat"tır ama kurtuluş görünüşlerini ortaya sermesi ölçüsünde (Marcuse, 1997:26).

Tüm idealliği içinde sanat, eytişimsel özdekçiliğin (diyalektik materyalizm) gerçekliğine tanıktır -özne ve nesne, birey ve birey arasındaki sürekli özdeşsizliğe. Tarih-ötesi, evrensel gerçekliklerinin gücüyle, sanat öyle bir bilince seslenir ki, yalnızca tikel bir sınıfa ait olmamakla kalmaz, artık tüm yaşam-büyütücü yetilerini geliştiren "türsel varlıklar" olarak insanlara aittir. Marxist estetik için bu bilincin öznesi proletaryadır ki, tikel sınıf olarak evrensel sınıftır. Proletarya bu toplumun değerlerinden özgürdür ve böylece tüm insanlığın kurtuluşu için özgürdür. Kısaca, burada varolan toplumun sanatsal boyutta olumsuzlamasının kurulmasının (olanaklarının) ne/nasıl olacağı sorulmaktadır. Adorno, böyle bir durumda "sanatın özerkliği, kendini aşırı biçimde ileri sürer -ödünsüz yabancılaşma olarak-", demektedir (Marcuse, 1997:33).

Ona göre, eğer anamalcı toplumda sanat için bir kitle tabanından söz etmek anlamlıysa, bu yalnızca pop sanata ve en çok satan listelerine göndermede bulunacaktır. Bugün, gerçek sanatın seslendiği özne toplumsal olarak anonimdir; devrimci kılgının gizil öznesi ile çakışmaz. Sömürülen sınıflar, "halk" varolan güçlere ne denli yenik düşerse, sanat "halk"tan o denli yabancılaşacaktır. Brecht'in: "Olgusallık karşısında egemenliğini sergilemeyen ve olgusallık karşısında kamuya egemenlik vermeyen bir yapıt sanat yapıtı değildir" düşüncesine yer verir. Marcuse'ye göre sanatın halka dönmesi, sanatçının onun dilini kullanması gerektiği düşüncelerinde "halk"ın kim olduğunu belirlemeye çalışır. Ancak sanatçı tarafından konuşulan halkın dili, halkın yönlendirilmiş geniş kitlelere tekabül etmesi nedeniyle, kurtuluşun dili değildir. Elitizm de köktenci bir anlayış taşıyabilir. Devrimci sanat pekâlâ "halkın düşmanı" olabilir. Sanatın dünyayı değiştirmede bir etmen olması söz konusudur (Marcuse, 1997:34, 35, 36).

Politik savaşımın zorunluluğunu estetik çalışmasında varsayım olarak kabul eden Marcuse, sanatın emekten ayrı bir üretici güç olduğunu belirtir. Sanat kaçınılmaz olarak varolanın parçasıdır ve ancak varolanın parçası olarak varolana karşı konuşur. Bu çelişki, estetik biçimde saklanır ve korunur. Sanat yapıtında biçim içerik olur ve içerik de biçim. Bu anlamda estetik biçim içeriğe karşıt değildir (Marcuse, 1997:40, 41, 42). Sanatın kurtuluş için verilmiş söz olduğunu vurgulayan Marcuse, sanatın, iyiliğin kötülüğe galebe çalacağı gibi bir sözü veremeyeceğini belirtir. Çünkü gerçekte utku kazanan kötülüktür ve ancak kişinin kısa bir süre için sığınabileceği iyilik adacıkları vardır ve asıl sanat yapıtı bunun bilincindedir, yüksüz mutlu sonu yadsırlar. Özgürlük alanı mimesisin ötesinde yatar. Mutlu son sanatın "başkası"dır. Gerçekte soru, mutlu son sorusu değil, belirleyici bir bütün olarak yapıttır. Sanat yapıtı ancak özerk yapıt olarak politik önem kazanabilir. Estetik

biçim onun toplumsal işlevine özseldir (Marcuse, 1997:44, 45, 48). Sanat yapıtının ne salt bir gündelik olgusallığın ne de düşlemin, yanılsamanın dünyası olduğunu ileri süren Marcuse'ye göre, bir sanat yapıtının dünyası, sözcüğün olağan anlamında "olgu-dışı"dır, bu bir kurgusal olgusallıktır. Sanat yapıtı, varolanı gizlemez açığa serer. Devrim yaşam uğrunadır, ölüm uğruna değil. Belki de sanat ve devrim arasındaki en yakın akrabalık buradadır (Marcuse, 1997:50, 51).

18 ve 19. yy. yazın yapıtları üzerine bir deneme olan *Estetik Boyut*, ana savlarıyla betimlenmek istenirse: Amaç, Marxist estetiğe onun Ortodoksluğunu reddederek katkıdır. Ortodoksluk terimi burada; sanatın altyapı terimlerinde yorumu ile ilgilidir. Ortodoks yoruma göre sanat, sınıf çıkar ve görüşlerini anlatır. Sanat, sınıf ilişkileri bağlamında politik işlevlidir. Sanatın politik gücü -Marxist yorumla karşıtlık içinde- estetik biçimde yatar. Estetik biçim, toplum karşısında başat bilinci devirecek "ölçüde" özerktir. Sanatın göreli olmayan, değişmez bir ölçünü vardır. Sanata çeşitli anlamlarda devrimci denebilir (öncü, köktenci; avant-garde). Ama devrimci nitelemesi salt uygulayımsal ya da biçimsel yanla kısıtlanmamalıdır. Devrimci sanat, estetik dönüşüm gücüyle özgürlük bilincini geliştirmeli. Her özgürlükçü sanat yapıtı devrimcidir. Devrimci temsil toplumsal koşullar ile görelidir. Sanatın 'tarih-ötesi tözü': Estetik biçim boyutu, gerçeklik, başkaldırı ve umut boyutu ile ilişkilendirilebilir. Sanatsal içeriğe (yerleşik düzene) karşın biçim devrimci olabilir (Büchner, Kafka, Beckett). Sanatın gerçekliği: Dünya sanat yapıtında görüldüğü gibidir (olgusallık yanılsamadır) düşüncesini ifade eder. Dolaysızca politik olan sanat yapıtı politik amacına karşı etkisini zayıflatır.

Toparlanacak olursa: Marxist şema özdeksel temeli belirleyici kılar ve bi! .ıç/bilinçaltını önemsizleştirir. Tarihsel özdekçilik sınıf-ötesi öznelliği reddediyorsa kaba özdekçilik olur. Özerk özneyi değersizleştiren Marxist kuramın kendisi şeyleşmeye yenik düşmüştür. Marxist kuram, öznelliği bir "burjuva" kavram olarak aldı. Ama içsellik/öznellik bir burjuva değer değildir[10]. "Öznelliğin içselliği" bireyi burjuva dünyadaki tecim ilişkilerinden kurtarır, bir başka varoluş boyutuna götürür (düşünmeye, eleştirmeye). Öznellik sömürü, türesizlik düzenine karşı politik bir güç olur. Kurtarıcı öznellik, sınıf-ötesidir (bireylerin 'iç tarihlerinin' ürünüdür). Sınıf perspektifinden kavranması bile olanaksızdır. Sevgi ve nefret, sevinç ve üzüntü gibi köktenci kılgı alanından soyutlanamaz. Bu 'duygular', üretici güçler olmayabilirler; ama birey için belirleyici ve olgusallık oluşturucudurlar. Marxist estetik öznelliği değersizleştirmiştir. Sanatın köktenci nitelikleri, koşullu toplumsal belirlenimi aşarak güzellik ideasına yönelmeyi imler (güzellik, kurtarıcı ve özgürleş-

10 Öznellik bu bağlamda us; tutku, itki, anlak, istenç, bilinç, duyunç gibi kavramları anlatır.

tiricidir). Sanat, düzen tarafından bastırılmış bir olgusallığı kurtarır. Sanat yapıtının iç mantığı bir başka usun doğuşunda sonuçlanır. Estetik biçim verili olgusallığı yüceltir. Bu yüceltme sanatın pozitif / tutucu yanını da anlatır. Ama gene de sonunda başkaldırıya, devrimci işleve götürür. Yüceltmenin çözülüşünde, doğal bilincin değerleri geçersizleşir[11]. Sanatın eleştirel işlevi özün henüz açınmamış ve bastırılan gizliliklerini sergilemesinde yatar. Estetik dönüşüm (dil, algı, anlak düzleminde) olgusallığın özünü görüngüye yükseltir. Sanatın eleştirel / kurtuluşçu işlevi biçimindedir. Sanat yapıtı içeriğin biçime yükseltilmesiyle gerçekleşir. Estetik biçim ('karşı-bilinç'), sanatın verili olan karşısındaki özerkliğidir. Sanatın gerçekliği yerleşik olgusallığın tekelini kırma gücünde yatar. Sanatın kurgusal dünyası gerçek olgusallık olarak görünür. Sanat, insanın özü veya gizliliklerini ancak yabancılaştırmış biçimde sunabilir. Sanatın dünyası bir başka olgusallık ilkesinin ve yabancılaşmanın dünyasıdır. 'Bu' yabancılaşma, sanatın 'bilişsel' çelişme işlevidir ama sanatta uzlaşma eğilimleri de bulunur: (1) Uzlaşma sınıfsal değildir ama sanatın arınmasına (katharsisine) bağlıdır. Katharsis yazgıyı kendinde olduğu gibi görmeye götürür. (2) Sanatın ikinci olumlu (uzlaşmacı) ırası: Eros'a bağlılıktır. On dokuzuncu yüzyıl militan burjuva yazını ideolojiktir (ve ahlaksaldır). Ama bu yazın bütününde sınıf savaşını anlatmaz. Marxist bakış açısına göre, sanat ideolojik ırası gereği proletaryanın dünya görüşünde temellendirilmelidir. Brecht, sanat yapıtında kahramanların evrensel insanlık eğilimlerini temsil etmelerini ister. Sanat ve kuram ayrılmalıdır: Kavramsal çözümleme (felsefe) duyarlık alanına (yanılsama olarak sanat) aktarılamaz. Ama sanat yapıtı kurama (kavramsal çözümlemeye) konu edilmelidir. Marxist estetiğin şeyleşmesi ideolojik ırasını zayıflatır. Sanatın bilişsel işlevi ideolojik işlevidir. Sanatın köktenci gizil gücü ideolojik ırasında yatar. İdeoloji yanlış bilinç olmayabilir. Gerçeklik (!) de ideolojiktir. Sanat ideolojik gerçeklerden birini temsil eder. Sanatın özerkliği ile ilgili kesin buyrum: Şeyler değişmelidir ifadesinde dile gelebilir. En eksiksiz sanat yapıtlarında devrimin zorunluluğu sanatın a priorisidir. Propagandanın 'iyimserliği' ile karşıtlık içindedir sanatta kötümserlik. Marxist estetik, sanatın üretim ilişkileri tarafından koşullandırıldığını varsayar. Marxist estetik sanatın evrensel niteliklerini açıklayabilir mi? Estetik değerler (iyi, güzel, gerçek) toplumsal üretim ilişkilerinin göreli terimlerinde anlaşılamazlar. Sanatın evrenselliği sınıfsal görüşte temellendirilemez. Sanat sınıflar-üstü somut bir evrenseli –insanlığı-öngörür. Eros ve Thanatos sınıfsızdır. Türün gizil gücü olarak özgürlük dile gelir. Sınıfsız toplum, tarih-toplum içerisinde "örgensel" bir gelişim sorunudur. Dayanışma içgüdüsel yapılara kök salar[12]. İçgüdü ve itkilerin "politik" gizilgüçleri

11 Nihilizm bu değer çözülüşüne sanat yoluyla değil ama dinsel düş kırıklığı yoluyla ulaşır.

12 İmlem: Bir gün "dayanışma" genleri de bulunabilir ve aşılanabilir.

gözardı edilmemelidir. İçgüdüsel yapı devrimcileştirilmelidir: Bu toplumcu (sosyalist) toplumun nitel ayrımıdır. Sanat bu nitel ayrımı sınıflı toplum evresinde saptar. Sanatın özerkliği sanata ekonomik altyapının güdümüyle dayatıldı. Özerk sanat, "gene de" toplumsal etki altındadır: Kavramsal, dilsel, imgesel gerecini toplumdan alır. Ekinsel veriler (sanatın toplumdan ödünç aldığı dil, kavramsal, imgeler) ve elitizm sanatın sınıf ırasını oluşturur. Sanat uğruna sanat. Sanatsal yabancılaşmanın vargısı: Bunalım bilinci: Haz kaynakları olarak yozlaşma, yok olma ve kötülüğün güzelliği (postmodern nihilizme doğru: Modern ekinin kendi değerlerini reddediş). Burjuva sanattaki yozlaşma ona göre kurtuluşçu değildir.

Sanatın üretim sürecinden özerkliği onun gizem-yıkıcı gücüdür (öncüller: Üretim süreci gizemselleştiricidir -aptallaştırıcıdır-; sanat eleştirel olduğu sürece sanattır). Sanatın kurgusal dünyası yerleşik olgusallıktan daha olgusaldır (gerçektir). Sanatın üretim sürecinden özerkliği, estetik biçim boyutudur. Sanatın yüksek olgusallığı estetik biçimleştirme yoluyla tikeldeki evrenseli yeniden yakalamasına bağlıdır. Sanatsal biçimleştirme sanattaki tarih-üstü, saltık, evrensel sürekli öğedir. Sanat yapıtı geçici göreli olan şey "Lebenswelt"dir (yaşam dünyası / yaşanan yer). Toplumsal, tarihsel varoluşun zayıf biçimidir. Sanatsal çatışma, feodale karşı burjuvanın, burjuvaya karşı proletarın değil ama tarihsel, toplumsala karşı evrensel duygusal, ussal insanın çatışmasıdır. Tarihsel, sınıflı toplum ilkin doğa (Eros) tarafından reddedilir. Toplum-ötesi (doğal/içgüdüsel) boyut, burjuva yazında ussallaştırılır = bastırılır = uygarlaştırılır. Ama burjuva yazın bile bireyin bu baskıcı ussallıkla çatışmasına anlatım verir. Sınıf perspektifinden bakan Marxist estetik çatışmayı algılamaz. Bireylerin (doğal ve ussal) toplumla (modern/ekinsel-ussal) çatışmaları politik değil ama estetik algıya açıktır. Tarih, kurtuluş dünyasının imgesini yaratmıştır. İleri anamalcılık kurtuluşun gerçek olanaklarını açığa serer (kurtuluşun gerçek olanağı sonunda meta-üretim ilişkileri tarafından yaratılır/belirlenir). Proletarya, "bundan böyle" evrensel insanlık bilincinin sözcüsü değildir. Goldmann, "sınıfsal altyapı yoksa ekonomik altyapı ve sanat arasındaki bağıntı nasıl kurulur?" sorusuna yanıtın; "kurulmaz, hiçbir zaman kurulmadığı gibi" düşüncesindedir. Adorno, "sanatın özerkliği aşırılık biçimlerinde belirir: Ödünsüz yabancılaşma" gibi olabileceği düşüncesindedir. Marcuse'nin yanıtı ise şudur: Sanat her zaman sınıf-üstü olabilir. Anamalcı toplumda sanatın sınıfsal/ekonomik altyapısı ancak 'halk' olabilir. Gerçek sanatın tarihsel/toplumsal tabanı /altyapısı yoktur. Sanat, yerleşik düzenin kendisini onaylayan halksal bilinçten yabancılaşmak zorundadır. Sanatı (estetik güzelliğin tanımı) halka indirgemek ya da uyarlamak, sanatı yok etmektir. Halkı sanata uyarlamak gerekir [halk kategorisini saltık olarak ussal, saltık olarak duyunçlu ve saltık olarak duyarlı insanlık kategorisine yükseltmek ge-

rekir]. Ona göre Brecht, otuzlarda (ve her zaman) halk savunuculuğu yaptı. Aynı şekilde Sartre da benzer yaklaşımı benimsedi. Marcuse, Brecht ancak 'halk' kavramını iyice daraltırsa aklanabilir düşüncesindedir; ama Yeni Sol, proletarya kavramını da yetersiz görüp halk kavramını yeğler. Ama sorun, halkın yerleşik dizgesinden kopma sorunudur. Sanatçı pekala 'halkın düşmanı' olabilir. Brecht'e karşı, sanat denetleyici olmamalıdır düşüncesindedir. Hedef denetlenen değil ama kurtarılan dünyadır. Gerçek bilinç değişimi politik bilinç değişiminden daha çoğudur. Bu bilinç politik propaganda yoluyla iletilemez. İçsellik, Marxist Brecht tarafından 'burjuva' öznelliği olarak görülür; aslında içsellik/öznellik özdekçi burjuva tarafından da yadsınır.

Sanatın gerçekliği toplumsal, ekinsel olarak koşullu sınırlı salt bir biçem sorunu değildir. Estetik 'biçim' bir yandan varolanın parçasıdır. Biçimin içeriğinin dolaysızlığını reddetme hakkı saltıktır. Biçim, yanlış (tarihsel/ekinsel) dolaysızlık üzerinde etkindir. Biçimsiz 'sanat', olgusallığı, karşıtlığı yok eder. Estetik biçim, uyuşumcu olmayan yüceltmenin, id ve ego birliğinin taşıyıcısıdır. Mimesis ya da öykünme estetik yabancılaşma yoluyla toplumsal bilinç yapısının devrilişidir. Estetik dönüşüm türesizliği suçlamaya ve türeyi kutlamaya yükselir. Sanat salt suçlamada sonlanmaz, kurtuluş sözünü de verir. Sanatsal kurtuluş güzelliktir. Sanat, gücü (zor, terör) yadsır ama yadsımasını gerçekleştirecek güçten kendisi yoksundur. Mutluluk ve özgürlük, sanatsal mimesisin ötesidirler. Mutlu son, olgusallığın sanatsal imgesi tarafından püskürtülür. Karşı-sanat (biçimsiz/çirkin 'sanat'), olgusallığın can sıkıcı kaba bir parçasıdır. Sanatsal yüceltme-çözülüşü görüngünün (hem öznenin hem de dünyasının) yeniden biçimlenmesidir. Sanatın koşulsuz özerkliği, politik öneminin de belirleyicisidir.

Sanat yapıtının dünyası olgu dışıdır, kurgusaldır. Sanatın kurgusal gerçekliği gündelik dünyanın olgusallığından daha yüksek bir gerçekliktir. Yabancılaşmayı gerçekleşme sayan gündelik dünya gizemsel dünyadır. Sanatın yanılsaması şeyleri gerçeklikleri içinde sunar. Sanat insanın yok ediciliğini, sadizmi katharsis konusu yapamaz. Sanat görüşünü olgusallığa çeviremez. Estetik biçim, katharsis yoluyla o denli de olumlama biçimidir.

Marxist estetik güzellik ideasını reddeder, çünkü güzellik politik savaşın bir kategorisi değildir. Dahası, burjuva düzen güzelin ideasını meta yapar ama güzellik ideası bu uyuşumcu indirgenişi aşıp tarihsel ilerici devrime katılır. Güzellik erotik haz ilkesine bağlıdır, baskıcı olgusallık ilkesini reddeder. Sanat yapıtı ölüm ve yok ediciliğe karşı kurtarıcı yaşam istencine seslenir. Gene de güzellik politik olarak yansız görünür ve faşist şenlik de güzel olabilir. Yazınsal sanat yapıtı sözcüklerin [kavramsal] gücüyle dolaysız biçimin aldatıcılığını gösterebilir. Güzel duyusallık, politik güçtür, küçük-burjuva puritan

tepkiye yol açar. Sanatsal mimesis, geçmiş güzelliğin anısı ile ilgilenir (Marcuse, 1997:72-78).

Sanat ve edebiyatın mesajının, dünyanın gerçekten, bütün zamanların sevgiyi tanıyanlarının onu (Antonius ve Cleopatra gibi) yaşadığını dile getirdiğini vurgular Marcuse. Yani sanat, yerleşmiş gerçeklik ilkesinden bir kopmadır; aynı zamanda özgürleşmenin imgelerini dile getirir, onları canlı tutar. Özgün edebiyatın hepsini her iki yönde de (hem toplumsal pratik, yani varolandan harekete geçme hem de kuramsal yaklaşımı) işlevli saydığını söyleyen Marcuse, gerçek edebiyat, bir yandan varolan topluma yönelmiş bir suçlamadır, fakat diğer yandan da (içsel yönden birinci işlevi ile bağıntılı olarak) özgürleşmeye bir söz verme olmak durumundadır. Yalnızca sınıf mücadelesinden ya da üretim ilişkilerinden yola çıkarak, edebiyat çalışmasına ilişkin yeterli bir açıklama geliştirilebileceği düşüncesine katılmadığının altını çizmektedir (Magee, 1985:69, 70).

West (1998:89), Marcuse'ye göre klasik sanatın uyum, oran ve güzelliğinin, 'özgürlük düşüncesinin duyumsal görünüşü' olduğunu ve bu durumun, statükonun 'daima estetik bir biçimde yıkılması'nı ortaya koyduğunu belirtmektedir. Marcuse'ye göre, yalnızca fantaziyle bezenmiş eleştirel teori özgürleştirme potansiyelini harekete geçirebilir ve "fantazi olmadan her tür felsefi bilgi, felsefeyle insanlığın gerçek tarihi arasındaki tek bağ olan gelecekten koparılmış olarak, şimdi ya da geçmişin pençesinde kıvranır".

Ayinleştirilmiş olsun ya da olmasın, sanat, olumsuzlamanın ussallığını kapsar. İleri konumlarında, sanat büyük reddediştir, yani varolana başkaldırıdır. İçlerinde insan ve şeylerin ortaya çıkartıldıkları, şarkı söyletildikleri ve ses verilip konuşturuldukları kipler onların olgusal varoluşlarını çürütme, kırma ve yeniden yaratma kipleridir. Ama bu olumsuzlama kipleri kendisine bağlı oldukları karşıtlıkçı topluma haraç vermektedir. Toplumun kendisini ve sefilliğini yeniden üretmekte olduğu emek alanından ayrılmış olarak yarattıkları sanat dünyası tüm gerçekliği ile bir ayrıcalık ve bir yanılsama olarak kalmaktadır. Sanatın 19 ve 20. yy. boyunca halklaşmasına karşın bu biçimde sürdüğüne işaret eden Marcuse, içersinde bu yabancılaşmanın kutlandığı "yüksek ekin"in kendi öz ayinleri ve öz biçemi vardır. Salon, konser, opera ve tiyatro olgusallığın başka bir boyutunu yaratmak ve anımsatmak için tasarlanmışlardır. Bunlara katılmak bayramlara özgü bir hazırlığı gerektirir ve bunlar gündelik yaşantıyı kesintiye uğratır. Sanatlar ve günün düzeni arasındaki bu sanatsal yabancılaşmada açık tutulan özsel ayrılık, gelişen uygulayımbilimsel toplum tarafından giderek kapatılmaktadır. Bu kapatılmada büyük reddediş yadsınmaktadır. "Öteki boyut" işlerin yürürlükteki durumu içerisine soğurulmuştur (Marcuse, 1986:82, 83).

### *Özgürlük Sorunu*

Marcuse, ironik bir şekilde, özgür insana kurtuluştan söz etmenin hiçbir anlamı olmadığını, içinde yaşanılan özgürlüğün ve doyumun yeryüzünü cehenneme dönüştürdüğüne işaret etmektedir. Bu cehennemin ise, henüz çok uzaklarda[13], "gönenç toplumu"nun gettolarında olduğunu vurgulamaktadır. Bu sorunların ortadan kaldırılmasına yetenekli olarak büyüyen bu toplumun, yoksulluk ve sefillik gediklerini görmek olanaklıdır. Ona göre, bu yorum gerçekçi ve doğru bile olsa, bu yoksulluğu ortadan kaldırmanın, insanların yaşamları ve özgürlükleri pahasına mı olacağı, yanıtlanması gereken sorudur (Marcuse, 1995:xii).

Özgürlük adına insanlığa karşı suçlar işlendiğini, yoksulluk ve sömürünün ekonomik özgürlüğün ürünü olduğunu, insanların kendi efendilerince kurtarılmasının da yeni özgürlük biçimlerine boyun eğme olduğuna işaret etmektedir. Zor yoluyla boyun eğdirmenin çok geçmeden "gönüllü kölelik" olduğunu, bu köleliğin giderek ödüllendirici ve hoş kılan bir toplumun yeniden üretilmesine dönüştüğünü belirtmektedir. Özgürlük ve köleliğin bu birliği bugün "doğal" ve bir ilerleme aracı olmuştur. Kurtuluş ve yok etme, üretme ve yok etmenin birleşmesiyle insan özgürlüğü yerinden edilmektedir. Barış ve dinginlik için içgüdüsel gereksinimlerin, "toplum-dışı" özerk Eros'un baskıcı gönençten kurtuluşu; ilerlemenin yönünde bir tersine dönüşü öngerektirir (Marcuse, 1995:xii, xiii).

Marcuse'nin temel savlarından birisi (ki bu savı hem *Eros ve Uygarlık* hem de *Tek Boyutlu İnsan* çalışmalarında derinlemesine ele almaktadır); insanın bir savaş yoluyla - Gönenç Devleti yazgısından kaçınabileceği ve bunu ancak yeni bir başlangıç noktasına erişerek orada üretim aygıtını egemenlik ve araştırma için ansal temeli sağlanmış olan o "iç-dünyacı çilecilik" olmaksızın yeniden kurmakla başarılabileceği idi. Bu insan imgesinin, Nietzsche'nin "üstün insan"ının belirli olumsuzlaması olduğuna işaret eden Marcuse, tüm kahramanlardan ve kahramanca erdemlerden vazgeçecek denli anlıklı ve sağlıklı insanı, tehlike içinde yaşama ve meydan okumayı karşılama dürtülerini taşımayan, yaşamı bir kendinde-erek yapacak, korkudan uzak bir yaşamı sevinç içinde yaşayacak, iyi duyunçlu insan olarak tasvir etmektedir (Marcuse, 1995:xiii).

Özgürlüğün salt bireysel bir sorun olmadığının görüldüğü noktadan sorunlara bakabilen Marcuse, ancak bireysel bir sorun olarak da ortaya koyulup çözüme yönelen bir noktadan yaklaşılmadıkça soruna hiç girilmemiş olacağını vurgulamaktadır. Freud'un psikanalizinden oldukça etkilenen Marcuse, baskılanmış, yabancılaşmış bireyin kökenini incelerken, iki temel içgüdü

13 Kongo, Güney Afrika ve Vietnam ile Harlem, Alabama ve Missisipi'de.

olarak, *Eros*'un tüm yaşamı koruyan ve birleştirici ilke, Thanatos'un da yaşamı alt eden ölüm ilkesi olduğu üzerinde durmaktadır. Thanatos, kendi uğruna değil ama gerilimden kurtuluş uğruna yok ediciliktir. Marcuse'ye göre, yaşam ve ölüm (*Eros ve Thanatos*) içgüdüsü arasındaki savaşım, kültür kurma ve yok etmenin dinamiği, insanlığın gelişiminin tarihsel koşulları tarafından salıverilir ve örgütlenir.

Ona göre, özgür yaşadığını düşünen insanın özgürlüğü pahasına, büyük bir kesimin özgürlük ve insanlık koşullarından yoksun yaşamaları söz konusudur ve paradoksal bir biçimde, söz konusu yoksunluk koşullarının kökenlerinin ortadan kaldırılabilmesinin maddi ve manevi olanakları varken, özgürsüzlüğün yaşatılmasının bir anlamsızlık olduğu gösterilmelidir. Yoksulluk ve sömürünün, günümüzün ekonomik özgürlüğünün özelliğinden kaynaklandığını belirttikten sonra, günümüzde özgürlük adına suçların işlendiğini ileri sürmektedir. Ona göre, bugün özgürlük ve köleliğin birliğinin 'doğal' bir ilerleme aracı olması söz konusudur. Bu durumun tersine çevrilmesinin, 'toplum-dışı' özerk Eros'un 'gönenç toplumu'ndan kurtuluşu öngerektirdiğini ileri sürmektedir (Veysal, 2005:132-150).

Marcuse, özgürlüğün gerçekleşmesinin nesnel süreç olarak ikili anlamı olduğunu vurgulamaktadır: I) Özgürlük, varolan toplumun dönüşmesini içerir. II) Bu dönüşüm tarihsel koşullara bağlıdır. Bu iki temelden dolayı, yani düşünme ve eylemin (teori ve pratiğin) tarihsel hakikat ve nesnel akılla uyuşması, böylelikle de özgürlüğün gerçekleşmesi öngörülür (Marcuse, 1974:202). Batı geleneğinde, ahlaki değerin, bireyle ve bireyde başlamış olduğunu ve bireyin, eski geleneksel ekonomik, politik ve ideolojik bağlarından özgürleşmesinin, bu gidişin etkili olması için ön koşul olduğunu ileri sürmektedir.

Sanatın, belki de baskılanmışın en görülebilir 'geri-dönüşü' ve geri dönüşün de yalnızca bireysel değil, ayrıca toplumsal ve tarihsel düzeyde olduğunu, kurumsallaşmış baskının karşısına 'özgür bir özne olarak insan' imgesini çıkardığını ve bu etkinliğini, Adorno'nun da belirttiği gibi, ancak özgürsüzlük durumunda, sanatın özgürlük imgesini özgürsüzlüğün olumsuzlanması olarak sürdürdüğünü belirtmektedir. Marcuse, özgürlük bilincinin uyanışından beri, hiçbir sanat yapıtının arkaik içeriği dışarı vurmaksızın özgürsüzlüğü yadsımayı gerçekleştiremediğini, sanatın baskılanmış özgürlük imgesinin geri dönüşünü anlattığını, bu bağlamıyla da bir karşıtlık olduğunu, kendini ortadan kaldırdığını, geleneksel biçimi, uzlaşmayı yadsıyarak tözünü kurtardığı yerde yaşadığını öne sürmektedir (Marcuse, 1995:104).

Marcuse'ye göre, teknolojik evrende makineleşmiş süreç, özgürlüğün en iç özel alanını yıkmaktadır. Gelişmiş endüstri uygarlığının köleleri, yüceltilmiş kölelerdir; çünkü köleliği belirleyen şey, köleliğin saf biçimidir. Bu ise, bir araç, bir 'şey' olarak varolmaktır. Bütün akılcılığıyla refah (gönenç) devle-

ti, bir özgürsüzlük devletidir; çünkü onun bütün yönetimi, teknik olarak (özgürce kullanma açısından) hak edilen serbest zamanın ve kendini belirlemenin olanaklarını sistematik bir sınırlamadır. Bireyin gereksinmelerini giderme de, yabancılaşma ve nesneleşmenin yeniden biçimlenmesini, özsel anlamda özgürleşmeden uzak tutularak bir yanılsamalı özgürlükle oyalamanın aracı olarak görev yapmaktadır. İnsan artık gereksinimleri doğrultusunda yönlendirilirken, bu sorumluluğu geleneksel iktidarlar sürdürmemekte; tersine, bu görevi, bu alanda uzmanlaşmış çeşitli endüstri grupları üstlenmektedir.

Marcuse, *Komünist Manifesto*'daki iki anahtar terimin içeriğinin şu şekilde ortaya koyulduğunu vurgulamaktadır: 'Burjuvazi' ve 'proletarya' birbirlerinin karşıtı olan yüklemleri yönetirler. Burjuvazi, teknik ilerlemenin, doğadan kurtuluşun ve onun üzerinde egemenliğin, toplumsal zenginliğin yaratılmasının ve bu başarılarının saptırılmasının, yok edilmesinin öznesidir. Buna uygun olarak proletarya ise bütünsel baskının ortadan kaldırılmasının öznesidir (Marcuse, 1998:119; 1986:117). Marcuse, Marx'ın *Komünist Manifesto*'sunda proletarya, baskının kaldırılmasının olanağını doğal olarak kendinde taşıyan bir sınıf olduğu saptamasına dikkat çekmektedir.

Marcuse, tüm baskıların kaldırılmasının öznesi ve dolayısıyla da özgürleşmenin önemli olanaklarından biri olarak proletaryayı görmekte, ancak onun eski işlevselliğini ve karşı örgütlenmeyi yönlendiriciliğini kaybettiğini de ileri sürmektedir. Proletarya artık karşı örgütlenmenin merkezi gücü değil, bileşenlerinden biridir. Marcuse'ye göre, yalnızca tekniğin ortamında insan ve doğa, örgütlenmenin yer değiştirebilir nesneleri olmaktadırlar. Teknik, şeyleşmenin büyük taşıyıcısı -ama şeyleşmenin en olgun ve etkili biçimi- olmuştur (1998:183; 1986:182-183). Bilimsel bilginin, teknik ve endüstriyel gelişmeleri otomatik sistemlere dönüştürmesi, insanı herhangi bir doğa nesnesine dönüştürmektedir. Ona göre, reddetmenin soyut karakteri bütünsel şeyleşmenin sonucu ise, o zaman reddetme için somut temel hala var olmalıdır; çünkü şeyleşme bir yanılsamadır (1998:266; 1986:267).

Marcuse'nin, bireyin ve toplumun özgürleşimine ilişkin önerisi, klasik/ortodoks Marxist-Leninist çizginin tersi olarak görünmektedir. Bu bakış açısıyla Marcuse, diğer Okul üyelerinden, pratik anlamda örgütlenme ve çalışma tarzı farklılığı ortaya koymaktadır. Bu fark, ilkin karşı örgütlülüğün olumlanmasını -bu perspektifiyle Horkheimer ve Adorno'dan ayrılmaktadır- içermektedir; ikinci olarak da bu örgütlenmenin klasik tarzda proletarya merkezli değil, bilgi sürecini yönlendiren aydınlar, tüm çalışan emekçi kesim ve devrimci öğrencilerden oluşabileceğini[14] ileri sürmektedir.

14 Bu perspektifle de, Marcuse ortodoks Marxistlerden ayrılmaktadır diye düşünülebilir.

Özgürleşme için, artık eski türden kalkışmaların olanağının kalmamasını Marcuse, olağanüstü asker ve polis gücünün varlığına, işçi sınıfı arasındaki reformist eğilimlerin yaygınlığına bağlamaktadır. "O halde tarihsel bir seçenek var mıdır?" şeklindeki soruyu olumlu yanıtlayarak, bunun olanağını, birey ve toplumun kendini ifade edeceği doğrudan özyönetim organlarında görmektedir.

Marcuse, kültür devriminin uyumlanma tarafından tehdit edildiğini ve bunun en göze çarpan örneklerinin; ekoloji, rock, ultramodern sanat olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, özgürlüğün ancak politik alanda kazanılabileceğini de vurgulamaktadır. Yeni Sol, gerçek bir politik güç geliştirmek istiyorsa, kendi düşünsel ciddiyetini, kendi akılsallığı ve duyarlılığında geliştirmeli, kendi Oedipus kompleksini politik anlamda aşmalıdır (Marcuse, 1987:54-56; 1998:48-50). Yeni Sol'un Oedipus kompleksinin eleştiriden uzak, dogmacı, gelenekselleşmiş otoriter düşünce ve pratik alışkanlıklara bağlılık anlayışında kendini gösterdiği belirlenebilmektedir.

Şiddet ile devrimci şiddet arasında da ayrım yapılmasının gerekliliğinden söz eden Marcuse, bugünkü karşı-devrimci durumda, şiddetin düzenin silahı olduğunu, kurum ve örgütlerde, işte ve serbest zamanlarda yollar, caddeler ve havada, diyesi her yerde şiddetin varlığından söz edilebileceğine işaret etmektedir. Buna karşılık, bu şiddeti sona erdirecek olan devrimci güç ortada yoktur. Devrimci güç, kitlelerin ya da sınıfların sosyalist bir toplum inşa etmek amacıyla donanmış ve kurulu düzeni yıkma kudretine sahip eylemlerinin sonucunda ortaya çıkacaktır (Marcuse, 1987:57-58; 1998:51-52).

Schweppenhaeuser, Marcuse'nin *Etik ve Devrim* adlı makalesinde, "Devrimci şiddet uygulayımı, insansal özgürlüğün ve insansal mutluluğun kurulmasının bir aracı olarak haklı/mazur görülebilir mi?" sorusunu sormakta olduğunu, ilkin bu türden bir amacı gerçekleştirebilmenin, bu amacı gerçekleştirebilecek güce sahip olması ve sorunu akılcı bir şekilde temellendirmesi ile olanaklı olduğunu belirttiğini; devrimci şiddetin, ancak karşı bir şiddet olarak meşru olacağını vurguladığını aktarmaktadır (Schweppenhaeuser, 1990:33).

İçinde yaşanılan toplumsal ilişkilerin her alanında şeyleşme ilişkilerinin varlığının sürdürülmesinde, egemenlerin baskı ve şiddete başvurduğuna işaret eden Marcuse, bu ilişkilerin çözülmesini sağlayacak bir karşı gücün yokluğunu dile getirmektedir. İnsanı özgürlüklerinden alıkoyan bir düzen seçeneğinin ise, ancak ona karşı seçenek olan özgürleşmeyi gerçekleştirebilecek ve yabancılaşma, nesneleşme ya da köleliği ortadan kaldırabilecek bir güçle donanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak burada hemen belirtilmelidir ki, Marcuse'nin sözünü ettiği karşı gücün harekete geçmesinin koşullarının

bile, toplumu etki altında tutma aracılığıyla yönlendiren güçler tarafından doğumundan önce etkisizleştirilmesi söz konusudur.

Rudi Dutschke'nin, "düzenin içinde yer almak ama kültürel, politik ve diğer alanlarda onun seçeneğinin var olduğunu göstermeyi becermek" şeklinde özetlenebilecek, "Uzun Yürüyüş" adlandırmasıyla ileri sürdüğü kavrayışını onaylayan Marcuse, benzer bir şekilde özgür medyanın geliştirilmesi, sistemin içinde yer alarak etkin bir karşı gücün örgütlenmesi ve olanakların özgürleşme amacına uygun olarak değerlendirilmesinin önemini vurgulamaktadır (1987:59-60; 1998:53-54).

Marcuse, "İnsanın özgürleşmesinin aracı olarak doğanın özgürleşmesi neleri içerir?" sorusuna yanıt ararken, doğanın tarihin bir nesnesi olduğunu, onun egemenlik altına alınması yoluyla insanın kontrol altına alındığını, böylelikle insan doğa ilişkisinde karşılıklı olumsuz bir geri-dönüşün ortaya çıkmasına yol açtığını vurgulamaktadır. Ona göre doğanın özgürleşmesi, doğadaki yaşam-arttırıcı güçlerin artırılması, yani bitmez tükenmez rekabetçi hareketlerin içinde harcanmış bir hayata yabancı olan duyusal estetik niteliklerin elde edilmesidir. Bunlar, özgürlüğün yeni niteliklerinin nasıl olacağına dair bilgi vermektedir. Doğaya hükmederek insana hükmetme; insanın özgürleşmesi ile doğanın özgürleşmesi arasındaki bağ, günümüzde ekoloji dürtüsünün radikal harekette oynadığı rolde açık hale gelmiştir. Bu durum kapitalizmin egemenliğinde, insanın ve şeylerin yönetilmelerinin genişletilmesiyle sömürmenin maddesi ve hammaddesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Marx'ın 'insan duyuları ve niteliklerinin tümüyle özgürleşmesi'nden sosyalizmin ana hattı olarak söz ettiğini, sadece bu özgürleşmenin 'özel mülkiyetin aşılması' anlamına geldiğini belirtmektedir Marcuse. Yine Marx'ın *El-yazmalarına* dayanan özgürleşme düşüncesi ile ilgili olarak Marcuse, "toplumsal insanın duyuları, toplumsal olmayan insanın duyularından farklıdır" düşüncesine yer vermekte, 'duyuların özgürleşmesi' ile toplumun yeniden yapılanmasında duyuların elverişli hale geldiğini, insanla insan, insanla-şeyler, insanla-doğa arasında yeni sosyalist ilişkileri meydana getirdiğini belirtmektedir. Özgürleşmiş duyular, kapitalizmin araçsalcı rasyonelliğini kendinden uzak tutarken, başarılarını koruyacak ve geliştirecektir. Bu amaca ise, "doğanın insanlar tarafından mülk edinilmesi" ile yani doğanın 'bir tür varlığı' olarak insan varlığı için bir çevreye dönüştürülmesi ve insanın insansal yeteneklerinin özgürce geliştirilmesiyle ulaşılacaktır.

Marxist kavrayışın doğayı, -doğanın kendi hız verici güçlerinin ve niteliklerinin yeniden keşfedilip özgürleştiği bir noktada-, insan hazlarına uygun bir ortam haline geldiği bir evren olarak gördüğünü ve kapitalist doğa sömürüsünün tersine, doğanın 'insansal sahiplenmesinin' şiddetsiz, yıkıcı olmayan bir şekilde olacağını belirtmektedir. Şeylerin kendilerine özgü 'içsel öl-

çüleri' var olduğunu, bu ölçünün onların içinde hapsolmuş bir biçimde yer aldığını, sadece insanın bunları özgürleştirebileceğini ve böyle yapmakla da kendi potansiyelini de özgürleştireceğini, "güzelliğin yasalarına göre şeyleri biçimlendirebilen" tek varlığın insan olduğunu vurgulamaktadır (Marcuse, 1987:73-74; 1998:63-64). Ona göre, insanın ve doğanın araç/nesne olmaktan kurtularak özgürleşebilmelerinin olanağı, doğayla insan arasındaki ilişkinin uyumuna, yani insanın doğayı bozmamasına bağlıdır.

Marcuse özgürlüğün, gerçeklik düşüncesi ile uyumlu biçimde gerçekliğin pratik değişimine kılavuzluk ederek (gerçekliği kendi hakikati adına özgürleştirmek için) "düzenleyici akıl kavramı" haline geldiğini ve diyalektik materyalizmin, özgürlüğü tarihsel, deneysel aşkınlık, toplumsal değişim gücü olarak kavradığını, sürekli daha çok üretime, cennete doğru değil, toplumun ve doğanın amansız direnişiyle sürekli barışçı ve neşeli bir mücadeleye yöneldiğini belirtmektedir. Bunun ise, sürekli devrim kuramının özü olduğuna işaret eder. Ona göre, bu tür bir güç olarak özgürlük, insanların esas dürtülerinde temellenmiştir; özgürlük onların hayat içgüdülerini arttırmak için duydukları yaşamsal gereksinimdir. Duyarlığın 'pratik' olarak radikal biçimde yeniden tanımlanması, özgürlük düşüncesini, onun aşkın içeriğini terk etmeden alçaltmaktadır (desüblime etmektedir). Duyular, sadece gerçekliğin epistemolojik yapısının değil, özgürlük amacıyla dönüşümünün ve yıkımının da temelidirler. İnsanın özgürlüğü, bu yüzden insan duyarlığında temellenmiştir. Ona göre, duyuların özgürleşmesi, özgürlüğü, bugünkü anlamından farklı bir duyusal gereksinimi, yaşam içgüdülerinin (*Eros*'un) bir amacı kılacaktır. Duyuların körleşmesi, yabancılaşmış emeğe dayalı toplumun bir sonucudur.

Kurtuluş için yapılan politik mücadelede duyarlık bir güç haline gelmiştir. Marcuse'ye göre bu, şu anlama gelmektedir: Duyuların bireysel özgürlükleri, evrensel özgürlüğün başlangıcı hatta temeli sayılmakta, özgür toplum yeni içgüdüsel gereksinimlerde kökleşmeye başlamaktadır. Bu ise şu soruya götürmektedir: 'İnsanlık', insanlar arası dayanışma, 'somut evrensel' olarak (soyut değer olarak değil), gerçek güç, 'praksis' olarak bireysel duyarlıkta nasıl doğabilir; nesnel özgürlük, insanın en öznel yeteneklerinden nasıl doğabilir? Marcuse, bu sorunun yanıtını Alman idealizminden aldığını belirtmektedir. Marcuse, sorunu ilkin Hegel'de, sonra Kant'ta ve sonra da Marx'ın yaklaşımı açısından şu şekilde ele almaktadır: Hegel'e göre, benim dolayımsız duyusal kesinliğimin içerik ve biçemi hakkındaki düşünümlü (Reflexion) görü ve algılama 'Ben'deki 'Biz'i açığa çıkarmaktadır. Henüz düşünülmemiş olan bilinçlilik, şeylerin duyulara ait görünüşlerinin 'ardında' 'aşkın-duyarlı' bir dünyayı deneyimlediği, kendisi ve nesneleriyle olan ilişkileri hakkında bilincine vardığı noktaya ulaştığında, 'Biz' kendisinin görünüş perdesinin ardın-

da olduğunu keşfetmektedir. Bu 'Biz', köle ve efendi arasındaki 'karşılıklı tanıma' mücadelesinde toplumsal gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Marcuse'ye göre bu, Kant'ın insanla doğayı, özgürlükle zorunluluğu, tümelle tikeli uzlaştırma yolundaki çabasından Marx'ın materyalist çözümüne giden yoldaki dönüm noktasıdır: Hegel'in Fenomenoloji'si Kant'ın transsendental kavramından kopar, bilginin asıl yapısının kendisine, yani tarihle toplumun bilgikuramına girerek, a priori'nin saflığını alt eder, böylelikle özgürlük düşüncesinin maddileşmesi süreci başlar. Kant'a göre, genel duyulama (Sensorium) görünün saf formlarıyla birliği çerçevesinde duyu deneyimini kurar ve böylelikle de anlama yetisinin kategorileri geçerlilik bulur. Birinci Eleştiri'de öznenin özgürlüğü sadece duyu verisinin epistemolojik sentezinde vardır. İkinci Eleştiri'de, uygulayım (praxis) alanına ahlaki bireyin özerkliği koşulu ile girilir; yani ahlaki bireyin doğayı yöneten doğa zorunluluğunu bozmadan (nedensellik olarak) özgürlükle eylemesi söz konusudur. Üçüncü Eleştiri'de, insan ve doğa estetik boyutta birleştirilmiştir. Özgürlük ve zorunluluk alanlarının birliği burada, doğaya hükmedilmesi, doğayı insanın amaçlarına bağlamak olarak düşünülmemiş ama doğaya 'kendisine ait amaçlılık', 'amaçsız amaçlılık' atfedilerek kavranmıştır (Marcuse, 1987:73-76; 1998:66-72).

Ama ilk kez Marxist kavrayış -idealizmin eleştirel, aşkın unsurunu koruyarak- insanın özgürlüğü ile doğal zorunluluğun, bilince öznel ve nesnel özgürlüğün birliğini getirir. Bu birlik, kurtuluşu, yani kapitalizmin kurumlarını kaldırarak yerine sosyalist kurumları ve ilişkileri getirecek olan devrimci praksisi ön koşul olarak koyar. Fakat bu geçişte duyuların özgürleşmesi, bilincin özgürleşmesine eşlik etmeli; böylece insan varoluşunun bütünlüğünü kapsamalıdır. Devrimci bir etkinlik alanını açan sanat, özgürleşmenin bir boyutu olarak ortaya çıkmasına karşın bir yanılsamadır (Schein). Ama başka bir gerçekliğin kendini gösterdiği bir yanılsamadır bu. Sanat ve devrim ilişkisinin bir karşıtlar birliği içerdiğine değinen Marcuse, sanat ve devrimin ortak paydası özgürleşme olduğu için bütünleştikleri düşüncesindedir (Marcuse, 1987:77-80; 1998:69-72).

Kapitalist üretim ilişkilerine dayanan toplumsal ilişkilerde otorite ve egemenliğin içerilmesinin, bu sistemin öz niteliğine uygun olduğunu, bu yapının özgürlüğe ve özgürleşmeye karşıt ve onu olumsuzlayan niteliğinin, çağımız birey ve toplum ilişkilerinde gerçekleştiğini (ya da aktüelleştiğini) belirtmektedir Marcuse. Bu türden yanılsama içerikli aktüelleşmiş çağdaş özgürlüğün -ya da araçlaşmış özgürlüğün- aşılabilme olanağının, sanatın otorite karşıtı içeriğinde direnme için olanak bulup temellendirilebileceğini düşünmektedir.

Marcuse, yabancılaşmayla bağlantısında, sanatın asıl gücünün, olumlamayı yadsıma gücünde olmasına ve olmayanın duyusal varlığını ortaya koymasına bağlar. Bu hayal gücünün ortaya çıkardığı bir yabancılaşmadır, ancak bu yabancılaşma sanatı topluma bağlar, sınıf içeriğini korur ve saydamlaştırırken, ideoloji olarak sanat, egemen ideolojiyi geçersiz kılar. Böylelikle sınıf içeriği, idealleştirilip stilize edilerek, özgül sınıf içeriğinden öte, genel hakikatin yeri olmaktadır.

Marcuse'ye göre, cinsellikte de beden tümüyle şeyselleşmekte, egemen olan realite ilkesince[15] değil, haz ilkesince denetim altına alınmış edilgin bir nesneye dönüşmektedir. Marcuse şu düşünceleri vurgulamaktadır: Beden tümüyle bir nesne, güzel bir şey olduğunda yeni bir mutluluk başlamaktadır. Şeyselleşmenin en uç noktasına varmanın acısı yaşanır gibi olurken, bir anda insanın şeyselleşme karşısında yengi kazandığı görülmektedir. Güzel bir bedenin sanatta esin kaynağı olabilmesi, güzel bir bedenin görünümünün hiç çaba gerektirmeyen bir canlanma, tazelenme ve yorgunluklardan kurtulma olanağı sağlamasındandır. Bu durum, günümüzde yalnızca sirklerde, vodvillerde[16] kaba-saba şakalarla dolu komedilerde gözlenmektedir. İnsanların nesnelerin efendisi olma durumunun ardından gerçek özne durumuna gelebilecekleri, bugünkü ideal-durumdan özgürleşebilecekleri gün, yaşayabilecekleri eğlenceye ve mutluluğa buralarda rastlanabilmektedir. Artık "nesne üzerinde efendiliğini kurabilmiş insan" açısından konuşmamakla birlikte, Marcuse'nin, cinsel şeyleşmenin getirebileceği cinsel özgürlüğün bile, Sartre'daki saldırgan kendinde-varlık'ın etkinliğine indirgenmiş özgürlüğü olumsuzlayabileceğini düşündüğü görülmektedir (Jay, 1989:397-398).

Şeyleşme ya da nesneleşmeden kurtulmak ve özgürleşmek için, bu "gönenç toplumu"na karşı yapılabilecek şeyler olduğunu öne süren Marcuse, bu karşı çıkışın olanaklarının Napalm gibi silahlarda değil, üretmesi daha da güç olan, sıkıdenetimsiz ve ayarlanmamış bilginin, bilincin yayılmasını ve her şeyden önce, şimdi insana karşı kullanılmakta olan maddi ve zihinsel araçlar üzerinde çalışmayı sürdürmenin örgütlü reddedilişi olduğuna işaret eder. Dizgenin en zayıf noktası olarak, yabanıl gücünün görüldüğü yer, yani onun barbarlık ve şiddeti en açık şekilde uyguladığı yer olduğunu vurgular.

Marcuse, özgürleşme olanaklarının olduğunu, bu olanakların gerçekleşmesinin çok güç olduğunu belirtmektedir. Örgütlü emeğin, statükonun savunusunda işlemesi ve özdeksel üretim sürecinde emek payının azalması ölçüsünde, zihinsel beceri ve yetenekler, toplumsal ve politik etmenler konumuna geldiğini belirtir. Bugün bilimci, matematikçi ve uygulayımcılar, işle-

15 Diyesi, toplumsal sistemi pekiştirip etkinleştiren performans ilkesince.

16 Kutsanmış sayılan kişi ve değerleri eleştiri konusu yapan yazın/oyun türü.

yim ruh bilimcileri ve kamuoyu araştırmacılarının (bütünün otoritesiyle bağlamlanan) işbirliğini örgütlü reddedişlerinin, bir grevin, giderek büyük ölçekli grevin bir zamanlar başardığı ama artık başaramayacağı şeyi, eş deyişle tersine dönüşün başlangıcını, politik eylem için zeminin hazırlanmasını pekala başarabileceğini ileri sürer.

Ayrıca, düşüncenin gerçeklikten bütünüyle uzak görünmesinin, aydının çağımız işleyim toplumundaki konum ve işlevinde kapsanan politik sorumluluğunu azaltmadığını da vurgulamaktadır. Ona göre, aydının reddedişi başka bir katalizörde, protesto ve gençlik arasındaki içgüdüsel reddedişte destek bulabilir. 'Doğal olarak' gençlerin, ölüme karşı, Eros için yaşayan ve savaşanların en önünde bulunduğunu belirtmektedir. Bu mücadelede, örgütlenmenin karşı-örgütlenmeyi gerektirdiğini, bugün yaşam için, Eros için kavganın, politik bir kavga olduğunu vurgulamaktadır. Marcuse göre, insanlığın özdeksel ve anlıksal kazanımlarının gerçekten özgür bir dünyanın yaratılmasına izin verecekken, insanın insan tarafından boyun eğdirilişi doruğa ulaşmış görünmektedir (Marcuse, 1995: xx-xxi-4).

Marcuse, özgürlükten yoksunluğun, artık, gereksinmelerin doyuma ulaşması sorununda değil, gereksinmelerde varlık bulması nedeniyle, önceliğin bunların ortadan kaldırılmasına verilmesi gerektiğini belirtir. Bunun ise, eğitimle ya da insanın ahlak yönünden eğitilmesi ile değil, topluluğun üretim araçlarına sahip olmasıyla, üretimde, toplumsal ve politik süreçte, tüm alanların, bütün toplumun gereksinimleri ve arzuları yönünde yeniden düzenlenmesi, çalışma saatlerinin kısaltılması ve toplumun tüm bireylerinin yönetime etkin olarak katılmaları ile olanaklı olacağını öne sürmektedir (Jay, 1989:94).

Slater'e göre, Marcuse'de Eleştiri Kuramı köktencileşmektedir. Horkheimer'in son dönem düşüncelerini de eleştirecek kadar ciddi bulmayan Marcuse, Horkheimer liberalizme kayar ve devrimci materyalizmden uzaklaşırken, sorunları Marx perspektifini geliştirecek bağlamlarla ilişkilendirir. Horkheimer'in tersine, özgürlük nosyonunu üretim sürecinin içine yerleştirir ve Marx'ın, özgürlüğü, 'toplumsal emek sürecinin örgütlenmesi' olarak incelediğini vurgular. Onun bu yaklaşımı, 1960'larda çıkan eleştirel praxis ile dayanışma içinde olmasını ortaya çıkarmaktadır. Marcuse'nin teorik etkinliğinin 'tanımlayıcı' bir devrimci strateji üretme çalışması olduğu, eleştirel toplum kuramının devrimci hedefini, eleştirel bir dayanışma içerisinde, kuramın başlangıç aşamasındaki pratik hareketine bağlayarak canlandırmak, köktencileştirmek ve yoksayarak aşmak girişimi olduğu görülmektedir.

1960'larda Marcuse'nin teorik etkinliğini, topyekün özgürleşmek için bir talep olarak öne sürüp özgürleşme için bir teori ve strateji geliştirmeyi deneyen anti-otoriteryan öğrenci hareketine bir karşılık oluşturduğu, Horkheimer Papa'nın doğum kontrol hapları üzerine bildirilerini savunarak gericili-

ğe doğru yönelmişken, Marcuse'nin, yeni harekete bağlandığı da ileri sürülmektedir (Slater, 1998:222).

Marcuse, Goldmann ile yapmış olduğu tartışmada, tarihsel ilerlemenin temel koşullarından birinin, kurulu düzenle zıtlaşan özgür bilincin, diyesi mutsuz bir bilincin gelişmesi olduğunu ve bu mutsuz bilincin, mutlak dönüşüm gereksinmesini sezebilen ve varolan şeyler alanını aşabilen tek şey olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan, tarihsel değişimin yalnızca özgürlüğü öngörmediğini, mutsuzluğu ve bu mutsuzluğun bilincini de öngördüğünü belirtmektedir (Marcuse/Goldmann, 1977:58-59).

Marcuse'ye göre, gerçek mutluluğu elde edebilmenin yolları ve çareleri, ne olursa olsun, bu mutluluğun elde edilebilmesi, özgürlüğün de bütün bir toplum tarafından elde edilmiş olmasından sonra olanaklıdır. Marcuse, mutluluk realitesinin, özgürleşmiş insanlığın doğa ile ortaklaşa yürüttüğü mücadelesinde kendi kendini yönetebilmesinde ortaya çıkan özgürlük realitesi olduğunu, bu anlamda tikel olanın çıkarı ile tümel olanın çıkarının birbirine eklemlenmesi sonucunda ortaya çıkacak olanın 'pozitif özgürlük' olduğunu düşünmektedir.

Marcuse, diyalektik mantığın, kaba olguların ve ideolojinin diline karşı direnmek olduğunu, böylelikle kölelerin özgür olmadan önce kurtuluşları için özgür olmaları gerektiğini ve amacın araçlarının ona erişmekte etkili olması gerektiğini vurgular. Bu durumu Marx'ın a priori olarak, "işçi sınıfının kurtuluşu, işçi sınıfının kendi eseri olması gerektiği" savı ile belirlemiş olduğunu vurgulayarak; Marx'ın, komünizmin ikinci aşamasını dile getiren "herkesin gereksinmesine göre alacağı" evrenin, "herkese çalışmasına göre" diye adlandırılan birinci aşamanın içinde açık seçik biçimde yer aldığına dikkat çekmektedir (Marcuse, 1998:61-62/1986:60-61).

Frankfurt Okulunun diğer üyelerinin de Marx ve Marxizmle hesaplaşmalarında belirleyici bir öneme sahip olan bu soruna yönelik olarak Marcuse'nin buradaki kastı, insanın (bireyin) kişisel ve toplumsal kurtuluşunun birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği, bireysel kurtuluş ya da özgürleşmenin toplumsal olanla bir bütün olarak ele alınmasının zorunluluğuna yapılan vurgudur. Böylelikle Marcuse, sınıf ya da insanlık adına parti egemenliğine ve dolayısıyla bireyin özgürlüğe ilişkin edilginleştirilmesine karşı çıkarak, bireyin özgür iradesinin kendisi ile topluma yönelik etki ve canlılığının yaşamasına dikkat çekmektedir. Marcuse'nin, Horkheimer'in son yazılarının eleştiriye bile değmeyeceği düşüncesi, Horkheimer'in ilk dönemini kapsayan temel ve belirleyici çalışmalarının son dönem düşünceleriyle çelişki içinde olduğunun görülmesi açısından önemlidir.

Doğru ve yanlışı, iyi ve kötüyü net biçimde politik ekonomiye ait kavramlar olarak gören Marcuse'ye göre, tüketim toplumunun öbür yüzündeki

gerçekliği; yüksek yaşam standardı ve sömürünün orta sınıf aracılığıyla halkın büyük bir bölümüne yayılması, bu gerçekliğin bireylerin ardında halk tabanının çok farklı ve çatışan sınıflarını birbirine kaynaştıran güçtür. Bu birleştirici güç, çözücü güç olarak kalır. Bu toplumsal yapıya ait örgütlenmeden ortaya çıkan bu sonucun etkileri (zenginliğin, kapitalizmin yapısal gelişmesini engellememesi) yaratılan gereksinmeyi doyuramaz. Kapitalizm artık, üretim biçimi kaldırılmadığı sürece doyurulamayacak aşkın gereksinimleri bünyesinde beslemektedir (Marcuse, 1987:23, 24; 1998:20, 21). Tarihsel bir radikal dünya devrimiyle alt edilen kapitalizmin yerine kurulacak sosyalizmin ahlaki ve estetik bir evren olduğunu, bu yapısının arkasında bütünsellik özelliğinin durduğunu düşünmektedir (Marcuse, 1987:13; 1998:11). Kapitalist toplumlarda işçi sınıfının burjuvaziyle (artık kar, yeni-sömürgeci sömürü, devasa devlet ödenekleriyle) ortak yararları olduğu düşüncesinde olan Marcuse, bu durumun yüzeysel görüngü olmaktan daha ileri bir duruma işaret ettiğini, tekelci kapitalizmin politik ekonomisinin altyapısını gösterdiğini vurgulamaktadır. Politik anlamda olduğu denli ahlaki anlamda da tartışmak istediği temel önermelerden biri; kapitalizmin artan zenginliğinin onun yıkımına neden olacağıdır. Tüketim toplumu kapitalizmin mezar kazıcısı olacak mıdır? Onun için bu sorunun yanıtlanması zordur, çünkü kapitalizmin en yüksek aşamasında en gerekli devrim, en olanaksız devrim haline geliverir. Gereklidir; çünkü bir yandan yoksulluğu ortadan kaldırmaya yetecek toplumsal zenginlik ve bu amacın gerçekleştirilmesine hizmet edecek gerekli teknik bilgi birikiminin yanı sıra, üretici güçleri harcayan, alıkoyan ve yok eden bir yönetici sınıf vardır. Öte yandan, antikapitalist güçlerin 3. dünyada büyümek suretiyle sömürü rezervlerini azaltması yanında, üretim araçlarının kontrolünden koparılmış küçük bir egemen sınıfla onun karşısında mevzilenmiş işçi sınıfının artık biraradalığının olanaksızlığı noktasına gelinmiştir. Ancak tüm bunlara karşın; iş ve boş zamanın bütün boyutlarına yayılmış bulunan sermaye iktidarı, sunduğu mal ve hizmetlerle ve ürkütücü oranda etkili politik, askeri ve polisiye aygıtların yardımıyla halkı denetlemektedir. Bu nedenle, koşulların devrimci bilincin gerçekliğe yönelen diline dönüşemediğini, kurtuluşa duyulan hayati gereksinimin bastırıldığı ve güçten yoksun hale geldiğine vurgu yapmaktadır. Sınıf mücadelesi "ekonomist" bir yapı içerisinde ele alınmakta, öznel unsur geride kalmaktadır (Marcuse, 1987:15, 16, 17; 1998:13, 14, 15).

Teknoloji kılığına bürünmüş köleliğe, iyi yaşam kılığındaki yoksulluğa, para canlısı burjuva bireyiyle bir yaşam biçimi olarak benimsenmiş kirliliğe karşı girişilen mücadelede ortaya çıkar sosyalizm. Bu bağlamda ahlaki ve estetik gereksinimler hayati gereksinimler haline gelerek, cinsler ve nesiller arasında, doğa ve insan arasında yeni ilişkiler kurulmasında zorlayıcı etkiler-

de bulunur. Özgürlük, bütün olarak duyusal, etik ve rasyonel olan bu gereksinimlerin giderilmesi temelinde kavranır (Marcuse, 1987:25; 1998:22).

Marcuse'ye göre Yeni Sol, doğanın restorasyonu için, halka açık parklarla plajlar için, sükûnet ile güzelliğe ayrılacak yerler için yapılacak mücadelenin önemini belirtiyorsa, yeni bir cinsel ahlak, kadınlar için özgürlük talep ediyorsa, kapitalist sistem tarafından dayatılan ve bu sistemi yeniden üreten maddi koşullara karşı da savaşıyor demektir. Çünkü estetik ve ahlaki gereksinimlerin bastırılması bir egemenlik aracıdır (Marcuse, 1987:25; 1998:22). Ona göre, dünya ölçeğinde kapitalist sistemi yönetimi altında tutan dünyanın en ileri sanayi ülkesinde (ABD) işçi sınıfı, devrimci bir sınıf sayılamaz. Burada artık burjuvazi sonrası (sosyalist) bir kültürün gelişimi durdurulmuştur (Marcuse, 1987:93; 1998:84). Gerçi Marcuse'nin bu düşüncesi 20. yüzyılda tüm ileri sanayi ülkeleri için geçerlidir, bunu yer yer yazılarında dile getirerek, bu nedene de dayalı olan başkaldırı ve devrimin dinamiklerini Marx'tan ve Ortodoks-Marxistlerden farklı olarak tasnif etmektedir.

### *Marcuse'nin Kavrayışına Genel Bakışlar*

Marcuse'nin yazılarında egemen kavramların protesto, egemenlik ve akılcılık olduğunu ileri süren Fleischer (Zahn, 2004:369), tıpkı uzayın üç boyutu gibi bunları birbirinden ayırmanın olanaksız olduğunu vurgulamaktadır. "Protesto" kavramının kaynaklandığı ahlak -insancıllık adına isyan-, egemenlik ile ilgilidir. Egemenlik ise yalnızca geliştirilmiş olan "akılcılık" açısından somut bir şekilde anlaşılabilir. Marcuse için felsefenin görevi; düşünmek, hakim olmak ve istemek arasında mevcut olan bağlamı, bizleri daraltan bir gerçeklik etkisi olarak ortaya koymak ve böylece kurtuluşla ilgili olasılıklar bulmaktır. Günümüzde felsefeyi gereksinim olarak ortaya koyan şey, çağın yapısının donuklaşması, toplumun, bağımsız ve akılcı bir sistem olarak insanı baskı ve tekrarlamalara bağımlı kılmasıdır. Böylelikle de "bireysellik artık hayata atılmaya cesaret edemez olur". Fleischer (Zahn, 2004:370), Marcuse'nin Marx'tan, yabancılaşmanın derinliği ve sermayenin iktidarı karşısında, durumlarla ilgili kuramsal eleştirinin hiçbir gücü olmadığını öğrendiğini belirtmektedir.

Zahn, Marcuse'nin, sosyalist devrimin ilerleyememesini, faşizm ve gericiliğin genişleyerek yayılmasını, *Tek Boyutlu Toplum* dediği yapıyla tanımladığını belirtmektedir. Yanıt aranan soru; uygarlığı, her bakımdan belirlenmiş olan toplumun seçeneksizliğine götüren ögelerin ne olduğunun saptanmasıydı. Görünüşteki tüm ilerlemelerin arkasında, kültürün içsel, psişik ve manevi durumunun dramatik hal aldığı düşüncesine Marcuse *Eros ve Uygarlık* adlı çalışmasında yer vermektedir. Toplumun bilimsellik ve planlamacı akılcılığına rağmen, psişik anlamda "nevrozlu ve dengesiz" olduğu düşüncesine ka-

tılmaktadır. Bu düşünceyi yalnızca artan psikopatlar ordusu değil, aynı zamanda hayatın "barbarlaşması", bireysel ve toplumsal saldırganlığın yoğunlaşması, kitle imha niteliğinde savaşlar, işkence ve Auschwitz olumlamaktadır. Ayrıca ortak duygu ve karşılıklı yardımlaşmanın giderek kaba ve dolaysız olmaya yüz tutan hayat içerisinde kaybolması söz konusu durumun altını çizmektedir. Artan ölçüde barbarlığa dönülmektedir. Bu duruma ilişkin Freud'un yanıtı; yönlendirilen dünyada toplumun tekdüze başkıları -akar bantlar, okul zorunluluğu, yaslar ve performans baskıları- insanın doğuştan gelen özgür zevk alma arzusunu ne kadar çok bastırırsa, bireysel mutluluk arayan tecavüze uğramış arzumuzun da o kadar yoğun bir biçimde "Gerçeklik İlkesinin" (Olgusallık İlkesi) dıştan gelen baskılarına tepki gösterdiği şeklindedir. Marcuse, Freud'un, doğal-bencil zevk alışla, toplumsal egemenlik arasındaki ilişkiyi fazla genel ve özelleşmemiş bir şekilde ele aldığını dile getirir. Zahn'a göre Marcuse, felsefenin, bu noktayı eleştirel kuramın özgürlük amaçlı olarak düşünsel çözümlemeye tabi tuttuğunu belirtmektedir (Fleischer, 2004:371, 372, 373).

Modern toplumun düzen koşulları arasında bulunan zevk arzusu, salt hayvansal bir dürtünün doyurulmasından başka bir şeydir. Burada yalnızca fiziksel gereksinimin doyurulması değil, baskı altına alınmış dürtü sıfatıyla, hayaller evrenine taşınmış olan bir zevk arzusu söz konusudur ki, burada mutluluk, çoğunlukla uzak ve yüksek mesafeler ardındadır ve kendisine düşlenerek, manevi anlamda tasarlanarak ulaşılır (Fleischer, 2004:374).

Marcuse'ye göre, toplumun medya kuruluşlarınca zevk alma arzularının seri üretimli tabloları tüketime sunulmaktadır. Kültür, pazara sunulan bir nesne olmaktadır artık. Söz konusu arzu, mutluluk ve sosyal baskıdan kurtulma hedefli tutkudan, kısa süreli "şimdi" tanımlı zaman süresi içinde dağılan "eğlenceye" dönüşmektedir. İnsanların hayatta kalabilmeleri için yapmak zorunda oldukları işlerin dışında zamanları kalmaz. Zorunlu çalışma dışında kalan zaman (boş zaman denilen), insanların kendileri, ilişkileri ve dünya için yeni fikirler oluşturmaları ve kendi yeteneklerini geliştirmeleri için kalan zaman değil, bir sonraki çalışma dilimi için enerji toplanan süredir. Bu bağlamda insan, daha iyiye ve doğruya yönelme gücünü yitirir. En muhalif ifade ve şarkılar bile, içinde egemenliğin yaşatıldığı bütünü onaylar, yaşatır. Zahn, Marcuse'nin, aklın egemenliğinden doğan gelişmelere karşı bir protestonun kaçınılmazlığını ileri sürdüğünü düşünmektedir. Marx'ın *Alman İdeolojisi* dediği, kültürü yalnızca entelektüel anlamıyla algılamaya ilişkin Marcuse'nin de eleştirisi vardır. Bu eleştiri, kültürü yalnızca kurama ait bir şey olduğuyla ilgili, sonucu kendi yorumlarından çıkararak alımlayıcılara gönderene, teori ile pratiğin ayrılmasına ilişkin entelektüel tutumadır. Ona göre, söz konusu

tutum yerine koşullar da göz önüne alınmış olunsa, dünyanın protesto edilmesinden kaçınılamazdır (Fleischer, 2004:376, 377).

Zahn, Marcuse'nin "şimdi" tanımlı zaman dilimini belirlediğini vurgulamaktadır. Akılcılığın kendisine bakış açısını mutluluk adına protesto eden zevk arzusu bakımından nasıl geliştiğini çözmek, akılcılığa yaklaşımını anlamak açısından önemlidir. Burada sağduyu ve egemenlik ilişkisinin günümüzdeki biçimi de belirleyicidir. "Vatandaşlık çağının idealist felsefesi de soyutlanmış bireyde utku kazanmak isteyen genel noktaları, sağduyu kavramı altında anlamaya çalışmıştı, ... sağduyunun bu şekilde anlaşılması, zaten bireyin kurban edilmesini içerir" düşüncesindedir Marcuse. Öğrenme ediminin, eğitime ve talebe göre biçimlendirmeye dönüştüğü, ahlaka uyma ve adapte olmanın adı olduğu bir aklın işlevselliği gerçekleşmektedir artık. "Bunun seçeneği yoktur" (Fleischer, 2004:378, 379, 380, 381). Gerçi Marcuse söz konusu egemen yaklaşımın, totaliter ve baskıcı işleyişin karşısında tutunabilmek için hakikatin gerçeğe dönüşmesinin bir yolunu bulduğu düşüncesiyle "Yeni Sol" yaklaşımı önermektedir.

Marcuse, "günümüzde egemenlik yalnızca teknoloji yardımıyla değil, teknoloji kimliğiyle ebedileşip, genişler" düşüncesindedir. Akılcılık ne kadar hükmederse, egemenlik de o denli akılcı olur. Sonunda akıl, egemen olan hususlarla özdeşleşir, *Tek Boyutlu İnsan* tezinin anlamı budur Zahn'a göre. "Sağduyu"lu toplum tam da kendi karşıtını çıkaracaktır: Sağduyunun baskıcı üretkenliğinin zevk ve sefa içindeki egemenliğin sonunu. Bir yandan koşullardaki "ütopik" ve "olanaksız" olanı gören, öte yandan bu durumun aşılması için çabalayan Marcuse, söz konusu süreçte bir yandan öğrencilerin dünya çapında yayılan eylemliliğine kuramsal temel sağlayan yaklaşımını (Yeni Sol) savunurken, öte yandan "çözüm bulamadığını" da "Ütopyanın Sonu" başlıklı makalesinde kabul etmektedir. Burada eleştirilere uğramaktan kurtulamaz. Çünkü o eleştiricilerine göre, hem savı hem de karşı savı birarada dile getirerek bir paradoks içerisine düşer (Fleischer, 2004:382, 383, 384, 385, 386).

Magee ile konuşmasında Marcuse, "1960-1970 yılları arasında öğrencilerin yol göstericisi olmadığını, öğrencilerin kendilerinin durumu değerlendirerek kendilerince eylem stratejileri geliştirdiğini" açıkça belirtir. Kendisinin, yalnızca faşizmin devraldığı bir mirasa değindiğini, bu durumun kökeninde aşırı zenginlik ile bu zenginliğe koşut adaletsiz dağıtımın göze batan çelişkilerine dikkat çektiğini vurgular. Onun söylediklerinin Batı ülkelerinde felsefe derslerinde hiç sözü bile edilmeyen konular olmasının, Marcuse'nin düşüncelerini dikkat çekici kıldığını ifade eder Magee. Bu vurguyu Marcuse; *insanlığın durumunu kendi somutluğu içinde, toplumsal ve politik görünümü içinde ele almayan felsefenin özgün bir felsefe olmayacağına inandık, felsefe denen şey, Pla-*

*ton'dan beri, toplumsal ve politik bir felsefe olmuştur*, diyerek karşılar. Yeni Sol'un aydın karşıtlığı yaklaşımını onaylamadığının altını çizer. Bunun nedenini, öğrenci hareketinin işçi sınıfından ayrı düşmesi, politik eylem olanağının kalmamış olmasına bağlar. İçerisinde yaşadıkları dönemin (1960-1970'ler), devrim ya da devrim-öncesi dönem olarak adlandırılamayacağını, dolayısı ile bu duruma uygun stratejinin belirlenerek uygulanması gerektiğini, ancak Yeni Sol'un söz konusu duruma uygun davranmadığını belirler. Ayrıca, Yeni Sol'un, diyalektik kavramlar olan Marxçı kategorileri yeniden koşullara uygun olarak ele almakta çekingen davranarak, söz konusu kavramlara donuk olarak bakmalarını eleştirir. Bu bakışın Marxçı kuram ve kategorileri fetişleştirdiğini öne sürer. Söz konusu tartışmaların Frankfurt Okulu'nun ortaya çıkış ve varlık nedeni olduğu belirtilmelidir. Marcuse'ye göre, günümüzde insanların bağımlılıklarıyla koşut bilinçleri değişmektedir. Bu değişiklik, iktidar yapılarının, insanların yalnızca bilinçlerini değil, yarı-bilinçli yaşadıkları alanları ve bilinçaltlarını da denetlemekte, güdülemekte ve yönetmekte olmasıdır. Frankfurt Okulunun bu nedenle, psikolojinin Marxist kurama katılması gereken bir bilgi dalı olduğunun altını çizmektedir. Marxist kuram ile Freud'un uzlaştırılması çabasının pek olanaklı görülmediği doğrultusundaki eleştirilere değinen Bryan Magee, Marxist kuramda sonul temellendirmenin, insanlar arasındaki ilişkilerin, üretim ilişkileri ile üretimin biçimi arasında ortaya çıkan çelişkilerle, üst yapı denen, hukuk, eğitim, sanat, ideoloji, felsefe ve din gibi kurumların üzerinde oluştuğunu vurgulamaktadır. Ancak Magee, Freud'un savlarının sonul temellendirmesinde, bilinçsizlik düzeyinde isteklerimiz, korkularımız, ana-baba ve çocuk arasındaki ilişkiler tarafından biçimlendirilmesi söz konusudur. Bu iki savın uzlaştırılması olanaksız görülmektedir Magee'ye göre. Ancak yine de Marxistlerin, üst-yapı dediklerin şeyin büyük bir bölümü, gerçekte ruhun baskılanmış içeriklerinin dışsallaştırımları olmaktadır. Sorusu şudur: Söz konusu savlar arasındaki karşıtlık birleştirilmiş bir kuram tarafından ortadan kaldırılabilir mi? Marcuse'nin bu soruya yanıtı şudur: Bu savlar, bir bütünün ayrı iki düzeyine ilişkin farklı bakış açılarıdır. Bu nedenle, Freud'un ileri sürdüğü birincil süreçler -erotik ve yıkıcı ya da yaşam ve ölüm içgüdüleri olan Eros ve Thanatos-, toplumda varolan çerçeveler düzleminde ortaya çıkmaktadır. Toplumdaki baskı ne denli yoğunsa, bu baskılamaya karşı artı-saldırganlığın etkinleşeceği vurgulanabilir (Magee, 1985:58-63).

Magee'nin, Frankfurt Okulu üyelerinin, Marxist kuramın birçok temel savının eleştirisini yapmasına karşın kendilerini neden hala Marxist olarak tanımladıkları sorusuna Marcuse anlaşılabilir bir yanıt vermektedir. Çünkü Marxist kuram gerçekte hala yanlışlanmış değildir. Söz konusu eleştiri, Marxist kuramın özüne ilişkin değil, içinde bulunduğu koşulların, gelişmelerin ve

değişmelerin gözden kaçırılmasıyla ilgilidir. Oysa insanların içerisinde yaşadığı koşullar ve bu koşulları betimleyen temel kategoriler tanımlanışlarına uygundur. Kapitalizm çözülmemiş olması nedeniyle, varolan ve belirleyiciliğini sürdüren (üretim ilişkileri, üretim tarzı ve üretim araçlarının gelişme seviyeleri arasındaki) çelişkiler sürüp gitmektedir. Ancak bu olguların değişmelerine uygun olarak onlara ilişkin kavramların anlamlarının da değişmesi gerekirken, yeterince kuşatıcı yorumların geliştirilmesi yerine, dile gelmiş problemlerin betimi dışına çıkılamaması eleştirilmelidir. Yaşam, Marxist kuramdan yana tanıklığını sürdürmektedir. Çözülmeye çalışılan sorun ya da çelişki, büyük ölçekli teknik ve bilimsel gelişmelerin yarattığı olanakların, daha insanca bir yaşamın kurulması için değil de, önlenmesi için kullanılıyor olması ve söz konusu gerçeğin olumsuzlanmasının olanaklı olduğu halde olumsuzlanamaması(dır) (Magee, 1985:64, 74).

Marcuse, uygarlığın doğurduğu güçlüklerin parça parça ve sürekli biçimde yönetilmesi yoluyla ahlaki ve siyasal açıdan ayakta kalmaya yönelik önerileri savunmanın olanaksızlığını, bu tür önerilerin yürürlükteki güçleri yanlış değerlendirmek veya yanlış ifade etmek demek olduğunu göstermeyi üstlenir (Kettler, 1994:18).

Marcuse, siyasal güç ve iktidar hakkında görece az şey söylemekte, kilit kavramlar olarak egemenlik ve baskıyı yeğlemektedir. Kavramlardaki bu kaydırmanın önemi ileride görülecektir. Şimdi dikkat edilmesi gereken, Marcuse'ye göre, eski gelenekte baskı yönetimleri altında egemenin istek ve zorlamaları sonucu ortaya çıkan siyasal açıdan geçerli davranışların, çağdaş toplumda 'egemenliğin' ürünü olarak anlaşılmaları gerektiğidir. 'Bireyin hedef ve amaçları ve bunlar için çabalama ve bunlara ulaşma araçları ona önden verildiğinde ve birey tarafından önden verilmiş bir şey olarak yerine getirildiğinde' 'egemenlik yürürlükte demektir.'

Gelenekteki baskıcı güç kavramı gibi Marcuse'nin 'egemenlik' (domination) kavramı, 'ussal yetke'nin (rational authority) karşıtı olarak konmaktadır: Toplumdaki bütün işbölümlerinin özünde bulunan bu ikinci kavram bilgiden türetilir ve bütünün geliştirilmesi için zorunlu olan işlev ve düzenlemelerin yönetilmesi ile sınırlıdır. Buna karşılık egemenlik belirli bir grup veya birey tarafından, kendisini ayrıcalıklı bir konumda tutmak ve ilerletmek için uygulanır.

Dar anlamıyla egemenlik koşullarında, 'toplumsal amaçlar egemen grupların herhangi bir zamanda çıkarları ile belirlenmiştir ve bu çıkar, diğer grupların gereksinimlerini, bu gereksinimlerin doyurulmasının araç ve sınırlamalarını belirlemiştir.' Uç noktasında 'us dışı bir bulunç (vicdan) aktarımı ve bilincin bastırılması söz konusudur'. Ancak, geriye önemli bir belirsizlik kalır. Oysa aynı zamanda, 'egemenlik insanlar, doğa veya nesneler tarafından

uygulanabildiği gibi, içsel de olabilir, yani birey tarafından kendi üzerinde uygulanabilir ve böylece özerklik biçiminde gözükebilir' de demektedir (Kettler, 1994:31, 32).

Çağdaş sanayinin görkemli üretim ve dağıtım aygıtını hatta bu aygıtın yalnızca kilit noktalarını denetlemek, gerçekte, kitleleri belirli bir tarzda denetlemek demektir; öyle ki bu denetim, iş bölümünün içinden kendiliğinden doğuyormuş ve iş bölümün teknik sonucuymuşçasına işleyen aygıtın bütün topluma yayılan ve toplumu ayakta tutan mantıksal temeliymiş gibi gözükür. Böylece egemenlik bir teknik-yönetsel topluluk halinde kaynaştırır. Egemen topluluğa, zihin kurcalayıcı biçimde, evrensel bir temsil edicilik atfetmekle birlikte Marcuse, kendi çıkarlarını ilerletmek için diğer insanları denetleyen bir yönetici grubu betimler gibi gözükmektedir. Ancak, temsil edicilik kavramını geliştirmeyi sürdürür: Bu teknik, yönetsel toplulaşma nesnel aklın dışa vurumu olarak, yani bütünün kendisini yeniden ürettiği ve büyüttüğü biçim olarak gözükür. Bu toplulaşma bütün özgürlükleri önden belirler, yerine getirir ve onları siyasal baskıya olduğundan çok, aygıtın akılcı taleplerine baş eğdirir. Marcuse bu izlenimi doğrular: "Artık, nesnenin karşısında, yöneten ve yönetirken kendi tanımlanabilir çıkar ve hedeflerini gözeten bir özerk özne yoktur" (Kettler, 1994:32).

Marcuse'ye göre egemenlik, bireyler karşıolum veya direnme yeteneğini terk ettiklerinde tamamlanır. Direniş olmadan, bireylerin güçlerini dışa vurabilmeleri için hiçbir yol yoktur. Marcuse, 1950 ve 1960'ların başında genellikle dikkati çeken siyasal anlaşmazlık yokluğunu böyle açıklamakta ve bunun liberallerin düşünce uyumu kavramına bağladıkları anlamların hiçbirine göre 'düşünce birliği' ile ilgisi olmadığını savunur. Marcuse'ye göre, egemenliğin özünde uygar erdemin yozlaşmasının bulunduğu söylenebilir. Olağan anlamıyla tutsaklık, birey özgürlüğünün yaşanması, tüketici egemenliği, insanın doğa üzerinde giderek büyüyen denetimi, totaliter diktatörlük, çoğulcu özgürlükçü demokrasi, bunların hepsi "hayır" diyememe eğiliminin üzerine kurulup onu pekiştirdiklerinde insan direnme gücünü çekip alırsa birer egemenlik biçimi olabilirler. Ancak son çözümlemede bu anlayışa göre, her insan kendi baş eğmesini kendisi yeniden üretir; hele yalnızca kendi işiyle ilgileniyorsa. Bu sadece birey kendi işiyle ilgilendiği zaman geçerli değildir. Böylesi bir baş eğmiş insanlar toplumunda olağan yollardan yapılan siyasi eylem -eğer olağan dili konuşuyor ve olağan araçları kullanıyorsa- insanları egemenliğe götüren süreçlere bağımlılıklarından kurtaramaz ve böylece siyasi eyleme karışan kişilerin içtenlikle savundukları ne olursa olsun yürürlükteki düzeni güçlendirir. Marcuse, tam egemenliğe yönelmiş sistem içinde insanların doygun oldukları sonucuna varır. Ona göre insanlar, bu sistem tarafından yok edilmeye kendi kendilerini bu sistem aracılığıyla yok etmeye yaz-

gılıdırlar. Marcuse, tanısının "peygamber kehaneti veya son bilimi" (eskatological) niteliği taşıdığını söyler ve bir aşkın seçeneğe ilişkin görüşüne en uygun adlandırmanın "ütopik" olması gerektiğini vurgular (Kettler, 1994:33, 34).

Marcuse, bize neşeli bir bilim sunacaktır. İyi düzen her şeyden önce insanları mutlu kılan bir düzendir. Epikurosçulukla arasındaki hısımlıktan kendine bir övünme payı çıkarırken Marcuse "hazcılığın (hedonism) eskil özlemlerinin" şimdi nasıl gerçekleşebileceğini gösterebileceğini savunur. Artık mutlulukla gerçeğin çatışması zorunlu değildir. Mutluluk artık baskın zorunlulukların getirdiği katı bir düzenin aralıklarına sıkıştırılmak zorunda değildir. Ona göre, bizzat zorunluluğun kendi yapısı bugün insanların kendilerini mutlu kılmalarını buyurur. Marcuse, mutluluğu içgüdülerin devrimsel bir biçimde yeniden yapılaşması temeli üzerinde koşullandırır. Ütopya incelemesi siyaset kuramında liberal geleneğin ortaya koyduğu biçimleriyle siyasal iktidar sorunlarını göz önüne almaz. Marxist yazarlar gibi Marcuse, bu sorunların kendi başlarına toplumsal ilişkilerin düzenlenmesiyle değil, günümüz uygarlığına özgü us dışı çevre koşullarıyla bağlantılı olduğunu savunur. Sorun, kaynaklardan biri olarak "iktidar"dan kendini arındıracak bir durum öngörmek ve böylece siyaset kuramının pek çok sorusunun dayandığı öncülleri temelden çürütmeye girişmekle de Marxistleri aşmış olur. Günümüz uygarlığında siyasal iktidar gerçekten de baskıcıdır, ancak Marcuse'ye göre insanları bu tarzda ilişkilendirmek, tamamen üretim ve ilerlemenin gereklerine kendilerini uyarlamış insan içgüdülerinin yapısından gelmektedir, bu ise değişebilir. Egemenliğin mantığı yerini "doyum istemine" bırakmalıdır. Mutlu toplumda hiç kimse iktidara sahip olmayacaktır. Marcuse, toplumda olduğu gibi bireyin içinde de şimdikinden tamamen farklı bir örgütlenme ilkesi ve düzenleme gücü olabileceğini ısrarla savunur. Daha önceki yapıtlarında olduğu gibi özgürleşme, düzen anlamını da içinde taşır. Bu almaşık düzeni çizerken Marcuse, öncelikle günümüz insanlarının ulaşabildiği birbirleriyle ilişkili bir tür yaşantıya değinmekte ve bunların ütopyadaki bütün yaşantıların temel niteliklerini gösterdiği kanısına varmaktadır: Sevgi ve estetik anlamlılık (Kettler, 1994:35).

Gerçeklik ilkesi, libidinal enerjileri düzenleyerek insanın zorunlulukları pratik bir tarzda karşılamasını sağlar. Marcuse'ye göre, gerçeklik ilkesinin yerleşmiş biçimi başarma ilkesidir. Ancak baskı ve suçluluk karşılığında ilerleme ve uygarlık elde edilir. Marcuse, zorunlu ve ussal olan şeylerin günümüzde zorunlu olmayan ve us dışı şeylere dönüştüğünü savunur. Psykhe'nin politik iktisadı değişebilir ve değişmelidir: Gerçeklik ilkesinin bir biçimi olarak "estetik ilkesi" içgüdüleri yapılaştıracak ve yönlendirecektir. Marcuse, bu deneyim türlerinin günümüzde ancak egemen sistemi ayakta tutmaya hizmet

eden avuntular ve eğlenceler durumunda olmalarının, bunların sonul olarak yıkıcı anlam ağırlıklarını olumsuzlamayacağı kanısındadır. Libidinal enerjiler bugün içinde bulundukları saldırganlık, teknik ussallık ve sömürücü üreme cinselliği kanallarından başka yönlere çevirebilir. İnsan ilişkilerinin ve eylemlerinin toplamına, dağınık ama yine de neşe verici bir erotik doyum yüklenebilir. Bu türden ilk yazılarında özellikle *Eros ve Uygarlık*'ta Marcuse, toplumsal açıdan gerekli çalışmayla birlikte kaçınılmaz olan öz disiplin için zorunlu görülebilecek baskı ile yürürlükteki yabancılaşmış emek ve egemenlik sisteminde bulunan "artık baskıyı" birbirinden ayırır. Bu baskılardan sadece ikincisi ortadan kaldırılabilirken, ilki insanın biçimlenişinde tuttuğu merkezi konumdan alınacaktır. Ancak bu niteleme de geçerliliğini yitirmektedir; çünkü Marcuse çalışmanın kendisinin yeni mutluluğun yeni tür gereksinimlerin doğrudan doyurulmasını sağlayan, bütünleşmiş bir parçası olması gerektiğinde karar kılar. Marcuse, bireyin bünyesinde böylesi bir dürtüler ve eylemler örüntüsüne tekabül eden içgüdüler yapısını yeniden üretecek gelişme sürecinin (ontogenetic process) incelemesini hiçbir yerde yapmaz. Ancak kendi kavramlaştırması Freud'un görüşlerinin yararlı ömrünü doldurduğuna ve içgüdülerin örgütlenmesinin aile içi diyalektiğin değil, toplumsal ve siyasal güçlerin ürünü durumuna dönüştüğüne ilişkin yargısında içkindir. Nasıl ki son devrim, Freud'un babanın birincil öldürülmesi ve bunun ertesi biçiminde aktardığı, ailede görülen köklü dönüşümü veri saydıysa, insanların yaklaşmakta olan özgürleşmesi de ruhun yeniden kurulması ile ölçülmekle birlikte, toplumsal ve siyasal altüst oluşu varsayar (Kettler, 1994:35, 36).

Marcuse, üretim güçleriyle yapılacak yaratıcı deneylerden ve "insani olan ve olmayan doğanın gizil güçleriyle oynamak"tan söz açar. Üretken düşgücü, karşılığında gelişecek maddi üretim güçlerinin temeli üzerine kurulan bir özgür insani varoluşun olanaklarını çizen, somut biçimde yapılaşmış üretim gücüne dönüşecektir. Marcuse, "özgürlüğün artık başarı olanağını sonsuza dek yitirmiş bir tasarı olarak kalmayacağı" görüşünü belirterek sözlerini şöyle sürdürür: "Varoluş yaşanacak; sürekli genişleyen fakat doyurulamayan bir oluş (becoming) olarak değil, olanla ve olabilirle birlikte olmak olarak yaşanacaktır. Zaman, bir bitmeyen çizgi ya da yükselen bir eğri gibi doğrusal değil, Nietzsche'nin 'hazzın bitmezliği' düşüncesindeki yeniden dönüş gibi döngüsel gözükecektir" (Kettler, 1994:37).

Gerçeküstü şairleri izleyerek Marcuse, en iyi sanatın ancak özgürlüğün sağlayabileceği mutluluğu kestirebileceği görüşündedir. Ancak sanatın "yüksek kültür" olarak dar anlamıyla sanat yapıtlarında içerilmesinin bizzat baskıcı toplum düzeninin ürünü olduğunu ısrarla savunur. "Estetik işlev insan varoluşunun tümünü yöneten bir ilke olarak kavranır" ise, ütopyada sanatçılara -aynı şekilde eleştirel kuramcılara da- yer yoktur. Her durumda Marcu-

se, Schiller'in "insanın insanlık dışı varoluş koşullarından kurtulması gibi önemli bir siyasal sorunun çözümü" için yaşamsal önemdeki ipucunu verdiği kanısına varır. "Oyun dürtüsü" der "bu kurtuluşun taşıyıcısıdır." "Estetik eğitimin ardındaki düşünceyi" yeniden dile getirirken Marcuse yapıttaki düzen kavramını olduğu kadar, yapıtın ahlaki amaçlarını da vurgular: Yapıt, ahlaki duygusal bir temele oturtmayı hedef alır; aklın yasaları duyuların çıkarları ile uzlaştırılmalıdır; dürtünün baskıcı biçimi dizginlenmelidir... Eğer özgürlük, uygarlığı yöneten ilke olacaksa, kuşkusuz sadece akıl değil, "duygusal dürtü" enerjisi de evrensel özgürlük düzenine uygun olmalıdır. Ancak, duygusal dürtü üzerine yerleştirilecek bir düzenin kendisi mutlaka bir "özgürlük işlemi" olmalıdır. Birey ile evrensel doyum arasındaki uyum, bireyin bizzat kendisi tarafından üretilmelidir. Gerçekten özgür olan bir toplumda bütün yasalar bireyler tarafından kendileri üzerine vazedilmelidir. Estetik durumda "özgürlük yoluyla özgürlük vermek evrensel yasadır"; gerçekten özgür bir uygarlıkta "bütünün istemi" kendisini ancak "bireyin doğası yoluyla" yerine getirebilir. Düzen ancak ve ancak bireyin özgür doyumu temeli üzerinde kurulur ve ayakta kalırsa özgürlüktür (Kettler, 1994:38-39).

Yaşama içgüdüleri, yaşamın birleşmesi ve yükselmesi için çabalar; baskıcı olmayan yüceltmede (süblimasyon) bu içgüdüler, artık Zevk İlkesinin baskı altına alınarak sömürülmesini gerekli kılmayan bir gerçekliğin geliştirilmesine çalışmak için gerekli libidinal enerjiyi sağlayabilirler. Bu durumda "özendiriciler" insanın içgüdüsel yapısında içerilmiş olur. Anlamlılıkları aynen biyolojik tepkiler gibi; çirkinin güzelden, dinginliğin gürültüden, sevecenliğin kabalıktan, zekanın aptallıktan, neşenin eğlenceden ayrılması gibi kaydedilir ve bu ayrım özgürlükle kölelik arasındaki ayrım ile ilişkilendirilir (Kettler, 1994:39).

Marcuse, hayvanca varoluşu aşmak ve öyle kalmak için insanoğlunun yoksunluk ve kaygı çekmesi gerektiği düşüncesini yadsımaya özel olarak ilgi gösterir. Baskıcı uygarlık ve egemenlik, ancak kıtlığın çalışma disiplini biçimlerini zorunlu kılması ve böylece ortaya çıkan saldırgan enerjilerin zorlayıcı bir hükümeti zorunlu kılması söz konusu olduğu sürece gerekçelendirilebilmektedir. Bolluk temeli üzerine insanlar yeni ve daha üstün bir insanlığa erişebilirler. Geleceğe yansıtılan Altın Çağ, "insan-öncesi edilginlik ya da bir melek salaklığı çağı değildir; karmaşık, etkin ve gerekçesi kendinden gelen bir evrensel dans ölçüsüdür." Marcuse, insanlık almaya yatkın olursa tempoyu verebilecek uyumlulukların doğada varolduğunu anlatmak ister gibidir (Kettler, 1994:39). Marcuse, güç siyasetinin ve teknik ussallığın aşılmasının bir ideal olarak kavranılması gerektiğini vurgular. Ahlaki ve siyasal pratiğimizi bu ideale göre düzenlememizi ister ve gerçekte, bugün varolan bir olanak değilse bunun değersiz olacağını savunur (Kettler, 1994:40).

Devrim, herhangi bir başka alan gibi siyasal uzamda ve zaman sınırları olan bir varlık olarak ele alınmalıdır. Bu anlamda devrim sadece yürürlükteki bir meşruiyetin zor kullanarak yadsınması değildir. Eski rejimin yıkılmasından çok önce başlayan ve yerini bir şekilde yeni düzene bırakmak zorunda kalana dek iktidarı elde tutan bir karşı rejimdir. Marcuse'nin bu konulardaki yazıları birbirinden çok ayrı iki düzeydeki sorunlara dalar. İlkin temel ilke, güç ve süreçlerini çizerek devrimin genel niteliklerini belirlemeyi amaçlar. İkinci olarak ise devrimin şimdiki durumu, kendine özgü gelişme olanakları ve gerekleri üzerine siyasal yorumlar getirir (Kettler, 1994:41).

İlk dönemlerdeki Marxçı özgüvenine karşı, Marcuse giderek devrimi serpilmekte olan bir gerçeklikten çok bir tasarı olarak görmeye başlar. Bu tutum değişikliğinin, II. Dünya Savaşı sonrasında kapitalist refah devletinin yerleşmesi, Sovyetler Birliği ve komünist partiler konusunda uğradığı düş kırıklığıyla ilgisi vardır. Bu değişiklik devrime yüklenen görevlerin yeniden incelenmesini de kapsar: Devrim artık günümüz toplumunda ve bu topluma karşı doğrudan tepkilerde zaten varolan eğilimlerin köktenleştirilmesi ve tamamlanması sorunu değil, insanların yaşantılarını biçimlendiren belli başlı güçlerce baskı altına alınmış, özümlenmiş, az çok güvenli biçimde edilgin duran enerji ve yetenekleri açığa çıkarmak sorunudur. Devrim, toplumun dışında kalarak, kendisine her nasılsa sağlanan insan kaynağına bütünüyle yeniden biçim verir, bu kaynağı dövüşmeye ve başka eylemlere yatkın insanlara dönüştürür (Kettler, 1994:41).

Hakkın ölçüsü, insan özgürlüğü ve insan mutluluğu sistematik baskı altındayken bunları geliştirebilme yeteneğidir. Bu yönden haklı görüldüğünde, devrimci hareket, hüküm süren güçlere karşı şiddet kullanabilir ve devrimci rejim, insanları bir "zorunlu eğitim"den geçirerek kölece düşünce ve eylem kalıplarını, yani içteki egemenliği söküp atmayı hedef alabilir. Marcuse'ye göre, şiddet kullanmaya karşı genel nitelikte ahlaki savlar geçerli değildir. Çünkü bunlar, her zaman seçici bir tutumla yalnızca yerleşik rejimlere karşı olan hareketlere uygulanmaktadır. Acı vermek insanlığın tarihine işlemiş bir olgudur; ahlaki açıdan anlamlı olan ayrım, gerici şiddetle devrimci şiddet arasındaki ayrımdır (Kettler, 1994:43). Devrim, sadece amacı açısından değil, araçları ve iç kısıtlamaları yönünden de etik bir olgudur. Marcuse'ye göre, devrimin araç olduğu amacı yadsıyacak şiddet ve baskı biçimlerini devrimci bir durum haklı gösteremez (Kettler, 1994:44).

Marcuse'nin anladığı anlamda insan, "özgürlük" ve "mutluluğu"nu büyük ölçüde geliştirecek, üzerindeki baskıyı önemli ölçüde hafifletecek bir toplum düzeni oluşturabilir mi? Marcuse'nin eleştirisi ve ütopyası buna sorgusuz sualsiz, 'evet' demektedir. Yürürlükteki yasal ve siyasal kurumlar ahlaki haklılıktan bütünüyle yoksundurlar. Bu, soyut devrim hakkı diyebilece-

ğimiz bir hak doğurur. Devrim hakkı, bir hareketin en azından iktidarı ele geçirerek gizilgüce sahip ve devrimci hedefe ermeye yönelik amaçlı bir iradeyle bütünleşmiş bir hareketin varlığına bağlıdır (Kettler, 1994:45).

Tekelci sanayi toplumunda [baskının şiddeti] tarihte görülmemiş ölçüde toplumun bütünlüğüne işleyen egemenlikte yoğunlaşmıştır. Bu bütünlüğe ilişkin olarak özgürleşme hakkı, dolaysız görünüşüyle tikel bir haktır. Dolayısıyla şiddet çatışması genel ile tikel ya da kamusal ile kişisel şiddet arasında bir çatışma olarak görülür ve bu çatışmada kişisel şiddet, yürürlükteki kamusal gücün karşısına yeni bir genel çıkar olarak çıkamadığı sürece yenilgiye uğrayacaktır. Muhalefet yeni bir genel çıkarın toplumsal gücünü taşımadığı sürece, şiddet sorunu öncelikle bir taktik sorunudur. Günümüzün karşı-devrimci durumunda şiddet, Kurulu Düzen'in silahıdır. ... Bu şiddete son vermeye yazgılı devrimci güç bugün yoktur. ... Sınırları belirsiz, genel, elle tutulamayan hedeflere yönelmiş eylemler anlamsızdır; daha da kötüsü bunlar, karşıt görüştekilerin sayısını kabartmaktadır. Yürürlükteki duruma ilişkin tanısı iki bölümden oluşmaktadır. İlki, devrimci kaynaklara dönüştürülebilecek, sisteme karşı çıkan toplumsal enerjiler arayışı içinde, günümüz toplumundaki yönelimlerin tekrar tekrar incelenmesidir. İkincisi ise, kendilerini sistemin devrimci ya da hiç değilse köktenci muhalifleri sayanların ve öncelikle öğrencilerin siyasal hevesleri ve eylemleri hakkındaki yorumları kapsar (Kettler, 1994:46).

"İleri kapitalist toplumlarda devrimci değişme için özgül tarihsel etmenler aramak aslında anlamsızdır. Devrim güçleri bizzat değişim süreci içinde ortaya çıkarlar; gizil olanın edimsele dönüştürülmesi siyasal pratiğin işidir". Bu uygulamacıların görevi öncelikle eğitsel bir görevdir: Devrim için gerekli ethos'u sağlayacak olan görüş ve iradeyi doğurmalıdırlar. Toplum ve seçeneği hakkındaki eleştirel anlayışlarını ilerletecek biçimde davranmalıdırlar. Kendilerine "köktenci değişme için yaşamsal bir gereksinim" doğurabilecek olan duyarlılığı geliştirmelidirler. Yeni bir ahlak kurmalıdırlar. Toplumda tam bir ahlaki kapanmaya karşı çıkmalı, toplumsal moralin gevşemesine yardımcı olarak birgün başka insanların yeni ve devrimci olasılıklara açık olmalarına olanak sağlamalıdırlar. Marcuse'nin sözleriyle ifade edilirse, köktenci muhaliflerin bugünkü işlevi, ileride birgün gerçek bir devrimci harekete bütünlük ve devinim verebilecek "bilinci" geliştirmektir. Bugünkü durumda devrimci bilinç ancak bulanık ve belirsiz biçimde ve "bir sosyalist toplum kurmak için kurulu düzeni alaşağı edemeyecek" toplum güçlerinde vardır (Kettler, 1994:47).

"Şiddet Sorunu ve Köktenci Muhalefet" konulu konuşmasının sonunda: "Ve hiçbir dönüşüm görmesek de savaşımı sürdürmeliyiz. Hala insan olarak yaşamak istiyorsak, çalışmak ve mutlu olmak istiyorsak, direnmeliyiz."

demektedir (Kettler, 1994:48). İşyeri deneyimleri temeline oturtulan emekçi sınıf muhalefeti ile devrimci bilinç arasında olası bir yakınsama çizebilmek çabası içinde, Marcuse 1919-20'lerin işçi kurulları ve Paris Komünü'nü anımsatırken, öncüleri ile birlikte Leninci partinin genel geçerliliğini açık açık reddeder (Kettler, 1994:50).

# Başvuru Kaynakçası


BAĞCE, H. Emre., (Edit.) *Frankfurt Okulu*, (Çev. H. Emre Bağce vd.), Ankara: Doğubatı, 2006

CRESPİGNY, de A., /MİNOGUE, K. R., (Der.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Çev. Mete Tunçay / Aytaç Oksal-Buldam vd.), Remzi Kitabevi: İstanbul, 1994

GİDDENS, Anthony., *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 2001

GOLDMANN, Lucien., Marcuse'yi anlamak, (BAĞCE, H. Emre., Edit.) *"Frankfurt Okulu" içinde*, (Çev. H. Emre Bağce vd.), Ankara: Doğubatı, 2006

JAY, Martin., *Diyalektik İmgelem*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

FLEİSCHER, Margot., *20. Yüzyıl Filozofları*, (Çev. Akın Kanat), İzmir: İlya Yayınevi, 2004

KETLER, David., *Herbert Marcuse: Yabacılaşma ve Olumsuzluk*, (Çev. Mete Tunçay), CRESPİGNY, de A., /MİNOGUE, K. R., (Der.), Çağdaş Siyaset Felsefecileri içinde, (Çev. Mete Tunçay / Aytaç Oksal-Buldam vd.), Remzi Kitabevi: İstanbul, 1994

KOLAKOWSKİ, Leszek., *Die Hauptströmungen Des Marxismus*, München: R. Piper&Co. Verlag, 1989

MAGEE, Bryan., *Yeni Düşün Adamları*, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985

MARCUSE, Herbert., *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969

MARCUSE, Herbert., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969a

MARCUSE, Herbert., *Mantık ve İhtilal*, (Çev. Muammer Sencer), İstanbul: Kitaş Yayınları, 1971

MARCUSE, Herbert., *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marksismus*, Darmstadt und Neuwied: Sammlung Luchterhand, 1974

MARCUSE Herbert ve GOLDMANN Lucien., *Tartışma*, (Çev. Avşar Timuçin), Felsefe Dergisi, sayı 1, İstanbul: Kavram Yayınları, 1977

MARCUSE, Herbert., *Tek Boyutlu İnsan*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1986

MARCUSE, Herbert., *Schriften*, Band 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1987

MARCUSE, Herbert., *Der eindimensionale Mensch*, Hamburg: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1988

MARCUSE, Herbert., *Eros ve Uygarlık*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1995

MARCUSE, Herbert., *Estetik Boyut*, (Çev. Aziz Yardımlı), İsanbul: İdea Yayınları, 1997

MARCUSE, Herbert., *Karşı Devrim ve İsyan*, (Çev. Gürol Koca/Volkan Ersoy), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998

SCHWEPPENHAEUSER, Gerhard., *Emanzipation Theorie und Ideologiekritik*, Bremen: Junghans-Verlag, 1990

SLATER, Phil.,*Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Özden), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998

VEYSAL, Çetin., *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005

WEST, David., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998

YARDIMLI, Aziz., *Açıklamalı Sözlük*, Eros ve Uygarlık (sonunda), İstanbul: İdea Yayınları, 1995

**MARCUSE İÇİN GENEL KAYNAKÇA**

BAĞCE, H. Emre., (Edit.) *Frankfurt Okulu*, (Çev. H. Emre Bağce vd.), Ankara: Doğubatı, 2006

CRESPİGNY, de A., /MİNOGUE, K. R., (Der.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (Çev. Mete Tunçay / Aytaç Oksal-Buldam vd.), Remzi Kitabevi: İstanbul, 1994

JAY, Martin., *Diyalektik İmgelem*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

GİDDENS, Anthony., *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 2001

GOLDMANN, Lucien., Marcuse'yi anlamak, (BAĞCE, H. Emre., Edit.) *"Frankfurt Okulu" içinde*, (Çev. H. Emre Bağce vd.), Ankara: Doğubatı, 2006

FLEİSCHER, Margot., *20. Yüzyıl Filozofları*, (Çev. Akın Kanat), İzmir: İlya Yayınevi, 2004

KETLER, David., *Herbert Marcuse: Yabacılaşma ve Olumsuzluk*, (Çev. Mete Tunçay), CRESPİGNY, de A., /MİNOGUE, K. R., (Der.), Çağdaş Siyaset Felsefecileri içinde, (Çev. Mete Tunçay / Aytaç Oksal-Buldam vd.), Remzi Kitabevi: İstanbul, 1994

KOLAKOWSKİ, Leszek., *Die Hauptströmungen Des Marxismus*, München: R. Piper&Co. Verlag, 1989

MAGEE, Bryan., *Yeni Düşün Adamları*, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985

MARCUSE, Herbert., *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969

MARCUSE, Herbert., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969a

MARCUSE, Herbert., *Us ve Devrim*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 2000

MARCUSE, Herbert., *Sovyet Marxizmi*,.(Çev. Seçkin Çağan), İstanbul: May Yayınları, 1969b

MARCUSE, Herbert., *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marksismus*, Darmstadt und Neuwied: Sammlung Luchterhand, 1974

MARCUSE Herbert ve GOLDMANN Lucien., *Tartışma*, (Çev. Avşar Timuçin), Felsefe Dergisi, sayı 1, İstanbul: Kavram Yayınları, 1977

MARCUSE, Herbert., *Tek Boyutlu İnsan*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1986

MARCUSE, Herbert., *Schriften, (Kontrrevolution und Revolte, Zeit-Messungen, Die Permanenz der Kunst)*, Band 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1987

MARCUSE, Herbert., *Der eindimensionale Mensch*, Hamburg: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1988

MARCUSE, Herbert., *Eros ve Uygarlık*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1995

MARCUSE, Herbert., *Estetik Boyut*, (Çev. Aziz Yardımlı), İsanbul: İdea Yayınları, 1997

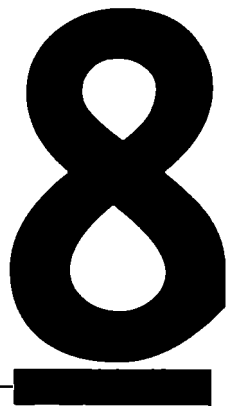
MARCUSE, Herbert., *Karşı Devrim ve İsyan*, (Çev. Gürol Koca/Volkan Ersoy), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998

SCHWEPPENHAEUSER, Gerhard., *Emanzipation Theorie und Ideologiekritik*, Bremen: Junghans-Verlag, 1990

SLATER, Phil.,*Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Özden), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998

VEYSAL, Çetin., *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005

WEST, David., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998



**Walter BENJAMIN**

(15 Temmuz 1892 - 26 Eylül 1940)

*M. Ertan KARDEŞ*

## WALTER BENJAMİN'İN FELSEFÎ LABİRENTİNE BİR BAKIŞ

*«Adsız olanın hatırasına saygı göstermek ünlü olanınkinden daha zordur. Tarih adsızın hatırasına sadıktır».*
Dani Karavani tarafından Port Bou'da Benjamin'in anısına yapılan anıtın üzerindeki yazı.

### *Yaşamı ve Eserleri*

Walter Benjamin, 15 Temmuz 1892 yılında Emil Benjamin ve Pauline Schönfies çiftinin üç çocuğunun en büyüğü olarak dünyaya geldi. 1902–1912 yılları arasında Kaiser-Friedrich-Schule'ye gitti. 1905–1907 yıllarında Haubinda'daki yatılı okulda kendisinden çok etkilendiği Gustav Wyneken ile tanıştı. 1912 yılında Berlin'de lise olgunluk sınavını verdi. 1912 yılında şair C.F. Heinle ile dostluk kurdu. Aynı yıl, Freiburg Üniversitesi'ne girdi. 1912–1915 yıllarında Freiburg ve Berlin'de felsefe okumaya başladı. Burada kendisinden ilham aldığı ve daha sonra Ernst Bloch ve Georgy Lukács'ın da çok etkileneceği hocası George Simmel ile tanıştı. Felsefe, sanat, edebiyat ve tarih alanlarında ders alması onun daha sonra disiplinler arası bir örgüyle oluşturacağı yapıt çeşitliğinin de göstergesi oldu. Benjamin'in entelektüel dünyasını oluşturduğu yıllarda onu en çok, Almanya'daki Neo-Kantçı felsefe, edebî neo-romantizm ve de genç Alman Yahudilerinin politik bilinçlenmesi etkilemişti. Bu dönemde "Özgür Okul Birliği" ile çalıştı ve buranın 1914 yılında başkanı oldu. Benjamin'in estetik ve politik eğilimleri Haubinda Okulunda Gustav Wyneken tarafından fark edildi ve yine Wyneken tarafından temeli atılan Wickersdorf Okulunda, bu eğilimler iyice su yüzüne çıktı. Benjamin bu sebepten ötürü ilk 'hoca'sı olarak Wyneken'i gösterir. Wyneken, ateşli ve idealist bir genç olarak edebiyata felsefî bir bakış açısı getirmeyi ve mev-

cut tüm yavan politika kavrayışlarına karşı esaslı bir felsefe ortaya koymaya çalışmıştı. Benjamin de benzer bir yaklaşımı kendi felsefe serüveni boyunca sürdürecektir. Benjamin'in Siyonizm fikri ile tanışması da bu yıllara denk gelir; Wyneken'den öğrendiği bu fikri hemen reddeder. Benjamin Siyonizmi salt toplumsal ve politik bir hareket olarak görmez, çünkü onun ulusalcılığı Yahudiliğin ulusüstü radikal iradesine karşıdır. Bu bağlamda Benjamin için Yahudi olmak kendinde bir amaç değil, zihnin taşıyıcılarından ve temsillerinden biri olarak ortak bir Avrupa kültürü geliştirme ödevidir. Müstakbel eşi Dora Sophie Pollak ile bu ortamda tanıştı. I. Paylaşım Savaşının başlaması ile Heinle ve kız arkadaşı intihar ettiler. Benjamin'in yaşamına intihar motifi ilk bu şekilde girdi. Bu olaydan sonra "yaşamda kalmak" terimini sık sık "yaşamak" yerine kullanmaya başladı. Benjamin eş zamanlı olarak gençlik hareketi ile irtibatını kesti. Yine bu yılda Benjamin; üniversitedeki felsefe öğrenimine karşı derin bir hoşnutsuzluk duymaya başladı. Bu hoşnutsuzluğu onun başında bir "hoca" olmaksızın "otodidakt" olarak yola devam etmesine neden oldu. 1915 yılında düşüncelerinin şekillenmesinde önemli rol oynayan Gerhard (Gershom) Scholem ile tanıştı. Felsefe öğrenimine 1915–1917 yılları arasında Münih'te devam etti. 1917 yılından Dora Pollak ile evlendi. Askerlikten muaf tutulan Benjamin, Bern'e yerleşti ve üniversiteye burada devam etti. Herman Hesse, Hugo Ball, Ernst Bloch'un da dâhil olduğu Alman entelektüellerinin İsviçre'ye göç edişi, savaşan Almanya'yı destekleyen egemen kamuoyuna karşı örgütlü bir tepkiydi. 1918 yılında oğlu Stefan burada doğdu. Bu yıl içerisinde Ernst Bloch ile tanıştı. 1919 yılında, Bern Üniversitesinden *Alman Romantizminde Estetik Eleştiri Kavramı* çalışması ile "doktor" ünvanı aldı. 1920 yılında doğduğu kent Berlin'e döndüğünde, I. Paylaşım Savaşından yeni çıkmış Almanya'nın yoksulluğundan üzerine düşen payı aldı. 1921 yılında *Angelus Novus* dergi projesini ortaya attı. 1922 yılında "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" makalesini kaleme aldı. 1923 yılında Theodor Wiesengrund Adorno ve Siegfried Kracauer ile tanıştı. 1924 yılında, Marksizm ile ilişkisini yoğunlaştırmasına sebebi olan ve kendisiyle aşk yaşadığı Asja Lacis ile Capri'de tanıştı. 1925 yılında Frankfurt Üniversitesinde hazırladığı, *Alman Barok Dramının/ Yasoyununun Kökeni* adlı doçentlik tezi Max Horkheimer'in da etkisiyle reddedildi. 1926 yılında Proust'un metnini Almanca'ya çevirmeye başladı. Yine bu yıl içerisinde *Frankfurter Zeitung* ve *Literarische Welt* gazetelerinde yazı yazmaya başladı. 1926–1927 yılları arasında, Asja Lacis ile yeniden buluşmak amacıyla Moskova'ya gitti. *Pasajlar Çalışması*'nın başlangıcı ise, Benjamin'in Paris'e gittiği 1927 yılıydı. Burada Scholem ile buluştu. Bu buluşmalarda Filistin'e gitmek/ gitmemek ikilemini yeniden düşündü. 1928 yılında, Rowohlt yayınevi *Tek Yönlü Sokak* ve *Alman Barok Dramının/ Yasoyununun Kökeni* kitaplarını bastı. 1929 yılında ilk kez Brecht ile buluştu. Aynı yıl

radyo çalışmaları yaptı. 1930 yılında eşinden boşandı. 1931'de intihar etme planı yaptı ve ilk vasiyetini yazdı. 1933 yılında İbiza'ya geçti. Bu yıl içerisinde, Adorno'nun da tavsiyesiyle, Frankfurt Okulu olarak bilinen "Sosyal Araştırmalar Enstitüsü" için çalışmaya başladı. 1933 yılında Hitler'in iktidara gelmesiyle Almanya'yı tamamen terk etti ve ağırlıklı olarak Paris'te yaşamaya başladı. 1934–1935 yıllarında maddi sıkıntıları ayyuka çıktı. San Remo'da, boşandığı eşinin yanında kaldı. *Pasajlar Çalışması* üzerine yeniden eğildi. 1936 yılını Paris'te geçirdi. 1938 yılında dört aylığına Danimarka'ya, Brecht'in yanına son kez geçti. *Pasajlar çalışması* eksenli çalışmalarını sürdürdü. 1939 yılında II. Paylaşım Savaşı'nın başlaması ile Nevers-Clos St. Joseph kampında gözaltında tutuldu. 1940 yılında Paris'e döndü. *Tarih Kavramı Üzerine*'yi kaleme aldı. Bu onun yazdığı son yapıt olacaktı. Maddi sıkıntılarına artık A.B.D'de olan Frankfurt Okulu, "teorik" gerekçelerle cevap veremez olmuştu. Avrupa artık onun için çok tehlikeli olsa da, o ***"burada savunulacak konumlar var"*** diyerek A.B.D'ye gitmeyi mümkün olduğunca erteledi. Paris'te barınması da imkânsız hale gelmeye başlamıştı. Mayıs 1940'ta Nazi birlikleri Paris'e girdi. Benjamin çarpışma sesi Paris'ten duyulana dek şehri terk etmedi. Önce, kızkardeşi ile Lourdes'a kaçtı. Bu sırada A.B.D. için bir vize aldı. Eylül ayında, Pireneler üzerinde İspanya'ya, oradan da okyanus ötesine geçme planı henüz Port-Bou sınırında iken başarısızlığa uğradı. Franko rejimi geçişleri yasaklamıştı. Polis tarafından geceyi geçirmesi için istasyon yanındaki otele gönderildi. Gestapo'nun eline düşeceği kaygısına, Avrupa'yı terk etme sıkıntısı da eklenince 26 Eylül 1940'ta, Walter Benjamin ölümü seçti. Arthur Koestler'in, Gestapo'ya yakalanma ihtimaline karşın sakladığı siyanür tabletleri ile Benjamin, 26 Eylül gecesi intihar etti. Ertesi gün gümrük açıldı ve topluluk Benjamin'siz İspanya'ya geçti. Ölüm raporu Benjamin Walter adıyla kaydedildi ve Walter Benjamin olarak Katolik mezarlığına defnedildi. 5 yıllığına kiralanan ve her süre dolumunda defnin yakınlarının ücret ödemesiyle kirası süren bölüme 1945 yılına kadar Benjamin için kimse gelmediğinden cenazesi kimsesizler çukuruna atıldı. Sevenleri çok sonraları, mezar yeri bilinmeyen Benjamin'in anısına Port- Bou'da bir anıt yaptılar.

"Hölderlin'in İki Şiiri" (1914–15), "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" (1916), "Dostoyevski'nin *Budala*'sı" (1917), "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine" (1917), *Alman Romantizminde Estetik Eleştiri Kavramı* (1919), "Kader ve Karakter" (1919), "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" (1921), "Çevirmenin Görevi" (1921), "Teolojik-politik Parça" (1921), "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" (1922), *Alman Barok Dramının/ Yasoyunun Kökeni* (1925), *Tek Yönlü Sokak* (1926), *Moskova Günlüğü* (1927), "Kitsch Onirique" (1927), Pasajlar Çalışması'na başlaması (1927), "Gerçeküstücülük" (1929), "Proust İmgesi Üzerine" (1929), *Paris Pasajları* (1930), "Karl Kraus" (1931), "Yıkıcı Karakter"

(1931), "Benzerlik Teorisi" (1933), "Taklit Etme Gücü Üzerine" (1933), "Deneyim ve Yoksulluk" (1933), "Üretici Olarak Yazar" (1934), Berlin'de Çocukluk (1934), "Franz Kafka" (1934), "Johann Jakob Bachofen" (1935), "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" (1935), "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" (1935), "Hikâye Anlatıcısı" (1936), "Alman İnsanlar" (1936), "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi" (1937), "Baudelaire'de ikinci imparatorluk Paris'i" (1938), "Zentralpark" (1939), "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" (1939), "Baudelaire'de Bazı Temalar Üzerine" (1939), "Tarih Kavramı Üzerine" (1940) Bu yapıtlara önemli bir ek olarak G. Scholem ve T.W. Adorno tarafından 1966 yılında derlenen Benjamin'in *Yazışmalar*'ı da dâhil edilebilir.

### *Benjamin'i Nasıl Okumalı?*

*"Akşam ne kadar ilerlemişse, misafirler de o kadar güzelleşir "*. Benjamin'den söz açıldığında, onu sınıflamak, yazdığı metinleri konuları itibariyle sıralamak, onu diğer felsefe akımlarına dâhil etmek oldukça zordur, fakat bu zorluğa karşın, o, yine de sınıflanmaya çalışılır ve belirli akımlarla anılır. Bu zorluğa bir farkındalık geliştirilerek, Benjamin'i kendi yaşamından ve yapıtından hareketle, anlaşılmasına yardımcı olmak, onun düşüncelerini gözler önüne serebilmek açısından en doğru tutum olacaktır. O halde, yola çıkış noktamızı Benjamin'in ve onun düşüncesinin özgün ve tekil bir konumu olduğunu kabul etmek oluşturacaktır. Ancak böyle bir kabul, onun geride bıraktığı deneyimin ve çalışmaların başka bir kişi veya filozofu tekrar etmediğini, kendilerinden başka bir şeye benzemediğini kavramaya imkân tanıyabilir. Bu durumu en iyi özetleyen ise Adorno olmuştur: Adorno, Benjamin için "à l'écart de tous les courants" (Bütün akımların dışında/ bütün akımlara mesafeli) ifadesini kullanır (Adorno 1999: 84). Benjamin üzerinde diğer filozofların, yazı insanlarının, edebiyatçıların, politik akımların etkisinden bahsederken bu temel ifadenin büyük hakikat payı taşıdığını her zaman hatırlamak gerekmektedir. Benjamin okumalarında sorun teşkil eden birkaç başlıktan bahsetmek yerinde olacaktır. Yüzeysel bir okuma ile Benjamin'in önceleri Scholem etkisinde bir teolog olduğu, sonraları Asja Lacis ve Brecht ile tanışmasından Marksist bir eğilim taşıdığı ve bunlara paralel olarak da Adorno eksenli bir felsefî meselenin içinden konuştuğu belirtilir. Bu tarz bir okuma ile Benjamin'in kendine özgü felsefî bir mesele yaratamadığı iddiası pekiştirilmiş olunur. Bu iddia hemen peşinden şöyle bir savı destekler: Benjamin bir filozof değildir, sadece edebî denemeler yazar. Benjamin'in kuzini Hannah Arendt de, bu tarz bir örtük savdan hareketle kaleme aldığı oldukça etkileyici denemesinde – ki anglo-sakson camiada Benjamin üzerine yapılan yorumlar için uzun bir süre bu metin temel bir kaynak olarak okunmuştur – Benjamin'in zihinsel varoluşunun "şair ve filozof olmayan" Goethe tarafından şekillendirildiği ve Benja-

min'in şair ve romancılarla "felsefe öğrenimi görmesine karşın", filozof ve teorisyenlere oranla daha kolay iletişim sağladığını belirtir (Arendt 1997: 262). Arendt'in bu savı doğruluk payı taşısa da, aslında geri planda, Benjamin'in filozof kimliğini ve ortaya koyduğu felsefî açılımları örtbas ediyor gibi durmaktadır. Arendt'in bu saptamaları, ancak ve ancak Benjamin'in ontolojik–epistemolojik–estetik–etik kavrayışları ile ilişkilendirilerek Benjamin açısından geçerli önermeler haline getirilebilir. Oysa Adorno, Benjamin'in felsefesinin tıpkı atonal müzik gibi bir konusu olmadığından (athématique) söz eder (Adorno 1999: 40). Adorno, Benjamin'in felsefesinin, geleneksel felsefenin tarzıyla anlaşılabileceğini düşünmemektedir. Benjamin, edebî-olandan bahsettiği noktada felsefe-dışı bir şey yapmamaktadır, onun hakikatle ilişkisini geliştirdiği bağlam budur. Yine Adorno'nun tabirleri kullanılacak olunursa, Benjamin *"her alanda idealizm ve sistemden kurtulmaya çalışan bir nesle dahildir"* (Adorno 1999: 33). Bu sebepten ötürü Benjamin'in hiçbir yazısı geleneksel kalıplarda olduğu gibi "düşünce–şey upuygunluğuna" göre değerlendirilemez. Benjamin'in fikirleri bir takımyıldız (Konstellation) oluşturur gibi yan yana dizilirler, bu dizilmede her bir ayrıntı kendine ait bir "güç alanı" oluşturur. Benjamin'e göre hakikat bu ayrıntılarda mevcuttur: Bütün ancak ayrıntıdan yola çıkılarak anlaşılabilir. Benjamin; yazı yöntemi olarak deneme yazmayı bütünlüklü bir kitap yazmaya, "fragmant" yazmayı uzun bir makale kaleme almayı tercih etmiştir, zira Benjamin bütünün, parçadaki "diyalektik imge" üzerinden yakalanabileceğini düşünmektedir. Bu "fragmanter" yöntem, tamamıyla kalıpçı, babadan kalma geleneksel biçimlerle bir karşıtlık içermektedir. Benjamin'in akademideki felsefeye ilişkin tereddüdünün sebeplerinden bir tanesi de bu olmuştur. Benjamin'in bu yöntemine göre, motifler yan yana dizilirler ve bu motiflerin takımyıldızının, akademik yazında olduğu gibi bir otorite kurma, ikna etme gibi veya düşüncesini yayma gibi yazının kendi yapısına dışsal bir takım iddiaları yoktur. Adorno, Benjamin'in felsefesinin neleri kapsadığının belirtilmesinin, geleneksel kalıplara referansla anlaşılmasının imkânsızlığından söz açar (Adorno 1999: 41). Bu metin, kendini öyle yoldan geçenlere rasgele açan, ilk ziyaretçisine kendini teslim eden bir metin değildir ancak içine girildikçe düşüncesinin ufku fark edilebilecek, kendisine misafir olundukça kendisini açabilecek bir metindir. Benjaminci metin, "iletişime giremeyecek şeylerin iletişimini" sağlamayı önerir (Adorno 1999: 41). Bu tarz bir kavrayış, dilin salt mesaj ileten bir alet olduğunu reddetmektedir. Kısaca Benjamin'de felsefe, konuda, metninin akıl yürütmelerinin açık şiddetinde, yazı üzerindeki otoritede değildir. Benjaminci felsefe, metninin fragmanter yapısında, motiflerin takımyıldızında ve ayrıntılarındadır. Tam da bu noktada, Benjamin'in metnine misafir olunmaya çalışılırken, Adorno ile de araya bir mesafe koyulmasının gerekliliği ortaya çıkar; zira

Adorno da en nihayetinde Benjamin'i serimlerken kendi perspektifleri üzerinden ona bakmaktadır.

Michael Löwy, Benjamin üzerine türetilen bu perspektifleri dört maddede özetler (Löwy 2001: 24) : a) Materyalist Okul: Bu okula göre, Benjamin Marksist'tir ve de doğal olarak materyalisttir. Onun teolojik formülleri materyalist gerçekleri örten metafor olarak anlaşılmalıdır. Brecht, bu okulun bir temsilcisi sayılabilir. b) Teolojik Okul: Benjamin her şeyden önce Yahudi bir teologdur ve mesiyanik bir düşünürdür. Marksizm onda sadece bir terminolojidir. Tarihsel materyalizm kavramının aşırı kullanımı söz konusudur. Bu görüşü arkadaşı Scholem de savunmaktadır. c) Çelişki Okulu: Bu okula göre, Benjamin teoloji ile Marksizmi, materyalizm ile mesiyanizmi birleştirmeye çalışmış ancak birbirleriyle asla uyuşamayacak bu iki terim üzerinde çalıştığı için başarısızlığa uğramıştır. Bu okumayı Löwy'e göre, Adorno'nun iki asistanı Tiedemann ve Habermas yapar. Buna Adorno'yu da eklemek mümkün görünüyor. d) Bağlaşma Okulu[1]: Löwy bu üç okula karşı kendi kavrayışını dördüncü olarak ekler. Buna göre, Benjamin hem Marksisttir hem de teologtur. Benjamin Marksizm ve teoloji arasında bir rabıta (ilişki) kurmayı başarmıştır. Hiç şüphesiz bu iki terim birbirleriyle alışıldığı üzere oldukça çelişkilidir ancak Benjamin de alışılmadık bir düşünürdür. Löwy'e göre, Benjamin'i iki yüzü olan Janus'a benzetmek mümkün olabilir: Bir yüzü Kudüs'e, diğer yüzü de Moskova'ya bakar.

Benjamin üzerine yapılacak muhtemel bir okumada genellikle bu dört okuma okulundan birine yakın tutum benimsenmiştir. Bu sebepten ötürü Benjamin üzerine yansız, tarafsız bir okuma ancak ona yönelik bakış açısının ortaya konmasıyla mümkün görünmektedir. Adorno, bize Benjamin'in felsefî yöntemini anlatırken oldukça yetkin bir kalemdir, ancak onun Benjamin üzerine vardığı sonuçlarla kolayca hemfikir olmamak yerinde olacaktır. Ya da Scholem ve Tiedemann'ın Benjamin hakkındaki yine oldukça yetkin yorumlarından, onların vardıkları sonuçlar itibariyle değil, daha çok bu yorumlardan Benjamin'in düşüncesini betimledikleri ölçüde faydalanılması yöntemi seçilecektir. Benjamin'e misafir olunduğu kadar, bu sonuca varma hakkı okurda saklı kalacaktır.

### *Benjamin'in Felsefî Programı*

Benjamin'in epistemoloji ve ontoloji kavrayışı hakkında diğer yazılarına oranla daha doğrudan fikir edinebilinecek iki temel yazı mevcuttur. Bunlardan birincisi 1917 tarihli (bazı kaynaklarda 1918 olarak geçer) "Gelecekteki

1 Löwy bu okula ad vermemiştir ve bu sebepten ötürü bu ad tarafımızdan "conjonction (fr)" teriminin karşılığı olarak eklenmiştir.

Felsefenin Programı Üzerine" metni, diğeri ise 1925 tarihli reddedilen doçentlik tezinin "Eleştirel-epistemolojik önsöz"üdür. "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", Benjamin'in hiçbir metninde rastlanmayan bir şekilde üniversiter söyleme yakın bir üslupla kaleme alınmıştır. Görünürde metin sadece Kantçı bir perspektiften söz ediyordur, ancak Benjamin'in yaptığı Kant'ın felsefesinin bir yıkımını hazırlamaktır. Benjamin'in bu felsefî sahnesinin sonunda Kant yerini J. G. Hamann'a bırakır, dolayısıyla Benjamin epistemoloji merkezli bir felsefe anlayışının da kökenine dil felsefesini koymuş olur. Benjamin bu metinsel tiyatrosuna şu şekilde başlar: "*Gelecekteki felsefenin temel görevi, günümüzden ve gelecek hakkındaki beklentilerimizden en derin imaları çıkartmak ve onları Kantçı sistemle ilişkilendirerek bilgiye dönüştürmektir. Kantçı sistemi izleyerek sağlanan tarihsel süreklilik, kesin ve sistematik sonuçları olabilecek tek süreçtir. Çünkü Kant bilginin derinliği ve çapı ile ilgilenen değil, daha çok bilginin doğrulanabilirliğiyle ilgilenen, Platon istisnasıyla, tek filozoftur. Her iki filozofa göre de, en açık ve seçik biçimde ortaya konan bilgi aynı zamanda en derin bilgidir. Her ikisi de felsefede derinliği reddetmemişlerdir ama onu doğrulanabilirlik talebiyle ilişkilendirmişlerdir. Gelecek felsefe kendisini ne kadar beklenmedik ve cesur bir biçimde ortaya koyarsa, ölçütü sistematik birlik ve hakikat olan kesinlik için o kadar yoğunlukla mücadele edebilir*" (Benjamin, 2000a: 179; Benjamin, 2005: 125). Benjamin bu metinde üniversitedeki Kantçı hocalarına seslenmekte, bununla onların felsefeden anladığını eleştirme gibi bir gaye gütmektedir. Benjamin, bilginin nesnesini aldığı iddia edilen "bilimsel" söylemin sınırlarını fiziğin modelinden kurtarmak gerektiğini düşünmektedir. Benjamin'in bütün yapıtı bu program üzerine yaslanmaktadır. 1900'lü yılların başında, Benjamin'in içinde bulunduğu çevrenin en önemli tartışma konusu Kantçı meselelerin etrafında dönen "deneyim" (Erfahrung) kavramı tartışmasıydı. En temelde iki kutup bu tartışmayı yürütüyordu: Fenomenologlar ve Neo-Kantçılar. Tartışmanın her iki tarafı da Kant'ı, felsefi modernliğin kurucusu olarak düşünüyordu. Bunu da Kant'ın, deneyimin *a priori* koşullarının öğelerini saptayarak yapmasına dayandırıyorlardı. Böylelikle Kant, yepyeni bir deneyim kavramı tanımlaması için ciddi bir imkân sağlamış oldu. Kant deneyimi, içinde "fahren" kökü olan eylemlerin yani tutumun, yol/ yordamın ve öğrenmenin ürünü olarak görür. O halde deneyimin içeriği nedir? Bu konuda da yine nesnel şartları belirlemek mümkün olabilir mi? Bu, bilimsel bir nesnelliğin konusu olabilir mi? Eğer, bilimsel nesnellikten söz edilecekse onun indirgenebileceği kurallar, yöntemler olması gerekir. Benjamin'in de öğrencisi olduğu Rickert, diğer Neo-Kantçılar Cohen, Natorp, Cassirer, Windeband ve Lask gibi isimler Kant'ın transandantal tanımından hareketle, bütün bir Kantçı felsefeyi, nesnel bilgi olarak deneyim teorisiyle özdeşleştirdiler. Neo-Kantçılara göre, Kant'ın önemi, onun akılsal bilginin koşullarını aydınlatmış olmasından kaynaklanmak-

tadır. Bu bağlamda, onlar deneyim kavramını fizik-matematik bir çerçeveye indirgeyerek oldukça fakir bir içerikle düşünmüşlerdir, zira deneyim kavramının içinden her tür ruhanî/ zihinsel öğeyi çekip çıkarmışlar, yerine de Aydınlanmacılar gibi kuru bir akılcılık koymuşlardır. Benjamin, hocaları olan Neo-Kantçıları bu sebepten ötürü eleştirir. Ona göre, deneyim kavramı ile sağlam/ kesin bir bilgi özdeşleştirilemez. Benjamin'in kendi felsefî programındaki amacı deneyim kavramını hak ettiği önemi sağlayacak "üstün deneyim" kavramı ile uğraşan bir düşünce geliştirmektir. Benjamin, Neo-Kantçıların, zamansal, ruhanî/ zihinsel bir deneyimi yok saymalarından hareketle, kendi deneyim kavramını ortaya koymaya çalışmaktadır. Benjamin, Kant kavgasının diğer cenahı olan, fenomenologlara da başta Heidegger olmak üzere karşı çıkmaktadır. Onlara olan tepkisi açık bir şekilde bu metninde yer almasa da, diğer yapıtlarında sık sık dile getirmektedir. Heidegger, Kant'ta, Neo-Kantçıların aksine sonsuz deneyimin filozofunu görmektedir. Bu bağlamda bilmeyi ve bilimin statüsünü metafizik reddiyesi ile sınırlamayı kabul etmez. Heidegger, deneyimden sonsuz aşkınlığı anlar ve bu kavramı Dasein'ın sonluluğuna bağlar. Benjamin hiç şüphesiz, Neo-Kantçıların cılız deneyim kavramını eleştirmesi açısından Heidegger ile hemfikirdir ancak onlara yönelik eleştiri üzerinden Benjamin ile Heidegger arasında ortaklık kurmak pek doğru görünmez[2]. Benjamin'in ne tarihdışı bir tarihsellik kavramı vardır, ne amacı "metafiziği" kurtarmaktır. Benjamin, Kant'ın kendisine karşın, "üstün deneyim" kavramını yakaladığını düşünmektedir. Benjamin'e göre, ne Neo-Kantçıların ne de fenomenologların yakalayamadığı tekil bir deneyim kavramı vardır. O, buna "mesiyanik deneyim" adını verir. Benjamin "doktrin" (Lehre) kavramını gerçek bir bilginin ya da felsefenin adı olarak ortaya atar. Buna göre, ancak dil eksenli bir açılım, Kantçı ve Neo-Kantçı bilginin analitiğini kurtarma şansını barındırır.

### *İlk Felsefe Olarak Dil Felsefesi*

"Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine" metni, Benjamin'in dil felsefesine olan ilgisini ortaya koymaktadır. Benjamin, kendi felsefî projesi olarak dil (langage) – langue'dan farklı olarak, alanını işaret eder. Benjamin'in dil ile ilgili düşüncelerini görebileceğimiz yazıları sırasıyla "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" (1916), "Çevirmenin Görevi" (1921), "Benzerlik Teorisi" (1933), "Taklit Etme Gücü Üzerine" (1933)'dir. O, dil teorisi üzerinden tarih, toplum, sanat, felsefe ile ilişkisini kurmaya çalışır. Benjamin, 7 Mart 1931 ta-

2 Benjamin ve Adorno'nun, Heidegger'e yönelik getirdiği eleştirilerine derinlemesine nüfus etmek için "Dasein", "tarihsellik", "otantiklik" (Eigenlichkeit) gibi kavramlar üzerinden tek tek ele almak gerekir. Bkz. (Adorno 1989), Bkz. (Benjamin 2002a).

rihli, Max Rychner'e yazdığı bir mektubunda, kendisinin bir dil filozofu olmasının diyalektik materyalist yaklaşıma geçmesinde bir dolayım sağladığından bahseder (Benjamin, 1979-II: 43). Benjamin; bu mektupta, idealist-burjuva teorisinin temsilcileri olarak gördüğü Keller, Mehring ve Heidegger gibi düşünür ve yazarların "ebedî fikirler", "zamandışı değerler" gibi kavrayışlarına karşı çıkar. Benjamin'in kullandığı "dil filozofu" sıfatı aracılığıyla, tüm düşüncesinin kavşağı olarak dil meselesini gördüğünü anlamak mümkün görünmektedir. Benjamin'e göre, dil, asla "mantıksal içerik" ve "sözce" (énoncé) arasında basit bir dolayım ya da aracı değildir. Dil, gerçekliğin bir vasıtası değildir. O, bu görüşle iki fikre karşı çıkar. Bunlardan birincisi dilin bir uzlaşımın ürünü olduğunu iddia eden görüş, ötekisi ise kelime ile şeyi özdeşleştiren görüş. Bir başka deyişle, ona göre, dil gerçekliğin düzeninden değildir, ancak dil şeylerden pay alır. Benjamin'in daha gençken yazdığı "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" ve "Çevirmenin Görevi" ile daha sonraları yazdığı "Benzerlik Teorisi", "Taklit Etme Gücü Üzerine" metinleri arasında ilk bakışta üslup ve politik bakış açısından bazı görünür farklar tespit edilebilse de, aslında metinlerin felsefî altyapıları açısından belirli bir süreklilik saptamak mümkündür. İlk metinlerdeki teolojik ton, sonraki metinlerde yerini daha Marksçı bir stile bırakmaktadır. Ancak her iki üslupta da gerek süreklilik ilişkisi anlamında gerekse de retrospektatif açısından bir bağlantı olduğu görünmektedir. İlk metinlerinde Benjamin özetle şu sonuçlara varır. İnsan, ona göre, kelimelerde konuşur. İnsan, şeyleri adlandırarak konuşur. İnsan dilinin biricikliğini veren bu adlandırma yetisidir. İnsan dili, adlandıran bir dildir. Şeyler bizi konuşur ve biz onları adlandırırız. Şeylerin dili bizimle iletişime geçer. Benjamin, klasik burjuva görüşüne, dilin sadece insana özgü olduğunu ifade etmesi bağlamında karşı çıkar, zira her şeyin kendi dili vardır – "das geistige Wesen". Bu sebepten ötürü, şeyler kendilerine dışsal bir enstrümanı kullanmazlar, onlar kendilerine konuşurlar. Bu konuşmanın hiçbir içeriği yoktur. Onlar, özel bir şey iletmezler. Dil, bu bağlamda, Tanrı'nın ya da doğanın insana bahşettiği bir alet değildir. Dil, kendisinde zihinsel içeriklerin iletişime girdiği şeylerin ilkesidir. Dilin bizzat kendisi bir içeriktir. O hiçbir şeyle iletişime geçmez ama kendi kendiyle iletişim halindedir. O halde, bütün dünyadaki fenomenler, kendi ifadelerini kendilerinde barındırırlar. Eğer dilsel özü anlamak istiyorsak, bu zihinsel özün ne olduğu sorusunu sormak gerekir. Şeyler, adda, bu özle iletişime geçerler. Yine aynı şekilde de adda, insan Tanrı ile iletişime girer. Benjamin, *Kutsal Kitap*'taki, ad verme, Babil Kulesi gibi anlatılardan hareketle geliştirdiği, kendi dil teorisinin prototipini oluştururken en çok "der Jude" dergisinin editörü Martin Buber'den etkilenir. Buber'in eylem ve dil ilişkisini sorgulaması, dilde "büyülü-olan nedir" sorusunu ele alması ve en önemlisi de bunun politik eylem ile bağlantısını kurmayı

denemesi, Benjamin'in kendi meselesini bu konular üzerine yoğunlaştırmasına sebep olmuştur. Benjamin, Buber'e yazdığı bir mektupta ona bu konuda borçlu olduğunu dile getirir (Benjamin, 1979 – I: 118–119). Büyü, basit olarak şu özelliği ile anılır: Dolayıma giremeyecek olan. Tıpkı, büyüde olduğu gibi, Benjamin'de "gerçek bir iletişim", gönderileni olmayan bir tezahür olarak tarif edilir. Bu bağlamda, o, kendi yazısını, politik eylemi açığa çıkaracak, onu güdüleyecek, insanları etkileyecek bir araç olarak düşünmez. Gerçek bir iletişimde dil, araç değildir. Nasıl ki "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" makalesi, insanlık tarihini bir düşüş süreci olarak ele almışsa, "Çevirmenin Görevi" makalesi de bu tarihi ütopik bir tamamlanmaya doğru giden bir süreç olarak inceler. Benjamin, yine teolojik malzeme ile bayağı ciddi bir iş görür. Buna göre, Benjamin, dildeki mükemmelliğin yitmesi teması üzerinden, dilin sembolik boyutunu ve iletişimsel boyutunu ele alır. O, bu iki antite arasında bir zıtlık bulur. Ona göre, iletişimsel boyut sürekli olarak aktarmaya çalışırken, sembolik boyut dil meselesinin merkezinde kalır. Zihinsel içerik ile bildirme biçimi arasında olumsuz bir bağıntı vardır. Onun açısından, dildeki bu mükemmelliğin yitip gitmesinin telafisini şairler ve çevirmenler üstlenir. Bu metnin temel bir sorusu vardır: *"Gilt eine Übersetzung den Lesern, die das Original nicht verstehen?"*[3] (Benjamin, 2000a: 244) . Bu metin yine iletişilemezlik temasından hareket etmektedir. Benjamin'e göre, bir sanat yapıtı karşısında, o yapıtın okur, izleyici ya da dinleyici tarafından alımlanması hiçbir zaman onun biçiminin tanınması anlamına gelmez. Bu sanat yapıtının içinde doğduğu toplumsal bağlamın yok sayılması demek değildir. Benjamin sadece bir sanat yapıtının iletişimin aracısı olmadığını söyler. Aynı şekilde, çeviri de bilinmeyen bir dildeki (langue) yapıta giriş yapmamızı sağlamaz. Kısaca, Benjamin dilin araçsallaştırıldığı teorilerden farklı bir dil teorisi kurma düşüncesindedir. Çeviri gönderileni olmayan okunabilirlik sağlayan tekil bir biçimdir. Bu bağlamda, Almanca'da "Brot"un tam karşılığı Türkçe'deki "ekmek" değildir, zira kastedilen aynı şey olsa da, kastedilme tarzı farklıdır. Çevirmenin görevi, tek tek diller (langue) arasındaki mesiyanik imkânları toplayıp, sürgün edilmiş saf dile (langage) bunları aktarmaktır. Böylelikle, yapıtta bu saf dilin izi sürülmüş olacaktır. Çevirinin amacı, farklı diller arasındaki ortaklıkları herhangi bir aktarma ve iletişim gayesi gütmeden, bulup çıkarmaktır. Çevirmen bu uğraşısıyla en temelde yapıt ve hakikat arasındaki ilişkinin açığa çıkmasını sağlar. Benjamin 1933'te yazdığı "Benzerlik Teorisi" ve "Taklit Etme Gücü Üzerine" makaleleriyle, bu meseleleri tekrar ele alır. Aradan geçen bu on küsur yılda, Benjamin, Lukacs, Bloch, Frankfurt Okulu sayesinde "ince"

3 Bir çeviri, özgün metni anlamayan okura yardım eder mi?

bir Marxizm ile Brecht ve Moskova seyahati aracılığıyla "kaba" bir Marxizmle tanışıklığını ilerletmiştir[4]. Bu denemelerinde Benjamin, dil teorisini "mimesis" kavramı üzerine oturtur. Benjamin, doğanın benzerlikler üretmesinin mimetizmi çağrıştırdığını ve insanın da en üst düzeyde benzerlikler üretme kapasitesine erişmiş olduğundan söz eder. Buna göre, insanın her davranışı az ya da çok mimetizmin etkilerini taşır. Bu metindeki benzerlik kavramı aslında evvelki metinlerdeki ad verme kavramı ile aynı şeylerdir. Ona göre mimetizm, şeylerin adıdır. O, dili keyfi göstergeler bütününe indirgeyen çağdaş semiyolojiyi de eleştirir. Onun mimetizm teorisi tam da bunun karşısında durur, zira her insan eyleminin kökeninde mimetik bir yapıyı aramak, aynı zamanda dilin her göstergesinin geriye götürülebilir bir kaynağı ve nedeni olduğunu iddia etmektir. Saussure ve onun ardıllarının, dili uzlaşımsal bir saha olarak nitelemesine karşın Benjamin, dilin kökeninin "onomatopeyik" (yansıma sesler) olduğunu savunur. "Üretici Olarak Yazar" denemesinde, Benjamin, burjuva dil teorisinin, dilin bütünlüğünü yok saydığını belirtir. Buna karşın o, dilin, göstergelerin ötesinde bir alanı olduğunu düşünür. Benjamin'in gözünde, dil tıpkı çocukların oyunu gibi ontogenetik ve Dionysos ayinleri gibi filogenetik bir etkinliktir, daha kısa söylenirse dil mimetik bir etkinliktir. Peki, Benjamin bunu nasıl temellendirmektedir? O, onomatopeyikten, keyfi olmayan bir gösterileni anlar. Bunu "nedensiz ilişki olmaz" şeklinde formüle etmek mümkündür. Buna göre, dildeki her bağlantı, her sözce, zorunlu yani keyfi olmayan ilişki sistemleri içerir: **Benjamin versus Saussure**. Marksçı bir jargonla söylenecek olursa, Benjamin, dilin "değişim değeri"nden çok "kullanım değeri"ne önem veren bir teori üretmektedir[5]. Uzlaşımcı burjuva dil teorisi, söz–kod ayrımı ile emeğin sınırsız / bedava / keyfî kullanımın bir ifadesini sunmaktadır. Benjamin'in mimesis teorisi ise, insanlığın arkaik kalmış düşlerini, bilinçdışını, ilksel düşünme biçimlerini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Özetle, dil Benjamin açısından ne bir vasıtadır, ne bir alettir. O, insanı kendi benzerleri ile bağlantısını sağlayan, insanlığın özünün açığa çıkmasıdır. Bir başka deyişle, dil, iletişimin çok ötesinde, insanlığın tüm var olan ve var olmayan mesiyanik güçlerini madden açığa çıkarandır. McLuhan'ın "the medium is message" (vasıta mesajdır) sözü Benjamin'in tam da dilin ne olmadığını anlatması açısından oldukça yetkin bir slogandır, zira Benjamin'e göre "vasıta mesaj değildir" (the medium isn't message'dır).

---

4 30'lu yıllardaki bu denemelerin, önceki denemelerle temel farkı bu makalenin "Sanat Yapıtı ve Hakikat: Edebî kavga ve felsefî strateji" bölümünde ele alındı, bu sebepten ötürü burada farklı dönemler arasındaki süreklilik vurgulanmaya çalışılmaktadır

5 Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* çalışmasında da ele aldığı "kullanım değeri" kavramının ayrıntılı bir çözümlemesi ve onun "değişim değeri" ile kıyaslanması, *Kapital*'in 1. cildinin 1.kısmının 1.bölümünde geçer.

### *Alman Barok Dramının/ Yasoyununun Kökeni* Çalışması

Benjamin'in dil teorisi üzerinden onun reddedilen doçentlik tezindeki temel felsefî fikirlerine bir geçiş mantıklı görünmektedir.

1) Fikirler Teorisi şu düşünceye işaret eder, "*Fikirlerin şeylerle olan ilişkisi, takımyıldızların gezegenlerle olan ilişkisine benzer*". Benjamin'in tezinin giriş bölümü, onun felsefenin temel perspektiflerini barındırır. Benjamin, bu girişte kendi dil kavrayışını bir fikirler teorisi olarak adlandırır. Ona göre, felsefî araştırmanın konusu, fikirlerdir. Tıpkı dil gibi, fikirler de, insanın elinin altında bulunmazlar, insanın tekeli altında değillerdir. Fikirler, bilginin nesnesi değildir zira "bilmek, sahip olmaktır". Bilinen şey, zaten hali hazırda kullanımdadır. Oysa fikir, kendini açığa çıkma olarak tanımlayan bir hakikat teorisi ile bağlantısı itibariyle anlaşılabilir: Bu bağlantı ise transandantal bir düzlemde, dilin bilişsel boyutunda belirir. Benjamin'e göre, hakikat bilgi tarafından temsil edilemez, o ancak ve ancak kendi kendini sunabilir, kendisini görünür kılar. Benjamin'e göre, hakikat, kavramdan değil, varlıktan kaynaklanır. Onun, tüm bu fikirler teorisini geliştirirken en çok referans verdiği isim ise Platon'dur. Metinde, hakikatin "teoloji" olmaksızın düşünülemeyeceği tezi savunulur. Teoloji, burada, biçimsel ve öznel olmayan bir tözsellik, insanın hakikati elinin altında bulunduramaması anlamında ele alınmaktadır. Tıpkı 1916 tarihli "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" metninde olduğu gibi, hakikatin, Tanrı ile iletişime girdiği ancak, insanın onunla bu tarz bir dolayımsız iletişime geçemediği düşünülür (Benjamin, 2000a: 143–165). Böylelikle, Benjamin, felsefe tarihi boyunca kullanılan, kavram – fikir zıtlığını da kendi düşüncesinden çıkarmış olur. Benjamin bilgi ile hakikati ayırt eder zira bilgi, özne – nesne ilişkisinde bir sahip olma ilişkisi olarak, araçsal bir akılsallığı anlatır. Oysa hakikatin kurucu ilişkisi bu değildir. Hakikat, her şeyden önce bir "muhatap" (interlocuteur) bağlamında düşünülebilir. Hakikat adına üretilen her önerme, muhatap ile olan ilgi ve alaka ile anlaşılabilir. Hakikatin özneler arası boyutu, bilgiyi klasik özne – nesne ilişkisi olarak düşünen geleneksel kavrayışça kapsanmaz. Benjamin, hakikati, özneler arası boyuttaki transandantal bir düzlemde ele alır. Buna göre, onun "teolojik" dediği tam olarak da bu transandantal düzleme tekabül eder. Hakikatin, ontolojik mekânı da burasıdır. Benjamin'de hakikat, bilişsel geçerliliği aşar. Onun gözünde, hakikat şu anlama gelir: Dünyanın anlaşılır/düşünülür olması, onun 'okunabilir'liği ve anlam ufkunun açıklığı... Benjamin, *Yazışmalar*'da doktora ve doçentlik tezleri sonrasında dostlarına yazdığı mektuplarda, akademik çerçeveye uymak açısından kendi teorisini bilindik / klasik felsefî figürlerle "süslediğini", bu yöntemle de kendi duruşunu gizlemeyi başardığından söz eder. 19 Şubat 1925 tarihli Scholem'e yazdığı bir mektupta Benjamin, *Alman Yasoyununun Kökeni* çalışmasındaki fikirler teorisinin aslında eskiden beri sürdür-

düğü "dil" çalışmasının süslenmiş hali olduğunu yazar. Buna göre, Benjamin'in bu metnindeki– diğer metinlerine nazaran pek alışıldık olmayan, Platon göndermeleri, fikir, bilgi gibi kavramların çokluğunu bu şekilde anlamak gerekir. 9 Aralık 1923 tarihli bir başka mektubunda ise Benjamin şunları yazar: *"Felsefe, fikirleri onlara hâkim olmak için, tıpkı Âdem'in doğayı adlandırdığı gibi adlandırmalıdır– ki o fikirler doğanın bir dönüşüdürler"* (Benjamin, 1979-I: 293–296). F.C.Rang'a gönderilen, *Köken* kitabının önsözünün bir hazırlığı olan bu çok önemli mektupta, Benjamin, ilk defa olarak "sanat yapıtlarının tarihsel yaşamla olan ilişkisi" fikrini ortaya atar. Buna göre, bu ilişkiyi ancak "yorumlama" (Interpretation) açığa çıkarabilir. Benjamin, "fikir"lerin, tam da bu yorumlama sayesinde mistik, tarihsel, zamandışı kipliklerde (modalité) açığa çıkaran şeyler olduğunu düşünür. Fikirler bu bağlamda, insanın evrenle tarih aracılığı ile açığa çıkmasının bir yüzleşmesidir. Fikirler, dilin açığa çıkması demek olan sanat yapıtlarında kendilerini ortaya koyarlar. Yorumlama ise bu yapıtlarda saklı olanı, sıkışıp kalanı özgürleştirir. Benjamin'in, alegori ve barok dram biçimlerinde ortaya koymaya çalıştığı şeyi, akademik çevrelere "fikir" olarak tanıtmak istemesinin sebebi de budur. Hakikati, alışıldık olanın ötesinde bir yerde düşünen Benjamin, alışıldık bir kavramın eleştirel bir incelemesi üzerinden kendi hakikat teorisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Benjamin'in hakikat teorisi, en temelde onun dil anlayışına dayandığından, Benjamin de kendini bir dil felsefecisi olarak niteler. O, felsefî "theoria"yı, sanat yapıtlarının yorumlamaları ve onların biçimleri aracılığıyla, her şeye sahip olan bir bilgi ve her şeyin iletişilebileceğini düşünen geveze bir iletişim anlayışında kaybolmuş olan Adamik (Âdem'e özgü) adlandırma yetisini canlandırarak pratik eder. Kısaca, Benjamin'de felsefî etkinlik, kaynağını dilsel yetilerin geliştirilmesinden ve yorumlamadan alır. Benjamin'e göre, felsefe hakikatin bir sunması (Darstellung) ve onun ifşa edilmesidir. Ancak Benjamin felsefeden kanıtların sistemli bir şekilde haklı çıkarılmasını anlamaz. Onun gözünde felsefe, dilin kökensel bir algılaması uğruna "şey"lerin çağrılmasıdır. Benjamin, bu bağlamda, kendi çağının felsefesindeki "matematik" eğilimin, felsefenin "dilsel" ve "hermenötik" esas meselelerini görmezden geldiğini, hatta unutturduğunu düşünür. O, bilimsel bilgi teorisinin, varlık alanlarını alanlara ayırıp, bu alanlardaki etkinliği "kapalı" bir özne–nesne ilişkisine sıkıştırmasını eleştirir. Onun açısından, bu bilgi anlayışı, varlık alanını sayılabilir ve kontrol edilebilir hale getirerek varlık alanındaki kırılganlığı aşmayı hedefler, ancak bu tarz bir perspektif esas meselelerin ortadan kaybolmasına yardımcı olmak dışında bir şey yapmaz. Benjamin, bilimsel bilgi teorisi eksenli bir felsefe yerine "nesnel yorumlama"ya dayalı bir hermenötik felsefe geliştirir. Bu yorumlama da hakikatin sunması (Darstellung) ile özdeşleştirilebilecek "fikir-monad"ları açığa çıkarmaya yarar (Benjamin, 2000d: 44–46).

Benjamin fikir-monaddan şunu anlar: Her fikir bir monaddır, bütün fikirler kendi içlerinde bir dünya resmi barındırırlar. Fikirlerin sunmasının amacı da bu dünya resmini bulup ortaya çıkarmaktır. Ona göre, bütünlüğe bütün üzerinden ulaşılamaz. Bütün ancak tekil üzerinden anlaşılabilir. Her tekillik, bütünlüğü anlamak için bir imkândır. Bu imkânı tekilliğin bünyesinde var ettiği dünya resmi sunar. Benjamin'in bu fikir teorisi aynı zamanda Platon'un ideayı dünyaya dışsal olarak gören teorisine de karşı çıkar. Benjamin, en küçük birim olarak monadın, hakikati kavramak için çıkış noktası olması gerektiğini düşünür (Benjamin, 2000d: 46). Benjamin'in daha sonra *Pasajlar Çalışması*'nda ve *Tarih Kavramı Üzerine*'de, kullandığı montaj ve alıntılama yöntemi de kaynağını fikir-monad kavrayışından alır. Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine" 17. tezde tarihsel hakikati bulmak için önerdiği yöntemi şu kelimelerle ifade eder: "*Bu yöntem sayesinde yapıtın* içinde *tüm bir ömür, ömrün* içinde *dönem, dönemin* içinde *tüm tarih akışı hem korunmuş hem de yadsınarak aşılmış olur*" (Benjamin, 1995: 48). Böylelikle Benjamin, yapıt anlayışını, dünya resminin okunabilmesi açısından her tür çalışmasında kullanır. O, estetik, politika, tarih, dil gibi alanların hepsinde, bu yöntemden faydalanır. Bu bağlamda Benjamin, fikirler dünyasını, kesintili ve sistemleştirilemeyecek bir alan olarak düşünür. Fikirler, birbirlerine indirgenemez, farklı karakteristikte yapılardır.

Her "fikir", örneğin trajedi, barok dram, masal, hakikatin bir kısmını kendi bütünlüklerinde sunarlar. Benjamin'e göre, fikirler dünyası tekil takımyıldızlarının (Konstellation) ya da monadların kesintili ve sonsuz kümeleridir. Tam da fizik-matematik eksenli bilgi teorisi göremediği bu alandır. Benjamin açısından, bu alanı ancak theoria (contemplation/ Betrachtung) anlamaya yeltenebilir. Benjamin'in karşı çıktığı felsefenin, her şeyden önce olduğunu varsaydığı "kavram" ise aslında bu alan tarafından belirlenir.

2) "Barok Dram" ya da "Yasoyunu" ve "Trajedi": "*Kahraman doldurulmuş zamanda yaşamaya muktedir olmadığı için ölür. O, ölümsüzlüğü dolayısıyla ölür* ". Benjamin, hakikat ve dil bağlamında yeni bir felsefe yapma tarzı olarak yaptığı barok dram[6] incelemesinde, temel bir soru ile yola koyulur: Dil nasıl, yasın bir ifadesi olabilir ya da dil nasıl yasta tamamlanır? (Benjamin, 1979-I: 167). Peki, Benjamin neyin yasından söz etmektedir? Bu yas, adların yitirilmesi ve adlandırma yetisinin işlemez oluşunun, dünyanın bu ad ve adlandırmanın eksikliği nedeniyle anlam karmaşası içinde olmasının ve Alman edebiyatının bu durumla kader birliği içinde olmasının yasıdır. Benjamin, bunların etkisiyle doçentlik tezini Alman Barok Dramı ya da Alman Yasoyunu üzerine yazmıştır. Benjamin bu çalışmayı ortaya koyarken, kendi üniversite eğitimi boyunca aldığı felsefe, bilim, sanat sınıflandırmalarını, onlar üze-

6 Trauerspiel, Trauer (yas) ve spiel (oyun) kelimelerinden meydana gelmektedir.

rinden üretilmiş kategorileri reddeder. Benjamin'in birer "fikir" olarak kabul ettiği "trajedi" ve "Barok dram"ı kıyasladığı bu çalışması, bir yandan gizli bir şekilde akademik felsefe ile çatışma içerisindedir, bir diğer yandan da somut bir şekilde akademik felsefe ve onun üstlendiği geleneksel biçim ve kalıplara gönderme yapmadan başka bir felsefenin nasıl yapılabileceğini göstermektedir.

Benjamin'de barok dönemin inceleme konusu olarak seçilmesi bir rastlantı da değildir, zira barok dönem modernliğin şekillendiği, kavramlarının oluştuğu bir oluşum evresidir. Benjaminci yöntem bu evreyi, onun yapıtlarından yola çıkarak okumaya, okunur kılmaya ve yorumlamaya çalışır. Benjamin, sanat yapıtının biçiminde "hakikat içeriği" barındırdığını düşünür. O halde, bu çalışma, edebiyat tarihi çalışması değildir, ama o, edebiyat bilimini "gelecekteki felsefeye" dönüştüren bir çabadır. Benjamin'in amacı, modern dünyada sanatın konumuna ilişkin yepyeni bir düşünce ortaya koymaktır. Benjamin çalışmasının üç kısmı aracılığıyla, Alman Kültürünün üç noktasının kıyasıya eleştirisini yapar. Çalışmanın ilk kısmı olan önsözde, tümdengelimci fikirler teorisi eleştirilir. İkinci kısmında Trajedi ile Trauerspiel (Barok Dram) ayırt edilir. Üçüncü ve son kısımda ise alegori kavrayışı ele alınır. Benjamin, Alman idealizminde duyulur-olan ile duyulur-üstü olanı uzlaştırdığı düşünülen, Yunan kültüründen alınıp, idealize edilen trajedi biçimine karşı Alman kültürüne aşkın olduğunu düşündüğü inceleme (tractatus), Yasoyunu ya da Barok Dram ve alegoriyi öne çıkarır. Benjamin'in trajedi biçimi karşısındaki tutumu oldukça olumludur ancak karşı çıktığı trajedinin çok eski bir biçimin devam ettiricisi olduğu ve onun her çağda yenilendiği görüşüdür. O, trajedinin "modern" bir biçim olduğunu düşünür (Benjamin, 2000d: 118–120). Benjamin'e göre, modern olan trajedinin Yunan biçimiyle bir alakası yoktur dolayısıyla trajedinin insanî bir içerik taşımadığı, evrensel bir yapı olmadığı söylenebilir. Onun açısından trajedi, tarihin belirli bir dönemine – tarihin "can çekişen peygamberlik" (prophétie agônale) dönemine aittir. Benjamin açısından, trajedi kendisinden koptuğu mit üzerine, Barok Dram ise tarih üzerine kuruludur. Trajedi, tarih-öncesi bir kahramanlıktan yola çıkar. Tıpkı "Kader ve Karakter"de belirtildiği gibi, trajik kahraman ketum, dilsiz bir peygambere benzer (Benjamin, 2000a: 199 – 209). Kahramanın sessizliği ve onun ölüm yolundaki can çekişi, içinde bulunduğu topluluğu saygı ve minnettarlık gibi değerleri aşılar. Kahraman ölümsüzdür ancak onun ölümü de bu ölümsüzlüğü yüzündendir. Benjamin, 1916 tarihli "Barok Dram ve Trajedi" makalesinde ve daha sonra doçentlik tezinde, bir zaman kavrayışı geliştirir (Benjamin, 2000d: 255–262) . Marc Sagnol'un çizdiği bir şemadan hareketle bu zaman anlayışı ortaya konabilir: Zaman Mekanik zaman Tarihsel zaman Boş Doldurulmamış Doldurulmuş Bireysel olarak İlahî olarak doldurulmuş Yasoyunu ya

da trajik zaman mesiyanik zaman Barok Dram (Sagnol, 2003: 53) Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" çalışması da dâhil olmak üzere, hep kullandığı bu kavramsallaştırmalarına göre, öncelikli olarak mekanik ile tarihsel zaman ayırt edilmelidir. Mekanik zaman, takvim ve saatlerin varsaydığı boş zamandır. Benjamin, esas önemi tarihsel zamana atfeder. Burada ise iki zaman, doldurulmaya açık doldurulmamış zaman ile doldurulmuş zaman vardır. Doldurulmamış zaman ile boş zaman arasındaki fark, boş zamanın toplumsal-tarihsel bir dünyadaki oluşa dâhil olmamasıdır. Doldurulmamış zaman ise her anında, doldurulabilme imkânına sahiptir. Doldurulmamış zaman kural ise doldurulmuş zaman istisnadır. Bu istisna ise trajik-olandan kaynaklanır. Benjamin, trajik-olmayan, doldurulmamış zamanı "Yasoyunu zamanı" ya da "Üzünç zamanı" olarak adlandırır.

Kantçı zaman anlayışına ve Heidegger'inkine kapalı bir yanıt olan Benjamin'in bu zaman teorisine göre, tarihsel zaman empirik bir deneyim değil, metafizik bir deneyim ile kavranabilir. Benjamin, profan düzlemde trajik zaman diye adlandırdığı doldurulmuş zamana ilahî düzlemde mesiyanik zaman der. Yukarıdaki şemaya "Üzünç zamanı"nın bir Kronos, "Trajik zaman"ın ise bir Kairos olduğu eklenebilir. Mesiyanik teolojide, kurtuluşa ve sonsuzluğa işaret eden Kronos, tarihsel – olağan zaman olan (en basitiyle geçmiş – şimdi – gelecek) Kronos'a karşı çıkar. Kairos "tamamen doldurulmuş zaman" yani sonsuzluk (geçmiş – şimdi – gelecek'in aynı zamanda birlikte varolması) demektir. Benjamin'e göre, Kairos ve Kronos'un sekülarize oluş hali trajik zaman ve üzünç zamanıdır. Benjamin, Alman Barok dramını daha iyi şekilde inceleyebilmek için onu öncelikle Yunan trajedisiyle kıyaslar. Yunan trajedisi, mitik bir düzene yaslanır. Kahraman bu mitik düzene meydan okuyan kişidir. Kahramanı bekleyen ise ölümdür. Benjamin ölüm ve kendini kurban etme temaları üzerinden hukuk ve egemenlik ilişkisine dair bir çözümlemeye girişir. Trajedide kahramanın kendini kurban etmesi, onun eski yasa karşısında yeni bir yasa vazetmesine imkân tanır. Bu bağlamda, trajik-olan kendini ancak dilsel düzendeki bir gerçeklik olarak ortaya koyar. Benjamin, kahramanın sessizliği öğesini, kendini kurban etme ve onun peygamberimsi can çekişmesinin tamamlayıcısı olarak düşünür. Buna göre, kahramanın suskun kalması, eski yasadan kopmasına imkân tanımaktadır. Demonik-olan mitik düzenle, bu sebepten ötürü, özdeşleşmek imkânsızdır. Kahramanın sessizliği ile başlayan agonistik (yarışmacı/ çatışmacı) süreç kendini düzenin en demonik temsillerinden biri olan mahkeme önünde gösterir. Kahramanın yasa ile kopuşu, bu mahkemenin konuştuğu dilin konuşulmaması ile başlar. Kahramanın düzene karşı çıkışının temsil olduğu tiyatro sahnesi ise aslında kahramanın yaratmak istediği yeni düzenin mahkemesidir. Benjamin'in gözünde Sokrates figürü antik trajedinin bir miladıdır, zi-

ra Sokrates ile birlikte kahraman sesini kazanır. Bu ses, muktedirin yasasının muhalifin nazarında yeniden üretilmesidir. Böylelikle, Sokrates'in ironik bir şekilde tavrını gerekçelendirme isteği, kahramanın düzene karşı çıkışındaki fiilî durumun önüne geçmiş olur. Bunun anlamı ise kahramanın kendini rasyonalize etmesi ile birlikte, onun trajik boyutunun yitmesidir. Alman Barok Dramı da kaynağını bu mitik düzenin tarihselliğinden alır, ancak bu sefer söz konusu olan bir sekülerleşme sürecidir. Barok dram yapıtları, din savaşları, Reform ve Protestanlık gibi etkilerle evrensel düzlemde kaybolan birlik/bütünlük sürecini kendi bünyesinde yeniden tesis etme çabasıdır. Benjamin, bu bütünlüğü yeniden kurma düşüncesinin başarısızlıkla sonuçlanmaya yazgılı olduğunu söyler. Böylelikle, Alman Barok Dramı artık tek politik otorite haline gelen kralın ya da diğer mutlak otoriterlerin egemenliğini tartışma mekânı haline gelir (Benjamin, 2000d: 65–68). Benjamin, Carl Schmitt'e yazdığı (ve *Yazışmalar* kitabına dâhil edilmeyen) bir mektupta, XVI. yüzyıldaki egemenlik incelemesini yaparken kendisinin egemenlik teorisinden faydalandığını yazar. Schmitt, ancak 1956 yılında yazdığı *Hamlet ya da Hécube* kitabında Benjamin'e bir yanıt verir. Schmitt bu kitabının hemen başında, onu bu çalışmayı yapmaya iten üç yapıttan birinin Benjamin'in mevcut çalışması olduğunu belirtir (Schmitt, 1992: 9–10). Yine bu çalışmasının bir ekini tamamen Benjamin'in egemenlik incelemesinin eleştirisine ayırır ve Benjamin'in bu katkısını çok değerli bulmakla beraber oldukça eleştirir (Schmitt, 1992: 98–109). Benjamin, Schmitt'in kavramıyla ondan oldukça farklı sonuçlara ulaşmayı başarmış demek, bu durumda daha doğru görünüyor. Buna göre, Benjamin egemen öznenin imkânsızlığını ortaya koymaya çalışır. Onun istisna hali okuması, devrimci bir politika imkânının aralanmasına çalışır. Antik trajediden farklı olarak, Alman Barok dramında kahramanın merkezi bir konumu yoktur. Benjamin'e göre insanlar ve onların oluşturduğu kümelenmeler kahramanın yerini alır. Barok dramda, mekân saray avlusu olarak seçilmiştir. Genel konu, saray içi mevki, makam mücadeleleri, ayak oyunları, dirsek temasları, kumpaslar, entrikalardır. Benjamin'in trajedi incelemesinde görülen eski evrensel düzenin yadsınmasının yenisinin talep edilmesiyle sonlaması süreci, yerine Barok dramda, çok düzlemli, çok hiyerarşili ve parçalı bir düzenin ikame edilmesine bırakır. Her sarayın entrikası, o sarayın tekil evrenselliğini gösterir. Evrensellik iddiasında artık, bu parçalı tekillikler bulunabilmektedir. Benjamin, Barok dramda yası tutulanın trajedinin ölümü olduğunu söyler. Anlamsızlık, atalet (acedia) ve melankoli bu yasın tutulmasını pekiştirirler. Ölüm, Benjamin'e göre, artık eskisi kadar büyük anlamlar barındırmamaktadır. Ölümün de bu dilsel yaranın ve adlandırma yetisinin yitip gitmiş olmasının ardından içi boşalmıştır, zira eskiden metafizik boyut taşıyan ölüm bundan böyle zaten akıp gitmekte olanın bir parçası

haline gelmiştir (Benjamin, 2000d: 149–163). Oysa tüm trajik mesele kaynağını ölüm ve kendini kurban etme durumlarından alırdı. Modern yaşamın, bir temsili olarak Barok dram, içinde bulunduğumuz dünyanın –akıp gitmekte olanın, alegorik yasını tutmaktadır. Benjamin, bu durumu Calderon'un ve Shakespeare'in oyunlarından faydalanarak göstermektedir. "Entrikacı" (Intrigant) figürüyle Benjamin, oyunun gerçek egemeninin, kral, prens olmadığını, tam aksine bu komik görünümlü entrikacının olduğunu söyler (Benjamin, 2000d: 97–101). Egemen, doldurulmuş zamanı tamamen yok edebileceğini düşünerek tüm kararları kendisi almaya çalışır, ancak Benjamin'e göre modern dünyanın bu oluş ve yokoluş denizinde bu kadar sağlam, kırılganlığı azaltılmış bir iktidar düzlemi bulunmamaktadır. Oysa tüm var oluşunu var olan durumun kaypaklığından alan entrikacı, kuraldışının kural haline geldiğinin farkındadır. Benjamin, yapıt üzerinden okumaya çalıştığı modernlikte şu gerçeği saptar: Mutlak egemen yoktur. . . Benjamin trajik-olan ya da melankoli ile üzünç ve yas (Trauer) arasında yaptığı ayrım üzerinden, melankolik kralın tuttuğu yası dile getirir. Melankoli, bir yandan düzen ve iktidardan ayrı düşünülemezdir – yani politiktir. Diğer yandan ise, bireysel aylaklığı, sıkıntıyı, çalışmayan saray ahalisini anlatır. Kralın mutlak iktidarının egemenlikle sonuçlanamaması ve muktedirin kendi alanına geri çekilmesi melankolik bir paradigma olarak belirir. Melankoliğin kaybettiklerini, "taşlaştırıp" [pétrification], kendine bir seyir nesnesi [contemplation] haline getirmesini Benjamin; "dünyayı" ve "tarihi", "doğanın bir parçası" olarak gören alegorik bakışa bir örnek olarak düşünür[7]. Benjamin'e göre, alegori bu barok dönemin ve tüm modern paradigmanın sanat biçimidir. Şöyle der Benjamin: "*Yıkıntıların şeylerin alanında olduğu neyse, alegoriler düşüncenin alanında da odur*" (Benjamin, 2000d: 191) Benjamin, sembol ve alegori terimlerini, *Alman Romantizminde Estetik Eleştiri Kavramı* adlı doktora tezinden de faydalanarak romantizmden itibaren tartışır. Alegori bir ifade hatta bir yazıdır, ancak sanıldığının aksine o bir imgenin, bir figürün ya da bir sembolün temsili (Repräsentation) değildir. Alegori bizzat bir fikrin ya da duyulurüstü-olanın (suprasensible), duyulur bir "sunma"sıdır (Darstellung). Alegoriler, tarihsel oluşta mutlak bir zeminin, değişmez hakikatlerin olmadığını gösterirler (Benjamin, 2000d: 175–180).

7 "Tarih Kavramı Üzerine" 9. tezdeki meleğin bakışı da tam olarak böyle bir bakıştır: "*Klee'nin "Angelus Novus" adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş.* Bize *bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felâket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felâket.(...) Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır*" (Benjamin, 2000c: 434; Benjamin, 1995: 43–44).

Bu noktayı Benjamin'in en önemli kavramlarından biri olan "doğa-tarih" (Natur-Geschichichte[8]) fikrine bağlamak mümkün görünüyor. Hegel'de "aklın hilesi" neyse, Benjamin'de de "doğa"nın tarihteki konumu odur. Doğa, tarih içine yerleşir ve ona "donuk" bir imge sunar. Alegori de tarihin bir parçasının, donuk ve doğaya benzeyen boyutunu sunar. Adorno'ya göre, Benjamin bu kavramla, tin (Geist) ve doğa ya da tarih ve doğa olarak ayrımını kaldırır yerine "tarihin ve doğanın somut birliği"ni geçirir. Adorno "doğa-tarih" kavramındaki "doğa"dan ne anlaşılması gerektiğini söylerken, bu terimin mitik-olan (das Mythische) olarak çevrilebileceğini söyler. Nasıl ki trajedide, kahraman içinden çıktığı mitten kurtulup, kendi kaderine karşı zaferini ilan ediyorsa, Barok dramda da tarih kaybeder, doğa olur – yani mit olur. Bu tarihi yenen doğanın ona olan içkinliğidir. Tarih, doğanın gücü, kaderi olarak belirir. Barok dram, trajedinin kurtulduğu demonik güce teslim olur. Alegoride, tarih tıpkı bir "ölü doğa" olarak görünür. Benjamin, doğa ve tarih arasındaki bu ilişkiyi alegorilerin diyalektik işleyişi ile yakalamaya çalışır. Benjamin'in, daha sonra geliştireceği "diyalektik imgeler" kavramının kaynağı da alegorinin bu yorumlamasıdır. Benjamin, bu çalışmasında, sanat yapıtı üzerinden profan düzen ile ilahi düzen ve sekülerleşme ile tarih arasındaki gerilimi yaşayan, bunlar arasındaki gerilimleri bireysel ve kolektif bünyesindeki yırtılmalarla görünür kılan modern insanın ve modern dünyanın felsefî bir incelemesini yapmıştır.

### *Benjamin'de Sanat Yapıtı ve Hakikat: Edebî Kavga ve Felsefî Strateji*

*"Dünyanın sezgi ile kavranılmış (en küçük) nüvesi, onun geride bütün kalan gerçekliğinden daha ağırdır"*. Benjamin bir ilk felsefe olarak düşündüğü dil felsefesinin tezahürlerini en çok sanat alanında görmekteydi. Onun "Hölderlin'in İki Şiiri" (1914–15), Dostoyevski'nin *Budala*'sı (1917), *Alman Romantizminde Estetik Eleştiri Kavramı* (1919) ve Goethe'nin *Gönül Yakınlıkları* (1922) gibi çalışmaları, bu ilişkiyi ele aldığı ilk somut girişimleri oldu. Özellikle Hölderlin denemesi, Benjamin'in kendi yöntemini ortaya koymasına imkân tanımıştır. Buna göre, Benjamin ne filolojik ne biyografik bir yöntem izlemektedir. O, yazarın "dünya görüşü"nü bulmaya da çalışmaz. Onun yapmaya çalıştığı, Goethe'nin içerik (Gehalt) olarak adlandırdığını bir "hakikat içeriği" olarak değerlendirmektir (Benjamin, 2000a: 91–92). Kant'ın *Yargı Gücü'nün Eleştirisi* meselelerinden hareket eden romantizm çalışması ve Hölderlin denemesi, temel bir arayış içerisindedir: "Güzel" nedir? Güzel nasıl tanımlanabilir? "Güzel" (geleneksel felsefenin terimleriyle) ve hakikat ilişkisini, genel bir ontolojik ha-

8 Adorno'nun Benjamin'den en çok etkilendiği, üzerine bir yıl ders verdiği ve *Olumsuz Diyalektik* kitabının bir bölümünü oluşturan kavramı "doğa-tarih" kavramıdır. Bkz. (Adorno, 2001)

kikat teorisine gönderme yapmadan nasıl düşünülebilir? (Benjamin, 2000a: 91 – 124). Benjamin tüm soruları, "beğeni"den yola çıkmayan, "yapıt" eksenli bir estetik teori üreterek cevaplandırmaya çalışır. Benjamin'in bu konu üzerindeki görüşlerinin oluşması ve şekillenmesinde en büyük etki Goethe'ye aittir. İlk-romantikler üzerine yaptığı çalışmalarında ortaya koyduğu meseleleri Goethe üzerine geliştirdiği düşünümlerle daha belirgin hale getirmiştir. "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" denemesi, kavramsal düzlemde belirtilecek olunursa sanat yapıtı ve hakikat ilişkisini irdeler, ancak bu irdeleme felsefenin alışıldık üslubu ile yapılmaz. Sanat yapıtı eleştirisi, bizzat felsefenin alanına bir giriş niteliği kazanır. Bu bağlamda, Benjamin, sanat yapıtında "şeysel içerik" (Sachgehalt) ile "hakikat içeriğini" (Wahrheitsgehalt) ayırt eder (Benjamin, 2000a: 274–275). Ona göre, eleştirinin görevi, bir yapıtın hakikat içeriğini bulmaktır; buna mukabil basit bir yorum (Kommentar) şeysel içerikle uğraşır. Benjamin'e göre, yapıtın esas tarafı onun hakikat içeriğindedir. Felsefî soruşturmanın, sanat yapıtına yönelik ilgisi buradan kaynaklanır. Benjamin'in sanat yapıtına yönelik en temel ilgisini o yapıtta, felsefî bir meseleyi ele alabilme imkânı oluşturur. Benjamin, yapıtta, evrensel bir ilgiyi yakalayarak ele alınan felsefî meseleyi, tarihsel bağlamına yerleştirmeyi hedefler. Peki Benjamin neden bu tarz bir yöntem izler? Çünkü Benjamin'e göre, sanat yapıtı, felsefenin doğrudan girişinin olmadığı "metafizik" bir hakikat alanında bulunulmasını sağlar. Böylelikle Benjamin, sanat yapıtına bir otonomi vermiş olur. Benjamin, barok dram çalışmasını tamamladıktan sonra, bakış açısını edebî ve politik avangard açılımlara çevirir. Bu dönemde artık dışavurumculuk, gerçeküstücülük, Proust, Kraus, Kafka, Brecht ve sinema gibi yeni ilgi alanları vardır. Bu yeni ilgi alanları karşısında Benjamin, kendi sanat ve hakikat kavrayışını geliştirme ve değiştirme arzusu duyar. Onun 1924–25 yıllarına kadar düşündüğü haliyle, dil felsefesi onun "ilk felsefesi"dir. Gerçek bir dil ise sadece Tanrı ile iletişime geçer ya da dil insanın özünü onun adlandırma yetisi sayesinde açığa vurur. Benjamin, iletişimin imkânsızlığı teması üzerinden etkileşime **kapalı** bir kavrayış geliştirmişti, ancak onun avangardlardan öğrenmeye başladığı yeni bir şey vardı. O da **alımlama** (réception) meselesidir. Avangard sanat alımlayan üzerinde etkide bulunmayı ve onu eyleme geçirmeyi hedeflemektedir. Oysa Benjamin'in bu tarihe kadar geliştirdiği sanat anlayışına göre, sanatın kendi varlığında tözsel bir şekilde hakikati barındırdığı düşünülürdü. Benjamin'in eski sanat kavrayışı töz üzerinde dururken, yeni ilgilendiği sanat eğilimleri hakikati eylem alanında düşünmektedir. Artık Benjamin, sadece Tanrı'nın iletişim içinde olduğu bir dil yerine, kamusal bir iletişim alanı tahayyül etmeye başlamıştır. Selamet (salut), saf dil, çeviri gibi temalar yerini doğa–insan karşılaşmasından meydana gelen sorunlara

bırakmıştır. Dil meselesi "aura"/ hale ekseninde düşünülmeye başlanmıştır. Benjamin, yine bu tarihten sonra "sanat yapıtı" kavramını temel gönderi noktası yapmıştır. Benjamin'in yapıtındaki bu dönüşümün başladığı yapıt onun *Tek Yönlü Sokak* kitabıdır. *Pasajlar Çalışması*'na kadar kullanacağı temalar ve metodolojinin izlerini bu çalışmada görmek mümkündür. İlk kez bu kitapta, teolojik vurgunun geri çekildiği ve avangard meselelerin kişisel yaşantı ve hafıza ile iç içe geçtiği yeni bir pencere açıldığı saptanabilir. Yaşantı, deneyim, hafıza, şehir, çocukluk gibi kavrayışların ön plana çıktığı bu yapıt Benjamin'in yeni açılımlarının habercisidir (Benjamin, 2000e). "Kitsch Onirique", "Gerçeküstücülük", "Proust İmgesi Üzerine" gibi denemeler Benjamin'in avangard meselesi ile uğraşını tipik olarak gösteren çalışmalarındandır. Benjamin'e göre, gerçeküstücüler sundukları imgeler ve bu imgelerin oluşturdukları mekânla, bize dolayımsız bir devrimci etkinlik imkânı yaratırlar. Benjamin'in doktora tezinde ele aldığı Erken Alman Romantikleri'nin de benzer bir çıkış noktası vardı (Benjamin, 2002b). Onlar Fransız Devrimi'nden çıkarsadıkları politik iddialarını, tamamıyla estetik bir alana aktarıyorlardı. Benjamin, gerçeküstücülerde, Avrupa'daki radikal özgürlük söyleminin en son ifadesini görür. Benjamin'e göre, onların devrim için gerekli hayal gücü, düş, uyanma güçlerinin açığa çıkarabildiklerini düşünür. O, bu metninde adlandırma yetisini "mit" ile ikame eder. Benjamin, "Kafka", "Kraus" ve "Proust" metinlerinde, gerçeküstücüler üzerine incelemesindeki bakış açısından faydalanır. Örneğin, Proust metninde *Yitik Zamanın Peşinde*'nin edebi yapısı ile ilgilenmez (Benjamin, 2000e: 136 – 155). Onu bu yapıtta daha çok ilgilendiren toplumsal fizyonomi, imgenin statüsü ve zamanla ilişkili olarak hafızanın konumudur. Buradaki hafıza analizlerini, Benjamin daha sonra kendi devrimci politikasının kurucu bir unsuru olarak düşünecektir.

### *VIII. "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı"*

"Teknik yeniden üretilebilirlik çağında sanat yapıtı çalışması *(...)* [Benjamin'in] *saldırganla özdeşleşmesi anlamına geliyordu*" (Adorno, 1999: 56). Benjamin'in en çok ses getiren denemesi olan "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı", sanatın güncel durumlarının politik ve toplumsal bir bağlamda sorgulanmasından, onun geleceğine ve muhtemel politik açılımlarına kadar birçok noktayı bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle de güncel altyapısını, faşizmin "politikayı estetikleştirmesi"nden almaktadır. Benjamin, bu metninde, devrimci duruştan, estetiği politikleştirmesini beklemektedir. Bu metinde temel bir meseleden hareket edilir: Hale (aura) ve hale yitimi... Hale, basit olarak bir yapıtın ya da bir öznenin çevresinde yaydığı özgünlük (Echtheit) olarak tarif edilebilir (Benjamin 2000c: 271 – 273). Bir yapıtın hale-

si, ona ne denli yakın olunursa olunsun, o yapıta dair bir uzaklığı bildirir. Ona etrafındaki diğer şeylerle mesafe koymasına yol açan bir alan yaratır. Bu da her yapıtın kendine özgüdür. Modern çağın temel eğilimi ise biricik olanın biricikliğinin yitmesi ve uzaklığın teknik imkânlarla aşılabilir hale gelmesidir. Modern, bir nesne etrafında insan zihninin varsaydığı halenin yitmesine yol açar. Modernin bunu yapmasına imkân tanıyan şey de tekniğin gelişmesidir. Teknik sayesinde, bir nesne ya da bir sanat yapıtını sonsuz sayıda çoğaltmak, yeniden üretmek mümkün hale gelmiştir. Bu da sanat yapıtının, geleneksel tanımları içerisinde bulunan biricik olması durumunu içermez. O halde, Benjamin hale yitimi karşısında nasıl bir tutum alır? O bunu sanatın ve sanat yapıtının yitimi ile özdeş mi tutar? Benjamin'in 1935 tarihli metninin özgünlüğü, sanatın bu değişmekte olan hallerini ve yeni tanımını vaktinde sezmiş olmasından gelir. Benjamin, hale yitimi karşısında bir yandan melankolik bir tutum takınsa da, diğer yandan yeni olandaki tüm avangard – devrimci perspektifleri, yeni sanat imkânları sezmeyi başarmıştır. Fotoğraf, sinema, bunların gelişmesiyle kendisini yeniden düşünmek zorunda kalan resim sanatı ve tüm bu yeni alanların teknik imkânlarla kendisine "kitle" alanında yer bulmasını, Benjamin, politika açısından olumlu bir işlev üstleneceğini düşünür. Benjamin'e göre, tekniğin imkânlarıyla sanatın yaygınlaşması ve sanat yapıtının kitle ile iletişime girme fırsatlarının artması, bir nevi sanatın demokratikleşmesidir. Artık herkese açılan sanat, eski kutsiyet bağlarından kopmuştur. Hale yitimi, teolojik ritüellerin sekülerleşmesi anlamına gelmektedir. Hale, profan bir aydınlanma (illumination) sürecine tabi tutulmuştur. Benjamin'in en çok ümit bağladığı yeni sanat dallarından sinema, insanın modernle yüzleşmesinin, onun dinamikleriyle iç içe geçmesinin bir açığa çıkmasıdır. Sinema, modern insanın gündelik yaşam ve politikada şiddetli bir şekilde maruz kaldığı "şok yaşantısının", insan tarafından asimile edilmesinin fırsatıdır. Benjamin'e göre, sinema modern insanın, ihtiyacı olan estetik algının meşru biçimini sağlamaktadır. Kısaca, sanat yapıtının teknik olarak yeniden üretilebilmesinde Benjamin, demokratikleşme imkânı görmektedir. Adorno'nun Benjamin'de karşı çıkacağı noktalardan biri de bu olmuştur, zira Benjamin sanatın kitleselleşmesi olgusunu, sadece ilk halleriyle görebilmiştir. Bu sebepten ötürü, onun gözünde teknik yeniden-üretilebilirlik her zaman kolektif bir çağrışım yapmıştır. Benjamin, kolektivitenin sanatsal alımlaması ile onun politik praksisi arasında bir bağ kurulabileceğini ve bu bağın devrimci bir bağlamda şekillenebileceğini düşünmüştür. Oysa Benjamin, II. Paylaşım Savaşı sonrasında ve daha sonraki aşamalarla, teknik gelişmenin bireyi kolektiviteden koparan unsurlardan biri olduğunu gözlemleme imkânını bulamamıştır. Örneğin Benjamin için sinema hep birlikte izlenilen ve izleyenlerin

zihin dünyalarının aynı anda harekete geçtiği bir mekânsallıktır. Oysa "ev sineması", "Dvd" ve "ağ üzerinden indirme" gibi teknik gelişmeye dayanan buluşlar, bireydeki kolektif sinema algısının tam aksinin oluşmasına yol açmaktadır. Ayrıca, Adorno'nun perspektifi ile bakılacak olunursa, Benjamin'in bu bakış açısının, "kitle kültürü"nün yavan bir toplumsal ortam yaratılmasının, bu ortamın kitleleri politik anlamda manipüle edip, "bütünüyle yönetilmiş bir dünya" ortaya koyması gerçeğini henüz tam olarak inceleyemediğini söylemek mümkün olabilir (Horkheimer/ Adorno, 2000: 129–177). Benjamin, teknik ve sanat ilişkisinde yeniden-üretilebilirlik üzerinden bu sürece olumlu bir anlam atfetmektedir. Benjamin eğer bu ilişkinin ileriki aşamalarını deneyimleme imkânına sahip olmuş olsaydı şüphesiz olumsuz taraflarına ilişkin incelemelerde bulunurdu. Zaten 1940 tarihli "Tarih Kavramı Üzerine" metni Benjamin'in bu durum karşısındaki olumlu tavrını terk ettiğini de ortaya koymaktadır. Benjamin'in 1935 metninin en önemli açılımı, sanatın kutsiyetini yitirmesi, sanatçının toplumsal konumu gibi konuları birçok avangarddan önce tartışmaya açmış olmasıdır. Bu yönüyle, mevcut metin güncelliğini sürdürmektedir.

### *IX. Tamamlanmamış bir Materyalist Okuma olarak Pasajlar Çalışması*

*"Her çağ bir sonrakini düşler".*

Michelet, yaklaşık 1000 sayfalık bitmemiş bir çalışma olan *Pasajlar*, 1935 ve 1939 sergisi olmak üzere iki sergi incelemesinde, A'dan Z'ye kadar kodlanmış 25 başlıktan, a'dan r'ye (c, e, f, h, n, o, q, s, t, u, v, w başlıkları mevcut değil) kadar kodlanmış 10 başlık, proje notları, taslaklar ve eklerden oluşmaktadır (Benjamin, 2002a). Kodlanmış başlıklar Benjamin'in, bütünlüklü bir metin haline getirmek istediği yüzlerce alıntıdan meydana gelmektedir. Başlıklar altında, alıntılar dışında Benjamin'in konu ile ilgili düşünceleri, aforizmaları ve notları bulunmaktadır. Benjamin'in Baudelaire üzerine denemeleri bu çalışma ile paralel olarak yürütülmüş çalışmasının ürünleridir. XIX. yüzyılın ürettiği fantazmagorik evrenin bilinçlenmesi, düşleri, uyanışı gibi temalardan hareketle, Benjamin tarihsel materyalist bir yöntemle, Paris Pasajlarının, fotoğrafın, Baudelaire şiirinin, Haussmann planının yarattığı toplumsal mekânın, XIX. yüzyılın başkenti olarak Paris'in, mağazaların ve sokakların dili üzerinden meta fetişizminin bir incelemesini yapmaya çalışır. Benjamin, XIX. yüzyılın Paris'inde, pazara teslim olmuş sanatın aslında geçmiş kuşakların düşlerinin üzerinde kurulduğunu ve de gelecek kuşakların ütopyalarına büründüğünden bahseder. Bu düşlerde, Benjamin ortak bir kolektif bilinçdışının ifadesini bulur. Benjamin'e göre, bu ortak kolektif bilinç-

dışı şimdinin zamanının kusurları ve hasarlı noktaları üzerinden sınıfsız bir toplumu ortaya koyma imkânını barındırır (W kitabı) (Benjamin, 2002a: 635–665) . Onun açısından, pasajlar, tekniğin ve metanın sanatı tüm çıplaklığı ile özgürleştirmek açısından birer eşiktirler. Benjamin'in pasajlar incelemesi ile esas yapmak istediği, modernliğin bütün sembollerini, işaretlerini ortaya koyarak Aragon'un deyimiyle "modern mitolojiyi" ve ondaki "diyalektik büyücülüğü" (féérie dialectique) ortaya çıkarmaktır. Benjamin, bir yandan XIX. yüzyılın makine ve endüstri eksenli gelişmesindeki fantazmagorik boyutlarını ele alır, diğer yandan ise, II. İmparatorluğun "zenginleşin" (Enrichissez-vous) sloganı ya da Blanquici proleter direnişleri gibi toplumsal ve politik kavgalarını inceler. Tüm bunlarla amacı, XIX. yüzyılın diyalektik materyalist tarihini yazmaktır. Montaj ve alıntılama[9] tekniği ile yazılmaya başlanan *Pasajlar Çalışması*, idealist ya da pozitivist tarih anlayışlarının eleştirisini pratik olarak yapar. Benjamin, halesini yitirmiş bir çağın tarihini düşleri üzerinden yazmak gibi bir çabaya girişmiştir. Ona göre, Paris'in sokaklarında tüm modernliği kristalize eden bir yaşam gelişmekteydi. Söz konusu olan mekânların hızlıca kat edilebildiği, şeylerin gelip-geçiciliğinin arttığı bir çağdır. Benjamin bu modern şehir yaşamını, dünyayı dolayımsız bir şekilde çıplak gözleriyle seyreden birisinin gözlerinden değil, gaz lambaları altında yürüyen aylağın (flâneur) bakışında, anlatmayı seçmiştir. Aylak, nesneleri meta değerlerinin dışında görebilmeyi başarır (Benjamin, 2002c: 57 – 100). Benjamin aylağın yüzlerce nesnede, onların nesne olarak değerleri üzerinden (sezgisel olarak) bir devrimci boyut yakalamasını değerlendirir. Modern insan, "Hikâye Anlatıcısı"nda ("Deneyim ve Yoksulluk" denemesinde) da bahsedildiği gibi "deneyim" (Erfahrung) yitimine uğrayan ve bunu şok yaşantısı (Erlebnis) ile ikame edendir (Benjamin, 2000c: 114 – 151). Benjamin düşüncesindeki romantik ve melankolik boyut, kaynağını biraz bu deneyim yitiminden[10] alsa da, Benjamin muhafazakâr bir geçmiş algısına sahip değildir. Modernliğin şok yaşantısı içerisinde de devrimci açılımlar arar. Benjamin, bu arayışını en çok da Baudelaire üzerine yazdığı "Baudelaire'de Bazı Temalar Üzerine", "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Paris'i" ve "Zentralpark"[11] denemelerinde sürdürür. Benjamin, bu denemelerde Baudelaire'i, İkinci İmparatorluğun, toplumsal ve hayalî sahasına yerleştirir. Burada komplocular, Blanquiciler, III. Napolyon görünürler (Benjamin, 2002c: 40 – 41). Benjamin, dikkati Baudelaire yapıtındaki isyancıların, dışlanmışların, devrimci Paris'in "diya-

9 Bu kavramlar bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

10 Onun *"Berlin'de Çocukluk"* kitabı, bu deneyim yitiminden geride kalanları toplama çabası olarak yorumlanabilir.

11 Aforizmalardan oluşmaktadır.

lektik imgeleri"ne çekmektedir (Benjamin, 2002a : 479). Benjamin, Baudelaire metni üzerinden geçmişe dönük bakışı ile ondaki devrimci anları sezmeye çalışmaktadır. Yine bu yapıtta; şairin yeteneğini pazarda satma zorunluluğunun şair tarafından fark edilmesinin, şairin kendi yeteneğinin metalaştırma olgusuyla, fahişelik olgusu arasında benzerliği irdeler. Benjamin'e göre, modern toplumda şair, esrimiş kalabalığın içinde pasif bir aylaktır (Benjamin, 2002a : 434 – 472). Şair, aynı zamanda modernliğin kahramanlarından biridir. Şair, kavgasını, modern şehirde karşılaştığı yüzlerce şokla yaşayarak verir. Benjamin şok irdelemesinde, Baudelaire, Proust, Bergson ve Freud okumalarının bir kıyaslamasını yapar. Ona göre, anımsama yetisinin yitirilmesi, deneyim yitimine de yol açmıştır. Baudelaire'in gözünde "kalabalık" şaire sığınma imkânını verir ve bu imkân üzerinden Benjamin, Baudelaire'de olası bir deneyimin nüvelerini araştırmaktadır (Benjamin 2002c: 149 – 208). Benjamin'in Paris üzerine yazdığı yazılarda kullandığı diyalektik materyalizm, Adorno ile yazışmalarında ciddi tartışmalara yol açar. A.B.D.'deki Frankfurt Okulu, kendi dergisinde Benjamin'in tek gelir kaynağı olan yazılarını "teorik" gerekçelere sığınarak yayınlamayı reddeder[12]. Adorno, Benjamin'in yönteminin yeterince materyalist olmadığını, teorik yetersizliği bulunduğunu ve dolayımlarının eksik olduğunu yazmıştır. 10 Kasım 1938 tarihli bu mektubunda, Adorno Benjamin'in "büyü"ye fazla yakın olduğunu söyler[13] (Benjamin, 1979-II: 267-274). Adorno'nun bu mektubu ve enstitünün bu tavrı, Benjamin'de ciddi kırgınlık yaratmıştır[14].

Kısaca, Benjamin, Baudelaire'in yapıtı üzerinden bütün bir modernliğin, modernliğin kurucu temalarının, yaşamsal örgülerinin ve düşlerinin bir incelemesini yapmıştır. *Pasajlar Çalışması*'nın edisyonunu yapan Rolf Tiedemann ise, yazdığı giriş yazısında, Benjamin'in eğer bu çalışmasını bitirebilseydi, XIX. yüzyılın materyalist yöntemle tarihini yazmayı başarmış olacağından söz eder (Benjamin içinde Tiedemann, 2002a : 11-32).

---

12 Bu reddin altında imzası olan isim, Benjamin'in doçentlik tezinin reddedilmesinde de payı olan Horkheimer'dır. Horkheimer'ın reddini felsefî gerekçelere dayandırma işi Adorno'nun üzerinde kalmıştır.

13 Oysa aynı Adorno'nun Benjamin hakkında yazdığı hiçbir yazısında ya da Benjamin'e referans vermeksizin onun kavramlarından faydalandığı metinlerinde, bu tarz bir eleştirisi yer almamaktadır. 1955 tarihli, "Benjamin'in *Yazılarına* Giriş" adlı metninde Adorno, Benjamin'in çalışmasına yönelik 1938 tarihli yorumlamasından bütünüyle vazgeçmiş gibi görünmese de, onun yapıtına daha hakkaniyetli bir bakış geliştirmiştir.

14 Jacques Derrida, 22. Eylül. 2001 tarihinde Frankfurt'ta "Adorno Ödülü" alırken bile bu kırgınlığı Benjamin'in Theodor W. Adorno'nun eşi Gretel Adorno'ya yazdığı bir mektuptaki "fichu" (berbat, bitmiş, ümidi kalmamış) sözcüğü üzerinden bir söylem kurarak konuşmasını yapar. Derrida'nın metnini "fichu" ekseninde geliştirmesi oldukça anlamlı durmaktadır.

### *Benjamin'de Politika Teorisi ve Tarih Kavramı*

*"Tarih sadece büyük bir yasoyunudur".*

Benjamin'in en son kaleme aldığı çalışması olan "Tarih Kavramı Üzerine"[15], 18 tez ve 2 ekten oluşmaktadır. Onun bu çalışmasını, tüm yapıtının bir özeti, bir özü olarak nitelemek mümkün görünmektedir. Bütün felsefî yolculuğu boyunca ele aldığı tüm meseleler burada, tarih ve politika bağlamında yeniden ele alınmaktadır. Bu bağlamın tarihsel ve güncel altyapısını ise II. Paylaşım Savaşı oluşturur. Bu savaşın yavaş yavaş kendini göstermeye başlayan yüzü Benjamin'in metnindeki meseleleri ele alışını da belirlemiştir. Savaş, bu felâket havasını destekleyen gelişmeler özellikle de Sovyetlerin Nazilerle yapmış olduğu ittifak, Avrupa'nın bilindik çehresinin başka bir şeye dönüşmüş olması tezlerin kaleme alınışında etkili olmuştur. Ancak Benjamin'in yaşamı son bulduğunda onun henüz bilmediği "kamp" gerçeği vardır. Benjamin, "Yahudi" olması dolayısıyla zaman zaman bir yerlerde zorla alıkoyulmuş olsa da Birkenau, Auschwitz gibi temerküz kamplarından bihaberdi. "Düşman"ın, Batı akılcılığı ile sistematik olarak yok edildiğini duymamıştı. Bu sebepten ötürü onun "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerinde kamp incelemesi yoktur ancak bunun yapılmasına yardımcı olacak öngörüler, kavramlar ve kuşkular mevcuttur. Onun özellikle 10, 11, 12 ve 13. tezlerde yaptığı güncel politik tutumların (özellikle de kendini "sol" olarak tanıtan politik tutumların) eleştirisi bu tarz bir incelemeye imkân tanımaktadır. Benjamin, ilgili tezlerde konformizm, teknoloji, doğanın sanki sınırsızmış ve tüketilemezmiş gibi sömürülmesini ve çalışma kavramlarının eleştirileri üzerinden "akıntının yönünde" kürek çeken, politik tutumların maskesini düşürmeyi dener. Felâketin bir öncesi olarak denilebilecek bir zaman aralığında Benjamin, Alman sosyal-demokrat hareketinin, Nazizm ile ortak noktalarını ifşa ederek felâkete giden sürecin dinamiklerini yetkin bir şekilde kavrar. Ona göre, bir politikayı "muhalif" kılan şey, o politikanın hükümeti/ yönetimi ele geçirmek için savunduğu ideolojiler değil, bizzat yaşamla, doğayla ve toplumla geliştirdiği ilişki pratikleridir. "Tarih Kavramı Üzerine", bu tarz bir muhalif politikanın oluşturulması için ciddi bir düşünüm kaynağıdır. 18 tez ve 2 ek'in, birbirlerini dolayımsız izleyen bir düşünce akışının olmaması, tezlerin üzerinde durduğu meseleler değerlendirilerek konu bağlamlarının yorumlama ile oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır. 1-) Teoloji – Materyalizm Sorunsalı *"Benim düşüncemin teolojiyle olan ilişkisi, kurutma kâğıdının mürekkeple olan ilişkisi gibidir. Mürekkep, kurutma kâğıdı tarafından tamamen emilir. Ama eğer, mürekkep kendini*

15 Bu metni önceleyen çalışmalar olarak, "Hikâye Anlatıcısı" ve özellikle de "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi" bakılması gereken önemli denemelerdir.

*tamamen kurutma kâğıdına bıraksaydı, yazılmış hiçbir şey de kalmazdı*". İlk tez, Benjamin'i sürekli meşgul eden teoloji bahsi üzerinde açılır. Burada, tarihsel materyalizmin, teolojiyi kendi hizmetine alması gerektiğini savunur (Benjamin, 2000c : 427– 428). Bu önermede, Benjamin iki tane farklı tarihsel materyalizm ayırt eder. Bunlardan birincisi tırnak içinde kullandığı, var olan sosyalizmlerin ve mevcut politik hareketlerin kullandığı anlamda tarihsel materyalizm, ötekisi ise kendi projesinin bir parçası olan materyalizm. Bu ayrım ışığında önerme tekrar ele alındığında, temel bir soru ortaya çıkar: Acaba, Benjamin teolojik-olanı kurtarmaya mı çalışmaktadır? Bu soruya verilecek yanıt olumsuz olmalıdır. Benjamin, aslında Orta Çağdan beri bilinen bir mottoyu "teolojinin hizmetkârı" (ancilla theologiae) tersine çevirmektedir. Benjamin, teolojideki mesiyanik, yıkıcı, devrimci gücü/ şiddeti materyalist bir devrimci politika lehine kullanmayı hedefler (Löwy, 2001: 32–33). Benjamin bu noktada "tarihsel materyalizm"e iki temel eleştiri getirir. Bunlardan birincisi, varolan "tarihsel materyalizmin" dinî olanın hizmetinde olduğudur, zira devrim gününe yapılan vurgu, neredeyse teolojideki hüküm günü, mutlak gelecek ve tarihe içkin yasa anlayışlarının sekülerleşmiş bir halidir. Benjamin bunu politik bir dogmatizm olarak görür. Bunun için teolojinin hizmetindeki bir "tarihsel materyalizm" yerine, tarihsel materyalizmin hizmetindeki bir teolojiyi, devrimci politikanın projesine dâhil eder. Benjamin'in "tarihsel materyalizme" getirdiği ikinci eleştiri ise, onun bilim ve ilerleme düşüncesine duyduğu sınırsız inanç ile dinin yanılsamalarını (Schein) aşabileceğini düşünmesidir. Benjamin, bilime olan güvenin de dinî inanç gibi bir sistematikten beslendiğini, bu sebepten ötürü de "tarihsel materyalizm"in kendi zaferini ilan etmede acele davrandığını ifade eder. Oysa "tarihsel materyalizm", henüz içinde bulunulan felâket çağının bu bilimci- ilerlemeci kavrayışla olan alakasını ve de bu çağın muhasebesini yapmamıştır. Buna karşın Benjamin, gerçek bir tarihsel materyalizmin teolojideki canlı ve etkin tarafı, ondan almasını gerektiğini savunur. 1920–1921 tarihlerinde yazılmış "Teolojik-politik Parça"[16], Benjamin'de bu meselenin hiç de yeni olmadığını gösterir. Benjamin, bu metninde biri mesiyanik diğeri profan olmak üzere iki zaman anlayışından bahseder. Yazar, bu iki zaman anlayışı arasında bir uyum olduğunu düşünür. Benjamin şöyle der: "*Yalnızca Mesih'in kendisi bütün tarihsel oluşumu tamamlayabilir. (...) İşte bu sebeple, hiçbir tarihsel gerçeklik kendini mesiyanik düzlemle kendiliğinden ve kendi aracılığı ile ilişki kurmayı isteyemez*" (Benjamin, 2000a: 263). Benjamin'in kavrayışına göre, tarihin gücünün nihai telos'u mesiyanik krallığa ulaşmak değildir. Mesiyanik krallık, bir amaç (Ziel) değildir, fakat o bir son (Ende) bul-

16 Bu metnin yazılma tarihi için Adorno 1937 tarihini gösterir, ama burada bir yanlış anlaşılma söz konusudur. Benjamin, "Teolojik-politik Parça"yı kesin olarak 1920-1921 yıllarında yazmıştır (Benjamin, 2000a: 263-265)

madır. Bu sebepten ötürü de profan düzen, Mesiyanik düzleme referansla oluşturulamaz. Mesiyanik düzenin, profan düzene dayattığı bir yasa (Gesetz) yoktur. Tanrı, tarihsel oluşu belirleyen bir yasa vazetmemiştir zira o, bu tarihin sonundadır. Benjamin, bu fikrini "Tarih Kavramı Üzerine"nin B ekinde sürdürür: "*zamanın her saniyesi, Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapıdır*", yani Mesih tarihin mutlak amacı değildir, o her an burada ve şimdi olma imkânıdır (Benjamin, 2000c: 443). Her an, profan zamanın tamamlanma şansını ihtiva eder. Benjamin'in şimdinin zamanı (Jetztzeit) kavramı bu iki zamanın kesişmesi olarak, yani profan zamanla mesiyanik zamanın bir buluşması olarak karşımıza çıkar. Benjamin, bu nokta üzerinden mutluluk fikrine geçer. İkinci tezde ve yine "Teolojik-politik Parça"da, profan düzenin bir mutluluk fikrine göre yönlendirilmesi gerektiğini ve bu fikrin kurtuluşa içkin hale gelmesinin önemini anlatır (Benjamin, 2000c: 428). Buna göre, kurtuluşa içkinleşmiş mutluluk fikri, tarihin mesiyanik tamamlanmasıdır.

2-) Mevcut Tarih Anlayışlarının Eleştirisi: Benjamin disiplin olarak tarihin bazı postulalarının, tarihteki oluşların kavranmasından ziyade, hâkim zihniyetin çıkarlarına hizmet ettiğini savunur. Modern tarih disiplininin ilk postulası, "*geçmişte olanları olduğu haliyle*" tasvir etmektir. [6. tez] (Benjamin, 2000c: 431). Bu düstur bilimsel olmanın ilk koşulu olarak gösterilir. Bu bağlamda, tarihçiye bir olayı anlatırken tıpkı bir doğa bilimcisinin laboratuara girerken ceketi vestiyerde bırakıp, beyaz önlük giymesi gibi, önyargılarından sıyrılması öğütlenir. Dahası, yaşadığı günü silip atmasının ve ele aldığı olgunun ardından gelişen diğer olayları unutmasının zorunluluğundan bahsedilir. İncelediği olgunun Benjamin'in 14. ve 17. tezlerde belirttiği gibi homojen ve boş bir zamanda geçtiğini tasarlamalıdır. Buna göre, birbirinden bağımsız olarak tasavvur edilen olguların– bir doğabilimcinin tavrıyla, bir araya getirilip toplanmasıyla tarihî akışın kavrandığı yanılsamasına kapılınır. Benjamin'e göre, tarihselcilik, tespih çeker gibi olguları sıralar, orada saptadığını iddia ettiği nedensellik ilişkileri ile yetinir [Ek A] (Benjamin, 2000c : 442 – 443) . St. Augustinusçu tarih algısı hep iş başındadır, zira ezelî ve ebedî bir geçmiş sunulur [16. tez] (Benjamin, 2000c : 440 – 441). Tarih biliminin bu tarih anlayışına, insanlığın boş ve homojen zamanda durmaksızın ilerlediği varsayımı da eklenebilir. Bu sonsuz ilerleyişin zamanında, tarihçi kendine doğa bilimlerininki gibi bir laboratuvar yaratmaya çalışır.

Diltheyci "Einfühlung" (Empathie, duygudaşlık) [7. tez] kavramı bu tarih anlayışının yönteminin kaynağıdır. Dilthey'a göre "ben" kendisini silip, bu yolla ötekinin benini tamamıyla anlama kapasitesine sahiptir (Benjamin, 2000c : 431 – 433). Bu benin kendisini bağlamsızlaştırabilmesi anlamına gelir. Bununla kasıt, benin kendi önyargılarından, tarihselliğin, geleneğin onun üzerindeki otoritesinden bütünüyle sıyrılabilmesi anlamına gelir. Dilthey'ın

giydiği, bu sözde beyaz önlüğün adı empatidir. Ona göre kendisini bağlamsızlaştıran ben, geçmişi yeniden yaşayabilir (Nacherleben). Tarihselciliğin yeniden yaşama kavramı pozitivist tarih biliminin öngördüğü gibi nasıl yaşanmışsa öyle anlayabilmektir. Geçmiş, şimdi kılınır. Hâlbuki geçmişin yinelenebilir olması doğa bilimlerinin yöntemidir, amacı da olgular arası yasaları bulmaktır. Tarihte yasalar bulmayı istemek de onu doğa bilimi olarak tasarlamaktır. Benjamin, bu tarz bir empatide-insanî etkinliğin tarih içinde yalıtılmış bir içeriğe dönüştürüldüğünü düşünür (Tiedemann, 1987: 145–146). Bu da onu ölü bir malzemeye dönüştürür. Dilthey, tarihi düşünce ile eşitleyerek sanki tarihte etkinlik yokmuş gibi yapar. Bunun da sonucu tarihin nazarî (contemplative: seyirsel) bir kavrayışla anlaşılmaya çalışılmasıdır. Tarih, Zihnin nesnesi değildir. Etkinliksiz bir tarih Benjamin'in karşısına çıktığı tarih anlayışıdır. Benjamin'in eleştirdiği ikinci nokta, bu tarih anlayışının kurtuluş (Erlösung) ümidini (Hoffnung) imkân olarak kendisine tasa edinmemesidir. (Tiedemann, 1987: 146). Bu tarih anlayışı, geçmişe yönelme tarzının bir uzantısı olarak şimdiyi değiştirmeye yönelik her tür praksisi kategori olarak saf dışı eder. Benjamin'e göre kurtuluş ümidi taşımayan her tür tarih anlayışı galiplerin zaferini olumlar, sağlamlaştırır. Benjamin'e göre, geçmişin imgesi bir defalıktır; o yakalanamaz, yeniden yaşatılamaz [5. tez] (Benjamin, 2000c: 430). Kısaca, tarihçinin geçmişi nasıl yaşanmışsa öyle kavrama girişimi kadar boşuna bir etkinlik olamaz. Her geçmişe yöneliş, belirli koşullanmışlıklar bağlamında gerçekleşir. Kimse kendisini paranteze alıp, tarihselliğini iptal edemez. Her okuma bu yüzden zorunlu olarak bugünün okumasıdır. Benjamin'in üzerinde durduğu mesele, gerek tarihselci gerekse de pozitivist tarih anlayışlarının bilimsellik kaygısıyla oluşturdukları epistemoloji ve tarihteki etkinliğin kavramsal olarak anlaşılmasından uzaklaşmalarıdır. Bu yüzden tarihin, yeni bir kavramına zorunlu olarak ihtiyacı vardır.

3-) Devrimci bir Politikanın Geçmiş ve Şimdi ile ilişkisi "*Tarihte çöküş (décadence) evresi yoktur*". Tarihçinin esas yapması gereken, tarihî sürece içkin çelişkilerin ve toplumsal adaletsizliklerin tanınmasına, ortaya çıkarılmasına yönelik bir etkinlikte bulunmaktır (Münster, 1996: 78). Önceki dönemlerle, şimdinin zamanı arasında diyalektik bir ilişki kurulmalıdır. Bu ilişkinin nasıl olabileceğinden bahsedebilmek için Benjamin'in geçmişten ne anladığını açıklamak gerekir. Buna göre, geçmiş kendisinde insanlığı kurtuluşa yöneltecek "gizli bir zaman dizin"i barındırır [2. tez] (Benjamin, 2000c: 428 – 429). O halde, geçmiş insanlığın ümitlerini taşıyan bir potansiyeldir. Geçmiş, kendisine yönelecek, ondaki potansiyeli fiilî hale getirecek tarihçinin bakışını bekler. Benjamin, bu noktada birçok filozoftan, örneğin Horkheimer'dan farklı düşünür. Horkheimer'a göre politikada dün yoktur, politikanın bakması gereken

yer sadece gelecektir. Horkheimer için, *"geçmişteki haksızlıklar geçmişte kalmıştır ve devrini tamamlamışlardır"* (Horkheimer, aktaran Benjamin, 2002a: 488). Buna karşılık Benjamin'e göre geçmiş daha tamamlanmamıştır. Geçmiş bütünüyle geçmemiştir. Geçmiş kuşaklarla, şimdikiler arasında durmaksızın süren bir diyalog vardır [2. tez] (Benjamin, 2000c: 428). Geçmişin hayaleti, insanlığın hiçbir kuşağını terk etmeyecektir. Geçmiş, şimdinin zamanını rahat bırakmayacaktır. Buna göre tarihte beyaz bir sayfa açıp geleceğe bakabilmek imkânı, insanın elinde olmayan bir imkândır. Benjamin, alışılmış geçmiş-şimdi-gelecek yatay çizgisini tepetaklak eder. Tarihin içkin olarak ilerlediği bir evrim çizgisi yoktur. Benjaminci tarih kavramı, bu tarz bir çizgiye inanan görüşü iptal eder. Gelecekte zorunlu olarak olması beklenenlerden bahseden anlayışın düzmece olduğunu ima eden Benjamin'e göre, yaşanmış ve yaşanmakta olan bitmemiş geçmiş, "kurtuluş ümidini", mutlak bir gelecek tasavvurundan daha yoğun bir şekilde barındırır. Bir başka deyişle, tarihsel akışın kendisinde, onu yönlendiren bir yasa olduğunu iddia eden ya da böyle bir ilkenin varlığını tanımayıp, sadece insanlığın geleceğe doğru durmaksızın ilerlediği iddiasında bulunan tarih anlayışları; Benjamin'e göre tarihin ontolojik imkânlarını kavrayamamış yaklaşımlardır. Bu anlayışların politika ve yaşam bağlamlarında karşılığı, geçmişin ve şimdinin gelecekteki bir belirsizlik uğruna feda edilmesidir. "Şartların olgunlaşmasını beklemek" söylemi, tam da bu politikalar tarafından üretilmiş bir görüştür. Bunun evrimci bir politik perspektif barındırdığı aşikârdır, zira sürekliliğin muhafazasına yönelik bir tutum geliştirilmiş olunur. Gelecek beklentisi adına sürekliliği güçlendiren düzen, aslında her anında yaşam alanlarının tekil üretkenliklerini baskı altına alır. Hâkim zihniyetin rasyonalitesi, geçmişi cansız bir madde olarak tasavvur ettikçe, praksis imkânlarını da alıkoymuş olur. Daha da genişletilirse, Benjaminci söyleme göre politika yaşamı dışlamış olur. "Politikanın anlamı nedir?" sorusuna verilecek yanıt Benjamin açısından geçmiş ve şimdi algısının nasıl ortaya koyulduğuyla bağlantılıdır. Geçmişin çağrısına yanıt verebilmek için anımsamaya (Eingedenken, remémoration) ihtiyaç vardır. Benjamin, bu yetinin kapasitesini gerek kendi politik-teolojik-materyalist felsefesinin devamlılık gösteren kavramlarında gerekse de modernlik ve toplumsallık eleştirileri bağlamlarında sorgular. Bu yetinin gücünü yenilemeye çalışır, zira ona göre modernlik sürecinde en çok yara alan yeti budur. (Benjamin, 1991: 218–225) Ona göre anımsama tarih bahsini açmaya muktedirdir ve bu bahsin açılmasının yegâne koşuludur. Geçmişin, zaman dizininde galipler tarafından silinen yazıların okunabilmesi için, şimdinin her anında yankılanan geçmişin sesini duymak ve onu anımsamak gerekir. Kurtulmamış bir insanlık geçmişine de sahip çıkamaz [3. tez] (Benjamin, 2000c: 429). Kurtuluşçu düşünce, şimdinin zamanındaki etkinliği, ezilenlerin geleneğini üstlenmesiyle anlamlı hale gelir.

Böylelikle mevcut kuşakların da özgürleşme iradesine katkıda bulunulacaktır. Bu tarz bir kurtarma (Rettung) girişimi insanlığın ümidinin gerçekleşmesine katkıda bulunup, geçmiş niyetlerini üstlenecektir. Geçmişin yakalanamaz resmi ancak "parıltı" (huscht, éclair) [5. tez] olarak sezilebilir (Benjamin, 2000c: 430). Bu sebepten ötürü tarihçinin yapması gereken, geçmişin şimdi ile şimdinin de geçmiş ile kurulan diyalektik ilişkisinden ele geçen resimlerin, kurtuluş momenti bağlamında kümelenmesini sağlamaktır. Benjamin buna "takımyıldız" (Konstellation) adını verir. "Takımyıldız", geçmiş ve şimdi arasındaki parıldamaları sezebilme kapasitesidir. Bu parıltılar, şimdinin müdahalesiyle geçmişin potansiyellerinin kurtarılmasıdır. Tarihçinin bu perspektifinin güttüğü hedef, kurtarılan potansiyelin fiilî hale getirilmesidir. Böylelikle hem şimdi, hem geçmiş kurtulacaktır.

Diyalektik imgenin takımyıldızında yakalanan anı (Andenken) ezilenlerin geleneğinden beslenir. Gelenek (Überlieferung, tradition) kelimesi, içinde bir yerden başka yere götürme, aktarılma anlamlarını da içerir. Eğer, bu aktarılan şey kemikleşirse geleneğin kurumsallaşmasıyla son bulur. Bunun anlamı, geleneğin aktardığının olumsuz bir şekilde üstlenilmesidir. Benjamin, bu bağlamda, aktarılanın esas anlamını gelenek teriminde karşılayıp ezilenlerin geleneği kavramlaştırmasını yaparken, aktarılanın kurumsallaşmasıyla sonuçlanan bir süreci başka bir deyişle aktarılana ihanetle sürdürülen süreci, ezenlerin tarihi olarak adlandırır (Benjamin, 1991: 332- 334). Ezenlerin tarihi, bu süreci hep bir süreklilik olarak tasarlar. Süreklilik fikri, aktarılanların niyetlerinin bu süreklilik namına sömürülmesiyle sürdürülür. O halde, pozitivist tarihçinin empati kurup galip lehine hizmet ettiği sürecin adı, kültürün ve kültür ürünlerinin aslında birer "barbarlık belgesi" haline getirilmesi sürecidir. Tarihte adı anılmayan anonim kişilikler aslında tarihin akışında en çok öneme sahip olanlardır. Onların ürettikleri ürünlerin, yapıtların ve işlerin aidiyeti onların elinden alınmıştır. Örneğin, Mısır piramitlerini yapan yüzlerce kişi yerine Firavunun isminin anılması, bir ülkenin kurulmasında sadece generallerden bahsedilmesi yahut Avrupa'daki sanat tarihi müzelerinde dünyanın dört bir yanından çeşitli yöntemlerle getirilmiş yapıtların o ülkenin kültürel zenginliği sayılması gibi birçok durumda, kültürel ürünler, onu yaratanlardan ve onların geleneğinden yoksun bırakılmıştır. *"Hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda barbarlık belgesi sayılmasın"* [7. tez ] (Benjamin, 2000c : 433). Öyle bir tarih anlatılmalıdır ki, bu haksızlığın hesabını sorsun, ezilenlerin geleneğini sahiplensin. Materyalist tarihçi, ezilenlerin geleneklerine ancak tarihin akışının kesintiye uğratılmasına uygun düşen bir tarih kavramı geliştirerek sahip çıkabilir. Ezilenler ise, tarihin sürekliliğini şimdinin zamanında askıya alır. Şimdinin zamanının, en açık ifadesi tarihsel sürekliliğin parçalanmasıdır. Ezilenlerin geleneği akıntıya karşı kürek çekmektir. Tarihçinin yapması

gereken tarihin havını tersine taramaktır[17] [7. tez] (Benjamin, 2000c: 433). Bu tarih kavramına tekabül edecek politika herkesin tek yön gördüğünü, Benjamin'in "Yıkıcı Karakter" yazısında bahsettiği gibi sonsuz sayıda yola dönüştürecektir (Benjamin, 2000b: 330-332). Böylesi bir politika kemikleşmiş olanı kırar, çoğulluğu yaşamın içine sokar[18]. 4-) Politikanın Tarihe Önceliği, *"Benjamin Hegel'e şu soruyu sorar: Kayıplarınız nerede?"* (Déotte, 1998: 46). Benjamin, tarih kavramını ve buradan hareketle politik praksis kavrayışının teorik bir tartışmasını *Pasajlar Çalışması*'nda da yapar. Benjamin tarih kavramını somut gerçeklik içinde konumlandırmaya çalışırken, bunun politik eylem ile ilişkisini ilk etapta **bilgi** ve bu **bilginin uyandırıcılığı** üzerinden kurar. Tarihsel materyalizm, bu bağlamda bir bilgi reformudur. O halde, bilginin kendisi politik eylemin mekânlarından bir tanesidir. Bu bilginin mahiyeti, geçmişi ele alış biçimi, bugünle kurduğu ilişki doğrudan doğruya politiktir. Tam da bu noktada Benjamin'in "yeni" tarih kavramı, Marx'ın bilinç reformu diye adlandırdığı şeyle benzer bir noktaya tekabül eder. Benjamin'den *Pasajlar Çalışması* K1, 3'te: *"Yeni diyalektik tarih bilimi, şimdiyi, uyanılmış bir dünya olarak görme sanatı şeklinde takdim etmektedir. Bu uyanılmış şimdi aslında, evvel zaman adını verdiğimiz düşle ilişkilidir. Evvel zamanı düşün hatırlanmasında yeniden kurmak! Bu şekilde anımsama ile uyanma yakından bağlantılı hale gelir. Uyanma, aslında yeniden anmanın diyalektiğidir. Uyanma kopernik devrimidir"*[19], denmektedir (Benjamin, 2002a: 406). Görüldüğü gibi, Benjamin'in uyanma diye adlandırdığı yöntem, geçmiş-şimdi-gelecek ilişkilerinin bir sorgulamasını içerir. Onda gelecek, geçmişin bir tamamlanması olmaktan çıkar. Buna karşın şimdi, geçmişin çağrısına yanıt verebilirlik olarak düşünülür. *Pasajlar Çalışması* K 1, 2'de, Benjamin "Kopernikçi devrimden" söz eder: *"Tarih görüşünde Kopernikçi dönüm noktası şudur: Evvel zaman sabit nokta olarak düşünülürdü ve de şimdinin el yordamıyla kendini zorlayarak geçmişteki bu sabit noktanın bilgisine yaklaşmaya çalıştığı düşünülürdü. Bu ilişki tersine çevrilmelidir (...) Politika bundan böyle tarihi öncelemektedir. Olgular bizim üzerimize çöken şeylerdir ve o anda onları kurmak*

17 Buradaki ifade tam olarak şu şekilde geçer : *"Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten"*.

18 "Deneyim ve Yoksulluk" denemesindeki "pozitif barbarlık" kavramı ile "Yıkıcı Karakter" denemesi birlikte okunduğunda tamamlayıcı bir konum alabilirler. * *Pasajlar Çalışması* K ve N kitaplarından yapılan alıntıların çevirisinde emeği geçen A. A. Sağıroğlu'na teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim – M.Ertan Kardeş.

19 Benjamin'ci perspektifte; tarih kavramının, geçmişte sınırsız sayıda potansiyel kurtuluş imkânı olarak görmesini **nostaljik bir özellik değildir**, aksine bu kavram öngörülemez politik eylemin yaratılması için gerekli olanı sağlar. Benjamin açısından, mevcut kuşakların politikası, gelecek kuşakların kurtuluşunu gözeten değil, dünün mağluplarını kurtarmak için eyleyen politikadır. O halde, **Benjamin'de politik eylem, mağluplar kervanına katılanların çağın felâketini durduracak olan uyanışı gerçekleştirmesiyle mümkündür.**

*anımsamanın işidir. (...) Evvel zamanın hâlâ-bilinçli-olamadığı-bir-bilme vardır ve bu bilmenin gelişmesi aslında uyanışın yapısıdır"* (Benjamin, 2002a: 405 – 406). Benjamin'in felâket tanımını da bu bağlamda belirtmekte fayda vardır. N 9a, 1'de şöyle yazar: *"Şeyler önceden olduğu gibi süregidiyorlar: İşte felâket. Felâket, gelecek olanda saklı değildir, ama verili her durumdadır"* (Benjamin, 2002a: 491). O halde, her an, politik eyleme geçmek için hazırdır. Benjamin, geleneksel bir zamansallık görüşünün politikasının, yine akıntının yönündeki bir politika olacağını düşünüyordu. Bu noktada, Benjamin'in "şimdinin zamanı" kavramı ile paralel "zamanın doldurulması" eylemini birlikte okumak gerekmektedir. Benjamin "gegenwart/ şimdi" ile "jetztzeit/ şimdinin zamanı" kavramlarını ayırt eder (Benjamin, 2000c: 439). Şimdinin zamanı, iki zaman aralığının kesişmesini ifade eder. Bu kesişme ise, tarihin akışının politik olarak durdurulmasıdır. Şimdinin zamanı, zamansallığın değiştirilme imkânını aralar. O, geçmişe yönelik kurtarma müdahalesidir. Benjamin N2, 6'da bu müdahalenin yöntemi şu şekilde açıklar: Marksist yöntemin ilk etabı, tarihte montaj ilkesini ele almak olacaktır; yani büyük yapıları, küçük öğelerden netlikle ve belirginlikle kurmak (Benjamin, 2002a : 477). Bu yöntem aynı zamanda, bütün-olanın kristalize olmuş halinin küçük tekil momentinin keşfedilmesine dayanır. Benjamin'in tarihin kurulması dediği şey budur. Benjamin'in bu noktada Hegelci-Marksçı gelenekte mesele edilmiş bütünsellik fikrini korumuş olması dikkat edilmesi gereken bir husustur. Benjamin bu bütünselliği bütün-olanda değil, en küçük tekil öğede bir nüve olarak bulunduğunu düşünür. Bir başka deyişle, bütünsellik kendi bütünde ele vermez. Bu bağlamda, Benjamin'in diyalektik materyalizm dediğini tarif etmek gerekecektir. **Benjamin'de materyalizm, dünyanın maddiliğinin, fikirlerin idealliğini öncelemesidir**. Maddilik içinde Benjamin'e göre bir yandan olaylar, oluşlar, diğer yandan ise psişizm, izler, atıklar, artakalanlar ve düşler vardır. Benjamin mikro-maddiliği, tarihin konusu haline getirir. Tarihçi, geçmişi bir sürekliliğin evveli olarak değil, bir enkaz olarak değerlendirir. Bu enkazda, Benjamin, tasnif-edilemez olanı, görünür-olmayanı da maddi öğe olarak düşünebilmeyi sağlamanın tarihçinin görevi olduğunu hatırlatır.

Tarihte psişizm meselesini biraz daha açmak gerekirse, öncelikle bunun bir tür **psikolojizm olmadığını** belirtmek gerekir. Benjamin'de psişizm, tarihe kaydolunmuş bilinçdışıdır. Bu bilinçdışını yorumlamak tarihçinin görevlerinden bir tanesidir. Benjamin'e göre, önceki kuşakların varoluşunu üstlenebilmek için onların zamansallığına ait düşleri, arzuları, okunabilir kılmak gerekmektedir. Benjamin'de yorumlama, tarihi **estetik bir model** olarak düşünmenin eylemi de **değildir**, aksine, tarihte devrimci momentleri sezebilme kapasitesidir. Benzer bir şekilde, geçmiş ve şimdi arasında kurulan ilişkide, anımsama da şimdinin zamanında yıkıcı ve dinamik bir görev üstlenir. Ben-

jamin'e göre tarih, arı-olmayan (impur) bir karaktere sahiptir. Tarih, düşüşlerden, baskınlardan, çöküşlerden, talihlerinden ters dönmelerinden müteşekkildir. Benjamin tam da bu noktada tarihçiyi sokaklardan, yol kenarlarından, çöplerde kendi işine yarayacak bir şeyler arayan "paçavracılara" (chifonnier) benzetir. Arı-olmayan şeylerin ömrü henüz dolmamış, kendilerini henüz tamamlamamışlardır. Bu sebepten ötürü devrimci bir yeti olarak anımsamanın sınırsız sayıda ve tüketilemez biçimde yorum yapma imkânı saklıdır. Yorumlama ve anımsama yetilerinin eylemlerini Benjamin köken düşüncesine bağlar. Benjamin'in tarih anlayışında ne mutlak bir başlangıç ne de mutlak bir son vardır. O halde, Benjamin'in 14. tezde Karl Kraus'tan alıntıladığı "köken, hedeftir" sözündeki kökeni kımıldamaz/değişmez bir çıkış noktası olarak düşünmemek gerekir (Benjamin, 2000c: 439). Benjamin'e göre her an, yeni bir başlangıç imkânıdır, ancak şimdi o kadar geçmiş ile yüklüdür ki, bu başlangıcın kendisi geçmişin hayaletini barındıracaktır. *Alman Barok Dramının/ Yasoyununun Kökeni* kitabında Benjamin kökenden ne anladığını açık bir şekilde yazar: *"Köken, tamamıyla tarihsel bir kategori olmasına karşın, şeylerin oluşumuyla hiçbir alakası yoktur. Köken doğmuş olanın oluşunu belirtmez, ama tam olarak oluşta ve sona erişte doğmakta olanı işaret eder. Köken oluş nehrinde bir girdaptır. Ve o kendi ritminde olmakta olanın maddesini sürekler/ alıp götürür. Köken kendinin asla çıplak, apaçık varoluş içinde, olgusal olanda bilinmesine imkân tanımaz ve ondaki ritmik-olan sadece ikili bir optik içinde algılanabilir. O, bir yandan bir onarım, bir tamir edilme*[20] *gibi diğer yandan da bundan dolayı açık, hatta tamamlanmamış, her zaman açık bir şey olarak tanınmayı talep eder"* (Benjamin, 2000d: 43).

Buradan çıkarılacak sonuç ise, geçmişin bize sunulu bir antite olmadığıdır. Politik eylem, kendi zamansallığını geçmişle olan ilişkisi itibarıyla kurar, bir başka deyişle, politik eylem, zamanı dolduran eylemdir. Benjamin, doldurma kavramını, tarihi boş ve homojen zaman olarak ele alan tasavvurlara karşı kullanır. Benjamin, montaj yöntemi ile paralellik içinde düşünülebilecek alıntılama tekniğinden N 11, 3'te bu bağlamda söz açar (Benjamin, 2002a: 494). Benjamin'e göre, alıntılama, güncel politik bağlamda, geçmişten devrimci bir eylem imkânın sökülüp çıkarılmasıdır, yani alıntılama, şimdinin zamanında geçmişteki örtük bir fantazmagoryayı okunur kılmaktır. (Alıntılama=Canlandırma / Animer/Belebung) [J 76a, 4] (Benjamin, 2002a: 379). Benjamin'e göre, bu eylem geçmişin imgesindeki kilidin, şimdinin zamanındaki "yeni" bir politik eylem için tekil olarak kırılmasıdır. Yani, alıntılama, geçmişi olmuş olduğu gibi anlama çabası değildir– ki bu Benjamin'e göre imkânsızdır, aksine, o geçmişin bir bağlamının devrimci bir başka an için uyarlanmasıdır. Benjamin, 14. tezde şöyle der: *"Robespierre için eski Roma, tarihin sürekli-*

20 Dipnot 21'deki "tikkun" kavramına bakılabilir.

*liğinden koparıp aldığı, "şimdi'nin zamanı" ile yüklü bir geçmişti. Fransız Devrimi kendisini eski Roma'nın tekrarı olarak görmüştü. Tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi o da eski Roma'ya başvurmuştu. Moda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla. Ne var ki geçmişe doğru sıçrayış, kuralları hâkim sınıfın koyduğu bir arenada gerçekleşir. Aynı hamle, tarihin geniş ufkunda diyalektik bir nitelik kazanır. İşte, Marx devrimden bunu anlıyordu"* (Benjamin, 2000c: 439; Benjamin, 1995: 47). Benjamin, tarihin akışının askıya alınması olarak tasarladığı şimdinin zamanının, ezilenlerin politikasını yaratması gereken en temel alan olarak düşünür. Benjamin'de şimdinin zamanı, bir geçiş değildir ama zamansal bir eşiktir. Bu zamansal eşik, hem zamanın doldurulmasıdır hem de sonuç olarak tarihin ezilenler tarafından kurulduğu mekândır.

5-) Politika ve Hukuk İlişkisi: Ezilenlerin politikası zamanın akışındaki her anda gerçekleşebilecek bir kiplik olarak tasarlanır. Bu bağlamda, politika, fiilî rastlantısallık mekânı olarak rakibe sürekli olarak yanıt verebilme, yani müdahale edebilme gücüdür. Bu müdahale, tahakkümü durduracak olan müdahaledir. Benjamin bunu ezilenlerinin geleneğinin kendi istisna halini yaratması olarak ortaya koyar. 1921 tarihli "Şiddetin Eleştirisi" metninde Benjamin, Georges Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı kitabındaki meselelerden hareketle, politik modernliğe ait hukuk kavramının bir eleştirisini yapar. Bu hukuk kavramının inşa sürecini XVII. yüzyıldan başlatmak mümkün olabilir. Benjamin, bu metninde ve *Alman Barok Dramının / Yasoyununun Kökeni* çalışmasında, barok çağın sadece bir diktatörlüğün ya da mutlak iktidarın meşru kılınması olarak düşünülmesinin doğru olmayacağı fikrindedir. Barok çağ, yeni bir iktidar biçimidir, politik modernliğin doğuşudur. XVII. yüzyılın sonunda doğan hukuk sistemi, işte bu barok düşünceden pay almıştır. Benjamin'e göre bu hukuk sistemi, tahakkümün fantazmagorik imgesini sunmaktadır. Hukuk bu anlamda, şiddetin (Gewalt) ve iktidarın mistifiye edici bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Benjamin, profan olsun dinî olsun, her tür iktidarın anlayışının kendi hukuk anlayışında barındırdığı gizil yapıyı açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Buna göre, mevcut adalet anlayışı her şeyden önce gücün meşrulaştırılmasıdır, ancak Benjamin bu noktada güçten arındırılmış bir ideal adalet anlayışını temellendirme gayesi de gütmez. Bu tarz bir kavrayış, adaletsizliği, sanki varmış sayılan ideal bir adalet düzeninin bozulması olarak göreceğinden, tahakkümü yaratan esas yapıyı gözden kaçıracaktır. Oysa Benjamin'in incelemesi iktidarın bizzat kendi yapısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda muhafazakâr, devrimci, liberal, savaş yanlısı ve savaş karşıtı olmak gibi çeşitli politik tutumların karşısında kaçamadığı, iktidar aygıtının nötralize edici tarafını vurgular. Buna göre, barok paradigmada her tür politik tutum bir adalet tanımına göre güç uygulamak durumdadır. Hukuk,

modern tanımıyla, doğal hukuk ya da pozitif hukuk anlayışlarında, temel bir nokta üzerinden işler: O da "birey" kavramı üzerinden. Birey bütün özgürlüklerin ölçüsü haline gelmiştir. Modern hukuk anlayışı, öncelikli olarak kendi adalet anlayışını bu özgürlük ölçüsü üzerinden temellendirir. Var olan Marxist akımlar, somut gerçeklik karşısında, hukukun soyut yalancı karakterini vurgulayarak bir hukuk eleştirisini layıkıyla yaptığını düşünür. Buna göre eşitlik de, hak da burjuva bireyinin çıkarlarını örtbas eder. O halde yapılması gereken devrimci özgürleşme yoluyla hukukî/ cumhuriyetçi paradigmayı yıkmaktır. Klasik Marxist anlayışa göre, bu eski düzenin yıkılması için kullanılan güç ve şiddet, yeni bir adalet anlayışını tesis edecektir. Benjamin, bu anlayışta bir sorun olduğunu sezmektedir. Devrimci şiddetin ne kadar liberal demokrasi hukukunun alternatifi olabileceğini sorgular, zira ortada şöyle bir suç ortaklığı vardır: Bir yanda kendini kurmak için şiddete başvuran hukuk söz konusu, diğer yanda da yeni bir hukuk kurmak için eskisini yıkmaya çalışan şiddet... Bu çemberin dışına nasıl çıkılabileceği sorusu sorulmadan yola koyulmak bizi hep aynı çembere hapsedecektir. Benjamin hukuk sistemini en temelde araç-amaç ilişkisi olarak tanımlar. Kendi şiddet eleştirisini ise amaçlar alanında değil, araçlar alanı üzerinden yapar, ancak ona göre şiddetin bizzat kendisini ayırt edecek bir ölçüt sorunu vardır. Modern hukuk sistemi, şiddeti "haklı" ya da "haksız" olduğu iddia edilen amaçlara yönelik bir araç olarak kullanır. Bu da şiddetin hangi durumlarda kullanım alanı bulabileceğine dair bir tasarruf sağlamaya yöneliktir. Benjamin şiddetin hangi amaçla, ne için ve ne uğruna kullanıldığı yönündeki bir bakıştan ziyade, şiddetin kendisinin ne olduğunu saptamaya yönelik bir açı yakalamaya çalışır (Benjamin, 2000a: 210-211). Bu bağlamda Benjamin, birbirleriyle oldukça zıt görünen iki hukuk düşüncesi okulunu aynı paydaya yerleştirir. Doğal hukuk teorisyenleri için şiddet tıpkı işlenmemiş maden gibi doğanın bir ürünüdür. Pozitif hukuk için ise, şiddet tarihin bir ürünüdür. Benjamin'e göre bu iki okulun ortak paydası şu şekilde dile getirilebilir: "*Haklı amaçlara, ancak meşru araçlarla ulaşılır; meşrulaştırılmış araçlar, haklı amaçlar için kullanılır*"(Benjamin, 2000a: 212). Doğal hukuk, araçları amaçların haklılığıyla meşrulaştırmayı denerken pozitif hukuk da amaçların haklılığını araçların meşruluğu ile güvence altına almaya çalışır. Dolayısıyla, Benjamin bize haklı amaçlar ve meşru kılınan araçların mevcudiyetlerinin, birbirlerine referans verilerek açıklanması girişiminin saçmalığını gösterir. Ona göre, yapılması gereken üçüncü, bağımsız bir kıstas bulmak olmalıdır. Benjamin'in gözünde meseleye esas giriş noktası araçların nasıl meşrulaştırıldığını gözler önüne sermek olmalıdır. Hukuk ve şiddet dolayımı öylesine "hayaletimsi" bir kombinasyon içine girer ki, devlet aygıtı, "şiddete başvurma hakkını", kendi var oluşuna içselleşmiş bir şekilde bulur. Benjamin, bunun mantıki değil olgusal bir çelişki olduğuna

dikkatleri çeker. Benjamin açısından şiddetin eleştirisinin ele alınışı öncelikle onun yıkıcılığı üzerinden değil, yasa koyuculuğu üzerinden olmalıdır. Benjamin'e göre, iktidarı kuran şiddet ve iktidarı koruyan şiddet olmak üzere şiddet ikiye ayrılabilir. Şiddetin bu iki biçimi birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. Şiddet bu bağlamda yasallık – yasa dışılık ilişkisi üzerinden anlaşılmaya yeltenildiğinde, şiddetin niye iktidar dışı alanlara kapatılmaya çalışıldığını anlamak mümkün olmayacaktır. Avrupa kamu hukukunun gözünde bireylerin tasarrufları altındaki şiddet kendisine karşı bir tehdittir, zira şiddetin tekeli olarak hukuk onu sadece kendi tasarrufu altında tutmak ister. İktidar-dışı her zaman için yeni bir yasanın vazedilmesi tehdidini barındırır. Bu durumda yasa koruyucu şiddet devreye girer. Buradaki önermeleri Benjamin'in verdiği iki somut örnek üzerinden grev hakkı ve polis örnekleri üzerinden ele almak, konuyu somutlaştırmak açısından yerinde olacaktır. Grev, hukuk devletlerinde öznelere tanınmış bir haktır. Şiddet tekeli ve hukukun kaynağı olarak devlet aygıtı, öznelere bu hakkı kendi hukuku çerçevesinde ve onun garantisi altında tanır. Grev o halde bir hukukun uygulanmasıdır, şiddetin doğal bir eylemi değildir. Grev, çalışanların "vahşi" şiddetlerini ehlileştirmenin bir yöntemi olarak belirir. Georges Sorel, bu noktadan hareketle iki farklı grev türü ayırt eder: Birincisi siyasi grev, ikinci ise genel proletar grev. Siyasi grev, deminden beri sözü edilen hukuk sisteminin bir parçasıdır. Şiddet tekelinin gücünü meşrulaştırmasına katkıda bulunur. İkinci tür grev ise, birincisinin tam zıttıdır. Şiddet tekelinin hukukî iradesini yıkmaya yöneliktir (Benjamin, 2000a: 216–217). Benjamin, şiddet tekeli olarak tarif ettiği devlet aygıtının elindeki gücü kötüye kullandığını düşünmemektedir. Devlet, elindeki iktidarı uygular. Bu onun varoluşunu sağlayan güçtür. Bu aygıt yasal bir antite değildir, tam tersine yasallığını bu iktidar pratiğinden alır. İkinci tür grev olan, genel grev en temelde bu iktidar pratiğinin bir sorgulamasını yürürlükte olan hukuku yıkarak yapar. Birinci tür grev ise hukuk-şiddet sarmalını yeniden üreterek, bu hayaletimsi yapının kendini yeniden üretmesine yardımcı olur. Bu iki tür grev karşılaştırmasından hareketle şu tespiti yapmak mümkün olabilir: Bir hak olarak grev, çalışanlardaki potansiyel yıkıcı şiddetin yaratabileceği istisna halini, fiilen kural haline getirir, zira kurala karar veren ile şiddetin nerede yasal / hukukî nerede yasa-dışı olduğuna "karar veren" aynı mekanizmadır. Şiddetin tekeli aynı zamanda tahakkümün ve de karar-almanın tekelidir. Bu nokta üzerinden 1921 tarihli bu metni 1940 tarihli "Tarih Kavramı Üzerine" metninin VIII. tezine bağlamak mümkün görünür (Benjamin, 2000c: 433). Buna göre sözü edilen ezilenlerin geleneğinin ezenlerin politikasına vereceği yanıt, ezilenlerin kendi istisna halini yaratmasından geçer. Ezilenler açısından istisna şu şekilde tanımlanabilir: Hukukun dışladıklarının, hukuk sahnesine çıkmaları ve kendi politik varoluşlarını göstermeleri. Ancak

Benjamin'in politika kavrayışına göre, gerçek bir istisna hali ve gerçek bir muhalif politika, bu istisna halini kendine yontup onu kural haline getirmeye çalışan değil ama hukukî alana kendi varoluşunu hatırlatan ve onu askıya alandır. Hâkim hukuk pratiği, bu istisnayı da kendi kurallarının içine hapsetmeye çalışır. Eğer sıra dışı bir durum olacaksa, onun sınırlarına da muktedirler karar vermek isterler. Benjamin bu oyunu bozmayı önerir. İkinci örnek polis gücü ele alınacak olunursa, Benjamin bu modern kolluk gücünün iki kuvveti, yürütme kuvvetini ve yasama kuvvetini bir arada bulundurduğunun altını çizer. Buna göre bu ikilik, bu kolluk gücünün çifte karakterini ortaya koyar. Polis, hem koruyucu şiddete hem de kurucu şiddete vakıftır. Hem kuraldır, hem de istisnadır. Hem yasadır hem şiddettir. Modern hukukun bu sarmalının görülebileceği en iyi figür polis figürüdür (Benjamin, 2000a: 223-224). Bu figür bize şunu söyler: Gücü olan haklıdır, haklı olmak için sadece güçlü olmak yeterlidir. Bu sebepten ötürü adalet ve şiddet bu figürde birleşmiş olur. Modern liberal demokrasiler aslında kendi adalet anlayışlarında bu kusurlu tarafı gizlemektedirler. Eğer, bu gizlenen şiddeti mutlak monarşilerle, totaliter bürokrasilerle kıyaslayacak olursak, şunu söylemek mümkün olabilir: Bir diktatörlükte, şiddet görünürdür, açıktır ve gizlenme gereği duyulmaz. Zaten şiddet meşrudur. Ancak batılı liberal demokrasilerin hukuk anlayışları için şiddet olmaması gereken bir şeydir. Pek doğaldır ki, kendi kaynağını şiddetten alan bir hukuk sistemi, onu gizlerken daha sinsi, daha hayaletimsi, daha da yıkıcı olacaktır. Bu sebepten ötürü, şöyle bir iddiada bulunabilir: Benjamin, doğudaki baskıcı rejimleri, batılı liberal demokrasilere tercih eder, zira batı, bireye ve kolektiviteye uyguladığı şiddeti görünmez kılmayı başardığı için, onlara aynı zamanda özgür olduğu yanılsamasını verebilmektedir. Oysa bir tiranın, diktatoryal bir rejimin uyguladığı şiddet görünür olduğu için bu direnme ve onu alt-etme mekanizmalarının ortaya çıkmasını kolaylaştıracaktır. Batılı liberal demokrasiler en muhalif direnişleri bile kendi bünyesine bir şekilde dâhil ederken, aynı zamanda, kendi şiddetini ve hukukunu galip kılmaktadır. Söz konusu olan şiddetin estetize olmasıdır. Benjamin'in gözünde, hukuk ve şiddet sarmalı en çok adalet kavramını aşındırmaktadır. Şiddetin kullanımı bireyler üzerinde felâkete yol açarken, hukuk da şiddete doğrudan başvurmadığı durumlarda bile politik özneleri pusuya düşürürken aynı felâketi daha yoğunluklu olarak yeniden üretmektedir. Adaleti sağlamak için yürürlükte olan yasa ise tersine dönen, şiddet üreten bir mekanizmanın parçası olmaktadır. Yasa, modernlikte, Scholem'in ifadeleri ile söylenecek olunursa *"anlamı olmadan yürürlükte olandır"*. Benjamin'e göre yürürlükte olanın anlamı, ezilenlerin yaşamı ile ilişkisi bağlamında yeniden tesis edilmelidir. Devrimci politikanın görevlerinden biri de budur.

Modern mahkeme, kurban ile cellâdı, davacı ile davalıyı aynı sahnede

buluşturarak, hem tüm bu sahnedeki herkesi aynı dille konuşmaya zorlar, hem de aynı "aklı"n paylaşılmasını dayatır. Mahkeme sahnesi, aslında adaletin adil ve haklı olanın yanında olmamasının mekânıdır. Egemenin iktidar alanlarından biridir. Bu sahne adaletin sağlanmaya çalışıldığı değil, muktedirin kendine kurban seçtiği ve kurban ettiği bir iktidar alanıdır. Benjamin açısından hukukî düzlemin parçalanması için gerekli çıkış noktalarından biri de dildir. Doğal/pozitif hukuk ikileminden çıkış için Benjamin, şiddetin ne araçlar, ne de amaçlar için meşru kılınmayacağı bir hukuk sistemi önerir: Anlaşmak ya da dil'i kavramak, şiddetin erişiminin olmadığı bir uzlaşma bölgesi açabilir. Kısaca, Benjamin hukuk ve şiddet arasında bir zıtlık olduğunu iddia eden dar normativizme karşı çıkmaktadır. Hukuk, kökeninde kendisine biçim veren şiddeti barındırır. Benjamin grev hakkı, militarizm, polis gücü gibi karmaşık figürleri inceleyerek iki kavrayışa karşı çıkar: Bunlardan birincisi, hukukun şiddeti dışladığı kavrayışı, ötekisi ise hukukun itiraf edilmeyen bir şiddeti maskelediği görüşüdür. Benjamin, üçüncü bir kavrayışı savunur: O da, hukuk ve şiddetin birbirleriyle içiçe geçen antiteler olduğu, onların sarmal bir ilişki ağı oluşturduğudur. Her tür egemenlik, kurucu bir şiddete referans verir. Her tür hukuk düzeni bu kurucu şiddetin "anı"sını muhafaza eder; bu şiddet adına egemen olmaya devam eder. Bütün bu iktidar pratiği doğrudan ya da dolaylı yaşamda kalma ve kalmama hakkını tayin etme gücünü belirtmektedir. İktidar, modern anlamıyla kimin öleceğine kimin kalacağına karar verendir. Hukuk, beden üzerine her tür tasarruf konusunda kendini yetkili kılarak herhangi bir basit hukukî prosedür olmaktan çıkmış olur. Benjamin buradaki söz konusu şiddetin mitik karakterinin altını çizer (Benjamin, 2000a: 234). Nedir peki mitik şiddet? Mitik şiddet, şiddetin erdemlerine inanmaktır. Genellikle devlet aygıtı ile bu aygıtı yerinden etmek isteyen politikalara başvurması buna örnek olarak gösterilebilir. Şiddet, bir cezalandırma – hatta meşru bir cezalandırma, olarak görülür. Devletler ayaklanmaları bastırırken, teröristler de öldürürken adaletin şiddetle tesis edilebileceği fikrinden hareket ederler. Benjamin mitik şiddeti eleştirirken asla anti-militaristler gibi "isteyen istediğini yapsın" tarzında naif bir noktadan hareket etmemektedir. Bu tarz bir bakış açısı, tüm mitik yasa koyuculuğun ilkesinin güç olduğunu ve bu güç kullanımının nasıl meşrulaştırıldığı meselesine derinlikli bir şekilde nüfuz edemez.

Mitik şiddete mukabil Benjamin mesiyanik şiddetten söz açar. Mesiyanik şiddet, ne bir tehdittir ne cezadır ne telafidir ne de bir yaptırımdır. Mesiyanik şiddet bir kurumdan ya da bir kurumun bir başka şeyden intikam alması da değildir. Mesiyanik şiddet, yürürlükte olan yasayı yıkan ve ezilenleri kurtaran şiddettir. Bu şiddet aslında şiddet-dışıdır ancak kullandığı araçlar itibariyle şiddet-dışıdır. Aslında niyetlerinde ve etkilerinde oldukça şiddetli-

dir. Mesiyanik şiddet ne bir yasa vazeder, ne de yürürlükte olanı başka bir şeye karşı korur: O yasayı yürürlükten kaldırır. Benjamin, politika felsefesine temelde şu soruyu miras bırakmıştır: Tarihin dışladıkları açısından hukukî alanda adalet nasıl tesis edilebilir? Adalet meselesinin politik olarak yeniden düşünülmesinin gerekliliği... Benjamin, tarihin akışının askıya alınması olarak tasarladığı şimdinin zamanının, ezilenlerin politikasının yaratılması gereken en temel alan olarak düşünür. Benjamin'de şimdinin zamanı, bir geçiş değildir ama zamansal bir eşiktir. Bu zamansal eşik, hem zamanın doldurulmasıdır hem de sonuç olarak tarihin ezilenler tarafından kurulduğu mekândır. O halde, Benjamin'de devrim gelecek bir vakitte gerçekleşecek olan kurumsal dönüşümden bahsedecek bir Hüküm Günü değildir. Her şimdi, muhalif bir politikanın kurtuluş ümididir. Bu şimdi dışında, başka bir politik eylem tarifinde bulunmak, tarihi ezenlerin yanında okumak olacaktır. Ezilenlerin politikası zamanın akışındaki her anda gerçekleşebilecek bir kiplik olarak tasarlanır. Bu bağlamda, politika, fiilî rastlantısallık mekânı olarak rakibe sürekli olarak yanıt verebilme yani müdahale edebilme gücüdür. Bu müdahale, tahakkümü durduracak olan müdahaledir. Benjamin bunu ezilenlerin geleneğinin kendi istisna halini yaratması olarak ortaya koyacaktır. Tüm bu söylenenler Benjamin'in tarih kavramına bağlanılırsa, Benjamin 8. tezde; yeni tarih kavramının bu istisna haline tekabül etmesinin gerekliliğinden söz eder. Benjamin bu şekilde, bilgi ve politik eylem arasındaki ilişkinin altını tekrar çizmiş olur. Tarih kavrayışı ve bilgi edinme tarzı dolayımından hareketle Benjamin, bilginin kurtarmak dışında hiçbir görevi olamayacağını söyler. Böylelikle, Benjamin'de yeni tarih kavramının bilgisi, politik eylem düzeylerinden biri olarak ortaya çıkar. Amaçladıklarından biri de tarihi, "*düşüncenin alanından çıkarmaktır*" (N 10a, 2) (Benjamin, 2002a: 493). Tarihsel bilgi de bu durumda eyleyen değil, eylemeye katkıda bulunan bilgidir.

### *XI. Sonuç Yerine*

*"Sadece ümidini yitirmişler için, ümitlendirildik"*

Bütün yazın-düşün yaşamı boyunca sistematik felsefe anlayışından ve klasik kanıtlama yöntemlerinden uzak durmuş bir filozofun yapıtını burada yapılmaya çalışıldığı gibi sistemleştirmeye çalışarak anlamak, dönemlere ayırmak onun felsefe yapma tarzı ile çelişen bir durumdur. Yine de bu yapıta bir giriş sağlama düşüncesi bu çelişkili durumu anlaşılır kılabilir. Benjamin'in "felsefe"sini sistem kelimesinden çok birçok Benjamin yorumcusu ve kendisinin vurguladığı gibi "labirent" kelimesi anlatır. Sürekli inşa halindeki bu labirentin her noktası, her kıvrımı, her küçük parçası "bütün"ü kendinde barındırmaktadır. Ancak labirentin kendisinin bu en küçük parçadaki bütün dışında,

bütünlüklü bir imgesi yoktur. Bütünü ancak en küçük birimden aydınlatmak mümkündür. Bu makalede o denemelere giden yollardan, labirentte gezinmenin "muhtemel" tarzlarından bahsedilmeye çalışıldı. Benjamin'in yapıtının "açıklığı" onun çok farklı şekillerde, çok değişik bağlamlarda yorumlanmasına yol açmıştır. Bu yorum zenginliğini, Benjamin'in metinlerinin tetiklediğini, hatta bunu talep ettiğini söylemek yerinde olabilir. Bu sebepten ötürü, bu makalede de mümkün Benjamin yorumlarından biri denendi. Bu makaledeki Benjamin resminde, temel bir mesele üzerinden gidilmeye çalışıldı: Benjamin'in yapıtları arasındaki temel sürekliliği kopuşlarıyla ele almak. O halde onun "barok dram" incelemesiyle "pasajlar", "tarih kavramı" ve "politika" düşünceleri arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Bu sorunun yanıtlanması gerekmektedir. Öncelikle, Benjamin'in barok dram incelemesinin bir edebî inceleme olmadığı aksine felsefî bir inceleme olduğu belirtilmişti. Bu felsefî nokta, tarih ve politika bağlamına şu tarz bakış açıları getirmiştir: Ümitsizlikten üretilen ümit, güçsüzlükten türeyen politik güç, tarihi içinden çıkış olmayan bir labirent olarak atfetme, tarihi aynı şemaların tekrarlanması (répétition) olarak görme[21] ve bu durumların yas ve melankolik bir ruh hali yaratması... Benjamin, felâket, ümitsizlik ve melankoli temalarını Alman barok dramı incelemesinden çıkarmıştır ve tüm bu çıkarsamalarını *Pasajlar Çalışması*'nda kullanmıştır. Örneğin XIX. yüzyılda da tıpkı XVII. yüzyılda olduğu gibi muktedirler için "devrim" felâket ve korku demektir. Benjamin, devrim korkusunu, Haussmann'ın Paris'i mimarî düzeltmelerle "güvenli" alan haline getirmesini, XVII. yüzyıldaki mutlakiyetin bir geri dönüşü olarak değerlendirir. Benjamin, Baudelaire üzerinden "spleen" (iç sıkıntısı) temasını anlatır. Ona göre, iç sıkıntısı, burjuva bireyinin iç mekânındaki (Interieur) boş ve mekanik zamanı anlatır. İç sıkıntısının monotonluğu ebedî dönüş olarak karşımıza çıkar. Burjuva dünyasında tekrar eden şeyler, ilk-sel (Uralte) arzular, mitler ola-

21 Bu kavramın, Benjamin düşüncesinde teolojik bir gönderisi vardır. Bunun için "tikkun" kavramına bakmakta fayda görünmektedir. Tikkun kavramını, felsefede Origenes kullanmıştır ve ona antik Yunanca'da apokatastasis demiştir. Apokatastasis, restorasyon ve onarma anlamına gelmektedir. Geç Stoa kozmogonisinin kökeninde olan bu kavram, dünyanın doğuşuna olanak tanıyan sürekli yanan ateş düşüncesini ifade eder. Origenes, bu kavramı İncil'de bulur. Tikkun, kozmik iradeye uygun olarak mesiyanik bir kurtuluş için dünya düzeninin onarılmasıdır. Tikkundaki "tekrarlanma", değişmez bir kökenin tekrarı değildir. Tikkun'daki "sonsuz dönüş", aslında her zaman yeniden başlayan ve hiç durmayan, sürekli bir yapma halidir. Benjamin'deki tekrarlanma, köken, "mesihsiz bir mesiyanizm" gibi kavrayışların Yahudi düşüncesi ile kesişmesi için ve tikkun kavramının daha ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. (Bensussan, 2001: 33-57) İç mekân ile ayrıntılı bir fikir edinmek için Adorno'nun birçok yorumcu tarafından "Benjaminci" eseri olduğu kabul edilen *Kierkegaard* (1929–30 tarihlerinde kaleme alındı, 1933 yılında basıldı) çalışmasına, Benjamin'in bu çalışmanın yayınlaması üzerine yazdığı "Kierkegaard" (1933) denemesine, Adorno'nun Benjamin'e gönderdiği bayağı bir polemik içeren 2.Ağustos.1935 tarihli ve Benjamin'in Gretel Adorno'ya yazdığı 16.Ağustos.1935 tarihli mektuplara bakılabilir.

rak belirir. Fantazmogoryalar bunların taşıyıcısıdır. Benjamin, bunların karşısına doldurulmuş zaman kavramını çıkarır. Barok dramdaki doldurulmuş zaman kavramını, politik alanda tekabül ettiği şey ise ezilenlerin kendi politik eylemini gerçekleştirmesidir. Nerede bir devrim vardır, orada zaman doldurulmuş olarak karşımıza çıkar.

Benjamin'in düşüncesi, zaman içerisinde ciddi değişim ve dönüşümler yaşamış olsa da ciddi kopuşlar yaşamamıştır. Alman barok dramın çalışmasından başlayan ve son çalışmasına kadar süren "düşünsel sürekliliği" görmemek mümkün değildir. Benjamin'in "*tarih sadece büyük bir yas oyunudur*" demesini, bu sürekliliği ortaya koyan bir söz olarak okumak gerekir. Bu bağlamda Benjamin bir tarih epistemolojisi ya da bir tarih disiplini kurma ve geliştirme amacında değildir, zira ona göre her tür tarih yazımı politik bir kategoriye aittir. "Tarih" (histoire) adına anlatılan "hikâye" (histoire) aslında, anlatıcıların politik tercihlerini ortaya koyar. Benjamin temelde tarihi ezilenlerin bakış açısıyla okumayı ve politik etkinliği onların yanında üretmeyi önerir. Benjamin ezilenlerin geleneği ile iki temel kavramı ilişkilendirir : Ümit ve kurtuluş. Ona göre, ezilenlerin geleneği, kurtuluş ümidiyle yüklü geçmişlerini ancak ve ancak tarihi bir "kesinti" olarak algılayarak üslenebilir. Sürekliliğin kesintiye uğratıldığı yerde devrimci politikanın imkânı belirir. Benjamin bize "politikanın tarihe önceliği" tezi ile tarihin bitmediğini, onun sonunun gelmediğini gösterir. Tarih henüz kapanmamıştır, aksine tarihin her an'ı, gerçek bir kurtuluşçu gücün açığa çıkmasının fırsatıdır. Tarihin sonunun geldiği tezi, aslında kural haline gelmiş *statu quo*'nun istisnasının devam ettirilmesini meşrulaştırır. Oysa, Benjamin ezilenlerin kendi istisna halini gerçekleştirmesinin her zaman mümkün olduğunu savunur. Bu perspektiften bakıldığında, tarih sınırsız sayıda açıklık ve kesinti imkânıdır. Buna göre, Benjaminci tarih kavramı, tarihte "görünen" karşısında "görünmeyen"in, "devamlılık" karşısında "kesinti"nin, "galip" karşısında "mağlubun" okumasını yapar. Bu açıdan, Benjamin'e göre, "evrensel tarih" mümkün değildir. Eşitsizliklerin, adaletsizlerin, sömürünün, emperyal işgallerin olduğu bir dünyada tek bir tarih/ tek bir hikâye anlatılamaz. Tek bir tarihin olduğu iddiası galiplerin zaferini pekiştirmekten başka bir şey yapmaz. Ezilenlerin geleneği, kendi yenilgilerine sahip çıkacak, adaletsizlikleri ortaya koyacak bir tarih kavramı geliştirmek durumundadır. Benjamin'e göre, hâkim paradigmanın karşısında durabilmek için mevcut tarih algılarının dilsel ve kavramsal yapılarını kullanmayı da bir kenara bırakmak gerekir. Benjamin, idealist tarih anlayışı ile pozitivist-tarihselci tarih anlayışları arasında bir fark olmadığını belirtir. Bu tarih anlayışlarının düşünce yapısının izini sürerek, "mutlak bir gelecek", "Tanrı", "Parti", "Büyük Şef" gibi kurtarıcı figürleri üzerinden bir muhalif politika geliştirmenin saçmalığını ortaya koyar.

Benjamin'in "hale yitimi" ve "sanat yapıtı" meselesine verdiği merkezî önem, onun bu politik açılımları yapmasına izin vermiştir. Hale ve teknik yeniden üretilebilirlik üzerinden Benjamin, modernlikte "mutlak biçim"lerin artık referans konusu olamayacağını ortaya koymuştur. Benjamin'in estetiği politikleştirme düşüncesini, onun sadece estetik açılım geliştirmesi olarak değil aynı zamanda politik düşüncesinin bir boyutu olarak da anlamak gerekir. Benjamin, politikanın alışıldık zamanını ve mekânını değiştiren bir kavramsallık geliştirir. O, dil, gündelik yaşam, insanlığın düşleri, fikirler, kültür gibi alanları politikanın alanına dâhil eder. Benjamin'in gözünde, politikanın ilksel kurumları meclis, hükümet, başkanlık makamları değildir. Bu kurumlarda, politik-olanı, çatışmayı, rekabeti görmek elbette mümkündür, ancak Benjamin'e göre tüm bu "kurulmuşluk" içerisinde mağluplara bir yer yoksa o halde muhalif bir politika henüz geliştirilmemiştir. Benjamin'in düşüncesi, bu henüz olmayan politikanın hem mümkün hem de gerekli olduğunu gösterir. Onun gözünde, felsefenin temel görevi kurtuluşu gözetmektir. O halde felsefenin esas amacı, derin bilgiler kazanmak değildir, aksine kurtuluşu amaçlayan bir bilgi üretmektir. Felsefe politik bir etkinliğin temelini hazırlamalıdır. Benjaminci felsefe, bize politika alanının önceden kestirilemezliğini ve önceden belirlenemezliğini ispatlar. Bu sebepten ötürü, o bir politika "modeli" önermez ama bir politika yapma "tarzı" sunar. Benjamin "yeni" tarih kavramıyla, felsefî soruların mekânını, Adorno'nun deyişiyle büyük metafizik meselelerden yola çıkan düşünce yerine, toplumsalı somutlaştıran ve ondan hareket eden bir hakikat düşüncesine çevirmeyi başarmıştır (Adorno, 1999: 73). Bunu yapmakla Benjamin'in hedeflediği, toplumsal çelişkilerin, felsefenin gündeminin dışına atılamayacağını bir başka deyişle Marx'a kadar felsefenin arızî nitelik atfettiklerinin artık arka planda kalamayacağını göstermektir. Düşünsel üretimini iki büyük savaş arasında vermiş bir düşünce adamı olarak Benjamin, ürettiklerinin yanı sıra yaşamı ile de ciddi bir Avrupalı entelektüel figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Benjamin figürü, bize, felsefenin bir "şey" olup bittikten sonra gelip o olup bitenin üzerine düşünmek olmadığını aksine o oluş sürecine düşünsel, eleştirel ve muhalif olarak katılmak olduğunu göstermiştir. Benjamin bu bakımdan, bugün de hâlâ güncelliğini korumaktadır.

# XII. Kaynakça


**Temel Kaynaklar**

—BENJAMIN, Walter (2000a)., *OEuvres I*, (Alm. çev. Maurice de Gandillac), Rainer Rochlitz & Pierre Rusch, Paris: Gallimard

—BENJAMIN, Walter (2000b), *OEuvres II*, (Alm. çev. Maurice de Gandillac), Rainer Rochlitz & Pierre Rusch, Paris: Gallimard

—BENJAMIN, Walter (2000c)., *OEuvres III*, (Alm. çev. Maurice de Gandillac), Rainer Rochlitz & Pierre Rusch, Paris: Gallimard

—BENJAMIN, Walter (2000d)., *Origine du drame baroque allemand*, (Alm. çev. S.Muller), Paris: Flammarion

—BENJAMIN, Walter (2000e)., *Sens Unique*, précédé de *Enfance Berlinoise*, (Alm. çev. J.Lacoste), Paris: 10-18 éditions

—BENJAMIN, Walter (2000f)., *Brecht'i Anlamak*, (Alm. çev. H. Barışcan & G. Işısağ), İstanbul: Metis

—BENJAMIN, Walter (2000g)., *Je me déballe ma bibliothèque*, (Alm. çev. P.Ivernel), Paris: Rivages

—BENJAMIN, Walter (2002a), *Paris capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, Alm. çev. Jean Lacoste, Paris: le Cerf

—BENJAMIN, Walter (2002b)., *Le concept de Critique Esthétique*, (Alm. çev. P. Lacoue-Labarthe & A.-M. Lang), Paris: Flammarion

—BENJAMIN, Walter (2002c)., *Charles Baudelaire*, (Alm. çev. J.Lacoste), Paris: Payot

—BENJAMIN, Walter (1979)., *Correspondance I- II*, der. T.W.Adorno & G.Scholem, Alm. (çev. Guy Petitdemange), Paris: Aubier

—BENJAMIN, Walter (1991)., *Écrits Français*, (haz. J.-M. Monnoyer), Paris: Gallimard

—BENJAMIN, Walter (1995)., *Son Bakışta Aşk, Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde, haz. ve çev: Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis

—BENJAMIN, Walter (1987)., *Rastelli Raconte et Autres Récits*, (Alm. çev. M.de Gandillac), Paris: Le Seuil

—BENJAMIN, Walter (2001)., *Moskova Günlüğü*, (Alm. çev. C.Ener), İstanbul: Metis

—BENJAMIN, Walter (2005)., *Benjamin*, (der. ve çev. B. Dellaloğlu), İstanbul: Say


* Kavramların ve metinlerin çevirileri, Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp baskıları ile tarafımızdan karşılaştırılmıştır.

**Benjamin Üzerine**

**Kitaplar**

ABENSOUR, Miguel (2000)., *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris: Sens & Tonka

—ADORNO, Theodor W. (1989)., *Jargon de l'Authenticité, De l'idéologie allemande*, (Alm. çev. E. Escoubas), Paris: Payot

—ADORNO, Theodor W. (1999)., *Sur Walter Benjamin*, (Alm. çev. C. David), Paris: Allia

—AGAMBEN, Giorgio (2002)., *Enfance et Histoire, Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, İt. (çev. Yves Hersant), Paris: Payot

—AGAMBEN, Giorgio (2003)., *État d'exception, Homo Sacer, II-1*, (İt. çev. Joël Gayraud), Paris: Le Seuil

—ARENDT, Hannah (1997)., «Walter Benjamin: 1892–1940», *Vies Politiques* içinde, (İng. çev. A. Oppenheimer-Faure & P. Lévy)., Paris: Gallimard

—BENSAÏD, Daniel (1990)., *Walter Benjamin, Sentinelle Messianique, à la gauche du possible*, Paris: PLON

—BUCK-MORSS, Susan (1999)., *The Dialectics of Seeing*, London: MIT Press

—CRÉPON, Marc (2001)., «La magie du langage », *Les promesses du langage* içinde, Paris: Vrin

—DÉOTTE, Jean-Louis (1998)., *L'homme de verre/ Esthétiques benjaminiennes*, Paris: L'Harmattan

—DIDI-HUBERMAN, Georges (2000)., «L'image-malice. Histoire de l'art et Casse-Tête du Temps», *Devant le Temps* içinde, Paris: Les Éditions de Minuit

—DUFOUR-EL MALEH, Marie-Cécile (1999)., *Angelus Novus*, Bruxelles: Ousia

—DÜTTMANN, Alexander Garcia (1989)., «Surdénomination et Mélancolie», *La Parole donnée, Mémoire et Promesse* içinde, Paris: Galilée

—GAGNEBIN, Jeanne-Marie (1994)., *Histoire et Narration*, Paris: L'Harmattan

—JAMESON, Fredric (edit.) (1985)., E. Bloch, G. Lukacs, B. Brecht, W.Benjamin, T. W. Adorno (yazarlar), *Estetik ve Politika*, (İng. çev. Ü. Oskay), İstanbul: Eleştiri

—JAMESON, Fredric (1997)., «Walter Benjamin ya da Nostalji», *Marksizm ve Biçim* içinde, (İng. çev. M. Doğan), İstanbul: YKY

—LÖWY, Michael (2001)., *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, Une lecture des thèses Sur le Concept d'Histoire*, Paris: Presses Universitaire de France

—MOSÈS, Stephan (1992)., *L'Ange de l'Histoire*, Paris: Le Seuil,

—MÜNSTER, Arno (1996)., *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et Histoire*, Paris: Kimé

—PROUST, Françoise (1994)., *L'Histoire à Contretemps*, Paris: Le Cerf

—PULLIERO, Marino (2004)., *Walter Benjamin, Le Désir d'authenticité*, Paris: Bayard

—RAULET, Gérard (1997)., *Le caractère destructeur : Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris: Aubier

—RAULET, Gérard (2000)., *Walter Benjamin*, Paris: Ellipses

—ROCHLITZ, Rainer (1992)., *Le Désenchantement de l'art, La philosophie de Walter Benjamin*, Paris: Gallimard

—SAGNOL, Marc (2003)., *Tragique et Tristesse, Walter Benjamin, archéologue de la modernité*, Paris: Cerf

—SCHOLEM, Gershom (2001)., *Walter Benjamin: Histoire d'une amitié*, Paris: Pluriel (Hachette)

—TACKELS, Bruno (1999)., *L'oeuvre d'art à l'époque de W.Benjamin*, Paris: Harmattan

—TIEDEMANN, Rolf (1987)., *Études sur la Philosophie de Walter Benjamin*, Alm. (çev. R.Rochlitz), Paris: Actes Sud

—WISMANN, Heinz (haz.) (1986)., *Walter Benjamin et Paris*, Colloque International 27–29 Juin 1983, Paris: le Cerf

—WITTE, Bernd (1988)., *Walter Benjamin*, (Alm. çev. A. Bernold), Paris: le Cerf

**Makaleler**

—DERRIDA, Jacques (2002).,
http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/16038

**Dergilerin Özel Sayıları**

—*Revue d'Esthétique*, Hors Série, (1990)., «Walter Benjamin —*Lignes*, Nouvelle Série :11, Mai 2003, «Theodor W. Adorno & Walter Benjamin»

—*Magazine Littéraire*, π 408, (Avril 2002),. «Walter Benjamin, les découvertes d'un flâneur»

**Genel**

—ADORNO, Theodor W. (1984)., «Le Progrès», *Modèles Critiques* içinde, (Alm. çev. Marc Jimenez & Eliane Kaufholz), Paris: Payot

—ADORNO, Theodor W. (1995)., *Kierkegaard, Constuction de l'esthétique*, (Alm. çev. E. Escoubas), Paris: Payot

—ADORNO, Theodor W. (2001)., *Dialectique négative*, (Alm. çev. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut ve D. Trousson), Paris: Payot

—ADORNO, Theodor W. (2003)., *Minima Moralia*, (Alm. çev. É. Kaufholz & J.-R. Ladmiral), Paris: Payot

—AGAMBEN, Giorgio (1997)., *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, (İt. çev. Marilène Raiola), Paris: Le Seuil

—AGAMBEN, Giorgio (2000)., *Le Temps qui Reste*, (İt. çev. Judith Revel), Paris: Bibliothèque Rivages- Payot

—BENSUSSAN, Gérard (2001)., *Le Temps Messianique*, Paris: Vrin

—BLOCH, Ernst (1977)., «Hegel et La Réminiscence: Contre La fascination de la Réminiscence», *Sujet-Objet, Éclaircissement sur Hegel* içinde, (Alm. çev. M. De Gandillac), Paris: Gallimard

—BLOCH, Ernst (1978a)., «Les rapports entre marxisme et religion», *L'Athéisme dans le Christianisme* içinde, Alm. (çev. E. Kaufholz & G. Raulet), Paris: Gallimard

—BLOCH, Ernst (1978b)., «Conclusion: Marx et La suppression de l'aliénation», *L'Athéisme dans le Christianisme* içinde, (Alm. çev. E. Kaufholz & G. Raulet), Paris: Gallimard

—BLOCH, Ernst (1989)., *L'Esprit de L'Utopie*, (Alm. çev. A.-M. Lang & C. Piron-Audard), Paris: Gallimard

—CHOURAQUI, André (1968)., *La Pensée Juive*, Paris: Presses Universitaire de France

—DILTHEY, Wilhelm (1992)., *Critique de la raison historique*, (Alm. çev. S. Mesure), Paris: le Cerf

—ENGELS, Friedrich (1992)., *Tarihte Zorun Rolü*, (İng. çev. S. Erdoğdu), Ankara: Sol

—HEGEL, G.W.F, (1990)., *Propédeutique Philosophique*, (Alm. çev. M. De Gandillac), Paris: Éd.de Minuit

—HORKHEIMER, Max (1996)., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, (Alm. çev. C. Maillard & S. Muller), Paris: Gallimard

—HORKHEIMER, Max / ADORNO Theodor W. (2000)., *La Dialectique de la Raison*, (Alm. çev. É. Kaufholz), Paris: Gallimard

—JAY, Martin (1977)., *L'imagination Dialectique*, (İng. çev. E. E. Moreno & A. Spiquel), Paris: Payot

—LUKACS, Georg (1984)., *Histoire et Conscience de Classe*, (Alm. çev. K. Axelos & J. Bois), Paris: Éd. de Minuit

—MARX, Karl (1990)., *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, (Fr. çev. S. Belli), Ankara: Sol Yay., 1990

—MARX Karl (1994)., *OEuvres: philosophie*, (Alm. haz. ve çev. Maximilien Rubel), Paris : Bibliothèque de la Pléaide

—MARX, Karl (2000)., *Kapital* (Birinci Cilt), (İng. çev. A. Bilgi), Ankara: Sol Yay.,

—MARX, Karl (2002)., *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, (Fr. çev. Barışta Erdost), Ankara: Sol Yay.,

—MARX Karl (2003)., *Philosophie*, haz. M. Rubel, Paris: Gallimard

—RICOEUR, Paul (2000)., *La Mémoire, L'Histoire, L'Oublie*, Paris: Le Seuil

—SCHMITT, Carl (1992)., *Hamlet ou Hécube*, (Alm. çev. Jean-Louis Besson & Jean Jourdheuil), Paris: L'Arche

—SCHMITT, Carl (1998)., *Théologie Politique*, (Alm. çev. Jean-Louis Schlegel), Paris: Gallimard

—SCHMITT, Carl (2000)., *La dictature*, (Alm. çev. Mira Köller & Dominique Séglard), Paris: Éd. du Seuil

—SCHMITT, Carl (2002)., *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, Sens et échec d'un symbole politique*, (Alm. çev. Denis Trierweiler), Paris: Éd. du Seuil

—SÉROUYA, Henri (1964)., *La Kabbale*, Paris: Presses Universitaire de France

—SPINOZA, Barouch (1993), *Traité Théologico-Politique*, (Lat. çev. C.Appuhn), Paris: Flammarion 59 / 60

# 9

## Hannah ARENDT

(1906 - Aralık 1975)

*Yavuz KILIÇ*

### *Yaşamı ve Eserleri*

Hannah Arendt 1906'da Hannover'de doğdu. Çocukluğu önce Königsberg (Batı Prusya) sonra Berlin'de geçti. 1922-23'te Berlin Üniversitesinde öğrenime başladı, 1924'te ise Martin Heidegger'le felsefi çalışmalar yaptığı Marburg Üniversitesine kaydoldu. 1925'te Heidegger'le romantik bir ilişki yaşamaya başladı. Bu ilişki kimi zaman kesintilere uğrasa da ölene kadar sürdü. Arendt, Marburg Üniversitesinin ardından, varoluşçu filozof ve Heidegger'in arkadaşı Karl Jaspers'le çalışmak için 1926'da Heidelberg'e gitti. Jaspers'in danışmanlığında St. Augustinus düşüncesinde aşk kavramı üzerine doktora tezini yazdı. Heidegger'in fenomenolojisinin Arendt'in çalışması üzerinde çok büyük etkisi olduğu görülse de, Arendt yaşamı boyunca Jaspers'e de yakın oldu.

1929'da genç bir Yahudi filozof olan Gunther Stern'le (daha sonraki soyadıyla da anarsak Günther Anders'le) tanışan Arendt, onunla 1930'da evlendi. 1929'da (bazı kaynaklara göre 1928'de) tezi *Love and Saint Augustine* adıyla yayınlandı. Sonraki yıllarda, Yahudi ve siyonist politikayla ilgilenmeye başladı (bu ilgi aslında 1926'da başlamıştı). 1933 yılında Yahudi olduğu gerekçesiyle gerekli hocalık niteliklerine sahip olmadığı belirtilerek Alman üniversitelerinde ders vermesi engellendi. Aynı yıl Nazi zulmünden çekindiği için Fransa'ya kaçtı ve orada Yahudi göçmenlere yardım etmeye çalışan bir grupta aktif rol aldı. Fransa'dayken Marxist düşünür Walter Benjamin ve Raymond Aron'la dostluk kurdu. Arendt 1936'da siyasi mülteci olan Alman şair ve filozof Heindich Blücher'le tanıştı; Stern'den boşandı ve 1940'da Blücher'le evlendi.

Savaş bittikten sonra bir kampta tutulan Arendt ve Blücher 1941'de Amerikan diplomat Hiram Bigham'ın yardımıyla USA'ya kaçtı. New York'ta

yaşamaya başlayan Arendt, orada *Aufbau* gazetesinde yazar olarak çalıştı. 1946'da 'What is Existential Philosophy" yayınlandı. 1944'te ilk temel politika kitabı *The Origins of Totalitarianism*'i (*Totalitarizmin Kaynakları*) yazmaya başladı ve bu kitap 1951'de yayınlandı. 1946'dan 1951'e kadar New York'taki Schoken Books'ta editör olarak çalıştı. Aynı yıl Amerikan vatandaşlığına geçen Arendt, Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmada oldukça zorlandı. 1953 yılında Princeton'da Christian Gauss konferansına çağrıldı. Böylece Amerikan üneversitelerinde (California, Berkeley, Princeton, Columbia, Northwestern, Yale ve Wesleyen) verdiği derslerle saygın bir akademik kariyer başladı. Arendt, 1959'da Princeton Üniversitesindeki ilk tam kadrolu kadın profesör oldu.

1958'de *The Human Condition* (*İnsanlık Durumu*) ve *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, 1961'de *Between Past and Future* (*Geçmiş ile Gelecek Arasında*); 1963'te *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* ve *On Revolution*; 1968'de ise *Men in Dark Times* adlı çalışmaları yayınlandı.

1970'te eşi Blücher öldü. Aynı yıl Arendt, New School'da Kant'ın *Yargı Gücünün* (*Eleştirisi*) felsefesi üzerine seminerler verdi (bu seminerler, *Reflections on Kant's Political Philosophy* adıyla 1982'de yayınlandı). 1972'de *Crisis of the Republic* yayınlandı. Arendt'in üç cilt olarak tasarladığı, birinci ve ikinci ciltlerinin ("Thinking" ve "Willing") yayınlandığı, ama üçüncü cilt olan "Judging"e henüz başladığı ama ölümü nedeniyle bitiremediği temel felsefi eserlerinden biri olan *The Life of the Mind* ise 1978'de yayınlandı. Arendt 4 Aralık 1975'te 69 yaşındayken New York'ta öldü.

# Giriş

Arendt, 20. yüzyılın en önemli politika filozoflarından biridir ve Batı politik düşüncesi üzerinde oldukça etkili olmuştur. Eserlerinde eylem, gelenek, terör, iktidar, otorite, totalitarizm, devrim, özgürlük, kamusal alan gibi ele avuca sığmaz kavramları ele alır ve bu kavramlarla ilgili olan sorunları/soruları çözmeye/yanıtlamaya çalışır. Tüm bu kavramların işaret ettiği sorunların ya da sorunların birbiriyle buluştuğu alanın odağında yer alan nokta ve *politikanın doğası*nın ve başka insansal etkinlik alanlarından farklı olarak *politik yaşam*ın ne olduğu sorunudur. Arendt bu soruna yanıt verebilmek için otonom politik bir alanın varlığını tehdit eden tarihsel ve sosyal güçleri *deneyim*den hareketle inceleme nesnesi yapar.

Arendt'in politik yaşamla ilgili düşüncesinin gelişmesinde fenomenolojinin ve varoluşçuluğun etkisi de görülür. Özellikle Heidegger ve Jaspers'in görüşleri Arendt'in görüşleri üzerinde etkili olmuştur. Ancak, bu iki filozofun yanısıra, Arendt'in politikaya ilişkin düşüncesinin gelişmesinde etkilendiği düşünürler olarak Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Duns Scotus, Machiavelli, Kant, Marx, Nietzsche ve Russell sayılabilir.

Arendt, 20. yüzyılda gelinen "insanlık durumu"nu, bu yüzyılın temel kavramlarını ele alarak tartışır. Onun amacı çağının insanlık durumunu *anlamak*tır. Ona göre 20. yüzyıl temelde şiddetin yüzyılı olmuş ve insanlık büyük acılar yaşamıştır. Şiddeti politika dışı gören Arendt, modern politik devrimlerin, söz gelişi Fransız ve Amerikan devrimlerinin hem liberal hem de Marxist yorumlarına karşı eleştiriler geliştirir. Bu eleştirilerini *Devrim Üzerine'de* (*On Revolution*), daha önce *İnsanlık Durumu*'nda geliştirdiği görüşlerini de yeniden gözden geçirerek yapar.

Arendt ortak insansal dünyanın nasıl oluştuğunu ve nasıl yok olmaya yüz tuttuğunu, Yunan *polis*'inden başlayarak 20. yüzyılın büyük yıkımlarına

dek uzanan dönem içinde ele alır. 20. yüzyılda yaşanan iki dünya savaşının tanığı da olan Arendt, yaşanan olaylara tarihsel bir perspektiften bakar ama felsefi olarak irdeler. Bu tarihsel süreç içerisinde insanın neleri başardığını gözler önüne sererken, aynı zamanda günümüzde neleri yitirdiğini de göstermiş olur.

Neler olduğunu ve insanların kendilerinin oluşturduğu dünyanın nasıl yıkıma uğradığını, eylemlerine ve düşüncelerine bakılmaksızın bir grup insanın -Yahudilerin- nasıl olup da kökünü kazımaya yönelik eylemler gerçekleşebildiğini anlamaya çalışan, bu ve benzeri sorulardan, kendi çağının yıkıcı deneyimlerinden yola çıkan Arendt, politikayı bu deneyimler ışığında değerlendirir. Bu deneyimler Arendt'i klasik anlamda felsefe yapma tarzından ayrı tutmuş ve bunun sonucu olarak da onun politika felsefesininin hareket noktasını düşünce değil, *deneyim* oluşturmuştur.

Arendt özellikle 20. yüzyılda yaşanan olaylar karşısında kayıtsız kalındığını düşünür. Ona göre, olup bitenler karşısında kayıtsız kalmanın da, hatta politikadan kurtulma umudunun da elbette bir bedeli vardır: Her geri çekilme, politik alanın dışına çıkma, bir "dünya yitimi", yani kendini insanlar *arasına* yerleştirebilecek bir bağıntının yitimini doğurmuştur. Arendt'in vurguladığı tehlike yeni bir dünyasızlığın içine yeniden düşme tehlikesidir. O, insanın bu tehlikeden eylem, konuşma ve politika yoluyla kurtulabileceğini ve dünyanın insanlaştırılabileceğini düşünür.

Çağının sorunlarının kaynağında modernliği gören, modernliği de dünyanın kaybı olarak değerlendiren, modern dünyada insanın kendini, kendi gerçekliğini algılamaktan yoksun olduğunu düşünen Arendt, "kendi zamanımıza ve deneyimlerimize uygun bir politika felsefesi" önerir. Bu felsefe sorunlara *kesin* çözümler önermese de *eylemin doğası ve olanakları* üstüne bir kez daha düşünmek gerektiğini göstermektedir. Bu özelliğinden dolayı Arendt'in felsefesi eylem felsefesi olarak da adlandırılmaktadır.

İnsanın içinde bulunduğu durumu anlamaya çalışan, insanın nasıl özgür ve onurlu bir yaşam sürderebileceğinin yollarını arayan Arendt, özgürlük alanı olarak politikayı görür. Politika alanı Arendt'in gözünde en üst düzey etkinlik alanıdır. Bu yüzden Arendt, insanın kendini görünür ve var kılacak olan politik alana, kamusal alana çıkmasını zorunlu görür. İnsanları bu alana çıkaracak olansa, ortak bir yaşam uğruna konuşmak ya da aynı şey demeye gelen, insanın en önemli etkinliği olan eylemdir. Başka deyişle, insanın kendini var kılabilmesi için ortak bir yaşam uğruna konuşması ve eylemesi gerekir. Konuşmak ya da eylemek insanın özgür ve politik bir varlık olduğu anlamına gelir. Bu yüzden de modern insanı içinde bulunduğu durumdan kurtaracak olan şey politik eylemdir.

Politika filozofu olarak Arendt'in düşüncesinin ayırt edici yanlarından biri, insan yaşamının olgusal özelliğini ortaya koymaya çalışması, yani pratik yaşama bakmasıdır. Çünkü Arendt'e göre, hiçbir şey *yaptıklarımızı* düşünmekten daha önemli değildir. Arendt'in temel kaygısı, insanın kendi yarattığı ortak yaşama gitgide yabancılaşmasıdır. O, bu yabancılaşmanın nedenlerini anlamak ister. Bu durumu Arendt, *insanın dünyaya yabancılaşması* olarak görür. Arendt hemen hemen her eserinde insanın dünyaya, yani kendisinin yarattığı ortak yaşama yabancılaşmasının nedenlerini ve bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin yollarını bulmanın olanaklı olup olmadığını araştırır. Bu da olup-bitenlere anlam vermenin bir yolunu aramaktan başka bir şey değildir. Ancak, Arendt, sadece olup bitenlere anlam vermekle yetinmemiş, sorunlara çözüm önerileri de getirmiş olan bir filozoftur.

### *1- Totalitarizm*

Arendt, iki dünya savaşının yaşandığı bir yüzyılın tanığı olan bir düşünürdür. Kendi yüzyılına ilişkin olup bitenleri anlamaya, anlamlandırmaya çalışan Arendt, "daha önce görülmedik ölçekte bir yurtsuzluk, daha önce görülmedik derinlikte bir köksüzlük" fenomeniyle karşı karşıya olduğumuzu belirtir. Yurtsuzluk, insanın bir yere ait olamaması, kendisinin oluşturduğu bir dünyada yaşayamaması anlamına gelir. Köksüzlük ise, hem insanın içinde bulunduğu anı hem de geleceği belirsizleştirmekte ve insanı anlamdan yoksun bırakmaktadır. Yurtsuzluk ve köksüzlük insanlığı birarada tutan bağdan yoksun bırakırken, aynı zamanda insanlığın parçalanmasına da yol açmaktadır. İnsanlık sanki, "insanın mutlak güç olduğuna inananlar ile yaşamlarında sadece iktidarsızlığı tanımış kimseler arasında ikiye bölünmüş gibidir" (1996b:9-10). Arendt bu bölünmüşlüğü, bu insanlık durumunu bugünden geçmişe bakarak ortaya koymaya çalışır.

İnsanlığın nasıl parçalandığını, bölündüğünü Arendt, ilk büyük eseri olan *Totalitarizmin Kaynakları*'nda gösterir. Bu eser aynı zamanda, kendi çağında yaşanan Nazi Almanya'sının ve Sovyet Stalinizminin yükselişi gibi olgulara bir yanıt niteliği de taşır. Bu yapıtında, çağında yaşanan olayların *deneyim*inden hareket eden ve bu yüzden de 20. yüzyılın en önemli politik olayları olan antisemitizm ve emperyalizm olgusunu ele alan Arendt, bu iki olgunun neden olduğu totalitarizmin köklerini anlama çabasındadır. O, temel sorunu, "20. yüzyılda yaşanan yıkıcı kötülükleri oluşturmaya iten nedenler nelerdir? Ne oldu, neden oldu?" biçimindeki sorularla dile getirir.

Arendt antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmi, modern dünyanın ideolojileri olarak adlandırır. Bu ideolojilere bütünlüklü bakıldığında, ideolo-

jilerin insanın sağduyusunu[1], ortak dünyasını, dolayısıyla kendini var kıldığı kamusal alanı yok ettiği görülebilir. Ona göre, modern ideolojilerin yol açtığı olaylar dünyayı yıkıma sürüklemiştir. Bu yıkımda asıl tehlikede olansa insanlardır. Genel olarak söylenirse, "ideolojilerin bir amacı da, sağduyunun artık geçerli olmayan kurallarını ikame etmektir" (1996b:32). İşte bu ideolojiler ortak dünyada yolumuzu bulmayı sağlayan sağduyuyu ortadan kaldırmıştır. Bu sağduyudan yoksunluk insanları birarada tutan ortak dünyanın, kamusal alanın çöküşü anlamına gelir. Arendt'e göre totalitarizme giden yol işte bu ortak dünyanın yok edilmesiyle açılır.

Totalitarizme giden yolun, deyim yerindeyse, ilk etabını antisemitizm oluşturmaktadır. Arendt'e göre antisemitizm politik bir harekettir (1996b:111) ve Avrupa çapında bir olaydır. "19. yüzyılın son yirmi yılında aynı anda antisemitizm Almanya, Avusturya ve Fransa'da etken olarak ortaya çıkmasından önce, esas olarak sermayenin aşırı üretiminden kaynaklanan bir dizi mali skandal patlak vermişti" (1996b:75). Bu durum göz önüne alınmazsa ve "antisemitizmin tarihine kendinde bir varlık, yalın bir siyasal hareket olarak bakılırsa "genelde Yahudi"ye, "her yerde ve hiçbir yerdeki Yahudi"ye yönelen bu gözü dönmüş avı anlamak mümkün olamaz" (1996b:164).

Antisemitizme ilişkin kabaca yapılan yorumlarda, antisemitizm taşkın bir milliyetçilik olarak görülmüş ve buna bağlı olarak patlak veren yabancı korkusundan doğan galeyanlarla özdeşleştirilmiştir. Oysa Arendt'e göre gerçek şudur: "Modern antisemitizm, geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine koşut olarak yükselmiş ve tam olarak Avrupa ulus-devletler sistemi ile onun kararsız güçler dengesinin çatırdadığı bir dönemde doruk noktasına varmıştır" (1996b:20). Arendt Avrupa'nın yıkılışı ile Yahudilerin yok edilmesi arasında bir çakışma olduğunu belirtir (1996b:33). Bu düşünce, Avrupa'da Yahudilerin yok edilmeye başlaması, Avrupa'nın yıkılışının da başlamasıdır, biçiminde de dile getirilir.

Dünyanın çeşitli yerlerinde dağınık bir biçimde yaşayan Yahudilerin siyasi bir geleneği ve deneyimi olmadığını belirten Arendt'e göre, "bütün Avrupa halkları arasında Yahudiler, kendilerine ait bir devleti olmayan ve tam da bu nedenden dolayı neyi temsil ederlerse etsinler, hükümetlerle ve devletlerle müttefik olmaya son derece istekli ve uygun tek halktılar" (1996b:54). Bu durum, devletlerin ve hükümetlerin sorumlu olduğu her şeyden Yahudilerin de sorumlu tutulmasına yol açmıştır. Nitekim başta Almanya olmak üzere Avrupa'nın farklı ülkelerinde hükümetlere karşı duyulan öfkenin neredeyse

1 Arendt'e göre sağduyu, "hepimiz için ortak olan dünyayı anlamamızı ve orada yolumuzu bulmamızı sağlayan duyudur" (1996b:32).

aynısı Yahudilere de duyulmuştur. Antisemitik hareketlerin başlangıcını da bu olaylar oluşturmaktadır.

Antisemitizm, bir insan topluluğunun bu dünyada yaşayacak bir yer bulamamasına neden olmuştur. Bu yüzden "antisemitizm, tam da olduğunu iddia ettiği şeydir: Yahudiler için ölümcül bir tehlike -başka da bir şey değil" (1996b:29). Ama antisemitizm bir insan topluluğunu yurtsuz bırakmakla kalmamış, aynı zamanda insanlık kavramını da yıkmıştır. Çünkü o belli bir grup insanı bu dünyada yersiz-yurtsuz bırakarak, ortak dünyayı da yıkmış ve insanların bir arada, barış içinde yaşamasının olanağını ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle Arendt, antisemitizmi modern dünyanın ilk politik kötülüğü olarak görür.

Arendt'e göre, ikinci politik kötülük ise emperyalizmdir. İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar, hatta savaş sonrası ilk yıllarda bile, politik kötülük için slogan "emperyalizm" idi (1994:311). Ona göre emperyalizm, "kapitalist üretimdeki egemen sınıfın ekonomik genişlemesi ulusal sınırlara dayandığında ortaya çıktı." Arendt, emperyalizmi kapitalizmin son evresi olarak görmez; bunun yerine burjuvazinin politik egemenliğinin ilk evresi olarak görür (1996c:35). Arendt için emperyalist dönemde Avrupa'da meydana gelen başlıca olay, politik etkinlik amacı duymadan, ekonomik bakımdan üstünlük elde etmiş tarihteki ilk sınıf olan burjuvazinin politik kurtuluşuydu (1996c:10).

Emperyalizmin ana politik düşüncesi, yüce amacı yayılmadır. Bu düşünce geçici bir yayılmayı ya da fethin yol açtığı daha uzun süreli bir asimilasyonu ifade etmemektedir. Emperyalist yayılma anlayışı "yayılmayı geçici bir araç değil, kendinde bir amaç olarak gören" anlayıştır (1996c:33). Arendt'e göre, emperyalist yayılmayı ateşleyen şey de sermayenin aşırı üretkenliği ve artık ulusal sınırlar içinde üretken yatırıma dönüşmeyen paranın aşırı tasarrufu sonucu "fazla" paranın ortaya çıktığı garip bir ekonomik bunalımdır (1996c:29-30). Bu amaç doğrultusunda "yayılma uğruna yayılma" sloganıyla hareket eden egemen sınıf (burjuvazi), yüzünü ekonomik ilkelerden politik ilkelere çevirir (1996c:14-15). Kapitalist sistemin ulusal sınırlar içerisinde kalamaması, yayılması ulus-devletlerin çöküşünü hızlandırmış ama aynı zamanda politik aklın (ortak aklın) kaybolmasına da yol açmıştır. Temel ilginin paraya, para kazanmaya gösterilmesi sonucu, rakiplerden oluşan bir toplumun deneyiminden zorunlu olarak doğan özdeyişler olmuş ve bu özdeyişler bir dizi davranış kalıbını ortaya çıkarmıştır. Bu özdeyişler "başarı gibisi yoktur", "güçlü olan haklıdır", "hak, bir araçtır" biçiminde dile getirilir (1996c:36). Çünkü emperyalizmin ayırıcı niteliği onun burjuva iktidarı olmasıdır, yani politik topluluğun parçalanması, kamusal yararın değil, özel yararın/çıkarın ön plana getirilmesi demektir. Emperyalizm bu özelliğiyle, halkları yurtsuz bırakmış ve ulusları insanın kendisinin oluşturduğu dünyadan çıkarmıştır.

Arendt, emperyalist dönemin temel kimi özellikleriyle, 20. yüzyılda görülen totalitarizmin temel kimi özellikleri arasında yakın bir benzerlik görür. O yüzden emperyalizm dönemini Arendt, "yaklaşan felaketlerin hazırlık dönemi" olarak değerlendirmenin haksızlık olmayacağı düşüncesindedir.

Totalitarizmle birlikte ise insan görünür olmaktan çıkmış, daha önce kendisinin var kıldığı ortak dünya yok olmaya yüz tutmuştur. Antisemitizm ve emperyalizm totalitarizme götüren politik kötülüklerdir, ama "totalitarizm en büyük politik kötülüktür" (1994:311). Bu durum, insanlığı ilgilendiren sorunlara duyarsız olan; ortak yaşama, toplum ve dünya adına eylemde bulunmayan modern insanlığın geldiği yeri gösterir. Dolayısıyla modern dünyada insan dünyaya yabancılaşmış, kendi kurduğu dünyadan koparılmıştır. Bu nedenle, antisemitizm sadece Yahudilere duyulan nefretten; emperyalizm sadece fetihten ve totalitarizm de sadece diktatörlükten ibaret değildir. Arendt'e göre, "her biri diğerinden daha acımasız olan bu fenomenler, insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğunu göstermiştir" (1996b:12).

İnsanın dünyaya yabancılaşmasıyla başlayan bu süreç, insanlar arasındaki bağı koparmış, insanları birbirine düşman hale getirmiştir. Totalitarizm altında yaşayan insanların en temel özelliği kendi otonom yargı güçlerini kaybetmesidir. Yargı gücünü kaybeden insan hiçbir değere, inanca sahip olamaz. Bu yüzden, "geleceğimiz hiç bu denli öngörüden uzak olmamıştır" (1996b:9), ama yine de "modern insanın gerçek gücü ile modern insanların kendi güçlerinin eseri olan bir dünyada yaşamak ve bu dünyayı anlamaktaki aczleri arasındaki can sıkıcı uyuşmazlık; bütün bunlarla yüzleşmek ve onları anlamak mümkün olmalıdır" (1996b:11). Totalitarizm, dolayısıyla totaliter hükümetlerin doğması dünyamızın temel olaylarıdır. Arendt'e göre, totalitarizmi anlamak bir şeye göz yummak değildir. Çünkü biliniyor ki, totalitarizm anlama karşı mücadele verir ve bütün politik alanda şiddet öğesi içerir (1994:308-309).

Totalitarizm Arendt'e göre, otoritenin yok edilmesini temsil eder. Totalitarizm, kendini insanlararası ilişkilerde gerçeklik kazanan iktidar ve gücü gereksiz görür (1996b:22). Arendt'e göre, "totaliter bir rejim kurmak için, terörün belli bir ideolojinin gerçekleşmesinin aygıtı olarak sunulması gerekir ve bu ideoloji, terör devamlı ve istikrarlı bir yapıya kavuşturulmadan önce, çokluğun, hatta çoğunluğun taraftarlığını kazanmış olmalıdır" (1996b:26). Bu çoğunluk artık kendine ait yargı gücü olmayan, yani kendine ait bir görüşü olmayan insanlardan oluşmaktadır. Kendi olmayan insan da amaç olmaktan çıkmakta, araçsallaşmaktadır.

Arendt'e göre, totalitarizmi besleyen en önemli kaynak milliyetçiliktir. "Milliyetçilik her zaman, kendi halkının "düşman bir dünya" ile kuşatıldığını, "hepsine karşı tek başına" olduğunu, bu halkla diğer tümü arasında te-

melli bir fark bulunduğunu vurgular." Milliyetçilik, sadece insanın insanlığını değil, insanlığın olanağını da teori olarak reddeder (1996c:187-188). Bu yüzden milliyetçilik, insanların ortak bir dünyada, kamusal alanda bir araya gelmesini engelleyen bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkar. Rejim sadece belli bir ırkı korumayı amaçlayan yeni bir insan yaratmayı hedefler. Bu amaç, "insanın insan üzerinde, 'yüksek kan'ın 'aşağı kan' üzerinde sadece geçici değil, temel bir üstünlüğe sahip olduğu biçimindeki emperyalist bilinci de çok güçlendirmiştir" (1996c:22).

İnsanları totaliter bir rejim yaratmaya iten süreç, ulus devletin gerilemesi ve antisemitizmin yükselişi ile başlamıştır. Totalitarizm, kendisine yardımcı olan antisemitizm ve emperyalizmin yükselişe geçmesiyle varolmuştur. Savaşlarla birlikte ulus-devletlerin parçalanması, işsizliğin önemli boyutlarda artması sonucu yaşanan iç savaşlar bir dizi felakete yol açmıştır. Bu dönemde yurtsuz, devletsiz olan ve "yeryüzünün posası" olarak görülen insanlar, gruplar oluşmuştur. Emperyalist yayılmayla birlikte yükselen bir değer olarak şiddet araçlarının ortaya çıkması söz konusu olmuştur. "Devlet içinde şiddet araçlarını yönetenler, çok geçmeden ulus içerisinde yeni bir sınıf oluşturmaya ... başladılar. Şiddet uygulamaktan başka bir etkinlikleri olmadığından, politikayı güç ilişkisiyle özdeşleştirmek onlar için çok doğaldı" (1996c:33). Ulus-devletlerin güçsüzleşmesi sonucu şiddet, devletleri kuşatmış ve artık mülkiyeti artırmak ve alanını genişletmek için araç olarak kullanılmıştır. Bu sürecin sonunda, devletin kendisini şiddetin uygulayıcısı olarak dayattığı totaliter ideoloji tarih sahnesine çıkmıştır.

Totalitarizmle birlikte politik insanın toplumsal insana dönüştüğünü belirten Arendt, totaliter ideolojinin yarattığı insanı şu sözcüklerle anlatır: "Siyasi haklarından yoksun bırakılmış, kamusal ve resmi yaşamın karşısına zorunluluk kılığında çıkan birey, kendi özel yaşamına ve kişisel yazgısına yeni ve artan bir ilgi gösterme olanağına kavuşur. Bütün yurttaşları ilgilendiren kamusal işlerin idaresine katılması önlenmiş olan birey, hak sahibi olarak toplumdaki konumunu ve hemcinsleriyle doğal bağını yitirir." Bu durum, 17. yüzyılda ortaya çıktığı biçimiyle yeni burjuva toplumunun bir özelliğidir ve Arendt bu düşüncenin en büyük temsilcisi olarak da Hobbes'u görür (1996c:40).

Totalitarizmle birlikte yaygınlık kazanan şiddet, politik yapının güçsüzlüğünün de bir göstergesidir. Totaliter rejimlerde "Aydınlanmanın insansal olan her şeye karşı duyduğu hoşgörü ve merakın yerini, egzotik, normal dışı ve farklı olana karşı hastalıklı bir şehvet almıştır" (1996b:131). Bireycilik ve sahip olma tutkusu, insan yaşamını yok edecek bir düzeye erişmiştir. Arendt'e göre "sahip olmanın en radikal ve en emin biçimi, yıkmaktır, çünkü

ancak yok ettiğimiz bir şeyin sonsuza dek bizim olduğundan eminizdir" (1996c:47).

Totalitarizm, insanları, temelde şiddet yoluyla tektipleştirmiş, kendi olmaktan çıkarmıştır. Bu nedenle totalitarizmin egemen olduğu bir dünyada insan olmak, herkes gibi olmak demektir. Bu durumu Arendt yurttaş olmamak, yani insan olmamak olarak görür: "Yurttaşlığın yitirilmesi insanları sadece (yasaların) korunmasından değil, aynı zamanda tamamen açık biçimde yerleşmiş, resmen tanınmış bir kimlikten de yoksun bırakmıştır" (1996c:288). Arendt'in ısrarla üzerinde durduğu olgu, bir kez daha yinelersek, emperyalist yayılmayla birlikte ulus-devletlerin güçsüzleşmesi ve bunun sonucu olarak yükselen şiddetin devleti kuşatmasıdır.

Arendt, politik kötülüğün bu belirtilerinin, geçmişte benzerleri görülen imparatorlukların sırf yayılmaları olarak alınamayacağını düşünür. Bu kötülükler, terör ve ideolojik yapıntı üzerine kurulan tamamen yeni bir yönetim biçimidir. Ona göre, "modern diktatörlüklerle geçmişin bütün tiranları arasındaki temel farklılık, terörün artık öncelikle muhalifleri korkutmanın ve yok etmenin bir aracı değil, tamamen boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi aygıtı olarak kullanılmasında yatmaktadır." Modern terör politik amacın bir aracı değil, aksine kendinde bir amaç haline gelmiştir. Arendt'e göre, "modern terör, bir muhalefetin tahrikine muhtaç değildir ve kurbanları, zorbanın bakış açısından bile masum kimselerdir. Yahudilere, yani düşünce ve eylemlerine bakılmaksızın belli ortak özelliklere sahip bir grup insana karşı tam bir terörün uygulandığı Nazi Almanya'sında durum buydu." Sovyet Rusya'da olup-bitenler biraz karmaşık görünse de aslında orada da benzer bir durum yaşanmaktadır (1996b:25). Arendt, çağında totalitarizmin güç hırsı, egemen olma isteği, terör ve monolitik bir devlet yapısı anlamına geldiğini belirtir (1994:312).

Görünen o ki, "yerkürenin fethini ve bütünsel tahakkümü amaçlayan totaliter girişim, bütün kördüğümlerin en belalısıdır. Onun zaferi, insanlığın yok olması demektir, çünkü o egemen olduğu her yerde insanın özünü yıkmıştır." Arendt'e göre, totalitarizmin kendine özgü olan özelliği dehşet verici olmasıdır. Bu durum, yeni bir "idea"nın dünyada belirmesi yüzünden değil, totaliter eylemlerin tüm geleneklerimizi koparmasındandır. Totaliter eylemler politik düşüncemizin kategorilerini ve ahlaki yargılarımızın ölçütlerini paramparça etmiş (1994:309-310), çağdaş dünyada büyük acıların yaşanmasına neden olmuştur. Bu durum kamusal alanın gerilemesine yol açmış ve insanın gerçekle bağını koparmıştır. Arendt, totalitarizmi, gerçeğin yerine tamamen hayali bir dünyanın yaratılmasına yol açacak kadar dehşetli bir yalan olarak niteler. Yine de, Arendt'e göre, "yüzyılımızın bu yıkıcı güçlerine sırtımızı dön-

menin hiçbir yararı yoktur" (1996b:11). Her şeye rağmen modern dünyanın bu yıkıcı güçlerini anlamak olanaklıdır. Bu yüzden Arendt, modern dünyanın yıkıcı güçlerinden biri ve belki de en önemlisi olan şiddet fenomenini inceler.

### 2- *Şiddet*

Arendt *Şiddet Üzerine* adlı yapıtının hemen başında Lenin'in 20. yüzyılın savaş ve devrimlerin yüzyılı olduğuna ilişkin öngörüsünü haklı bulur. Arendt, savaş ve devrimlerin ortak paydası olarak şiddeti görür. Dolayısıyla 20. yüzyıl aynı zamanda şiddetin yüzyılıdır. Arendt buna başka bir etken daha ekler, o da şiddet araçlarının teknik gelişimiyle ilgilidir. Şiddet araçları artık öyle bir noktaya gelmiştir ki, "hiçbir siyasal amaç, insan aklının sınırları içinde, bu araçların yıkıcı potansiyeline denk değildir; ne de silahlı çatışmalarda bu araçların fiilen kullanımını haklı kılabilir" (1997:9). Arendt'e göre, şiddet modern dünyayı ele geçirmiştir ve her yerde etkin olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddetin kendisi bir araçtır, ama var olmak için kendisi de araçlar kullanır. Bu anlamda modern dünyayı ele geçiren *homo faber*dir. Çünkü alet yapan ve doğaya da şiddet uygulayan odur.

Daha önce de belirtildiği gibi, Arendt'e göre şiddet, totalitarizmle birlikte yaygınlık kazanan bir fenomendir. Arendt bu fenomeni açıklamaya çalışırken, onunla yakın ilişkisi görülen fenomenlere de bakar. Bu yüzden Arendt ilkin şiddet, iktidar, güç, otorite gibi kavramlar arasında bir ayrım yapma gereği duyar. Çünkü ona göre, siyasetbilim terminolojisinde "iktidar", "güç", "otorite" ve "şiddet" arasında ciddi ayrımlar yapılmıyor ve gündelik konuşmalarda bu sözcükler rastgele ve keyfi bir biçimde kullanılıyor. Elbette bu terimler anlamca birbiriyle aynı değildir ve bu yüzden bunları ayırmak gerekir. Çünkü "bu terimleri eşanlamlıymış gibi kullanmak, yalnızca linguistik anlamlara sağırlık göstergesi değildir, aynı zamanda, bunların tekabül ettiği gerçekliklere de kör kalmaya yol açmıştır ki, bu da, bir o kadar ciddidir" (1997:49).

Arendt, şiddeti iktidardan (power), güç (force) ve kuvvetten (strength) farklı görür. Ona göre, şiddete dayalı eylemin özü, araç-amaç kategorisine dayanmasıdır. Arendt'e göre, "bu kategorinin en temel ayırıcı niteliği, insansal olaylara uygulanırsa şöyle ifade edilebilir: Amaç, kullanımını haklı kıldığı ve gerçekleşmesi açısından gereksinilen araçların altında ezilme tehlikesine açıktır. İnsan eylemlerinin nihai amacı, fabrika üretimindeki nihai amaçtan farklı olarak, asla güvenilir biçimde öngörülemez" (1997:10).

İktidar, ama özellikle de devletin iktidarı sözkonusu olduğunda, iktidarı emir ve itaat terimleriyle düşünmek ve onu şiddete eşitlemek de oldukça çekicidir. "İçişlerinde olduğu kadar dış ilişkilerde de şiddet, tek tek meydan okuyuculara (dış düşman, suçlu yerli) karşı iktidar yapısını ayakta tut-

mak için son çare olarak ortaya çıkar. Bu yüzden, gerçekten de şiddet iktidarın ön koşuluymuş ... gibi görünür" (1997:53). Oysa Arendt'e göre, emir-itaat ilişkisinde mutlaka şiddete başvurmak gerekmeyebilir. Çünkü devlet bir *otorite* olarak kabul edildiği ya da kabul gördüğü kanaatine ulaşıldığı zaman şiddete başvurulmaz. Zaten "otoritenin en önemli belirtisi, baskı ya da iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir." Bu yüzden "otoriteyi korumak için, kişi ya da makama duyulan saygıyı ayakta tutmak gerektiği" öne sürülür (1997:51).

Arendt, şiddet ile iktidar arasında şu ayrımı yapar: "iktidar her zaman sayılara gereksinim duyar; oysa şiddet, araçlara dayalı olduğundan bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın da idare edebilir." Ayrıca Arendt, iktidar ile şiddeti birbirinin karşıtı olarak da görür ki (1997:48, 62), bu, "iktidar şiddet içermez" anlamına gelir. Ne var ki, şiddet modern dünyada yaşamı kuşatmış, şiddet içermeden iktidarlar düşünülemez olmuştur. Bu yolla da şiddet insanların anlam dünyasını yıkmıştır.

Arendt, iktidar, güç, otorite ve şiddeti "insanın insan üzerindeki egemenliğinin araçlarından başka bir şeye işaret etmeyen sözcüklerden ibaret" şeyler olarak görür (1997:49-50). Buna rağmen, Arendt şiddeti (violence) diğerlerinden araçsal karakteriyle ayırır (1997:52).

Şiddet, uygulayanlar açısından, bazen "ılımlılığın sesini duyurabilmek için tek yol" olarak da görülüyor. Başka deyişle şiddetin, kısa vadeli amaçlar sözkonusuyken anlamlı olduğu ve sonuç verdiği öne sürülür (1997:88-89). Bir başka açıdan şiddet, kimi zaman "gayri meşru, irrasyonel, haklı gösterilemez ya da onaylanamaz" olarak görülürken, kimi zaman da yaşamın bir öğesi ya da yaşamı destekleyen bir güç olarak görülür (1997:78,83). Arendt'e göre, "her eylem gibi şiddet pratiği de dünyayı değiştirir; ama en olası değişim daha şiddetli bir dünya doğrultusundadır" (1997:90).

Arendt'e göre şiddet ancak kısa vadeli amaçlar güttüğü zaman rasyonel kalabilir. Ne var ki "şiddet, davaları destekleyemez; ne tarihi ne de devrimi, ne ilerlemeyi ne de tepkiciliği destekleyebilir." Ama yine de şiddet belirli bir işlev görebilir: "sıkıntıları dramatize edebilir ve onları kamu gündemine getirebilir" (1997:88). Arendt insanların sıkıntılarını dile getiren, ama aynı zamanda şiddet içermeyen eylemleri destekler. Bu konuda o, şiddete dayalı olmayan yurttaşlık hareketlerini örnek olarak verir.

Arendt, şiddeti konuşma güçsüzlüğü olarak görür ve konuşma şiddetle karşı karşıya geldiğinde şiddetin faydasız olduğunu savunur (1990:18). Güçten farklı olarak şiddet dilsizdir, şiddet, "sözün bittiği yerde başlar." Bu yüzden mücadelenin amacı bakımından kullandığımız sözcükler, sözün niteliğini yitirmiştir, sözler sadece birer klişe olmuştur (1994:308). Yani ona göre şiddet pek anlamı olmayan bir dildir. Başka deyişle, şiddet sözün bittiği yer-

de başlayan, güçsüzlüğün bir ifadesi olarak açığa çıkan bir eylem biçimidir. İnsan eylemleri sözün gücüne dayanır. Sözün gücü olmadığında şiddet haklılaştırılabilir ama hiçbir zaman meşru görülemez. Bu nedenle, "şiddetten başka hiçbir şey sonuç vermez" demek anlamsızdır (1997:20-21). Bu bağlamda, Arendt'e göre, "bir savaş kuramı ya da devrim kuramı sadece şiddeti haklı kılmayla ilgilidir, çünkü bu temellendirme onun politik sınırlarını oluşturur. Şiddet olarak şiddetin övülmesi ya da haklılaştırılmasına ulaşıldığında ise, bu artık politik değil apolitik olur" (1990:19). Ne var ki, şiddet apolitik de olsa, özellikle iç politikada cazibesini arttırmıştır. Şiddetin cazibesini arttıran bir diğer etken de kamusal yaşamın bürokratikleşmesidir (1997:78).

Politik bir varlık olduğu ölçüde insan, konuşma gücüyle donatılmıştır (1990:19). Şiddet konuşma güçsüzlüğüdür, ama aynı zamanda politik yapının güçsüzlüğünün de bir göstergesidir. Şiddet uygulamaktan başka bir etkinlikleri olmayan insanların politikayı güç ilişkisiyle özdeşleştirmesi doğaldır. Ne var ki Arendt politikayı şiddet dışı görür. Şiddet, yaşamın bir öğesi olmayıp, yaşamı övmekle şiddeti övmek aynı şey değildir. Şiddet uygulamanın yarattığı en yıkıcı etki, kamusal alanı, dolayısıyla politik alanı yok etmesidir. Çünkü şiddet suskunluğu getirir, oysa insanı politik varlık kılan şey eylemdir, sözdür (1997:91). Başka deyişle, "sözün ilgili olduğu her yerde meseleler tanımı gereği politik olur, çünkü insanı politik varlık kılan şey sözdür" (1970:3). Şiddetin getirdiği suskunluk yaşamın karşıtıdır. Mutlak olarak şiddet kullanımının olduğu yerde, söz gelişi totaliter rejimlerin toplama kamplarında, sadece yasalar değil, her şey ve herkes suskun olmak zorundadır. Bu suskunluk yüzündendir ki şiddet, politik alanda marjinal bir fenomen olmaktadır (1990:18-19).

### *3- İnsanlık Durumu*

Arendt, insansal dünyayı yıkan temel politik kötülük dediği totalitarizme ve onun yarattığı şiddete ilişkin düşüncelerini ortaya koyduktan sonra, insanlığın içinde bulunduğu durumu göstermeye çalışır. Bu durum, insanlığı parçalayan, bölen totalitarizmin doğal sonucudur.

Temel felsefi eseri olan *İnsanlık Durumu*'nda Arendt, eserinin yazılış amacını şu sözcüklerle belirtir: "Bu kitabın ana konusu aslında, 'yaptıklarımız'dır, günümüzün kanısına göre olduğu kadar geleneksel olarak da, sadece insanlık durumunun en temelli ifadelerini, her insansal varlığın erimi içinde bulunan etkinlikleri ele almaktır" (1970:5).

İnsanlık durumu Arendt'e göre, insan doğasıyla aynı değildir ve insanlık koşuluna karşılık gelen insansal etkinliklerin ve kapasitelerin toplamı da insan doğası gibi bir şeyi oluşturmaz (1970:9-10). Arendt'e göre, yeryüzü insanlık durumunun tam da tözünü oluşturur ve bildiğimiz kadarıyla doğa in-

sana evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz olabilir. İnsanın kendisinin oluşturduğu dünya, insansal varoluşu bütün yalın hayvani ortamdan ayırır ve yaşamın kendisi bu yapay dünyanın dışındadır. İnsan, yaşam aracılığıyla diğer tüm canlı organizmayla bağlantılı olarak kalır. Arendt'e göre; "bir süreden beri, yaşamı da "yapay" hale getirmek, hatta insanı doğanın çocukları arasına katan son bağı da koparmak yönünde kimi büyük çabalar olmaktadır. Yaşamı bir deney tüpünde yaratma girişiminde kendini açığa vuran arzu, "mikroskop altında üstün insansal varlıklar üretebilecekleri insanların ölçülerini, biçimlerini ve işlevlerini değiştirebilecekleri kanıtlanmış kişilerin gen plazmalarını" dondurma arzusu, dünyaya mahkûm olmaktan kurtulma arzusuyla aynıdır" (1970:2).

Arendt'e göre, bu durumu bilim yaratmaktadır ve bunun çok büyük politik önemi vardır. Bilim adamlarının politik yargılarına güvensizlik duymayı bilgece kılan neden, bilim adamlarının bu sıfatla öncelikli olarak "karakter" yoksunu olmaları değildir -örneğin atom silahları geliştirmeyi reddetmediler-, bönlükleri de değildir -örneğin bu silahlar bir kez geliştirildiğinde, bunların kullanımları hakkında görüşü alınacak en son kişilerin kendileri olduğunu anlamadılar. Ne var ki, Arendt bundan daha önemli olarak bilim adamlarının "sözün gücünü yitirdiği bir dünyada" yaşadıklarını fark edememelerini görür. Fark edilmesi gereken, bu dünyada insanın değil, insanların yaşadığıdır ve insanlar yaşadıkları, hareket ettikleri ve eylemde bulundukları ölçüde deneyim kazanabildikleridir. Çünkü Arendt'e göre insanlar sadece birbirleriyle ve başkalarıyla konuşabilir, birbirleri ve kendileri için dünyayı anlamlı kılabilirler (1970:4). Ne var ki, perspektifler çokluğundan beslenen ortak dünya, "kitle kültürü"nün yapay uyarcılığı içinde kaybolmuş görünmektedir.

Arendt'e göre, yüzyılımızı tehdit eden bir başka olay da birkaç on yıl içinde olasılıkla fabrikaların boşalmasına, insanlığın en eski ve en doğal yükü olan emek harcama (laboring) zorunluluğundan kurtarmasına yol açan otomasyonun gelişmesidir. Teknik gelişmenin bir sonucu olan otomasyon, artık çalışanlar toplumundan, emeğin zincirlerinden kurtulmak üzere olan bir toplumdur. Bu toplum, çalışmanın olmadığı, yani geriye yapacak hiçbir şeyi kalmamış bir çalışanlar toplumu olacaktır. Arendt bu durumu, "elbette hiçbir şey bundan daha kötü olamaz" (1970:5) diye değerlendirir.

*İnsanlık Durumu* adlı eserinde Arendt, bu endişelere ve şaşkınlıklara vereceği bir yanıtı olmadığını belirtir (1970:5). Ona göre, yanıtlar günlük yaşamda verilir ve pek çok anlaşmaya konu olan pratik politik meselelerdir. Arendt'in bu durum karşısında önerdiği şey "en yeni deneyimlerimiz ve en son korkularımızın çıkış noktasından insanlık durumunu yeniden düşün-

mektir." Arendt'in yaptığı tarihsel çözümlemenin amacı, modern dünyadaki yabancılaşmayı, bu yabancılaşmanın biri yeryüzünden evrene, diğeri dünyadan kendisine doğru iki yanlı kaçışını, köklerine dek izlemektir. Bundan amaçlanan ise tam da yeni ve henüz bilinmeyen bir çağın gelişiyle aşıldığı zaman, gelişmiş ve kendini ortaya koymuş toplumun doğası hakkında bir anlayışa varabilmektir (1970:6). Ona göre "çağımızda hiçbir şey, dünyaya yönelik tutumumuzdan daha şüpheli değildir." İnsan, kendisinin yarattığı bir dünyada ikamet eder, ama "dünya ile dünyada ikamet eden insan aynı değildir. Dünya insanlar arasında bulunmaktadır ve bu arasında -bulunmak- bugün en büyük kaygı nesnesidir" (1995:4).

Arendt *Geçmiş İle Gelecek Arasında* adlı eserinde benzer kaygılarını dile getirir. "Geçmiş geleceği aydınlatmaya son verdiği için insan aklı karanlıkta yolunu kaybediyor." Arendt bu alıntıyı Tocqueville'den yapar (1996a:17-18), bir geçmişi ve bir geleceği olmayan insandan söz eder. Ona göre geçmiş bir hazinedir, bir değerdir; bu hazine ve değerin ne olduğunu gösterense gelenektir. Gelenek olmadan ne geçmiş ne de gelecek olur. İnsan aklının karanlıkta kalması, hazineyi ellerinde tutacak insanların bulunmadığı anlamına gelir. İnsanın ürettiklerini, değerlerini ve yaşananları unutan, geçmişle bağını kurmayan, sorgulamayan insan, yaşanacak trajedinin de habercisiydi. Eylem olup bittikten sonra o eylem hatırlanmazsa, açık ve seçik hale getirilmezse, "geriye anlatılacak bir hikâye kalmaz" (1996a:17). Eylem kendi yolunu tamamladığında ve eylemin sonucu olan hikâye "onu miras alan ve sorgulayan akıllarda" tamamlanmayı beklediğinde başlamaktadır (1996a:19).

Ne var ki, sorgulayan akıllar yerine olup bitenlere karşı bir kayıtsızlık söz konusudur. Olup bitenler karşısındaki bu kayıtsızlığın, hatta politikadan kurtulma umudunun elbette bir bedeli vardır. Arendt, "her geri çekilme, başka deyişle politik alanın dışına çıkma, bir "dünya yitimi"ni, yani kendini insanlar arasına yerleştirebilecek bir bağıntının yitimini doğurur", demektedir. Arendt bunu bir tehlike olarak, yeni bir dünyasızlığın içine yeniden düşme tehlikesi, apolitik olma tehlikesi olarak görür (1995:4-5).

"Bir geleceğin olduğundan hiçbir biçimde emin olmayan bir kuşak var" (1997:24). Çünkü bir geleceğin olduğunu bilmek/anlamak için bir geçmişin olduğunu bilmek/anlamak gerekir. Geçmişle gelecek arasında bağ kurabilmek içinse geleneğe gereksinimimiz vardır. Oysa artık bir geleneğe bile sahip değiliz. Çünkü modern durumda "anlama araçlarımızı kaybettik." Arendt 20. yüzyılın başından beri süregelen anlamsızlığın gelişmesini sağduyunun kaybıyla ilgili görür. Ona göre bir zamanlar sağduyu olan şeyin kurallarına bağlı kalarak yolumuzu bulabiliyorduk. Ama artık "altüst olan bir dünyada yaşıyoruz." Sağduyunun yerini artık Kantçı anlamdaki budalalık almıştır (1994:314).

Arendt, dünya insanlar *arasında* bulunmaktadır ve bu arasında -bulunmak- bugün en büyük kaygı nesnesidir derken, onun amacı geçmişle gelecek arasındaki bu uçurumu kapatmak değil, sözkonusu yarıkta insanın nasıl hareket edebileceğini sorun edinmektir (1996a:27). Çünkü insan geçmişle gelecek *arasında* yaşayan bir varlıktır. İnsan bu arada yaşar ve onun şimdi diye adlandırdığı şey, geçmişin ölü ağırlığına karşı ömür boyu mücadele etmektir. Şimdi bugündür, geçmiş dünle, gelecek ise yarınla başlar. Burada da şimdi geçmiş ile gelecek tarafından kuşatılmıştır. Arendt, Augustinus'un zaman anlayışından da etkilenerek, zaman sürecinin geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerine bölündüğünü belirtir. Bu bölünmede geçmiş ile gelecek birbirine zıttır. Şimdinin bakış açısından bakıldığında, biri sonsuz geçmişten gelir, diğeri sonsuz bir gelecekten. Bunların bilinen bir başlangıcı olmamakla birlikte, uç bir sonu vardır. Geçmiş ile gelecek arasındaki bu yarıkta, zamandaki yerimizi buluruz. Arendt'e göre insan, bir "köken"e, doğuma sahiptir ve bir sona, ölüme; bu yüzden geçmiş ile gelecek arasında verili bir anda durur. Bu arada olma da "şimdi" diye adlandırılır (1978a:203-209). İşte Arendt, insanın bu *arada* olan varlığını, yani insanlık durumunu anlamaya çalışmaktadır. Bu yüzden de *İnsanlık Durumu* adlı eserinde Arendt, insanların nasıl eylemesi gerektiğini ya da yaşamını nasıl yönlendirmesi gerektiğini buyurmaz, bu konularda talimatlar da vermez; daha çok bu durumu anlamaya çalışır.

### *4- Vita Activa*

Arendt'in insanlık durumuna ilişkin görüşleri, bir bakıma insanlığın yüzyüze geldiği sorunları dile getirmek olmaktadır. O, insanlığın içinde bulunduğu durumu göstererek, sorunlarına işaret eder. Bundan sonra yapılacak olansa, insansal dünyayı kuranın ne olduğuna bakmaktır.

Arendt *vita activa* terimini insanın *praxis* etkinliklerini ifade etmek amacıyla kullanır. Arendt'e göre, *vita activa* terimi gelenekle yüklüdür ve bu terim, "politik düşünce geleneğimiz kadar eskidir" (1970:12). Arendt öncelikle *vita activa* terimi ile *vita contemplativa* terimi arasında bir ayrım yapar.

Eski Çağ ve Orta Çağ felsefesinde *theoria*'nın *praxis*'e üstünlüğü her zaman vurgulanmıştır. Bu düşünce Hıristiyanlık inancında da mevcuttur. Hıristiyanlık, her türlü dünyevi işlerden sıyrılarak, tam bir dinginlik içinde olan bir yaşamı yüceltmiş, insanın eylemlerini, konuşmasını yadsıyan bir tavır geliştirmiştir. Arendt bu anlayıştaki felsefi geleneğe karşı çıkar. Bunu yaparken, bütün bir felsefi geleneği karşısına aldığının da bilincindedir.

Arendt'e göre, geleneksel olarak, *vita activa* terimi anlamını *vita contemplativa*'dan alır. Arendt, *vita activa* terimini *vita activa*nın bütün etkinliklerinin temelinde yatan ilginin, *vita contemplativa*nın temel ilgisiyle aynı olmadığını belirtir. O, *vita activa*yı *vita contemplativa*dan ne üstün ne de aşağı bir an-

lama gelebilecek bir biçimde kullanır (1970:16-17). Ne var ki, modern çağda *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki hiyararşik düzen tersine dönmüştür. Seyre dalma ile eylemin tersine dönmesinin arkasındaki temel deneyim ise şudur: İnsanın bilgiye susamışlığının ancak elinin marifetine güven duymaya başlamasından sonra dindirilebilmesiydi. Arendt'e göre asıl sorun, "hakikat ve bilginin artık önemli olmaması değildi, ama bunların seyre dalmayla değil, sadece "eylem"le kazanılabileceğiydi."

17. yüzyılda ortaya çıkan değişiklik, seyre dalma ile yapma arasındaki yerleşmiş geleneksel düzenin basitçe tersine dönmesinden daha köklüydü. Bu tersine dönüş, sadece düşünme ile yapma arasındaki ilişkiyle ilgiliydi, oysa *contemplativa* (özgül anlamıyla hakikati seyre dalmak) tümden ortadan kaldırılmıştı. Düşünce hakikatin seyredilmesine kılavuzluk eden en dolaysız ve en önemli yol olarak tasarlandı (1970:290-291). Oysa Arendt'e göre düşünce ile seyre dalmak aynı değildir. Arendt'in görüşünde öncelik *vita contemplativa*'ya değil *vita activa*'ya verilir. Bu yüzden de Arendt temel olarak *vita activa* üzerinde durur ve bu terimin anlamını açıklamaya çalışır.

İnsansal etkinlikleri emek, çalışma ve eylem (labour, work, action) diye üçe ayıran Arendt, *vita activa* terimini bu üç temel insansal etkinliği adlandırmak için kullanır. Bunların temel olmasının nedeni, her birinin yeryüzündeki yaşamın insana verildiği temel durumlardan birine karşılık gelmesidir (1970:7). Bu üç etkinlik ve onların karşılık geldiği durumlar, insansal varoluşun en genel durumuyla yakından bağlantılıdır: doğum ve ölüm, doğumluluk ve ölümlülük. İnsanın üç temel etkinliğinin ana özellikleri kısaca şöyle dile getirilir: Emek, sadece bireysel hayatta kalmayı değil, türün yaşamını da sağlar. Çalışma ve onun ürünü, yani insanın oluşturduğu (dünya), ölümlü yaşamın geçiciliğine ve insansal yaşamın geçici özelliğine süreklilik ve kalıcılık ölçütü verir. Eylem, politik yapılar kurmada ve korumada etkili olduğu ölçüde, anımsamanın, yani tarihin koşulunu yaratır (1970:8-9).

Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı eserinin "Emek" kısmında Marx'ın emek görüşünü eleştirdiğini söyleyerek yazısına başlar. Marx, özgür zamanın, emek etkinliğine harcadığı enerjinin dışında kalan başka etkinliklere dönüşeceğini öne sürüyordu. Oysa Arendt'e göre, modern çağda yaşanan durum Marx'ın düşündüğünün tam tersidir. Çünkü *animal laborans* emekten kurtulamamış, tüketim dışında bir etkinliği olmayan, güdülerini tatmin etmeye çalışan birey haline gelmiştir. Bu durum *animal laborans*'ın dünyasızlığı anlamı gelir. Ne var ki, *animal laborans*'ın bu dünyasızlığı elbette "iyi işler" etkinliğinde asli olarak gördüğümüz dünyanın kamusallığından etkin bir biçimde kaçıştan tümüyle farklıdır. *Animal laborans* "dünyadan kaçınaz, ama kendi bedeninin özelliğine tutsak düştüğünden ... dünyadan atılmıştır" (1970:118). *Animal laborans* bir dünya kurmak için değil, kendi sürecinin emek harcamaları-

nı kolaylaştırmak için aletler ve araçlar kullanır. Bu yüzden, insan, sanayi devriminden bu yana bir makinalar dünyasında yaşamaktadır (1970:146-147).

Modern çağda emek ve tüketim, önceki çağlardan farklı olarak, salt yaşamın sürdürülmesi için zorunluluk taşıyan bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Emeğin, yaşamın tüm alanını ele geçirmesi, her şeyin tüketim nesnesine dönüşmesine yol açmıştır. Bu yüzden de bir tüketim toplumunda yaşadığımız sıklıkla dile getirilir. Arendt'e göre "emek ve tüketim, insansal yaşamın zorunluluğuyla dayatılan aynı sürecin iki evresidir." Bu da, çalışanlar toplumunda yaşadığımızı söylemenin bir başka yoludur. Bu etkinlik sadece tüketime yöneliktir, tüketim gereksinimlerinin hep yenilenmekte oluşu da emek harcama sürecinin bitmemesini sağlamaktadır (1970:125-126).

Klasik Antikitede emek ve çalışma arasında ayrım olmamasını Arendt şaşırtıcı bulmaz (1970:83-85). Çünkü bu konuda Antik çağdakilerin bizden farklı düşündüğünü belirten Arendt, onların, yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları sağlayan bütün mesleklerin doğasını kölece gördüklerini ve bu yüzden de kölelere sahip olmayı zorunlu diye hissettiklerini belirtir. Ağır bir çalışma süreci olan "emek harcamak" (to labor) zorunluluğun kölesi olmak demektir. Bu yüzden Arendt, kendisinin emek ve çalışma arasında yaptığı ayrımı alışılmışın dışında bir ayrım olarak bize sunar.

Her şeyden önemlisi, Arendt'te "isim olarak anlaşılan emek sözcüğü bitmiş ürün anlamına gelmez" (1970:80). Ona göre emek, biyolojik yaşamla bağlantılı, insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. Emek, insanın doğal yanıyla ilgili olan, bir bakıma insanın hayvansal yaşamını sürdürebilmesi, canlı kalabilmesi için zorunlu olan bir faaliyettir. Emek bir işlev değil bir etkinlik olduğundan en az özel olandır, başka deyişle, saklama gereksinimi hissetmediğimiz tek etkinliktir (1970:111). Emek, Arendt'in düşüncesinde, tüm etkinlikler arasında en doğal olanı olmakla birlikte, bu etkinlik zorunluluk kategorisine bağlıdır; bu yüzden, emek etkinliğinde ne kamusal alanla ne de özgürlükle bağ kurulabilir. Arendt'in ifadesiyle "*animal laborans*'ın iyeliğinde kaldığı sürece gerçek bir kamusal alan olamaz, sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş olur" (1970:134). Kısaca dile getirilirse, "insansal emek durumu yaşamın kendisidir" (1970:7); emeğin ürünü denebilecek tek şey yaşamın kendisidir. Emek, türün yaşamda kalabilmesi için zorunlu olan tüketim nesnelerini sağlar. Arendt'e göre emek bedenimizle ilgilidir. Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen *animal laborans* bütün canlı yaratıkların efendisi ve sahibi olabilir, ama hala doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalır (1970:139).

Çalışma, *homo faber*'in bir etkinliğidir ve insanın kendisinin bir dünya oluşturmasıdır. Arendt'e göre, *homo faber animal laborans*'a göre kamusal alana çıkmaya daha yakındır. Çünkü *homo faber* bir alet yapmayı başarabilmiştir.

Alet yapan modern insan, yaptığı ürünlerini sergileyebileceği bir pazar yeri oluşturmaya çalışır ve bu yanıyla da toplumsallaşmaya daha yatkındır. Pazar yeri, Arendt'in düşüncesinde tam anlamıyla bir kamusal alan olmasa da, *homo faber* için uygun bir kamusal forumdur. Bunun nedeni, insanların pazaryerinde bir araya gelebilmesidir. Ne var ki, pazar yerinde ürün bittiğinde insanlarla bir aradalık da biter. Çünkü nesne bitirildiği zaman, çalışmanın kendisi de son bulur (1970:98). Dünyanın bir parçası olarak görülen şeyler çalışma ürünleridir. Bu ürünler, kendileri olmadan bir dünyanın asla olanaklı olamayacağı bir kalıcılık ve süreklilik sağlarlar. Başka deyişle çalışma, ölümlü insan yaşamının geçiciliğine ve insansal zamanın akıcılığına karşı kalıcı ve dayanıklı bir ölçüte işaret eder. Tüketim malları insansal yaşam için neyse, kullanım nesneleri de insansal dünya için odur. Onların gerçekliği tümüyle insansal çoğulluğa, görülebilen ve işitilebilen ve bu nedenle varoluşlarına tanıklık edebilecek başkalarının varlığına dayanır (1970:94-95). Nasıl ki emek bedenimizle ilgiliyse, çalışma da ellerimizle ilgilidir. Çalışma yoluyla dayanıklı mallar üretilir ve çalışmanın ana hedefi de bu tür malların üretimidir.

Çalışma, insansal varoluşun doğa-dışılığına karşılık gelen bir etkinliktir. Arendt, çalışmayı, "doğal çevrenin tümünden farklı olarak", insanın verili doğadan çıkması, kendinin "yapay" bir şeyler dünyası oluşturması olarak görür. İnsan eseri yapay bir dünyaya yeni nesneler katan çalışmadır (1970:88). İnsansal bir dünya yaratıcısı olan *homo faber* her zaman doğanın parçalayıcısı olmuştur. Bu yüzden üretimde şiddet ve ihlal hep vardır. *Homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve sahibi olarak davranır. Çünkü onun üretkenliği Yaratıcı-Tanrı'nın imgesinde görülür. İnsanın üretkenliği ancak Tanrının yarattığı doğanın bir kısmını parçaladıktan sonra insan-yapımı bir dünya kurabilir (1970:139). Ne var ki, bu anlamdaki insan-yapımı dünyanın kalıcılığı mutlak değildir, onu tüketmesek bile kullanmak için yaparız (1970:136). Her bir bireysel yaşam, bu dünyanın sınırları içinde bulunur, oysa bu dünyanın kendisi, tüm bunlardan fazla yaşaması ve bunları aşması anlamına gelir. "İnsani çalışma durumu dünyasızlıktır" (1970:7).

*Animal laborans* durumunda, yaşamı daha kolay ve daha uzun kılmak gibi, *homo faber* örneğinde dünyayı daha yararlı ve daha güzel kılmak gibi önceden varsayılan birtakım yüce amaçlara göre taşıdıkları yararlılık ölçüsünde değerlendireceklerdir. Ama Arendt her ikisini de politika dışı görür (1970:208).

Arendt'in emek, çalışma ve eylem arasında yaptığı ayrım, dünyanın ayrı alanlarına yerleşmiş ayrı etkinlikleri değil, herhangi bir insan etkinliğinin doğasında bulunan öğeleri ya da olanakları gösteren bir ayrımdır. Her biri insansal kapasitelerimizin gerçekleşmesine farklı katkılar yapmaktadır; bu yüzden, tam bir insansal yaşam için emek, çalışma ve eylem etkinlikleri aynı öl-

çüde zorunludur. Ne var ki eylem, insansal varlığı hem hayvanların yaşamından hem de tanrıların yaşamından ayıran bir etkinliktir. Bu ayırıcı özellik insanın potansiyel eserler, eylemler, sözler üretebilme yeteneğine karşılık gelir.

Görünen o ki, Arendt, yaptığı bu ayrımla, dünyayla ilgili neyin insansal olduğunun ölçütü olarak "*par excellence* politik etkinlik" dediği eylemi görmekte ve politika görüşünde ona ayrı bir yer vermektedir.

### *5- Eylem*

Arendt'in antik *praxis* kavramını yeniden canlandırması, 20. yüzyıl politik düşüncesine yaptığı en önemli katkılardan biri olarak görülmektedir. Arendt, eylemi özgürlük ve çoğullukla ilişkilendirmiş, onun konuşma ve hatırlamayla bağını kurmuş ve böylelikle kendi politika görüşünü ortaya koymuştur. Bu bakımdan, özgürlük, çoğulluk ve ifşa etme (disclosure) Arendt'in eylem görüşünün temel kavramları olarak öne çıkar.

Arendt'te eylem her zaman bir başlangıçtır; yeni bir şeyin görünüşüdür (1994:320-321). "Eylem, şeylerin ya da maddenin aracılığı olmaksızın doğrudan insanlar arasında süregiden biricik etkinliktir:" Eylem, "insansal çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil, insanların yaşadığı ve bu dünyada ikamet ettikleri olgusuna karşılık gelir" (1970:7).

Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda dile getirdiği üç temel insansal etkinliği (emek, çalışma ve eylem) belirlerken, bu etkinlikleri "insansal varoluşun genel koşulu" olarak adlandırdığı şeyle ilişkilendirmiştir. Bu varoluş koşulu doğum ve ölüm, doğumluluk ve ölümlülüktür. Her ne kadar bu üç temel etkinlik, doğumluluk ve ölümlülük olan bu ikili koşulda temellendirilmekteyse de Arendt, bu üç temel etkinlikten eylemin, kendi sözleriyle "ontolojik olarak" içinde köklendiği doğumluluk koşuluyla daha yakından ilişkili olduğunu belirtmektedir (1970:247). Çünkü bireyler eylemde bulunarak, kendi doğumlarında asli olarak bulunan başlangıç mucizesini yeniden yaratır.

Arendt'e göre sadece eylem yeni ve eşsiz olanı yaratabilme kapasitesine işaret eder. Bu anlamda politik eylem, kendi olumsallığı ve öngörülemezliği içerisinde doğumun yarattığı yeni bir başlangıçla özsel bir ilişkiyi paylaşır. Ona göre "metafizik düşünceden farklı olarak, eylem *par excellence* bir politik etkinlik olduğundan, ölümlülük değil doğumluluk politikanın merkez kategorisi olabilir" (1970:9). Dolayısıyla, Arendt politikanın merkez kategorisi olarak doğumluluğu görür.

Yaşamın gücü doğurganlıktır. Canlı organizma kendini yeniden üretmeyi sağladığında tükenmez, onun "artığı" potansiyel çokluğunda yatar (1970:108). Doğum bir insanın ilk başlangıcıdır ya da başlama olarak eylem doğumlulukla köklenir. Elbette, insanlar ölümlü varlıklardır ancak ölmeleri

kaçınılmaz olsa da ölmek için değil, başlamak için doğarlar. Ölüme karşı bir dünya kurmak üzere "kurtuluş", Arendt'e göre bir tanrı beklemeye değil, yeni bir başlangıcı başlatabilecek yeni-gelenlerin ortaya çıkış "mucize"sinin beklenmesine dayanmaktadır. Ama bu başlangıç dünyanın başlangıcıyla aynı değildir; bir şeyin değil, başlatıcısı kendisi olan bir kişinin başlangıcıdır. Başlangıç ilkesi, insanın yaratmasıyla birlikte dünyaya girmiştir (1970:177). Yaratıcı insan, kendi kaderini kendi eline alan insandır. Arendt'e göre, bizim her birimizin doğumdan dolayı temsil ettiği başlangıç, eylediğimiz, yeni bir şeye başladığımız her an gerçekleşir. Arendt'e göre, "doğumda asli olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada hissettirebilmesi sadece yeni doğmuş bir şeye, yani eyleme başlama kapasitesine sahip olduğu için olanaklı olabilir (1970:9).

Arendt'in görüşünde, eylemin özelliklerinden biri de onun öngürülemezliği ve tersine çevirilemezliğidir. Arendt bu özellikleri şöyle açıklar: Her yeni başlangıç doğası gereği dünyaya "sonsuz olasılık"ı sokar; ancak "gerçek" dediğimiz şeyin tam da dokusunu oluşturan bu sonsuz olasılık durumundan başkası da değildir. Yeryüzünün ortaya çıkması, üzerinde organik yaşamın doğması, hayvan türleri arasından insanın evrimi vs. düşünüldüğünde, bütün varoluşumuz her şeyden önce, bir mucizeler zincirine bağlıdır. Eylemler sürecin oluşturduğu bir çerçevede olurlar ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratırlar; onun için failin değil, sürecin bakış açısından bakıldığında her eylem bir mucize, yani beklenmedik bir şeydir. Bu yüzden mucizeler ortaya koyma yetisinin insan yetileri içinde olması gerekir (1996a:229). Ne var ki, insan eylemlerindeki bu "öngörülemezlik, önseziden yoksun olmak değildir." Öngörülemezlik kaçınılmazdır, ondan ancak toptan bir koşullanmayla, yani eylemin tümüyle ortadan kaldırılmasıyla kurtulunabilir (1996a:87). Arendt'e göre, "daha önce olmuş her ne ise ondan beklenmeyen, yeni bir şeyin başlaması başlangıcın doğasında vardır." Beklenilemez olandaki bu ürkütücü özellik, bütün başlangıçlarda ve bütün kaynaklarda aslidir. Bu yüzden, yaşamın inorganik maddeden kaynaklanması, inorganik süreçlerin sonsuz olasılıklarıdır. İnsanın eyleyebilmesi, beklenmeyenin ondan beklenebilmesi, sonsuz olasılıkta olan şeyi yapabilmesi anlamına gelir. Bu yine, sadece her bir insanın biricik olmasından dolayı olanaklıdır, öyle ki her bir doğumla biricik olan yeni bir şey dünyaya gelir (1970:177-178). Bu yüzden, "insan işlerinin geleceğinden asla emin olunamaz" (1996a:87). Yapısı ve içeriği her ne olursa olsun, ister özel ister kamusal yaşamda rol oynasın, ister çok ister az sayıda eylemci barındırsın, hikâyenin bütün anlamı sadece hikâye sona erdiğinde kendini açığa çıkarabilir (1970:192).

Eylemin tersine çevrilemezliği ise, eylemin başlattığı sürecin kontrol altına alınamamasını ifade eder. Arendt'e göre; "insanlar her zaman kendi el-

lerinin ürünü olan her ne varsa yok edebilmişler ve bugün bile kendisinin oluşturmadığı şeyleri -yeryüzünü ve yeryüzü doğasını- yok etme potansiyeline sahiptir. Ancak, insanlar eylem aracılığıyla başlattıkları sürecin birini bile asla bozamamış ya da kontrol altına alamamıştır, asla da bozamayacak ya da kontrol altına alamayacaktır" (1970:232-233).

Her bireyin doğumu yeni bir başlangıç umudu olduğundan, eylemek birinin kendini ifşa etmesi, umulmayanı yapabilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, sözsüz eylem, artık eylem olamaz, çünkü orada artık bir aktör yoktur ve aktör, edimlerde bulunan, sadece sözcükleri sarfettiği zaman olanaklı olabilir. "Eyleyenin başlattığı eylem sözcük aracılığıyla insansal olarak ifşa edilir" (1970:178-179).

Eylem ve konuşma insanlar arasında süregider, çünkü eylem ve konuşma insanlara yöneliktir ve faili açığa çıkarma kapasitesini elinde bulundurur. Eylem ve konuşmanın içeriği nesnel olsa bile, şeyler dünyasının sorunlarıyla, dünyasal çıkarlarıyla ilgilidir. Bu çıkarlar, "arasında olan" (*inter-est*), insanlar arasında olan bir şeyi oluşturur ve bu yüzden de insanları birbirine bağlayabilir. Çoğu eylem ve konuşma bu "arasında olmak"la (in-between) ilgilidir. Pek çok sözcük ve fiil dünyasal nesnel gerçeklik *hakkında*dır. Eylem ve konuşma, eyleyen ve konuşan failin kendini ifşa eder. Öznenin bu ifşası bütünün tamamlayıcı bir parçasıdır (1970:182).

İnsansal meseleler alanı, bir arada yaşayan insanların var olduğu insansal ilişkiler ağından oluşur. Konuşma aracılığıyla "kim"in ifşası ve eylem aracılığıyla yeni bir başlangıç durumu, şimdiye dek hep varolan bir ağı parçalar. Failin başlattığı eylem sözcük aracılığıyla ifşa edilir ve edimleri aracılığıyla da kavranabilir. Eylemde failin ifşası olmaksızın, eylem kendine özgü niteliğini yitirir (1970:179-180). Bu yüzden faili olmayan eylem anlamsızdır. Eylemi gerçekleştiren faildir, faili ifşa edense eylem, konuşma, yani edimleridir.

İnsanlar "kim" olduklarını sadece eylemde bulunarak ve konuşarak gösterir. Bu yolla kendi biricik kişisel kimliklerini aktif olarak açığa çıkarır ve "insansal dünyada kendilerini görünür kılarlar." Arendt'e göre, "'kim" olduğunun bu ifşası kişinin söylediği ve yaptığı her şeyde örtük olarak vardır" (1970:179). Bu yüzden, "bir adı olmayan, onun bağlantılı olduğu bir "kim"i olmayan eylem anlamsızdır" (1970:180-181). Arendt'in ayrımında, bireylerin "ne" olduklarından farklı olarak "kim" oldukları önemlidir. Bireylerin ne oldukları, bireylerin bütün insansal varlıkların paylaştığı yetersizlikler ve kusurlar olduğu kadar yapabilirlikleri ve yeteneklerine gönderme yapar (1970:179). Ne emek ne de çalışma bireylerin kimliklerini ifşa eder: oysa onların ne olduklarından farklı olarak "kim" olduklarını eylem açığa vurur. Söz ve eylem bu biricik farklılığı açığa çıkarır. Bunlar aracılığıyla insanlar, kendi-

lerini sadece farklı varlıklarını değil, farklılıklarını da ayırt ederler; insanlar birbirlerine görünür olurlar. Bu görünme aslında fiziksel nesneler olarak değil, insanlar olarak görünmedir. İnsan eyleyen bir varlık olduğu ölçüde, insanın başlatan, inisiyatif alan özelliği, yani *initium* tarafından sürekli olarak yaratılır ve kesintiye uğratılır. O yüzden burada zerre kadar hurafe yoktur (1996a:230).

İnsanlar emek harcamadan da (laboring) pekâlâ yaşayabilir, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabilirler. Öte yandan, sözsüz ve eylemsiz bir yaşam, tam anlamıyla dünyada ölüdür; insanlar arasında artık yaşamadığı için insansal bir yaşam olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden, Arendt'e göre, söz ve fiille kendimizi insansal dünya içine sokarız ve bu sokma ikinci bir doğum gibidir (1970:176). Bu sokma ne emekte olduğu gibi zorunluluk yoluyla bizim üzerimizde bir güç uygulamaktır ne de çalışmada olduğu gibi fayda yoluyla sevkedilmektir.

Eylem aracılığıyla dünya içine girmek, Arendt'in görüşünde anlamla da yakından bağlantılıdır. Bu bağlantı "eylem yeni bir başlangıcı olanaklı kılar, anlama eylemin diğer yanıdır" (1994:321) ifadesiyle dile getirilir. Ona göre anlama, hiçbir zaman anlaşılır sonuçları ortaya çıkmayan karmaşık bir süreç, sonu gelmez bir etkinliktir. Ancak, anlama kendimizi gerçeklikle bağdaştırdığımız, yani "dünyada evimizde olmaya çalıştığımız bir etkinliktir" (1994:307-308). Arendt'te dünya, insanın ölümsüzlüğünü olanaklı kılan bir evdir.

Anlamanın sonu gelmez ve bu yüzden de nihai sonuçlar üretmez. Ama anlama etkinliği yine de zorunludur (1994:310), çünkü her tek kişi içinde yaşadığı dünya ile uzlaşmaya gereksinim duyar. Sözgelişi politik ve tarihsel sorunları anlamak isteriz, çünkü bu sorunlar köklü ve temel bir biçimde insansaldır, insanların anlaması ile birlikte olan şeylerdir. Birinin özsel olarak "kim" olduğudur (1994:308-309). Anlama gözle görülür biçimde, içinde yaşadığımız dünyayı yargılamakla ilgilidir. Arendt bu bağlamda anlama ile yargılama arasında da karşılıklı bir ilişki görür. Ona göre, özü başlamak olan bir yaratık, verilmiş kategoriler ve ahlaki kurallar olmaksızın anlamak ve yargılamak için yeterli kaynağa kendinde sahip olabilir. Her şeyin ve özellikle de politik eylemin özü yeni bir başlangıç yapmaktan oluşuyorsa, anlama eylemin öbür yüzü durumuna gelir. Başka deyişle, insanın, gerçekleşen eylemin geri döndürülemez olduğu ve gerçekleşeni anladığı, var olanla kendini barıştırdığı bir bilgiye sahip olmasıdır.

Arendt'e göre bilgi ile anlama aynı değildir: anlama bilgiye dayanır, bilgi bir ön-anlamadır. Bir ön-anlama, bulanık anlama olmadan bilgi oluşmaz. Anlama daha önce gelir, daha sonra ise bilgi. Ona göre, bütün bilgilerin temeli olan ön-anlama ile onu aşan doğru anlamanın iki ortak yanı vardır:

Ön-anlama ve doğru anlama bilgiyi anlamlı kılar (1994:310-311). Anlamanın sonucu olarak ne yaptığımız ve neyin acı verdiğini kendimizle bağdaştırmaya çalıştığımız ölçüde, anlam canlının sürecinde kaynağını bulur. "Anlama doğumla başlar, ölümle biter" (1994:308-309).

Arendt, anlamayı dünya hakkında yargıda bulunmayla ilgili görmüş ve yargı konusunda Kant'tan oldukça etkilenmiştir. Ona göre Kant, farklı bir düşünme yolu üzerinde durur; buna göre kişinin "kendi" ile anlaşma halinde olması yetmeyecektir. Yargılama, kişinin kendini "başka herkesin yerine koyarak düşünebilmesi", başkalarının perspektiflerini hesaba katması ya da başkalarının varlığına gereksinim duyması anlamında bir düşünme yoludur. Bu anlamda "yargılama gücü, başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır ve bir şey hakkında yargıda bulunurken etkin durumda olan düşünme süreci, saf akıl yürütmede olduğu gibi 'ben' ile 'kendi' arasında geçen bir diyalog değildir" (1996a:261). Çünkü yargılama başkalarının varlığını, yani çoğulluğu gerektirir. Arendt yargılama gücünün tam da Kant'ın kastettiği anlamda politik bir yeti olduğunu, "hatta kişiye kamusal alan içinde, ortak dünyada yer alma olanağını verdiğini" söyler. Bu yüzden yargılama yetisi "politik bir varlık olarak insanın en temel yetilerinden biridir" (1996a:262).

İnsanlar ortak dünyalarına ait şeyler hakkında yargıda bulunduklarında, bu yargılarda şeylerin kendisinden başka şeyler de yer alır. Yargıda bulunmakla kişi belli ölçülerde kendini, ne tür bir kişi olduğunu da ortaya koyar. İşte "konuşma ve eylem alanı odur"; bu kişisel niteliği kamunun önüne çıkartan, sahip olabileceği bireysel özelliklerden çok "kim olduğu"nu dışavuran etkinlikler bağlamıdır politik alan (1996a:265-266). Yargılama ya da "eleştirel düşünme"de, yargılayanın geniş bir perspektiften bakarak, bütünü görebilmelerine izin veren bir bakış açısı kazanmaları ölçüsünde bir kamusal alan oluşturulur. Arendt, eylemin iki temel özelliği olarak özgürlük ve çoğulluğu görür.

### *5.1- Özgürlük*

Arendt'in politika görüşünün temelinde yatan en önemli kavramlardan biri özgürlüktür. Ona göre özgürlük, günlük yaşamın bir gereği olarak politika alanında her zaman bilinegelen bir kavram olmakla birlikte, modern felsefe temel olarak eyleme değil düşünmeye önem verir. Oysa özgürlüğü açığa çıkaracak olan eylemdir. Arendt'e göre modern felsefede, insanın özgürlüğünden ne anlaşıldığı tam olarak ortaya konmadan, bir varsayım olarak özgürlükten yararlanılmıştır. Başka deyişle, bütün pratik konularda, özellikle politikaya ilişkin konularda insanın özgürlüğünü kendiliğinden apaçık bir hakikatmiş gibi düşünürüz ve "bu aksiyomatik varsayımdan yola çıkarak insan

toplumlarına yasalar koyar, kararlar alır ve yargılarda bulunuruz" (1996a:195).

Arendt için "özgürlük nedir?" sorusunun yanıtını vermek elbette güçtür. Bu güçlüğü Arendt, "özgür olduğumuz için sorumlu da olduğumuzu söyleyen bilincimiz ve vicdanımız ile, yönümüzü nedensellik ilkesine göre düşündüğümüz dış dünyadaki günlük deneyimlerimiz arasındaki çelişki" şeklinde özetler. (1996a:195). Ama bilinen bir şey var ki, o da, özgürlüğün tüm insan etkinliklerinin yapısında olan bir öğe olduğudur. Ona göre günümüzde bile, özgürlük sorunundan söz ettiğimizde, bilerek ya da bilmeyerek insanın eylemde bulunabilmesi için bir yetisinin olması gerektiğini düşünürüz. Bu yüzden, "insan yaşamının bütün yetileri ve potansiyelleri arasında eylem ile politika, özgürlüğün varolduğunu varsaymadan kavrayamayacağımız biricik şeylerdir." Örtük ya da açık bir biçimde, insanın özgürlüğü sorununa değinmeden tek bir politik sorunu ele almak mümkün değildir. (1996a:97-198). Dolayısıyla Arendt, özgürlük problemini politika sorunu açısından yaşamsal önemde görür.

Arendt, tarihsel açıdan bakıldığında, özgürlüğü daha geç bir döneme ait bir fenomen olarak görür. Özgürlük problemi üzerine Hıristiyan geleneğinin de etkisi olduğunu düşünen Arendt, filozofların bu sorunla ilkin, özgürlüğün eylemde, başkalarıyla birlikte değil de, istemde, kişinin "kendi" ile girdiği etkileşimde yaşanmaya başlandığını, yani özgürlüğün "özgür isteme" haline dönüştüğünde ilgilenmeye başladıklarını belirtir (1996a:196). O günden bu yana özgürlük, öncelikle politik bir sorun olmuş, politika alanına bu anlamda uygulanmıştır. Arendt'e göre, eylemden isteme gücüne, eylemde açığa çıkan bir durum olarak özgürlükten seçme özgürlüğüne bu kayış özgürlüğün anlamını yok etmiştir. Bu felsefi gelenek, özgürlüğün, yığının yer aldığı politik yaşam alanının bittiği yerde başladığını ve özgürlüğün başkalarıyla birlikte değil, kişinin kendi ile etkileşimi içinde deneyim edindiğini neredeyse oybirliğiyle kabul etmektedir (1996a:213).

Arendt özgürlük hakkındaki düşüncelerini Antik dünyadan alır. O, belli ölçülerde Yunan ve Roma Antikitesinin deneyimlerine dayanmadan politik olan üzerine konuşmanın hem zor hem de yanıltıcı olacağını düşündüğünden dolayı, özgürlüğe ilişkin bir kaymadan söz eder. Bu yüzden, özgürlük kavramındaki anlam kayması aslında Antik dünyanın özgürlük anlayışından bir kaymadır. Arendt'e göre "Antik *polis*'ten ne önce ne de sonra politik etkinlik üzerine bu kadar kafa yorulmuştur." Sadece Antik politik topluluklar özel olarak özgür insanlara hizmet amacıyla kurulmuşlardır. Yunanlıların anladığı anlamda politik yaşamın tam da merkezinde yer alan şey özgürlüktür. Dolayısıyla Arendt, politik olanın amacını ya da varoluş nedenini *polis* anlamında ele alır. Bu alanda özgürlük, başkalarınca duyulabilecek söz-

lerle, başkalarına görülebilecek edimlerle ve sonunda insanlık tarihinin büyük hikâye kitabının sayfaları arasına katılmadan önce hakkında konuşulacak, hatırlanacak ve öykülere dönüştürülecek olaylarla dünyaya ait, elle tutulur bir gerçeklik olur (1996a:210).

Politik özgürlük konusunda en büyük açıklığı Kant'a borçlu olduğumuz düşüncesinde olan Arendt'e göre Kant, "özgürlük, en az iç duyunun ve iç deneyim alanının olduğu kadar, dünyayı bilmemizi ve anlamamızı sağlayan duyuların da soruşturmasına açık" olduğunu düşünür (1996a:196). Ona göre Kant, "saf teorik akıl ile merkezinde özgür istemin yeraldığı "pratik akıl" arasında ayrım yaparak özgürlüğü bu iki yanlı saldırıdan kurtarmıştır. O yüzden pratikte son derece önem taşıyan "özgür istem sahibi kişinin", ister beş duyumuzla algıladığımız dış dünyada, isterse Ben'in kendini duyulmadığı iç duyu alanında olsun, fenomenal dünyada bu biçimde görünmediğini akıldan çıkarmamak gerekir. İstemin buyruğunu aklın anlama yetisine karşı çıkartan bu çözüm, oldukça ustalık içeren bir çözümdür" (1996a:197).

Arendt, insanların kamusal alana katılmasını sağlayan özgürlük (freedom) ile temel haklarımıza saldıran devletten kurtulma anlamına gelen özgürleşme (liberation) arasında bir ayrım yapar. Ona göre, özgürlüğün öncesinde özgür (free) olmak için özgürleşmenin bulunması gerektiği açıktır. Özgür olmak için insanın önce kendini yaşamın zorunluluklarından kurtarması gerektir. Ancak bu özgürlük durumu, özgürleşme eyleminden otomatik olarak doğmaz. Özgürleşmenin yanı sıra, özgürlüğün aynı durumda bulunan başka insanlarla biraraya gelebileceği kamusal bir mekana ihtiyaç vardır (1996a:201-202).

Arendt'e göre, "özgürlük fenomeni hiçbir suretle düşünce alanında yer almaz; özgürlük de karşıtı da büyük felsefi ve metafizik soruların ortaya çıktığı "ben" ile "kendi" arasındaki diyalogda deneyim edilmez" (1996a:198). Yeryüzüne konan insanın yaşamı hiç şüphesiz otomatik süreçlerle kuşatılmıştır. İnsan organik doğanın bir parçası olduğundan aynı süreçlere tabidir (1996a:227). Ama insan zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse özgür olamaz, çünkü özgürlüğü, kendini zorunluluktan kurtarmak için hiçbir zaman tümüyle başarılı olamamış çabalarıyla kazanır. Bu kurtuluş yönündeki en güçlü itki "boşluk tiksintisi"nden geldiği doğru olsa bile (1970:121). Zorunluluk ve yaşam öylesine birbiriyle ilgili ve bağlantılıdır ki, yaşamın kendisi zorunluluğun tümüyle ortadan kaldırıldığı yerde tehlikeye girer. Çünkü zorunluluğun ortadan kalkması, otomatik olarak özgürlüğün oluşumunu getirmez, sadece özgürlük ile zorunluluk arasındaki ayrım çizgisini bulanıklaştırır. Özgürlüğün, asla nesnel insansal varoluş durumu olarak anlaşılmadığı, ama öznelliği, tamamen belirlenmemiş ya da tamamen belirlenmiş bir istençle ilgili çözülmez bir problem olarak sunan ya da özgürlüğü zorunluluğun dışında

geliştiren modern özgürlük tartışmalarının hepsi, özgür olmak ile zorunluluk tarafından zorlanmış olmak arasındaki nesnel, elle tutulabilir farklılığı artık kavrayamıyor (1970:71). Arendt'e göre, insanın doğal süreçler içinden çıkabilmesi, doğa süreçlerine karşı çıkabilmesi eylem aracılığıyla olanaklı olmaktadır.

Özgürlük, insanların politik bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının nedenidir. O olmadan politik yaşam diye bir şeyin olacağı savı anlamsızdır. Arendt'in görüşünde özgürlük, politik alanı oluşturan temel etkinliktir. Arendt özgürlüğü hem politika, hem kamusal alan, hem de eylemle ilişkilendirir. Bu ilişki, "bütün teorilere ve "izm"lere rağmen, "özgürlük politikanın varoluş nedeni" olarak görülmesinde kendini açığa çıkarır (1996a:211). Özgürlük ile politik olan arasında karşılıklı bağımlılık söz konusudur ve "özgürlüğün deneyim alanı eylemdir" (1996a:198-199). Özgürlüğü politik yaşamdan ayırma yönünde çabalar, hatta baskılar elbette olmuştur. Ne var ki "politik yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür ve bu özgürlük esas olarak eylemde deneyim edilir" (1996a:205).

Öte yandan, politik bakımdan oluşturulmamış bir kamusal alan olmadan özgürlük, kendini görünür duruma getirecek dünyevi bir mekândan da yoksundur. Özgürlük, aynı durumda bulunan başka insanların varlığına ve onlarla buluşabileceği ortak bir kamusal mekana, başka deyişle her özgür insanın kendini sözle ve eylemle dahil edebileceği politik olarak örgütlenmiş bir dünyaya gereksinim duyar. "Elbette özgürlük bir arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde insanın gönlünde de yaşayabilir." Ancak, Arendt'e göre bu "içsel özgürlük" diye adlandırılan bir özgürlüktür ve bu da politik olarak görülemez. Çünkü "bizler kendimizle etkileşim içinde değil, önce başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün ya da zorunluluğun farkına varırız" (1996a:201). İçsel özgürlük insan kalbiyle ilgilidir ve son derece karanlık bir yerdir. Karanlıkta olup-bitenleri kanıtlanabilir olgular saymak pek de mümkün değildir. Dolayısıyla kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, politikayla çakışır ve özgürlük ile politika aynı konunun iki yüzünü oluşturur.

Politik yaşamla ilgisi bakımından özgürlük, istemenin bir görünüşü değildir. Arendt, politik özgürlük ile felsefi özgürlüğü farklı görür. Politik özgürlük istemenin değil yapabilirimin bir niteliğidir. *Liberum arbitrium* olarak bilinen gelenek, iki ya da daha çok istenir nesne ya da davranış tarzı arasında bir seçmeyle ilgilidir. Aynı zamanda o, eşit oranda olanaklı ve bize verilmiş şeyler arasında karar vermektir (1978b:200, 29). Felsefi özgürlük, eş deyişle isteme özgürlüğü sadece bireyler olarak politik toplulukların dışında yaşayan insanlarla ilgilidir. İnsanların yurttaş olduğu politik topluluklar yasalarca oluşturulur ve korunur, bu yasaları yapan da insanlardır (1978b:199). Bu yüzden Arendt, seçme özgürlüğü (*liberum arbitrium*) anlamında, biri iyi diğe-

ri kötü olan verili iki şey arasında tercihte bulunma, karar verme gibi bir seçme özgürlüğüyle, bir güdüyle belirlenen özgürlükle ilgilenmez. Onu ilgilendiren, bir yandan güdülerden, öte yandan eylemin başta konulmuş ve etkisi öngörülebilir olan amacından özgür olmak, yani eylemde bulunmaktır. Çünkü "eylem özgür olmak"tır (1996a:206). Politik eylem, tüm eylemler gibi, aslında her zaman yeni bir şeyin başlangıcıdır; böyle olarak o, insansal özgürlüğün biricik özüdür (1994:320-321). Arendt'e göre, ne önce ne de sonra, insanlar eylemde bulundukları sürece özgürdürler. Özgürlük, somut bir gerçekliktir ve insanların politik yaşam içinde eylem aracılığıyla kazandıkları bir niteliktir.

Özgür olma boyutundan bakıldığında eylemek ne zihin ne de istemin buyruğu altındadır. Arendt, herhangi özgül bir amacın gerçekleşmesinde hem zihne hem de istemeye gereksinim olduğunu belirtir, ancak özgür eylem tamamen bir ilkeyle ilgilidir. Bu ilke deyim yerindeyse dışardan esinde bulunur. "Eylemi önceleyen zihin yapısından ve eylemi başlatan istemin buyruğundan farklı olarak, bu esinleyici ilke kendini tam haliyle ancak eylemde bulunurken duyurur." Bu yüzden eylem sırasında yargının hükümleri geçerliliğini yitirir, buyruk veren istemin gücü tükenirken, eylemi esinleyen ilke bu gerçekleşme esnasında ne geçerliğinden ne de gücünden bir şey kaybeder. Eylem ilkeleri, eylem devam ettiği sürece bu dünyada duyulur olurlar, yoksa dışavurumdan yoksun kalırlar (1996a:207).

Bütün insansal etkinliklere ilham ve canlılık veren ve üretilen bütün büyük ve güzel şeylerin kaynağı özgürlük yetisidir. Özgürlük yetisi gizli kaldığı sürece "özgürlük dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik haline gelemez", yani politik olamaz. Özgürlük ancak eylem kendi dünyevi mekanını yarattığında ve özgürlük gizlendiği yerden çıkarak bu mekanda kendini görünür kıldığında tam anlamıyla gelişme imkanı bulur (1996a:228-229). İnsan hem bir başlangıç hem de bir başlatandır. Mucizeleri gerçekleştiren insanlardır; insanlar, özgürlük ve eylemde bulunma yetileri sayesinde kendilerine ait bir gerçekliği kurabilirler (1996a:230-231).

### *5.2. Çoğulluk*

Eylemin temel özelliklerinden biri de çoğulluktur. Arendt, eylemi üretimden farklı olarak asla izole bir biçimde görmez. Çünkü izole edilmek, eylemde bulunma yeteneğinden yoksun olmaktır. Eylem ve konuşma etrafta başkalarının mevcudiyetini gerektirir (1970:188). Çünkü eylemek teşebbüs etmek, dünyada yeni ve beklenmedik bir şeye girişmekse, o zaman başkalarından, yani farklı perspektiften faillerin bir çoğulluğunun mevcut olmasından bağımsız olarak yapılabilen bir şey olmadığı anlamına gelir. Başka deyişle, bir oyuncunun nasıl ki seyircilere gereksinimi varsa, eylemin de çoğulluğa gereksinimi

vardır. İnsansal çoğulluk durumu bütün politik yaşamı, yani doğrudan insanlar arasında süregiden biricik etkinlik olan eylemi oluşturur (1970:7). Arendt ayrı bakış açılarının çokluğunun doğruyu açığa çıkarma gücünde olduğunu düşünür.

Etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insan yaşamı (vita activa), her zaman insanların ve insan-yapımı şeylerin dünyasında köklenir. Şeyler ve insanlar her bir insansal etkinlikler için bir çevre oluştururlar. Ama bu çevre, içine doğduğumuz dünya, üretim durumunda olduğu gibi onu üreten; toprağın ıslahında olduğu gibi onu işleyen; politik oluşunda olduğu gibi, örgütlenme aracılığıyla onu kuran insansal etkinlikler olmadan varolamazlar. Bu yüzden, "hiçbir insan yaşamı, ... başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmaksızın olanaklı değildir. Bütün insansal etkinlikler, insanların birarada yaşadıkları olgusuyla koşulludur, ancak insan toplumu dışında imgelenmesi bile olanaksız olan tek etkinlik eylemdir." Arendt'e göre, tam bir yalnızlık içinde emek harcayan bir varlık insan olamaz, ama sözcüğün en kesin anlamında *animal laborans* olsa bile, emek etkinliği başkalarının mevcudiyetini gerektirmez. Sadece kendisinin yaşayacağı bir dünya kurmak için çalışan, üreten ve inşa eden insan, *homo faber* olmasa bile, hala bir imalatçıdır, o kendine özgü niteliğini kaybetmiştir. Arendt'e göre sadece eylem tümüyle başkalarının mevcudiyetine dayanır (1970:22-23).

Arendt eylemi tam anlamıyla politik bir etkinlik olarak görür. O, eylemle çoğulluk arasında şu bağlantıyı kurar: Eylemde bulunanlar henüz orada bulunan insanlardır, ama bir süre sonra o insanlar ayrılacaktır. Eylemin sonuçları ayrılan insanlar tarafından ön görülmesi mümkün olmayan yabancılarca, yeni gelenlere terk edilecektir. İnsan dünyasının durmadan istila edilmesine neden olansa doğumluluk gerçeğidir. Dolayısıyla her yeni başlangıç doğumluluğa dayanır. Eylem her zaman bir başlangıçtır ve insan yaşamının temel koşullarından birini oluşturur. Yaşamın temel koşulu olan eylemi gerçekleştirebilmek için insanlar arasında bulunmak gerekir ya da eylem, her zaman insanların biraradalığını gerektirir. Bu yüzden de Arendt, "insansal eylemi insansal çoğulluk durumu"na bağlar (1996a:88).

Hem eylemin hem de sözün temel koşulu olan insansal çoğulluk, ikili bir yapıya, eşitlik ve farklılık özelliğine sahiptir. Hepimiz insan olmak bakımından eşitiz, ama birey olmak bakımından farklıyız; bu farklılık, "hiç kimsenin, şimdiye dek yaşamış, yaşayan ya da yaşayacak olan herhangi bir bireyle aynı olmayacağı tarzda insan" olmamızdan kaynaklanır (1970:7-8). Arendt'e göre, insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden önce gelenleri anlayabilirdi ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonra geleceklerin gereksinimlerini kestirebilirlerdi. İnsanlar farklı olmasalardı, her

bir insan bir diğerinden kim oldukları bakımından farklı olmasaydı, kendilerini anlaşılır kılmak için ne söze ne de eyleme gereksinimleri olurdu (1970:175-176). Her birimizin eyleyebilmesi çoğulluk yardımıyla olanaklıdır. Çoğulluk, eşitler arasında farklı ve biricik bir varlık olarak yaşamın gerçekleşmesidir. Yaşamın kendisi olan eylemek ve konuşmak ise gerçek anlamda politik etkinliklerdir. Politik etkinlik başkalarının varlığı olmadan, kamudan ve yığının oluşturduğu bir mekândan yoksun bir şekilde gerçekleştirilemez (1996a:258).

Arendt için politika insanların çoğulluğu olgusuna dayanır. Arendt, yaşamda kalmamızı sağlayan bir dünyada bir yer işgal etmenin ve insanlar arasında olmanın (*inter homines esse*), yani yalnızca "tüm politik yaşamın onsuz olmaz (*sine qua non*) koşulu değil onun aracılığıyla olan (*per quam*) koşulu" olarak görünen çoğulluğu savunmuştur (1970:7). Aynı düşünceyi Arendt *Zihin Yaşamı* adlı eserinde şöyle dile getirir: "Bu gezegende insan değil insanlar ikamet etmektedir. Çoğulluk yeryüzünün yasasıdır" (1978a.19). Görünen o ki, Arendt'in düşüncesinde çoğulluk olmaksızın da politika olanaklı değildir.

Arendt, insansal farklılığı ötekilikle aynı anlamda kullanmaz. Ona göre, ötekiliğin, çoğulluğun önemli bir yanını oluşturduğu doğrudur. En soyut biçimde ötekilik, yalnızca inorganik nesnelerin mutlak çokluğunda bulunur, oysa bütün organik yaşam aynı türün üyeleri arasında bile çeşitlilik ve farklılık gösterir. Ancak, bu farkı ve ayrımı ifade edebilecek olan sadece insandır ve sadece insan sırf bir şeyle değil, kendisiyle iletişim kurabilir. İnsanın, olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık kendisini biricik kılar ve "insansal çoğulluk biricik varlıkların paradoksal çoğulluğudur." İşte konuşma ve eylem bu biricik farklılığı ortaya çıkarır. Konuşma ve eylem insanları basitçe farklı kılmıyor. Konuşma ve eylem, aynı zamanda insanları birbirlerine görünür kılan şeylerdir. Bu görünür olma çoğulluk yolluyla sağlanır ve insanlar birbirinin karşısına fiziksel nesneler olarak değil, insan olarak çıkarlar (1970:176).

Elbette tek başına salt çoğulluk durumu kamusal alanı oluşturmaya yetmeyecektir. Söz gelişi bir fabrikada çalışan işçiler çalıştıkları yerde çoğulluk olmalarına rağmen, kamusal bir topluluk oluşturmazlar. Arendt'e göre; "elbette işçi de başkalarının mevcudiyetiyle ve birarada yaşar, ancak bu birliktelik gerçek çoğulluğun ayırıcı hiçbir işaretini taşımaz. Bu bir aradalık işçinin durumunda olduğu gibi, farklı beceri ve mesleklerin amaçlı bir birleşiminden meydana gelmez, ama temelde bütün canlılarda olan modeller çokluğunda varolurlar, çünkü bunlar sırf yaşayan organizmalar olarak oldukları şeydir" (1970:212).

Arendt'e göre, işçilik politik olmayan bir yaşam biçimi olabilir, ancak

kesinlikle politika karşıtı bir yaşam biçimi değildir. Arendt sadece bu türden çalışmaları kalabalıklar içinde gerçekleştirilen etkinlikler olarak, yani biliçli olarak kurulmuş kamusal bir mekândan yoksun olan etkinlikler olarak görür. Arendt, kamu alanının oluşması için çoğulluk yanında özgürlüğün olması gerektiğini de vurgulamaktadır. Bu yüzden Arendt, politik özgürlüğe büyük önem verir. Bu özgürlük ise kendini sadece kamusal topluluklarda serimleyebilir. Politik özgürlük sadece insansal çoğulluk bağlamında olanaklıdır (1978b:200). Çünkü insanlar kendilerini görünür kılmak isterler. Bu da hem görmek hem görünmek, hem işitmek hem işitilmek, hem dokunmak hem de dokunulmak anlamına gelir. İnsanlar sırf özneler değildir ve özneler olarak anlaşılamazlar; insanlar taş ya da köprüden daha az "nesnel" değildirler (1978a:19). Arendt'e göre, politik özgürlüğü sahiplenecek olansa genel olarak insan değil yurttaştır (1978b:200).

### *6- Gelenek*

Arendt'in görüşünde eylem, öngörülemezlik ve belirlenemezlik özelliğiyle geçici olan, sonlanan bir etkinliktir. Onun kalıcı olmasını, anlamlı olmasını sağlayan tarihtir. Çünkü anlatılmayan eylem, belleğe geçirilmemiş, kaydedilmemiş eylem, insanın anlam dünyasına girmemiş demektir. Tarihsel sürekliliği sağlayansa gelenektir. Dolayısıyla, eylemin anlam dünyasına girmesi gelenek sayesinde olanaklı olur.

Gelenek insanlığın ortak deneyimine süreklilik kazandırır ve bu yolla da eylemin sahip olduğu geçiciliğe bir kalıcılık sağlar. Arendt'e göre gelenek, belli bir zamanda gerçekleşmiş olanı zaman-dışılığa kaydederek, onu insanlığın sürekli anlam dünyasına kazandırır. Bu yanıyla da gelenek, insanların ortak belleğini oluşturur. Dolayısıyla geçmişle gelecek arasındaki bağı kuracak olan gelenektir. Ne var ki, Arendt, 20. yüzyılda artık böyle bir geleneğe sahip olmadığımızı düşünür. Arendt'e göre, "bizim politik düşünce geleneğimiz Platon'un, felsefi deneyimde insan işlerinin ortak dünyasından yüzçevirmeyi gerektiren bir şeyin içkin olarak varolduğunu keşfetmesi ile başlayıp, bu deneyimden geriye düşünmek ile eylemek arasında düşünceyi gerçeklikten, eylemi anlamdan yoksun bırakıp her ikisini de anlamsızlaştıran bir zıtlıktan başka bir şey kalmadığında sona erdi" (1996a:41).

Arendt, politik düşünce geleneğinin tam olarak Platon ve Aristoteles'in öğretileri ile başladığına ve sonunu ise Karl Marx'ın teorisinde bulduğuna kesinlikle inanmaktadır (1996a:31). Modern dünyada gelenek kaybedilmiştir, ancak geleneğin kaybı geçmişin kaybı anlamına gelmez. Arendt'e göre geleneğin yitirilmesiyle geçmişin bize yol gösteren kılavuzunu yitirmiş olduk. Gelenekten kopmak, geçmişi bugüne bağlayan halkanın kopmasına, modern insanın kamusal alanı anlayamamasına neden olmuştur. Bu, aynı za-

manda, politik düşünce geleneği kamusal alanın dışlanmasını sağlar anlamına gelir. Bu yüzden kamusal alanın tamamen çöktüğü dönem modern zamanlardır.

Arendt'e göre, kamusal alanı yeniden oluşturmak için geleneğe gereksinimimiz var. Çünkü "gelenek gibi sağlam bir çaba olmadan ... geçmiş de bütün boyutlarıyla tehlikede demektir." Arendt'in endişesi "unutmak gibi bir tehlikeyle" karşı karşıya olduğumuzdur. İnsan açısından ifade edilirse, bu unutmak "insansal varoluştaki derinlik boyutundan mahrum kalacağımız anlamını taşımaktadır." Çünkü bellek ile derinlik aynıdır, başka deyişle "hatırlama olmadan insan derine dalamaz" (1996a:130-131).

Tarihsel sürekliliği sağlayan, ortak belleği oluşturan gelenektir. Geçmiş unutulduğunda gelecek de aydınlatılamamakta ve gelecek belirsiz hale gelmektedir. Demek ki yapılması gereken şey, geçmişle gelecek arasında bağ kurmaktır. Ona göre geçmiş ve gelecek arasındaki bağı gelenek oluşturur. "-Seçen ve ad koyan, vasiyet eden ve koruyan, hazinenin nerede olduğunu ve değerinin ne olduğunu gösteren- gelenek olmasaydı, ... ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı." Arendt'e göre "bu kayıp, sadece varislerin değil ama aktörlerin de, tanıkların da, bir anlık olsun hazineyi avuçlarında tutanların, kısacası yaşayanların da uğradıkları bir bellek zafiyetiyle, unutuşla nihayet buldu" (1996a:16). Trajedi yaratan şey, bir ülkenin Nazi işgalinden kurtuluşunun neredeyse otomatik olarak küçük, gizli özgürlük adalarının yıkımına yol açmış olması değildi. Belki bu bir yazgıydı, ama trajedi, "onu miras alacak ve sorgulayacak, hakkında düşünecek ve hatırlayacak hiçbir insanın bulunmadığı anlaşıldığında başladı" (1996a:17).

Arendt, düşünce tarihinde gelenek olgusuyla hiç ilgilenilmediğini de söylemek istemez. Ona göre, "aslına bakılırsa tarihimizde insanların gelenek olgusuyla birinde bilinçli, diğerinde bilinç dışı olarak ilişki kurdukları sadece iki dönem olmuştur. Birincisi Romalıların Yunan düşüncesini ve kültürünü kendi tinsel gelenekleri olarak kabul ettiler; böylelikle tarihsel olarak da geleneğin Avrupa uygarlığı üzerinde kalıcı biçimsel bir etkiye sahip olmasında tayin edici bir rolleri oldu" (1996a:42). Arendt'e göre, Romalılardan önce gelenek diye bir şey bilinmiyordu. Bu yüzden de Arendt, kesilmiş olanın Roma geleneği olduğu düşüncesindedir. Kesilen şey, binyıllardır süren din, otorite ve gelenek üçlüsünden oluşan Roma geleneğidir. Bu geleneğin kaybı, geçmişi parçalamamış ve sürecin kendisi imha edilmemiştir. Sadece gelenekten, bir olgu olan ve artık "ideler tarihi"nin bir parçası olmayan, ama politik tarihin, dünyamızın tarihinin bir parçası olan bir kayıptan sonuçlar çıkarılır. Kaybedilmiş olan şey, nesilden nesile miras bırakılmış görünen, kendisinin sahip olduğu tutarlılık sürecinde gelişen, geçmişin sürekliliğidir (1978a:212). Romantik çağa kadar geleneğin bilinçli olarak yüceltildiği ve ululandığı başka bir

dönem de yoktur. Günümüzde ise geleneğe zaman zaman romantik bir kavram ve düşünce olarak bakılır, oysa Romantizm 19. yüzyılın gündemine gelenek ile ilgili bir tartışma sokmuş değildir (1996a:42).

Arendt özellikle 19.yüzyılda Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin geleneğe başkaldırısından söz edildiğini belirtir. Ne var ki, "geleneğe karşı bu başkaldırılar içerikleri ve hedefleri bakımından birbirlerinden ne denli farklı olsalar da, sonuç açısından aralarında uğursuz bir benzerlik vardır" (1996a:47). Arendt'e göre, her üç meydan okuma da kendi yenilgileriyle sonuçlanmıştır. Üstelik geleneğe başkaldıran bu üç filozof aslında geleneğe sırtını çevirmiştir. Arendt bu düşünceyi şöyle açıklar: "Kierkegaard'ın şüpheden inanca sıçrayışı, akıl ile iman arasındaki geleneksel ilişki açısından bir tersine döndürme ... Marx'ın teoriden eyleme ve tefekkürden emeğe yaptığı sıçrama, Hegel'in metafiziği bir tarih felsefesi haline, filozofu da tarihin sonundan geriye bakan ve orada varlığın ve hakikatin değil, oluşun ve hareketin anlamını bulan bir tarihçi haline dönüştürmesinden sonra gerçekleşti. Nietzsche'nin fikirlerin ve ölçülerin duyulur olmayan aşkın alanından hayatın duyulur alanına yaptığı sıçrama, kendi tabiriyle "Platonculuğu tersyüz etmesi" ya da "değerleri yeniden değerlendirme"ye tabi tutması ise, geleneğe sırt çevirme yönündeki son girişimdi" (1996a:46).

Arendt Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin kavramlar arasındaki geleneksel hiyerarşiyi tersine döndürmesini bilinçli bir etkinlik olarak görür. Sırasıyla Kierkegaard geleneksel dinin, Marx geleneksel politik düşüncenin ve Nietzsche geleneksel metafiziğin temel varsayımlarına meydan okudular. Bu meydan okumalarından sonra, 20. yüzyılda biçimci ve zorlayıcı düşünceler filiz vermiştir. Ancak, Arendt'e göre, tarihimizde bir kopuş yaşanmasına sebep olan etken ne 20. yüzyılda ortaya çıkan bu sonuç ne de 19. yüzyılın geleneğe başkaldırısı olmuştur. "Bu kopma, terör ve ideoloji yoluyla totaliter hareketler tarafından yeni bir yönetim ve tahakküm biçimi halinde billurlaşan tinsel alandaki kitle kanaatlerinin ve siyasi alandaki kitlevi karmaşaların yarattığı kargaşadan doğmuştur." Bu yüzden de, Arendt için 19. yüzyıldaki geleneğe başkaldırı kesinlikle geleneksel bir çerçeve içinde kalmıştır (1996a:43).

Arendt'e göre, "bir geleneğin sona ermesi ille de geleneksel kavramların insanların aklı üzerindeki güçlerini yitirecekleri anlamına gelmez." Tersine, kimi zaman gelenek canlılığını kaybettikçe ve başlangıç belleklerden silindikçe eski düşüncelerin ve kategorilerin gücü daha da tiranik bir hal alır, hatta zorlayıcı güçlerini ancak öldükten sonra tam anlamıyla sergileyebilme olanağına kavuşurlar (1996a:42).

Modern insan, geçmişin sorunlarını anlamsız ve saçma bulmuş, aklı tam olarak kullanamamış ve düşünce geleneğinin karmaşalarına bir yanıt bulamamıştır. Arendt'e göre, asıl önemli olansa insanın dünya hakkında soru

sorma yetisini yitirmiş olmasıdır. Bu durumun umutsuz bir hal alması, modern insanın "hakkında uygun ve anlamlı sorular sorma yetisine bile sahip olmadığı bir dünyada yaşamak zorunda olduğunu gördüğünde" gerçekleşmiştir (1996a:20). Arendt'e göre asıl sorun, "düşünmek için, yani geçmiş ile gelecek arasındaki o yarığa yerleşmek için ne donanımlı ne de hazır görünmemizdir" (1996a:26).

Arendt'e göre sadece gelecek değil, geçmiş de bir güç olarak görülmelidir. Öte yandan "geçmişin gücü, ... insanın omuzlarına çöken ve geleceğe doğru ilerlemekte olan yaşayan insanların, ölü ağırlığını sırtlarından atabilecekleri, hatta atmaları gereken bir yük değildir." Arendt, "geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir", derken Faulkner'le aynı düşünceyi paylaşır. Ona göre, geçmiş, insanı başlangıç noktasına doğru, yani geriye çekmez, aksine ileriye iter; bizi geriye, geçmişe doğru iten, gelecektir. Arendt'e göre, "daima geçmiş ile gelecek arasında varolan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; 'O'nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve 'O'nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya alıştığımız anlamda 'burası' değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen bir savaşının, karşı koymalarının zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır. Zamanın o kayıtsız akışının belli zaman kiplerine ayrılması, insanın zamana dahil olmasından ve kendi ayakları üzerinde durmasından ileri gelir" (1996a:23).

İnsan, aklının bazı nedenlerden ötürü uygun düşünme formlarını harekete geçiremediğinin farkına varmasıyla birlikte (1996a:21), aslında kendine yeni bir yol da açar. İnsanın, kendi somut varlığının bütün gerçekliğiyle geçmişle gelecek arasında zamansal bir yarıkta yaşadığını duyumsaması, sadece düşündüğü ve bir yaşı olmadığında olanaklıdır. Arendt bunun modern bir fenomen olabileceğinden kuşku duyar ve insanın yeryüzü yaşamıyla yaşıt bir şey olabileceğini belirtir. İnsanın bir yarıkta yaşamasından dolayı, "her yeni kuşak, daha doğrusu kendini sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasına dahil eden her yeni insanın onu yeniden keşfetmesi ve bu yolu sebatla, zahmetle yeniden hazırlaması gerekmektedir" (1996a:26).

Geçmiş ile gelecek arasında yaşayan insan, eylem aracılığıyla insanlar arasına yerleşebileceği bir bağıntıyı özgür bir biçimde kurar ve kamusal alanda yerini alır. Bu yüzden, eylem ve onun temel iki öğesi olan özgürlük ile çoğulluk kamusal alanı oluşturur.

### 7- Kamusal Alan-Özel Alan

Kamusal alanının kurucu öğeleri eylem (ya da konuşma), çoğulluk ve özgürlüktür. Arendt, insan yaşamının hem özel hem de kamusal alandan oluştuğunu belirtir. Her ikisi de insan için vazgeçilmez alanlardır. Kamusal alanı özel

alandan ayıran en önemli özellik, onun görülebilirlik ve ortaklaşalık alanı olmasıdır. Arendt'in bu bağlamda yapmaya çalıştığı, özel ve kamusal yaşam alanlarının ve buna bağlı olarak birey ve yurttaş olmanın sınırlarını çizmektir. Arendt'in görüşünde kamusal alan politik bir alandır. Arendt politik alanı, politik eylem ve konuşma yoluyla, insanlar arasında eylem ve konuşma yoluyla kurulan ve korunan bir yer olarak görür. Arendt'e göre bir eylem ve konuşma, sadece insanlar arasındaki karşılıklı politik ilişkiler uzamı için oluyorsa politiktir, aksi halde değil.

### *7.1. Kamusal Alan*

Arendt "kamu" terimini, birbiriyle ilgili ama tümüyle özdeş olmayan iki anlamda kullanır. İlki, yurttaşların konuşma ve ikna yoluyla hareket ettikleri, her zaman politik özgürlük ve eşitlik alanı, yani *görünüş* alanıdır. Kamuda gözüken her şeyin herkes tarafından görülebilmesi ve işitilebilmesi anlamına gelir ve olası en geniş açıklığa sahiptir. Görünüş, kendimizin olduğu kadar başkaları tarafından da görülen ve işitilen bir şeydir. İşte Arendt, bu görülen ve işitilen şeyin *gerçekliği* oluşturduğunu düşünür. Ona göre, görülen ve duyulandan ortaya çıkan gerçeklikle karşılaştırıldığında, kişisel yaşamın kamusal görünüşe dönüştürülmesi gerekir. Böyle bir dönüştürme olmazsa, insanlar özel ve bireysel olmaktan çıkamazlar, bir tür belirsiz ve bulanık varoluşu sürdürürler. Gördüğümüzü gören, duyduğumuzu duyan başkalarının mevcudiyeti, aynı zamanda dünyanın ve kendimizin gerçekliği hakkında da emin olmamızı sağlar (1970:50). Görünüş alanı, bireylerin kendi kimliklerini ifşa edebildiği, aynı zamanda da dayanışma ilişkilerini kurabileceği bir alandır.

Görünüş alanı, insanların konuşma ve eylemle bir arada oldukları her yerde ortaya çıkar. Bu yüzden görünüş alanı, kamusal alanın bütün biçimsel kuruluşunu ve örgütlenebilmesini önceler. Görünüş alanı, insanların biraraya geldikleri her yerde, zorunlu ve ebediyen değil, potansiyel olarak vardır. Arendt'e göre, uygarlıkların doğuş ve çöküşlerinin, güçlü imparatorluklar ve büyük kültürlerin dışsal bir felaket yokken silinip gitmeleri, kamusal alanın, sonuç olarak eylem ve konuşmaya dayanan potansiyel özelliğini asla tümden kaybetmeyen bu özgül niteliği yüzündendir. Güç kaybı ya da güçsüzlük, politik toplulukların temelini oyan ve yok eden şeylerdir. Arendt, eyleyen ve konuşan insanlar arasında varolan potansiyel görünüş alanını, kamusal alanı besleyen şey olarak gücü görür. Güç, insanlar birarada eylemde bulundukları zaman ortaya çıkar, insanlar dağıldıkları anda da yokolur (1970:199-200). Dolayısıyla, insanları eylem anı geçtikten sonra birarada tutan ve birarada tutarak insanların canlı kalmasını sağlayan şey güçtür (1970:201).

Arendt'in görüşünde gücün önemi öylesine büyüktür ki, kamusal alanı ve görünüş alanını onun koruduğunu düşünür. Bu önem, Arendt'in gözün-

de gücü insan eseri dünyanın can damarı haline getirir. Çünkü eylem ve konuşma, insansal işler, ilişkiler ve bunların neden olduğu hikâyeler sahnesi olmadan insan eseri dünya varlık nedenini kaybeder. İnsanların hakkında konuşmadığı ve evleri olmayan dünya, insan eseri bir dünya olamaz. Güç olmadan kamusal alanda eylem ve konuşma aracılığıyla var edilen görünüş alanı, yapılan işler ve edilen sözler kadar hızla kaybolup gidecektir (1970:204).

İkincisi, "kamu" terimi, insan yapımı şeylerin paylaşıldığı kurumlar dünyası, kısacası *ortak dünya* anlamına gelir. Hepimiz için ortak olduğu, içinde özel olarak sahip olduğumuz yerden ayrı olarak, dünyanın kendisini ifade eder. Ancak, Arendt'e göre, bu dünya insanların hareket ettiği sınırlı bir mekân ve organik yaşamın genel koşulu olarak yeryüzü ya da doğa ile özdeş değildir. Bu dünya, bizi doğadan ayıran ve yapıp-ettiklerimize görece kalıcılık ve dayanıklılık sağlayan ortak bir dünyadır. İnsan eseri dünyada birarada yaşayan insanlar arasında olup-biten sorunlar ve insan elinden çıkma insan eseri bir dünyayla ilgilidir. Böyle bir dünyada yaşamayı Arendt şu örnekle anlatmaya çalışır: Böyle bir dünyada bir arada yaşamak, çevresinde oturmakta olanlar arasında bulunan bir masa gibi, ortaklığa sahip olanlar arasında olmak demektir. Bu dünya, arada olan her şey gibi, hem insanları birbirine bağlar hem de birbirinden ayırır. Ortak dünya olarak kamusal alan, bizi biraraya getirir ve "birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler" (1970:52). Bu yüzden kamusal alan, insanları birleştiren, bir arada tutan ortak bir dünya anlamına gelir.

Ortak dünya, doğduğumuzda içine girdiğimiz, öldüğümüzde arkamızda bıraktığımız şeydir. Bu dünya biz dünyaya gelmeden önce oradaydı ve bizim burada kalacağımız süreden daha fazla orada olacaktır. Buna, sadece birlikte yaşadıklarımızla değil, bizden önce yaşamış ve bizden sonra yaşayacak olanlarla birlikte ortak olarak sahibizdir. Ama böylesi ortak bir dünya, sadece kamuda göründüğü ölçüde nesiller boyu ayakta kalabilir. İnsanları zamanın yıkımından koruyan ve yüzyıllar içerisinden aydınlatan şey, kamusal alanın bu açıklığıdır (1970:55).

Ortak dünya, herkesin ortak buluşma yeridir. Ne var ki bu yerde bulunanlar farklı konumları işgal etmektedirler ve birinin konumu, iki nesnenin konumundan daha fazla birbiriyle bağlantılı değildir. Ortak dünya, başkaları tarafından görülen ve duyulan, anlamını herkesin farklı bir konumdan gördüğü ve duyduğu olgusundan çıkarır. Herkesin burada konum farklılığı, perspektif farklılığı olsa da, herkes her zaman aynı nesneyle ilgilenmektedir. Bu da ortak dünyayı güvence altına almaktadır. Arendt'e göre, kamusal alanın varlığını sürdürebilmesi için farklı bakış açılarına, farklı görüşlere gereksinim vardır. Bu yüzden, sadece tek bir bakış altında görüldüğünde ve tek bir

görüş açısından kendini sunmaya izin verildiğinde, kamusal dünyanın sonu gelmiş olur (1970:57-58).

Ortak dünyada asıl ilgi bireysel yaşama ve bireysel çıkarlara gösterilmez. Bu anlamda kamusal alan, özel alanımızda olan aile ve ev yaşamında mevcut olan, yaşam sürecinin güvenliğine hizmet eden her şeyle karşıtlık içindedir. Arendt'e göre, evimizin güvenlikli dört duvarından çıkmak, kamusal alana girmek, "yaşam ilgisinin geçerliğini yitirdiği bir alana girmiş olmak" demektir. Bu ise başlı başına cesareti gerektirir. "Cesaret, insanları dünyanın özgürlüğü uğruna, yaşamla ilgili endişelerinden kurtarır." Arendt, politikada yaşamı (hayatta kalmayı) değil dünyayı söz konusu ettiğinden, politik yaşamda cesareti vazgeçilmez bir öğe olarak görür (1996a:212). Arendt'e göre bu cesareti gösteren yurttaştır ya da yurttaş olmak cesaret gerektirir.

Kamusal olan bizlerin eseri olan bir dünyayı ifade eder. Bu dünya bizden önce vardı, bizden çok sonra da var olacaktır (1996a:212). Arendt, kamusal alanın ve genel olarak politikanın kurulan, oluşturulan ya da yapay olan bir özelliğe sahip olduğunu düşündüğünden, bu dünyanın var olmasının ancak kalıcılıkla olanaklı olacağını düşünür. Arendt'e göre, bir kamusal alanın varlığı ve dünyanın, insanları bir araya getiren, birbirleriyle ilişkiye sokan şeyler topluluğuna dönüştürmesi tümüyle kalıcılığa dayanır. Dünya kamusal bir mekânı içerecekse, bu, bir nesil için kurulamaz; ölümlü insanların yaşam süresini aşması gerekir. Bu da, potansiyel yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bir aşkınlığı şart koşar. Arendt'e göre bu aşkınlık olmazsa, ne politika ne ortak dünya ne de kamu alanı olanaklı olur (1970:55).

Arendt'in görüşünde politika kamusal bir etkinliktir. "Politik olmak, bir *polis*'te yaşamak, her şeyin güç ve şiddet aracılığıyla değil, sözler ve ikna aracılığıyla kararlaştırıldığı anlamına gelir" (1970:26-27), derken, kendisinin çizdiği tablo da *polis* yaşamına işaret eder. Politik etkinlik ise bir amacın aracı değil, kendinde bir amaçtır. Bu etkinlikte kişi, kendi mutluluğunu arttırmak için uğraşmaz. Politik eyleme özgürlük, eşitlik, adalet, dayanışma gibi politik yaşam için olmazsa olmaz ilkeleri gerçekleştirmek için girişir. Yurttaşın, kamusal bakımdan çıkarı olan şeyle özel bakımdan çıkarı olan şey aynı değildir. Bu yüzden, Arendt'in görüşünde hem görünüş alanı hem de ortak dünya yurttaşla ilgilidir. Görünüş alanı, yurttaşın gelişebileceği bir alan iken, ortak dünya, kamusal alanda ortaya çıkabilen eylem ve düşünmeye kalıcı bir zemin sağlar. Kamusal alan, bireylerin yaşamın zorunluluklarını aşması ve içinde özgür politik eylemi geliştirerek yurttaş oldukları bir dünya kurmak demektir. Dolayısıyla kamusal alana giriş yurttaşlığa yükselmenin ana koşulu gibi görünmektedir (1970:61). Arendt bu bağlamda katılımcı yurttaşı savunur görünmektedir. Böyle bir yurttaş başka insanların yerine de düşünen ve aklını kullanan kişilerdir ve kendi özel çıkarlarından kurtulmuş olanlardır

(1996a:290). Bu yüzden Arendt düşünüp taşınan, aklı kullanan insanları birey değil yurttaş olarak görür.

Arendt'e göre kamusal alan, insanların özel alana ait zorunluluklardan bağımsızlaşarak, özgür birer yurttaş özelliğiyle katıldıkları, toplum ve devleti ilgilendiren sorunları tartıştıkları bir özgürlük alanıdır. Arendt için kamusal alanın önemi, ancak onun özel alan ile olan bağlantısıyla daha iyi anlaşılabilir.

### *7.2. Özel Alan*

Özel alan, modern çağın ortaya çıkışından ve kamusal alanın batışından önce hiçbir zaman bilinmemiş ve tam anlamıyla gelişmemiş bir alandır. Özel alan ya da özel mülkiyet dört duvarından oluşan dünya, ortak kamusal dünyadan, sadece orada olanlardan değil, kamusallıktan, yani görünür ve işitilir olmaktan saklanılabilecek tek yer olarak görülür (1970:71). Arendt, bu alanı özel yaşama ilişkin olan ve mahremiyet içeren bütün öznel duygular ve özel hisler alanı olarak görür. Bu alanda yaşanan duygular hem yoğun hem de en özel ve başkalarına en az iletilebilir olan duygulardır (1970:50). Arendt, bu duygulara örnek olarak aşkı gösterir.

Ona göre aşk, dostluktan faklıdır ve kamuda sergilenebilecek bir duygu değildir. Çünkü aşk kamuda sergilendiği anda öldürülmüş ya da söndürülmüş olur. Aşk, söze dökülemez bir özelliğe sahiptir. Aşk, dünyanın değiştirilmesi ya da kurtuluşu gibi politik amaçlar için kullanıldığında soysuzlaşır. Çünkü aşk kamuya değil özel alana aittir. Başka deyişle aşk, politik alanda yer alamaz. Oysa kimi insanlar özel alanı genişletebilir, başka insanlar da bundan büyülenebilir. Ne var ki, Arendt'e göre, özel olandan insanların büyülenmesi onu kamusal kılmaz ya da özel olan kamusal alanı oluşturmaz. Tersine özel alanın genişlemesi kamusal alanın tümüyle sönmesi anlamına gelir. Çünkü Arend'e göre "kamusal alan yüce olabilir ama büyüleyici olamaz" (1970:51-52).

Arendt'in görüşünde bütünüyle özel bir yaşam sürdürmek, her şeyden önce, gerçekten insansal bir yaşama ait olan şeylerden yoksun olmak anlamına gelir. Başka deyişle, bütünüyle özel bir yaşam sürmek, başkaları tarafından görülmenin ve işitilmenin sağladığı gerçeklikten yoksun olmak; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyasının aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı "nesnel" bir ilişkiden yoksun olmak; yaşamın kendisinden daha kalıcı bir şeye ulaşmanın olanaklılığından yoksun olmak demektir. Mahremiyetin yokluğu, başkalarının yokluğunda yatar, ama başkalarını ilgilendirdiği ölçüde özel alandaki insan görünmez ve bu yüzden de o yokmuş gibidir (1970:58).

Başkalarıyla birlikte olmaktan ve başkaları aracılığıyla emin olduğumuz gerçeklikten bu yoksunluk, en aşırı ve insan-dışı biçimini var saydığı kit-

lesel yalnızlık fenomenine dönüşür (1970:58-59). Arendt'e göre bu aşırılığın nedeni, sadece kitle toplumunun kamusal alanı değil, özel alanı da yok etmiş olmasındandır; insanları sadece içinde yaşadıkları dünyadan değil, özel evlerinden de yoksun bırakmış olmasındandır (1970:59).

Arendt'e göre, kamusal alanın gözden kaybolmasıyla birlikte özel alan da gözden kaybolmaktadır. Bu kaybolma kimi zaman kamu ve özel alanlar arasındaki ilişkinin doğasıymış gibi algılanmıştır. Ne var ki Arendt, bütün tartışmanın, özel mülkiyet sahibi olmanın istenebilirliğine ya da istenemezliğine döndüğünü belirtir. Çünkü mülkiyetle ilişkisinde "özel" sözcüğü, (eski politik düşünceye göre de bu böyle) kendi özel karakterini ve genel olarak kamusal alanla karşıtlığını doğrudan doğruya kaybeder. Mülkiyet, görünüşte özel alanda olsa da, politik oluşum için son derece önemli olduğu düşünülen belli niteliklere sahiptir (1970:61). Arendt'e göre, kamu ve özel arasındaki köklü bağlantı, kendini özel mülkiyet sorununda açığa vurur.

Emek ve çalışma da Arendt'in görüşünde özel alana ait olan etkinliklerdir. Bu etkinlikler yaşamla ilgili acil gereksinimleri karşılar. Bireylerin, ancak acil gereksinimlerinin karşılanmasından sonra kamusal yaşama girebilmesi olanaklıdır (1970:61-65).

Arendt, ortak sahip olduğumuz şey ile özel olarak sahip olduğumuz şey arasında şu farkı görür: Her gün kullanmakta ve tüketmekte olduğumuz özel varlıklarımız, ortak dünyanın herhangi bir kısmından çok daha önemli gereksinimlerdir. Kamusal alan tarafından bakıldığında ise özel alan, özgürlüğün yokluğudur. Özel alanın en önemli özelliklerinden biri gizliliktir. Arendt, özel ile kamusal alan arasındaki ayrımın, gösterilmesi gereken şeyler ile gizlenmesi gereken şeyler arasındaki ayrıma denk düştüğünü söyler. Ona göre gizlemek ve göstermek bu iki alanın en temel anlamını ifade eder. Arendt'in gözünde özel alan geçiciliğe karşılık gelirken, kamusal alan özgürlüğe ve kalıcılığa karşılık gelir (1970:70-73).

### *7.3. Toplumsal Alan*

Arendt'e göre Yunan *polis*'ine baktığımızda kamu ve özel olmak üzere iki temel alan görürüz. Yunan düşüncesine göre, politik örgütlenme, merkezinde ev (*oikia*) ve ailenin yer aldığı doğal birliktelikten farklı olmakla kalmaz, doğrudan doğruya onun karşıtıdır da. Ulus-devletin doğuşu, insanın kendine, özel yaşamı yanında ikinci bir tür yaşamı, *bios politikos*'u kattığı anlamına gelir. Artık her yurttaş iki varoluş düzenine aittir: *idion* ve *koinon*. Yurttaşın yaşamında kendisinin olan (*idion*) ile ortak olan (*koinon*) arasında keskin bir ayrım vardır (1970:24). Ona göre, *polis* yaşamında ev alanının ayırt edici özelliği, insanların bir arada yaşamasıydı. Bu alanda insanlar istekleri ve gereksinimleriyle güdüleniyordu. Evdeki doğal topluluk zorunluluğun eseriydi ve zorunluluk bu top-

lulukta yerine getirilen bütün etkinliklere egemendi. Oysa *polis* alanı özgürlük alanıydı. Arendt, ev alanı ile *polis* arasında bir ilişki olduğunu da belirtir. Bu ilişki, evdeki yaşamın zorunluluklarının efendisi olma, *polis*'in özgürlüğünün koşuluydu. Arendt'e göre, ne derece karşı çıkarlarsa çıksınlar, bütün Yunan filozofları, özgürlüğün politik alanda yer aldığını, zorunluluğun ise politik öncesi bir fenomen ve özel ev yönetiminin bir özelliği olduğunu kabul etmiştir (1970:30-31).

Arendt, çağında hem kamusal alanın hem de özel alanın toplumsal alan tarafından kuşatıldığını düşünür. Bu yüzden de Arendt, öncelikle politik olanın toplumsal olana nasıl dönüştüğünü göstermeye çalışır. Ona göre, insanların bütün yaşamları politik alanda, eylem ve konuşmada harcamalarına izin veren sadece ulus-devletlerinin kurulmasıyken, bu iki kapasitenin birbirini gerektirdikleri ve her şeyden üstün oldukları kanısı *polis*'ten önce de vardı. O dönemde düşünme söze göre ikincildi, ancak sözün ve eylemin aynı zamanda ve eşit olduğu, aynı düzeyde ve aynı türde olduğu düşünüldü. Bir süre sonra eylem ve konuşmanın birbirinden ayrılması ve gitgide bağımsız etkinlikler olması gerektiği sonucuna varıldı. Bu düşünce, *polis*'ten doğan politika felsefesinin bir ürünüydü. Sonuçta, artık vurgu eylemden konuşmaya kaymaya başladı (1970:24-26). Arendt, böyle bir düşünceyi, polis'ten doğan politika felsefesinin bir ürünü olarak görür.

Aristoteles'in insanı *zoon politikon* olarak tanımlaması, sadece ev yaşamında deneyim edilen doğal birliğe ilgisiz değil, bu birliğe karşıttır. Arendt'e göre, Aristoteles'in insanı *zoon logon ekton* olarak da ikinci kez tanımlamasını ilk tanıma eklersek bu tam olarak anlaşılabilir. Ne var ki, Arendt'e göre bu terim Latince'ye *animal rationale* diye çevrilmiş ve "toplumsal hayvan" terimi gibi yanlış bir anlamaya dayanmıştır. Bu köklü yanlış anlama, "politik" olanın Latince'ye "toplumsal" diye çevrilmesinde ifadesini bulmuştur (1970:27). Eylem ile bir arada olma arasındaki özel ilişki de, Aristoteles'in *zoon politikon*'unun *animal socialis* olarak çevrilmesidir. Arendt'e göre toplumsal olanın politik olanla ilgili bu bilinç dışı yer değiştirmesi, kendine özgü Yunan politik anlayışın ne ölçüde kaybedilmiş olduğunu ortaya koyar. *Societas* sözcüğünün Latince kullanılışı da, sınırlı olmakla birlikte, açık politik bir anlama sahiptir (1970:23).

Politik ve toplumsal alanların yanlış anlaşılması ve bu alanların eşitlenmesi, Yunanca terimlerin Latinceye çevirisiyle başlamakta ve Roma-Hıristiyan düşüncesine uyarlanması kadar da eskiye gitmektedir. Ancak Arendt, toplumsal sözcüğünün modern kullanımda ve modern anlayışta daha karmaşık hale geldiğini belirtir. Özel yaşam alanı ev alanına, kamusal yaşam alanı ise politik alana karşılık gelmekteydi. Oysa Arendt'e göre, ne özel ne de kamusal olan toplumsal alanın ortaya çıkması, modern çağın ortaya çıkmasıyla

olmuştur ve politik biçimini de ulus-devlette bulan bir fenomendir. Artık modern dünyada toplumsal ile politik alan arasındaki fark çok daha azdır (1970:28,33).

Arendt'e göre, bu gelişmelerle birlikte, bilimsel düşünce artık politika bilimi değil, tümü de "toplumsal" adını verdiğimiz, ekonomik olarak örgütlenmiş aileler topluluğunu ifade eden "toplumsal ekonomi"dir. Ekonomik olan her ne ise, bireyin yaşamıyla ve türün hayatta kalmasıyla ilgili olan, tanımı gereği politik olmayan, ev işleriydi (1970:28-29). Oysa polis yaşamı politik bir yaşamdı; ev ve aile yaşamında varlığını sürdüren şiddet, politika alanı dışında kalmaktaydı. Ama artık yeni bir alan, toplumsal alan ortaya çıkmış ve ne özel ne de kamusal alanın belirgin sınırları kalmıştır.

Toplumsalın, evin içinden çıkarak kamusal alanın ışıkları altında yükselişini Arendt, "toplumsal alan" olarak adlandırır. Bu alan Antik ve Orta Çağda hiç bilinmeyen bir dünyadır. Toplumsalın yükselişi, tarihsel olarak özel mülkiyete yönelik bir dikkatin kamusal bir meseleye dönüşmesiyle çakışmaktadır (1970:68). Arendt'e göre, toplumsalın yükselişi, sadece özel ve politik arasındaki eski sınırı değil, aynı zamanda özel ve kamu teriminin anlamını da bulanıklaştırmıştır (1970:38). Bunun doğal sonucu ise özel ve kamusal alanın bireyin ve yuttaşın yaşamı için önemini neredeyse yok etmesidir. Arendt'e göre, bu yolla, "kamusal alan belirsizleşti ve dünya öylesine şüpheli oldu ki, insanlar politikayla ilgili soru sormaktan vazgeçtiler" (1995:11).

Böyle bir ortamda, Arendt'e göre, "kamusal alan, kendi biricik doğasının asli parçası olan aydınlatma gücünü yitirmiştir" (1995:4). Arendt, modern çağda kamusal alanın yitirilmiş olmasının en açık kanıtı olarak, ölümsüzlüğe duyulan özgün/hakiki (authentic) ilginin neredeyse tümden kaybedilmiş olmasını gösterir (1970:55). Oysa bireysel çıkarlardan arınmış, ortak çıkara dayanan kamusal alan, insanın ölümsüz olma tutkusuna yanıt veren bir alandır.

Modern çağda özel ve kamusal alan arasındaki farkın tümden sönmesi, aslında her ikisinin de toplumsal alana batması sonucunu doğurmuştur (1970:69). Arendt bu durumu, politik ekonominin farklı kesimleri istila etmesiyle açıklar. Toplumsal alan, modern çağda ortaya çıkan bu dünya, insanlığın yaşam sürecinin dışında hiçbir şeyi göz önünde bulundurmaz. Kamusal alandan farklı olarak, toplumsal alanda kişisel farklılıklar önemli görülmez.

Toplumsalın yükselişi özel alan kadar kamusal alanın da çöküşünü getirmiştir (1970:257). Onun yükselişiyle birlikte kamusal ve özel alanın belirsizleşmesi, toplumun kitle toplumuna dönüşmesine neden olmuştur. Ancak, Arendt, toplum ile kitle toplumunu aynı görmez, onlar arasında bir ayrım yapar.

Arendt kitle toplumunu yeni bir durum olarak görür (1996a:235). Son yıllarda sözü edilen "kitle kültürü"nün "kitle toplumu" kavramından türetildi-

ği söylenir. Kitle kültürü mantıksal ve kaçınılmaz olarak kitle toplumunun kültürüdür (1996a:233). Ne var ki Arendt, kitle toplumu için doğru olan şeyleri kitle kültürü için doğru görmez. Ona göre bir ülkede, kitleler topluma katıldığı anda kitle toplumu fenomeni de varlığını duyurmaya başlar. Son zamanlarda, "iyi toplum" anlamında toplum, boş zamanı olan, yani kültüre ayıracak zamanı olan kesimleri kapsamaya başlamıştır. Bu yeni durumda insanlar "kültür"e zaman ayıracak kadar çalışma yapacak yükten kurtulmuştur. Bu anlamda kitle toplumu ile kitle kültürü birbiriyle ilgili fenomenler olarak ortaya çıkarlar. Ancak, "ortak paydaları kitle değil, kitlelerin içine dahil ettikleri toplumdur." Arendt, toplumun, tarihsel ve kavramsal olarak kitle toplumundan önce geldiğini söyler (1996a:235).

Arendt'i burada ilgilendiren "toplum ile kitle toplumunun yarattığı farklı koşullar altında kültürün başına gelendir" (1996a:237). Arendt'e göre bu durumu anlayabilmek için sanat alanına bakmak gerekir.

Modern dönemde ilk yapılan iş, biçim ve üslup adına anlamın ikinci plana itilmesidir. Bir yanıyla, anlamdan yoksunluğun, "sanatın gerçeklikten kopmasıyla yakından bir ilişkisi vardır." Arendt'e göre "modern sanatın ilk kez ortaya çıkmasından önce bütün Avrupa'yı saran neo-Rönesans, neo-klasik, neo-gotik yapılardan oluşma 'ebedi mabetler' ile kültürde bir parçalanma yaşanmıştı." Bu parçalanma modern sanatların ortaya çıkmasından sonra da devam etmiştir. Bu parçalanma sırasında kültür, o dönem insanların "değer" dediği şeye dönüşmüştür. Arendt, ekonominin bir terimi olan "değer"i kullanarak, toplumsal ya da bireysel bütün metalar gibi, kültürün de "bir toplumsal meta haline geldiği"ni belirtir. Ona göre kültürel değerler de diğer değerler gibi muamele (işlem) görmüş, birer mübadele (değişim) değeri haline gelmiş ve sonuçta da tüketilmiştir (1996a:241).

Arendt toplum ile kitle toplumu arasındaki temel farkı şöyle açıklar: Toplum kültüre gereksinim duyar, kültürel şeylere "değer" verir, onları toplumsal metalar haline getirir, kendi bireysel amaçları için kullanır, ama onları "tüketmez" (1996a:242). Oysa kitle toplumunun gereksindiği şey kültür değil, eğlencedir. Eğlence vakit öldürmeye hizmet eder. Arendt vakit öldürmekle geçirilen zamanı kültüre ayrılan boş zamandan, serbest zamandan farklı görür. Ona göre, eğlence ile doldurulan zaman, Marx'ın dediği gibi, "insanın doğal metabolizması içinde bir boşluk"tur.

Modern koşullarda bu boşluk sürekli büyümektedir. Bu yüzden, eğlence ile doldurulacak zaman da artmaktadır. Ne var ki "eğlence endüstrisinin sunduğu mallar ... kültürel nesneler değildir." Arendt bunları, kullanılan ve mübadele edilen değerler olarak değil, diğer tüketim malları gibi kullanılıp bir tarafa atılan, tüketilen mallar olarak görür (1996a:243).

Tüketim sırasında eğlence endüstrisinin malları tüketildiği için, durma-

dan yeni metalar sunmak gerekmektedir. Bu gereksinime uygun malzemeler bulabilmek umuduyla geçmiş ve şimdiki kültür alanı yağmalanmaktadır. Arendt, söz konusu kültürün olduğu biçimiyle değil, eğlence haline getirildiğini, tüketilecek hale getirildiğini belirtir. Bu durum, Arendt'e göre, "kültürün kitleler arasında yayılması değil, kitle eğlensin diye kültürün yok edilmesi anlamına gelir" (1996a:245).

Arendt kültürü nesnelerle ilgili ve dünyaya ilişkin bir fenomen olarak, eğlenceyi ise halkla ilgili ve yaşama ilişkin bir fenomen olarak görür. Ona göre, "bir nesne, kalıcı olabildiği oranda kültüreldir; ömrü, işlevselliğinin tam karşıtıdır." Nesnenin işlevsel özelliği hep kullanılmakta oluşu yüzünden tükenmekte ve fenomenal dünyadan silinip gitmektedir. Arendt'e göre nesnelerin kullanıcısı ve tüketicisi, ister birey ister toplum olsun, yaşamın kendisidir (1996a:246).

Nesnelere ömrü açısından bakıldığında, en uzun ömürlü olanların sanat eserleri olduğu görülür. Her şeyden daha uzun ömürlü olduklarından, Arendt bütün şeyler arasında dünyaya en fazla ait olanlar olarak sanat eserlerini gösterir. Ancak Arendt, sanat eserlerini, toplumun yaşam süreci içerisinde hiçbir işlevi olmayan şeyler olarak görür. Çünkü o, sanat eserlerini tüketim malları olarak, kullanım nesneleri olarak görmez. Ona göre, mevcudiyetleri bütün faydacı ve işlevsel olmaktan bağımsız ve nitelikleri her zaman aynı kalan şeylerin bulunduğu yerde sanat eserlerinden söz edebiliriz (1996a:248-249).

Daha önce de söylendiği gibi, Arendt'e göre eylemek ve konuşmak başkalarının varlığı olmadan, kamudan ve yığının oluşturduğu bir mekândan yoksun bir şekilde icra edilemez. İşte Arendt, bu mekânı, özü görünmekten ve güzel olmaktan oluşan bu şeylere sergilenebilecekleri mekânı kültürün sunacağını söyler. Kültür, sanat ve politikanın (her ne kadar aralarında çatışmalar ve gerilimler olsa da) birbiriyle ilgili olduğunu, birbirine bağımlı olduklarını gösterir. Arendt'in sanat ile politika arasında kurduğu bağ, her ikisinin de kamu dünyasına ait fenomenler olmaları bakımındandır (1996a:259). Ne var ki kitle kültürü, aslında kültürle ilgisi olmayan bir toplum yaratmış, sanatı yok etmiş, insanların kendilerini görünür kılabileceği mekânı ortadan kaldırmıştır.

Arendt'e göre, kitle toplumu katlanılması zor bir toplumdur. Bu toplumu katlanılmaz kılan şey, içerdiği insan sayısı değil, insanlar arasındaki dünyanın insanları biraraya getirecek, bağlayacak ve ayıracak gücünü kaybetmiş olmasıdır. Kitle toplumunda ortak dünyaya olan ilgilerini yitirmiş ve artık aralarında birleştirici ve ayırıcı bir dünyanın bulunmadığını hisseden insanlar vardır (1970:52-53). Arendt, kendilerini böyle gören insanların dünyaya yabancılaştığını düşünür.

*8-Yabancılaşma*

Arendt modern dünyadaki yabancılaşmayı, bu yabancılaşmanın biri yeryüzünden evrene, diğeri dünyadan (insanın) kendisine doğru iki yanlı kaçış olarak görür ve bunları köklerine dek izlemek ister. Bundan amaçlanan ise toplumun doğası hakkında bir anlayışa varabilmektir (1970:6).

Arendt, yabancılaşma fenomenini değerlendirirken Marx'tan farklı düşündüğünü belirterek söze başlar. Ona göre Marx, üretim-tüketim ilişkileri ile belirlenen bireyin kendi emeğine yabancılaştığını öne sürer. Arendt bu yabancılaşmayı bireyin emeğine değil, dünyaya yabancılaşması olarak görür. Arendt'in deyimiyle, "modern çağın ayırt edici niteliği, Marx'ın dediği gibi kendine yabancılaşma değil, dünyaya yabancılaşmadır" (1970:254). Arendt'e göre, insanın dünyadan yabancılaşması çağın en başta gelen özelliklerinden biridir (1996a:78). "Dünyadan giderek daha çok yabancılaşan modern çağ, insanın nereye giderse gitsin yalnızca kendiyle karşılaşacağı bir durum yaratmıştır" (1996a:125). Arendt'in düşüncesinde yabancılaşma, insanların nesnel, maddi dünyadan yabancılaşması anlamına gelir.

İnsanın dünyaya yabancılaşmasıyla başlayan bu süreç, insanlar arasındaki bağı koparmış, insanları birbirine düşman hale getirmiştir. Bu elbette genel olarak totalitarizmin yarattığı bir durumdur. Çünkü totalitarizm altında yaşayan insanların en temel özelliği kendi otonom yargı güçlerini kaybetmesidir. Yargı gücünü kaybeden insan ise hiçbir değere, inanca sahip olamaz. Bu yüzden Arendt, "geleceğimiz hiç bu denli öngörüden uzak olmamıştır" diye düşünür (1996b:9).

Yargı gücünü kaybeden, bir değere ve inanca sahip olmayan insan, politik alanın dışında olan bir insandır. Arendt'e göre, dünyaya yabancılaşan insan, kendisini insan kılan politik alanda değil, toplum alanında yer almaktadır. Politika alanının toplum alanı tarafından kuşatılmasıyla birlikte insan, politik alanın (kamusal alanın) dışına çıkmış, kendi yarattığı dünyaya yabancılaşmış demektir. Arendt bunu "dünya yitimi" olarak adlandırmaktadır. Ona göre "dünya yitimi" kişinin kendini insanlar arasına yerleştirecek bir bağıntının yitimini doğurmuştur. Bu ise yeni bir dünyasızlığın içine yeniden düşme tehlikesidir. Başka deyişle, insanlar "insan-dışı bir dünya"da yaşamaktadır (1995:22). İnsan-dışı dünya, kamusal alanın dışına çıkmak, insanın, kendi yarattığı dünyaya, ortak yaşama yabancılaşması anlamına gelir.

Modern insanlığın geldiği nokta, Arendt'e göre, insanlığı ilgilendiren sorunlara duyarsız olmak; ortak yaşama, toplum ve dünya adına eylemde bulunmamaktır. Dolayısıyla modern dünyada insan dünyaya yabancılaşmış, kendi kurduğu dünyadan koparılmıştır. Arendt'e göre modern insan, kendine ait gördüğü yaşam alanlarını kaybetmiştir. Modern çağ, dünyadan gitgide ya-

bancılaşmakta ve insan nereye giderse gitsin bu durumla yüz yüze gelmektedir. Doğru denilen şeylerin sürekli yeniden tanımlanması yüzünden, artık neyin doğru olduğuna ilişkin güven de kalmamıştır. Bu belirsizlik, insanın dünyaya yabancılaşması, kendini evinde hissetmemesi sonucunu doğurmuştur. İnsan eseri dünyayı, bir zamanlar herkesin paylaştığı dünyayı, insan ilişkilerini yıkansa en başta totalitarizmdir ve -deyim yerindeyse- onun ürünü olan kitle toplumudur. Arendt, bu yıkımın sonuçlarını şu sözlerle dile getirir: "Dünyadan radikal ölçülerde bir yabancılaşmanın var olduğu bir durumda tarih de doğa da anlaşılır olmaktan çıkmıştır. Dünyanın bu iki noktada da yitirilmiş olması –yani doğanın kaybı ile bütün tarih de dahil en geniş anlamıyla insan yatırımlarının kaybı- geride onları hem birleştiren hem de ayıran ortak bir dünyadan yoksun, ya umutsuz bir terkedilmişlik içinde ayrı düşmüş ya da kitle halinde bir araya gelmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır. Zira kitle toplumu, hala birbirleriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir" (1996a:125).

Kitle toplumunda herkes için ortak anlamı olan bir dünyanın yitirilmesi, politik alanın da yitirilmesi anlamına gelir. Kitle kültürü politika alanını, insanların birarada, kamusal alanda yaşamalarını olanaklı kılan alanı yok etmiştir. Arendt'e göre, politika artık maddi mutluluğu aramak için bir araç haline dönüşmüştür. Bu ise, zorunlu olarak insanın kendi kamusal varlığına yabancılaşmasına yol açmaktadır.

### *9- Arendt'in Çözümü*

İnsanın kendi yarattığı dünyaya yabancılaşmasının nedenlerini ortaya koyan Arendt, bu yabancılaşmayı aşacak özgürleşmenin yollarını da aramıştır. Ona göre, yabancılaşan bir dünyada tehlikede olan elbette ki insanlardır. Bu yüzden özgürleşme, insanın nasıl onurlu ve özgür bir yaşam süreceğini sorgulayan bir arayıştır. Başka deyişle, Arendt insanın tehlikeden nasıl kurtulacağının yollarını bulmaya çalışmaktadır.

Modern zamanlarda insanın yaşadığı temel yoksunluk, yaşamın taşıdığı anlama ilişkindir. Arendt'e göre "sanki anlam insanların dünyasından kopmuştur", bu yüzden de en büyük sorun yaşamın anlamı sorunudur. Modern insan, yaşamın anlamını yitirdi. Arendt'in ideali, insanın yaşamını, bir şey uğruna, bir şey için düzenlemesidir (1996a:111-112).

Arendt, insanın yeni bir başlangıç yapabilme yetisi, gücü olarak eylemi gösterir. Arendt'e göre insan, içinde yaşamak durumunda kaldığı bu dünyada eyleme yetisine sahip bir varlıktır. Çünkü bu yeti, diğer bütün insansal yetile-

rin merkezi haline gelmiştir (1996a:90). İnsan tanımına uyan ve insanın yaşamını oluşturan eylem, politika alanındaki eylemdir. Aslında, modern insanı "insan-dışı" bir dünyadan, insansızlaşan bir dünyadan kurtaracak olan şey, politik eylemdir.

Arendt, insanlığın içinde bulunduğu bu tehlikeden eylem ve konuşma yoluyla, politika yoluylu kurtulabileceğini düşünür. Çünkü politika sanatı, insanlara büyük ve parlak olanı nasıl ortaya koyacaklarını öğretir (1970:206). Arendt, politika alanını insanın onurlu bir yaşama ulaşmasının, özgürleşmesinin alanı olarak görür. Bu nedenle, Arendt'in düşüncesinde politika insanın en üst düzey etkinlik alanıdır.

Politik eylem, Arendt'in tüm insanlığın ortak dünyası olarak gördüğü kamusal alanda gerçekleşebilecek olan eylemdir. Kamusal alan ise insanın "insan" olarak sözle, eylemle var olduğu, yaşadığı bir alandır. Modern çağla birlikte karartılan bu alanın, insanların kendilerinin yaratmış olduğu ortak alanın yeniden aydınlatılması gerekmektedir. Bunun için insanlar ortak dünyalarına ait şeyler hakkında yargıda bulunmalıdır. Yargıda bulunmakla kişi belli ölçülerde kendini, ne tür bir kişi olduğunu da ortaya koyar. İşte Arendt'e göre, "konuşma ve eylem alanı" budur. Politik alan, bu kişisel niteliği kamunun önüne çıkartan, sahip olabileceği bireysel özelliklerden çok "kim olduğu"nu dışa vuran etkinlikler bağlamıdır (1996a:265-266). Yargılama ya da "eleştirel düşünme"de, yargılayanın geniş bir perspektiften bakarak, bütünü görebilmelerine izin veren bir bakış açısı kazanmaları ölçüsünde bir kamusal alan oluşturulur. Yargılayabilen birey Arendt'in görüşünde yurttaş olabilen kişidir.

Arendt'e göre yurttaş olmamak, insan olmamak demektir. Yurttaşlığın yitirilmesi tamamen açık biçimde yerleşmiş, resmen tanınmış bir kimlikten de yoksun bırakmıştır (1996c:288). Bu yüzden, modern dünyada yurttaşlığın yeniden hareketlenmesi, ortak paylaşılan bir dünyanın yeniden keşfedilmesine bağlıdır. Çünkü Arendt, insanın ortak bir dünyada özgür olarak yaşamasının böyle olanaklı olabileceği düşüncesindedir. Bu düşünce, insanın kendi yaşamını kendi ellerine alması demektir.

# Yararlanılan Kaynakça


ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970 [Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994]

————*Crises of the Republic*, San Diego-London: A Harvest Book, Hocourt Brace & Company, 1972

———— *The Life of the Mind*, (*Thinking, Willing*) San Diego-London: A Harvest Book, Harcourt Inc., 1978 (Metinde *Thinking*-a ile, *Willing*-b ile gösterilmiştir)

————*On Revolution*, Middlesex (England): Penguin Books, 1990

————*Essays in Understanding*, New York: Schocken Books, 1994

————*Men in Dark Times*, San Diego-London: A Harvest Book, Hocourt Brace & Company, 1995

———— *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996a

———— *Totalitarizmin Kaynakları /1: Antisemitizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996b

———— *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996c

————*Şiddet Üzerine* (Çev. Bülent Peker), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997

de CRESPIGNY, Anthony- MINOGUE, Kenneth R. (Ed.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981

ÖCAL, Seyran Başak, *Hannah Arendt'te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri*, İzmir: Ege Üniversitesi (Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi), 2006

TOKER KILINÇ, Nilgün., "Hannah Arendt", (*Felsefe Ansiklopedisi* içinde, Editor: Ahmet Cevizci), 1. Cilt, İstanbul: Etik Yayınları, 2003

YAZICIOĞLU, Sanem Öge-SÖZER, Önay (Edi.)., *Metafizik ve Politika: Martin Heidegger-Hannah Arendt*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002

YILMAZ, Zafer., *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2007

*Temel Eserleri*

ARENDT, Hannah., *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970 [Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994]

ARENDT, Hannah., *Crises of the Republic*, San Diego-London: A Harvest Book, Hocourt Brace & Company, 1972

ARENDT, Hannah., *The Life of the Mind*, (*Thinking, Willing*) San Diego-London: A Harvest Book, Harcourt Inc. 1978

ARENDT, Hannah., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982

ARENDT, Hannah., *On Revolution*, Middlesex (England): Penguin Books, 1990

ARENDT, Hannah., *Essays in Understanding*, New York: Schocken Books, 1994

ARENDT, Hannah., *Men in Dark Times*, San Diego-London: A Harvest Book, Hocourt Brace & Company, 1995

ARENDT, Hannah., *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996

ARENDT, Hannah., *Totalitarizmin Kaynakları/1: Antisemitizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996

ARENDT, Hannah., *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996

ARENDT, Hannah., *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish*, (Translated by Richard and Clara Winston), Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997

ARENDT, Hannah., *Şiddet Üzerine* (Çev. Bülent Peker), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997

ARENDT, Hannah., *Responsibility and Judgement*, New York: Schocken Books, 2003

*Okuma Önerileri*

BENHABIB, Seyla., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowan and Littlefield Publishers, 2003

BIRMINGHAM, Peg., *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indian University Press, 2006

CANOVAN, Margaret., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002

d'ENTRÉVES, Maurizio Passerin., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, New York: Routledge, 1994

ETTINGER, Elzbieta., *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, London: Yale University Press, 1997

GARNER, Reuben., *The realm of humanitas: responses to the writings of Hannah Arendt* New York: Lang, 1990

KATEB, George., *Hannah Arendt: Politics, Consience, Evil*, Totawa, N.J. Rowman& Allanheld, 1984

KRISTEVA, Julia., *Hannah Arendt*, (Trans. Ross Guberman), Columbia University Press, 2001

VILLA, Dana (ed.)., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth., *Hannah Arendt: For Love of the World*, London: Yale University Press, 2004

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth., *Why Arendt Matters*, London: New Haven, CT; Yale University Press, 2006

# 10

**Nicos POULANTZAS**

(1936 - 3 Ekim 1979)

*Hasan TÜZEN*

*"Kapitalist devlet, kapitalist sınıfın çıkarlarına en iyi şekilde, sadece bu sınıfın üyeleri doğrudan devlet aygıtı içerisinde yer almadıklarında, başka bir deyişle Yönetici Sınıf, siyasal açıdan yönetici sınıf konumunda olmadığında hizmet eder"*

Poulantzas

***Hayatı ve Eserleri***

Siyaset bilimci, euro-komünist ve bir eylemci olan Poulantzas 1936 yılında Atina'da doğdu. 1953 yılında Atina Üniversitesi Hukuk Fakültesine girdi. Üniversite öğrencisiyken, Yunanistan Komünist Partisinin gençlik kollarında siyasal faaliyetlerde bulundu. 1960 yılında, Fransa'ya gitti ve 1960'lar ve 70'ler boyunca Fransa'da yaşadı. 1964'e kadar *Universite Pantheon-Sorbonne*'da hukuk felsefesi dersleri verdi. Poulantzas'ın Marxizm ile tanışması bu tarihten sonra, Balibar ve Althusser aracılığıyla olmuştur. Otoriter rejim ve kurallara karşı savaşı; solun, dogmatizmin getirdiği katılığı yeneceği inancı ve sosyalist demokrasiye bağlılığı, eserlerine ve yazı hayatına damgasını vurmuştur. 1972'de Ann Lecter ile evlenen Poulantzas, 3 Ekim 1979 yılında 43 yaşında iken Paris yakınlarındaki evinde intihar etmiştir (Slattery, 2007: 406-7).

Poulantzas'ın yaklaşımı dönemin Avrupa solunun yapısalcı kanadını oluşturmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, işçi sınıfına duyulan güvensizlik yatmaktadır. İşçi sınıfı beklenen devrimi gerçekleştirememiştir. Bu da sınıfın ekonomik gelişmişliğini politikaya yansıtamadığını gösterir ki; bu durum, politikanın ekonomiden görece özerk olduğu görüşünü karşılar. Ancak genel tutum, sınıf temelinden kopuk bir kuramın doğmasına neden olmuştur. Poulantzas'da da kitle mücadelesinin sınıfsal bir temeli yoktur; farklı çıkarlara sa-

hip sınıfların, ortak bir çıkar yaratmadan bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Sosyalizm de bu bağlamda bu ittifakın ortak hedefi olmuştur ki, temsili demokrasinin daha eşitlikçi, daha özgürlükçü bir biçimi olarak algılanmıştır.

1960'lar ve 70'lerde yaşanan bir dizi olay Poulantzas başta olmak üzere, birçok düşünürü bu doğrultuda etkilemiştir. Anti-Stalinist tutum ve Mao'nun kültür devriminin yarattığı etki kendisini, devletin resmi iktidarının ele geçirilmesiyle toplumsal dönüşümün sağlanamayacağı, bu dönüşümü gerçekleştirmek için egemen ideolojinin ve ideolojik araçların da değiştirilmesi gerektiği ve ekonomizm eleştirisi olarak göstermiştir. Eserleri,

- Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar ( Political Power and Social Classes-1968)

- Faşizm ve Diktatörlük (Fascism and Dictatorship-1970)

- Çağdaş Kapitalizmde Sınıflar (Classes in Contemporary Capitalism-1974)

- Diktatörlüklerin Krizleri(The Crisis of the Dictatorships-1975)

- Devlet, İktidar, Sosyalizm (State, Power, Socialism-1978) (Marshall, 1994: 409) olarak sıralanan Poulantzas; Jessop'a göre, savaş sonrası dönemin en önemli ve etkili Marxist devlet ve siyaset teorisyenidir (Slattery, 2007: 410).

### *Tarih Anlayışı*

Poulantzas en temelde "tarihi insanlar yapar" düşüncesini kabul etmez. Sınıfın tarihin öznesi, toplumsal oluşumun yapılarının oluşturucusu ve dönüştürücüsü olduğuna inanmaz. Bunun yerine toplumsal oluşum, bir yapı sistemi sorunudur. Yapı önce, birey ve sınıf sonra gelir. Tarih, insanlar arası öznel ilişkiler açısından değil, toplumun nesnel yapıları yani iktisadi ilişkiler, sınıf mücadeleleri, ideolojik belirlenimler gibi yapısal belirlenimler içinde bakıldığında anlaşılabilir. İnsanlar toplumsal formasyonun kendilerine verdiği rolü oynarlar, özne değil, taşıyıcıdırlar.

Poulantzas, sınıfı Hegelci tarzda, tarihi yapan özne olarak, bir toplumsal oluşumun yapılarının kalıtımsal oluşturucu ve dönüştürücüsü olarak almanın hatalı olacağını düşünür. Ona göre Marx'ın tarihsel materyalizmi, tarihsel çizgicilik demek değildir. Tarihsel materyalizmin getirmiş olduğu her şeyi son kertede üretim biçimi belirler anlayışına karşı, "*yapı ve uygulama düzeyleri, tarihsel olarak belirlenmiş bir üretim biçiminin ve toplumsal kurumun içinde bir özgün niteliksellik, bir göreceli özerklik ve bir özel etkinlik gösterdikleri gibi, zaman içinde ritimli varoluşlar ve farklılaşık ivmeler de gösterirler.*" demiştir.

Poulantzas, tarihin ilerlemeci ve lineer anlayışını reddeder. Dolayısıyla kapitalizm, kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde mevcut olan tomurcukların lineer ve ilerlemeci bir anlayışla çiçek açmış hali olmadığını söyler. Me-

sela, kapitalist sistem kendi içinde faşizm ve devrim tohumlarını taşıyor olabilir; ancak bu tohumların doğrusal zorunlu ve otomatik gelişmesiyle faşizm ve devrim açıklanamaz. Faşizm, parlamenter demokrasinin içerdiği tohumların gelişmesiyle açıklanamayacak kadar demokrasiden farklı bir bunalımdır. Şu halde bu süreç, parlamenter demokrasi ve faşizm arasında doğrusal bir evrilmeyi varsayan *"organik ve kesiksiz süreç"* tezinden kopmadıkça ele alınıp kavranamaz (Poulantzas, 2004).

### *Toplum Anlayışı: Yapı ve Toplumsal Formasyon*

Toplumsal formasyonun temel kavramı yapıdır. Yapı, Poulantzas'ın kuramında anahtar bir kavram olmasına rağmen tam olarak tanımlanmamıştır. Ancak genel olarak denilebilir ki, yapı, farklı tarihsel gelişmişliklere sahip olan düzeylerin -ekonomik, politik ve ideolojik- birbirine özgül eklemlenmeleriyle oluşan, toplumsal formasyonu ve bu formasyon içinde yer alan olguları üstten belirleyen bir sistemdir. Toplumsal formasyon birçok üretim biçiminin birbirlerine özgül bir şekilde eklemlenmesiyle oluşan kendine özgü bir yapılanmadır. Her üretim biçiminin kendine özgü düzeyleri, sınıfsal oluşumları ve devlet tipleri vardır. Bu formasyon içinde üretim biçimlerinden biri egemendir. Bu birinin egemenliği, düzeylerin özgül eklemlenme biçimini belirleyerek, tüm yapının matrisini belirler. Yapı içinde bir düzeyin yeri, yapının diğer düzeyleriyle ilişkisine göre üstten belirlenirler.

Toplumsal formasyonu belirleyen son kertede üretim biçimi olduğu gibi, bir yapıyı da belirleyen son kertede ekonomik düzeydir. Bütünün yapısının son kertede ekonomi tarafından belirlenmesi, ekonominin egemen rol oynadığı anlamına gelmez. Her üretim biçiminin bir egemen düzeyi vardır. Ekonomi bir yapı içerisinde egemen düzeyi belirler. Bir üretim biçiminde egemenlik, yine de ekonominin işleyişiyle belirlenir. Kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu formasyonlarda ise egemen rol her zaman ekonomidedir. Bir toplumsal formasyonda bir üretim biçiminin diğerleri üzerindeki egemenliği yani belirlenimin özel yansıması, bu üretim biçiminin matrisini (düzeylerinin özgün eklemlenme biçimini) belirleyerek, bu formasyonun bütününe işaretini koyar. Bu açıdan, tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal formasyonun niteliği, aralarında aykırılıklar olan ekonomik, politik, ideolojik ve teorik düzey ve kertelerinin egemen üretim biçimine olan özgün eklemlenmesi sonucu oluşan bir egemenlik ve üstten belirleyicilik endeksiyle belirlenir. Söz konusu belirlemenin, genelde ve özellikle de KÜB'de (kapitalist üretim biçimi) nasıl oluştuğunu incelersek; tüm diğer düzeylerde de olduğu gibi ekonomik düzey genel olarak sadece değişken bileşimleri içinde var olan bazı değişmez öğelerden oluşur:

Üretimin hangi toplumsal biçiminde olursa olsun çalışanlar ve üretim araçları daimi birer öğe oluştururlar. Fakat birbirinden ayrı kaldıklarında her biri sadece tasarımsal birer öğe olurlar. Herhangi bir üretim için bunların bileşimleri gerekir. Toplumsal yapının geçirmiş olduğu çeşitli farklı ekonomik dönemleri bir diğerinden ayıran bu bileşimin gerçekleştirildiği özgün biçimdir. (Marx'dan akt. Poulantzas, 1992: 18)

Yapıları oluşturan düzeylerin kendine özgü tarihsellikleri ve eşitsiz gelişmeleri vardır. Marx'ta, üretim biçimlerinin gelişimi üst yapıyı dönüştürür. Poulantzas'da ise ekonomik düzey olan kapitalist üretim biçimi, politik düzeyde kapitalist devlet doğurmak zorunda değildir. Hatta devletin bir kısmı kapitalist devlete uygun olarak dönüşürken, bir kısmı dönüşmeyebilir. Buna *eşitsiz gelişim* denmektedir. Bu da demek oluyor ki, kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu bir toplumda, feodal bir devlet olabilir. Avrupa'nın Mutlakiyetçi devletinde, devlet kapitalist iken, üretim ilişkileri feodal olarak kalmıştır. Ancak egemen kapitalist üretim biçimi, tüm sistemi etkiler ve diğer alt bağımlı üretim tarzlarının işlediği konuları düzenler. Yani feodal yapılarına rağmen feodal devlet, kapitalist devlete ait olan işlevlere eşdeğer işlevler ödünç alabilir. Bu toplumda var olan devlet çeşitli devlet tiplerinin bileşiminden oluşacaktır.

Bütünsel dönüşüme ise bu eşitsiz gelişmelerin çelişkileri konjonktürel olarak yol açacaktır. Konjonktür, bir düğüm noktasıdır, bir "an"dır. Bu da aynı zamanda politik uygulamanın da özgül nesnesidir. Konjonktür, yapıların çeşitli düzeylerindeki çelişkilerin, yerinden çıkma ve eşitsiz gelişmelerin ve oluşturulan karmaşık ilişkilerin toplandığı düğüm noktasıdır; egemen yapıyı belirleyen "eklemlenmeyi" yansıtan, çelişkilerin kaynaştığı "stratejik noktadır". Bu sebeple bütünsel dönüşümü sağlarlar.

Üretim tarzı ile toplumsal formasyon arasındaki ayrım olmaksızın, emperyalizm anlaşılamaz. Emperyalizmi, bizzat kapitalist üretim tarzına indirgemek mümkün değildir. Emperyalizm, üretim tarzının somut toplumsal formasyonlar içersinde yeniden üretilmesinin ve varlığının zorunlu bir sonucudur. Eşitsiz gelişme, emperyalizme doğru gelişen ve gerçeklikte kendini gösteren bir sonuç olarak kavranan kapitalist üretim tarzının basitçe somutlaşmasının bir sonucu değildir; tam tersine o, bizzat emperyalizmin kurucu bir unsurudur. Bundan dolayıdır ki; toplumun ikili kavranışı kabûl edilemez (Poulantzas, 1984: 117).

### *Poulantzas'da Toplumsal Sınıflar'ın Analizi*

Poulantzas en temelde, toplumsal sınıfların özgün bir yapısal düzeyin diğer bir yapısal düzeyin etkisi biçiminde -örneğin, ekonomik yapının politik ve ideolojik yapı üzerine etkisi gibi- belirlenmeyeceğini iddia eder. Sınıf, yapının

içinde ancak yapıların toplumsal ilişkiler alanı içindeki topyekün etki biçiminde belirir.

Sınıf, yapının toplumsal ilişkiler alanındaki etkisidir. Çelişkiler, asıl merkezi yapılar ve yapıların düzeyleri arasındadır. Her düzeyde farklı sınıf uygulamalarının ve çatışmalarının niteliği, hatta sınıfların varoluşları yapısal ilişkilerin sonucudur. Sınıflar ve sınıf mücadeleleri her düzeyde özgün çelişki, egemenlik ve bağımlılık ilişkileri ortaya koyarlar. Aslında egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin kaynağı yapıdır. Sınıf ise bu çelişkilerin bir yansımasıdır. Sınıfların oluşumunda bir toplumsal oluşumun veya yapının bütün düzeylerinin etkisi söz konusudur. Yani sınıf, yalnızca ekonomik düzeyde değil, ideolojik ve politik düzeylerin birlikteliğiyle belirlenir. Bu sebeple tarihselci yorumun sınıfı sadece üretim ilişkileri düzeyinde, ekonomik düzeye indirgeyerek ele alışı yanlıştır; yapısal sınıf belirlenimi ekonomik, siyasal ve ideolojik sınıf mücadelesini içerir. Nitekim bu nedenledir ki, kapitalist bir toplumun yönetiminde kim olursa olsun onu kapitalizmin çıkarlarına göre yönetecek (Slattery, 2007:408) ve sınıfsal konumlar kendini hissettirecektir.

Poulantzas'ın bu sınıf çözümlemesi, onu şu sonuca götürür: Üretim taşıyıcılarının ekonomik mücadelesinde sınıf mücadelesi yoktur, sınıf mücadelesi politik mücadeleyle mümkündür. Sınıfın ekonomik varlığının politik düzeye yansıması gerekir, ki bu da politikanın ve politik mücadelenin önceliğinin göstergelerinden yalnızca biridir. Poulantzas için sınıf mücadelesinin kriteri politik uygulamadır. Yalnızca devletin iktidarını hedef alan bir mücadele sınıf mücadelesi olabilir. Sınıflar arası çelişkilerin olduğu kadar, bu sınıfları doğuran yapının değişik düzeylerinin çelişkileri, eşitsiz gelişimleri devlet içinde yoğunlaştırır. Devlet bir yandan bütün çelişkilerin toplandığı bir düğüm noktasıdır. Bir yandan da bütün bu çelişkilerin uzaklaştırıldığı, uyumun ve bütünün tekrar üretildiği yerdir. Öyleyse, hedefi devlet olan bir politik mücadele ancak tarihin motoru olabilir; sınıf mücadelesinin devlet iktidarını hedeflemesi şarttır.

Bu çözümlemede kendi için sınıfın kriterleri açık biçimde konulmaktadır. Kendi için sınıfın oluşması için sınıf bilinci ya da özerk politik bir örgüt oluşturulup oluşturulmaması fark etmez. Bir sınıfın toplumsal oluşum içinde özerk ve seçik bir sınıf olarak var olabilmesi için, o sınıfın politik düzeyde *yeterli etkinlikte* bulunabilmesi gerekmektedir. Sınıfı özerk ve seçik sınıf yapan bu yeterli etkinliktir. Bu etkinlik için, o sınıfın özgün politik yapılanması, partileşmesi ya da özgün ideolojisini oluşturması şart değildir. Belirli bir toplumsal oluşum içinde, toplumsal güç olarak bir sınıfın ya da sınıf kesitinin varlığını anlayabilmede kullanılacak ölçütün salt ekonomik düzey olmadığı açıktır. Üretim süreci içindeki konumun üretim süreciyle olan bağlantının diğer düzeylere yeterince etkinlikle yansımasının bu var olmayı sağladığını söyle-

yebiliriz. Ancak yeterli etkinlikler tarihsel konjonktüre bağlıdır, konjonktürün incelenmesiyle bu yeterli etkinliklerin sonuçları kavranabilir. Bu duruma en güzel örnek küçük burjuvazidir.

Poulantzas'a göre temel olarak yalnızca iki sınıf vardır; burjuvazi ve proletarya. Küçük burjuvazi ise nesnel bir sınıf olamamasına rağmen siyasal etkinlikleri düzeyinde sınıf konumu kazanır. Poulantzas, *Faşizm ve Diktatörlük*'de küçük burjuvazinin kendine özgü bir sınıf tavrına sahip olamamasının, gerçek bir toplumsal güç oluşturamayacağı anlamına gelmediğini ileri sürer. Belirli konjonktürlere tekabül eden durumlarda küçük burjuvazi, zaman içerisinde ister burjuvazinin ister işçi sınıfının işine yarasın, görece özerk bir biçimde ve özgül siyasal ağırlıkla, siyaset sahnesinde toplumsal bir güç olarak yer alabilir (Poulantzas, 2004).

Ancak toplumsal formasyon analizinde de belirtildiği gibi toplumsal formasyonu oluşturan her üretim biçiminin kendine özgü sınıfları vardır. Her üretim biçimi, ideolojik ve politik olarak belirlenmiş iki sınıfa sahiptir: Politik ve ideolojik olarak baskın sömüren sınıf ile politik ve ideolojik olarak baskı altındaki sömürülen sınıf. Bir toplumsal formasyonda ise birden çok üretim biçimi olmasından dolayı birden çok sınıf vardır. Ancak egemen üretim biçiminin sınıfları toplumda temellidir. Sınıfların, toplumsal formasyon içindeki çatışmalarından etkilenirler ve egemen sınıflar çevresinde kutuplanırlar, bölünürler. Mesela, feodal soyluluk, burjuvazinin bir fraksiyonuna dönüşür. Görülüyor ki, sınıflar ait oldukları üretim biçimlerine göre değil, toplumsal formasyon içindeki ilişkilerine göre tanımlanırlar. Bu durum, politikanın sınıfları üstten belirlemesi ve böylece ekonomik sınıf kriterlerine önceliği olarak karşımıza çıkar (a.g.e.).

Sınıfların politik üstten belirlenimine en güzel örnek yine küçük burjuvazidir. Küçük burjuvazi sınıfı içinde üretim sürecindeki yerleri birbirinden farklı olan iki ana grup vardır; küçük üretim ve küçük mülkiyet. Bu iki grup da kapitalist üretim biçimine ait değildir. Kapitalist üretim tarzının egemenliğinin yerleşmesi ve gelişmesiyle küçük burjuvazi, ya burjuvaziyle bütünleşmeye ya da proleterleşmeye mahkûmdur. Ancak zamanla küçük burjuvaziye yeni bir kol daha katılır. Bu, üretken olamayan ücretlilerdir. Üretken olmayan ücretliler ise kapitalist üretim tarzının bir koludur. Bir yanda küçük üretim ve küçük mülkiyet, öte yanda üretken olmayan ücretliler, ekonomik düzeyde birbirlerinden tamamen ayrı yer tıtmaktadırlar. Ancak bu kesimler, siyasal ve ideolojik düzeyde aynı etkilere ve aynı çıkarlara sahip olmaları ölçüsünde tek bir sınıfı, küçük burjuvaziyi oluştururlar.

Sınıf belirleniminde yapı ve politik üst düzey arasındaki ilişki şöyle özetlenebilir. Yapı, üretim taşıyıcılarının ve üretim araçlarının özgül biçimde eklemlenmeleriyle üretim ilişkilerini oluşturur. Ancak yapı, yalnızca sınıf ko-

numunu belirler. Üretim taşıyıcılarını toplumsal sınıflara dağılımını sağlayacak olan politika ve ideolojiyi de içeren toplumsal üretim ilişkileridir. Yapının belirlediği sınıf konumlarına taşıyıcıları dağıtan devlettir. Devlet, taşıyıcılar sınıf konumlarını alabilsinler diye onları eğitir ve biçimlendirir. Yoksa taşıyıcılar sınıflara doğuştan, doğal olarak bağlı değillerdir.

Ancak bir sınıfın durumu, sınıf belirleniminden farklı bir şeydir. Sınıf durumu belli bir özgül konjonktürde ve toplumsal formasyonda sınıfın durumudur. Sınıf durumuyla genel olarak, belli bir konjonktür içinde sınıf ittifakları ve çatışmalarının derecesi kastedilmiştir.

Tüm burjuva sosyologları, bugünlerde sınıflardan bahsetmektedir ama onlar açısından sınıflar, daha genel bir toplumsal tabakalaşma içersindeki tikel ayrımlardan ibarettir sadece; bu toplumsal tabakalaşmada sadece sınıfları değil ama aynı zamanda (politik alanda) seçkinleri, statü gruplarını da buluruz. Kuşkusuz Marxizm, fraksiyonların varlığını ve spesifik sınıf kategorilerini kabul eder ama tüm bunlar, *sınıfların* fraksiyonlarıdır. Sözgelimi ticaret burjuvazisi, bir burjuva fraksiyonudur ve işçi aristokrasisi de, bizzat işçi sınıfının spesifik bir fraksiyonudur. Marxizm içerisinde, tabakaların, fraksiyonların ve önemli gruplaşmaların sınıfların dışında var olduğunu kabul edemeyiz. Ne de şunu söyleyebiliriz: Üretim tarzındaki (yani iki sınıfa, burjuvazi ve işçi sınıfına sahip olan pür üretim tarzındaki) gelişmenin bir sonucu olarak, tüm bireylerin, yani tüm faillerin toplumsal formasyon içerisinde ya burjuvazinin ya da işçi sınıfının bir parçası eğiliminde olduklarını görmekteyiz. (Poulantzas, 1984: 116).

Öte yandan Poulantzas'a göre çağdaş kapitalizmdeki sınıflar hakkında, yalnızca her bir tikel toplumsal formasyona atıfta bulunarak konuşamayız; daima emperyalist bağlamı da hesaba katmamız gerekir. Dolayısıyla Amerikan sermayesine tâbi olan işçi sınıfı ve iş-gücü meselesi, sadece yerli işçi sınıfıyla alâkalı bir mesele değildir. Şunu da fark etmeliyiz ki; Amerikan sermayesi için çalışan işçi sınıfı, sözgelimi Latin Amerika'daki Amerikan şirketleri için çalışanları da kapsamaktadır. Dolayısıyla işçi sınıfının sayısal boyutu meselesi, bilhassa emperyalist ülkelerden bahsediyorsak, sadece ulusal değil ama daha emperyalist bir bağlamda ele alınmalıdır (a.g.e.: 119).

Politika ve ideolojinin varsayılan görece özerkliğinden ve yapısal düzeydeki 'sınıf belirlenimi' ile politik-ideolojik konjonktürdeki 'sınıf pozisyonu' arasındaki ayrımdan hareket etmek suretiyle Poulantzas, ekonomist bir sınıf tanımından kendini kurtarır: "Bir sosyal sınıf, bir bütün olarak sosyal işbölümündeki yeri aracılığıyla tanımlanır. Bu, politik ve ideolojik ilişkileri gerektirir." Gelgelelim bunu şu cümle takip eder: "Bir sosyal sınıf, (...) sınıf belirlenimi tarafından tanımlanmış olan kendini çıkarlarına tekabül etmeyen bir

sınıf pozisyonu alabilir" (a.g.e.: 131) ve ona göre de zaten güç, ortak çıkarların ve sınıfsal çıkarların gerçekleştirilme aracıdır (Giddens, 2005: 237).

Yapısal sınıf belirlenimini gerçek ya da nesnel sınıf çıkarlarının standardı olarak sunmak, bu düzeydeki politika ve ideolojinin açıkça ilân edilmiş görece özerkliğiyle çelişir. Bir standart olarak işlev görmek için, bunların ekonomik pozisyonlardan türetilmeleri gerekir. Sonuç olarak, politika ve ideoloji, sadece konjonktürel sınıf pozisyonlarında görece özerktirler; ama burada, gerçek sınıf çıkarlarından sapmış konjonktürel sınıf çıkarlarını oluşturan şey, tam da bu özerkliktir. Eğer sınıf çıkarları gerçekse ve bu yüzden sınıf belirlenimine tekabül ediyorlarsa, bu durumda konjonktür, yapının bir yansımasından başka bir şey olmayacaktır. Yapı, gerçek tarihe atıfta bulunur; -politika ve ideolojinin özerkliğinin etkili olduğu- konjonktür ise, gerçek tarihten bir sapmaya atıfta bulunur. Poulantzas, bilerek ya da bilmeyerek, Hegelci bir argüman sunmuş olur; o, "ekonomizmi reddetmez, sadece karmaşıklaştırır" (Becker, 1998: 130-131).

## Poulantzas'ın Siyaset Kuramı

### *Devlet*

Poulantzas, devletin politik iktidarın uygulama merkezi olduğunu iddiasındadır. Fakat iktidar merkezleri; ekonomik, politik, askeri ve kültürel nitelikli çeşitli kurumlar vb. toplumsal sınıfların basit uzantılarıdır demek değildir. O'na göre "Devlet bireyleri yalıtarak, hem işçi sınıfında sınıf bilincinin oluşmasını hem de burjuvazi arasında bütünlüğün sağlanmasını engelleyen rekabeti desteklemekle, burjuvaziyi toplumsal iktidar bloğu çerçevesinde örgütleyerek, bu sınıfın sınıf iktidarını pekiştirmektedir" (Bridges, 1985: 354).

Poulantzas, üretim ilişkileri ile bunların politik ve ideolojik varoluş koşullarını birleştirir. Üretim ilişkileri, 'sınıfsal güçler'in ilişkileri hâline gelir - politik/ideolojik tahakküm- Poulantzas, üretim ilişkilerinin (mülk edinme ve bölüşüm) hukukî biçimlere (mülkiyet) ve politik koşullara (tahsisat/mülkiyetin savunusu) bağlı olduğunu öne sürmekte haklıdır. Gelgelelim bu, söz konusu ilişkilerin belirli bir ekonomik *biçimine* ve fâiller arasındaki sınıfsal ilişkileri teşkil eden belirli bir mülkiyet biçiminin ekonomik *sonuçlarına* (işçilerin geçim araçlarından, ücretli emekten, kâr ediniminden koparılması) tekabül eder. Poulantzas, ekonominin politik/ideolojik varoluş koşullarının bizzat ekonomik düzey tarafından yönetildiği ve bahşedildiği (diğer düzeylerin buna bağlı "üstyapılar" hâlini aldığı) klasik ekonomist pozisyonu tersyüz eder. Doğrusu burada, ekonomik düzeyin başat unsurunun, yani üretim ilişkilerinin varoluş koşulları, politik ve ideolojik ilişkiler tarafından verilidir (politik ve ideolojik ilişkiler, üretim ilişkileri açısından 'kurucu'dur). Politik ve ideolojik biçimler, sınıfsal 'güçler' olarak kavranan üretim ilişkilerinin *olanağını* ya-

ratır ve bunu, söz konusu güçler için 'onaylamalar ve meşrulaştırmalar' yaratmak suretiyle yapar. Politik ve ideolojik ilişkiler, *tahakküm*ün *biçim*ini tesis ederler. 'Sınıfsal güçler', bir tahakküm biçimi olarak kavranır. Böylelikle Poulantzas, bir fabrikayı, sermayenin işçi sınıfı üzerinde uyguladığı 'despotizm'le karakterize olan bir şey olarak kavrar. Tahakküm; tahakküm edenlere dâhil olan fâiller, tahakkümün uşakları ve tahakküm edilenler olarak dağılır" (Hirst, 1984: 137).

Devlet, üretim ilişkileri ve toplumsal sınıfların belirlenmesinde ve yeniden-üretilmesinde, kurucu bir role sahipse, bunun nedeni kendini örgütlenmiş fizik baskının uygulanışıyla sınırlamamasıdır. Devlet ayrıca egemen ideolojinin örgütlenmesinde de kendine özgü, ideolojik bir rol oynar. Devletin yüksek düzeyde olumlu rolü, aynı biçimde baskı- ideoloji çiftiyle de sınırlı değildir (Poulantzas, 2006: 31).

Ne var ki, Poulantzas'ın üretim ilişkileri ile bunların politik/ideolojik varoluş koşullarını birleştirmesi, vülger Marxist ekonomizminkine paralel bir etkiye sahiptir. Ekonomizm, politik düzeyi ekonomik ilişkilere tâbi kılar. Sınıf pozisyonları, ekonomik yapı düzeyinde oluşur ve politik yapıya yansır. Politik olan ekonomikleştirilir. Poulantzas, politik ve ekonomik ilişkileri birleştirir ama aslında politik formları, ekonomik olanın kurucusu olarak bilinçsizce kabûl eder. Tekrarlarsak burada, dolaysız bir çeviri imkânı yaratılmıştır. Bu şekilde politikleştirilen ekonomi, tahakküm eden ve tahakküm edilen ilişkisi içersindeki sınıf mücadelesinin temel muharebe hatlarını sağlar. Bu anlayış, işçi sınıfının temel sınıf belirlenimini, sonuna kadar devrimci tek sınıf olarak açıklar. Üretim ilişkileri politikleştirilmişse de, hâlâ *ekonominin arazisinde* yer işgâl ederler. Ekonomik sınıflar, -bizzat politik/ideolojik olan- sınıf belirlenimi aracılığıyla, alınlarına yazılı politik 'yazgılara' sahiptirler. Poulantzas, (...) ekonomizmi reddetmez, sadece karmaşıklaştırır. Onun konumu, ekonomist sınıf analiziyle tamamen aynı yöntemlere ve sonuçlara sahiptir" (Hirst, 1984).

Poulantzas'ın siyaset kuramı, tarihselci Marxistlerin devlet ve politikaya bakış açılarının eleştirisi niteliğindedir. Poulantzas, politik düzeyi, devleti, üretim biçiminin ve ekonomik egemenlik-bağımlılık ilişkilerinin bir yansımasına indirgeyen ekonomizmi eleştirir. Hâlbuki devlet, üretim ilişkilerinden görece özerktir. Devletin üretim ilişkilerinden görece özerkliği aynı zamanda devletin örgütsel iskeletinin ve işlevselliğinin de temelini oluşturur. Bu özerkliğin temelinde mülkiyet ilişkileri yatmaktadır. Kapitalist üretim biçiminin politik düzeyi ile ekonomik düzeyinin özgül özerklikleri, doğrudan üreticiyle üretim araçlarının ayrılığından kaynaklanmaktadır.

Her şeyden önce Poulantzas'a göre siyaset bilimi ya da sosyoloji anlamında genel bir devlet kuramı ya da genel bir siyaset kuramı olamaz. Çünkü böyle bir kuramın tarihsel süreklilik içerisinde bir inceleme nesnesi yoktur.

Aynı sebepten, yani kuramsal nesnenin olmamasından dolayı, bir devlet biçiminden diğerine geçişi formüle eden bir geçiş kuramı da mümkün değildir. Bu durumda kapitalizmden sosyalizme geçişi inceleyen herhangi bir kuram da olamaz. Yalnızca tarihsel bir moment olan milletlerin her birinin sosyalizme geçişinin kuramı mümkündür. Öyleyse sosyalizme giden birçok yol vardır. Böyle bir kuram yalnızca, devlet özünde özerk bir kerte oluşturuyorsa ve belirli sınırlara ve kendi yeniden-üretimini sağlayacak yasalara sahipse mümkündür. Kendi özgül nesnesi ve kavramlarına sahip olduğu için bir kapitalist devlet kuramı oluşturmak mümkündür. Bu ise kapitalist üretim biçiminde devlet ve ekonominin görece özerk olmalarıyla mümkün olmuştur.

İkinci olarak Poulantzas, araççı devlet anlayışına da karşıdır. Devlet burjuvazinin elinde, onun çıkarlarını yansıtan ve kendisini meşrulaştırmak için kullandığı bir araç değildir. Devlet, kendi aralarında çelişkili olan birçok sınıf ve sınıf fraksiyonunun elinde bulunan siyasal iktidardır. Bütün sınıflar ve sınıf mücadeleleri devlet aygıtının içinde yer alırlar, sınıf mücadeleleri devlet içinde meydana gelir. Yani devlet yalnızca bir sınıfı temsil etmez, farklı sınıf çıkarları devlet aygıtı içinde mevcuttur. Bu yüzden devlet, toplumsal sınıf çıkarlarına dışsal olan monolitik bir blok olarak algılanamaz.

Ancak devlet kendi varlığını devam ettirebilmek için sınıf çatışmalarının kendisini yıkmasını engellemek zorundadır. Bu yüzden devlet sınıf çatışmalarını, üretim biçiminin sınırları içinde tutar. Kendi iktidarını sarsacak biçimde olan sınıf çatışmalarını önlemek için ise atomizasyonla birey yaratır. Böylece hem toplumsal iş bölümünün yeniden-üretimi sağlanır, hem de toplumun sınıfsal karakteri gizlenmiş olur. Daha sonra genel irade ve milli egemenliği temsil ettiğini söyleyerek daha önce parçalara ayırdığı bireylerin birliğini temsil eder. Devlet bu şekilde devletin birliğini ve bütünlüğünü temsil ettiğini söyler. Devletin meşruiyetinin temelinde de milletin birliğinin ve bütünlüğünün temsili vardır. Böylesi bir bütünlük ideolojisi ile devlet, ekonomik sınıf mücadelesi üzerine etki ederek taşıyıcılardan sınıf olduklarını gizler. Ancak devlet bütünü eritirken, egemen sınıfların özel çıkarlarını halkın genel çıkarları olarak göstermektedir.

İktidarın başlıca örgütlenmelerinden biri, kuruluşunun ve ayakta tutulmasının koşulu, her zaman için bedenin zorlanması, ama aynı zamanda da bedenler üzerindeki tehdit, cezalandırma tehdidi dir. Devletin kökleşmesi bir yandan da onun her zaman bir takım fiziksel yollar aracılığıyla bedenler üzerindeki zorlayıcı damgası, bedenleri kullanması ve tüketmesi olmaktadır. Bu esasen iki yönde gerçekleşir: Birincisi bedensel zorlamayı ve sakatlamanın sürekli tehdidini güncelleştiren kurumlar aracılığıyla (ordu, polis gibi); ikincisi de, her devlet tarafından bedenleri şekillendirerek, onlara boyun eğdirerek, onları kalıplayarak ve onları kurumların ve aygıtların içine sıkıştırarak uygu-

lanan, hem kurumsallaştırıcı hem de yönetici bedensel bir düzenin kuruluşu aracılığıyla (Poulantzas, 2006: 32).

Devletin toplumsal oluşumun bütünlüğünü koruyucu öğe olarak oynadığı rol topyekün roldür ve ekonomik, ideolojik işlevleri üstten belirler. Bu da demek oluyor ki, devletin ekonomik ve ideolojik işlevlerinin de politik bir karakteri vardır. Örnek olarak, ideolojik işlevi politik yapan, toplumsal formasyonun bütünselliğinin muhafazasına yönelik oluşudur. Böylece devletin ekonomik ve ideolojik işlevleri, politik işlevi olan toplumun muhafazası amacı doğrultusunda üstten belirlenir. Bütünün korunması işlevi ise, egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eder ve Poulantzas'a göre; devlet, sadece ne yaptığına veya nasıl işlediğine değil, ayrıca 'sistemin ihtiyaçları'na nasıl katkıda bulunduğuna göre de tanımlanır (Giddens, 2005: 266).

Devletin üstlendiği bir rol daha vardır. Devlet burjuva sınıfı ve fraksiyonlarının oluşturduğu egemen sınıfların çıkarlarını temsil eder, onları egemen sınıf olarak organize ederek, egemenliklerinin yeniden üretimini sağlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi devlet, tek bir çıkar çevresinde hareket eden burjuva sınıfının ya da bu sınıfın tek bir fraksiyonunun (ki bunu Poulantzas 'tekelci burjuva' olarak tanımlar) elinde değildir. Onun yerine devlet içerisinde egemen sınıflar ve bu sınıfların fraksiyonları bir ittifak, bir iktidar bloğu oluştururlar. Ancak iktidar bloğunun içinde bulunan farklı sınıf fraksiyonları arasında çıkar çatışması mevcuttur. Bu sebeple aralarında birlik, kendiliğinden oluşmaz. Birlik ancak sınıf fraksiyonlarından birinin liderliği altında kurulabilir. İktidar bloğunu kendi liderliği altında birleştiren bu fraksiyona *hegemon blok* denir. Yani hegemonya, egemen sınıf fraksiyonlarından birinin, diğer fraksiyonlar üzerindeki özel egemenliğidir. Ancak, hegemon blok, kendi egemenliğini kurabilmek için devletin yardımına ihtiyaç duymaktadır. Devlet farklı ekonomik çıkarlar ve sınıf fraksiyonlarına karşı görece özerk olduğu için, hem iktidar bloğunun hem de bloğun içinden hegemon bloğun organize edilmesi ve birleştirilmesinde rol alabilir. Devlet sayesinde iktidardaki ittifak arasında çıkar birliği sağlanır. Devlet -net söylemek gerekirse- burjuva egemen sınıfı, egemen yapar.

Kapitalist devlet ile politik olarak egemen olan sınıfların ilişkisi yerine oturtulduğunda, bu devletin sınıf hegemonyasıyla yönetilen bir devlet oluğu belirginleşiyor. Gramsci bu kavramın Lenin'de, daima, özellikle işçi sınıfının ideolojik örgütlenmesine ve ezilen sınıfların politik mücadelesine yön verici rolüne ilişkin yazılarında bulunduğu kanısındaydı (Poulantzas, 2006: 33).

Gerçekte egemen sınıfların gelişmiş kapitalist oluşumlardaki politik uygulamalarını içerebilen yeni bir kavram söz konusudur. Gramsci'de onu bu anlamda ancak, yanlış bir biçimde, tümüyle kapitalist devletin yapılarına ilişkin olarak kullanmıştır. Gramsci'nin olgunluk dönemlerinde bile, tarihselcili-

ğin olumsuz yan etkileri pek çoktur. Eserlerinde ilk bakışta hegemonya kavramı ile sınıf egemenliğinin, güç ve şiddet ile kurulan bir egemenlik anlamına indirgenmiş olmayıp, bir yönetsel işlevi ve bir özgür ideolojik işlevi içeren ve bunların sonucunda, egemenlik altındaki sınıfların bir aktif onayına dayanan, bir egemen olan-boyun eğen ilişkisinin kurulduğu, bir tarihsel durum ifade edilir gibidir. Bu yeterince muğlâk ve ilk bakışta, Lukacs'ın Hegelci özne sorunsalıyla bağdaşık olan, sınıf bilinci-dünya görüşü kavrayışı ile yakınlığı var gibi görünen bir kavrayıştır (Poulantzas, 2006: 141).

Mesela devlet, entelektüelleri bünyesinde toplayarak, burjuvazinin hegemonyasını örgütlemek için ihtiyaç duyduğu organik entelektüelleri yaratır. Devlet, üreticinin egemenliğinden entelektüel öğeleri ayırarak kafa emeği ile kol emeğini farklılaştırmış olur. Bilgi ve bilimi hem üreten, hem de bunların ulaşımına sahip olan kafa emeğidir. Daha sonra göreceğimiz gibi bilimsel araştırmaların kendisi meta üretmediği için işçi sınıfından değil, burjuva sınıfından sayılırlar. Böylece bilim, sermayenin hizmetine girmiş olur ve kendisi de bir üretici güç haline gelir. Bahsedilen şey, bilimin manipülasyon amacıyla sermayenin hizmetinde kullanılması değildir. Bilgi ile iktidar arasında organik bir ilişki mevcuttur. İktidar ile bilgi arasındaki ilişki, kol ve kafa emeğinin ayrılması ve kafa emeğinin devlette tekelleşmesiyle yerleşir. Devlet, kol emeğinden ayrılmış kafa emeğini kayırır ve üzerinde tekelini kurar. Kol ve kafa emeği ayrımı devlet aygıtlarında maddileşir. Devlet aygıtları üretim sürecinden ayrılır ve özelleşir. Kafa emeği devlet aygıtlarında toplanırken, kol emeği halkta toplanır. Böylece kafa emeği ve bilgi, devlet ve iktidar mekanizması içinde tekelleşmiş olur. Bu süreç sonunda kafa emeği olan mühendis ve teknisyenler, ürünleriyle beraber egemen ideolojiyi ve bilgiyi maddileştirirler ve yeniden-üretirler.

Kol emeği ile zihin emeği arasındaki ayrım, ellerini kullanarak çalışanlar ile beynini kullanarak çalışanlar arasındaki fizyolojik ya da biyolojik bir ayrım değildir. Bu, zihin emeği ile kol emeği arasındaki ayrımın içinde mevcudiyet kazandığı ve -Gramsci'nin vurguladığı üzere- tüm bir ritüeller, 'teknik bilgi' ve semboller dizisiyle ilgili olan sosyal koşullarla alâkalıdır. Bu analiz aracılığıyla, kol emeği ile zihin emeği arasındaki ayrımı, yapısal sınıf belirlenimindeki politik ve ideolojik unsurların somut tezahürü olarak tanımlayabiliriz (Poulantzas, 1984: 122).

Egemen fraksiyon, kısa dönemli ekonomik çıkarların ötesinde iktidar bloğunun uzun dönemli siyasal çıkarlarını korumak zorundadır. Aynı zamanda politik düzeyde halkın genel çıkarlarını temsil etmesi ve özgül bir egemenliği sürdürmesi gerekmektedir. Hegemon fraksiyonların çıkarlarını korumak için devletin özel bir görevi vardır. Çünkü burjuvazinin çıkarları, baskın

fraksiyonun çıkarları olmuştur. Bu sebeple devlet, kendisinin organize ettiği egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eder.

Devlet her ne kadar egemen sınıfın ve genel olarak egemen sınıfların çıkarlarını temsil etse de, ekonomi ve politikanın ayrılığından kaynaklanan bir göreli özerkliği vardır ve bu özerklik, toplumsal formasyonun bütün sınıfları üzerinde hegemon bloğun egemenliğini kurmak için gereklidir.

Sınıfsal ve yalnızca ekonomik olan erklerin, her zaman için devletin ötesine geçtikleri doğrudur. Devlet söylemi devletin ideolojik aygıtlarına yayıldığında bile her türlü siyasal söylemi tüketen, üstelik bu söylem kendi yapısı içinde bir sınıfsal erk içerdiği halde tüketen bir söylem değildir. Bunun gibi ideolojik erk de asla devlet ve onun ideolojik araçları tarafından tüketilmemiştir. İdeolojik araçlar egemen ideolojiyi geliştirmek ve onu şartlandırmakla yetinirler (Poulantzas, 2006: 42). Eğer sınıfsal erkler devlete indirgenmiş değillerse ve durmadan onun aygıtlarının dışına taşıyorlarsa, bunun nedeni, toplumsal iş bölümü ve sömürü içinde yerleşik olan bu erklerin, onları cisimleştiren aygıtlar ve en başta da devlet üzerindeki önceliği her zaman ellerinde tutmalarıdır.

Poulantzas siyasal kuramı açıklarken, siyasal mücadelede yer alan taraflar arasındaki ekonomik gerilimi değil, ideolojik gerilimi esas alır ve sınıf savaşımının biçiminin belirlenmesindeki temel rolü ideolojiye verir. Devletin yapısı sınıf savaşlarının yeniden üretildiği ve dönüştürüldüğü araç, bu savaşın sonuçlarının cisimlendiği bir alandır. Ancak, bu savaşın sonuçları tarafların göreli güçlerince belirlenmez. Zira devlet, yeniden üretimi güvenceye almak için taraflı davranır ve egemen sınıfların siyasal örgütü ile işçi sınıfının ideolojik ve siyasal parçalanmışlığına el atar. Sınıf savaşı yeniden bir yapı üretir ve bu yapı içerisinde sıkışır.

Poulantzas'ın "politisizm"i, John Holloway ve Sol Piccotto tarafından eleştirilmiştir. Zira Holloway, devletin hem ekonomik hem de siyasal işlevlerinin kapitalist meta üretiminin çelişik doğasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Aslında Poulantzas'ın devlet kuramı, bir bakıma burjuva temelleri üzerine oturmuştur. Bu burjuva temeller, üretim ilişkileri ile bölüşüm ilişkileri arasında yapılan analitik ayırımdan kaynaklanır. Bu da ekonomik mücadelenin siyasi mücadeleden ayrımdan anlamına gelmektedir. Hâlbuki ekonomik, siyasi ve ideolojik alanlar, üretim ilişkilerinin aldığı biçimlerdir. Bunların hiçbirisi birbirinden bağımsız olarak kavramsallaştırılamaz. Dolayısıyla; ekonomi, politika ve ideoloji, kapitalist toplumsal ilişkilerin farklılaşmış işlevsel biçimleridir. Bir örnekle anlatımı gerekirse yurttaş (siyasi), mal sahibi (burada emeğini satan kişi- ekonomik) ve bilinçli özne (ideolojik) birbirinden farklı kişiler değildir aynı kişilerdir. Aynı kişi bir kapitalistle üç ayrı ilişki kurmaz. Buradan hareketle Hümanist Marxizm bu bütünlüğü esas almalıdır (Bridges, 1985: 342-384).

### *Poulantzas'ın Kuramında Devletin İşlevi ve Göreli Özerkliği*

Poulantzas'ın devlete ilişkin yaklaşımını biçimlendiren temel öngörüler özetle şöyledir: 1) Üretim tarzı ile toplumsal formasyon arasındaki ikilikten hareket etmektedir. 2) Düzeyler teorisinden yola çıkarak, kapitalist üretim tarzında ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerin birbiri karşısında görece özerk olduğunu öngörmektedir. Poulantzas, ekonomi ile siyaset arasındaki özerklikten yola çıkarak, kapitalist üretim tarzının özgül bir bölgesi olarak kabul ettiği siyasal alanın bölgesel teorisini üretmeyi amaçlar. Poulantzas, her iki düzeyin özgül bir göreli özerkliği bulunduğunu, bu göreli özerkliğin siyasal olanın bölgesel teorisini mümkün kıldığını ve politik düzeyin özerk ve özgül bilim nesnesi olarak oluşturulmasını sağladığını belirtmektedir. 3) Bu anlamda, üstyapıyı altyapının gölge-görüngüsü haline getiren ekonomizme ve tarihselciliğe karşı çıkmaktadır. 4) Araçsalcı devlet yaklaşımına karşı olan Poulantzas, devletin işlevini kapitalist sınıfın çıkarları açısından değil, bir bütün olarak toplumun tutarlılığını güvence altına alacak bir aygıta olan gereksinimden yola çıkarak ele almaktadır. 5) Buradan hareketle Poulantzas, devletin kapitalizmdeki genel işlevlerinin bir haritasını çizmeye çalışır. Buna göre, kapitalist toplumsal ilişkilerin varolduğu bir düzende sınıf ilişkileri belirleyici olduğu için, devletin işlevleri de bu düzende egemen sınıfın siyasal çıkarlarını yansıtacaktır. Devlet bu rolü ile ilgili olarak kapitalizmin kendini yeniden üretebilmesi için çeşitli işlevler üstlenmektedir. Bu işlevleri dört başlık altında toplamak mümkündür.

Poulantzas devletin işlevini, kapitalist sınıfın çıkarları açısından değil, toplumu bir bütün olarak bir arada tutmayı sağlayacak bir kuruma duyulan gereksinim açısından tanımlar. Buna göre devletin temel işlevi, (Giddens, 2005:266) sınıflar arası çelişkiler arasında "uzlaşma dengesi kuran" bir etmen olarak nitelendirilir ve buradan hareketle devletin siyasal olarak bütünleştirici ve örgütleyici rolü üzerinde yoğunlaşılır. Devletin temel amacı toplumsal formasyonun bütünlüğünü sağlamak, bu dengeyi korumak ve yeniden üretmektir. Poulantzas, devleti, toplumsal formasyonun düzeyleri arasındaki bütünlüğü koruyan, üretim koşullarının sürdürülmesini ve devamlılığını sağlayan bir organizasyon olarak ele alır. Dolayısıyla devlet, kapitalist toplumun yeniden üretimini güvence altına alması anlamında kapitalist bir devlettir; yalnızca işçi sınıfının değil, aynı zamanda tek tek kapitalistlerin çıkarlarına karşı, bir bütün olarak sermaye sınıfının çıkarlarını temsil eder (Clarke, 2003: 394).

Devlet ikinci olarak bireyleri birbirinden yalıtarak, sınıfsal konumların belirginleşmesini engellemektedir. Devlet, işçi sınıfını çözüp, işçileri bireysel yurttaşlar durumuna dönüştürerek, bu sınıfın siyasi birliğini dağıtma işlevini görmektedir. Devlet bu işlevini bir taraftan eşitlik, tarafsızlık, hukuk kurallarına bağlılık vb. görüngüler yaratan burjuva demokrasisi ile diğer taraftan ise işçi sınıfının mücadelesinin sınırlarını kendi çıkarlarına göre belirleyerek ve

gerektiğinde sınıf üzerinde baskı kurarak ya da işçi sınıfına tavizler vererek yerine getirmektedir.

Poulantzas devletin yasal-ideolojik üstyapısının, insanların özgür ve eşit vatandaşlar olduğu yanılmasını yaratarak, aralarındaki sınıfsal ilişkileri gizleyici bir etki oluşturduğunu belirtmektedir. Sınıfsal ilişkileri gölgede bırakan bu devlet, kendisini mücadele eden farklı çıkarların üstündeki "genel çıkar"ın bir temsilcisi olarak da sunmaktadır. Buna göre, kapitalist devlet gerçekte bir sınıf devleti olduğu halde, kendisini tüm toplumun devleti olarak nitelemektedir. Bununla birlikte devlet, kendisini burjuva devleti olarak sunmakta, ancak bunu yaparken toplumun tüm mensuplarının adı geçen sınıfın üyesi oldukları izlenimini vermektedir.

İkinci işlevi ile bağlantılı olarak devlet (üçüncü işlevi), birbirinden yalıtılmış bireyler kitlesinin birliğini temsil etmektedir. Bu anlamda devlet, kendisini bireylerden oluşan Poulantzas'ın deyimiyle bir 'ulusal-halkın' birliği ya da popüler-ulusal-sınıf devleti olarak sunmaktadır. Bu yönüyle devlet, kendini bütün sınıflara eşit uzaklıkta olan, tarafsız bir kurum olarak nitelendirerek sınıfsal özünü gölgede bırakmaktadır. Böylece devlet, hem egemen sınıfın dışındaki sınıfları toplumsal ve siyasal düzlemden yalıtmakta hem de ulusun bütünlüğünü temsil etmektedir. Buna göre, Poulantzas devleti bu yönüyle, üretim tarzının ve toplumsal formasyonun birlik ve varoluş işlevini sağlayan koşullar ile üretimin koşullarının sürdürülmesinin, devamlılığını sağlayan yapının bütünlük sağlayıcı öğesi olarak ele almaktadır.

Devletin kapitalist toplumdaki işlevlerinin dördüncüsü ise, bireysel kapitalistler arasındaki rekabete dayanmaktadır. Kapitalist devlet egemen sınıfın çıkarlarını savunacaksa, burjuvazinin kendi siyasal birliğini sağlamada karşılaştığı sorunlara çözüm bulmak durumunda olacaktır. Şöyle ki, Poulantzas'a göre, burjuvazi kendi çıkarlarını siyasal çıkarlara dönüştürme konusunda gerekli yeteneğe sahip değildir. Poulantzas'a göre burjuvazi sadece kendisini partileri ile hegemonik organizasyon düzeyine yükseltme konusunda değil, aynı zamanda hâkimiyet altındaki sınıflar üzerinde hegemonya oluşturma konusunda da acizdir. Burjuvazinin bu zorluğu çekmesinin altındaki temel neden ise burjuvazinin kendi çelişkileri ile fraksiyonlara ayrışmış olması ve işçi sınıfının organize politik mücadelesinin yükselişidir. Bu anlamda, burjuvazinin bir yandan kendi iç çatışmaları ile olan mücadelesi diğer yandan işçi sınıfı ile olan mücadelesi egemen sınıfın siyasi birliğini sağlamada ve kendi partileri yoluyla siyasal iktidara ulaşmada engel teşkil etmektedir. İşte bu nedenle devletin dördüncü işlevi, kapitalist toplumda burjuva sınıfının örgütlenme işlevini yerine getirmektir.

Poulantzas'ın analizinde yer alan bu dörtlü işlev dikkate alındığında, devlet bir yanıyla sınıflar arasındaki çelişkili ilişkiyi, eşit ve özgür bireyler

arasındaki yasal ilişkiye indirgediği diğer yandan ise kendini bu sınıfsal özlerinden yalıtılmış olan öznelerin birliğinin yani ulusal-halk'ın temsilcisi olarak sunduğu görülür. Burada Poulantzas'ın ifade ettiği gibi, kapitalist devlet sistemli olarak, politik kurumları düzeyinde, sınıfsal niteliğini gizlemektedir. Poulantzas, kapitalist devlet ile politik olarak egemen sınıfların ilişkisi dikkate alındığında, bu devletin sınıf hegemonyasıyla yönetilen bir devlet olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte devlet, bu bütünleştirici rolü sayesinde, burjuvazinin politik çıkarlarını genel çıkar olarak resmeder ve onun siyasal birliğini egemen sınıf olarak sağlarken, hâkimiyet altındaki sınıfların birleşmesini engelleyerek onları örgütsüz bir durumda tutar.

Gülalp'e göre, Poulantzas'ın projesi kapitalizmdeki "politik" kertenin kurumsallaştırılmasını amaçlar. Buna göre Poulantzas, kapitalist üretim tarzında politik kertenin "yalıtılmış" olduğunu, böylece kuramsallaştırmanın olanaklı hale geldiğini ileri sürer. Bunun yanında, siyasal yapıların devletin kurumsallaşmış gücünden oluştuğunu ve buna bağlı olarak siyasal mücadelelerin devleti hedef aldıklarını ileri sürer. Böylece, Gülalp'ın yorumuyla Poulantzas, politik kerteyi devletle özdeşleştiren bir genel politika tanımına ulaşır (1993: 50).

Poulantzas'a göre, devletin yukarıda sırladığımız işlevleri yerine getirebilmesi "göreli özerkliği" sayesinde olmaktadır. Buna göre, devlet ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler çerçevesinde, yukarıda açıklamaya çalışılan işlevlerin yerine getirebilmesi için devletin "göreli bir özerkliğe" sahip olması gerekir. Bu anlamda, "göreli özerklik" kapitalist devletin olmazsa olmaz koşuludur. Poulantzas'da "devletin göreli özerkliği" kavramı ile iki olguya vurgu yapılmaktadır: siyasal yapının ekonomiden göreli özerkliği ve devletin egemen sınıflardan göreli özerkliği. Böylelikle devlet, bu göreli özerkliği sayesinde kapitalist sınıfın çıkarlarını sadece işçi sınıfına karşı değil, aynı zamanda bireysel kapitalistlerin çıkarlarına karşı da temsil etmek yoluyla kapitalist toplumun yeniden üretimini güvence altına almaktadır.

Nicos Poulantzas'ın göreli özerklik kavramı ile hedeflediği; kapitalist toplumlardaki devleti analiz ederek modern Marxizm'i canlandırma ve gençleştirme çalışmaları ile Sovyet sosyalizminin acımasız uygulamalarından sonra ahlaken çökmüş ve siyasal açıdan kabul edilemez görünen Marxizm'i, teorik ve siyasal bir güç olarak yeniden kurabilme veya inşa edebilme girişimidir (Slattery, 2007:27). Buradaki temel mesele, önce mevcut yapılanmanın analitik bir eleştirisi ve ardından klasik Marxizm'den farklı bir oluşuma dikkat çekerek yeni yapılanmayı kurgulamaktır.

Poulantzas'ı, "devletin göreli özerkliği" kavramına götüren düşün sürecinde, yapısalcı Marxizm yorumunun yapılar arasındaki özerklik anlayışının rol oynadığı söylenebilir. Buna göre, kapitalizmde siyasal yapı ekonomi-

den ve diğer yapılardan göreli bir özerkliğe sahip olduğuna göre, kapitalist devlet de göreli bir özerkliğe sahip olmalıdır. Kapitalist devletin bu göreli özerkliği daha önce saydığımız işlevlerine, yani hem egemenlik altında tutulan sınıflara egemen sınıfın kısa dönemli ekonomik çıkarlarına aykırı düşebilecek iktisadi tavizler verebilmesine, hem kendini ulusun birliğinin temsilcisi olarak sunmasına, hem de kapitalist sınıfın siyasi olarak örgütlenmesini sağlamasına imkan vermektedir (Gülalp, 1993: 50).

Göreli özerklik, devletin bütün işlevlerini yerine getirebilmesinin, burjuvazinin uzun dönemli siyasal çıkarlarını koruyabilmek amacı ile hâkimiyet altındaki sınıflara kısa dönemli ekonomik tavizlerde bulunabilmesinin ön koşuludur. Kapitalizmde siyasal olanın ekonomiden farklılaşması bu göreli özerkliğin ön koşulu iken, devletin bütünleştirici ve organize edici işlevi ise bu özerkliği doğurmaktadır. Göreli özerklik, (i) devletin temel işlevinin hakim sınıflara karşı aldığı özel biçime ve (ii) var olan güçler arasındaki somut ilişkiye göre biçim alır. Buna göre çeşitli kapitalist devletler kendi içsel anlaşmazlıklarına, iktidar bloğunu oluşturan türlü sınıf ve tabakalar arasındaki çelişkilere, kapitalist sınıf ve işçi sınıfı arasındaki sınıf mücadelesinin şiddetine göre daha az ya da çok özerkliği sahip olabilirler.

Poulantzas, kapitalist devletin ayırt edici özelliğinin kendi "özgül birliği" ile egemen sınıflardan "göreli özerkliği" olduğunu ve bu iki özelliğin de birbirlerinin hem nedeni hem de sonucu olduğunu ileri sürer. Kapitalist devletin sahip olduğu ve bütün toplumsal formasyonu kapsayan içsel bütünlük, onun egemen sınıflardan göreli özerkliğini korumasına olanak tanır. Aynı şekilde, devletin politik bütünsellik işlevini yerine getirmek üzere birliğini korumasını sağlayan şey de işte bu özelliktir. Gülalp'ın yorumuyla, göreli özerkliğin iki kaynağı -politik olanın ekonomik olandan ayrılığı ve gerek egemen sınıfın kendi iç bölünmeleri/çelişkileri, gerekse de sınıf mücadelesi karşısında devletin birliği- aynı olgunun iki yönlü olarak birbirlerini pekiştirmesine olanak sağlamaktadır (1993: 51).

Bu açıklamalardan yola çıkılarak, "göreli özerkliğin" bir yönüyle devletin ekonomik kerte karşısındaki özerkliğini ifade ederken, diğer yönüyle, devletin kapitalist toplumdaki egemen sınıf(lar)dan özerkliğini belirttiği söylenebilir. Buna göre, kapitalist devlet toplumsal formasyonun birlik ve bütünlüğünü sağlama işlevini sınıf mücadelesini kontrol altına alarak, yani egemen sınıfları siyasal olarak örgütleyip, hükmedilenleri de örgütsüzleştirerek yerine getirir. Bunu yaparken, kendini halkın-ulusun birliği olarak sunar, böylece kapitalist devlet işlevini, hem sınıfsal niteliğini egemenliği altındaki sınıflardan gizleyerek hem de halkı devlet kurumlarından özellikle dışlayarak yerine getirir. Poulantzas'a göre, bunu olanaklı kılan şey, kapitalist devletin ekonomik kerteden görece özerk olmasıdır.

*Devletin Aygıtları ve İdeoloji*

Devletin iki aygıtı vardır. Baskı aygıtı (ordu, polis, yargı) ve ideolojik aygıt (okul, din, medya). Poulantzas'da bu aygıtların genel anlamda temel görevi, iktidar bloğunun egemenliğini yoğunlaştırmak ve meşrulaştırmak suretiyle toplumsal ilişkileri yeniden üreterek, toplumsal formasyonun birliğini ve uyumunu sağlamaktır.

Devlet, üretim ilişkileri ve toplumsal sınıfların belirlenmesinde ve yeniden-üretilmesinde kurucu bir role sahipse, bunun nedeni kendini örgütlenmiş fizik baskının uygulanışıyla sınırlamamasıdır. Devlet ayrıca egemen ideolojinin örgütlenmesinde de kendine özgü, ideolojik bir rol oynar. Devletin yüksek düzeyde olumlu rolü, aynı biçimde baskı- ideoloji çiftiyle de sınırlı değildir (Poulantzas, 2006: 31).

İdeoloji maddi pratikleri de ilgilendirir ve böylece, siyasi ve ekonomik pratikler de dahil olmak üzere toplumsal pratiklerin bütünü içinde bir tür çimento görevi görür. Devlet, siyasi hâkimiyeti, öncelikle yalnızca baskı, güç ya da çıplak şiddet aracılığıyla kutsayıp, yeniden-üretmez; aynı zamanda şiddeti meşrulaştıran ve hâkimiyet altına alınmış bazı sınıf ve fraksiyonların siyasi iktidar karşısındaki konsensüsünü örgütlemeye katkıda bulunan ideolojiye de doğrudan çağrıda bulunur. İdeoloji ancak sınıfsal olur. Özellikle de egemen ideoloji, egemen sınıfın başat bir erkinden ibarettir (a.g.e.) ve yönetilen sınıfların siyasal yaşam koşullarının egemen siyasal söylemin çeşitli biçimleriyle yönlendirilmesi ideolojinin egemenliğinin göstergesidir (Bridges, 1985: 376).

Siyasal egemenliğin kurulmasında baskı aygıtının yeri neredeyse tartışılmaz bir derecede açıktır. Ancak devlet siyasal hâkimiyeti yalnızca baskı ve güç kullanarak yeniden-üretmez, siyasal egemenlik aynı zamanda rızaya da dayanır. Zira güç, ortak çıkarların veya sınıfsal çıkarların gerçekleştirilme aracıdır (Giddens, 2005:237) Bu sebeple güç kullanımını meşrulaştırmak ve buna hükmedilen sınıf ve fraksiyonun konsensüsünü de ekleyebilmek için ideolojiyi kullanır.

Egemen ideoloji, toplumsal formasyonun harcını oluşturur ve toplumsal formasyon da sınıfların iktidarının temelidir. Egemen ideoloji, toplumda devletin ideolojik aygıtları ve kurumları içinde maddileşir. Bu aygıt ve kurumlar arasında kiliseler, siyasi partiler, sendikalar, okullar, basın ve yayın vardır. Bu aygıtlar göreli olarak devletin baskı aygıtlarından ayrıdırlar. İdeolojik aygıtların varlığını sağlayan baskı aygıtlarıdır. İdeolojik aygıtların çalışmaları baskı aygıtları tarafından belirlenir. Baskı aygıtı ideolojik aygıtın işleyişine karışmasa da bunların gerisinde sürekli olarak hazırdır. Yani devletin tekelleştirdiği fiziksel zor, rızanın temelidir (Poulantzas, 2006: 31-32).

Egemen ideoloji, böylece devlet aygıtlarında cisimleşir, bu aygıtların rolü aynı zamanda da bu ideolojiyi geliştirmek, aşılamak ve yeniden-üretmektir; bu da toplumsal iş bölümünün, toplumsal sınıfların ve sınıf egemenliğinin oluşumu ve yeniden-üretimi içinde önem taşıyan bir olgudur. Bu aygıtlar biçimsel olarak devlete ait olabildikleri gibi, "özel" bir hukuki karaktere de sahip olabilirler. Egemen ideoloji, meşru fizik şiddet uygulama işini öncelikle üstlenmiş olan aygıtların (ordu, polis, adalet-hapishane, idare) örgütlenmesinde de müdahalede bulunmaktadırlar.

İktidarın başlıca örgütlenmelerinden biri, kuruluşunun ve ayakta tutulmasının koşulu, her zaman için bedenin zorlanması ama aynı zamanda da bedenler üzerindeki tehdit, cezalandırma tehdididir. Devletin kökleşmesi bir yandan da onun her zaman bir takım fiziksel yollar aracılığıyla bedenler üzerindeki zorlayıcı damgası, bedenleri kullanması ve tüketmesi olmaktadır. Bu esasen iki yönde gerçekleşir: Birincisi bedensel zorlamayı ve sakatlamanın sürekli tehdidini güncelleştiren kurumlar aracılığıyla (ordu, polis gibi); ikincisi de, her devlet tarafından bedenleri şekillendirerek, onlara boyun eğdirerek, onları kalıplayarak ve onları kurumların ve aygıtların içine sıkıştırarak uygulanan, hem kurumsallaştırıcı hem de yönetici bedensel bir düzenin kuruluşu aracılığıyla (Poulantzas, 2006: 32).

Devletin bugünkü ekonomik eylemlerini baskının ya da ekonomik şartlandırmanın eksiksiz kipliğinde kavramak, onun bu yönleri yine de günümüzdeki işlevlerinin maddeselliği içinde düpedüz var olmakla birlikte; iktidarın hâkimiyet altında ve ezilen kitleler içinde sahiplenilişini baskı ve ideoloji çiftinin yardımıyla denetlemek de, iktidarın aynı zamanda hem zaptu-raptçı hem de idealist bir anlayışına ulaşmaksızın mümkün değildir (Poulantzas, 2006: 34).

Faşizmin kitlesel temelini baskı-ideoloji çifti uyarınca oluşmuş devlet-iktidar imgesiyle açıklamaya çalışır. Devleti saltlıkla baskı-yasak ve ideoloji-gizleme kategorileri içinde kavramak, ister istemez rızanın nedenlerini öznelleştirmeye (yasağa neden evet deniyor?) ve bunun nedenleri de, kâh ideolojinin (yalnızca aldatma bağlamında: Faşizm kitleleri aldatmaktır) kâh baskı arzusu ya da efendi sevgisi içinde konumlandırmaya götürür. Oysa faşizm bile kitleler indinde bir dizi olumlu önlemlere girişmek zorunda bırakıldı (işsizliğin ortadan kaldırılması, bazı halk gruplarının gerçek satın alma güçlerinin korunması ve kimi zaman iyileştirilmesi, toplumsal denilen yasalar); ama bu tam tersine kitlelerin giderek artan bir biçimde sömürülmesine son vermedi. Dolayısıyla burada ideolojik ve aldatıcı görüntünün her zaman mevcut olarak kalması, devletin bir yandan da kitlelerin iktidara yönelen konsensüsün maddi dayanağının üretilmesiyle eylediği olgusunu değiştirmektedir (Poulantzas, 2006: 35).

Bu durum, devletin sadece ideolojik ya da baskı işlevlerine sahip olduğu anlamlarına gelmez. Üretim tarzlarına ve bunların aşamalarına göre devletin doğrudan iktisadi işlevi de vardır. Devlet sınıf hegemonyası için çalıştığından, hükmedilen ve hükmeden sınıflar arasında son derece hassas bir uzlaşmaya dayanır. Bu yüzden kitlelere olumlu sinyaller gönderen maddi uygulamalar da bulunur. Poulantzas'a göre, eğer devlet ve kitleler arasındaki ilişki baskı ve ideolojiye indirgenirse işin bu maddi boyutu açıklanamaz. Ancak devletin iktisadi aygıtı yoktur; çünkü iktisadi aygıtın toplum açısından başlıca rolünün sömürü olması gerekir, ancak devlet aygıtları artık değerin doğrudan ele geçirilmesi açısından sömürü işlevi görmezler. Bu yüzden ekonomik işlev, hem baskı aygıtlarınca hem de ideolojik aygıtlarca yerine getirilir. Bu durum burjuvazinin hegemon fraksiyonunun iktidarını yoğunlaştırdığı devlet ağını görmemizi engeller.

Devlet aygıtları, kendi başlarına ideoloji yaratmazlar, hem aygıtlar hem de ideoloji, sınıf mücadelelerinin sonucudur. Aygıtların işlevleri ideolojinin geliştirilmesi ve yerleştirilmesidir. Üretim biçimi ve sermayenin yeniden-üretilmesi, ideolojik ve politik ilişkilerin yeniden-üretilmesini de içerir. Böyle olsa da yine de devlet egemen ideolojinin ve ideolojik ilişkilerinin üretiminde önemli bir rol oynar. Devlet ve aygıtları aracılığıyla ideolojiyi, ideolojiyi doğuran toplumsal iş bölümünü, sınıfları ve sınıf egemenliğini yeniden-üretilmektedir. Bunun en güzel örneği, kafa ve kol emeği arasındaki ayrımın devlet tarafından okullarda yeniden-üretimidir. Devlet tarafından organizasyonu sağlanan egemen ideoloji, devletin egemen sınıfı organize etmeyi sağlamasının bir parçasıdır.

### *İktidar*

İktidar bir toplumsal sınıfın özgül nesnel çıkarlarını gerçekleştirebilme kapasitesidir. Poulantzas, ilişkisel bir iktidar kavramını benimsemektedir. Buna göre, ne devletin ne de devleti oluşturan düzey ve aygıtların kendi iktidarlarından söz edilemez. İktidar, sınıfların ve sınıf fraksiyonlarının karşılıklı ilişkisinden doğar. Bu durumda bir sınıfın iktidarı karşılıklı belirlenime tabidir. Bu da bir sınıfın kendi çıkarlarını gerçekleştirebilme kapasitesinin, karşı sınıfın kendi çıkarlarını gerçekleştirebilme kapasitesine bağlı olduğunu gösterir. Her bir düzeyde sınıf çatışmaları değiştiğine göre, her bir düzeyde aynı sınıfın iktidarını gerçekleştirebilme kapasitesi de farklı olacaktır. Böylece ekonomik, politik, ideolojik iktidar arasında ayrım görülür. Bir sınıfın ekonomik iktidarındaki bir artış, doğrudan politik ya da ideolojik iktidarında bir artışa yol açmaz. Yani bir sınıf ekonomik olarak egemen olmadan politik olarak egemen olabilir. Aynı sebepten dolayı ekonomik mücadeleyle çelişik politik mücadele, politik mücadeleyle çelişik ideolojik mücadele olabilir. Tıpkı bir oluşumun

ideolojik, ekonomik, politik yapıları arasındaki çelişkiler olduğu gibi, sınıfın çeşitli mücadele düzeyleri arasında da çelişkiler görülür. Bugün hemen her yerde okuduğumuz şeyin aksine, iktidar, Marxizm açısından devletle özdeşleşmez ve devlete indirgenmez bir şey olarak kalmayı sürdürmektedir (Poulantzas, 2006: 39).

Marxizm açısından iktidar münasebetleri, örneğin Foucault ya da Deleuzze'ün savundukları üzere, "ekonomik süreçler... gibi başka tipten münasebetler karşısında dışarılık konumunda değildirler. Ekonomik süreç sınıf mücadelesidir, dolayısıyla aynı zamanda da iktidar münasebetleridir (ve yalnızca ekonomik iktidar da değil); ayrıca Foucault'nun ya da Deleuzze'ün Marxizm konusunda ve Marxizme göre "erkin devlet erki olacağı, bu erkin kendisinin de devlet aygıtı içinde konumlanacağı..." ve "devletle özdeşleştirileceği" yolunda söylediklerinin tersine erk kesinlikle devlete indirgenmemiştir ya da devletle özdeşleştirilmez. Erk münasebetleri, toplumsal iş bölümü ve sınıf mücadeleleri için de söz konusu olduğu üzere, devletin çok dışına taşmaktadır (Poulantzas, 2006: 40).

Devlet geniş bir kapsamda bile düşünülse, iktidar devletin çok dışına taşar ve bu birçok doğrultuda olur. Her şeyden önce, toplumsal sınıflara ve sınıf mücadelesine atfedilmiş erkler devlete indirgenmiş değildir. En başta siyasal iktidarla kesişmelerine rağmen ve devletle olan ilişkilerinin bir dışarılık ilişkisi olmasından ötürü, üretim ilişkileri içindeki erklerin durumu budur (Poulantzas, 2006: 41).

Sınıfsal ve yalnızca ekonomik olan erklerin, her zaman için devletin ötesine geçtikleri doğrudur. Devlet söylemi devletin ideolojik aygıtlarına yayıldığında bile her türlü siyasal söylemi tüketen, üstelik bu söylem kendi yapısı içinde bir sınıfsal erk içerdiği halde tüketen bir söylem değildir. Bunun gibi ideolojik erk de asla devlet ve onun ideolojik araçları tarafından tüketilmemiştir. İdeolojik araçlar egemen ideolojiyi geliştirmek ve ona şartlandırmakla yetinirler.

İktidar bloğunun fraksiyonları arasındaki çatışma, devletin aygıtları içinde ve aygıtlar arasındaki iktidar ilişkisinde kendisini gösterir. Devlet aygıtları aslında sınıf çatışmalarının maddileşmiş halidir. Sınıf çatışmaları her bir devlet aygıtında özgül bir şekilde meydana gelmektedir. Bu çatışmalar sonucunda iktidar bloğunun farklı fraksiyonları, farklı devlet aygıtlarının iktidarını ellerinde bulundurabilirler. Ancak, hegemon bloğun ele geçirdiği devlet aygıtının, diğer aygıtlara önceliği vardır. Hegemon bloğun iktidarını topladığı aygıt devlet içerisinde egemen aygıt olmuştur ve devlet aygıtlarının düzenlenişini belirler. Devletin gerçek iktidarının toplandığı yer de burasıdır. Devletin baskı aygıtı devletin özünü oluşturduğundan egemen sınıf ya da fraksiyon genellikle bu aygıtta iktidarı elinde tutmaktadır. Devlet iktidarının

birliği, kendinde hegemon fraksiyonun çıkarlarını billurlaştıran devlet aygıtlarının diğerlerine egemenlik kurmasıyla sağlanır.

Burjuva sınıfı ve fraksiyonları dışında, egemenlik altında bulunan sınıfların Poulantzas'ın deyimiyle kitle sınıflarının iktidarı ele geçirmeleri ve devleti dönüştürmeleri birkaç yönden mümkün görünmemektedir.

a) Resmi devlet iktidarında bir el değiştirme hiçbir zaman bir devlet aygıtının maddi iskeletini dönüştürmede yeterli değildir. İktidar, devlet aygıtlarına yayılmıştır ve her aygıtta farklı sınıflar ve fraksiyonlar iktidarı elde tutmaktadırlar. Söz konusu olan devletin gerçek iktidarıdır.

b) Devlet iktidarının merkezi yukarıda egemen aygıt olarak belirlendikten sonra rahatlıkla denebilir ki, kitle sınıflarının devlet içerisinde gerçek iktidarı ele geçirmeleri zordur, çünkü egemen aygıtı kontrol eden burjuvazi, kitle sınıfları ele geçirmesin diye iktidarın merkezini bir aygıttan, bir başka aygıta geçirmektedir.

c) Devletin gerçek iktidarı ele geçirilse bile bu, bütünsel bir dönüşüm için yeterli olmamaktadır. İktidar ilişkileri sınıf ilişkileriyle sınırlı değildir, onları aşar ve kadın-erkek ilişkileri gibi toplumsal formasyona yayar. Bir devlet formundan başka bir devlet formuna geçmek için tüm iktidarı değiştirmek gerekli ise sosyalizme geçişte devlet aygıtlarının radikal bir değişimi, iktidar ilişkilerinin tamamını dönüştürmek için yeterli olmayacaktır.

d) Kaldı ki egemenlik altındaki sınıflar devletin resmi iktidarını bile ele geçirmeyebilirler. Çünkü devlet içerisinde egemenlik altındaki sınıflar, kendi iktidarlarını yoğunlaştırdıkları ayrı bir devlet aygıtında ve dolayısıyla iktidar bloğuyla iktidar mücadelelerine girecekleri bir düzeyde bulunmazlar. Daha çok egemen sınıfın iktidarına karşı muhalefet merkezleri oluştururlar.

e) Kitlenin iktidarını olanaksız kılan, devletin, yapının yeniden üretiminde üstlendiği roldür. Devlet ne zaman devlet iktidarında kitle sınıflarına doğru bir kayma olsa, burjuva lehine güç ilişkilerini yeniden düzenler.

Devlet egemen olan ve egemenlik altında olan ilişkilerinin yeniden üretim mekanizmasını elinde taşır. Sınıfların yeniden-üretimi, yapının yeniden-üretimi yoluyla gerçekleşir. Kapitalist üretim biçiminde ekonomik alan, kendi kendisinin yeniden-üretimini gerçekleştiremez. Bu sebeple devletin siyasi ve ideolojik alanları, üretim ilişkilerinin oluşturulması ve yeniden-üretiminde rol alırlar. Bu sebeple üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi hem sınıf pozisyonlarını ve sömürü ilişkilerini, hem de ideolojik ve siyasal hâkimiyeti yeniden üretmektedir. Devlet de yapının oluşturduğu sınıf konumlarına taşıyıcıları atayarak, egemenlik altında olan sınıfları, egemenlik altında olan sınıflar olarak yeniden üretir.

Devletin, yani kuramsal bir ilk dayanağın varlığından önce (kronolojik ve şeceresel bağlamda) emeğin sınıflar ve sınıfsal erkler biçiminde bölünüşünün toplumsal bir alanı bulunduğundan, kuramsal açıklama düzeni içinde söz etmek ve bu alanın daha sonra, elbette mücadelede bulunacak ama iş işten geçtikten sonra müdahalede bulunacak devleti doğurduğunu ileri sürmek hiçbir anlam taşımamaktadır. Sınıfsal bölünmelerin ve dolayısıyla da sınıf mücadelesinin ve sınıfsal erklerin olduğu yerde, devlet, yani kurumsallaşmış siyasi iktidar da daha o anda mevcuttur. Bir düzenin içinde devletten önce ve devlet olmaksızın sınıfsal mücadele ve erk olmaz. Devlet, baştan itibaren üretim ilişkilerininki de dâhil olmak üzere mücadelelerin alanını nirengiler, pazarı ve mülkiyet ilişkilerini düzenler, siyasi egemenliği ve siyaseten egemen olan sınıfı kurumsallaştırır ve siyaseten egemen olan sınıfı kurar, toplumsal işbölümünün bütün biçimlerini; toplumsal gerçeğin tamamını, sınıflar halinde bölünmüş bir toplumun atıfsal çerçevesi içerisinde işaretleyip, kodlandırır (Poulantzas, 2006: 44).

*Siyasal Dönüşüm*

Poulantzas'ın siyaset kuramı, Marx ve Lenin'in yorumuna dayanır. Poulantzas, Marx'ın, proletarya diktatörlüğünden devletin siyasal yapısını belirtmek için söz ettiğini, bundan başka kelime anlamıyla bir diktatörlükten bahsetmediğini vurgulamıştır. Devletin sınıflı yapısına yapılan vurgu ise sosyalizme geçiş ve daha sonra devletin yok oluş aşamaları için gerekmektedir. Lenin ise özgürlüğün, burjuva devletinden, burjuva demokrasisinden ve burjuva diktatörlüğünden kurtulmakla sağlanacağını söylemiştir. Sosyalizme geçiş için burjuva devlet yıkılmalı, yerine geleneksel anlamda devlet olmayan "Sovyetler" kurulmalıdır. Sovyetlerin kurulmasındaki amaç ise, proletarya diktatörlüğü ya da aynı anlama gelen doğrudan alt tabaka demokrasisinin kurulmasıdır. Poulantzas'ın yorumuna göre, Lenin'in asli amacı alt tabaka (halk) demokrasisinin kurulmasıdır.

Bu bağlamda Poulantzas için siyasal mücadelenin amacı, doğrudan halk demokrasisinin kurulması olarak ortaya çıkar. Ancak bu durum, halk demokrasisinin nasıl gerçekleştirileceği sorununu çözmez. Eğer halk-alt tabaka demokrasisiyle kastedilen siyasal partiler ve ideolojik çoğulculuk, genel ve elit oy hakkı ve siyasal özgürlüklerin yaygınlaştırılması ve derinleştirilmesi ise, devlet aygıtlarının yıkılmasından bahsetmek yalnızca sözde kalan bir olgu olur. Bu sebeple Poulantzas, burjuva devletinin yıkılıp, yerine proletarya diktatörlüğünün ve onu temsil eden devlet aygıtlarının kurulmasını öngören "ikili iktidar" stratejisini reddeder. Poulantzas'ın "sosyalizme demokratik yolla geçiş" olarak nitelendirdiği yöntem içerisinde yapılması gereken, mevcut temsili demokrasiyi dolaysız halk demokrasisi ile birleştirmektir. O halde

söz konusu olan, devlet aygıtlarının yıkılması değil, mevcut temsili demokrasi kurumlarının dönüştürülerek, alt tabaka demokrasisine adapte edilerek devam ettirilmesi ve kalıcılığının sağlanmasıdır.

Devletin dönüştürülmesi ve sosyalizme geçiş, toplumsal hareketlerin devlete müdahalesi ile gerçekleşebilir. Toplumsal hareketlerin amacı ise doğrudan devlet iktidarının ele geçirilmesi değildir. Amaç, devlet aygıtları içerisindeki güç dengelerinin dönüştürücü olabilmelerini mümkün kılmaktadır.

Devlet aygıtları, baskı-ideoloji kavramları çiftiyle; İktidarın kullanılması, baskıcı devlet aygıtları ve ideolojik devlet aygıtları olarak iki grup halinde bölümlenerek tanımlanabilir. Bunun başlıca sakıncası da, ekonomik devlet aygıtının özgüllüğünün, baskıcı ve ideolojik çeşitli aygıtlar içinde eritilerek küçültülmesi, burjuvazinin hegemonyacı fraksiyonunun iktidarın başatlıkla yoğunlaştığı devlet kanalını belirlemenin imkansızlaştırılması, nihayet sosyalizme geçiş durumunda, bu ekonomik aygıtın dönüştürülmesi için kazanılmış olana kipliklerin, baskıcı ve ideolojik aygıtların dönüştürülmesi için kazanılmış olanlara kıyasla gizlenmesi olmaktadır (Poulantzas, 2006: 38).

Poulantzas, tarihselcilere atfettiği araçsal devlet anlayışını reddeder. Devlet burjuvazinin elinde, onunu çıkarlarını yansıtan ve kedisini meşrulaştırmak için kullandığı bir araç değildir. Devlet, tek bir sınıfın değil, kendi aralarında çelişkili olan birçok sınıf ve sınıf fraksiyonunun temsil edildiği bir aygıttır. Bütün sınıflar ve sınıf mücadeleleri devlet aygıtının içinde yer alırlar, sınıf mücadeleleri devlet içinde meydana gelir. Bu da gösteriyor ki devlet kendi içinde çatışmaları ve çatlakları olmayan monolitik bir blok değildir. Sınıf çatışmaları da devletin dışında meydana gelen, devleti dışarıdan kuşatmayı ve ele geçirmeyi hedefleyen hareketler değildir. Monolitik-araççı devlet anlayışının reddi, devlete dışarıdan müdahale edilebileceğini göstermektedir. Bu ise toplumsal hareketlere devletin içine sızma ve devleti etkileme imkânı vermektedir.

Öyleyse kapitalist devletten sosyalizme geçişi sağlayacak dönüştürücü mücadele toplumsal hareketler ve devlet arasında meydana gelir. Bu mücadelenin ortaya çıkardığı birçok özellik vardır:

a) Sosyalizme devletin yasal-meşru sınarları içerisinde verilecek olan bir mücadeleyle geçilecektir. Sosyalizme, mevcut temsili demokrasinin kurumları aracılığıyla geçilmesi mümkündür.

b) "İkili iktidar" anlayışını gereksiz kılan şey toplumsal hareketlerin devlet içerisindeki güç ilişkilerini değiştirebilme imkânıdır. Diyebiliriz ki, toplumsal hareketler, sosyalizme demokratik yolla geçişin ortaya çıkardığı gerçek bir alternatiftir.

c) Daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumdaki bütün sınıflar devlet içerisinde temsil edildiği ve sınıf mücadeleleri devlet aygıtları içerisinde gerçekleştiği için, devlet ancak devlet içinde geliştirilecek olan bir mücadeleyle dönüştürülebilir. Ancak toplumsal hareketler devletin dışında meydana gelmektedir. Bu durumda toplumsal hareketlerin dönüştürücü olabilmesi için, devletin içinde meydana gelen sınıf çatışmalarını, bir başka deyişle devletin iç çelişkilerini etkileyebilmesi gerekmektedir. Halk mücadeleleri kendilerini, devlet içinde genelde işçi sınıfı-küçük burjuvazi ittifakı ya da başka sınıf pozisyonları olarak göstereceklerdir. Böylece sosyalizme demokratik yolla geçiş, devletin içinde meydana gelen mücadelelerle, dışında meydana gelen mücadeleleri birleştirir.

d) Tarihselci (ya da ortodox) Marxistlerin çözümlemelerinde, devrimin dönüştürücü karşıtlığı iki nesnel sınıf, proletarya ve burjuva arasındaki karşıtlık olarak formüle edilmişti. Hâlbuki Poulantzas'ın dönüşüm modeli, toplumsal hareketler ile devletin temsil ettiği iktidar bloğu arasındaki mücadeleye dayanır. Ne halk kitlelerinin oluşturduğu toplumsal hareketler, ne de iktidar bloğu tek bir sınıfı ve sınıf çıkarlarını yansıtmaz; farklı sınıfların, sınıf fraksiyonların ve dolayısıyla farklı çıkarların ittifakından oluşmuşlardır. Böylece dönüştürücü mücadele sınıf temelinden kopmuş olur.

Geçişi belirleyen uygunsuzluk genel olarak geçişin ortak karakteristiğine, yani mülkiyet ilişkisi ile gerçek mülk edinme ilişkisi arasındaki kronolojik kopmaya yol açar. Bu kopmanın bir toplumsal oluşumdan diğerine somut geçişte aldığı karmaşık biçimleri açıklamak ve dolayısıyla geçişin çeşitli aşamalarını kavramak amacı ile ekonomi mülkiyet ilişkisi ve yasal mülkiyet burada her zaman ayrı ayrı belirtilmelidir. Batı Avrupa'da feodalizmden kapitalizme geçişi belirleyen şey, mülkiyetin emek süreci üstündeki gelişiminin hem ekonomik mülkiyet ile (manüfaktürdeki emek örgütlenmesi) hem de onun kurumsallaşmış yasal anlatımı ile ilgili olmasıdır. Kapitalizmden sosyalizme geçişte uygunsuzluk ve çözülme farklı biçimler alır. KÜB (kapitalist üretim biçimi), feodal üretim tarzı içinde şimdiden oluşmuş olan ve kapitalist özel mülkiyete dönüştürülen özel mülkiyet alanında gelişir, sosyalizm ise KÜB içinde hiçbir zaman başlayamayacak bir süreci, üreticilerin kendilerinin üretim araçlarına sahip çıkmasını oluşturur (Poulantzas, 1992: 168-169).

Devletin dönüşümünü geçekleştirecek olan halk kitlesi, farklı sınıf ve sınıf fraksiyonlarının ittifakından oluşmaktadır. Ancak farklı çıkarların bir araya gelmesi, işçi sınıfının bu ittifak üzerinde kuracağı hegemonyaya bağlıdır. Bu da gösteriyor ki kitle ittifakı işçi sınıfının/partisinin hegemonyası altında gerçekleşmelidir. Bütün kitleler hangi sınıfın temelinden gelirlerse gelsinler, işçi sınıfının hegemonyası altında birleşecekleri için toplumsal formasyon içinde işçi sınıfı pozisyonunu alacaklardır. Burjuva ve işçi sınıfı arasında-

ki güç dengesi, işçi sınıfı lehine, ancak işçi sınıfının diğer sınıf ve sınıf fraksiyonlarını bu şekilde bir ittifak altında burjuvaziye karşı birleştirmesiyle mümkündür. Bu ittifak, sosyal demokratik ideolojinin ve sosyal demokratik yaklaşımların önemini belirtir. Ancak bu durum, işçi sınıfının ve onun örgütlerinin mücadelelerine bağlıdır. Görüldüğü üzere, halk kitlelerini işçi sınıfı örgütleyecektir; burjuvaziyi ise iktidar bloğu olarak devlet örgütler.

Ancak özellikle devlet aygıtlarında toplanmış olan iktidar merkezleri, devlet dışına taşınmalıdır. Toplumsal hareketlerin direniş merkezlerinin yeni iktidar merkezleri olabilmesi için, direniş merkezlerinin yayılması, geliştirilmesi, güçlendirilmesi ve koordinasyonunun sağlanması gerekmektedir. İşte bu nokta demokratik sosyalizmi reformdan ayırır. Sosyalizme demokratik yoldan geçiş, parlamentarizm ya da seçimler demek değildir; çoğunluk iktidarını beklemek yalnızca bir kerte olabilir. Amaç devlet içerisindeki güç dengelerini değiştirebilmektir. Bu güç dengesi ise yalnızca parlamentoda bulunmaz, devletin bütün aygıtlarına ve kurumlarına yayılmış durumdadır.

Bütün bu dönüşüm modelinin hedefine ulaşabilmek için, konjonktürün elverişli olması gerekmektedir. Toplumsal mücadelelerin etkisi, hem kitle mücadelesi içerisinde bulunan farklı sınıf ve sınıf fraksiyonlarının o anki ittifakına, hem de sınıfların devlet içindeki o anki pozisyonlarına (başka sınıflarla olan ittifaklarına) göre, yani konjonktüre göre değişmektedir. Böyle bir durumda devletin dönüştürülebilmesi için son derece dikkatli bir şekilde konjonktür analizi yapılması gerekmektedir.

### *Sosyal Demokrat Mücadelenin Kuramsal Sebepleri: Poulantzas'ın İşçi Sınıfı Analizi*

Poulantzas'ın analizine damgasını vuran, işçi sınıfının kendi başına dönüşümü gerçekleştireceğine olan güvensizliğidir. Bunun üzerine dönüşümü gerçekleştirecek olan yeni ve yalnızca işçi sınıfından oluşmayan bir toplumsal güç oluşturur ki, bu da işçi sınıfı teriminin yeniden tanımlanmasını ya da Poulantzas'ın işçi sınıfından ne kastettiğinin anlaşılmasını gerektirir. Poulantzas'ın işçi sınıfına olan güvensizliği, kendi işçi sınıfı ayrımına dayanmaktadır.

Poulantzas'da sınıflar mülkiyet temeline göre belirlenmezler. Üretim araçlarının mülkiyetine sahip olanlar sömürür, olmayan ise işçidir ve sömürülür denemez. Aynı ayrım ücretler içinde yapılabilir. Bütün işçiler ücretli olabilir ama bütün ücretliler işçi değildir. Poulantzas'a göre sınıflar artı değer üretip üretmediklerine göre, başka bir deyişle üretici emek olup olmadıklarına göre ayrılırlar. Üretici emek, artı değer üreten emektir. Artık değerin gerçekleştirilmesi ve sermayenin dolaşımında rol alan ücretli emek ise artık değer üretmez. Yine aynı şekilde, yalnızca artık değer üreten üretici emek sömürülür, üretici olmayan emek sömürü ilişkilerinden muaftır. Yani reklâmcılık,

pazarlama, muhasebe, bankacılık, ticaret, sigorta, gibi iş dallarına mensup bireyler artı değer üretmedikleri ve böylece sömürülmedikleri için işçi sınıfından değildir. Poulantzas bu şekilde mavi yakalı ve beyaz yakalı emeği ayırır ve beyaz yakalı emeği, sermayenin işlevlerini yerine getirdiği için, sermayedarların toplumsal konumuyla aynı yeri paylaştıklarını belirtir. Böylece resmi, yasal sahiplikleri olmamasına rağmen kimi meslek grupları burjuva sınıfına dâhildir.

Artık değerin üretiminin bir başka ifadesi kendisini meta üretiminde, dolayısıyla değişim değerinde gösterir. Poulantzas'a göre, üreten emeğin bir başka ifadesi meta üretmesi ve değişim değerine sahip olmasıdır. Bu sebeple ürünleri ve faaliyetleri kullanım değeri olarak tüketildiği ve değişim değeri yaratmadığı için hizmet sektörünü, memurları, avukat, öğretmen, doktorları da üretici olmayan emek olarak niteler ve işçi sınıfından saymaz. Aynı durum, kafa emeği, bilimsel araştırmalar ve bilgi için de geçerlidir. Bilimsel araştırmalarda da, bilgi üretimi artık değer yaratmaz. Bu uğraşıların ürünleri meta olsa da kendileri için değer üretmedikleri için sömürüye tabi değillerdir. Bu tanımlar işçi sınıfını son derece kısıtlamaktadır. Ve işçi sınıfını sayıları üretim içerisinde görece az olan mavi yakalılara indirgemektedir. Bu durumda devrimi de bu gruptan beklemek yanlıştır.

### *Marx ve Poulantzas'ın Karşılaştırılması*

Poulantzas, kapitalist üretim biçimi ve sınıf-emek analizinin çoğunu Marx'a dayandırmaktadır. Poulantzas'ın değerlendirmelerinin ne kadar yerinde olduğunu görmek için, belirtmiş olduğu referansların izi sürülerek, Marx'ın yapıtlarıyla karşılaştırma yapılması yerinde olacaktır.

Bilindiği üzere Marx üretken olan ve olmayan sermaye diye ayrılmış iki ayrı sermaye tanımı yapmaz, üretken olmayan dediği ticari sermayeyi ve onun kullandığı para sermayeyi, sanayi sermayesinden ayırmaz. Ticari sermaye ve sanayi sermaye ayrımını, sermayenin yeniden üretim ve dolaşım süreci içerisinde sermayenin üstlendiği farklı işlevleri açıklamak için kullanmıştır. Ticaret sermayesi, sanayi sermayesinin, meta şeklinde pazarda bulunan ve işlev gören bir parçasından başka bir şey değildir. Bu da gösteriyor ki sermaye, pazardaki işlevlerine göre ayrılmıştır. "...Tüccar sermayesi olarak iş gören para sermaye... sanayi sermayesinden başka bir şey değildir." "Tüccar sermayesi, dolaşım alanında işlev yapan sermayeden başka bir şey değildir. Dolaşım süreci, toplam yeniden üretim sürecinin bir evresidir." Bununla birlikte, tüccar sermayesi kendi varlık koşulunu sağlarken bile sanayi sermayeye hizmet eder. Sanayi sermayenin dolaşım sürecini gerçekleştirme faaliyetini, Meta-Para-Meta şeklinde, tüccarın iş gördüğü para sermaye gerçekleştirir. Bu süreç içinde tüccar, parasını para sermayeye çevirirken, yani Para-Meta-Para

haline getirirken, sanayi sermayenin ürettiği meta sermayeye hizmet ederek ticaret sermayesine dönüştürür.

Marx, ticari sermayeye, aldığı metayı dönüştürmediği için üretken olmayan sermaye demiştir. Tüccar keten bezini üreticiden alır ve keten beze hiç dokunmadan terziye satar. Bu işlevi gerçekleştirirken sermaye, meta üzerinde bir değişiklik yapmadığı için, yalnızca metanın bir dönüştürücüden bir başka dönüştürücüye taşınırken aldığı durumu belirmek için üretici emek olmadığını söyler.

Öyleyse, tüccar sermayesi artı değer üretmez mi? Poulantzas, para sermayesinin, yani tüccarın kullandığı sermayenin, artı değer yaratmadığı ve bu yüzden sömürü ilişkilerine tabi olmadığını söylemektedir. Görüşlerini ise Marx'ın şu sözlerine dayandırır: Marx ticari sermayeden bahseder ve "bu zaman boyunca sermaye, artı değer üretmek şöyle dursun, hiçbir değer üretmez... tüccar sermayesi işte bunun için ne değer ne de artı değer yaratır, hiç değilse doğrudan doğruya yaratmaz" düşüncesindedir.

Ancak aynı cümle için Marx'ın dile getirdiği bir başka şey daha vardır: Artı değer kendisini dolaşım döneminin uzunluğu ile ters orantılı olan, kâr oranı ile ifade eder. Demek ki ticari sermaye artı değer yaratmıyor değildir. Bu artı değer, kendisini metanın dönüştürülmesi olarak değil, dolaysız yoldan tüccarın karında göstermektedir. O halde diyebiliriz ki, karı yaratan sömürü ilişkileri hala yerinde durmaktadır. İkincisi, karın elde edilişi hiçbir üretken emeği gerektirmediği için tüccar sermaye parazit nitelikli bir sermayedir.

Marx'ın da bir ikinci ekonomik mücadele, ekonomik çıkarlar düzeyi olarak ne "bireyler-üretim taşıyıcıları" düzeyinde yer alan, ne de tam olarak bir sınıf ilişkileri anlamını ifade eden ve "kendi için" sınıftan ayrı olan bir kendiliğinden sınıf biçiminde ifade ettiği bir ikinci ekonomik mücadele, ekonomik çıkarlar düzeyi göze çarpar. Bu Marx'ın, işçi sınıfının sendikal örgütlenmesine ilişkin yazılarında görülmektedir: "Proletarya, sınıf olarak, egemen sınıfların kolektif gücüne karşı verdiği mücadelede ancak kendi bünyesini belirli bir politik partiye dönüştürerek etkin olabilir. İşçi güçlerinin, ekonomik mücadele alanında oluşacak, koalisyonu politik güce karşı verdiği mücadelesinde, işçi sınıfının elinde bir levye vazifesi de görmelidir" (Poulantzas, 1992: 53).

Sanayi sermayesinin uzantısı şeklinde işlev gören ticari sermaye ve para sermayenin bir kısmı, bir yığma, potansiyel para sermaye olarak yedekte bulundurulması gerekir. Para toplama, ödeme, defter tutma dışında bu yığma halinde paranın korunması da gereklidir ve bu işlev başlı başına bir işlem olur. "Sermayenin kendi işlevleriyle ilişkisini kesen ve para olarak bulunan

sermayenin bu kısmının işte bu devamlı hareketi bu tamamen teknik işlev, dolaşım maliyetleri olarak sınıflandırılan kendi başına bir emeğe ve harcamaya yol açar.

İş bölümü, sermayenin işlevlerine bağlı bulunan bu teknik işlemlerin, tüm kapitalist sınıf için, elden geldiğince, kendi özel işlevleri olarak, özel bir aracılar ya da kapitalistler topluluğu tarafından yapılmasını-, bu işlemlerin bunların elinde toplanmasını gerektirir. Uzmanlık isteyen bir iş haline gelir ve tüm sınıfların para mekanizması için özel bir iş olarak yapıldığından, belli ellerde toplanır ve büyük ölçekte yürütülür. Burada iki şeyden bahsetmektedir Marx: Birincisi, finans sermaye olacak olan para sermaye, para ticaretine yol açmış ve yeni bir kapitalist sınıfın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu kapitalist sınıf, bankacılık finans ve kredi sistemini elinde tutacaktır.

İkinci olarak paranın bu işlemi teknik bazı işlemler gerektirdiği için, yeni iş kolları doğmuştur. Büyük bürolar, saymanlar, veznedarlar ... Poulantzas'ın buradan çıkardığı sonuç şudur: Sermayenin ve salt paranın dolaşım alanında kalan emek süreci, sanayi sermayesinin yeniden üretiminde rol alan emekten farklıdır. Bu yeni emek tipi ve uzmanlaşma, sermaye için hizmet vermiş olduğundan konumları gereği, işçi değil burjuvaziye aittirler. Bu da, Poulantzas'ın, mavi yakalı işçilerle, beyaz yakalı işçiler arasında yaptığı ayrımın temelidir.

Parasal sermayenin, bu sermayenin sahibi olan yeni bir kapitalist sınıf yarattığı doğrudur. Ancak, sermayenin farklı işlevleri, farklı sınıfların oluşmasına neden olmaz. İşçi sınıfını işçi yapan ürettiği artı emeğe, sermaye tarafından el konulmasıdır, hangi sermaye biçimi için üretim yaptığı değil. Ayrıca Marx'ın sınıf tanımında "kimin için" üretim yaptığı konusu bir kriter değildir; çünkü mavi-beyaz yakalı fark etmez, bütün işçiler sermayenin emrinde çalışmaktadır. Eğer Poulantzas'ın bu sınıf kriterini temel alırsak, ortada işçi sınıfı kalmaz.

Poulantzas, sınıf mücadelesinden söz ederken, sınıf mücadelesinin yalnızca politik mücadele olacağını ve ekonomik mücadelenin sınıf mücadelesi olamayacağını Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde söylemiş olduğu sözlere dayandırır. Poulantzas Marx'ın üç tip mücadeleden söz ettiğini söyler: Birincisi, büyük sanayinin, birbirlerini tanımayan insan kalabalıklarını bir yerde yoğunlaştırması ile oluşan mücadeledir. Poulantzas'a göre, bu tip mücadele kapitalist ile işçi arasında herhangi bir sınıf bilinci göstermeyen bir mücadeledir. İkinci tip mücadele; ücretlerin korunması olgusu, patronlarına karşı işçileri bir ortak çıkar altında birleştirir, böylece dayanışma doğar. Burada, ne sınıf bilinci vardır ne de işçiler bireydir. Bu tip mücadele ekonomik mücadeledir. Poulantzas'a göre "sınıf", ancak üçüncü tip mücadele olan politik mücadelede ortaya çıkar. "Ama sınıfın sınıfa karşı savaşımı, politik bir savaşım-

dır." Ancak Marx'ın ekonomik sınıf mücadelesini reddetmediği bilinmektedir.

Günümüz kapitalist toplumlarının sorunlarını işleyen kuramlar, "yönetici sınıfların" kuramları, "telafi edici iktidar" kuramları, bir önyargıyı içermektedir. Bu önyargı, Wright Mills tarafından net olarak formüle edilmiş olup: İktidarın sıfır-yekün olarak kavranılışından kaynaklanmaktadır. Sıfır-yekün kavranışının savunulması şu noktalar nedeniyle eksiklikler taşır: a) İktidarı yapıların sınıflar mücadelesi alanındaki etkinliği olarak değerlendirdiğimizde görürüz ki: Bir sınıfın çıkarlarını gerçekleştirmek kapasitesi bir başka sınıfın mücadelesine bağlı olmak bakımından, bir toplumsal oluşumdaki, sınıf uygulamalarında sınırlar oluşturan yapılara bağımlıdır. Dolayısıyla bir sınıfın bu kapasitesindeki bu azalma otomatik olarak bir diğer sınıfın kapasitesinde artışa yol açmaz. Fakat sıfır-yekün kavrayışı böyle bir mantıkla hareket eder. Marx, Fransa'da sivil harpteki Bonapartizm olayına ilişkin olarak, "burjuvazinin kaybetmiş olduğu bir süreçteki olası hükümet biçimi idi Bonapartizm, işçi sınıfı daha ülkeyi yönetecek kapasitede değildi" tümcesinde içerilen de budur. b) Sıfır-yekün iktidar anlayışı bir toplumsal oluşumda toptan bir biçimde uygulandığında; çeşitli düzeylerdeki çeşitli iktidar biçimlerini, özgünlüklerini ve yerinden çıkmalarını tanımaz. Ekonomik düzeyde iktidar kaybı bir sınıfın özgül ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmek kapasitesinde bir azalışa, doğrudan bir politik ya da ideolojik iktidar kaybına yol açmaz ya da tersi. c) Sıfır-yekün iktidar anlayışına yönelik, yapıların uygulamalar alanının sınırları olarak yansımaları sorununa ilişkin, bu itirazlara ek olarak bu kavrayışın iktidar ilişkileri üzerine dayalı sınıflarda veya gruplarda bir ayrım anlayışına dayandığını görmek gerekir. Burada Weber'in işaret edilmiş olan otoriter toplumların veya örgütlerin iki ana gruba bölünerek -biri egemen olan, diğeri boyun eğen- bir çatallaşması anlayışı söz konusudur. Kompleks bir toplumsal oluşumda, birçok üretim biçiminin üst üste binmesi ile oluşmuş, iki değil daha fazla toplumsal sınıf vardır. Bundan dolayı, hiçbir düzeyde (ekonomik, politik veya ideolojik), sıfır-yekün iktidar çatallaşması oluşamaz. Bir sınıfın veya sınıf fraksiyonunun iktidar kaybının salt bir diğer bağımlı gruba değil, ancak tüm düzeylerde mücadele halindeki pek çok sınıfların veya fraksiyonların arasından herhangi bir sınıf veya sınıf fraksiyonuna da bir iktidar kazancı oluşturur ya da oluşturmayabilir. d) Bu kavrayış politik iktidar düzeyine uygulandığında, bu iktidarın, bir oluşumun bütünlüğünü sağlayıcı öğe olan, devlet ile olan ilişkilerindeki bütünleşme sorununa çözüm getirmemiş olunmaktadır. Bu kavrayışta: Politik iktidar, bir parselinin, işçi sınıfınca kazanılması ile o parselin burjuva sınıfının iktidarından kopartılıp işçi sınıfınınkine ilave edilmiş olacağının öne sürüldüğü bir özerk parseller toplamı olarak kabul edilmektedir (Poulantzas, 1992: 118-120).

Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde verdiği İngiliz işçiler örneğinde bu geçişe değiniyor. İngiliz işçilerin dayanışması, geçici grevlerden sonra yok olmamış, işverenlerle mücadelelerinde onlara siper hizmeti yapacak olan sendikalar kurmuşlardır. Bu grev, dayanışma ve sendikaların örgütlenmesi siyasal parti oluşturmuş olan işçilerin siyasal savaşımı ile birlikte yürümüştür. Dayanışmalar, kendilerini gruplar biçiminde oluşturdukça, sermaye karşısında birliğin korunması, ücretlerin korunmasından daha gerekli hale gelir. Böylece işçiler birlikleri uğruna ücretlerini feda etmeyi göze alabilirler. Bu noktadan sonra artık işçiler arasındaki birliğin yalnızca ücretler ve ekonomik mücadele için kurulduğunu söyleyemeyiz. Artık işçilerin mücadelesi politik bir nitelik kazanmıştır. Demek ki sınıf mücadelesinin politik mücadele olması için ilk basamak, ekonomik mücadeledir. Marx, *kendinde sınıf*ın rolünü küçümsememektedir. Ekonomik koşulların halk yığınlarını işçi haline getirmesiyle, işçiler arasında ortak çıkar doğmuştur bile. Marx, bu yığının da sermaye karşısında bir sınıf olduğunu söylüyor. Yani ekonomik mücadelede ortaya çıkan sınıf da bir sınıftır. Ancak zaman içerisinde ekonomik mücadele ve *kendinde sınıf*, politik mücadeleye ve *kendi için* sınıfa dönüşmelidir.

### *Kendi İçin Sınıf Kriteri: Yeterli Etkinlik*

Poulantzas *kendi için sınıf* kriterini yeterli etkinlik olarak belirlerken, Marx'ın, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde yapmış olduğu analizi örnek göstermiştir. Louis Bonaparte'ın imparatorluğu, burjuvazinin fraksiyonlarına, yani lejitimist veya orleancılara dayanmamaktadır. Louis Bonaparte'ın iktidarı köylüleri, tutucu köylüleri, küçük tarla ile temsil edilen toplumsal varlık koşullarını kuvvetlendirmek isteyen köylüyü temsil eder. Ancak Marx, köylülerin bir sınıf olmadığını söylemiştir.

Küçük köylüler arasında ancak yerel, yani yaşadıkları yerden ileri gelen bir ağ olduğu ve onların çıkarlarının benzeşmesi onlar arasında hiçbir ortaklık, hiçbir ulusal bağ, hiçbir siyasal örgütlenme yaratmadığı ölçüde bir sınıf meydana getirmezler. Bunun içindir ki onlar, kendi sınıf çıkarlarını kendi adlarına ister bir parlamentonun aracılığı ile ister bir meclisin aracılığı ile savunacak durumda değillerdir. Onlar kendi kendilerini temsil edemezler, temsil edilmek zorundadırlar. Poulantzas'ın bu pasajdan çıkardığı sonuç şudur: Köylü, bir iktidara kaynaklık edebilecek ölçüde toplumsal güce sahip bir birlik oluşturmuştur. Öyleyse, köylünün sınıf olma olgusu, ne parti örgütü kurarak kendisini temsil etmesine ne de çıkarları çevresinde birleşip ortak bir ideoloji oluşturmasına bağlıdır. Sınıf olunabilmesi için, köylüler örneğinde görüldüğü gibi, siyasal iktidara yönelik yeterli etkinlikte bulunması yeterlidir (1990: 34)

Hâlbuki Marx yukarıda, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'*inden alınan pasajda, Poulantzas'ın dile getirdiğinin tam da tersini söylemiştir. Bir topluluk siyasal kararları etkiliyor olabilir, hatta siyasal iktidarın meşruiyet sebebi bile olabilir; ancak bunlar bir grubun sınıf olması için gerekli kriterler değildir. Sınıf, ortak çıkarlar belirlenmeden ve bu çıkarları temsil eden bir siyasal örgüt aracılığıyla siyasal alanda rol üstlenmeden kendi için sınıf olamaz.

Bu durum Poulantzas'ın genel bir zaafını göstermektedir: Poulantzas, ister Marx ister Lenin olsun, metinlerin nasıl okunması gerektiğini söyler ancak, neden bu şekilde yorumlanması gerektiğine dair bir gerekçe göstermez.

Bir sınıf ya da fraksiyonun politik uygulamasının olması ile o sınıf ya da fraksiyonun "yeterli etkinlikler" ile politik uygulama düzeyinde yansıması farklı şeylerdir: Bir sınıf veya fraksiyon "yeterli etkinlikler" ile politik uygulama düzeyinde yansıması iledir ki, ancak içinde bulunduğu bir oluşumda, seçkin sınıf veya özerk fraksiyon olarak somut işlev görebilir. Lenin, toplumsal güçlerin konjonktürdeki somut eylemlerine bir ölçüt daha getirir. Açık ya da bildirilmiş eylem, ittifakların tek gerçek ölçütünün toplumsal sınıfların açık eylemi, "mücadeleye gerçek katılımı" olduğunu sık sık belirtir. Lenin açık ya da bildirilmiş eylemden söz ederken, bir toplumsal gücün politik düzeyde "yeterli etkinlikler" ile yansımasının ötesinde özgül bir politik ve ideolojik örgütlenmesini ifade eder. Burada bir sınıfın iktidar örgütlenmesi söz konusudur. Açık eylem genel kural olarak, o toplumsal gücün "özgün" politik iktidara sahip olduğunun ve yine genel kural olarak, o toplumsal gücün ayrı ve özerk bir parti örgütü ile birleşmesinin ifadesidir (Poulantzas, 1992: 89).

### *Son Söz*

Poulantzas'ın kuramında devlet denilen şey zaman zaman devlet personeline ve bürokrasiye indirgenmiştir. Devlet aygıtlarının üyeleri, sınıfsal kökenleri açısından farklı kökenlere sahip oldukları halde özgül bir içsel birliğe göre iş görürler. Onları bağlayan etmen, devlet aygıtına ait olmaları, devletin nesnel rolünün, işlevinin yerine getirilmesidir. Peki, burjuva ve devleti yan yana getiren ve birbirleri için çalışmalarını sağlayan nedir? Öncelikle burjuvazinin çıkarları, belli bir toplumsal formasyonda (ki bu toplumsal formasyonun belirleyicisi kapitalist üretim biçimidir) devletin çıkarları ile çakışmıştır. Devletin muhafazası ve onun vasıtasıyla var olan sosyal ilişkilerin korunması, egemen sınıfların politik mücadelesinin hedefi olarak belirmiştir. O halde burjuvazi ile devleti yan yana getiren bu toplumsal formasyondur. Bu toplumsal formasyonun ismini koymak gerekir. Bu da, modern ulus ya da modern devlettir. Poulantzas; modern devlet ve burjuva iktidarı arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: Mo-

dern ulus, burjuva sınıfının ve fraksiyonları arasındaki ilişkinin gelişiminin mühürünü taşır. Modern ulus gerisinde kapitalist üretim ilişkileri vardır. Kapitalist devlet sınıflı bir yapıya sahiptir ve burjuvayı egemen sınıf olarak oluşturmuştur. Modern ulus, ulus devlet ve burjuva aynı alanda oluşturuldukları ve karşılıklı ilişkileri bu alanda belirlendiği için modern ulus devlette maddileşir ve ulus-devlet burjuvaziyi egemen sınıf olarak organize eder. Matrislerin doğmasına yol açan üretim ilişkileri ve toplumsal iş bölümü radikal bir şekilde yayılmadıkça modern ulus aşılamaz. Fazla söze gerek kalmamıştır: İşçi sınıfı ulus, devlet ve üretim biçiminden oluşan koca bir paradigmayı yıkamayacağına göre, mevcut koşulları kendi lehine düzeltmek için uğraş vermelidir; çünkü Poulantzas için, "Esas olan kapitalist toplum yapısının, devleti; iktidar koltuğunda kim otururbut otursun, kapitalizmin uzun vadeli çıkarlarına göre davranmaya zorlamasıdır ... ve o gerçek rolünü, kapitalizmin çıkarlarını temsil ettiğini, gizlemek zorundadır (Slattery, 2007: 409-10).

Poulantzas'ın kuramlaştırdığı ve devletin dönüşümü için önerdiği toplumsal hareketler formülü, kendinden sonra gelen post-Marxistlerin en büyük esin kaynağı olmuştur. Poulantzas'la birlikte başlayan akımla, politik mücadele sınıf tabanını yitirmiş, mevcut iktidara muhalif hemen hemen bütün grupların bir araya geldiği bir ittifak halini almıştır. Poulantzas'ın kuramı bu sebeple bir dönüşüm noktası olarak alınabilir. Ancak asıl sorun, Marxist kuramcıları, çözümü toplumsal hareketlerde aramaya itecek kadar büyük olduğu görülen bu umutsuzluktur.

# Kaynakça


BECKER, U., "Class Theory: Stil the Axis of Critical Social Scientific Analysis?", in *The Debate on Classes* (Wright et al.), London-New York: Verso, 1998

BRİDGES, A.B. (1985), "Nicos Poulantzas ve Devlet Kuramı", *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* içinde, (der. K. Saybaşılı), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985

CLARKE, Simon., "Devlet Tartışmaları: I", (Çev. İbrahim Yıldız), *Praksis*, n.9, 2002

GİDDENS, Anthony., *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005

GÜLALP, Haldun., *Kapitalizm, Devlet ve Sınıflar*, (Çev. Osman Akınhay ve Abdullah Yılmaz), İstanbul: Belge Yayınları, 1993

HİRST, Paul., "Economic Classes and Politics", in *Class and Class Structure* (ed. Alan Hunt), London: Lawrence and Wishart, 1984

MARSHALL, George., *Concise Dictionary of Sociology*, Oxford: Oxford University Press, 1994

MARX, Karl., *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 1990

POULANTZAS, Nicos., "The New Petty Bourgeoisie", in *Class and Class Structure* (ed. Alan Hunt), London: Lawrence and Wishart, 1984

POULANTZAS, Nicos., *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, (Çev. Şen Süer Kaya ve L. Fevzi Topaçoğlu), İstanbul: Belge Yayınları, 1992

POULANTZAS, Nicos., *Faşizm ve Diktatörlük*, (Çev. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

POULANTZAS, Nicos., *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, (Çev. Turhan Ilgaz), İstanbul: Epos Yay., 2006

SLATTERY Martin., *Sosyolojide Temel Fikirler*, (Yay. haz. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz), Bursa: Sentez Yayınları, 2007

# Dizin


### A

A priori, 185, 294, 337, 353, 359, 375, 418, 431, 449, 462, 465, 491

Açık Uçlu Diyalektik, 344

Adalet, 160, 235, 272, 274, 281, 398, 519, 520, 522, 524, 571, 605

Adam Smith, 81, 89, 142

Adorno, 178, 219, 309, 387, 486

Atfedilmiş bilinç, 81, 83

Akıl, 27, 70, 78, 85, 186, 222, 223, 224, 233, 254, 263, 274, 276, 179, 280, 281, 313, 316, 319, 325, 421, 426, 445, 461, 469, 475, 489, 558, 560, 567

Akıl Tutulması, 224, 254

Aklın Yıkımı, 68, 85, 91, 92

Alaca Karanlık, 222

Altyapı, 203, 432, 493, 510, 600

Amaç, 11, 17, 44, 98, 137, 141, 163, 181, 223, 224, 226, 227, 238, 276, 281, 285, 286, 289, 291, 292, 296, 319, 323, 336, 331, 332, 345, 351, 357, 367, 401, 409, 411, 412, 426, 429, 451, 486, 511, 520, 541, 544, 544, 610, 612

Analitik Felsefe, 418

Anarşizm, 135, 136, 222, 416

Anavatan savunması, 28

Anonim, 288, 297, 370, 515

Anorko Sendikalizm, 135

Antonio Gramsci, 69, 121, 122, 124, 169

Antropolojizm, 95, 121, 191, 253, 289, 371, 420

Araç, 70, 147, 223, 263, 270, 272, 279, 286, 323, 367, 387, 394, 417, 461, 494, 520, 541, 545, 599

Araçsal Akıl, 263, 281, 365, 445

Argo, 442

Aristokratik, 36, 84, 86, 92, 94, 96

Arnold Hauser, 68

Artık-baskı, 407

Auschwitz, 316, 468, 510

Aydınlanma, 106, 198, 220, 232, 268, 275, 276, 277, 278, 279, 319, 320, 326, 330, 506, 543

Aydınlanmanın Diyalektiği, 220, 254, 277, 310, 311, 319, 325, 327, 328, 329, 359

### B

Balibar, 587

Barış, 45, 196, 317, 406, 416, 433, 445, 456

Barok dram, 486, 487, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 525, 526

Baskı aygıtı, 145, 405, 604, 607

Başkaldırı, 287, 293, 429, 451, 467, 567

Başkası, 237, 415, 450, 555

Batı Ahlakı, 397, 398

Batı Marxizmi, 69, 168

Béla Balázs, 68

Bilgi teorisi, 27, 91, 92, 97, 435, 497, 498

Bilgi, 40, 43, 76 87, 95 108, 196, 229, 233, 236, 240, 247, 264, 269, 275, 294, 312, 334, 341, 345, 357, 394, 410, 432, 435, 497, 516, 524, 527, 598

Bilinç Sıçraması ve Devrimci Örgüt, 81

Bilinç, 9, 60, 81, 89, 97, 104, 105, 146, 152, 153, 167, 180, 181, 201, 208, 248, 344, 364, 390, 404, 430, 451

Birey, 72, 95, 105, 110, 176, 187, 191, 207, 220, 223, 237, 252, 256, 269, 276, 282, 284, 288, 294, 296, 319, 324, 325, 328, 333, 351, 352, 366, 397, 402, 409, 429, 430, 448, 450, 459, 465, 471, 475, 520, 543, 569, 580, 588
Bolşevik Devrimi, 82, 126, 127
Bolşevik, 4, 15, 39, 40, 43, 53, 112, 126, 136, 167, 195
Boş zaman, 226, 252, 292, 332, 392, 468, 500, 576
Bu Zamanın Mirası, 179, 181, 201
Burjuva Devleti, 48, 49, 50, 601, 609
Burjuva Dünyası, 252, 525
Burjuva Hukuku, 51
Burjuva Kültürü, 252
Burjuvazi, 11, 17, 18, 35, 39, 41, 42, 54, 55, 57, 93, 126, 143, 150, 156, 205, 206, 388, 458, 467, 541, 592, 594, 601, 608, 611, 618
Bütün Hakiki Olmayandır, 315, 371

C

Carl Jung, 413
Cinsel devrim, 393, 430
Cinsel etiğin ilk ve tek önermesi, 377

Ç

Çelişki, 17, 18, 36, 82, 86, 122, 178, 179, 194, 240, 249, 264, 280, 294, 336, 337, 340, 344, 354, 417, 440, 443, 490, 559, 591
Çoğulluk, 554, 562, 563, 564, 565, 568

D

Dar Anlamda Devlet, 142
David Ricardo, 81
Deborin, 27
Demokratik devrim, 17, 18, 20, 68, 148
Determinizm, 137, 139, 437
Devlet ve İhtilal, 7, 44, 47, 55
Devletin dönüşümü, 611, 619
Devletin göreli özerkliği, 602
Devletin işlevi, 600
Devletin Sönümlenmesi, 46, 50
Devrimci Şiddet, 459, 476, 520
Dışarıdan Bilinç, 9, 11, 59, 60, 83, 167
Dışsallaşma, 114
Diyalektik imge, 489, 503, 515
Diyalektik Maddecilik, 27, 244
Diyalektik Mantık, 240, 243, 248, 363, 433, 434
Diyalektik olmayan, 237, 247, 248, 249, 329, 343, 344, 356, 435
Diyalektik Resim, 249, 250, 356, 357
Diyalektik Serimleme, 238, 239
Diyalektik yöntemi, 76, 79, 85
Diyalektik, 6, 26, 27, 68, 75, 76, 77, 79, 88, 105, 109, 112, 138, 144, 150, 156, 168, 144, 156, 168, 180, 182, 183, 199, 207, 209, 229, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 309, 310, 315, 326, 329, 334, 340, 343, 345, 348, 352, 355, 356, 425, 431, 432, 433, 435, 436, 470, 503, 515, 517, 519
Doğa güzelliği, 100, 101
Dünya yaratma, 99, 100, 260
Dünya yitimi, 538, 549, 578

E

Egemen, 25, 30, 50, 100, 101, 126, 130, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 154, 156, 161, 168, 223, 224, 233, 240, 282, 288, 319, 324, 415, 420, 430, 467, 469, 472, 486, 501, 502, 541, 544, 546, 588, 589, 590, 597, 598, 602, 603, 604, 605, 608, 614, 616, 618, 619
Ekim Devrimi, 3, 16, 38, 122, 126, 131, 148, 164, 167, 176, 181, 189, 194, 195, 196, 200, 201, 207

Ekonomizm, 11, 107, 137, 140, 141, 169, 260, 261, 588, 594, 595, 600

Eleştiri Kuramı, 253, 254, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 278, 311, 325, 372, 464

Emeğin nesnesi, 89

Emek, 20, 51, 89, 90, 100, 101, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 132, 133, 143, 165, 188, 256, 282, 325, 350, 352, 391, 408, 409, 548, 551, 552, 553, 563, 594, 612, 613

Emperyalizm, 6, 19, 24, 30, 32, 33, 37, 38, 49, 94, 95, 180, 432, 539, 541, 542, 543, 590

Entelektüel, 67, 69, 82, 92, 96, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 130, 132, 140, 147, 148, 150, 159, 160, 162, 167, 169, 176, 178, 228, 229, 238, 240, 256, 270, 310, 311, 350, 363, 366, 371, 372, 388, 390, 397, 420, 468, 485, 486, 527, 598

Erkek ilkesi, 444

Ernst Bloch, 175, 182, 310, 485, 486

Eros ve Uygarlık, 387, 403, 406, 413, 414, 420, 425, 456, 467, 474

Eros, 395, 405, 408, 409, 410, 412, 424, 444, 449, 452, 456, 457, 464

Erotik, 327, 396, 405, 406, 410, 412, 414, 424, 425, 444, 454, 474

Estetiğin Özgüllüğü, 68, 96, 97, 99, 103

Estetik yüceltme, 447

Estetik, 67, 73, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 114, 182, 183, 185, 201, 203, 204, 291, 310, 313, 371, 377, 389, 394, 395, 431, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 460, 462, 466, 467, 475, 485, 486, 487, 498, 502, 503, 504, 505, 517

Etik, 72, 75, 97, 138, 141, 147, 155, 158, 168, 230, 275, 313, 336, 364, 444, 459, 467, 476

Euro-komünist, 587

Eylem, 5, 8, 16, 54, 60, 71, 74, 113, 165, 178, 182, 183, 186, 209, 225, 227, 228, 231, 233, 256, 271, 275, 315, 325, 346, 363, 365, 366, 388, 396, 416, 429, 437, 441, 464, 469, 470, 472, 493, 504, 516, 518, 524, 538, 547, 549, 551, 554, 555, 556, 557, 562, 563, 564, 568, 574, 580, 618

F

Faşizm, 91, 94, 95, 122, 123, 129, 130, 169, 179, 181, 186, 187, 189, 191, 193, 194, 201, 202, 203, 206, 223, 265, 272, 326, 328, 387, 396, 422, 467, 469, 505, 588, 589, 592, 605

Felâket, 202, 273, 569

Fenomen, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 90, 92, 95, 108, 232, 238, 261, 289, 291, 297, 3328, 331, 363, 430, 493, 542, 545, 547, 559, 560, 568, 574, 577

Fetişist karakter, 80, 81

Fetişleşme, 103

Feuerbach, 5, 183, 197, 209

Fiziğin bunalımı, 24, 25

Frankfurt okulu, 83, 254, 262, 263, 264, 266, 267, 276, 366, 397, 465, 470, 487, 494, 509

Friedrich Dilthey, 67, 84

Friedrich Nietzsche, 67

G

Gelenek, 359, 515, 549, 565, 566, 567

Geleneksel Kuram, 255, 257, 258, 259, 269

Genel, 14, 18, 19, 25, 39, 43, 48, 52, 84, 88, 97, 104, 114, 136, 139, 145, 158, 168, 179, 186, 194, 197, 202, 203, 206, 222, 226, 227, 229, 231, 234, 248, 257, 277, 279, 311, 325, 327, 330, 346, 347, 359, 367, 374, 413, 424, 428, 433, 435, 436, 446, 462, 463, 478, 501, 503, 540, 571, 573, 593, 599, 601, 609, 618
Geleneksel Mantık, 241, 245
Georg Simmel, 67, 69, 70, 72
Gerçekçilik teorisi, 96373
Gerçekliğin Özü, 86
Gerçeklik ilkesi, 422, 425, 455, 473
Gerçeklik, 16, 26, 70, 76, 84, 86, 87, 88, 98, 101, 144, 188, 191, 232, 238, 251, 283, 313, 314, 349, 351, 373, 422, 426, 432, 439, 443, 451, 452, 520, 556, 560, 562
Gerçeklikle uzlaşma, 88
Gönenç Devleti, 418, 456
Göreli-özerklik, 164, 273, 274, 347, 599, 600, 602, 603
Gündüz Düşleri, 187, 188, 189, 191, 207
Güzel, 97, 100, 101, 102, 103, 179, 203, 205, 206, 325, 329, 361, 403, 406, 447, 448, 452, 454, 463
Güzellik, 100, 101
György Lukács, 67

H

Habermas, 262, 265, 490
Haiz dünya, 101
Haklı çıkarma, 345, 346
Haklı Savaşlar, 30
Haklı ve Haksız Savaşlar, 29
Haksız savaş, 29
Hannah Arendt, 488, 535
Hapishane Defterleri, 121, 122, 130, 134, 137, 139, 141, 144, 149, 169
Hegel'le Karşılaşma, 73
Hegemonya, 121, 122, 137, 142, 145, 147, 148, 155, 156, 161, 165, 166, 168, 290, 331, 597, 598, 601, 602, 606, 610, 611
Henüz Olmamış Olan, 178, 185, 190
Herbert Marcuse, 219, 387, 388
Honoré de Balzac, 96, 103
Hoşa giden, 102

I - İ

İç savaş, 4, 6, 31, 48, 56, 57
İdeal uğrak, 112, 113
İdealist diyalektik, 92
İdealist Felsefe, 25, 181, 199, 231, 236, 237, 314, 349, 469
İdeoloji, 112, 113, 151, 197, 277, 320, 339, 338, 401, 421, 452, 604
İdeolojik aygıt, 599, 604, 66, 607, 610
İki Burjuvazi, 18
İki Taktik, 7, 17, 18, 20, 22, 39, 41, 43
İkinci Enternasyonal, 17, 28, 29, 31, 32, 36, 38, 46, 126, 135, 139, 190
İktidar, 6, 7, 18, 39, 41, 42, 45, 57, 58, 59, 121, 122, 123, 129, 144, 149, 154, 165, 203, 206, 220, 222, 223, 251, 259, 283, 318, 321, 323, 325, 387, 396, 408, 470, 473, 502, 521, 523, 537, 542, 545, 546, 588, 594, 597, 598, 606, 607, 609, 616, 619
İleri işleyim uygarlığı, 413, 415, 417
İnorganik doğa, 104, 105, 109, 111
İnsan, 52, 72, 80, 87, 89, 95, 98, 100, 105, 108, 113, 114, 140, 151, 152, 176, 179, 196, 198, 209, 220, 225, 241, 253, 265, 266, 267, 268, 278, 281, 282, 297, 321, 324, 326, 367, 395, 399, 400, 407, 416, 422, 456, 460, 462, 472, 475, 476, 493, 504, 506, 541, 544, 549, 550, 551, 553, 564, 570, 615

İnsan biçimcilik, 98, 99
insanın insanlaşması, 101, 108, 110, 325
İnsanlaşma, 100
İnsanlık Durumu, 443, 536, 537, 539, 547, 548, 550, 551, 554
irrasyonalizm, 85, 91, 92, 93, 94, 96, 110
irrasyonel, 85, 93, 96, 110
İstanbul, 30
İsyan, 9, 393, 467

J - K

Kaba materyalizm, 244
Kaçıp sıyrılma, 315
Kafa emeği, 110, 598, 613
Kamu, 49, 124, 143, 408, 521, 546, 565, 571, 573, 577
Kamusal Alan, 229, 537, 543, 552, 553, 558, 561, 568, 569, 570, 571, 575
Kanlı Pazar, 16
Kapalı uygarlıklar, 74
Kapital, 80, 90, 108, 126, 183
Kapitalizm, 10, 33, 46, 69, 74, 79, 109, 132, 201, 206, 259, 265, 269, 329, 369, 388, 425, 471, 588
Kapitalizmden Komünizme geçiş, 46, 48, 54
Karl Jaspers, 535
Karl Kautsky, 7, 9, 49, 83
Karl Liebknecht, 194, 387
Karl Mannheim, 68
Karl Polányi, 68
Karşıdevrim, 388, 396
Karşıtlık, 77, 113, 145, 222, 235, 279, 291, 320, 321, 340, 344, 403, 411, 425, 437, 451, 470, 489, 571, 611
Kategori, 35, 86, 105, 158, 199, 231, 242, 288, 289, 348, 373, 403, 435, 513, 518
Katharsis, 102, 452, 454
Kavramsal Mitoloji, 78
Kendine özgü, 101, 159, 164, 277, 294, 320, 333, 400, 449, 476, 488, 544, 574, 589, 595, 604
Kesintisiz diyalektik, 88
Kişilik, 226, 294, 311, 316, 317, 333, 377, 397
Kitle Kültürü, 254, 262, 290, 294, 296, 329, 371, 377, 507, 548, 575, 577
Kitle mücadelesi, 587, 612
Koşulsuz Buyruk, 231
Kol emeği, 110, 598, 606
Kollektif özne, 225, 326
Komintern, 68, 83, 84, 128, 129, 189
Komünist Ahlak, 400
Komünist Manifesto, 44, 47, 49, 190, 458
Komünist Parti, 44, 68, 82, 113, 128, 129, 168, 180, 194, 202
Konstellation, 489, 498, 515
Korporatif, 134, 152, 154, 155, 162, 425
Kronos, 500
Kurban, 231, 276, 277, 285, 312, 313, 319, 320, 323, 469, 500, 523
Kültür Endüstrisi, 254, 264, 267, 290, 294, 328, 329

L

Lenin, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 17, 18, 20, 24, 25, 30, 33, 37, 38, 39, 41, 45, 50, 53, 54, 60, 68, 83, 89, 98, 105, 112, 148, 167, 177, 194, 273, 401, 427, 437, 545, 597, 609, 618
Leninist Parti, 8, 59, 60, 167

M

Mesiyanik şiddet, 523, 524
Manevra Savaşı, 165, 166
Mao, 388, 588

Martin Heidegger, 535
Martov, 8, 15, 148
Marx, 5, 9, 10, 22, 26, 35, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 59, 68, 75, 76, 77, 78, 80, 84, 87, 90, 92, 93, 102, 106, 107, 125, 126, 137, 138, 142, 157, 176, 183, 185, 190, 194, 196, 197, 198, 199, 209, 219, 222, 244, 246, 254, 263, 264, 266, 272, 274, 290, 325, 336, 343, 351, 352, 365, 366, 375, 388, 394, 395, 397, 416, 417, 420, 426, 427, 428, 430, 433, 435, 436, 442, 443, 444, 458, 460, 462, 464, 467, 516, 519, 527, 537, 551, 567, 576, 578, 588, 590, 609, 613, 614, 615, 616, 617, 618
Marxist, 5, 6, 10, 15, 24, 36, 38, 44, 46, 47, 49, 55, 57, 58, 59, 68, 75, 79, 221, 222, 262, 264, 266, 267, 310, 348, 355, 359, 387, 390, 391, 395, 397, 402, 417, 426, 427, 428, 429, 432, 433, 434, 435, 437, 447, 448, 451, 452, 458, 471, 520, 535, 588, 595
Marxizmin yenilenmesi, 107
Materyalizm Sorunsalı, 176, 510
Materyalizm Sorunu, 181
Materyalizm ve Ampiryokritisizm, 24, 26, 27, 89, 104
Materyalizm, 6, 24, 26, 28, 58, 79, 104, 112, 137, 139, 176, 180, 181, 182, 183, 185, 199, 201, 207, 220, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 246, 262, 347, 432, 435, 436, 437, 450, 490, 509, 510, 511, 516, 517
Max Horkheimer, 219, 486
Max Weber, 67, 73
Mesiyanik, 490, 492, 494, 495, 500, 511, 512, 523, 524
Meta fetişizmi, 90, 391, 430, 507
Meta üretimi, 19, 75, 80, 599, 613
Metafizik, 70, 73, 141, 230, 233, 234, 235, 238, 253, 290, 311, 420, 430, 492, 500, 504, 527, 554, 560
Mevzi Savaşı, 122, 149, 165, 166
Michael Löwy, 490
Milliyetçilik, 125, 151, 540, 542, 543,
Mimesis, 98, 224, 416, 450, 454, 455, 495
Mimetizm, 495
Minima Moralia, 310, 311, 317, 325, 327, 368, 375, 377
Mistikleştirme, 88, 350
Mit, 198, 275, 276, 277, 279, 318, 319, 320, 321, 499, 500, 503, 505
Mitik şiddet, 523
Mitoloji, 78, 248, 320
Modern Dramın Gelişiminin Tarihi, 67, 70, 72, 73
Modern Prens, 134, 166, 167
Moderniteyi Eleştirmek, 70
Monad, 361, 497, 498
Montaj, 411, 498, 508, 517, 518
Mutlak tin, 78, 80, 81
Mutluluk, 223, 281, 287, 365, 413, 454, 463, 465, 468, 469, 473, 512
Mübadele ilkesi, 337, 338
Müziğin felsefesi, 359, 362

N

Nasıl Bir Örgüt?, 12
Nazizm, 96, 269, 510
Ne yapmalı, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 22, 59
Nedensellik, 109, 114, 140, 141, 205, 462, 512, 559
Negatif Diyalektik, 262, 310, 313, 320, 334, 338, 343, 344, 345, 347, 348, 352, 362, 373

Nesneleşmiş olan, 91
Nesne, 69, 75, 80, 89, 90, 91, 100, 105, 106, 112, 113, 114, 138, 176, 181, 183, 199, 203, 204, 207, 236, 246, 248, 263, 281, 314, 315, 327, 336, 339, 342, 356, 394, 395, 411, 434, 441, 450, 461, 462, 496, 553, 561
Nesnel Akıl, 224, 272, 280, 281, 316
Nesnel, 82, 84, 85, 86, 87, 92, 94, 95, 97, 99, 100, 102, 104, 107, 114, 126, 131, 137, 140, 141, 151, 152, 155, 186, 188, 201, 208, 209, 237, 263, 281, 284, 315, 329, 344, 346, 357, 400, 408, 419, 434, 437, 440, 462, 491, 556, 561, 565, 572, 592, 618
Nesnelleşme, 90, 102, 114, 220, 254, 276, 277, 282, 332, 364, 368, 372, 459
Nicos POULANTZAS, 602
Nisan Tezleri, 4, 7, 17, 39, 40
Nitel sıçrama, 431

O

Odysseus, 284, 285, 322, 323
Olanak Kategorisi, 187, 188, 193, 208
Olanak, 127, 135, 182, 187, 188, 193, 208, 266, 286, 296, 313, 324, 335, 368, 369, 413, 429, 437, 445, 462, 475, 603
Olanaklar ülkesi, 343,
Ontoloji, 95, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 335, 337, 353, 354, 490
Oportünizm, 31, 35
Organik aydın, 159
Organik doğa, 104, 111
Ortodoks Marxizm, 75, 76, 420
Ortak Duyu, 153, 154
Otomatikleşme, 226
Otomatikleşmiş Toplum, 274, 289
Otorite, 38, 222, 226, 267, 279, 318, 321, 366, 387, 392, 393, 437, 462, 489, 501, 537, 545, 546
Otoriter kişilik, 311, 316

Ö

Ö.N. Soykan, 313, 343, 344, 346, 361, 362, 363, 379, 384
Öngörülemezlik, 555, 565
Örgüt Teorisi, 8, 9, 82
Örgüt, 8, 9, 12, 13, 14, 51, 59, 60, 75, 81, 82, 284, 285, 322, 367, 368, 420, 591, 618
Öz-farkındalık, 152
Özdeş olmayan, 241, 262, 326, 334, 338, 341, 342, 569
Özdeşleştirici düşünce, 337, 338, 348
Özdeşleştirici ilkesi, 338
Özdeşlik mantığı, 278, 320, 338
Özdeşmeşme, 316, 337, 353
Özdeşsizlik, 339, 340, 342
Özel Alan, 568, 572, 573, 575
Özgür ahlaki bilinç, 86
Özgürlüğün Krallığı, 227
Özgürlük ve zorunluluk, 26, 27, 462
Özne, 69, 75, 78, 80, 81, 89, 90, 91, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 112, 131, 140, 176, 181, 182, 183, 197, 199, 201, 203, 207, 209, 237, 244, 250, 285, 313, 314, 316, 326, 337, 355, 356, 358, 395, 408, 434, 435, 588
Öznel Akıl, 272, 279, 280, 281
Öznel, 69, 80, 83, 87, 91, 92, 99, 102, 112, 126, 140, 141, 181, 187, 193, 201, 203, 207, 209, 237, 245, 250, 313, 316, 326, 337, 355, 356, 358, 395, 434, 496, 588

P

Paris Komünü, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 94, 478

Parlamentarizm, 51, 52, 134, 612

Parti, 3, 6, 8, 12, 13, 14, 15, 40, 41, 46, 59, 60, 82, 122, 125, 131, 134, 157, 166, 167, 194, 202, 263, 436, 437, 526, 617, 618

Pasajlar, 142, 397, 486, 487, 498, 505, 507, 508, 509, 516, 525

Pazar Çevresi, 68

Performans İlkesi, 390

Plehanov, 27, 29, 43, 46, 51, 148

Politik felsefe, 388

Politik Mücadele, 8, 10, 42, 591, 606, 615, 617, 619

Politik Toplum, 142, 144, 145, 168,

Politika, 4, 7, 8, 14, 41, 141, 142, 186, 268, 296, 328, 364, 498, 514, 519, 524, 525, 537, 538, 559, 561, 571, 574, 580, 594

Popper, 365, 373, 374

Pozitif Özgürlük, 438, 465

Pozitivist, 112, 126, 139, 169, 190, 244, 245, 249, 270, 272, 335, 355, 360, 508, 513, 515, 526

Pozitivizm Tartışması, 373

Pragmatizm, 254, 271

Praksis, 78, 82, 121, 139, 167, 169, 176, 198, 266, 285, 322, 395, 561, 514, 516

Pratik, 22, 40, 42, 44, 45, 82, 99, 103, 139, 146, 153, 167, 189, 194, 196, 200, 209, 228, 235, 237, 261, 264, 336, 350, 363, 374, 389, 439, 459, 461

Profesyonel devrimci, 13, 59

Proletar edebiyat, 446

Proletarya diktatörlüğü, 46, 50, 52, 53, 54, 273, 609

Proletarya, 9, 10, 41, 46, 50, 52, 53, 54, 80, 82, 83, 126, 149, 179, 190, 272, 273, 389, 391, 432, 437, 448, 450, 453, 454, 458, 592, 609, 611, 614

Psikolojizm, 95, 517

R

Restorasyon Diyalektiği, 157

Rıza, 121, 141, 142, 145, 146, 150, 155, 156, 160

Roman Teorisi, 67, 70, 73, 74

Rosa Luxemburg, 16, 29, 76, 82, 176, 199, 273,

Ruh ve Biçimler, 67, 70, 71, 73, 74

S

Saldırgan emperyalizm, 94

Sanat, 69, 73, 97, 99, 100, 103, 143, 186, 187, 191, 220, 223, 268, 296, 309, 346, 359, 360, 393, 396, 426, 442, 443, 446, 447, 450, 451, 452, 453, 485, 492, 504, 505, 577

Sanatsal güzellik, 100

Saptırılmış doğalcılık, 374

Seçme özgürlüğü, 559, 561

Sempati, 126, 187, 199, 201, 287

Sendika, 13, 131, 132, 133, 134, 163

Serbest zaman, 421, 458

Sermaye ihracı, 33, 34

Sevgi, 30, 246, 316, 317, 371, 372, 377, 410, 413, 451, 473

Sezarizm, 157

Sıcak Akım, 181

Sınıf Bilinci, 11, 68, 69, 75, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 89, 91, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 140, 152, 196, 435, 591, 598, 615

Sınıf Üstünlüğü, 147, 155, 161

Sivil Toplum, 121, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 159, 164, 166, 367

Siyasal Dönüşüm, 122, 609
Siyonizm, 486
Sokrates, 71, 228, 500, 501, 537
Soren Kierkagaard, 71
Sosyal Araştırmalar Dergisi, 219
Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, 219, 220, 254, 262, 310, 387, 487
Sosyal Emperyalizm, 37
Sosyalist devrim, 3, 4, 6, 17, 20, 22, 23, 52, 55, 58, 74, 157
Sosyalist devrimciler, 19, 39, 41, 43
Sosyalist Enternasyonal, 29
Sosyalizm ve Savaş, 7, 28, 29
Sosyalizmin inşası, 55, 200
Sosyal-Şovenizm, 31
Sosyoloji, 70, 72, 255, 309, 360, 595
Sovyet Ahlakı, 397, 398, 399, 400, 401
Sovyet Marxizmi, 69, 70, 84, 88, 112, 387, 433, 435, 436, 438
Sovyet, 7, 23, 56, 131, 135, 399, 401, 436
Sürekli devrim, 21, 433, 461
Sürekli felsefe, 313

## Ş

şey, 75, 80, 89, 448, 457, 497, 527
şeyler dünyası, 80, 395, 553, 556, 572
Şeyleşme Fenomeni, 79, 80
Şeyleşme, 75, 76, 79, 80, 220, 225, 273, 276, 278, 286, 319, 324, 326, 370, 447, 458, 459
şeylik tülü, 81
şiddet, 144, 150, 203, 229, 274, 328, 389, 426, 476, 477, 520, 521, 523, 543, 545, 546, 547

## T

Tahakküm, 46, 122, 124, 141, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 198, 253, 254, 265, 266, 375, 433, 567, 594, 595
Tamamen Başka Olana Özlem, 262
Tamamlanmamış Diyalektik, 240, 242
Tarih Kavramı Üzerine, 487, 488, 498, 500, 507, 510, 512, 521
Tarih ve Sınıf bilinci, 68, 69, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 89, 91, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 114, 196
Tarihsel Blok, 121, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 149, 152, 161, 167, 168, 169
Tarihsel Roman, 68, 86, 94,
Tek boyutlu düşünce, 416, 419
Tek Boyutlu İnsan, 425
Teori, 5, 45, 82, 175, 178, 179, 181, 196, 207, 262, 288, 335, 350, 365, 432, 455, 457, 495, 504, 543
Terör, 206, 265, 420, 454, 537, 542, 544, 567
Tersine çevrilemezlik, 555
Thanatos, 405, 409, 410, 414, 452, 457, 470
Toplum, 58, 80, 89, 90, 101, 105, 121, 137, 142, 144, 164, 220, 245, 268, 326, 372, 477, 492, 542
Toplumsal Devrim, 253, 393, 429
Toplumsal Felsefe, 220
Toplumsal Formasyon, 122, 123, 132, 163, 185, 588, 589, 600, 603, 604
Toplumsal varlık, 84, 101, 104, 106, 109, 111, 114
Toplumsallaşma, 100, 105, 108
Totalitarizm, 420, 537, 539, 542, 543, 544, 578
Troçki, 8, 21, 273
Tüketim, 294, 329, 364, 389, 390, 410, 415, 416, 419, 425, 466, 552, 578
Tür bilinci, 102, 114

U

Umut İlkesi, 176, 178, 180, 181, 184, 185, 188, 191, 192, 202, 208
Uygarlık, 58, 74, 225, 285, 287, 323, 387, 403, 406, 423
Uzlaşma, 68, 88, 452, 523
Uzun yürüyüş, 394, 460

Ü

üstyapı, 137, 138, 144, 153, 168, 594
Ütopya, 177, 178, 180, 185, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 200, 207, 208, 209, 340, 345, 404, 469, 473
Ütopya'nın Ruhu, 178, 191

V

Varlık katmanları, 108
Varlık, 78, 104, 105, 107, 108, 143, 153, 163, 233, 243, 245, 273, 283, 286, 294, 312, 345, 348, 354, 412, 427, 434, 439, 463
Varoluşçu, 85, 107, 535
Vita activa, 550, 551, 563
Vita contemplativa, 550, 551
Volantarizm, 437

W

Walter Benjamin, 180, 185, 206, 310, 313, 419, 485, 487, 535
Wilhelm Reich, 201, 396

Y

Yabancılaşma, 79, 88, 89, 90, 108, 112, 220, 277, 366, 367, 411, 452, 459, 578
Yadsıma, 27, 132, 225, 422, 463
Yahudi, 220, 309, 328, 387, 486, 490, 510, 535, 540
Yalan, 366, 376, 544
Yanılsama, 77, 243, 442, 445
Yanlış bütün, 347, 368
Yansıma teorisi, 86, 88
Yansıma, 86, 138, 208, 313, 434
Yansıtılan dünya, 101
Yansıtma Etkinliği, 96, 98
Yapı, 138, 140, 156, 168, 176, 335, 392, 453, 470, 588, 589, 592, 595
Yaratılan dünya, 99
Yargılama, 70, 557, 558, 580
Yasoyunu, 486, 487, 496, 498, 499, 500, 510, 518, 519
Yaşam felsefesi, 95, 230
Yaşam Üzerine Denemeler, 70
Yeni Bir Diyalektik Anlayışı, 84
Yeni Bir Parti, 44
Yeni Devlet Tipi, 43
Yeni sol, 83, 177, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 396, 420, 431, 454, 459, 467, 469, 470
Yeniden Paylaşım Savaşları, 33, 36, 37
Yeniden üretim, 108, 110, 121, 154, 269, 427, 608, 613
Yerli işçi, 34, 35
Yeterli Etkinlik, 591, 592, 617, 618
Yönetilen Dünya, 226, 267, 289, 364, 367
Yurttaş, 147, 256, 293, 333, 544, 561, 569, 571, 572, 636
Yüce, 97, 231, 234, 247, 248, 311, 354, 401, 434, 442, 541, 572
Yüzleşme, 346

Z

Zoon logon ekton, 574

## BU CİLDE KATKIDA BULUNAN YAZARLAR

**Engin ERKİNER**

1950'de doğdu. 1972'de ODTÜ Kimya Bölümünü bitirdi. 1974'te aynı üniversitenin Teorik Kimya Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. Özgür Gündem, Özgür Ülke, Siyah Beyaz, Özgür Politika gazetelerinde köşe yazarlığı yaptı ve çok sayıda dergide makaleleri yayımlandı. 2005 yılında Frankfurt'taki J. W. Goethe Üniversitesi Politik Bilimler bölümünü bitirdi. Birisi Almanca olmak üzere 12 kitabı bulunuyor. 26 yıldır Almanya'da yayınlanmakta olan Yazın Dergisi'nin genel yayın yönetmenidir.

Yıllardan beri üzerinde çalıştığı konu, 20. yüzyıl reel sosyalizm tarihidir. Bu bağlamda sivil toplum, bölgesel ve küresel sivil toplum konuları da ilgi alanı içinde özellikle yer alıyor. Bir süreden beri yeni bir toplumun kuruluşunda hak ettiği önemde ele alınmamış olduğunu düşündüğü kolektif bilinçaltı, bireysel ve toplumsal psikolojik tarih üzerinde çalışıyor.

**M. Ertan KARDEŞ**

1981 yılında İstanbul'da doğdu. Felsefe lisansını, Galatasaray Üniversitesi'nde, "Walter Benjamin'in «Tarih kavramı üzerine» tezlerinde politik teorisinin araştırılması" (Özgün adı: «Recherches sur la théorie politique benjaminienne dans ses thèses «Sur le concept d'histoire») başlıklı çalışmasıyla bitirdi. Felsefe yüksek lisansını Cornelius Castoriadis üzerine yazdığı "Siyasal Modernliği "Otonomi" ve "Tahayyül" kavramlarıyla anlamak : Cornelius Castoriadis'in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme" (Özgün adı: «Comprendre la modernité politique en termes d'autonomie et d'imaginaire : Une recherche sur la philosophie politique de Cornelius Castoriadis») başlıklı çalışmasıyla Galatasaray Üniversitesi'nde verdi. Halen İstanbul Üniversitesi Felsefe Doktora programı bünyesinde, siyaset felsefesi alanındaki araştırmalarını sürdürmektedir.

**Yavuz KILIÇ**

1964'te Ardahan'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Ardahan'da tamamladı. Çeşitli işlerde çalıştıktan sonra, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde lisans eğitimine başladı ve 1993'te mezun oldu. Yine aynı üniversitede 1997'de Nesnellik Kavramı adlı tezi ile Yüksek Lisans, 2004'te ise 'İnsan Doğası' Kavramı Üzerine Bir Çalışma adlı tezi ile Doktora eğitimini bitirdi. 2005 yılında Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümüne Yard. Doç. Dr. olarak atandı. Halen bu üniversitede öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

**Mehmet OKYAYUZ**

Almanya'da büyüyen Mehmet Okyayuz; Paris, Berlin, Heidelberg ve Marburg üniversitelerinde Hukuk, Siyaset Bilimi, Sosyoloji ve Felsefe okuduktan sonra Marburg Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamıştır. Akademik hayata Heidelberg Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi olarak atılan Okyayuz, daha sonra Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır. Siyasi Teori/Siyasi Felsefe, İdeoloji, Siyasi Sistem ve Göç gibi konularda kaleme aldığı birçok yazının yanı sıra bir de Almanca'dan çevirdiği üç kitabı vardır. Mehmet Okyayuz, halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

**Ateş USLU**

Lisans öğrenimini 2005'te Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünde tamamladı. 2006'da Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi Pierre Renouvin Enstitüsü'nde çağdaş Orta Avrupa tarihi üzerine yüksek lisans çalışmasını ve Paris Doğu Dilleri ve Uygarlıkları Enstitüsü'nde (INALCO) Polonya dili ve uygarlığı yan dal programını tamamladı. Halen Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi ve Budapeşte Eötvös Loránd Üniversitesi (ELTE) ortak doktora programına kayıtlı olarak yakın dönem Macaristan tarihi üzerine çalışmalarını sürdürmekte, "Macar Ulusal Kimliğinin Oluşumunda Operanın Rolü (XIX. yüzyıl" başlıklı tezi üzerine çalışmaktadır. Lukács: *Marx'a Giden Yol* adlı bir kitabı, siyasi ve toplumsal tarih, siyasi düşünceler tarihi, hukuk tarihi gibi konularda çeşitli dergilerde makaleleri yayınlanmıştır. Praksis dergisi yayın kurulu üyesidir.

**Çetin VEYSAL**

1962'de Osmaniye'de doğdu. İlk ve Orta eğitimini Düziçi ve İstanbul'da tamamladı. Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliğinden 1991'de Mezun oldu. Aynı üniversitede "İnsan Felsefesi Açısından Kant ve Hegel'de Savaş ve Barış Sorununun Çözümlenmesi" başlıklı yüksek lisans çalışmasını 1994'te tamamladı. 1994'te Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevliliğine başladı. 1994-1995 öğrenim yılında Hacettepe Üniversitesi'nde başladığı ve 2003'te tamamladığı "Max Horkheimer'de Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu" başlıklı doktorasını tamamladı. Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Doç.Dr. olarak çalışmaya devam etmektedir. Yazarın, çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri yanında "Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine", "Savaşın Felsefesi", "Felsefe Bir İşe Yarar mı?" adlı yayımlanmış kitapları vardır.

**Mehmet YETİŞ**

İzmir Bornova Anadolu Lisesi'nden mezun oldu. Lisans öğrenimini Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde tamamladı. Siyaset Bilimi alanındaki Yüksek Lisans ve Doktora derecelerini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden aldı. Halen aynı fakültede öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

*"Kültür işleri, politik ve askeri ödevler gibi çarçabuk çözülemez. Savaşta birkaç ay içinde zafer sağlanabilir, kültür alanında ise böyle bir sürede zafere ulaşılamaz; işin özü gereği, burada daha uzun bir süre gereklidir. Ve işimizin enini boyunu hesaplayarak, en büyük direniş, kararlılık ve sistemlilik göstererek, bu daha uzun süreye uymalıyız!"*

*V. I. U. LENIN*

CAĞALOĞLU YOKUŞU
NARLIBAHÇE SOK.
NARLI HAN NO:3
CAĞALOĞLU 34110 İSTANBUL
TEL : (0212) 511 63 91 - 92
FAX : (0212) 511 62 99
etikyayinlari@yahoo.com

E T İ K  Y A Y I N L A R