

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ISHAY LANDA

Faşizm ve Kitleler

“Son İnsanlar” a İsyan
(1848-1945)

ÇEVİREN

UTKU ÖZMAKAS



ISHAY LANDA The Open University of Israel'in tarih bölümünde çalışıyor ve dersler veriyor. Marksizm, liberalizm ve faşizm gibi ideolojileri odağına alarak modernite ve popüler kültür tarihi üzerine çalışmalar yapıyor. Daha önce yayımlanmış iki kitabı daha vardır: *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism* (Brill, 2009) ve *The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture* (Lexington, 2007).

Fascism and the Masses. The Revolt Against The Last Humans, 1848-1945

© 2018 Taylor & Francis

Bu kitabın yayın hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
bir Taylor & Francis Group LLC markası olan Routledge'dan alınmıştır.

İletişim Yayınları 3332 • Politika Dizisi 237

ISBN-13: 978-975-05-3544-4

© 2023 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2023, İstanbul

EDITÖR Aybars Yanık

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Şirin Gürkan

DİZİN Celal Galip

BASKI Ayhan Matbaası SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ISHAY LANDA

Faşizm ve Kitleler

“Son İnsanlar”a İsyan
(1848-1945)

Fascism and the Masses

The Revolt Against The Last Humans, 1848-1945

ÇEVİREN *Utku Özmakas*



Maria, Judith ve Nomi'ye...

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	11

Türkçe Baskıya Önsöz

Sayıların Savunusu: Kimlikçi Bir Çağda Birlik Olmak	13

Giriş

Kitleler ve Faşist Siyasal Bilinçdişi	25
Bir “kitle canavarı” olarak faşizm: Dayanaklı bir mecaz	26
Kitle canavarı’nı evcilleştirmek: Faşistler meseleleri nasıl görür?	30
Kitleden X’e	40
Faşistlerin sözlerini ciddiye almak	43
Son İnsanlar ve her yerdelik vaadi	47
Kitabın bölümlerine genel bakış	51

1 Son İnsanın Yükselişi (I)

Kitle Toplumunun Oluşumu	53
“Kitle toplumu” nedir? Müşterek kavrayışlar	55
Genel hatlarıyla kitle toplumu	59
<i>Siyaset</i>	59
<i>Demografi</i>	70
<i>Toplum ve kültür</i>	74
Sendikalar	74
“Hiçbir konuda birbirlerine benzemezler” mi? Kadınların statüsündeki değişimler	76
Kitle kültürü	81

2 Son İnsanın Yükselişi (II)

Kitle Toplumuna Muhalefet.....	87
Siyaset	88
<i>Demokrasi</i>	88
<i>Fascio, Fascio'ya karşı: Kusurlu millileş(tir)me - İtalya vakası</i>	98
Demografi	105
<i>Kitle, kitleye karşı: Delacroix versus Poe</i>	106
<i>Nicelik niteliği tehdit ettiğinde</i>	114
<i>Nietzsche'nin asalaklar konusundaki çifte standardı</i>	116
<i>Suç ve toplumsal başkaldırıyı biyolojikleştirmek</i>	132
Toplum ve kültür	138
<i>Sendikalar</i>	138
<i>Kadınların rolünün değişmesinin yarattığı tepkiler</i>	141
<i>Kitle kültürü</i>	147
Tüketim.....	147
Spor.....	151
“Bu insanlar efendimiz olunca”: Demokrasiye karşı sanatsal elitizm.....	153
Amerikanlaşma.....	159
Sonuç	161

3 Faşizm ve Kitle Siyaseti

Suya düşmüş bir kurtuluş: Faşizmin önkoşulu olarak Birinci Dünya Savaşı.....	163
Faşizm ve kitle siyaseti	164
<i>İtalya</i>	178
<i>Almanya</i>	179
Alternatif iki yorum: “Demokratik otoriterlik” olarak faşizm ve çoğunluk hipotezi	199
Doğa dini ve öjeni	222

4 Faşizm ve Kitle Toplumu (I)

Kültürel Sorunlar.....	239
Kitle kültürünün ürünü olarak faşizm.....	240
Karl May: Nasyonal sosyalizmin manevi atası.....	245
Faustus'a karşı <i>Mephisto</i>	248
Eğitimli sınıfların diktatörlüğü olarak faşizm.....	253
Fütürizm ve müşterek insanlığın küçümsenmesi.....	257
Müzelerin ve orijinal sanat eserlerinin önemi.....	263
Faşizm ve kültür endüstrisi: Kitle kültüründen kitleyi çıkarmak.....	269

5	Faşizm ve Kitle Toplumu (II)	
	Tüketim, Boş Zaman, Amerikancılık.....	297
	Faşizm ve kitlesel tüketim: “Meyve bahçelerine yağın bir dolu”.....	297
	Kitlesel tüketim: Nesnel boyut.....	298
	Kitlesel tüketim: Özel boyut.....	302
	Tüketici yorumu dair eleştirel bir değerlendirme.....	305
	Son İnsanlar ve sarışın canavar: İki farklı tüketim modeli.....	315
	“İşçiler, askerler gibi hissetmeyi öğrenmeli”: Neşe ve emeğin güzelliğinden gelen güç.....	318
	“En iyi şeyler yalnızca benim olmalı”: Nazi elitlerinin tüketim alışkanlıkları.....	323
	“Amerikanvari bir geleceğe hayır!”: Faşizm ve Amerikancılık.....	327
6	Göçebe Rahim	
	Faşizm ve Toplumsal Cinsiyet.....	339
	Faşizm ve “Asya’nın muazzam aklı”.....	344
	<i>Viktorya dönemi değerleri: Faşist versiyon.....</i>	354
	Evin tasfiyesi olarak faşizm.....	360
7	Göçebe Yahudi	
	Nasyonal Sosyalizm ve Antisemitizm.....	373
	Kapitalizmin ruhu olarak Yahudi.....	377
	Devrimci olarak Yahudi.....	381
	<i>Kavgam’a göre Hitler’in Yahudi Nefreti.....</i>	390
	Wagner ve Nietzsche arasında nasyonal sosyalist antisemitizm.....	396
	Kitle olarak Yahudi; elit olarak Yahudi.....	411
	Sonsöz	
	Nietzsche, Sol ve Son İnsanlar.....	419
	Kapitalizmin ruhundan son insan’ın doğuşu.....	420
	Nietzsche ve kullanışlı sürü.....	425
	Nietzscheçilerin geniş ailesi.....	428
	KAYNAKÇA	439
	DİZİN	465

TEŞEKKÜR

Bu kitabın epey uzun süren yazım aşamasında sayısız insandan muazzam destek gördüm.

Son derece isabetli önerileri, nazik teşvikleri ve faydalı eleştirileri için değerli meslektaşlarım Michal Aharoni, Stuart Cohen, Guy Elgat, Yuval Eylon, Donny Gluckstein, Nicolás González Varela, Daniel Gutwein, Zohar Kohavi, Guy Miron, Inbal Ofer, Iris Shagrir, Alberto Spektorowski, Bernhard H.F. Taureck ve Shulamit Volkov'a müteşekkirim. İlk taslağın tamamını okuyup pek çok yerde faydalı önerilerde bulunan Harrison Fluss'a teşekkür ederim. Routledge'dan Max Novick'e bu projeye gösterdiği ilgi ve yayımlanma süreci boyunca gösterdiği destekten ötürü teşekkür borçluyum. Alicenap, bilgece ve tükenmek bilmez yardımlarıyla teşviki paha biçilemez olan Bat-Zion Eraqi Klorman'a bilhassa minnettarım.

Arjantinli *Yidişçe ustam* Luis'ye ise olağanüstü yardımları için özel bir teşekkür borçluyum. Faşizmin dehşetini anlamakta bu kitabın sahip olmasını ümit ettiğim değer ne olursa olsun, aslında bunun Luis'nin sınırı olmayan nazik ve insani tarzıyla bunca yıl boyunca bana verdiği derslerden doğduğunu hissettim her daim.

ISHAY LANDA

Yaz, 2017

Türkçe Baskıya Önsöz

Sayıların Savunusu:

Kimlikçi Bir Çağda Birlik Olmak

İtalya Kralı, İtalya'nın başkentini işgal eden faşist paramiliter birliklerin lideri Benito Mussolini'yi 29 Ekim 1922 tarihinde ülkenin başbakanı olarak atamıştı. Bundan neredeyse tam bir asır sonra, yani 25 Eylül 2022'de Mussolini'nin uzaktan vârisleri olan İtalya'nın Kardeşleri [*Fratelli d'Italia*], karizmatik Giorgia Meloni'nin önderliğinde seçimleri kazandı ve muhtemelen kurulacak bir sonraki koalisyonun liderliğini üstlenecekti. Ülkenin en büyük partisi Fratelli d'Italia'nın kökleri, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Mussolini'nin hareketinin eski mensuplarınca kurulan İtalyan Sosyal Hareketi'ne [*Il Movimento Sociale Italiano*] kadar uzanır. Buradan bakınca seyreltilmiş, belki de kana daha az susamış ve değişen koşullara ayak uyduran bir faşizmin suç mahalline geri döndüğünü söyleyebiliriz.

Meloni elbette “Faşizm demek, tarih demektir,” diye haykırarak faşist bir güce önderlik ettiği iddialarını reddetti ve diktatörlüğü değil, demokrasiyi savunduğunu açıkça söyledi. Tabii ilk bakışta on dokuz yaşındayken hayran olduğunu ayan beyan dile getirdiği faşizmin kurucusundan gerçekten de farklı bir yerde duruyormuş gibi görünüyor. Roma'ya Yürüyüş'ten kısa süre önce Mussolini de şöyle demişti (kitapta bu alıntının daha uzun versiyonunu okuyacaksınız): “Anti-demokrasi yüzyılı başlıyor. Demokrasinin temel kavramı, on dokuzuncu yüzyılı kasıp kavuran sözcük ‘herkes’tir. Artık şunu söylemenin zamanı geldi: Az sayıda ve seçilmiş olan. (...) Kapitalizm, on dokuzuncu yüzyılda demokrasiye ihtiyaç duymuş olsa da, bugün onsuz yapabilir.”¹ Bu ifade, hiç kuşkusuz Meloni'nin zafer kazandıktan sonra partisinin “herkes için hükümet”e geldiğine yönelik beyanıyla keskin bir te-

1 Bu önsöz yalnızca kitapta yer almayan alıntılara referansları içeriyor.

zat oluşturuyor. Aleni bir elitizmden aleni bir popülizme, diktatörlükten demokraseye, dışlayıcılıktan  o ulculu a... Meloni 2019'da, aşırı muhafazakâr bir oluşum olan Dünya Aileler Kongresi'nde yaptığı ve seçimden sonra sıklıkla gündeme gelen konuşmasında "İnsani değerleri savunaca ız," demişti: "Her insanın hakkını savunaca ız. Zira her birimiz eşi benzeri bulunmayan bir genetik koda sahibiz."² İşler değişmiş gibi görünüyor ama 1922 ile 2022 arasında hiç mi s rekliplik yok? Varsa nerede?

Elbette var; üstelik tam da aramamız gereken yerde: Kapitalizmde.

Kitleler, yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca, görece yeni elde ettikleri oy haklarını sosyalist ekonomik ve toplumsal hamlelerin gücünü –büyük ve artan oranlarda– pekiştirmek için kullanmışlardı; işçiler g c l  şekilde sendikalaşmış ve hatta aralarından bazıları kapitalizmi tamamen ortadan kaldırma ihtimalini bile düşünmeye başlamıştı. Kitapta kitlelerin yükselişinin siyasi veçhesi olarak anlatılan mesele tam da budur. Mussolini'nin arkasında durduğu kapitalizm –Meloni'nin aksine– demokrasiyi ciddi bir yük olarak görüyordu; İtalya ya da Almanya gibi kitlesel ajitasyonun bilhassa g c l  olduğu ülkelerde elitler yüzlerini bir süreliğine faşist diktatörlüklere dönmüşlerdi. yirmi birinci y zyıldaysa –en azından Avrupa'nın büyük bir kısmında– kapitalizme yönelik kitlesel meydan okuma girişimleri büyük ölçüde kontrol altında. Avrupa, ekonomi politikaları söz konusu olduğunda katı bir şekilde muhafazakâr seçeneklere oy veriyor ve sosyal demokrat bir aday ne zaman yeniden bölüşüme dayanan iktisadi önlemleri canlandırmayı (ne kadar çekingen şekilde olursa olsun)  nerse arkasında para babalarının olduğu medyanın karalama yağmuruna ve merkez sa ın sert muhalefetine maruz kalıyor. Bu tür durumlarda (İngiltere'de Jeremy Corbin ve İspanya'da Podemos örneklerinde g r ld  u üzere) liberaller ile aşırı sa  hiç zaman kaybetmeden yan yana geliyor.

Dolayısıyla Meloni ve diğer aşırı sa cılarının –en azından şu anki ahval içerisinde– konu kapitalizme geldiğinde halk oylamasından korkmasını gerektiren bir şey yok. Meloni'nin ağzına kadar kimlikçi iddialarla dolup taşan siyasi çizgisi epey neoliberal ve tıpkı diğer neoliberal İtalyan hareketler gibi sabit vergilendirme fikrini savunuyor. Bu bağlamda onun "popülizmi", –sağdaki diğer muadillerine kıyasla– böyle si bir onay fikrini daha kolay buharlaştırıyor.³

2 Philip Bump, "That Giorgia Meloni speech captivating the U.S. right doesn't make sense", *The Washington Post*, 27 Eylül 2022, <https://www.washingtonpost.com/politics/2022/09/27/meloni-italy-united-states-far-right/>. Bundan sonra Meloni'nin ideolojik tutumuna yapılan göndermelerin çoğu bu konuşmaya dayandırılacaktır.

3 Örneğin bkz. Maria Tadeo, "Italy's Right Clings to the Past - and Falls Flat", *The Washington Post*, 17 Ağustos 2022, https://www.washingtonpost.com/business/italys-right-clings-to-the-past-and-falls-flat/2022/08/16/1f4c317c-1d21-11ed-9ce6-68253bd31864_story.html.

Aslına bakılırsa Meloni'nin kimlikçi sözdağarı, kültürel ve etnik ağırlıkları olan duygusal iddiaları canlandırarak, dikkati ekonomik sorunlardan *başka bir yöne* çevirmede oldukça “ekonomik” bir yöntem izliyor. Sürekli pazarladığı “iyi biz”e karşı “kötü onlar” denklemi, ekonomik sorunlarla boğuşan çoğunluk ile hesap sorulamayan süper zenginlerin manipüle ettiği hükümetler ile yakından uzaktan alakalı değil; aksine, ekonomik meseleler konuşmalarına ucundan bile girirse hemen kişinin biricik “kimliği” için bir tehdit unsuru olarak sunulmaya başlanıyor: “Sadece bir sayı olduğumda,” demişti bir konuşmasında, “yani artık bir kimliğim veyahut köklerim olmadığında, işte o zaman finansal spekülâtörlerin insafına kalmış kusursuz bir köleye dönüşürüm.” Burada kapitalist sömürüye yapılan belli belirsiz bir gönderme dikkat çekebilir; ancak büyüünden hemen kurtulmak gerekir: Zira “kölelerinin” kendi kimliklerini ya da köklerini ortaya koyup koyamadıkları, kapitalistlerin zerre kadar ilgilenmedikleri bir meseledir. Kapitalistler için önemli olan tek şey her türden sınıfsal birlikteliği etkisiz hale getirmektir. Aslında kölelerinin “Hristiyanlık”larını ya da “İtalyanlık”larını fetişleştirmeleri kapitalistlerin işine gelir; zira o zaman farklı duygusal yakınlıklar kuran diğer “kölelerle”, sözgelimi Müslümanlarla ya da göçmenlerle müşterek sahalarını, yani insaniyetlerini savunmak için bir araya gelme ihtimalleri epey düşer. Asıl tehlike, tam da ücretli emekçilerin kendilerini kapitalizm karşısında, gerçekten oldukları gibi, yani “sadece bir sayı” olarak görmeleri ve müşterek sınıf düşmanlarına karşı saf insan sayılar olarak *bir araya gelmeleridir*. Bu kitabın göstermeye çalıştığı üzere, iki savaş arası dönemdeki klasik faşizmin yerine getirdiği hayati muhafazakâr işlevlerden biri tam olarak budur: Tam da *sayıların gücüne dayanan* kitle örgütlerini baltalamak ya da bunları yasadışı ilan etmek ve kitlesel aidiyete ilişkin abartılı alternatifler yaratmak: Milliyetçilik, din, ırkçılık, kültürcülük, vd. Bu bakımdan Meloni'nin –kendisini sadece milli faydaya adanmış– *schaffendes Kapital*'in iyi ve dürüst temsilcilerine zerre kadar benzemeyen –kökü dışarıda, uluslararası iğrenç spekülâtörler olan– *raffendes Kapital*'in hayaletlerini çağırmakta bir beis duy-maması gayet normaldir. Bunlardan ilki, elbette *Vergine Santissima* [Meryem Ana] adına içtenlikle yemin etmiş işverenleri istismar etmeyi aklının ucundan bile geçirmez.

Böylelikle liberal *ekonominin* kitlesel baskı mekanizmalarının zihnine gü-venle zerk edilmesiyle, *siyasi ve kültürel* liberal alan şiddetli saldırıların hedefi haline gelir. Zira (neo-, yarı-, sözde-) faşistlere göre her türden sinsi unsurun yuvası burasıdır; iş, üretim ve sınıf alanında yuvalanmaz bunlar. Gerçekten de, bahtsız sayılarımıza “sayı oldukları”nı ve ortak paydalarının farkına varmaları gerektiğini düşündüren her şeyin bu alandan kökünün kazınması gerekir.

Kitapta anlatılan ve 1789 denen o hayati yılda seferber edilen eşitlikçiliğe, rasyonalizme, eşitliğe ve yatay şekilde düzenlenmiş bir esenlik ve refaha ulaşmaya yönelik kitle projesi, bugün bir kez daha neo-faşizmin saldırısı altında. “İnsani değerleri savunacağız. Her insanın hakkını savunacağız.” Bu sözlerin kulağa son derece hoş geldiği ve hiç de faşizm gibi tınlamadığı kesin. Ne var ki Meloni gerçekten sözünde duracak mı? Peki ya Akdeniz’i geçip Avrupa’ya ulaşmaya çalışırken göçmenler ne olacak? Bir istatistiğe göre “2021 yılında Ocak ayından Eylül ayına kadar Akdeniz’i geçmeye çalışırken 1.369 göçmenin öldüğü tahmin ediliyor. 2020’deyse ölenlerin sayısı 1.400 olarak tespit edilmişti. Bunlara rağmen Akdeniz’de hayatını kaybedenlerin sayısını kesin olarak bilmek mümkün değil. Örneğin 2014-2018 yılları arasında boğulan yaklaşık 12 bin kişinin cesedine asla ulaşılamadı.”⁴ Bu kurbanların her birinin “insan” olduğu ve “değeri” olduğu kesin; her birinin “eşi benzeri bulunmayan bir genetik koda” sahip olduğuna da şüphe yok. Ne yazık ki bu insanlar Meloni’nin yaşamını savunmaya değer kişiler listesinde yer almıyor. Göçmen teknelerinin Avrupa’ya girişini engellemek için Kuzey Afrika’nın denizden abluka altına alınmasını istiyor. Meloni gerçek bir “yaşam yanlısı”; ne var ki bu insanlar zaten bir kez doğdular, yani bu yüzden yüzmeleri ya da batmalarında herhangi bir sorun yok. Hatta onun gözünde münasip bir kimliğe sahip olmadıkları için sular altında kalmaları daha bile iyi olabilir.

Sağ kimlikçilik, post-modern bir çağda bazen çoğulculuk kılıfına girerek, her grubun kendi “kimliğini” ortaya koyma hakkına sahip olduğu ve bunun farklı gruplar arasında düşmanlık ya da rekabet gerektirmediği gibi güya iyi niyetli bir fikrin arkasına saklanıyor. Kurda koyun postu giydirmeye kalkışan bu girişim, mesela Sovyet karşıtı eski muhalif Nathan Sharansky’nin okurlarını (ve muhtemelen kendisini de) kimliğin demokrasinin işleyişinin vazgeçilmez bir parçası olduğuna ikna etmeye çalıştığı kitabında apaçık bir biçimde görülüyordu. Sharansky, Sovyet sistemini “kimliğe (onun örneğinde Yahudi, Siyonist kimliğe) yönelik Marksist saldırısından” ötürü topa tutuyordu.⁵ Jean-Marie Le Pen gibi Avrupa kimlikçiliğinin önde gelen isimlerinden biriye ırkçılık suçlamalarına karşı kendisini “Fransızları tercih ederiz ama bu yabancılardan nefret ettiğimiz anlamına gelmiyor,” diyerek savunduğunda, daha alaycı bir şekilde olsa da devrede olan benzer bir ikiyüzlülüktü. Onun kadar yaygaracı olmayan kızı Marine de benzer şekilde “Zenofobi yabancılardan nefret etmek demektir. Ben kimseden nefret etmiyorum,” demişti. İster iyimser ister alaycı şekilde olsun, kimlikçiliğin (ve onun

4 <https://www.statista.com/statistics/1082077/deaths-of-migrants-in-the-mediterranean-sea/>

5 Natan Sharansky, *Defending Identity: Its Indispensable Role in Protecting Democracy*, Public Affairs, New York, 2008.

daha güçlü sağ ifadelerinin) işlevi tam da hiyerarşiyi meşrulaştırmak ve daha kardeşçe ve yatay bir dünya uğruna çabalayan modern Son İnsanlar'ın eşitlikçi taleplerini yerle bir etmektir: "Artık yoksul ya da zengin olunmaz," diye vahlanıyordu Zerdüşt, "ikisi de zahmetli. Kim yönetmek ister ki artık? Kim yönetilmek? İkisi de çok zahmetli." Jean-Marie Le Pen, 2016 yılında Afrika'lı ve Avrupalı çocukların "aynı biyolojik yaşta, zihinsel aşamada ve hatta aynı bilgi ve eğitim düzeyinde" olmamalarına rağmen Fransız okullarında "aynı potada erimesini" sağlayan bir atmosferde birlikte eğitim almalarını eleştirdiğinde, kimlikçiliğin gerçek, hiyerarşik işlevini gösteren harika bir örnek sunmuştu bize. Neo-faşizmin bu öncüsüne göre etnik ve kültürel uçurumların bu şekilde göz ardı edilmesi "yalnızca Fransız eğitiminin on yıllardır akisini kanıtladığı düzene, otoriteye, hiyerarşiye, değerlere dayanarak ayakta kalabilecek okul sisteminin paramparça olmasına (...) yol açacaktı."⁶ İsrail siyasi sahasındaki sağcı yandaşları, Yahudi olmayan yurttaşları resmen ikincil bir siyasi ve yasal statüye düşüren korkunç "Vatandaşlık Yasası"nı parlamentodan geçirdiğinde, bizzat Sharansky'nin kimlikçiliğin gerçek yüzüyle hesaplaşmak zorunda kalması oldukça anlamlıydı. Yasanın gerçek kurbanlarından daha ziyade İsrail imgesine verilen zararlar ile ilgilenen Sharansky, yasaya karşı alenen tavır aldı ve yürürlüğe girmesini engellemeye çalıştı: Aynı saflarda yer aldığı Amir Ohana'ya mektup yazarak "Birkaç on yıl önce bunu Yahudilere yaptılar zaten; İsrail neden şimdi böyle bir yasayı yürürlüğe soksun ki?" diye sordu: "Bir kimsenin dininden ve inancından ötürü ev almasını hukuki açıdan engellemek oldukça zordur. Bunu dünyaya açıklamaksa daha da zor."⁷ Sharansky'nin telkinlerine rağmen yasa yaklaşık yedi gün sonra yürürlüğe girdi. Dünyanın bu yasaya vereceği tepkiye dair korkuların da yersiz olduğu ortaya çıktı. Birkaç yıl içinde bütün dünya –tıpkı 2022 İtalya'sı gibi– büyük ölçüde İsrail sağıyla aynı hizaya geldi.

Meloni, İtalya'nın Hristiyan kıyılarına ulaşacak kadar şanslı göçmenleri her fırsatta acımasızca hedef alıp karalıyor. Örneğin Ağustos 2022'de Gine'den gelen bir "sığınmacı"nın Piacenzia'da Ukraynalı bir kadına tecavüz edişini gösteren videoyu sosyal medya hesabında yayınladı. "Kentlerimizde güvenliği yeniden tesis etmek için elimden gelen her şeyi yapacağım," dedi ve kendisini "göçmen acil durumu" diye adlandırdığı meseleye vakfetti. Bugün göçmenler –bilhassa da Afrikalılar– etnik, dinî ve milli kimliğe ciddi bir tehdit oluşturmakla ve beraberlerinde suç ve ahlâksızlığı getirmekle suçlanıyorlar. 1860'lardan 1980'lere kadar yaklaşık 29 milyon İtalyan'ın başka ülkelere göç ettiği gerçeği anımsanınca, şoven bir İtalyan'ın göçmenliğin yarattı-

6 Marc de Boni, "Jean-Marie Le Pen: Africains et Européens n'ont pas le même âge mental et biologique", *Le Figaro*, 21 Ekim 2016, vurgular bana ait.

7 *Ma'ariv* online, 11 Temmuz 2018, <https://www.maariv.co.il/news/israel/Article-650859>.

ğı sorunlara dikkat çekmesi küstahlıktan başka bir şey değil. Kendi etnik saf-lıklarının bozulmasından korkan başka ülkelerin Melonileri de vakti zama-nında İtalyanlara nefret ve alaydan başka bir şey sunmamıştı; onlara “serseri-ler”, “makarnacılar”, “kokuşmuşlar”, “pizzacılar” ya da “yağ topları” gibi ha-karetler savurmuşlardı. Tabii kişisel temizlik nedir bilmedikleri, tembellikle-ri, ahlâki ve hukuki normlardan bihaber oldukları gibi şikâyetleri de ekleme-yi unutmadan... Üstelik İtalyan göçmenlerin şoke edici “suçlulukları”na dair kanıt bulmak için Meloni kadar çaba harcamaları gerekmemiştir. Ya bugün? Allah muhafaza, ya Afrikalılar İtalya’ya organize suçlu getirirse!

Tabii amacı tam da hakikat, perspektif, adalet ve insanlık gibi kavramla-rın normatif temellerini baltalamak, halkı farklı kimlikçi hiziplere bölmek ve bu hizipleri birbirine karşı kullanmak olan bir neo-faşist için bu kav-ramların hiçbir önemi yok. Sağa doğru kaymanın sancılarını yaşayan ülke-lerden İsrail’de, göçmenlere ve sığınmacılara kamu önünde en acımasız iş-kenceleri reva gören isimlerden biri de eski adalet bakanı ve şimdiki içişle-ri bakanı aşırı sağcı politikacı Ayelet Shaked’dır. Tıpkı Meloni gibi, ülkesi-nin kimliğini (“Yahudiliği”) korumayı kafaya takan Shaked, Yahudi olma-yan yabancıları ülke sınırları dışında tutmanın ve ülkeye çoktan “sızanla-rı” (İsrail sağında ve merkez siyasetinde ekonomik ve siyasi göçmenler için yaygın şekilde kullanılan “*mistanem*” terimi) ise sınır dışı etmenin peşin-de. Shaked, İsrailli hastalara ve yaşlılara uygun fiyatla kişisel bakım hizme-ti veren Filipinli hemşire ve hastabakıcıları –İsrail’de doğan ve anadil ola-rak İbranice konuşan çocukları da dahil– sınır dışı etmekte kararlı. Üstelik, İsrail’in Yahudi yurttaşlarının büyük çoğunluğu gibi bizatihi kendisinin de göçmen çocuğu olduğu gerçeğini göz ardı ediyor. İsrail ekonomisinin ye-terince kapitalist olmadığını düşünen Shaked’in 2019’da seçim için hazır-lanan bir reklama katılırken, kendine “Faşizm” etiketli bir parfüm sıkması uluslararası camiada epey ilgi toplamıştı. Bu tuhaf numaranın amacı, tah-min edilebildiği kadarıyla, kendisinin ve aşırı sağcı partisinin faşist olduğu şeklindeki iddiaları histerik bir yola tevessül ederek reddetmek, hatta belki de daha önemlisi, *faşizme duyulan nefreti ve faşizmden duyulan korkuyu* his-terik bir biçimde görmezden gelmekti. Haliyle zafer kazanmasından son-ra Meloni’yi kutlayan ilk İsrailli siyasetçilerden birinin Shaked olmasında şaşırılacak bir şey yok. Shaked, “İtalya’da sağ kazandı ve şimdi İsrail’de de sağ kazanacak. Evet, kadınlar her şeyi başarabilir, hatta bir ülkeyi yönete-bilir” diye tweet atmıştı.

İtalya’ya dönelim. Meloni yüce ve sıradan şeyleri yan yana getirmekten çe-kinmeyerek “Tanrı’yı, aileyi ve vatani” savunmak için yemin etti. Eh tabii, bu ifadeler İtalyanların meşhur “Credere, Obbedire, Combattere” [İnan, İta-at Et, Savaş] sloganına kesin bir dönüş değildir; dolayısıyla o zaman ile bu-

gün arasında bir süreklilik olduğu iddiasına makul şekilde itiraz edilebilir! Yine de iki sloganın örtüştüğü ve bir noktada birleştiği açıktır: “Tanrı’ya İnanın, Aileye İtaat Edin, Vatan İçin Savaşın.” Benzer sloganlar Mussolini döneminde de havada uçuşuyordu; Salazar’ın Portekiz’indeki “Deus, Pátria e Família” [Tanrı, Vatan ve Aile] ya da Vichy rejimindeki “travail, famille, patrie” [çalışma, aile, vatan] gibi dönemin diğer aşırı sağcılarının resmî söyleminde biteviye yer alıyordu. Bu sloganlarının ortak noktası en ünlü üçlüyü, yani 1789 Fransız Devrimi esnasında politik modernite projesinin uzun yürüyüşünün fitilini yakan sloganı tahtından indirme çabasıydı: “Özgürlük, eşitlik, kardeşlik.” Bir rahip olmasa da, Katolik olan Enzo Bianchi’nin *La Repubblica*’da ustalıkla ifade ettiği gibi, Meloni’nin sloganı “Tanrı’ya hakaret” sayılabilirdi; dahası, böyle bir şey söylemek “paternalizmle; kadınların boyun eğmeyi, gençlerin susmayı reddetmesiyle birlikte”, “Aile”nin ortadan kalktığı gerçeğini faş ediyordu. “Aileyi bir mite ya da idole dönüştürmemeliyiz. İnsan sevgisinin değil, ahlâki düzenin bekçilerinin hizmetinde bir ideoloji üreten aile meftunluğuna karşı uyanık olmak gerekiyor.”⁸

Kadınların yeniden boyun eğmesinin bir kadın önderliğinde savunulması! Bu bir paradoks ya da yeni hasıl olmuş bir hadise değil; aksine kitapta da analiz edildiği üzere, klasik faşizm döneminde oldukça yaygın bir durumdu bu. Faşizm, asli itici gücüne dayanarak modernliğin sorunsallaştırdığı katı hiyerarşileri yeniden tesis etmeye çalışır ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileri de bunlar arasında oldukça merkezî bir yeri teşkil eder. Mussolini’nin 1923’te açıklığa kavuşturduğu üzere, “İşte faşizmin İtalyanların yaşamında doldurduğu boşluk tam da burasıdır. Bireyleri yakalarından tutup şöyle der: Olduğundan başka bir şey olmaya meyletme.” Veyahut *eskiden neysen o ol*. “Kendimi Hıristiyan, kadın, anne diye tanımlamama müsaade edilmiyor,” diye şikâyet eder Meloni; sanki annelik yasaklanmış, kadınlarına kendi istekleri dışında kürtaj uygulanıyormuş ve “kimlikleri” çiğneniyormuş gibi davranarak.

Modernliğin en büyük başarılarından biri, patriyarkal yordamlarla tanımlanmış toplumsal cinsiyet rollerinin dizginlerini gevşetmesidir. Bu yüzden dünya çapındaki gericilerin asli hedeflerinden biri de bugün yine bu roller. İşte Meloni de, Margaret Atwood’un usta işi *Damızlık Kızın Öyküsü* kitabındaki distopik Gilead Krallığı’nın kurulmasına yardım eden muhafazakâr kadın aktivist Joy Waterford’un gerçek hayattaki bir yansıması olarak ürkütücü bir şekilde belirliyor. Joy, Gilead’da bizatihi aktif bir siyasi rol oynamaz; çünkü kadınların siyasi açıdan tepeden tırnağa, hatta rahimlerine kadar bo-

8 Enzo Bianchi, “Dio, patria e famiglia: ecco perché quello slogan è una bestemmia”, *La Repubblica*, 5 Eylül 2022, https://www.repubblica.it/rubriche/2022/09/05/news/altrimenti_di_enzo_bianchi_di_lunedì_5_settembre_2022-364191949/ (erişim 7 Ekim 2022).

yunduruk altına alındığı bir düzenin yaratılmasında bile isteye rol oynamıştır. Nihayetinde bir tür siyasi temsil koltuğunu ele geçirmeye çalıştığındaysa kurulmasına katkı verdiği patriyarkal düzen, ibretlik bir örnek olsun diye parmağını keser. Peki isyankâr kadınlar, Meloni'nin ortaya çıkması için çaba harcadığı köktendinci cinsiyetçi gelecekte Joy gibi sakat mı kalacaklar? Muhtemelen fiziksel olarak değil; her ne kadar kadına yönelik fiziksel şiddet günümüzde neredeyse bir meşruiyet kazanmış gibi görünse de. Kas gücünün her zaman gurur kaynağı olduğu bir yerde, erkeklerin kimlikleriyle övünme hakkını Aydınlanma'nın hastalıklı çocuğu dışında kim sorgulayabilir ki? Şüphesiz ki kadınlar bu sürecin sonunda özgürlük, kendi kaderini tayin etme, bireysellik ve toplumda eşit konum arayışlarında sakat bırakılacaklar. Tabii biyolojilerine indirgenince Meloni'nin seçim günü sosyal medyada göğüslerinin önüne iki kavun alarak poz verip seçmenlerini her zamankinden biraz daha fazla çaba göstermeye ikna etmeye çalışması gibi, “kavunlarını” cinsel olarak sergilemekte özgür olacaklar. Meloni İtalyancada kavun(lar) demek ya, anladıysanız göz kırpın seçmenler! Ne var ki kadınların rahmi Gilead beyleri tarafından kontrol edilmeye devam edecek.

İtalya'nın Kardeşleri'nin lideri, muhtemelen farkında bile olmadan kitlesel tüketimciğe yönelik faşist düşmanlığı yeniden üretiyor. Kitapta ele alındığı üzere, faşist liderler ve entelektüeller, kitlelerin yaşam standartlarındaki ve “temel” maddi taleplerindeki gelişmelerden epey rahatsızlardı; bu yüzden de onları tutumlu işçiler olmaktan çıkarıp daha fazla gelir ve rahatlık peşine düşen saldırgan ve şımarık yarışmacılara dönüştürdüler. Zira tüketimci eğilim, işçilerin vatanları uğruna savaşıma ve ölme isteklerine ket vuruyordu. “Biz faşistler,” diyordu *il Duce*, “her türden durağan maddi ya da ahlâki mutluluk kavramını reddederiz. Bizim mutluluğumuz mücadeledir.” Benzer şekilde Goebbels de, “Nasyonal Sosyalizm ile faşizmin ortak noktasının her şeyden önce rahat ve dolayısıyla konforlu bir yaşamı küçümsemesi” olduğunu söylemişti. Hitler, Amerikalılarla “lüks bir ahırdaki domuzlar gibi yaşıyor”lar diyerek alay etmişti. Meloni de bugün benzer fikirleri dillendiriyor. Bir konuşmasında “artık bir kimliğe sahip olmamamızı ve sadece mükemmel tüketici köleler olmamızı isteyenlere” karşı dik durmak gerektiğini vurgulamış ve konuşmasını şöyle bitirmişti: “Özgürlüğümüzü savunmak için yapacağız bunu; çünkü finansal spekülâtörlerin insafına kalmış köleler ve basit tüketiciler olmayacağız asla. Bizim misyonumuz bu.”

Faşizmin yanmaya devam eden ateşi ve onun mevcut reenkarnasyonları, modernliğe duydukları nefreti gizlemiyor ve onun bütün başarılarını ortadan kaldırmaya kararlı. İtalya'nın Kardeşleri için bu –Enzo Bianchi'nin berak eleştirisinin yardımıyla daha önce gördüğümüz üzere– bütün hümanist, şefkatli ve toplumsal açıdan eleştirel özünden arındırılmış, partinin yere gö-

ğe sığdırılmayan “Hristiyanlığı” örneğinde oldukça açıktır. Kardeşler’in Hristiyanlığından geriye kalan, en çok da dindar yabancılara, bilhassa Müslümanlara ve o kadar merkezî bir rol oynamasa da Aydınlanma hastalığına, özgülleştirici değerleri taşıyan, ilerici ve ülke içinde yaşayıp “farkındalığı” olan insanlara yönelik bir nefretten ibarettir.

İşin aslına bakılırsa bu iki nefreti anlayanın en iyi yolu, bunları madalyonun iki yüzü olarak düşünmek değil, farklı olduklarını anlamaktır. Kardeşler’in İslâmî köktendinciliğe duyduğu nefret, belki de en iyi şekliyle iki büyük futbol takımı –mesela Milan ve Inter ya da Fenerbahçe ile Galatasaray– arasındaki rekabete benzetilerek kavranabilir: İki taraf da birbirinden nefret eder ve birbiriyle rekabet eder ama aynı sahaya çıkıp aynı oyunu oynar. Şu sözde değerler çatışması, biraz yakından bakılınca aksiyolojik bir uyum olarak dışavurur kendini; çünkü daha önce değindiğimiz üzere hümanizme, laikliğe, kadınların özgürleşmesine, cinsel azınlıkların haklarına kavuşmasına ve benzerlerine aynı tepkiyi verirler. Farklı olan, tıpkı bir futbol maçında olduğu gibi, renkler ve formlardaki armalardan ibarettir: İtalya’nın Kardeşleri’ndeki haça karşılık Müslüman Kardeşler’deki hilal ve yıldız. (Söylemeye bile gerek yok ama modern İsrail’de hızla büyüyen Yahudi dinî ve etnik köktenciliği de tam manasıyla aynı yolun yolcusu. Üstelik burada da Yahudilik, başka yerlerdeki İslâm ve Hristiyanlık gibi, basitçe “savunulmuyor” ya da “canlandırılmıyor” Aksine bu dinler sistematik bir biçimde bütün ilerici ve hümanist yanlarından ve potansiyellerinden arındırılıyor; köktendinci “ta-raftarları”, bu dinlerin modernliğe katkıda bulunan geniş ve zengin düşünce ile duygu gövdelerindeki her şeyi bir kenara atıp gururu, dışlamayı ve cehaleti savunmak üzere onların karşısına korkuluk misali dikiliyorlar. Benzer şekilde Burma’da da din bir sopaya dönüştürüldü ve Hindistan’da Budizm ve Hinduizm Müslümanlara karşı kullanılıyor.)

Tabii benzetme ifrata kaçmasın diye dinî ve etnik nefretin –futboldaki rekabetten farklı olarak– asil ya da olumlu hiçbir yanı bulunmadığını söyleyelim. Uygarlığın meşhur savunucusu Norbert Elias’ın ileri sürdüğü üzere, modern spor, saldırgan ve toplumsal duyguları –tamamen olmasa da, temelde– meşru bir şekilde ve hatta kurnazca yönlendirerek, milyonlarca insanın hayatına heyecan, güzellik ve çoğu zaman da rakiplerin başarısına saygı duymayı katarak canlandırıcı ve insancıl bir toplumsal rol oynar. Dolayısıyla modern spor temelde bir uygarlaştırma aracıdır. Dinî köktencilere ise bunun tam aksine uygarlığın altını oymayı amaçlarlar; modern barbarlığın –şayet böyle bir şey varsa– emniyet supabıdır. Bu da bizi Aydınlanma’nın içrideki çocuklarına yönelik nefrete getiriyor: Onlarla birlikte gerçek bir medeniyetler çatışmasının fitili yakılır, zira değerleri gerçekten de *kökten* çelişir bu insanlarla. Aralarındaki fark yüzeysel değil, öze dairdir.

Hem Hristiyan hem de Müslüman köktencilerin düşüncelerinin temelinde yatan kardeşlik kavramına biraz yakından bakalım: İtalyan Kardeşler hareketi açıkça milli marşa gönderme yaparak kardeşlik vaadini adına nakşetmiştir; 1928’de Mısır’da Hasan el-Benna tarafından kurulan ve bugün pek çok ülkede sempatzanı bulunan Sünni İslâmcı örgüt Müslüman Kardeşler de. Yine de her iki kardeşlik görüşü de, yüzeysel açıdan birbirine karşıymış gibi dursa da, pek çok açıdan birbirine benzer: Benzer bir sosyalizm ve komünizm karşıtlığını taşırlar mesela bünyelerinde; toplumsal cinsiyet ve sınıf iktidarı hususunda patriyarkal bir anlayış ve terimlerle çerçevelenmiş geleneksel bir görüşü savunurlar. İkisi de modernliğin siyasi ve normatif tezhürlerine şiddetle karşı çıkarken, dışlayıcı kardeşlikleri *özgürlüğe* ve bilhassa *eşitliğe* karşı yükseltir itiraz bayrağını. Müslüman Kardeşler, Ebu’l-A’la Mevdudi gibi ideologlarının ortaya koyduğu bir iddiaya yaslanır: Bu ideologlara göre modernlik yeni bir “Cahiliye” döneminden ibarettir. Farklı bir bağlamda ortaya çıkmış olsa da, bu fikir faşist düşünüşle pek çok benzerlik taşır. Gerçekten de Avrupa’da, bilhassa İtalya’da radikal sağın arkasındaki önemli düşünürlerden biri olan, etkili İtalyan faşist ve Nazi yanlısı ideolog Julius Evola benzer düşünceleri dillendirmiştir. Hindu mitolojisine yaslanan Evola, modernliği *Kali Yuga*, “Karanlık Çağ” olarak nitelemişti. Kadim mitolojiye göre maddi isteklerin geminden kurtulduğu, demokratik idarenin yaygınlık kazandığı, geleneksel aristokrasilerin ve katı hiyerarşik biçimlerin altüst olduğu bir dönemdi bu.

Dolayısıyla asıl düşman, –kitapta özetlendiği üzere– kitle projesiyle birlikte gelen modernliktir. “Doğulu” ve “Batılı” iki Kardeşlik de, Schiller’in *Sevince Kaside*’deki ünlü ifadesiyle *Alle Menschen werden Brüder* (Bütün insanlar kardeşler) diye ifade edilebilecek modern evrensel kardeşlik vizyonuna muhalefetlerinde buluşur. Tabii hemen ekleyelim: Bu ifadenin önceki versiyonunda bu dizenin toplumsal amacı çok daha açıktır: *Bettler werden Fürstenbrüder* - “Dilenciler prenslerin kardeşidir.” Daha sonra modernlik küçük adımlarla ilerlerken kardeşlik dar görüşlü ve münhasır algılanışından uzaklaşıp kapsamlı ve aslına bakılırsa sayısal bir biçimde düşünölmeye başladı. Henüz kendi farklı kimliklerini özenle geliştirmemiş, içine kapanık ve geri fikirli kabilelere bölünmemişken insanlık aslında *sayıların birliğinden* ibaretti: “Milyonları kucaklayın!” diyordu şair, “Bütün insanları sevin!” Milliyet, bütün dinî ve etnik faktörleri kasten bir kenara bırakarak, salt yurttaşlığa dayanır. Bu nedenle radikal Jakobenler için Fransızlığın tek ölçütü siyasi-dir; onların gözünde Fransa, dinî ya da etnik (daha sonradan ortaya çıkmış bir terimi kullanacak olursak) illiyetlerine bakılmaksızın tüm Fransız yurttaşların eşit haklara sahip olduğu “siyasi bir toplum”dur.

Mussolini’den Meloni’ye, özgürleşmiş kitleler halen liderlerin önündeki

en büyük güçlük olmaya devam ediyor. Köksüz ve tanrısız, evrenselci ve materyalist kitlelerin sırtının yere çalınması ve yeniden disiplin altına alınması gerekiyor onların gözünde. Seçmenlerin güvenini kazanmakla pek yetinmeyen Mussolini bu durumu açıkça şöyle ifade etmişti: “Disiplinsizlik cümbüşü sona erdi (...) Tüm renkleri sürgüne gönderen ve tüm kişilikleri yerle yeksan eden gri ve anonim demokratik eşitlikçilik, son nefesini vermek üzere. Kitlelerin tarihin kahramanı olamayacağını, yalnızca onun aracı olduğunun kanıtlanmasıyla birlikte yeni aristokrasiler su yüzüne çıkıyor.” Meloni gibi “bir popülist” ise aynı mesajı çok daha dolambaçlı bir şekilde ifade etmeye ihtiyaç duyar:

Milli kimliğimize saldırdılar, dini kimliğimize saldırdılar, toplumsal cinsiyet kimliğimize saldırdılar, aile kimliğimize saldırdılar.

Kendimi Hristiyan, kadın, anne diye tanımlamama müsaade edilmiyor. Hayır. Yurttaş “Belirsiz”, Toplumsal Cinsiyeti “Belirsiz”, Ebeveyn 1, Ebeveyn 2 olmak zorundayım. Sadece bir sayı olmak zorundayım.

Sadece bir sayı olduğumda, yani artık bir kimliğim veyahut köklerim olmadığında, işte o zaman finansal spekülâtörlerin insafına kalmış kusursuz bir köleye dönüşürüm. Kusursuz tüketiciye.

Neo-faşizmin dünya çapında karşı konulamaz görünen yükselişi ve benzeri siyasi tezahürleri elbette son derece can sıkıcı. Neo-faşizm modernliğe, ilerlemeye, insanın güç kazanması ve kardeşliğe ilişkin olanaklara duyulan inancın kolaylıkla kırılmasına ve kaybolmasına yol açabilir. Ne var ki faşizmin basit bir biçimde modern toplumun başarısızlıklarının ve tehlikelerinin bir göstergesinden ibaret olmadığı gerçeğini de göz ardı etmemeliyiz. Faşizm aynı şekilde yerini almaya çalıştığı toplumsal düzenin, yani kitle toplumunun güçlerinin, başarılarının ve değerlerinin altını çizer. Doğası gereği bir *tepkiden* ibaret olan faşizm, LGBTQ bireylerin haklarının artması, ırkçılık ve bağınazlığın “siyasi doğruculuk”la kısıtlanması, kültürün demokratikleşmesi ya da İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemdeki kapsamlı ırkçılık karşıtı uzlaşının başarılarının bir kanıtı gibidir. Aşırı sağ, modernliğin bütün bu ilerici hamlelerine öfkeyle tepki verir ve arkasındakileri bu hamlelere saldırmaya ve yok etmeye teşvik eder. Faşizm aslında bunu yaparak, muhaliflerine neyin tehlikede olduğunu ve neyi savunmaları gerektiğini söyleyerek savaş hattını gösterir.

Burada en göze çarpan unsur ise kitle kavramıdır. Eğer gerçekten de –bu kitapta öne sürüldüğü üzere– faşizmin nihai düşmanı “kitle insanı” ise o zaman bu insana omuz vermek iyi bir fikirdir. Genel kanının aksine, faşizmi

engellemenin en iyi yolu kitleselleşmeyi dizginlemek değil, tam aksine önünü açmaktır; patriyarkayı kucaklamak değil, gerçekten ve ilk kez kitleler tarafından yönetilen bir toplum yaratmaktır. Faşistlerin en kötü kâbusu böylesi bir toplumdur. Bu nedenle anti-faşist hareketlere verilecek en iyi tavsiyelerden biri, modernliği onu yıkmaya kararlı olanlardan koruması, kapitalizm çatısı altında ne kadar sınırlı ve eksik kalsa da modernliğin temel başarılarının altını çizmesi olacaktır.

Sözlerimizi ilerlemenin sol cenahtaki en büyük eleştirmenlerinden biri olan Walter Benjamin'in, arkadaşı Bertolt Brecht'i dinlerken kudretinin tam manasıyla farkında olmadığı tarihsel güçleri savunduğu sırada yaşadığı şaşkınlığı anımsayarak sonlandırmak öğretici olabilir. Brecht, –daha sonradan Benjamin'in aktardığı üzere– Nazilerin modern uygarlığa yönelik saldırısının orta yerinde, Nazizm ile mücadelede çocuk şarkıları gibi önemsiz görülen şeylerin bile seferber edilmesi gerektiğini düşünüyordu.* Benjamin, bu sözlerin üzerinde bıraktığı etkiyi daha sonradan şöyle aktarmıştı:

O bana bunları söylerken, faşizmin gücüne eşit bir güç hissettim üstümde – faşistlerin gücünden daha derin olmayan ve tarihin derinliklerinden gelen bir gücü bu. Tuhaf ve yeni bir duyguydu.⁹

Bu paragraf, Benjamin'in karamsar bir tavırla, tarihi Brecht'in somutlaştırdığı anti-faşist güçlerle değil de, *faşizmle* özdeşleştirme eğilimini ortaya koyuyor. Bu nedenle de arkadaşının sözleri kulağına yeni bir şeymiş gibi geliyor. Huzuru ancak modernliğin çerçevesinde bulabilen Brecht, faşist *işgale* karşı modernliğin cephesinde yer almıştı. Yirminci yüzyıl anti-faşizminin bu önde gelen figürlerini de yanımıza alarak, geçmişteki gibi bugün de, bütün aksiliklere rağmen ve faşizme karşı durmanın hiç de kolay olmadığını farkında olarak ayak diremek zorundayız: “Faşistlere geçit yok.”

2022

(*) İlgili tartışma kitabın 6. Bölümü'nde yapılıyor – ç.n.

9 Walter Benjamin, *Understanding Brecht*, Verso, Londra ve New York, 1998, s. 120.

Giriş

Kitleler ve Faşist Siyasal Bilinçdişi

En aşağılık insandan söz edeceğim: Son İnsan'dan. (...)
Artık yoksul ya da zengin olunmaz: İkisi de zahmetli.
Kim yönetmek ister ki artık? Kim yönetilmek? İkisi de çok zahmetli.
Çoban yok ve sürü var artık sadece.

– Friedrich Nietzsche, 1883 (1969: 45–46)¹

Üstinsan (...) iki düşmanla savaşmak zorunda kalacaktır: Kitle ve Tanrı. İkincisine karşı savaş tehlike barındırmayacak. Ne de olsa Tanrı öldü değil mi? (...) Kitle [*la Plebe*] ise üstinsanın gelişimine daha büyük engeller çıkarır. Kitle daha Hristiyan, daha eşitlikçidir ve kafası, üstinsanın gün gibi doğması için zulmün katmerlenmesi gerektiğini almayacaktır asla. (...) Sonuçta üstinsan, hem kitlenin hem de Tanrı'nın sırtını yere çalacaktır. Üstinsan “aslanvarı iradesi”ni hepsine dayatacaktır.

– Benito Mussolini, 1908 (1958, cilt 1: 183)

[Nietzsche'nin] Son İnsan'a dair kehaneti hızla gerçekleşti. İsaetli bir kehanetti bu; tabii Son İnsan'ın en uzun ayakta kalan kişi olacağı kısmı hariç. Son İnsan çağı çoktan arkamızda kaldı.

– Ernst Jünger, 1934 (2008: 13)

Faşizmin tarihinin yazılış, bu siyasal hareketin akademik disiplinlerce kavranış ve esasen genel olarak halk tarafından “anımsanış” biçimine bakılınca, faşizmi “kitlelerle ilişkilendiren” düşünme biçimine kıyasla çok daha etkili ve kalıcı, çok daha derinlere kök salmış düşünme teşebbüslerinin sayısı

1 Burada ve kitap boyunca iki temel nedenle –orijinal Almanca ifadeyi unutmadan– “Son İnsan” [*Last Human*] terimini kullanacağım. “Son İnsanlar” ifadesi İngilizceye genellikle “Son Erkekler” olarak çevrilir; ancak bu sorunlu bir çeviridir, zira Almanca ifade hem erkekleri hem de kadınları içeren cinsiyetten bağımsız *Mensch*'tir. İkinci ve daha önemli nedense, sözde bozulmaları ve kudretlerini kaybetmeleri göz önüne alınınca Son İnsanlar –Nietzsche'nin onları anladığı şekliyle– eril olmaktan ziyade daha kadınsı ve efeminedir; bu da “erkekler” terimini iki kere yarıltıcı hale getirir.

nın bir elin parmaklarını geçmediği görülür. Muhafazakâr ve liberal eleştir-menlerin, hatta kimi radikallerin 1930'lardan bu yana savunduğu üzere, iki savaş arasındaki Avrupa faşizmi esasen bir "kitle histerisi" vakasından, kitle demokrasisinin doğasında yer alan habis popülist eğilimin doruk noktasına varmasından ibaretti. Bu kitap, faşizmin en saf, en az ket vurulmuş ve en şid-detli haliyle bir kitle siyaseti olduğuna dair varlığını uzun süredir koruma-yı başarmış bir görüşü yeniden ele alma gayretinin ürünü. Böylesine yaygın bir iddiayı ince eleyip sık dokumaktaki amaçsa başka tarihçilerin (bkz. Hagt-vet'in [1985] faşizme ilişkin kitle toplumu teorilerinin klasik eleştirisi) daha önce yaptığı gibi, yalnızca bu iddianın belli açılardan yetersiz olduğunu gös-termek değil, belli çekincelerin ötesine de geçerek, onu tersine çevirmenin ve faşizmi –özellikle 1848 devrimlerinden bu yana– üst sınıftan elitlerin ve onların orta sınıftan müttefiklerinin kitle siyasetine ve onun daha geniş kap-samlı toplumsal, kültürel ve ekonomik sonuçlarına *boyun eğdirme*, işçi sını-fının ve ekseriyetle alt tabakaların ilerlemelerine ket vurma yönündeki çaba-ların bir toplamı olarak düşünmenin aslında daha faydalı olduğunu göster-mektir. Yeni bir perspektiften ele alınan kitle mefhumu, modern zamanların en önemli siyasi ve toplumsal olgularından birinin yapısına dair son derece önemli bir kavrayış sunabilir. Bunun kuvveden fiile geçebilmesi içinse faşiz-min kitlelerin fitratında zaten mevcut olduğuna dair fikirle eleştirel bir şekil-de yüzleşmek gerekir.

Bir "kitle canavarı" olarak faşizm: Dayanaklı bir mecaz

Faşizmin "kitlesele" bir yapıya sahip olduğunun altını çizmek, uzunca bir sü-redir sıradan bir alışkanlığa, âdeta gerçeğin bir ifadesine dönüştü. Ünlü kül-tür tarihçisi George Mosse (1989: 7), son dönem yazılardan birinde faşizm ile Fransız Devrimi arasındaki sözde bağlantıyı izah ederken şöyle demişti mesela: "Kitle siyaseti çağı başlamak zorundaydı. Fransız Devrimi'nin bu yö-nünü vurgulamak, onun faşizm için önemini açık hale getirir." Mosse, kit-le siyaseti ile faşizm arasındaki bağlantı, yorum ya da faşizme dair bir riva-yet değil de, zaten kendiliğinden apaçık, kökleri çok eskilere dayanan ta-rihsel bir gerçekmiş gibi davranıyordu. Mosse'nin kitle demokrasisi ile faşizm arasındaki bağlantıya dair formülasyonu epeyce cesurdu. "Fransız Dev-rimi," diye sürdürüyordu sözünü tarihçi, "Yirminci yüzyıl faşizminde doruk noktasına ulaşan siyasetin demokratikleşmesinin başlangıcını temsil eder" (Mosse 1989: 20). "Hitler ve Mussolini'nin benimsediği demokratik liderlik teorisi"nden (14) dem vurduktan sonra da, "Faşizm ve Fransız Devrimi'nin –her biri kendi yolunu izleyerek– kendisini müesses nizama karşı duran de-mokratik bir hareket olarak" gördüğünü (16) iddia etmişti.

Alman filozof Peter Sloterdijk, 2000 yılında yayımlanan uzunca bir makalesinde benzer biçimde modernliği, kitlelerin kendilerini tarihin öznesi olarak görmeyi öğrendikleri ve tüm toplumu kendi derekelerine indirmeye çalıştıkları, bunu yaparken de her türden yüksek ve daha çok bireye odaklanan kültürü kenara fırlattıkları fasılasız bir süreç diye tanımlamıştı. Sloterdijk’a bakılırsa Alman faşizmi gibi tarihsel bir olgu, bahsettiği türden eşitlikçi ayaklanmaların en dikkate değer örneklerinden birini temsil ediyordu. Nazizm, şiddetli bir anti-elitizmin tecessüm ettiği, “Sağ’dan gelen bir tür yarı-sosyalizm” olarak tarifleniyordu. Bir kez bu yolu tutturunca da, Hitler’den “kitlelerin hüsrânını derleyip toplayan biri” ve “herkese elini uzatan bir kardeş” olarak söz etmenin önünde hiçbir engel kalmıyordu (Sloterdijk, 2000: 9-12). Böyle yaklaşılnca “kitlelerin ve elitlerin duyarlı unsurları”nın (26-27) “ona tepeden bakmasına” gerek kalmıyor; çünkü “insanın kendi gücünmüş bayağılığının ve yaşamdaki ataletin göz hizasına inmesi yeterli” oluyordu. Sloterdijk, herhangi bir kapıyı açık bırakmamak için üç sayfadan (25-28) daha kısa bir bölümde Hitler’i en az on beş kez kitlenin mizacıyla ilgili olduğunu ima ettiği sıfatlarla ilişkilendirmişti: “istisna eksikliği”, “sıradanlık” (üç kez), “hamlık”, “önemsizlik”, “bayağılık” (dört kez), “başarı eksikliği”, “plebcilik”, “yaşamsal yetersizlik”, “olağanlık”, “yetenekten mahrum olma.”

Yine bir filozof olan Yirmiyahu Yovel ise Nietzsche’nin tarihî talihsizliğinin, faşist dönemde vücut bulan fikirlerinin kitlelerce gasp edilmesi olduğunu ileri sürüyordu:

Modern siyasetin bir kitle siyaseti olduğu çok açıktır. (...) Nietzsche’nin *Übermensch*’i evrenselleştirilemez; yani vülgerleştirilemez. (...) Nietzsche, her ne kadar faşizmi mide bulandırıcı bulsa da, aristokrasi ile bayağılığın böylesine imkânsız bir bileşiminin trajik bir karikatürü haline getirilmiştir. Esnaf, otobüs şoförü ve küçük entelektüel işçiye “Dionysosçu” nitelikler bahşedilip iyyinin ve kötünün ötesine geçilince, bunun bir bedeli olmayacağı düşünülemezdi elbette (Yovel, 1992: 132).

Faşizmin bu şekilde yorumlanması, kökleri epey gerilere uzanan ve saygı duyulan bir eleştirel düşünme geleneği sayesinde yerleşik hale gelmiştir. Bu yaklaşımın eksikli bir listesi Wilhelm Reich, Emil Lederer, Frankfurt Okulu’nun pek çok üyesi, William Kornhauser, Fritz Stern gibi önde gelen pek çok ismi barındırır. Siyasal pozisyonları –muhafazakâr, liberal ya da radikal– veya disiplinlerinin –tarih, edebiyat, sosyoloji, psikanaliz, felsefe vd.– bakış açıları ne kadar farklı olursa olsun, hepsi de faşizme dair ortak bir algıda, özellikle Nazizm’in yükselen bir bayağılık, kandırılma ve hınç dalgası olduğunu, bu sayede kitlelerin diktatör vekilleri üzerinden siyasetin kontrolünü korkunç bir biçimde ele aldığını ya da “kitlenin aldatıldığını” ileri süren daha solcu yo-

rumlardaysa, kitlelerin dehşet verici barbarlıkları kuvveden fiile geçirmek üzere kandırılıp manipüle edildiğini öne süren bir görüş üzerinde birleşiyorlar.

Bu teori, dayanaklı cazibesini ve nüfuzunu, kısmen, hiçbir zaman salt kurru bir akademik temsil meselesi olmamasına ve yıllar boyunca hem edebiyat hem de sinema sahasında çokça temsil bulmasına borçludur. Sinema ve edebiyat yapıtları, faşizmin kolektif retinamıza bir kitle orjisi olarak nakşedilmesine ciddi katkılar sunmuştur. Bunun klasik bir örneği, Avusturyalı büyük romancı Hermann Broch'un Nazizm'i "kitlesele çılgınlık" veçhesi üzerinden ele aldığı eseridir.² Broch'un övgülere mazhar olmuş modernist başyapıtı *Vergilius'un Ölümü*'nde Romalı şair Vergilius, yazara Nazi hükümrancılığı altındaki dışlanmış bir sanatçı olarak kendi durumunu kavramasının anahtarını sunarken, antik bir Führer'i temsil eden İmparator Augustus ise bir kitle liderinin prototipini verir. Açılış sahnelerinden birinde –yaşlı, hasta, yabancılaştırmış ve çaresiz– Vergilius, etrafı Augustus'un doğum günü kutlayan, kükreyen "kitle canavarı" tarafından çevrilmişken, Brundisum kıyısındaki bir gölgeliğin altına çekilir:

Kitle canavarının sevinç çılgınlıkları atmak için derin düşüncelere dalıp beklediği an buydu ve hiçbir duraksama olmadan, hiç son bulmadan, muzaffer, şiddetli, dizginsiz, korku salan, iştisamlı kitle, tek Bir insanın şahsiyetinde kendisine yaltaklanıyordu.

Sezar'ın uğruna yaşadığı, uğruna imparatorluk kurulan, uğruna Galya'nın fethedildiği kitle buydu işte. (...) Onsuz hiçbir politikanın düşünümeyeceği ve ayakta kalmak istiyorsa Augustus'un sırtını yaslamak zorunda olduğu kitle buydu ve haliyle ayakta kalmaktan başka bir dileği yoktu (Broch, 2000: 22).

Bu Antik Roma resmi, Üçüncü Reich'in kolayca çözümlenebilecek bir tasvirini sunar. Burada kitleler tarafından yönetilen, kitlelerin kurbanı olan Augustus'tur asıl. Kitle, imparatorluğun asli öznesidir; "muzaffer, şiddetli, dizginsiz"dir. Özünde bir kukla, kitlenin bir yansımasından ibaret olan imparatorun vekaleti sayesinde kitle en üst perdeden hüküm sürer. Broch, Nazi kalabalığının ardında, projelerini zor yoluyla hayata geçiren bağımsız bir kitle görür. Kitleler kurban olmadıkları gibi, aldatılmış ahmaklar da değildir; aksine, histerik faillerdir. Savaşın patlak vermesinden önceki (roman 1945'te yayımlanmasına rağmen, esasen savaştan önce kaleme alınmış, dördüncü versiyonu 1940'ta tamamlanmıştır) bu tarih okumasında lider, kitlelerin sadık, gerçekten itaatkâr bir temsilcisidir. Broch/Vergilius, imparatorluğun/Reich'in kötülüğünü açıkça öngörmüştür. Kitlelere içkin olan, aşağıdan gelen, korkunç bir şekilde patlamaya hazır ve endişeli bireyi ezip geçen bir kötülüktür bu:

2 Broch'un yarım kalan teorik çalışmasının başlığında görüldüğü üzere: *Massenwahntheorie* - Kitle çılgınlığının teorisi. Bkz. Aschheim (1996: 181).

Kötülük, bir kötülük dalgası, dile getirilemez, ifade edilemez, kavranamaz bir dalga halinde alana dolup taşmıştı; elli bin, yüz bin ağızdan kusuluyordu kötülük; işitilmeden, kötülük olduğunun farkına bile varılmadan kulaktan kulağa haykırılıyordu. (...) Ne doğum günü kutlaması ama! Peki bunu fark eden bir tek o muydu? (Broch, 2000: 22).

Duyarlı, ürkek burjuva “birey-hayvan” ile şekli şemali belli olmayan, kötü, “kalabalık, burnundan soluyan sürü-kitle” (48) arasındaki karşıtlık böylelikle yerli yerine oturtulur. Kitleler –yani Vergilius’un gölgesiğinden izlediği kişiler– insanlıktan çıkmış pislikler, nefret ve kinle dolu “yaratılmışlar soyunun kümeleşmesinden oluşmuş tek bir tufan, kümelenmiş, şekillenmiş, şekillenmeye devam eden, içten içe kaynayan bir insan humusu” (48) olarak tasvir edilir defalarca. Broch’un muğlak tanımı nedeniyle kitle denirken genel olarak nüfusun bir kısmının kastedildiği varsayılsa bile, Vergilius’a yönelik en büyük tehdit, tam da tipik bir işçi sınıfı gecekondu mahallesinden geçerken hissedilir. “Ucu bucağı görünmeyen çılgın bir kötülük sokağı”nda (Brundisium adı altında ince bir örtüyle gizlenen Viyana’da yani) acılar içerisinde yürüyen Vergilius, “Sefalet Sokağı”nın yoksul sakinlerince rahatsız edilir. Burada çocuklar bile gerçek insanlar olarak çıkmazlar ortaya; hayvanlaştırılırlar, yer yer canavarlaştırılırlar (41): “Her şey bir cüceler ülkesindeymiş gibi, yani çocuklarla başlamıştı; hatta keçilerle başladığı bile söylenebilirdi. Çocuklar kenara çekilmiyor, keçiler taşıyıcıların bacakları arasına giriyordu. Dört ayaklılar meliyor, küçük iki ayaklılarsa bağırıyordu.” Başka bir deyişle, faşizmin kitle histerisi çocukları, hatta hayvanları bile etkisi altına almıştır.

Savaş sonrası dönemin en etkili eserlerinden biri olan ve 1951’de yayımlanan *Totalitarizmin Kaynakları*’nı kaleme alan Hannah Arendt ise faşizmin kitlelerce sırtlandığı görüşünü sanat ve felsefenin sahasından çıkarıp politik düşünce sahnesine taşıdı (Arendt’in Broch ile 1940’larda ABD’de tanıştığı ve yapıtlarına aşına olduğunu da eklemek gerekir). Arendt’e göre totalitarizm, modern kitle toplumu olgusuna dayanıyordu. Tartışmasının erken dönemlerinde, Avrupa’daki kitle karşıtı literatüre katkı sunan Arendt şöyle diyordu:

Avrupalı ünlü uzmanlar ve devlet adamları, on dokuzuncu yüzyılın başından günümüze kadar kitle insanının yükseldiğini ve kitle çağının ortaya çıkacağını öngörmüştü. Kitle davranışı ve psikolojisi üzerine kaleme alınan koskoca bir literatür, antıklara oldukça tanınmış gelen, demokrasi ile diktatörlük arasında, gürhunun idaresi ile tiranlık arasında bir yakınlık olduğu fikrini kanıtlayıp popüler hale getirmiştir. Bu kişiler, eğitilmiş Batı dünyasının siyasal açıdan bilinçli ve hatta aşırı bilinçli belli kesimlerini, demagogların ortaya çıkışına, sağlığa, hurafeye ve acımasızlığa hazırladılar (Arendt, 1960: 316).

Tıpkı Broch gibi, Arendt için de kitleler, aldatılmış kurbanlar değil, totalitarizmin arkasındaki aktif fail, onu harekete geçiren gerçek güçtü. Arendt, burjuvazinin başlangıçta Nazi önderlerinin arkasında durmasına rağmen, totaliter diktatörlerin son kerte de kitlelerden başka hiç kimseye karşı sorumluluk duymadıklarını kavramakta başarısız olduklarını ileri sürmüştü. Burjuvazi, diyordu Arendt (318-9):

(...) kitlelerin, güruhun yeni liderlerine verdiği bağımsız, kendiliğinden desteğin yanı sıra güruh liderlerinin yeni örgütlenme biçimleri yaratmadaki sahili yeteneklerini de görmezden geldi. Bu kitlelerin lideri olarak güruh, artık burjuvazinin ya da kitleler dışında herhangi birinin temsilcisi değildi.

Ünlü faşizm tarihçisi Zeev Sternhell, kısa süre önce kitlelerin ilanihaye fanatik faşist milliyetçiliğin merkez üssünü oluşturduğunun altını çizmişti:

Avrupa'nın dört bir yanında aynı çağrı duyuldu: Ulusal gerçeği sıradan insanlar, atalarının toprağında saban süren köylüler, banliyödeki zanaatkar ve çıkarları, Marksist olmayan işçiler, yabancı kültürle meftun olmayan, Kant ve Rousseau'ya ilgi duymayanlar taşıır. Bunun aksine (...) çoğunluğun reddettiği görüşleri ifade etme ve bu görüşleri eleştirme özgürlüğüse ulusu temellerinden sarsar. Sonuç açıktır: Ulusu kurtarmak için gereken, sıradan insanları yozlaştırıcı akıntılara direnen sağlam bir duvara dönüştürecek bir kültür devrimidir. O dönemlerin ilk büyük keşfiydi bu: Kitle her zaman çoğunluk olacaktır ve dolayısıyla evrensel oy hakkı, liberal demokrasi ve insan hakları değerlerine karşı harekete geçirilebilir. Bu mesele İsrail'de de çok iyi kavranmıştır; zira içinden geçtiğimiz Kültür Devrimi'nin manası budur. (...) Hataya mahal vermeyelim: Faşizm her şeyden önce Fransız Devrimi'nin Aydınlanma ve insan hakları virüsünden hâlâ etkilenmemiş, "sağlıklı" içgüdülere sahip bir kitle adına yürütülen (...) radikal bir milliyetçilikten ibarettir (Sternhell, 2016).

Bu kanaatin nasıl başarılı bir şekilde yaygınlaştırılıp temel bir kabule dönüştürüldüğü, Viyana tarihi üzerine bir çocuk kitabıyla örneklendirilebilir. Nasyonal Sosyalizm ile ilgili bölümün başlığı açıkça şöyledir: "1930'dan 1945'e kitlelerin gücü" (Hewson, 2006: 105).

Kitle canavarı'nı evcilleştirmek: Faşistler meseleleri nasıl görür?*

Tarihyazımı açısından bakınca faşizmin kitlelerle bu şekilde iç içe geçirilmesi, Avrupa'nın dört bir yanında kendisini kitle siyaseti (ve aslında kitle top-

(*) Landa, Shakespeare'in *Şirret Evcilleşmesi* oyununa gönderme yapıyor – ç.n.

lumu, kitle kültürü vb.) idealinin militan bir reddi olarak düşünün ve sunan bir hareketin dikkate değer bir başkalaşımı olarak su yüzüne vurmuştur. Faşistler kitlelere şiddetle karşı durdular ve dikkate değer birkaç istisna hariçinde görevlerini kitlenin iktidarına son vermek ve tehditkâr kitleleri başka kolektif biçimlere, aralarında “halk”, “millet” ya da “ırk” gibi daha üstün ve mülayim olduğu düşünülen kolektif biçimlere tercüme etmek olarak gördüler. Faşizm, kitle siyasetinin milletin *yakasından düşmesini* sağlamayı, devleti demokrasi ve sosyalizm demagoglarının pençesinden kurtarmayı ve –kitlenin kulu kölesi olmayıp gözü pek ve asil bir halkın çağrısına kulak verecek– sorumlu liderlerin ellerine teslim etmeyi görev biliyordu. Milli bir yenilenme şeklinde tezahür eden acil görev, ancak toplumsal hiyerarşiyi yeniden tesis ederek, kitlelere yeniden boyun eğdirerek ve isyanları bastırarak mümkün olabilirdi. Kitleler gerçekten birer canavarsa, faşistler tam da bu canavarları evcilleştirmek için sahneye çıkmıştı.

Aslına bakılırsa Sloterdijk’ın kitlelerin siyasetin ve kültürün idaresini üstlenmeye çalıştığı fasılasız bir süreç olarak modernliğe dair geniş kapsamlı tanımıyla hemfikir olabilseydik, o zaman bunun faşistlerin gerçekleştirmek değil de, sabote edip devirmek için sahneye çıktıkları bir proje olduğunda ısrar etmemiz gerekirdi. Habis ayaktakımının kitle canavarını harekete geçirip siyasi arenada kontrolü ele almasına olanak sağlayan demokrasinin doğasına içkin olduğu iddia edilen demagojiye dair şu acıklı sözlere bir bakın:

Çoğunluk... Çoğunluk hangi güce sahip olabilir ki? Anca kaba kuvvet; size bir darbe indirebilir, ama yere ulaşınca çığ bile parçalara ayrılır. Ah, ne mi-de bulandırıcıdır onlar, ne iğrenç! Her birini tek başına al, nasıl korktuklarını anlarsın. Tek başlarına atamayacakları bir adımı atmak için bin kişi toplanlar etraflarına; tek tek alın onları, hiçbirinin kafasında fikir diye bir şey yoktur. Binlerce boş kafa, bir araya toplanıp ellerinde ne varsa onu hayal eder durur ve bunun onlara önderlik eden delinin ya da fitne fücurun düşüncesi olduğunu göremez.

Bu cümleler hiç şüphesiz kitle demokrasisinin tehlikelerine ve Alexis de Tocqueville’in klasikleşmiş ifadesiyle “çoğunluğun tiranlığı” dediği duruma karşı liberal-muhafazakârların verdiği nasihatlerin klasik bir örneğidir. Broch, Arendt, Mosse ya da Sloterdijk’ın düşüncelerinden pek de farklı değildir. Yine de bunlar, çarpıcı bir biçimde faşizmin eleştirisini değil, tam tersini temsil ediyordu. Zira bu sözler, 1909 ile 1913 yılları arasında yazılmış, on dokuzuncu yüzyılın son on yıllık kısmında Sicilya’yı sarsan köylü ve işçi militanlığı olaylarını anlatan bir İtalyan romanında yer alan karakterin sözleridir. Üst sınıfların endişeyle beslenen sınıfsal perspektifinden kitleyi kınamak faşist değil, sosyalist ve demokratik bir demagojiden ibarettir. Dahası bu

cümleler, on yıl sonra kendi sınıfından insanlar gibi faşizme sıcak bir kucak açan ve faşizmde –huzursuzluğu günbegün artan– İtalyan kitlelerinin “binlerce boş kafa”ından bir anlam çıkarmanın yegâne yolunu gören yazar Luigi Pirandello’ya (1928) aittir. Pirandello, faşizmde demagojiyi değil, onun sonunu; kitle tiranlığını değil, kitlelerin boyun eğmesini görüyordu. 1924’te *Giornale d’Italia*’da kendisini “en kusursuz anti-demokrat” ilan etmişti; çünkü “kitlenin kendisine şekil verecek insanlara ihtiyacı olmasının yanı sıra pratik gereksinimlerin ötesine geçmeyen maddi iktizaları, hevesleri taşıdığına” kanaat getirmişti (akt. De Grazia ve Luzzato, 2005, cilt 2: 382). Şayet faşizm diye bir şey varsa, tam da sosyalist bir delinin kitleleri aldatmasını sağlayan o kuruntuyu kafalarından silip atmalarını ve onların boş kafalarını ulvi amaçlarla doldurarak, kaba materyalizmin ötesine geçmelerini sağlayacak bir kılavuzluk rolünü üstlenerek uygun ideali sağlıyordu.

Benito Mussolini, Roma’ya Yürüyüş’ten yaklaşık sekiz ay önce, *Gerarchia* –Hiyerarşi– adını taşıyan faşist yayın organında çıkan önemli bir makalesinde demokratik kitle egemenliği çağının ölüm çanını çalıyordu:

Anti-demokrasi yüzyılı başlıyor. Demokrasinin temel kavramı, on dokuzuncu yüzyılı kasıp kavuran sözcük “herkes”tir. Artık şunu söylemenin zamanı geldi: Az sayıda ve seçilmiş olan. (...) Kapitalizm, on dokuzuncu yüzyılda demokrasiye ihtiyaç duymuş olsa da, bugün onsuz yapabilir. (...) Disiplinsizlik orjisi sona erdi; toplumsal ve demokratik mitlerden duyulan coşku sona erdi. Yaşam bireylere geri döndü. (...) Tüm renkleri sürgüne gönderip tüm kişilikleri yerle yeksan eden gri ve anonim demokratik eşitlikçilik, son nefesini vermek üzere. Kitlelerin tarihin kahramanı olamayacağını, yalnızca onun aracı olduğunun kanıtlanmasıyla birlikte yeni aristokrasiler su yüzüne çıkıyor (Mussolini, 1958, cilt 18: 71).

Mussolini’ye göre faşizm, çoğunluğun egemenliği değil, çoğunluğun daha çok egemenlik altına alınmasıydı. Kapitalizmi açıkça benimsemesi yeni olsa da, Mussolini’nin militan bir sosyalist olduğu vakitlerde bile dünya görüşünün ardında kitleleri hor görme alışkanlığı yatıyordu. 1904 gibi erken bir tarihte, yanlış, “Hristiyan” bir sosyalizm anlayışı olarak adlandırdığı yaklaşımı reddetmiş, rotasını “yeni bir sosyalizm anlayışına, içten içe ‘aristokratik’ olan bir anlayışa” döndürmüştü (Mussolini 1958, cilt: 1: 70). Dahası, 1909’da “Mizacım ve inançlarım beni sayıca kalabalık ama kaotik, şekilsiz, korkak olan kitle yerine, küçük, kararlı ve cüretkâr çekirdeği tercih etmeye sevk ediyor,” diyerek bunun altını çizmişti (Mussolini 1958, cilt 2: 75).

Hitler için de durum farklı değildi. *Kavgam*’dan alıntılanan şu sözler, Nasıyon Sosyalistlerin kültürel, toplumsal ve ekonomik bir kitle *karşısı* projeye sadakatini gözler önüne seriyor:

Marksizm kendisini, Yahudilerin, insan yaşamının bütün alanlarında kişiliğin üstünlüğünü dışlama ve onun yerine kitlelerin sayıca kalabalığını koyma girişiminin mükemmelleştirilmesi olarak sunar. Bu yaklaşım, siyaset alanında parlamenter hükümet biçimine (...) ve ekonomik alanda da sendika sisteme tekabül eder (Hitler, 1999: 47).

Hitler, hiç şüphesiz kitleleri ikna etme kabiliyetinin altını her daim çizdi ve sözler, ayinler ve törenler gibi farklı telkin yöntemlerinin etkilerini hesaba katmaktan geri durmadı. Amacı kitlenin gücünü etkisiz hale getirmekti. Tam da bu noktada faşist söz dağarcığının merkezinde yer alan “millet”, “ırk”, “halk” ya da “halk topluluğu” gibi kavramların “kitle”yle karıştırılmasını, bunların birbirinin tam karşısı olduğunu vurgulamak gerekir. Andığımız tüm bu sözcükler, kitlelerin olması gereken her şeyi temsil ediyordu. *Kitle* bağımsız, tembel, barış düşkünü, eşitlikçi, kararsız, asi, kadınsı, şımarık, saygısız, cimri, duygusal ve şehirli olarak görülüyordu. *Halk* ise bunun tam aksine disiplinli, otoriteye saygılı, çalışkan, alçakgönüllü, terbiyeli, yigir, fedakârlık yapmaya hazır, köylü zihniyetli ve toprağa bağlıydı. Kitle ayrıca iktidarının kaynağı olan demokrasiye hayati ve ayrılmaz bir biçimde bağlıydı; oysaki halk otoriter bir yönetim sistemine bağlılığını koruyordu. Thomas Mann, muhafazakârlığını koruduğu 1918’de bunu şöyle formüle etmişti: “Bireyci kitle demokratiktir, *Volk* [halk] ise aristokratik. Birincisi beynelmilel, ikincisi ise belirgin ayırt edici niteliklere sahip efsanevi bir kişiliktir.”

Fransa’daki (1924’te kurulan) ilk faşist hareket *Légion*’un lideri Antoine Rédier, benzer biçimde sayıların demokratik üstünlüğüne karşı çıkıyordu. “Halk,” diyordu üstüne basa basa, “çokluk değildir” (akt. Soucy, 1986: 28). Rédier şüphesiz Tocqueville’in kitle demokrasisine ilişkin teorilerine karşı çıkmak için pek çok neden bulmuştu. Yine de çoğunluğun egemenliğinin ufuk açıcı liberal eleştirmeniyle yaşadığı ihtilafın temel nedenlerine bakmak oldukça öğreticidir:

Mantıken demokratik kurumları onaylıyorum; ancak içgüdüsel olarak aristokrasiden yanayım, yani kalabalığı hor görüyor ve ondan korkuyorum.

Özgürlük, yasallık ve haklara saygıyı tutkuyla seviyorum; ancak demokrasiyi değil. (...) Demagojiden, kitlelerin düzensiz faaliyetlerinden, meselelere şiddetle ve akılsızca müdahalelerinden, alt sınıfların haset dolu tutkularından, dinsiz eğilimlerden nefret ediyorum (Rédier, 1925: 48).

Rédier yine de kitlelere karşı *tutarsız* bir muhalefet yürüttüğü, yaptığı analizde demokrasinin baş edilemeyecek hatalarını görüp bundan zorunlu ve elitist sonuçlar çıkarmak yerine demokrasiyi korka çekine kabullendiği için Tocqueville’i paylıyordu. Rédier’e göre demokrasiye razı olan Tocqueville,

lağvedilmesinden sonra şöyle demişti: “Burada kitleden bahsedildiğini duyuyorum. *Croix-de-Feu*’nün üyeleri birer seçkindir” (De La Rocque, 1934: 53). Rebatet’den daha iyimser olan La Rocque, “Fransızların mizacı, kitlelerin değil, kadroların mizacıdır,” diyerek rahatlatıcı inancını haykırıyordu. La Rocque, “kitle”yi siyasi baş düşmanlarıyla ilişkilendiriyordu: “Devrimci sosyalizm şiddete, kitle ve sayının yasasına, dolayısıyla adaletsizliğe başvurur.”³

Faşizm İspanya’da da aynı şekilde –José Antonio Primo de Rivera’nın 1935’te uyardığı gibi, kapitalizmden kömünizme giden müşterek yol olarak düşünülen– kitle toplumunun kararlı bir şekilde yadsınmasına dayanıyordu.

İster hızlı deyin ister yavaş, ama Marx’ın öngörülleri amansız biçimde gerçekleşiyor. Sermayenin yoğunlaşmasına, kitlelerin proleterleşmesine ve nihayetinde korkunç bir komünist diktatörlük dönemine kapı aralayacak bir toplumsal devrime doğru sürükleniyoruz. Dahası bu komünist diktatörlük, bizleri, yani Avrupalıları, Batılıları, Hristiyanları dehşete düşürmeli; zira bu diktatörlük, insanın bireyselliğinin kaybolduğu, uçsuz bucaksız, şekilsiz bir kitle içinde eriyip gittiği korkunç bir inkâr manasına gelecektir. (...) Bu yüzden neden Marksistlerin karşısında durduğumuza, (...) bir karınca yuvasındaki aşağılık bir hayvan olmaktan ödümüz koptuğu için Marksistlere karşı olduğumuza iyice dikkat edin. Bundan ödümüz kopuyor; çünkü kapitalizm bize böyle bir duruma dair bir ipucu vermiştir; kapitalizm de enternasyonalist ve materyalisttir. İşte bu yüzden ne onu ne de bunu istiyoruz; işte bu yüzden –doğruluğuna inandığımız için– Marx’ın kehanetlerinin gerçekleşmesine mani olmak istiyoruz (Primo de Rivera, 1976: 484-485).

Falanjistlerin asli entelektüel figürlerinden Ernesto Giménez Caballero (2005: 189), “Rus kömünizminin, Doğru’nun, bize dayatmak istediği mutlak kitleler sanatının tiranlığına müsamaha gösteremeyiz,” diye haykırıyordu. Ateşli bir Nietzscheci olarak, Alman filozofa, 1898 İspanyol-Amerikan Savaşı’ndaki milli aşağılanmanın karanlık gecesinden sonra muazzam bir şafak gibi söken İspanyol milli ruhunun “dirilişi”nden daha azı yetmiyordu. “Zerdüşt büyüsünü gösterdi,” diyor (55) ve ekliyordu: “Bu anlardan itibaren İspanya’nın yaşamında Nietzschecilerin hararetine dek karmaşık bir yeniden doğuşun tohumu rahme düştü.” Bu yeniden doğuşun ruhuna uygun biçimde, modern İspanya’nın ve genellikle Avrupa’nın kitle meftunluğundan şikâyet edip durdu. Aşağıdaki gibi fazlasıyla elitist gözlemlerde bulunarak, bir zamanlar aristokratik sporların yapıldığı yerleri “ayaktakımı”nın kendisine mal ettiğini söyledi: “Popülerleşen bu oyunların çoğunun kaderi, centilmenlerin takım elbiselerinin kaderi gibidir: Elden ele dolaşırlar, ta ki zaten kirli, yamalı, rezil bir sokak insanın eline geçene kadar” (14).

3 İki alıntı da şuradan: <http://lesmaterialistes.com/croixfeu-psf>.

“Kitleler”in –solun tercih ettiği diğer anahtar sözcük ve kavramların aksine– faşistlerin sahiplenmeye ve tepeden tırnağa değiştirmeye kalkıştıkları bir kavram *olmaması* epey önemlidir. “Sosyalizm” terimi bile kimi faşistlerce benimsenmiş ve Nazi hareketinin adının parçası haline getirilmiştir; “işçi” ise köylü ya da zanaatkar kadar değilse de, ara sıra olumlu bir manada kullanılmıştır: “İşçi”, Marksist çılgınlığın elinden kurtarılabilirdi ve hatta kurtarılmalıydı da; “devrim” kavramı da faşistler tarafından yeniden yorumlanmış ve önüne “milli” ya da “muhafazakâr” sıfatları konarak coşkulu şekilde benimsenmişti. Oysaki kitle mefhumuyla aynı kefeye konabilecek tek bir kavram bile yoktu. Kitleler, faşistler tarafından neredeyse tektipleştirilmiş halde olumsuz, muğlak, tehditkar ve aşağılık bir unsur olarak görülüyordu. Bu kavramın anlamını saflaştırıp yeniden dünyaya getirmeye imkân, ihtimal yoktu. Kitlelerin kaderiyse –en azından bağımsız bir toplumsal fenomen olarak– ortadan kaldırılmak; “Volk”, “millet”, “ırk”, “ordu/topluluk” gibi kendinden daha iyi başka bir şeye tabi olmak; bu kavramlar tarafından tahtından edilmek ya da soğurulmaktı.

Faşist terimler açısından “kitle”nin en fazla umup bekleyebileceği, toplumun değerlerini şekillendirmeye yönelik her türden özleminden vazgeçmek ve katı bir biçimde elitlere tabi olmaktı; toplumu yönetmek “kitle”nin aklından bile geçemezdi. Faşistlerin damak tadına uygun olan yegâne kitle mefhumu işte buydu. Önde gelen Falanjistlerden José Antonio, Ramiro Ledesma Ramos ve Giménez Caballero’nun önünde hürmetle eğildiği İspanyol Nietzscheci José Ortega Gasset, kitleye yönelik bu yaklaşımın iyi bir örneğini sergiler (bkz. Gracia, 2005: 120). Giménez Caballero, 1977’de verdiği bir söyleşide şöyle der: “Faşizmin kökleri, Nietzscheci, pagan ‘üstinsanlar’dır. ‘98 kuşağımız Nietzscheciydi ve Ortega da. Ben de bu isimlerden çıkıyorum yola. Nietzsche Mussolini’nin, Hitler’in, (...) [Pío] Baroja ve Ortega’nın –yani ustalarımızın– manevi babasıydı” (Giménez Caballero, 1979: 318). 1930’larda baskı yüzünü göstermeye başladığında, Ortega uzlaşmaz elitizminden diktatörce sonuçlar çıkarmayı reddetti ve Cumhuriyet’in paternalist savunusuna çevirdi yüzünü. Bu da dehşete düşmüş José Antonio’nun eleştirisi oklarını ona çevirmesine sebep oldu (1976: 577-579). Yine de, Ortega’nın modern toplumda kitle iktidarının yükselişine ilişkin eleştirileri, özellikle de en önemli iki siyasi çalışması olan *Invertebrate Spain* (1921) ve *Kitlelerin Ayaklanması* (1930), İspanyol faşizminin ideolojik bir payanda bulmasında ve toplumsal bir misyon duygusunu edinmesinde fazlasıyla etkili oldu (bkz. Saz Campos, 2003: 98-99). Ortega’ya göre bu misyon, ilk bakışta toplumsal bir unsur olarak kitlelere karşı hiçbir hasmane duygu beslemiyordu; aksine kitlenin ne pahasına olursa olsun tam da bir “kitle” olarak kalmasını istiyordu. “Bir millet,” diyordu Ortega, “seçilmiş bireylerden oluşan bir azınlıkça şekillendiril-

miş, örgütlü bir insan kitlesidir.” Bir hastalık, toplumsal bedeni ancak “kitle, kitle olmayı reddettiği zaman –yani azınlığın talimatlarına uymayı reddettiği zaman– ölümcül şekilde etkiler”. Bu “anomali” vuku bulduğundaysa, “millet dağılır, toplum parçalanır ve sonuç bir kaos, yapının [*invertebración*] tarihsel yitimi olur (Ortega y Gasset, 2015: 96-97). Kitle burada aldatıcı bir biçimde pozitif bir varlık olarak tanımlanır; ancak bu yalnızca yöneticilerin elindeki edilgen bir madde olarak, sınırları önceden çizilmiş rolünü kabul ettiği sürece böyledir. Kural tanımayan bir kitle, toplumu yönetmeye kalkışan bir kitle, toplumsal ve politik hastalıkların en korkuncudur. Ortega, tıpkı çağdaşlarının büyük kısmı gibi, siyasi teşhislerde bulunurken “sağlıklı” ve “hasta” toplumsal bedenlerden söz eden, halkları ve “ırkları” farklı “zoolojik ve biyolojik” türler olarak sınıflandıran sözde biyolojik bir dil kullanmaya ziyadesiyle düşküncü. Bu bakımdan “üstün” ırkların ayırt edici niteliğini görece fazla sayıda “elit birey” yaratma yetenekleriyle tanımlaması oldukça dikkat çekicidir (Ortega y Gasset, 2015: 113); oysaki aşağı ya da “yozlaşmış” ırklarda bu türden bireylere daha nadiren rastlanıyor ve bunlarda baskın rolü kitle üstleniyordu. Dolayısıyla Ortega, bir yandan kitlenin olduğu haliyle kalmasını savunur, öte yandan da kitlelerin ayaklandığı ve egemenliği ilan ettiği bir toplum biçimi olarak kitle toplumunu yayılım ateşe tutar. İnsan şöyle bir bakınca Ortega’nın rahatsızlık duyduğu bu modern fenomene ilişkin tartışmasını resmetmek için “kitlenin yok oluşu” gibi bir başlığı tercih edeceğini düşünüyor: Ne de olsa Ortega, modern kitlenin “kitle olmayı reddettiği”ni söylüyor. Oysaki hakiki alt başlık epey farklı ve oldukça açıklayıcı nitelikte: “Kitlelerin imparatorluğu” (Ortega y Gasset, 2015: 96). Bu da, Ortega’nın esas sorununu ve onun uzantısı olarak Falanjist tilmizlerinin sorununu açıkça gözler önüne serer: Kitleler katlanılmaz bir biçimde güçlü ve bağımsız hale gelmiştir. Faşizmin yolunu önceden adımlayan Ortega, kitabının sonuç kısmında İspanya’nın “seçkin azınlıkların eksikliği ve kitlelerin sarsılmaz imparatorluğu” yüzünden yaşadığı ölümcül hastalığın yegâne umarının “seçilim”in katı bir biçimde uygulanması olduğunu söyler. “Seçilim mecburiyeti”, “yeni bir tür İspanyol insanı yaratma ve ırk saflığı [oluşturma]” görevini üstlenen her türden meşru milli “diriliş”in önkoşulu olacaktır (2015: 140). Ortega’nın tercihi son kertede faşist değildir; ancak bu, fikirlerinin büyük kısmının faşizmle paralel olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Halihazırda ele aldığımız veçhelerin dışında, Ortega’nın modern toplumu düşmüş ve yozlaşmış bir toplum olarak resmetme biçimiyle ateşli İtalyan aşırılık yanlısı Julius Evola’nın görüşleri arasında dikkat çekici benzerlikler vardır. İki düşünür de modernliği, halk egemenliğinin aşırı bir tezahürü olarak eleştiri yağmuruna tutar. Evola (1995: 24) halk egemenliğini “kitlelerin kolektivist dünyasının zaferi ve radikal demokrasinin gelişiyi” ilişkilendirirken, Ortega (2006: 86)

ise buna “hiper-demokrasi” der. İki düşünür de kadim Hindu dinî metinlerinden, yani Puranalardan yararlanır ve modernlikte eski çağlardan kalma kast düzeninin dağıldığı Karanlık Çağ olan Kali Yuga* kehanetinin gerçekleşmesini görür (2015: 101; Evola, 1995: 177). İki düşünür de bu gelişmelerin merkezinde “kitle-insanı”nın yer aldığı hemfikirlerdir.⁴ Tıpkı demokrasi kitlelerin “boş kafalarında” üretilen bir kuruntudan ibaret sayan Pirandello gibi, Ortega (2015: 99) da öznelere “boş ve aceleci kafalarında, yani ‘kitle’ kafalarında yuvalanmış uluslararası siyaseti, liderlerine” dayatma girişimlerini küçümsemişti.

Kitleler karşısında terminolojik bir muğlaklık sergileyen başka bir ilginç örnekse İtalyan faşizminin saray filozofu Giovanni Gentile’nin düşünceleridir. Gentile, faşistlerin zaman zaman hareketlerini demokratik hareketler gibi sunmak için kullandıkları, halkın ve bu örnekte kitlelerin iradesini somutlaştıran bir stratejiye başvurur:

Milliyetçi devlet, kendisini köklerinde yatan ve miras aldığı güçle inşa eden, kitlelerin ona değer vermesini sağlayan aristokrat bir devlettir. Öte yandan Faşist Devlet ise bir halk devletidir ve bu anlamda *mükemmel* bir demokratik devlettir. Her yurttaş, Devlet ile o kadar yakın bir ilişki kurar ki, Devlet ancak yurttaşların onu var ettiği kadar var olabilir. Dolayısıyla Devlet’in oluşumu, her bireyin ve Devlet iktidarının içinde bulunduğu kitlelerin bilincinin bir sonucudur (Gentile, 2007: 28).

Gentile hiç zaman kaybetmeden bu iddiayı reddeder ve sözde “yakın” devlet-kitle ilişkisinin aslında son derece gergin ve çetin olduğu; denetim, boyun eğdirme ve telkin gerektirdiği sonucuna varır. Bu sebepten de bu satırların devamında (28-29) çok daha dolambaçlı bir şekilde şunu öne sürer:

Bu yaklaşım, Faşist Parti’nin ve Faşizmin bütün siyasi ve ahlâki ideallerini besleyen propaganda ile eğitim kurumlarına ihtiyaç duyduğunu gösterir; tek bir kişinin, yani Duce’nin düşüncesi ve iradesi, ancak bu sayede kitlelerin düşüncesi ve iradesi haline gelebilir. Bundan –en hassas yıllardan başlayarak– bütün insanları Parti’nin ve Parti tarafından oluşturulan kurumların parçası kılmak da dahil olmak üzere muazzam bir güçlük doğar. Çözümü, ucu bucağı görünmeyen başkaca güçlükler yaratan çetin bir sorundur bu; zira kitleleri öncü bir ahlâklılık elit partinin taleplerine uydurmak neredeyse imkânsızdır. Böylesi bir uyum, ancak yavaş yavaş, eğitim ve reform yoluyla sağlanabilir.

(*) Kadim Hint metinlerinde maddi ve manevi yozlaşmanın doruğa çıktığı dördüncü zaman devresinin adı – ç.n.

4 “Hombre-masa” Ortega’nın ve *Kitlelerin Ayaklanması*’nda anahtar niteliğinde bir kavramdır; Evola’nın kavramı nasıl kullandığını anlamak için bkz. Evola (1995: 350).

Bu satırlardan kitleleri kendi bilinçlerine uydurmanın “neredeyse imkânsız” bir görev olduğu gibi tuhaf bir sonuç çıkıyor. Elbette böyle bir şeyin olması mümkün değildi; zira “*mükemmel* demokratik devlet”, her daim Du-ce’nin ve onun elitler partisinin iradesine uymak mecburiyetindedir. Liderler şüphesiz her daim kitleleri temsil eder; ancak kitleler son kertede liderlerin düşünce ve iradesinin tecessümü oldukları sürece. Başka bir deyişle, sizi temsil edebilmem için önce beyninizi yıkamam ve sizi kendime tabi kılmam gerekiyor.

Halkın katı bir elitizme sadakat duyması için çabalayan bu tutarsızlığa, Gentile’nin öğretisinin dört bir köşesinde rastlanılır. Yine de, bu düşüncenin ne denli zayıf olduğu aşikâr olsa da, kitle iradesini somutlaştırma iddiası oldukça istisnaidir; zira faşistler çoğu zaman Nietzsche ile benzer bir hat üzerinden ilerleyerek kitleleri kapı dışarı etmişlerdir:

Kitleler yalnızca üç bakımdan dikkatimizi çekmeyi hak ediyormuş gibi görünüyor: Birincisi, eskimiş levhalarda ince kâğıtlar üzerinde üretilmiş büyük insanların soluk kopyaları olarak; ikincisi büyük insanlara direnen bir güç olarak; üçüncüsü büyük insanların ellerindeki birer alet olarak. Gerisiniyse, şeytan ve istatistikler kovalasın onları! (Nietzsche, 1997: 113)

Gentile’nin neden bu yaklaşımdan ayrı düşünülmesi gerektiği sorulabilir. Sonuçta Gentile de siyasi konumunun özünde kesinlikle böyle olmasa dahi, *papier-mâché* [tutarsız] popülizminin kimi kısımlarında –tıpkı bütün faşistler gibi– kitlelerin yalnızca büyük insanlara karşı direndiğini ya da onların araçlarından ibaret olduklarını düşünür. Yanıt, Gentile’nin sağ Hegelci köklerinde yatıyor olabilir. Nietzsche’den farklı olarak, Hegel’e göre tarihteki büyük figürler –farkında olsalar da olmasalar da– esasen kitlelerin elçileriydi. Onların büyüklüğü, kendi bilinçlerinin ve çoğu zaman o kadar önemli olmayan motivasyonlarının boyunu epeyce aşan tarihsel eğilimleri ve zorunlulukları ne ölçüde somutlaştırıp kolaylaştırdıklarına bağlıydı (örneğin bkz. Hegel, 1984: 52, 63, 76). Dolayısıyla Gentile’nin çelişkili konumu, Hegelci bir mefhumu, özünde Nietzscheci bir çerçeve içerisinde soğurmak için gösterilen dolambaçlı bir çaba olarak analiz edilebilir. Tabii kitle mefhumuna dair Nietzsche’nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*’ndan yaptığımız alıntının, Hegelci tarih görüşüne karşı şiddetli bir polemğin parçası olduğunu da eklemek gerekir. Üstelik genel olarak (kitap boyunca pek çok kez işaret edildiği üzere) Nietzsche’nin faşizm üzerindeki muazzam etkisi ve Hegel’in –işin aslı, faşistler pek çok örnekte bu Alman diyalektikçisinin karşındaydı– bu bağlamda ikincil bir önem taşıdığı göz önüne alınınca, Gentile’ninki gibi konumların faşist söylem içerisinde neden atipik kaldığı kolaylıkla anlaşılabılır. Hegelciliği Nietzschecilik çatısı altına sokmaya çalışırken benzer bir

çıkmaza düşen başka bir isim de, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce vefat eden İtalyan düşünür Alfredo Oriani'ydi. Oriani, faşistlerin, bilhassa da Mussolini'nin epey hayranlık duyduğu bir isimdi; hatta bu öyle bir hayranlıktı ki, Mussolini İtalyan düşünürün toplu eserlerinin editörlüğünü bile üstlenmişti. Oriani'nin düşüncesi de, –“muhtemelen felsefenin en büyük şairi” (Oriani, 1924: 284) dediği– Nietzsche'nin ruhundaki abartılı aristokratik tutum ve vitalizmin yanı sıra –“tarihteki en büyük filozof” (250) dediği– Hegel'e duyduğu derin hayranlığın etkisiyle, popüler duyguların çatışmalı unsurları yüzünden tutarsız bir görünüm sunuyordu. Bu nedenle yapıtları, hem alışlageldiği üzere kitleler ile “pleblerin yükselişi ve tiranlığı”na (331) proto-faşist karşı çıkışları hem de faşist dünya görüşünün hiç de tipik olmayan bir versiyonu olarak düşünülebilecek sözde “üstinsanlar”ın “kendilerinin kitleden farklı olduğuna inanma” (284) hakkının inkâr edilmesine kadar varan, pleblere yönelik bir onaylamayı da bünyesinde barındırıyordu.

Kitleden X'e

Faşistlerin kitle toplumunu kapı dışarı etmelerinin kesinlikle statükonun basit bir restorasyonundan ibaret olmadığı gerçeğini üstüne basa basa dillendirmek gerekir. Faşistler, gelenekçi ya da muhafazakâr çözümlerin artık modern koşullar için genel itibarıyla geçerli olmadığını farkındaydı ve bu yüzden de muhafazakâr siyasetin boyunu aşan radikal ve militan konumları benimsediler. On dokuzuncu yüzyıl muhafazakârlığıyla bağlarını haki-katen koparıp milliyetçiliği dizginlemek yerine bunları benimsediler, hatta uç noktalarına kadar zorladılar. Bu da, pek çok yorumcunun faşizmin “kitle siyaseti”ni hayata geçirdiği iddiasını heyecanla dillendirmesine yol açtı. Tarihçiler, faşizm kalbinde yatan “kitleleri millileştirme” gayretini yerli yerince tespit etmişti (örneğin Mosse, 1991; Gentile, 2002: 161-164). Kitlelerin burjuva ulusa dahil olma konusundaki inatçı isteksizliğinin yanı sıra izledikleri özerk ve bazen uzlaşmaz sınıf siyaseti ile uluslararası dayanışmaya duydukları bağlılığın, faşizme devleti ele geçirme ve eski ve muhtemelen etkisiz politik seçkinleri yerinden etmek için en güçlü gerekçelerinden birini verdiğine şüphe yoktur. Bu eğilim, halkın milli yenilenme projelerine karşı isteksizliği yüzünden elitleri ve orta sınıfları artık usanan İtalya ve Almanya'da belirgindi en çok. Önde gelen İtalyan faşistlerinden Dino Grandi'nin (1985: 26) iddia ettiği üzere, İtalyan sosyalistler:

1914'te Birinci Dünya Savaşı'na katılmayı kabul ederek, kendilerini kesin bir biçimde *risorgimento*'muzun [İtalya'nın birleşmesi – e.n.] tarihinin bir parçası haline getirdiler ve halk kitlelerinin –köylüler ile Katolik kitleler ol-

maksızın şekillenmiş– birleşmiş bir devlete dahil olmasına dair ciddi sorunu kendiliğinden çözmüş oldular. (...) Faşizm, savaşa katılmış ve İtalyan Marksizm’inin kendisine hakaret etmesini kabullenemeyen gençliğin bir isyanı olarak ortaya çıkmayacaktı.

Yine de, “kitleleri millileştirme”nin bütün amacı, onları *kitle* olmaktan çıkarıp nihayetinde bir *ulus* haline gelmelerini sağlamaktı. Meselenin özünü yakalamayı başaran tarihçi Emilio Gentile şöyle der: “Totaliter faşizm, kitlelerin *karakterini, zihniyetini, davranışlarını dönüştürmenin* ve böylelikle faşizme fiili bir bağlılık üretmenin temel koşulunun kitlelerin örgütlenip denetlenmesi olduğunu kavramıştır” (Gentile, 2002: 162; vurgular bana ait). Bir başka deyişle, kitleler böylesine büyük bir dönüşüm *geçirmeden*, muazzam bir pedagojik müdahaleye *maruz kalmadan* faşistlerin hiçbir işine yaramazdı; şimdiye değin oldukları şeyden tamamen farklı olabilmeleri için tepeden tırnağa yeniden eğitilmeleri, tümünden yeni rotalara sevk edilmeleri gerekiyordu. 15 Aralık 1929 tarihli *Popolo d’Italia*’nın* da sayfalarında tasdik ettiği üzere, kitlelerin “bütünlüklü ve totaliter” bir şekilde eğitilmesi, “ana sorunu, yani faşizmin siyasi sorununu” teşkil ediyordu (akt. Gentile, 2002: 161). Faşistlerin aforoz ettiği “kitle”yi –meşru ve olumlu kabul edilen– belli bir X ile ikame ederek kitlelere karşı sürekli başka kolektif varoluş biçimlerine omuz vermesinin sebebi budur. Nazi yazar Franz Kemper (1933: 13), 1933’te on dokuzuncu yüzyıl Bonapartizm’ini eleştirerek modern siyasetin amacını şöyle tanımlamıştı: “Bonapartizm sukutu hayale uğradı; zira gerçek bir elit idaresinden yoksundu. Ayaklanan kitleler bir halk olacak biçimde şekillendirilemedi. Ortaçağ dünyasının birliğinin dağılmasından bu yana en önemli ve yegâne siyasi ödev başarılamadı.” 1852’de yazılmış bir kitabın özgün adına –editör olmasına rağmen– *Kitle ya da Halk* sözcüklerini açıkça eklemekte beis görmeyen Kemper, böylelikle Nasyonal Sosyalist politik buyruğu formülleş-tirdi. Bir başka Nazi politikacısı Kont Ernst Reventlow, 1930 tarihli *German Socialism* adlı risalesini şu cümlelerle sonlandırmıştı:

Alman sosyalizmi, Marksizm’in bir “kitle”ye indirgediği Almanlara –düşük dürtülere hitap eden– *panem et circenses*** üzerinden önderlik edemez; zaten etmesi de istenmez. Almanlar, bağımsızlıkla var olan bir mahkûmiyeti değil, özgürce itaat etmeyi istiyor. Daha fazlasını istiyor, daha fazlasını hak ediyorlar; özlemleri ve kabiliyetleri bundan öteye, çok daha ötelere uzanıyor. Kendi içerisinde bölünmüş, kafası karışmış ve yabancılaşmış Almanlar, işte böyle böyle bir halk olma yolunu bulacaktır (Reventlow, 1933: 312).

(*) İtalyan faşizminin resmi yayın organı – ç.n.

(**)Ekmek ve eğlence siyaseti – ç.n.

Alman milliyetçisi Max Delmar da 1925'te benzer biçimde “kitle”nin değerini üstün bir kolektif varlığıyla –bu örnekte “ırk”ıyla– kıyaslamıştır:

Kitlenin On Emri:

1. Kitle, tabiat, kan ve şekilden yoksun bir mevtadır.
2. Kitle, bir zamanlar gerçek olanın düşüşüdür.
3. Kitle, en kötülerin kaderidir.
4. Kitle, eşitlik ve onun yarattığı terördür.
5. Kitle, sefalet ve ölümdür.
6. Kitle, zayıflık, çirkinlik ve korkudur.
7. Kitle, ebedi barış, delice bir sevdâ ve yasa yapmadır.
8. Kitle, erkeğin iradesinin kadınsılaştırılmasıdır.
9. Kitle, kadının fuhuş yapmasıdır.
10. Kitle, artık Fransız ulusunun ayırt edici özelliğidir.

İrkin On Emri:

1. İrk, tabiat, kan ve şekilden oluşan kanlı canlı bir zarafet timsalidir.
2. İrk, mümkün olanın mükemmelliğidir.
3. İrk, en iyi olan azınlığın kaderidir.
4. İrk, istisna ve onun imtiyazıdır.
5. İrk, mutluluk ve yaşamdır.
6. İrk, güç, güzellik ve tutkudur.
7. İrk, savaş, bilgelik ve oyundur.
8. İrk, erkekteki irade tutkusudur.
9. İrk, kadındaki bağlılık tutkusudur.
10. İrk, bir zamanlar Fransız ulusunun ayırt edici özelliğiydi.

(Delmar, 1925: 143, 78).⁵

José Antonio da benzer şekilde kitlenin hiyerarşide halktan daha alt basamaklarda yer aldığı varsayımından hareket ediyordu. “*İnorganik bir kitle olarak görülen* halkın kendi yolunu bulacak içsel bir kapasitesi olduğuna inanan” devrimci liderlere çıkışıyordu (1976: 538; vurgular bana ait). Gerçek liderler, diyordu, kitleye “direnen ve onu disipline edebilenlerdir” (539). “Kitleler,” diye yakınmaya devam ediyordu (545), “her zaman liderlerinin yaptıklarını yetersiz bulur: Her zaman ihanete uğradıklarını düşünür. (...) Paradoksal bir biçimde, güya kitlelere ihanet eden bu *hainler*, halkın kaderinin yegâne sadık ve etkili hizmetkârlarıdır.” Faşizm sempatzanı İspanyol yazar Francisco Camba, “halk” (*pueblo*) ile “ayaktakımı” (*chusma*) arasında net bir ayrım yapar: “Halk dediğiniz ayaktakımı mı?” diye sorar ve şu yanıtı verir:

5 Ayrıca Theweleit'in yaptığı tartışmaya bkz. (1978: 89-33). Bu klasik çalışma, iki savaş arası dönemde Alman aşırı sağının kitlelere düşmanlığı hususunda son derece bilgilendirici ve aydınlatıcı bir yapıttır.

“Hayır, bu halk değil. Bu halk, işinin ehli erkek, doğru dürüst işçi ve düzgün kadınlardan oluşuyor” (akt. Puértolas, 2008: 512).

Bu ve benzeri örneklerde defalarca görüldüğü üzere, kitleler *oldukları hal-leriyle* faşistlerin gözünde olumlu bir nitelik taşımıyordu. Bir halkı, bir ırkı ya da bir ulusu alıp *kitle* haline getirmek için yeniden eğitmeye kalkışmak faşistler için skandal yaratacak bir ihtimal, politik bir intihardı. Bunu yapmaya kalkışmak, hakiki ve kıymetli siyasetin tam aksi yolu katetmek demekti; faşizmin düşmanları olan Marksizm’in ve liberalizmin, en başından beri – Marksizm’in zorla, bilinçli ve kasten,⁶ liberalizmin ise zayıf, gönülsüz ve isteksizce– yaptığı zaten bundan ibaretti. Bu nedenle kitle toplumunu faşist siyasetin muradı diye düşünmek tamamen bir yanlış anlamadan ibarettir; kitle toplumu, faşizmin uzaklaşmayı, dönüştürmeyi ve aşmayı hedeflediği her şeyi temsil ediyordu.

“Sosyalizm”, “devrim” ve “işçi” ise doğrudan siyasi sonuçları olan terimlerdi. Faşistler için düşmanlarına dolaysız bir darbe indirmek ve gerçekte burjuva, kapitalizm yanlısı bir güç oldukları yönündeki suçlamaları savuşturmak için bu kavramları temellük edebilmek büyük bir önem taşıyordu. Örneğin işçiler olmadan hiçbir milletin “yeniden ayağa kalkmayı” ya da yeniden silahlanma tasarılarına hız kazandırmayı ümit edemeyeceği gerçeğine dair hiçbir şey söylemeden işçi düşmanlığını kabullenmek, hareketin sınıf karakterini kendiliğinden kabul etmesi manasına gelirdi. Oysaki, “kitleler” doğrudan siyasi bir kavram olmasa da, faşistlere aksi takdirde saygı ya da hayranlık duyuyormuş gibi görünecekleri “işçiler”e karşı gerçek nefretlerini ve horgörülerini çekinmeden ifade edebilecekleri, politik mecburiyetlerden nispeten arınmış semantik bir saha sunuyordu. Bu saha içerisinde ilkel elitizmlerini rahatça dışavurabilir ve “vasatlık”tan, “sayıların gücü”nden ya da bireyin değerinin yitmesinden şikâyetlenebilirlerdi. Bu bakımdan âdeta faşist hareketin gerçek toplumsal karakterini teşhir eden “kitle” kavramı, *faşist siyasal bilinç* dışına erişmede tarihsel açıdan özel bir önem taşı- r.

Faşistlerin sözlerini ciddiye almak

Faşizmin kitlelerle ilişkisindeki bu paradoksal tutumu, son otuz yılda tarihçilerin faşist ideolojiyi ciddiye alma ve bu siyasi olgunun temelinde neyle ilgili olduğunu daha net şekilde anlayabilmek için gerçek değerini doğru düzgün şekilde analiz etme gerekliliği bağlamında giderek daha fazla hemfikir oldu-

6 Fransız faşisti Georges Valois'nın –kıyaslanabilecek sayısız örnek içerisinde– komünizmi kitlelerle nasıl özdeşleştirdiğini düşünün: “Valois’ya göre komünistlerin özel mülkiyete saldırısı, Asya kültürlerinde içgüdüsel olan göçebe dürtülerin bir kanıtıydı. Bu nedenle komünistler faşist anlatılarda, Fransa topraklarında kök salmış mülk sahibi ‘combatant’lara [savaşçılara] sataşan ‘la horde’, yani huzursuz göçebe yığınlar olarak resmedilir” (akt. Antliff, 1997: 158).

ğu gerçeği göz önüne alınınca, oldukça dikkat çekici hale geliyor. Bu yaklaşım, faşizme dair dar, sınıf odaklı bir bakış açısı getirdiği düşünülen geleneksel yaklaşımlara, özellikle de Marksist eğilime karşı bir panzehir olarak sunuldu. George Mosse, 1996'da şu gözlemini keyifle dile getiriyordu:

Faşizm incelemeleri, bu hareketin neredeyse tamamen sosyalist teori, anti-faşizm ya da –başkaca ideolojilerin standartlarıyla ölçülen– parlamenter hükümet açısından tartışıldığı bir dönemden, faşizmi kendi terimleriyle ölçebildiğimiz, faşistleri kendilerini temsil etme biçimleri açısından ele alabildiğimiz ve onu içten dışı doğru kavramaya başlayabildiğimiz bir döneme geçiyor (Mosse, 1996: 245).

Marksist tarihyazımına karşı daha açıktan bir polemige giren sosyolog Michael Mann (2004: 21) ise “toplumsal altyapı” ve “nesnel işlevler” kavramlarını merkeze alarak, çoğu sınıf teorisyeninin faşistlerin kanaatlerini açıkça göz ardı ettiğini ileri sürmüştü. Mann’a göre bu isimler faşizme “dışarıdan”, yani her türden “materyalizm” gibi sınıfsal bakışın da boş olduğunu düşünen faşistler için pek de anlam ifade etmeyen bir bakış açısından yaklaşıyorlardı.⁷ Bu, pratikte, sınıf çıkarlarının üzerinde bir güç/iktidar olmaktan, hem kapitalistlerden hem işçi sınıfından bağımsız olarak milli mutabakatı büyütmekten ve hatta eski toplumsal engelleri yoldan kaldırıp gerçek bir toplumsal devrime imza atmaktan dem vuran faşistlerin vaatlerini bir üst aşamaya taşıdığı manasına geliyordu. Faşistlerin sözleri –“sınıf teorisyenleri”nin alışkanlığı olduğu üzere– artık retorik bir riyakârlık diye göz ardı edilmeyecek, hakiki beyanlar şeklinde düşünülecekti. Bu teorik yönelimin sonucu, faşizmin tarihinin, büyük ölçüde eşitlikçilik ve popülizm tarafından şekillendirilmiş bir güç; sosyalizmin ulusal ve Marksist olmayan bir varyantı olarak yenisinden kaleme alınması oldu. Faşizmi halkın çoğunluğuna karşı bir diktatörlük olarak gören eski görüş, artık o kadar da fazla dillendirilmemeye başladı.⁸

Bununla birlikte, bu metodolojik ilke faşizmin kitlelerle ilişkisini incelemeye gelince şimdiye değin büyük ölçüde etkisiz kaldı. Faşistlerin sözlerini ve “kendilerini temsil etme biçimleri”ni açıkça göz ardı eden yaklaşım, bu ilişkiyi hâlâ yaygın şekilde bir uyum, hatta simbiyoz olarak resmetmeye yol açıyor. Faşistler halkın arkasında durduklarını iddia ettiklerinde bu iddia doğalmışçasına kabul görüyor; ama kitlelere duydukları nefreti dağa taşayakırdıklarında çoğu zaman görmezden geliniyorlar.

7 “Faşizmi ciddiye almamızı” sağlayacak bir metodolojinin çelişkili ve tutarsız yapısına dair daha kapsamlı bir eleştiri için bkz. Landa (2010: 1-20).

8 Yeni yeni su yüzüne çıkan bu uzlaşının, faşizmin –bu örnekte Nasyonal Sosyalizmin– rıza ve kardeşlikten daha ziyade öncelikle baskıya dayalı bir rejim olduğuna dair eski görüşten vazgeçmeyi reddeden bir bakış açısından etkili bir eleştirisi için bkz. Evans (2016), yedinci ve sekizinci bölümler.

Faşist ideolojiye yönelik bu tutarsız yorumun arkasında durmak pek mümkün değildir. Aslına bakılırsa, faşistlerin “devrimci” ya da “sosyalist” oldukları iddiasına temkinli yaklaşmak için bariz nedenlerin sayısı epey bol olsa da, faşistlerin kitleleri aşağılarken samimi olup olmadıkları sorgulamamıza kapı aralayacak sorulara pek gönül indirilmiyor. Sırf tartışmayı ilerletmek için bir durup düşünelim: Diyelim ki bir faşist, kendisini sosyoekonomik elitlere kol kanat germeye ve işçileri güçten düşürmeye adarken, aynı zamanda parlamenter bir çerçeve içerisinde çalışan ve sonuçta nüfusun çoğunluğunu oluşturan alt tabakalar arasında mümkün olduğunca çok oy almaya çalışan biri olsun. O zaman bu tertibi gizlemek için çok iyi bir nedeni olur, toplumsal tarafsızlığını herkesin gözüne sokar ve kendisini “halk”ın savunucusu olarak sunar. Peki bu durumda kitleleri hor görmesinin ne faydası olurdu ki? Elbette –ister seçim yoluyla ister başka yollarla elde edilmiş olsun– siyasi avantajlarını yitirirdi. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, kişinin bu konudaki fikrini söylemesinin yol açabileceği kayıp nispeten azdır. Çok az insan kendisini “kitle”nin bir parçası olarak düşündüğünden ve bundan ötürü hor görüldüğünde gücenmesi pek ihtimal dahilinde olmadığından, hiçbir seçmen grubunu küstürmüş olmazdı. Faşistler işte bu nedenle az çok samimi şekilde konuşup yazabiliyordu. Kısacası, sahte bir popülizme başvurmak için mükemmel bir neden varken, sahte bir elitizm için böylesi bir neden yoktur. Dolayısıyla burada tam olarak “faşistlerin sözlerini ciddiye alma” yaklaşımını kısmi bir tereddütle karşılıyoruz.⁹ Ne var ki ilginç bir şekilde bu durum nadiren böyle işlemiştir.

Elinizdeki bu çalışma ise faşistlerin kitlelere yönelik düşmanlığına gereken ihtimamı göstererek bu yorumlama tarzındaki dengesizliği düzeltmeyi amaçlayacak ve hatta kitlelere yönelik düşmanlığı –toplumsal, politik, ekonomik ve kültürel farklı tezahürlerine bakarak– iki savaş arası faşizmin temelinde yatan birleştirici bir unsur olarak yorumlayacak. Bunun içinse faşistlerin kitlelere yönelik hiçbir veçheyi ıskalamayan saldırılarının doğasına odaklanacağız: Marksist tarihçilerin 1920’lerden beri haklı şekilde vurguladıkları üzere, işçi sınıfı örgütlenmelerine karşı verilen mücadeleler ziyadesiyle önemli olsa da, faşizm yalnızca –büyük önem taşıyan– bu boyutta indirgenemez. Bunun yerine faşist hareketlerin kitle karşıtı hamlelerini kültür alanı ve kitle toplumunun genel *ethosu* açısından analiz etmek gerekir. Faşizmi, Nietzsche’nin küçümseyici bir biçimde –güya toplumsal üstünlük açısından yetersiz ve doğal olmayan– “Son İnsanlar” diye adlandırdığı unsurun sırtını yere çalma çabası olarak yorumlamanın önemi de bu-

9 “Benim nesnellığım, Faşistlerin ve Nasyonal Sosyalistler’in sözlerini her durumda ciddiye almaktan geçer,” (Weber, 1964: 3) diyen Eugene Weber, geleceğin tarihçilerine erkenden yol gösterir.

radan kaynaklanır. Faşizmin ideologlarının ve militanlarının, kitleleri modern toplum ve kültür sahasında hegemonik bir güç kabul ettikleri düşünülünce, kitleleri karşı-hegemonik bir hareket olarak yorumlamanın önemi ortaya çıkar. Ortega'nın meşhur iddiasında dillendirdiği üzere, modern çağın temel özelliği "kitlelerin ayaklanması"ysa, o zaman faşizm, kitleleri daha önceki tabi konumlarına zor yoluyla geri döndürmeyi amaçlayan bir karşı-devrimdi. Ortega'nın tilmizi José Antonio'nun 1931 yılında, kısa süre önce vefat eden babası, diktatör Miguel Primo de Rivera'nın arkasından yaptığı konuşmada sarf ettiği şu sözler, kitlelere karşı bu isyanı doğrular niteliktedir:

[Babam] yenilgiye uğrattığı saray erkânını göklere çıkarmadığı gibi, –daha da kıymetlisi– bugün krallardan daha güçlü ve bu nedenle daha çok övgüye muhtaç olan kitlelerin isyanını da hiçbir zaman övmedi (Primo de Rivera, 1976: 94).

Faşistlerin kitleye yönelik muhalefetine bu kapsamlı mahiyeti, faşizmin kitlenin gücünü neden yalnızca şiddet içeren ve isyankâr değil, aynı zamanda daha barışçıl ve demokratik tezahürleri söz konusu olunca da reddettiğini açık hale getirir. Bundaki amaç, hem Marx'ın tanımladığı biçimiyle toplumsal devrime ket vurmak hem de Norbert Elias'ın "uygarlaşma süreci" diye adlandırdığı şeyin altını oymaktır: Aslına bakılırsa bu kavramları ikiye ayırmadan, farklı seçenekler olarak değil de, tek bir sürecin uğrakları olarak görmek çok daha faydalı olacaktır: Evrim epey devrimci olabilecek ve sonuçları itibariyle toplumsal açıdan istikrarsızlaşmaya yol açabilecek, Marx'ın devrimiyse *ex nihilo* yeni bir toplum yaratmaktan daha ziyade –halihazırda olduğu gibi, toplum ne kadar uykuda ve ketlenmiş olursa olsun– süreçleri harekete geçirmeyi ve mevcut pek çok potansiyeli gerçekleştirmeyi sağlayacak köklü bir müdahale olarak yorumlanabilir. Faşistlerin uygarlaşma sürecini tersine çevirme girişimleri, kitle kültürü ve kitle tüketimciliğinin, Batılı patriyarşiyi yoldan çıkardığı düşünülen "kadınsılık" –kitlelerin feminenlikle ilişkilendirilmesi bu noktada merkezî bir önem taşır– ile "Amerikancılık"ın evcilleştirilmesi ve tüm bunlara yönelik faşist muhalefetin analizi üzerinden açık hale getirilecektir. İşin aslına bakılırsa, faşizmin en sinsî ve gizemli yanlarından birine, yani Nasyonal Sosyalist antisemitizime dair kavrayışımız bile, Nazilerin tahayyülündeki "Yahudi" figürünün, hem devrimci hareketlerin lideri hem de toplumsal ve kültürel eşitlikçiliğin elebaşı ve kitlenin güç kazanmasının mükemmel bir timsali olarak nasıl kullanıldığının keşfedilmesinde işe yarayabilir.

Son İnsanlar ve her yerdelik vaadi

Kitle kavramına yönelik tazelenen bu ilginin Avrupa faşizminin doğasına dair kapsamlı ve bütünleştirme temayülü olan bir kavrayışa katkı sunacağını umuyorum. Bu yaklaşım tarihçiler ile siyaset bilimcilerin yollarını ayıran pek çok konuya ışık tutabilir. Örneğin faşizmin “sol mu, yoksa sağ mı?” olduğu;¹⁰ faşizmi şekillendiren aşırı milliyetçiliğin özgül biçiminin nasıl açıklanacağı sorununa¹¹ veyahut faşist pratiğe odaklanan tarihçiler ile faşizmi her şeyden önce ideolojik açıdan ele alan tarihçiler arasındaki tartışmalara.¹² Ayrıca bu yaklaşım faşizm incelemelerine sık sık eşlik eden şu meseleyi de aydınlatmakta yardımcı olabilir: ister zımnen ister açıkça ifade edilsin, faşizmin yeniden vuku bulmasını engellemenin en iyi yolu olan “bir daha asla” buyruğunu. Liberal strateji, anti-faşizmin, sürekli liberal demokrasiyi baltalamakla tehdit eden, kendi dürtülerine göre hareket eden ya da pervasız demagoglar tarafından bir yıkım çılgınlığına sürüklenen, öfkeli bir güç olarak görülen kitlenin siyasi etkisinin mümkün mertebe dizginlenip seyriltilmesi gerektiği kanaati etrafında dönüp durur. “Demokrasi ile diktatörlük arasında” bir yakınlık olduğunu iddia eden bu isimlere göre en iyi reçete, liberal demokrasinin liberal kalmasını sağlamaktır; kitle canavarının gönlünü hoş tutmaya itiraz edilmese de, toplumsal arenada elini kolunu sallayarak dolaşmasına asla müsaade edilmemelidir. Sol çizgideki teorisyenlerin büyük kısmıysa siyasal bir endoktrinasyon, zihnin uyuşturulması ve pasifleştirme olarak gördükleri kültür endüstrisine ve kitlesel tüketimciliğe eleştiriler getirmekle ilgilenir. Bu yaklaşım, kitle toplumunu –hem edilgen hem de saldırgan yollarla faşizmin büyümesini teşvik eden– faşizmin beşiği olarak görür. Dolayısıyla bu yaklaşımdakiler de, –farklı bir perspektiften olsa dahi– asıl güçlüğün kitleselleşmenin üstesinden gelmek olduğunu düşünür. Nietzsche’nin düşünceleri sol üzerinde de güçlü bir etkiye sahip olduğundan, “radikaller” ve “gericiler”in –akıllarındaki amaçlar çok farklı olsa da– müşterek cephesinde Son İnsanlar’a karşı bir isyan olduğu görülür: Birinci grup, faşizme karşı durmak isterken, ikincisiyse faşizmi göklere çıkarır.

Sayet bu kitabın hipotezi doğruysa ve faşizmi kitle *karşıtı* bir hareket olarak değerlendirmek onu kavramanın daha iyi bir yoluysa, o halde alışlageldik siyasi teşhisin de tersyüz edilmesi gerekir. Böyle bakınca faşizmi engellemenin en iyi yolu kitleselleşmeyi dizginlemek değil, kitlenin dizginlerinden boşanmasını sağlamak, gerçekten ve ilk kez kitleler tarafından yönetilen bir toplum yaratmaktır. Liberaller ve pek çok radikal isim paternalizmi çare

10 Bu konu Sternhell’in çalışmasında (1996) ufuk açıcı bir şekilde gündeme getirilir.

11 Roger Griffin’in pek çok metni, (özellikle 1993) esasen bu konuyla iştigal eder.

12 İkinci pozisyonun bir örneği olarak bkz. Mann (2004).

olarak benimserken, alternatif kitleleri tehdit değil, çözüm olarak görmektir. İki savaş arası dönemdeki faşizme bakmak, –çok az kişinin şüphe duyacağı üzere– modern toplum ve tarih hakkında bize çok önemli şeyler söyler. Faşizm, her şeye rağmen, yaşandığı toplumun hatalarının ve barındırdığı tehlikelerin basit bir göstergesinden ibaret değildi ve böyle olmaya devam edeceği de çok açık. Faşizm, tam da kendisine rağmen kitle toplumunun güçlü yanlarına ve değerlerine tanıklık eder. Gerçekten de faşizmin son düşmanı “kitle insanı” ise bu insanı daha yakından tanımak ve ona yeni bir gözle bakmak iyi bir fikir olabilir. Dahası, belki de Son İnsanlarla ilgili yeni bir kavrayış, bu insanların mücadelelerinin mükâfatını almalarını ve evrimsel-devrimsel projelerini hayata geçirme çabalarında ihtiyaç duydukları yardımı almalarını sağlayacaktır.

Sol söylemin tüketimcilik eleştirisi ve kitle kültürünün acımasızlığıyla anlamsızlığına dair küçümseyici incelemelerce ele geçirildiği ve Batılı dünyada sağ popülizmin yeniden yükselişine dair endişelerin hüküm sürdüğü zamanlarda, bu iddia pek çok okura tuhaf bir önerme gibi görünebilir. Amacın tam da kitleleri (yeniden) sınıfa dönüştürmek olduğunu anlamak yerine, “Neden kitlelerin arkasında duralım ki?” diye itiraz edebilirler. on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl radikalizmin tam merkezinde yer alan ve tamamlanamayan görev tam da bu değil miydi? Bu çalışmanın iddiasına karşı, sağın amacının tam da kitleyi bir millete, halka ya da etnik gruba; solun isteğininse kendi üstün X'ine, yani “sınıf”a dönüştürmek olduğu şeklinde bir karşı iddia da öne sürülebilir. Yani bu bakışa göre kitle, özgürleştirici siyaset için istikrarlı bir çapa sunamaz. Ne var ki böylesi bir bakış, radikal solun kitlelere yaklaşma biçimiyle sağınki arasındaki önemli farklılıkları göz ardı eder. Öncelikle, sol, kitle kavramını hiçbir zaman sağ kadar düşman bellemedi. Kitleyi, saf dışı edilmesi gereken bir düşman saymaktansa, eşitlikçi siyasetin bir müttefiki, hatta öznesi saydı; kitleye olumlu bir şekilde yaklaştı. Buna yirminci yüzyılın başlarında İtalya'da yaşamış ilerici yazar Paolo Valera'nın kurduğu *La Folla* [Kalabalık] adlı dergi örnek verilebilir. *La Folla*, radikal sosyalist görüşlerin, monarşizme ve emperyalizme yönelik eleştirilerin dile getirildiği ve sınıf mücadelesini savunan bir dergiydi. Aşağı yukarı aynı dönemde radikal Amerikan sosyalistleri adı önce *The Masses* [Kitleler] (1911-1917), daha sonra da *The New Masses* [Yeni Kitleler] (1926-1948) olan bir dergi çıkarmışlardı (bkz. Fishbein, 1982; O'Neill, 1966.) Başka sosyalistler için “kitleler”in daha muğlak bir kavramı ifade ettiğine ve pek çoğunun –şu anda olduğu gibi– kitleden sınıfa geçme gerekliliğinde ısrar ettiğine elbette şüphe yoktur. Ne var ki bu iddia, şemail açısından sağın kitlenin yerine daha iyi bir şey koyma arzusunu andırırsa da, ikisi arasında ciddi farklılıklar vardır. Sol dünyadaki manasıyla sınıf, kitlenin mülksüzleştirilmesi ya da ortadan kaldırılması şöyle dursun,

çoğu zaman kitlenin karşıtı olarak düşünülmedi; tam aksine, sınıf iyileştirilmiş bir kitle; silahları elinden alınmış değil, tersine siyasi, ideolojik, kültürel açıdan –ve hatta bazen kelimenin birinci anlamıyla gerçekten– *silahlandırılmış* bir kitle olarak görülüyordu. Sınıf, özündeki potansiyeli kuvveden fiile geçiren, zamanla olgunlaşan, gücüne *kendi başına* güç katan bir kitle olarak düşünülüyordu. Buradaki vurgu *kendi başına* ifadesinin üstündeydi. Marx'ın ünlü ifadesinde görüldüğü üzere, sınıf bir *kendi için* kitleydi:

Ekonomik koşullar, ilk önce halk kitlelerini işçilere dönüştürmüştü. Sermayenin tahakkümü, bu kitle için müşterek bir durum, müşterek çıkarlar yaratmıştı. Dolayısıyla bu kitle zaten sermayeye karşı bir sınıftır; ama henüz kendisi için değildir. Yalnızca birkaç aşamasına işaret ettiğimiz mücadele içerisinde bu kitle birleşir ve kendisini bir kendi için sınıf olarak inşa eder. Savunduğu çıkarlar, sınıf çıkarları haline gelir (Marx, 2010b: 159-160).

Yani sınıf örgütlenmiş, yoğunluğu artmış bir kitledir. Üstelik faşizmdeki-nin tam aksine, burada kitle kendi inisiyatifiyle hareket eden kendi kendisi-nin kurtarıcısı sayılır. Faşistlerin kitleleri kurtarıcı olarak görme eğilimi epey sınırlıdır; faşistlere göre kitleler ancak büyük insanların elinde bir alet işlevi gördükleri ölçüde kendilerinin kurtarıcısına dönüşebilir. Bu nedenle kitleler en iyi hallerinde dahi, ancak siyasetçi-sanatçıların iradelerince şekillendirilecek, eğilip bükülebilir bir madde, edilgen bir hammadde olarak resmedili-yordu: Faşist liderlerin büyük sanatı savunmaya, aslında sanatçı *olmaya* yönelik hırsı –bu iddiayı 4. Bölüm'de ele alacağız– esasen kitleleri edilgen görmelerinden kaynaklanır. Solda benzer bir temayüle tesadüf etmek pek mümkün değildir. Radikal solun bazı çizgilerinde büyük önem taşıyan avangard (öncü) mefhumu bile, lüzumlu bir işlevi yerine getirmek, kitlelere doğru yolu göstermek ve onları şekillendirmek yerine –çıkarlarını bir yana koyup isteklerini öne çıkararak– doğru yöne sevk etmek bağlamında düşünülüyordu.

Gelgelelim, sol ile sağın “kitleler”e yaklaşımında başka ve daha önemli bir farktan söz edilebilir. Hiç şüphe yok ki, solun *la folla* gibi bir terimi olumlu manada kullanabilmesi, yalnızca kitlelere atfettiği dönüşüm potansiyeliyle açıklanamaz; bir önkoşul bu kadar hayranlıkla ele alınıp benimsenmez. Sol, bunun ötesinde bizzat kitlelere ilişkin değerli bir unsur tespit etmişti. Faşist varyantta halk, ırk, millet ve diğerleri yalnızca ulaşılması istenen durakları değil, aynı zamanda nihai kaderi, ötesinde başka hiçbir şeyin olmadığı bir ufku temsil ediyordu. Buna karşın sınıf, sosyalistler için asla kendinde bir son değildi. Sosyalistlerin düşü, sınıfsız bir topluma doğru yelken açmaktı. Bu da, Hegelci tarzda bir olumsuzlama döngüsü yoluyla olsa dahi, kitlelere geri dönüş manasına gelir. Hegel'in öne sürdüğü üzere, “İlerleme, son-suza uzanan belirsiz bir gelişme değildir; belli bir amacı vardır. Kendine ge-

ri dönmek” (1984: 149). İşte, Son İnsanlar’ın, kendisi için bir kitle toplumu olduğu düşünölenlerin, faşist kampta bu kadar ciddi endişelere yol açması-
nın sebebi tam da bu sınıfları aşma vaadiydi. Ürpererek “Artık yoksul ya da
zengin olunmaz: İkisi de zahmetli,” diyen Zerdüş, aslında üst sınıflar ara-
sında son derece yaygın bir korkuyu dillendiriyordu. “Kim yönetmek ister ki
artık? Kim yönetilmek? İkisi de çok zahmetli.” İşin aslına bakılırsa faşistler,
katı, aşılabilir bir tarihsel gerçeklik olarak sınıfa sıkı sıkıya tutunuyor ve tam
da sınıfların ortadan kalkmasından korkuyorlardı. Sınıfların varlığını koru-
masını ve kitlenin sınıfsız topluma mesafeli durmasını istiyorlardı. Paolo Va-
lera’nın *La folla*’nın ilk sayısında derginin çizgisini izah ederken kullandığı
şu sözlerde göröldüğü üzere, kitle tam da bu nedenle radikallerin eline geçti:

Dergimizin adı girişimimizin adıdır. Herkes bizim KALABALIK olduğumu-
zu, kalabalık için var olduğumuzu, kalabalıktan olduğumuzu anlar. (...) İçi-
mizdeki insani duygu ve hayattan neşet eden teorilerle birlikte, savaşı kimli-
ğimizle yerimizi almak ve zengin ile yoksulun ortadan kalkmasını arzulayan
kalabalığın hem fiziksel hem düşünsel üstünlüğünü onaylamak için SINIF
MÜCADELESİNİN çatısı altına giriyoruz (akt. Rainero, 1983: 59).

Burada kitle *olma* [*being*] halinin kucaklanmasının yanı sıra, yeni bir du-
ruma geçmenin, yani kitle *oluş* [*becoming*] çabasının bu kucaklamadan ba-
ğımsız olmadığını görüyoruz. Faşizm bu ütopayı çürötmeye gayret göste-
rirken, aslında pek de farkında olmadan önemini vurgular. Faşizm yalnızca
insanların habisliğine, ilerlemenin ve medeniyetin beyhudeliğine dair moral
bozucu bir hikâyeden çok daha fazlasıdır; liberal-radikal kitle histerisi hikâ-
yesinin hasıraltı ettiği, şaşırtıcı ölçüde cesaret verici dersler barındırır bün-
yesinde. Faşizm, Son İnsanlar’ı en normal ve sıradan insanlar olarak gördü-
ğünden, ütopyanın gerçekleştirilmesinin aslında çok daha mümkün olduğu-
nu, ütopyanın kıyamet ile modern umutsuzluk hikâyelerinin iddia ettiğün-
den çok daha yakın olabileceğini gözler önüne serer. İnsanlar çok eski za-
manlardan bu yana özgürlüğün, eşitliğin, neşenin ve bolluğun bulunabile-
ceği bir yeryüzü cenneti hayal etmişlerdir. Ne var ki bu, gökkuşağının ar-
dındaki ulaşılabilir bir yerden çok daha fazlasıdır. İmtiyazlı ve bereketli bir
konumu işgal eden üst sınıflar, –bilindiği üzere– bu düşünle alay etmeyi hiç-
bir zaman ihmal etmeseler de,¹³ yirminci yüzyıla kadar tarihte hiçbir zaman
böyle bir vizyona karşı tam manasıyla bir isyan, Cockaigne veya Schlaraffen-
land’ı* önlemek için bir savaş yaşanmamıştı. Şayet faşizmin kitle toplumuna

13 Hans Sachs’ın *Das Schlaraffenland* şiirini ya da Pieter Bruegel’in aynı adı taşıyan ünlü resmini
(1567) düşünün; ikisi de bu popüler rüyayı aptallar, aylıklar ve uçarlar cenneti olarak hicveder.

(*) Ortaçağ mitlerinde, köylü ve serf yaşamının zorluklarının söz konusu olmadığı, bereket, keyif
ve rahatlıkla dolu hayali yerler – ç.n.

boyun eğdirme çabasının gösterdiği buysa, o zaman kitle toplumu artık hiçbir yerde mümkün olamayacak değil, aksine her yerde mümkün olabilecek bir ütopya olarak belirir.

* * *

Kitabın bölümlerine genel bakış

İlk iki bölüm temelde on dokuzuncu yüzyılı ele alacak, tafsilatlı bir Batı Avrupa fenomeni olarak kitle toplumunu soruşturacak ve bu toplumla ilintili siyasal, toplumsal, demografik, ekonomik ve kültürel veçheleri bir araya getirmeye çalışacak. Ardından elitler ile önde gelen kimi isimlerin, özellikle de Batı dünyasında daha sonradan büyük yankı uyandıran Friedrich Nietzsche'nin bu gelişmelere tepkisi tartışılacak. Bölümün geri kalan kısmında yirminci yüzyıla döneceğiz ve özellikle doğduğu topraklardaki –İtalya ve Almanya'daki– faşizme odaklanacağız. Daha sonraysa faşizmin bir önceki yüzyıldaki endişeleri nasıl devralıp ateşin altını harladığını ve kitlelerin bazı alanlardaki saldırgan tavrı diye yorumladığı unsuru zor yoluyla püskürtmeye çalışma çabasının nasıl bir anlam kazandığına bakacağız: 3. Bölüm'de siyasal ve ekonomik, 4. Bölüm'de toplumsal ve kültürel alanları ele alacağız. 5. Bölüm'deyse faşistlerin kitlesel tüketime yaklaşımlarını odağa alarak faşizm ve kitle kültürü sahasına dalacağız. Sonraki bölümlerdeyse faşizmin ilk bakışta toplumsal konumuyla yakından ilişkili görünmeyen, ancak aslında kitle karşıtı bulmacanın merkezî parçalarını oluşturan iki veçhesi ele alınacak: Faşistlerin toplumsal cinsiyet meselelerindeki tutumları ve –bilhassa Nasyonal Sosyalistlerin– Yahudi nefreti. Sonuç Bölümü'ndeysen –hem bu çalışmanın aslı iddiasına karşıymış gibi görünmesi hem de kalıcı siyasal önemi nedeniyle– sol Nietzschecilikteki tarihsel arıza yeniden masaya yatırılacak.

Son İnsanın Yükselişi (I)

Kitle Toplumunun Oluşumu

İster iyi ister kötü olsun, bir olgu var ki, bugün Avrupa'nın kamusal yaşamının en önemli boyutu haline geldi. Bu olgu, kitlelerin toplumsal iktidarı tamamen ele geçirmesidir. Oysaki kitleler, tanımı gereği, kendi varoluşlarını idare edemeyecekleri gibi, böyle bir işe de kalkışmaları gerekir. Genel olarak toplumu idare etme ihtimalleriyse çok daha düşüktür. Böyle bir hadise, Avrupa halklarının, milletlerinin ve uygarlıklarının başına gelebilecek en büyük krizin ceremesini çekmek zorunda kalmaları manasına gelir. (...) Buna kitlelerin ayaklanması denir. Bu korkunç olguyu kavrayabilmek için "ayaklanma", "kitleler", "toplumsal iktidar" gibi sözcüklere salt ya da öncelikli siyasal bir anlam vermekten kaçınmak çok önemlidir. Kamusal yaşam yalnızca siyasal değildir, aynı derecede ve hatta ondan da önce düşünsel, ahlâki, ekonomik ve dinseldir; giyinme ve eğlenme biçimlerimiz de dahil olmak üzere, bütün kolektif alışkanlıklarımızı içerir.

– José Ortega y Gasset, 1929 (1957: 11)

Bu bölümde, çoğu zaman "kitle toplumu" diye adlandırılan olgunun –on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyılın ilk yirmi yılı içerisinde aldığı şekil itibarıyla– ana hatları ortaya konacaktır. Uzmanlar arasında faşizmin, esasen kitle toplumu, kitle siyaseti, kitle kültürü ve benzerlerinin asli ürünü olduğu konusunda yaygın –ve nadir rastlanan– bir fikir birliği var. Tartışma esasen bu bağlantının nasıl yorumlanacağı üzerinde dönüyor: Giriş Bölümü'nde izah edildiği üzere, buradaki varsayım genellikle faşizmin kitle toplumunun bir uzantısı, hatta doruk noktası olduğudur. "Kitle toplumu", Batılı toplumların yaşamlarının neredeyse bütün alanlarını etkileyen önemli modern yeniliklerin ve gelişmelerin geniş kapsamlı yelpazesini içeren genel bir serlevhadır. Bu değişiklikleri olduğu gibi kabullenmek ya da doğalarına dair abartılı genellemeler yapmaktansa, onları merkezi bölümlere ya da alanlara ayırmak; mesela çoğunlukla siyasi olan değişimleri, ağırlık-

la demografik, kültürel, ekonomik değişimlerden ayırarak bakmak çok daha yerinde olur. Böylesi bir tasnif, tanımlamayı amaçladığımız toplumu somutlaştırıp bir düzene oturtmada faydalı olacaktır; tabii bu gelişmelerin esas itibarıyla birbirinden ayrı ve özerk olmadığı, aksine yakından ve muhtelif şekillerde irtibatlı olduğu unutulmamalıdır.

Nietzsche'nin "pasif nihilizm" eleştirisinin asli mendireklerinden biri olan "Son İnsan" kavramı, kitlelere karşı en uzlaşmaz, şümüllü, keskin ve etkili muhalefet biçimi temsil eder. Nietzsche'ye kalırsa kitlelerin zaferi kaçınılmazdı (veyahut en azından umutsuzluk anlarında böyle olduğunu iddia ediyordu). Nietzsche vasat, durağan, ahlâki, ekonomik ve kültürel bir yozlaşma çağının ardından Batı uygarlığının sonunun geleceğine işaret ediyordu. Kitle projesi ise siyasal açıdan demokratik, ekonomik ve kültürel açıdan eşitlikçi bir nitelik taşıyordu. Nietzsche bu yozlaşmaya karşı –elbette daha umutlu olduğu anlarda– "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi" (*Umwertung aller Werte*) dediği iddialı bir yenilenme tasarısından da söz etmişti. Bu Nietzscheci tasarının önemi, sadece pek çok açıdan faşizmin fikrî yatağını önceden hazır etmesi ya da çelişkiden münezzeh, dört başı mamur bir çerçeve sunmasından ileri gelmez. Nietzsche, muazzam etkisinin ötesinde, düşünceleri Avrupa'da *Zamanın Ruhu*'na hayati bir kavrayış sunmuş simge niteliğinde bir isimdir. Örneğin Nietzsche'den ciddi şekilde etkilenmiş Thomas Mann, İkinci Dünya Savaşı sonrasında onun felsefesini "Batı'nın faşist dönemi" esnasında iğnesi Avrupa ruhunun ateşli cereyanlarını kayıt altına alan bir sismograf olarak tanımlamıştı (Mann, 1974: 702). Mann, Nietzsche'ye yönelik eleştirileri, onun etkin bir failden ziyade durumu tespit eden bir gözlemci olduğunu söyleyerek törpülemeye çalışmıştı. Gelgelelim, bu iddia pek de ikna edici değildir; zira –Marx'ı bir kenara bırakırsanız– Nietzsche dışında hangi modern düşünür, tarihsel gelişmelerin seyri üzerinde gerçek bir etkisi olduğunu iddia edebilir ki? Nietzsche, kendisini hadiseleri kayıt altına alan bir iğne değil, dünyanın kaderini şekillendirme gücüne haiz bir "dinamit" olarak düşünmekten hoşlanıyordu. Bir seferinde kız kardeşine şöyle yazmıştı: "İnsanlığın geleceği –kelimenin tam manasıyla– avucumun içinde" (Nietzsche, 1986, cilt 8: 473). Yine de Nietzsche'yi bir sismograf iğnesiyle kıyaslamak yeterince fayda sağladığından bu hususta bir karara varmak amaçlarımız açısından çok da elzem değil. Bunun yerine 1. ve 2. Bölüm'de, düşünürün temas ettiği konuların on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başında Avrupa'daki siyasal ve kültürel söylemin ne denli merkezinde yer aldığını göstereceğiz. Sonraki bölümlerdeyse bu temaların faşizm tarafından nasıl ve ne ölçüde ele alındığını; nasıl daha fazla detaylandırılıp siyasal açıdan somutlaştırıldığını inceleyeceğiz.

“Kitle toplumu” nedir? Müşterek kavrayışlar

Çoğu zaman olumsuz imaları cebinde taşıyan “kitle toplumu” terimi, on dokuzuncu yüzyıl (ya da Eric Hobsbawm’a göre Fransız Devrimi’yle başlayan “uzun on dokuzuncu yüzyıl”) boyunca Batılı, endüstriyel dünyada ortaya çıkan ve o zamandan beridir de pek çok ülkede egemen model haline gelmiş yeni bir insan toplumuna işaret eder. Bu toplumun “kitle” doğasına farklı ve bazen de çelişkili şekillerde yapılan vurguysa müşterek halk kitleleri içerisinde oynadığı önemli role çeker dikkati. Çoğu zaman kitle toplumunun asli tarihsel yeniliğinin kitleyi olduğu haliyle yaratmaktan ibaret olmadığı iddia edilir; zira yeri gelince nüfus, güruh, pleb, kalabalık vb. denen sıradan insanların tarih boyunca zaten var olduğu ama ilk kez bu süreçle birlikte kitlenin toplumun merkezî unsuru, en önemli grubu haline geldiği varsayılır.¹ Ne var ki kimilerine göre modern çağın farkı, kitleyi bugün olduğu haliyle yaratması veyahut –en azından– biricik ve eşi benzeri görülmemiş bir kitle türünü ortaya çıkarmasıdır. Bu yaklaşım, geçmişte olduğu gibi bir araya gelmiş sıradan insanları –modern manada– bir kitle olarak görmez; kitleyi bundan daha farklı ve genellikle *çok daha* iyi bir toplumsal varlık [entity] olarak ele alır.²

Tartışmalı bir başka husus ise modern kitlenin rolüne ilişkindir. Bu bağlamda kitleyi bir yandan *aktif*, öte yandansa *pasif* olarak ele alan iki ana yaklaşımdan söz edebiliriz. İlk yaklaşım kitleyi öncü bir toplumsal güç kabul eder. Eskiden farklı seçkin gruplar –asiller, din adamları, burjuvalar, eğitilmiş ya da bilgili görgülü gruplar– topluma önderlik eder, kitleleri yönetip rehberlik ederken, modern toplum tarihsel açıdan kitlelerin öncelik kazandığı, toplumdaki öteki gruplarınsa ikinci mertebeye düştüğü ve bu grupların kitleleri ciddiye almak, zevklerinden ödün vermek, onlara olanaklar tanımak ve ihtiyaçlarını karşılamak zorunda kaldıkları ilk toplum biçimidir. Dolayısıyla kitlelerin yükselişinin öyküsü, aynı zamanda hâkimiyetlerini adım adım yitiren geleneksel seçkinlerin ve egemen grupların *düşüşünün* öyküsüdür de. Farklı yorumları olan bu öykü, başka bir açıdan bakılınca, altta yer alan ve aşağı toplumsal grupların kendilerinden daha iyi durumda olanları nasıl aşağı ettiğini anlatan trajik bir öyküdür. “Yirminci yüzyılda İspanyolca yazılmış en meşhur kitapta” (Marías, 2006: 9), Ortega (1957: 13) bu öykünün anlattıklarından şöyle feryat eder:

- 1 Kitlelerin öne çıkmaya başlama sürecinin Fransız Devrimi ile başladığını ve on dokuzuncu yüzyılda, özellikle 1848 devrimleri esnasında derinleştiğini varsaymak alışlageldik bir tutumdur. Bkz. McClelland (2011: 3-5).
- 2 On dokuzuncu yüzyıl Britanya’sında “kitle” ve “kitleler” terimlerinin, eskiden sıradan insanlar için kullanılan ayaktakımı ya da çokluk gibi olumsuz mefhumların yerini nasıl aldığı konusunda bkz. Williams (1983: 192-197).

Şimdi, aniden (...) her yerde çokluklar [*multitudes*] gözümüze çarpmaya başlıyor. Sadece her yerde değil, aynı zamanda insanlık kültürünün nispeten rafineleşmiş bir eseri olan, önceden o kadar çok olmayan, yani azınlıklara ayrılmış en iyi mevkilerde de çarpıyorlar gözümüze. Çokluk, aniden göze görünür gelmiş ve toplumun imtiyazlı konumlarını ele geçirmiştir.

Aktif-kalabalık görüşü, temelde muhafazakâr ve sağcı bir görüştür; elitizmi –o zamanlar idareyi hâlâ “azınlıklar” elinde tuttuğundan– geçmişin çok daha iyi olduğu inancıyla ve çoğu zaman da karamsarlıkla birleştirir (burada –daha önce söz ettiğimiz üzere– yönetici “azınlık”ın elitizmle özdeşleştirildiği bir nostalji işbaşındadır): Yeni çağın şafağında,³ baraj artık bir kez yıkıldı mı, artık süreci tersine çevirmenin tamamen imkânsız değilse de, çok güç olduğu fikri baskındır. Dolayısıyla atılacak en iyi adım, geçici bir çözüm olsa dahi kitlelerin egemenliğini bir şekilde törpülemek ve onu kabul edilebilir sınırlar içerisinde tutmaktır. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında ele alacağımız üzere, “kalabalık teorisyenleri” arasındaki en etkili isim olan Gustave Le Bon’un pozisyonu tam da budur.

Kitlelere temelde pasif bir rol veren ikinci yaklaşım ise modern kitlenin büyük bir önem taşısa bile, aslında toplumun idaresinde fiilî bir pozisyona sahip olmadığını ileri sürer. Bu yaklaşıma göre farklı elitler, tıpkı tarih boyunca yaptıkları gibi bu dönemde de ipleri ellerinde tutmaya ve kitleleri yönlendirip manipüle etmeye devam eder. Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Michels, Walter Bagehot gibi sosyolog ve siyasi düşünürlerin ortaya koyduğu klasik elit teorilerinin iddiası tam da budur. Bu isimler, yöneten elitler ile yönetilen kitle arasındaki bölünmenin zamandan bağımsız ve değiştirilemez bir toplumsal olgu olduğunu, farklı biçimler olsa bile ortadan kaldırılamayacağını ileri sürmüştür. Yani kısacası kitle, doğası gereği yönetme kabiliyetinden yoksundur ama böylesi bir yanılsama içerisinde olabilir. Ortega ise bu iki görüş arasında bir yerde durur; zira bir yandan modern kitlelere güç manivelalarını ele geçirme hususunda hakkını vermekten asla geri durmaz, ama öte yandan da elit teorisyenlerinin azınlık idaresinin ortadan kalkmasının doğal olmadığı, aksine bir anomali, geçici bir ateş yükselmesi olduğu ve elitizmin yeniden tesis edilmesiyle bu anomalinin ortadan kalkacağı şeklindeki kanaatleriyle hemfikirdir. Yani kitle egemenliği diye bir şeyden söz etmek imkânsızdır. Kelimenin tam manasıyla “hiper-demokrasi”nin baş düşmanı Ortega, okurlarına demokrasinin azınlıkların eylemlerini hasırlı eden bir kabuktan fazlası olamayacağı husu-

3 Fransız Devrimi, –hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde– her daim bir dönüm noktası olarak görülmüştür. Muhafazakâr İngiliz şair Robert Southey, bu sayede, 1807’de “ayrım olmadan herkesi askere alma, telgraf ve gelir vergisi gibi şeylerin hepsinin Fransa’dan geldiğini” öne sürebilmiştir (akt. Williams, 1983: 193).

sunda defalarca güvence veren Pareto'dan fersah fersah uzak görünür. Gerçi pozisyonları o kadar da uzak düşmez birbirine; çünkü Pareto da elitizmin bir doğa yasası olduğunu ileri sürerken, kitlelerin demokratik yükselişi ve elitlerin düşüşü yüzünden öfkелendiğini itiraf eder. “Gücün kullanımı, yavaş ama emin adımlarla üst sınıflardan alt sınıflara geçiyor,” (Pareto, 1966: 315) deyip şunu ekler:

Kitleler artık toplumumuzda çatışan iki kuvvetten de kudretli olduğundan burjuva devleti temellerinden sarsılıyor ve gücü dağılıyor. (...) Plütokrasi zayıflarken, demokrasi günden güne güçleniyor (323).

Çelişkiler bir yana, kitlelerin hâlâ kontrol altında tutulduğunun söylenebileceği bu durum, kişinin bakış açısına göre olumlu ya da olumsuz bir değer kazanabilir. Pareto gibi muhafazakârlar kendilerini, destekçilerini ve muhaliflerini radikal kitle demokrasisi rüyasının bir ütopyadan ibaret olduğuna ikna etmeye çalışarak bu analizle bir nebze olsun huzur buldular. Bu teşhisle hemfikir olan radikaller içinse bu hayıflanılacak bir durum ve bir dehşet kaynağıydı. Sol, kitleleri siyasi ve ekonomik elitlerin amaçları uğruna oyuna getirdiği kurbanlar olarak görüyordu. Bu nedenle Frankfurt Okulu'nun pek çok üyesi, kitle toplumunun aslında kitle tarafından idare *edilmediğine* vurgu yaptı. Onlara bakılırsa modern toplumda kitleler, tam aksine “kültür endüstrisi” ve kitlesel tüketim düşkünlüğü [*consumerism*] sayesinde kitlelere sistematik şekilde boş ve çarpık bir dünya görüşü aşılayan siyasetçilerin, sanayicilerin, halkla ilişkiler uzmanlarının ve reklamcılarının eline düşmüş bir oyun hamuruydu. Bunu yapmaktaki amaçları ise düşünce ve eylemin bütün özerkliğini ortadan kaldırarak, kitleleri baskıcı ve insanlık dışı bir sistemle uzlaşmaya ikna etmektir. Modern endüstrinin karşıladığı ihtiyaçlar, aslında kitlelere daha fazla boyun eğdirmek için bizzat kapitalizmin yarattığı “yanlış” ve “hayali” ihtiyaçlardan ibaretti. Bu görüşler, muhtemelen en özlü ve ufuk açıcı ifadesini Theodor Adorno ile Max Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının “Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı olarak Aydınlanma” başlıklı bölümünde bulur. Bu kitapta kitle toplumu ve kültürü, modernlik denen siyasi ve insani felaketin içkin bir parçası olarak görülüyordu ve modernliğin en korkunç ifadesi de faşizmdi.

Dolayısıyla kitle toplumu –hem solda hem de sağda– ciddi eleştirilerle karşılaşmış ve ciddi kaygılar yaratmıştır. Solcular kitle toplumunu pasif, sağcılar ise aktif rolü yüzünden topa tutar. Dahası soldan ve sağdan gelen eleştiriler arasındaki çizgi çoğu zaman epey muğlaktır. Sahte ihtiyaçları ve bilinçaltı manipölasyonu eleştiren, kapitalizm çatısı altındaki kitlenin tüketim düşkünlüğünün eleştirisini yapan şu ifadelere bir bakalım:

Sonrasında (...) sermayenin çılginca dolaşımı (...) başladığında, insanlık niha-yet ihtiyaç ile makine (ya da iş) arasındaki ilişkinin tamamen tersine döndü-ğü bir noktaya geldi; artık mekanik çalışmayı gerektiren ihtiyaç değil, (...) ye-ni ihtiyaçlar yaratan mekanik çalışmaydı. Süper üretim rejiminde, tüm ürün-lerin satılabilmesi için tek tek bireylerin ihtiyaçlarının karşılanması, (...) sür-dürülmesi ve hatta üretimin artması için bu ihtiyaçların artırılması gerekir (...). Modern uygarlık insanı ileriye doğru iter; onda giderek daha fazla sayı-da şeye duyulan bir ihtiyaç doğurur; onu günden güne daha yetersiz ve güc-süz kılar. Nitekim her yeni buluş ve teknolojik keşif, bir fetihten ziyade ger-çek bir yenilgiyi ve giderek daha ciddileşen, geri dönülemez hale gelen ve ço-ğunlukla fark edilemeyen bir koşullanmalar sistemi içerisinde körü körüne gerçekleşen ve hızı katlanarak artan bir yarışta vurulmuş yeni bir kırbaç dar-besini temsil eder.

Bu satırlar, Frankfurt Okulu'nun ruhuna oldukça uygundur ve Horkhe-imer ya da Marcuse'un kaleminden çıkmış gibi görünebilir. Gelgelelim bu cümlelerin sahibi Alman Nasyonal Sosyalizmini desteklemiş, faşist İtalyan düşünür Julius Evola'dır (1995: 335-336). Ne var ki Evola'ya göre hastalığın nedeni modern "kastların gerilemesi"yle (327) ilişkiliyken, Frankfurt Oku-lu'nun paradigması meselenin tamamen eşitlikçilikten kaynaklandığını dü-şünür. Her iki yaklaşımda da kitlenin rolüne dair negatif bir değerlendirme söz konusudur. Kitle, ilkinde, yani muhafazakâr yaklaşımda toplumu istik-rarsızlaştırdığı için suçludur; ikincisinde, yani radikal açıklamada ise toplu-mu *istikrarsızlaştırmadığı*, manipüle edilmesine müsaade ettiği için suç or-tağıdır. İki yaklaşımda da kitle toplumu bir çıkmaz sokak gibi görülür: Kitle muhafazakârlar için halkın, ırkın ya da kastların yozlaşması manasına gelir-ken, radikaller içinse sınıfın, toplumu devrimcileştirmeyi başaramayan pro-letaryanın yozlaşmasıdır. Giriş Bölümünde değindiğimiz üzere kitle, olgun-laşmamış, ilanihaye reşit olamayacak, başarısızlığa uğramış bir sınıftır. Tü-keticilere çocuk muamelesi yapan ve sıklıkla dillendirilen bu suçlama, kit-le toplumunun yadsınışının yansımasından ibarettir: Tüketim düşkünlü-ğüne dair yakın tarihli bir eleştiri ve incelemenin başlığı bu tutumu açıkça gözler önüne serer: "Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole" ["Tüketilmiş: Piyasalar Çocukları Nasıl Yozlaştırıyor, Yetişkinleri Nasıl Çocuklaştırıyor ve Yurttaşları Nasıl Bir Lokmada Yutuyor"] (Barber, 2007).

İki yaklaşımın da ideolojik bagajı epey yüklüdür ve kitleleri toplumsal de-ğişim ile insanların özgürleşmesi için canlı bir güç olarak görüp göklere çı-karan –neredeyse istisnasız şekilde sol çizgide yer alan– daha nadir yaklaşımlar da bundan azade değildir. "Kitle toplumu"nu daha iyi anlamak için kav-

ramın referans aldığı temel süreçleri daha geniş bir çerçevede içerisinde incelemek faydalı olacaktır. Tarihçilerin, sosyologların ve psikologların evvela “kitle(ler)” kavramına başvurmalarına ve sonraysa yeni çağda bu kavrama sık sık atıf yapmalarına neden olan toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel alanlarda tam olarak neler yaşandı? Müteakip alt başlıkta kısaca bu toplumun temel özelliklerini sunup bunları analiz edeceğiz. Böylelikle sonraki bölümde bu temel üzerinden kitle toplumuna verilen –özellikle de hasmane– tepkileri tartışmaya açmak mümkün olacak.

Genel hatlarıyla kitle toplumu

Ortega’nın bu bölümün başında alıntılanan cümlelerinde haklı bir şekilde iddia ettiği üzere, kitlelerin ayaklanması kapsamlı ve çok yönlü bir fenomen olarak düşünülmelidir. “Kitle toplumu”, yaşamın neredeyse bütün alanlarına temas eden bir dizi önemli gelişimi kapsayan bir şemsiye terimdir. Bu değişimlere dair genel bir bakış açısı elde edebilmek içinse siyasi, toplumsal ya da kültürel “bölümlemeler” yapacağız. Bunun için deneysel [*heuristic*] yöntem uygun düşecektir; ancak tarihsel gerçeklik bağlamında bu alanların katı bir biçimde birbirinden ayırlamayacağı gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Aksine, bir alandaki –diyelim ki siyasi alandaki– gelişmeler, başka alanları –mesela toplumsal alanı– ciddi şekilde etkiler. Dahası, bu alanlar herhangi birine öncelik verilerek hiyerarşik bir biçimde sıralanmayacaktır. Büyük oranda tesadüfi bir sıralamayla ilerleyeceğiz: Tartışmamız siyasi alanla başlayacak; ama toplumsal ya da ekonomik alanla da başlayabilirdi. Her alt başlık yapbozun bir parçası olarak görülmelidir: Yani her bir parça hayati önem taşısa da, asıl önemli olan resmin tamamıdır.

Siyaset

Siyasi alanda sıradan insanların, yani önce orta sınıfların, ardından da yavaş ama emin adımlarla ilerleyen işçilerin rolü –en azından biçimsel manada– giderek artıyor. Bu sürecin kökleri, 1789 Fransız Devrimi’yle birlikte egemenliğin monarktan halka geçişinde yatar. Bu, aslında devrime karşı duran kuvvetlerin en güçlü direnişlerini su yüzüne vuran devrimci bir değişimdir de. Napolyon Bonaparte ve Restorasyon’un başlamasıyla birlikte devrimin kesin bir yenilgiye uğradığı ve tarih sahnesinden indiği düşünülebilir. Ne var ki gerçekte devrimin yenilikçi idealleri, devrimci Fransa’nın yenilgisinden sonra bile, hatta muhafazakâr güçlerin kati bir zafer kazanmış gibi görüldüğü ülkelerde bile kök salmaya ve Avrupa’da yaygınlık kazanmaya devam etti. Burjuva devrimci rahip Sieyès’in yeni hegemon olarak inşa etmek istedi-

ği “üçüncü sınıf”, her yerde –hatta cumhuriyetlerin monarşileri tahtından edemediği yerlerde bile– güç kazandı. 1815’i izleyen yıllar, toplumsal barış ve siyasi durgunluk döneminden ibaret değildir. Bunun ötesinde, artan siyasi hoşnutsuzluk daha önceleri haklarından mahrum bırakılmış toplumsal grupların oy hakkını aşama aşama ele geçirdiği bir dizi reformu da beraberinde getirdi. Bu değişimin çok yavaş yaşandığına ve kısmen de geçici olduğuna şüphe yoktur. İngiltere’de 1832’de çıkan “Büyük Reform Yasası” yalnızca her yedi kişiden birine oy hakkı tanıyordu. Gel gör ki sürecin sonunda, yani yaklaşık bir yüzyıl sonra takvimler 1928’i gösterdiğinde mülkiyet sahibi olmayan insanlar da oy hakkı kazanmıştı (bkz. Whitfield, 2001: 270.)

Pek çok Batı Avrupa ülkesinde benzer süreçler yaşandı: Fransa’da İmparatorluğun çöküşünden ve İkinci Cumhuriyet’in kurulmasından sonra, yani 1871’de yalnızca erkeklerle genel oy hakkı tanınmıştı. Fransız kadınlar oy hakkı kazanmak için çok uzun bir süre, İkinci Dünya Savaşı’nın bitmesini beklemek zorunda kaldı. Almanya ise daha erken bir tarihte, birleşir birleşmez erkeklerle genel oy hakkı tanıdı. Pek çok ülkede –Avusturya, Macaristan ve diğerleri– oy hakkı ancak Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra tesis edilebildi; ancak on dokuzuncu yüzyıl boyunca bu ülkelerde oy hakkının kapsamı ciddi şekilde artmıştı. Nitekim Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nda 1882, 1896 ve 1907’de gerçekleşen bir dizi reformla giderek daha fazla sayıda vatandaş seçmen kümesine dahil edildi.

Hükümetin “halkı” temsil etmesi, onun onayını alıp rızasını kazanması gerektiği, ilk olarak Amerikan ve Fransız devrimlerinde savunulan bir varsayımdı. Bu varsayım daha sonra –ister küçük adımlarla ister devasa sıçramalarla olsun– baskın hale geldi; demokrasiyi kestirmeden çürütmeye kalkan pozisyonları da marjinalleştirdi. Oy hakkının kapsamının genişlemesi, şüphesiz demokratik yönetimin evrensel ve koşulsuz kabulü manasına geliyordu. Tabii bu süreci tam manasıyla gelişmiş bir demokrasiye geçmekten kaçınmaya ve elitlerin egemenliğini yeni koşullar altında tahkim etmeye yönelik paradoksal bir girişim olarak yorumlamak da mümkündür. Tarihçi Eric Evans, Britanya’daki gelişmeler bağlamında bu süreci şöyle anlatır:

Reformist inancın özü itibarıyla demokratik olmadığını unutmamak gerekir. Demokrasi –bir Whig* sempatizanının dediği gibi– “hükümetin varlık nedenleri açısından ölümcüldür” Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl boyunca reformun anahtar sorusu şuydu: “Kime hak vermekte bir sakınca yok?” Burada değişen şey, nihai amaçtan ziyade “sakınca”nın tanımıydı. Sözde Büyük Reform Yasası’nın oy hakkına dair maddeleri, ürkek muhafazakâr alt-orta sınıfları sürece dahil etmek, liderlerinin çoğu bağıra çağıra demokrasi is-

(*) Birleşik Krallık parlamentolarında yer almış, mutlak monarşi ve muhafazakârlık karşıtı parti – ç.n.

teyen işçi sınıfından insanlarıysa kapı dışarı etmek üzere kurnazca tasarlanmıştı (Evans, 2009: 63).

Bu nedenle reformcuların gözünde oy hakkının kapsamının genişletilmesi, çoğu zaman bir miktar buharı serbest bırakarak toplumsal hayal kırıklıklarının patlama noktasına ulaşmasını önlemek için başvurulmuş bir emniyet supabı, toplumsal değişimi denetlemek için kullanılan bir mekanizmaydı. Yine de, –ne kadar törpülenmiş olursa olsun– halk egemenliği ilkesinin geniş bir alana yayılması ve oy hakkının sürekli büyüyen seçmen çevrelerini kapsayacak şekilde genişletilmesi, sıradan insanların siyasi statülerindeki yükselişi açıkça gözler önüne süren iki süreçti. Oy hakkının genişlemesi, teknik ve sayısal boyutunun ötesinde, siyasal sahada derinlikli bir değişime kapı aradı: Eski siyasi güçleri, soyluları ve üst-orta sınıfları temsil eden geleneksel partiler ile lobilerin yanı sıra yeni seçmenlerin, alt-orta sınıfların ve nihayetinde işçilerin oylarına talip partiler kuruldu. Batı Avrupa'nın dört bir yanında ister reformcu ister devrimci olsun, sosyalist partiler refahın yeniden bölüşümü, artan vergiler, işçilerin haklarını koruyan ve yararına olan yasalar, işçilerin çocukları için eğitim gibi konular için –o ya da bu tondan– seslerini yükseltiyordu. Bu partiler başta büyük güçlüklerle karşılaşsa da, kitlelerin temsilcisi olarak görünürlükleri günbegün artıyordu. Mesela İngiliz İşçi Partisi 1900'de kurulmuş ve şehirli proletaryayı temsil ettiğini ileri sürmüştü. Faaliyetinin ilk on yıllık döneminde İngiliz sermayesinin geleneksel iki gücüne, yani soylular ile toprak sahiplerini temsil eden muhafazakâr Torylere ve sanayi sınıfıyla yüksek burjuvaziyi temsil eden liberal Whiglere kıyasla o kadar etkili bir rolü yoktu. İşçi Partisi, genellikle Lib-Lab blokları* denen küçük ortak olarak liberallerin yanında yer aldı. Yine de Liberallere rağmen yavaş yavaş büyüdü; ta ki, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Muhafazakârların yanı sıra en önemli siyasi parti haline gelene kadar.⁴

Geniş halk tabanına sahip partilerin oluşumu, geleneksel partilerin rotalarını yeniden tayin etmesini gerektirdi. Düşük gelirli insanların hali vakti yerinde olanlara sayısal üstünlüğü göz önüne alınınca kitlelere önderlik edilen eski siyaset etkinliğini yitirdi. Yeni seçmenlerin –hem retorik hem de pratik açıdan– gönlünü kazanmak ve seçmen olarak bütün ağırlıklarını radikal hareketlerin arkasına yığmalarını engelleme zorunluluğuyla baş etmek zorunda kaldılar. Kitle etkisi mefhumunu reddedenler bile, siyasi dayanaklarını kaybetmemek için kitlelere hitap etmeye, uzlaşmaya ve taviz vermeye mecbur kaldı. Bu durum bazı örneklerde çılgır açıcı nitelikte-

(*) İlgili dönemde sendikal hareketi destekleyen gruplara verilen ad – ç.n.

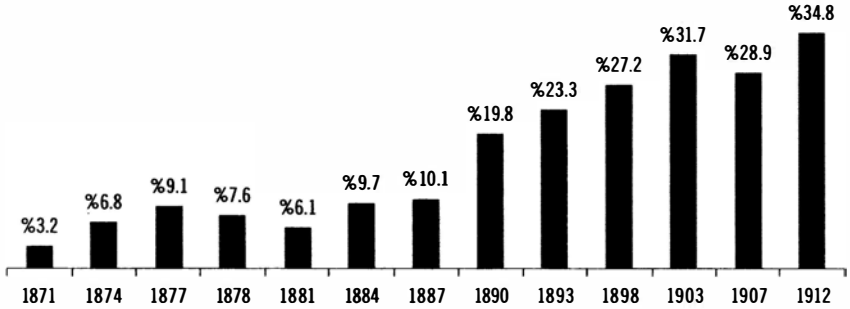
4 İşçi Partisi yükselirken Liberallerin düşüşünü içeren bu iki boyutlu sürece dair berrak ve detaylı bir açıklama için bkz. Adelman (1995; 1996).

ki toplumsal reformların muhafazakâr siyasi güçlerce yapılmasına neden oldu. Pek çok ülkede tekerrür eden bir durumdu bu. Torylerin karizmatik lideri Benjamin Disraeli, Muhafazakâr Parti'nin sağ kanadından gelen sert muhalefet yüzünden 1867'de Reform Yasası'na imza atarak, oy kullanma hakkına sahip seçmenler kitlesine milyona yakın oy ekledi ve seçmen sayısını neredeyse iki katına çıkardı. Bu adım, içerisinde daha önce siyasi reformlar için bastıran işçilere karşı Muhafazakârları desteklemesi beklenen –bu doğru bir beklentiydi– zanaatkârların ve küçük iş adamlarının bu desteğinden faydalanma arzusunun da barındıran bir dizi saikin sonucuydu (örneğin bkz. Morton, 1948: 357-358). Disraeli'nin başbakanlık koltuğunda 1874'ten 1880'e kadar süren ikinci dönemi, zanaatkârların lojmanlarını düzenleyen yasalar, kamusal sağlık hizmetleri, eğitim, sendikalar ve nehirlerin kirlenmesine ilişkin kısıtlamalar gibi daha ileri düzeydeki toplumsal reformlarla şekillendi. Geriye dönüp bakınca bu yasaların çoğunun ılımlı kaldığı ve kısmen uygulandığı görülür; ancak katı bir tutuma sahip olan Muhafazakâr Parti'nin yenilenmeye çalıştığının ve genel kamuoyuna yaklaşma çabası içerisine girdiğinin bir göstergesidir. Bunlar eski hiyerarşik ile yeni eşitlikçi tarzın karışımını ifade eden “Tory demokrasisi” tanımının doğmasına neden olmuş politikaları. Dikkat çekici bir biçimde, kimi muhafazakârların –kısa süre önce radikallere has olan– “demokrasi” terimini kendilerine yontmaları, önemli bir yenilik ve elit çevrelerin öyle ya da böyle kitle toplumunun oluşumuna dair gerçekleri kabul etmek zorunda kaldığının bir işaretidir (Disraeli'nin tarihsel mirasına dair bkz. Adelman, 1997). Almanya'da birleşik devletin mimarı Otto von Bismarck'ın kitle toplumuna yönelik yaklaşımı da benzer bir çelişkiyi barındırır. Bismarck, bir yandan Sosyalist Parti'ye karşı –faaliyetlerini bir dizi anti-Sosyalist yasayla (1878-1888) kısıtlamaya, sosyal demokrat propaganda yapma amacı taşıyan sendika ve toplantıları yasaklamaya, onlarca radikal gazeteyi kapatmaya çalıştığı– baskıcı bir politikayı benimsemişti. Öte yandansa Sosyalistlerin halk desteği sürekli arttığından, bazen Refah Devleti'nin ilk emareleri kabul edilen –ve Disraeli'ninkileri aşan– öncü toplumsal reformlar yapmak zorunda kalmıştı. Bunlar arasında hükümet ile işverenler tarafından ortaklaşa finanse edilen ve üç gün ile on üç hafta arasında değişen bir süre boyunca çalışanına ücretsiz tıbbi bakım ve mali destek sağlayan işçi sağlık sigortası (1883) da vardı. 1884'te ölümcül yaralanmalar halinde işçinin ailesine mali destek verilmesini içeren ve tamamen işveren tarafından karşılanan bir kaza sigortası oluşturuldu. Ayrıca 1889'da, yani Bismarck'tan hemen sonra bu reformlara işveren ile çalışanın ortaklaşa finanse ettiği emekli maaşı ve maluller için sigorta da eklendi (Müller, 2002: 193-194; Wehler, 1995: 907-915). Sosyalist gemiyi batırma arzusu, Bismarck'ı

–söylemeye bile gerek yok– devrimciden ziyade reformcu bir tarzda olsa bile, ironik şekilde sosyalist gündemi kısmen hayata geçiren birine dönüş-türdü. Bismarck’ın sağ liberal muhalifleri onu devlet sosyalizmini inşa etmekle bile suçladı (Williamson, 1998: 64-65). Her halükarda sosyalizmin ilerlemesine ket vurma çabası suya düştü ve Sosyal Demokrat Parti, Grafik 1.1.’de görüldüğü üzere tabanını genişletmeye devam etti:

GRAFİK 1.1

1871-1912 Yılları Arasında Reichstag [Meclis] Seçimlerinde Alman Sosyal Demokrat Partisi’nin (SDAP) Oy Oranları



Grafik 1.1, 1871’de Almanya’nın birleşmesinden Birinci Dünya Savaşı’nın eşiğine kadar uzanan, *Kaiserreich* denen dönemi kapsıyor. 1878 ve 1881 yıllarında sosyalizm karşıtı yasaların hayata geçmesinden sonra yapılan ilk iki seçimde SDAP’ın oy oranındaki kısa süreli düşüş bir kenara bırakılırsa, partinin söz konusu dönem boyunca istikrarlı bir şekilde oy oranını artırdığı görülüyor (1907 küçük bir istisnadır). Buna, –*Sozialistengesetz*’in* askıya alınmasından sonraki ilk seçim olan– 1890 seçimlerinden başlayarak, partinin Reichstag’daki en büyük parti haline geldiği ve gücünün salt seçimle ilgili olmadığı gerçeğini de eklemek gerekir: Parti, Alman işçileriyle yakın bir ilişki içerisindeydi. Diğer partilerden daha fazla işçi üyeleri olduğu için övünüyorlardı. Avrupa’nın en yüksek sanayileşme oranına ulaşmış ülkede, dünya sosyalizminin amiral gemisi rolünü üstleniyordu. August Bebel’in karizmatik liderliğini üstlendiği parti, ideolojik açıdan kendisini toplumsal devrime ve kapitalizmin yıkılıp yerine sosyalizmin kurulmasına hasretmişti. Yine de hukuki sınırları aşmadı; partide, yasal başarılar kazanarak ve siyasi iktidarı demokratik yollarla ele geçirerek sosyalizme kademeli geçişi savunan güçlü bir reformist kesim vardı.

Hem sempatisan sayısı hem de toplumsal kökleri bakımından Alman sos-

(*) Otto von Bismarck döneminde çıkartılan sosyalizm karşıtı yasaların genel adı – ç.n.

yalistlerinin kitle siyaseti o kadar başarılı bir model sunuyordu ki, ciddi toplumsal ve ekonomik başarılar kazanılabileceğine dair muazzam bir umut ve inanca kapı araladı. Hatta radikal şekilde farklı bir toplumsal düzene geçme fikri bile artık ihtimal dışı değildi. Bu beklentilerin ilginç bir ifadesi 1895'te, yani öldüğü sene Friedrich Engels'in kaleme aldığı şu satırlarda görülebilir:

Dünya tarihinin ironisi her şeyi baş aşağı çeviriyor. Biz “devrimciler”, biz “altüst ediciler”, yasal yolları kullanarak, yasadışı yöntemlerle ve altüst edişlerle yapabileceğimizden çok daha ileri gidiyoruz. Kendilerine verdikleri adla *düzen partileri*, kendi elleriyle yarattıkları yasal koşulların altında eziliyor. Odilon Barrot'la birlikte çaresizce haykırıyorlar: *la légalité nous tue*, yani yasalılık bizim ölümümüz. Bu esnada aynı yasallık çatısı altında bizim kaslarımız güçleniyor, yanaklarımız pembeleşiyor ve hiç ölmeyecekmiş gibi duruyoruz. Eğer onları memnun etmek için sokak kavgasına sürüklenmeyi kabul edecek kadar çılgın davranmazsak, nihayetinde onlar için bu denli ölümcül olan yasallığı kendi elleriyle ortadan kaldırmaktan başka bir çareleri kalmayacak. (...) Sosyal demokratik altüst edişle baş edebilmek için tek yapabilecekleri, şimdiye kadar yasalara bağlı kalarak hayatta kalan *düzen partilerinin* yasaları çiğnemenen hayatta kalamayacak *altüst ediciliğine* başvurmaktır. Prusyalı bürokrat Bay Roessler ve Prusyalı General Bay von Boguslawski, sokak kavgası tuzağına düşmeyi basitçe reddeden işçilerle baş edebilmenin belki de yegâne yolunun gösterdi onlara: Anayasanın çiğnenmesi, diktatörlük ve mutlakiyete dönüş; *regis voluntas suprema lex!* [Kralın iradesi, en yüce yasadır!] (Engels, 1895; vurguların bazıları bana ait).

Kitle siyaseti dünyanın eski usullerine işte böyle meydan okuyordu. Komünist Engels'in sosyalizmin barışçıl başarılarıyla övünme ve işçileri silaha sarılmamaları hususunda uyarma şekli, kitle siyasetinin ve daha genel anlamda kitle toplumunun göze çarpan özelliklerinden birine, yani bu başarıların nasıl elde edildiğine işaret eder: Başlangıçta radikal görünen fikirler yavaş yavaş yaygınlık kazanır ve neredeyse doğal hale gelene kadar giderek daha fazla destek bulmaya başlar. *Merkezileşme* olarak adlandırılabilir –çoğu zaman algılanamayacak ölçüdeki– bu yavaşlık, radikalizmin maruz kaldığı bir süreçtir: Siyasi alanda gün yüzüne çıkan fikirler, kendisine bir uzlaşısı içerisinde yer bulur ve ilk başta aşırı, hatta belki de mantıksız görünen siyasi talepler, zamanla –ve hatta bazen muhafazakâr faillerce– karşılık bulur. Bu süreç şiddetli mücadeleler ve devrimci patlamalarla doludur. Meşhur aşırı kaynama noktaları 1848 devrimleri ve 1871 Paris Komünü'ydü ve gösteriler, ayaklanmalar, kolluk kuvvetleriyle çarpışmalar bu mücadele ve patlamaların alışlageldik birer parçasıydı. Görünüşe bakılırsa bu süreçteki en büyük zaferler, ateş ve dumanın dinmesinden çok sonra elde edildi.

Bu türden “başarılı başarısızlıklar”ın, yani kısa vadede bakılınca suya düşmüş gibi görünen ancak meyvesini çok daha uzun sürede veren mücadelelerin iki örneğini ele alalım. Bu örneklerden ilki, 1838’den 1848’e kadar genel oy ve siyasi reform talebi üzerinden canhıraş bir kampanya yürüten İngiliz işçi hareketi Çartizm’dir. Faaliyetlerini besleyen muazzam coşkuya, eylemci ve gösterici seferberliğine rağmen Çartizm daha olgun bir sosyalizm için bir nevi büyük bir prova olarak kalmış, amaçlarına ulaşmadan nihayete ermişti. Yine de hareketin kurucu belgesi olan 1838 Halk Bildirgesi’ne bakılınca, hareketin taleplerinin neredeyse tamamının zaman içerisinde gerçekleşmiş ve Britanya’nın yanı sıra başka pek çok ülkede de asgari koşul haline gelmesi dikkat çekicidir:

1. Yirmi bir yaşından büyük bütün erkeklerin oy hakkı olmalıdır.
2. Oy gizli kullanılmalıdır.
3. Milletvekilliği için mülkiyet koşulu kaldırılmalıdır.
4. Milletvekilliği için maaş ödenmelidir.
5. Seçim bölgeleri eşit büyüklükte tasarlanmalıdır.
6. Meclis seçimi senede bir yenilenmelidir.

Bu taleplerin çoğu zamanla elde edildi, hatta fazlası da: Genel oy hakkının kapsamı nihayetinde kadınları da içerecek şekilde genişletildi ve oy verme için yaş sınırı yirmi birin altına çekildi. 1848’de yayımlanan ve çok daha radikal bir metin olan *Komünist Manifesto* söz konusu olunca da, durum pek değişmedi. Ufuk açıcı bu metnin (Marx ve Engels, 1985: 104-105) sonuna doğru ifade edilen, “ağır şekilde artan ya da kademeli gelir vergisi” (ikinci paragraf) ve “devletin elindeki iletişim ve ulaşım araçlarının merkezleştirilmesi” (6) ve “devlet okullarında bütün çocuklara ücretsiz eğitim verilmesi” (10) gibi somut taleplerin çoğu Batılı refah devletlerinde hayata geçirildi.

Geriye dönüp bakınca bu başarıları küçümsemek ya da onlara duyulan inancı kaybetmek, hatta başlangıçta özgürleştirici bir potansiyel taşıdıklarını unutmak ve bunların –tamamen muhafazakâr girişimler olmasa da– ılımlı reformist hamlelerden daha fazlası olmadığını zannetmek oldukça kolaydır. Yine de bu türden taleplerin siyasi sağduyunun olağan bir parçası haline gelmesi ve neredeyse hemen herkes için standart addedilmesi, aslında tam da ne denli başarılı olduklarının en net ölçüsü sayılabilir. Hak ettiği değeri yeterince görmeyen bu reformların talihsizliği, başta abartılı ütopyalar olarak düşünülseler de bir kez başarıya ulaştılar mı artık görülemeyecek kadar küçük hale gelmeleridir. Edward Bellamy, *Looking Backward 2000-1887* kitabında bu durumu çok güzel özetler:

İnsanların durumlarındaki gelişmelere, gerçekleşmesini beklerken bir arzu-
dan fazlası olmadığını düşündükleri iyileşmelere ne denli kolay ayak uydur-
duklarının bundan daha çarpıcı bir örneği olamaz. Oysaki çabalarının mükâ-
fatını yalnızca gelecek nesillerin ölmez minnettarlığıyla alabilecek reformcu-
ların coşkusunu dizginlemek için nasıl bundan daha iyi hamle planlanabilir-
di ki? (Bellamy, 1986: 35)

Tabii kitlelerin siyasi arenaya dahil olması, solun açık seçik ve biricik bir
kazanım elde ettiği manasına gelmiyordu. Sahadaki yeni oylar için hem es-
ki hem de yeni partiler kıyasıya yarıştı ve çoğu da oy hakkını yeni kazanan
insanları temsil ettiğini ileri sürüyordu. Bilhassa Almanya ve Avusturya’da
görülen önemli gelişmelerden biri “popülist” partilerin kazandığı başarıydı.
Bu partilerin tabanını sosyalist işçilerden ziyade zanaatkârlar, esnaf, memur-
lar, beyaz yakalı işçiler (ve bunların yanı sıra farklı çıkarları, dünya görüşleri
olan köylüler), yani alt-orta sınıf ve orta sınıftan insanlar oluşturuyordu. Bu
insanlar, Marksist literatürde küçümseyici bir edayla “küçük burjuva” ya da
“ayaktakımı proletaryası” diye anılıyor ve çoğunlukla işçi sınıfının mücade-
lesini destekleme ihtimali epey düşük, hatta gerici karşı güçlerin potansiyel
birer adayı olan güvenilmez seçmenler şeklinde değerlendiriliyordu. Marx’ın
Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i’nde Bonapartist karşı devrimci milis-
lere dahil ettiği *lumpen proletaryaya* ilişkin gözlemleri, topluca “kitleler” diye
anılan grubun içerisinde yer alan hizipler arasındaki önemli farklılıkları an-
lık da olsa kavrama imkânı sunduğu için alıntılanmaya değerdir:

Geçinme araçları gibi kökenleri de belirsiz, perişan *Roués* yanında, burjuvazi-
nin yoldan çıkmış, macera peşindeki atıkları yanında serseriler, ordudan atıl-
mış askerler, salıverilmiş hükümlüler, kaçak kürek mahkûmları, dolandırıcı-
lar, şarlatanlar, *Lazzaroni*, yankesiciler, üç kâğıtçılar, kumarbazlar, *Maquera-
ux*, kerhaneciler, hamallar, yazar-edebiyatçı takımı, laternacılar, paçavracılar,
bileyiciler, kalaycılar, dilenciler, kısacası Fransızların *la boheme* dediği, ne ya-
pacağı belirsiz, kopuk, oradan oraya savrulan kitle (Marx, 2010a: 197).*

Bu seçmenleri ve oylarını bünyesine katan partilerin amaçlarını tanımla-
ma hususunda tarihçiler farklı görüşler ileri sürüyor. Taleplerinden bazıları
demokratik süreci güçlendirmeye hizmet etse de, bu seçmenler aynı zaman-
da işçiler karşısındaki konumlarını tahkim etme peşindeydiler. Orta taba-
kalardaki hırs, çoğu zaman burjuvaziyle ittifak kurmaya ve aşağıda yer alan
“ayaktakımı”na da soğuk bir muamele göstermeye sebep oluyordu. Bu par-
tilerin kapitalistleri alt etmek ve elitlere gözdağı vermekten ziyade, örgüt-
lü işçilerin yükselişinden korkan bir popülist sosyalizmin çeşitli yorumları-

(*) Alıntı, Tanıl Bora’nın çevirisinden aktarılmıştır (s. 103) – ç.n.

nı sundukları düşünüle gelmiştir. Oysaki kapitalizm karşısındaki eleştirel tutum, epey olumlu bir gözle bakılan sanayi sektörünü değil de, çoğunlukla yıkıcı olduğu düşünülen finans sektörünü hedef alıyordu. Tabii bu noktada –daha sonradan Nazi ideoloğu Gottfried Feder’in ortaya koyduğu– *raffendes* ve *schaffendes Kapital* arasında bir ayrım söz konusuydu. Bunlardan ilki sinsi ve asalak, herhangi bir ulusal bağlılıktan yoksun, sadece üzerinde spekülasyon yaptığı sanayi faaliyetinden geçinen bir sermaye biçimiyken, ikincisiyse üretici ve iş sağlayan, milli refaha katkı sunan bir sermaye biçimi olarak görülüyordu. Güya asalak olan finans kapitali Yahudilerle özdeşleştirmek, Yahudilerin insanları haraca kesen acımasız birer tefeci olduklarına dair yüz yıllardır süregiden imgeden nemalanmak ve bunları milletleri şahsi çıkarları uğruna manipüle eden uluslararası Yahudi komplosu mitiyle lehimlemek, Nazilerin amaçlarına ziyadesiyle uygundu.⁵

Böylesi bir bakış açısına sahip ve genellikle antisemitist olan partiler, Avrupa’da on dokuzuncu yüzyılın sonlarına ve yirminci yüzyılın başlarına doğru çıktı sahneye. Zaman zaman da epey büyük başarılar kazandılar. Bu partiler arasında bilhassa dikkate değer iki örneğe değinebiliriz: Birincisi, Karl Lueger önderliğindeki Avusturya Hristiyan Sosyal Parti ve ikincisi de Lueger’in hemşerisi Georg Ritter von Schönerer’in pan-Alman partisi. İki isim de Viyana’da yoksullukla boğuşan genç bir sanatçı olarak geçirdiği günler esnasında Hitler’e ilham kaynağı olmuştu (Hitler üzerindeki etkileri için bkz. Hamann, 1999).

Lueger’in Hristiyan Sosyalizmi, katı bir Marksizm karşıtlığı ve ilerici sosyal politikanın zaten bilinen bir alaşımından ibaretti. Viyana’nın modern bir merkeze dönüşmesi Lueger’in en büyük başarılarından biri kabul edilir. Bu başarının ardındaki en büyük sırlardan biriyse Lueger’in –hukuk, ticaret, tıp ve gazetecilik alanlarında Yahudi denkleriyle zorlu bir ekonomik rekabet içerisindeki– orta sınıfların gönlüne girmek için kaba bir antisemitizme başvurmasıydı. Daha sonradan Nazizm’in öncüsü sıfatını kazanmasının sebebi zaten bu hamlesinden başka bir şey değildi. Yine de Lueger’in antisemitizmi, –bugün de kabul edildiği üzere– esasen retorikti; bu retoriğe fiziksel bir şiddet ya da Yahudi karşıtı yasalar eşlik etmiyordu. Sahih ve tutarlı bir düşmanlıktan ziyade, kinik ve fırsatçı bir antisemitizimdi bu. Lueger evinde Yahudileri sık sık ağırladığı için sağın eleştirilerine maruz kaldığında şu meşhur yanıtı vermişti: “Wer ein Jud’ ist, bestimme ich!” - “Kimin Yahudi olduğuna ben karar veririm!” 1908’de, yani yaşamının sonlarına doğru antisemitizmi siyasi gerekçelerle sömürdüğünü itiraf etmişti: “Evet, bildiğiniz üzere antise-

5 lly ve kötü sermaye arasındaki bu ayrım için, on dokuzuncu yüzyıl Avusturya ve Almanya’sında antisemitizmin farklı suretlerine dair ayrıntılı bir portre sunan şu klasik çalışmaya bkz. Pulzer (1964: 236).

mitizm siyasette yükselmek için çok faydalı bir propaganda aracıdır. Ne var ki zaten en yukarıda olduğunuzda artık hiçbir işinize yaramaz, zira bir ayak-takımı eğlencesidir!” (akt. Ehrlich, 2010: 100).

Schönerer ise bu bakımdan Nasyonal Sosyalizmin çok daha açık bir öncü-südür: Fanatik antisemitist Schönerer, o ünlü deyişinde de ifade ettiği üzere, hayatı boyunca ırkçı bir Yahudi tanımına bağlı kaldı ve bu tanım da dön-me bir Yahudi’nin meşru bir Alman olarak görülebileceği fikrini reddetme-yi içeriyordu: “Die Religion ist einerlei - im Blute liegt die Schweinerei”, yani “Din beri dursun, kandan çıkar her domuzluk” (akt. Opitz, 1996: 33). Lue-ger’in partisi toplumsal anlamda alt-orta sınıftan, yani “küçük burjuvazi”den destek görüyordu. Schönerer arkasında ise burjuvazinin üst kesimleri ve Ya-hudi olmayan aydınlar vardı. Bu açıdan bakılınca Schönerer’in siyasi hareke-tinin “kitleleşme”yle özdeşleştirilmesi elbette sorulara açık hale gelebilir. Avusturyalı tarihçi Helmut Rumpler’in ifade ettiği üzere:

Schönerer’in ideolojik konumu, bilhassa önde gelen burjuva kesimlerin ve üst orta sınıfın [*gehobenen Mittelstand*] ilgisini çekiyordu. Kalabalık bir Al-man öğrenci kitleleri [...] ve Alman profesörler [...], kendisini tamamen Sc-hönerer’in siyasi çizgisiyle özdeşleştirmişti. Sosyal Darwinci bir ırk ideoloji-sinin yaygınlaşmasının keyfini çıkaran [...] ve bir içki masası siyasetçisi olan Schönerer, zamanla Alman milli devriminin peygamberi haline geldi (Rump-ler, 2005: 502-503).⁶

Faşizmi önceleyen kitle hareketleri arasında zaman zaman adı anılan bir başka örnek de 1890’larda isyankâr albay ve Harbiye Nazırı Georges Boulan-ger’nin etrafında birleşen Fransız Bulanjizm’idir. Bu hareket amacını açık-ça dillendirmişti: Almanya yenilgisinin intikamını almak ve Fransa’nın milli haysiyetini kurtarmak. Ne var ki bunların yanı sıra –ve muhtemelen ötesin-de– dış düşmanlardan ziyade iç düşmanlara yönelik iki amacı daha vardı: Bi-rincisi, Boulanger Üçüncü Cumhuriyet’in pek çok sağcı düşmanının, cum-huriyeti yıkmak isteyen milliyetçi ve monarşist çevrelerin kahramanı oldu. İkincisiyse Boulanger, cumhuriyetin rüşvetçiliğinden nefret eden ve genera-li, müesses nizama karşı sıradan insanın bakış açısını savunan bir figür ola-rak gören insanların desteğini almayı başardı. Hem muhafazakâr hem de po-püler unsurlar taşıyan bu iki boyutlu rövanşizm, geriye dönüp bakılınca fa-şizmin somutlaşacağı yeni, milliyetçi-popülist sentezin bir ön gösterimiy-di. Zeev Sternhell (1997: 59-98), Bulanjizm’in geleneksel, yalnızca muhafa-zakâr sağdan çok farklı ve faşizme yaklaşan “devrimci sağ”ın açık örnekle-

6 Sırtını küçük burjuvazi ile köylülerden oluşan yeni seçmenlere dayayan Lueger’in partisi ile eli-tist mefhumlara dayanan, mülkiyeti ve eğitimi öven Schönerer’in partisi arasında Karl Vocleka da benzer bir ayrım yapar. Bkz. Vocleka (2002: 244-245).

rinden biri olduğunu düşünüyordu. Boulanger'nin beklentileri karşılayamayıp 1891'de intihar etmesiyle nihayete eren bu nispeten kısa dönem, sıradan insanları devrim *karşıtı* bir amaç uğruna seferber etme olanağının kapılarını şaşırtıcı bir biçimde açtığından pek çok sağcının dikkatini çekmişti. Robert Soucy'nin (1972: 13) gözlemllediği üzere, radikal milliyetçi cenahın yükselen isimlerinden ve hem yazar hem ideolog olan Maurice Barrès'in ifade ettiği gibi, sağın karşı karşıya kaldığı temel sorun, Fransız halkında nispeten bir karşılık bulmamasıydı:

Çoğunluğun Üçüncü Cumhuriyet'i ve ideallerini giderek daha kabul edilebilir bulduğu bir dönemde, okuryazar kesimin büyük bir kısmıysa bunları kabul edilemez addediyordu. Parlamenter yozlaşma, “dekadans” ve vasatlık rejiminden tiksinen bu insanlar, yüzlerini otoriter bir milliyetçiliğe döndüler.

Dolayısıyla Bulanjizm kısa bir süreliğine de olsa, kitleleri millileştirmeye dair çekici bir perspektif sunuyor gibiydi: Amaç, sağın tecritten kurtulup çokluğu cumhuriyete karşı durmaya ikna etmesiydi. Bulanjist cenahtaki pek çok kişi, Dreyfus Olayı (1894-1906) esnasında milliyetçi-muhafazakâr gündemlerini yaygınlaştırma çabalarını sürdürüyordu. Bu isimler arasında yer alan Barrès, *Le Culte du moi* (1888-1891) başlıklı üçlemesinde “bar-bar” kitlenin talepleri karşısında tek başına kalmış bireyin isyanının savunuculuğunu üstlenmişti. Bu kitapta bireyin tekbenci ahlâkı katı şekilde savunulurken, üçlemenin sonuna doğru “şahsi Ben”in “milli Ben”e tabi olması gerektiği iddia edilerek, şahsiyet ile Fransız milleti arasındaki sözde uçurumun üstüne bir köprü inşa edilmeye çalışılıyordu (Bosc, 2007: 221-223). Barrès, “milliyetçiliği, himayeciliği ve sosyalizmi” organizmacılık ve ırkçılık temelinde bir araya getirerek, bunlardan saf bir Fransız milliyeti damıtmaya çalışıyordu. 1898'de siyasi görüşüne “nasyonal sosyalizm” adını verdi (akt. Soucy, 1972: 13). Fransız Devrimi'nin –uygar ve hukuk temelli– milliyet mefhumunu elinin tersiyle iten Barrès ve diğer sağcı milliyetçiler, milliyetin temel unsurunun keyfi olarak elde edilebilecek ya da vazgeçilebilecek anlamsız ve koşullara bağlı bir vatandaşlık değil, milletin mensupları ve bu mensupların müşterek etnik kökenleri arasındaki kan bağı olduğunu ısrarla savundular. Dolayısıyla Barrès'nin damıtmaya kalkıştığı Fransız özü, –dünyayı gerçek bir Fransız perspektifinden göremeyen– yabancıların, güya Fransız olmayanların, yani Yahudilerin kapı dışarı edilmesini gerektiriyordu.

[Dreyfus], kadim Fransız [saray] bahçelerinin entrikalarından huzursuz olan biridir; (...) çünkü onu mutluluğunu, huzurunu, hayatını yabancı topraklarda aramaktan alıkoymak kadar, (...) kendisini Fransa toprağı ve bilinci-

le bağdaştıracak hiçbir köke sahip değildir. Dreyfus'un neden ihanet ettiğini söylemeye bile gerek yok. Psikolojik açıdan yaklaşırsak, bir insanın ihanet etmesi için bunu yapabilecek güce sahip olduğunu bilmesi kâfidir. Bahane bir şekilde bulunur. Dreyfus'un bunu yapacak bir gücü olduğunu tam da men-subu olduğu ırktan anlıyorum (akt. Carroll, 1995: 28).

Demografi

Ortega, kitlelerin isyanını açıklamaya şöyle başlar:

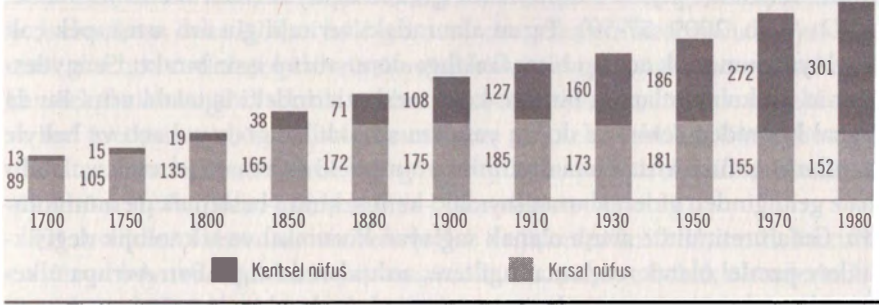
Bu tarihsel olguya yaklaşmanın belki de en iyi yolu, görsel bir deneyime dikkat kesilmek, çağımızın gözle görülür bir veçhesine vurgu yapmaktan geçer. Bu, çözümlenmesi değilse de, dillendirilmesi çok basit bir olgudur. Ben bu olguyu bir yığılma, bir “doluluk” olarak adlandırıyorum. Kentler insanlarla dolu, evler kiracılarla dolu, oteller konuklarla dolu, trenler yolcularla dolu, kafeler müşterilerle dolu, parklar dolananlarla dolu, ünlü doktorların muayenehaneleri hastalarla dolu, tiyatrolar seyircilerle dolu ve sahiller denize girenlerle dolu. Bir zamanlar –genel olarak– sorun olmayan bir mesele, yani yer bulmak, artık gündelik bir sorun haline geldi (Ortega, 1957: 11-12).⁷

Ortega yığılma olgusunu “görsel” öğelerle anlatsa da, bu sorun açıkça ve belki de öncelikle daha dolaysız olarak fiziksel bir şekilde deneyimlenir. Alanlar daralıyor, uygun yerler azalıyor ve yer bulmak giderek daha güç hale geliyor. Bu yalnızca gözler için değil, genel itibarıyla beden için de rahatsız edici bir histir; zira beden ne zaman kalkıp harekete geçse kalabalığı yarmak mecburiyetinde kalır. Dahası, bundan etkilenen esas organ akciğerler gibi görünüyor: Hava için mücadeleye girmeleri gerekir. Bu pasajın birkaç kısacık cümlesini okumak bile zordur; zira klostrofobik, boğucu bir etki taşır. Tasvir edilen alanda bile çok fazla insan vardır; belki de lüzumundan fazla. Kısacası Ortega'ya göre kitle toplumunun göze çarpan ilk özelliği demografiktir: nüfus artışı.

Elbette birden fazla boyutu olan bu gerçek, her şeyden önce kentleri ilgilendirir: “Kentler insanlarla dolu,” der Gasset ve kentsel mekânlara has bir dizi faaliyet ve rekreasyon alanındaki sıkışmışlığı tarif ederek sürdürür sözünü: oteller, kafeler, ve benzerleri. Aslına bakılırsa nüfus artışı ile kentleşmenin kitleselleşmenin, yığılmanın nesnel ölçütleri olduğuna şüphe yoktur. Aşağıdaki tarihsel grafik (Grafik 1.2) ikisi için de bir bakış açısı sunuyor.

7 İspanyolca özgün metindeki “lleno” sözcüğünü, çoğunlukla olumlu çağrışımlar taşıyan “bolluk” [plentiude] yerine daha nötr olan “doluluk” [fullness] sözcüğüyle karşıladık.

GRAFİK 1.2
Avrupa'nın (Rusya hariç olmak üzere) 1770 ile 1980 Arasındaki Nüfus Artışı



Bu grafikte ilk dikkati çeken Avrupa nüfusunun on sekizinci yüzyılın başından yirminci yüzyılın sonlarına doğru nasıl muazzam bir şekilde arttığı; ikinci olarak da değişimin başka yerlerden önce kentlerde yaşandığı. 1700 ile 1980 yılları arasında kırsal kesimde yaşayanların sayısı ciddi ölçüde –89 milyondan 152 milyona– artmış olsa da, bu oran %100'lük bir artışa bile yaklaşmıyor. Oysaki buna kıyasla kentlerin nüfusu 1700'de 13 milyondan 1980'de 301 milyona çıkmış: Yani yirmi üç kat artmış! Gelgelelim, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından bu yana kırsal nüfusun sayısı pek değişmemiş; aslına bakılırsa Avrupa'da 1980'de, 1850'dekine kıyasla *daha az* taşralı vardı. Karşılaştırınca kentte yaşayanların sayısının hem hızlı hem de istikrarlı bir şekilde arttığı görülüyor.⁸ Bu veriler, Avrupa'nın yirminci yüzyılda insan yaşamında eşi benzeri görülmemiş iki savaşın merkez üssü olduğu düşünülünce daha da çarpıcı hale geliyor.

Modern Avrupa'daki çarpıcı demografik değişimlerin pek çok nedeni olsa da, bunlardan ikisi çok daha merkezi bir rol oynamıştır: merkezi İngiltere olan ve genellikle "tarım devrimi" ve "sanayi devrimi" olarak adlandırılan bir dizi büyük ekonomik dönüşümün bileşik etkisi. Kökleri erken modern döneme, yani on beşinci ve on altıncı yüzyıllara dayanan bu devrimlerden kısaca söz etmek çalışmamızın amaçları açısından yeterli olacaktır. Tarım devrimi, teknolojik ile bilimsel yeniliklerin yanı sıra ekonomik ve siyasi modeldeki değişimler sayesinde mahsul verimliliğinde yavaş ama istikrarlı bir artışın yaşandığı bir dönemdi. Ekim ve hasat süreçlerini etkileyen ilk değişiklik yeni gübreler, makineleşme, patates ve mısır gibi "yeni dünya"dan ithal edilen daha önce görülmemiş mahsullerle toprağın verimliliğinin artmasıydı. Bu da hem insanlar hem de hayvanlar için ucuz gıda kaynakları yaratıl-

8 Grafik, iktisat tarihçisi Bairoch'un (1988: 216) aktardığı verilere dayanarak hazırlanmıştır.

masını sağladı. İkinci yenilikse arazi mülkiyetindeki değişimleri ve –kâr elde etmek için üretimi artırma zorunluluğunu dayatan ve motivasyonunu artıran– rekabetçi piyasa ekonomisine geçişle ilgiliydi (bkz. Meiksins Wood, 2002; Allen, 2009: 57-59). Tarım alanındaki verimliliğin ani artışı, pek çok köylüyü ekonomik açıdan birer fazlalığa dönüştürüp işsiz bıraktı. Sanayileşmenin ilk kıvılcımlarıyla birlikte kent merkezlerindeki iş talebi arttı. Bu da kırsal kesimden şehirlere doğru yaşanan sürekli bir göçe yol açtı ve haliyle kentlerin nüfusu arttı. Gıda üretiminin önündeki asırlık engel artık aşılabilir hale geldiğinden giderek artan sayıdaki kent sakini beslemek de mümkündü. Gıda üretiminde artışa olanak sağlayan kurumsal ve teknolojik değişikliklere paralel olarak, en başta İngiltere, ardından da diğer Batı Avrupa ülkelerinde endüstriyel üretimde sıçramaya neden olan bir dizi çığır açıcı yenilik gözlemlendi. Bu dönemde yaşanan sayısız gelişme arasında pamuk eğirmede verimi üç katına çıkarmış “dönen Jenny”yi (1764) bulan James Hargreaves (Allen, 2009: 215) ya da 1769’da su ile çalışan eğirme tezgâhının patentini alan Richard Arkwright gibi mühendislerin icatlarından söz edilebilir. Bunların yanı sıra James Watt’ın buhar motorunu geliştirmesi, George Stephenson’un lokomotif çağını başlatan buhar motorunu 1814’te bulması ve on sekizinci yüzyıl boyunca ucuz çelik üretimi için kok enerjisinin kullanılmaya başlanması da anılması gereken önemli gelişmeler arasındadır.

Sanayi devriminin hızlı kentleşme süreci elbette ciddi toplumsal sorunlara yol açtı. Sanayiciler ve bankacılar ciddi bir zenginlik biriktirmiş olsalar da, pek çok kişi şiddetli bir yoksulluk yaşıyordu. Hizmet ve altyapı sistemleri, yoğun kömür kullanımından kaynaklanan kirliliğin üstesinden güçbele gelebiliyordu; drenaj sistemleri ilkel ve yetersizdi (örneğin on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Londra kanalizasyon sistemi doğrudan Thames’e akıtılıyor; bu da kötü kokuya ve hastalığa yol açıyordu). Sanayi merkezlerinin etrafında kümelenen işçi gecekondualarında yaşam koşulları berbat; yoksulluk ve suç oranları akıl almaz boyutlardaydı. “Dünyanın atölyesi” sıfatını gururla üstlenen İngiltere’nin sanayi kentlerindeki işçiler ve yoksulların içinde bulunduğu berbat durum, dönemin duyarlı ve endişeli isimlerinin satırlarına yansımıştı: Friedrich Engels (*İngiltere’de Emekçi Sınıfların Durumu*, 1844), Charles Dickens (*Zor Zamanlar*, 1854) ya da Elizabeth Gaskell (*North and South*, 1854) gibi sorunlara radikal bir perspektiften yaklaşanların yanı sıra Disraeli (*Sybil, or The Two Nations*, 1845) ya da Thomas Carlyle (*Past and Present*, 1843) gibi muhafazakâr perspektiften yaklaşan isimler de vardı. Yine de yeni siyasi etmenlerin ve kapsamı sürekli genişleyen maddi ve teknolojik araçların etkisi sayesinde, Batı Avrupa’daki pek çok insanın yaşam ve çalışma koşulları adım adım iyileşmeye başladı. Daha önce değindiğimiz üzere, bu değişimlerin bazıları (çalışma gününün kısaltılması, çocuk

işçiliğini sınırlayan mevzuat, sağlık sigortası ve emeklilik sistemi gibi) siyasi ve reformcu bir nitelik taşıyordu; bazılarıysa (aydınlatmanın iyileştirilmesi, kanalizasyon borularının kullanımı, şehirlerde parkların açılması, sokaklar ile bulvarların daha iç açıcı hale gelmesi için genişletilmesi ve halk ayaklanması gibi her türden sokak savaşını ve barikatı engellemek üzere tasarlanan kentsel planlama gibi) teknik ve idariydi; bazılarıysa (işçi ücretlerindeki artış ve seri üretimi yapılan malların ucuzlaması gibi) ekonomikti. Bütün bunlar, ortalama yaşam standardında belirgin bir iyileşmeye ve işçiler ile çalışanların tüketim seviyelerinde –yavaş olsa da– bir artışa neden oldu.

En önemlisi olmasa da en belirleyici değişimlerden biri, on dokuzuncu yüzyıl boyunca ortalama yaşam sürelerinin artışı ve bebek ölümlerindeki azalmaydı. Bunlar, geçmişe kıyasla daha iyi ve daha istikrarlı bir beslenmenin, gelişmiş sanitasyonun ve bilhassa Louis Pasteur'un bakteriyoloji alanındaki keşiflerinin sonuçlarıydı. Pasteur ve tilmizlerinin bakteri ile hastalık arasındaki bağlantının içyüzünü kavraması tıpta gerçek bir devrime kapı araladı ve hastalıkları tanımlamak, tedavi etmek ve hatta önlemek için çok büyük önem taşıyan –sütün pastörize edilmesi, içme suyunun arıtılması, yaraların ve tıbbi araçların dezenfektasyonu gibi– bir dizi pratik önlemi mümkün kıldı. Zaman zaman “Bakteri Devrimi” diye anılan bu süreç, hiç şüphesiz ki tıp tarihindeki en önemli başarıydı.⁹ Nüfusun artması üzerinde büyük bir etkisi oldu; aynı zamanda aile başına düşen ortalama çocuk sayısı da azaldı. Bununla birlikte söz konusu eğilimin Batı'daki sanayi merkezlerinde bir standart haline gelmesine rağmen, daha sonradan “üçüncü dünya” diye adlandırılacak ve başta İngiltere olmak üzere, dünyanın Batılı emperyalist güçlerinin kontrolü altına girecek pek çok bölgede aynı dönemde tam tersi bir eğilimin görüldüğünü de atlamamak gerekir. On dokuzuncu yüzyılda doğrudan ya da dolaylı olarak İngilizlerin kontrolü altındaki Hindistan ve Çin'de yaşam standardı gerçekten kötüleşmiş ve modern çağdan önce eşi benzeri görülmemiş sıklıkta kitlesel kıtlık görülmeye başlamıştı. Bu nedenle söz konusu ülkelerdeki nüfus artışı, Avrupa'da görüldüğü gibi bir sıçrama kaydetmek yerine giderek yavaşladı. Bu eğilim çoğunlukla kuraklık gibi doğal afetlerle ilişkilendirilse de, kimi isimler bunun emperyalizmin dayattığı siyasi ve ekonomik hamlelerin bir sonucu olduğunu ileri sürmüştü. Örneğin Amerikalı tarihçi Mike Davis, emperyalizmin on altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arasında esasen Çin'de ama

9 Ölüm oranındaki düşüşe yol açan faktörlerin nasıl sıralanacağına dair bilimsel bir tartışma var. Thomas McKeown (1980), yaklaşık otuz yıl önce imza attığı ve büyük yankı uyandıran araştırmasında, yaşam standardındaki artış ile beslenmenin iyileşmesindeki asli öneme sahip unsurun tıptaki gelişmeler olduğu varsayımına karşı çıkmıştı. Başkaca uzmanlara bu itiraza cevaben devlet finansmanı ile sürdürülen iyileştirilmiş bir sağlık sisteminin rolüne dikkat çekmişlerdir (örneğin bkz. Szreter, 2002: 722-725). Buradaki amaçlarımız açısından, farklı yaklaşımlar arasında yaşanan ihtilaf, muhtelif şekillerde açıklamaya çalıştıkları temel olgu kadar önem taşımıyor.

Hindistan’da da mevcut olan karmaşık refah sistemlerini ortadan kaldırdığını ileri sürüyor. Bu sistemler, kıtlık döneminde tahıl fiyatlarının sıkı şekilde denetlenmesini ve devletin depolarından mebzul miktarda gıda temin edilmesini sağlıyordu. Yabancı yöneticilerin “yerliler”in acılarına çoğunlukla kayıtsız kalmalarının yanı sıra bu sistemleri yok edip yerlerine kâr etmeye yönelik mekanizmaları koymaları, dünyanın muazzam büyüklükteki bölgelerinde yaşam standardının düşmesine ve çok fazla sayıda insanın kıtlık ya da salgın kurbanı olmasına sebep oldu (Davis, 2002).

Tabii bu tablo, endüstriyel dünyada on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru yoksul mahallelerde yaşayanların çalışma ve yaşam koşullarının ziyadesiyle rahat ve keyifli olduğu gibi yanlış bir izlenime yol açmamalıdır. Bu dönemde çoğu insan hâlâ yoksulluk eşiğinde ya da bu eşiğin altında, kısacası korkunç koşullarda yaşıyordu. Dünyanın en zengin ve en gelişmiş ülkelerinden biri olan İngiltere’de nüfusun yaklaşık %30’u, sosyolog Seebohm Rowntree’nin “birincil ya da ikincil düzeyde yoksulluk” diye tanımladığı koşullar içerisinde idame ettiriyordu yaşamını; sınıflar arasındaki ekonomik eşitsizlik insanı hayrete düşürecek bir düzeydeydi ve devasa bir öfkeye neden oldu. Yine de, tarihçi H.C.G. Matthew’un (2009: 516-517) işaret ettiği üzere, bu durum “nüfusun %70’inin görece bir refah içerisinde yaşadığı anlamına geliyor- du; yüzyılın ortasındaki ‘ücretin tunç kanunu’ döneminde tasavvur edilmesi kolay bir şey değildi” Hızlı kentleşme, nüfus artışı ve yaşam standardında – görelî– bir artış: Ortega gibi “kitle toplumu”na eleştirel yaklaşan düşünürlerin sözünü ettiği demografik arka plan işte buydu.

Toplum ve kültür

Siyasi ve demografik değişimlere hem derin hem de çok yönlü bir toplumsal ve kültürel dönüşüm eşlik etti.

Sendikalar

İşçilerin sahip olduklarının yeni yeni farkına vardıkları siyasi koz, yeni bir toplumsal ve ekonomik siyasi güç tarafından destekleniyordu: On dokuzuncu yüzyıl boyunca şekillenen –ve işçi sınıfı örgütlenmesinin kalbinin attığı– sendikalar. Sendikalar, bir bakıma Ortaçağ’daki lonca ve zanaatkâr birliklerinin devamı gibi görünse de, esasen modern bir olguydu; farklı sanayi kol- larında ter döken işçiler, işverenlerine kafa tutabilmek için sendikalar saye- sinde kolektif bir pozisyon olarak örgütlendiler. Sendikalar geçmişte örgüt- lü bir çerçeveden mahrum olan ve patronlarla kendi kendilerine uğraşmak zorunda kalan işçilerin çıkarlarının temsil edilmesine, çalışma ile istihdam

koşullarının iyileşmesi ve maaşların artması için *toplucu* mücadele etmelerine imkân tanıdı. Sendikalar, elbette özerkliklerine ket vuran ve aşağıdan gelen talepleri dikkate almak zorunda kalan fabrika sahiplerinin hararetili direnişiyle karşı karşıya kaldı. İşçiler adına toplu müzakere yürütme ve sendikalaşma girişimleri yüzyılın ortalarına kadar sıkı şekilde yasaklanmıştı; bunun meşrulaştırılması için de her işçinin çalışma koşullarını kendine göre müzakere etme ve toplu müzakerelerin iş fırsatları hususundaki ekonomik seçim özgürlüğünü hükümsüz kıldığı bahanesinin ardına saklanılıyordu. Başka bir deyişle sendikaların ekonomik özgürlüğü ve serbest rekabeti çiğnediği iddia ediliyordu. Örneğin İngiltere’de “İşçilerin Yasadışı Birleşmeleri”ni yasaklayan Birleşme Yasası 1799’da kabul edilmişti. Yasa 1824’te yürürlükten kaldırıldıysa da, ertesi sene grev hakkını engelleyen ve işçileri iş yavaşlatmaya ikna etmeye çalışanlara ceza verilmesini öngören yeni düzenlemeler getirilmesi, bir grev dalgasına yol açtı. Her ne kadar, içindeki maddeler işverenlerin grev yapanların peşine düşmesine hukuken müsaade edecek kadar muğlak bir dille ifade edilmiş olsa da, 1871 tarihli Sendikalar Yasası’yla birlikte sendikalar yasal bir meşruiyet kazandı.¹⁰

Sendikalar ve faaliyetleri, en başından itibaren bir muğlaklık ya da çifte amaç taşıyordu: Sendikalar bir yandan çalışma ilişkilerinin ya da mülkiyetin mevcut durumunu değiştirme isteği olmaksızın pastanın –istihdamdan doğan muhtelif sosyal faydalar ve maddi refah bağlamında– daha adil bir biçimde dağıtılmasını sağlamak için kullanılan bir ekonomik pazarlık aracıydı. Öte yandan siyasi baskılar, maruz kaldıkları sınırlamalar ve yasaklamalardan ötürü, çok daha kapsamlı toplumsal ve ekonomik değişimler türünden siyasi amaçların peşine düşmüşlerdi. Sendikalar, her daim olmasa da çoğunlukla sosyalist ve devrimci çizgideki siyasi partilerin fabrikadaki ya da işyerindeki uzantılarıydı aslında. Bu sebeple türlü çeşit sendikaların izlediği mücadele biçimleri arasında da büyük farklılıklar gözlemleniyordu. Örneğin Almanya’da üyelerini temsil ederken işverenlerle dostane müzakereler yürüten ve sert çatışmalara girmeyen “sarı” sendika denen beyaz yakalı sendikaları ile grevi ve devlete karşı doğrudan eylemi asli mücadele biçimi addeden mavi yakalı işçilerin kurduğu sendikalar arasında dağlar kadar fark vardı.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru yaşanan bir başka önemli gelişme sendikalizmin doğuşuydu; yani işçilerin haklarını savunduğunu iddia eden siyasi –özellikle de sosyalist– partilerden bağımsız olduklarına vurgu yapan bir işçi örgütlenmesi biçiminin. Bu hareketin savunucuları, işçile-

10 Franz Neumann’ın (1936: 16) işaret ettiği üzere, 1871 yönetmeliği “grev yasal olsa da, grev tehdidinin yasal olmadığını” ileri sürüyordu. Bu yasal formülasyonların muğlaklığı, uzun yıllar boyunca sendikal faaliyetlerin önünü tıkadı. İngiliz işçilerin, işverenler ile hükümete karşı sendikalaşmak için verdiği canhıraş mücadelenin tafsilatlı bir anlatımı için bkz. Thompson (1991).

ri yalnızca sendikaların tamamen ve özerk bir biçimde temsil ettiğine, işçileri aşağılayan, göstermelik tavizlerin peşine düşmektense radikal toplumsal değişimi hedefleyen sahih bir devrimci ruhu sendikaların koruduğuna inanıyordu. İşçi partileri kâğıt üstünde değilse de fiilen devrimi yüzüstü bırakmakla, kısmi reformları savunmakla ve işçilerin siyasi-parlamentar düzen tarafından yutulmalarına göz yummakla suçlanıyordu. Sadece kapitalistlerin kârı bölüş-türme şeklini değil, bizzat kapitalist sistemin kendisini reddeden sendikalist, devrimci ve anarşist cephe ile işçilerin elini müesses nizam çerçevesinde güçlendirmek isteyen cephe arasında bir gerilim baş gösterdi. Sendikalistler, müzakere yerine çatışmayı da içeren ve gerektiğinde şiddetli çarpışmalara varan sınıf mücadelesinin gerçek anlamına vurgu yapıyordu. Bu bağlamda faşizm incelemeleri alanında anarko-sendikalizmi faşist düşüncenin erken dönemlerindeki en önemli unsurlardan biri kabul eden kimi isimler vardır. Mesela tavizsiz bir entelektüel olan Georges Sorel bu isimler arasında yer alır.¹¹

Avrupa'daki sendikalar, faşizme giden süreçte işçi partilerinin izlediği güzergâha paralel bir hatta ivme kazanıyordu. Faşizmin şu ya da bu biçiminin nihayetinde iktidarı ele geçirdiği üç Avrupa ülkesine dair şu veriler, sendikaların kazandığı gücün büyüklüğünü örnekler: Britanya'da 1892'de sendikaların 1 milyon 576 bin üyesi varken, 1932'de bu sayı 4 milyon 441 bine ulaşmıştı. Almanya'da 1891'de sendikaların 278 bin üyesi varken, 1931'de bu sayı 4 milyon 412 bine ulaşmıştı. Avusturya'da 1919'da 295 bin işçi sendikaya üye olmuşken, bu sayı 1930'da 655 bine varmıştı. İtalya'nın en büyük sendikası olan *Confederazione Generale del Lavoro*'nun [Genel İşçi Konfederasyonu] 1907'de üye sayısı 190 bin iken, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği 1914'te sayı 321 bin ve savaştan sonra, yani 1919'da ise 1 milyon 159 bindi (bütün verileri aktaran Neumann, 1936: 17-36). Dünya Sanayi İşçileri [*Industrial Workers of the World*] sendikasının Amerika'da yayımladığı işçi gazetesi *Solidarity*, 1917'de havaya kalkmış elleri birleşince devasa bir yumruk oluşturan bir işçi kitlesinin görselini taşıymıştı sayfalarına. "Dünyayı Yönetecek El," yazıyordu altında, "Tek Bir Büyük Sendika'dır."¹²

"Hiçbir konuda birbirlerine benzemezler" mi?

Kadınların statüsündeki değişimler

Kitle toplumunun bir başka sacayağı da kadınları etkileyen kademeli dönüşümdü. Avrupalı kadınlar geç modern döneme kadar kamusal yaşamın hemen hemen bütün alanlarından tamamen dışlanmış ve erkeklere hem si-

11 Bu uzmanlar arasında en dikkate değer isim, farklı çalışmalarında "faşist sentez" in oluşumunda Sorel'in göz ardı edilemez rolünün altını çizen Zeev Sternhell'dir (Sternhell vd. 1994)

12 Dünya Sanayi İşçileri sendikasının gazetesi *Solidarity*, 30 Haziran 1917.

yasi hem de ekonomik açıdan tabi şekilde yaşamışlardı. Kadınların oy hakkı yoktu, akademik kurumlar onları kabul etmedi, yasal ve ekonomik hakları son derece kısıtlıydı. Farzımuhal, görece gelişmiş İngiltere’de evlendikten sonra mülk sahibi olma hakkını kadınların elinden alan yasa ancak 1883’te iptal edilebildi. Kadınların çalışma yaşamına katılımları da kısıtlanmıştı. Alt sınıftan gelen kadınlar sanayi sahasında ucuz işgücü görevi görüyor ya da üst sınıfların evlerin hizmetçi ya da bakıcı olarak idarelerini sağlıyordu. Orta sınıf kadınlarsa –bundan memnun olsalar da, olmasalar da– çocuk büyütme ve ev işlerini idare etmeye odaklanıyordu.

Bu durum ideolojik açıdan iki iddianın birleştiği müşterek bir hamleyle meşrulaştırılıyordu: Sözümona kadınların doğal olarak erkeklerden aşağı olduğunu ve ayrı eylem alanlarına tekabül eden cinsiyetler arasında doğuştan gelen ve doğal farklılıklar olduğunu ileri süren “ayrı alanlar” ilkesiyle. Kadın düşmanlığı ve kadınları hor gören bakışlar kültürel açıdan egemen konumdaydı. Bir yandan kadınları zayıf, yüzeysel, duygusal, histerik, geveze olarak gösteren klişeler kol gezerken, öte yandan da saf, namuslu, neredeyse aziz mertebesinde görülen, erkeklerin korumasına ve hayranlığına muhtaç bir varlık olarak resmedilen kadınlar romantikleştiriliyordu. İki farklı imge seti, her şeye rağmen nihayetinde bir noktada ortaklaşıyordu: Kadının yeri kamusal, ekonomik ya da siyasal alan değil; hane içi, aileye ait ve korunaklı alandı. Ayrı alanlar ilkesinin 1865 tarihli klasik bir formülasyonu, İngiliz kültür eleştirmenleri arasında önemli bir yeri olan John Ruskin’in elinden çıkmadır:

Bizler, sanki benzer şeyleri kıyaslıyormuş gibi bir cinsiyetin diğerine “üstünlüğünden” söz ederken hiçbir gerekçeye yaslanmayan ahmaklarız. Her cinsiyet, diğerinin taşımadığı bir niteliği taşır. Biri yekdiğerini tanımlar ve onun tarafından tanımlanır: Hiçbir konuda birbirlerine benzemez cinsiyetler ve her ikisinin de mutluluğu ile mükemmelliği, birinin diğerinden verebileceğini istemesine ve almasına bağlıdır.

Cinsiyetlerin nitelikleri kısaca şunlardır. Erkeğin gücü cevval, ilerici, koruyucu olmasıdır. Erkek hiç şüphesiz eyleme geçen, yaratan, keşfeden, koruyandır. Onun zekâsı spekülasyon ve icada dönüktür; enerjisiyse macera, savaş ve fethetme. Savaşın adil olduğu, fethin gerekli olduğu her yerdedir erkek. Gelgelelim kadının gücü savaşmak değil, yönetmek içindir; zekâsı icat ve yaratmaya değil, tatlı bir buyurmaya, düzenlemeye ve karar vermeye dönüktür. (...) Kadının en büyük işlevi, Övgüdür; kadın yarışmaz ama istisnasız her seferinde yarışın sonunda tacı kimin takacağına karar verir. Makamı ve konumu sayesinde her türden tehlike ile ayartmadan sakınır. Erkek, her şeye açık bir dünyada zorlu işleri üstlenip her türden tehlike ve sorunla yüzleşmek mecburiyetindedir; (...) çoğu zaman [durdurmak için] yaralanması ya

da boyun eğdirilmesi gerekir. (...) Yani kadını bütün bu tehlike ve sorunlardan korur; erkek, kadının yönettiği evinde, kadın yaratmadıkça hiçbir tehlikeye, ayartmaya, hataya ya da saldırıya göğüs germek zorunda değildir. Evin hakiki doğası budur; ev bir Barış mekânıdır; yalnızca her türden yaralanma ihtimalinin değil, aynı zamanda her türlü dehşet, şüphe ve fikir ayrılığının da çok uzakta olduğu bir sığınaktır (Ruskin, 2002: 77).

Pek çok ülkede toplumsal öncü rolünü üstlenen Avrupa burjuvazisi, kadının iffetli, bir anneye yakışır şekilde hareket ettiği, aileye adanmış ve neredeyse bir şahsiyetten yoksun olduğu Viktoryen dönemin kadın idealini besledi.¹³ Bu yaklaşım, diğer etkilerinin yanı sıra kadın cinselliği üzerinde bir tabu yarattı. İdeal orta sınıf kadın, temelde aseksüel ya da en azından dürtülerini tümünden evcilleştirerek çocuk doğurmaya yönlendirmeyi kesinkes başarmış biri olarak tasvir edildi. Kadınların arzusu, nihai tezahürü fahişelik olan, günahkâr eğilimler taşıyan kadınlara özgü ve doğal olmayan bir unsur adedildi: “Toplum, fahişelerin kapısını çalan erkekleri kınamıyordu; bunun yerine –yaygın şekilde kabullenilmiş bir çiftte standart uyarınca– durumdan fahişe sorumlu tutuluyordu” (Barringer, 2012: 106). Fuhuş, Viktoryen toplumda son derece yaygındı ve sıklıkla övülen aile yaşamının karanlık ve bastırılmış bir gölgesiydi. Fuhşa toplumsal ve ekonomik sebepleri olan, kadınlara sunulan ekonomik seçeneklerin ziyadesiyle kısıtlı olmasından kaynaklanan bir olgu gözüyle bakılmadı; bunun yerine ahlâki bir sorun, bizzat kadınların ahlâksızca seçimlerinin bir sonucu olarak bakıldı. Sanat eleştirmeni Tim Barringer (2012: 108), Rafael öncesi döneme ait iki tabloyu kıyaslar-ken Viktoryen dönemin cinsel alışkanlıklarındaki çelişkiyi enfes bir biçimde gözler önüne serer: “Eş ve orospu; iffetli ve fahişe. Gevşek bir iç çamaşırı gitmiş metres imgesi üreme olmaksızın cinselliğe odaklanır; vücudu çelik misali satenle kaplanmış eş imgesiye bu dönemin cinsellik içermeyen doğurganlık idealini yansıtır.”

Kadın hareketi, kadınların hukuki, siyasi ve iktisadi konumunu iyileştirme amacı güden örgütlü bir mücadeleden doğmuştu. Bu bakımdan ilk adımlar, tam da 1789 Fransız Devrimi esnasında, erkeklerin asli görmediği meselelerde, yani kadınların aşağı konumunu ve yeni insani ile sivil hakların kadınlar için de geçerli olup olmadığını sorgulayan seslerin ilk kez yükselmesi sayesinde atıldı. Önemli bir proto-feminist metin olan ve Olympe de Gouge’nin kaleme aldığı *Kadın Hakları Evrensel Beyannamesi*’nde (1791) bu haklara kadınların da sahip olması gerektiği dile getirildi. İngiltere bağlamında benzer bir rolü Mary Wollstonecraft’ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (1792) kitabı üstlenmişti.

13 Avrupa bağlamında Viktoryen kültür üzerine bir araştırma için bkz. Gay (2002).

Bu tür talepler, on dokuzuncu yüzyıl boyunca radikal, devrimci çevrelerde¹⁴ olduğu kadar liberal çevrelerde de¹⁵ olgunlaşıp keskinleşti. Kadın örgütleri pek çok Avrupa ülkesinde adım adım önemli bir unsur haline geldi. Meksika Almanya'daki Sosyal Demokrat Parti'nin kadın hareketi, 1914'te yaklaşık 175 bin üyeyle Avrupa'nın en büyük kadın hareketiydi. İngiltere'de Sufrajetlerin oy hakkı mücadelesi ikonik bir nitelik kazandı. Kadınlar siyasi hakların yanı sıra istihdam alanında da bir dizi önemli talepte bulundu: fırsat eşitliği, eşit işe eşit ücret, hamilelik esnasında ve sonrasında destek. Ayrıca bunlara eğitim ve mülkiyet alanlarındaki haklarını koruyup güçlendirecek başka talepler de eklendi. Bunlar Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında duyulur hale geldi: kürtaj, doğum kontrol yöntemleri kullanma, cinsel özgürlük hakkı. Bunların bazıları tam da baskıcı çekirdek aile yapısına meydan okuyan taleplerdi. Mücadele bu cephelerin tamamında olmasa da, büyük kısmında kayda değer bir başarıyla taçlandırıldı: Ülkeler kadınların oy hakkını birbirinin peşi sıra (1915'te Danimarka, 1918'de Almanya, 1920'de Birleşik Devletler, 1928'de İngiltere, 1944'te Fransa vd.) tanıdı; milyonlarca erkeğin cepheye yollanmasına sebep olan Birinci Dünya Savaşı, aynı zamanda kadınların topluca işgücüne dahil olmasına kapı araladı; kültürel alanda ve gündelik toplumsal değişimlerde Viktoryen dönem âdetleri ve getirdiği çifte standartlar bir şekilde yıkıldı. Kadın ile erkek arasında davranışlardaki ve görünüşteki keskin farklılıklar törpüldü. Savaşın ardından artık “yeni bir kadın” modelinden dem vuruluyordu: daha bağımsız, kendine ve yeteneklerine güvenen, daha fazla ifade ve eğlence alanı bulan, romantik ve erotik duygulara sahip, arzularının tatminini ev dışı alanda bulan, erkekler tarafından daha az denetlenen ve “kadın gibi” giyinme zorunluluğu azalmış bir “yeni kadın” Pek çok kadın, bu dönemde daha “erkek-si” ya da “oğlan gibi” görünsün diye saçlarını kısalttı (Amerikalı aktris Louise Brooks'un *Bubikopf* tarzı saç kesimi bunun bir örneğidir); elbiseler kıaldı ve kadınlar ilk kez pantolon giymeye başladılar.

Küresel açıdan bakılınca bu gelişmeler yavaş ve kısmiydi. Kadınların maaşları erkeklerinkilerle kıyaslanamayacak kadar düşüktü; kürtaj illegal kalmaya devam etti ve ciddi cezalandırmalara konu oldu.¹⁶ Kadın emeği, eko-

14 Kadınların eşitliği konusundaki –en azından kendi dönemleri bağlamında– çığır açıcı fikirler, sosyalist ve daha sonra Marksist kampta Charles Fourier, Robert Owen, Flora Tristan, Friedrich Engels ve August Bebel gibi düşünürler ve aktivistlerce desteklendi.

15 Bu cenahın öncü ismiyse John Stuart Mill'di; ancak kadınlar için sivil eşitlik talep eden liberal sesler, on sekizinci yüzyılın sonlarında –örneğin Nicolas de Condorcet'nin 1790 tarihli *De l'admission des femmes au droit de cite* risalesinde– yükselmeye başlamıştı. En önemli proto-feminist metinlere ve bu literatürdeki farklı çizgilere dair mükemmel bir çerçeve için bkz. Delap (2011).

16 İki savaş arası dönemin Almanya'sından ilginç bir veri: 1871'de yürürlüğe giren 218. maddeyle kürtajın cezası azami beş yıl hapis olarak belirlendi. Bu suçtan 1920'de 2.450 kadın yargılanmıştı. 1933'teyse bu suçtan yargılanan –ve çoğunluğu işçi sınıfından– kadınların sayısı 60 bine yükseldi. Bkz. Kaes ve Jay (1995: 202).

nomik kriz dönemlerindeki yüksek işsizlik oranlarını izah edebilmek için çoğu zaman bir günah keçisi muamelesi gördü. Dahası, kadınlar hâlâ ev işleri ve çocuk yetiştirmenin neredeyse yegâne sorumlusuydu; işçi sınıfından çoğu kadının yaşamı sıkıntı ve zorluklarla doluydu (Kaes ve Jay, 1995: 208-210). Elbisenin ve yeni modaların gün yüzüne çıkmasının gerçekten özgürleştirici bir etkiye yol açıp açmadığı sorgulanabilir elbette; bunların erkeklerin isteklerine riayet etmekten ziyade kadının kurtuluşunu ne ölçüde somutlaştırdığı ve ne ölçüde kadınları daha fazla nesneleştirme işlevi gördüğü havada asılı kalan sorular arasındadır.

Yine de o dönemde yaşayanların pek çoğu için bu değişiklikler, kadınların rolünde ve cinsiyetler arasındaki toplumsal güç ilişkilerinde, gözlerinin önünde gerçekleşen ve çığır açan bir dönüşüm izlenimi yaratmaya yetti de arttı bile. İster olumlu ister olumsuz baksın, ister umutla ister endişeyle yaklaşsın, pek çok kişi “ayrı alanlar” klişesinin çözülmeye başladığına, hatta çoktan tarihe karıştığına inanıyordu. Kısa süre öncesine kadar cinsiyetler arasında verili sayılan farklar, giderek biyolojik olmaktan çok yapay, tarih boyunca gelişen ve hegemonik, ataerkil kodlar ile normlar tarafından dayatılan kısıtlamalar sayılmaya başladı. Geriye dönülüp bakılınca bu dönem, toplumsal farklılıkların biyolojik olarak temellendirilmesini reddeden ve hem kadın hem de erkek davranışını üretmede toplumun rolüne vurgu yapan feminist bir toplumsal cinsiyet söyleminin başlangıcına işaret ediyor.

Kadının statüsündeki ve rolündeki bu değişimlerin neden tam da kitle toplumunun bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiği sorusu sorulabilir elbette. Kadınlar kitlenin bir parçası mıydı? Sonraki bölümde ve kitabın ilerleyen kısımlarında (özellikle 6. Bölüm’de), kadın hareketinin gerçekten de o dönemde yaşayanlarca zayıf ve tabi olan toplumsal güçlerin genel anlamda güç kazanmasının merkezî bir unsuru kabul edilerek değerlendirildiği görülecek. Dahası kadınlık ile *kitleselleşme*, müşterek bir mecaz üzerinden açıkça birbirine bağlanıyordu.

Kadınların statüsü ve cinsel imajındaki değişimlerin yanı sıra eşcinseller ile lezbiyenlerin statüsü çerçevesinde de önemli mücadeleler verildi. Eşcinseller ve lezbiyenlerin haklarının tanınması, cinsel tercihleri ile bu tercihleri hayata geçirme biçimleri üzerindeki toplumsal ve hukuki tabuların yıkılması için epey çaba sarf edildi. Fransız Devrimi bu bakımdan da bir dönüm noktasıydı; zira devrimci Fransa, 1791’de eşcinsel ilişkilere verilen cezayı kaldıran ilk ülkeydi. Gelgelelim diğer Avrupa ülkelerinin benzer bir ilerleme kaydetmesi için yaklaşık yüz elli yıl beklenecekti. İngiltere, Almanya ve başka ülkelerde, yirminci yüzyılın ilk üçte birlik kısmı, aynı toplumsal cinsiyetten insanlar arasındaki cinselliği meşrulaştırmak ve bu ilişki biçimine yönelik ön-

yargıları ortadan kaldırmak için verilen büyük çabalara sahne oldu.¹⁷ Birazdan değineceğimiz üzere, bu mücadele de eleştirmenlerinin bir tehdit olarak gördüğü ve sert tepkilere maruz kalan kitle toplumunun bir tezahürüydü.¹⁸

Kitle kültürü

Kitle toplumunun en önemli yanlarından biri kitle kültürü, popüler kültür ya da kültür endüstrisi gibi farklı adlarla anılan, ticari ve geniş çapta erişilebilir bir kültürün sınırlarını genişletmesiydi. Tüketim kültürü, modern çağdan ve sanayi devriminden önce yalnızca nüfusun gerekli boş zaman, araç gereç ve eğitime sahip –başka bir deyişle okuryazarlığın elzem bir önkoşul olduğu– epey dar bir kesimiyle, yani orta ve üst sınıflarla sınırlıydı. Bu kaynaklara erişememek, çoğu insanın kültürü üretmesi ya da tüketmesine ket vuruyor ya da bunun yerine masalların, şarkıların ve benzerlerinin sözlü aktarımına dayanan ayrıksı ve oldukça mahdud bir kültür yaratmaları manasına geliyordu. Bu türden kültürel faaliyetler, modern ve kitlesel denginden ayrılabilmesi için folklor ya da gerçek popüler kültür adıyla anılır. Folklor, sıradan insanların kendiliğinden zihniyetini ve özelemlerini yansıttığı, hatta “hal-kın ruhu”nu somutlaştırdığı düşünülüyordu genellelikle modern kitle kültüründen daha üstün ya da asılmış gibi görülür; kitle kültürü de tam tersine kaba bir ticari anlayışı esas aldığı, standardı aşağı çektiği, yüzeysel ve manipülatif bir kültürü daha düşük tabakalara yayma çabası olduğu gerekçesiyle eleştirilere maruz kalır. Uzmanlar, sözlü gelenekleri toplayıp koruyarak, folklor ya da *Volkskultur*’a çoğunlukla (bugün de ara sıra yapmaya devam ettikleri üzere) âdeta dinî bir huşuyla yaklaşırken, çağdaş kitle kültürü –çok satanlar, popüler müzik ve bunları izleyen sinema ile televizyon yapımları– uzunca bir süredir araştırmanın amacı bu “kültür”ün siyasi, toplumsal ya da ahlâki olumsuz etkilerini belgeleyip çözümlemek olmadıkça, bırakalım bilimsel bir ilgiyi, ciddi bir değerlendirme konusu bile yapılmayacak kültürel bir çöp üretimi ya da çıkarıcılık, irrasyonellik, saldırganlık, hazcılık, otoriterlik, bireysel özerkliğin kaybı gibi derinlerde yatan toplumsal rahatsızlıkları teşhis etmeye yardımcı dokunabilecek bir semptom muamelesi gördü. Son zamanlarda, bilhassa da 1970’lerden sonra bu alandaki tutumlar büyük ölçüde değişti ve pek çok uzman, kitle kültürü ürünlerinin son derece karmaşık bir yapısı olduğuna ve bunların toplumsal ile sanatsal değerlerine, ayrıca önceki yaklaşımların kibirli ve elitist tavrına dikkat çekti. Büyük modern üretime

17 Weimar Cumhuriyeti’nde cinsellik etrafında kümelenen tartışmalarla ilgili bir dizi kaynak için bkz. Kaes ve Jay (1995: 693-718).

18 Bu konudaki literatür oldukça geniştir. Klasik birkaç çalışma için bkz. (Gay, 2001; Mosse, 1985; 1996 ve Gilman, 1985).

yüksek “kültür” unvanını bahsetme ve onun büyük sanatçıları bu etiket altında toplama konusundaki geleneksel isteksizliğe açık bir şekilde karşı duran “kültür çalışmaları” [*culture studies*] disiplini, sadece klasik ve “yüksek” sanatı değil, aynı zamanda daha büyük bir kitleye hitap eden çağdaş kültürü, hatta gündelik eğilimler ve uygulamaları da içerecek şekilde terimin anlamını genişletti.¹⁹

İtalyan yazar ve eleştirmen Umberto Eco’nun (1964) kitle kültürünü benimseyen “popülistler” ile ona şüphe ve küçümsemeyle yaklaşan “elitistler” diye adlandırdığı taraflar arasındaki tartışma günümüzde de varlığını sürdürüyor. Bu bağlamda kitle kültürünün niteliği ile önemine dair bir uzlaşmaya henüz varılamadı. Yine de bu kültürün yaygınlaşmasının, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eğitimin yaygınlaşması, okuryazarlığın istikrarlı şekilde artması, gazete ile kitapları daha ucuzlaştıracak (mesela 1832-1845 yılları arasında yayımlanan ve adını bu başlığı taşıyan özgün dergiden alan “*penny* [üç kuruşluk] dergileri” gibi, genellikle alt-orta sınıfa ve işçi sınıfına hitap eden resimli dergiler) ve üretme ve dağıtma kapasitesinde sayısı gitgide artan kamunun erişim beklentilerini karşılayabilecek bir gelişme ve (1895’ten itibaren) sinema, (1877’den itibaren) gramofon ve (1895’ten itibaren) radyoyu milyonlarca okur, dinleyici ve izleyicinin yaşamının ayrılmaz bir parçası haline getiren kitle iletişim ve eğlence araçlarına dönüştüren yeni teknolojilerin –fotoğraf, kayıt, film vd.– devreye girmesiyle ilgili olduğu kabul edilir.²⁰

En kapsamlı haliyle modern kitle kültürü, endüstriyel dünyanın parçası olan ülkelerde orta sınıf ve işçi sınıfı tüketiminin ciddi biçimde artmasına yol açar. Bu tüketim eğilimi on dokuzuncu yüzyılın son üçte birlik kısmında ciddi bir boyuta ulaşmakla kalmadı, aynı zamanda 1920’lerde yaşanan büyük ekonomik güçlüklerle rağmen Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra daha da fazla ivme kazandı (tarihsel açıdan şu an ele aldığımız dönemin dışında kalan İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraysa zirve noktasına ulaştı). Tarihçi Martin Pugh’un (2008: viii) iki savaş arası dönemdeki İngiltere bağlamında dile getirdiği üzere, dünyadaki ekonomik krize rağmen:

1919-1920, 1922-1928 ve 1934-1937 yılları arasında büyüme evreleri gözlenmiştir. (...) Artık bütün dünyada olduğu gibi İngiltere’de de fiyatların sürekli düşmesi nedeniyle [bu dönemin] sanayiciler ve tarım üreticileri için kötü, tüketiciler içinse iyi bir zaman dilimi olduğunu düşünüyoruz. Çoğu insan işini korumayı başarırken maaşların reel değerinin artması, dönemin tanım-

19 Bu dönüşüme dair faydalı bir tartışma için bkz. Storey (2003).

20 Elbette daha sonra, yani bu çalışmanın incelediği dönemin dışında kalan bir süreç içerisinde televizyon, internet ve başka medya araçları geliştirilmiştir.

layıcı özelliği haline gelen konut satın alma, küçük lüks tüketim, araba sahibi olma, tatil ve boş zaman etkinliklerinde patlama yaşanmasını mümkün kıldı. İşin aslına bakılırsa İngilizlerin bugün takıntılı tüketicilere ve bir alış-veriş toplumuna dönüşmesinin tohumları iki savaş arası dönemde atılmıştır.

Modern kapitalizmin merkezinde montaj bantlarındaki seri üretim, rekabet ve teknolojik yenilikler sayesinde fiyatları düşen metallerin kitlesel şekilde tüketilmesi vardır. Bu sistem, arabaların fiyatını önemli ölçüde düşürmeyi ve onu bir seri üretim ürününe dönüştürmeyi başaran Henry Ford'un adıyla bilinir. Tabii kitlesel tüketimin artmasına farklı sınıfların satın alma gücündeki keskin eşitsizliklerin yanı sıra coğrafi eşitsizlikler de ket vurdu. Örneğin iki savaş arası dönemde İngiltere'de, Londra ve müreffeh güneyi ayıran bir körfez vardı ve bu bölgenin yaşam standartlarında belirgin bir iyileşme gözlenirken, ülkenin orta ve kuzey kesimleri kitlesel işsizlik ve yoksullukla boğuşuyordu. Buna rağmen tüketimdeki artış, çeşitli teknolojik yenilikleri ve aletleri yaygın hale getirdi. Ford'un on beş milyondan fazla satan T modelinin yanı sıra şu aletleri de anmak gerekir (tabii burada söz konusu aletlerin icat edildiği değil, kitlesel kullanım için üretilmeye başlandığı tarihleri anıyoruz): konserve açacağı (on dokuzuncu yüzyılın ortaları), gramofon (1887), telefon (1890), elektrikli su ısıtıcısı (1893), elektrikli soba (1910), buzdolabı (1913), elektrikli saç kurutma makinesi (1915), elektrikli ekmek kızartma makinesi (1919), radyo yayınlarının başlangıcı (1920), çamaşır makinesi (yaklaşık 1925). Üstelik üreticiler arasındaki şiddetli rekabetin ortasında kalmış tüketicileri yeni ürünlerle tanıştırmak ve cüzdanlarına giden yolu aralamak için tasarlanan reklam bombardımanı da bu sürece eşlik etti.

Kapıdaki tüketiciliğin bir başka yan ürünü ise –kentsel modernliğin simgesi olmasının yanı sıra aynı zamanda bir coşku ve korku kaynağı haline gelen– devasa büyüklükteki mağazaların açılmasıydı. Bu mağazalar, çeşitli malları küçük mağazaların koyduğu fiyatlardan daha ucuza sunabildikleri için pek çoğunun iflas bayrağı çekmesine sebep oldular. Bu tür büyük mağazaların ilk örneklerinden ve en ünlülerinden biri de 1869'da açılan ve Émile Zola'nın 1883 tarihli *Kadınların Cenneti* romanına konu olan Paris'teki *Le Bon Marché*'ydi. Zola'nın bu romanı, tüketimin önemini ele alan ilk edebiyat yapıtlarından biri olmakla kalmaz, aynı zamanda bir bakıma kitle kültürünün bir ürünüdür de; zira roman, ilk olarak *Gil Blas* adını taşıyan popüler bir dergide tefrika edilmiştir.²¹ Almanya'da ise Polonya doğumlu bir Yahudi, daha sonra İsrail gazetesi *Haaretz*'in de sahibi olacak Salman Schocken'e ait *Kaufhaus Schocken* mağazalar zinciri epey ünlüydü. Kitlelere hitap etmek

21 Şu çalışma, söz konusu mağazaya odaklanıyor ve onu bu dönemde Fransız toplumunu çözümlemek için bir vaka çalışması olarak kullanıyor: Miller (1981).

için tasarlanmış bu mağazalar, tam da Weimar Cumhuriyeti'ni yansıtırdu; çoğunlukla çarpıcı ve yenilikçi Bauhaus tasarımlarıyla tanınıyorlardı.²²

Burada aktardığımız kentleşme süreçleri, milyonlarca insanın kent merkezlerinde “yığılması”nın ve kitle iletişiminin –önce gazeteler, ardından radyo ve sinemayla– doğuşuyla kitleleri etkisi altına alan modern eğlence anlayışının temelini oluşturdu. Böylelikle modern kitlesel seyirciye dayanan spor müsabakalarının ilk örnekleri on dokuzuncu yüzyılda görüldü. İngiltere’de çıplak elle yapılan boks maçları bu dönemde epey popülerdi ve en iyi bokörler halk kahramanı muamelesi görüyordu. Bu minvalde William Abednego Thompson ve milli bir kahraman olarak taç giyen Tom Sayers gibi şampiyonların isimleri anılabilir. Sayers’in cenazesinde işçi sınıfından yaklaşık yüz bin hayranının Kuzey Londra’daki Highgate Mezarlığı’na yürümesi, orta sınıftan insanların endişeli tepkiler vermesine yol açmıştı (Brooks 1989: 5). Yine de kitle sporları asıl zaferini on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında ilan etti. İlk yaz olimpiyatları 1896’da Atina’da düzenlendi ve Uruguay 1930’da futbolda dünya kupasına ev sahipliği yaptı. Final maçında tribünlerde yüz bin kişi vardı. İzleyicisi ağırlıkla işçi sınıfından gelen futbol, çoğunlukla orta ve üst sınıfın ilgisini çeken ragbi, tenis ya da kriket gibi diğer popüler sporlardan önce dünyanın en önemli sporu haline gelmeyi başardı. Modern futbolun erken dönemi, bu sporun profesyonelleşip profesyonelleşemeyeceği sorusu etrafında dönen çetin bir mücadeleye sahne oldu: Orta sınıflar futbolun amatör ve elitist özelliğini korumak isterken, işçi sınıfının temsilcileriye boş zamanlarında bu sporu yapmaya parası yetmeyen sıradan insanlar için futbolun mesleğe dönüştürülmesini istiyordu (detaylı bir inceleme için bkz. Sanders, 2010). Nihayetinde futbolun profesyonelleşmesini savunanların galip geldiği bu çekişme, aslında birkaç on yıl önce kamuyu temsil edenlere para ödenip ödenmemesi gerektiği konusundaki tartışmanın bir yansımasından ibaretti. Bu tartışmada demokrasiyi savunanlar, siyaseti ücretli bir mesleğe dönüştürmekten yanaydılar ve böylelikle kitle toplumuna ilişkin farklı alanların esasında nasıl da birbirine bağlı olduğuna dair bir örnek sundular bize. Günümüzün en başarılı futbol kulüplerinin temelleri tam da bu yüzyılın başında, Avrupa ve Güney Amerika’da atılmıştı: Manchester United (1878), Arsenal (1886), Barcelona (1899), Real Madrid (1902), Juventus (1897), Racing Club de Avellaneda (1903), Boca Juniors (1905), Santos (1912) ya da Bayern Munich (1900). Sahadaki yıldızlar kültür ikonları haline geldi; mesela Everton’da 1925 ile 1937 arasında forma giyen forvet “Dixie” Dean bunlardan biriydi. Tabii aldıkları maaşlar, bugünün yıldızlarıyla kıyaslandığında çekirdek fıstık parası sayılırdı; ceplerine

22 Schocken’in kendisini Alman kitlelerinin savunucusu ve elitlere karşı savaşı birisi olarak görmesi üzerine Anthony David’in etkileyici biyografi çalışmasına bakılabilir (2003).

giren para, yirminci yüzyılın ilk yarısında vasıflı bir sanayi işçisinin kazandığından daha fazla değildi.²³

Yeni bir sanat ve iletişim aracı, kitle kültürü bağlamında çok büyük bir önem kazandı: sinema. Önce sessiz, sonradan “konuşmalar” içeren filmlerin muazzam bir popülerliği vardı ve neredeyse hemen her şehirde ucuz ve kolay ulaşılabilir eğlence sağlıyordu. Sinema, insanlara acı gerçeklerden kaçma imkânı, kahkaha, heyecan ve rüyaların bulunduğu bir alan ve insanların kendi imgeleri üzerine düşünebilecekleri bir ayna sundu. Hareketli görüntülerin yarattığı gerçekçilik yanılsaması, pek çok kişinin filmlerdeki rol modelleri benimsemesine; davranış, konuşma şekli ve görünüşlerini filmdeki kahramanları andıracak şekilde değiştirmelerine neden oldu. Üstelik bu etki, onları perdede izledikleri ilk heyecan kaybolduktan sonra bile devam ediyordu. Sinema en başından beri pembe rüyalar endüstrisi olduğu ve şaibeli bir ahlâk anlayışını ürettiği suçlamalarına maruz kalarak eleştirileri oklarına hedef oldu. “Sinemaya her ziyaretim,” demişti Theodor Adorno (2002: 25), “beni tüm teyakkuzuma rağmen daha aptal ve erdem yoksunu biri hale getiriyor.” Yine de, geriye dönüp bakılınca, ticari açıdan en çok başarıya ulaşanlar da dahil pek çok filmin müthiş sanat eserleri olduğu ve izleyicilerini daha kaba ya da daha kayıtsız insanlara dönüştürmediği ziyadesiyle açıktır. Bu bağlamda öncü filmleriyle mizahı, cambazlığı, sevimliliği, insani ve eleştirel bir içeriği şaşırtıcı şekilde harmanlayarak, Adorno’nun bile takdirine mazhar olmayı başarabilen Anglo-Amerikan bir sinemacıdan söz etmek kâfi: Charlie Chaplin, halkın saygısını kazanmış gerçek bir kültür kahramanı ve bir kitle kültürü ikonuydu; modern zamanlardaki koşullar, sömürü, yoksulluk, zengin ile fakir arasındaki eşitsizlik, tüketim ve refah rüyasının yüzeyselliği üzerine zekâ dolu ve şaşırtıcı yergiler üretiyordu. Üstelik tüm bunları sıradan insanları çepeçevre saran zorlu durumları hesaba katan bir şefkatle yapıyordu.

Kitlesel eğlence, spor ve sinemanın yanı sıra zengin bir kulüp ve gece hayatını, envaiçeşit gösteriyi, insanların popüler şarkılarla dans ettiği salonları ve müzikal modaları da kapsıyordu. Avrupalılar, yirminci yüzyıl başında – yeni kıtadan, yani Kuzey ile Güney Amerika’dan gelen– caz ve tango ritimleriyle dans ediyordu. Bu müzikler o kadar büyük bir başarı kazandı ki, Fransa ikisini de tarz olarak benimseyip ulusal kültürünün parçası haline getirdi. Caz ve tangonun bugün büyük ölçüde Fransız kültürüyle özdeşleştirilmesinin sebebi budur.

Yaptığım son yorum, kitle kültürünün temel bir özelliğin vurgulama fırsatı sunuyor: Kitle kültürü büyük ölçüde “Amerika” –özellikle de Birleşik Devletler– ile özdeşleştirilmişti. Kitleler için (eleştirmenlerin küçümsediği gibi

23 Modern futbolun köklerine ve dünyaya yayılmasına ilişkin bir çalışma için bkz. (Goldblatt, 2007).

“en küçük ortak payda”yı hedefleyen) ticari bir kültürün üretimi, geleneksel sınıf bariyerlerinin göz ardı edilerek mümkün olan en geniş kitleye ulaşacak bir kültür yaratma arzusu, yeni üretim yöntemleri (özellikle montaj bandı), agresif reklam biçimleri, rekabetçi sporlar, en tepeye yerleşme/hit kültü, en çok satanlar ve gişe rekorları kıran filmler, haz ve maddi zevkler üzerindeki vurgu, sakızın kelimenin tam manasıyla bütün sınırları çiğneyen popüleritesi... Avrupa’da yaşamın bir parçası olan bütün bu unsurlar, Amerikan “yaşam tarzı”yla bağlantılı görüldü; hatta *menşelerinin* Amerika olduğu düşünülüyordu. Gazete ve kitaplarda “Amerikancılık” üzerine pek çok şey yazılıp çizildi; bu metinler ağırlıkla modern dünyanın yol açtığı kötülüklerin küçümsemesi üzerine kuruluydu. Ayrıca eski ve kaybolmaya yüz tutmuş yaşam biçimlerine duyulan bir nostaljiyi barındırıyordu. Bu eleştiriyi sonraki bölümde ve 3, 4 ile 5. Bölümler’de ele alacağız. Buradaysa yalnızca Amerika’nın kendisine pek çok hayran ve “avukat” bulduğunu, bunun tek bir nedene indirgenemeyeceğini söylemekle yetineceğiz (elbette bu nedenler arasında Avrupa’da daha katı bir toplumsal hiyerarşinin olmasının yanı sıra Amerikan rüyasının –ya da bazılarının tercih edeceği isimle Amerikan canavarının– daha açık ve eşitlikçi bir toplumsal alan fikrine dayanması da vardır).²⁴ Amerika’ya yüklenen bu gerçek ya da varsayımsal özellikler, toplumsal tarihçi Jerry White’ın İngiltere’nin işçi sınıfından gençleriyle ilgili kaleme aldığı şu sözler düşünülünce iyice çarpıcı hale gelir:

Amerikan filmleri, teknik açıdan daha alt düzeydeki İngiliz emsallerine kıyasla sınıf açısından daha bariz kadın ve erkek kahramanlar sunuyordu: *Little Caesar* (Edward G. Robinson’ın oynadığı rolle, 1930), *Public Enemy* (James Cagney’in üstlendiği rolle, 1931), *Scarface* (George Raft’in canlandığı karakterle, 1932) gibi filmlerdeki göze çarpan erkek (özellikle genç erkek) şiddeti, işçi sınıfından gençlerin kendilerini olup biteni kenardan izleyen birinden ziyade bir kahraman, yani hayatın nesnesinden çok öznesi olarak tasavvur etmesine imkân tanıdı. Amerikan aksanı, giyim tarzı ve Amerikalıların tavırları benimsendi; pek çok yorumcunun yeni bir avamlık kültürüne kölece öykünülmesi diye hayıflandığını bu durum, aslında bu kadar basite indirgenemez. Belki de bu “tarz”ın ödünç alınması, (işçi hareketi de dahil olmak üzere) İngiliz toplumunun söz konusu gençlere sunduğundan çok daha demokratik bir söylemle bilinçli şekilde özdeşleşmelerinin bir sonucuydu (akt. Strinati, 1995: 33).

24 Amerikan meftunluğunun Weimar Cumhuriyeti’nde algılanma biçimleri ve bunların çelişkileri üzerine bkz. Peukert (1993: 178-190).

Son İnsanın Yükselişi (II)

Kitle Toplumuna Muhalefet

Artık “kitle toplumu” adıyla anılan tarihsel olgunun farklı –siyasi, demografik, toplumsal ve kültürel– tezahürlerini de barındıran kapsamlı bir resmi var elimizin altında. Bu bölümdeyse amacımız kitleselleşmeye karşı çıkışları betimlemek ve bu sürecim yol açtığı eleştiri ile kaygıları incelemek olacak. Kitle toplumuna yönelik eleştiriler üç alt başlığa ayrılabilir: siyasi, demografik, toplumsal ve kültürel. Faşistlerin kitleye yönelik tepkilerine sonraki bölümlerde odaklanacağım için burada değinmeyeceğim. Burada daha ziyade on dokuzuncu yüzyılın ortasından Birinci Dünya Savaşı’nın eşiğine kadar geçen dönemin üzerinde duracağım. Gerekli olduğunu düşündüğüm birkaç istisnai örnekteyse bu zaman diliminin dışına uzanacağım. Coğrafi açıdan en önemli denizaşırı Batı ülkesi olan Amerika Birleşik Devletleri’ni ara sıra ziyaret edeceksem de ağırlıkla Avrupa’da kalacağım. Kitle toplumu bütün Avrupa’yı kapsayan bir fenomen olduğundan, faşist deneyimi yaşayan ülkeler (İtalya, Almanya) ile parlamenter demokrasiyi koruyabilen ülkeler (İngiltere, –her ne kadar askerî yenilgi ve işgalle otoriter bir rejim yaşamış olsa da– Fransa) arasında ayırım yapmayacağım. Tabii bu önemli farkı göz ardı ettiğim manasına gelmiyor; ama şimdilik faşizmin –sadece belli ülkelerde meyve verse bile– Avrupa topraklarının dört bir yanında, özellikle de elverişli bir iklim sunan yerlerde yetişen siyasi ve ideolojik bir bitki olduğu varsayımına yaslanarak, Batı Avrupa ülkelerinin yaşadığı müşterek süreçlere odaklanacağım.

Oy hakkının kapsamının adım adım genişlemesi ve kitlelerin siyasi hayata katılım talebi, elitlerle orta sınıflar arasında derin korkuları tetikledi. Bunun sonucu da şayet kitlenin egemen olursa yapacağı sinsiliklere karşı uyarıda bulunan, şiddetli bir anti-demokratik polemiğin filizlenmesiydi. On dokuzuncu yüzyılda kitlelerin oy hakkı olabildiğince sınırlanmış olsa da demokrasiye pek olumlu bakmayanlar bu rejimin içinde uygarlığın bütün nimetlerine –toplumsal düzen, hukukun üstünlüğü, hiyerarşi, özel mülkiyet, kültür ve diğerlerine– tehdit oluşturabilecek bir unsur olduğunu düşünmeye başladılar. Kitlelerse tüm bu nimetlerin kıymetini bilmeyen, adım attıkları her yere anarşi, itaatsizlik ve kültürel gerilemeden başka bir şey getirmeyen bir güç olarak görülüyordu.

Bu korkunun temelinde bütün kültürel, ruhsal ve entelektüel niteliksizliklerine rağmen, kitlelerin faydalandığı ve demokrasiyi ölümcül bir silaha dönüştüren bir avantaja sahip oldukları düşüncesi yatıyordu: sayısal üstünlükleri. Bu da kitle siyasetine karşı en yaygın klişelerden birinin doğmasına sebep oldu; yani, demokrasinin “sayılar”ın keyfi avantajına yaslanarak “nitelik”in yerine “nicelik”i getirdiği iddiasına. Bu bakışa göre sayısal üstünlük kimin elindeyse egemen o olmalıydı.

Bu suçlamalar her türden reformu elinin tersiyle iten inatçı muhafazakârlara has değildi. Pek çok liberal de kitlelerin zaferinin niceliğin zaferi manasına geldiği fikrine katılıyordu (zaten kitle tabiri, çoğu Avrupa dilinde açık şekilde nicel bir ölçütü ifade eder). Mesela W.E. Gladstone hükümetinde (maliye bakanlığı, içişleri bakanlığı gibi) önemli görevlerde bulunan İngiliz liberal Robert Lowe, muhafazakâr [Benjamin] Disraeli'nin dile getirdiği oy hakkı kapsamının genişletilmesi önerisine şiddetle karşı durmuş ve 1867 reformu yasa tasarısı için yürütülen kampanya esnasında insanları demokrasinin tehlikeleri hususunda ihtar eden ateşli birkaç konuşma bile yapmıştı. Lowe, bu konuşmalardan birinde demokrasiyi “genel çıkara uygun olmayan bir şekilde bireye, (...) refah ve zekâyâ karşı gücün sayılara verilmesi” diye tanımlamıştı (Meclis tutanağı, 15 Temmuz 1867: 1540). Lowe bununla yetinmeyip sendikaların demokratik yollarla güç kazanmasına karşı da uyarılarda bulunuyordu:

Şu sendika denen şeyleri akla hayale gelebilecek en tehlikeli siyasi varlıklar haline getirmek için onlara yalnızca oy hakkı vermeniz kâfidir; zira sendikalar, tek tek üyelerinin değil, onları ülkenin kurumlarına karşı sert bir kitle/ci-sim olarak fırlatabilmeyi tasarlayan insanların elinde (1546).

Lowe, oy hakkı kapsamının genişletilmesinin İngiliz uygarlığının nihai çöküşünden başka bir manaya gelmediğini iddia eden bir kıyamet anlatısıyla bitirmişti sözlerini (1549-1559):

Baylar, Chaeronea Muharebesi'nden [MÖ 338'de Makedonların Yunanları yendiği bir savaş] sonra yaşanan ıstırapı anlatmak üzere Yunanistan'da yontulan bir aslan başına bakıyordum bu olayı anmak için. Yok olan bir milletin ve mağdur bir uygarlığın öfkesini o asil hayvanın yüzüne nakşeden güç ile ruha hayran kalıp şöyle dedim kendi kendime: "Ey hatip, ey tarihçi, ey şair... Kim aynı şeyi bizim için yapacak!" Biz de kendi Chaeronea Muharebemizi yaşadık; biz de haysiyetten yoksun bir zafer kazandık. Ah, diğer milletleri fethetmeyi alışkanlık haline getiren İngiltere, şimdi kendisine karşı utanç verici bir zafer kazandı. Ah! Birilerinin ebediyete kadar ayakta kalacak sözlerle yaşanan bu utancı, doğurduğu öfkeyi, küçümsemeyi, kızgınlığı; bu hadisenin ve partilerin yol açtığı engellerin kölesi olmayan veyahut geçici ve rezil bir başarının parıltısıyla gözleri kamaşmayan her görmüş geçirmiş İngiliz'in maruz kaldığı bu korkunçluğu dillendirmek için ayağa kalması gerek.

Demokrasiye eleştirel yaklaşan isimler, kitlenin siyasi yükselişine ket vurmak için kopardıkları yaygarada aslında çoğunlukla –kısmen– faşist görüşü önceleyen pozisyonları benimsemişti. Viktoryen dönemin en etkili yazarlarından Thomas Carlyle'in konumu tam da buydu. Carlyle örneği, kitle toplumuyla uzlaşma güçlüğü'nün, yalnızca İtalya ve Almanya gibi nispeten genç, istikrarsız liberal ve parlamenter geleneklere sahip ülkelerde değil, aynı zamanda liberal politik ortamın sorunsuzca tesis edildiği İngiltere gibi ülkelerde bile otoriter sonuçlar doğurduğunu gösteriyor. Bu da faşizmi Avrupa bağlamında geniş kapsamlı kavramak gerektiğine işaret ediyor. Carlyle, entelektüel kariyerinin ilk yıllarında dar görüşlü, çıkarıcı ve açgözlü diye tasvir ettiği modern İngiltere'nin acımasız bir eleştirmeni olarak nam salmıştı. Bütün toplumsal süreçleri piyasanın isteklerine uygun hale getiren, modern yaşamın ahlâki ve manevi içeriğini soyup soğana çeviren, yoksulları istismar eden ve yoksulların damarlarına toplumsal bir hınç aşılayan, onlarla üst sınıf arasındaki uçurumu açıp buraya isyan tohumları eken "bırakınız yapsınlarcılık"a ve "köşe dönmeçilik"e fırlatıyordu eleştirel oklarını. Kapitalizme ve onun altında yatan –Carlyle'in "kötümser bilim" diye adlandırdığı– iktisadi öğretiyeye yönelik eleştirilerinden ötürü Chelsea Bilgesi'nin solcu olduğu zannına kapılabilirsiniz. Ne var ki onu asıl ilgilendiren toplumun savunmasız kesimlerinin çektiği acılar değil, dizginlenmemiş kapitalizmin farkına varmadan kendi çukurunu kazmasıydı; yani kısa vadeli kâr arayışının bedeli ne olursa olsun sınıfsal sistemin uzun vadeli istikrarını tehlikeye atmasıydı. Carlyle sömürünün her sağlıklı toplumun doğal ve kaçınılmaz bir parçası olduğunu düşünüyordu; ancak

sömürünün fazlası ya da örtük ve utanması olmayan bir sömürü, kapitalizmi tehlikeye atabilirdi. Üstüne üstlük Carlyle'in "bırakınız yapınırlarcılık"ı eleştirmesinin nedeni acımasızlığı değil, tam aksine fazla yumuşak olduğunu düşünmesiydi. Siyasi zaviyeden bakılınca ona göre kapitalizmin gönüllü ve sözleşmeye dayalı bir anlaşmayla işçileri özgürleştirdiğine hiç şüphe yoktu. Eski dönemlerin aksine, işçi artık işverenine karşı iktisadi alan dışında hiçbir yerde sorumlu değildi ve ikisi de şahsi çıkarları açısından birbirine lazımdı. Gelgelelim bu karşılıklı ihtiyaç, üzerinde kalıcı bir toplumsal yapı tesis etmek için ziyadesiyle zayıf bir temeldi. Zira sınıfsal eşitsizlik, sadece ekonomik eşitsizlikle sınırlı kalamaz; hukuki, siyasi ve etik açıdan da sonuçlar doğururdu. Dolayısıyla Carlyle'in liberal modernliğin "göçebe sözleşmesi" yerine köleliğin "kalıcı sözleşmesi"ne destek vermesinin nedeni budur. Bu da düşünürün kitle siyasetini, siyasi liberalizmi, demokrasiyi ve sosyalizmi abartılı bir tavırla reddetmesinin gerekçesini açıklığa kavuşturur. Carlyle, bunların bütün toplumsal düzeni ciddi tehlikelere sürüklediklerini fark etmeden köleleri özgür bırakmak için acele eden dar görüşlü ve duygusal yaklaşımlar olduğunu düşünüyordu. 1849 gibi erken bir tarihte, o zamanlar kısmen İngiliz kontrolü altında olan Batı Hint Adaları'ndaki siyahi plantasyon işçilerinin yaşam ve çalışma koşullarını iyileştirmeye yönelik kamusal bir kampanya sürdürülürken, Carlyle ise köleliği –işçiden topluma borçlu olduğu emeği almaya çok uygun–doğal bir sistem olduğu gerekçesiyle savunuyordu:

Mesele Batı Hint Adaları olunca, Exeter Hall'da, Westminster Hall'da ya da başka yerlerde dillendirilecek hiçbir tumturaklı lafla geçersiz kılınamayacak ya da hasıraltı edilemeyecek bir ilkenin varlığından söz edilebilir. Tanrıların ona çalışması için verdiği yeteneğe ihanet eden hiçbir Siyahi, balkabağı yeme hakkına ya da balkabağı yetiştirecek –bu türden topraklar ne kadar bol olursa olsun– küçük bir toprak parçasına bile sahip olamaz; ancak arazinin gerçek sahipleri, geçimini sağlaması için siyahileri doğru düzgün şekilde çalışmaya zorlamak konusunda tartışılmaz ve ebedi bir *hakka* sahiptir. İster beyaz ister siyah olsun, gözlerini bu dünyaya açan bütün insanların nihai görevi budur (Carlyle, 1869a: 299).

Bu sözlerle bakılınca Carlyle'in yaklaşık yirmi yıl sonra –pek çok insanın İngiltere'de demokrasinin zaferi saydığı– 1867 reformunun en sert eleştirmenlerinden biri olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Carlyle, demokrasiyi uygarlığın alacakaranlığı kabul eden Robert Lowe ile hemfikir olmakla kalmayıp aynı zamanda bu sonucu önlemenin yegâne yolunun hakiki düzeni yeniden tesis edecek bir karşı hamle yapmak olduğuna inanıyordu. Reforma karşı ünlü polemiginde köleliğin, yani işçilerin siyasi tabiiyetinin kaldırılmasının mantıken sosyalizm ya da devrimin habercisi olduğu iddiasını yineledi:

İnsanlar Zencileri her zaman sevmiştir. (...) Yüce Yaradan onu Hizmetçi olsun diye göndermiştir dünyaya. Böyle şeyleri iştince bütün dünya öfkeyle kusakarak kalkar ayağa: – ama bütün dünya (...) bir nesilden uzunca bir süredir, her yıl, “feci grevler”e, “acımasız lokavtlar”a ve göçebe kölelik düzeninin başkaca teferruatlarına kulak kabartmaya başladı; oysaki aşırı ukala uşaklarından, asi hizmetçilerinden (...) ve benzerlerinden rahatsız oluyor herkes: ama dünyadaki budalaların bunların asıl kökünün bir milletin düşkünleşmesi olduğunu anlaması çok uzun zaman alacak. Velhasılkelam, insanlar arasında kısa sürmüş dönemler haricinde –göçebelilik ilkesi uyarınca– her zaman Efendiler ve Köleler vardır ve böyle kalmaya da devam edecektir (Carlyle, 1867: 5-6).

Kapitalizm kendi selameti için sömürüye dayanan yöntemlerini öyle ya da böyle törpülemeye ihtiyaç duyarken, demokratik yolu izleyenlerin önerdiği siyasi çözüm ise çoğunluğun azınlık eliyle yönetildiği neo-aristokratik bir yönetim biçiminin yeniden tesis edilmesidir. “Demokrasi,” der Carlyle (1896b: 74), “şu anda Avrupa’mız için doğal sayılabilir; ama her yerde demokrasi olsun diye buyruk verilemez. Bunun sebebi yalnızca çoğunluğun yine çoğunluk tarafından ‘kendi kendine idare edilmesi’nin imkânsız olması değildir; aynı zamanda en zekiler tarafından idare edilmenin yönünü şaşırmış Avrupa’nın mücadelesini düzeltme ihtimalinin olmasıdır da.” Carlyle’in modern siyasi açmaza ilişkin teşhisi, pek çok kişinin daha sonradan proto-faşist diye adlandırdığı bir pozisyonu savunmaya itmişti onu. Bu alandaki bir uzman şöyle diyordu: “Carlyle, hararetli bir muhafazakâr ya da –kimilerinin iddia ettiği gibi– hakiki bir faşist gibi konuşuyor. Siyasi pozisyonunun bazı açılardan faşizmi andırdığı su götürmez bir gerçek” (Abrams, 1986: 943). Carlyle seçilmiş azınlığa, düzenin savunucularına omuz veriyor ve anarşinin taşıyıcısı olarak gördüğü kitlelerle yaşanacak nihai bir çatışma öncesinde bu gruplara cesaret çağırısı yapıyordu. Sayısal açıdan dezavantajlı olmalarına rağmen bu savaştan elitlerin galip çıkacağına emindi:

Bu Evren’in dört bir yanında (...) Anarşi-Karşıtlığı sessizce yükseliyor her an: Anarşi değil, tam aksine; tüm Evren sonsuza dek ona karşı duruyor; Anarşiye adım adım, sürekli intihar ve yok oluşa sürüklüyor Evren’i. Milyonlarca başa da sahip olsa, Anarşi’nin zafer kazanması mümkün değil. Sabır, sükûnet, azim diliyorum size, dünyanın seçilmişlerine! (Carlyle, 1867: 50).

Carlyle, çağrıda bulunduğu “dünyanın seçilmişleri”nin, dönemin sanayisinin kahramanları orta sınıflar ile geleneksel soylulardan oluşan bir birlik olarak belireceğini umuyordu. Safları sıklaştırıp milyonlarca kişilik ayakta-kımının sırtını yere çalacaklardı. “Sanayinin onbaşlıları” ifadesinin gösterdi-

ği üzere, toplumu ve ekonomiyi askerî bir tarzla şekillendirmek isteyen Carlyle, toplumsal yaşamın militerleşmesini düşlüyordu.¹ Bunun ilginç yanıysa suydur: Carlyle, İngiltere'nin başına bela açan kaba materyalizmin sağlıklı bir alternatifi olarak gördüğü Alman kültürü ve geleneğine hayranlık duyuyordu. İfadesini J.G. Fichte, Schiller ve Goethe'nin eserlerinde bulan Alman idealizminin ilkelerini –tabii büyük oranda kendi kahraman kültürünün süzgecinden geçirerek– İngiltere'de popüler hale getirdi ve tam kalbinde yatan türden askerî ve kahraman soyluların yer aldığı Alman –özellikle Prusya– siyasi geleneğini övgülere boğdu: 1858'de “Muhteşem” II. Friedrich'in biyografisini yayımladı. Carlyle'in yazıları Almanya'da büyük beğeni topladı ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bu ülkede yaşanan entelektüel gelişmeler üzerinde bir etki yarattı. Nietzsche İskoç yazarın üslubu ve fikirleriyle alay etmekten hoşlanıyordu fakat Nietzsche'nin bilhassa toplumsal ve politik konulardaki metinlerine yakından bakarsanız, onda Carlyle'in izlerine rastlanması hiç de şaşırtıcı değildir.²

Tabii Carlyle'in abartılı demokrasi eleştirisinin, –en azından ılımlı İngiliz dünyası bağlamında– *çağın ruhunu* temsil etmediği öne sürülebilir. Bu bir ölçüde doğru olsa da Carlyle'in istisnai bir örnek teşkil ettiği iddiasına fazla güvenmemek gerekir. Mesela İngiltere'de onun kadar ileri gidip feodal emek ilişkilerine geri dönülmesi gerektiğini söyleyen çok fazla kişi yoktu; ama kitle demokrasisini ciddi ölçüde kısıtlayacak ve engelleyecek bir yol bulunmadıkça çok büyük bir toplumsal tehdit yaratacağına dair korkusu pek çok kişi tarafından paylaşılıyordu. Liberal bir düşünür Lowe'un yaklaşımından daha önce söz etmişim. Benzer pek çok örnekten bahsedilebilir. Bunlardan biri de, Carlyle gibi seçkin bir Viktorya dönemi toplumsal eleştirmeni olan ve yirminci yüzyıl muhafazakârları ile Ortega y Gasset ve T.S. Eliot gibi kitleye yönelik eleştirileriyle bilinen isimler (bkz. Femia, 2001: 136) üzerinde ciddi bir etkisi olan Matthew Arnold'dır.

Önceleri ağırlıkla edebî eserler veren Arnold, 1860'ların başından itibaren daha demokratik bir rejime geçişin anlamı üzerine düşünen bir dizi yazı kaleme almıştı. 1867-1869 yılları arasında en ünlü ve önemli kitabı *Kültür ve Anarşi*'yi yazarken bir yandan da oy hakkı reformu yaşanıyor. Carlyle'a yakın bir çizgi tuturan bu yazılar, kültürün anarşi karşısında geri çekildiğini ve birincinin ikincisinden korunması gerektiğini dillendiriyordu. Demokrasi, alışlageldik bir biçimde niceliğin niteliğe, müphem kolektifin yetenekli bireye galebe çalması gibi görülüyordu. Arnold, 1861 tarihli “Demokrasi” başlığını taşıyan yazısında İngilizlerin ilerlemek için en iyi rakip-

1 Carlyle'in konumu ve faşizmle ilişkisine dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Landa (2010: 153-164).

2 Bu konuda daha fazla detay için bkz. Landa (2010: 157).

lerinin zaferlerine bel bağlayan, tarihsel açıdan aristokrat ve rekabetçi bir millet olduğunu iddia etmişti. Tüm bunlar, makası daraltmaya ve müşteri-şekilde hareket etmeye çalışan demokratik ve ortalamacı ideal tarafından tehlikeye atılıyordu. Bu süreç milli azametinin yok olması pahasına yürütülüyordu.

Demokrasi, kendi başlarına güçsüz olan çok sayıdaki insanın zayıflıklarını telafi etmesini sağlayan bir güçtür; demokrasi, bu çok sayıdaki insanın uyum sayesinde durumunu görece güçlendirmesini –kendi içinde– arzulanır bir unsur olarak görür; zira hiç kuşku yok ki, bu durum çok ihtişamlı olmasa da, öyle önemsiz filan da değildir. Çok güçlü, kendine güvenen bir halk, uyum sağlamayı kolayca öğrenemediği gibi, ortalama bir iyiyi, en iyinin dışında kalan herhangi bir iyiyi imrenilecek ve uğruna hevesle gayret sarf edilecek bir şey olarak da göremez. Böylesi bir halk gözünü büyük ödüllere diker ve bunları da ancak rakiplerini saf dışı bırakarak, yoldaşlarının önüne geçerek, yani kendi başına kazanabilir. Bir halk bu şekilde bireysel bir yordam tutturdu-ça demokratik bir işleyiş kazanamaz. İngiliz halkı, bir insanı bireysel olarak çalışmaya hazırlayan bütün nitelikleri haizdir; iş ki, onları asla kaybetmesin! (...) Ne var ki İngiliz halkı artık demokratik eylemin göze görünür başlangıçlarını dahi göremeyen kişilerce yönetiliyor; çokluğun önemi ve otoritesi artarken aristokrat sınıfının –yukarıda sözünü ettiğimiz– üstünlüğü azalıyor. Tüm bunlar, çokluktaki her bir bireye özsaygılarının artacağını vaat eden demokratik fikirlerin karşı konulmaz baştan çıkarıcılığına kapılmasına yol açıyor İngiliz halkının (Arnold, 1993: 10).

Arnold, sadece gözünü budaktan sakınmayan bir elitist değildi. Dönemin İngiltere’sindeki bütün sınıflar eleştirilerinden payını alıyor, bunlara pek de hoş olmayan isimler takıyordu. Soylulara “barbarlar”, orta sınıftan insanlara –İngilizcede onun popüler hale getirdiği– “cahiller” [*philistines*] ve küçümse-diği işçi sınıfına da “ayaktakımı” [*populace*] diyordu. Bu da, Arnold’ın bütün sınıflara aynı mesafede, büyük toplumsal grupların hepsinden bağımsız duran tarafsız bir yorumcu olduğu izlenimini yaratmaya çalıştığını gösteriyor. Düşüncelerinin merkezinde toplumsal bölünmeleri ortadan kaldırmaya ve bir bütün olarak millete hizmet eden politikalar oluşturma gereksinimi-ne yönelik bir vurgu yer alıyordu. Ne var ki eserlerine yakından bakıldığında bu sözde nesnellik iddiası tuzla buz olur. Zira böylesi bir inceleme, Arnold’ın üç büyük sınıf arasında en korktuğunun tam da sonuncusu, yani “ayaktakımı” olduğunu gösterir. Diğer iki sınıf, hem zayıflıkları hem de yozlaşmaları nedeniyle kitleyi zapt edemedikleri ve onu milletin potasında eritemedikleri için paylanır. Arnold’ı gerçekten rahatsız eden işçi sınıfının güç kazanması olduğu şu cümlelerinden açıkça anlaşılır:

Denge sistemimize ve her İngiliz'in canının istediğini yapmasına dair eski bir hikâyesidir bu; daha önce gördüğümüz üzere, istediğini yapan yalnızca Barbarlar ve Cahiller olduğu sürece sistemde bir sorun emaresi görünmüyordu; amma velakin artık Ayaktakımı da canının istediğini yapmaya kalktığından bu durum rahatsız edici olma ve bir anarşi yaratmaya başladı (Arnold, 1993: 120).

Arnold'ın işçi sınıfını tanımlarken kullandığı sözcükler, bu sınıfın yeni ve cüretkâr siyasi talepleri karşısında duyduğu korkuyu, onların kaba ve saldırgan tavırlarına mesafe almak istediğini gösterir. Carlyle'in bir kâhini andıran üslubu ve kutsal metinleri anımsatan hararetili diliyle kıyaslandığında, Arnold siyasi merkeze daha yakın duran, nispeten ılımlı bir figür gibi görünür. Arnold'ın üslubu Carlyle'a kıyasla kuru ve temkinlidir; genellikle iddialarına akla yatkın bir şemail vermeye özen gösterir ve genellikle okurlarının duygularından çok mantığına hitap eder. Dolayısıyla proto-faşizmin soykütüğünü yapmaya çalışan hiçbir çalışmada Arnold'ın adı anılmaz; aslında bu çok da yanlış değildir. Bundan ötürü kitle toplumundan pek hazzetmeyen bir düşünür olarak otoriter çözümlere nasıl baktığını incelemek epey ilginçtir. Arnold'ın siyasi öğretisinin temelinde İngiliz siyasi kültürünün ılımlılığı-nı yumuşatmanın ve diğer ülkelerin o kadar da müsamahakâr olmayan hükümet modellerini –tabii belli unsurları seçip ayıklayarak– benimsemenin zamanının geldiği konusunu yineleyen bir ısrar vardır. Siyasi yazılarını birbirine bağlayan o kıpkırmızı hat, İngilizlerin devlete yönelik içgüdüsel nefretlerini yenmeleri ve toplumsal sınırlama ile şekillendirme görevlerini üstlenecek güçlü bir devlet olmadan yaklaşan anarşinin durdurulamayacağına dair bir çağrıdan ibarettir. Arnold, İngiliz orta sınıfının “ayaktakımı”nı eğitmesi, şekil şemail verip yönlendirmesi gerektiğine inanır; ancak bu sınıfın dar görüşlülüğü nedeniyle devlet müdahalesi olmadan bunu yapmak çok güç olacaktır (Arnold, 1993: 22). Devleti, sınıfları uzlaştıracak ve onları uyumlu bir millet haline getirecek sınıflar üstü bir yapı olarak resmeden Arnold'ın daha sonradan faşist söylemde büyük önem kazanacak bir terimi, yani “*korporatif devlet*”i (88) kullanması epey yol göstericidir:

[İşçi] yalnızca şahsi özgürlüğünü talep ediyor, istediği yere gidiyor, istediği yerde bağırıp çağırıyor, istediği yerde itişip kakışıyor. Tıpkı geri kalanımız –tıpkı aristokrat sınıfa dahil olan kırsaldaki toprak sahipleri, tıpkı orta sınıftaki siyasi muhalifler– gibi işçinin de, *Devlet*'in ne olduğu konusunda zerre kadar fikri yoktur; oysaki *Devlet*, şu ya da bu üyesinin istediğini yapmasını herkesin yüksek aklı adına hükümet nezdinde denetim altına alan kolektif ve korporatif karakteriyle milletin kendisinden başka bir şey değildir.

Peki Arnold, gönlündeki toplumsal barışı tesis etmek için güç ve zor kullanmak gerektiğini düşünüyor muydu? Arnold zor kullanmanın ilkece meşru olmadığını açıkça söyler ve onun yerine bütün toplumsal “organlar”ı birbirine bağlayacak bir çimentoya; müşterek kültüre, manevi ve anılan çıkarların ötesindeki birleştirici güç olarak “fikirlerin uyumu”na yaslanılmasını salık verir. Yine de kültür ile fikirlerin her zaman kâfi gelmeyeceğini bildiğinden ara sıra daha savaşı bir duruşu da öne çıkarır. Bu minvalde de göstericilere ve isyancılara karşı duran düzen güçlerinin sözümona pasifliğine işaret eder (Arnold’ın böyle bir iddiada bulunmasının nedeni, oy hakkının kapsamının genişletilmesi için protestocuların 1867’de Hyde Park’ta eylem yapmasıydı). Arnold, modern anarşinin temsilcisi olduğuna zerre şüphe duymadığı –“oyunbaz devimiz” diye tanımladığı– işçi sınıfının liberal sistemin hoşgörüsünden fazlasıyla nemalandığını söylüyor, düzenin güçleri kayıtsızlığını korurken işçi sınıfının canının istediği gibi bağırıp çağırmasını, ayaklanmasını, kırıp dökmesini eleştiriyordu. “Şehir eşkıyalarının saldırılarının giderek ciddiyet kazandığı”nı (85) kayıt altına alan Arnold, “Eğitilmiş ve entelektüel sınıflarımızın muazzam sükûnetlerini bozmadıklarını ve ne olursa olsun –tıpkı ayaklanmalardaki askerî gücümüz gibi– karşı konulmaz güçlerinin bu olanlar karşısında kılını bile kıpırdatmadığını görüyoruz,” demişti. Bu nedenle Arnold’ın kıtada merkezî ve otoriter hükûmetlere sahip olan –Prusya (117-118) ya da III. Napolyon komutası altındaki Fransa gibi– ülkelere hayranlığını beyan etmesi ve liberal İngiltere’ye onların yolunu izlemeyi tavsiye etmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Arnold 1861’de “Avrupa’nın büyüyen gücü demokrasidir,” diyor ve ardından da şunu ekliyordu: “Fransa demokrasiyi tartışılmaz bir ihtişam ve başarıyla örgütledi.” Biraz daha ilerideyse şunu diyordu: “İngilizler için Fransa’nın güçlü Devlet hamlelerine karakterini veren tutarlılığı, rasyonaliteyi ve etkinliği bile isteye benimsemekten daha iyi bir seçenek göremiyorum.” Bu cümleler son kertede Carlyle’a pek de uzak görünmüyor: Oyunbaz ama anarşist devî durdurmak için herkesi hiza-ya sokan millî fikirler kaçınılmazdır; ama askerî güç de.

İtalya, Almanya ve başka yerlerdeki faşist ideolojinin merkezde yer alan elitlerin farklı teorilerinin nihayetinde serpildiği zemin, kitle demokrasinin yol açtığı derin korkudur.³ Literatürde sürekli dem vurulan bu teorinin savunucusu olan üç ismin ikisi (“elit” terimini sosyolojinin söylemine katan Vilfredo Pareto ve Gaetana Mosca) İtalyan ve diğeryse (çoğunlukla İtalya ve İsviçre’de yaşamış Robert Michels) Alman’dır. Teorileri arasındaki küçük farklılıklara rağmen, bu düşünürlerin üçü de demokrasiyi gerçekleşmesi olanaksız bir rejim olarak görüyordu; zira onlara göre halk ya da kitlenin ida-

3 Örneğin İtalya bağlamında politik elitizm için bkz. Paxton (2004: 34-37). Almanya’daki elitizmle dair detaylı bir açıklama için bkz. Struve (1973).

reyi ele alması mümkün değildi, başa her daim küçük azınlıklar ya da elitlerin geçmesi gerekiyordu. Mosca ve Pareto'ya göre bu olumlu bir durumdu; çünkü onlar için kitlenin başa geçmesi sadece imkânsız değil, aynı zamanda istenmedik bir durumdu da. Güya mantıksız ve pervasız olduğu için kitleye sert eleştiriler yöneltse de, Michels bu konuda onlarla pek hemfikir değildi: Michels en azından başlangıçta demokrasiyi uğruna çabalamaya değer bir ideal olarak görüyordu; ancak zaman içerisinde sahil demokrasinin asla tesis edilemeyeceğine dair karamsar bir görüşe kapıldı. Zira ona göre her örgütlenme girişimi, niyetleri ve ideolojisi açısından ne kadar demokratik olursa olsun, er ya da geç, bu ister herkesin görebileceği şekilde isterse perde arkasında yaşansın, bir elitin idaresini eline aldığı otoriter bir yapı geliştirmeye mahkûmdur. Michels "oligarşinin demir yasası" adını verdiği bu durumu sosyolojik açıdan kaçınılmaz bir uğrak olarak görüyordu. İlk bölümde ele aldığım üzere, Pareto ve Mosca'nın teorileri tuhaf bir paradoks barındırıyordu: İki düşünür de kitlelerin egemenliğini acımasız bir eleştiri yağmuruna tutarken, öte yandan da bunun imkânsız olduğunu iddia ediyordu. İki sosyoloğun da kitlede tehlikeli gördüğü unsur, zaten bir doğa yasası olduğunu düşündükleri kapitalist iktisadi yasalara mantıksız bir biçimde saldırımlarıydı. Pareto'nun (1966: 122) dile getirdiği üzere: "İnsanların önyargıları ve tutkuları, doğa yasalarının çok ama çok uzağındadır. Bu ebedi ve değişmez yasalar yaratıcı gücün ifadesidir; olanı, olması gerekeni, başka türlü olamayacak olanı temsil ederler." Peki demokrasi zaten doğaya aykırıysa, o zaman onu saf dışı etmek için neden koca koca kitaplar yazalım ki? Bizi korkutmak dışında gücü hiçbir şeye yetmeyen bir canavarsa neden ona karşı savunmaya geçelim? Dahası elitlerin idaresi gerçekten sosyolojik açıdan kaçınılmaz bir durumsa onu savunmak için neden bu kadar enerji harcayalım? Elbette iki yazar da farklı elit türleri arasında büyük farklar olduğunu düşünür. Hepsi elit olabilir, ama kimileri demokratik baskılara karşı can sıkıcı ölçüde hassasiyet gösterebilir. Mosca (1939: 478-481) âdeta şaşırmış bir edayla şöyle der:

Avrupa ülkelerindeki yönetici sınıflar, –milletlerin korkunç bir yoksullaşma sürecine girdiği ve çalışma ile üretimi artırmanın ivedilik kazandığı– Dünya Savaşı'ndan sonra konan sekiz saatlik iş gününü kabul edecek kadar aptal ve korkaktı. (...) Dolayısıyla kendi önyargılarının kölesi olan Avrupa burjuvazisi, sosyalizmle sağ eli bağlı ve sol eli özgürlükten mahrum şekilde mücadele etmiştir. (...) Güçlü bir işçi sendikası ya da bir sendikalar birliği, devlete iradesini dayatabilir hale gelmiştir.

Pareto'nun en temel ve meşhur fikirlerinden biri, elitler döngüsüdür. Bu fikre göre tarih boyunca bir yönetici azınlık bir diğerini yerinden ettiği ve sırası gelince de yeni bir yönetici grup tarafından yerinden edildiği döngü-

sel bir model izleniyordu. Pareto elitlerin ikiye ayrıldığını öne sürüyordu: Bir yanda heybetli, güçlü, kararlı, esnek olmayan insanlar ve sınıflar üzerinden kitleleri yöneten, aslanı andıran aristokrat elitler; diğer yandaysa kurnazlık, incelik, yumuşak sözler ve uyumluluk sayesinde yöneten, tilkiyi andıran elitler vardı. İkinci türdeki elitler, tarihsel açıdan halk sınıflarını içeren ve tatlı sözlerle kitleleri aldatmaya çalışan –koalisyonlar ve ittifaklarla idare edilen– burjuva, liberal yönetim dönemini ırılar. Pareto'ya göre yanlış bir biçimde “demokrasi” diye adlandırılan bu dönem, aslında halk egemenliğinin değil, gün geçtikçe daha arsızca taleplerde bulunan, işverenlerini ve –omurgasız– yöneticilerini çiğneyip liberal iktisadın yasalarını ihlal eden kitleleri pohpohlayan tilki tipi elitlerin egemenliğinin söz konusu bir dönemden başka bir şey değildir. Durum katlanılmaz hale geldiğindeyse aslanlar sahneye geri döner ve tilkileri kenara iterler; ardından da aşına oldukları oyunbaz devi yeniden boyunduruk altına alırlar. Pareto'nun bu satırları kaleme aldığı bağlam düşünülünce, tilkilerin egemenliği ifadesinin açık biçimde 1901-1914 yılları arasında İtalya'yı neredeyse kesintisiz şekilde yöneten, sanayiciler ile sosyalistler arasında arabuluculuk rolünü üstlenen ve işçiler adına ekonomiye müdahale ederek kitleleri küstahlığa teşvik eden liberal Giovanni Giolitti hükümetine bir gönderme olduğu açıktır. Pareto, aslanların er ya da geç İtalya'yı liberal elitlerce beslenen kitle canavarlarından kurtaracağını öngörüyordu. Mussolini'nin birliklerini 1922 Ekim'inde Roma'ya doğru harekete geçirmesi üzerine yaşını başını almış Pareto'nun hasta yatağından kalkıp şöyle dediği söylenir: “Size demiştim!” (akt. Livingston, 1935: xvii).

Mosca ve Pareto sahneye çıktığında zaten faşizmin eşiğindeydik. Genellikle bu düşünürlerin faşist dünya görüşünün evriminde anahtar bir rol oynadıkları düşünülüyor. Yine de –Michels'inkiyle birlikte ele alınca– elit teorilerinin, klasik liberal ülkelerle kıyaslandığında, İtalya ve Almanya'nın geri ya da başka benzersiz özelliklerini yansıttığı sonucuna varmaktan kaçınmak gerekir. Pareto'nun siyasi ve iktisadi rol modeli, tartışmasız şekilde İngiliz modeliydi; tabii onun açısından İsviçre modelinin de büyük önem taşıdığını söylemeliyiz. Pareto, siyasi liberalizmi iktisadi liberalizme edilmiş bir ihanet olarak görmesine ve bu nedenle kurtarıcı rolünde bir aslanın gelmesini arzulamasına rağmen, bu yaklaşımı temelde Carlyle ya da Arnold'ın İngiltere'deki kitlesel isyanlara son vermek için savundukları otoriter yönelimden çok da farklı değildi. Mesela İngiliz liberal –ondan önce doğmasaydı Pareto'nun öğretilerinden kopya çektiği söylenebilecek– Henry Maine'in kitle demokrasisine karşı girdiği polemige bir bakalım. Şu sözler 1885'ten:

Tarih akli başında bir aristokrattır. (...) İnsanlığın ilerleyişi, şimdiye değin aristokrasilerin yükselişi ve düşüşü, bir aristokrasinin diğerinin kozasında

oluşması ya da birinin diğerinin yerine geçmesi sayesinde mümkün oldu. Uygarlığa bedelinin ötesinde hizmetler sunan yalnızca –aristokrasinin kendine özgü biçimlerinden biri olan– sözde demokrasilerdir (Maine, 1909: 42).

Maine, ayrıca İtalyan hemdertlerinin demokrasinin gerçek bir rejim mi, yoksa bir addan mı ibaret olduğu konusundaki kararsızlıklarını da paylaşıyor. Tıpkı onlar gibi, kendisini elitlerle özdeşleştiren okurlarına (29-30) –ve bunu yapmayanların gözünü korkutuyordu– bir garanti veriyordu: Demokrasi görünüşte bir halk yönetimi olmasının ötesine hiçbir zaman geçemeyecekti; zira perde arkasında “ipleri elinde tutan” profesyoneller her zaman galip geliyor ve kitleleri kukla misali oynatıyorlardı. Her şeye rağmen verilen bu garantinin pek de sağlam olmadığı açıktır; çünkü Maine birkaç sayfa sonra (38; vurgular bana ait) kitlenin gerçek siyasi gücünü kabullenir:

Siyasi liderlerin peşlerine takılan *insanlarla* ilişkisi iki yönlü bir değişim geçiriyormuş gibi görünüyor. Liderler her zamanki gibi yetenekli ve etkili olabilir, [...] ama bu iletişimin öteki ucunda yer alan ve kendileri kadar parlak bir zekâyâ sahip olmayanların öğütlerini endişeyle dinliyorlar. Öte yandan *gerçek yöneticiler olan bu insanların* sabrı, *sözde önderlerinin* sergilediği tereddütler ve temsilcilerinin çekışmeleri yüzünden taşmak üzere.⁴

Fascio, Fascio'ya karşı: Kusurlu millileş(tir)me - İtalya vakası

Kitle demokrasisinin serpilip yaygınlık kazanmaya başladığı dönemde elitlerin karşı karşıya kaldığı önemli açmazlardan biri, kitlelerin burjuvazinin önderliği altında hiyerarşik bir çalışma ve mücadele birimi olarak tasarlanan “millet” çatısı altında homojenleştirilme hususundaki isteksizliğinin epey dayanıklılık göstermesiydi. Bu durum, Arnold ya da Carlyle gibi ayaktakımının giderek daha fazla talepte bulunmasından bıkip usanmış İngiliz milliyetçilerinin canını sıkıan ufak bir sorun gibi görülseydi bile, –milli gelenekleri ve kolektif kimlik duygusu henüz İngiltere ile Fransa kadar gelişmemiş– İtalya gibi nispeten genç ülkelerde çok daha can sıkıcı bir hal alıyordu. Aristokratların alışılmış hasmane tavırları ve halkın kayıtsızlığı karşısında önderliğini orta sınıfların üstlendiği *Risorgimento*'nun nihai siyasi zaferinin yarattığı coşku, kısa süre sonra yerini kitlelerin, burjuvazinin onlar adına kalkıştığı kahramanca çabalarına minnet duymaması ve –İtalya'nın diğer milletler arasındaki itibarını ve ününü pekiştirip yücelt-

4 Öteki İngiliz liberaller Pareto ve arkadaşlarının elitizmini öncelerler; mesela elitlere, kitleleri kontrol etmek için duygularına oynamalarını tavsiye eden Walter Bagehot gibi (bkz. Mandler, 2006: 79). J.S. Mill ve Alexis de Tocqueville'in klasik liberal demokrasi eleştirisi ile Pareto ve Mosca'nın demokrasi eleştirisi arasındaki süreklilik için bkz. Joll (1973: 128).

mekten ibaret olan– milli misyonu kavramaktan uzak olmalarından doğan umutsuzluğa terk etti. Birleşme sonrası İtalya’nın ağırlıklı olarak Piemonte’li liberallerden oluşan yeni yönetici elitleri, köylü kitlelerini milli devrim davasının erleri kabul etseler de onları siyasi eşitleri kabul etmeye hiç de istekli değillerdi. Jonathan Dunnage’ın (2002: 4-5) gözlemlediği üzere:

Risorgimento’nun babaları, karşıdevrim gerekçesiyle sık sık harekete geçtiklerinde kitlelere itimat etmiyorlardı; (...) bu yüzden de onlara herhangi bir güç emanet etmekte epey gönülsüzdüler. Giuseppe Mazzini gibi isimler bile (...) ekonomik adaletsizliği ortadan kaldırmayı ya da toprağın yeniden tahsis edilmesini aklının ucundan bile geçirmeyen orta sınıfın ve aristokrat elit grubunun bir parçasıydı.

Mesele İtalya’daki yabancı egemenliğine dur demeye gelince radikal ve devrimci pozu kesen pek çok liberal, birleşme sonrası İtalya’da kendi yönetimlerine *içeriden* muhalefet edenlerin önünü kesmede muhafazakâr, hatta düpedüz gericilere dönüşüyordu. Bu eğilimin dikkate değer bir örneği, 1880’lerin sonunda ve ardından 1890’ların büyük kısmında başbakanlık koltuğuna oturan; başlangıçta Giuseppe Garibaldi ile birlikte ateşli bir demokratik vatansever olan ama içeride baskıcı, dışarıdaysa maceracı politikalar izlemesi nedeniyle Mussolini’nin öncüsü olarak ün kazanan aşırı sağcı diktatör Franceso Crispi’ydi. “1860’lar boyunca,” diyor Dunnage (2002: 5), “Liberal Sağ (*Destra Storica*) hükümet, siyasi açıdan aydınlanmış bir iktidardan ziyade bir diktatörlüğü andırıyordu.” Bu hükümet, 1870’te nüfusun yalnızca yüzde 2’siyle sınırlı bir seçmen oyuyla yetki almış ve sırtını büyük ölçüde *eski rejim* ile Napolyon’un işgalinden kalma polis ve ceza kanunlarına dayamıştı.

İtalya’daki liberal hükümet, *Mezzogiorno*’nun (ülkenin güney kısımlarının) gerçeklerinin yanlış anlaşılması ya da yanlış kavranması nedeniyle yarımadayı coğrafi açıdan ikiye bölen sosyoekonomik eşitsizliklere bir son vermekten aciz politikalar geliştiriyor, çoğunlukla ülkenin kuzeyindeki endüstriyel kesimin çıkarlarına hizmet ediyordu. Bu da milli projeye yönelik Güney’de yaygın olan kayıtsızlık sorununun asla gerçek manada çözülememesi manasına geliyordu. Liberal elitlerle Güney’deki köylü kitleleri arasında bilhassa 1860’larda travmatik bir yarık açıldı. Sonradan anlaşıldığı üzere tedavi edilmesi neredeyse imkânsız bir yaraydı bu. Liberaller, İtalya’nın yöneticilerinin, en azından on yıllardır karmaşık karşılıklı bağımlılıklar geliştirdikleri eski yerel elitlerin çıkarlarına nasıl daha iyi hizmet ettiğini anlayamayan hoşnutsuz köylülerden ibaret olan bu Güneyli “haydutlara” ciddi cezalara kesti. Giuseppe Finaldi (2012: 53), Güney’deki huzursuzlukların bastırılması esnasında “*Risorgimento* idealleri uğruna hayatlarını hiçe sayan bütün kahra-

manlardan daha fazla sayıda ‘İtalyan’ın öldürüldüğünü”, ölü sayısının “yüz binleri” bulduğunu söylüyor.

Ne var ki bu “toplumsal sorun” yalnızca Güney’le sınırlı değildi. İtalyan kitleleri bir yandan işçi, asker ve vergi mükellefi olup hizmet ettikleri ama öte yandan da onları siyasi haklarından büyük ölçüde mahrum bırakan bir ülke tasarısına haliyle pek de sıcak bakmıyordu. Liberal Sol –*Sinistra storica*– halkın şikâyetlerine çok daha duyarlı olduğunu kanıtlamıştı. Yine de kısmi reformlar ve oy hakkının kapsamının adım adım genişletilmesi üzerinden kitleleri milli çizgide buluşmaya davet etse de, izlediği *Trasformismo* politikaları başarılı olmaktan epey uzaktı. İtalyan kitlelerinin alternatif, milli referanslar barındırmayan kimlik alanlarıyla güçlü bağları vardı ve bu süreçte söz konusu bağlar gelişmeye devam ediyordu. Bunlar arasında Katoliklik ve onun siyasi çıktıları, ardından yavaş ama emin adımlarla sosyalizmle kurulan bağlar ve radikal siyasetin diğer türleriyle girilen irtibatlar bilhassa güçlüydü.⁵ Liberal nizamın halkın gerçek manasıyla meşru bir temsilcisi olduğunu söylemek doğru değildi. Bu liberal duruşun sağ varyantı fazla baskıcıydı ya da gerçekten özerk olan popüler partilerin ılımlı bir –eldeki en iyi– alternatifiymiş gibi görünen sol varyantı epey yozlaşmıştı.

Devlet çalışkan, mücadeleci ve özverili İtalyanlar yetiştirme amacını güden vatansever propagandayı ciddi şekilde yaygınlaştırarak kitleleri millileştirmeyi ümit ediyordu. Liberal elitlerin yaygınlaştırdığı *ethos*, Edmondo De Amicis’in 1886’da yayımlanan ve çok satan pedagojik kitabı *Çocuk Kalbi*’nde yer alan –bir babanın oğluna ülkesine duyduğu sevdâyı anlattığı– şu pasajla örneklenebilir (De Amicis, 1915: 100-101):

İtalya’yı neden mi seviyorum? Aklına hemen yüzlerce yanıt gelivermedi mi? İtalya’yı seviyorum; çünkü annem İtalyan, çünkü damarlarımda akan kan İtalyan, (...) gördüğüm, sevdiğim, okuduğum, hayranlık duyduğum her şey İtalyan. Ah, ne yazık ki, sen bu sevgiyi henüz tam olarak kavrayamazsın! Bunu bir erkek olduğunda anlayacaksın. (...) Düşman bir ırkın tehdidi ülken üzerinde bir ateş fırtınası kopardığında, her tarafta silahların kuşanıldığını, gençlerin birliklere koştuğunu, babaların çocuklarını “Cesur ol!” diyecek alnından öptüğünü, annelerin “Zafer kazanın!” diye haykırarak çocuklarına veda ettiğini gördüğün vakit, bunu gurur duyarak ve çok daha güçlü bir biçimde anlayacaksın. Sayıca azalmış, bitap düşmüş, üstü başı parçalanmış, korkunç haldeki alayların, kendilerini çiçek, hayır duaları ve öpücüklerle karşılayan çılgına dönmüş kalabalığın içinde sargılı başlarıyla eli kopmuş kollarını yukarı kaldıran, perperişan cesur askerler konvoyu eşliğinde, gözle-

5 Giolitti döneminde İtalyan sosyalizminin yükselişine dair faydalı iki çalışma için bkz. (Dunna-ge, 2002: 22-29 ve Di Scala, 2009: 163-181).

rinde zaferin ihtişamı, mermiler yüzünden delik deşik olmuş bayraklarla yaşadığın şehre geri döndüğünü görme şansın olursa şayet, bunu ilahî bir neşeymiş gibi duyacaksın damarlarında. O zaman anlayacaksın vatan sevgisini, o zaman kavrayacaksın ülkeni Enrico. Vatan çok büyük ve kutsal bir şeydir. Benim canım, kanım olmana rağmen, günün birinde vatan uğruna verilmiş bir savaştan sağ salim döndüğünü ama sırf hayatta kalabilmek uğruna ölümden kaçtığını öğrenirsem, okuldan dönüşünde seni heyecanla karşılayan baban olarak acı çeker, seni bir daha asla sevmem ve kalbimde bir hançer yarısıyla girerdim toprağın altına.

Baban

Savaşmak ve gerekirse *patria* [ülke] uğruna ölmek için verilen bu kitlesel eğitim, yalnızca insanları “düşman bir ırk”ın –bu satırların kaleme alındığı esnada zaten pek mümkün olmayan– yabancı istilası ihtimaline karşı çelik gibi sağlam bir hale getirmeyi amaçlamıyordu; aynı zamanda meşum “Zafer kazanın!” ifadesi, yabancı ırkların topraklarının İtalya tarafından işgal edilmesinin de büyük bir hevesle beklendiğini gösteriyordu. Zira bu dönem tam da İtalya’nın sömürgeci adımlar atmaya başladığı yıllara denk düşer. Bu hamle büyük ölçüde –bir yandan yarımadada iş bulamayan milyonlarca İtalyan göçmene dört başı mamur bir milli güzergâh sunarak, öte yandan da nihayetinde İtalyanları görkemli bir müşterek girişimde buluşturarak– iç huzursuzluklara çözüm bulmayı amaçlıyordu. Ne var ki söz konusu liberal emperyalist ümidin gerçeğe dönüşmesinin çok güç olduğu bir kez daha ortaya çıktı ve muzaffer birlikleri selamlayan “cılıgına dönmüş kalabalık” büyük ölçüde bir fanteziden ibaret kaldı. Gerçekteyse İtalya 1896 Mart’ındaki Adowa Muharebesi’nde Etiyopya güçlerince küçük düşürücü bir şekilde mağlup edilince, pek çok şehirde gösteriler düzenlendi ve ayaklanmalar patlak verdi. Süreç Crispi’nin istifa etmesiyle sonuçlanınca da bu fantezi bir kâbusa dönüştü. Finaldi’nin (2017: 3) on dokuzuncu yüzyıldaki İtalyan sömürgeciliğine dair çalışmasında gösterdiği üzere sömürgecilik, kitleleri devlete bağlayacak çimento görevi görmekte başarısız olmuştu:

Amerika’ya doğru yaşanan göç dalgalarının gerçekliği, İtalya’daki yoksulların büyük kısmının gözünü sömürgeci düşlerden uzaklaştırdı. Tabii metaforik açıdan başka yerlere göçten de söz edilebilirdi bu dönemde: Mesela sosyalizm, liberal düzenin beklediği özverili vatanseverlik ile itaate taban tabana zıt bir dünya vaat ediyordu.

Risorgimento’nun yaklaşık kırk yıl önce başarıyla sonuçlanması, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında orta sınıflar arasında bir coşkuya sebep olmuştu; ne var ki bu coşku, kısa süre içerisinde yerini bö-

lünmüş bir ulus gerçeğinin yol açtığı derin hayal kırıklığına bıraktı. İtalya artık kitlelerin yalnızca burjuvazinin beklentilerini karşılamakta başarısız olduğu değil, aynı zamanda kitlelerle burjuvazinin ayrı sınıf politikaları tuturmaları nedeniyle milli yapının altının oyulduğu bir ülkedydi de. Bu durum, hem Giolitti'nin uzlaşmacı havucuna hem de Crispi'nin otoriter sopasına karşı epey dirençli görünen kitlelere karşı pek çok burjuva siyasetçi ve entelektüelin derin bir öfke duymasına neden oldu. Hatta milliyetçi burjuva çevreler kitleleri millileştirmenin başkaca ve şiddete tevessül eden yollarını aramaya başlamıştı bile.

Luigi Pirandello'nun 1913 tarihli, yani savaş öncesinde kaleme aldığı ve dönemin en büyük tarihî romanlarından *I Vecchi e i giovani*'si [Yaşlılar ve Gençler], 1890'lı yılların çalkantısı içindeki Sicilya toplumunun ve siyasetinin geniş bir panoramasını sunmakla kalmaz; aynı zamanda dönemin zihniyetini kavramak için mükemmel bir bakış açısı da sunar. Hikâyenin merkezinde 1890'ların başlarındaki *Fasci Siciliani dei Lavoratori* ayaklanması ve nihayetinde ayaklanmanın acımasızca bastırılması yer alır. *Fasci Siciliani*, ilhamını 1870'lerde İtalya'nın kuzeyinde kurulan eski işçi *fascio*'larından [örgütlerinden] alan, demokratik ve sosyalist bir köylü ve işçi federasyonuydu. Dümenine kentli sosyalist entelektüellerin geçtiği bu konfederasyon, her türden adaletsizliği ve yoksulluğu ortadan kaldıran eşitlikçi bir düzenin kapıda olduğunu söyleyen bir bakış açısı aşıliyordu kitlelere (Hobsbawm, 1959: 93-107). *Fasci*, derin bir ekonomik krizin kısıracındaki yoksulları arkasına aldı ve Sicilya'nın toprak sahipleri ile sanayicilerini toprağın yeniden bölüşümü, kükürt madenlerinde çalışma yaşının on dörde çıkarılması ve çalışma saatlerinin azaltılması gibi bir dizi radikal talebe cevap vermek zorunda bıraktı. Bu taleplerin büyük kısmı reddedilince de toplumsal çatışma şiddetlendi. Nihayetinde elitlerin düzenin yeniden tesis edilmesi için hükümetten takviye kolluk kuvveti göndermesini istemesiyle birlikte bir halk ayaklanmasına dönüştü. Başbakan Giolitti bu talebe "hayhay" dese de, aldığı önemler o kadar da sert değildi. Olaylar, 1893'te yaşanan bir bankacılık skandalı ve halefi Crispi'nin 1894'te –ada genelinde sıkıyönetim ilan etmek ve bölgeye 40 bin kadar asker göndermek de dahil– dayattığı sert adımlar yüzünden istifa etmesinin ardından tam manasıyla patlak verdi. Bunlardan sonraysa hareketin gücü tırpanlandı. *Fasci*'nin "liderleri tutuklanıp uzun süreliğine hapse gönderildi; Sosyalist Parti sindirildi ve seçim sistemleri 'gözden geçirildi'. Bunlardan sonra da (çoğu yoksul) İtalyan seçmenlerin dörtte biri oy hakkını yitirdi" (Duggan, 1994: 167-168).

Pirandello'nun ağırlıkla otobiyografik malzemeye dayanan (zira kükürt endüstrisinde faaliyet gösteren varlıklı bir aileden geliyordu), Sicilya'nın siyasi ve ekonomik koşullarına dair ilk elden geniş kapsamlı bir bilgi birikimi-

ni içeren romanının bir ölçüde çoksesli olduğu söylenebilir; çünkü çeşitli sınıfların (özellikle aristokrasi ve burjuvazinin ama aynı zamanda işçi sınıfının ve köylülerin) bakış açıları ve muhtelif siyasi fraksiyonlar (tahttan düşmüş Bourbon Hanedanı'nın sadık müritleri, sağ liberaller, sol liberaller, muhafazakârlar ve radikal sosyalistler) romanda kendilerine temsil bulabilmiştir. Gelgelelim romandaki baskın unsur, *Risorgimento*'nun eski kahramanlarının güya tarafsız, ama esasen milliyetçilikten ibaret olan bakış açısıdır. Romanda bu kahramanlar vakti zamanında çok büyük ve özveri dolu çabalar sergilemiş, ancak bugün onları karalamak isteyenlerin dört bir yanlarını kuşattığı çoğunlukla nankör, alaycı ve bencil bir milletin yalan yanlış yaklaşımlarıyla üzerine çamur atılmış kişiler olarak resmedilir. Pirandello da bizat –ilerici bir konumdan gerici bir konuma geçerek– liberalizmin daha önce andığım dönüşümünün bir tecessümüdür: Partizan bir milliyetçi aileden gelen Pirandello, *Risorgimento* uğruna verilen mücadelelere katılmış, radikal bir bakış açısına sahip ve *Fasci*'nin toplumsal adalet talebini destekleyen genç bir adamdı. Ne var ki romanı kaleme aldığı esnada fikirlerinde bu radikalizmin esamisi okunmuyordu; artık hayata küsmüş milli çizgideki bir muhafazakârdı (yazarın siyasi açıdan katettiği yola dair detaylı bir tartışma için bkz. Providenti, 2000). Bu dönemde ciddi şekilde hayranlık duyduğu Alman idealizminden türettiği, varoluşun saçma olduğunu vurgulayan karamsar bir yaşam felsefesini benimsiyordu (Pirandello'nun Nietzsche ile yakınlığı üzerine bkz. Romano, 2008). Pirandello daha sonraları faşizmi alkışlayacak ve 1935'te Etiyopya ile girilen savaşa maddi destek sağlanması için başlatılan “Vatan İçin Altın” kampanyasına –İtalya'ya uygulanan uluslararası ekonomik ambargoya meydan okuyarak– tam bir yıl önce kazandığı Nobel Edebiyat Ödülü madalyasını seve seve bağışlayacaktı (Pirandello'nun dünya görüşü ile faşist siyaset arasındaki genel örtüşmeler üzerine bkz. Venè, 1971).

Yoksulların itaatsizlik edeceklerine yönelik elitlerin taşıdığı kaygılar roman boyunca ifade bulur; ama bunun en billurlaştığı an, *Risorgimento*'nun eski kahramanlarından birkaçının kendi aralarında topladıkları bir sahnede görülür. Bu kahramanlar, *Fasci*'nin sosyalist adayı Zappala'nın hoşnutsuzlar arasında hızla güç kazandığı söylentilerinin ayyuka çıktığı bir dönemde, Roma'dan Sicilya'ya dönen eski bir liberal arkadaşın adaylığına destek verir. Yaşlı liberallerden biri “Sadece Zappala mı?” der öfkeyle ve alaycı bir şekilde sözlerine devam eder.

Hayır! Beş yüz sekiz tane Zappala, Yarımada'daki her seçim bölgesi için bir tane! (...) İlk işi bütün okulları yok etmek olacak! Tüm vergileri kaldırsın! Orduyu ve polisi lağvedin! Kanun düzen olacak mı size sabunla su! Sınırlar kalacak, evrensel kardeşlik olacak! (Pirandello, 1928).

Bu eski tüfek, daha sonra şair Giuseppe Giusti'nin hümanizmi hicvettiği bir metnini okuyup kitlelerin beyhude bir enternasyonalizm sevdası uğruna İtalya'yı ikinci sıraya koymasından yakınır:

Gelenekler ile bölgelerin farklılıkları geçmişte kaldı; o türküyü çığırıyoruz artık. Çöller, dağlar, denizler yalnızca kitaplarda, coğrafyacıların hayallerinde birer sınıra işaret eder. (...) Ey vatan sevgisini tekrarlaya tekrarlaya beni bıktıran usandırıcı ilham perisi, mühürlendi mi dudakların! Ben yeryüzünün çocuğuyum ve sırf İtalya uğruna sarılmak kaleme bana pek de anlamlı gelmiyor.

Sözlerini bitirdiğinde yurtseverler ayağa kalkıp coşkuyla alkışlarlar. Daha sonra başka biri ayaklanıp sadece zenginlerin çıkarlarını korumak değil herkese fayda sağlayan ve her zamankinden daha hırslı olan proletaryayı şımartan bir refah devletinin “sarhoşkenki kâbusu” ve –kafası karışık ve duygusal– egemen sınıfların zayıf direnişinin yarıdakçısı olan “Dördüncü Kuvvet”in yükselişinden yakınır. Elitleri epey uysal şekilde resmeden bu tablo, 1890'ların gerçek burjuvazisi düşünülünce bazı soru işaretleri uyandırır da, söz konusu romanın yazıldığı dönem açısından kesinlikle yetersizdi; zira tarihçi Alexander De Grand'in (1982: 13) “yeni burjuva militanlığı” olarak adlandırdığı, Giolittici nizamın Enrico Corradini, Alfredo Rocco ya da Luigi Fedrezoni gibi önde gelen genç eleştirmenlerinin “abartılı burjuva siyasetinin anti-demokratik, elitist, emperyalist ideolojisinin” avukatlığına soyunduğu bir dönemdi bu.

Romanın trajik kahramanı –belki de açıkça hayranlık uyandıran yegâne figür–, bütün hayatını hiçbir mükâfat beklemeden İtalyan rönesansına adanmış; mütevazı köklerden gelen, özverili, bakımsız ve yaşını başını almış bir *Risorgimento* eri olan Mauro Mortara'dır. Milletin azametine ve –hevesle gününün gelmesini beklediği– emperyal büyüme hakkına sıkı sıkıya inanan Mortara, küçük bir aristokratın malikânesinde hayattan bıktıran usanmış hayalperest bir uşak olarak sürdürür yaşamını. Dünyaya mesafe almış geçkince Mortara'nın son yılları, milletin azametine dair mutlu bir yanılsamayla renklense de, kahramanımız adım adım çağdaş İtalya'nın korunç gerçekliğiyle yüzleşmek zorunda kalır ve bir zamanlar kahraman kabul edilen insanların kabuğuna çekilmiş bir halde yaşadığını fark eder. Vatanının kutsal davasını baltalayan her türden toplumsal ve siyasi entrika, öfkesini daha da katmerlendirir Mortara'nın ve nihayetinde öfkesinden payını alanlar içerisinde açık ara en nefret ettiği de aziz Sicilya'sını parmağında oynatan sosyalist *Fasci*'dir. Ordu ile asiler arasında çatışma yaşanmaya başladığını duyan seksen yaşını devirmiş Mortara, son bir görev, yani İtalya'yı vatanseverliğe burun kıvıran haydutlar ile hainlerden kurtarmak için silahını kuşanır. Crispi'nin birliklerinin yardımına koşsa da, ne yazık ki onu asi-

lerden biri zanneden askerler tarafından kazayla öldürölür. Bu sahne tam da modern İtalya'nın düştüğü gülünç durumu simgeler. Roman, İtalya'nın yakın geleceğine dair önemli ipuçları barındıran ve bütün amacı isyankâr kitlere boyun eğdirmek ile *Risorgimento*'yu kurtarmak olan yeni bir hareketin, yani *anti-faşist bir faşizmin* doğmak üzere olduğunu âdeta bir felaket haberi veriyormuş hissi doğurarak anlatan bir pasajla sona erer. Unutmayalım ki bu satırlar 1913'te, yani Benito Mussolini'nin hâlâ aşırılıkçı bir sosyalist lider olduğu esnada yazılmıştır:

Mauro (...) yola çıkmak için hazırlıklarını yapmıştı. Bu yaşta mı? Yüce Mer-yem adına! Bunun yaşla ne alakası var? Üstelik ona yaşından söz etmek kimin haddineydi ki! (...) Tepeden tırnağa silahlanmış halde, her türden provokasyon-a hazır, diğer gaziler Marco Sala, Celauro, Trigona, Mattia Gangi ile nasıl hareket edecekleri üzerine konuşup hazırlanmak için Girgenti'ye doğru yola çıkmak üzereydi. Bu eski tüfeklerin damarlarında hâlâ kan akıyorsa şayet, tıpkı Mauro gibi onlar da silahlarına sarılmak ve geçmişteki ortak başarılarını korumak için bir araya gelmeye ihtiyaç duyuyor olmalıydılar. Eğer düşman-ları birleşmişse, *Fasci* adı altında bir araya gelmişlerse, o zaman neden onlar da kendilerine ait bir *Fascio*'da, Eski Tüfekler olarak birleşemiyorlardı ki? Birlikler yeterli değildi; siviller onlara arka çıkmalı, *Fasci*'yi zorla dağıtmalı, gerekiyorsa bu köpekler barut ve kurşunla korkutulup çil yavrusu gibi dağıtıl-malıydı (Pirandello, 1928).

Demografi

Baudelaire, kalabalığın darbelerine hedef olmayı, yaşamını ne ise o kılan tüm deneyimler arasında asıl belirleyici ve başkasıyla karıştırılması olanaksız deneyim niteliğiyle vurgular. (...) Şair, kalabalığın aşağılıklığını kendi düşüncesinde daha da somutlaştırabilmek için, yitik kadınların, toplum dışı kılınanların bile düzenli bir yaşamı savunacakları, ahlaksızlığı mah-kûm edecekleri ve paranın dışında her şeyi reddedecekleri bir günü zihninde canlandırır. Müt-tefiklerinin bu sonuncusu tarafından da ihanete uğrayınca, kalabalığa savaş açar; bunu yağ-mura ya da rüzgâra saldıran birinin umutsuz öfkesiyle yapar

—Walter Benjamin (2003: 343)*

Şimdi kitle toplumunun demografisine, bilhassa nüfus artışı ve kentleşme bağlamında verilen tepkilere bir bakalım. Üst sınıfların pek çok mensubu-na, soylulara ve burjuvalara göre bu gelişmeler, fiziksel olduğu kadar ruhsal bir boğulma hissine, dayanılmaz bir tıkanıklığa, pisliğe, kirliliğe, ahlâki ve fiziksel bir gerilemeye (ya da yaygın adlandırılmayla bir “yozlaşma”ya), ya-

(*) Ahmet Cemal'in *Pasajlar* (s. 244-245) çevirisinden alınmıştır – ç.n.

kınlığın ve kişisel güvenlik hissinin yitmesine, hatta kalabalık tarafından yutulmak üzere olduğunu hissettiğinden kişinin benlik duygusuna yönelik bir tehdit algısına yol açıyordu.

Kitle, kitleye karşı: Delacroix versus Poe

Ortega'nın yaklaşımı onlarca yıl geriye uzanan öncüllere sahiptir. Ne var ki kitleden duyulan bu korku ve tiksintinin –neredeyse hemen her zaman “çok daha iyi” sınıfsal konumlardan gelen yazarların öznel bakış açılarını ifade eden– belli bir toplumsal duyarlılığın çıktısı olduğu unutulmamalıdır. Susanna Barrows'un (1981) on dokuzuncu yüzyıl sonu Fransa'sında üst sınıfların kitlelere yönelik tepkileri üzerine yaptığı mükemmel çalışmasındaki betimlemesine başvurursak, bu bakış açısının modern toplumun yansımaları tahrif eden bir aynanın önüne geçtiğinde gördüğü şeyin bir yorumundan ibaret olduğu söylenebilir. Oysaki bu olguya korkuyla değil, –ara sıra kimilerinin yaptığı gibi– olumlu bir biçimde, umutla da yaklaşılabildi.

Bu olguyu açıklamak için on dokuzuncu yüzyılın en ikonik resimlerinden biri olan, Eugène Delacroix'nın 1830'da sıradan insanların –işçilerin yanı sıra orta sınıf mensuplarının da– Kral X. Charles'a karşı ayaklanıp onu tahttan indirdiği ve böylelikle Fransa'da Restorasyon dönemine son verdiği halk ayaklanmasına bir saygı duruşu olarak çizdiği, meşhur “La Liberté guidant le peuple” (Özgürlük Halka Önderlik Ediyor; Görsel 2.1.) metnini –tabii bu durumda görsel bir metin– yakından inceleyelim.

Bir halk ayaklanmasına yönelik bu görsel saygı duruşunun iki ana kahramanı vardır: Bir yandan silah tutarken, bir yandan da bayrak taşıyan kadının temsil ettiği “özgürlük” ve katılımcıların toplamı olarak “halk” İkisinin arasında da –bize göre özgürlüğün solunda– silindir şapkalı, siyah ceketli ve tüfek taşıyan bir beyefendi yer alır. Bu konuda ek bir bilgi verilmeden farkına varılamasa da, bizzat ressam Delacroix'nın otoportresidir bu (Néret, 2000: 25). Ressam sokaktaki eylemcilerle –en azından dolaylı olarak– birliktedir; zira Delacroix çatışmalara aslında hiç katılmamıştır.

Kıyafetlerinden anlaşılabileceği üzere, ressam biraz daha yüksek bir sosyal statüde olmasına rağmen kendisini kalabalığın bir parçası olarak görür. İşçilerin ve orta sınıftan insanların oluşturduğu üçüncü sınıf, halk düşmanlarına, soylulara ve monarşieye kafa tutarken safları sıklaştırır. Resim halktan, demokrasiden ve pleblerden yana tutum almıştır. Özgürlük halktan biridir; halka “önderlik eden” –yozlaşmış mensuplarını alaşağı etmeye çalıştıkları– elitler değil, bizzat kendi aralarından çıkmış biridir. Kitle bu resimde olumlu şekilde tasvir edilir; hatta övgülere boğulur. Katılımcıların kimlikleri –dahası sonra yaygınlaşacak bir metaforun ileri sürdüğü gibi– kalabalığın parçası



Görsel 2.1. "Özgürlük Halka Önderlik Ediyor", Eugène Delacroix [telifsiz], Wikimedia Commons.

olduklarında kaybolmaz, aksine güçlenir. Bireysel ifadelerini tam da halkları uğruna mücadele eden bir gruba katılmaları sayesinde kazanırlar. Örneğin özgürlüğün hemen sağ yanında, elinde iki tabancayla resmedilen çocuğun başka bir resimde kesinlikle olayların kahramanı olarak temsil edilmeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Tabii bu çocuk bireysel ifadesinin daha kapsamlı bir versiyonunu edebiyat alanında bulmuştu aslında; zira *Sefiller*'deki Gavroche'un bu çocuktan ilhamla yaratıldığı herkesin malumudur. Nispeten erken sayılabilecek bu tarihsel aşamada halk henüz bir ayaktakımı olarak görülmez. Burjuvazi ile proletarya arasındaki çatlak henüz bir uçuruma dönüşmemiştir: Bu çok daha sonraları, yani ancak bir sonraki devrimci dalgada, 1848 devrimleri esnasında orta sınıf ile işçi sınıfı arasındaki tam ölçekli savaş Paris sokaklarını ilk kez sarstığında gerçekleşmişti.

Edgar Allen Poe bu tablonun yapılmasından on yıl sonra, yani 1840'ta büyük metropoldeki –bu örnekte Londra'daki– sıradan insanlar arasında dolağan bir burjuvanın maceralarına odaklanan "Kalabalıkların Adamı" öyküsünü kaleme aldı. Tıpkı Delacroix'nın *Özgürlük Halka Önderlik Ediyor*'undaki karakter gibi, bu öykünün anlatıcısı ve kahramanı da alt tabakadan biri de-

ğildir. Hakkında çok az bilgi verilse de, günü –“ağzımda puro ve kucağımda gazeteyle” (Poe, 1982: 475)– bir kahvede ve geceyi de merakını gıcıklayan figürleri kovalayarak geçirecek kadar varlıklıdır. Öyküdeki anlatıcının illa-ki kendiliğinden ya da kusursuz bir biçimde yazarın sözcülüğünü üstlendiğini elbette söyleyemeyiz; ancak bu örnekteki bütün unsurlar, yazar ile kahraman arasında toplumsal köken, duyarlılık ve dünya görüşü açısından göz ardı edilemez bir benzerlik ve yakınlık olduğunu gösteriyor. *Özgürlük Halka Önderlik Ediyor* tablosunda ressamın bir temsilinin yer alması gibi, buradaki eylem sahnesinde de yazarın bir temsilcisi vardır. Bu varsayım –daha sonra yeniden değineceğim– öyküde yer almayan başka bilgilerle de desteklenir.

Ne var ki iki figür –*Özgürlük*’teki “Delacroix” ve “Kalabalıkların Adamı”-nın anlatıcısı– arasındaki benzerlik burada sona eriyor. İlkinde sanatçı Paris’i kasıp kavuran devrimci kolektif fırtınanın ayrılmaz ve hemdert bir parçasıyken, ikincisinde anlatıcı kalabalıktan kopuk bir gözlemcidir, kalabalığa mesafeli ve çekingendir, hatta öykü ilerledikçe kitleye düşmanca bir bakışı olduğu netleşir. Poe’nun öncülüğünü üstlendiği alışlageldik dedektif öykülerinde her zaman olduğu gibi, burada da bir gizemin çözülüp suçun açıklığa kavuşturulması gerekir: Gelgelelim burada anlatıcı genellikle suçla ilişkilendirilen kalabalığın gizemini çözmeye çalışır. Hiçbir somut suç emaresi olmasına rağmen, “Kalabalıkların Adamı” bu türün en iyi örneklerinden biri olarak düşünülebilir; zira kalabalık, bu öyküde *kusursuz* bir suçlu olarak yorumlanır. Anlatıcı daha en baştan “hiçbir suçun özünün aslında açığa vurulamadığını” (Poe, 1982: 475) dile getirir ve suçlunun kim olduğu öykünün bitmesine birkaç satır kala ortaya çıkar (481): Kalabalıkların adamı “büyük bir suç dâhisi ve suç işleyecek bir tip”tir. Kitle “dünyanın en karanlık kalbi” olarak resmedilir.

Delacroix’nın “halk”ı soylu ve hayranlık uyandıran bir bütünken, kalabalıkların adamı şeytanidir. Toplumsal kökleri ilk başta belli belirsiz –gözlenen kitlelerin “sayısız çeşitte figür, kıyafet, tarz, eda, çehre ve yüz ifadesi”ne (476) sahip olduğu söylenir yalnızca– olsa da, kitle denirken esasen –en içteki nüvenin– daha aşağı ve yoksul toplumsal tabakaların kastedildiği açığa çıkar: Güneş batıp gece çöktükçe adım adım kitlenin içindeki habisliğe ve kötüyeye yaklaşırız. Üst sınıflar sahneyi terk edince esrarlı hava artar ve sıradan insanlar sahneye üşüşür. Mesela yoldan geçen saygıdeğer kişilerden söz edilirken bir gizem *eksikliğine* vurgu yapılır (476):

Bu iki büyük sınıfın andıklarım dışında pek belirgin bir özelliği yoktu. Giyim kuşamları saygın denebilecek cinstendi. Hiç şüphe yok ki, bu insanlar (...) serbest çalışan ve kendi işleriyle iştigal eden soylular, tüccarlar, avukatlar, esnaf ya da borsa simsarlarıydı. Açıkçası pek de ilgimi çekmiyorlardı.

Suçun “saygın” sınıflar içerisinde aranmasına mahal olmadığı açıktır. Dahası, burjuvalar saldırganlığı ve atılganlığıyla nasıl başa çıkacaklarını bilmedikleri kalabalıklarla ilişkilerinde pasiftirler; mahcubiyet ve acizlik sergilerler (476):

Şimdiye değin yoldan geçip gidenlerin büyük kısmında halinden, işinden gücünden mesut insanların edası vardı; kalabalığı yarıp kendi yollarına gitmek dışında başka bir şey düşünmüyor gibiydiler. Kimse bir başkasına çarptığında sabırsızlık belirtisi göstermiyor; iki taraf da sadece kıyafetlerine çekidüzen verip aceleyle yoluna devam ediyordu. Diğerlerininse, yani sayıca epey fazla olan sınıfın hareketlerinde bir huzursuzluk seziliyordu. Yüzleri kızarmış, ellerini kollarını sallayıp kendi kendilerine konuşuyorlardı; sanki etraflarını çepeçevre saran yoğunluk nedeniyle kendilerini yalnız hissediyor gibiydiler. Bu insanlar ilerleyişlerine ket vurulunca aniden mırıldanmayı kesiyor; ama el kol hareketleri daha da hararetleniyor ve dudaklarında dalgın ve abartılı bir gülümsemeyle onları durduran insanların ne yapacağını kestirmeye çalışıyorlardı. Şayet birine çarptılsa abartılı bir saygıyla eğiliyor ve sanki çok dalgınmış gibi numara yapıyorlardı.

Anlatıcı, nihayetinde yankesici olduklarını keşfettiği bu gerçek sahtekârların saygın görünmeye çalışmalarının beyhudeliğine vurgu yapar: “Bu kibar insanları büyük bir dikkatle gözlemledim ve başka centilmenlerin onları kendilerinden biri sanmalarına epey hayret ettim” (476-477). Gerçek korku ve gizem, ancak toplumsal merdivenin basamaklarında aşağıya inilince yüzünü göstermeye başlamıştır: “Kibarlık taklidi yapanlar arasında aşağılara doğru indikçe, insanı üzerine düşünmeye davet eden çok daha karanlık ve derin meselelere rastgeldim” (477). Suç hiyerarşisi ile sınıf hiyerarşisi ters orantılıdır: “Gece çöktükçe sahneye duyduğum ilgi daha da derinleşti,” der anlatıcı ve detaylardan söz etmeye başlar:

Kalabalığın genel özelliği tamamen değişiyordu (doğru düzgün insanlar adım adım kaybolmaya başlamış ve yerlerini daha kaba, saat ilerledikçe her türden rezillikle ininden çıkan cüretkârlar almıştı) (478).

Hikâyenin adını aldığı o canavarın, o suçlunun, yani şeytani “kalabalıkların adamı”nın belirdiği an tam da bu andır:

Güruhu incelemekle meşgulken aniden bir çehre belirdi önümde (altmış beş yetmiş yaşlarındaki geçkince bir adamın yorgun çehresiydi bu). İfadesinde onu başka insanlardan ayıracak mutlak bir farklılık olmamasına rağmen bu yüz bir anda bütün ilgimi kendisine çekmeyi başarmıştı. Daha önce bu ifadenin eşi benzerini görmemiştim. Onu görünce aklıma düşen ilk fikir, Retz-

ch'in bu ifadeyi daha önce görseydi resimlerindeki zebanilerin çehresini tam da böyle resmedeceğiydi (478).

Bu şeytani nitelik doğu Londralılara ait sınıfsal bir göstergedir ve kalabalıkların adamı hikâyesinin sonuna doğru bir cin –işçi sınıfın tipik içkisi– barına vardığında tüm dehşetiyle yeniden ortaya çıkar. Bu aslında başladığımız yerin tam aksi yönüne gittiğimizi ve nihayetinde en korkunç noktaya geldiğimizi gösterir: Öykü başlarken anlatıcının oturduğu saygın kafeye. Sonunda:

Londra'daki kalabalıkların en ahlâk yoksunu kesimlerinin bir ileri bir geri gittiğini gördük. Yaşlı adam biraz kendine geldi. (...) Bir kez daha neşeli adımlarla ilerlemeye başladı. Köşeyi dönünceyse aniden bir ışık vurdu yüzümüze. Varoşlardaki devasa tapınaklardan birinin önünde durduk. Cin denen içkinin, o zebaninin saraylarından birinin önündeydik (481).

Öykü, demografik açıdan Londra'nın *korkunç* sıkışık kent merkezinde geçer ve Londra –Amerikalı okurun yönlendirildiği üzere– akıl almaz bir nüfus yoğunluğu (479) üzerinden tasvir edilir:

Şafak sökmek üzereydi. (...) Kalabalığın yoğunluğu seyrilmediğinden her adımında yakından takip etmek zorunda kalıyordum onu. Dar ve uzun sokaklarda aşağı yukarı bir saat kadar yürüdü. Bu esnada da sokaktaki insanların sayısı Broadway'de öğle vakti Park'ın yakınında görebileceğiniz kadardı. Londra'daki kabalık ile en işlek Amerika şehri arasındaki fark işte böyle sine büyüktür.

Delacroix'nın heyecanla selamladığı özgürlük, Poe için salt anarşi, anlamsız zevkler, günah ve suçun alışımdan ibaretti. Fransız sanatçı için modern metropol, yalnızca yoksulluğu ve suçu değil, aynı zamanda daha iyi bir dünya umudunu da bünyesinde barındıran bir toplumsal mücadele alanıdır. Poe'nun Londra'sı ise tam aksine ağzına kadar yozlaşmış bir batakhanedir. “Kalabalıkların Adamı”nda siyasete yer yoktur. Anlatıcının oy hakkının kapsamının genişletilmesini destekleyip desteklemediği, işçilerin sendikalaşma hakkını onaylayıp onaylamadığı hakkında tek bir söz dahi edilmez. Yine de öyküye nüfuz eden sıradan insanların küçümsendiği düşünülünce Poe'nun hararetli bir demokrat olduğunu düşünmek pek mümkün değildir. Işın aslına bakılırsa Poe gerçekten de sadık bir demokrasi muhalifiydi; halkın egemen olduğu bütün toplumsal biçimlere karşıydı. Bu konudaki tavrı, gelecekte geçen bir öyküsünde (“Mellonta Tauta”) açıkça görülür. 2048'de geçen bu öyküde demokrasi ile cumhuriyetçilik ardında kötü hatıralardan başka bir şey bırakmamıştır:

Bu keşif üstüne biraz düşünülünce (...) cumhuriyetçi bir hükümetin bir alçaklar hükümetinden ibaret olduğu açıkça görülüyordu. Filozoflar bu kaçınılmaz kötülükleri öngöremedikleri için ahmaklıklarından utanıyorlardı (...) meşhur Zeros ve Hellofagabaluse'ninkine kıyasla saygın ve sevimli kalacak bir despotluk kuran Güruh adında biri meseleyi bir anda çözöverdi. Bu Güruh'un (yeri gelmişken söyleyeyim, bir yabancıydı) yeryüzündeki en korkunç adam olduğu söylenegilir. Dev gibi bir cüssesi vardı; küstah, haris ve pis biriydi. Bir sırtlanın kalbine ve bir tavuskuşunun beynine sahipti. Sonunu getiren de kendi kendisini yemesine sebep enerjisiydi. Bu adam ne kadar aşağılık olsa da, yine de bir işe yaramış ve insanlığa unutulması olanaksız bir ders vermiştir: Asla doğal benzetmelere karşı çıkılmaması gerektiğini. Konu Cumhuriyetçiliğe gelince, yeryüzünde ona uygun tek bir benzetme dahi yoktur; tabii "çayır köpekleri"* haricinde. Zira bu örnek, demokrasinin ancak köpeklerin hayranlık duyabileceği bir yönetim biçimi olduğunu gösterir (Poe, 1982: 390-391).

Burada görölebileceği üzere, Poe'da kitle toplumunun demografisine yönelik eleştiri, kitle toplumu siyasetinin tekzip edilmesi girişimiyle atbaşı gider.

Unutulmamalıdır ki, kalabalıkların adamı "büyük bir suç dâhisi ve suç işleyecek bir tip" diye tanımlanmasına ve anlatıcı onu gece gündüz takip edip bütün hareketlerini didik didik incelemesine rağmen öyküde hiçbir yasadışı eylem yapmamıştır. Salt suçlu olduğu varsayılır ve anlatıcı –bunların pek de somut olmadığını kabul etse de– bazı suç işaretleri tespit ettiğini tasavvur eder:

Artık şahsiyetini incelemek için çok iyi bir fırsat geçmişti elime; (...) ya gözlerim beni yanılttı ya da düğmelerini sıkı sıkıya iliklediği ve ikinci sınıf olduğu belli pelerininin içinde bir elmas ve bir hançer çarptı gözüme.

Görünen o ki, kalabalıkların adamının "suçu" aslında önemsiz bir suçtur: Bizzat toplumsal olmasıdır suçu. Öykünün son satırlarında kalabalıkların adamı için "Yalnız olmayı reddediyor," der anlatıcı; sanki bu hakkında yasal bir tahkikat yürütülebilmesi için yeterli bir gerekçe sağlıyormuş gibi. Yine de Poe, bireyin içine kapanmasını ve başkalarından –bilhassa da alt sınıflardan– uzaklaşmasını büyük bir erdem emaresi olarak görüyordu. Öykünün başında epigraf olarak La Bruyère'in şu cümlesinin seçilmesinden de anlıyoruz bunu: "Ce grand malheur, de ne pouvoir être seul" [Ne büyük mutsuzluktur, tek başına olamamak]. Bu düşünce, Poe'nun yirmi yaşındayken yazdığı ilk şiirlerinden biri olan "Yalnız" da da ifadesini bulur:

(*) "Çayır köpeği" ifadesi, argoda "altına yapmak" manasında kullanılır – ç.n.

Yalnız

Olmadım çocukluğumdan beri
Başkalarının olduğu gibi –
Görmedim dünyayı, nesneleri
Başkalarının gördüğü gibi –
Kandırmadı hüznümü, tutkuları
Aynı ortak pınarların suları
Aynı zevki duymadı yüreğim
Aynı şevkle uyanmadı yüreğim –
Sevdiğim her şeyi yalnız sevdim –
Çocukluğumda, çocukluk çağında
Fırtınalı bir ömrün derinliğinden
Çıktı hâlâ tutsağı olduğum gizem –
Çıktı sellerden ya da pınarlardan –
Dağlardaki kızıl kayalıklardan –
Gölgesi dolanan güz güneşinden
Onun sonsuzdaki altın renginden
Çıktı gökyüzünün yıldırımlarından
Yanımdan uçarak geçtiği zaman.
Ve kasırgadan, gök gürültüsünden
Ve buluttan ve bulutun sisinden
(Havanın kalanı mavileştiği an)
Gözlerimde iblis şeklini alan

(Poe, 1982: 1026)*

Zaten –hem “genel” hem de toplumsal bağlamda “alçak” ve “basit” olma manasında– müşterek olana mesafe alma eğilimi burada açıkça görülüyor. Romantik ve dışavurumcu bir hat üzerinde ilerleyen Poe, metinlerde hisleri ve öznel izlenimlerinden daha ziyade nesnel gerçekliğe öncelik vermişti. Şair, etrafını çepeçevre saran doğanın –bulutların, gökyüzünün ve benzerinin– kendisinde yarattığı duyguları yansıtır ve ona bir “gizem”, “şeytani” bir unsur katar; aynı şekilde kalabalıkların içindeki bir adamın da şeytani bir tavır takınmasını sağlar.

Bu tutum, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına egemen olan ve özellikle toplumsal ile tarihsel süreçleri kayıt altına alarak nesnel gerçekliği olabildiğince yakından betimlemeye çalışan edebî realizme alınmış bir mesafeyi gösterir. Walter Scott, Honoré de Balzac, Stendhal ya da Charles Dickens gibi yazarların kaleminden çıkan çağın büyük realist romanları, genel olarak

(*) Erdoğan Alkan çevirisi kullanılmıştır – ç.n.

toplumun ve çeşitli gruplar ile sınıflar arasındaki ilişkinin mümkün mer- tebe en geniş kapsamlı panoramasını ortaya koymaya çalışıyordu (bu me- sele şu eserlerde tartışılır: Frye, 1990; Lukács, 1964; Jameson, 1981). Rea- list edebiyatta toplumun her kesimini temsil eden çok sayıda karaktere ko- nuşma fırsatı verilmiş, dolayısıyla romanın “diyalojik” bir tür olarak nite- lenebilmesine kapı aralanmıştır. Bu çoksesli yapının yanı sıra, söz konu- su romanların büyük bir kısmında sıradan insanlar, üçüncü sınıfa mensup olanlar içeriden bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Dahası bu romanlarda- ki kahramanlar ya da anti-kahramanlar genellikle plebler arasından çıkmış- tır. Romana kıyasla şiirde ise daha ziyade şairin düşünceleri, ruh halleri ve zihinsel hali odağa alınıyordu; etrafındakilerin görüşlerini yansıtmak ya da aralarındaki ilişkilerin şifrelerini çözmekle fazlaca ilgilenilmeyen, daha ki- şisel bir ifade biçimi tutturuluyordu. Realizmden romantizme, nesnellik- ten öznelliğe ve diyalogdan monoloğa geçişte, dolaylı da olsa –çoğu sanatçı ve yazarın da içerisinde yer aldığı– orta sınıflar ile işçi sınıflarının birbirin- den koptuğu tarihsel sürecin izlerini görmek mümkündür. Cebinde farklı unsurları barındıran Deleacroix, her ne kadar romantik hareketin kusursuz bir temsilcisi kabul edilse de, aslında yalnızca kendisini onlardan biri saydı- ğı sıradan insanları resmetmekle yetinmişti. Buna karşın Poe’nun öyküsün- de ise anlatıcı ile toplum arasında aşılmaz bir duvar vardır âdetâ: Anlatıcı, öykü boyunca aralarına karıştığı sayısız insanla tek kelime dahi konuşmaz. Kalabalıkların adamını takip eden ve bütün yönleriyle ilgisini ona odakla- yan anlatıcının bu adamı sohbete dahil etmek, ona kim olduğunu sormak ve onun Londra sokaklarında neden dolaştığı sorgulamak aklının ucundan bile geçmez. Kalabalıkların adamının doğasına dair çıkardığı kapsamlı so- nuç nihayetinde tek taraflı ve öznel dir: Peşinde dolandığı “kalabalıkların adamı”nın şeytani biri olduğuna kanaat getirir ve fikrini hiç sormadan ya da onunla zerre temas kurmadan hakkında koskocaman bir düşünceler bu- lutu üretir. Bu bakımdan Poe, ister akademik ister edebî olsun, kitleler üze- rine dışarıdan ve küçümseyici bir bakış açısıyla üretilmiş, neredeyse evren- sel bir literatürün önde gelen yazarlarından biridir: Hippolyte Taine, Nietz- sche, Gabriel Tarde, Scipio Sighele, Le Bon, Ortega ya da herhangi bir baş- ka sözde kitle uzmanının düşünceleriyle iştigal ederken, yazarın çoğunluk- la olumsuz ve yargılayıcı önyargılarını –onunla ya da parçası olan insanlarla hiçbir ilişki kurmaya çalışmadan– kalabalığa yansıttığı görürüz. Bu minval- de ilginç bir anekdotu anabiliriz: Susanna Barrows (1981: 87), Fransa’daki kitle psikolojisinin öncüsü Taine’in “ampirik araştırma fikri”ne “tamamen yabancı olduğunu” söyler ve şu hadiseyi aktarır: “Taine, Gabriel Monod ile İtalya’ya yapacağı bir araştırma gezisi üzerine laflarken, ‘Peki orada hangi te- oriyi doğrulayacaksınız?’ diye sormuştu.”

Ortalama yaşam süresinin artmasının, ölüm oranlarının düşmesinin ve nüfus artışının sağlıklı gelişmeler olduğu düşünülür. Çağdaşlarının daha sağlıklı ve uzun bir yaşam sürme ihtimalini herkesin coşkuyla karşılamasını bekliyor insan. Gelgelelim kitleye eleştirel yaklaşan isimler, bu demografik eğilimleri hem nicel hem de nitel açıdan olumsuz birer gelişme olarak yorumluyordu. Nicelikle ilgili en çok şikâyet ettikleri meselelerden biri, yeryüzünde artık *çok fazla* insanın olduğuydu. Nitelik söz konusu olunca ise nüfus artışının yansız bir süreç olmadığını, herkese eşit ölçüde fayda sağladığını söylüyorlardı; tabii bu da onların gözünde üst ve orta sınıfların aleyhine, alt tabakaların lehine bir durum demekti.

Bu türden homurdanmaların arkasındaki fikir, doğum oranının en fazla yoksullar arasında yüksek olduğu, orta sınıfın doğum oranlarının ise en iyi ihtimalle aynı kaldığı; bu sebeple de toplumdaki oranlarının nesilden nesle giderek azaldığıydı. “Daha iyi” sınıftan insanların sayıca azaldığı ve alt sınıfların kalabalıklaştığı bir toplumsal bozulma halinin bazı önemli süreçlere kapı araladığını düşünüyorlardı: Bunlar arasında en başta doğal seçilimin yavaşlaması ya da tamamen ortadan kalkması vardı. Bu dönemde epey ilgi toplamış ve bir o kadar prestij kazanmış sosyal Darwinci teorilere göre “normal” koşullar altında nüfus artışı, fiziksel açıdan zayıf, geçimini sağlayamayacak kadar yoksul, başarılı olamayacak kadar tembel, pervasız ya da ahmak insanların sayısı arttığı için doğal olarak toplumun zayıflamasına yol açıyordu. Dolayısıyla bu insanların taşıdıkları özelliklerin bedelini yaşamlarıyla ödemeleri ya da en azından çok uzun yaşamamaları bekleniyordu. Böylelikle toplumun daha iyi ve kötü mensupları arasındaki denge korunacaktı.

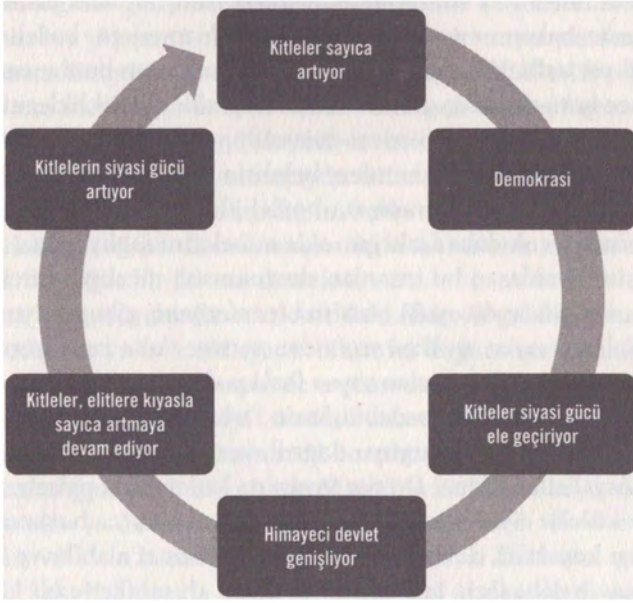
Yine de modern gelişmeler ve birbirini besliyormuş gibi görünen demografik özellikler ile politikalar bu sürecin altını oyuyordu: Tıbbi gelişmeler –ilaçlar, aşılar, hijyen ve iyileştirilmiş beslenme– vakti gelince doğal sebeplerle vefat etmesi gereken insanların yaşamlarının bile yapay yollarla uzatılmasına olanak sağladı. Doğal şartlar altında, yani modernlik öncesinde, geçim kaynakları herhangi bir risk altında olmayan, iyi beslenebilen ve sağlıklı bir yaşam tarzı süren soylular ile burjuvalar uzun yaşıyorlardı. Ne var ki eskiden yaşlandıkları güçbela görülen yoksulların yaşam sürelerinin artık uzadığı ileri sürülüyordu. Aşılar sayesinde onları doğal yollarla ölüme sürükleyen unsurlara karşı artık o kadar da savunmasız değillerdi. Daha fenası, modern kitle siyasetinin demografi ile tubbin etkilerini katmerlendirdiğini düşünüyorlardı: Oy hakkının kapsamının genişlemesi yüzünden yoksullar artık devletin tıbbi hizmetlerinden daha fazla faydalaniyordu; bu da yaşam süre-

si beklentisinin artmasına sebep olabilirdi. Bunu temelde orta ve üst sınıflardan zengin vergi mükelleflerinin aleyhine olan artan oranlı vergilendirme sayesinde yaptılar. Sonuç olarak elitlerle burjuvaların iddiası şuydu: Tutumlu, çalışkan ve üretken orta ve üst sınıflar “vergi yükü” altında ezilirken, bunları zerre kadar hak etmeyenlerin faydalandığı hizmetlerin bedelini ödemek zorunda kalıyorlardı. Kitlenin eleştirmenleri, sanki tüm bunlar onlar açısından yeterince kötü değilmiş gibi, bir de demografik değişikliklerin siyasi güç ilişkileri üzerinde uzun vadeli etkisi düşünülünce, sorunların daha da derinleştiğini iddia ediyorlardı. Bu isimlere bakılırsa alt tabakalardaki nüfus artışı fevkalade siyasi bir araca dönüşüyor, böylelikle bu kesimlerin elitlere karşı her zamankinden çok daha fazla güç elde etmelerini sağlıyordu.

Kitleye eleştirel yaklaşan bu insanlar, demokrasiyi niceliğin niteliği tahtından indirmesi, yani “çok sayıda olan”ın bir zaferiymiş gibi görüyordu. Nihayetinde kitlelerin sayısı arttıkça seçimden seçime daha fazla güç kazanmaları epey olasıydı; oysaki seçmen sayısı fazlaca değişmeyen burjuva partileri bu durumda zeminlerini kaybedebilirlerdi. Daha önce değindiğim üzere, işçi partilerinin yükselişi bu senaryoyu doğruluyordu. Anımsanacağı üzere, Almanya’da sosyalistler Birinci Dünya Savaşı’na kadar hızla palazlanmıştı. Üstüne üstlük kitleler siyasi gücünü ne kadar artırırorsa ilkece burjuvaziye o kadar çok vergi koyabilir, devletten o kadar fazla hizmet alabilir ve haliyle daha uzun yaşayıp daha fazla üreyebilir, sayılarını artırabilir ve bir kez daha siyasi nüfuzlarını katlayabilirlerdi. Orta ve üst sınıflar açısından bakıldığında süreç, –en azından demokrasi varlığını sürdürdüğü sürece– çıkışı olmayan (Şekil 2.1) kasvetli bir kısır döngüyü andırıyordu.

Çıkışsız görünen bu tuzakla karşı karşıya kalan –en azından elitler arasındaki– pek çok kişi bunun bir “asalaklık” olduğu şikâyetini dillendirmeye başladı ve bu ifade siyasi söylemde sıkça yinelenen bir benzetme haline geldi. Daha sonra da faşist ideolojide –bilhassa Naziler arasında– yaygın bir şekilde kullanılmaya başladı. Kitle bir asalak gibi yaşamakla, güçlülerin sırtından geçinmekle, onların kabiliyetleriyle harcadıkları büyük çabalardan haksız avantajlar elde etmekle suçlandı. Bu durum ahlâki bir bozukluk sayılıyor, ekonomik açıdan zararlı olduğu söyleniyordu: Sözümona zayıf çoğunluk, sayıca az olan ve dolayısıyla kendisini savunamayan güçlülerin hakkına çökmek için kalabalık olmaktan faydalanıyordu. Bu bakışa göre kitleler, ekonomik motora (yani trenin arkadaki vagonlarını çeken çalışkan burjuvaziye) ne kadar fazla yük olurlarsa, ekonomi de o kadar ivme kaybedecek ya da sonunda tamamen duracaktı. Kitle demokrasisinin liberal eleştirmeni Pareto’ya (1966: 139) göre, korunmaya muhtaç bir ekonomiyi ehil olmayan elere teslim eden bir sistemdi bu: “Mısır üretmek için bir tarlayı sürmek meşakkatli bir iştir,” diyordu Pareto:

ŞEKİL 2.1
Siyasi-demografik Kısırdöngü



Öte yandan oy vermek için sandığa gitmekse çok kolay bir iştir ve sırf oy verilerek gıda ile barınak temin edilebiliyorsa o zaman herkes –özellikle sağlık-sızlar, ehil olmayanlar ve aylaklar– bunu yapacaktır.

Pareto bu durumun sürdürülebilir olmadığını, ekonominin er ya da geç karnını tıkabasa dolduran kitle asalaklarının yarattığı ağırlık yüzünden çökeceğini iddia ediyordu (302-303):

İşçiler, daha yüksek ücretlerin, artan vergilerin ve daha fazla boş zamanın somut faydalarını tercih ediyor. (...) İşçilerin her gün sadece birkaç saat çalışıp yüklü maaşlar alması belki “adil, övgüye değer, arzu edilir, ahlâki açıdan gerekli” görülebilir ama (...) böyle bir durum –nominal değil– gerçek ücretler açısından mümkün mü? Dahası böyle bir durum ne gibi sonuçlar yaratır?

Nietzsche'nin asalaklar konusundaki çifte standardı

Kitlenin asalaklığından ötürü sızlananlar arasında en ilginç örneklerden biri de Nietzsche'dir. Düşününün bu benzetmeye başvurması, hem söz konusu

meseleleri açıklığa kavuşturmaya faydalı olacak kadar aleni olması hem de asalaklık üzerinden şekillendirilen bu söylemin çelişkileri ile içsel gerilimlerini faş ettiği için epey ilgi çekicidir.

Asalaklık mefhumun Nietzsche'nin toplumsal düşüncesinde belli bir önemi vardı. Döneminin pek çok orta sınıf mensubu gibi Nietzsche de demografik dengesizlikten ciddi şekilde rahatsızdı ve düşüncesinde elitleri –kitlelerin aleyhine olacak şekilde elbette– kayırıyordu. Düşünür bu konu üzerine epey kafa yormuş ve bu sorunla başa çıkmanın çeşitli yollarını bulmuştu. Öncelikle yaşamaya hakkı olmadığını düşündüğü zayıfların zihinlerini etki altına almak ve bu insanları daha büyük bir toplumsal fayda uğruna kendi istekleriyle yaşamlarına son vermeye teşvik etmek istemişti. *Putların Alacakaranlığı*'nda (1888-89) doktorların hastalarına artık yaşıyanlar arasındaki varlıklarının takdir edilmediğini açıkça belli etmelerini istiyordu. "Hekimler İçin Bir Ahlak Kuralı" başlığını taşıyan pasajının önermesi tam da budur:

Hasta, toplumun sırtından geçinen bir asalaktır. Bazı durumlarda daha uzun yaşamak haysiyetsizliktir. Yaşamın anlamının, yaşam hakkının yitirilmesinden sonra, hekimlere ve ilaçlara korkakça bir bağımlılık içinde ot gibi yaşamaya devam etmek, toplumda derin bir huzursuzluğu tetiklemelidir. Hekimlerin payına düşense bu rahatsızlığı muhataplarına aktarmaktır; reçete yazmak değil, her gün yeni bir doz tiksinti vermektir hastalarına. (...) Yeni bir sorumluluk yaratmak, hekim için, yaşamın –yükselen yaşamın– en yüksek çıkarının, yozlaşan yaşamı acımasızca bastırıp zaptetmenin gerektiği bütün durumlar için... – mesela, doğurma hakkı, doğurulma hakkı, yaşama hakkı için (Nietzsche, 1990a: 99).

Bu ifadelerin Alman devletinin tam da düşünürü öfkeliendirecek şekilde tam tersi yönde hareket ettiği bir dönemde kaleme alındığını akılda tutmak gerekir: Bu dönemde hastaları intihara itmek yerine yaşamaya teşvik eden hukuki ve –sağlık sigortası (1883), kaza sigortası (1884) ve *Invalidenversicherung** (1889) gibi– maddi önlemler alınıyordu. Nietzsche ilerleyen satırlarda hekimi kenara bırakıp bizzat asalağa seslenir; buradaki stratejisi asalakları tehdit etmek değil, onları doğru olanı yapmaya, yani değersiz yaşamlarına son vermeye ikna etmektir:

Haysiyetli bir yaşam artık mümkün değilse haysiyetli bir ölümdür mümkün olan. Kişinin özgür iradesiyle ölümü seçmesi tam vaktinde bir ölümdür. (...) Doğurulmayı engellemek elimizde değil: Ama bu hatayı –zira bazen bir hatadır bu– düzeltmek mümkün. Kişi kendisinden *kurtulursa* mümkün olan en

(*) Maluliyet sigortası – ç.n.

mümtaz işi yapmış olur: Neredeyse yaşamayı hak eder... Toplum, – neler söylüyorum!, *yaşamın* kendisinden feragat edildiğinde, kansızlık ve öteki erdemler içinde harcanan bir “yaşam”dan daha fazla fayda sağlar. – Kişi başkalarını kendi görünüşüne katlanmak zorunda bırakmamıştır, bir itirazı silmiştir yaşamdan (Nietzsche, 1990a: 99-100).

Üstüne üstlük, Nietzsche’nin hasta ya da çürük olmanın anlamına dair kavrayışı epey kapsamlı ve kapsayıcıydı. Bu tanım bünyesinde sadece fiziksel açıdan uygun/yeterli görülmeyenleri değil, aynı zamanda akıl hastalarını, ruhsal bir sorundan mustarip olanları, hatta herhangi özel bir yeteneği olmadığı için vasat görülenleri ve dolayısıyla başarısız sayılanları da barındırıyordu. Zerdüş’tün dediği gibi: “Yeryüzü lüzumsuzlarla dolu, yaşam gereğinden fazla olan şeyler yüzünden yozlaştı. ‘Bengi yaşam’la cezbedip uzak tutmalı onları bu yaşamdan!” (Nietzsche, 1969: 72). Bir de *Bile İsteye Ölüm Üzerine* başlıkla pasajda söylediklerine bakalım:

Çoğu kişi için boşa akıp gitmiştir yaşamları: zehirli kurtlar kemirir yüreğini. O halde bırakalım da bari ölümlerini bir başarı olarak yaşasınlar.

Kimileri hiçbir zaman olgunlaşamaz, yazın bile çürüyüp gider. Korkaklıktır onları dallarında tutan.

Çok fazlasıyla yaşar ve uzun süre kalır dalında. Dilerim bir fırtına kopar da, tüm bu çürük ve kurtluları döker ağaçtan!

Çarçabuk ölmeyi vaaz edenler gelsin, dilerim! Hakiki fırtınalar ve yaşam ağacını silkeler onlar! (Nietzsche, 1969: 98).

Zerdüş, metnin başka bir yerinde (224) hasta numarası yapanları gerçekten tedavi edilemeyenlerden ayıracak bir şok terapisi bile önerir. Hasta numarası yapanların bir asalak misali rekabetten kaçınmalarına engel olmak gerekir; gerçekten hasta olanlarsa tümünden ortadan kaldırılmalıdır:

Ama siz dünya-yorgunları! Sopyayı kafanıza indirmeli! Sopa darbeleriyle yeniden canlandırmalı bacaklarınızı!

Zira yeryüzünü yorgun düşüren çürük ve bitikler değilseniz, kurnaz mıymıntılar ya da narin, büzüşmüş haz kedilerisiniz o zaman. Yeniden *neşe içeri-sinde sağa sola koşturmak* istemiyorsanız, göçüp gidin o zaman!

Tedavi edilemeyecek olana hekim gerekmez: Zerdüş bunu öğretir: bu yüzden göçüp gitmelisiniz!

Nietzsche, *Deccal*’da (1990: 128) “Zayıf ve hastalıklı bünyeler,” der açıkça, “yok olup gitmelidir. *Bizim* insanseverliğimizin ilk ilkesi budur. Üstelik yok olup gitsinler diye onlara yardım eli uzatmak bile gerekir.” Son kitabı *Ecce Homo*’da ise şu öngöründe bulunur:

Yüzyıl sonrasına göz atalım ve diyelim ki doğanın, insanın iki bin yıldan beri kirlenmesine karşı *attentatım* [girişimim] başarıyla sonuçlandı. Yaşamdan yana olanlar, bütün görevlerin en büyüğünü, daha yüksek bir insan yetiştirilmesini ve bunun yanı sıra yozlaşmış ve asalak unsurların acımasızca yok edilmesini üstleneceklerdir. Böylelikle Dionysosçu durumun yeniden üzerinde yükseleceği *yaşam bolluğu* yeryüzünde olanaklı hale gelecek (Nietzsche, 1992: 51-52).⁶

Toplumsal asalaklıkla amansız bir mücadeleye giren Nietzsche, bunu yaşam için en büyük tehdit kabul ediyordu ya da belki de bu mücadele aslında sanıldığı kadar amansız değildi. Elitlerin görüşlerini temsil eden ve çıkarlarını savunan bir sınıf teorisini olarak Nietzsche, döneminin egemen sınıflarını, tam da adına uygun şekilde davranması gereken aristokrasiyi,* toplumun sırtına binmiş *asalaklar* üzerindeki kati hâkimiyetini gevşettiği için paylıyordu. Nietzsche'ye göre Fransız Devrimi sonrasındaki modern elitlerin temel siyasi hatası, kitleler karşısında tam da işlevlerini kusursuzca yerine getiren elitler gibi davranmamalarıydı. Ona göre burjuva *ethos*u, lüzumundan fazla demokratik taahhütte bulunduğu ve devrimci geçmişin hatıralarına fazlaca bel bağladığı için elitlerin elini korkak alıştırmasına yol açıyordu. Bu eşitlikçi *ethos*un izleri, burjuvazinin kitle toplumu üzerinde hâkimiyet kurmasını ve kitlenin artan talepleri karşısında dimdik ayakta durmasını güçleştirdi. Burjuva elitler, görevlerini “genelin iyisi” ya da “insanlığın ilerlemesi” gibi sözümona daha yüksek bir amaca hizmet etmekmiş gibi algılamaya yatkındılar. Oysaki gerçek bir elit, bunun tam aksine, hizmet etme fikrinden ve bir asalak gibi yaşamaktan duyulan küstah gururdan uzak durmalıdır:

Yine de iyi ve sağlıklı bir aristokrasinin temeli özelliği, kendisini (ister monarşinin ister toplumunki olsun) bir işlev olarak hissetmek değil, aksine işlevin özü ve en yüksek yargılama biçimi olmaktır. – Dolayısıyla *kendi iyiliği* için ezilip bastırılarak yetersiz insanlar, köleler, araçlar haline gelmesi gereken çok sayıda insanın feda edilmesine göz yumarken bir an olsun tereddüde düşmez. Bu aristokrasinin temel inancı, toplumun kendisi (toplum) için değil, aksine daha yüksek bir görevi yerine getirmek üzere seçilmiş bir varlığın temeli ve sırtına basıp yükseleceği bir unsur olarak var olduğunu düşünmesidir. (...) Tıpkı Java'nın –bir meşe ağacına sarılıp bunu tekrar ede ede yukarı tırmanan ve nihayetinde yeterince yükseldiğinde özgür bir havada taçlarını ortaya çıkarıp mutluluklarını sergileyen– (*sipo matador* denen) güneşe doğru tırmanan bitkileri gibi... (Nietzsche, 1998: 152).

6 *Vernichtung* sözcüğünün çevirisi “yıkım” yerine “yok edilme” olarak değiştirilmiştir.

(*) Yazar, aristokrasinin “az sayıdaki imtiyazlı ya da soyluların egemenliği” manasına gelmesine gönderme yapıyor – ç.n.

Iyinin ve Kötünün Ötesinde'de (1886) yer alan bu cümleler, toplumsal yasaları kullanarak sosyalizmi sınırlamaya çabalayan Bismarck gibi devlet adamlarının kitle politikalarına cevaben kaleme alınmıştır. Nietzsche, böylesi bir hedefin muhafazakâr niyetler içermesine karşın aslında tam tersi yönde bir etkiye sahip olduğunun farkına varmıştı: Ona göre devlet, sosyalizmi ortadan kaldırmak yerine kitlelere bir tür yarı-sosyalizm sunuyordu; bu nedenle de her geçen gün kitle toplumu denen bataklığın daha derinlerine saplanıyordu. Nietzsche'ye göre kitle siyaseti ile kitle toplumu, şeylerin doğal düzeninin tersine çevrilmesinden başka bir şey değildi. Kitleler elitlere hizmet edeceğine, elitler kitlelere hizmet etmekle meşguldü. Erken dönem yazılarından birinde (1874'te) şöyle demişti:

Şu anda evrensel olarak değer verilen tarih türü, tam da büyük kitleleri tarihin başlıca ve oturaklı gerçeği kabul eden ve büyük insanlara da yalnızca onların apaçık ifadeleri muamelesi yapan –onları sanki selin yüzeyindeki baloncuklarmış gibi değerlendiren– bir tarihtir. Bu bakışa göre büyüklük kitlelerin ürünüdür; yani düzen kaosun ürünüdür (...) Oysaki nitelik ile niceliğin bile isteye birbirine karıştırılmasından başka nedir ki bu? (Nietzsche, 1997: 113).

Ateizmi ve Doğa Dinini Canavarlaştırma*

On dokuzuncu yüzyılda verilen en önemli ideolojik mücadelelerden biri, Darwinciliğin temellükü ve toplumsal tatbikiyle ilgiliydi. Geriye dönük bir değerlendirmeye açıkça görüldüğü üzere sonuç “sosyal Darwincilik”in savunucuları için bir zafer oldu: acımasız bir rekabet, seçim ve nihayetinde imha sistemi olarak kapitalizmin meşrulaştırılması ve bununla birlikte devletin ekonomiye müdahalesinin doğa yasalarına aykırı olduğu gerekçesiyle ağır eleştirilere maruz kalması. Ne var ki on dokuzuncu yüzyılda bu yaklaşımın henüz o denli baskın olmadığı ve sosyal Darwinciliğe tamamen farklı bir önem atfedildiği bir uğraktan söz etmek de mümkündü. Darwin'in evrim teorisinin doğrudan sonucu, ilahi müdahale ile denetimi insana ilişkin sahadan çıkarmak oldu; Nietzsche o meşhur formülasyonunda Tanrı'yı bu sayede öldürmüştü. Bu da ateizme o güne kadar ki en itici gücü sağladı; yine de bu görüşlerin –söz konusu iddianın ötesinde– Tanrısız bir toplumun nasıl olması gerektiğine dair dört başı mamur bir önerisi yoktu. Haliyle Darwinciliğin toplumsal sonuçları herkesin canının istediği gibi kullanmasına fazlasıyla uygundu. Tanrı ile dinin ardında bıraktığı boşluğun nasıl doldurulacağı hususunda elbette pek çok fikir vardı; ancak iki ana seçenek arasında ayırım yapmak epey

(*) Burada “canavarlaştırma” olarak karşıladığımız “*dehumanize*” ifadesi, “insanlıktan çıkarma”, “gayri insanileştirme”, “kişisizleştirme” gibi anlamlara gelir. İlerleyen bölümlerde de kullanılacak bu kavramın geçtiği yerlerde diğer karşılıkların da akılda tutulması iyi olacaktır – ç.n.

faydalı olacaktır: “hümanist ve eşitlikçi seçenek” ile “anti-hümanist ve anti-eşitlikçi seçenek” Başka bir metinde tafsilatlı şekilde tartıştığım üzere, ilki en iyi Karl Marx’ın düşüncesiyle betimlenirken, ikincisinin en önemli temsilcisi ise Nietzsche’ydi (bkz. Landa, 2006).

Tanrısız bir toplum, çoğu insana –yüzyıllardır toplumsal hiyerarşiye en ciddi desteklerden birini sağlayan– baskıcı dinden arınmış bir toplum gibi görünüyordu. “Sosyal Darwincilik” şayet bu insanlarca tanımlanmış olsaydı, insanın kendisi olabildiği, Tanrı adına kutsallaştırılan bütün sömürü ilişkilerine son verilen, kardeşçe ve eşitlikçi bir düzenin oluşturulduğu bir toplumu ifade ederdi. Bu insanlara göre Tanrı’nın ölümü, yalnızca toplumsal mesih’in gelişini hızlandırdı. Marx’a göre evrim mefhumu, basit biçimlerden daha girift olanlara doğru ilerlenen ve komünizmle sonuçlanan toplumsal ilerleme teorileriyle uyumluydu. Ayrıca evrim, Marx’ın henüz genç bir biliminsaniyken, Epikuros üzerine doktora tezini yazarken bağlı kaldığı materyalizmi ve atomların serbest ile bağımsız hareketini teyit eden bir teoriydi (Marx’ın materyalizmine dair faydalı bir inceleme için bkz. Bellamy Foster 2000). Bu durum, Marx ile Engels’in *Türlerin Kökeni Üzerine*’nin 1859’da yayımlanmasıyla duydukları coşkuyu açıklamaya da katkı sağlar. Sosyalist devrime inanmayan ancak daha özgür ve insani bir dünyanın doğuşuna da tanıklık etmek isteyen başka isimler de Darwinciliği içtenlikle benimsemişti. Fransız eleştirmen Jacques Novicow, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce şu satırları kaleme almıştı:

Darwinciliğin zaferi, insan zihninin teolojik bağlarından kurtuluşuna işaret eder. (...) Evrendeki değişmez düzen, keyfi Tanrısallığın tahtını ele geçirdi. İnsan artık başını kaldırıp kendisini dünyanın efendisi gibi hissedebiliirdi. Gözlerinin önünde sayısız ufkun açıldığını gördü ve artık hiçbir otorite fetihlerine mani olamayacaktı (akt. Pichot, 2009: 37).

Ne var ki Novicow bu satırları yazarken –acı şekilde farkında olduğu üzere– aydınlanma, ilerleme ve kardeşlik değil, acımasız rekabet ve irrasyonellik üzerine kurulu bir başka okuma, Darwinciliğin yorumlar arasında pusuya yatmış zamanının gelmesini bekliyordu. Darwin’in ilk metinlerinin yayımlanmasından epey kısa bir süre sonra hümanist yorumun yanı sıra başka bir yorum kendisini kabul ettirmeye başladı; hatta sonunda bu yorumun tahtını ele geçirmeyi bile başardı. Dinin zayıflamasının –ilerici kanadın umduğu gibi– mutlaka toplumsal hiyerarşinin zayıflamasına yol açmadığı iddiası dilelendirilmeye başladı. Tam aksine, Tanrı’nın ölümü nihayetinde çok daha katı bir toplumsal hiyerarşinin dünyaya çöreklenmesine yol açabiliirdi; zira bu durum, –zayıfların yanında olan– Yahudi-Hristiyan eşitlikçiliği ya da modası geçmiş ve bilimsel olmayan kavramların yönetenlere, güçlü ve zenginle-

re dayattığı köhne toplumsal kısıtlamaları kaldırıp atmaları için bir fırsat sunabilirdi. Alt tabakadan insanları denetleyip cezalandırmak hususunda Tanrı'nın eski toplumsal görevlerini doğa üstlenebilir, hatta bunu çok daha titiz ve acımasız bir şekilde yapabilirdi.

Nietzsche'nin öğretileri, bu yeni yaklaşımın en keskin formülasyonlarından biriydi ve bu düşüncelerin Avrupa'nın eğitimli sınıfları arasında yaygınlık kazanmasında hayati bir rol oynadı. Nietzsche, dinin son nefesini verdiği fikrinde, dinin eşitlikçi ve hümanist terekesini terk etme fırsatı görüyordu. Özellikle de bu terekenin modern, seküler yan dalları olarak gördüğü unsurlarda somutlaşan iki kavrama mesafe almak istiyordu: demokrasi ve sosyalizm. Ona göre, Tanrı söz konusu olduğunda, sahneyi *Rangordnung* [hiyerarşi] etiğinin değil, eşitlikçilik etiğinin terk etmesini sağlamak elzemdi. Zerdüş'tün vaazında dile getirdiği üzere, dünyanın mirasını ayaktakımı değil, *Üstinsan* üstlenmeliydi:

“Siz daha yüce insanlar” –kalabalık göz kırpar– “daha yüce insan diye bir şey yoktur, hepimiz eşitiz, insan insandır Tanrı nezdinde – hepimiz eşitiz!”

Tanrı nezdinde! Ne var ki bu Tanrı öldü artık. Biz kalabalıkla eşit olmak istemiyoruz. Siz Daha Yüce İnsanlar, ayrılın şu çarşı pazardan!

Tanrı nezdinde! (...) Siz Daha Yüce İnsanlar, bu Tanrı sizin için en büyük tehlikeydi.

Ancak onun mezara girmesiyle yeniden dirilebilirdiniz. Geliyor o büyük gündönümü, şimdi Daha Yüce İnsan olacak – Lord ve efendi! (...)

Tanrı öldü: artık biz şunu arzuluyoruz – *Üstinsan* yaşasın (Nietzsche, 1969: 297).

Nietzsche, –öncülleri insanlığın haysiyeti ve egemenliği olan– ilerici kampın tasavvur ettiği hümanist ateizmin yükselişine ayak diremek için böylesi “yanılsamalar” a açıkça sırt çeviren, insanlıktansa doğaya öncelik veren, alternatif bir ateizm türü geliştirmişti. Nietzsche'nin kaçınılmasını salık verdiği, alışlageldik insan hatalarını sıraladığı aşağıdaki pasajın özü budur. Bu yanılsamalardan biri, insanlığın doğal düzende imtiyazlı bir konuma ya da özel bir değere sahip olduğu varsayımdır. Bu fikre karşı çıkan Nietzsche, insanlığın doğa içerisinde önemsiz olduğunu vurgular ve buradan hareketle de insanın toplumsal ve siyasi haklara sahip olduğu şeklindeki kanaate yol verir: “Üçüncüsü, [insan] kendisini hayvanlar ve doğayla ilişkisinde yanlış bir yere yerleştirdi. (...) Bu dört hatanın etkilerini ortadan kaldırmak istiyorsak insanlığı, insaniliği ve ‘insanlık onuru’nu da ortadan kaldırmamız gerekir” (Nietzsche, 1974: 174). Nietzsche'nin teorisi, sanki Marx'ın “din eleştirisi, insan için en yüce varlığın insan olduğu öğretisiyle sona erer” (Marx, 1992: 251) iddiasını çürütmek amacıyla yazılmışa benzer. Nietzsche'ye (1968:

398-399) göre din eleştirisi, daha ziyade şunun farkına varmak üzere yapılmalıdır: “Kişinin var olma ya da çalışma veya ‘mutluluk’ üzerine konuşmaya hakkı yoktur. Tek başına insan, en altta yer alan kurtlarla aynı durumdadır.” Marx (1992: 251) okurlarını “insanı aşağılanmış, köleleştirilmiş, ihmal edilmiş ve aşağılık bir varlığa dönüştüren *tüm koşulları yıkma*”ya davet ederken, Nietzsche ise insanlığın evrende toz zerresi kadar bile önem taşımadığı varsayımına dayanan yeni bir koşullar silsilesi yaratmaya çalışıyordu.

Nietzsche’nin ateizmin insani düzeyde tutulmasına ilişkin siyasi soruna getirdiği çözüm, canavarca bir ateizm uğruna çabalamak ve bu ateizmi geliştirmektir. Şayet doğayı insanlığın üstünde tutan bir ateizm-panteizm biçimi inşa edilebilirse, o zaman hümanist sosyalizmin siyasi taleplerine taviz verilmesine gerek kalmazdı. François Bédarida, ziyadesiyle açıklayıcı bir makalesinde Nasyonal Sosyalizmi, Hristiyanlığın yerini alması amaçlanan bir *Ersatzreligion* olarak nitelemişti. Bu, aşkınlık ve öbür dünyanın yerine içkinliği ve dünyeviliği ikame eden “doğalcı bir din”di. Bu “seküler din”in kalbindeyse –en azından bu açıdan Nietzsche’nin öğretisiyle uyumlu ve Nietzscheci bir proje olduğunu söyleyebileceğimiz– “doğallaştırılmış bir insanlık” projesi yatıyordu:

Böylesi bir dünya tamamen doğalcılık çatısı altına sığmamıştır. İnsan burada yalnızca doğanın bir parçasından ibarettir. “İster insan kaplamı öldürsün ister kaplan insanı,” der Hitler, “dünya dönmeye devam eder; dünya asla değişmez. Yasaları ebedidir.” Önemli olan yegâne şeyse bu yasalara ayak uydurmaktır (Bédarida, 1997: 161).

Philippe Burrin (1997: 181-182) benzer şekilde Nazi ideolojisinin doğalcılık yanlısı karakterinin tehlikeli bir şekilde dünyevileşmiş bir dünyayı “yeniden büyülemenin” ve dünyayı dehümanize etme çabasıyla bir araya getirmenin bir yolu olduğuna dikkati çeker:

İnsan türü doğanın bir parçasıdır ve onun “ebedi yasaları”na tabidir. Önemli olan hayatta kalma mücadelesi ve en güçlünün seçilimidir. Rejimin suçları düşünülünce bu kutsallıktan arındırılmış ve kafayı doğaya takmış düşünme biçiminin rolü azımsamak mümkün değildir. (...) Auschwitz ise açıkça görüldüğü üzere, Nazizm’in kendisine has anti-hümanist yeniden büyüleme girişiminin doruk noktası; Nazizm’in mitsel-simgesel ilham kaynağıdır.

Mark Neocleous (1997: 76) ise şöyle der:

Özellikle Naziler için “insanlık” kavramı biyolojik bir zırvadan ibarettir; zira insan “tür” olarak doğanın bir parçasından fazlası değildir. (...) Nazizm, Tanrı’nın ve her türden ebedi insanlık fikrinin yerine yaşamın kendisini koyar.

Bu da esasen insanın alçalması demektir: Himmler, “İnsan özel bir varlık değildir, yeryüzünün parçasından ibarettir,” derken bunu kasteder.

Faşist ideolojiye yönelik bu mükemmel girişi kaleme alan yazar, bir başka çalışmasında da Nietzsche’nin faşist dünya görüşünün oluşumuna yaptığı önemli katkıya kısaca değinir (bkz. Neocleous, 1997: 3-13).

Ersatzreligion olarak Nasyonal Sosyalizm, bu doğalcılık fetişizminin tarihsel bir örneği olmaktan öteye geçemese de onun en şumullü ve abartılı versiyonu olduğuna zerre şüphe yoktur. Ne var ki toplumun canavarlaştırılmasını meşrulaştırmak için doğanın gayri insani niteliğini devreye sokmaya dayanan genel ilke, sosyal Darwinciliğin ve onun muhtelif sosyolojik, antropolojik ve kültürel tezahürleriyle Batı’nın dört yanında rastlanabilecek ideolojik bir oyundan ibaretti. Geçmişin “ilahi şeması”, dört bir yanda yerini güçlülerin “doğal olarak” hayatta kaldığı ve zayıfların da “doğal olarak” yok olduğu (ya da *edildiği*) “doğal bir plan”a bırakıyor veyahut bu planla tamamlanıyordu. (Nietzsche bir defasında şöyle demişti: “Üreme yoluyla ve milyonlarca kusurlu yaratılmışı yok ederek geleceğin insanını şekillendirmek ve bu acıdan mahvolmamak için büyüklüğün muazzam enerjisini elinde bulundurmak gerekir; böyle bir şey hiç yaşanmamış olsa bile!”) Bu süreçle yönelik her türden müdahale, Doğa’nın pagan ama monoteistik Tanrı’sına karşı sapkınlık sayılıyordu. Nietzsche’nin felsefesi böylelikle panteistik bir sahte dinin yaratılmasında etkili oldu. Bu bağlamda söz konusu öğretiyi, Marx ile Engels’in erken dönem yazılarıyla kıyaslamak son derece faydalıdır. Marx ve Engels, doğa kültürünün –Darwinciliğin tarih sahnesine çıkmasından önce de– hümanizmin yoluna engel çıkardığına dikkati çekmişti. Engels (1988: 500) bu nedenle 1844’te kaleme aldığı bir yazıda, geleneksel materyalizmi Hristiyanlığa karşı dursa da, insanlığı özgürleştirmekte yetersiz kaldığı gerekçesiyle eleştirmişti: “Temel varsayımlar değişmedi. Materyalizm, Hristiyanlığın insanı aşagılmasına ve hor görmesine karşı hamle yapmadı. Yalnızca insanlığın karşı karşıya olduğu Mutlak olarak, Hristiyan Tanrı’nın yerine doğayı geçirdi.”

Nietzsche, geleneksel dinin zayıflamasından sonra toplumsal düzeni dönüştürme tehdidini yükselten kitle ideolojileriyle mücadele etme sürecinde güçlü bir araç olarak doğa kültürünün kendisini ideolojik açıdan kurma biçimini örnek gösterir. Rahipler on dokuzuncu yüzyıl boyunca hâlâ insanlığın üstünde yer alsalar da, yirminci yüzyılın başında bu yeri adım adım doğa ve (kendisini rahibin şaşırtıcı, seküler halefi olarak gösteren) üstinsan almıştı. Aslına bakılırsa Tanrı’nın yerine doğayı geçirmek, kitlelere karşı mücadelenin çok daha saldırgan biçimler almasına olanak tanıyordu. Acımasız rekabete yapılan vurgu ve yetersiz görülenlerin bastırılması yok edilmesi, geleneksel dinî muhafazakarlığın savunmacı doğasıyla kıyaslandığında bah-

sin ciddi şekilde yükseltip epey saldırgan bir hareketin işaret fişeginin atılması demekti. Milyonlarca insanın yok edilmesi için eski kavramlara başvurarak açık bir çağrı yapmak imkânsızdı. Ne var ki gayri insani bir ateizm, toplumsal devrimin ilerleyişini püskürtebilecek sağlam bir kaleden fazlasını sunuyordu artık: Toplumsal haklar vaat eden devlete karşı hamle yapılabilecek bir zemin oluşturunuyordu. Nietzsche'nin satırlarında yinelenen sosyal Darwinci seçim davetinin manası tam da buydu:

Hristiyanlık yüzünden birey o kadar önemli, o kadar mutlak görülmüştür ki, onu feda etmek mümkün değildir: Ne var ki insan denen tür ancak insanların feda edilmesiyle sürdürür varlığını. Tanrı nezdinde bütün “ruhlar” eşit hale gelmiştir: Ama bu aslında olanaklı değerlendirmeler içerisinde en tehlikelisi-dir! Şayet kişileri birbirine eşit addedersek, insan türü şüpheli bir duruma düşer, bu türün yok olmasına giden yaşam biçimini teşvik etmiş oluruz. Hristiyanlık, seçim ilkesine karşı çıkar. (...) İnsan türüyse zayıf bünyelilerin, düşkünlerin, yozlaşmışların yok olmasına ihtiyaç duyar. Gelgelelim Hristiyanlık tam da bunları koruyan bir güce dönüşmüştür. (...) Hristiyanlıktaki “erdem” ve “hayırhahlık” karşılıklı olarak birbirini koruma, zayıfla dayanışma ve seçilime ket vurulması değilse başka nedir ki? (Nietzsche, 1968: 142).

Hristiyanlığı yerini daha hiyerarşik bir doğa kültünün alma ihtimali yüzünden ciddi ciddi bu düşünce çizgisini benimseyen pek çok kişi vardı.⁷ Bunlar arasında en dikkate değer isimlerden biri, kimilerinin (özellikle Gasman, 1998) faşizm ile Nazizm'in önemli bir habercisi olarak gördüğü, önde gelen Alman Darwinci Ernst Haeckel'di. Haeckel, dünyaca ünlü bir bilim insanı ve Darwin'in öğretisinde zımnen içerildiğine kani olduğu siyasi ve toplumsal fikirlerin yılmaz bir eriydi. “Monizm” (bunu Spinoza'nın monizm ve panteizm anlayışıyla karıştırmamak gerekir) adını verdiği bir sözde din kurarak, ateizmi panteist çizgiye çekmek için muhtemelen herkesten çok daha fazla çaba harcamıştı. Bu girişim, Nietzsche'nin şefkatli Tanrı'nın yerini yabancılaştırmış bir doğanın aldığına dair daha izlenimci varsayımının bilimsel bir çerçeveye oturtulduğu 1892 tarihli *Din ve Bilimi Birleştiren Monizm* kitabının adına bile yansımıştır:

Artık gezegenimiz üzerindeki bütün organik doğanın ancak herkesin herkeşe karşı amansız bir savaş yürütmesini sayesinde var olduğunu biliyoruz. Seçilmiş birkaç bireyin varlığını sürdürebilmesi ve hayatın tadını çıkarabilmesi için dünyanın dört bir yanında binlerce hayvan ve bitki her gün yok olmak zorundadır. (...) Toplumdaki şiddetli çıkar savaşı, canlı dünyanın tamamında

7 On dokuzuncu yüzyılın sonlarında öjeniye teşvik eden “bilimsel açıdan cahil” pek çok “uzman”dan biri olarak Nietzsche hakkında bkz. Burleigh ve Wippermann (1996: 34-36).

hüküm süren bitmek bilmez ve korkunç varoluş mücadelesinin yalnızca soluk bir resminden ibarettir. Elli yıl önce çocukken dinlediğimiz Tanrı'nın iyiliğine ve bilgeliğine dair o tatlı masal, artık –en azından kafasını kullanan eğitilmiş insanlar arasında– itibarını yitirdi (Haeckel, 1895: 73-74).

Haeckel, birkaç sayfa öncesinde (68), savunduğu monist etiğin devrimci değil, muhafazakâr olduğuna dair okurlarına güvence verir:

Bu monist etiğin (...) mevcut uygarlığı baltalamaya sebep olacağına ve özellikle sosyal demokrasinin yıkıcı amaçlarını teşvik ettiğine dair bazı itiraz sesleri yükselmiştir. Gelgelelim bu eleştiriler tümünden yersizdir. (...) Sözde siyasi “özgür düşünce”nin, monist doğal dinimizin “düşünce özgürlüğü”yle zerre kadar alakası yoktur.

Leon Dumont, 1876'da yayımladığı kitabıyla Haeckel'in fikirlerinin Fransa'daki muhafazakârlar arasında yaygınlaşmasını sağlamış ve onlara –rekabet, ekonomik ve insani eşitsizlikler gibi siyasi değerleri bilimsel açıdan doğrulayabilecek tek teori olan– Darwincilikten çekinmek için hiçbir sebep olmadığını söylemişti (bkz. Pichot, 2009: 7-8). Dumont'nun üstünde ayrıca Nietzsche'nin tesiri olduğunu da eklemek gerekir (bkz. Small, 2001: 167). Alman ırkının üstün olduğu fikrini benimseyen bir başka etkili Darwinci Otto Ammon ise 1891'de Darwinciliğin sosyalizmin sırtını nasıl yere çaldığını anlatan bir kitap yayımlamıştı (Ammon, 1891). Haeckel'a yakın isimlerden Alman Alexander Tille ise on dokuzuncu yüzyılın sonlarına yaklaşırken, sosyal Darwinciliğin yükselişini ve mesajlarının kristalleşmesini Darwin ve Alfred Wallace ile başlayan ve ideolojik zirvesine Nietzsche ile ulaşan bir hikâye olarak yorumluyordu. Tille, ilk Darwincileri fazlasıyla korkak buluyordu; ona göre benimsedikleri radikal evrimci teorinin zorunlu ahlâki ve toplumsal sonuçlarını, yani aşırılıkçı bir aristokrasiyi kabullenmekte tereddüt ediyorlardı. Bunlar son kertede hiçbir bilimsel değer taşımadığını kanıtladıklarını düşündükleri Hristiyan-hümanist-demokratik-sosyalist ahlâkla taban tabana zıttı. Darwincilikten tamamen farklı olduğunu düşündükleri Hristiyanlığı rezil buluyorlardı; çünkü “barış savaştan, köle özgür yurttaştan, hasta sağlıklıdan, zayıf güçlüden farklı”ydı (Tille, 1895: 6). Darwin'in kuşağı, –hiçbir zaman tamamen sarsmayı başaramadığı– eski ahlâk anlayışına boğazına kadar batmıştı. Sosyal Darwinci ahlâk ise adım adım gelişmişti; ta ki –efendilerin teklifsiz ahlâkının yüreklendirildiği ve Hristiyanlığın, demokrasinin ve sosyalizmin köle ahlâkının yıkıldığı yer olan– Nietzsche'nin metinlerinde en keskin biçimine ulaşana kadar. En başta:

(...) ister modern olsun ister olmasın, Hristiyan hümanist-demokratik ahlâkın dünyaya ilişkin doğa araştırmalarından çıkan sonuçlarla bağdaşıp bağ-

daşmayacağı tam olarak anlaşılamamıştı. (...) Darwin bu soruya olumlu yanıt verse de, [bu satırlar kaleme alındığında hâlâ hayatta olan – I.L.] Nietzsche “hayır” diyor (Tille, 1895: 10).

Görüldüğü üzere Tille, Nietzsche’nin modern çağın eşitlik siyasetinin doğrudan Hristiyanlığın sonucu olduğu görüşüne tamamen katılır ve bu iddiayı kitabında defalarca yineler. Buna karşın asıl ciddi çatışmanın Hristiyanlıkla değil, onun siyasi sonuçlarıyla olduğunu açıkça söyler (yani bu konuda da Nietzsche’yle hemfikirler). “Evrim teorisi,” der Tille (20), “evrensel oy hakkı yerine ilahi hakkın lütfuna, kitle kültü yerine kahramanlar kültüne ve sosyal demokrasiden ziyade bireyciliğe daha uygundur.” Ayrıca –eşitlik, barış ve beynelmilel kardeşlik rüyasının kaynağı olduğundan– hümanizmi köklerinden söküp yerine insanlığın doğadaki yerini pek önemli görmeyen bir dünya görüşünü su yüzüne çıkarmak gerektiği fikrini de benimsemiştir. Tille, “o insan”ın yeni müjdeyi insanlığa aşılama gücünün yeteceği yeni yüzyılı umutla bekler:

Bütün insanların Tanrı’nın çocukları ve onun huzurunda eşit olduğu öğretisinden, nihayetinde herkesin eşit var olma hakkına ve eşit değere sahip olduğu insancılık [*humaneness*] ve sosyalizm ideali doğdu. Bu görüş, önceki yüzyılın olduğu kadar bu yüzyılın politikalarını da ciddi şekilde etkisi altına almıştı. Evrim teorisiyle bağdaşmayan bir görüştür bu. (...) Evrim teorisi, zinde olan ile olmayan, sağlıklı ile hasta, dâhi ile aktarımını aşamayanlar [*atavist*] arasındaki farkı bilir. Mevcut dünya üzerinde yaşayan *bütün* insanların refahını gözetmektense en gelişmiş ırkların hayatta kalacağı parlak bir geleceğin peşine düşülmelidir. Dahası, hümanizm ile sosyalizmin insani davranışı eşitliğe dair normlardan türetmeye kalkışması gibi, evrimci etik de ırkın geleceği idealinden yola çıkarak bunu yapacaktır. (...) Bu normları somutlaştırabilecek ve yeni ideal için kitlelerin coşkulanmasını sağlayacak iradeyi formüleştirebilecek “o insan”, (...) insanlık tarihinde Musa, Buda ve İsa’nın yanındaki yerini alacaktır (Tille, 1895: 22).

Buradan anlaşılacağı üzere evrim, savunucularının çoğu tarafından henüz embriyo halinde olan, ancak *kurucusunu* ya en azından propagandasını yapacak kişiyi dünyada fiili bir güç haline getirmeyi bekleyen yeni ya da ika-me bir din olarak görülüyordu. Burada kitlelere yapılan atıf da epey önemliydi; zira bu yeni dinin bariz toplumsal ve siyasi rolünün yanı sıra aynı zamanda ideolojik temelindeki asli çelişkiyi, yani faşizmi de şekillendirecek çelişkiyi tam bu atıf gözler önüne serer. Tille de –tıpkı Haeckel, Nietzsche ve diğer meslektaşları gibi– elitistlere derin bir muhabbet duyuyordu ve eğitilmiş orta sınıfa mensuptu. Haeckel’in “kafasını kullanan eğitilmiş insanlar”

için ne düşündüğünü daha önce görmüştük. Benzer şekilde Tille de kendisini kitlelerle değil, bireyci kahramanlarla özdeşleştirir ve evrim teorisinin tehditkâr eşitlikçi fikirlerin sırtını yere çalma zamanının geldiğini ifade etmek için “eğitilmiş insanlığın büyük kaderi”nden söz eder (Tille, 1895: 19). Nietzsche’nin keskin elitizminin altını bir kez daha çizmemize gerek yok. Yine de bütün bu elitistler, kitleleri küçümsemelerine rağmen (aslında tam da küçümsedikleri için) kitle toplumu ve siyasetine değinmeden edememişlerdi. Oysaki kitleye ilişkin her şey bu isimler için matem havası yaratıyordu. Tille tam da bu nedenle –tıpkı daha sonra pek çok faşistin de yapacağı üzere– kitleleri, kitle karşıtı bir idealin peşinde sürükleyebilecek karizmatik bir liderin özlemini duyuyordu. Tille’nin durumu bu yüzden ayaktakımından iğrense de, aristokratik unsurlar taşıyan mesajını yaygınlaştırmak için neşeli vulgar insanlarla dirsek temasına girmek zorunda kalan Zerdüş’tün düştüğü durumu andırır.

[Zerdüş] insanların pazar yerinde toplandığını gördü: Zira bir ip cambazının gösteri yapacağı söylenmişti. Zerdüş şöyle dedi insanlara: *Size Üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için siz ne yaptınız?* (Nietzsche, 1969: 41).

Böyle Söyledi Zerdüş’tün alt başlığı, tam da kitle çağında elitizmin paradoksunu yansıtır: “Herkes ve hiç kimse için bir kitap.” Zerdüş, daha üst düzeydeki insanlara pazar yerinden uzak durmalarını tembihlerken, Tille’nin büyük bir hevesle beklediği sözünü kitlelere yayacak yeni dinin peygamberi rolü için en iyi aday belki de bizzat odur.

Tille, Nietzsche’nin Darwin’i ve Darwinciliği sık sık eleştirdiğinin farkındaydı. Bu eleştirinin öncelikle Darwinciliğin –doğal mücadelenin hedefini hayatta kalma olarak belirleyen– savunmacı yanına yönelik olduğunu söylerken doğru bir noktaya parmak basar. Nietzsche ise bunun tam aksini savunuyordu; mücadelenin yalnızca hayatta kalmakla değil, aynı zaman güç kazanma, büyüme ve hâkimiyetle ilgili olduğunu ileri süren *saldırgan* bir öğretiyi geliştirmeye çalışıyordu: “Bu yalnızca belli koşullar altında savunma biçimini alan, savunmaya değil saldırıya dayanan bir savaş”ı (Tille, 1895: 222). Tille (241) sadece bir noktada Nietzsche’yle ciddi bir anlaşmazlık yaşar; o da milliyetçilik sorunudur. Darwinciliğin anti-hümanist anlamını ortaya çıkarmaktaki bütün başarılarına rağmen:

[Nietzsche] bu anlamda hümanizmi aşamamıştır. İnsanın hâlâ doğrudan insanlığa hizmet edebileceğine inanıyordu. Her insanın öncelikle belirli bir halka ait olduğu ve hiç kimsenin insanlığa, halkına yapacağından daha iyi hizmet edemeyeceği aklının ucundan bile geçmemiştir.

Geri dönüp bakılınca, Tille'nin Nietzsche'den çok daha "gelişmiş" bir pro-to-faşist konumu temsil ettiği görülüyor.

Sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, faşizm sosyal Darwincilikten, romantik doğa kültünden, doğanın ve onun varsayılan yasalarının mistik şekilde yüceltilmesinden epeyce bir miras çıkarır kendine. Bu eğilim, Darwinciliğin Batı karşıtı veçhesinin altını çizen tarihçi Daniel Gasman'ın ifade ettiği üzere, yalnızca Haeckel gibi Alman biliminsanlarına has bir özellik olarak düşünülmemelidir. Bu yeni öğretinin yarı dinî potansiyeli Almanya dışında da dikkatleri çekmişti. Bu potansiyelin farkında olan isimlerden biri de, öjeninin yaratıcısı ve Darwin'in uzaktan kuzeni Francis Galton'dı. Öjeni, sosyal Darwinciliğin en önemli pratik sonuçlarından biriydi. Doğal seçilimin yasaları bir kez anlaşıldığı zaman, artık "soy"un gelişmesini garanti altına almak için esasen (refah içerisindeki zengin sınıflardan geldiği varsayılan) sağlıklı ve zeki insanlar arasındaki doğum oranlarını yükseltmeyi teşvik ederek ve (çoğunlukla alt sınıftan gelen) yetersizler arasındaki doğumları kısıtlayarak, bu yasaları insan ilişkilerine pratik olarak uygulamanın zorunlu olduğu varsayılıyordu. Bu müdahale, –daha önceden siyasi-demografik kısırdöngü diye tanımladığım– baskın demografik eğilime karşı bir önlem gibi görülüyordu. Öjeni, hangi yolun tutturulacağına bağlı olarak "olumlu" ve "olumsuz" iki ana biçim aldı. İlki, mesela ekonomik teşviklerde bulunarak, yeterli/uygun görülenler çocuk yapmaya yüreklendirmeye çalışıyordu; ikincisi ise ekonomik yaptırımlardan gönüllü ya da zorla kısırlaştırmaya, hatta ötanaziye kadar uzanan çeşitli bir dizi yolla üremeyi azaltmayı hedefliyordu. "Kafasını kullanan eğitilmiş insanlar" arasında –özellikle de İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde– geniş bir destek bulan hareket, demokratik düzen içerisinde ciddi şekilde sınırlandırılmış bir eylem alanı içinde kaldı. Örneğin İngiltere'de önerilen Kısırlaştırma Yasası, işçi hareketinin ortaya koyduğu güçlü direniş nedeniyle parlamentoda reddedildi (Child, 2001: 6). Buna karşın, bu türden kısıtlamaların kaldırıldığı Nazi Almanya'sında öjeni en parlak, insanlıksa en karanlık dönemini yaşadı. 1934-1939 yılları arasında Almanya'da yaklaşık 380 bin kişi kısırlaştırıldı; İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte kısırlaştırma –politikadaki bir değişiklik nedeniyle değil– sadece savaş kisvesi altında sözde yasal izinlerin artık gerekmediği ve "uygun olmayanlarla" savaşmanın ve hatta onları yok etmenin artık mümkün hale gelmesinden ötürü durdu. Bu nedenle Galton'ın, öğretisinin dinî potansiyelinin ziyadesiyle farkında olduğunu görmek ilginçtir:

[Öjeni] âdeta yeni bir din misali milli vicdana zerk edilmelidir. Aslına bakılırsa öjeni insanlığın en uygun ırklarca temsil edilmesini güvence altına alarak, Doğa'nın eserleriyle işbirliği yaptığından, geleceğin ortodoks dinî öğre-

tisi olma yönünde güçlü bir iddia taşır. Doğanın körlemesine, yavaş ve acımasızca yaptığını insan ihtiyatlı, hızlı ve nazik bir şekilde halledebilir (akt. Childs, 2001: 3).

Önemli İngiliz biyologlardan Julian Huxley'nin de beklentisi tam tamına bu yöneydi. Şöyle diyordu Huxley: "Evrimsel biyolojinin bütün etkileri bir kez kavrandı mı, öjeni kaçınılmaz olarak müstakbel dinin ya da gelecekte örgütlü dinin yerini alacak her türden duygular bütünün bir parçası olacaktır" (akt. Childs, 2001: 4). Tarihçi Donald J. Childs, 1880'lerden 1930'lara değin İngiliz ve Amerikan entelijansiyesinde öjenik düşüncenin yerini saptadığı müthiş kitabında iki liste oluşturur. Bunlardan ilki ünlü Anglo-Amerikan öjeni savunucularının; ikincisi ise önde gelen karşıtların listesidir. İlk liste, barındırdığı isimlerle âdeta dönemin Nietzsche hayranları rehberini andırır: W.B. Yeats, G.B. Shaw, H.G. Wells, D.H. Lawrence, Aldous Huxley, H.L. Mencken ve Jack London. Daha kısa olan ikinci listedeyse, ilkindeki gibi fazlaca ünlü Nietzscheci yoktur; ancak Nietzsche'nin yılmaz muhalifi G.K. Chesterton burada yer alır. Chesterton 1922'de öjeneye karşı *Eugenics and Other Evils* adını taşıyan ustaca bir polemik kaleme almıştır. Angelique Richardson'a göre "hem ileri görüşlü hem de derin" (2003; numaralandırılmamış sayfa) bir metindir bu. *Eugenics and Other Evils*'ta Nietzsche adı sadece bir kez, üstelik o da dolaylı bir referansla anılmış olsa da, düşüncesinin öjenik çerçeveye aykırı düşmediği öne sürülür: "Böylelikle öjeni, (...) yakın zamanda Tanrı'nın ölümüyle yetim kalan yaratılışın sorumluluğunu üstlenmeye kalkışır" (Childs, 2001: 4; Nietzsche'nin İngiltere'deki öjeni savunucusu hareket için taşıdığı büyük öneme dair bkz. Stone, 2002).

Nietzsche'nin kitle modernliğinde şiddetle ayak dirediği bir başka unsur ise modern tıbbın hastalıkları azaltması, ağrı kesici ve anestezi yoluyla hastaların acılarını hafifletmesiydi. Nietzsche bunun çağın sterilleştirildiğinin ve uyuşturulduğunun bir kanıtı olduğu söyleyerek, bunu bile modernliğe karşı bir silaha çevirdi. Kitle modernliği, neredeyse evrensel sayılabilecek ılımlı bir memnuniyetle bağlantılı görülüyordu. Kitle modernliğine yönelik karşı çıkışlar güç kazandıkça söz konusu memnuniyetin de bedelleri olduğu fikri haliyle daha çok dillendirilmeye başladı: Nietzsche ve sürece eleştirel yaklaşan diğer isimlere göre, Norbert Elias'ın betimlediği "uygarlaşma süreci" dikkensiz bir gül olmaktan fersah fersah uzaktı; aksine, bu süreç ilerledikçe insanlık cüceleşiyor, toplumsal ve iktisadi açıdan herkes aşağı çekilerek aynı yerde eşitleniyordu. Demokrasi ve refah devleti gibi siyasi ve toplumsal kurumlar, hayatı ortalama insan için daha güvenli ve rahat hale getirmiş olabirdi; ama aynı zamanda hayatı gerçekten yaşanmaya değer kılan unsurları da ortadan kaldırıyor: risk, macera, çatışma ve –sonuncusu olsa da en önem-

sizi olmayan– ağrıyı. Nietzsche’nin küçümsediği Son İnsanlar’ın en ayırt edici özelliklerinden cimrilikleri ve acıdan kaçınmalarıydı. *Şen Bilim*’de ifade ettiği üzere:

Genel itibarıyla acı deneyiminin yokluğunun çok önemli bir sonucu vardır: Günümüzde acıdan şimdiye kadar hiç olmadığı kadar fazla nefret ediliyor. (...) Varoluşun inceltilip hafifletilmesi, ruhun ve bedeninin kaçınılmaz olan sivrisine sıkırlarını bile fazlasıyla kanlı ve habis görmesine neden olur (Nietzsche, 1974: 113).

Bu bağlamda acı, ölümcül bir monotonluğun ortasında canlandırıcı bir teşvik misali beklenmedik bir kurtarıcı rolünü üstlenir. Nietzsche geçmişe bakınca orada yalnızca acının hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğu gerçeğinin kabullenilmekle kalmayıp aynı zamanda hayatın çekici yanlarından biri olarak takdir edildiği bir zaman dilimini görür. Ona göre bu dönem çok daha sağlıklıdır:

Acı çekme, yaşama *karşı* ileri sürülen savlar içerisinde, bugün yaşamın en sorgulanabilir niteliği haline geldiyse, bir de insanların bunun tam tersine yargılarda bulunduğu zamanların olduğunun anımsanması sağlık açısından yararlıdır; çünkü insanlar bir zamanlar onda birinci sınıf bir sihir, *yaşama ayartan* gerçek bir yan gördükleri acıyı *çektirmeden* yapamıyorlardı. Belki de acı –bunu hassas bünyeleri rahatlatmak için söylüyorum– bugün olduğu kadar can yakmıyordu; en azından (ilkel insanın temsilcisi olarak alınabilecek) Zencilerin ağır iç iltihaplarını tedavi etmiş bir hekim bu varsayımımızı doğrulayabilir. En sağlam bünyeye sahip Avrupalıları derbeder edecek bu hastalıklar Zencilerde aynı etkiyi *yaratmaz* (insanın acıya dayanma kapasitesi, kültürel elitlerin ilk bin yılı ya da on milyon yılı hesaba katılınca bir anda ve neredeyse beklenmedik bir şekilde azalıyormuş gibi görünür; kendi adıma tek bir histerik, kafası çalışan kadının bir geceliğine katlandığı acıyla kıyaslayınca, şimdiye değin bilimsel araştırma uğruna bıçakla sorgulanmış bütün hayvanların çektiği toplam acının bir hiç kalacağından zerre şüphem yok) (Nietzsche, 1994: 47).

Acıya yönelik bu nostalji, ifade bulduğu ilk andan itibaren modernliğin toplumsal ve siyasi açıdan herkesi aşağıya çekerek aynı yerde eşitlediği eleştirisiyle yakından ilişkiliydi. Mesela Joseph Conrad, geçmişteki uysal ve yönetilebilir işçi sınıfına epey özlem duyuyordu. Conrad “sosyal demokrat fikirlerin saldırısı” (akt. Baines, 1967: 80-81) diye adlandırdığı hadisenin nihayetinde modernliğin düşüşüne yol açtığını düşünüyordu. 1897’de yayımlanan *Narcissus’un Zencisi* romanında –radikalizmin semtine uğramayan– geçmişin dindar denizcilerini yüceltirken, sefil modern haleflerini ise yerden

yere vuruyordu. Ona göre şimdi ile geçmiş arasındaki fark, artık acıya ve ısıtıba karşı aşırı bir duyarlılık geliştirilmiş olmasıydı. *Narcissus*'un mürettebatı, aralarındaki hasta bir siyahi olan James Wait'in hayatıyla saplantılı bir şekilde ilgilenmeye başlar. Hastayla ilgilenme konusunda bilhassa titiz davranan bir denizci, adım adım "bir kadın kadar nazik, (...) örnek bir köle sahibi olarak zencisine karşı son derece duyarlı" hale gelir (Conrad, 1997: 104). Mürettebatın "zenciye" bakmak için elinden geleni ardına koymaması dönemin apaçık bir emaresidir. "Moralimizi bozuyordu. Onun yüzünden giderek daha *insancıl* oluyorduk, (...) sanki aşırı uygarlaşmış ve çürümüş, hayatın anlamı hususunda hiçbir fikri olmayan insanlar gibi davranıyorduk" (102-103; vurgu bana ait). Nietzsche için olduğu gibi, Conrad için de modern merhamet duygusu insani özelliklerin yararlı bir gelişimine dalalet etmiyordu, aksine bir güçsüzlük belirtisi kabul ediliyordu. Nietzsche'nin (1968: 34) bir zamanlar söylediği gibi: "Merhameti hiç şüphesiz her türden kusurdan daha tehlikeli görürüm. (...) İnsan yazgısına saygı duymalı – zayıflara yok ol diyen o yazgıya!" *Narcissus*'un kadını mürettebatı tam da bu yazgıyı reddeder. Geçmişin sesi olan kıdemli ve tek tabanca denizci Singleton, asi ve genç denizcileri paylar; acının varoluşun telafi edilemeyen bir vechesi kabul edildiği zamanları hatırlatır:

"Siyahi denizcilerin de," diye devam etti yaşlı denizci, "sinek misali öldüklerini gördüm." Korkunç şeyleri, dehşetin ayrıntılarını, zencilerin mezarlarını anımsamaya çalışıyormuş gibi düşünceli bir edayla duruyor, mürettebatsa dalgın gözlerle ona bakıyordu. (...) Ne diyecekti ki? Ağzından "Ona yardım edemezsin, ölmesi gerek," sözcükleri döküldü (Conrad, 1997: 95).

Suç ve toplumsal başkaldırıyı biyolojikleştirmek

On dokuzuncu yüzyılın son üçte birlik kısmı ve yirminci yüzyılın başı boyunca demografiye ilişkin elitist söylem giderek biyolojik ve ırkçı bir hale geldi. Kitle toplumuna yönelik muhalefet, sosyal Darwinci yaklaşım ve öjeniyle iç içe geçmişti. Artık safları sıklaştıran ve geçmişteki düşmanlıklarını arkalarında bırakan soylular ile burjuvaların kitlelerle mücadelesi, –farklılıkları eğitim ya da çevreden değil de, doğal olan ve doğuştan gelen– iki insan türü arasındaki bir çatışma olarak sunuluyordu. Elitler ile kitle, ekseriyetle –toplumsal açıdan aynı kalan– farklı ırklar gibi algılanıyordu. Bu bakışa göre devletin sosyoekonomik uçurumları kapatma girişimi beyhudeydi; zira bu girişim –ikisi de doğal birer sonuç olan– yoksulluk ile toplumsal geri kalmışlığı ortadan kaldırmakta başarısız olmakla kalmıyor, aynı zamanda alt tabakaları güçlendirip ağırlıkla elitleri yok ediyor, nihayetinde de bütün toplumu

aşağı çekiyordu. Demografik kısırdöngüye son vermenin, demokratikleşmeyi tersine çevirmekten, otoriter bir yönetimi benimsemekten ya da en azından mülkiyet sahibi olanların oy kullanabildiği yasayı geri getirerek seyreltilmiş bir demokrasiyi sürdürmekten veyahut “yozlaşma”yı engellemek için geniş kapsamlı öjenik önlemler almaktan geçtiği düşünülüyordu.

Kitlenin güya asalak olduğu söyleyip homurdanmalarının nedeni, toplumun ekonomik faaliyetini son hızına çıkarmasına ket vurduğunu düşünmeleriydi. Verimlilik ölçütü –çalışarak elde edilen kârın bireyin liyakatini ve toplumsal katkısını ölçmekte merkezî unsur olmasa da, en önemlilerinden biri haline geldiği– kapitalist toplumda hiç olmadığı kadar önemli bir yer kazandı. İnsanları üretmeye teşvik eden ahlâk, yalnızca bireyin performansını değil, aynı zamanda –endüstriyel güçler arasındaki uluslararası rekabet kızıştığı bir dönemde– bütün milletin sağlığı ve canlılığını ölçmek için de kullanıldı. Toplumun üretici kesimlerini doğum oranlarını artırmaya yüreklen-dirmek ve üretici olmayanlar arasında doğurma cesaretini kırmak, milli koonumun tahkim edilmesi son derece faydalı bir yöntemmiş gibi görülüyordu (üretim ideolojisine dair bir tartışma için bkz. Spektorowski ve Ireni-Saban, 2010.)

Bu kavramlar Batı dünyasında adım adım yaygınlık kazandı. Farklı ülkelerdeki akademisyenlerin, entelektüellerin ve bu görüşün borazancılarının “elini taşın altına soktuğu” bir tür uluslararası ırkçı toplantıya dönüştü. Fikirler ülkeler arası seyahate çıktı ve bu yolculuk tabiri caizse ırkçı düşüncüyü zenginleştirdi. Irkçılık, daha ilk adımlarından itibaren yalnızca farklı etnik grupları değil, aynı zamanda toplumsal sınıfları da kategorikleştirmenin bir yoluydu. Irkçılığın söz konusu sınıfsal işlevi, Fransız Devrimi’nden önce bile kendisini belli ediyordu. Örneğin on yedinci ve on sekizinci yüzyılın başlarında, kont Henry de Boulainvilliers yazılarında Fransız soylularının ege-men sınıflardan, yani Franklerden; sıradan insanlarınsa Galya kökeninden geldiğini savunuyordu (Lukács, 1962: 578; Mosse, 1978). Kitle toplumunun yarattığı yeni koşullarla karşı karşıya kalan –bir başka Fransız kont– Arthur de Gobineau ise on dokuzuncu yüzyılın ortasında bu fikirleri iyice cilaladı. Gobineau, “aristokratik elitin her daim kitleleri yönettiği fikrine âdeta iman ediyordu. (...) Kitleler, modern çağda ayaklanıp doğal düzeni altüst etmişti” (Jackson ve Weidman, 2005: 107). Gobineau, yaşadığı dönemde epey etkili olan *Essay on the Inequality of the Human Races*’ta (*İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme*; dört cilt, 1853-1855) İskandinavların üstün ırk olduğu fikri için bir altyapı inşa etti:

Gobineau, ırkların beyaz, siyah ve sarı olarak bölünmesi şeklindeki yaygın fikri onaylıyor ve medeniyetin bizatihi ırka dayandığı fikrini savunuyordu.

Gobineau'nun "Aryan" diye adlandırdığı beyaz ırk, yaratıcı düşünme ve medeniyet inşa etme kabiliyetine sahip yegâne ırktı. Mısır ve Yunanistan gibi büyük uygarlıkların çökmesinin nedeni, Aryan kanının daha düşük mertebeden ırklarinkiyile karışmasıydı (Jackson ve Weidman, 2005: 107).

Batı Avrupa'da burjuvazi, –biyolojik temelli bir olgu olarak inşa edilen– suçun ve siyasi isyanın toplumsal kaynağı olarak gördüğü kitlelerden her geçen gün daha fazla "tehlikeli sınıflar" diye söz etmeye başlamıştı: Bu sınıfların düşük zekâlı, hayvani bir şiddete ve ahlâk dışı cinsel ilişkilere meylettiklerini iddia ediyorlardı (Chevalier, 1973). Suçu ve toplumsal huzursuzluğu kusurlu genlere bağlama girişimindeki anahtar isimlerden biri de İtalyan antropolog ve kriminolog Cesare Lombroso'ydu. Veronalı zengin bir tüccar aileden gelen Lombroso, doğuştan gelen anti-sosyal eğilimleri teşhis etmek için eski frenoloji yöntemini, yani kafatasını ölçmeyi geliştirmiş ve bunun kapsamını genişletmişti. Lombroso, bu sözde anti-sosyal eğilimleri suçlu "tip" in kusurlarını gösterdiğini ileri sürdüğü çok sayıda fotoğrafla destekledi. Ona göre bu "tip" ler suça doğuştan yatkındı ve suç genleri bir nesilden diğerine aktarılıyordu (bkz. MacMaster, 2001: 36.) Tabii Lombroso'nun suça ilişkin teorilerinin, modern dünyanın sorunlarını değil, birleşme sonrası dönemde İtalya'nın geri kalmışlığını açıklamayı amaçladığını unutmamak gerekir. Lombroso'ya göre suç, köklerini ülkenin geçmişinden alıyordu ve gelişmemiş bölgelerde, özellikle de modern sanayiden payına düşeni yeterince alamayan güney bölgelerde yoğunlaşıyordu. İlkel geçmişe doğru patolojik bir ricat ya da yeniden diriliş manasına gelen "atavizm" e yaptığı güçlü vurgu, bir yandan da ilerlemeyi destekleyen bir yaklaşımı yansıtıyordu. Daha sonraki teorisyenler, Lombroso'nun eleştirisini geçmişten alıp geleceğe taşıdı ve modern metropol ile gecekondulu mahallelerini dolduran kitlelere yöneltti.⁸

Bu dönem ve izleyen yıllar boyunca suçu toplumsal unsurlarla açıklayan yaklaşımlar görünürlüklerini yitirmeye başladı; kriminologlar –suçu siyaset ve toplumdan tamamen ayrı, psikolojik ya da genetik kökleri olan, bireysel bir olgu olarak kavrayan– "suça dair pozitivist yaklaşım" dedikleri bir açıklama tarzına yaslanarak suçun toplumsal boyutunu temele alan yaklaşımları önemsizleştirdiler (bkz. Maguire, 2002: 12, 155). Toplumsal olandan biyolojik olana doğru yaşanan bu kayma, Dickens'ın (1996: 346) hicvinden payını almıştı. *Büyük Umutlar*'daki karakterlerden Magwitch şöyle diyordu: "Kafamı ölçtüler, oysaki midemi ölçseler daha iyi olurdu." Yoksulları başlı başına bir ırk olarak değerlendirmek yaygın bir alışkanlıktı. 1850'lerde yapılmış bir toplumsal araştırmada Henry Mayhew, Londra ile ilgili şunları söylüyordu:

8 Lombroso'nun yazdığı bağlam ve yarattığı etki üzerine bir tartışma için şu iki kitaba bkz. (Bosc, 2007; Pick, 1989: 109-154).

Zanaatkârdan emekçi figürüne geçiş pek çok açıdan ilginç bir süreçtir. Şehrin Batı yakasındaki vasıflı bir işçiden Doğu yakasının vasıfsız işçisine geçiş sürecinde o kadar büyük ahlâki ve entelektüel bir değişim görülür ki, sanki başka bir ülkede ve başka bir ırkın içindeymişsiniz gibi hissedersiniz (akt. Richardson, 2003: 22).

Veyahut on dokuzuncu yüzyılda yaşamış Alman milliyetçi liberal Heinrich von Treitschke'nin (1916: 226-227) sınıfı ırkla nasıl bir araya getirdiğine bir bakalım:

Daha da önemlisi, iki farklı ırkın aynı toprakta buluşmasıyla nüfusun artmasıdır. Mesela Avusturya'da Slovaklar ve Vlaklar tavşan gibi ürüyor; üstün Alman ve Macar soyları, proletaryanın yükselen seli yüzünden boğulma tehlikesiyle karşı karşıya. "Proletarya" sözcüğünün tam da ilk manasıyla en aşağı ırklar için kullanılabileceğini şaşkınlıkla fark ediyoruz. (...) Kendileri de üst sınıftan olan Siebenbürgen'deki Sakson taşralılarımızın hizmetçileri için genelde "alçakgönüllü" manasına gelen "adi" sözcüğünden türetilmiş ve en ufak bir aşağılama niyeti olmadan serbestçe kullandıkları bir terimi vardı. Bunun nedeni, bütün hizmetçilerinin Vlak ya da çingene olması veyahut kendilerinden tamamen aşağı ırktan olmalarıdır.

İrkçi ve öjenik düşüncenin bir başka önemli merkezi de, akut bir elitizm göbekten bağlı beyaz üstünlüğünün propagandasını yapan Madison Grant ve Lothrop Stoddard gibi isimleri yetiştiren Amerika Birleşik Devletleri'di. Stoddard, *The Revolt Against Civilization: The Menace of the Under Man* (1922) adlı kitabında yoksulluk, suçluluk, zihinsel ve fiziksel hastalıkların yanı sıra başarıyı da doğrudan doğruya bireyin biyolojik kökleriyle ilişkilendirmişti. Treitschke'nin yukarıda alıntılıdığımız pasajındaki gibi, Stoddard'ın öğretisi de –Domenico Losurdo'nun (2004: 823-826) öncelikle diğer ırklara ve uluslara yönelik ırkçılık ile kendi ülkesindeki kitleleri hedef alan ırkçılığı sınıflandırmak için kullandığı kategorilerle– hem yatay (*razzizzazione orizzontale*) hem de çapraz ırksallaştırmaları (*razzizzazione trasversale*) bir araya getiriyordu. Stoddard, en üstte entelektüel ve ahlâki açıdan doğal olarak üstün, çalışkan, düzgün, erdemli Anglo-Saksonların; en altta ise fiziksel açıdan güçlü ama entelektüel açıdan zayıf siyahilerin olduğu ve –Lehler, Yahudiler, güneyli İtalyanlar gibi– diğer etnik grupların da orta tabakayı işgal ettiği katı bir ırk hiyerarşisinin doğru bir toplumsal resim sunduğunu düşünüyordu. Yine de aynı ırk içerisindeki sınıflar arasında da keskin nitelik farklılıkları olduğu; varlıklı ve başarılı orta sınıfları yoksullar, dilenciler ve serserilerden oluşan kitleden ayıran sahil bir genetik duvar olduğu hususunda ısrarcıydı. Toplumsal farklılıklar genetik farklılıklardan neşet etti-

gi için toplumsal grupların birbirinden kesinkes ayrı tutulması ve her ne pa-
hasına olursa olsun –ister ırk ister sınıf bağlamında– melezleşmenin önlen-
mesi gerektiği sonucuna varmıştı. Bu melezleşmenin tehlikelerine işaret et-
mek içinse öjenik literatürde sıkça dillendirilen bir örneğe, yani “soyunun
1720’de New York’un taşrasında doğmuş, ‘Juke’ lakaplı tembel bir serseri”ye
dayandığı söylenen “Juke ailesi” örneğine başvurmuştu. Söz konusu Juke’un
“iki oğlu, yoz beş kız kardeşle evlenmiş; bundan sonra dünyaya gelen altı ku-
şak ahlâksızlığın, habisliğin, hastalığın, ahmaklığın, deliliğin ve suçluluğun
her türüne bulaşmış 1.200 kişiyi bünyesinde barındırmıştı”, ailenin nihaye-
tinde devlete maliyeti iki buçuk milyon doları bulmuştu. Benzer şekilde “üs-
tünlük ve yozlaşma, sıkı sıkıya kalıtım tarafından belirlenir” fikrini doğrula-
yan, “iyi soydan gelen genç bir askerin (...) aptal bir hizmetçi kızla” yaşadığı
bir yasak aşk hikâyesi de anlatılıyordu. Bu asker şayet “soylu bir kadın”la
evlenseydi soyundan “doktorlar, avukatlar, yargıçlar, eğitimciler, tüccarlar,
toprak sahipleri, kısacası saygın vatandaşlar, toplumsal yaşamın her aşama-
sında öncü kadınlar ve erkekler”le dolu seçkin bir aile dünyaya gelecekti.
Ama tam aksine bu çelimsiz kızla evliliği 480 sefile ve maliyetli hataya yol aç-
tı: “Aile sicilleri kabarıktı: 143 açıkça aptal, 36 gayrimeşru, 33 fena halde ah-
lâksız (çoğu fahişe), 24 onaylanmış alkolik, 3 saralı, daha bebekken ölen 82
kişi, 3 suçlu ve 8 adı çıkmış ev” (Stoddard, 1924: 95-97). Stoddard’ın kitabı
çarçabuk başka dillere çevrildi ve 1925 gibi erken bir tarihte Almanca çevi-
risi yayımlandı. Kitaptaki “Under Man” [“Düşük İnsan”] kavramı, Almanca-
ya meşhur *Untermensch* diye kazandırıldı; Nazilerin bütün toplumları suçla-
rı yükleyeceği insan işte buydu (bkz. Losurdo, 2004: 886-887).

Suçun biyolojikleştirilmesi, elitlerin küplere binmesine yol açan bir başka
gelişmenin, yani sosyalizm ve anarşizmin yaygınlık kazanmasının “açıklan-
ması” için de bir fırsat yarattı. Pozitivist yaklaşım suçun kıtık, ihmal, yokluk
ve açlık gibi toplumsal koşulların bir sonucu olabileceği ihtimalini göz ar-
dı etmekle kalmadı, aynı zamanda sosyalizm ve diğer radikal hareketlerin de
gerçek toplumsal sorunlara cevaben ortaya çıktığı fikrini de reddetti. Bunun
yerine radikalizmin zihinsel sorunları olan ve melez bireylerin kişisel patolo-
jilerinden doğduğunu iddia etmek işlerine geliyordu. Bu bakış açısı, toplum-
sal huzursuzluğun –taşıyıcıları evvela Yahudiler olan– devrimci bir virüsten
kaynaklandığını ileri süren faşizmi de etkisi altına aldı. Stoddard, devrimci-
lerin patolojik bireyler olduğu teorisine sorgulamadan iman etti ve devrim-
cilerin doğuştan suçlu olduğunu söyleyen –ve önde gelen isimleri arasında
Joseph de Maistre, Edmund Burke, Taine ve Lombroso gibi düşünürlerin ol-
duğu– köklü bir geleneğin parçası oldu.

Kitleye muhalefet edenlerin dile getirdiği demografik şikâyetlere bir bütün olarak bakıldığında ortaya temel bir paradoks çıkıyor: Genel yaşam standardı ne kadar artarsa yaşam beklentisi de o kadar artar; tıp ne kadar gelişirse –“yozlaşma”dan söz eden, yoksulluğa vurgu yapan, çürümeyi kınayan– elitlerin temsilcileri de o kadar fazla olur. Bu noktada şunu anlamak önemlidir: Elitlerin dur durak bilmeksizin yakındıkları izdiham ve mekânın daralması nesnel gerçekler değildi. Bu fikir büyük ölçüde gerçekliğin sınıf prizmasından geçmiş bir yansımasından ibaretti. Örneğin Ortega, mevcut durumu –1920’lerdeki durumu– geçmişle kıyaslayıp bir yozlaşmadan söz ettiğinde bunun mutlak manada doğru olmadığını unutuyor; daha doğrusu bile isteye görmezden geliyor: Yirminci yüzyılın başları, çoğu insan için geçmiş çağlar kadar kalabalık olmayan ve çok daha ferah bir döneme işaret eder. On dokuzuncu yüzyılda Sanayi Devrimi’nin ortasında kent merkezlerinde ikamet eden pek çok insan korkunç yaşam koşulları içerisindeydi ve Engels’in 1845’te Manchester bağlamında verdiği klasik örneğin gösterdiği üzere, işçi sınıfı konutlarında aşırı kalabalıktan söz etmek kimsenin aklının ucundan bile geçmezdi. Bu dönemle kıyaslayınca yirminci yüzyılın ilk on-yirmi yılında yaşam koşullarında (mesela hijyende) göreceli ve sınırlı da olsa bir iyileşme yaşanmıştı. Kitle politikaları, iktisadi ve teknolojik süreçler sayesinde elektriği ve musluktan akan suyu işçi sınıfı ailelerinin evine sokmuştu ve alt sınıftan kimi çekirdek ailelerin ne kadar küçük olursa olsun başlarını sokabilecekleri kendilerine ait bir evi olmasını sağlamıştı. Yine de tüm bunlar, Ortega ve onun sınıfına mensup olan başka insanları ümitlendirmek şöyle dursun, onlar için birer endişe kaynağı teşkil etmişti: Kitlelerin “kendilerinden daha iyi olanlar”ın, yani geleneksel elitlerin sırtından geçindiğine inanıyorlardı. Ortega kitlelerin ayaklanmasını resmederken, kısa süre önce üst ve orta sınıflara özel hizmet ve eğlence sunan, eskiden kitlelere kapalı olan mekânların kitlelerce nasıl ele geçirildiğine dikkati çeker: “Ünlü doktorların hastalarla dolu muayenehaneleri, seyircilerle dolu tiyatrolar ve güneşlenenlerle dolu sahiller. Daha önce sorun olmayan şeyler artık gündelik bir sorun teşkil etmeye, yani kendine yer bulmaya başlıyor.” Yine de bu durum yalnızca elitist bakış açısından bir “sorun”dur; kitle aynı tabloyu bir umut ve beklenti kaynağı olarak yorumlar. Elitlerin demografik açıdan hissettikleri bögölme ve tıkanıklık, alt sınıflardaki pek çok kişi için özgürce nefes alma, alan kazanma ve genişleme ihtimaline işaret eder. Bu nedenle kitlenin eleştirmenleri, şikâyetlerinin bilimsel bir temeli olduğu ve nesnel bir olguya yaslandıklarında ısrar etseler de, düşünme biçimlerinde asıl çarpıcı olan keyfî tavırları, ırkçı iddialarının vahşî yapısı, istatistikleri kafalarına göre eğip bükmeleri, öjenik teorilerinin gerçek bir analitik nitelik taşımaktan ziyade kendi mantıkları uyarınca mutlak olması ve en abartılı örneği kafatası ölçmek olan fan-

tastik metodolojileridir. Bütün bunlar, elitlerin kendi kendilerine referansla inşa ettikleri konumlarının yapısını ortaya koyuyor: Gerçeklikteki kusurları tespit ettiklerini iddia etseler de, aslında çoğunlukla kendi kusurlarını ifşa ediyorlardı. Bu kerameti kendinden menkul eleştiriler, bumerang misali bizzatı kullananlara dönüyordu. Chesterton, öjeniye yaptığı parlak saldırıda bu durumla defalarca alay etmişti: “Suçun bir hastalık olmadığını söylemek için bir saniye bile durup düşünmeme gerek yok. Asıl hastalık kriminolojidir,” demişti (Chesterton, 1922: 167). Tipik bir öjeni savunucusunu bir karakter üzerinden resmetmeye çalışan Chesterton, onun bir liberal ya da radikal olarak yola çıktığını, ancak zamanla siyasi çizgisini değiştirerek bir muhafazakâra ya da yanlış türden bir sosyaliste dönüştüğünü ileri sürüyordu. “Tatsız bir hikâye bu,” diye sürdürüyordu sözlerini (116), “çünkü çıkış noktasına kıyasla artık o kadar da iyi biri değil bu insan. Öjeniyi savunanların gerekçesi her zaman budur. Bu insanlar bizzat yozlaştıkları için Yozlaşmadan söz etmeye başlarlar.” Zihinsel Yetersizlik Yasası ilan edildiğinde Chesterton şöyle demişti (19-20): “Hem içeriği boş olduğu hem de çerçevesi tam da buna denk düştüğü için buna Zayıf Akıl Yasası diyeceğim.”

Toplum ve kültür

Sendikalar

Ağır ve meşakkatli işlerin kitlelerce üstlenilmesi gerekliliğini toplum ve kültürün olmazsa olmaz bir öncülü kabul eden kitle toplumu eleştirmenleri, sendikalı işçilerin kazandığı güçten epey rahatsızdı. Treitschke'nin ifade ettiği üzere (1916: 42):

İnsanlık doğası gereği o kadar kırılgan ve muhtaçtır ki, insanların büyük kısmı (...) her zaman ve her yerde mütemadiyen ekmeğini kazanmaya ve yaşama ilişkin maddi kaygılara odaklanmalıdır. Basitçe söylemek gerekirse: Kitleler ebediyen kitle olarak kalmalıdır. Hizmetçiler mutfakta olmasaydı, kültür diye bir şeyden söz edemezdik.

Gelgelelim, modern zamanlarda –Ortega gibi söylemek gerekirse– kitleler kendilerine verilen bu rolü oynamayı reddetti. Bu da çileden çıkmış Nietzsche'nin 1888'de gözlemlediği üzere, “kültür”ün temsilcilerinin bakış açısından büyük bir soruna yol açtı:

İşçi sorunu. – Ahmaklık, bugün *her türden* ahmaklığın nedeni olan içgüdü yozlaşması, en temelde bir işçi sorununun mevcudiyetine dayanıyor. Bazı şeyler hakkında *soru sorulmaz*: içgüdünün birinci buyruğu. – Avrupalı işçiler, bir sorun haline geldikten sonra artık neye yarayacaklar bilmiyorum.

Avrupalı işçi, daha fazlasını isteyemeyecek, mütevacıca daha fazlasını talep edemeyecek bir duruma getirdi kendisini. Tüm bu olup bitenlerden sonra büyük çoğunluk onun safında. (...) İşçi askerlik hizmetine uygun hale getirildi; sendika kurmasına, oy vermesine müsaade edildi. (...) Peki ne isteniyor? – Soralım bir kez daha. Şayet bir amaç gerçekleştirilmek isteniyorsa, onun araçlarının da istenmesi gerekir: Köleler isteniyorsa, o zaman onları efendi olmaları için eğitmeye kalkışmak ahmaklıktan ibarettir (Nietzsche, 1990a: 106).

On yıldan kısa bir süre sonra, yani 1895'te Fransız sosyolog Gustave Le Bon, onlarca baskı yapan ve psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'dan faşizmin yaratıcısı Benito Mussolini'ye kadar envaiçeşit okurun ilgisine mazhar olan *Psychologie des Foules* [Kitlelerin Psikolojisi] kitabını yayımladı. Bu metin –yirminci yüzyılın ortalarına kadar ister bilimsel ister siyasi amaçlarla olsun– “kitlenin ruhu”nu anlamak isteyen herkesin başvurduğu temel kaynak oldu. Le Bon kitabının girişinde şöyle diyordu:

Halk sınıflarının siyasal yaşama katılması –yani gerçekte gitgide ilerleyerek yönetici sınıflar haline gelmesi– içinde bulunduğumuz değişim döneminin en çarpıcı özelliklerinden biridir. Bu durum, kalabalıkların –çok adil değilse de net şekilde tanımlanmış– çıkarlarına dair fikirler edinip güçlerinin bilincine varması sayesinde olmuştur. (...) Kitleler, otoritelerin art arda teslim olduğu sendikalar kuruyor; bir yandan da bütün iktisadi yasalara rağmen çalışma koşulları ve ücretleri düzenlemeye çalışan sendikalar oluşturuyorlar. (...) Günümüzde kitlelerin talepleri giderek daha keskin bir hale geliyor ve bu talepler, medeniyetin şafağından önce bütün insan grupları için olağan durum olan o ilkel komünizme geri dönmek maksadıyla mevcut toplumu tümünden yok etme kararlılığını ifade ediyor. Çalışma saatlerinin sınırlandırılması; madenlerin, demiryollarının, fabrikaların ve toprağın millileştirilmesi; tüm ürünlerin eşit tahsisatı; halk sınıfları lehine olacak şekilde üst sınıfların ortadan kaldırılması ve benzerleri bu talepler arasındadır (Le Bon, 1960: 15-16).

Le Bon'a göre kitlelerin tehdidi demokrasinin varlığıyla sınırlı değildi, aynı zamanda demokrasinin daha derin toplumsal ve ideolojik süreçlerle bağlantı kurma ve bunlardan beslenme biçiminde de sorunlu bir şeyler vardı: “Komünist” işçi sendikaları, toplumu kökten eşitlikçi bir kalıba sokmaya azmetmişti. Kitlelerin “mevcut toplumu tamamen yok etmek” istedikleri iddiasına rağmen tehdit etme biçimleri silahlı ayaklanma şeklinde temsil edilmez. Kitlelerin gücü sayıca fazla olmalarıdır; halk sınıfı olarak açık bir nicel avantaja sahiptirler. Kitlelerin gücü kararlı olmalarıdır; kolektif iradelerinin bilincindedirler. Kitlelerin gücü örgütlenmelerindedir; sayısal üstünlüklerini so-

mutlaştırma ve yöneticileri emirlerini gerçekleştirmeye zorlayan baskı grupları, birlikler ve komiteler oluşturma kabiliyetleri vardır. Kitle, şiddete başvurmak zorunda kalmadan siyasal sistemi adım adım içeriden ele geçirir.

Le Bon kitlenin aktif ve militan olduğunu düşünür. Kitle, aslında örgütlü işçi sınıfı için kullanılan başka bir terimden ibarettir. Tehlikeli olmasının nedeniyse tam da yeni kurulan özerkliğidir. Le Bon, tıpkı başka eleştirmenler gibi, demokrasi elitlerin denetimi ve rehberliği altında olduğu ve kitleler yalnızca etkisiz eleman olarak kaldıkları sürece, sosyoekonomik düzene yönelik bir tehlike olmadığını söyler. Gelgelelim kitle kendisini elitlerin vesayetinden kurtardı mı, işte o zaman ciddi ve güçlü bir etmen haline gelir:

Peki ama bu sonuç önlenebilir mi? (...) Medeniyetler küçük bir entelektüel aristokrasi tarafından kurulmuştur; kalabalıklar eliyle değil. Kalabalıklar sadece yıkım için güçlüdür. Dümeni onların ele geçirmesi barbarlık demektir. (...) Bir medeniyetin yapısı çürüdü mü, çöküşüne daima kitleler neden olur. (...) Bizim medeniyetimizi de bekleyen aynı kader mi? (Le Bon, 1960: 17-18).

Le Bon'un getirdiği yeniliklerden biri ve teorilerinin özgünlükten tamamen yoksun olmasına rağmen şaşırtıcı şekilde başarıya ulaşmasının başlıca nedeni, meseleyi yalnızca kitlelerin otorite kazanması olarak tanımlamakla yetinmemesidir (bu, ondan önce de zaten yapılmıştı).⁹ Le Bon bunun ötesine geçerek, tartışmasının ciddi bir kısmını, kitlelerin yol açtığı hasarı en aza indirmenin ve onları eski pasif rollerine geri döndürmenin bir yolunu bulmaya, muhtemel bir panzehir keşfetmeye ayırmıştı. Bu amaçla kitle psikolojisine hâkim olan ve doğru sözcükleri kullanarak kitleleri idare edebilecek karizmatik liderlere çağrı yapıyordu:

Dünyanın bütün efendileri, dinlerin ve imparatorlukların kurucuları, bütün inançların peygamberleri, önde gelen devlet adamları (...) kalabalıkların karakteri hakkında içgüdüsel ve çoğu zaman oldukça kesin bir bilgiye sahip bilinçdışı psikologlardır. Bu da onların efendilik pozisyonlarını kolayca tesis etmelerini sağlamıştır. (...) Kalabalıkların psikolojisine ilişkin bilgi, bugün onları yönetmek istemeyen –ama bu konu gitgide güç bir konu haline geliyor–

9 Le Bon'un kitabını yayımlanmasından birkaç yıl önce aynı hattı izleyen *Suçlu Kalabalık* (*La folle delinquente*, 1891) adlı kitabını yayımlayan İtalyan sosyolog Scipio Sighele bu isimlerden biridir. Sighele, hemşerisi –modeli suçu bireyden kitleye aktarmaya dayanan– Lombroso'dan etkilendi. Kitap, aralarında Fransızcanın da bulunduğu pek çok dile çevrildi ve ünlü bir intihaleci olan Le Bon'u da etkiledi. Le Bon'dan farklı olarak Sighele'nin kitlelere yaklaşımı daha az muhafazakâr, daha halk yanlısı ve demokratikti. Bu pozisyonu, *Kalabalığın Bilgeliği* (*L'intelligenza della folla*, 1903) adını taşıyan ve kalabalığın sözde ahlâki ve politik avantajlarına işaret ettiği başka bir kitap yazmasına neden oldu. Sighele'ye ve geniş kapsamlı, dallanıp budaklanan etkisine dair en kapsamlı tartışma, muhtemelen Bosc'unkidir (2007). Ayrıca Le Bon'un Sighele ve Gabriel Tarde gibi isimlerden yoğun şekilde faydalanmasını uzun uzadıya ele alan Barrows'un metni de (1981) önemli bir metindir.

ama her halükarda onlar tarafından da yönetilmek istemeyen devlet adamlarının nihai kaynağıdır (Le Bon, 1960: 19).

Dolayısıyla Le Bon'a göre modern siyaset sahasındaki asıl sorun, itibarı artan kitleleri mümkün olduğunca denetim altına almak ve onları şu anda oldukları anarşik, barbar ve yıkıcı halden çıkarıp "erdemli ve kahraman kalabalıklar"a dönüştürmektir (19). İkinci amaç tanımı gereği zaten kitleleri pasif hale getiriyordu; zira Le Bon'un açıkça belirttiği üzere, medeniyetleri yalnızca azınlıklar yönetebilirdi; kalabalıklar ise sıkı şekilde idare edildikçe yalnızca medeniyetlerin yıkımına yol açardı. Le Bon, böylelikle bir liderin esasen telkin ve retorik manipölasyonu kullanarak kitleyi nasıl etkisi altına alabileceğini izah eden bir el kitabı yazmış oldu. Modern lider her şeyden öte bir dil virtüözü olmalıydı; hakiki adlarıyla anılsalar sert şekilde reddedilebilecek politikaları kitlelere satabilmeliydi:

Öyleyse devlet adamlarının en temel işlevlerinden biri, halkın eski adları altında asla tahammül edemediği şeyleri popüler hale getirmek ya da en azından sıradan sözcükler kullanarak günahlarından arınmış gibi göstermektir. Sözcüklerin gücü o kadar muazzamdır ki, en iğrenç şeyleri bile kalabalıklara kabullendirmek için iyi seçilmiş kavramlar kullanmak kâfidir. (...) Yöneticilerin sanatı, savunma sanatındaki gibi, her şeyden önce sözcükleri kullanma bilimini içerir (Le Bon, 1960: 106-107).

Kadınların rolünün değişmesinin yarattığı tepkiler

Kadınların rolündeki değişimler, ne kadar yavaş ve kısmi olursa olsun kitle toplumunu eleştirenlerin şiddetli tepkilerine yol açtı. Güya toplum, kuvvetli olma, girişkenlik, rekabetçilik, atılganlık gibi sözde eril özelliklerini yavaş yavaş kaybediyor ve birtakım klişe özellikler (bunların en dikkate değerlerinden birkaçını saymak gerekirse duygusallık, cimrilik, hazzıcılık ya da histeriklik) kazanıyor; bu yüzden de genel bir toplumsal iğdiş edilme süreci yaşanıyordu. Kadınların özgürleşmesi, doğal düzenin altüst oluşunun açık bir belirtisi olarak yorumlanıyordu. Pek çok kişi için hiyerarşiyi dümdüz eden, doğal ya da gelenek tarafından benimsenen uçurum ve boşlukları ortadan kaldırmaya çalışan modern eğilimin göz ardı edilemez bir örneğini teşkil ediyordu.

"Kadın-erkek" temel sorununda, bu ikisi arasındaki derin çatışmayı ve ebedi hasmanane tavra duyulan ihtiyacı göz ardı ederek ya da eşit haklar, eşit eğitim, eşit savlar ve yükümlülükler düşlenerek yanlış bir yol izleniyor: Bu, sığılın alışılageldik bir belirtisidir ve bu tehlikeli alanda sığ (içgüdülerinde sığ!) ol-

duğunu göstermiş her düşünür yalnızca şüpheli bakışları hak etmez, aynı zamanda bakışların önüne atılmış, ifşa edilmiştir: Muhtemelen yaşamın temel sorunlarıyla ya da henüz vuku bulmamış sorunları karşısında “nakıs” ve *hiç-bir* derinliğe erişmeye ehil olmayan biridir. Öte yandan derinlikli bir erkek, hem ruhunda hem de arzusunda (...) kadınları yalnızca bir *Doğulu* gibi düşünebilir: Kadını bir mülk, kilit vurulması gereken bir mal, alınına hizmet etmesi yazılmış ve bunu yerine getirmesi gereken bir şeymiş gibi kavrar. Asya’nın muazzam aklına güvenmelidir burada (Nietzsche, 1998: 127).

Nietzsche, kadınların toplumsal mücadelesini erkeklerin yanlış fikirlerinin bir ürünü olarak görür. Erkeklerin kadınları nasıl gördüğünün altını çizer: “Öte yandan derinlikli erkek...” filan der. Erkekler, temelde kadın doğasına yabancı olduklarından cinsiyetler arasındaki eşitlik mefhumunun yaygınlaşmasına sebep olurlar; oysaki eril alanlarında –siyaset, bilim, ekonomik faaliyet– kadınların varlık göstermeleri için gerçek bir çaba sergilemezler. Ne yazık ki, erkeklerin –en azından kendi aralarında– yüzeysel olarak benimsediği modern eşitlik fikri artık kadınlara bulaşmıştır. Kadınların özgürleşmesinin sonucu, aslında her iki cinsiyete de uygun düşmeyen bazı değişiklikler içerir: İki cinsiyetin birbirine yaklaşması, erkek cephesinde erkekliğin, kadın cephesinde ise kadınlığın kaybına yol açar. Doğaya ayak direyen modernlik, kadınsı erkeklerin ve erkeksi kadınların iç karartıcı bir manzarasını sunar: Çağdaş insanlar sık sık zayıf, hadım edilmiş, kadınlarda korku ve saygı uyandıramayan erkeklerden ve güçlü, zayıf, erkeklere çekici gelmeyen kadınlardan söz eder. Nietzsche’nin iddiası her iki tarafın da kazananı olmayan bir oyunun içinde olduğudur:

[Kadınlar] erkekten nasıl *korkulacağını* unuttu – ama “korkuyu unutan kadın” en kadınca içgüdülerini terk etmiş demektir. Erkekten korku yaratan unsurun (daha net bir şekilde söylersek: insandaki *erkeğin*) artık arzulanmadığı ya da gelişmediği bir durumda kadının kendisini cüretkârca ortaya koyması anlaşılabilir, hatta makuldür; bunda anlaması güç olan şudur: kadının yozlaşması. Bugün olup biten tam da budur; kendimizi kandırmayalım! Endüstriyel bir ruh, nerede askerî ya da aristokrat bir ruhun sırtını yere çalarsa, kadın bir kâtipin ekonomik ya da yasal bağımsızlığına sahip olmak için mücadele etmeye başlar: “Kâtip olarak kadın” geliştirmekte olan modern toplumumuzun giriş kapısının üstünde bir levhadır. Kadınlar “efendi” olmak maksadıyla yeni haklar kazanırken ve bayraklarıyla pankartlarının üstünde kadınların “ilerlemesi” yazarken, son derece bariz bir biçimde tersi vuku bulur: *Kadınlar geriler*. Fransız Devrimi’nden bu yana Avrupa’da kadınların hak ve hırsları artıkça nüfuzları *azalmıştır* (Nietzsche, 1998: 128).

Nietzsche'nin (1969: 93) sözde kadın düşmanı tavsiyesinin epey kötü bir şöreti vardır: "Kadına mı gidiyorsun? Kırbacını unutma!" Ne var ki genellikle unutulmuş şudur: Okura verilen bu tavsiye, Nietzsche'nin sözcülüğünü üstlendiği Zerdüşt tarafından değil, bizzat Zerdüşt'e bir kadın –gezinirken karşılaştığı ve cinsiyetler arası ilişkilerin doğası üzerine konuştuğu "küçük yaşlı bir kadın"– tarafından verilmiştir. Bu çok önemli bir noktadır; zira Nietzsche'nin kendisini kadın düşmanı değil de, kadınların dostu olarak sunmaya ne denli istekli olduğunu gösterir. Nietzsche başka bir yerde (1998: 125) kendisini "kadınların gerçek dostu" olarak anar. Düşünürün –döneminin paternalist söylemi açısından büyük oranda alışıldık– argümanı, erkeğin kadına boyun eğdirmesinin kadının katlandığı bir hata değil, kadının en derin özlemlerinin tatmin edilmesi olduğudur. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de yer alan bir aforizmada ifade edildiği üzere, kadın kamçının yanı sıra sopayı da arzular: "Eski bir Floransa masalından ve aynı zamanda hayattan: *buona femmina e mala femmina vuol bastone* [Hem iyi hem kötü kadınların ihtiyacı vardır sopaya]" (Nietzsche, 1998: 68). Nietzsche'nin epey kalabalık olan savunucuları, düşünürün yazılarının kadın düşmanı olduğu suçlamasını hafifletmeye çalıştılar. Mesela Richard Elliott Friedman (1995) kırbaç alıntısına göndermede bulunarak, kırbaç kimin kullanacağını hiçbir şekilde açıkça belirtilmediğini savunmuştu: Erkek mi kadını, yoksa kadın mı erkeği kırbaçlayacaktı? Friedman bu iddiasını meşrulaştırmak için Nietzsche'nin arkadaşı Paul Rée ve karşılıksız aşkı Lou Salomé ile birlikte görüldüğü ve *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün kaleme alınmasından yaklaşık bir yıl önce çekilmiş meşhur bir fotoğrafa gönderme yapar. Bu fotoğrafta Nietzsche ve Rée bir at arabasına koşulmuş iki at gibi dururken, arabanın üstünde oturan Salomé ise elindeki kırbaçla haylaz bakışlarını kayıt altına alan kameraya bakar!

Bu yorum epey ses getirmişti; daha da getireceğe benzer. Nietzsche cinsiyetler arası "ebedi hasmane tavrın" hiç tereddütsüz şekilde karşılıklı olduğunu üstüne basa basa söyler: Ona göre yalnızca kadın erkekten korkmayı istemiyordu; aynı zaman da erkek de kadından korkmayı arzuluyordu. Zerdüşt'ün sözü aldığı yer şurasıdır:

Gerçek erkek iki şey ister: tehlike ve oyun. Bu nedenle en tehlikeli oyuncak olarak da kadını ister. (...) Kadın sevdi mi, erkek korksun. (...) Kadın nefret etti mi, erkek korksun (Nietzsche, 1969: 91-92).

Dolayısıyla Nietzsche'nin düşünsel çerçevesi içerisinde –belli koşullarda– kamçıyı tutanın kadın olması tümünden imkânsız değildir.

Yine de Nietzsche'nin cinsiyetler arasındaki hiyerarşi sorununda net bir tavır almadığı yönünde düşünürü savunma amaçlı argüman çürüktür.

Nietzsche'nin kadın hareketinin bütün iddiaları ve kazanımlarını toplumsal ve siyasi açıdan yadsıdığı açıktır. Buna karşı Nietzsche'nin yazıları tamamen farklı bir toplumsal rol anlayışından doğan Viktorya döneminin "ayrı alanlar" fikrini, yani cinsiyetler arasında biyolojik ve ruhsal açıdan mutlak farklılıklar olduğu fikrini yeniden gündeme getirir. Ne var ki bu husustaki ısrarın gerekçesi, artık bir üstünlük ve güvenlik konumu üzerinden söz alma çabası değil, derin bir karamsarlıktır. Nietzsche ve muhafazakâr çağdaşları, artık kesin bir ayrım çizgisinin mümkün olmadığını, sınırların ihlal edildiğinin, Fransız Devrimi'nin modern fikirlerinin bu alanda epey ileri taşındığının ciddi biçimde farkındadırlar. Nietzsche'nin (1969: 91) cinsel ikiliklere yaptığı vurgudaki aşırılık ve meydan okuma muhtemelen bu arka plan bağlamında anlaşılabilir: "Kadınla ilgili her şey bir bilmecedir," der Zerdüşt "ve kadınla ilgili her şeyin tek bir çözümü vardır: hamilelik. (...) Erkek savaş, kadınsa savaşçının yeniden üretilmesi için eğitilmelidir: Geri kalan her şey ahmaklıktan ibarettir."

Tıpkı pozitivist kriminologlar gibi, Nietzsche de burada cinsiyetleri biyolojikleştiriyor; özlerini varsayımsal fiziksel, doğuştan gelen bir niteliğe demirliyor. Ona göre kadınlar, entelektüel veyahut siyasi bir faaliyet yürütmekten ziyade biyolojik açıdan doğum yapmaya programlanmıştır ve bu nedenle de bilmeceleri ancak hamilelikle çözülür. Bu iddianın amacı, giderek daha çok sayıda kadının anne ve eşten daha fazlası olma ya da bunları hiç olmama arzusu sergilediği; kadınların istedikleri gibi olma hakları uğruna savaştıkları toplumsal ve kültürel düzlemi ortadan kaldırmaktır. Bu gelişmeye karşılık Nietzsche, kadınları yeniden biyolojik temellerine indirgemek ister. Aslında kadınları *cinselleştirmek* ister; böylelikle kendilerini gerçekleştirme yolundaki nihai amaçlarının, yalnızca savaşçı erkekleri yeniden üreten bir nesne olmalarından ibaret olduğunu fark edip bu amacı gerçekleştirmeye devam edeceklerdir. Nietzsche aynı şekilde erkekleri de sözde biyolojik bir öze ilişkilendirir ve onları savaşçı olarak resmeder. Bu rolü reddeden, savaşmak ve korku uyandırmak istemeyen erkeklerin "gerçek erkek" olmadığını, erkekliklerinin kusurlu, yozlaşmış ve kadınsı olduğunu ima eder.

Nietzsche erkeğin kadından korkması gerektiğini kabul etse de, bu çok özel ve sınırlı bir korkudur: Kadının aşkını kaybetmekten, hayranlık nesnesi olamamaktan korkmak gibi korkulardır. Nietzsche'ye göre gerçek erkeklerin kadınlardan entelektüel açıdan eşitleri olarak korkmasını gerektiren bir durum yoktur; erkekler, ekonomik ve siyasi açıdan bağımsız kadınlarla yüzleşmekten korkar. Kadın hiç şüphesiz tehlikeli olmalıdır; tabii yalnızca erkeğin *oyuncağı* olarak kaldığı sürece.

Nietzsche tüm bunları yazıya dökerken aslında yaygın çağdaş kaygılara bir ses vermiştir. Korkutucu, baskın, hadım eden *femme fatale*, bu dönemin sanatı ve polemiklerinde yinelenen yaygın bir klişeydi. Dönemin erkeklerinin en

büyük korkusuydu; kadınların işlerini elinden alacağından, ailedeki imtiyazlı konumlarının kaybedeceklerinden ve –geleneksel rol ayırımına ve ayrı alanların varlığına dayanan– eril kimliklerini tartışmalı hale getireceklerinden korkuyorlardı. Erkeksi davranan kadınlardan; efemine, zayıf, savunmasız ve bağımlı hale gelen erkeklerden sızlanmalarının nedeni buydu. Bahsi geçen korku aynı zamanda modern kadının cinsel atılganlığından kaynaklanıyordu. Bu bakımdan Nietzsche'nin konumu pek de tipik görünmüyor: Yürüttüğü tartışma, cinsiyetler arasında –korumaya ve belki de yoğunlaştırmaya çalıştığı– üretken bir erotik gerilime işaret ediyor. Nietzsche'nin bir nesil sonra Freud'a bu denli ilgi çekici gelmesinin ve cinsellik üzerine çığır açan teorileri üzerinde bu denli nüfuz sahibi olmasının nedeni büyük oranda bundan kaynaklanır. Bununla birlikte dönemin çoğu muhafazakârı, kadınların serbest kalan erotik enerjisini bir tehdit olarak algılıyordu. Muhafazakârlar, –en azından hegemonik *ethos* söz konusu olunca– kadın cinselliğinin mütevazı, işlev odaklı ve çoğu zaman düpedüz bastırıldığı Viktorya dönemini özleyiyorlardı. Bugün epey yaygın bir eleştiriye göre bu dönemde çok sayıda kadın geçmişin kısıtlamalarını reddetmiş, cinselliklerini daha ve cüretkâr bir şekilde yaşamışlardı.

Dahası, kadınların bu saldırgan serbestliği genel olarak zayıf grupların yükselişiyle özdeşleştirilmişti. Kadınların özgürleşmesi, abartılı bir kitlesel güçlenme vakası sayılıyordu: Tıpkı işçiler ile sıradan insanların üst sınıfların egemenliğine meydan okuması gibi, kadınlar da “zayıf” erkeklere burun kıvırmaya başlamıştı. Kültürel üretim ve tüketim de dahil, bütün alanlarda “yüksek” ve “düşük” ayrımının sınırlarının bulanıklaşmaya başlaması gibi, kadın ile erkek arasındaki bariz hiyerarşi de sallantılı hale geldi. Kadının yeni rolü sorunu, –sonraki bölümün konusu olan– kitle kültürü meselesiyle de ilişkilendirilerek düşünülebilirdi: Çağdaş söylemde kitle kültürü, sık sık yeni, cüretkâr kadın figürüyle birbirinin yerini alabiliyordu. Kadın ve kitle paranın iki yüzü muamelesi görüyordu. Tarihçi Andreas Huyssen'in (1986: 52-53) “Kadın Olarak Kitle Kültürü” başlığını taşıyan bölümde yazdığı gibi:

Le Bon'un çalışmasında erkeklerin kadından duyduğu korku ile burjuvaların kitleden duyduğu korku birbirinden ayrılmaz: “Kalabalıklar her yerde kadınsı özellikler gösterir. (...) Kalabalıkların durumu bir bakıma sfenksle ilgili eski fablı andırır: Psikolojilerinin yarattığı soruna bir çözüm bulmak ya da onların bizi yutmasına boyun eğmek gerekir.” Erkekleri içine çekmeye başlayan kadınsılık korkuları, burada açıkça rasyonel burjuva düzenine tehdit oluşturan metropoldeki kitlelere aktarılmıştır. İktidar kaybının mütemadiyen erkeklerle musallat olan hayaleti, burjuva düzende erkek psikolojisinin *olmazsa olmazını* temsil eden güçlendirilmiş ve istikrarlı bir benlik sınırlarının muğlaklaşması korkusuyla birleşir.

Kadın-kitlenin erkek-elite karşı oluşturduğu bu tehdit alaşımı, dönemin kültüründe –felsefesinde, edebiyatında, tiyatrosunda, görsel sanatlarında, araştırmalarında ve gazeteciliğinde– sayısız ifade bulmuştu.¹⁰ İlginç bir biçimde bizzat kitle kültüründe, popüler edebiyatta ve son derece başarılı reklam filmlerinde mebzul miktarda bu “tehdit”in izlerine rastlanıyordu. Nazilerin iktidarı ele geçirmesinden birkaç yıl önce Weimar Cumhuriyeti sinemasından iki örnek vermek kâfidir. İlk film, Frank Wedekind’in (1904) aynı adlı oyunundan uyarlanan ve G.W. Pabst’ın yönettiği *Pandora’nın Kutusu*’ydu (1929). Filmde hali vakti yerinde burjuva erkek kahraman, dönemin seyircisi için –ister iyi ister kötü olsun– “yeni kadın” figürünün en fazla somutlaştığı ve daha önce de adını andığımız aktris Louise Brooks tarafından canlandırılan uçarı hayat kadını Lulu’ya delicesine âşıktır. Şehvetli ve umursamaz Lulu, yaşlı ve lakayt bir sirk sanatçısı Schigolch tarafından temsil edilen kitlelerle canının istediği gibi bir ilişki yaşar. Lulu, dürtülerine hâkim olmayan saygın burjuva sevgilisini adım adım kendini yok etme ve değersizleşme uçurumuna sürükler. Kadın kahraman filmin sonunda yozlaşmış Doğu Yakası’nın merkezinde Karindeşen Jack’in kurbanı olup cezasını çektiğindeyse seyirciler bir tür arınma yaşar. Bir bakıma bu korkunç yolla şiîrsel bir adalet tesis edilmiş ve iyi burjuva düzenine bir ölçüde iade-i itibar edilmiş olur. Bir yıl sonra çekilmiş, daha başarılı bir filmin merkezinde de benzer bir motif yer alır: Heinrich Mann’in *Profesör Unrat* (1905) romanından –romana fazlaca bağlı kalmadan– uyarlanan ve Josef von Sternberg’in yönettiği *Mavi Melek* (1930). Marlene Dietrich’e efsanevi uluslararası kariyer yolunu açan bu filmidir. Aynı şekilde bu filmde de burjuva bir erkek ile bir kitle kadını arasında geçen acıklı aşk ilişkisi anlatılır; ne var ki bu sefer aralarındaki uyumsuzluk çok daha grotesktir. Filmin trajik kahramanı yaşlı üniversite hocası, muhafazakâr ve titiz Immanuel Rath, alenen eski burjuva düzenini temsil eder. Profesör, tam manasıyla bir *femme fatale* olan kabare sanatçısı Lola Lola’nın ayartmasıyla kadının ağına düşer. Filmin başlarındaki bir sahnede, üstüne “rahat” bir kıyafet giymiş Dietrich, sözleri tam da kadın kahramanın ölümcül erotik çekiciliğini yansıtan –ve daha sonra sinema tarihinin en ünlü şarkılarından biri olacak– “*Ich bin von Kopf bis Fuß auf Liebe eingestellt*”i seslendirir.

Kitle-kadınla evlenen talihsiz profesör adım adım mahvolur, saygın mesleğini terk eder ve sıradan bir palyaço olarak Almanya’yı dolanan *Mavi Melek*

10 İki savaş arası dönemde ve ayrıca İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Fransız kültüründe ifadesini bulan toplumsal cinsiyet rollerinin tersine çevrilmesi ve buna eşlik eden kaygılar için bkz. Drury (1994). Weimar Cumhuriyeti’nde bu konu etrafındaki tartışmalara örnek olarak bkz. “Enough is Enough! Against the Masculinization of Women”, Kaes ve Jay (1995: 659) içinde. On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçişte kadınların rolündeki değişikliklere ve buna verilen tepkilere ilişkin bir genel bakış için bkz. Peukert (1993: 86-106).

kabaresine katılır. Sonunda profesör beş kuruşsuz ve karısının başkalarıyla flört etmesini izlemek mecburiyetinde kalır. Filmin son sahnelerinden birinde kabare, profesörün bir zamanlar ders verdiği şehre uğrar ve o da acınası ve aşağılanmış bir palyaço olarak sahneye çıkınca düşüşünü alkışlayan şehir halkının alaylarına maruz kalır. Kadın-kalabalığın intikamı alınmış, elitlerin sırtı yere çalınmıştır; ne var ki bu sefer arınma mümkün olmamıştır, zira Lola Lola cezasız kalmıştır.

Kitle kültürü

Kitle kültürü, –seri üretim ve tüketimin yükselişi, geniş kitleleri ilgilendiren ticari kültür, eğlence mekânlarının, sinemanın ve “Amerikanlaşma”nın yaygınlaşması gibi– farklı veçheleriyle orta ve üst sınıflarda ciddi bir endişe yaratıyordu. Sağdan ya da merkezden gelip de bu olguları ürperti, öfke ve telaşla karşılamayan tek bir eleştiri bile yoktu neredeyse; ayrıca duruma ya pasif bir melankoli ve geçmişe dönük bir nostaljiyle bakılıyor ya da çürümeyi durdurmak için kültürel bir hamle yapılması ve siyasi adımlar atılması isteniyordu. İş silahları kuşanmaya kadar vardırırmışlardı.

Kitle kültürün çeşitli açılardan sorunlu olduğu düşünülüyordu. Estetik açıdan beğenin bayağlaştırılmasına, kültürün seviyesinin aşağıya çekilmesine yol açtığı eleştirisine maruz kalıyordu. Etik açıdansa modern insanlığın materyalizminin ve benmerkezci hazcılığının kaynağı; kolektife yönelik ihtimamı ve gerektiğinde insanın kendisini kolektif uğruna feda etmesini içeren yüksek değerlerin rafa kaldırılması olarak görülüyordu. Toplumsal ve siyasi açıdan ise doğal olarak kapsayıcı ve hoşgörülü bir topluma yol açtığı ama yüzeysel, basit ve aşağı olanı kutsayıp derin, istisnai ve meşakkatli olanı marjinalleştirdiği söylendi. Tıpkı siyasi alanda olduğu gibi, nicelik niteliğe ağır bastı ve mükemmellik tahtını sıradan olana kaptırdı.

Tüketim

Kitlelerin tüketim düzeylerinin artması ve üretim bantlarının kullanılma-ya başlamasıyla birlikte koleksiyonu yapılan kartlardan konserve gıdalara kadar, hatta görece uygun fiyatlı arabaların üretilmesiyle ürünlerin fiyatlarının ucuzlaması, pek çok kişi tarafından bayağı, şımarıkça, hazcı, kendini beğenmiş, cahilce ve barışçıl bir yaşam biçiminin belirtisi olduğundan topa tutuldu. Bu eleştirileri yapanlara bakılırsa modern yaşam biçimi kahramanlık, fedakârlık, mücadele üzerine kurulu olan ve en şiddetli görünümü savaş olan asil bir yaşam tarzının adım adım yerini almaya başlamıştı. Bu yaşam tarzı ekseriyetle “materyalizm” adı altında karalanırken, alternatifi ise daha

manevi bir yaşam olarak görülüyordu. Madde ile ruh arasında olduğu varsayılan bir karşıtlık üzerine epey çene çalındı: Örneğin Almanya’da Tin [*Geist*] terimi eğitilmiş orta sınıflar arasında bir bayrak haline geldi. Bu sözcük, hem vulgar olandan farklı olmayı ifade etmek hem de Alman halkının maneviyyatı, tutumluluğu ve derinliği ile başta Fransızlar ile İngilizler olmak üzere diğer ulusların materyalizmi ve haz arayışı arasındaki genel bir milli farklılığın altını çizmek için kullanılıyordu. Bu polemik, Birinci Dünya Savaşı’nın başında ve çatışmalar esnasında, yani Werner Sombart’ın meşhur *Händler ve Helden*, yani –heroik Alman “kültürü” ile İngilizlerin ticari “uygarlığı” arasındaki kati karşıtlığı askerî bir çatışma formunda temsil eden– “tüccarlar” ve “kahramanlar” karşıtlığı gibi vatansever formüllerle ifade edildiğinde çoktan katı bir hal almıştı.

Nietzsche on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında hevesle beklenen ilerleme ve Aydınlanma’nın sonuçlarıyla alay ederek kitle kültürünün çıktısı olan modern insanlara Son İnsanlar adını taktı. Nietzsche değer yargılarını altüst ederken ilerlemenin seyrine karşı durmadı. Akıl ve özgürlüğün zaferine, rasyonel modernliğin kesin bir zafer kazanacağına inanan Hegel ve başka isimlerle hemfikirdi; ancak bunun tam manasıyla bir Pirus zaferi olduğunu düşünüyordu. Ona göre modernlik, insanlığı yeni kültürel zirvelere taşıyacak güç olmak şöyle dursun, merkezinde kitle toplumunun yer aldığı toplumsal ve iktisadi bir bayağılaşmadan ibaretti:

En aşağılık insandan söz edeceğim: Son İnsan’dan. (...) Yeryüzü günden güne daraldı ve her şeyi alçaltan Son İnsan zıplayıp duruyor üstünde. Soyu kurutulamaz bir pire gibidir; Son İnsan en çok hayatta kalandır. (...) Artık yoksul ya da zengin olunmaz: İkisi de zahmetli. Kim yönetmek ister ki artık? Kim yönetilmek? İkisi de çok zahmetli. Çoban yok ve sürü var artık sadece (Nietzsche, 1969: 45-46).

Son insan, kitle toplumunun vücut bulmuş halidir. Artan tüketim ve kitlel mutluluk fikrini içeren eşitlikçi bir distopyanın, toplumsal yıkım kâbusunun somut örneğidir. Zerdüşt’ün dediği gibi (46-57), Son İnsanlar “çalışırlar hâlâ, çünkü çalışmak bir eğlencedir. (...) Gündüz yaşadıkları küçük zevkler vardır; bir de gece yaşadıkları. Ama dikkat ederler sağlıklarına. ‘Biz bulduk mutluluğu,’ der Son İnsanlar ve kırparlar gözlerini.”

Zerdüşt’ün sitemlerinden de anlaşıldığı üzere, Son İnsanlar aşağılık olsalar dahi tatmin olmuş ve mesut insanlardır. Konuşmanın başından beri gülerler: “Öylece dikilip (...) gülüyorlar: beni anlamıyorlar, ben bu kulaklara göre ağız değilim.” Zerdüşt son sözlerini söylerken de gülmeye devam ederler: “Bana bakıp gülüyorlar ve gülerken iğreniyorlar benden.” Zerdüşt halinden memnun bir insanla uğraştığının farkındadır ve bu memnuniyetin nedenini anla-

mak hiç de güç değildir. Son İnsan'ın ihtiyaçları karşılanır, gündüzleri ve geceleri zevkle donatılır; hevesli peygamberin kabullendiği üzere uzun yaşar ve işi kolaydır. Üstelik sosyoekonomik farkların önemsiz olduğu, insan ilişkilerinin eşitlikçi ve sıcak bir temelde yürütüldüğü bir toplumda yaşar Son İnsan. Kitle, Zerdüşt'ü dinlemek değil, bizzat kitleyi etkilemek için gelmiştir pazara. Ne var ki bunda –en azından– şimdilik başarısız olmuştur: Pazar yerindeki kalabalık, Zerdüşt'ten Son İnsan'ın vizyonunu gerçekleştirmesini ister ve onun asil alternatif önerisini –üstinsan– reddeder. Burada öne çıkan unsurlardan biri, Nietzsche'nin Son İnsanlar'ın yükselişini önlemek için –ne kadar sert olması gerekirse gereksin– her yolu arşınlamaya hazır olmasıdır. Ziyadesiyle duyarlı bir ruh olan Zerdüşt, pasajın sonunda kitlenin sözde gaddarlığından yakınır ve “buz gibi soğuk bir gülüş”e sahip olduğunu söyler. Ne var ki kitle, aslında yalnızca bu görevi kendi kendine üstlendiği, kimsenin ondan böyle bir şey istemediği bir pedagogun sözlerine gülmüştür; kitle –şifahi bile olsa– hiçbir şiddet kullanma tehdidinde bulunmamıştır. Aksine, en başından beri kalabalığa şiddet uygulamayı düşünen Zerdüşt'tür: “Önce kulaklarını mı patlatmalı ki, böylece öğrensinler gözleriyle dinlemeyi?” Zerdüşt, daha sonra Son İnsanlar'ın soyunu tamamen *kurutamayacağı* gerçeğinden yakınır ve onları uzun süreler dayanıp hayatta kalabilen pirelerle kıyaslar. Bu sözler bir şakadan mı ibarettir, yoksa retorik bir abartıdan mı? Bu yanıtlanması kolay bir soru değil; ancak Nietzsche'nin başka metinlerinde de “milyonlarca başarısızlığın ortadan kaldırılmasını” salık verdiğini unutmamak gerekir. Kitlelere yönelik bu hasmane tavır ve zincirinden boşalmış öfke başka satırlarına da yansır; mesela Zerdüşt'ün “ayaktakımı”na saldırdığı bir pasaja:

Yaşam bir keyif çeşmesidir; ama ayaktakımının içtiği bütün kuyular zehirler. (...) Yok edici gibi gelen kimileri (...) ayaktakımının boğazına basıp ümüğünü sıkmak istemiştir sadece. (...) Ve bir gün rüzgâr misali eseceğim aralarında; tinimle soluğunu keseceğim onların tininin: Geleceğim böyle olacak (Nietzsche, 1969: 120-122).

Zerdüşt ile kitle arasındaki keskin asimetri burada da baş gösterir: Kitle şiddete başvurmaz ve her şeyi usul usul ilerleyen bir toplumsal devrim sayesinde elde eder. Zerdüşt, kitlenin el koyduğu keyif çeşmesine baktığında artık ne bir bıçak ne bir silah ne de bir bomba görür; yalnızca “iğrenç bir gülümseme”den dem vurur. Bu ardı arkası kesilmeyen saldırganlık tek taraflıdır ve Zerdüşt'ten kitleye yönelir. Oysaki ayaktakımı en fazla “kusup tükürebilir” ama Nietzsche'nin peygamberi alenen “yok etmek”ten söz eder; ayaktakımının boğazına basıp ümüğünü sıkmayı hayal eder.

Toplumsal ve kültürel çürümenin belirtisi olarak kitle tüketimi eleştirisi, dönemin baskın söyleminin derinliklerinde yer tutuyordu. Max Weber

(2002: 112) Protestan ahlâkı üzerine ıgır açan eserinin ipucunu aslında Nietzsche'den almıştı. Ona göre modernliğin haz peşinde koşan ruhsuz kapitalizmi, yüksek ahlâkı değerler ve –“tüm gücü (...) tek bir şeyden, yani yaşamın *teklifsiz keyfinden*” yüz çevirmeyi sağlayan– “asketizm”le şekillenen erken dönem “kapitalizminin kahramanlık ağı”yla kıyaslandığında yalnızca korkunç bir düşüşten ibaretti. Erken dönemin takdir edilen kapitalisti “sadece tüketme değil, aynı zamanda kâr etme arzusuna” da (22) sahipti. Görev bilinciyle hareket eden bu kahraman kapitalistin ilk rneği, “yoksulluğa mahkûm” ve dolayısıyla epey üretici olan işiydi. Weber'in (119) vurguladığı üzere, yeni yeni baş gösteren kapitalist ahlâk:

(...) kâr peşinde koşmayan sadık işçiyi yüceltir. (...) Aslına bakılırsa *bütün* mezheplerdeki asketik metinler, yaşamın başka hiçbir fırsat tanımadığı, düşük ücretli kişilerin sadık birer çalışan olmalarının Tanrı'yı memnun ettiğine dair ifadelerle doludur.

Weber, kitabını nihayetlendirdiğı meşhur pasajında (121), takdire layık asketik ruhun ölümüne yol açan ve kaba materyalist bir uygarlığın yükselişini kolaylaştıran “canavarca gelişme” dediğı unsur yüzünden feryat eder. Böylesi bir hayal kırıklığına yol açan uygarlık, bir kültür devrimi yaşanmadıkça “Son İnsanlar” tarafından idare edilecek gibi görünür sosyoloğun gözüne.

Birkaç yıl sonra Werner Sombart da erken kapitalist dönemde lüks malların küçük bir elit grubunun tüketmesi amacıyla –kitleleri kasten uzak tutmak üzere– retilmesinden, fiyatların düşük olması hasebiyle kitlelere hitap eden ve dolayısıyla kârın da düşük olduğu modern kapitalizmin yüksek kâr marjı hedefleyen çılgın faaliyetine doğru yaşanan tarihsel kaymadan ötürü yakınır:

Az iş, çok kâr: O günlerde girişimcilerin içteki ilkesi buydu. (...) Mesela Hollanda Doğu Hindistan şirketi'nin ilkesi şuydu: “Büyük kâr eden küçük bir işletme” olmak. Bu nedenle de politikaları, baklagilleri yok etmek, fazla mahsulü yakmak oldu. *Bu, aynı zamanda yoksulların sömürge ürünlerinin zararlı tüketimine [Genuss] bulaşmasını engellemek için de yapılmıştı.* Amaç, rnleri zenginlere satmaktı; çünkü bu, ürünleri *büyük kitlelere satmaktan* her zaman *ok daha kolaydır* (Sombart, 2003: 201-202; vurguların bazıları bana ait).

Ne yazık ki bütün bunlar on dokuzuncu yüzyıl boyunca değişiyor ve yerini, ortak paydası kitleleşme olan, yeni, bayağılaşmış, tam manasıyla modern üretim ve tüketim biçimlerine bırakıyordu. Artık önemli olan tek şey, “en düşük fiyatlarla daha fazla ürünün arzı”ydı (221). Az yatırımla çok kâr etmeye dair eski ilke böylelikle tamamen altüst olmuştu: “Bugün amaç çok fazla ticari işlemden küçük küçük kazanmak”tı. Sombart'ın gözünde bu sağlıksız değişim, geniş bir alanı etkisi altına alan ahlâkı bir erozyonla tamamladı.

niyordu: “İster ahlâkla ister estetikle ister refahla ilgili olsun, hiçbir yükümlülük, hiçbir vicdani tereddüt yok artık” (233).

Bu yaklaşımlar Almanya’ya has değildi, Avrupa’nın dört bir yanında benzer yaklaşımlar söz konusuydu. Mesela Fransız muhafazakâr René Guenon (2001: 93-94), 1927 yılında tüketimciliğin yol açtığı yıkıma karşı şöyle bir uyarıda bulunmuştu:

Modern uygarlık gitgide daha fazla yapay ihtiyaç yaratmayı amaçlıyor. (...) Şayet modern uygarlık, bir gün kitlelerde uyandırdığı nizamsız iştahlar eliyle yok edilirse, o zaman temel bir hatanın adil şekilde cezalandırıldığını düşünmemek için ahmak olmak gerekir. (...) Maddenin kaba kuvvetini zincirlerinden kurtaranlar, tam da –artık hâkim olamayacakları– aynı kuvvetlerce ezilip yok edileceklerdir. Bu güçler bir kez tedbirsizce harekete geçti mi, ölümcül rotalarında kendileri zapt edeceklerini ummamak gerekir. Bunların doğanın mı, kalabalığın mı, yoksa her ikisinin birden gücü mü olduğunun pek bir önemi yoktur, her halükarda maddenin yasaları devreye girmiştir ve kendisini maddenin üzerinde konumlandırmadan onlara hükmetmeyi arzulayan kişinin acımasızca yıkımına yol açacaktır.

İngiliz kültüründe de benzer şekilde kitlesel tüketime yönelik düşmanca bir tavır görülür. John Carey’nin (1992: 21-22) aydınlatıcı şekilde ele aldığı üzere, –modern çağın iğrenç bir simgesi kabul edilen– konserve gıdalar, İngiliz yazarların alaycı sözlerinin önde gelen hedeflerinden biriydi. Kitle toplumunun çeşitli tezahürlerinin bu bağlamda da birbiriyle bağlantılı olduğu düşünülüyor ve nihayetinde kitle toplumu topyekûn bir eleştiriye maruz kalıyordu. Kitle tüketimi öncelikle “kadınsı” bir şey olarak görülüyor ve kadınlar kendilerine dur diyemeyen alışveriş delileri gibi resmedilerek yerden yere vuruluyordu. Hem Mussolini’yi hem de Hitler’i destekleyen parlak ve radikal entelektüel Wyndham Lewis’in deneme niteliğindeki çalışması, o dönemde sürekli yinelenen bu benzetmenin bir örneğini içerir. Lewis 1927’de kaleme aldığı bu yazıda “her gün milyonlarca kadının dünyanın büyük başkentlerinde ipek iç çamaşırları, çan şapkalar, parfümler, yağsız kremler, makyaj çantaları ve kürkler aldığı devasa mağazalara doğru sürüklenmesine ve bu mağazaların kapısından içeri girmesine” neden olan kör bir “irade”den söz etmişti (Lewis, 1957: 321).

Spor

Kitle sporu, sporcu olmaktan başka “meziyeti olmayan” insanlara duyulan hayranlık karşısında afallayan ve sporcuların çektikleri ilginin entelektüeller ile sanatçıların topladığı ilgiyi gölgede bırakmasından rahatsız olan eli-

tistlerin ciddi eleştirilerine maruz kalıyordu. Lewis (1957: 321) kadınların takıntılı tüketimlerini eleştirdiği kitabında, kör iradenin bir başka etkisinin de “Demsey’nin Firpo’nun burnuna ya da Gene Tunney’nin Dempsey’nin gözüne yumruğu çakması” olduğundan söz etmişti.* Guénon (2001: 93) ise kitle sporunun çok karanlık bir geleceğin emaresi olduğunu düşünüyordu:

Sporun yarattığı bu Anglo-Sakson çılgınlık, kendisine her geçen gün daha fazla zemin buluyor: Modern dünyanın ideali, kas gücü en üst mertebeye yerleştiren “insan hayvanı”ndan başka bir şey değildir; bu idealin kahramanları da vahşilikten başka nitelik taşımayan sporculardır. Bu kahramanlar halkın coşku duymasına yol açar ve kalabalığın tutkulu çıkarlarına hükmederek bunları şahsi çıkarları uğruna sömürür. Bunlara sahne olan bir dünya zaten batmış demektir ve sonu da pek uzak değildir.

Ortega (1957: 12) da benzer şekilde entelektüellerle kitle sporlarına meftun olanları birbirinden ayıran, aşılamaz bir ruhsal bariyer olduğu hususunda ısrarcıydı: “Merak denen şu yeti, futbol ‘tarafatı’nın reddettiği bir zevk olsa da, entelektüel ve öngörülü insanı yaşamı boyunca peşine düştüğü mütemadi bir keyiftir.” Gençliğinde tutkulu bir kaleci olan Albert Camus’nün muhtemelen katılmayacağı bir görüştür bu. Camus bir zamanlar “Ahlâka ve yükümlülüklere dair ne biliyorsam bunları futbola borçluyum,” demişti.¹¹ Musil, büyük modernist romanı *Niteliksiz Adam*’da hem kitlesel hem de vahşi olan sportif başarının, yozlaşmış modern dünyada sanatsal ve bilimsel hünerleri giderek daha fazla gölgede bırakmasına ve bu durumun bir zamanlar büyük bir biliminsanı olmayı hayal eden kahramanı Ulrich’te teslimiyet ve kayıtsızlık yaratmasına karşı durur:

Ulrich günün birinde geleceği parlak biri olmayı istemekten vazgeçti. Bu tam da insanların futbol sahalarındaki ya da boks ringlerindeki insanlardan dâhi diye söz etmeye başladığı zamanlardı; yine de gazetelerde henüz on dâhi, kâşif, tenor ve yazara dâhi bir orta saha oyuncusu ya da büyük bir tenis taktisyeninden fazlası düşmüyordu. Yeni ruh kendinden o kadar da emin değildi. Ne var ki Ulrich tam o esnada, erken gelmiş bir yazın esintilerini hissediyormuşçasına, “dâhi yarış atı” ifadesini okudu. (...) Ulrich bir anda bütün kariyeri ile bu dâhi yarış atları arasındaki göz ardı edilemez bir bağlantı olduğunu anladı. Zira bu at süvarilerin kutsal hayvanıydı ve Ulrich gençlik yıllarını geçirdiği kırsallarda atlardan ve kadınlardan başka bir şeyden söz edildiğini pek duymamıştı. Önemli bir insan olmak uğruna tüm bunlardan uzak dursa da, enva-

(*) Jack Dempsey, Luis Ángel Firpo ve Gene Tunney dönemin meşhur boksörleriydi – ç.n.

11 Akt. Russell Trott, “Marrying Football and Philosophy”, *BBC News*, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7604620.stm>.

içerit çabadan sonra neredeyse amacına varmak üzereyken şu at sonunda onu alt etmişti. (...) Bir atın ve boksörün büyük bir zihinden üstün olan yanı, performanslarının ve nerede durduklarının nesnel olarak ölçülebilmesiydi; böylelikle kimin en iyi olduğu gerçekten de belirlenebiliyordu. Spor ve nesnelliğin, deha ve insani büyüklük gibi artık demode olmuş kavramları geri plana iterek öne çıkmayı hak etmesinin nedeni tam da buydu (Musil, 1995: 41-42).

Kuşağının pek çok Avrupalı yazarı gibi, Musil de –bu kısımdan biraz sonra– alıntıladığı Nietzsche’den derinlemesine etkilenmişti. Tabii Nietzsche’nin –söylemeye gerek bile yok ama– halk kitleleri nezdindeki çekiciliğinden ötürü olmasa da, spora olumlu baktığını not etmek gerekir; ancak filozof, spora canayakın modern eşitlikçiliğe karşı mücadele ve rekabet ruhunu canlandırmanın, eskilerin takdir ettiği “çekişmeci” ruhu yeniden harekete geçirmenin bir aracı olduğu için olumlu yaklaşıyordu (Nietzsche’nin spora yaklaşımı üzerine şu metinlere bakabilirsiniz: Crowell, 1998; Hatab, 1998; Schacht, 1998.)

Kitleye eleştirel yaklaşan isimlerin spora yönelik –epey yaygın– mesafeli yaklaşımı özetle böyleydi. Yine de bütün entelektüellerin paylaştığı bir fikir değildi bu: Sol çizgide olup da kitle toplumuna karşı o kadar da sert tutum takınmayan isimler arasında epey spor meraklısı ya da sporu savunmak gerektiğini düşününler vardı. Bu isimler arasındaki dikkate değer örneklerden biri, “Spor müsabakasına gittiğimiz kadar tiyatroya da gitmeliyiz,” diyen ve “kalabalığın ne türden bir bilgelige, tutkuya ve coşkuya, özdeşleşmeye ve empatiye, yargıya ve adalete muktedir olduğu”nu (Kleinschmidt ve Hörnigk, 2006: 7) tam da hayranlık duyduğu boks maçları sayesinde öğrendiğini söyleyen Bertolt Brecht’ti. Bir başka önemli örnek ise spor dünyasından sık sık olumlu ve insancıl karakterler çıkaran (örneğin Horváth, 1988), Avusturya-Macaristan menşeli büyük yazar Ödön von Horváth’tı. Bu listede adı anılabilecek bir başka önemli isimse yaşamına muhafazakâr bir çizgide başlayan ancak adım adım Nasyonal Sosyalizmin en açık sözlü eleştirmenlerinden biri haline gelen Thomas Mann’dı. 1932’de Viyanalı işçilere verdiği bir derste sporu şöyle savunmuştu:

Mevcut durumda büyük şehir, temizlik ve spora denk düşen yeni bir duyarlılık ve açık havada vücut bulan yeni yaşam biçimleriyle, ülkenin yaşam biçiminin ciddi şekilde yenilenmesine katkıda bulunabilir (Mann, 1981: 363).

“Bu insanlar efendimiz olunca”: Demokrasiye karşı sanatsal elitizm

Kitle kültürü hem estetik kusurlar barındırdığı varsayımından hem de kendisine atfedilen eşitlikçi toplumsal imalarından ötürü eleştirilere maruz kaldı. Okuryazarlığın yaygınlaşmasına, gazetelerin okurlarına yeni insanların katıl-

masına, bu insanların müzeleri ziyaret etmesine, gösteriler ve daha sonra da filmler izlemesine karşı çıkan kitle eleştirmenleri, güzelliğin doğası gereği genelleştirilmeye direndiği ve yalnızca seçkin bir uzman azınlığın ve gerçekten yetenekli ruhların sanatı hakkıyla değerlendirebileceği fikrine vurgu yapmaya başladı.¹² Nietzsche, Latince bir deyişi sık sık tekrarlıyordu: “*Pulchrum est paucorum hominum*”, yani “güzellik azınlığa aittir” (Nietzsche, 1967: 167). Nietzsche bu sözü 1888’de, eski dostu ve akıl hocası Richard Wagner’in Bayreuth’ta ziyaretçiler arasında formel bir eşitlik yaratmak için bütün koltuk ve tribün farklılıklarının ortadan kaldırıldığı özel olarak tasarlanmış bir tiyatroyla mümkün olan en geniş halk kitlesi için opera inşa etme çabasına karşı girdiği hararetli bir polemikte söylemişti. Wagner bu hamlesiyle modern kitle kültürünü, bilhassa da sinemayı öncelemiş ve sinemanın amansız düşmanı Theodor Adorno’nun (2009) eleştirilerine maruz kalmıştı. Yola bir devrimci olarak çıkan ve yarıda kalan 1848 devrimine katılmasının ardından Fransa’ya sürgüne giden Wagner, birleşme sonrası Almanya’da kendisine konforlu bir yer edinmiş, gerek siyasi yazılarında gerekse sanatsal çalışmalarında milliyetçi ve muhafazakâr bir çizgiye kaymıştı. Bu politik çizgi değişimi, şiddetli antisemitizminin yanı sıra Nietzsche’nin sözde Aydınlanmacı ve ılımlı tavrına vurgu yapmak için pek çok eleştirmenin onu sık sık kötü örnek olarak göstermesine yol açtı. Bu karmaşık meseleyi 7. Bölüm’de ele alacağız; ancak şimdilik, Wagner’in milliyetçiliğine yönelik pek çok eleştiri yapıldığını ve Nietzsche’nin, bestecinin sanatsal ve toplumsal kavrayışının altında yatan *demokratik ve eşitlikçi* kalıntı olarak gördüğü unsura –haklı ya haksız şekilde– ciddi manada düşmanlık güttüğünü söylemek kâfidir. Daha ilk yazılarından itibaren kültürü azınlığa has bir değer, umuma kapalı bir alan olarak gören ve çoğunluğun azınlığa boyun eğme gerekliliğini meşrulaştırmaya çalışan Nietzsche’nin aleni elitizmiyle bu yaklaşım arasında çarpıcı bir zıtlık vardır.¹³ 1872 tarihli *Yunan Devleti* başlıklı metninde dile getirdiği üzere:

Sanatın gelişmesini sağlamak için geniş, derin, verimli bir toprağın olması, ezici çoğunluğun azınlığın hizmetindeki kölece bir hayata mecbur edilmesi gerekir. (...) Buna uygun olarak, kulağa acımasızca gelen bir gerçeği, yani *köleliğin kültürün özüne ait* olduğunu kabullenmeyi öğrenmeliyiz. (...) Bir avuç Olimpiyalının sanat dünyasındaki üretimlerini mümkün kılmak için zahmetli bir hayat yaşayan insanların sefaletini artırmak gerekir. Komünist-

12 Kitle okuryazarlığının ve “kötü” romanları okuma alışkanlığının yaygınlaşmasının on dokuzuncu yüzyıl İngiliz elitlerinde doğurduğu büyük endişelere dair bkz. Brantlinger (1998).

13 Nietzsche ve Wagner arasındaki ideolojik çatışmaya dair –iyi filozofu kötü müzisyene karşı konumlandıran basit standart yaklaşımının terk edilmesini önererek yeni bir bakış açısı getiren– iyi bir tartışma için bkz. (Geuss, 1999). Ayrıca şuradaki makaleleri de tavsiye ederim: Wildermuth (2008).

ler ile Sosyalistlerin ve onların daha solgun torunlarının, her çağdan beyaz “Liberaller”in sanata karşı duydukları nefretin kaynağı budur (Nietzsche, 1994: 178-179).

Treitschke (1916: 42) de benzer bir şeyi savunur: “Eğer kaba işleri yapacak kimse olmasaydı eğitim asla gelişim göstermezdi. Milyonlarca kişi saban sürsün, demir dövsün ve kazsın ki, birkaç bin kişi yazabilsin, resim yapabilsin, çalışabilsin.” Dönemin alışlageldik bu fikirleri, kitle kültürüne karşı mücadelenin asla ya da ilk bakışta sanıldığı gibi ticari tutuma [*commercialism*], zevksiz bir beğeniye ve kitlelerin siyasi açıdan *pasifleştirilmesine* karşı bir direnişle ilgili olmadığı gerçeğini açıkça gösterir. Meseleyi bu kaygılara indirgeyen “radikal” kültür eleştirmenleri, elitler açısından kitle kültürünün ilk günahının tam da *kitle kültürü* olduğu gerçeğini hasıraltı ediyorlardı. Onların gözünde skandalın sebebi tam olarak bu tezattı. Zira onlara göre kültür bir kez kitlesel bir varlık haline gelip “binlerce”den kurtulup “milyonlarca” tarafından sahiplenildi mi, kendisini *eo ipso* [*kendiliğinden*] yok edecekti. Bu bakışa göre kültür, tanımı gereği azınlığın imtiyazındaydı. Bu nedenle kitle kültürüne karşı mücadele, halkın siyasi açıdan pasifleştirilmesi şöyle dursun, *demokrasiyi* denetim altına alma ve kitlelerin siyasi ile toplumsal üstünlüğüne bir son verme kampanyasının vazgeçilmez bir unsuruydu.

Kitlelerin kültürel gelişiminin toplumsal hiyerarşiyi tehdit ettiğine ilişkin yaygın kanaatin daha derinlikli bir yorumuna, Thomas Hardy’nin 1891’de “demokratik işgalcilere” açılan *British Museum*’a akın etmiş ziyaretçi kitleleriyle karşılaştığı vakit hissettiklerini aktardığı günlüğündeki şu satırlarda denk gelinir:

Mumyaların etrafında geçit töreni yapan ve neşeyle gezinen kabalıklar, bugünün sonsuza dek süreceğini düşünüyor ve genç kadınlar Mikerinos’u kaplayan tozun üstünden genç erkeklere çapkın bakışlar atıyor. Işıklandırılmış Masson’un elyazmalarının –yılların emeğinin– ve ayağa dikilmiş büyük Ramses’in yanından şakalar ve saygısız yorumlar yaparak geçiyorlar. Demokratik hükümet belki insan için adil olabilir; ancak muhtemelen proleterler birleşecek ve bu insanlar efendimiz olunca bu aşağılama daha da katmerlenecek; nihayeti de sanatın ve edebiyatın mutlak yıkımı olacak! (...) Bakıyorum da, açılış saatinden bir saat önce Oxford Music Hall’un önüne çıktığımda çoktan kuyruk oluşmuştu (Hardy, 1985: 247).

Hardy’nin derin kitle korkusu, 1880’de bir gece vakti Londra’daki dairesinde yatağına uzanmışken “bedeninde dört milyon kafa ve sekiz milyon gözü olan bir canavara” (141) bu kadar yakın yatmanın yarattığı dehşet yüzünden uyuyamadığını ifade ettiği satırlarında açık hale gelir.

Bu yaklaşımın ve kaygıların kökleri on dokuzuncu yüzyılda yatsa da, bil-hassa yirminci yüzyılda önemli kültürel sonuçlar doğurmuştur. Bunlar ara-sında, kitleleri kasten mesafeli tutarak, özellikle uzmanlar için tasarlanmış bir kitle kültürüne alternatif geliştirme talebi de yer alıyordu. Kendileri ve izle-yicileriyle kitleler arasında mesafe koymak isteyen pek çok sanatçı, öyle bir tarzda yazacak, çizecek ve beste yapacaktı ki, artık evrensel ortalama eğitim görmüş kişiler yapıtın mesajını kavrayamayacak, heyecanlanmayacak ve böy-lelikle sanatın bir parçası olmak istemeyecekti. “Yüksek kültür”ün çoğu sa-vunucusu, kitleyi kapı dışarı etmek için zor, karmaşık, soyut, –Latince ve es-ki Yunanca deyimler gibi– özel ya da eski eğitim unsurlarını içeren sanat ya-pıtlarını benimsemeye başladı. Tabii bu, sanatsal biçimde veya içerikte yenilik yapma uğraşısının illa ki elitist bir muhtevası olduğu manasına gelmez: De-neysel arayışlar, kişisel ifadeler, sınırların aşılması, kutsal kabul edilmiş kaide ve normların çiğnenmesi, bütün alanlarda sanatsal yaratıcılığın vazgeçilmez bir parçasıdır ve bunlar genellikle toplumsal ve siyasi bir muhalefet içerir. Yi-ne de, anlaşılmazlık kalkanının ardına sığınma çabasının yirminci yüzyıldan önce sanatın bu denli vazgeçilmez bir parçasına dönüşmesinin mümkün ol-madığı söylenebilir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, yani burjuvazinin hâlâ devrimci iddialara ve toplumun tamamını temsil etme iddiası taşıdığı bir dönemde takdir gören sanatçı ve yazarlar, ağırlıkla eserleri geniş kitleye hitap edenlerdi. Scott, Gogol, Balzac, Stendhal, Dickens ya da Tolstoy gibi eserleri bazen yaygın bir dağıtım ağına sahip dergilerde tefrika olarak yayımlanan ve büyük beğeni kazanan yazarların durumu tam olarak buydu. Bu durum aynı zamanda Mozart, Verdi, Rossini, Bizet veya Wagner gibi melodileri –kısa sü-re sonra ortaya çıkacak– radyodaki popüler parçalar gibi sokaktaki insanlar-ca mırıldanılan seçkin besteciler için de geçerliydi. İçerik açısından yaklaşı-lınca bu yapıtların konuları ve kitleler arasında hiçbir engel yoktu: Mozart ro-mantik temalara sahip, renkli ile duygusal kahramanlar etrafında dönen ne-şeli operalar bestelemişti. Seçkin yazarlar genellikle *Ivanhoe*, *Oliver Twist* ya da *Suyu Bulandıran Kız* gibi suç ve macera hikâyelerine imza atmışlardı. Poe gibi ezeli elitler bile sadece elitler için yazmıyordu. Gelgelelim, on dokuzun-cu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılda giderek artan bir hızla, iki sanat türü arasında, yani “düşük” ve “yüksek” sanat arasında belirgin bir ayrım oluşma-ya başladı. Olay örgüsünün seyrek, betimlemelerinse çokça ve uzun olduğu; Joyce, Proust ya da Musil’in yapıtlarındaki gibi klasik eserlere göndermelerle dolu, okunması hiç olmadığı kadar güç romanlar edebiyat sahnesine çıkmaya başladı. Bunlar, kitapları modern düzyazının başyapıtları kabul edilen özgün yazarlardı; ancak okurları geçmiş çağların ustalarıyla kıyaslanınca nispeten sı-nırlıydı. Modern görsel sanat da, kolayca erişilebilir ve kolayca tanımlanabilir karakterler, manzaralar ve sahneler –çağdaş, tarihî, İncil’le ilgili ve benzeri–

sunan gerçekçilik ve romantizmi büyük ölçüde terk edip gerçeklikle bağlantısı daha zayıf ya da en azından deşifre edilmesi çok daha zor olan soyut sanata yelken açtı. Müzik alanındaysa besteciler, kısmen popüler müziğin ve caz ya da tango gibi türlerin başarısını protesto etmek ve sanatın tehlikeli şekilde ticarileştirilmesi olarak gördükleri tavra katkı sunmayı reddetmek için esasen meslektaşları ama aynı zamanda çok sınırlı bir uzman çevresi için –anlaşılması güç ve pek de çekici olmayan– eserler bestelediler: Bu türden müziğin en bilinen örneği, Arnold Schönberg ve Alban Berg gibi bestecilerin –Adorno tarafından takdir edilmesine şaşırmadığımız– “atonal” diye adlandırılan tarzıdır. Elbette bu bestecilerin sanatsal başarıları tartışılmaz; ancak bile isteye popüler *olmadıkları* ve öyle kalmak için çaba harcadıkları da...

Sanatçılar ve eleştirmenler, bu eğilimlerin ve toplumsal önemlerinin her daim tam manasıyla farkında değildi. Ne var ki ara sıra –aşağılarda üretilen ticari “çöp”ün aksine, gerçek sanat, “sanat gibi sanat” kabul edilen– yüksek sanatın çevresini çitleme ve kitleleri bu alandan uzak tutma ihtiyacı açık ve programlı bir biçimde dile getirilmişti. Bu gündemin muhtemelen en açık sözlü savunucusu, 1925’te kaleme aldığı şu sözleri kitlelere karşı sanat için bir manifesto olarak düşünülebilecek Ortega’ydı:

Romantizm tam manasıyla popüler bir üsluptu. Demokrasinin ilk evladı kitlelerce sevgiyle karşılandı.

Buna karşın yeni sanat kitleyi bulur ve her daim karşısında durduğunu hemen anlar. (...) Bana kalırsa yeni sanatı “sosyolojik açıdan” şekillendiren unsur, insanları iki sınıfa ayırmasıdır: Bu sanattan anlayanlar ve anlamayanlar. Bu, birincilerin ikincilerin sahip olmadığı türden bir kavrayış kapasitesine sahip olduklarını, insan denen varlığın iki farklı cinsi olduğunu gösterir. Dolayısıyla yeni sanat, romantik sanat gibi herkes için değildir, özel olarak istidat sahibi bir azınlığa yöneliktir. Bu nedenle de kitleleri kıskırtır, rahatsız eder. (...) Her şeye hâkim olmaya alışkın kitle, yeni sanatın getirdiği “insan hakları”ndan rahatsız olduğunu hisseder; zira bu bir imtiyaz, asalet ve içgüdü –aristokratik içgüdü– sanatıdır. (...) “Halk” ya da kitle, bir buçuk asırdır [bu yazının kaleme alındığı esnada Fransız Devrimi’nin üstünden yaklaşık bu kadar süre geçmişti – I.L.] toplumun tamamıymış gibi davrandı. Stravinsky’nin müziği ya da Pirandello’nun eserleri, onu tam da olduğu gibi, yani “salt halk” olarak, toplumsal yapının pek çok ögesinden sadece biri, tarihsel sürecin atıl maddesi, ruhsal bir evrenin ikinci faktörü olarak tanımaya zorlamayı sağlayan sosyolojik bir marifete sahiptir. Dahası, yeni sanat aynı zamanda bu gri kalabalığın içerisinde “en iyi”lerin birbirini tanımaya, fark etmesine ve –azınlıkta kalıp çoğunlukla savaşıma– misyonunu öğrenmesine de katkı sunar (Ortega, 2007: 46-48).

Ortega bu nedenle sanatla –kitlelerin ilgisini çeken– sıradan insanların ilişkileri, aşkları, nefretleri, acıları, umutları, heyecanları arasına mesafe koyan “sanatın insandan arındırılması” sürecinin tamamlamasına katkı vermek ister ve insanlığı reddedip onun üzerinde yükselen bir soyut sanatla, sanat için sanatla, “sanatsal sanat”la hemhal olur. Böylelikle elitlerin, yani özel insanların erzakını kitlelerin insanca, pek insanca samanından ayırır.

Ortega’nın sanat teorisi, –başka bağlamlarda söz ettiğimiz– toplumsal farklılıkları biyolojikleştirme eğilimi gösterir. “İnsan denen varlığın iki farklı cinsi” arasında neredeyse ırkçı bir ayırım yaratacak biçimde, sanata yatkın olanlar ve olmayanlar diye doğuştan gelen, doğal bir fark olduğunu söylemek ve bunu ortaya koymak Ortega için büyük önem taşır. Tabii sanatın yapısına ilişkin bu yaklaşım, hiç şüphesiz sanatın evrimindeki tarihsel boyutu göz ardı eder: Eğer hakiki sanat gerçekten insani sorunlarla değil de, saf estetikle ilgiliyse o zaman neden bu daha önce, yani –hepsi özünde insani çatışmalarla ilgilenen ve belli bir taraftar kitlesi değil, sayısız hayran edinmiş– Homeros’un, Sofokles’in, Shakespeare’in ya da Cervantes’in döneminde değil de, yalnızca Ortega’nın yaşadığı dönemde yapılsın ki? İkinci-si, sanatsal bir kavrayışın varlığının ya da yokluğunun farklı insan türlerinde doğuştan geldiğini iddia eden Ortega için toplumsal ve sınıfsal konumun –ve bunlarla beraber gelen eğitimin– oynadığı rolü hasıraltı etmek hayati bir önem taşır. Pierre Bourdieu’nün (1979) Ortega’nın metinlerine eleştirel bir şekilde yaklaşmasının ve bu metinleri eğitim ile sanatın toplumsal ayrımları yansıtmada, daha doğrusu yaratma ve sürdürmedeki rolüne dair sosyolojik teorisini açıklamak için bir başlangıç noktası olarak kullanmasının nedeni budur. Bourdieu’ye göre sanatsal beğeni ne doğal ne de doğuştandır: Sanatsal beğeni, kitlelerin modern ve güya eşit olduğu bir eğitim sisteminde bile dışlandığı ve elitlerin mevcut yüksek statülerini korumak için “kültürel sermaye”yi oluşturan etmenlerin yanı sıra “uygun” beğeniyi kafalarına göre belirlediği karmaşık bir toplumsal süreç aracılığıyla öğrenilip edinilir.

Tıpkı Ortega gibi, bu dönemde yaşamış pek çok kişi, kitlelerin sanata yabancılaştığı bu sürecin farkındaydı. Söz konusu isimlerden biri de, 1915 Nobel Ödülü sahibi yazar Romain Rolland’dı. Ortega’nın aksine Rolland için bu gelişme, sevinilip benimsenecek bir durumdan ziyade hayıflanılacak bir hadisediydi. Bu üzüntü, eserlerini daha geniş bir kitleye hitap etmek için kaleme alan ve çağdaş, mesafeli sanatın tam karşısında yer alan on sekizinci yüzyıl bestecisi George F. Handel’e dair yazdığı şu satırlarda açıkça görülür:

Handel’in müziğinin popüler niteliğine dair not etmek istediğim unsur, müziğinin *élite dilettantiyi* [sanata meraklı/hevesli elitleri] değil, her zaman gerçek halkı muhatap almasıdır. (...) Handel kalabalığa taviz vermeden, güzelin bi-

çimine dair egemen düşüncelerden yüz çevirmeden, herkesin paylaşabileceği bu duyguları “insanların anladığı” bir dilde dolaysızca yeniden üretti. Çağımız, bu tür bir sanat ve insan duygusunu yitirdi: Artık kendileri ya da meslektaşları için değil, *halka* ve *halk için* konuşan saf sanatçılar var. Bu saf sanatçılar bugün kendilerini kendilerine hapseder ve halka konuşanlar çoğunlukla şarlatandır (Rolland, 1920: 191-192).

Amerikanlaşma

Elbette “yüksek sanat”ın bütün izleyicileri Ortega’nın anti-demokratik siyasi emellerinin suç ortağı değildi. Kimileri solcuymuş ve rolü kitleleri cesurca yeni zaferlere taşımak olan bir avangardın parçası olarak gördüler kendilerini. Yine de “yüksek” ve “düşük” kültür arasındaki tartışmanın açıkça tanımlanmış coğrafi bir sınırı vardı. Elit kültür, saygı duyulan bir geleneğin kalesi “eski kıta”yla, yani Avrupa’yla ilişkilendirilirken, demokratik ve ticari kitle kültürü “yeni kıta”yla, yani Amerika’yla veya daha doğrusu Amerika Birleşik Devletleri’yle bağlantılıydı. Heinrich Heine’nin 1840’ta kaleme aldığı şu sözlerinde görüldüğü üzere, on dokuzuncu yüzyılda çoktan yaygınlık kazanmış bir ayrımdı bu:

Yoksa Amerika’ya mı gideyim, o büyük özgürlük hapisanesine, görünmez zincirlerin beni yuvamdaki görünenlerden daha fazla kısıracağı ve tüm tiranların en tiksindiricisinin, ayaktakımının kaba egemenliğinin hüküm sürdüğü yere! (Heine, 1997, cilt 4: 38).¹⁴

Amerika Birleşik Devletleri’nin payına Avrupa tarafından kapı dışarı edilen kitlelerin anavatanı olma imgesi düşmüştü. Bu imge en ünlü ifadelerinden birini Yahudi, sosyalist şair Emma Lazarus’un (2002: 23) 1883’te kaleme aldığı *The New Colossus*’ta bulur:

*Yunanların meşhur tunçtan devi gibi değil,
Karadan karaya atlar fatih kollarıyla;
Burada denizde yıkanmıştır günbatımımız, kapınıza dayanacak
Güçlü bir kadın elinde meşalesiyle
Alevi tutsak yıldırımlara ve adı
Göçmenlerin Anası’dır. İşaret eden elinden*

14 Bu ve benzeri başkaca aristokratik yargıları, Nietzsche’nin yirmi-otuz yıl sonra Heine’ye karşı duyduğu büyük hayranlığı açıklamaya yardımcı olabilir. Tabii, bu satırların devamında Heine’nin Amerika’yı eşitlikçiliğinden ötürü değil, Nietzsche’nin pek itiraz etmeyeceği siyahlara ve melezlere yönelik iğrenç muamelesinden dolayı eleştirdiğini de ifade etmeliyiz. Heine, Amerikan İç Savaşı esnasında köle sahipleri Konfederasyonu’nun yanında yer almıştı. Bkz. Losurdo (2004: 1030-1031).

*Akıyor dünya çağında bir hoş geldiniz; sakın gözleri hükmediyor
İki şehri çerçeveleyen göğü yaran bir limana.
“Kadim topraklar, koruyun ihtişamınızı!” diye feryat ediyor
Sessiz dudaklarıyla. “Gelsin yorgunların, yoksulların,
Özgürce nefes anlamaya hasret kalmış yığınların
İnsanla dolmuş kıyıların reddedilmiş lanetlilerini,
Gönder bana, evsizleri, derbederlerini,
İşğımı havaya kaldırdım, görsünler diye altından kapımı!*

Özgürlük Anıtı’nda yazılı olan bu sözler, gerçekten de yazılmasını izleyen yıllar boyunca “sıradan insan” için umudu temsil eden Amerika, Eski Kıta’dan gelen çoğu beş parasız, milyonlarca insanı bağrına basarken onları karşıladı. Bu sözler aynı zamanda Avrupa’nın elitist ihtişamına karşı Amerika’nın kitlesel başkaldırısının dokunaklı bir ifadesiydi; ayrıca *kadın* ve –bu toprakların bağrına bastığı– *kitle* arasındaki bağı da aynı şekilde uygun bir tarzla ele alıyordu.

Anımsanacağı üzere, III. Napolyon dönemindeki Fransa’nın güçlü devlet modelinin etkisi altında kalan Matthew Arnold, İngilizleri kendi aristokrasilerinin yerine Amerika Birleşik Devletleri’yle ilişkilendirdiği kitlesel ve anarşistçe yönetim tarzını koymamaları gerektiği konusunda uyarıyordu: “Demokrasinin gelişmesiyle birlikte İngiliz halkının *Amerikanlaşmasını* engellemize ne yardımcı olabilir? Cevap vermeye hazır olduğumu söyleyeyim: Eylem halindeki bir Devlet” (Arnold, 1993: 12-13). İngilizler, ulusu birleştirebilecek güçlü bir hükümete boyun eğmeyi reddederse, diyordu Arnold (15), “o zaman Amerikanlaşmanın getirdiği tehlikeleri burnumuzun dibinde buluruz; bunlar, çokluğun iktidarda olmasından kaynaklanan tehlikelerdir ve çokluğun iktidarı, kalabalığı ayağa kaldırıp ona kılavuzluk edecek hiçbir ideal barındırmaz.”

Amerika’nın kitlelerle ilişkilendirilmesi, burjuva ve aristokratik düzene yönelik duruşu hesaba katılınca bugün şaşırtıcı görünebilir; ama o dönem Avrupa solunda, sosyalistler ile komünistler arasında daha olumlu bir Amerika imgesi dolanıyordu. “Amerika”nın yeni-emperyalizmle büyük oranda özdeşleşmesi ve dünya çapında radikallerin baş belası haline gelmesiye çok sonra yaşanan bir gelişmeydi. Gerçi Amerika aynı zamanda *dört dörtlük* kapitalist bir ülke olduğundan soldaki tutumlar da çoğunlukla ikircikliydi. Ayrıca kitlelerin Amerikan yaşam tarzına duydukları ilginin nasıl yorumlanacağı da pek açık değildi: Siyasi açıdan radikal miydi? Sosyalizme uygun muydu? Yoksa işçiler tarafından sosyalizme bir *alternatif* olarak mı görülüyordu? Bu muğlaklıklar birkaç yıl içerisinde Nazi zulmünün hedefi haline gelecek, Protestan ve sosyalist din adamı Günther Dehn’in 1929’da kaleme aldığı ve

Berlin'deki proleter gençliğin yaşamını belgeleyen bir kitapta dile getirilmişti. Dehn, başkentin yoksul mahallelerinde oturan işçilerin yaşamlarını içeriden bir dille kaleme almış, yaşadıkları güçlükleri, mücadelelerini ve tutkularını aktarmıştı. Dahası Dehn, ahlâki ve manevi bir yaklaşım olarak kavradığı sosyalizm ile –şimdi ve buradayı kutsallaştıran– işçi sınıfı gençliğinin materialist zihniyeti arasında bir gerilim olduğunu düşünüyordu:

Proleter gençlik [burjuva akranlarının aksine] şiir yazmaz. Fırsat bulduğundaysa olsa olsa sınıf mücadelesi şiirleri yazar. Estetiğe, benmerkezci uğraşlara ayıracak zamanı yoktur. Çalışıp sofrasına ekmek koymalıdır. (...) Bu gençlere hayatın anlamını soracak olursanız size sadece şunu söyleyeceklerdir: “Aslında anlamını bilmiyoruz, öğrenmekle de ilgilenmiyoruz. Ama hayatta olduğumuza göre, hayattan alabileceğimiz her şeyi almak istiyoruz.” Para kazanmak ve eğlenmek, varoluşun iki temel taşıdır; soylularınki kadar soylu olmayanların da ilkel cinsellikten caz müziğe kadar “zevk” adı altında andığı şeyleri, yeni proleter yaşam kültürünü ve akli bir mecburiyet olan bedensel hijyenin korunmasını anlamak gerekir. (...) Bu gençler dünyadan, ama yalnızca bu dünyadan edinebilecekleri kadar çok şeyi elde etmek istiyorlar. Bu tam manasıyla Amerikanlaşmış, yani özünde rasyonalist, bilinçli ve doğal olaraksa yüzeysel [*oberflächenhaft*] bir halktır. Bu insanlara temas edince insanın aklına tekrar tekrar aynı şeyin gelmesi şaşırtıcı değil: Her şeyin sonunu getiren sosyalizm değil, Amerikancılık olacak (Dehn, 1929: 38-39).

Siyasi ve toplumsal meselelere bakış açıları arasındaki devasa farklılıklara rağmen, tıpkı Nietzsche gibi Dehn de –zevke, çalışmaya ve genel olarak hayata yaklaşımları Alman filozofun Son İnsanlar’a atfettiğinden pek de farklı olmayan– genç işçileri görünce yaşadığı hayal kırıklığını saklayamaz.

Sonuç

1. ve 2. Bölüm’de uzmanların faşizmin üzerinde serptiği hususunda neredeyse uzlaşıya vardığı kitle toplumunu ele aldım. Kitle toplumunu çeşitli bileşenlerine ayıran tematik bir araştırma yürüttüm; ancak bunların bağlantısız olmadığı, aksine çok güçlü şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğu görüldü: Kitle siyaseti, kültürel değişimlerden faydalanan ve bunları yansıtan toplumsal ve demografik gelişmelere yaşıyordu sırtını. Faşizmin sadece tek bir ülkede kök salmadığı düşüncesini esas alan Avrupalı, hatta Batılı bir yaklaşım izledim.

Kronolojik açıdan faşist döneme epey yaklaştım; ancak çoğu zaman bilinçli olarak bu zaman çizgisini aşmaktan kaçındım: Kitabın bundan sonraki bölümlerinde tartışmanın merkezinde kitle toplumu ile faşizm arasındaki iliş-

kinin yapısı –yani aralarında bir süreklilik mi, bozulma mı, yoksa sentez mi olduğu sorusu– olacak.

2. Bölüm’de kitle toplumuna yönelik muhalefet ele alındı ve yapısını açıklığa kavuşturmak için bu muhalefet yine farklı alt başlıklara ayrıldı. Gelişmeler ile –çoğu zaman histeriye varan– tepkiler arasında güçlü bir uyumsuzluk olduğu ortaya çıktı. Nesnel gelişmelerin çoğunun insan yaşamını doğrudan etkilediği görülen pek çok hadise, kitle toplumuna eleştirel yaklaşanlar için bir *yozlaşmadan* ibaretti ve bu isimler dikkati insanları bekleyen –uygarlığın nihai çöküşü de dahil– büyük tehlikelere çekiyorlardı. Ne var ki bu ihtilaf hiç şüphesiz ki tesadüf değildir. Sınıfsal bir tarafsızlığı, kitlelerin yükseliği karşısında elitlerin yaşadığı şaşkınlığı yansıtır. Bu da, tıptaki ilerlemeler ya da ortalama yaşam süresi beklentisindeki artış gibi son derece olumlu ve siyasi açıdan daha küçük sonuçlara yol açan olguların bile birer sorun ve tehdit unsuru gibi algılanması manasına gelir.

Sıkça karşılaştığımız aşırılık, fanatizm ve karamsarlık, aslında *temel yeniliğe* yönelik bir tepki olarak yorumlanabilir: Irkçılık, kitlelerin ve kültürlerin göç edip birbirine karıştığı bir zamanda şiddetlendi; toplumsal cinsiyetler arasındaki “doğal” farklılıklar, tam da bunların toplumsal ve tarihsel inşalar olduğu belirginleştğinde, yani kadınların hayatlarını kazanmada büyük bir başarı gösterdiği, “erkek” işlerini üstlendikleri, yazıp yaratabildikleri bir dönemde vurgulandı; suçun kalıtsal ve biyolojik olduğu vurgusu ve elitler ile kitle arasında kati, doğuştan gelen bir farkı tespit etme çabası, tam da devasa toplumsal hareketliliklerin yaşandığı ve kitlelerin daha önce dışlandıkları maddi ve kültürel tüketim alanlarına, eylem alanlarına girmeleri bağlamında yorumlanmalıdır. Başka bir deyişle çaresizlik, inkâr ve saldırganlığı hercümerç eden bir tepkiydi bu: Son İnsan bir skandal, doğal olması imkânsız, neredeyse akla hayale gelemeyecek bir şey olarak görülüyordu. Oysaki kanlı canlı ya da yakında vücuda gelmesi beklenen bir gerçeklik olarak dört bir yanda kol geziyordu. Bahsi geçen ihtilaf iktidarsızlığı, iktidarsızlık da şiddete başvurma isteğini doğurdu. Zerdüş’tün geleceği düşlerken aynı zamanda geçmiş de anan ifadelerini hatırlayalım sonuç mahiyetinde:

Yok edici gibi gelen kimileri (...) ayaktakımının boğazına basıp ümüğünü sık-
mak istemiştir sadece. (...) Ve bir gün rüzgâr misali eseceğim aralarında; ti-
nimle soluğunu keseceğim onların tininin: Geleceğim böyle olacak (Nietz-
sche, 1969: 120-122).

Faşizm ve Kitle Siyaseti

Geldiğimiz noktada artık şu soruları sormak mümkün: İki savaş arasındaki Avrupa faşizminin önceki bölümlerde aktardığımız gelişmelerle bağlantılı olarak sürdürdüğü, körüklediği, değiştirdiği ya da sekteye uğrattığı neydi? Kitle toplumunun on dokuzuncu yüzyıldaki çok yönlü oluşumunun ve ilerleyişinin eleştirmenler cephesinde nasıl sert bir tepkiye; demokrasi, sosyalizm ve kitle kültürünü kapsamlı bir ortadan kaldırma hamlesine yol açtığı görüldü. Faşizm bu tepkiyi mi miras almıştı? Yoksa sıklıkla iddia edildiği gibi, daha ziyade kitlelerin tehlikeli davranış örüntüleriyle mantıksız isteklerinin bir ürünü, kitle histerisinin patlayışı mıydı? Veya Hannah Arendt'in ileri sürdüğü gibi, faşizm kitlesel bir duyarsızlıktan, sivil toplumdan el çekilmesinden ve kolektif siyasetin sönümlenmesinden mi neşet etti?

Bu bölüme Birinci Dünya Savaşı'nın faşist siyasete zemin hazırlamada oynadığı rolü inceleyerek başlayacağız. Faşizmin ürettiği toplumsal ikilemlerin büyük çoğunluğu ve faşizmin ideolojik bagajının ciddi bir kısmı on dokuzuncu yüzyılda halihazırda zaten sahnede bir yer edindiğinden bu potansiyeli hayata geçirmek için Avrupa uygarlığının derin bir kriz yaşaması gerekiyordu. Halkın büyük bir kesimi eski ve zaten denenmiş yöntemlere inancını yitirip radikal alternatifler aramaya başlayınca faşizm gerçekçi bir ihtimal olarak görülmeye başlandı. Böylesi bir kriz 1914'ün ortalarında sarsıcı bir biçimde patlak verince, siyasi ve toplumsal manzarayı geri dönüşü olmayan şekilde değiştirdi.

Suya düşmüş bir kurtuluş: Faşizmin önkoşulu olarak Birinci Dünya Savaşı

Birinci Dünya Savaşı (28 Temmuz 1914-11 Kasım 1918), insanlık tarihinin en kapsamlı ve yıkıcı askerî çatışmasıydı. Tüm toplumları içine alması ve savaşı tarafların zafere ulaşmak için neredeyse hiçbir şeyden kaçınmayacak kadar alçalmasından yeni ve menfur silahlar kullanmak için yapılan korkunç propagandalara kadar, her bakımdan ilk “topyekûn savaş” addedilir. Tarif edilemeyecek acılara yol açan ve insan yaşamı açısından korkunç bir bedeli olan bu savaşta aşılmayan kırmızı çizgilerin sayısı epey azdı. Savaş yaklaşık 65 milyon insanı etkiledi ve bunların yaklaşık 8,5 milyonu savaş alanında öldü (Rusya ve Almanya’nın ikişer milyon zayıyatı vardı; Fransa’nın bir buçuk milyon, Avusturya-Macaristan’ın bir milyondan fazla, İngiltere’nin ise bir milyondan biraz az, İtalya’nın yarım milyondan fazla). 21 milyon insan ağır yaralandı. Sivil kayıpların sayısı da azımsanamayacak kadar çoktu (altı buçuk milyon civarında olduğu tahmin ediliyor). Somme Muharebesi’nde (Temmuz-Kasım 1916), 420 bin (sadece ilk gününde 19.240) İngiliz askerî ölmüştü; altı üstü on kilometrelik bir ilerleme uğruna 500 bin Alman ve 204 bin Fransız askerî hayatını kaybetti. Savaşın boyutu o kadar büyüktü ki yirmi yıl boyunca “Büyük Savaş” diye anılmıştı, ta ki sonraki savaşa dek; sonraki savaşta da bu unvanın benzeri anlamını ortadan kaldıran çok daha ölümcül askerî çatışmalar yaşanmıştı.

Faşizm bu eşi benzeri görülmemiş kan banyosu ve beraberinde gelen insanlıktan çıkarma olmadan vuku bulamazdı. Tarihçi Alan Kramer’in (2010: 50) ifade ettiği üzere:

Birinci Dünya Savaşı, düşünülemez olanı düşünülebilir hale getirdi. Bir gün içerisinde binlerce insanın topluca öldürülmesi, endüstriyel yöntemlerle işlenen cinayetler, zehirli gaz ve soykırım: Bunlar 1914 ile 1918 arasında kuvveden fiile geçti. Birinci Dünya Savaşı döneminde topyekûn savaşa doğru kararlı bir adıma tanık olundu.

Başka bir tarihçi, yani Richard Bessel (2010: 53) ise savaş ile faşizm arasındaki bağlantıyı şöyle resmetmişti:

Birinci Dünya Savaşı’nın topyekûn bir savaş olduğu fikri, sadece savaşın ve bunun gerektirdiği toplumsal ve iktisadi seferberliğin boyutuyla ilgili değildir; aynı zamanda akla hayale sığmayan ve sonu olmayan toptan bir çatışma olmasıyla da ilgilidir. Aklın sınırlarını aşan bir mücadele ve sonu olmayan bir savaşın yol açtığı bu bileşim, faşizmin yol haritası haline geldi.

Bu savaş muhtelif süreçlerle etmenlerin sonunda doğmuştu: toprakların, pazarların ve hammaddelerin denetimine dair uluslararası mücadele, hızla-

nan silahlılanma yarışı, görece küçük ve yerel bir çatışmanın küresel bir alev topuna dönüşmesine sebep olan karmaşık bir bağılılıklar ağı vd. Bu meseleler çok farklı çalışmalarda kapsamlı şekilde tartışılmıştır ve burada detaylı şekilde ele alma şansımız yok (iyi birer başlangıç noktası olarak bkz. Neiberg, 2007; Stone, 2009). Ayrıca bana kalırsa pek çok gözlemciyi şaşırtan tuhaf bir hadise bu bağlamda özel bir ilgiyi hak ediyor: Savaş ilanının farklı ülkelerde halk tarafından coşkuyla karşılanması veya böyle karşılandığı faraziyesi. Pek çok insan, savaşı potansiyel açıdan yıkıcı bir felaketten ziyade bünyesinde büyük umutlar ve heyecan verici yeni ihtimaller barındıran bir hadise olarak görüyordu. Savaşı memnuniyetle karşılayanların ifadelerine bakılınca belki de en çarpıcı unsur, savaşın heyecanlandırıcı, neşeli ve canlı bir hadise olarak tasavvur edilmesi ve dayanılamayacak kadar uzun süren barış döneminin sıkıcı rutinine son verdiği iddiasıdır. Örneğin genç İngiliz şair Rupert Brooke “1914” şiirinde şöyle der:

I. Barış

*Şimdi, şükredelim saatlerini bizimkiyle eşleyen Tanrı'ya,
Ve gençliğimizden yakalayıp bizi uykumuzdan uyandırana,
Eliyle yarattığı, berrak bir bakış ve keskin bir güçle,
Bir yüzücü misali saflığa kulaç atabilmek için
Razıyım olgun, ihtiyar, soğuk ve yorgun dünyadan
İçinde haysiyet barındırmayan o hasta kalpleri bırak,
Ve yarım adamlar ve onların kirli, kasvetli şarkılarını,
Ve aşkın tüm o küçücük boşluklarını!*

(Brooke, 2010: 135)

Brooke'un savaş şiirleri insanın vatani uğruna ölme ihtimalini sevinçle karşılayan, dindar ve mistik bir vatanseverlik barındırır. “Eğer ölürsem,” der meşhur bir şiirinde, “benim için yalnızca şunu düşün: yabancı bir ülkede bir köşe var ki / Orası sonsuza dek İngiltere'dir” (139). O dönem İngiltere'de yaşayan üst-orta sınıfa mensup pek çok kişi gibi, Brooke da Nietzsche'nin kahramanlık ve tehlike dolu bir yaşama yönelik övgülerinden ve kitle toplumuna yönelik eleştirilerinden etkilenmişti. 1910'da kaleme aldığı bir yazıda “Nietzsche'nin eserleri bizim İncil'imizdir,” demişti (Strachan, 2011: 137; Birinci Dünya Savaşı'nın temelde Yeni İnsan ve üstinsan yaratmaya yönelik Nietzscheci bir girişim ve Avrupa'da hissedilen dekadandan kurtulunup muzaffer bir yeniden diriliş olarak yorumlanması üzerine bkz. Gentile, 2008, özellikle altıncı bölüm). Brooke'un savaşın ilk yıllarında hayatını kaybettiğini ve kabrinin Yunanistan'da, yani bahsettiği yabancı ülkede olduğunu bura eklemek gerekebilir. Üstelik savaşta pek de kahramanca bir şekilde ölme-

mişti; Brooke, –savaşın genel iklim karşıtı güzergâhını yansıtan bir ironiyle– ciddi bir kan zehirlenmesine neden olan hastalıklı bir sivrisinek tarafından ısırıldığı için hayatını kaybetmişti.

Brooke’un tavrı istisnai değildi. “Barışın bilinçdışı can sıkıntısından” (Tuchman, 1994: 311) kaçmak, bu kuşakta yaygın bir arzuydu. Joachim C. Fest’e (2002: 64) göre, “Almanya dahil bütün Avrupa dünyası derin bir can sıkıntısı yaşıyordu. Savaş normallüğün sefaletinden kaçmak için bir fırsat gibi görölüyordu” Yine tarihçi olan başka bir isim, yani Albert S. Lindemann (1997: 392) ise şöyle der: “Pek çok Alman için savaş, olağandan, sürekli şikâyet edilen verimsizlik duygusundan ve tam da savaş öncesi dönemin *Verdrossenheit* (huysuzluk) duygusundan esrarengiz bir kurtuluş hissi sunuyor gibiydi.” Strachan (2001: 137) savaşı selamlayan genel Avrupa iklimini şöyle özetler:

Modern toplumun fazla güvenli olduğu, can sıkıntısının ve bitkinliğin de aslında bunun bir sonucu olduğu fikri, John Buchan ve H. Rider Haggard gibi tanınmış İngiliz yazarlar tarafından yaygınlaştırıldı. Fransa’daysa savaşın görkemini ve askerliğin çileciliğini yücelten çoksatın kitaplar kaleme alan Charles Péguy ve Ernest Psichari savaşın ilk haftalarında öldürülmüşlerdi. Almanya’ya bakınca A.W. Heymel’in 1911’de “barışın zenginliği”ne savaşla son verilmesi için duyduğu hasreti anlatan bir şiir yazdığını ve Johannes R. Becker’in 1912-1913 kışında masada oturup “büyük bir dünya savaşı” çağrısını bekleyen kuşağını çürümüş bir kuşak olarak resmettiğini görürüz.

Bu savaş müptelalarının en ünlüleri, tartışmamız açısından bilhassa önemli olan iki kişiydi: Benito Mussolini ve Adolf Hitler. Savaş ilk bakışta faşizmin önkoşuluydu; zira savaş konusundaki hevesi, müdahaleci İtalyan lider ile Batı Avrupa’da savaşa karşı çıkan mevkidaşları arasında bir gedik yaratmakla kalmamış, aynı zamanda Sosyalist Parti’den ihraç edilmesine de yol açmıştı. Mussolini bu hadiseden sonra yeni bir siyasi zemin aramak zorunda kaldı ve bu zorunluluk faşist partinin savaş sonrasındaki kuruluşu esnasında doruk noktası ulaştı. Erken dönemlerinde “Nietzscheci bir sosyal Darwincilik” olarak tanımlanabilecek bir dünya görüşünü benimsemiş Mussolini için savaş, hangi toplumların gelişeceğine ve hangilerinin üstünlük mücadelesinde arka sıralarda kalması gerektiğine karar vermek için yapılan büyük bir evrimci seferberlikten ibaretti. Mussolini savaşın korkunç bedellerinin farkındaydı; ancak seçim sürecini ve İtalya’yı görkemli hale getirecek yeni ve cesur bir siyasi elit kesiminin ortaya çıkışını kolaylaştıracığı için bu bedeli ödemeye degeceğini düşünüyordu.

Bu nedenle Sosyalist Parti’den ihraç edilmesinden kısa süre sonra, yani 13 Aralık 1914’te Parma’da yaptığı bir konuşmada “evrensel savaş olgusu”nun “hükümdarların kaprisleri, ırk düşmanlığı veya ekonomik rekabete indirge-

nerek” açıklanmaması gerektiğini söylemişti. Savaş daha ziyade “her birimin kalbinde taşıdığı duygulardan biri ve Proudhon’un ifadesiyle (...) ‘ilahi köklere’ sahip”ti. Mussolini “Enternasyonalizmin ömrünü tamamladığı” ve “Savaş ile Sosyalizm bağdaşmasa da (...) her çağın ve her halkın kendi savaşları olduğu” hususunda ısrarcıydı. “*Savaş istiyoruz!*” diyordu, “Üstelik de *hemen!*” Konuşmasına ateşli bir çağrıyla son veriyordu: “Kıpırdamak, harekete geçmek, savaşmak ve gerekirse ölmek zorundayız. Tarafsız duranlar hiçbir zaman olayları kontrol edemez. Olayların altında kalırlar. Tarihin çarklarını döndüren kandır!” (Mussolini, 1923: 9-17). Mussolini savaş esnasında hâlâ demokrasiye bağlıymış gibi yapsa da, açık açık demokrasiyi terk etmeye ve aristokrasiyi bağrına basmaya başlamıştı. 1918’de yaptığı bir konuşmada gö-rüleceği üzere, bir önceki bölümden aşına olduğumuz anti-demokratik ben-zetmeleri kullanıp duruyordu:

Niceliğe karşı nitelik. Bu savaş bugüne değin hep niceliksel bir savaştı. Artık kitlelerin kitleleri, orduların orduları yenmediği; niceliğin niceliğe galip gelmediği anlaşıldı. Sorunu başka bir bakış açısından, yani nitelik açısından ele almak gerekiyor. Son derece demokratik bir biçimde başlayan bu savaş, artık aristokratik olma eğilimindedir. Askerler, savaşçılara dönüşüyor. Silahlı bir kitleden seçim yapılıyor (Mussolini, 1923: 40).

Doğrudan bu konuyu ele almaya devam ediyor (41) ve Latinlerin Almanlar üzerindeki niteliksel üstünlüğünü vurguluyordu; zira ilki bireyciyken ikincisi kitleleşmişti:

[H.G. Wells’in] *Üç Cephe’de Savaş* kitabını okuyun. Yazar bu kitapta Latin ve Anglo-Sakson ırkların “niteliği”nin sömürülmesini tavsiye ediyor. Zira Almanlar yalnızca yakın düzen içinde çalışıp kitlelerin otomatizmi sayesinde iyi sonuçlar elde ederken, Latinler kişisel cesaretin sevincini, riskin büyü-sünü hisseder ve maceracı bir beğeniye sahiptir.

Bu kavga daha sonra resmî faşist ideolojinin ayrılmaz bir parçası oldu. Sonraki on yıllar boyunca savaşın olumlanması Duce’nin [Mussolini] defalarca vurguladığı bir amentü haline geldi. Örneğin 1934’te İtalyan parlamentosunda yaptığı ve kendisini “Friedrich Nietzsche’nin tilmizi” olarak gördüğü konuşmada (Mussollini, 1958, cilt 26: 235) şöyle demişti (259):

Barış mı, savaş mı hükmedecek gelecek günlere? Tarih savaşın insan gelişimine eşlik eden bir olgu olduğunu gösterir. Trajik bir kader çökebilir insanın üstüne belki. (...) Efesli Karanlık Herakleitos, her şeyin kökünde savaşın yat-tığı fark etmişti. (...) *Ansiklopedi*’de [Mussolini’nin Giovanni Gentile ile bir-likte 1932’de faşizm maddesine katkıda bulunduğu İtalyan Ansiklopedisi]

felsefi pozisyonumu ve öğretimi en açık haliyle ifade etmiştim: Ebedi barış diye bir şeye sadece inanmamakla kalmayıp aynı zamanda onu iç karartıcı buluyorum ve insanın yalnızca kanlı çatışmalar [*sforzo cruento*] esnasında gün yüzüne çıkan bütün erdemlerine ters düştüğüne inanıyorum.

Şüphesiz Hitler de savaşı en az Mussolini kadar memnuniyetle karşılamıştı. Almanya'nın Rusya'ya savaş ilan etmesinden bir gün sonra, yani 2 Ağustos 1914'te Münih'teki milliyetçi bir mitinge katılmış ve kalabalığın içinde yüzündeki sevinç ifadesinin açıkça belli olduğu o ünlü fotoğrafı vermişti. Yaklaşık on yıl sonra *Kavgam*'da Almanya'nın savaşa girmesinden duyduğu heyecanı ifade ederken ve şahsi coşkusunun Alman kitlelerince de paylaşıldığını vurgularken şöyle demişti:

1914'teki mücadele kitlelere dayatılmadı; –hayır, kudretli Tanrı sayesinde tüm halk tarafından arzulandı. (...) İki milyondan fazla Alman erkek ve oğlanın bütün mücadelelerin en çetininde kanlarının son damlasına kadar bayraklarını savunmaya nasıl hazır oldukları ancak böyle anlaşılabilir.

O saatler gözüme gençliğimin acılı duygularından bir kurtuluş ânı gibi geliyordu. Bugün bile söylemekten utanmıyorum: Fırtına misali bir hevesle dizlerimin üstüne çöküp bu çağda yaşamama müsaade eden iyi talihimi bahşettiği için coşku dolu bir kalple teşekkür ettim Tanrı'ya. (...) O zamanlar, tıpkı başkaları gibi, bana işkence eden yegâne endişemse şuydu: Cepheye zamanında varabilecek miyiz? (Hitler, 1999: 161-164).

Bu coşkuyu nasıl açıklamak lazım? Bu noktada çoğu zaman savaşa duyulan genel bir hevese, toplumsal sınıf ya da parti bağının sınırlarının aşıldığına dikkat çekilir: Başka bir deyişle *kitlesel coşkuya*. Hitler için bu olgunun hayati olduğuna şüphe yoktu. Pek çok tarihçi de bu iddiayı destekler. Örneğin Albert S. Lindemann (1997: 392) savaşın coşkusunun “Almanya ve Fransa, Büyük Britanya ve Rusya, sağ ve sol, zengin ile fakir ve Yahudi olmayanlar kadar Yahudileri” de etkisi altına aldığından söz eder. Fest’in “bütün Avrupa dünyası”nın barışın sıkıcılığından kaçış fırsatını memnuniyetle karşıladığına dair iddiasından daha önce söz etmiştim. Kültür kuramcısı Slavoj Žižek ilk kitaplarından birinde (1992: 166), savaş arifesinde görülen genel kavga özlemine referansla, savaşın patlak vermesini –milliyetçiliğin ekmeğine yağ süren ve evrenselleştirilmeye direnen özel bir çekirdek olan– “keyfin gerçeği”ne dayandırmıştı. Benzer şekilde Francis Fukuyama (2006: 331-332) da, savaş coşkusu orta sınıfın can sıkıntısına karşı başkaldırısı olarak yorumlamıştı.

Bu yorumlara karşın son yıllarda tarihçiler, *bütün* Avrupalıların savaşmak için can attığı ve savaşın patlak vermesini coşkuyla karşıladığı şeklindeki di-

rengen miti yıkmaya başladı. Bu tarihçiler, özellikle Almanya, Fransa ve İngiltere’de savaşa giden güzergâhta çeşitli ülkelerdeki milli ruh hallerini analiz ederek, kitlesel coşku kavramının tarihsel gerçeklerin tahrif edilmiş ve abartılı bir dışavurumu olduğunu ikna edici şekilde savundu. Tabii hiç coşku duyulmadığı manasına gelmiyor bu; daha önce gördüğümüz gibi, bu coşkunun pek çok somut tezahürü vardı ve sadece sayısı bir elin parmaklarını geçmeyen örneklerle değinebildim. Yine de kaynaklar yeniden kurcalandığında ağırlıklı orta ve üst sınıfların savaştan coşku duyduğu, diğer sınıflarınsa, yani işçilerin, köylülerin ve küçük burjuvazinin savaşı ekseriyetle şüphe, korku ve çekinceyle karşıladığı görülüyor.¹

Peki muhtelif toplumsal grupların savaşa yaklaşımları arasındaki bu fark nasıl açıklanabilir ve sınıf ilişkisi bu farkta neden bu kadar büyük bir rol oynamıştır? Önceki iki bölümde ele aldığım gelişmeler aslında bu sorunun cevabını büyük oranda açık ediyor: Kitle toplumunun yükselişi elitler ile orta sınıflar arasında derin endişelere yol açmıştı. Yakın dönemde yapılan araştırmalar ise bu spesifik gruplar arasındaki kavgacı ruh halinin, *kitlesel coşku*dan ziyade *kitle karşıtı bir coşkuyu* yansıttığını ortaya koydu. Bütün dehşetine ve yarattığı yıkıma rağmen savaş, pek çok kişi tarafından –belli bir dereceye kadar tam da *onların faydasına* olacak şekilde– kitle toplumunun yarattığı endişelere son vermenin bir yolu, belki de bunun son çaresi olarak görülüyordu. Bu endişelerin başında da pek çok Avrupa ülkesinde nabızı duyulmaya başlayan toplumsal, siyasi ve kültürel kutuplaşma geliyordu. İşçi partilerinin yükselişi ve sendikaların güç kazanması gibi olgular, çoğu insanın toplumun çözülme tehdidiyle karşı karşıya ve kitlelerin toplumsal ile siyasi iktidarın manivelalarını ele geçirmenin eşiğinde olduğunu düşünmesine yol açtı. Bu senaryo özellikle –daha önce değindiğim üzere– ülkenin birleşmesinden itibaren Sosyalistlerin gitgide güç kazandığı ve 1871’de oyların yüzde 3’ünü alan bir partiyken, neredeyse kesintisiz şekilde büyüyerek savaş öncesindeki son seçimde oyların üçte birinden fazlasını kazanarak ülkenin en büyük partisi haline geldiği Almanya’da epey olası görülüyordu. Kadim hiyerarşi, kit-

1 Genel olarak Avrupa bağlamında işçiler ile köylülerin ketum ruh hali üzerine bkz. Bessel (2010: 54). “Bir zamanlar aksiyom olan” popüler coşku kavramının yakın zamanlardaki yapısökümüne dair bkz. Ferguson (2000: 174-175). Bu meseleyi Almanya bağlamında ele alan ünlü toplumsal tarihçi Hans-Ulrich Wehler’in “propaganda için kullanılan ‘kitle coşkusu’, kitlelerin ‘fedakârlığa coşkuyla hazır olmaları’, Ağustos 1914’teki özgürleştirici milli bir sarhoşluk yaşadıkları klisesinin (...) seksen yıldır dayanaklı bir biçimde varlığını sürdürmesi”ne getirdiği eleştirilere bakılabilir (Wehler, 2003: 16). Bu mitin Almanya bağlamında muhtemelen en sistematik yapısökümünü yapmak üzere kollarını sıvayan isimse Verhey’dir (2006). Fest’in konunun parlak bir eleştirisi için bkz. Kühnl (1990: 53-56). Şu kitaplarsa İngiltere bağlamında sınıfların savaşa karşı tutumlarındaki farklılıkların yanı sıra bölgesel farklılıklar gibi konuyla ilgili bakış açısındaki başkaca ayrıntıları vurgulayarak karşılaştırılabilir sonuçlara varmayı sağlayan bir analiz sunar: Gregory (2008: özellikle 9-25); Pennel (2012). Fransızların tutumlarıyla ilgili benzer sonuçlara Becker (1977) daha önce ulaşmıştı.

le kültürünü ve kitle tüketimindeki artışı tehdit addediyordu. Bu bağlamda savaşın neden milleti birleştirmek, uçurumları ortadan kaldırmak, sendikali kitlelerin zaferini engellemek ve “üstün” ve “manevi” bir millet ideali uğruna materyalist kitle kültürünün hareketine ket vurmak için altın bir fırsat olarak görüldüğünü anlamak mümkün hale gelir.

Savaşlar tarih boyunca uyumsuz milletleri yeniden bir araya getirmeye ve gerçek ya da muhayyel bir yabancı düşman karşısında onlardan bir bütünlük devşirmeye hizmet etmiştir. VI. Henry’nin ikinci kısmında geçen şu pasajın da gösterdiği üzere Shakespeare’in tarihî oyunlarında bile yinelenen bir motiftir bu. Soylu Clifford, İngiliz monarşisini devirmenin eşliğindeki asi bir kabalıklıkla karşı karşıyadır ve onlara hem aristokrasinin hem de pleblerin ortak düşmanı olan Fransızları yenmek için ayaklanmaya bir son vermeleri gerektiğini anımsatır:

*Utanmaz mısınız siz burada kapışırken,
Geçen savaşta yendiğiniz korkak Fransızlar,
Denizi aşıp ani bir baskınla sizi yok etseler?
Görür gibi oluyorum, bu iç savaş yüzünden
Londra caddelerinde efendilerimiz gibi dolaştıklarını, (...)
Fransa’ya! Fransa’ya! Geri alın kaybettiğiniz yerleri;
İngiltere’ye zarar vermeyin, çünkü bu ülke sizin
(Shakespeare, 1991: 192).**

Bu çağrıya tam da beklendiği şekilde karşılık verilir ve isyancılar, liderleri Jack Cade’i terk edip İngiltere’yi kurtarmak için Clifford ile Kral’a katılır. Böylelikle savaş, tıpkı üç yüz yıl sonra 1914’te Avrupa’nın elitleri ve orta sınıflarının yapacağı şekilde toplumsal huzursuzluğa son verecek ivedi bir çare olarak devreye sokulur. Bu birleştirici işlev o kadar belirgindir ki, farklı kaynaklar incelenince ülkedeki iç gerilimi yatıştırmanın savaşa girmede hayati, neredeyse dış tehdit kadar önemli bir unsur olduğu izlenimi doğar. Savaşın başında Almanya’nın önde gelen dergilerinden birinde yayımlanan bir yazıda bu durum açıkça görülür:

Şu anda en derin duygularla bir milletin yeniden doğuşunu, dirilişini idrak ediyoruz. Gündelik hayatın sıkıntıları ve zevkleri yüzünden ansızın sarsılan Almanya, en büyük fedakârlığa hazır ve ahlâki görevi sırtlanmanın verdiği kudrette bir olmuş halde. Kayser’in, bugün Halk’ın gerçek Kayser’inin dediği gibi: “Artık parti diye bir şey görmüyor gözüm, yalnız Almanları biliyor, tanıyorum. (...) Ağustos ayının içinde bulunduğumuz bu ilk günleri, ölüm-

(*) İlgili kısım Özdemir Nutku’nun *Kral VI. Henry - II* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015) çevirisinden alıntılanmıştır – ç.n.

süz ve eşsiz bir zaferin günleridir. Kırk yıllık barış sürecinde partiler, taraflar, sınıflar ve ırklar arasındaki çekişmeler ve anlaşmazlıklar yüzünden su yüzüne çıkan her şey, milli coşkunun yaktığı ateşle kül oldu (akt. Kershaw, 1999: 88-89).

Muhtelif Avrupa ülkelerindeki burjuvazi sınıfının entelektüel akıl hocalarının var olduğu söylenegelen bu kitle tehdidine karşı savaşı olağanca kuvvetleriyle desteklediği anlaşıyor. Bu eğilimin belki de özellikle belirgin olduğu Almanya’da profesörlerin büyük çoğunluğu 16 Ekim 1914’te ordunun arkasında ve Belçika ile Fransa’nın ilhakına destek olduklarına dair bir bildiriye imza atmıştı. Savaş, Alman *Kultur*’ünün savunulması ve etki alanının genişletilmesi olarak yorumlanıyordu (Kramer, 2010: 35). Bu tuhaf bakış açısından barış *ölümcül bir tehdit* kabul edilirken, –Max Weber’in ifadesiyle “bütün beklentilerin ötesine geçen muazzam ve harika” (akt. Losurdo, 2001: 12)–² savaşınsa sürüyü andıran kitlelerin materyalizminin, hedonizminin, tüketimciliğinin, özgünlükten yoksunluğunun ve toplumsal çekişmelerinin hükümlerine karşı uzun süredir özlem duyulan şanlı bir ayaklanma için *Gemeinschaft*’ı yeniden canlandırması umut ediliyordu.

Tabii manevi bir kurtuluşun kapılarını aralayacağı düşünülen bir savaşta duyulan özlemin Almanlara has olmadığını unutmamak gerekir. Avrupa sınırları içerisindeki pek çok kişi bu konuda aynı şeyi düşünüyordu. Barışın cemiyeti yerle yeksan edeceği korkusuna çokça örnek bulunabilir; ancak Birinci Dünya Savaşı’nın başında Bahriye Nazırı olan Winston Churchill’in sözleri belki de bu korkunun en iyi örneğidir. Dönemin başbakanı H.H. Asquith’e göre savaş ihtimali Churchill’i heyecanlandırıyordu; 1914 Temmuz’unda savaş geçici olarak önlenebilirmiş gibi görüldüğünde “huyusuz bir biçimde ‘kanlı bir barış’ın içindeyiz sanki!” diye haykırmıştı (akt. Ponting, 1995: 141). David Lloyd George, savaş öncesinde geçen günleri “büyük bir lüks ve tembellik seli” diyerek eleştiriyor ve savaşın, milletin “yaşamında önemli olan, yanıtıcı bir refah manzarası yüzünden karanlıkta kalan asıl meselelerini görmesine” yardım ettiğini öne sürüyordu (akt. Pugh, 2006: 25; Lloyd George’un 1914 Eylül tarihli bir konuşmasından). Hitler ise savaşın coşkusu ve kahramanlığına kıyasla barışın çok daha değersiz bir yaşama biçimi olduğunu söylüyordu:

Sağda solda sürten umursamaz bir gençken beni en çok üzen şey, Şöhret Salonları’nın kapılarını yalnızca tüccarlara ve devlet görevlilerine açtığı belli olan bir zamanda doğmaktı. Tarihsel olayların dalgaları öylesine yumuşak yumuşak büyüyordu ki, gelecek gerçekten sadece “milletlerin barışçıl

2 Bu kitap, Alman entelijansiyanının neredeyse istisnasız bir şekilde savaşı ulusal kurtuluşa giden bir çare olarak görmesini müthiş şekilde analiz ediyor.

yarışması”na aitmiş gibi görünüyordu. (...) Bu gelişmenin yalnızca kalıcı olması değil, aynı zamanda (herkes için tavsiye edildiği üzere) zamanla tüm dünyayı tek bir büyük mağazaya dönüştürmesi bekleniyordu. (...) “Neden yüz yıl önce doğmadım ki?” diye hayıflanıyordum (...) Çocukken bile “pasifist” değildim ve beni bu yönde eğitmek için gösterilen bütün çabalar da suya düştü.

Boer Savaşı yazın çakan bir şimşek misali aydınlattı dünyamı.

Bu kahramanca mücadeleye uzaktan da olsa şahit olmanın ayrıcalığıyla, her gün sabırsızlıkla gazeteleri bekliyor, raporları ve haberleri bir solukta okuyordum (Hitler, 1999: 157-158).

1917’de Brüksel’de bir caddede yürüyüşünü 1922’de anımsayan Ernst Jünger’in şu sözleri, savaşın nasıl olup da tüketim toplumunun gövdesine indirilmiş güçlü bir balta darbesi olarak görüldüğünü açıkça ortaya koyar. Jünger, son derece güzel dekoratif nesnelerin, “porselen yığınlarının, (...) Meissen, Limoge ve Kopenhag’dan gelme narin eşyaların, renkli Venedik kadehlerinin, su berraklığında büyük kâselerin ve cilalanmış camın” yer aldığı ışıklandırılmış bir vitrinin önünde durur. Bunların estetik nitelikleri üzerine düşünüşü, yanı başındaki, sağlam duran ve cepheden dönmüş gibi görünen iki askerin konuşmalarıyla kesintiye uğrar. Alaycı ama kendinden emin ve takdir uyandıran tavırları, Jünger’in savaşın ve ona eşlik eden duyguların, barışın hoşgörölülük lükslerine kıyasla çok daha üstün olduğunun farkına varmasına yol açar:

“Bak dostum, burada savaştan eser yok. Her şey var!”

“Dostum, buraya tam tepeden bir 38’lik (füze) indirmek lazım.”

“Bütün bu zimbirtıları paramparça edersin!”

Bu düşüncelerin içlerine doldurduğu arzu yüzlerine yansiyordu (Jünger, 2002: 42-43).

Faşizmin yükselişinde Birinci Dünya Savaşı’nın oynadığı hayati rolü kavramsallaştırmaya çalışan tarihçiler, genellikle siper savaşı tecrübesinin akla hayale getirilmesi hiç de kolay olmayan güçlüklerine işaret etmekle kalmadılar, aynı zamanda silahların beslediği yoldaşlık duygusunun –mücadele ile askeri yaşam biçimini kutsallaştıran, sivil yaşamaysa rahat, manasız, risksiz ve kahramanlıktan uzak olduğu gerekçesiyle burun kıvrıran– faşist dünya görüşünü ve zihniyetini güçlendirdiğini de dile getirdiler (bkz. Omer Bartov’un faydalı yazısı, 2003). Bu korkunç savaşın, cephededekilerin ideolojik dehumanizasyon sürecini derinleştirdiğinden insan yaşamının önemsiz olduğu inancını ve barışın kırılgan ve geçici olduğu hissini pekiştirdiğinden şüphe edilemez; savaş, ne kadar trajik ve korkunç olursa olsun temel bir varoluşsal

gerçeği bünyesinde taşıyordu: Savaş, askerlerin sivillerden daha üstün olduğu ve toplumu sivillerin değil de, askerlerin idare etmesi gerektiğini varsayımını pekiştirmeye yaradı (Mosse 1994'te bu konuyu parlak bir şekilde analiz eder). Bu tür inanç ve duygular, çoğunluğu daha sonradan faşizmin oluşumuna büyük katkıda bulunacak sağcı paramiliter gruplar içerisinde yer alan muhafilper ile subaylar arasında oldukça yaygındı (bkz. Gerwarth ve Horne, 2012). Eric Hobsbawm, "Birinci Dünya Savaşı'nda görev almış erkeklerin çoğu" (1997: 26) diyordu:

(...) bu süreçten savaştan nefret eden ama ikna edilmiş kişiler olarak çıktılar. Bununla birlikte, bu türden bir savaşı ona karşı çıkmadan atlatan eski askerler ise bazen ölüm ve cesaretle yaşamının ortak deneyiminden özellikle kadınlara ve savaşa gitmemiş olanlara karşı söze dökülemeyecek ve vahşi bir üstünlük duygusu devşirdiler. Bu askerler savaş sonrası dönemde aşırı sağcı gruplarda ön sıraları kapmıştı.

Yine de sivil hayata ve barışa duyulan bu düşmanlık, sadece siper savaşının gayri insani etkilerinin bir sonucundan ibaret değildi: Siper tecrübesi düşmanlığı katmerlemiş olsa da, bu kavgacı ruh hali aslında savaşı oluşturan kaçınılmaz koşullardan biriydi ve savaştan önce şekillenmeye başlamıştı (on dokuzuncu yüzyılda savaşa karşı kültürel tutumlara dair faydalı bir inceleme için bkz. Pick, 1993.)

Savaşın temel amaçlarından biri, farklı ulusların kendi içlerinde birlik oluşturmak; uzun sürmüş barışın paradoksal şekilde yarattığı çatlak ve yaraları tedavi etmektir. Ne var ki tam tersi oldu: Avrupalı elitlerin sıkıntıları çözülmek şöyle dursun, bazı ülkelerde daha beter hale geldi. Birinci Dünya Savaşı bu anlamda suya düşmüş bir kurtuluş çabası olarak değerlendirilebilir. Birlik yaratsın diye çıktı ama ihtilafı derinleştirdi; kitle toplumunun büyümesine son vermek istiyordu ama beceremedi, hatta ivme kazandı. Bu genellemenin birkaç düzeyde doğrulandığını söyleyebiliriz: Savaş siyasi açıdan sosyalizmin yükselişini yavaşlatmak için yapılmıştı; hatta başlangıçta böyle bir umut besleyenler için cesaret verici gelişmeler de yaşandı: Batı Avrupa ülkelerindeki –İtalya hariç– Sosyalist partiler, çoğu kez son derece yoğun iç tartışmaların ardından olsa da, uluslararası birlikteliğe duydukları bağlılığı bir kenara atarak "savaş gayreti"ne omuz vermişti. Bu durum savaşın başında milliyetçi çevrelerde safların nihayet birleştiği ve müzmin parti-sınıf çekişmesinin aşıldığı yönündeki yatıştırıcı hissi açıklıyor. Yine de bu ulusal ateşkes kısa ömürlü oldu ve uluslar arasındaki savaşın dumanı dağıldığında sonucun büyük ölçüde umulanın tam aksine gerçekleştiği ortaya çıktı: İşçi partileri, kısa süre sonra faşizmi deneyimleyecek olanlar da dahil, pek çok ülkede kaldıkları yerden devam ettiler ve güç kazanmayı sürdürdüler.

Huzursuzluk ve radikalizm dalgaları, ister grevlerle (İtalya'da *biennio rosso*,* 1919-1920) ister Almanya'daki gibi doğrudan devrim yoluyla olsun, faşizm tarafından halının altına süpürüldü. Bu gelişmeler doruk noktasına ulaşılması için yeterli gelmediyse de, dünya sosyalizmi 1917 Ekimi'ndeki Bolşevik Devrim'inden büyük bir destek buldu ve süreç 1922'de Sovyetler Birliği'nin kurulmasıyla sonuçlandı. Sovyetler Birliği, endüstriyel dünyanın dört bir yanında devrim yapmaya kararlı ve anti-sosyalist korkuları tamamen yeni bir düzeye çıkaran uluslararası proletaryanın temsilcisiydi. Stanley Payne'in (1995: 78) gözlemlediği üzere, dünya komünist partilerinin "Üçüncü Enternasyonal"i, "pek çok Avrupa ülkesinin siyasi hayatına yeni bir kutuplaşma ve gerilim ekleyerek, devrimci aşırı solun –daha önce mevcut olmayan düzeyde– bir sorun ve tehdit yaratmasına yol açtı" Enternasyonalist tabuta son çiviye çakmaktan epey uzak olan savaş, istemeden de olsa enternasyonalizm ilkesini besledi; donanmasına yeni ve görkemli bir amiral gemisi kattı.

Demografik açıdan da benzer bir durum yaşanıyordu. Önceki bölümlerde on dokuzuncu yüzyıldan itibaren nüfusun niteliğinin bozulmasından ve alt sınıfların güya –daha az çocuk sahibi olan– yüksek nitelikli orta ve üst sınıfların aleyhine olacak şekilde üremelerinden giderek daha yüksek sesle şikâyet edildiğini görmüştük. Bu eğilimin zayıf ve yetersiz olanların değil, güçlünün ve uyumlunun çoğaldığı doğal evrim sürecine yapay bir karşı duruş olduğu düşünülüyordu. Pek çok kişi, modern dönemin vasıfsızların –gelişen tıp, hijyen ve devlet korumasından faydalanarak– zafer kazandığı bir *yozlaşma* dönemi olduğunu varsayıyordu. Bu anlamda savaş, söz konusu sürecin hararetini artırdı: Bir yanda –en yoksul kesimler de dahil– işçilerin yaşam standardı görece iyileşti; çünkü emek talebi ve örneğin İngiltere'de savaş boyunca grevlerin sayısı artmıştı. Bu nedenle yaşam standardının klasik ölçütlerinden biri savaş esnasında kayda değer şekilde iyileşti: İşçi sınıfı çocuklarının ölüm oranında bir düşüş gözlemlendi (bkz. Gregory, 2008: 285-287). Güç dengesinin işçiler lehine değişmesi, burjuvazinin uzunca bir süredir demografik tehdidin merkezi olarak tanımlandığı Londra'nın doğusunda simgesel bir ifade buldu kendisine. Tarihçi Adrian Gregory'nin (2008: 289) dile getirdiği üzere, "savaş öncesinde yoksulluğun klasik ve tartışmasız merkez üssü olan Londra'nın Doğu Yakası'nda" savaş esnasında "akla gelebilecek her türden işçi, ücretlerin artması için mücadele verdi" Toplumsal bölünmenin öteki ucunda ise sonuç neredeyse tam tersiydi. Orta ve üst sınıflar arasındaki ölüm oranı işçilerinkine kıyasla çok fazla artmıştı. Bunun birkaç nedeni vardı: Öncelikle silah üretmek için işçi gerekiyordu ve bundan ötürü (tabii toplam sayıları açısından değil, nüfustaki yüzdeleri bakımından) o

(*) İtalya'da Birinci Dünya Savaşı'nın ardından ortaya çıkan krizin yol açtığı yüksek işsizlik ve siyasi istikrarsızlık sebebiyle işçilerin kesintisiz greve gittiği dönem – ç.n.

kadar sıklıkla cepheye gönderilmediler. Dahası, yaşadıkları kötü durum göz önüne alınınca fiziksel açıdan pek de savaşıcı namzedi gibi görülüyorlardı. Kıyaslanarak bakılırsa elit gruplar savaşta daha yüksek oranda kayıp vermişlerdi. Pek çok ordunun profesyonelleşme sürecinde olduğu veya bu süreci tamamladığı ve askerlerin ağırlıkla yoksul alt sınıfların ve yoksul etnik grupların çocuklarından oluştuğu –bunun en önde gelen örneği belki de modern Birleşik Devletler ordusudur– günümüzde bu durum kulağa pek mümkünmüş gibi gelmiyor. Ne var ki Birinci Dünya Savaşı esnasında durum tamamen farklıydı. Gregory’nin (2008: 289) işaret ettiği üzere, “en geniş manasıyla, 1914’te yetişkin bir erkeğin serveti ve statüsü ne kadar büyükse savaşta ölme ihtimali de o kadar fazlaydı” Çoğunlukla “iyi” ailelerden gelen subaylar arasındaki ölüm oranları çok yüksekti.³ Oxford ve Cambridge gibi seçkin üniversitelerin mezunlarının ölüm oranları –sırasıyla yüzde 29 ve yüzde 26– epey şaşırtıcıydı. Orta sınıftan gelme bir yazar ve Oxfordlu bir akademisyen olan J.R.R. Tolkien, *Somme*’de bir subay olarak yaşadığı travmatik deneyimi hikâyelerine yansıtmıştı. Tolkien, *Yüzüklerin Efendisi*’nin ikinci baskısının önsözünde şöyle demişti:

Savaşın yarattığı baskıyı tam manasıyla hissedebilmek için gerçekten de bizzat savaşın gölgesi altına girmek gerekir; ama yıllar geçtikçe, 1914’te genç olmanın, en az 1939’da ve sonrasında genç olmak kadar iğrenç bir deneyim olduğu bugünlerde unutulmuş gibi görünüyor. Takvimler 1918’i gösterdiğinde biri hariç bütün yakın arkadaşlarım hayatını kaybetmişti (Tolkien, 1994: xxiv).

Eski değerlere yeni bir soluk getirmeyi ve kitle kültürünün kazandığı hızı kesmeyi amaçlayan savaş, kitlelerin elitlere ve onların liderlik hususundaki yetkinliklerine olan güveni aşındırdı. İşçilerin satın alma gücündeki –görelî– artış göz önüne alınınca, kitlesel tüketim ancak savaşın ardından büyüdü; toplumsal cinsiyet cephesinde kadınların rolleri ve haklarındaki artış yerinde saymadı. Aksine, erkeklerin topluca cepheye gitmesinin ardından işleyen ellere duyulan büyük ihtiyaç, kadınların “eril” işgücü piyasasına girişini hızlandırdı. Esasen bir kâbustan ibaret olan savaş, genellikle erkek işi diye görülen “savaşmaya” eşlik eden hâleye gölge düşürerek paternalist dünya görüşüne bir darbe daha indirdi (savaşın savaşıcı ahlâkına ve geleneksel erkeklik klişelerine verdiği hasarı ele alan pek çok çalışma yapılmıştır; örneğin, Bourke, 1999; Reid, 2011). Kısacası, on dokuzuncu yüzyıldaki muhafazakârların şikâyetlenip durduğu kadınsılaşma sürecinin tam da savaşın bir sonucu olarak hız kazandığı görüldü.

3 Savaşın başlangıcında İngiliz soylularının benimsediği saldırgan uyum ve daha sonradan maruz kalan toplumsal hasara dair bkz. “*Brideshead Revisited*’ The Decline of the Aristocracy”, Pugh (2006), on yedinci bölüm.

Bu süreçler Avrupa genelinde yaygındı. Mesela İngiltere ve Fransa'da kriz esasen ahlâki, kültürel ve toplumsaldı; siyasi önemiyse ikinci sırada geliyordu.⁴ Kıyaslarsak, İtalya ve Almanya'da bu duygular ciddi bir milli aşağılanmaya birlikte daha da şiddetlendi: Kâğıt üstünde kazananlar cephesinde yer almasına rağmen, İtalya'nın bölgesel genişleme ve daha sağlam bir uluslararası pozisyon elde etmeye duyduğu istek acı bir hayal kırıklığına dönüşmüştü. İtalyan ordusu, savaş sahasında –özellikle Avusturya ve Alman kuvvetleri tarafından hezimete uğratıldığı Caporetto Savaşı (Ekim-Kasım 1917) gibi yankı uyandıran bazı yenilgiler de dahil– pek de iç açıcı olmayan bir performans sergilemişti. Sayısız zayıtın ötesinde yaklaşık 300 bin İtalyan esir alınmıştı; kaçakların sayısı katbekat fazlaydı. Ordunun zayıflığı, faşistlerin de içinde yer aldığı eski ve yeni sağ tarafından militarizmin kendi sınırlılığıyla ilgili bir husus değil de, liberal kifayetsizliğin ve liberallerin güçlü, iddialı bir millet yaratmadaki başarısızlığının kanıtı olarak yorumlandı. Faşistler, Caperotto'nun utancını silmek ve İtalyan ulusunu askerî bir ruhla güçlendirilmek için and içtiler. Paris Barış Konferansı'nda (1919-1920) kabul edilen şartlar, İtalya'ya 1915 Londra Pakı'nda vaat edilen bütün toprakları –örneğin Dalmasya ve Afrika'daki sömürgeler– alamayacağını açıkça ortaya koyunca, İtalyan milliyetçileri çılgına dönmüştü. Sonuç, D'Annunzio'nun elinden 24 Ekim 1918'de ortaya çıkan ve savaş sonrası irredentist milliyetçiliği körükleyen *la vittoria mutilata* [sakat zafer] efsanesi oldu.

Almanya ise Prusya monarşisinin çöküşü ve sağın şiddetle karşı çıktığı cumhuriyet rejimine geçiş ardından (ve tabii ki bu ikisi arasında bir Sovyet devrimi girişimi yüzünden) daha ciddi şekilde sarsıldı. Versay Anlaşması'yla dayatılan koşullar sadece Almanya içerisinde değil, başka ülkelerce de –tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşıncı bu ifadeler son derece muğlak olsa bile– adaletsiz ve intikamcı amaçlı görüldü: Kimi tarihçiler savaşın Fransa'da ve kıtadaki başkaca ülkelerde büyük hasarlara yol açmasına rağmen, Almanya'nın görece zarar görmeden çıktığı gerçeği göz önüne alınınca Almanya'nın el çekmek zorunda kaldığı bölgelerin etnik açıdan Alman olmadığına ve tazminat taleplerinin mantıklı olduğuna dikkat çekiyor. İddialarını desteklemek için de güya acımasız olduğu iddia edilen barış koşullarına rağmen Almanya'nın ekonomik açıdan hızla toparlanıp kendisi birkaç yıl içerisinde yeniden Avrupa'nın önde gelen güçlerinden biri hale getirmesini kanıt olarak sunuyorlar (bkz. Gregory, 2008: 295). Nihayetinde durum ne olursa olsun, sağcı Alman çevreler iç güçlerin de desteğiyle ülkelere çok büyük bir adaletsizlik yapıldığı inancıyla hareket ediyorlardı. İç güçler dedikleri ordu-daki zayıf çevreler ve özellikle –onların tabiriyle– sosyalist dönekeerdi. İtal-

4 İki savaş arası dönemde İngiltere'de yaşanan devasa kriz için Richard Overly'nin (2010) adıyla taşı gedğine koyan kitabına (*The Morbid Age* [Hastalıklı Çağ]) bakılabilir.

ya'da da hınç dolu milli mitler, özellikle de *Dolchstoßlegende* miti her geçen gün daha fazla kulaklara çalınıyordu. Bu mite göre Almanya aslında savaşı kaybetmemişti; yalnızca Bolşevikler ve Yahudiler tarafından sırtından bıçaklandığı için bir iç yıkıma yenik düşmüştü.

Almanya ve İtalya'daki sağcı çevrelerin başlarda savaş için duydukları coşku, aleni bir pişmanlığa değil, aksine –hararetli bir intikamcı bağlılıktan beslenen– derin bir ihanet duygusuna dönüştü. Askerî açıdan ortaya çıkan sonuç kabullenilmedi; amaç bunu tersine çevirmek ve savaş çabasını meşrulaştırmaktı. Bu da faşizm için hayati bir zemin oluşturan eski askerlerin, yani Almanya'da *Freikorps*'un ve İtalya'da *Arditi*'nin neden bu kadar önemli olduğunu açıklığa kavuşturuyor. İki grup da ülkelerinin küçümsendiğini düşündüğü barış kararlarını kabul etmeyi reddetti ve milletin haysiyetimi kurtaracak askerî bir rövanş talep etti. Almanya'nın barış koşullarını kabul ettiğini duyduğunda Hitler'in hissettiklerini aktardığı şu ifadeler, bu bakımdan örnek niteliğindedir:

Bir anda gözüm karardı; sendeleyerek el yordamıyla yatakhaneye döndüm, kendimi ranzama attım, ağrı saplanan başımı yastığımla battaniyeme gömdüm.

Annemi toprağa verdiğim günden beri ağlamamıştım. (...) Ama artık kendime mani olamıyordum. Vatanın başına gelen talihsizliklerin yanında kişisel acıların hiçbir kıymeti olmadığını anladım.

Her şey böylelikle boşa gitti. Tüm fedakârlıklar ve yoksunluklar boşuna; çoğunlukla sonu gelmeyen aylar boyunca bitmeyen açlık ve susuzluk boşuna; (...) iki milyon insanın ölümü boşuna. Bütün bunlar sefil bir suçlu çetesi vatanı el koyabilsin diye mi yaşandı? (...) Bunu korkunç günler ve daha da kötü geceler izledi. Her şeyin elimizden kayıp gittiğini anladım. (...) Bizi bu hale getirenlere duyduğum nefret gecelerce büyüdü içimde.

Sonraki günlerde kaderim bana bir yerlerden tanıdık geldi. Kayser II. William, alçakların haysiyeti olmadığını hiç aklına getirmediği için Marksizmin liderlerine zeytin dalı uzatan ilk Alman İmparatoruydu. Marksistler bir elleyle imparatorla tokalaşırken, öteki ellerini hançere uzatıyordu.

Yahudilerle uzlaşmaz; yalnızca zor bir seçim olabilir: ya öyle ya böyle.

Siyasete girmeye işte böyle karar verdim (Hitler, 1999: 204-206).

Kitle toplumunun sıkıntılarına çözüm getirme iddiasındaki savaş, yalnızca bu sıkıntıları derinleştirmekle kaldı; elitleri ve onlarla aynı kaderi paylaşanları ellerinde çatlamış bir sürahiyle bıraktı. Burjuvazi ile işçiler arasında milli bir uzlaşma tesis edilmedi, aksine aralarındaki düşmanlık keskinleşti; hatta iç savaşın eşiğine ulaşıp bu sınır aşıldı. Faşizm, bu çıkmaza cevaben yeni bir siyasi form olarak gün yüzüne çıktı; göreviyse milli krizi çözmekti.

Faşizm ve kitle siyaseti

Peki bu durumda kitlelere karşı faşist duruş neydi? Daha önce gördüğümüz üzere, kitle toplumu farklı fenomenlerden oluşan bir yamalı bohçaydı. Faşizm ise kendi göbeğini kendisi kesmiş bir “totalitarizm”di; salt bir siyasi form olmaktan çok öte, yaşamın bütün alanlarını etkisi altına almayı amaçlayan kapsamlı bir hareketti. Dolayısıyla toplumsal, kültürel ve ideolojik çıktıları vardı. Bu yüzden faşizmin kitle toplumuyla ilişkisinin nasıl olduğu sorusuna üç aşağı beş yukarı bir cevap verebilmek için sorunun farklı yönlerini ayrı ayrı ele almak gerekir. Bu bölümde önce siyasi ve demografik meselelere bakacağım; sonraki bölümlerdeyse toplumsal ve kültürel veçhelere –daha doğrudan– odaklanacağım.

Faşizmin kitle karşıtı yapısı siyasi açıdan analiz edilince –en azından– ilk bakışta oldukça basit görünür. Daha önce tanımladığım şekliyle kitle siyaseti, evvela gücü her geçen gün daha fazla artan işçi partilerine dayanıyordu. “Le Bon da dahil olmak üzere, o zamana kadarki bütün kitle teorisyenleri,” der J.S. McClelland (2011: 289), “kitle siyasetinin sosyalist olmasını bekliyordu.” Faşizmse bu beklentiye bir son verdi. Faşist ya da yarı-faşist hareketler İtalya, Avusturya, Almanya, İspanya ve diğer yerlerde iktidar koltuğuna oturunca, nihayetinde faşist olanlar dışındaki bütün partilerin illegal ilan edildiği bir süreç başladı. Parlamenter rejimden tek partili rejime geçişin hızı her örnekte farklılıklar gösteriyordu: İtalya’da *Partito Nazionale Fascista*’nın (PNF - Ulusal Faşist Parti), Ekim 1922’nin sonundan III. Vittorio Emanuele’nin Mussolini’yi başbakan ilan ettiği 1925-1926’ya kadar sahadaki diğer siyasi güçlerin tamamını alaşağı etmesi iki yıldan fazla sürdü. Nazi Almanya’sındaysa süreç –İtalya’ya kıyasla– çok daha hızlı yaşandı. NSDAP’nin *Gleichschaltung*’u [Nazileştirme sürecini] tamamlaması, Alman siyaseti ve toplumunun kontrolünü eline geçirmesi için birkaç ay yetti bile.

Bu noktada her modern diktatörlüğün ya da tek parti rejiminin mutlaka *kitle karşıtı* olup olmadığı sorulabilir. Yanıtsa rejimin faaliyet gösterdiği tarihsel bağlamın kendi içerisinde incelenmesini gerektirir. Bu rejim, kitlenin siyasi yükselişini engellemek için mi geldi? Arkasına aldığı toplumsal temel neydi? Örneğin Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Lenin eliyle kurulan ve Stalin döneminde daha ileri noktalara taşınan Bolşevik rejiminde yurttaşların yaşamının denetlenmesi ve bu yaşama yönelik müdahale, muhaliflerin bastırılması ve cezalandırılmasındaki “totaliterlik”in derecesi oldukça yüksekti. Yine de bu rejim, kendisini elitlere karşı kitlelerin öncüsü olarak görüyordu ve başlangıçta ülkenin en yoksul kesimlerinden –özellikle işçilerle köylülerden– muazzam bir destek gördüğüne hiç şüphe yoktu. Rejimin ilk muhalifleri, hem Çarlık yanlıları hem de burjuva elitleriydi. Başka bir deyişle, Bolşe-

vikler Rusya’da kitlelerin siyasi haklarının kapsamının genişlediği uzun bir tarihsel süreci sona erdirmek için gelmemiştir iktidara. Sovyet rejimi, temelde Çarın kurduğu diktatörlüğe alternatif bir halk diktatörlüğüydü.⁵ Bu nedenle böylesi bir rejimi ya da Mao Zedong’unki gibi başkaca komünist rejimleri “kitle karşıtı” başlığı altında sınıflandırmak pek doğru olmaz. Kıyaslayarak bakınca, esas faşist rejimlerin işçi partileri ile sendikaların başarılı ve ciddiye alınması gereken güçlenme sürecine bir son verdiği görülür. Söz konusu faşist hareketler İtalya, Almanya, Avusturya ve İspanya’da otoriter rejimleri değil, demokratik cumhuriyetleri devirdiler. Şimdi bu meseleyi iki büyük örnek, yani İtalya ve Almanya bağlamında inceleyelim.

İtalya

İtalyan faşizminin toplumsal ve siyasi tarihi üzerine kalem oynatan uzmanlar, Mussolini’nin yeni hareketinin, birleşme sonrası İtalyan toplumundaki geleneksel iktidar sahiplerinin (kral, Vatikan, sanayiciler, toprak sahipleri ve burjuvazi) yardımına nasıl koştuğunu uzunca bir süre boyunca vurguladılar. Bu tarihçilerin değerlendirmelerine göre faşizm, öncelikle işçi sınıfının güçlenmesi nedeniyle bu grupların statüsünde yaşanan erozyona yönelik bir tepkiydi. Elitlerin ve orta sınıfların temel korkusu Bolşevik tarzı bir çözümün İtalya topraklarında vuku bulması ihtimaliyle ilgili değildi; her ne kadar kendilerince bu korkutucu ihtimalin de payı es geçilemeyecek olsa da, halk sınıflarının demokratik şekilde güç kazanması bu grupların iktidarına çok daha somut bir biçimde ket vurmuştu. 1893’ten 1899’a kadar yasaklı olan Sosyalist Parti (PSI), oy hakkının kapsamının genişlemesinden en fazla faydalanan parti olmakla kalmadı, aynı zamanda savaş sonrası dönemdeki parlamentoların en büyük partisi de oldu. Sosyalist Parti, –Alexander De Grand’in (1982: 23-24) işaret ettiği üzere– 1919 seçimlerinin gerçek galibiydi:

İtalyan toplumunun büyük kısmı artık geleneksel siyasi denetim araçlarına tepki vermiyordu. Evrensel oy hakkı tartışmalarının etkisi artık tam manasıyla hissedilmeye başlamıştı (...) Sosyalist Parti’nin büyük atılımı, muhtemelen savaşın yol açtığı en etkileyici siyasi değişimdi. Genel İşçi Konfederasyonu’nun üye sayısı, 1918’de 250 bin iken, bu sayı 1920’de 2 milyona yükseldi. Kasım 1919 seçimlerinde Sosyalist Parti yaklaşık 2 milyon oy ve 156 sandalye kazanarak İtalya’daki en büyük siyasi güç haline geldi.

Bu dönemde yükselen bir başka güççe karizmatik rahip Don Luigi Sturzo’nun liderliğini üstlendiği yeni Katolik parti *Partito Popolare Italiano*’ydu (PPI - İtalya Halklarının Partisi). PPI, Papa’dan görece özerk hareket ediyor;

5 Farklı diktatörlük çeşitlerini karşılaştıran iki kitap için bkz. (Lee, 2008 ve Overly, 2006).

sol çizgide ve toplumsal bir siyaset izliyordu. Partinin çizgisi o zamanlar sıklıkla “ruhban sosyalizmi” diye anılıyordu. Don Sturzo, sosyalist olmamasına rağmen her türden faşist hamleye mani olunması gerektiğini düşünen çok az sayıdaki kişiden biriydi; 1924’te zorla sürgün edildi ve orada yeni rejimin velut bir eleştirmeni oldu. *Popolare* kurulduğu yılda, yani 1919’da yapılan seçimlerde 1 milyon 167 bin oy aldı (Salvemini, 1973: 232). İki büyük kitle partisi toplamda oyların yüzde ellisinden fazlasını almıştı; oyların %32,3’ünü Sosyalist Parti ve %20,5’ini de İtalya Haklarının Partisi almıştı.

Büyük kitle partilerinin hızlı yükselişi kadar önemli olan bir başka meseleyse 1919’un geleneksel iktidar odakları için muazzam bir yenilgiyi simgemesiydi. Bu durum, liberallerin yaşlı kurtlarından Giovanni Giolitti liderliğindeki –milliyetçileri, demokratları ve muhtelif radikalleri içeren– geniş koalisyonun popülaritesindeki keskin düşüşe yansdı. Koalisyon 1913’te 3 milyon 392 bin oy alırken, bu sayı 1919’da 1 milyon 779 bine kadar geriledi (Salvemini, 1973: 232).

De Grand, toplumsal ve siyasi krizi açıklamak için savaş sonrası İtalyan toplumunu dört kategoriye ayırır:

1. İtalyan siyasi sınıfı: İtalyan siyasi ilişkilerini en üst düzeyde yöneten güçler.
2. Baskın çıkar grupları: Sanayici lobileri, toprak sahipleri, ordu ve Katolik Kilisesi.
3. Ara gruptaki elitler: Antonio Gramsci’nin “organik entelektüeller” diye adlandırdığı grup. Bunlar İtalyan siyasi sınıfı ve baskın çıkar grupları ile İtalyan toplumunun geri kalan kısımları arasında arabuluculuk yapan gruplardı. Bu kategoride yer alanlar, sosyoekonomik statüleri açısından alt ve orta sınıftan burjuvazinin parçası olan işçi önderleri, öğretmenler, kamu görevlileri, sendika liderleri, gazeteciler ve başkaca gruplardı.
4. Kitle tabanı: Şehirde yaşayan beyaz ve mavi yakalı işçiler, küçük iş insanları, vasıfsız işçiler, küçük esnaf, işsizler, kırsalda yaşayan küçük çiftçiler, ortakçılar, topraksız köylüler ve göçmen işçiler.

De Grand’a (1982: 4) göre “İtalyan toplumunun bu kesimleri arasındaki ve kendi iç ilişkilerindeki kriz faşist bir rejime kapı aralamıştı” Bu kriz esasen kitle tabanında (4) artan huzursuzluk karşısında siyasi sınıfın (1), kendi çıkarlarını idame ettirmeyi ve korumayı başaramayan egemen çıkar gruplarının (2) ve ara gruptaki elitlerin (4) kendilerini dezavantajlı bir konumda bulmalarından ileri geliyordu.

Daha önce değindiğim üzere 1919 genel seçimleri –ve 1920’deki yerel seçimler– liberal ve muhafazakâr partilerin gücünü törpülerken sol partilerin önünü açtı. Yine de Sosyalist Parti’nin birbirine şüpheyle bakan ve hasım gibi duran ılımlı ve radikal güçler, yani “Reformistler” ve “Aşırılıkçılar”

arasında ikiye bölündüğü gerçeği de göz önüne alınınca, liberal ve muhafazakâr partiler siyasi iktidarı elinde tutmaya devam ediyordu. Benzer bir hasımlık PSI ve PPI'yı da birbirine mesafeli durmaya itiyordu. Giolitti'nin idaresindeki Liberal Parti, tüm bu gelişmelere rağmen Temmuz 1920'de iktidara geri döndü; ama bu sefer kitle tabanından yükselen sesleri görmezden gelemedi. "Kademeli vergilendirme, savaş dönemindeki abartılı kârların kaynağının araştırılması, hisse senedi sahipliğinin kamusal olarak ilan edilmesi ve telefon endüstrisinin kamulaştırılması" (De Grand, 1982: 27) gibi burjuvazinin ve üst sınıfların hayal kırıklarını artıran reformlara imza atmak zorunda kaldı.

Sendikaların ciddi şekilde güç kazanmasıyla birlikte sanayicilerin eli siyasi açıdan zayıflamıştı; bu esnada köylü sendikaları da benzer şekilde toprak sahipleri açısından tehdit oluşturmuyordu. "Proletaryanın militanlığı ve bek-lentiler," diyor De Grand (24):

(...) hiç olmadığı kadar artmıştı. 1919'da sanayi sahasında bir milyondan fazla işçinin katıldığı 1.633 grev yapıldı; bu sayıya 208 tarım greviyle yarım milyon insan daha dahil oldu. (...) Orta ve güney İtalya'daki köylüler, kötü ekilmiş ve ekilmemiş toprakları aniden ele geçirmeye başladılar. Ülke genelinde şiddetli bir sınıf savaşı, (...) iç savaşa benzeyen bir süreç patlak verdi.

Sanki tüm bunlar orta ve üst sınıflar üzerinde yeterince baskı yaratmı-yormuş gibi, İtalyan piyasası iş arayan binlerce yeni profesyonelin akınına uğradı ve istihdam seçenekleri nispeten sınırlandı. De Grand'ın işaret ettiği önemli verilerden biri, 1918-1919 yılları arasında teknik okul mezunlarının sayısında savaş öncesine kıyasla %256'lık bir artış yaşandığıdır. Bu artış, alt-orta sınıfların ve işçilerin konumlarını iyileştirme isteklerinin güçlü bir göstergesidir. Bu tür toplumsal hareketliliklerin toplumsal merdivenin üst basamaklarında yer alanlar arasında kaygı ve hırçınlığa yol açtığını söylemeye bile gerek yok.

Baskın çıkar gruplarına ve ara pozisyonadaki elitlere liberal bataklıktan cazip bir kaçış yolu sunan bir hareket olarak faşizmin toplumsal rolü ise tam da bu noktada su yüzüne çıktı. Faşist birlikler, 1920-1922 yılları arasında örgütlü şiddet dalgasıyla "zararlı" grevleri bastıran ve sendikalarla köylü birliklerinin gücünü ciddi ölçüde zayıflatan gayri resmî birer orduydı. Ensesi kalınlara başına konan bu talih kuşunun İtalya tarihinde oynadığı rolü özetlemek için tek bir veriye bakmak yeterli: İtalya'da tarım sektöründe 1920'de 1 milyon grev yaşanırken, ertesi yıl bu sayı sadece 80 binde kaldı.

"Doğrudan yerel çiftçiler ve işbirlikçileri tarafından finanse edilip donatılan" (Morgan, 2004: 52) ve savaşta kazandıkları askeri uzmanlıktan faydalanan, çoğu eski asker ile subay olan kişilerin (savaş deneyimi, bu bakımdan

başlangıçta milliyetçiler tarafından hayal edilen kendiliğinden ve uyumlu bir toplumsal kucaklaşma biçiminde olmasa da, toplumsal uyum ve birliğe yardımcı oldu!) idare ettiği bu faşist birlikler, “komünden komüne sıçradı, sosyalist örgütlere saldırdı ve kırsal *fasciolar* kurdu” (Morgan, 2004: 52). Faşist birlikler şehirleri kuşattı, sosyalist karargâhları ateşe verdi, sosyalist liderleri parmaklıkların arkasına gönderip muhaliflere zorla Hint yağı içirdi.* “1921 yılının ilk altı ayında 119 işçi birliği, 107 kooperatif ve 836 köylü birliği yazıhanesi saldırıya uğradı ve yıkıldı; daha iyi bir yaşam uğruna mücadele veren bir nesil yok edildi” (De Grand, 1982: 31).

Faşizm koltuğu ele geçirdikten sonra aynı hattı izlemeye ve kitle tabanını dizginlerken burjuvazi ve egemen çıkar gruplarıyla işbirliği yapmaya devam etti. Faşist politikalar –en azından başlangıçta– temelde muhafazakârdı; şayet bu sözcükten ekonominin tam manasıyla kontrolü ya da bağımsız kurumların lağvedilmesi anlaşılıyorsa, totaliter değildi. Siyasi açıdan faal işçi ve köylülerin yanı sıra popüler ve demokratik kampı destekleyen elitler ile faşizmin Kilise, ordu, sanayi ve hatta akademik kurumlar gibi özerkliklerini büyük ölçüde koruyan muhafazakâr çevrelere imkân tanıdığı hatırı sayılır eylem alanı arasında büyük bir eşitsizlik vardı. Rejimin ilk yılları (1922-1925) aslında iktisadi açıdan liberal bir çizgi izleyen maliye bakanı Alberto De Stefani’nin önderliğinde serbest piyasa politikalarıyla şekillendi. De Stefani, “sanayi üzerindeki denetimleri azalttı, harcamaları ve vergileri kısıtı. (...) Telefon şirketleri özelleştirildi, elektrik şirketlerine verilen tavizler tazelendi, hayat sigortası üzerindeki devlet tekeli kaldırıldı” (De Grand, 1982: 47). Tilkî Giolitti’den aslan Mussolini’ye doğru yaşanan kayma, aslında tam da Vilfredo Pareto’nun reçetelerine denk düşüyordu: Ekonomik liberalizmin önünü açmak uğruna siyasi liberalizm rafa kaldırılıyordu. Franklin Hugh Adler (2005: 425), serbest piyasa ilkelerinin Ağustos 1922’de Ulusal Faşist Parti resmî programına dahil edildiği bu dönemi “liberal faşizm”⁶ olarak tanımlamıştı. Aslına bakılırsa bu *bırakınız yapsınlar* dönemi pek de uzun sürmedi ve maliyenin dümenine geçen Alberto Beneduce yönetiminde ekonomik sahadaki devlet müdahalesi arttı. Ne var ki bu durum, bırakalım sosyalizmi, kolektivistliğe geçişin göstergesi olarak bile düşünülmemelidir. Daha etkili ve destekleyici bir devlet için yaygara koparanların büyük kısmı zaten bizzat sanayicilerdi. İktisat tarihçisi Marcello De Cecco’nun (2002: 74) öne sürdüğü üzere, dümenin De Stefani’den Beneduce’ye geçişiyle birlikte, küçük üreticilerin çıkarları büyük ölçekli sanayiye peşkeş çekildi ve bu tam manasıyla kapitalist bir tercihti:

(*) Hint yağının tohumlarında zehirli bir madde olan risin bulunur – ç.n.

6 Yazarın sanayicilerin faşizme yaklaşımına dair ayrıntılı izahı için bkz. Adler (1995).

[Mussolini] iktidara gelmek için savaş zamanında planlanmış her türden ekonomik faaliyetin terk edilmesini savunup hür teşebbüsün havarisi rolüne soyunmaktan çekinmedi. Böylelikle geleneksel emek yoğun endüstriyel mallar üreten küçük ölçekli girişimcilerin kalbine dokundu; ama çok geçmeden sermaye yoğun ürünler üreten büyük ölçekli sanayi girişimcileri ve büyük kamu yöneticileri uğruna onları yüzüstü bırakacaktı.

Faşizmin kurucusu ve lideri, kitlelere karşı mücadele veren hareketinin ilk yıllarında akıntıya karşı kürek çektiğinin ve *azınlık* olduğunun epey farkındaydı; oysaki onu destekleyenler bu durumu ya reddediyor ya da görmezden geliyordu. Parlamenteoya adaylığını koyan ilk faşist liste zayıf sonuçlar elde ederken, Sosyalistler ile Katoliklerin milyonları peşine taktığı unutulmamalıdır. Büyük bir olasılıkla Mussolini'nin fikirlerine karşı olan ve daha sonradan çoğu hareketi terk eden radikal üyelerin baskınlığının hissedildiği ilk faşist programın radikal unsurlar taşıdığına şüphe yoktur. Bu program pek çok talebin yanı sıra kadınlarinki de dahil, genel oy hakkının desteklenmesini, bizzatihi Alman komünist Kurt Eisner'ın fikirlerinden ilham alan bir demokrasinin kurulmasını ve sermayenin ziyadesiyle ilerici bir şekilde vergilendirilmesini içeriyordu. Ne var ki tüm bu temele rağmen, hem kendilerine kıyasla epey güçlü olan Sosyalistlerin siyasi radikalizmi tekellerine almalarından hem de işçiler arasında kibirli, güvenilmez bir entrikacı olarak görülen Mussolini'nin yarattığı hoşnutsuzluktan ötürü faşistler ciddi şekilde başarısız oldular (Tasca, 2000: 41-47). Mussolini, işçilerin aksine eski askerlerden oluşan *Arđiti* arasında epey popülerdi. "Geniş kitlelere," diyor Angelo Tasca (2000: 49), "ve sosyalist toplantılara koş a koş a gidip 'kızıl'ları destekleyenlere karşı, Mussolini'nin emrinde her şeye hazır ve nazır, caydırılması mümkün görünmeyen silahlı gruplar vardı." Bu durum Mussolini'nin –kitleleri hor gören ve yaratıcı, eşsiz, yetenekli bireyi öven– esasen elitist eğilimlerini güçlendirdi. Seçim sonuçları yüzünden hayal kırıklığına uğrayan Mussolini, sonraki aylarda Nietzsche ve Stirner ruhuyla bir çekicilik ve prestij katmaya çalıştığı yazılar kaleme alacaktı. Bu yazılardan biri de Aralık 1919'dan sonra kaleme aldığı, siyasi yalnızlığından dem vurduğu ve seçmen kitlesini küçümseyen PSI'nın "kızıl" seçmen kitlesine ve PPI'nın "kara" destekçilerine meydan okuduğu şu yazıydı:

Hristiyanlığın bütün biçimlerinden, İsa'nınki kadar Marx'ınkinden de nefret ediyoruz ve modern dünyada şekillenen pagan güç ve cüret kültürünün yükselişini tutkuyla destekliyoruz. (...) Kiliselerin kızıl ve kara ilahiyatçıları, asla vücut bulmayacak bir cennetin zengin ve sahte vaatlerini yaymaktan derhal vazgeçin! (...) Bireyin asli güçlerine yer açın, zira birey gerçeğinden baş a hiçbir insani gerçek yoktur.

Stirner, neden yeniden güncel olmasın? (Mussolini, 1958, cilt 14: 193-194).

Ocak 1920 tarihli bir başka yazısında ise şu hususun altını çiziyordu:

Vaat edilmiş topraklardaki mutluluğa, kurtuluşa zerre kadar inanmıyoruz. (...) *Bireye geri dönelim*. Bireyi yüceltip yükselten her şeyin arkasındayız. (...) Bugün bireyi ve dünyayı kontrol altına almak için savaşılan iki din var: Kara ve kızıl; (...) Roma'nın ve Moskova'nın. Bizler bu iki dinin heretikleriyiz. Bunlara bağışlığımız var. (...) Artık *yelken açmak lazım*.⁷ Akıntıya karşı, hatta kitleye [*il gregge*] karşı yelken açmak zorundayız; üstelik bu yeni heretiklerin yalnız ve gururlu havarilerini taşıyan gemimiz batacak olsa dahi (Mussolini, 1958, cilt 14: 231-232).

Emrindeki silahlı gruplar sosyalistlerin sırtını çoktan yere çaldıktan sonra Mussolini, küçük öncü ordusu, yani faşist Davud'un devasa bir destekçi ordusuna sahip olan kızıl Goliath'ı yenmesiyle böbürlenerek sürdürüyordu sözlerini. 1921'de yaptığı bir konuşmada şöyle diyordu:

1 milyon 850 bin seçmen sandığa orak-çekiçli oy pusulasını attı: Temsilciler Meclisi'ne 156 delege gönderdiler. Felaket kapımızdaydı. (...) Gelgelelim bir şeyi unutmışlardı: İnâtçı ruhumu ve boyun eğmek nedir bilmeyen iradem. Göğsüm gururla dolu halde 4 bin seçmenime dedim ki: (...) Savaş bitmedi! (Mussolini, 1958, cilt 16: 241).

Faşizm, demokrasiyi ortadan kaldırıp işçi sendikalarını paramparça ederek elitlerin ve orta sınıfların etine batan diken çıkardı; Nietzsche'den Le Bon'a kadar kitleye eleştiri yöneltten pek çok ismin gündemindeki en acil meselelerden birini nihai bir sonuca bağladı. "İşçi," diye sızlanıyordu Nietzsche (1990: 106), "askerlik hizmetinden sorumlu kılındı; işçilerin sendika kurmasına ve oy kullanmasına müsaade edildi." Gelgelelim, işçiye "ahmakça" müsaade edilene engel olunabilirdi de: Faşizm, askerlik hizmeti dışındakileri masadan kaldırdı. "Emek sorunu" böylelikle kati şekilde çözüldü.

Stefan Zweig, *Dünün Dünyası*'nda 1921'deki İtalya ziyareti esnasında faşizm olgusuyla tanışmasını anlatır. Zweig, kitabı yazmaya 1934'te başladı, ertesi yıllar boyunca da sürdürdü; yazarın İtalyan faşizmi ile Alman Nazizm'i arasında süreklilikler olduğuna hiçbir şüphesi yoktu. Zweig'in anlatısının asıl tonu Nazizm'e yönelik mutlak bir nefreti yansıtsa dahi yazar aslında ikircikli bir konumdaydı. Tıkabasa dolu iki bavulla sevgilli Venedik'ine vardığında oteline gitmesi için yardım edecek bir tek kişi bile bulamamış ve "İşçiler ile demiryolu işçileri, elleri ceplerinde caka satarak boş boş oturuyorlar," demişti. Bu esnada grev kırıcı bir gondolcu yazarın imdadına koşup sağsalim oteline varmasını sağlamıştı; bunun ardından Zweig, her seferinde yaptığı gibi zaman

7 Orijinali Latince *navigare necesse* olan bu ifade, Antik Roma edebiyatından alıntıdır: *navigare necesse est, vivere non est necesse*: yelken açmak lazım, yaşamak değil.

kaybetmeden San Marco Meydanı'na gitti. Ne var ki meydan da "son derece ıssız görünüyordu. Dükkânların çoğunun kepenkleri inmiş, kafelerde oturan kimse kalmamıştı, sadece sıradışı bir şeyin patlak vermesini bekliyormuş gibi ayrı gruplar halinde bekleyen büyük bir işçi kalabalığı vardı" Tüm bunlar olup biterken birden *Giovinazza'yı** söyleyerek kitleyi kıskırtmak isteyen bir grup faşist kalabalığı yarmaya başlar. Zweig hümanist ve pasifist olmasına rağmen, sayıca üstün düşmana karşı daha küçük grubun cüretkâr ve kusursuz manevrasına duyduğu hayranlık duygusunu bastıramaz:

Sayıca kendilerinden yüz kat daha kalabalığın düşmanlarına karşı tek bir hamle yapmasına müsaade etmeden ellerindeki sopaları havaya kaldırarak hızla geçtiler. Örgütlenmiş bu küçük grubun gözüpek ve gerçekten cesur yürüyüşü o kadar hızlıydı ki, bekleyen kalabalık düşmanlarıyla başa çıkma şansı olmadığını anladığında çoktan gözden kaybolmuştu. Öfkeyle bir araya gelip yumruklarını havaya kaldırsalar da çok geç kalmışlardı (Zweig, 1964).

Olaylara, grevler ve işçi sınıfının küstahlığından ötürü rahatsız olmuş varlıklı orta sınıf bireyin bakış açısından yaklaşılmıca bu sözlerde hiçbir kınama iması yoktur. Zweig, Alman faşistlerinin benzer şekilde hareket ettiğini ve Sosyalist bir toplantıyı dağıttığını anımsayınca anlatının tonu tümünden değişir. "Venedik'teki San Marco Meydanı'ndan aynı şeye şahit olmuştum," der yazar, ama bu sefer açıkça zayıf tarafın yanındadır; paramiliter hamlenin ustalığına o kadar da hayran değildir bu sefer. İtalyan faşistlerini "kararlı, cesur genç adamlar" olarak tanımlarken, SA'yı bireysellikten mahrum, askerî bir makine olarak tasvir eder. "Burada kişisel bir nitelik söz konusu değildi," diye ısrarla vurgular, "bu insanlar yapılacak hareketler için kışlada ya da talim alanlarında yüzlerce kez eğitim görmüş olmalıydı. Bu çetenin saldırı, şiddet ve terör yöntemleri hususunda eğitildiğini görür görmez anlıyorsunuz" (Zweig, 1964).

Artık bu paramiliter şiddetin tehdidini üzerinde hissedenden Zweig, grubun eylemlerine övgü düzmek yerine büyük resme bakmaya ve Nazi şiddetinin yönetici elitlerinin çıkarlarına nasıl hizmet ettiğini tespit etmeye yaklaşır: "Yetkililer, bu garip gece manevralarına pek kulak asmadılar. Gerçekten uyuyorlar mıydı, yoksa bile isteye mi kaçırdılar gözlerini? Harekete kayıtsız mı kaldılar, yoksa gerçekten gizlice teşvik mi ettiler?" (Zweig, 1964).

Tabii İtalyan faşizminin işçi sendikalarını tümünden ortadan kaldırmadığını ve işçi hakları ilkesini basitçe reddetmediğini unutmamak gerekir. İtalyan faşistlerinin amacı sendikalarla sol partiler arasına mesafe koymaktı. Siyasi açıdan bu kirden arındırıldıktan sonra sendika milli yenilenmenin bir unsuru

(*) "Gençlik" anlamına gelir; Mussolini taraftarlarının marşıdır – ç.n.

olarak işlev görebilir, yeni bir aristokrasinin nüvesi bile olabilirdi. Faşistlerin sendikaya yönelik yeni hamlesi, esasen sendikayı işçilerin çıkarlarını savunan bir örgütlenme olmaktan çıkarıp milli verimlilik temeline oturtmaya çalışmaktan ibaretti. Bu durum aynı zamanda sendikaların mirasını seçici geçirgen bir yaklaşımla sahiplenmeyi ve seçilen unsurları yeni anlamlarla donatmayı içerse de, kitlelerin terbiyecisi olarak faşizmin rolünü doğrular. Faşist hareket, o dönemde işçilere kur yapıp kendisini bağımsız, düzen karşıtı, hatta devrimci bir güç gibi sundu. Bu nedenle faşist retorik içerisinde işçi haklarına ve hatta bunların kapsamının genişletilmesine dair pek çok ifadeye rastlanması şaşırtıcı değildir. Mussolini, 1921 Nisan'ında "Faşizm gemisi," der:

(...) aptalca, gerici ya da muhafazakâr bir siyasetin kaçakçılığına araç kılınmamalıdır. Hiç kimse işçilerin binbir fedakârlıkla elde ettiklerinin göz ardı edilebileceğini aklının ucundan bile geçirmemelidir. Bir günde sekiz saat çalışılmasının hukuken tanınması ve sosyal mevzuatın yeni dönemin taleplerine göre düzenlenmesi gerektiğini ilk biz kabul ettik (Mussolini, 1958, cilt 16: 242-243).

Şiddet tehdidi burada arkalara itilir. Şayet gerekiyorsa İtalya sevgisi, işçilerin ruhuna tam manasıyla nakşedilmelidir (248):

Biz faşistler, rekabetin ve ihtilafların ötesinde tek bir gerçeklik olduğunu iddia ediyoruz [...] ve bu, bir ağacın kökleriyle birlikte üzerinde büyüdüğü toprağa bağlı kalması gibi, hepimizin millete, *patriaya* bağlı olduğu gerçegidir.

Dolayısıyla ister beğenin ister beğenmeyin *patria* ortadan kaldırılamayacak, ebedi, ölümsüz bir birliktir. (...) Bizler, proletaryanın ruhunu kaplayan utanç verici kabuğu öfkeli çekiç darbelerimizle kırdık. Proleterler İtalyan olmaktan utanıyordu. İçler acısı bir propagandayla hayvanlaştırılmış proleterler "Almanlar gelsin!" ya da "Çok yaşa Avusturya!" diye bağırıyorlardı.

Kapitalizm ile sosyalizm arasındaki bir ara yol olarak faşizm, korporatizmle, yani şirketlerin hem işçilerin hem de işverenlerin temsilcilerini içeren ve güya bir yanda sınıf mücadelesini ve grevleri, diğer yandaysa patronların keyfi ve sömürücü politikalarını ortadan kaldırarak, aralarında tüm milletin iyiliği için doğrudan ve dengeli müzakerelerin yürütülmesini kolaylaştıran kurumlara dayanan bir üretim yönetimi sistemi getirmesiyle gurur duyuyordu. Tabii faşist devlet böylesi bir uzlaşının sağlanamaması halinde masaya yumruğu vurma hakkını saklı tutuyordu. Ne var ki korporatizm aslında fiilen pazarlık gücünden mahrum işçileri kontrol ve idare etmek için bir araçtı. İşverenlerse işçilerin aksine ciddi bir manevra kabiliyetine sahipti. Sahip olduğu propagandada değerini bir kenara bırakalım, bu yöntem Mussolini'nin iki amaca ulaşmasına imkân sağladı: Birincisi, devlet işverenlerle

birlikte ekonomik faaliyeti bir yere kadar yönlendirebiliyordu; ikincisi, şirketlerdeki asli koltuklar parti üyelerince doldurulduğundan siyasi ve iktisadi denetim ağı büyük bir yaygınlık kazanıyordu. Matteo Pasetti'nin (2017a: 72) yakın zamanda dile getirdiği üzere, “faşist rejim, işçi çatışmalarını yasaklamak için baskıcı politikaları elinde tutuyor ve örgütlü çıkarların zorunlu temsili sayesinde toplumsal çoğulculuğun kökünü kazıyordu” Yine Pasetti'nin başka bir çalışmasında (2017b: 69) ifade ettiği üzere, korporatist rejimin amacı işçilerin özerkliğine fiilen son vermekti: “Ülkenin işgücünü bütünleştirmek, sınıf mücadelesini bastırmak ve işçileri millileştirmek için sendikaların korporatist sistemin parçası haline getirilmesi gerekiyordu.”

Faşist retorik ile pratik arasındaki boşluklar yalnızca solcuların kafasını karıştırmadı, aynı zamanda Duce'nin işçileri milletin bünyesine katma ve sosyal güvence altına alma konusundaki ifadelerini olduğu gibi kullanan pek çok faşizm destekçisinin ve eylemcisinin içinde bulunduğu faşist kamp içerisinde de bazı yanlış anlaşılmalara yol açtı. Pek çok kişi, korporatizmin gerçekten de çıkarlarını savunmaları için işçilere bağımsız bir ses kazandıracağına inanıyordu. Bu durum bir süre sonra farklı hizipler arasında gerilimler yarattı; faşist sendikaların lideri ve eski devrimci sendikacı Edmondo Rossoni işçilerin temsilciliğini üstlendi. 1927'de 2,4 milyon üyesi olan bir sendikanın başına geçen Rossoni, bu sayıyı fiili bir siyasi güce dönüştürmek ve sendikanın devlet karşısında bağımsız olmasını istiyordu. Faşist korporatizmi faşist sendikalara hareket özgürlüğü tanıyan bir sistem olarak yorumlayan sendikacı, Mayıs 1928'de yaptığı bir konuşmada şunu iddia etti:

Şirketler artık devletin bir organı haline geldi. Tabii bu, sendikaların hareket özgürlüğünün kısıtlanması gerektiği manasına gelmez. Zira yasa, nasıl bireylerin şahsi gelişimine müdahale etmiyorsa aynı şekilde sendikanın kişiliğinin gelişmesinin önünü açacak hamlelere de yasak getirmez (akt. Neumann, 1936: 40).

Ne var ki rejim kısa süre sonra Rossoni'nin hatasının farkına varmasını sağladı ve onu aynı yılın sonunda görevinden azletti (Rossoni'nin siyasi kariyerine dair kitap hacmindeki bir tartışma için bkz. Tighino, 1991). Rejim, Rossoni yerine Giuseppe Bottai ve Alfredo Rocco gibi faşistlerin muhafazakâr çizgisini resmen destekledi ve bu destek de ifadesini 1927 *Carta de Lavarò*'da* buldu. Bu önemli belge “özel teşebbüsün önceliğini teyit ve yalnızca özel sektörün yetersiz kaldığı durumlarda devletin müdahalesine müsaade etti” (De Grand, 1982: 70). 1928 yılı boyunca alınan bir dizi hukuki ve pratik önlemlerle, Rossoni'nin etkili sendikası “iktidarsız bir dizi küçük fe-

(*) Mussolini'nin 1927'de ilan ettiği “çalışma bildirgesi” – ç.n.

derasyona dönüşene” (71) kadar ona darbe indirilmeye devam edildi ve sonunda sendika feshedildi. Aslında faşist sendikalar, işçi sınıfının özerkliği- ni desteklemenin yakınından yöresinden bile geçmiyordu; fırsatını bulun- ca ustaca ve çok etkili yöntemlerle işçilerden yüz çevirdiler. İşçileri dizgin- leyip siyasi uyumu bozmamalarını sağlayacak tedbirleri alan çok güçlü birer araç haline geldiler. Bunu başarmak için de envaîçeşit yöntemte tevessül etti- ler; bunlar arasında en dikkat çekenlerden biri, faşist sendikaların üyelerine kart vermesiydi. Bu kart olmadan iş bulmak epey güçtü. Dahası, bu kart her durumda farklı işe yarıyordu ve “faşistlere işçi sınıfıyla ilgili olarak muazzam bir kaldıraç ve denetim olanağı” sağladı (Corner, 2002: 338). Örneğin itaat- siz işçiler cezalandırılabilir, işçiler genel anlamda boyun eğmeye zorlanı- yordu; yok eğmedi, bu sefer, komşusunu veya işçi arkadaşını ihbar etmeye zorlanmak gibi çeşitli şantajlara maruz kalıyordu.

Sendikaları etkisizleştirmek, hatta onları rejime faydalı hale getirmek, fa- şist kitleleri güçsüzleştirme tacının asli mücevheri olsa da, bunun başka pek çok ifadesine rastlanıyordu. Rejimin orta sınıfları yatıştırmak için nasıl ha- reket ettiğine dair kayda değer örneklerden biri, teknik okulları kapatma ve bununla birlikte yukarı doğru toplumsal hareketlilik olanaklarını büyük öl- çüde daraltma politikasıydı. Anımsanacağı üzere, İtalyan orta sınıfları savaş sonrası dönemde piyasaya yeni profesyonellerin yoğun şekilde akın etmesi nedeniyle zor zamanlar yaşamıştı. Tablo 3.1 önemli tarihlerde –savaştan ön- ce, Mussolini’nin iktidara geldiği yıl, rejiminin ilk üç yılında– teknik uzman- lık alanlarındaki yeni mezunların sayısını öğretici şekilde gösteriyor:⁸

TABLO 3.1
Teknik Meslek Alanlarındaki Yeni Mezunların Sayısı

<i>Yıl</i>	<i>Mezun sayısı</i>
1900-1901	38.324
1920-1921	133.442
1922-1923	112.981
1923-1924	65.123

Tarihçi Vera Zamagni’ye (1993: 303) göre:

Giovanni Gentile’nin 1923 yazında kabul edilen reformu, yalnızca okul siste- minin otoriter ve hiyerarşik yapısını tahkim etmekle kalmadı, aynı zamanda okula giriş sınavları, muhtelif diploma ve sertifikalar türemesine sebep oldu;

8 Kaynak: De Grand (1982: 50). Nazizm döneminde de, fazla emek gerektiren meslek grupları üzerindeki aşağıdan gelen baskıyı ve gruplar arasındaki rekabeti azaltmak için benzer önlemler alındı. Mesela hukuk, eczacılık ya da diş hekimliği gibi mesleklerde işe girebilmek için akade- mik unvan şartı arandı. Bkz. Stephenson (1995: 226-227).

ancak bunların hepsinden önemlisi, bu reformla öğrencilerin teknik okulların (adları ikinci basamak okullar diye değiştirilmişti) üniversiteye gitmesine engel olundu.

Söz konusu reform, yalnızca faşizmin muhaliflerinden değil, aynı zamanda çocuklarının adil toplumsal hareketlilik fırsatlarının kısıtlandığını düşünen kimi orta sınıf faşizm destekçilerinden de tepki gördü. Bu yüzden de adım adım yürürlükten kaldırıldı; yine de İtalyan yükseköğreniminin gelişimini yaklaşık on yıldan fazla süreliğine ciddi şekilde yavaşlatmıştı bile (Zamagni, 1993: 303-304. Ayrıca bkz. Dunnage, 2002: 82-83).

Almanya

Almanya, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Bismarck'ın “sopa ve havuç” stratejisiyle bir türlü dizginleyemediği Avrupa sosyalizminin amiral gemisinin, yani Sosyalist Parti'nin faaliyet gösterdiği ülkeydi. Daha önce değindiğim üzere, *Dolchstoßlegende* ile doruğa ulaşan ve Birinci Dünya Savaşı'yla çözülmesi ümit edilen toplumsal çatışmaya bir nokta konamadı. Yeni cumhuriyeti kabullenmeyen sağ cenahtaki yaygın kanaat, sosyalistler ve komünistlerin oluşturduğu “Marksizm” kuvvetlerinin, yıkıcı faaliyetleriyle milletin önce çöküşüne yol açan, sonraysa toparlanmasını engelleyen bir iç düşman olduğuydu. Hitler'in temcit pilavı misali ısıtıp ısıtıp insanların önüne sürmekten bıkmadığı üzere, bu düşmanı ortadan kaldırmak, Nasyonal Sosyalist hareketin asli amaçlarından biriydi.

İki dünya savaşı arasındaki dönemde baş veren bütün faşist hareketler içerisinde Nazizm, –İtalya, Avusturya, Fransa, İngiltere ve diğer ülkelerde nispeten daha az destek bulan faşist hareketlerle kıyaslandığında– demokratik seçimlere katılarak geniş bir “kitle” desteği kazandığına dair tarihsel iddiada bulunabilecek yegâne hareket olabilir. Bir kitle siyaseti olarak faşizmin klasik modeli olmaya yaklaşabilecek tarihsel bir örnek varsa, kolektif psikolojide ustalaşan ve günah keçilerini toplumdan ayırıştırarak, insanlara gurur ve amaç duygusu aşılamayı başaran karizmatik bir lider tarafından şekillendirilen bir “dalga” (Strasser, 1981) olarak bu Nazizm'dir. Hitler baştaki darbeci eğilimlerini terk ettikten sonra faaliyetinin ikinci, yani yasal aşamasında etkileyici seçim sonuçları elde eden bir harekete önderlik etti. Pek çok tarihinin altını çizdiği üzere, Hitler kızıl kitleleri millileştirmeyi, dikbaşlı işçileri radikal Marksist ve Yahudi ajitasyonunun etkisinden kurtarmayı ve onları milletin bağrına döndürmeyi vaat ediyordu. Birahane Darbesi'ne karışmasından sonra 1923'teki görülen duruşmasında hareketinin hedeflerini açıklarken jüri üyelerine şöyle seslenmişti:

Nasyonal Sosyalist hareket, (...) son nefesini verene kadar Marksist hareketle savaşıma gerekliliğini ilk ilkesi kabul eder; ikinci ilkesiyse Marksizm'in ve daha önce eşi benzeri görülmemiş bir suç eyleminin yol açtığı [1918] devrimin[in], Alman burjuvazisinin yeniden milli hale getirilmesiyle ilgili olmadığına anlaşılmıştır: Esas mesele Alman emekçi halkının, geniş kitlelerin yeniden millileştirilmesidir. Bu da (...) şimdiye değin [Alman milliyetçiliğini] mahvedenlere karşı etkin bir mücadele vermekle mümkün olabilir. Yüz binlerce insanın dört bir yanda halkı milli çizgisinden uzaklaştırmak için çalıştığı ve bu devrimi yapanların Almanlarla aynı ırktan bile olmadığı bir dönemde halkı millileştirmekten söz etmek belki pek çok kişiye gülünç gelebilir. Bu yüzden Marksist sorun bir ırk sorunu; bugünün en ciddi ve en derin sorunu haline gelmiştir (akt. Passmore, 2002: 140-141).

Bu meseleye değinen tarihçilerin sıklıkla eklemeyi unuttuklarıysa –en azından parlamenter demokrasinin varlığını korumasına müsaade edildiği dönem içerisinde– bu “kendi başına buyruk adam”ın verdiği sözleri yerine getirmekte açıkça başarısız olduğudur. Hitler'in seçim zaferleri belli açılardan epeyce etkileyici görünse de, aslında “kıızıl” partileri pek de fazla etkilememişti. Bunu doğrulamak için 1919'dan 1932'nin sonlarına kadar Weimar Cumhuriyeti döneminde yapılan bütün ulusal seçim sonuçlarını özetleyen Tablo 3.2'ye bakmak faydalı olacaktır. Tarihçi Donny Gluckstein'in (1999: 79) Nasyonal Sosyalizm üzerine kaleme aldığı ve hak ettiği kadar çok atıf yapılmayan müthiş kitabında yer alan bu tablo, sadece Weimar döneminde yapılan seçimlerin kapsamlı bir resmini sunduğu için faydalı değildir, aynı zamanda farklı partileri temel toplumsal ve siyasi kategorilere göre de gruplandırmıştır: Sol partiler, Katolikler, orta sınıf partileri ve Nasyonal Sosyalistler. Bu şekilde, Nazilerin belli başlı toplumsal gruplar üzerindeki etkisine dair somut fikirler sunarken bazı önemli sorulara da yanıt verir: Nazi yükselişinin bir sonucu olarak hangi gruplar zayıfladı? Hangileri gücünü korudu?

Tablo 3.2'de görüldüğü üzere NSDAP, 1932 seçimlerinde %18,3 ile ani bir yükseliş yakalıyor, sonraki seçimlerde (%37,4) doruk noktasına ulaşıyor ve ardından kasım ayında Weimar Cumhuriyeti'nin son seçimlerinde kısmi bir gerileme (%33,1) yaşıyor. NSDAP'ın başarısının, Hitler'in yıkıcı budalalıklarının tedavisini “millileştirme”de bulduğu sol seçmen üzerinde görece önemsiz bir etkisi olduğu görülüyor. Aynı süreçte sol partilerin, komünistlerin ve sosyalistlerin oyları toplamda çok küçük bir kayba uğruyor: 1928'de %40,4'ten, Temmuz 1932'de %36,1'e ve kasımdaysa %37,3'e düşüyor. Sol oyun toplamında Nazilere atfedilebilecek *en büyük* düşüş bu nedenle %4,3'ten ibarettir. Bu yalnızca görece marjinal bir düşüş değil (krş. Ma-

TABLO 3.2
Milli Meclis Seçimleri, 1919-1933
(oranlara göre)

	1919	1920	1924	1924	1928	1932	Temmuz 1932	Kasım 1932
Sol								
KPD	—	2.1	12.6	9.0	10.6	13.1	14.5	16.9
USPD	7.6	17.9	0.8	0.1	—	—	—	—
SPD	37.9	21.7	20.5	26.0	29.8	24.5	21.6	20.4
Toplam	45.5	41.7	33.9	35.1	40.4	37.6	36.1	37.3
Katolikler								
Center	15.9	13.6	13.4	13.6	12.1	11.8	12.5	11.9
BVP	3.8	4.2	3.2	3.8	3.1	3.0	3.7	3.4
Toplam	19.7	17.8	16.6	17.4	15.2	14.8	16.2	15.3
Orta sınıf								
DDP	18.6	8.3	5.7	6.3	4.9	3.8	1.0	1.0
DVP	4.4	19.9	9.2	10.1	8.7	4.7	1.2	1.9
DNVP	10.3	15.1	19.5	20.5	14.2	7.0	6.2	8.9
Diğer	1.6	3.3	8.6	7.5	13.9	13.8	2.0	2.6
Naziler olmadan toplam	34.9	40.6	43.0	44.4	41.7	29.3	10.4	14.4
NSDAP	—	—	6.5	3.0	2.6	18.3	37.4	33.1
Nazilerle birlikte toplam	—	—	49.5	47.4	44.3	47.6	47.7	47.5

Açıklamalar:

Sol: **KPD**: Komünist Parti. **USPD**: Bağımsız Sosyal Demokratlar - sol liberal eğilimli. **SPD**: Sosyalist Parti.

Katolikler: **Merkez [Zentrum]**: Sınıf fark etmeksizin destek gören büyük Katolik Partisi. **BVP**: Bavyera Katolik partisi.

Orta sınıf: **DDP**: Alman Demokratik Partisi - merkezde yer alan, ilerici parti. **DVP**: Alman Halk Partisi - en büyük milli-liberal parti. **DNVP**: Alman Ulusal Halk Partisi - sağcı liberaller, milliyetçiler ve antisemitistler. **Ötekiler**: "Gayrimenkul ve Ev Sahipleri Partisi" ya da "Orta Sınıfın Reich Partisi" gibi çoğunlukla küçük-burjuva karakterli küçük partiler.

NSDAP: Nasyonal Sosyalist Parti.

Kaynak: Donny Gluckstein, *The Nazis, Capitalism and the Working Class*, Bookmarks Publications, 1999.

son, 1997: 69), aynı zamanda iki anlamda daha derinlikli şekilde ele alınması gereken bir düşüştü: Birincisi, Cumhuriyet'in siyasi haritasına küresel bir perspektiften bakılınca Nazilerin solun toplam gücünde ciddi bir azalmaya yol açtığını iddia etmek pek mümkün değildir. Aslına bakılırsa Cumhuriyet'in son yılında, toplam sol oy oranı (%37,3), Nazilerin yükselişinden çok önce, yani 1924'te yapılan iki seçimdekinden (sırasıyla %33,9 ve %35,1) daha yüksekti.⁹ Dahası, o yıllara damgasını vuran sosyalizmden komünizme doğru yaşanan önemli iç kayma göz önüne alındığında, tam aksine, dikbaşlı kitlelerin milli ana akımdan uzaklaşarak daha fazla "kızışmaya" başladığı bile söylenebilir.

9 Mayıs 1921'de, *squadristi* İtalya sokaklarında terör estirirken "Sosyalist ve Komünistlerin toplamı oyu (...) 1919'da", yani faşist partinin ulusal blokun müttefikleri olan Giolitti'nin Liberallerini geride bıraktığı esnada, "ulaştığı en yüksek noktadan sadece birkaç puan daha düşüktü" (De Grand, 1982: 34).

NSDAP'ın şaşırtıcı derece iyi şekilde kotardığı şeyse hem merkez hem de sağ üzerinde çok hızlı biçimde neredeyse bir tekel kurarak, sol cenahta *yer almayan* güçleri homojenleştirmekti. Başka bir deyişle, Nazizm –orta sınıf terimleriyle– ulusal bağlılıklarına dair hiçbir şüphe duyulmayan ve –kısa süreliğine bu ifadeyi kullanırsak– toplumsal ile sınıfsal kökenleri ya da ideolojik perspektifleri açısından “kitle”nin bir parçası kabul edilmeyen güçleri aşırı millileştirdi. Nazilerin oy oranındaki sıçrama, seçmenlerinin –elbette hepsi olmasa da– büyük çoğunluğu orta sınıftan gelen merkez ve sağ partilerin gücündeki çarpıcı düşüşle paraleldi. Nazilerin yükselişinden kısa süre önce, yani 1928'de toplam oydaki payı %41,7 olan farklı çizgilerdeki orta sınıf partileri, oylarının %27,3'ünden daha fazlasını kaybetti ve Kasım 1932'de bu oran %14,4'e düştü (durumun dikkate değer istisnasıysa esasen seçmenlerini kaybetmemeyi nispeten başaran Katolik *Zentrum*'du). En düşük oylarını ise Haziran 1932'de, yani %10,4 oranında oy alıp 11,9 milyon oydan 3,5 milyon oya düştüklerinde almışlardı.

Volksgemeinschaft kitlelere pek öyle gelmese de, kitlenin yeminli düşmanları için cazip bir seçenek sunduğunu kanıtladı: İlimli liberal çizgideki DVP 1928'de oyların %8,7'sini almıştı; Kasım 1932'de Weimar'daki son özgür seçimde %1,9'a kadar düşmüştü. Bu oran aslında %1,2 aldıkları aynı yılın temmuz ayındaki performanslarına kıyasla bir yükselme manasına geliyordu. Liderliğini –Nazileri takdir eden– Alfred Hugenberg'in üstlendiği diğer büyük liberal parti ise aşırı sağcı DNVP'ydı. DNVP, DVP'ye kıyasla biraz daha iyi durumdaydı; ama sadece biraz daha: 1928'de %14,2 oy oranına ulaşmışlarken, Kasım 1932'de bu oranı %8,9'a düşmüşlerdi (Temmuz'da ise %6,2'ye). Hangi ideolojik terimlerle açıklarsak açıklayalım, bu durum sosyalistlerin Nazilerin “sosyalizmi”nden kaçındığını ve bu “sosyalizm”in daha ziyade sosyalizm *karşıtları*, liberaler, muhafazakârlar ve milliyetçiler tarafından benimsendiğini gösterir.¹⁰

Tahmin edilebileceği üzere, “orta sınıf” partilerinin bütün seçmenleri gerçekten de orta sınıflardan gelmiyordu: Pek çok işçi, muhafazakâr partilere oy ve –1930'da da Nazilere– destek vermişti (tam aksine, sol partiler de yalnızca işçi sınıfı oyuna bel bağlamıyor ve orta sınıflardan, özellikle de beyaz yakalılarından kısmi bir destek görüyordu). Bu gerçek, kimi tarihçilerin Nazizm'e verilen desteğin net bir sınıf modelinden yoksun ve Nazizm'in başarısında işçi sınıfının oylarının çok önemli olduğu sonucuna varmalarına yol açtı (örneğin Falter, 1991; Fischer, 1996). Yine de Nazilere oy vermeye meyilli olan

10 Gluckstein, Nazi tabanını, parti üyelerini, militanlarını ve sokak savaşçılarını “kızılaştırma-ya” ya da onları işçi sınıfıyla ilişkilendirmeye yönelik her türden girişimin ampirik olarak kabul edilemeyeceğini göstererek müthiş bir iş çıkardı (bkz. Gluckstein, 1999: 87-96). Tipik *Freikorps* askerlerinin ve Nazi sempatanlarının açıkça kitle karşıtı fikirleri, aslında takınıları, Klaus Theweleit'in klasik eserinde (1978) ziyadesiyle belgeyle kayıt altına alınmıştır.

işçilerin toplumsal konumlarına ilişkin bir inceleme, hareketin kitle karşıtı bir doğası olduğu tezi çürütmek yerine, tam aksine bu tezi genel olarak doğruluyor: Bu işçiler çoğunlukla örgütlü değildi; (sanayiden daha ziyade) hizmet ile tarım sektörlerinde çalışıyor ve esasen Berlin ya da Hamburg gibi metropollerden değil, küçük kasabalar ile taşradan geliyorlardı. Nazi yanlısı işçileri resmetmeye çalışan Richard J. Evans (2003: 263) şöyle diyordu:

Bunların çoğu Katolik işçilerdi, sayıca azdılar, çoğunlukla paternalistik yöntemlerle idare edilen yerlerde çalışıyorlardı; devlette çalışanlarsa (demiryolları, posta hizmeti vb.) kol emeği gerektiren işlerde çalışan işçilerdi ve (özellikle kol emeği sarf eden kadın işçiler de dahil) sendikalı değillerdi. Görece az sayıdaki ve kol emeğini kullanan Protestan bölgelerdeki kırsal işçiler, Nazilerin çağrısına bilhassa kulak vermişlerdi.

Ayrıca Hitler'in işçileri millileştirme vaadinde bulunurken "milliyetçi" partilere oy verenleri değil de, bilhassa sol partileri destekleyenleri kastettiği ve –daha önce ifade ettiğim üzere– bunda pek de başarılı olamadığı açıktır (Evans, 2003: 263).

Nitekim Nazilerin 1930 ile 1932 arasındaki seçim başarıları esasen orta sınıf, liberal ve muhafazakâr kamptaki oy göçünün bir sonucuydu. Weimar Cumhuriyeti'ndeki oy verme şablonları konusunda önemli bir uzman olan Thomas Childers'in (1983: 127) ifade ettiği üzere, "orta sınıf seçmenler arasındaki geleneksel oy ittifakları istikrarsızlaştırılmadan Nasyonal Sosyalistlerin oylarının 1928'den sonraki sıradışı yükselişi pek mümkün olamazdı" Dahası, orta sınıf Nazi seçmenlerine daha yakından bakılınca hareketin kitle-sel olmayan ve kitle karşıtı karakteri çok daha keskin bir şekilde ortaya çıkar: Tarihçiler eskiden Nazizm'in yükselişini alt-orta sınıfa, "küçük burjuvazi"ye ya da –çok daha istikrarlı bir konuma sahip olan eski orta sınıfın aksine, meslekî açıdan istikrarsız ve çoğu işsiz olan alt düzeyden memurlar, sekreterler ya da satış görevlileri gibi– nispeten düşük statülü işlerde çalışan yeni orta sınıf beyaz yakalılara bağlama eğilimindeydiler. Ne var ki daha sonradan yapılan araştırmalar bu fikirlerin sahada bir karşılığı olmadığını gösterdi. Aslında durum tam tersineydi: Daha yerleşik ve elitist orta sınıflardan Nazilere daha yüksek yüzdelere oy çıkarken, alt-orta sınıf oyları –sol partiler, özellikle de SPD'de dahil– farklı partiler arasında dağılıyordu:

Beyaz yakalı işçilerin 1931-1932'de NSDAP'a akın ettiğine dair alışlageldik görüşü destekleyen ampirik kanıtın sayısı epey azdır. Nazi/beyaz yakalı işbirliği 1932 seçimlerinde yükselişe geçse de, (...) bu şaşırtıcı şekilde düşük bir oranda kalmıştır. 1932'de yapılan iki seçimde de Nasyonal Sosyalistlerle yeni orta sınıfın işbirliği, hem eski orta sınıf hem de *Rentnermittelstand* sayıla-

rı açısından ciddi ölçüde düşüktür. Üstelik 1930'da olduğu gibi kamu hizmetinde çalışanların oyları, beyaz yakalı işgücüne kıyasla Nazi oylarıyla çok daha güçlü şekilde bağlantılıdır.

Nazi seçmenin alt-orta sınıf kesimlerine yapılan alışlageldik vurgu göz önüne alınınca, kamu hizmetinde çalışanların şaşırtıcı şekildeki güçlü Nazi desteği ve beyaz yakalılardan gelen oyların aynı ölçüde şaşırtıcı zayıflığı bilhassa önemlidir (Childers, 1983: 240).

Childers, birkaç sayfa sonra (243) aynı derecede önemli başka bir unsura daha dikkati çeker: “Bu destek, toplumsal açıdan heterojen ama büyük ölçüde alt-orta sınıf *Angestelltenschaft*’tan çok geleneksel olarak kamu hizmetinde çalışan elitistlerde yoğunlaşmış gibi görünür.” Richard Hamilton, Nazi seçmenlerine ilişkin güçlü çalışmasında “küçük burjuva”ların Nazilere yönelik kitlesel desteğine dair epey öğretici veriler sunar. Hamilton’ın bulgularına göre Nazilerin kentteki seçmenleri *tersine çevrilmiş bir piramidi* andırıyordu: Nazilere yönelik destek üst sınıflar arasında ifrata varacak düzeyde yüksekti ve toplumsal merdivenin bir “alt” basamağına geçilince bu destek azalıyordu, alt-orta sınıfların rıza düzeyi orta seviyelerdeydi ve işçi sınıfı arasında da (mutlak değil, orantılı şekilde düşünülünce) en düşük düzeydeydi. “Nasyonal Sosyalistlere verilen destek,” diyordu Hamilton (1982: 421), “çoğu kasabada doğrudan bölgenin sınıfsal düzeyine göre değişiyordu. Hitler’e ve partisine en güçlü desteği verenler ‘en iyi durumdaki bölgeler’di.” İşçi sınıfının Nazizm’e seçimle direndiği fikrine karşı duran tarihçiler arasında öne çıkan isimlerden Jürgen Falter bile –çoğu eskiden işçi olan– işsizler arasında Nazilere verilen desteğin şaşırtıcı derecede düşük olduğunu ve işsizlerin ağırlıklı komünistlere destek verdiğini kabul etmiştir: “NSDAP, 1930’dan *sonraki* tüm *Reichstag* [meclis] seçimlerinde, işsizliğin düşük olduğu yerlerde –ortalama olarak bakıldığında– ciddi manada başarılı sonuçlar elde etti ve işsizliğin yüksek olduğu yerlerde de çok daha az oy aldı. Bunun tam tersi de Komünistler için geçerliydi” (Falter, 1986: 189).¹¹

Nazi partisi, işçileri sağa çekme girişimlerinin parçası olarak, sosyalist sendikalara alternatif olarak tasarlanmış kendi işçi sendikasını, yani NSBO’yu kurdu. Bu örgüt, Cumhuriyet’in son yıllarında –ciddi sayıda greve katılmak da dahil– epeyce etkindi; ancak mesele Nazi liderliğine gelince asıl amacı, solu zayıflatmak ve elitlere Nazizm’in ciddiye alınması gereken toplumsal bir güç olduğunu kanıtlamaktı (bkz. Gluckstein, 1999: 72-73). Sendika liderleri, tıpkı İtalya’daki gibi oyundaki rollerini her daim doğru yorumlamadılar, parti iktidara gelince işçilerin güç kazanacağına inanıyorlardı. O kadar ken-

11 Falter’in işçi sınıfının Nazizm’e güçlü şekilde direnmediği yönündeki tezinin barındırdığı ampirik sorunlardan ziyade kavramsal sorunlarına işaret eden keskin bir eleştiri için bkz. Gluckstein (1999: 81-82).

dilerinden emin ve hırslıydılar ki, işçilerin ücretlerini artırmazlarsa sanayicileri toplama kampına gönderecekleri tehdidini savurmaktan bile çekinmemişlerdi. Elbette burada da düştükleri hatayı görmelerini sağlamak gerekiyordu. “1933’te,” diyor Kevin Passmore (2002: 143), “NSBO, korporatist Alman İşçi Cephesi (DAF) içinde çoktan yerini almıştı. Pratikte sol sendikaların yok edilmesi ve grevlerin yasaklanması, yönetimin idare hakkının onaylanmasıyla birlikte, Alman işçilerinin toplu temsilden yoksun kalmasını sağladı.” Alman faşizmi, İtalyan ustasından öğrendiği yöntemleri her zaman kendine has bir şekilde bir sonraki aşamaya taşıyordu ve bu rejimin gerçek amaçlarına ilişkin verilen yalnızca ilk dersten ibaretti: Partinin daha radikal kanadına nihai darbe 1934’te Uzun Bıçaklar Gecesi esnasında fiziksel olarak tasfiye edilmeleriyle indirildi. Tim Mason’ın (1997: 93) Nazi korporatizmini tartışırken iddia ettiği üzere, Ernst Röhm ile somutlaşan kitlesel başkaldırının son kalıntıları ve “Nasyonal Sosyalizmdeki popülist unsur” bile ortadan kaldırılmalıydı; zira “düşman, –yöneten ile yönetilen rollerini reddeden– siyasi açıdan aktif insanlardı”

DAF’ın başkanı Robert Ley önderliğindeki Alman korporatizmi işçilere oldukça zorlu şartlar dayatıyordu:

[DAF], ücretler ve gelir vergisi kesintileri üzerinde tam kontrole sahipti: Maşlar önce yerinde saydı, sonra düşürüldü. Grev hakkı işçilerin elinden alındı. Bir tür istihdam “pasaportu” işlevi gören çalışma müsaadesi defteri diye bir şey icat ettiler; böylelikle işçilerin çalıştığı yerleri kaydediyorlar ve defteri olmayan kimse de işe giremiyordu. DAF, işçilerin hükümetin izni olmadan işi bırakamayacağını ilan etti. Ortalama bir işçinin çalışma saati, 1939’da haftada (fazla mesai de dahil) altmış iki saatten yetmiş ikiye yükseltildi (Davies, 2006: 673).

Tıpkı İtalya’daki muadili gibi, Nazilerin baskısı da toplumsal açıdan seçici geçirendi:

Denetim ve baskı, herkesten önce işçileri ve alt toplumsal tabakaları hedef alıyordu. İşçilerin büyük kısmı durumundan hiç de hoşnut değildi. Nazi propagandasına kulak kabartmıyorlardı ve temel konumlarıyla düşünce biçimleri büyük oranda Nasyonal Sosyalizme mesafeliydi (Benz, 2001: 294).

Dolayısıyla Alman faşizmi kendisini devrimci olarak sunmaya yönelik propaganda çabalarına ve işçilere sürekli kur yapmasına rağmen, esasen sol partileri ezmek, “Marksizm”i ortadan kaldırmak üzere yola çıkmıştı. Bu nedenle hareketin elit ve orta sınıftan geniş kesimlere hitap etmesi, ancak alt tabakalar arasında sınırlı bir çekicilik yaratması, etkisinin siyasi açıdan fazla bilinçli olmayan ve örgütlü emekçiler arasında sınırlı kalması hiç de şaşırtıcı değildir.

Uzlaştırıcı *Volksgemeinschaft*'in yüzeyinin hemen altında ateşlenen amansız sınıf savaşı, Hitler'in kendisini milletin yüce birleştiricisi ve uzlaştırıcısı olarak sunmak için elinden geleni ardına koymadığı örneklerde bile kendisini gösterir. Mesela 10 Şubat 1933 tarihinde, yani (30 Ocak'ta) Şansölye olarak atanmasından yaklaşık on gün sonra Berlin Spor Sarayı'nda kendinden geçmiş izleyicilerin önünde yaptığı bir konuşmada dahi sınıf savaşı kendini belli eder.¹² Hitler, tipik bir faşist retorikle kendisini amacı kesinlikle milli olan ve sınıf mücadelesiyle hiçbir ilgisi olmayan bütün Almanların savunucusu olarak sunar. Yüzünü halkın her kesimine –köylülere, orta sınıflara, işçilere, aydınlara– döner ve onlara nihayetinde ortaya çıkacak halk topluluğuyla tam bir bütünleşme vaat eder. Dolayısıyla vizyonu –en azından yüzey-sel olarak– bir toplumsal uzlaşıdır:

Yeniden birleşik bir Alman halkı yaratmak için sınıflar ve tabakalar, meslekler ve partiler arasındaki sınırları aşmak gerekir. (...) Şuna şüphe yok: zengin ile fakir, kasabalı ile şehirli, eğitimli ile cahil. Hepsi bir arada. Ne var ki siyasetin amacı bunları birbirinden ayrı şekilde örgütlemek olamaz; aksine, siyasetin amacı büyük bir ideale yaslanarak, bu idealin gerçekleştirilmesi sayesinde doğal farklılıkların aşılmasıdır. Bu sebeple bir zamanlar kimliği, adı sanı belirsiz bir askerken, tabakaları, meslekleri, partileri ve sınıfları yeni bir temelde yeniden birleştirecek bir hareket inşa etmeye karar verdim.

Yine de bu vizyonun gerçekleşmesinin, yoluna çıkan güçlerin, yani “Marksizm”in bastırılmasından geçtiği açıktır. Hitler'in açık toplumsal bağı ve hareketinin sınıf hedefi burada ortaya çıkar:

Daha sonra bu müspet amacı önüne koyunca, bunu bir savaşı ve siyasi yaşamımızda bu amaca ulaşmakla ilgilenmeyen, hatta aksine –varoluş gerekçeleri bölünme üzerine kurulu olduğu için– ondan nefret edenlere karşı bir mücadele vererek gerçekleştirmenin kaçınılmazlığı açık hale geldi. Bu nedenle her şeyden önce sınıf mefhumuna, sınıf savaşı ve sınıf mücadelesi fikrine, bu kavramlar hangi cenahtan gelirse gelsin, sınıfların egemenliğine karşı savaşmak elzemdi. Marksizm'e karşı mücadele o zaman ilk kez bir mücadelenin amacı düzeyine geldi. Daha sonra adı sanı bilinmeyen biri olarak, bu savaşı başlatmaya ve nihayetinde bu fenomen Almanların hayatından silinip gidene kadar gözümü kırpmamaya karar verdim.

Hitler'in uzlaşma vizyonu, bu nedenle aynı zamanda sonuna kadar bir toplumsal savaş vizyonudur:

12 Adolf Hitler, *Rede vom 10. Şubat 1933*, http://de.metapedia.org/wiki/Quelle/Rede_vom_10._Februar_1933_%28Adolf_Hitler%29 (erişim Mayıs 2017).

Şuna emin olabilirsiniz: (...) Yüce Tanrı bana ömür verdikçe, Marksistleri yok etme azmim ve iradem hiç bitmeyecek! Marksizm'in ve türevlerinin Almanya'da kökünü kazıma ödevimden asla sapmayacağım. Uzlaşî fikri bu sahada aklımın ucundan bile geçmeyecek. Ya biri ya diğeri kazanacak: Ya Marksizm ya Alman halkı. Sonunda Almanya kazanacak!

Hitler'in Alman halkına yönelik sevgisi, aynı zamanda tam da bu halk için yakıcı bir nefret içerir. Zira Hitler bu sözleri söylerken, "Marksizm'in –bu sözcükle sol partileri kastediyordu– arkasında milyonlarca Alman'ın desteği vardı. Hitler aslında *kitleleri millileştiremediğinin* farkındaydı; konuşmasının sonunda "Bugün hâlâ bizi lanetleyen milyonların bir gün arkamızda toplanıp yeni Alman Reich'ını memnuniyetle karşılayacağı günün geleceğine dair inancıma sağlam bir kaya misali tutunuyorum," der. Dolayısıyla Hitler'in zafer konuşması, demokratik araçları kullanarak Alman toplumunu birleştirmeyi başaramadığı gerçeğini açık bir şekilde gösterir. Bu nedenle:

(...) çürümüş demokrasinin bütün biçimlerinden kopmak ve onun yerine büyük olan her şeyin ancak bireylerin kişiliklerinin gücünden gelebileceğinin anlaşılmasını sağlamak gerekli. (...) Kahrolsun parlamenter demokratik sistemimizin unsurları!

Nazizm –yukarıda resmedilen– kitle siyasetinin yenilgisini temsil ediyordu: İşçilerin partiler ve sendikalar aracılığıyla elitler karşısında günden güne daha fazla güç ve bağımsızlık kazandığı bir süreçti bu. Söz konusu yenilgi, tam da aşağıdan gelen itirazların idare edilebildiğini görmek isteyen elit ile orta sınıf Almanların umut ve beklentilerine denk düşüyordu; bunun sonucunda da oylarını *kitlesel olarak* ve kitlelere karşı NSDAP'a kaydırdılar. Tabii bu, elitlerin Hitler'i ve hareketini hep beraber, kayıtsız şartsız benimsedikleri manasına gelmiyor: Ne de olsa Hitler toplumsal kökleri açısından onlardan biri değildi; hatta saygın bir Alman bile sayılmazdı. Yine de sosyalizm terimiyle flört etmesine ve bu terimi saygın, varlıklı bir Alman'ın da –o zamana kadar sağda çok yaygın olan bir tutumla– kendine uygun unsurlar bulabileceği bir şeye dönüştürmesine rağmen, –içinin boş olduğu aleni olsa da– "sosyalizm"i inşa etmekten söz eden Nazi retorığının kimi kısımları bu kesimlerin Hitler'e ve hareketine mesafe almalarına yol açmıştı. Bu türden çekincelere rağmen, Hitler'in programı ve dünya görüşü ile üst ve orta sınıfların büyük kısmının hırsları arasında dikkate değer bir paralellik vardı. Hitler, Almanya'yı yeniden birleştirme (yani emekçi kitleleri evcilleştirip eski emir komuta zincirini yeniden kurma), milleti yeniden ordunun ("halkımızın en büyük tarihsel başarısının somutlaşmış hali"nin) arkasında toplama; hem kitle kültürünün hem de deneysel modernizmin aksine klasik Alman kültürünü köklerine geri

döndürme, ekonomiyi kitlelerin siyasi müdahalesinden kurtarma¹³ ve Alman toplumu ile siyasetini, tüm iyi özelliklerine rağmen halkın (sonuçta halk, kitle değildi) iktidarı ele geçiremeyeceğine, yalnızca olağanüstü tek bir “bireysel kişilik”in iktidarı elinde tutabileceğine ikna ederek hiyerarşik bir şekilde örgütlenme vaadinde bulunmuştu. Bütün bu hedefler ve vizyon, savaşta yenilgiyi tatmış Alman müesses nizamının arkasındaki pek çok kişiyi ikna etmeye yetmişti. Söz konusu müesses nizam, tam da o güne kadar demokratik Cumhuriyet ile yalnızca aşırı baskı durumları söz konusu olduğunda uzlaşabilen müesses nizamıydı. Hitler ve yandaşları pek çok kişinin gözünde kabadayı, gösterişçi ve güvenilmez olduğundan bu politikaları hayata geçirmek için en müsait aday gibi görünmeseler de, nihayetinde şansı en yüksek olanlardı.

Burjuva ulusal kamptaki yaygın görüşler ile –utanmazca darbeci aşamaya geçseler bile– Nazilerin görüşleri arasındaki ciddi örtüşmenin bir göstergesi de, Hitler’in 1924’teki mahkemesinde savcılık göreviyle yer alan Bavyeralı hukukçu Ludwig Stenglein’in Hitler hakkındaki sözleridir. Stenglein, mahkûm etmeye çalıştığı ve neredeyse vatana ihanetle suçlanan Hitler hakkında oldukça olumlu sözler eder. Tarihçi Karl Dietrich Bracher (2004: 174), bu sözlerin “Hitler’in asil hedeflerini yere göğe sığdıramayan bir methiye” olduğunu söyler.

Hitler mütevazı köklerden geliyor: Büyük Savaş esnasında cesur bir asker ve Alman bilincine sahip olduğunu da kanıtladı. Daha sonra neredeyse elinde avucunda hiçbir şey yokken muazzam bir çabayla büyük bir parti olan “Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi”ni kurdu. Parti programının esas maddeleri, uluslararası Marksizm ve Yahudiliğe karşı mücadele, Kasım suçlularıyla hesaplaşma ve milli düşünüş biçimini başta işçiler olmak üzere halkın tüm kesimlerine yaymaktı. Partide güttüğü siyasete dair bir şey demek istemiyorum; ama ezilen ve silahlı bırakılan bir halkın Alman davasına inancını yeniden tesis etmeye yönelik samimi bir arzuya sahip olduğu lehine not edilmelidir. Muazzam hitabet kabiliyetinin de yardımıyla bu amaç uğruna pek çok şey yaptı. Destekçileri arasındaki mücadele ruhu, tek taraflı görüşleri benimsemeye yöneltse bile onu bir demagog olarak tanımlamak haksızlık olur. Görüşlerinin samimiyeti ve seçtiği yaşam görevine özverili şekilde bağlı olması onu türlü eleştiriden muaf kılacaktır. Özel hayatı her daim kusursuzdu ve seçkin bir parti lideri olarak haliyle maruz kaldığı ayartmalar göz önüne alınca bu durum özel bir takdiri hak ediyor (akt. Bracher, 2004: 174-175).

Stenglein sanığın, yani Hitler’in terminolojisini kullanarak –“Kasım suçlularından” ve diğerlerinden bahsederken– sanki eylemlerini sadece olgusal düzeyde betimliymiş gibi davranır; Hitler aslında zaten mevcut bir parti-

13 Hitler ideolojisinin bu önemli temeli için bkz. Landa (2010: 59-97).

ye katıldığından (ve bunu yapması da kendinden üst bir subay tarafından istendiği için) söyledikleri yanlış olsa bile, ona yeni bir parti kurma kudretini atfeder (bu belki de Steinglein'in bihaber olduğu bir gerçektir). Dahası, savcının Hitler'in amaçlarını gerçekleştirmeye –bilhassa da işçileri millileştirme hedefine– yönelik yöntemlerini uygunsuz bulsa da, bir yandan bunlara derin bir empati ve yakınlık duyduğu açık. Stenglein'in sözleri, Alman müesses nizamındaki yaygın görüşleri ve Hitler'in 1923 olaylarından sonra bile hain değil, biraz fazla hevesli bir vatansever olarak görüldüğü gerçeğini ortaya koyuyor. Duruşmada verilen karar ve sonraki gelişmeler, Alman elitlerinin Hitler'i ne ölçüde koruyup kolladığını da gösteriyor: Hitler'e asgari ceza olan beş yıllık hapis cezası ve erken tahliye başvurusu yapabileceği hususunda açıkça söz verildi. Bu söz de tabii ki tutuldu; 264 günde cezaevinden çıktı. Sonuç olarak Steinglein'in da 1933'te NSDAP'a katıldığını ve bunun Alman yargıçların genel olarak Nazi rejiminin en güvenilir ve esaslı işbirlikçileri arasında olduğunu kanıtladığını da ekleyebiliriz. Adalet sisteminin Nazizm'le ilişkisi üzerinde uzmanlaşan biliminsanları, (Stephenson'ın [1995: 227] özetlediği üzere) bu hukukçular arasından “Üçüncü Reich'a gönül indirmeyen ne-redeyse tek bir kişi bile çıkmadığı” sonucuna varmışlardır.

Alternatif iki yorum: “Demokratik otoriterlik” olarak faşizm ve çoğunluk hipotezi

Bu noktada faşizmin kati şekilde anti-demokratik olduğu görüşünün evrensel açıdan kesinlikle kabul edilmediğini akılda tutmak gerekir. Faşizmin parlamenter demokrasi modeline karşı ve dolayısıyla anti-liberal olduğunu kabul etmekle birlikte, yine de onun *demokratik* siyasetin farklı, hatta belki daha derin bir varyantını temsil ettiğini öne süren kimi tarihçi ve siyaset bilimciler de var. Bu isimler, Jacob Talmon çizgisini izleyerek faşizmde, Rousseau'nun partileri ve çıkar gruplarını reddedip tüm ulusu birleştiren “genel irade”sinin demokratik-totaliter bir gerçekleşmesini görüyorlar. Belki de bu bakımdan Talmon'ın en önemli takipçisi George Mosse, faşizmin halk egemenliğini ortadan kaldırmak şöyle dursun, aslında yeni bir siyasetin, kitle siyasetinin tecessümü olan Fransız Devrimi'nin bütün önemli mirasını üstlendiğini savunur. Mosse 1975'te kaleme aldığı kitabında faşizmi çözümlemenin anahtarının bu hareketin kitlesel demokratik boyutunda yattığını söyler. Kitabın daha “Teşekkür” kısmında şöyle der:

On dokuzuncu yüzyıl, kitle hareketlerinin ve kitle siyasetinin gelişmesiyle birlikte, siyasi sürecin kendisini bireyin önemini azaltan bir tiyatroya dönüş-türüyorsa benzer. (...) En azından bana öyle geliyor ki, “kitle insanı”nın yara-

ılması, Avrupa'nın sanayileşme sürecinin kaçınılmaz bir sonucuydu ve böyle bir kitle siyasetinin içinde hareket ettiği mit ve sembol dünyası, en etkili dehümanizasyon aracını sundu (Mosse, 1991: vii).

Mosse, halk egemenliğini doğrudan faşizmle ilişkilendirmeye çalışıyordu (2-3):

Faşist üslup dediğimiz unsur, esasen on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan halk egemenliği fikrine dayanan “yeni siyaset”in doruk noktasına ulaşmasından başka bir şey değildi. (...) Söz konusu halk egemenliği kavramı, –Rousseau’nun ifade ettiği– “genel irade”yle bir kesinlik kazanır. Bu yeni siyaset, halkı, genel iradenin somut bir ifadesini sunan ritüel ve festivaler, mitler ve semboller aracılığıyla milli atmosferin fiili bir parçası olmaya davet ediyordu.

Dylan Riley ise daha yakın tarihli bir çalışmasında faşist rejimlerin anti-demokratik diktatörlükler olarak görülmesi fikrine karşı çıktı. Faşistlerin şiddetle karşı durduğu liberal parlamenter yönetim ile benimsedikleri demokrasi arasında bir fark olduğuna çekiyordu dikkati. İddiası şuydu: Faşistler liberal parlamenter sisteme karşıydılar; çünkü liberalizmi sadece otoriter bir sistemin gerçekten garanti ettiğini düşündükleri gerçek halk yönetiminin düşmanı olarak görüyorlardı. Riley (2010: 4) bu nedenle faşizmin bir “otoriter demokrasi” biçimi olarak yeniden tanımlanmasını önerdi:

Faşistler siyasi bir formül olarak liberalizmi reddedip demokrasiyi benimseme eğilimindeydi. Rejimin onayladığı partilere ve korporatif gruplara dahil olmanın, “demode” parlamento ve seçim teknolojilerine kıyasla daha yerli yerinde bir halk idaresi inşa etme yöntemi olduğunu savundular. (...) Faşist perspektiften bakınca liberalizmin temel sorunu demokratik olması değil, tam aksine olmamasıydı. (...) Faşist perspektiften halk egemenliği, en azından modern koşullarda, parlamenter hükümetle bağdaşmaz hale gelmişti. Bu açıdan bakınca faşistlerin otoriter demokratlar ve faşist rejimlerin de otoriter demokrasiler olduğu söylenebilir.

“Aristokratik eşitlikçilik”, “cumhuriyetçi monarşizm” veya “pasifist militarizm” gibi diğer olası kombinasyonlardan daha mantıklı görünmeyen “otoriter demokrasi” teriminin içi boş, kendisiyle çelişen yapısını bir kenara bıraksak bile, kanımca bu “siyasi formül”de iki ciddi sorun var. Öncelikle bu formül “faşist perspektifi” yanlış temsil ediyor: Faşistlerin genel itibarıyla demokrasiyi benimsediği pek söylenemez; hatta tersi daha doğrudur. İkincisi, bu formül faşizmin demokrasi ve liberalizmle ilişkisini hepten tersine çevirecek kadar yanlış yorumluyor: Faşistlerin liberalizmle sorunu, –önceki kitabımda tartıştığım

üzere– liberalizmi aşırı demokratik bulmalarıydı ve bu nedenle de demokrasiyen yoksun, ancak bazı önemli açılardan liberalizmi sürdüren bir siyasi düzen yarattılar (Landa, 2010). Faşistlerin tutumunu illa bir siyasi formülle ifade edeceksek, o zaman bu siyasi düzen –şayet böyle bir şey denebilirse– “otoriter liberalizm” olarak tanımlanabilir. Bu iki eleştiriyi kısaca ele alalım.

Öncelikle faşizmin kendisini demokratik olarak gördüğü ve yalnızca düşmanları ya da meseleyi yanlış kavramış akademisyenlerce anti-demokratik bir siyaset şeklinde yorumlandığı fikri son derece sorunludur. Riley, “Faşist hareketler, hem tarihsel hem de sosyolojik açıklamalarda sunulduğu haliyle ne ölçüde anti-demokratikti?” diye sorar (2010: ix). Daha sonra (4), “faşist rejimlerin genellikle anti-demokratik diktatörlükler olarak görüldüğünü” iddia eder ve ardından da “Aslına bakılırsa faşizm literatürünün büyük bir kısmı ‘demokrasinin çöküşü’ üzerinde yoğunlaşıyor,” der. Bunların demokrasiyi seçimler ile genel oy hakkına indirgeyen “açıkça ya da dolaylı olarak çok spesifik bir demokrasi tanımına” yaslandığını iddia ederek bu görüşü savunanlara itiraz eder. Son dönemde bu alanda kaleme alınan metinler, ben de dahil, faşistleri anti-demokratik olarak tanımlayanları çok ciddi bir günaha imza atmakla suçluyor: faşistleri, kendileri için önemsiz bir dış ölçüye başvurarak değerlendirmek, onlara dışarıdan bakmak ve onların “bakış açılarını” görmezden gelmek. Üstelik, faşizmin kendisini demokratik bir hareket olarak gördüğünü söyleyen Riley bu konuda yalnız değil. Mosse de “Hitler ve Mussolini’nin benimsediği demokratik liderlik teorisi”nden (1989: 14) dem vurup “faşizmin (...) kendisini müesses nizama karşı duran demokratik bir hareket olarak gördüğünü” ileri sürmüştü (16).

Ne var ki faşistler *kendilerini* genellikle anti-demokratik olarak *tanımlıyorlardı*. Mussolini’nin (1958, cilt 18: 71) sözlerini anımsayalım:

Anti-demokrasi yüzyılı başlıyor. Demokrasinin temel kavramı, on dokuzuncu yüzyılı kasıp kavuran sözcük “herkes”tir. Artık şunu söylemenin zamanı geldi: Az sayıda ve seçilmiş olan. (...) Kapitalizm, belki on dokuzuncu yüzyılda demokrasiye ihtiyaç duymuş olabilir; ama bugün onsuz da yapması mümkün. (...) Disiplinsizlik cümbüşü sona erdi; toplumsal ve demokratik mitlerden duyulan coşku sona erdi. Yaşam bireylere geri döndü. (...) Tüm renkleri sürgüne gönderen ve tüm kişilikleri yerle yeksan eden gri ve anonim demokratik eşitlikçilik, son nefesini vermek üzere. Kitlelerin tarihin kahramanı olmayacağıının, yalnızca onun aracı olabileceğinin kanıtlanmasıyla birlikte yeni aristokrasiler su yüzüne çıkıyor.

Dolayısıyla Mussolini’nin demokratik bir hareketin lideri olduğunu iddia etmek, bizzat yaptığına inandığı şeyle çelişiyor. Ayrıca pek çok faşistin demokrasiye yönelik bu türden içgüdüsel itirazlarına sayısız örnek verilebilir.

Aslına bakılırsa demokrasiye yönelik bu muhalefet, faşistlerin onda dokuzunun gururla dile getirdiği anahtar niteliğinde ve apaçık faşist bir ilkeydi. “Demokrasiyi küçümsüyor musunuz?”, 1940’ta tutuklanmasının ardından İngiliz sorgucusunun Diana Mosley’ye, evlenmeden önceki soyadıyla Diana Mitford’a sorduğu sorulardan biriydi. Sevgili Führer’ini düğününde konuk olarak ağırlayan tutkulu Nazi sempatizanı, bu soruya “evet” cevabını vermişti (akt. Pugh, 2006: numarasız sayfa).

Nispeten daha nadir olsa da, faşistlerin demokrasi yanlısı olduklarını iddia ettikleri ve bu kuralın pek çok istisnası olmasına rağmen çoğunlukla kendilerini anti-liberal olarak tanımladıkları örnekler de vardı (liberalizm yanlısı faşistler üzerine daha fazla detay ve bu konuya dair pek örnek için bkz. Landa, 2010.) Dolayısıyla bu tür örneklerle yakından bakıp aksi yöndeki çokça delili yok sayarak, faşistleri “demokratik” diye nitelemek ve onlardan buna dair alıntılar yapmak mümkündür. Gelgelelim bunu yapmak ne kadar doğru? Başka bir deyişle, demokrasinin savunulduğu bu kısıntı düzeyindeki ifadeleri ne denli ciddiye almalı ve bunlara ne denli ağırlık vermeliyiz? En dikkate değer faşist düşünürlerden Carl Schmitt, liberalizmden faşizme geçmenin bir ülkenin demokratik niteliğini güçlendireceğini (zira liberalizm yoksullar ve sosyal açıdan zayıf olanların hilafına işliyor, zenginler ile ensesi kalınlara hizmet ediyordu) iddia ettiğinde gerçekten bunu mu kastediyordu ve faşizme destek vermesinin arkasındaki gerçek sebep bu muydu? Riley, Schmitt’e itimat etmemiz gerektiğini söyler. Schmitt’i iki savaş arası dönemdeki “liberal kurumların demokrasiyle bağdaşmadığı fikri”ni (Riley 2010: 214) en özlü şekilde ifade eden kişi olarak anar. Riley, zerre şüphe emaresi göstermeden, liberalizmi gayri demokratik bulan faşist bahaneye sarılır. “Faşist hareketler ekseriyetle demokratik hareketlerdi,” der ve ekler: “Faşist hareketlerin liberalizme yönelik taarruzu demokratik karakterlerinden kaynaklanır. Faşizmin vaadi, önceki liberal dönemde mevcut olanlardan [halkın taleplerine – U.Ö.] daha az duyarlı, daha az temsili değil, aksine çok daha duyarlı ve temsil kapasitesi daha yüksek siyasi örgütlerdi” (207; vurgu özgün metinde).

Kanımca bu bakış lüzumsuz bir naiflikten ibaret. Faşistler demokrat olduklarını iddia ettiklerinde samimiyetsizliklerini ve arkalarında birer balta sakladıklarını göstermek hiç de zor değil. Tarihçinin sinizmi burada epey dikkat çekicidir. Ne var ki bu çalışmaya eleştirel yaklaşan bir okurun itiraz edebileceği üzere, faşist beyanlara güvenmeyen bu “sinik” duruş, karşılaşma esnasında işine gelmiyor diye kuralları değiştirmenin apaçık bir örneğidir. Kitle düşmanlığı ve demokrasi karşıtlığı içeren faşist beyanlar, nasıl olup da faşist popülizm ve demokrasi yanlılığı diye heyecanla yapı sökme uğratılabilir? Bu çizgiyi izleyen bir akıl yürütme ciddi bir metodolojik hata barındırmıyor mu? Neden aristokrasi adına konuşurken Mussoli-

ni'ye güveniyoruz da, zayıfların sözcülüğünü üstlenirken Schmitt'e güvenmiyoruz? Böylesi bir itiraza verilecek yanıt, bu örnekte metodolojik açıdan çifte standarda sadece göz yumulmadığını, aynı zamanda çifte standardın kaçınılmaz olduğunu gözler önüne serer. Dikkatli biliminsanları, faşistlerin –faşist aristokrasi yanlılığı söz konusu olduğunda vazgeçmeye hazır oldukları– demokratik itiraflarına büyük bir ihtiyatla yaklaşmalıdır. Bunun temel nedeni, ister hakiki ister sahte olsun, demokrasi yanlısı beyanlarını dile getirenler için siyasi açıdan faydalı olmasına karşın aristokrasi yanlısı ifadelerin böyle bir fayda sağlamamasıdır. Faşistler kendilerini demokratmış gibi sunarak bundan bir fayda sağlayabilirler, oysa elitist gibi davranmak siyasi açıdan kârlı değildir. Genellikle kabul edildiği üzere, hangi siyasi çizgiden olursa olsun, politikacıların seçim öncesindeki “ekmek ve gül” vaatlerine sevinen insan ahmaktır; gelgelelim, bir politikacı kan, ter ve gözyaşı vaat ediyorsa büyük ihtimalle ciddidir. Aristokrasi yanlılarının beyanlarına itimat ederken, demokrasiye yönelik benzer beyanların samimiyetten uzak olduğu fikrini savunanlardan biri de Vilfredo Pareto'ydu (1966: 319):

Bir dine iman edenler arasında ikiyüzlülerin de olması inancın kudretinin bir göstergesidir; zira insanlar, ancak o şey insanlığın büyük bir kısmından hüs-nükabul gördüyse ona inanıyormuş gibi yapar. (...) Bu kadar çok insanın bu inancı paylaşıyormuş gibi davrandığını görmek, bugün demokrasiye yönelik inancın gücünün kesin bir göstergesiyken, bu inancın destekçileri arasında tek bir ikiyüzlü kalmaması, aristokrasiye inancın gerilediğinin kati bir işaretidir.

Pareto, –başka bir metinde tartıştığım üzere– saf “Kral *Demos*”u parmağında oynatmak için görünüşte demokratik yöntemlerin kullanılmasını tavsiye ediyordu (Landa, 2010: 288-89). Böyle bir şeye tevessül etmeyi, demokratik görünüş çatısı altında elitlerin iyi yönetiminin eskiden olduğu gibi yol almasını sağlamanın faydalı bir yolu olarak görüyordu. Oysaki faşistlerin demokrasiye gösterdikleri sözde bağlılığın sınırlılığı, aslında tam da akıllarındaki-nin ne kadar görünüşte bir demokrasi olduğunu gözler önüne seriyordu. Bunun değerli bir örneğini, Riley'nin faşizmin demokrasiyi “siyasi bir formül” olarak benimsediği iddiasını doğrulamak için yardıma çağırdığı Schmitt ile birlikte önde gelen proto-faşist yazarlardan biri olduğu için mevcut bağlamda olaylara bakışı iki kat önem teşkil eden Gaetano Mosca sunar. Peki gerçekten faşistler siyasi bir formül olarak demokrasiyi benimsedilerse bunun anlamı nedir? Mosca, liberalizmi yeterince demokratik ve halkın taleplerine duyarlı olmadığı için mi eleştirmişti? Hayır, tam tersine: Mosca, 1890'larda kaleme aldığı bir metinde, liberalizme görevinin demokrasinin kuvveden fiile geçmesine asla müsaade etmemek olduğunu anımsatıyordu:

Demokratik kurumlar, ancak egemen sınıf içerisindeki farklı unsurlar arasındaki dengeyi koruyabilirse, *görünüşteki* demokrasimiz en büyük düşmanı mantık tarafından ölümcül bir yola sürüklenmezse, alt sınıflar ile onların liderlerinin isteklerine kapılmazsa ve siyasi eşitlik ile ekonomik ve kültürel eşitliği birleştirerek *gerçek* bir demokrasi olmaya kalkışmazsa ayakta kalabilir (Mosca, 1939: 335; vurgular özgün metinde).

Faşizm, tam da gördüğümüz gibi liberal kurumlar kitle demokrasisini bünyesinde barındıramadığı için tarihsel bir zorunluluk haline geldi. Bu nedenle de Mosca'nın teşhis ettiği üzere, nispeten kısa sürede uzun ömürlü olmadıklarını kanıtladılar. Riley ve Mosse'ye göre faşizm "mukaddem liberal dönemde mevcut olanlardan" daha duyarlı ve temsili bir sistem sunmak üzere gelmedi; aksine, tam da liberalizmin "gerçek demokrasi"yi dizginlemekte başarısız olduğu ispatlandıktan sonra dizginleri ele aldı. Faşizmi demokratik bir siyasi rejim olarak gören yorumcuların sık sık yaptığı üzere, faşist ideolojiyle demokrasi kıyaslandığında ara ara beliren kararsızlık aslında tam da bu salınımın bir yansımasıydı: Faşizm bir yandan demokrasiyi küstahça bir kenara itti, demokrasinin sona erdiğini ve demokrasiyle işinin bittiğini bağıra çağıra ilan etti; öte yandansa halka gerçek bir demokrasi diye sunduğu *görünüşteki* demokrasinin eski liberal şeması –sınırlı da olsa– varlığını sürdürüyordu. Hatta bu demokrasi eskisinden çok daha sahihti; zira partiler, bağımsız sendikalar ve oylama hakkı hâlâ varlığını sürdürüyordu. Yine de Riley'nin –her ne sebeple olursa olsun– adıyla anmayı reddetse de, son kertede bu gerçeğe itiraz etmediğini unutmamak gerekir. Riley'nin, faşizmin tam da *görünüşteki* demokrasinin liberal kabuğunu parçalama ve gerçek bir demokrasiye dönüşme tehdidi yüzünden ortaya çıktığını kabul etmesine ramak kalmıştır:

[Faşist dönem öncesi İtalya, İspanya ve Romanya'daki] sorun, bu demokratikleşme hamlesinin sahip olduğu güçtü; çünkü halk güçleri, demokrasiyi o denli ciddiye aldılar ki, elit egemenliğinin temel dayanakları artık tehdit altındaydı. Elitlerin liberal bir çerçeve içerisinde demokratik hamleyi törpülemeyi becerememeleri, pek çok örnekte faşizme yol açan nedenlerden biriydi (Riley, 2010: 21-22).

Aslına bakılırsa bu satırlarda mesele çok açık şekilde dile getirilmiştir; ancak bundan çıkan asıl sonuç, faşizmin "otoriter bir demokrasi"den ziyade kendilerini tehdit altında hisseden elitlerin imdadına koşan demokrasi karşıtı, olsa olsa sözde demokratik bir hareket olduğudur.

Bu farazi faşist demokrasinin büyük savunucusu Carl Schmitt'e gelince de işler pek değişmez. Pek çok akademisyen, esasen liberalizme düşman olan bu popülist, demokratik faşizm tezini Schmitt'e atfeder (iki örnek

için bkz. Bielefeldt, 1998: 23 ve Mann, 2004: 75-77). Schmitt'in 1920'ler ile 30'larda kaleme aldığı yazılarından, liberalizmi gerçekten demokratik olmadığı gerekçesiyle topa tuttuğu ve faşizme geçişin bu nedenle gerçek bir demokrasinin önünü açacağını iddia ettiği pek çok örnek bulup çıkarmak hiç de zor değildir. Ne var ki burada gözden kaçırılan unsur şudur: Schmitt içi dışı bir bir yazardır; siyasi dilin doğasındaki ikiyüzlülükler ve bir rejimin şayet iyi bir şeye yol açacaksa tebaasını aldatması ve kartlarını açık etmeden onlara güven telkin edecek yalanlar söylemesi gerektiği hususunda Pareto ve Mosca'dan hiç de geri kalmayan kurnaz ve sofistike bir retorik ustasıdır. *Diktatörlük* kitabında soğuk bir edayla ifade ettiği üzere, böylesi gizli kapaklı bir tutum, devleti yönetmek isteyenler için nesnel ve her daim geçerli bir gerekliliktir:

Devletin bir özgürlük görüntüsü, yalnızca halkı sakinleştirmek için de olsa bir *simulacra*, dekoratif yasal unsurlar [*Einrichtungen*] yaratması her zaman gereklidir. Bu tür dışsal, görünüşteki gerekçelerin aksine, *Arcana Reipublicae* devletin içsel itici güçlerini oluşturur (Schmitt 2006: 14).

Böylelikle soru, basitçe insanların nasıl en iyi şekilde manipüle edileceği sorununa dönüşür ve Schmitt için faşist diktatörlüğe demokratik bir kıyafet giydirmek son derece faydalı bir “sözde gerekçe”dir.¹⁴ Kavramların ve savların böylesine kinik ve oportünist bir biçimde kullanılması elbette siyasi söylemin alışlageldik bir örneğidir ve bu kuralın istisnası olmayan faşistler de genellikle manipülasyon ile desiseyi siyasi bir ilke haline getirmişlerdi; *yalancılıkları hususunda epey dürüsttüler*. Son bir örnek olarak, Schmitt gibi aldatmayı siyasetçinin alet çantasının olmazsa olmazı sayan ve özgürlükten dem vururken baskı yapma becerisini, siyasi yalan söyleme sanatını açıkça savunan Hitler'i anabiliriz. Hitler'in büyük saygı duyduğu İngilizlerin propaganda yöntemlerini neden benimsediğini açıkladığı özel bir konuşmasında kendisine kulak verenlere söylediği şu sözler bu tutumun bir örneğidir:

Elli milyon nüfusu olan İngilizler, nasıl olur da yalanda ustalaşmadan dünya imparatorluklarına hükmedebilirlerdi ki? Her zaman Hintlilere özgürlük getirmek ve Hint kültürü geliştirmek istediklerinden söz edip durdular, bunu gerçekten isteselerdi Hindistan'ı terk etmeleri gerekirdi. Tıpkı Goethe'nin “Tilki Reinhard”ı gibi, son âna kadar rol yapmayı sürdürdüler (akt. Picker, 2003: 317).

Faşistlerin sözlerini kelimesi kelimesine ciddiye alanlar, özellikle de bu sözcük “demokrasi” (ya da hatta “sosyalizm”) olduğunda faşist siyasetin de-

14 Başka bir çalışmamda Schmitt'in erken dönemdeki siyasi metinlerini inceleyerek bunu göstermeye çalışmışım (Landa, 2010: 165-187).

risine sinmiş ikiyüzlülük ve manipölasyon unsurunu gözden kaçırır ve sonunda Tilki Reinhard'ı her sözüne güvenilebilecek iyi niyetli bir hayvana dönüştürür.

Peki o halde faşizmin Fransız Devrimi'nden halk egemenliğine duyulan inancı miras aldığı ve dolayısıyla bir bakıma demokratik olduğu iddiası için ne demeli? İlginç bir biçimde bu sözde bağlantının özellikle devrimin Jakoben evresiyle, yani 1793 halk rejimiyle kurulma biçimiyle, çok daha burjuva ve liberal olan Jironden 1789 safhasıyla kurulma biçimi birbirinden farklıdır. Faşizmin şiddete başvuran ve terörist Jakobenlerin yanı sıra *sans-culotte* kitlesinin idaresiyle olumlu bir bağlantısı olabileceği ileri sürülür. Böyle bir teorinin ipuçları, "Bolşevizm tarzındaki bir Jakobenizm'i faşizm gibi bir şeyle birleştiren sosyalist bir argüman inşa etmenin mümkün olabileceğini" iddia eden Sosyal Demokrat yazar Peter Beilharz'ın (2009:122) yazılarında bulunabilir. Tabii, Jakobenizm ile faşizm arasındaki yakınlık, en keskin ve en açık ifadesini muhtemelen Mosse'nin yazılarında bulur. Fransız Devrimi topraklarındaki faşist kökleri tespit etmeye çalışan Mosse, bu bağlantının devrimin liberal aşamasıyla hiçbir ilgisi olmadığı, Jakobenlerin yükselişiyle bağlantılı olduğu konusunda ısrarcıydı. Mosse'nin buradaki iddiası son derece önemlidir. Bu iddiayı uzun uzun aktaracağım, ancak tartışmayı kolaylaştırmak için ikiye böleceğim:

Faşizm, Fransız Devrimi'ni Jakoben diktatörlüğün gözünden bir bütün olarak gördü ve Devrim'in bu veçhesi üzerinde gösterdi etkisini. Faşistlerin gözünde Fransız Devrimi'nin parlamenter aşaması diye bir şey yoktu bile. İki harekete dair her türden kıyas, siyasi yelpazede bir karşı kutup sağladığı için son derece ilgi çekicidir. Ne var ki faşizm ile Fransız Devrimi arasındaki bir kıyastan çok fazla şey öğrenilemez. Fransız Devrimi terimini bağlamımız içerisinde kullandığımızda, onu *Devrim'in Jakoben aşamasıyla sınırlandırmak gerekir* (Mosse, 1989: 6; vurgu bana ait).

Mosse burada "suç"un yalnızca 1793 radikal devrimine yüklendiği tipik liberal bir anlatı örüyor. Güzel ve "parlamenter" 1789 devrimi ile çirkin ve "diktatörce" 1793 devrimi arasında alışlagelmiş ayrımın görüp görülebilecek en net örneklerinden biridir bu (bu ayrımın eleştirisi için bkz. Žižek, 2007: vii). Mosse'nin devrimi faşizmle ilişkilendirmenin yalnızca Jakobenizm'den geçtiği iddiasını nasıl temellendirmeye çalıştığını görmek için okumaya devam edelim:

[Devrim'in Jakoben aşamasında] halka duyulan inanç, sonunda millete duyulan inanca dönüşmüştü. Bu yeni siyaset, halkın yeni düzene fiilen katılmasını sağlamaya ve genel iradenin somut ifadesi olan ritüeller, festivaller,

mitler ve semboller aracılığıyla halkı disipline etmeye çalıştı. (...) Genel irade, siyaset estetiği vasıtasıyla ifadesini bulan yeni bir dine dönüştü. Devrimci festivaller muhtelif biçimlerde belirse de, kitle siyasetinin yeni çağına işaret ediyordu.

“Halk”ın kaotik kalabalığı, Devrim esnasında disipline kavuşmuş bir kitle hareketi haline geldi ve planlı siyaset sahnesinin bir parçası oldu. (...) Yeni siyaset, *kitleleri siyasallaştırmaya* çalışmıştı: Modern tarihte ilk kez kitleler bir baskı grubu işlevini gördü; üstelik de yalnızca geçici ayaklanmalar ya da kısa süreli başkaldırıları yoluyla değil. *Modern kitle çağı siyasetinin fitili yakılmıştı*.

Fransız Devrimi’nin bu yanını vurgulamak, faşizm için devrimin önemini, bilhassa milliyetçiliğin özenle organize edilmiş festivaller, törenler, mitler ve sembolleriyle bu yeni siyasette ilgilendiği unsuru anlamak bakımından elzemdir (Mosse, 1989: 6-7; vurgular bana ait).

Bu satırlar, Fransız Devrimi’nin 200. yıldönümünün kutlandığı 1989’da kaleme alınmıştı ve Mosse’nin faşizmi kitleler tarafından yönlendirilen, kitleleri siyasi eylemler için seferber eden ve en azından kısmen onların arzularını tatmin eden bir hareket olarak yorumlayan köklü bir geleneğe dahil olduğunu gösteriyor.

Mosse’nin iddialarını ele alırken, onun bir yanda Jakobenzim diğer yandaysa faşizm/Nasyonal Sosyalizm arasında bir özdeşlikten söz etmediğini dile getirmek gerekir. Tam aksine, Mosse faşistlerin doğrudan ve genellikle de açıkça Devrim’in azılı muhalifleri olduğu gerçeğini ve makalesi boyunca birkaç kez iki siyasi hareket arasındaki benzerliğin *biçimsel ve yöntemsel* olduğunu vurgular. Mosse’ye göre iki hareket siyasi *içerikleri* açısından çok ama çok farklıdır. Bunu şöyle ifade eder:

Çoğu faşist, Devrim’den nefret ediyor ve Jakobenzim ritüel ile törenlerini sadece Terör’ün bir parçası olarak görüyordu. Bu da her türden sürekliliğin izini sürmeyi gerçekten zorlaştırıyor ve aslına bakılırsa Jakobenzim siyaset [faşist siyasetten – U.Ö.] *oldukça farklı amaçlar* güdüyordu (8; vurgular bana ait).

Bir alıntı daha yapalım (11):

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl milliyetçiliğinin içeriği, Fransız Devrimi’ninkinden farklıydı; ancak siyaseten izlenen rota ve kendini sunma biçimi benzerdi. Örneğin Robespierre kitlesel Nazi toplantılarında muhtemelen kendini evinde hissedirdi. (...) Bu türden toplantıların ritimlerini, şarkılarını, korolarını tanırdı; ışık ve gölge oyunları ona yabancı gelmezdi, çünkü Devrim kendi festivalini, gündeğumlarını, günbatımlarını ve şafaklarını icat etmeye bayılıyordu.

Tüm bunlara rağmen Mosse'nin iddiası, analizinin daha ilk safhalarında bile kolayca farkına varılabilen sorunlar içerir. Mosse'nin argümanını üç temel nokta üzerinden ele almak mümkün:

1. Mosse'nin argümanının niteliği yüzünden boşa düşüp anlamsızlaşıp anlamsızlaşmadığı belirsizdir. Şayet faşizm ile Jakobenizm arasındaki benzerlikler yalnızca biçimsel ve öze ilişkin değilse o zaman neden önemli olsun ki? Hitler ve Charlie Chaplin birbirine biraz benziyor olabilir ama bunun bir önemi var mı? Farklı hareketler arasında siyasi bağlar kurarken biçimsel benzerliklere işaret etmek yetersizdir. Bunun yerine benzer ortak hedefler ve "amaçlar"dan söz edilmelidir.

2. Fransız Devrimi'nin siyasi törenlere ve biçimsel yeniliklere bir katkıda bulunduğu hususunda Mosse ile hemfikir olsak bile, bu durum faşizmi analiz için bize yeni bir bakış açısı sunar mı? Modern siyaset genellikle –en azından demokrasinin bir türünü benimseyen ülkelerde– kitlelerle diyalog halinde yürütülür. Bir siyasi hareket için mümkün olan en büyük coşkuyu ve duygusal özdeşleşmeyi yaratmaya amaçlayan törenler ülkedeki kitle siyasetinin bir parçasıdır ve bu rotayı izleyen pek çok hareket arasında neden faşizmin devrimci geleneğin takipçisi olarak görüldüğünü anlamak güçtür. Mesela Robespierre, Amerika, Avustralya ya da Brezilya'daki bir seçim kampanyası dahilinde –en azından resmî şekilde– gerçekleştirilen bir törende kendisini rahat hissetmez miydi? Onu bilhassa bu açıdan Nazizm ile ilişkilendirmek biraz zorlama görünüyor. İşin aslına bakılırsa kitlelerin özenle hazırlanmış törenlere ve çeşitli kutlamalara katılması kelimenin tam manasıyla ne modern ne de demokratik bir yeniliktir. Bu yöntem, çok eski zamanlardan beri –örneğin tebaa ile hükümetin özdeşleşmesini ya da bu özdeşleşmeyi tahkim etmek isteyen Avrupa monarşileri tarafından– kullanılmış ve bugün de hâlâ aynı amaçla kullanılıyor. Burada Jakobenlerin mirasına ve halk egemenliği fikrindeki değişime dair bir unsur yakalamak mümkün mü?

3. Gelelim en önemli ve son eleştiriye: Mosse, her ne kadar böyle olmadığını söylese de, Jakobenizm ile faşizm anolojisini yalnızca biçimsel unsurlarla sınırlamamıştır. Kurduğu benzerlik tam aksine öze ve amaca dair meseleleri de içeriyordu. Makalesinde dile getirdiği şu iddialara bir göz atalım (16):

Fransız Devrimi ile faşist devrimler arasındaki benzerlik ve farklara dikkat çekti. (...) Tüm bu bağlantıların temelindeyse genel iradenin egemenliği, yani faşizmin üzerine inşa edildiği milliyetçiliği şekillendiren siyasetin demokratikleşmesi vardı. Faşizm ve Fransız Devrimi, –her biri kendi yolunu izleyerek– kendisini müesses nizama karşı duran demokratik bir hareket olarak görüyordu. Bir hareket olarak faşizm, devrimci bir unsur taşıyordu ve iktidara

geldiğinde –yani müesses nizama dönüştüğünde– bile burjuvaziye karşı duran nizam karşıtı retoriği sonuna kadar kullandı.

Birkaç sayfa sonra (20) iddiasını şöyle sürdürür: “Fransız Devrimi, yirminci yüzyıl faşizminde doruğa ulaşan siyasetin demokratikleşmesi sürecinin şafağıydı.” Kitleleri siyasetin parçası haline getirmek, onları “baskı grupları”na dönüştürmek, eyleme geçirmek ve benzerleri...: Kuşkusuz bütün bunlar yüzeysel ve biçimsel yönler değil, aksine ziyadesiyle önemli meselelerdir. Dahası, “demokratikleşme” insanların siyasi gelişmeleri ne ölçüde etkileyebileceği, bunların halkın iradesini ve amaçlarını ne ölçüde yansıttığıyla bağlantılı olarak yine tartışmasız şekilde öze dair bir siyasi sorundur. Kısacası bahsi geçen şeyler pek de şekil ve tören meselelerinden ibaret değil. Mosse, kitle demokrasisini mahkûm etmeye ve liberal elitizmi övmeye fazlasıyla hevesli görünüyor. Mosse’nin faşizmin demokrasinin *bir* ifadesi değil de, *doruk noktası* olduğu iddiasını yetersiz bulma biçimine dikkat edin. Faşizmden sonra –dolaylı olarak– siyaset demokratikleşmekten adım adım *uzaklaştı*. Bizler de satır aralarında bu gerçeği takdir etmeye davet edildik ve belki de kendimizi bunun bir gerçeklik olarak kalmasını, demokrasinin daha da kısıtlanmasını sağlamaya adanmış.

Nitekim demokrasi karşıtı böylesi bir akıl yürütme ikna edici değildir. Şu iddiayı anımsayalım: “Yeni siyaset, kitleleri siyasallaştırmaya çalışmıştı: Modern tarihte ilk kez bir baskı grubu işlevi gördüler; üstelik de yalnızca geçici ayaklanmalar ya da kısa süreli başkaldırılar yoluyla değil. Modern kitle çağı siyasetinin fitili yakılmıştı.” Mosse, Jakobenizm ile faşizm arasındaki ortak noktanın tam da burada olduğunu iddia ediyordu, ancak iki tarihsel fenomen *arasında kesin olarak* duran şeyin tam da aralarındaki kritik farkı belirtmesi gerekir. Burada gerçekten bir analojiye yer var mı? Fransız Devrimi’nden önce kitleler gerçekten söz etmeye değer herhangi bir siyasal temsil sahibi değildi. Halkın bir baskı grubu haline gelmesi ve kitlesel, demokratik siyasetten söz edebilmek ancak Devrim ve özellikle de Jakoben aşama sayesinde mümkün oldu.

Peki ama bu *faşizm* için de doğru değil mi (ve elbette Mosse’nin iddiasının yeniliği burada yatmıyor mu)? Mosse tarafından paradoksal ve haklı bir biçimde Jakobenlere atfedilen yenilik, tam da onu bu yeniliği aynı zamanda faşistlere atfetmekten alıkoymalıydı. Zira hayatın olağan akışı gereği, kitleler siyasete 1789’da ya da daha kapsamlı şekilde 1793’te girdilerse, o zaman 1921 İtalya’sında ya da 1933 Almanya’sında girmedikleri barizdir. Bu tarihsel aşamada kitleler gerçekten de iktidarı elinde tutanlara çok ciddi bir baskı uyguluyorlardı ve bu dönemde –faşistler de dahil– yakınan pek çok isme göre zaten çoktan oyunun bir parçası olmuşlardı bile. Kitleler oyuna hakem-

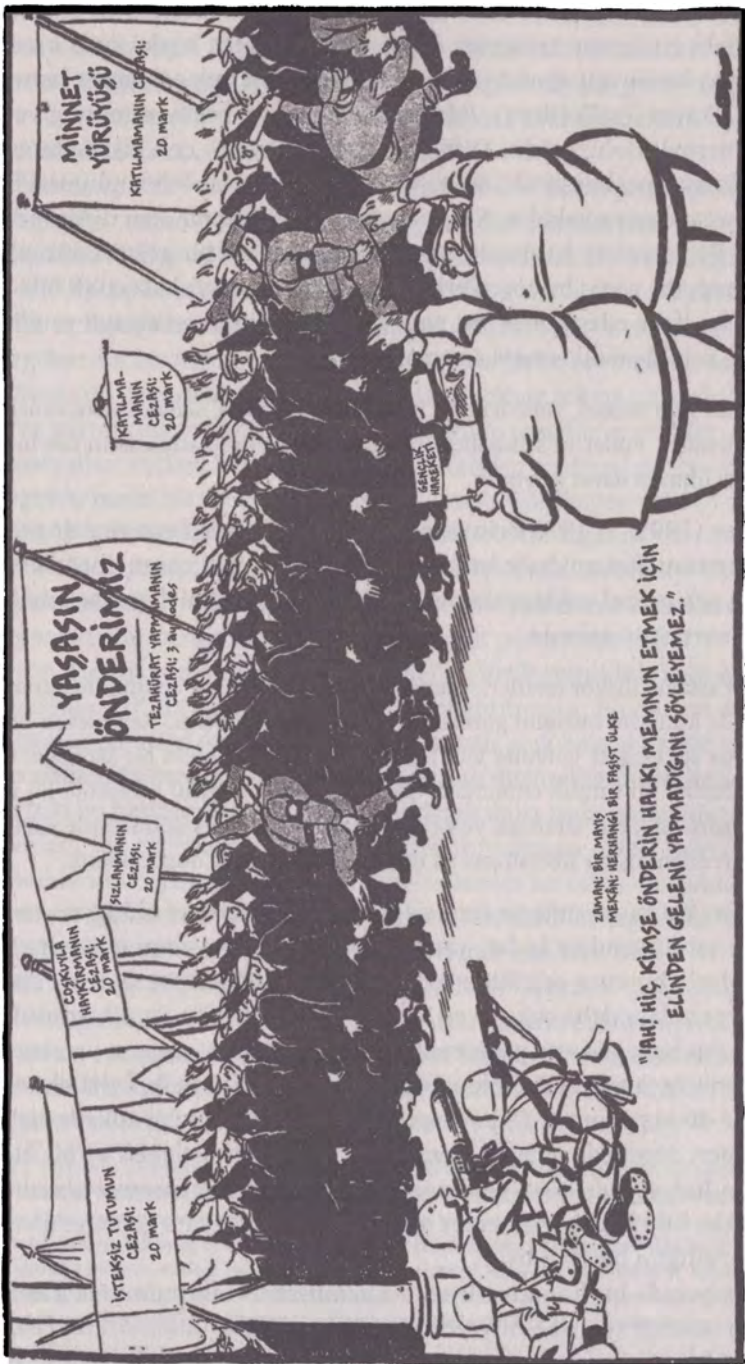
lik ediyordu. Faşistlerin iktidara geldiği ülkelerdeki kitleler şayet önceden etkisizleştirilmiş ya da depolitize edilmiş olsalardı belki bir benzerlikten söz edilebilirdi; ancak tam aksine son derece aktiftiler, uzun süredir uğruna mücadele verdikleri çeşitli demokratik haklara sahiptiler. Dahası bu gücü ciddi biçimde kitle partilerini ve sendikaları desteklemek için kullanıyorlardı. O halde nasıl olur da demokratikleşme sürecinin faşizmle doruğa ulaştığı iddia edilebilir ki? Weimar Cumhuriyeti ile kıyaslandığında Nazizm'in kitlelerin güçlenmesini temsil ettiği neye dayanarak söylenebilir? Faşizm, dümeni ele geçirdiği her yerde –İtalya, Almanya, Avusturya, İspanya ve diğer ülkelerde– demokratik siyaseti budadı, bağımsız sendikaları yasakladı, grevleri yasadışı ilan etti ve işçi liderlerine acımasızca eziyet çekirtti.

Özel anlamda faşizm, hangi pratiklere başvurarak olursa olsun, kitle siyasetini azami ölçüde etkisiz hale getirmeyi, kitlelerin gücünün inkâr edilmesi ve örgütlülüğünden gelen olanaklarına el konulmasını temsil ediyordu. Kısacası bu durum, bırakın Fransız Devrimi'yle başlayan sürecin ilerlemesi, hatta “doruk noktası” olmayı, apaçık ki bu sürecin ortadan kaldırılmasıydı. Jakobenlerin soylulara sert ve düşmanca tavrı, faşizm ve –büyük ölçüde uyum ve ortak iyiyi istemeyle şekillenen– aristokrasi arasındaki ilişkiyle kıyaslandığında, diğer unsurlar bir yana bırakılsa dahi, faşizmi bir şekilde “Jakoben” diye nitelemenin imkânsızlığını gösteriyor.¹⁵

Siyasetin biçimsel ve özel yönleri arasındaki farkları bulanıklaştırma girişiminin başarısız doğası, bu yeni siyasetin “halkı, genel iradenin somut bir ifadesini sunan ritüel ve festivaller, mitler ve semboller aracılığıyla milli atmosferin fiili bir parçası olmaya davet” ettiği iddiasında ortaya çıkar. Rejim tarafından her detayın özenle planlandığı, incelikle hazırlanmış törenlere katılmakta ne manada bir “aktiflik”ten söz edilebilir ki? Dahası, böylesi bir sözcük seçimi, söz konusu törenlere katılmanın tam da *faşizm tarafından ortadan kaldırılan* –oy verme, gösteri ve grev yapma gibi yollarla– demokratik siyasete aktif katılımın bir ikamesi olduğu gerçeğini gizlemiyor mu? Dolayısıyla Emilio Gentile (2002: 163) faşizm ile demokrasi arasında radikal bir uyumsuzluk olduğunu söylerken son derece haklıydı.

Mosse'nin bakış açısındaki hatayı düzeltmek için Yeni Zelanda'da doğan büyük İngiliz karikatürist David Low'un bir eserine bakılabilir. Kuşağının önde gelen siyasi çizerlerinden Low, 1934'teki bir çiziminde (Görsel 3.1.) kitlelerin faşist törenlere katılımına dair şüphesini dile getirir (Low, 1949: 16).

15 Soylular ve faşizm arasındaki karşılıklı saygı bazıları genel, bazılarıysa özel vaka çalışması olmak üzere pek çok çalışmaya konu olmuştur. Genel bir perspektif için bkz. Urbach (2007). Alman aristokrasisi üzerine bkz. (Malinowski, 2004; Petropoulos, 2008). İngiliz soylu çevrelerinde faşizm ve Nazizm'e dönük yaygın sempati üzerine bkz. (Kershaw, 2005; Guinness, 1984). Hitler'in İngiliz aristokrasisinin yaşam biçimine duyduğu hayranlık ve onu taklit etme çabaları hakkında bilgiye şu kaynakta bulunabilir: Milton (2007).



ZORUNLU KENDİLİĞİNDEN NÜMAYİŞ

"İAH! HIÇ KİMŞE ÖNDERİN HALKI MEMNUN ETMEK İÇİN ELİNDEN GELENİ YAPMADIĞINI SÖYLEYEMEZ."

ZARFI: BİR MARKİS
MEKÂN: HERBİRİĞİ BİR FAJİST ÜLKE

Bu karikatür, tıpkı her karikatür gibi, meseleleri basitleştiriyor. Faşist törenlerdeki coşkunun tamamen sahte, tehdit ve ceza korkusuyla ortaya çıkmış yapay bir duygu olmadığı aşikâr. Hiç şüphesiz pek çok insan faşist rejimleri hakikaten içselleştirmiş, liderlerine hayranlık besliyor, miting ve törenlerde “neşeyle doluyor”du. Tüm bunlara rağmen pek çok kişi de bu törenlere katılmaya mecbur bırakıldı; başka bir baskı olmasa bile toplumsal bir baskıyla karşı karşıya kaldılar. En az bunun kadar önemli olan diğer meseleyse şuydu: Bu törenlere katılmak *istemeyenler*, muhalif bir gösteri düzenlemeye kalkışmak bir yana, bu törenlerle alay ederek ya da yuhalayarak bile muhalefetlerini ifade edemediler. Bu nedenle Mosse’nin faşist siyasal yenilik tanımını şu şekilde tadil etmeyi öneriyorum:

Bu yeni siyaset, yöneticilerin iradesini genel irade olarak sunan ritüel ve festivaller, mitler ve semboller aracılığıyla halkı milli atmosferin fiili bir parçası olmaya davet ediyordu.

Mosse (1991: 3) 1970’lerin ortasında kitleselleşmiş faşizme dair geliştirdiği yorumunu, faşizmi halk *karşısı* bir diktatörlük gibi gören liberaller ile solcuların geleneksel yaklaşımlarına bilinçli olarak muhalefet etmek maksadıyla ileri sürmüştü aslında.

Faşizme ilişkin teoriler, nihayetinde faşist siyasetin özünü oluşturan mitler ile kültürlerin önemini görmezden gelme eğilimindedir. Kendilerini liberal ya da sol çizgide görenler için faşizm, çoğu kez tarihteki bir sapmayı, ülkenin barbar bir azınlık tarafından “işgal edilmesini” temsil ediyordu. Bu isimlere göre halk esir alınmıştı ve kendi kaderini tayin edebildiklerinde yüzlerini ya yenilenmiş bir liberalizme ya da Sosyalist ideallere döneceklerdi.

Mosse, bu varsayımların ümitsiz bir naiflikten ibaret olduğuna inanıyordu. Ne var ki şimdiye kadar, yani İkinci Dünya Savaşı’nın üstünden yetmiş yıldan fazla bir süre geçtikten sonra, tarihsel hadiselerin seyri bu düşünceleri savunanlara daha çok güven vermiş görünüyor: Faşist diktatörlükler bir kez yıkılıp halk siyasete yeniden katılmaya başladıktan sonra yenilenmiş bir liberalizm veya sosyal demokrasi olarak tanımlanabilecek, faşist olmayan bir siyasete dönüş yaşandı. Daha önce faşizmi yaşamış hiçbir ülkede faşizm iktidara geri dönmedi ve faşist mirası belli açılardan üstlenen ve bir ölçüde –örneğin İtalya, Avusturya ve Fransa’daki– seçimlerde başarıya ulaşan bu tür hareketler bile artık parlamenter sistemi kaldırıp iktidara gelmeye dair bir niyeti olmadığını beyan ediyordu.

Tabii burada bir konuda Mosse ile hemfikir olmak mümkün: Faşizm küçük bir azınlığı temsil etmiyordu. Daha öce gördüğümüz üzere, faşizm demokratik koşullar söz konusuysen Alman halkının hâlâ azınlık olsa da

önemli bir bölümünü (son özgür seçimlerde %37,4'e ulaşmışlardı) etkisi altına almayı başarmıştı. Yine de bu desteğin toplumsal tabanı incelendiğinde faşizmin kitleselleştiği tezi doğrulanmıyor; daha ziyade *geniş tabanlı bir elitizme* işaret edilebiliyor: Faşizmin sesi, bilhassa orta sınıflardan yukarıya doğru çıkıldıkça daha çok yankı buluyordu.¹⁶

Peki Mosse ve Riley'nin görüşleri ne ölçüde temsil kabiliyetine sahip? Faşizmi düpedüz “demokratik” kabul eden yorumlar istisnai olsa da, “çoğunlukçu yorumlar” diye adlandırmayı önerdiğim cephedekiler öyle değil. Bunlar kitleye ilişkin önceki yorumlardan çok daha girift olmakla birlikte, son otuz yılın tarihyazımının önemli bir kısmını oluşturuyor ya da bu yorumun ana vurgularının bir kısmı tarihyazımı sahasında farklı bir biçimde varlığını sürdürüyor: Bu yorumda Nasyonal Sosyalizm tekrar tekrar çoğunluğun rızasıyla ve aslında onun yararını gözetecek şekilde temelde azınlıklar –Yahudiler, asosyaller, eşcinseller, çingeneler, muhalifler ve diğerlerinin– üzerindeki çoğunluk baskı olarak sunulur. Daniel Jonah Goldhagen (1996) ve Götz Aly'nin (2006) sıradan Almanlar arasındaki kolektif suçluluğun ve suç ortaklığının altını çizen çalışmaları bu eğilimin uç örnekleri olmayı sürdürüyor ve pek çok kişi bu yaklaşımı reddetse de, bu yazarların iddialarının zayıflamış versiyonu, aslında bugünkü hegemonik perspektiften pek de uzağa düşmüyor. Tabiri caizse çoğunlukçu tarihçiler, artık çoğunluk haline geldiler ve “azınlıkçılar” da azınlığa dönüşmüş gibi görünüyor. Bu durum özellikle *Volksgemeinschaft*'in önemine ilişkin tartışmada açık hale gelir: Bir zamanlar çoğu tarihçinin propaganda amaçlı olduğunu düşündüğünden kullanmayı reddettiği bu benzetmeye bugünlerde giderek daha fazla tarihçi değer vermeye başladı. Bu tarihçiler, Nazilerin Alman toplumunu –tabii zulme uğrayan azınlıkları bu uyumdan hariç tutarak– eşitlikçi bir *ethos* etrafında başarıyla birleştirdiği iddiasına büyük bir itibar kazandırdılar (ağırlıklı bu türden iddiaları dillendiren yakın tarihli bir derleme için bkz. Steber ve Gotto, 2014.) Bu yorum, doğrudan ya da dolaylı yollarla faşizmin “çoğunluğun tiranlığı” olduğu şeklindeki sabık liberal şablonu tahkim ediyor; ayrıca İkinci Dünya Savaşı sonrasında refah devletinin bir bakıma Nazi mirasını sürdürdüğüne dair eleştirel bakışla da belli başlı bağlara sahip (aleni refah devleti karışıklığının örnekleri olarak bkz. Aly ve Robert Gellately, 2002).¹⁷

16 Hitler'i “kusursuz kitle insanı” olarak niteleyen J.S. McClelland, Nazizm'i kitlelerin zaferi olarak yorumlamaya yönelik başka bir çaba sergiliyordu (McClelland, 2011: 273). Gelgelelim, bu iddiada da, faşist siyasi modelin gerçekte kitle toplumuna karşı bir tepki olduğu kabulü vardır ve bu kabul pek çok güçlük ve iç çelişki taşır. McClelland biraz çarpıtarak şöyle der: “Kalabalık [crowd] ve kalabalık toplumu, antitez haline gelir; kalabalık siyaseti, kalabalık toplumunun, kalabalık denen hastalığın akut değil, kronik şekilde dörtlü ilerleyen biçiminin bir *septomu* değildir; kalabalık daha ziyade kalabalık toplumun zayıflamasının *çözümü*dür (277; vurgular özgün metinde).

17 Bu yazarların araştırmasında refah devletinin eleştirisi önemli bir yer tutsa da, güncel olaylar üzerine medyada söz aldıklarında ya da yorumlar yaptıklarında bu tutumları daha da açık hale gelir.

Konu faşist İtalya'ya gelince, Renzo De Felice'nin –bugün büyük ölçüde ana akıma dahil olmuş olsa da– başlangıçtaki revizyonist itirazları çok erken bir tarihten itibaren benzer bir tarih yazımı eğilimine yön verdi. Talmon ve Mosse'nin faşizmi Fransız Devrimi'nin bir uzantısı olarak gören yorumlarının çok şey borçlu olduğu De Felice, 1974'te yayımlanan devasa Mussolini biyografisi *Gli anni del consenso*'nun [Uzlaşma Yılları] dördüncü cildinde büyük bir halk kitlesi rejimin arkasında hizaya geçtiği için faşizmin 1929'dan 1934'e kadar en istikrarlı dönemini yaşadığını iddia etmişti. Başlangıçta geçici ve sınırlı olan bu değerlendirme, daha sonra bizzat yazar ve pek çok takipçisi (De Felice 1996'da vefat etti) tarafından daha da ileri götürülerek İtalyan faşizminin tarihsel güzergâhının büyük kısmı böylesine genel bir uzlaşma içeriyormuş gibi sunuldu. Bu fikre verilen genel destek, Mussolini'nin Hitler'e katılması ve nihayetinde kaybedenlerin safında İkinci Dünya Savaşı'na girilmesi gibi büyük bir hatayla sona erdi. Bu bakışa göre İtalyan faşizminin –ırk yasalarının getirilmesi ve sorgulanmayan militarizm gibi– en berbat özellikleri, faşizme içkin olmaktan ziyade bu hastalıklı ittifağın tali bir sonucuydu.

Çoğunlukçu yorumcular her iki örnekte de –Almanya ve İtalya– birkaç on yıl öncesine kadar hiç de düşünülemeyecek bir şekilde ele aldıkları rejimlerin çoğunluklarına, yani Alman ve İtalyan çoğunluklara dair pembe bir tablo çizerler. Hem Mussolini hem de Hitler dönemindeki zayıf muhalefet ve baskı, bu yorumculara söz konusu diktatörlerin idaresi altındaki bir yaşamın –tabii epey sınırlı olan kurban çevrelerinde yer alınmadığı sürece– savaşın son aşamalarına kadar o kadar kötü olmadığını gösterir. Tam da bu nedenle Aly'nin Nazi sistemine¹⁸ atıfla kullandığı “rıza dayanan diktatörlük” (*Gefälligkeitsdiktatur*) terimi, İtalyan faşizmini tasvir etmek için kullanılan pohpohlayıcı sıfatları anımsatır. “Fazla zahmet etmeden,” demişti İtalyan tarihçi Paul Corner (2002: 325), “*il fascismo bonario* (iyi kalpli faşizm) ve *la dittatura all'acqua di rosa* (hoş diktatörlük) gibi bol keseden kullanılmış klişelere geri döndük ve kolektif suçluluk (tabii böyle bir şey hissedildiyse) da kolektif affa dönüştü.” Bu son sözler, iki ülkedeki çoğunlukçu yorumun yol açtığı etkiler arasındaki önemli bir farkı yerli yerinde ifade eder: Bu yorum, Almanya'da esasen rejimin inkâr edilemez vahşeti nedeniyle –kayıtsız, ben-cil, umursamaz ve çoğu zaman da düpedüz kavgacı olarak sunulan– çoğunluğu suçlama işlevini görürken, İtalya'daysa aynı mantık özür dileme ve aklama görevi gördü. Şayet İtalyanların büyük çoğunluğu Mussolini diktatörlüğünü sadece katlanılabilir değil, bunun ötesinde pek çok açıdan çekici buluyorsa, o halde durum savaş sonrası ahlâkçı bir çizgiyi izleyip öğütler veren anti-faşistlerin on yıllar boyunca iddia ettiği kadar kötü olamazdı. Bu neden-

¹⁸ Aly'nin kitabındaki bölümlerden biri bu başlığı taşır (2006: 326).

le Almanya'da çoğunlukçu yorum halkı suçlarken, İtalya'da genellikle rejime yeniden itibar kazandırma peşindeydi.

Çoğunlukçu görüşün eleştirisi, faşizmin aslında iki ülkede de yurttaşların çoğunluğunun baskısına, yani belli çevrelerde hiç şüphesiz halktan destek gördüğüne, geniş bir terör tertibatına dayandığında ve yurttaşların büyük kısmının hayati çıkarlarını korumaktan çok bunlara zarar verdiğinde ısrar eden tarihçilerin keskin tepkilerinden çıkarılabilir. Her şeyden önce ifade özgürlüğünün, örgütlenmenin ve muhalefetin bütün sokaklarını tıkayan bir diktatörlük rejimi söz konusu olduğunda halk rızası gibi bir kavramdan bahsetmek epey şüphelidir. Ian Kershaw'ın (2014: 36) sorduğu üzere, "Terörist bir diktatörlükte uzlaşmayı nasıl sağlarız?" Bütün ceza ve ödül mekanizmalarını toptan hâkimiyeti altına almış bir tek parti rejiminin coşku ifadelerini teşvik edip hoşnutsuzluk ifadelerini engellediği bir durumda, halkın coşkusunu zoraki bir gerçek olarak kabul etmekte ve sükûtu ikrara yormakta hiç tartışmasız ikiyüzlü bir tavır vardır. Richard J. Evans'ın (2016: 115) bu türden mefhumlarla ilgili keskin gözleminde ifade bulduğu üzere, "özgür olmadıkça 'rıza'dan söz etmek manasızdır" Bu ifade onun şu iddiasını haklı çıkarır: "Zımni rıza' ya da 'pasif rıza' gibi kategoriler, bu bağlamda olumsuz bir ahlâki yargı aracından daha fazlasını ifade etmez." İtalyanların faşizme yaklaşımlarını tanımlarken "rıza" ve "uzlaş" gibi terimlerin kullanılmasını eleştiren Paul Corner, İtalyan tarih yazımı sahasındaki yeni paradigmaları etkileyici bir şekilde yapısöküme uğratar. Yurttaşlara dayatılan uzlaş mefhumlarının *a priori* sınırları olduğuna dikkat çeken Corner, güç kullanımına yönelik herhangi bir uzlaş bağımlılığının Mussolini'den başka hiç kimse için dile getirilemeyeceğini ve bunun pek çok tarihçi tarafından bile isteye ıskalanan bir bağımlılık olduğunu ileri sürer. Mussolini, 1923'te "Kendimi mümkün olan güç neyse onun en fazlasını almaya adadım," demişti; "zira güç, uzlaşmayı tesadüfen de olsa inşa edebilir ve uzlaşının söz konusu olmadığı her durumda güç vardır" (akt. Corner, 2002: 329).

Corner, Evans, Kershaw ve diğer tarihçiler, bir diktatörlük çatısı altında rızadan söz etmiş her türlü iddiayı sorunlu hale getiren metodolojik kusurların ötesinde, İtalya ve Almanya'daki faşist rejimler için uzlaşıdan bahsetmenin sadece *mantıki* açıdan şüpheli olmadığını, aynı zamanda –en hafif tabirle– *olgusal* açıdan ve örnekler bakımından sorunlu olduğunu gösteren çok sayıda somut kanıt sunar. Bu kanıtlar, öncelikle İtalyan ve Alman halklarının geniş kesiminin doğrudan devlet şiddetine maruz kaldığını ve terörün hem baskı hem de caydırma aracı olarak yaygın şekilde kullanıldığını; ikinci olarak da, fiili ya da potansiyel bir şiddet söz konusu olmadığında dahi faşist rejimlerin kamusal alanı ve çalışma alanını inanılmaz bir biçimde tekeli altına aldığını, dolayısıyla da yurttaşların çok büyük bir kısmının boyun eğmekten başka gerçek bir alternatifi olmadığını gösteriyordu.

Bu ilk boyut –yani doğrudan ya da zımnen uygulanan güç– buradaki yaygın inancı sorgulanabilir hale getirir; ama çoğunlukçu dalgaya bir dur demeye çalışan tarihçilerin büyük kısmı, Mussolini ve Hitler rejimlerinin halkı bastırma ve gözetleme konusunda zerre çekingen davranmayan, acımasız polis devletleri olduğunu gözler önüne sermiştir. Eskiden neredeyse söz edilmesine bile gerek duyulmayacak kadar açık olan bu hadise, artık bilhassa ifade edilmesi gereken bir durum haline geldi.

Nazi devletinin genel itibarı yeterince kötü olduğundan belki de bu konu üzerinde fazlaca oyalanmamak lazım. Ne var ki Nazi şiddetinin neredeyse sadece seçilmiş azınlıkları hedef aldığı ve çoğunluğun bu şiddetten yakasını görece kurtardığı şeklindeki yaygınlık kazanan fikre karşı, rejimin varlığının milyonlarca Almanı temsil eden –hem komünist hem de sosyal demokrat– işçi sınıfı örgütlerinin bastırılmasına bağlı olduğunu ve bunun acımasız bir vahşetle gerçekleştirildiğini belirtmekte fayda var. Evans burada özellikle Gellately'nin ve Hans-Ulrich Wehler'in çalışmalarını hedef tahtasına oturatarak çoğunlukçu yorumun öncüllerine sert bir darbe vurur. Evans (2016: 92), Nazi şiddetinin “yalnızca küçük azınlıklara uygulandığı” iddiasına karşı “1933 yılında komünistlerin toplama kamplarında tutsak edilenler arasında açık ara en büyük kesim olduğu” ve “Gellately'nin çoğunlukla farkında olmadan benimsediği orta sınıf bakış açısına göre komünistlerin toplumsal açıdan yabancı kabul edildiği” gerçeğini anımsatır. Evans, Nazi jargonunda –Bolşeviklere referansla Komünistler diye anılanlardan farklı olarak– Sosyal Demokratlar manasına gelen “Marksizm” güçlerinin tamamen bastırıldığını ifade eder. Ayrıca açıkça dile getirilmesi gereken ama pek çok açıklamada karanlıkta kalan bir unsura, yani Weimar Cumhuriyeti'ndeki son Reichstag seçiminde iki parti arasında 13,1 milyon seçmen olduğuna ve 11,7 milyon oy alan Nazilerin ipi önde göğüslediğine dikkati çekmek mecburiyetinde kalmıştır.

Bu da Evans'ı (95) çoğunlukçu tarihçilerin “basitçe ‘toplumsal açıdan dışlanmışlar’ ile üç aşağı beş yukarı ‘halk’, ‘kitle’ veya ‘Almanlar’ın tektip çoğunluğu diye tanımlanan diğerleri arasında” hiç tereddüte düşmeden yaptıkları ayrımı eleştirmeye ve onlara, Nazilerin iktidarlarını tahkim etmelerinin önündeki en büyük engelin “milyonlarca işçinin Sosyal Demokrasi ve Komünizmin idealleriyle ilkelerine kitlesel bağlılığı” olduğunu ve “bu bağlılığın resmî ifadesinin ancak terör yoluyla ortadan kaldırılabilceğini” anımsatmaya götürür (Üçüncü Reich döneminde komünist direnişçilerin sürekli sindirilmeye çalışılmasına dair bkz. Mason, 1997: 178.) Evans, rejimin orta sınıfları ve köylülüğü eşi benzeri görülmemiş bir tehdit olarak kavradığının farkına varmış olsa da, Nazilerin Katoliklere, liberallere ve hatta milliyetçilere yönelik tehditleriyle şiddetinin gösterdiği üzere, bu grupların da pek çok

durumda sert bir şekilde disiplin altına alındığını belirtmek zorunda hisseder kendini. Evans'ın (2016: 125) aynı kitaptaki bir başka önemli katkısı ise Nazizm tarihyazımında “gönüllü dönüş” olarak adlandırılan yaklaşımı, yani Nazi devletinin kendisini sıradan Almanlara dayattığı görüşünden bu insanların rejime bile isteye boyun eğdikleri görüşüne doğru yaşanan kaymayı dikkatle ele almasıdır (Evans'ın buradaki başlıca muhatabı Amerikalı tarihçi Peter Fritzsche'dir [2009]). Bu hattı savunan yazarlar, Nazilerin açtığı savaşa Alman halkınca verilen sözümona desteğin neredeyse istisnasız olduğunu ileri sürer ve bu iddiayı Nazilerin kazanma ihtimali neredeyse tamamen ortadan kalktığına bile birliklerin savaşmaya devam ettiklerini hatırlatarak somutlaştırır. Evans'ın (2016: 127) sunduğu tek bir veri, bu sözde gönüllülüğün sahilliğini şüpheye düşürmek için kâfidir: “Birinci Dünya Savaşı'nda sadece ama sadece on sekiz kişi Alman askerî idam mangasının önüne çıkarılmışken, bu sayı İkinci Dünya Savaşı esnasında yaklaşık otuz bini bulmuştur.”

Mussolini'nin iktidarı her daim zararsız bir aurayla çevrili gibidir. Bu iktidar, neredeyse İtalyan tarzı iyi niyetli bir diktatörlük gibi temsil edilir; İtalyanların genellikle rahat, kaygısız ve nazik insanlar olduğu şeklindeki klişelerle desteklenir ve *Il Duce*'nin korkunç yanlarından ziyade grotesk tarafına vurgu yapılarak “muzip tiran” gibi ikonik bir görünüme kavuşturulur. Bu yüzden Mussolini'nin iktidarıyla ilgili devlet şiddetini belgelemek son derece yerinde bir adımdır. Bu klişeleşmiş yaklaşımın ortadan kalkmasının ve İtalyan faşizminin pek çok yönden –çoğu zaman kıyaslanıp karşısında ağır bastığı söylenen– Nazi ve Stalinist rejimlere benzer baskıcı bir sistem olduğunu gösteren yakın tarihli bir dizi çalışmanın önemi de burada ortaya çıkar. Michael R. Ebner'ın, İtalyan faşizminin yaygın “sıradan şiddeti” üzerine son derece faydalı ve kitap oylumundaki araştırmasında ileri sürdüğü üzere, Mussolini'nin İtalya'sı klasik bir polis devletiydi:

Faşizmin siyasi sebeplerle tutukladığı kişilerin dava dosyalarında öylesine alelade, olağan bir fiziksel saldırı, tehdit, yıldırma ve ayrımcılık kalıbı görülüyor ki, yaklaşık yirmi yıllık süreç içerisinde bunlardan yüzlerce, binlerce, hatta milyonlarca kez yeniden suç icat edilebilirdi. Nihayetinde kamusal ve özel alanlar, –bilhassa da kamusal yaşamın simge niteliğindeki alanları (örneğin barlar ya da meydanlar)– birer korku ve yıldırma sahasına dönüştürülmüştü (Ebner, 2011: 5).

1930'ların sonunda “rejim karşıtları”na haftada ortalama “yaklaşık 20 bin polis operasyonu” gerçekleştirildiğini ve bunların “tutuklamalar, silahlar ile muhalif bildirilere el konulması ve toplanma yerlerinin kapatılmasıyla” nihayetlendiğini söyleyen Paul Corner'ın sunduğu veriler yukarıda andığımız so-

nucu pekiştirir. Yılda bir milyondan fazla polis operasyonu yapılması, Corner'ın ironik bir dille söylediği üzere “faşizm üzerinde en iyi ihtimalle biraz gergin de olsa bir uzlaş” olduğunu gösterir (Corner, 2002: 333). Corner, benzer şekilde faşizmin gizli polisi OVRA'nın mevcut muhaliflerin bastırılmasına ve potansiyel muhalifleri caydırmaya yarayan genel bir terör atmosferinin yaygınlaştırılmasında muazzam bir öneme sahip olduğunu da altını çizer:

Müdürü, polis şefiyle birlikte her sabah bizzat Mussolini'ye rapor veren OVRA, soruşturmalarında hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde totaliter bir takıntı sergiliyordu ve yıllar içerisinde İtalya'daki ve yurtdışındaki siyasi şüpheliler hakkında devasa bir veri bankası oluşturmuştu.¹⁹

Faşizmin öncü saldırı hattını oluşturan bu muazzam baskı aygıtını tamamlayan unsur ise sivil toplum üzerinde İtalyanlar ve Almanların çizgiyi aşmasını fiilen epeyce zorlaştıracak bir tekel kurulmasıydı. Çoğunlukçu yorumun savunucuları, neredeyse istisnasız bir şekilde bu rejimlerin tatlı dille insanları ikna etmeye çalıştığına vurgu yaparlar: parti üyelerine sunulan avantajlar, iş sonrası faaliyetlerin faydaları vb. Oysaki bu avantajların aynı yoldan yürümeyi reddedenler için son derece olumsuz sonuçlara yol açtığını göz ardı ederler. Mesela faşist sendikanın kartını taşımayı reddetmek demek, pek çok İtalyan işçi için neredeyse geçimini sağlamayı reddetmek demektir. Yani havuç, aynı zamanda sopaydı da. Faşizm çatısı altındaki olağan yaşam, yalnızca rejimi benimseyen ve rejime karşı açıktan muhalefeti bırakanların sürdürebileceği bir yaşamdı. Dolayısıyla çoğunlukçu yorumcuların iddia ettiğinin aksine, insanların büyük çoğunluğu, başka türlü davranabilecekleri gerçek bir alternatiften yoksundu. Tabii bundan, eğer biri faşist devleti benimserse devletin de bir eşitlik alanına dönüşeceği ve başını öne eğenlere ilerleme imkânları açılarak aynı mütevazılıkla karşılık verildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Gördüğümüz üzere, faşizmin sınıf mantığı, sosyal faydalarından, işçilerden ziyade ezici bir biçimde orta sınıfların yararlanması üzerine kuruluydu.

Corner, İtalyan faşizminin hem devlette hem de özel sektördeki beyaz yakalılara kıyasla *impiegatolar*, yani mavi yakalı işçilere yönelik sistematik muamelesini vurgulayarak yine önemli bir hususa dikkati çeker. Farkı anlatmak için tek bir veri yeterli olacaktır: “Ne kadar çok kazanırsan o kadar az ödü-yordun; sigorta primleri her manada düşük gelirlerin sırtına daha fazla yük getiren bir şekilde belirlenmişti. Tüm bunlara rağmen *impiegatolar*ın emekli maaşları, işçilere ödenene kıyasla %114 daha yüksekti” (Corner, 2002: 347).

Sonuç olarak iki ülkede de açıkça muhalefet etmenin çok zor olduğu kabul edildiğinde çoğunluğun faşimi desteklediği gibi bir fikri kabul etmenin

19 OVRA'nın faaliyetlerine dair detaylı bir çalışma için bkz. Ebner (2011).

mümkün olmadığı açıkça görülür: Mussolini ve Hitler'e meydan okuyarak bir şey elde etmek ve güya diktatörlüklere müsamaha gösteren insanların yaşamlarına bakarak gerçek memnuniyet düzeylerini, açık bir muhalefet yürütüp yürütmedikleri üzerinden ölçmek pek mümkün değildi. Aslına bakılırsa pek çok insanın –en azından uzun faşist hükümet dönemleri boyunca– hayatından hiç de *memnun olmadığına* dair son derece güçlü göstergeler vardır. Sıradan İtalyanların faşist *ventennio*yu, yani yirmi yıllık faşist iktidarı deneyimleme biçimine hasredilmiş, kitap boyutundaki bir çalışmada Corner, rejimi ve –Emilio Gentile ve onun gibilere göre yurttaşların hayal gücünü başarıyla ele geçirip hayatları için yeni ve tatmin edici içerikler sunanlar– “siyasi bir din” fikrini destekleyen yaygın bir halk uzlaşısı olduğu fikrini ciddi manada eleştirmiştir.²⁰ Corner'ın vardığı sonuçlar, pek çok İtalyan'ın küskünlüğünü; yozlaşmış, adaletsiz ve hatta verimsiz şeklinde nitelediği bu siyasi deney nedeniyle yaygın bir hayal kırıklığı yaşadığını gösteriyor (Corner, 2012). Nazi Almanyası bağlamında muhalif bir önyargıyla hareket etmediğine emin olunan kaynaklara bakıldığında da benzer sonuçlara varılabilir. Bu bağlamda Ian Kershaw (2014: 37) aydınlatıcı bir yorum sunar:

Berlin Gestaposu, Ocak 1936'da şehrin dört bir yanındaki insanların ruh halini tespit etmek için bir araştırma yürüttüğünde “nüfusun şaşırtıcı derecede yüksek bir yüzdesi” içerisinde “Devlet ve Harekete karşı doğrudan olumsuz bir tutum”un son derece yaygın olduğunu fark etmişti. (...) Raporda bu hoşnutsuzluk, Hitler'e fazla gelen devlet liderliğine duyulan derin güven eksikliğinin, kitlelerin yoksulluğu ile Parti liderlerinin gösterişli zenginliği ve bariz yolsuzlukları arasındaki eşitsizliğe duyulan muazzam öfkenin bir belirtisi olarak yorumlandı. Bu verilere bakınca ortada pek de birleşik bir *Volksgemeinschaft* ve “rıza dayanan bir diktatörlük” varmış gibi görünmüyor.

Dahası, *Volksgemeinschaft* mefhumuna tarihsel bir bakış açısıyla yaklaşmak ve sırf “halk topluluğu” ifadesini çağrıştırıyor diyerek eşitlikçi bir perspektif barındırdığı yanılgısına kapılmadan, bu kavramın köklerini elitist ve hiyerarşik söylem içerisinde konumlandırmak gerekir. Bu ifadedeki ne “*Volk*” [halk] ne de “*Gemeinschaft*” [topluluk] sözcükleri halkçı ve eşitlikçi duyarlılıkları yansıtıyormuş gibi düşünülmelidir. “Halk” söz konusu olunca Thomas Mann'ın (2002: 263) “bireyci kitle demokratiktir, *Volk* ise aristokratik” iddiasını anımsamakta fayda var. Benzer şekilde en az Alman muhafazakârları kadar ensesi kalın sanayiciler de sürekli “topluluk”tan dem vuruyorlardı. Faşist rejimlerin çatısı altında tüketim olgusuna odaklandığımız 5. Bölüm'de ortaya koyacağımız üzere, Nazilerin sosyal politikaları, endüstriyel

20 Faşist dünya görüşünün ideolojik bir analizi bağlamında çok faydalı olan bu etkili argüman için bkz. Emilio Gentile (1996).

tedbirleriyle büyük ölçüde uyumluydu ve çoğunlukla da kapitalist girişimlerin bıraktığı yerden görevi devralıyordu. Dolayısıyla Hans Fallada'nın (2009: 93) bir romanında geçen şu ifadenin anımsamamıza yardımcı olacağı üzere, Nazilere pek düşünmeden atfedilen şu halkçı kopuşun ne menem bir şey olduğunu doğru tespit etmek gerekir:

Birkaç sivil bu sürüde kayboldu. Bu kadar çok üniforma arasında önemsiz ve sıkıcıydılar; tıpkı sokaklardaki ve fabrikalardaki sivil nüfusun Parti'yle kıyaslandığında hiçbir zaman değeri olmaması gibi. Parti her şeydi, halk ise hiçbir şey.

Tabii bunu söylemek Alman halkının –ister sosyal ister dinî açıdan olsun– her kesiminin tamamen aynı biçimde ve aynı ölçüde ezildiğini söylemek; hatta Nazizm'in halk arasında geniş bir destek gördüğünü inkâr etmek değildir. Bunu söylemekteki amaç, daha ziyade “rıza”nın rolünü abartmaya ve devlet terörünü, zoru ve hakiki alternatiflerin sistematik şekilde ortadan kaldırılmasını küçümseme eğilimine ayak diremektir.

Son olarak, bu bilimsel tartışmaların su yüzüne çıktığı ideolojik bağlama dair bir şeyler de söylemek gerekir; çünkü faşizmin doğası gibi apaçık sosyopolitik sonuçlar doğuran meseleler söz konusu olduğunda bilim ve toplum birbirinden ayrı değil, aksine birbiriyle son derece ilişkili alanlardır. Bu yüzden de birlikte düşünölmeleri gerekir. Evans (2016: 99) Nazizm'in baskıcı bir rejim olduğunu ve uyguladığı şiddetin yalnızca yabancıları değil, bütün Almanları hedefine aldığını ikna edici bir şekilde dile getirdikten sonra ziyadesiyle yerinde bir soru sormak zorunda hisseder kendini: “O halde nasıl olur da kimi tarihçiler bu gerçeği fark edemedi ve bunun yerine Nazi şiddetinin yalnızca küçük ve toplumsal açıdan marjinal azınlıklara yöneldiğini iddia edebildiler?” Bununla birlikte, kanımca baştaki “nasıl”, “neden” ile yer değiştirirse soru çok daha anlamlı olacaktır; zira çoğunlukçu teoriler, toplumsal bakış açılarını dikkate alınmadan doğru düzgün anlaşılamaz. Kolektif suçluluk mefhumunun gerçekte Nazizm'in başlıca sorumluları olan kişi ya da grupların dolaylı olarak aklanmasına kapı aralayabileceğinin farkına varmak gerekir. Faşizmin pek çok destekçisinin demokrasiden otoriterliğe doğru geçişi önce cesaretlendirip sonra da meşrulaştırmaya çalışmasının bariz sebeplerinden biri, demokrasinin siyasi sorumluluğu kitlelere dağıtması, karar alma sürecini anonim seçmenler ile komiteler batağına çekmesi, otoriterliğinse sorumluluğu yetkin bir liderliğin ellerine ve nihayetinde tek bir üstün lidere sıkı sıkıya emanet etmesidir. Luigi Pirandello'nun (1993: 146) karakterlerinden birine söylediği üzere:

Peki hastalıklarımızın, çektiğimiz bu ıstırapın gerçek nedeninin ne olduğunu biliyor musunuz? Demokrasi, cancağazım demokrasi; yani çoğunluğun hükümranlığı. İktidar tek bir kişinin eline geçti mi, bu kişi iktidarın yalnız-

ca kendisinde olduğunu bildi mi, o zaman pek çok kişiyi memnun etmesi gerektiğini de bilir; ama ipler çoğunluğun eline geçti mi ve çoğunluk da yalnızca kendisini memnun etmeyi düşündü mü, işte o zaman en aptal ve iğrenç tiranlığın çatısı altına gireriz: Özgürlük maskesi altındaki tiranlığın.

Görünüşe bakılırsa Pirandello'nun karakterleri 1921'de yayımlanan ünlü oyununun adında olduğu gibi sadece bir yazar değil, aynı zamanda bir *diktatör* de arıyordu.* Orta sınıftan pek çok İtalyan ve Alman'ın da bu arayışta Pirandello'yu yalnız bırakmadığı söylenebilir. Hitler'in *Kavgam*'da açıkça ifade ettiği üzere, faşist diktatörler dönemin yaygın demokrasi karşıtı klişelerini ısıtıp ısıtıp yeniden sunarak, elitlerin büyük kısmının elzemliğine inandığı fikirleri hayata geçirmek için gereken adımları attılar. "Meclis," diye mız-mızlanıyordu Hitler (1999: 79):

(...) gün gelir, sonuçları gayet yıkıcı olabilecek bir karara varır ve hiç kimse bunun sorumluluğunu üstlenmez; sorumluluk alacak kimse yoktur. (...) Habire değişen bir halk çoğunluğu her durumda sorumlu tutulabilir mi? Sorumluluk, bireye bağlı bir fikir değil mi?

Bu noktada yalnızca Arendt gibi kitle toplumuna dair klasik yaklaşımı izleyenlere değil, aynı zamanda faşistlerin bütün toplumsal sınıfları, temelde *herkesi* temsil eden sahil "halk partileri" kurduğu iddiasını modaya uygun şekilde yeniden formüle edenlere de eleştirel bir şekilde karşı çıkmamız gerekiyor. Bu tarihsel açıklamaya bakılırsa hesap sorulabilirlik Alman ya da İtalyan halklarını toptan etkileyen bir tür kolektif suça dönüşür. Gelgelelim bu epey pervasız bir suçlama tarzıdır ve hiçbir ayırım gözetmediği için de suç ortadan kaldırır. Suç böyle kolektifleştirilince de liderin peşi sıra gidenler ile sadece boyun eğenler; kitle demokrasisini fiilen ortadan kaldırmaya çalışanlar ile pasif olarak sonuçlarına katlananlar; eşitlikçi bir toplum yaratmaya yönelik bütün çabaları baltalayanlar ve *Volksgemeinschaft*'i öğütleyenler ile bu sözde cemaatin kurbanları olanlar; büyük bireyi öne çıkıp "sorumluluk" almaya çağıranlar ile sorumluluğunun demokratik paylaşımını tercih edenler arasında ayırım yapılamaz. Bu nedenle de suç bütün siyasi ve tarihsel anlamını yitirir. Kitlelerin boyun eğmesi ve sonunda bireyin sorumluluk alması için feryat edenler, ironik bir biçimde daha önceden küçümsedikleri kitlenin içinde kaybolup gitmiştir. Bu işte parmağı olanlar, tuhaf bir biçimde bireysel kimliklerini bir kenara atıyor ve Martin Heidegger'in *das Man*'ını [onlar, elalem – U.Ö.] andıran yüzü olmayan, amorf, gri bir kabalık içerisinde eriyip gidiyorlar. Ne var ki "onlar"dan bahis açıldığında belki de sözün verilmesi gereken son kişidir Heidegger (1967: 127):

(*) Landa, Pirandello'nun *Altı Kişi Yazarını Arıyor* oyununa gönderme yapıyor – ç.n.

“Onlar” her yerededir, ancak öyle bir şekilde her yerededirler ki, *Dasein* bir karar için baskı yaptı mı derhal sıvışır. Yine de “onlar” her şey hususunda bir yargıya varıyor ve karar veriyormuş gibi davrandığından sorumluluğu *Dasein*’dan alırlar. “Onlar” her zaman âdeta “onların” kendisini çağırmasını sağlar. Her şeyi en kolay şekilde izah edebilirler, zira herhangi bir hususta sorumluluk alması gereken hiç kimse yoktur ortada. Bunu yapması gereken daima “onlar”dır ama yine de “hiç kimse” olduğu söylenebilir.

Kolektif suçluluğa vurgu yapan yorumlar paradoksal bir şekilde dikkati asıl sorumlulardan uzaklaştırır ve meseleyi *das Man*’a iade eder. Burjuvazi ile kitleler, failer ile kurbanlar kolayca bir bütün muamelesi görmeye başlar. Almanya’nın en zengin ailelerinden birinin oğlu olan George Mosse, Berlin’in gösterişli bir mahallesinde doğup büyümüştü. Burası (Hamilton’ın ortaya koyduğu üzere [1982]) NSDAP’ın özgür seçimlerde pek de etkileyici olmayan bir oy oranına ulaştığı işçi sınıfı mahallelerinin aksine, en fazla oy aldığı yerlerden biriydi. Mosse en başta solcu bir perspektiften hareket ediyordu ve ülkenin üst ile orta sınıflarını acımasızca eleştiriyordu; ancak zaman geçtikte “kitlelerin” faşizmi ayakta tutmaktaki rolünü vurgulamaya, sonunda da faşizmi demokrasinin doruk noktası ilan etmeye kadar vardırırdı işi.²¹ Diğer tarihçilerse bir adım daha ileri gidip failerle kurbanları tersyüz ettiler. Mesela Götz Aly, Almanya’da (küçük azınlıklar hariç) Naziler tarafından mağdur edildiğini hissedenen bir grup varsa, bunun tam da ülkenin burjuvazisi olduğu ileri sürer. Ona kalsa kitleler şımartılarak “rıza dayanan bir diktatörlük” inşa edilmiştir. Aly’nin Nazi ekonomisine dair tartışmasındaki iki bölümün başlığı –yani “kitlelere konan hafif vergiler” ve “burjuvaziye konan ağır vergiler”– tavrını açıkça gösterir (bu iddiaları 5. Bölüm’de farklı bir bağlamda ele alacağım). *Das Man* burada yalnızca suçlulara dört başı mamur bir barınak sunmakla kalmaz; aynı zamanda hikâyenin kötü adamı da “onlar” olur.

Doğa dini ve öjeni

Önceki bölümde ele aldığım üzere ateizmi dehümanize etme girişiminin bir parçası olarak görülen ve faşizm tarafından benimsenip geliştirilen doğa dininin yeni ve önemli bir yanı da, doğaya, bitkilere ve vahşi yaşama mistik bir edayla yaklaşmaktı. Bu tutumlar, aynı zamanda neo-romantik bir duyarlılığı ve modern, kitleselleşmiş bir metropole duyulan tepkiyi yansıtıyordu. Söz konusu mistik yaklaşımın en belirgin tezahürlerinden biri, efsanevi askerî lider Arminius’un (modern Almandada Hermann) modern Almanya’nın ku-

21 Kuşkusuz, daha önceki eserlerinde yer alan kitlesel suçluluk vurgusu, burjuvaziye yönelik eleştirileriyle birlikte düşünülünce, çözülmemiş bir gerilim barındırır. Örneğin bkz. Mosse (1966a). Üstüne üstlük Mosse aynı yıl “demokrasinin Faşist yorumu” üzerine yazmıştı (Mosse, 1966b: 623).

zeybatısında, MS dokuzuncu yüzyıldaki Varus Muharebesi'nde (*Varusschlacht*) Romalılara karşı zafer kazanması gibi, geçmişteki şanlı hadiselerin anımsanmasının önünü açan Nasyonal Sosyalist orman kültüydü. Bu muharebe, özellikle romantik dönemde –Heinrich von Kleist gibi yazarların kaleme aldığı haliyle– Alman milliyetçiliğinin simgesi haline gelmişti (on dokuzuncu yüzyılın başlarından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Alman milliyetçiliğinin simgesi olarak orman üzerine bkz. Zechner, 2011.) Orman, Nazizm'in o güne kadar Alman kabilelerine dayatılmış uysal Hristiyanlığı ortadan kaldırıp yerine güçlü ve ilksel bir *ethos* koyma çabasının yanı sıra toprağa iyice kök salsada, büyümeyi başaran ve başka bölgelere erişebilen organik, uyumlu ve mücadeleci bir kolektifin mistik imgesini temsil ediyordu: Bu imgenin rolü mantıksal değil, duygusaldı. Tıpkı ormanda olduğu gibi, önemli olan tek başına savaşıncının, yani bir başına ağacın değil, bütün ormanın yaşamını sürdürmesiydi.

Naziler, sözümona tarihsel bir sıfat olarak Almanlara –içinde doğduğu ormanın toprağına derin kültürel kökler salan bir halk manasında– “orman insanları” diyorlardı. Bu mitik benlik temsili, rejimin ırkçı ideolojisine zerk edildi. Ormana ihtimam gösterme becerisi Aryanların benzersiz bir özelliği olarak algılanırken, Yahudiler ile Slavlar –sırasıyla– ormana düşman çöl ve bozkır halkları olarak temsil edildi. Bu nedenle Nazilerin doğanın korunmasına yönelik attığı adımların öncü isimlerinden Hermann Göring şöyle diyordu: “Ormanda dolaşınca Tanrı'nın muazzam eserine şahit oluruz. (...) Bizi, kendisini seçilmiş sanan, ancak ağaç gördü mü bir metreküp kerestenin kaç para edeceğini hesaplamaya başlayanlardan ayıran da budur” (akt. Zechner, 2011: 25).

Bu motifler, Alfred Rosenberg'in emriyle çekilen (yönetmenliğini Hanns Springer ve Rolf von Sonjevski-Jamrowski'nin üstlendiği) uzun metrajlı sinema filmi *Ewiger Wald*'ta (*Ebedi Orman*, 1936) propaganda maksadıyla kullanılmıştı. Çarpıcı açılış cümlesi filmin zaten ırkçı, emperyalist, sosyal Darwinçi ve mistik mesajlarını yansıtıyordu: “Ebedi orman - ebedi insanlar. Ağaç, tıpkı senin ve benim gibi yaşıyor; senin ve benim gibi yerini bulmak için çabalıyor. (...) İnsanlar ve ormanlar, ebediyete kadar sürdürür varlığını.” Filmin son cümlelerinden biri, hastaları ve yabancıları ortadan kaldırarak ulaşılabilecek bir milli yeniden canlanmanın mesajına odaklanır: “İrkımıza yabancı olanları ve hastaları ayıklayalım. (...) Zamanın yeni şarkısını söylemek için katılın bize: ‘İnsanlar ve ormanlar, ebediyete kadar sürdürür varlığını’” (akt. Zechner, 2011: 23). Bu film aynı zamanda Nazilerin Musevi-Hristiyan hümanist mirasını, Nietzsche ve Haeckel'in ruhunca soğurulmuş bir panteizm lehine yerinden etme girişiminin en iyi örneğidir. Lee ve Wilke'nin (2005: 42) filme ve ideolojik bağlamına ilişkin analizinde ifade ettiği üzere:

Nasyonal Sosyalist ideoloji bir ölçüde zoolog, ekolojinin babası ve Monizm Cemiyeti'nin kurucusu Ernst Haeckel'in panteist rasyonalizminden devşirilmişti. Haeckel'in monizmi, Darré ve diğer Naziler için etkili bir "kapsamlı inanç sistemi" tesis ediyordu; zira –tapılmaya ve tabi olunmaya değer olan– milleti nihai bir bütün olarak gören monist bir din uğruna Hristiyanlığın reddedilmesini meşrulaştırıyordu.

Bu doğa tapınısı, geriye dönüp bakılınca Nasyonal Sosyalizmin biraz şaşırıltıcı görünebilecek bir yönünü açıklamada bize yardımcı olabilir. Nazi rejimi, doğanın korunması ve doğal kaynaklara sahip çıkılması, hayvanlara eziyetin sınırlandırılması, doğal ve organik beslenmeye yapılan vurgu gibi özel hassasiyet gösteren pek çok açıdan “yeşil” bir rejimdi. Nazilerin iktidarda olduğu dönemde doğanın korunması ve hayvanlar üzerinde deneylerin önlenmesi için önemli birkaç yasa çıkarıldı ve rejim, organik gıda –özellikle de tam buğday ekmeği– tüketimini etkin şekilde teşvik etti. Fırınlara özellikle bu türden ekmecekler yapması için 1939'da “Reich tam buğday ekmeği komitesi” (*Reichsvollkornbrotausschuss*) kurulmuştu ve hekimler birliğinin başkanı Dr. Leonard Conti şöyle demişti: “Tam buğday ekmeği için verilen mücadele, halk sağlığı için verilen mücadeledir” (akt. Melzer, 2003: 189). Aynı Conti'nin, Ocak 1940'ta Branderburg'daki bir “tıp merkezi”nde öldürücü iğneler ve gaz odaları kullanılarak işlenen ötanazi cinayetlerine karıştığına pek çok kişinin tanıklık ettiğini de unutmamak gerekir. Görünüşe bakılırsa sakatlarla bizzat ölümcül iğne vurmuştu. Bu deney Nazi ötanazi projesinin devamı için büyük önem taşıyordu.²²

Nazizm ayrıca sigaraya karşı başarılı bir ulusal kampanya yürütmüş; sigara ile akciğer kanseri arasındaki bağlantıyı ilk kez kuran araştırmaları teşvik etmiştir (Proctor, 2000). Öncü yasalarla çevre korunmuştu; örneğin Haziran 1935'te yürürlüğe giren *Reichsnaturschutzgesetz* aktivistlerin övgüsünü kazanmıştı (Uekoetter, 2006: 61).²³ Ağustos 1933'te Nazi Almanya'sı, Göring'in teşebbüsü sayesinde deney amacıyla hayvanları canlı canlı öldürmeye karşı ilk yasayı çıkarma onuruna da erişti. Yasanın gerekçeleri bir radyo programında şöyle açıklanmıştı:

Hayvanların canlı kesilmesinin mutlak ve kalıcı olarak yasaklanması, yalnızca hayvanları korumak ve acılarına duyarlılık göstermek için değil, aynı zamanda insanlığın kendisi için de gerekli bir yasadır. (...) Bu nedenle canlı kesimin en kısa zamanda yasaklanması gerektiğini ilan ettim ve bu uygulamanın Prus-

22 Bu merkez ve Conti üzerine daha fazla bilgi için bkz. www.holocaustresearchproject.org/euthan/brandenburg.html (erişim tarihi: Mayıs 2017).

23 Bu metin genellikle Nazizm iktidarında doğanın korunmasını ele alır ve Nazilerle çevrecilerin gündemleri arasındaki paralellikleri ve farklılıkları araştırır. Bu konuyla ilgili genişleyen literatürden iki ilginç kitap daha: Brüggemeier vd. (2005); Biehl ve Staudenmaier (2011).

ya'da ceza gerektiren bir suç olmasına karar verdim. Suçlular, cezası belli olan kadar bir toplama kampına yerleştirilecektir (akt. Marquardt, 1993: 124).²⁴

Göring, ticari amaçla tuzak kurulmasını yasakladı, avlanmayı sınırladı, atların nallanması ve istakozların haşlanması hususunda düzenlemeler yaptı. Bir kurbağayı yem yapmak üzere kesen bir balıkçı toplama kampına gönderildi (Marquardt, 1993: 124-125). Göring'in hayvanların canlı canlı öldürülmesine karşı çıkardığı yasanın ömrü, başka sebeplerin yanı sıra silahlandırılmayı yeniden hızlandırmak için hayati önem taşıyan bilimsel ve teknolojik gerekliliklerle çatıştığı için ilk haliyle yalnızca üç hafta sürdü (Uekoetter, 2006: 55-56). Yine bu yasa, rejimin diğer "yeşil" veçheleriyle birlikte düşünüldüğünde insanı epey şaşırtıyor. İnsanları hor gören bir hareket, nasıl olup da –en azından bazı durumlarda– hayvanlara ve ağaçlara saygı duyup merhamet gösterebilir? Naziler hükümlerini esnasında insanlar üzerinde tüyler ürpertici deneyler yaparken, hayvanların canlıyken öldürülmesine neden karşı çıktılar? Milyonları ölüme gönderen bir hareket, sağlıklı beslenmeye, sigaranın zararlarına, kanserle mücadeleyle nasıl bu kadar ilgi duyabilir?

Faşist doğa kültü ve onun ideolojik köklerine (2. Bölüm) dair yukarıdaki tartışma, Nazizm'in çelişkisi olmak şöyle dursun, tam aksine ideolojik ve duygusal açıdan son derece tutarlı olduğunu gösterir. Nazilerin insanları küçümseyen yaklaşımları, doğaya yönelik duyarlılıkları karşısında uçup gitmemiş, tam aksine onu tamamlayarak madolyonun öteki yüzünü oluşturmuştur. Nazizm doğaya insanların küçümsemesine rağmen değil, tam da bu sebeple tapıyordu. Amacı, insanlığı doğayla kıyaslayarak küçümsemek ve hem bilimin hem de *Lebensphilosophie*'nin yeterince etkili olmadığı bir alanda insanı imtiyazlı konumundan yoksun bırakmaktı. Doğa tapınısı, sırtını Nazizm'in dehümanizme etme geleneğine yaslamıştı. Faşizm, Nietzsche'nin önerisine uyarak insanlığı imtiyazlı kılan "hata"yı düzeltilti ve insanı "hayvanlar ve doğayla ilişkisindeki yanlış yeri"nden çekip aldı; bunu yaparak da aynı anda "insanlığı, insaniyeti ve 'insan haysiyeti'ni ortadan kaldırma"yı başardı.

Amacı farklı organizmaların gelişiminin izini sürmek ve açıklamak olan Darwincilikten insanlığı küçümseme alışkanlığı çıkarmak hiçbir biçimde mümkün değildir. Daniel Gasman'ın yerli yerinde gözlemiyle, insanın ilahi köklere sahip bir varlıktan ziyade doğal bir yaratım olduğu şeklindeki bilimsel kabulden hareket edilirse, insanın daha aşağı düzeyde değere sahip bir varlık (bir tür maymun) olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür (ve maymunlara genellikle fazlaca değer verilmez). Yine de tam tersi yönde bir sonuç çıkarmak da mümkün: İnsanlığın "mütevazı" başlangıçları, kaydettiği dikka-

24 Tartışmalı bir üslup ve muhafazakâr bir bakış açısıyla yazılmasına rağmen bu kitap hayli ilginç bilgiler içeriyor.

te değer ilerlemenin kanıtı olabilir ve dolayısıyla insanlığın değeri ve başarısının kefilî addedilebilir. Ne var ki Haeckel gibi sosyal Darwinciler bu düşünce tarzını benimsemiyordu:

Haeckel'e göre insanın hayvani kökenine ilişkin bilgi, insanın doğada nasıl kök saldıgını ve insana has niteliklerin epey yetersiz olduğunu göstermenin yanı sıra insanın *insan olarak* kendisine dair bilgisini de derinleştirmedir. Haeckel, insanın hayvani geçmişinden ne kadar uzaklaştığının değil de, hayvan atalarına aslında ne kadar yakın olduğunun altını çiziyordu (Gasman, 2007: 11).

Sosyal Darwinci ekolün insanların değerini azaltma çabası elbette tesadüfi ya da salt teorik bir tartışmanın ürünü değildi; aksine toplumsal ve sınıfsal bir mücadelenin, toplumsal ve siyasi talepleri ayakta tutan temeli yok etme arzusunun sonucuydu. Bir insan olarak işçinin hakları vardır; ama bir *solucan* olarak işçininse yoktur. Dolayısıyla insanın doğal köklerini bilimsel açıdan kavrama çabası iki farklı tarafa yöneldi: Bir yandan, daha önce insanlığa özgü bir büyüklük ve değer bahşedilen doğaya, bitkilere ve hayvanlara yönelik olumlu bir değerlendirmeyi tetikledi. Öte yandansa insanlık, doğalaştırma [*naturalization*] nedeniyle bir dereke aşağı düşürülmüştü. Bu düşünme biçimi, hümanist geleneğe lanetli muamelesi yapıyordu. Örneğin Nazi Almanyası'ndaki hayvan hakları savunucuları, tutumlarının insanmerkezcilikle ilişkili olduğu iddiasını açıkça reddetti: "Hayvanlara işkenceyi, insanın yaratılışındaki şefkatten ötürü insani duyguları incittiği için değil, hayvanların bu türden kötü davranışlara karşı korunmaya ihtiyacı olduğu için cezalandırıyoruz" (akt. Uekoetter, 2006: 55). Bu cümleyi aldığım kitabın yazarı, hayvanların içkin değerlerinin bu şekilde tanınmasının muhtemelen ilerici bir yapıyı işaret etmesi nedeniyle bu eylemcilere hakkını vermek gerektiğini söylüyor. Ne var ki Uekoetter, madalyonun ötekini yüzünü, yani hayvanlara verilen yüksek değerın insanların değerindeki bir azalmayla atbaşı gittiğiniyse göz ardı ediyor. Nazi doğa kültürünün tamamen çarpık bu iç mantığı, Heinrich Himmler'in 4 Ekim 1943'te işgal altındaki Polonya'da SS liderleri önünde yaptığı meşhur konuşmalardan birinde açıkça gözler önüne serilir. Himmler bu konuşmada komuta ettiği kişilerin "Yahudilerin kökünü kazırken" bile düzgün (*anständig*) insanlar olarak kalmayı başarmalarını sağlayan kahramanca tutumlarını över. Ama konuşma aynı zamanda Nazilerin işgal altındaki insanlara karşı tutumlarını, hayvanlara karşı tutumları çerçevesine yerleştiren son derece öğretici bir akıl yürütme de içerir:

Başka halkların iyi yaşayıp yaşamadıkları ya da açlıktan ölüp ölmedikleri, yalnızca kültürümüz için köle olarak onlara ihtiyaç duyduğumuz sürece ilgilendiriyor beni; yoksa umurumda bile değil. Tankları durduracak çukurla-

rı kazarken 10 bin Rus kaltağının yorgunluktan yere yığılıp yığılmadığı değil, yalnızca Almanya için çukurun tamamlanıp tamamlanmadığı çekiyor ilgimi. Lüzumsuz yere kaba ve kalpsiz olmayacağız elbette, bu çok açık. *Bu dünyada hayvanlara doğru düzgün davranan tek ulus olarak biz Almanlar, bu insansı hayvanlara da [Menschentieren] hak ettiği muameleyi göstereceğiz; ancak onlarla ilgilenmek ve onlar için idealler oluşturmak, oğullarımız ve torunlarımızın insan denen varlıkla başa çıkmasını daha da zorlaştıracığı için bunu yapmak kendi kanımıza karşı işlenmiş bir suçtur. Biri bana gelip de “Çocuklar ve kadınlarla çukur kazamam, bunu yaparken ölebilirler, bu insanlık dışı,” derse, o zaman şunu söylemek zorundayım: “Sen kendi kanının katilisin, zira bu çukur kazılmazsa Alman askerleri ölecek. Bunlar Alman annelerin oğulları. Bunlar bizim kanımız.”*²⁵

Yukarıdaki alıntıda vurguladığım kısım, Nazi doğa kültünün paradoksal, çift yönlü karakterinin âdeta özeti mahiyetinde. Hayvanlar, insanlara yakın oldukları için doğru düzgün muamele görürler, ama insanlar, bilhassa da Slavlar gibi aşağı düzeyde olduğuna inanılanlar, hayvanlara yakın oldukları için aşağılanmayı hak eder: “İnsansı hayvanlar.” Söylemeye bile gerek yok ama Himmler’in sosyal Darwinciliği milliyetçi ve ırkçıdır. Hayatta kalma savaşı, yalnızca bireyler ile sınıflar arasında değil, aynı zamanda farklı “kan”dan uluslar arasındadır. Bu bakış açısından haliyle Alman kanı, bırakın Yahudilerinkini, Slavlarınkinden dahi katbekat daha değerlidir. Ne var ki bütün önemine rağmen Nazilerin Alman kanını hiçbir şekilde kutsallaştırmadıklarını ve damarlarında bu kanı taşısa da hastalar, sakatlar, alkolikler gibi “daha az değerli” kabul edilenleri ötanaziye yollamaktan ve kısırılaştırmaktan geri durmadıklarını unutmamak gerekir.

Kısacası –bilimsel açıdan Batı’ya çok yakın duran ve Darwinciliği şiddetle benimseyen– faşistler ve özellikle de Naziler, doğa dinini ellerinden geldiği kadar ileri götürdü. Tarihin en korkunç suçlarını bu kült sayesinde işlediler. Yine de söz konusu kültün bir anda yoktan var olmadığını, mevcut ideolojilerden beslendiğini ifade etmek gerekir. İnsanları aşağılama –özellikle aşağı, “ilkel” görme– ve hayvanların değerini bilme, çağdaş Batı kültüründe yaygın bir motifti. Buna kanıt olarak ilk kez 1912’de yayımlanan ve Batı dünyasında epey popülerlik kazanan bir öyküyü gösterebiliriz. Bu öyküde Afrika ormanlarında yapayalnız bir bebekken bir maymun tarafından evlat edinilen ve büyüyüp bütün ormanın efendisi olan bir İngiliz aristokratının olağanüstü maceraları anlatılır. Aristokrat köklere sahip bu çocuk, içinde yetiştiği maymun

25 Heinrich Himmler, “Rede des Reichsführers SS bei der SS-Gruppenführertagung”, *Posen am 4. Ekim 1943*. www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0008_pos&object=translation&st=REDE%20DES%20REICHSF%C3%BCHRGSR%20SS&l=de (erişim Mayıs 2017). Vurgular bana ait.

kabilesinin kendisine verdiği isim olan ve maymun dilinde “beyaz ten” anlamına gelen Tarzan adıyla tanınır bütün dünyada. Serinin ilk kitabında Tarzan’ın ormanda yaşayan ve siyah ten renginden başkaca insanlar hakkındaki bilgilerini derinleştirdiği şu pasaja denk geliriz:

Tarzan’ın insanlarlar ilgili bildikleri kitaplardan öğrendiği yarım yamalak bilgilerden ibaretti.

Ormanda Kulonga’yı takip ederek birinin çatısına sıkışmış devasa bir ağaçtan çıkan siyah duman bulutlarını üfleyen, tekerlekli tuhaf evlerden oluşan bir şehre ya da adına gemi, bot, vapur ya da tekne dendiğini öğrendiği çeşitli yüzen binalardan oluşan bir denize varmayı ümit ediyordu.

Ormanın içerisine gizlenmiş, uzak kumsaldaki kulübesi kadar büyük tek bir evi bile olmayan siyahların küçük köyleriye onu fena halde hayal kırıklığına uğratmıştı.

Bu insanların birlikte yaşadığı maymunlardan daha kötü, Sabor [aslan] kadar vahşi ve zalim olduklarını gördü. Tarzan türünün o kadar da saygın olmadığını o an anlamıştı.

Bu köylüler zavallı kurbanlarını köyün ortasına yakın bir yere dikilmiş bir direğe bağlamışlardı. (...) Tarzan hâlâ yaşıyorken kurbanlarının etlerine saldırıp saldırmayacaklarını merak ediyordu. Ne de olsa maymunlar bile böyle şeyler yapmazdı.

Savaşçılar, kendilerine yalvaran tutsağın etrafında bir çember oluşturmuş, avlarına adım adım yaklaşıyorlardı. (...) Kurbanlarının gözlerini, kulaklarını, kollarını ve bacaklarını delik deşik ettiler. Hayati organlarını koruyamayan zavallının kıvranan vücudunun her santimetresi zalim mızraklıların hedefi olmuştu.

Kadınlar ve çocuklar sevinç çılgınlıkları atıyordu.

Savaşçılarsa yaklaşan şölenin beklentisiyle iğrenç dudaklarını yalıyorlardı (Burroughs, 1990: 103-104).

Kendisine ait “ebedi bir orman”da yaşayan ve siyahileri çok değer verdiği hayvanlardan daha aşağı düzeyde gören yüksek ırktan Tarzan, sosyal Darwiniciliğin ve doğa kültürünün –Almanya’dan epey uzak olsa da– çağdaş hayal gücü üzerindeki muazzam etkisinin harika bir örneğidir. E.R. Burroughs Amerikalıydı. Bu bir “kabalaştırma” mı? Popüler kültür aynasına yansımış bilimsel fikirlerin tahrif edilmesi mi? Açıkçası böylesi bir sonuca varmak pek de doğru değildir. Öncelikle Tarzan hikâyeleri bu pasajdakinden çok daha karmaşıktır ve 1930’lar ile 1940’lardaki hikâyelerin sinema uyarlamasında daha çok öne çıkarılan insancıl ve hoşgörölü eğilimler içerir.²⁶ Dahası, insanları hayvanlara

26 Bu öyküleri, Nietzsche’nin “sarışın canavar”a dair fikirleri ile Rousseau’nun “soylu vahşi” mefhumu arasındaki gerilimin bir yansıması olarak ele aldığım metin için bkz. Landa (2007: 159-173).

kıyasla “daha aşağı” bir ırk olarak gören, maceraların ve kahramanlıkların anlatılmadığı, aksine bilimsel bir üslupla kaleme alınmış; kütüphanenin gençlere değil de, çağın bilgili ve görgülü insanlarına yönelik raflarında yer alan pek çok metinde benzer cümlelere rastlamak mümkündür. Bir örnek verelim:

Yine de barbarların soyundan geldiğimize şüphe yok. Vahşi ve engebeli bir kıyıda Fuego yerlilerini ilk kez gördüğümde hissettiğim şaşkınlığı asla unutmam; çünkü aklıma hemen şu düşünce hücum etmişti: İşte atalarımız böyle insanlardı. Bu insanlar tamamen çıplaktı ve her yanları boyalı, uzun saçları birbirine karışmıştı, ağızları heyecandan köpürmüştü; yüzlerinde vahşi, ürkek ve güvensiz bir ifade vardı. Herhangi bir becerileri yoktu ve vahşi hayvanlar gibi yakalayabildikleri şeylerle yaşıyorlardı; hükümetleri yoktu ve küçük kabilelerinden olmayan herkese karşı acımasızdılar. Kendi ülkesinde bir kez vahşi görmüş olanlar, damarlarında daha alçakgönüllü bir yaratığın kanının aktığını kabul etmek zorunda kalırsa daha az utanır. Kendi adıma, koruyucusunun hayatını kurtarmak için korkunç düşmanına göğüs geren o küçük kahraman maymunun ya da genç yoldaşını şaşkın bir köpek kalabalığının arasından çekip zafere götüren, dağlardan inen o yaşlı babunun soyundan geliyordum – âdeta düşmanlarına eziyet etmekten zevk alan, kanlı kurbanlar sunan, zerre pişmanlık duymadan çocuk öldüren, eşlerine köle gibi davranan, edep nedir bilmeyen ve en korkunç hurafelere kapılmış bir vahşinin soyundan...

Bu örnekte yazar duygusallıktan çok uzaktır ve abartılı bir tutum takınmakla suçlanması da pek mümkün değildir. Gelgelelim bu satırların yazarı Charles Darwin’den (2004: 689) başkası değildir.

Demografik açıdan ele alınca, faşizm –özellikle Alman varyantında– on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında kitlelerin yükselişi ve niceliğin niteliğe galebe çaldığı düşünülen seküler sürece dair kaygıları miras aldı. Bu kaygıları gidermek ve bunu yaparken de öjeniye başvurmaya hazır olmak, Nasyonal Sosyalist ırk kavrayışının önemli bir parçasıydı. Kimi uzmanlar, Batı’daki öjeni (İngiliz, Kuzey Amerika, Fransa vd.) ile Nazi öjeni anlayışı arasında bir ayrım yapmaya çalışmıştı. Bu isimlere göre Batı’daki öjeni içerideki toplumsal gelişmeye odaklandığı için öncelikle sınıf ölçütüne dayanarak işliyordu. Nazilerin öjeni kavrayışıysa –hangi sınıftan olursa olsun– bütün Aryanları, diğer ırklara karşı kucaklayan bir ırk mücadelesine takıntılıydı (bu tartışmaya dair faydalı bir özet için bkz. Stone, 2002). Ana hatlarına bakınca bu ayırmda bir doğruluk payı olduğunu düşünülebilir; ancak mesele iki açıdan çok daha kapsamlıdır: Aslına bakılırsa Batı’daki öjeni –tabii Almanya’yı bundan dışlamak biraz şımarıklık oluyor– hiçbir biçimde ırk ve emperyalizmle ilgili sorunlardan uzak durmazken, Nazi öjenisinin çok temel bir sınıf boyutu vardı.

Weimar Cumhuriyeti ve Üçüncü Reich'ta ırk hijyeni hususundaki en etkili yazarlardan biri olan ve Irk Papası (*Rassenpapst*) olarak da bilinen Hans F.K. Günther'in teorilerinin burjuva bakış açısının ürünü olduğu açıktı. "Nazi ırk ideolojisinin önde gelen bilimsel ideoloğu" (Tucker, 1994: 131) olan Günther, tablolar ve görsellerle dolu, çok satan pedagojik kitaplarında aralarında öğretmenler, akademisyenler ve eğitilmiş tüccarların da bulunduğu eğitilmiş, rekabetçi ve verimli orta sınıfla özdeşleştirdiği "İskandinavlar"ı kayırmak için –mavi yakalılar, işsizler ve suçluları ima ettiği– alt düzeyden insanlar arasındaki yüksek üreme oranından şikâyet ediyordu. "İskandinav kanı taşıyanlar", demografik açıdan diğerlerinin sayısını yakalamaktan çok uzaktı; üstelik refah devletinin geri kalmış kitleleri ayakta tutmak uğruna sırtlarına bindirdiği vergi yükünün altında eziliyorlardı (Günther, 1929: 73, 305). Goethe ve Nietzsche'ye atıf yapan Günther, okurlarını, Batı uluslarını sakatlayan kadınsı ve insancıl merhamet duygusunu aşma cesareti göstermeye ve bu duygunun yerine –zayıf, sakat ve normal olmayan ayırkötlerini koparıp atarak ırkı güçlendirecek– erkekçe, olayların farkında ve sorumlu bir anlayış koymaya davet ediyordu: "Yeni yasaların ilhamını Nietzsche'nin 'düşen itilmeyi hak etmiştir' cümlesinden alması, –acımasız olduğu apaçık olsa da– halkların güçlenmesine olanak sağlayacaktır" (Günther, 1929: 306). İskandinavlara arka çıkanların büyük çoğunluğunun orta sınıflardan geldiğini (326) çok iyi bilen Günther, kitabını açıkça elitist bir mesajla nihayetlendiriyordu (334):

Irak öğretisi ve kalıtım araştırması bir harekete geçme çağrısıdır ve *yeni bir aristokrasinin* gerekliliğini teyit eder. (...) Böylesi bir hareket, kâr ve kazanç peşinde koşmadığı için her daim bir azınlık hareketi olarak kalacaktır. Gelgelelim, her çağın ruhu, hatta içinde yaşadığımız kitle çağında bile azınlıklar tarafından belirlenmiştir ve İskandinav hareketi de mevcut çağın ruhunu ve hatta onun ötesindeki ruhu da belirlemeyi hedefliyor. Böylesi bir güven taşımadıkça Gobineau'nun düşüncesini ileri taşıma fikri nafile bir oyalanmadan ibaret kalır.

Nasyonal Sosyalizm döneminde ırksal yozlaşma sorununa dair bir farkındalık yaratmak ve öjenik tedbirleri meşrulaştırmak amacıyla hazırlanan afişlerin ve görsellerin incelenmesi, Nazi ırk hijyeninin (*Rassenhygiene*) arkasındaki sınıf mantığını açıkça ortaya koyar. Bu afişlerdeki mesajlar her zaman açık şekilde sınıf odaklı değildi; zaman zaman belirli bir toplumsal gruba değil de, halk topluluğunun sağlığını tehlikeye atan genetik açıdan kusurlu bir azınlığa da yöneliyordu. Bu afişlerden birinde görselin sol tarafında tek başına duran siyah saçlı ve "kalıtsal açıdan kusurlu" (*Erbrank*) biri; sağ tarafındaysa sağlam ve yalnızca sarışın baba, anne ve dört çocukta oluşan "sağlık-

lı” bir aile yer alıyordu. Afişin üstünde şöyle yazıyordu: “Kalıtsal hastalıklar, halk sağlığını tehlikeye atar: Devlete ve vergi mükelleflerine yük olur.” Buradaki toplumsal ayrışma belirsizdi. Babanın kıyafeti ve gömleğinin kollarının kıvrılmış olması, bir zanaatkar ya da elle çalışan bir işçi olduğunu düşündürüyor. Yine de başka örnekler bakılınca ırk hijyeninin arkasındaki sınıf mantığı, yani orta sınıflar lehine kitlelerin egemenliğine son verilmek için nasıl bir yol izlendiği kolaylıkla görülür. Üç örneği ele alalım (Görsel 3.2.).

Burada –orta sınıflarca algılandığı haliyle– kitlenin güçlenmesi çarpıcı bir ifade buluyor. Alttaki siyah çerçeveler “daha az değerli” [*Minderwertigen*] sayılan, alt sınıflardan, baret takan işçi sınıfından gelen figürlerle doldurulmuştur; yıllar geçtikçe beyaz alanları sürekli azalan “tam değerli” orta sınıf ailelerin, elitlerin aleyhine olacak şekilde alan kazanıyorlar. Sürecin sonunda yüksek nitelikli sınıflar, sona kalan küçük alanda ayakta bile duramayıp yerde yatmak zorunda kalıyor.

Sonraki iki görsel (3.3. ve 3.4.) alt sınıfların üremesinin toplumsal elitler ve orta sınıflar için tehdit oluşturduğunu, 3.3.’te suçlular arasındaki yüksek doğum oranını ve 3.4.’te ise bir sınıf tasnifi sunarak iddia eder. 3.3.’teki orta sınıf ailenin, sanki diğerleri başka bir halktanmış gibi sade bir şekilde “Alman ailesi” olarak tanımlandığına dikkat etmek gerekir. Sahih bir Alman ailesi reisinin mutlaka kravat takacağı iması vardır burada. Bu görsel, *Volksge-meinschaft*’ın kapsayıcı retoriğinin ardındaki gerçek duyguları açığa vurarak, birçok Nazi’nin milleti nasıl kavradığına dair ciddi bir ipucu sunuyor. Görsele eklenmiş açıklamada, başka şeylerin yanı sıra “kastasyonu yasal olarak düzenlendiği” için “Üçüncü Reich” a övgüler düzülüyor (Helmut, 1939: 28).

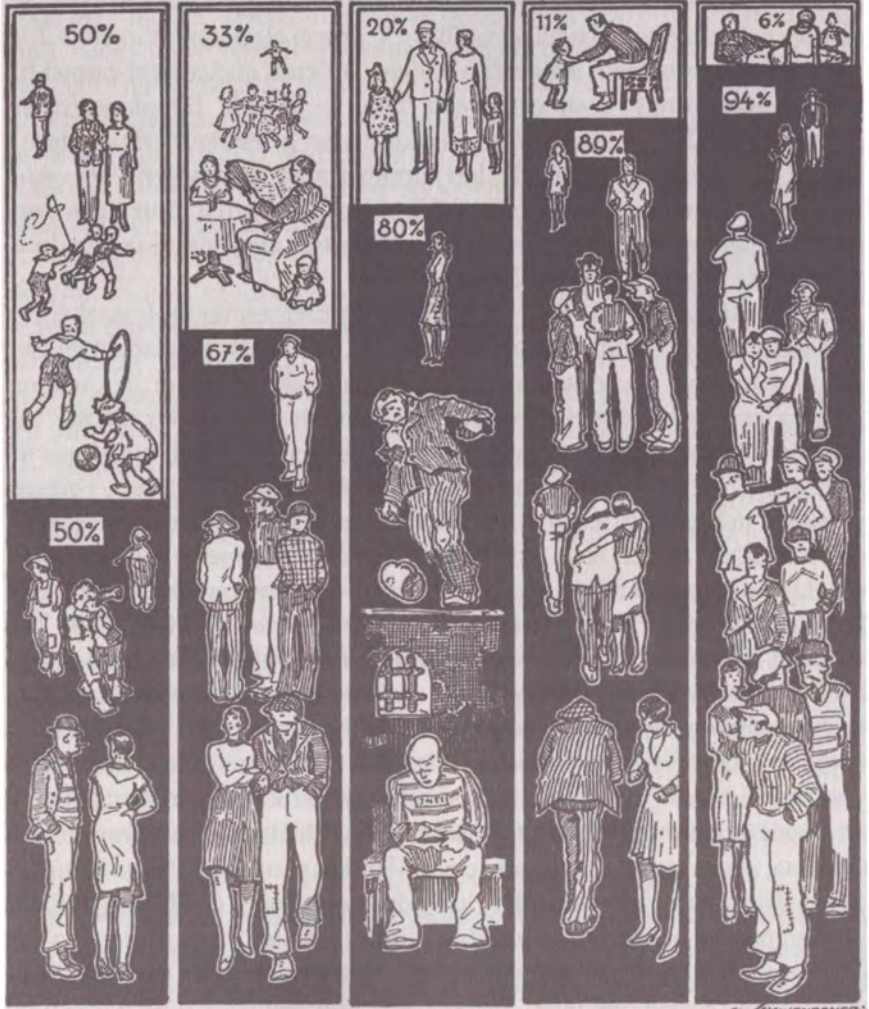
Önceki bölümde –başta Nietzsche olmak üzere– elitist ideologların tehditkar buldukları demografik eğilimler nedeniyle sağlık ve kaza sigortasının yanı sıra tıbbın gelişmesi, acı ve ıstırapın hafifletilmesi için kullanılan araçlar gibi modern çağın görünüşte en sağlıklı ve sorunsuz gelişmelerine bile ayak dirediklerini görmüştük. Nietzsche’nin yirminci yüzyıldaki tilmizlerinin büyük çoğunluğu üstatlarının açtığı yolu izledi; işçi sınıfının sigortalı olmasına, acı ve ıstırapı azaltmak için kullanılan yöntemlere karşı kampanyayı sürdürdüler ve bu yöntemlere karşı durmayı–trajik de olsa– sağlıklı bir yaşamın parçası haline getirdiler. Mussolini’ye hayran olsa da Hitler’den pek hoşlanmayan ve Avrupa muhafazakâr entelijansiyasının en nüfuzlu düşünürlerinden Oswald Spengler, Alman işçilerinin Bismarck döneminden bu yana güçbela elde ettiği kazanımları tümünden yadsıdı.²⁷ Spengler 1934’te kaleme aldığı bir yazıda şöyle diyordu: “Her insan, tıpkı her hayvan gibi, kendini talihin öngörülemez değişimlerine karşı korumalı ya da onlara boyun eğmelidir. Herkes bizzat kendisinden sorumludur.” Ona göre varo-

27 Spengler’in çelişkili Hitler eleştirisi için bkz. Landa (2010: 98-108).

Verfälschung der Bevölkerung bei zu schwacher Fortpflanzung der wertvollen Familien.

== = Vollwertige (2 Kinder je Ehe)

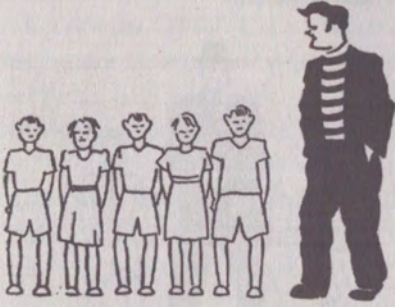
■ = Kriminelle (4 Kinder je Ehe)



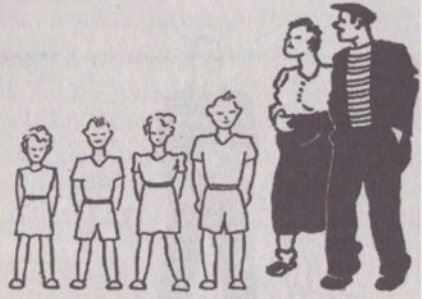
Görsel 3.2. Değerli addedilen ailelerin yeterince ürememesi nedeniyle nüfusun yozlaşması (Helmut, 1939: 31).

Die Drohung des Untermenschen.

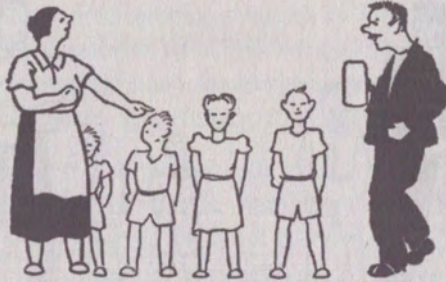
Es treffen auf:



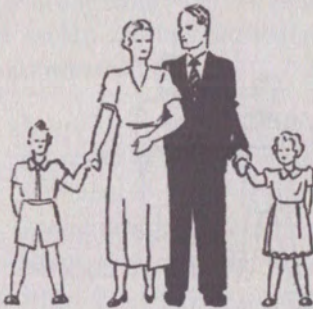
Erkek suçlular: 4,9 çocuk



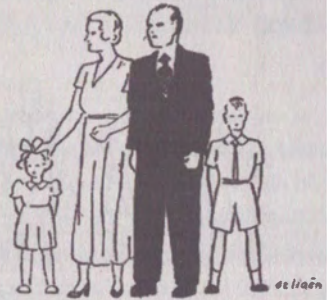
Suçlular arası evlilik: 4,4 çocuk



Özel eğitime ihtiyaç duyan çocukların ebeveyni: 3,5 çocuk



Alman ailesi: 2,2 çocuk



Akademisyenler arası evlilik: 1,9 çocuk

Beruf und Kinderzahl.

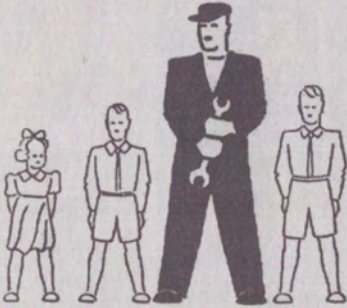
Auf eine Ehe trafen im Jahre 1912 in Preußen in den verschiedenen Berufsschichten folgende Kinderzahlen:



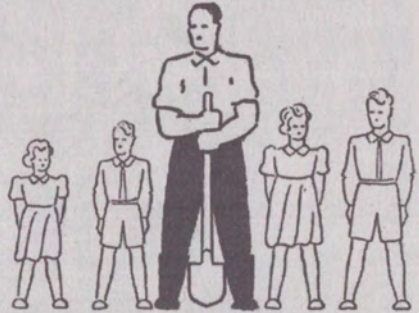
Devlet erkânı, serbest çalışanlar: 2 çocuk



Beyaz yakalı işçiler: 2,5 çocuk



Eğitimli işçiler: 2,9 çocuk



Eğitimsiz işçiler: 4,1 çocuk



Tarım işçileri: 5,2 çocuk

de Hoën

luşun çilelerine katlanamayanlar, “bunun sonuçlarıyla yüzleşmeli ve kendi yaşamı ya da ölümü için –uygun gördüğü biçimde– yalvarmalıdır. Hayat böyle bir şeydir” Spengler bu nedenle “yaşlılığa, kazaya, hastalığa ya da işsizliğe karşı kendini sigortalama isteği”ni çağın zayıflık göstergelerinden biri kabul eder (1980: 151). Nietzscheciler arasında bir başka önemli isim Ernst Jünger ise aynı yıl “Ağrı Üzerine” başlıklı bir yazı yayımlamıştı. Bu yazı, varoluşla bağlantılı olarak hissedilen acı ve ıstıraptan modern, burjuva-kitleselleşmiş bir kaçışı eleştiriyordu. Son İnsanlar’ın hayatını daha az acı verici hale getiren demografik eğilimlerden yakınan Jünger, mümkün olan en fazla güvenlik ve rahatlık içerisinde yaşama azmini yerden yere vuruyordu. Buna karşın şu hususta güvence vermekten de geri durmuyordu: “Son İnsan (...) çoktan tarih oldu”:

Bu durumda aklın acıyı yenebileceğine dair önyargı barındıran inanç da cazibesini yitirir. Bu inanç yalnızca Almanya ile ittifak yapan güçlerin tanımlayıcı bir özelliğinden ibaret değildir; aynı zamanda –birkaç örneğe değinirsek– işkencenin ve köle ticaretinin sona ermesi, elektriğin keşfedilmesi, kızamık aşısı, narkoz, sigorta sistemi ve bir bütün olarak teknik ve siyasi kolaylıklar dünyası gibi geçen yüzyılda insan ruhu için alışlageldik hale gelen bir dizi pratik hamle de buradan türemiştir (Jünger, 2008: 9-10).

Hitler’in dünya görüşünün merkezinde zayıf, yozlaşmış ve aşağı derekedeki olanları ölüme yollamaya yönelik öjenik bir taahhüdün yer aldığı gerçeği zaten örnek gerektirmeyecek kadar iyi bilenen bir gerçektir; yine de pek çok biliminsanının son dönemlerde genel olarak *Volksgeist*’in ve bazen de Hitler’in şahıs olarak (insanın aklına Peter Sloterdijk’in (2000: 26) “kardeş Hitler, herkese elini uzatıyor” sözü geliyor burada) sözde sıcak ve kapsayıcı doğasına yaptıkları vurgu göz önüne alınınca, Hitler’in arsız bir elitist ve seçkin azınlığa imtiyazlar sunan biri olduğunu anımsatmak tümünden gereksiz olmayabilir.

İnsanlar, doğum oranlarından kaynaklanan korkunç sonuçlar olmadan sayıları azaltmak isteseydi, o zaman doğum sayılarını denetlemesi, ancak yaşamasına müsaade edilen sayıyla sınırlaması gerekirdi. Spartalılar, zamanında böyle akıllıca bir önlem alacak kadar meziyetliyidiler; ne var ki şu anki dürüstlükten uzak, duygusal, burjuva-vatansever kalabalığımız böyle değil. 6 bin Spartalının 350 bin Helot’a boyun eğdirmesi, tam da Spartalıların ırksal üstünlüğü sayesinde mümkün olmuştur. Gelgelelim bu sonuç, ırkın sistematik bir şekilde korunması sayesinde elde edilebilmişti; dolayısıyla Sparta devletinin ilk ırkçı devlet olduğunu görüyoruz. Hasta, çelimsiz, eciş bücüş çocukların terk edilmesi –başka bir deyişle yok edilmeleri– daha büyük bir insanlık haysiyeti-

tine sahip olduklarının kanıtıydı ve aslında çağımızın patetik deliliğinden bin kat daha insancıldı (Hitler, 2006: 19-20).

Hitler, “sağlıksızların” kısırlaştırılması ya da kalıtsal hastalarla evliliğin yasaklanması gibi sosyal Darwinciliğin merkezinde yer alan pek çok motifi öjenik düşünceden devşirmişti. Öjenik fikirler, Almanya’daki profesyonel orta sınıflar (doktorlar, mühendisler, akademisyenler vd.) arasında oldukça yaygındı ve bu seçmenlere seslenme çabasının büyük önem kazandığı 1920’lerin sonuna doğru Nazi propagandasının önemli bir parçası haline geldi.²⁸ Nasyonal Sosyalist Almanya, siyasi muhalefetin kökünün kazınması; Nazi yandaşlarının –daha önce pek çok ülkede olduğu gibi– yalnızca ırk hijyenine yönelik sert önlemleri dillendirme, planlama ve tavsiye etmelerine değil, aynı zamanda bunları benzeri görülmemiş bir ölçekte gerçekleştirmelerine de müsaade edilmesiyle tam anlamıyla öjenik bir ülke haline geldi. Fikirlerinin nihayet gerçeğe dönüştüğünü görmekten heyecan duyan yandaşlarının hayranlığını toplayan Nazi Almanya’sı, böylelikle dünyada öjeninin öncüsü oldu (Kühl, 1994). Bu bağlamda yaklaşık 450 bin insan kısırlaştırıldı, 250 bin Roman öldürüldü, çocuklar da dahil, yaşamları değersiz görülen 120 bin kişiye ötanazi uygulanması gibi gaddar projeler hayata geçirildi ve toplama kamplarında “hekimler” eliyle sadistçe deneyler gerçekleştirildi (veriyi şu iki kaynaktan aldım: Blamires, 2006: 205; Benz, 2001: 245-249). Böylelikle Günther gibi öjeni savunucularının düşleri gerçekleşti ve savunucuların “yeni aristokrasi”si gerçekten de çağın ruhunu belirlemeyi başardı. Yine de bütün bunların halktan habersizce yapıldığını ifade etmek gerekir. Titizlikle planlanmış ötanazi programı *Aktion T4*, (gaz odalarının kullanımı gibi) araç ve yöntemleri ve personele verilen eğitim açısından tamamen Yahudilerin yok edilmesine yönelikti ve bu program, Hitler’in emriyle, “Alman halkı henüz bunun için yeterince olgun değil” (Benz, 2001: 246) bahanesiyle gizli tutulmuştu (bu konulara dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Burleigh ve Wippermann, 1996; Proctor, 1988).

Faşizmin doğduğu İtalya’daysa öjeni hareketinin hırsları daha mütevazı kaldı. Alınan tedbirler daha ziyade “pozitif” öjeniden –esasen üremeyi ödüllendirmekten– ibaretti; kısırlaştırma ve ötanazi gibi “negatif” öjeni uygulamalarıysa çok çok azdı. Tabii bu İtalyan öjeni savunucularının bu tür tedbirlere ilkece karşı oldukları manasına gelmiyor, tam aksine bu uygulamaları destekliyorlardı. Katolik Kilisesi’nin bu tür deneylere katı biçimde karşı çıkmasına rağmen, doğum kontrolüne karşı olduğundan kısırlaştırma üzerine tek bir söz bile etmemesi, bu meselenin aşılma bir bariyer olduğunu kanıtladı (Gillette, 2002: 8). İtalya’daki öjeni savunucularının büyük kısmı

28 Öjenik gündemin burjuva, sınıfsal arka planı şu çalışmada çok iyi resmedilmiştir: Weindling (1993).

faşizmi destekliyordu ve faşizm de onlara iş vererek bu desteklerini karşılıksız bırakmadı (Blamires, 2006: 206). Mussolini, sürekli ulusal doğurganlık oranının artırılması gerektiğinin altını çiziyordu; oranın artmasını teşvik etmek için “Doğum Mücadelesi” adıyla bilinen bir kampanya bile yürüttü (bu konuda detaylı bir tartışma için bkz. Ipsen, 1996: 145-183). İtalyanların büyük çoğunluğu gözlerine oldukça önemli görünen nicel bir ölçütü benimsemişti. Mussolini’nin meşhur yazılarından birinin başlığı tam da bu nedenle şuydu: “Sayı güçtür” (Mussolini, 1958, cilt 26: 52). Mussolini, nüfusu artırmak istediği için kitleyi olumlu bir etken olarak görüyordu; ancak bu, kitleye siyasi ya da sosyolojik manada bir olumluluk atfetmesine yol açmadı. Aksine, onun gözünde kitle, yalnızca kendisini daha büyük milli zaferlere taşıyabilecek, harcanabilir asker ve savaşçılar demektir:

Demografik açıdan bakılınca İtalya ikinci klasmanda yer alabilecek bir millet. 42 milyonluk nüfusu, yılda sekiz-on milyonluk etkileyici bir nüfus artışı gösteren 200 milyonluk Slavlarla kıyaslanınca mütevazı bir kitleden ibaret kalıyor. Aynı şekilde 70-80 milyonluk Almanlarla ve (...) doğum oranı olağanüstü olan ve üç kıtaya yetecek kadar asker ve işçiye sahip olan Japonya’yla karşılaştırılınca da. (...) Bu sayılar, insanın bir durup düşünmesine ve endişelenmesine yol açıyor (Mussolini, 1958, cilt 26: 65).

Mussolini bunun yanı sıra insanları sınıflarına göre tasnif eden alışlageldik öjenik akıl yürütmeyi de elinden bırakmıyordu. Örneğin milletin seviyesini artırmak için entelektüellerin yeterince hızlı çocuk yapmamasından şikâyet ediyordu (Mussolini, 1958, cilt 26: 315). Ayrıca –negatif öjeni tedbirleri de *dahil*– Alman ırksal hijyen programını meşru buluyordu (327-328); zira ona göre Alman ırkı yozlaşmış ve “akıl hastaları, aptallar ve sarahlılar” yüzünden geri kalmıştı. Daha genel olarak, “Beyaz ırk sona mı eriyor?” başlıklı bir yazısında ırk hiyerarşisi ve ırklar arası mücadele temasının sularına dalmıştı. Başlıktaki sorunun yanıtını aradığı yazıda şöyle diyordu: “Sarı ve siyah ırkların sayıca artması ve alan kazanması karşısında, beyaz adamın medeniyetinin yok olmaya mahkûm olup olmadığını öğrenmek elzemdir” (Mussolini, 1958, cilt 26: 315).

Bu noktada faşizmin emperyal özlemlerinin de kitle çağına atfedilen demografik sorunları çözme çabası içerisinde değerlendirilmesi gerektiği belirtilebilir. “Yaşam alanı”yla ilgili faşist saplantı, Edgar Allen Poe ya da José Ortega y Gasset gibi kitle eleştirmenlerinin sözcüklerinde çok net bir biçimde ifadesini bulmuştu. Kitle toplumu, aşırı kalabalık ve nefes almanın, Ortega’nın ifadesiyle “yer bulmanın” giderek güçleştiği bir toplumdur.²⁹ Mekânı ele geçir-

29 Ortega’nın kitlelerin başkaldırı anlayışını, sömürgeci genişleme için bir temel olarak ele alan ilginç bir tartışma için bkz. Cataldo (2015).

me zorunluluğu –Almanların *Lebensraum*'a iyi bilinen vurgusu ve aynı düzeydeki ama daha az bilinen İtalyan varyantı *spazio vitale*– faşist gündemin merkezinde yer alıyordu. Hitler'in şu konuşmasında görüldüğü üzere mekân ve onu ele geçirme mücadelesi faşist siyasetin temelini oluştuyordu:

Yeryüzünde sayısız canlı türü vardır ve bu canlıların bireysel düzeyde kendini koruma güdüsü ve üreme arzusu hiçbir sınır tanımaz; ne var ki tüm bu yaşam sürecinin gerçekleştiği alansa sınırlıdır. Milyarlarca bireysel varlığın yaşamak ve soyunu sürdürmek için mücadele ettiği alan sınırları açıkça belli olan bir küreyle sınırlıdır. Söz konusu yaşam alanının sınırlandırılmasının altında hayatta kalma mücadelesinin zorunluluğu yatar ve hayatta kalma mücadelesi de evrimin önkoşuludur (Hitler, 2006: 8).

Tarihçi Davide Rodogno'ya (2003: 69) göre İtalyan ve Alman faşist rejimleri, bu “açıkça faşist” ilke hususunda hemfikirdi; bu ilke “faşist mitin doruk noktasını” oluştuyordu. Faşistlerin gözlerini diktikleri alanlarda yaşayan ve aşağı görülen halklar ile ırklar, Naziler bağlamında Doğu Avrupa Slavları, İtalya bağlamındaysa Afrika ve Akdeniz halklarıydı. Faşistlerin bu tutumları, elbette sosyal Darwinci ve ırkçı bakışlar da dahil, faşist dünya görüşüyle doğrudan bağlantılıydı. Ürünleri ve hizmetleri yatay ve dostane şekilde paylaşan eşitlikçi Son İnsanlar'ın kitleselleşmiş mekânına karşı, faşistlerin imparatorlukları için ele geçirmeye kararlı oldukları yeni alan hem sınıf hem de ırkın katı hiyerarşik çizgilerine göre şekillendirilecekti: Örneğin İtalyan faşizminin emperyal “yeni düzeni”nin önemli ideologlarından Giuseppe Bottai'nin açık hale getirdiği üzere, emperyal ulus içerisinde yüksek üretim “özel teşebbüsün kabullenilmesi” ve “sınıflar arası işbirliği yapılması” sayesinde garanti altına alınacaktı (Rodogno, 2003: 74-75). Ele geçirilen emperyal alansa katı bir ırk hiyerarşisine uygun olarak yapılandırılacaktı. Durumun Nazi imparatorluğunda da aynıyla vaki olduğunu uzun uzun detaylara girerek anlatmaya gerek yok. Yine de yarım kalmış bir proje olan İtalyan imparatorluğunun aynı ölçüde ırksal bir hiyerarşiye yaslandığının altını çizmekte fayda var: İtalyan faşistlerine göre en alt kademedede siyah Etiyopyalılar; onların biraz üstünde Kuzey Afrikalı Libyalılar, ardından Yahudiler, Berberiler ve Türkler yer alıyordu. Bir üst kademeyse Latinler, Slavlar ve Yunanlar yer alıyordu; esas alansa açıkça İtalyan ırkına aitti (Rodogno, 2003: 80).³⁰ Zerdüş'tün yakındığı (“Kim yönetmek ister ki artık? Kim yönetilmek? (...) Çoban yok ve sürü var artık sadece”) şu iğrenç modern eşitlikçilik, tasarlanan bu *nuovo ordinede* [yeni düzende] temelli halledilecekti.

30 İtalyan faşistlerinin benimsediği, yarış halindeki muhtelif ırklara dair teorilerle ilgili kapsamlı bir tartışma için bkz. Gillette (2002).

Faşizm ve Kitle Toplumu (I)

Kültürel Sorunlar

Önceki bölümde faşistlerin kitlelerin süregiden siyasi ilerleyişine ellerinden geldiğince nasıl ket vurmaya çalıştıklarını ele almıştım. Gelgelelim bu bakış açısı, siyasi önlemler tartışmasından faşizmin kitle kültürüyle ilişkisini ele almaya doğru yelken açtığımızda bazı güçlüklerle karşılaşmaz mı? Şayet faşizm kitlenin siyasal egemenliği ilkesini reddediyorsa o halde faşistlerin kitlelere somut gücü daha az olan ama daha fazla simgesel telafi barındıran kitle kültürü sahasında alan tanımış olması mümkün değil midir? Böylesi bir telafi, siyasi açıdan kitlelerin elinden alınanların, bir tür bileşik faiz uygulanarak simgesel ve kültürel olarak onlara geri verilmesi şeklinde düşünülebilir mi? Sağduyulu bir yorumcu Robert Soucy (1995: 25) bu hususta şöyle demişti: “Faşistler, yalnızca kültürel meselelerde, yani popüler kültürün en dar, otoriter ve tehlikeli bazı tezahürlerini överken –bir bakıma– demokratiktiler.” George Mosse’un faşizmin kitle siyasetinin törensel boyutunu doruk noktasına çıkardığı iddiasında da buna benzer bir yaklaşım vardır. Gerçekten de epey yaygın bir fikirdir bu. Faşizmi deneyimlemiş pek çok insan, onu kitle kültürünün tipik bir tezahürü, Batı medeniyetine karşı vahşi bir ayaklanma ve yüksek kültürün bir mirası olarak görmeye devam ediyor. Bilhassa da Nazizm’in eğitimsiz ya da yarı eğitilmiş kesimlerin sahip olduğu kültüre yönelik bir saldırıyı temsil ettiği sık sık dillendirilen bir iddiadır (bkz. Alman bağlamında *Halbbildung*’a yönelik ekseriyetle yinelenen şikâyet). Böylesi bir perspektiften yaklaşılsa faşizm tam da José Ortega y Gasset’in çizdiği teorik çerçeve içerisinde, yani elitlere karşı ayaktakımının isyanının içkin bir parçası olarak değerlendirilir. Meseleyi bu hattan yorumlayanlar, yalnızca tarihçilerin kaleme aldığı metinlerden değil, aynı zamanda kültürel ve

felsefi teorilerden, faşizmin yansımasını barındıran sanat ve edebiyat eserlerinden ciddi çabalar göstererek sayısız örnek bulup çıkarmıştır. Şimdi bunlardan birkaçını ele alalım.

Kitle kültürünün ürünü olarak faşizm

Hannah Arendt, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayımlanan ve epeyce etki yaratan metinlerinde Nazizm'in¹ kitle toplumu ve kültürünün bir ürünü olduğu teorisini ortaya koydu. Siyaset bilimi ve felsefeyi harmanlayan Arendt, –toplumsal ağların çözülmesi, insanların atomize olması ve geleneksel siyasi ilişkilerin zayıflaması gibi gelişmelerin bir sonucu olan– modern “kitle toplumu”nun, Hitler gibi demagogların halkın önemli bir kısmını arkasında yedeklemesine olanak sağladığını iddia etti. Arendt, elitlerin ve eğitimli sınıfa mensup pek çok kişinin Nazizm'i desteklediği gibi yadsınamaz bir gerçeği kabul etse de, söz konusu desteğin sınıf temelli bir güdüye sahip olmadığını ileri sürdü. Arendt tam aksine bu grupları Nazizm gibi bir kitle hareketine arka çıkmaya götüren unsurun elitizmleri değil, kendilerini kitlelerle özdeşleştirme yönündeki karşıt bir eğilim ve kitle kültürüne dahil olma yönündeki psikolojik bir arzu olduğunu savundu. 1951'de yayımlanan klasik eseri *Totaliterliğin Kaynakları*'nda şu unsura vurgu yapmıştı (1960: 332):

Elitlerin dehayı küçümsemesi ve anonimleşmeyi arzulaması. (...) Yirmilerdeki bütün sanat kuramları, kaçınılmaz bir biçimde mükemmelliğin becerinin, hünerin, mantığın ve malzemenin potansiyellerinin anlaşılmasının ürünü olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu.

Ne var ki Arendt elitler arasında eşitlikçi bir ruh halinin kol gezdiğine ilişkin bu şaşırtıcı ısrarının altını doldurabilmek için okuruna “Bauhaus'un sanat teorileri”ni ve “Bertolt Brecht'in tiyatroya dair sözleri”ni adres gösteriyordu. Bunlar, komünist ve militan bir Nazi karşıtı olan dramaturgun ve büyük kısmı kendisini solda tanımlayan Bauhauss ekolünün, bırakın Nazizm'in kitle kültüründeki köklerini açıklamayı, elitist çevrelerde hâkim görüşün temsilcisi olarak bile görülemeyeceği gerçeğinin göz ardı edilmesiyle yapılmış hayli özel referanslardı. Tabii bu, Arendt'in iddiasının sadece bir kısmını oluştuyordu. Nazizm ile kitleleri birbirine bağlayan zoru da işin içine katan Arendt, *yüksek kültür* ile Nazizm arasında hermetik bir ayrım olduğu hususunda aynı derecede ısrarcıydı. Klasik kültürü koruma niyetini, eski öğretmeni ve hayat boyu arkadaşı Karl Jaspers'e yazdığı bir mektupta açıkça dile getirmişti: “Totaliter hükümetleri oluşturan unsurları birbirinden ayırıştırmak için bunca zahmete katlanmama yol açan sebeplerden biri, Batı ge-

1 Arendt'e göre Sovyet komünizmi de böyledi; ancak teorinin bu kısmı burada bizi ilgilendirmiyor.

leneğinin Platon'dan itibaren ve Nietzsche de dahil, bünyesinde [proto-Nazizm'e dair] hiçbir şey bulunmadığını gözler önüne sermekti" (akt. Aschheim, 1996: 111).

Savaşın ardından Platon'a kıyasla Nietzsche'nin itibarını epey kaybettiği düşünülebilir; ama "milyonlarca başarısızlığın ortadan kaldırılmasını" (Nietzsche, 1968: 506) savunan düşünürün elitist mirası bu dönemde pek de mesele edilmemişti:

Nazizm (...) Alman ya da değil, Katolik ya da Protestan, Hristiyan, Yunan ya da Romalı, Batı geleneğinin herhangi bir unsuruna tek bir şey dahi borçlu değildir. Thomas Aquinas'ı, Machiavelli'yi, Luther'i, Kant'ı, Hegel'i ya da Nietzsche'yi ister sevelim ister sevmeyelim (...), temerküz kamplarında yaşayanlar hususunda zerre kadar sorumlulukları yoktur. İdeolojik açıdan bakarsak Nazizm'in geleneksel hiçbir temeli yoktur ve böyle yaklaşılsa Nazizm'in en başından itibaren asli özelliği olan her türden geleneği radikal şekilde reddetme alışkanlığının yarattığı tehlikeyi anlamak çok daha kolay olur (Arendt, 1945: 95).

George Mosse, benzer şekilde 1969'da kaleme aldığı bir makalesinde, gözümlü yüksek kültür metinlerinden popüler kültüre çevirmemizi önerir; zira bu ürünler, faşizm gibi modern kitle hareketlerini anlamak için bir anahtar sunar:

Elitist grupları incelemenin ötesine geçmenin, popüler pratikler ile duygular hakkında daha kapsamlı bir araştırma yapmanın zamanı geldi de geçiyor bile. Düşünce tarihçisi, kitle siyaseti ve kitle kültürü çağında insanların ve toplumun evriminde çok önemli bir rol oynayan popüler mefhumları hesaba katan yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyar (Mosse, 1969: 447).

Mosse'nin yüksek kültürden popüler kültüre geçişte değişen unsurun sadece çalışma nesnesi olmadığını, aynı zamanda araştırmacının kullanması gereken metodolojinin de değiştiğine işaret etmesi oldukça aydınlatıcıdır. Bu değişim kaçınılmazdır; zira rasyonalitenin hâkim olduğu elit kültürün aksine, kitle kültürü ekseriyetle irrasyoneldir: "Popüler kültür veyahut kitle siyaseti analiz edilince irrasyonel unsurun baskın olduğu ve tarihçinin de popüler düşünce yapısını kavramak için farklı araçlara ihtiyaç duyduğu açıkça görülüyor" (448). Bu çizgideki bir başka isim Stefan Zweig da (1964: 424) Nazizm'i, tam da Freud'un öngördüğü üzere, –ilkel dürtülerin baskın geldiği– bir kültür dünyasının çöküşü olarak görüyordu:

Freud'la sohbetlerimizde sık sık Hitler'in dünyasının ve savaşın korkunçlğundan söz ederdik. Vahşetin böyle patlak vermesi, bir insansever olarak onu

çok üze de, bir düşünür olarak buna zerre kadar şaşırmıyordu. Kültürün dürtülerden üstün olduğu fikrini reddettiği için hep bir kötümser olarak suçlandığından dem vuruyordu; ne var ki barbarlığın, ilkel bir yok etme dürtüsünün insan ruhundan kazınamayacağına dair görüşleri en korkunç biçimiyle teyit edildi.

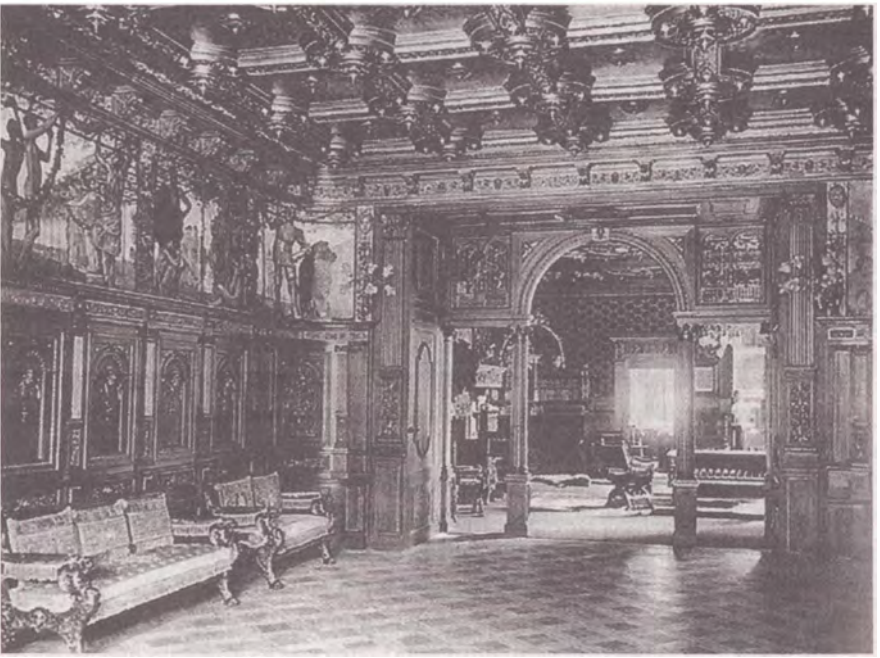
Nazizm'i "yüksek", elitist ve kültürlü olandan uzaklaştırıp onu "alçak", popüler ve sıradan olanla ilişkilendirme gayreti, kitle isyanının Adolf Hitler'in şahsiyetinde vücut bulduğunu düşünme alışkanlığından doğmuştur. Tabii bu bağlamda Freud'un idi kitleyle ve süper egoyu da rolü kitleyi evcilleştirmek olan elitlerle özdeşleştirdiğini hatırlamakta fayda var.² Nazilerden kaçan, Alman-Yahudi yazar Walter Mehring (1991: 188) şu satırları kaleme aldığı anda pek çok sol entelektüelin duygularını dile getiriyordu:

İnsanı çıldırtacak kadar çok suiistimal ve göz ardı edilen uyuz bir pisliğin iktidara gelişi... Şovenizm denen çöp üstünde yükselen ve örgün eğitim almış bir sokak iti, zekâ kokan herhangi bir şeye rasgelir gelmez bir anda kuduruyor.

Alman filozof Peter Sloterdijk (2000: 26) ise Hitler'i "kitlelerin hüsrânını derleyip toplayan biri" olarak tanımlıyor ve ondan "herkese elini uzatan bir kardeş" diye söz ediyordu. Nazizim'i kültüre yönelik kitlesel bir saldırı ve Hitler'i de kenara itilmiş ve küskün pleblerin öncülüğünü üstlenmiş vulgar bir yabancı olarak yorumlayan Klaus Mann da bu bağlamda son derece ilginç bir örnek teşkil eder. Kuşağının önde gelen Alman yazarlarından Mann, sanki bir anda yoktan varolmuş gibi görünen kaba Nazi hareketinin şaşkınlık verici doğuş ve yüksek kültürün en güçlü kalesi olarak gördüğü Almanya'yı ele geçiş sürecini uzun uzadıya ele alır. Mann, hem ekonomik hem de kültürel sermayeye sahip üst sınıfların apaçık bir temsilcisidir. Babası, Almanya'nın en önemli edebî kişiliği kabul edilen Thomas Mann ve annesi ise Almanya'nın en zengin ailelerinden biri olan Alman-Yahudi Pringsheim ailesinden Katia Mann'dı (Görsel 4.1.). Klaus'un amcası Heinrich Mann; kız kardeşleri Erika ve Golo da kültür dünyası açısından önemli şahsiyetlerdi. Klaus, pek çok açıdan zarif ve –titriyle olmasa da– soylu bir ailenin çocuğuydu.

Klaus Mann'ın yazarlık kariyeri erken başlamıştı. Nasyonal Sosyalizm iktidarı ele geçirdiğinde henüz 27 yaşındaydı ve beş romanı çoktan yayımlanmıştı. Mann'ın yazılarında yukarıda anılan bütün motifler güçlü bir biçim-

2 Freud, 1927'de şöyle diyor: "Uygarlık sürecinde zoru bir kenara atmak ne kadar olanaksızsa, kitle bir azınlığın denetimine girmeden de bir şeyler yapmak olanaksızdır. Zira kitleler tembel ve akıldan yoksundur; içgüdüsel açıdan vazgeçmekten hiç hoşlanmazlar ve bunun kaçınılmaz olduğuna dair ikna edilemezler. Kitleleri oluşturan bireyler, disiplinsizliklerinin dizginlenmemesi için birbirlerini destekler. Uygarlığın varlığının kitlelerin belli işleri yapmasına ve gerektiğinde de bir şeylerden feragat etmelerine bağlı olduğuna ikna edilmeleri, ancak örnek teşkil eden ve lider olarak kabul edilen bireylerin nüfuzuyla mümkündür" (Freud 1991: 186).



Görsel 4.1. Katia Mann'ın çocukluğunun geçtiği ev, Münih'teki Pringsheim Sarayı.

de bulunabilir. Öncelikle Mann, Nazizm'i kültüre yönelik bir saldırı; üstelik de dış mihraklardan gelen, ülke topraklarında hiçbir miras ya da başarıya sahip olmayan bir saldırı olarak görüyordu. 1942'de yayımladığı otobiyografik romanı *Dönüm Noktası*'nda "Dünyamız tehlike altında," diyordu: "Onu kim tehdit ediyor peki? Bu tehlikenin adı ne? Bir siyasi partinin, bir maceraperest ve fanatik çetesinin (...) Batı'nın bütün gelenek ve değerlerine kafa tuttuğunu kabullenmeyi reddediyoruz" (Mann, 2005: 343).

Bu dönemdeki bazı isimler, düşman olarak gördükleri Nazilerin Batı dünyasına ait olmadığına inandıklarını vurgulamak için onları yabancı işgalcilerle benzetiyordu. Mann da Nazileri MÖ beşinci yüzyılda Yunanistan'ı işgal eden ve şanlı Yunan uygarlığını yok etmekle tehdit eden ordularına atıfla "Persler"e benzetiyordu. Bu sayede bir tarafta kültürlü insanların, diğer yandaysa "barbarların" bulunduğu bir savaş olarak resmediliyordu mücadele. Toplumsal terimlerle ifade edilirse barbarlar modern kitlelere, yani aşağı tabakadan insanlara; dahası proleterlerden çok "küçük burjuvalara" denk düşüyordu. Ona göre bu insanlar, Aydınlanma'dan nasibini almadan Batı kültürel mirasını deneyimlemişler ve bu mirası sahiplenmek yerine kendilerini aşağı, kaba ve içgüdülere dayanan kitle kültürüyle beslemişlerdi. Hiçbir ya-

bancı dili, mesela Fransızca'yı bilmiyorlardı. (Mann, sanatçılar ve görgülü insanlar da dahil, daha yüksek tabakalara mensup pek çok kişinin Nazilerle işbirliği yaptığı gerçeğinin elbette farkındaydı. Yine de bu desteği, daha sonra Arendt'in tutturacağı çizgiye yakın bir şekilde, kültürün ifadesi değil, kültüre ihanet ve barbarların saflarına sığınma olarak yorumladı. Bu meseleye birazdan değineceğim.) Mann, sonradan Nazileri destekleyen ve kültür cinayetine ortak olan bir arkadaşını şöyle resmediyordu:

Hans P. gibi bir insan, nazik tavırlarına rağmen kuşkusuz potansiyel bir "Pers"ti. (...) Aptal biri olmadığından (...) cehaleti şaşkınlık vericiydi. Zaman zaman ona "Johann Wolfgang Goethe'nin bizi 1870'te Çinlilere karşı zafere götüren cesur general olduğunu biliyorsun değil mi?" gibi abuk sabuk sorular sorarak kendimi eğlendirirdim. Hans da o zaman gülümseyerek yanıt verirdi: "Bittabi dostum!"

Uluslararası bir boksörün kaç kilo olduğu ve film yıldızlarıyla ilgili şakalar dışında her şeyden bihaberdi. Enflasyon nedeniyle proletarya düzeyine düşen Alman küçük burjuva tabakasından geliyordu. (...) Bütün felsefi sistemleri ve ilkeleri daha öğrenmeden reddeden bir nihilistti. "Kültür", "barış", "özgürlük", "insan haysiyeti" gibi kavramlar onun için tamamen manasızdı, bomboştu. (...) Tehlikenin eşiğinde olsa da henüz telafisi mümkün olmayacak bir şekilde yolunu kaybetmeyen bu arkadaşı doğru yola sıkamak için neden çaba sarf etmedim ki? (...) Zira bu genç, gerçek bir lidere sahip olmadığından büyük bir dolandırıcının peşinden gitti (Mann, 2005: 358-359).

Mann 1932'de, yani güçlü bir diktatör olmasından kısa süre önce, ikisi ayı kafede otururken sözünü ettiği bu büyük dolandırıcıyı yakından gözlemleme fırsatı bulmuştu. Mann bu sahnede (353-355) Hitler'i, görmezden gelinmesi zor bir elitizmle birlikte resmeder:

Bir anda önümde beliriveren bu çirkinlik havsalamı aşıyordu. Yüzünün kabalığı beni rahatlatıp dînginleştirdi. Onu görünce şöyle düşündüm: Kazanamayacaksın Schicklgruber, ruhun o vücudu çılgık çılgıca terk etse bile kazanamayacaksın.* Almanya'ya mı hükmetmek istiyorsun? O burunla diktatör mü olmak istiyorsun? Güldürme beni! (...) Kendine bir iki tane daha kek söyleyiver Schicklgruber; beşinci mi yedin şimdiden? Birkaç yıl sonra bunlara paran yetmeyecek. Birkaç yıl içinde sokaklarda dilenecek, hafızalardan silineceksin.

Mann, Nazizm'i –bizzat yakın olduğu– elitler ile maruz kaldıkları aşağılımaların ve zulümlerin öcünü almaya hevesli alt tabakalar arasındaki bir ça-

(*) Schicklgruber, Adolf Hitler'in annesinin soyadıdır – ç.n.

tışma olarak yorumluyordu. Almanlar bir “böcek” tarafından ayartılırken, Alman kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü kendisinin ve ailesinin nasıl olup da dışlanıp zulme uğrayabileceğini en başta anlayamadı.

Böyle bir şey nasıl olabilir? Ah şu Almanlar, onları anlayamıyorum.

Ben de Alman değil miyim? Elbette öyleyim. Üstelik sadece bu dili konuştuğumdan değil. Alman kültürü benim dünyaya bakışımı, manevi cevherimi şekillendirdi; en azından büyük ölçüde etkiledi. Annemle babam gibi insanlar vardı, ne oldu onlara? Almanlık hakkında hiçbir şey bilmiyorlar mıydı? Kulağımda Alman şarkıları ve masallarıyla geçti çocukluğum; gençliğim Novalis, Nietzsche, Hölderlin, George ile... Böyle bir insan, Alman ruhuna nasıl yabancı olabilir? (Mann, 2005: 356).

Bu gizem, Nazizm’in Alman kültürünün bir ürünü olmadığını; aslında onu ve elitleri tahtından indirmeye kararlı, aşağılık kompleksine kapılmış kitlelerin bir başkaldırısı olduğunu anlayınca en azından Mann için çözüldü. Nasyonal Sosyalist Parti’ye katılmaya karar veren eski dostu Hans P., bu amacı bütün küstahlığıyla şöyle ifade ediyordu:

Cevap vermek yerine sözlerini yinelemeye devam etti; aynı anda hem kaçınıyor hem de tehdit ediyordu: “Efendiniz olacağız, göreceksiniz!” (Bu ifade, Almanca gündelik bir dille söylenir – I.L.)

Evet, şimdi anlıyordum: Benden ve benim dünyamdan vazgeçmişti. Ahlâk dünyasından, insan haysiyetinden, “demokrasi” dünyasından nefret ediyordu. (...) Uzunca bir zamandır görmezden gelindiği ve önemsenmediği bir dünyanın efendisi olmak istiyordu! Bir “efendi” olarak, kendisine yabancı ve düşman gördüğü o şeyi, yani uygarlığı yok etme ehliyetine sahip olmak istiyordu! (359-360).

Karl May: Nasyonal Sosyalizmin manevi atası

Görüldüğü üzere Mann, yüksek kültür dünyası ile “barış”, “özgürlük” ya da “insan haysiyeti” gibi siyasi ve ahlâki değerler arasında bir özdeşlik olduğunu düşünüyordu. Kültürel alanın dışından gelen “Persler”se tam da bu değerlere dikleniyordu. 2. Bölüm’de ele alındığı üzere bu türden bir varsayım-daki asıl sorun, yüksek kültürdeki ana akıntıların, bahsi geçen idealleri benimsemek şöyle dursun, aksine onları eleştiri yağmuruna tutmasıydı. Mann, paradoksal bir biçimde demokrasiyi kitlelerin uğruna savaştığı ve haklarını savunup artırmak için kullandığı siyasi bir silah olmaktan çıkarmış, kültürün koruyup kolladığı elitist bir ilkeye dönüştürmüştü. Ne var ki onun gözünde kültürü temsil eden pek çok kişi aslında demokrasiden iğreniyor ve

onu uygarlık, kültür ve sanat için *esaslı* bir tehdit kabul ediyordu. Mann'ın manevi şahsiyetinin inşasında rol aldığını söylediği dört kültürel ikon –Hölderlin, Novalis, Nietzsche ve George– arasında demokrasinin bir tane bile açıktan dostu yoktu; hatta ikisi –Nietzsche ve George– azılı birer demokrasi düşmanıydı. Mann bunu görmezden gelip –ifadelerinin motamot yorumlanmaması gerektiğini iddia ederek– Nietzsche'yi savunuların safına katıldı. Tıpkı Mosse'nin daha sonra yapacağı gibi, faşizmin köklerinin öncelikle popüler kültürde aranması gerektiğini savundu. Tam da bu nedenle, çıkardığı ideolojik soyağacında Hitler'in manevi atası olarak beliren edebî şahsiyet, popüler macera hikâyeleri yazmış ve nesiller boyunca Alman ergenlerinin kaçış fantezilerine hizmet etmiş olan Karl May'di. May'e sadakatini ömrü boyunca koruyan ve onun satırları okumaya doymayan isimlerden biri gerçekten Adolf Hitler'di. May'in Hitler'i en çok etkilediği alansa görünüşe bakılırsa savaş stratejisiydi. Mesela Hitler, İkinci Dünya Savaşı esnasında Afrika harekâtını başarılı bir şekilde yürütmek için çöller hakkında birinci elden bilgi sahibi olmanın gerekli olmadığını iddia etmiş ve May'in aslında çok geç yaşta ziyaret ettiği ama hikâyelerinde muazzam ve çok gerçekçiymiş gibi duran detaylarla resmettiği bu topraklardan tam da onun anlattığı yerlermiş gibi bahsetmişti (Klee, 2007: 399). Bu hayranlık, Mann'ın (1940) Führer'in –maceracı, şövenist, saldırgan ve pervasız– politikasının aslında May'in kurgularının gerçek hayata dökülmüş versiyonları olduğunu iddia etmesine olanak sağladı. Benzer iddialar, Mann'dan önce de, sonra da, aralarında Karl Kraus (1989: 55) ve George Mosse (1987: 43) gibi isimlerin de bulunduğu pek çok araştırmacı tarafından dillendirilmişti. Edebiyat eleştirmenleri genellikle May'in eserlerini pek fazla takdir etmiyor; tekrara düşen hikâyeleri, karton karakterleri ve zayıf dili nedeniyle çoğu zaman eleştirilerini ondan esirgemiyorlardı. May'in hikâyeleri ise hemen her seferinde sorunlu ya da düpedüz tehlikeli didaktik mesajları dur durak bilmeksizin insanların yüzüne vuruyordu. Tabii bu yapıtları hem edebî hem de ahlâki açıdan değerli bulanlar da vardı; filozof Ernst Bloch, yazar Herman Hesse ve barış aktivisti Bertha von Suttner, May'e olumlu bakanlar cephesinde yer alıyordu.

May'in hikâyeleri yakından incelendiğinde, Nasyonal Sosyalizmle bir nebze de olsun yakınlık barındırdıkları suçlaması öyle kolaylıkla reddedilemez. Örneğin Kızılderililer hariç neredeyse bütün kahramanların Alman olduğu “Yaşlı Shatterhand”de, Alman yurtseverliği hikâyesinin tamamına nüfuz etmiştir. Yenilmez bir Alman gezgin olan Yaşlı Shatterhand'ın maceraları genellikle birinci tekil şahısla anlatılır ve May'in şahsi kanaatlerinin kâğıda dökülmesinden ibarete benzer. İlk başta sıradan Amerikalılar gibi görünen karakterlerin bile aslında Almanya'dan geldiği, her birinin birer kahraman olmakla kalmayıp aynı zamanda ahlâki açıdan üstün oldukları da er ya da geç

ortaya çıkar. Daha da önemlisi, bu hikâyeler –Nazilerin takıntısıyla kıyaslandığında biraz sönük kalsa bile– Yahudi düşmanlığından nasibini epeyce almıştır.³

Yine de May'ın dünya görüşüyle Nazizm arasındaki azımsanamayacak kadar çok fark vardır. May'ın ideolojisinin pek çok veçhesi, Nasyonal Sosyalist *Weltanschauung*'dan yalnızca farklı değil, aynı zamanda ona kökten karşıdır da. Örneğin May, bilhassa son yıllarında kendisini dünya barışı ve enternasyonal kardeşlik üzerine yazmaya, bu konularda ders vermeye teşvik eden Hristiyan ve hümanist bir inanca yönelmişti. Kahramanları, Nazilerin yok etmeye and içtiği –ilkel bir Musevi-Hristiyan şefkati ve kaygısıyla yöneldiği imtiyazsızlarla aynı düzeyde olan– zayıf ve savunmasızlara kol kanat getiriyordu. Ayrıca May'ın kahramanları Alman olmaktan gurur duysalar dahi, Almanlığı açıkça ırkçılık karşıtı bir şekilde tanımlıyorlardı. Mesela Ku Klux Klan ile mücadele ediyorlardı. Yaşlı Shatterhand'in köleliğe karşı durmasının sebebi, bizzatıhi sahip olduğu *Alman perspektifi*ydi: “Kölelik hususunda isyankâr Güney ile anlaşılamayan bir Alman olarak, haliyle bana şüpheyile bakıyorlardı” (May, 2001: 8). May ile Nazizm arasındaki uçurum, belki de en güçlü haliyle, siyahi bir insanı esaretten kurtarmaya kararlı Yaşlı Shatterhand ile “Siyahi bir insan asla insan değildir, öyle olsaydı Tanrı onu böyle yaratmazdı!” diyen Amerikalı bağınaz bir kovboy arasındaki diyalogda görülür. Yaşlı Shatterhand kovboya şöyle der:

Aynı şekilde siyah bir insan da, bir beyazın gerçek insan olmadığını, öyle olsaydı Tanrı'nın onu böyle yaratmayacağını söyleyebilir. Dünyada senden biraz daha fazla zaman geçirdim genç adam ve siyah, kahverengi, kırmızı ve sarı halklardan en az beyazlar arasındaki kadar iyi insanlarla tanıştım. En azından diyorum, en azından! Beni anlıyor musunuz Bay Cutter? (...) Başkalarını hakir gören birine kibar davranacak değilim. (...) Bütün insanları Tanrı yaratmıştır ve hepsi de onun çocuklarıdır. Sizi hususi olarak güzel yarattığını ve onun gözünde bir lütuf olduğunuzu düşünüyorsanız, bu benim bile anlayışla yaklaşamayacağım bir hatadır (May, 1949: 191-192).

Karl May'ın hikâyelerinde bir tür pre-Hitlerizm'i faş etme girişimi sınırlı kalmaya mecburdur ve bu girişim, dikkati kanonik Alman kültürünün kusurlarından uzaklaştırma ve güya öfkeli kitlelerin alanına ve onların ucuz kurgularına çevirme çabasının bir parçası olarak açıklanabilir.⁴ Tıpkı Mann

3 May'ı, hikâyelerini tam olarak bağlamına oturtmadan, yeni yeni filizlenen on dokuzuncu yüzyıl Alman emperyalizmi geleneği içerisinde konumlandıran bir yorum için bkz. Fitzpatrick (2008: 197).

4 Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesinden sonra, eğitimci Wilhelm Fronemann, ilginç bir biçimde, May'ın dünya görüşünde pasifist ve hatta Marksist alt akımlar olduğuna inandığını vurgulayarak May'ın yaygın algılanış biçimine karşı çıkmaya çalıştı (bkz. Adam, 2013: 198.)

gibi, Mosse de, May ile Hitler arasında güçlü bir bağ olduğuna işaret etmeye çalışırken çelişkilerle karşılaşır; ancak aslında aralarında az çok bir benzerlik olduğunun farkındadır. Bu paradoks şu iddiada açık şekilde görülür:

Adolf Hitler bir seferinde gözünü Karl May'in açtığını söylemiş olsa da bu popüler romanlar Nasyonal Sosyalizmin doğrudan habercisi sayılamazdı. (...) Zira Hitler'in delice evreni, bu romanlardaki erdem anlayışına taban tabana zıttır (Mosse, 1987: 65).

Mosse tam üç cümle sonra "May'in erdemleri, tam da Hitler'in tüm dünyadaki düşmanlara karşı savunmak istediği erdemlerdi," diyor (1987: 65). Bu, olmayacak duaya amin demekten başka bir şey değildir.

Faustus'a karşı *Mephisto*

Klaus Mann'ın en ünlü romanı *Mephisto* (1936) ile babası Thomas Mann'ın –1943'te yazmaya başlayıp 1947'de yayımladığı– *Doktor Faustus*'unu kültür ile Nazizm arasındaki ilişki açısından karşılaştırmak ilginç olabilir. Baba ve oğul ilk bakışta benzer görüşlere sahip gibidir. Her iki roman da Nazilerin entelektüeller ile sanatçılara neden çekici görüldüğünü ele almaya hasretilmiştir ve ikisi de bu albeniyi şeytanla ilişkilendirir: Mephistopheles, şüphesiz Alman edebî geleneğinde şeytanın mahlasıdır; oysaki *Doktor Faustus*, modern Alman edebiyatının temel taşı Goethe'nin *Faust*'unda şeytanla yapılan anlaşmaya atıfta bulunur. Dahası hem *Mephisto* hem de *Doktor Faustus*, kültür insanlarını ciddi şekilde eleştirir. Gelgelelim eleştirileri arasında ciddi farklılıklar vardır: Daha önce ifade ettiğim üzere, Klaus Mann Nazizm'e ayak uyduran sanatçıları kültüre ihanet etmekle suçlar. *Mephisto*'da Hendrik Höfgen karakteri üzerinden eski kayınbiraderi, oyuncu Gustaf Gründgens'in incelikli şekilde gizlenmiş bir portresini çizer. Gründgens, liberal ilkelerini yeri gelince kenara fırlatmış bir fırsatçı ve sırf kariyeriyle kişisel hırsları uğruna Nazi rejimine taviz vermiş biri olarak resmedilir. Mann buradan hareketle gerçek hayatta güç ve şan karşılığında ruhunu şeytana satan bir sanatçının hikâyesini anlatır.

Höfgen-Gründgens, eğitilmiş kimi insanların barbar, "Pers" kitlelerinin safalarına katılmak için kültürü nasıl yüzüstü bıraktığının bir örneğidir. Yine de Thomas Mann'ın *Doktor Faustus*'unda sorun çok daha derinlere uzanır: Romanın kahramanı parlak besteci Adrian Leverkühn, sıradışı bir sanatsal üretkenliğe kavuşma karşılığında ruhunu şeytana satar. Tabii bu örnekte ruhunu satma, kültürün tahrif edilmesini ya da terk edilmesini temsil etmez; zaten yüksek kültürden, en azından bu kültürün Alman dünyasındaki yansımından türemiş bir eylemdir. *Doktor Faustus*'taki Nazizm yorumu, bu bağlamda

Mephisto'dakinden farklıdır. Zira Thomas Mann'a göre, kısa vadede kâr etmenin ve kariyerlerinde yükselmenin peşine düşmüş entelektüel elitler, Nazizm'e geç kalmamışlardı, aksine daha en başından itibaren olayların merkezinde yer alıyorlardı. Nazizm, halkı ilahlaştıran kaba bir *Volkish* ideolojisinin ürünü değildi, ağzına kadar bariz bir elitizmle doluydu. Alman kültürünün günahı, sevgi, müşterek sorumluluk, alçakgönüllülük ve başkalarına saygı gibi insanlığa rehberlik eden normal ve "sıradan" değerleri bir kenara itip saf sanatı kutsallaştırması, onu iyi ile kötünün ötesine taşıması ve dizginsiz bir esrimeye ideal muamelesi yapmasıydı. Klaus Mann'a göre kimi entelektüellerin bu suçta parmağı olsa dahi ancak ikinci dereceden suçlu bulunabilirlerdi: Zira daha sonra bizzat bunlar yüzünden yok edilecek kadar omurgasız olduklarını kanıtlayan hadiseleri tetikleyip bunların önünü açtıkları düşünülmezdi. Thomas Mann ise tam aksine genel olarak Alman kültürünü suçluyordu. Üstelik Alman kültürü, çarpık ve yabancılaşmış bir kültürel ve manevi iklim yaratarak, Alman faşizminin önünü açtığı için birinci dereceden suçluydu. Başka bir deyişle Nazilerin insanlık dışı davranışları, modern Alman kültürünün özünü oluşturan eğilimlerden türemişti. Leverkühn'ün sağduyulu ve ılımlı arkadaşı Serenus Zeitblom şu soruyu yöneltiyordu:

Boyle bir dünya görüşünün sözleriyle ve eylemleriyle çarpık, aşağılık, iğrenç bir zihniyeti hayata geçiren bu hükümet değil miydi? Hristiyan ve insancıl tavrın biz Almanların temel hasletlerine değişmez bir nitelik gibi kazılı olduğunu belletenler bunlar değil miydi? (Mann, 1970: 482).

İki Mann'ın Nietzsche'ye karşı tutumları kıyaslanınca fark berrak şekilde ortaya çıkar: Klaus bir yandan Nietzsche'yi savunuyordu; filozofun otoritesine başvuran Nazi düşünceleri ve Nietzsche'nin de bu işten sorumlu olduğunu öne süren eleştirmenlerini topa tutuyordu. Thomas ise çok daha eleştirel bir pozisyon almıştı. Leverkühn'ün hikâyesi büyük ölçüde Nietzsche'nin entelektüel güzergâhının edebî bir yansımasıydı.⁵ Klaus'tan farklı olarak Thomas'ın hedef tahtasının merkezinde sıradan insanlar yer almıyordu. Tam aksine, ona göre Nazizm, yüksek kültürün değerlerinin –ne kadar beceriksizce ve kaba olursa olsun– esasen siyasi dile ve eyleme tercüme edilmesinden ibaretti ve bu tercüme, "kasıtlı bir yeniden barbarlaştırma"yı; zayıflara acıma ve şefkat gösterme alışkanlığına dair yarı-Nietzscheci, neo-pagan bir saldırı içeriyordu:

Zira ideolojik açıdan hijyen hususunda şüphelenmemek mümkün değildi. Hiç şüphe yok ki bu durum, işi bir gün toplumun ve ırkın saflaşması adına sağlıksızları, hastalıklıların, zayıf zihinlilerin öldürmeye kadar vardırıacaktı.

5 Pek çok yorumcu, Leverkühn ile Nietzsche arasındaki biyografik ve kavramsal yakınlığa dikkat çekmiştir. Örneğin bkz. (Rohr Scaff, 2002; Jendreich, 1977).

Gerçekten (...) burjuva çağının eseri olan her türden insani zaafı reddetmek gibi çok daha derin kararlara varacaktı. İnsanlığın içgüdüsel olarak kendine çeki düzen vermesi, klasik kültürün çöküşüyle birlikte karanlık çağın geri dönüşüne, herkesi içeren savaşlar ve devrimlerle dolu Ortaçağ Hristiyan uygarlığının da gerisine düşmeye, insani ideallerle alay eden zorlu ve sinik zamanlara hazır olması gerekiyordu (Mann, 1970: 370).

Mann, bir sayfa öncesinde (369) *Gulliver'in Seyahatleri*'ne gönderme yaptığı bir pasajda, kasıtlı bir yeniden barbarlaştırmayı savunan üst tabakadan ve eğitilmiş insanları makul olana davet ederken, bunlara karşı duranların sıradan insanlar olduğunu dile getirmişti:

Swift'in, reform yanlısı bazı uzmanların ciğerlerini korumak ve lüzumsuz ifadelerden kaçınmak için kelimelerle sözleri ortadan kaldırmaya karar verdiklerinden bahsettiği bir taşlamasını anımsıyorum. Bu uzmanlar sadece nesneleri göstererek konuşmaya karar vermişler. Hal böyle olunca da insanlar birbirini anlayabilmek için üzerlerinde olabildiğince çok nesne taşımaya başlamış. Taşlamanın en komik yerlerinden biri şurası: Bu yeniliğe ayak direyen ve kelimeleri kullanmakta ısrar edenlerse kadınlar, kitleler ve okuma yazması olmayanlar.

Tabii Swift'in (2008: 173) alaycı yorumunu da ilâştirebiliriz buraya: "Sıradan İnsanlar, her daim laftan anlamaz Bilim Düşmanları olmuşlardır."

Klaus ve Thomas Mann'ın genel olarak Nazizm'e bakış açıları arasında büyük farklılıklar olduğu gibi, hususi olarak Hitler'e yaklaşımları arasında da farklılıklar vardı. Daha önce değindiğim üzere Klaus, onu grotesk bir figür, kültür salonlarına kapıları tekmeleyerek giren bir taşralı olarak görüyordu. Thomas ise 1939'da yayımlanan son derece etkileyici ve yoğun özeleştirici içeren bir yazısında çok daha karmaşık bir açıklama sunmuştu. Bu yazının başlığı "Kardeş Hitler"di. Tabii bu başlık, ilk bakışta Sloterdijk'in kitlelere elini uzatan "kardeş Hitler" mefhumuyla örtüşüyormuş gibi görünebilir. Ne var ki Mann, Führer ile sıradan insanlar arasında bir akrabalık olduğunu düşünmüyordu. Almanya'nın sanatsal elitlerinin bir temsilcisi olarak kendisiyle Hitler arasında bir akrabalık kurulabileceğini söylüyordu. Bu yazıda, Klaus Mann ve Sloterdijk'in küçümsemelerini anımsatan bir tarzla, Hitler'i mutlak bir başarısızlık olarak tasvir ediyordu. Thomas bununla birlikte, Hitler'i Alman kültürünün dip akıntılarının –ne kadar tahrif edilmiş ya da abartılmış olursa olsun– bir yansıması kabul ediyordu. Alman kültüründeki saf sanat tapıncının, dizginsiz duyguların, zincirsiz içgüdülerin, deha kültürünün ve akıl ile ahlâka başkaldırmanın, yani Thomas'ın bizzat yakıcı şekilde hissettiği bir ayartının yansımasıydı bu. Şöyle diyordu:

Yine de en iyi vakitlerimin bu bedbaht ve meşum yaratıktan nefret ettiğim vakitler olduğunu düşünüyorum. (...) Bir kardeş... Ama rahatsız edici ve utanç verici bir kardeş. Sinirlerimi bozan ve yüzümü kızartan bir akrabalık bu. Yine de kafamı başka tarafa çevirmek istemiyorum: Kendinden nefret etmektense kendini tanımak, kendini nefreti hak edenle bir tutmak çok daha iyi, çok daha dürüst, neşeli ve daha verimlidir (Mann, 1986: 254-257).

Bu akrabalık –Mann, Nasyonal Sosyalizmin katı ve açık bir muhalifiydi– elbette ki siyasi ortak paydayla değil, Hitler’in Alman kültürünün bir ürünü olduğunun farkına varmakla ilgiliydi. Hitler, Alman kültürünün yabancı-sı ya da bu kültüre dışarıdan dahil olmuş biri veyahut bu kültürün üvey evladı ya da gayrimeşru çocuğu değildir; aksine, yıkıcı ahlâki ve estetik normları benimsemiş bir kültürün ve toplumun meşru evladıdır. Bu nedenle Hitler’i alt etmek, bir işgalciyi püskürtmekte söz konusu olduğu ölçüde, Alman kültürünün temel reformasyonu olan *kaleyi* tasfiye edip yeniden inşa etmeyi gerektirmez. Mann’ın yazısı (260), geleceğin açık ve insancıl kültürünü inşa etmek için elit kültürün mirasına, hiç olmazsa bu mirasın mistik ve kaderci unsurlarına mesafe alınması çağrısıyla sona erer:

Sanatın manevi bir otoriteyle hakir görülmediği, laubali ve sersemce bir içgüdü olarak küçümsenmediği, ona kara büyü muamelesi edilmediği bir geleceğin çoktan geldiğine yürekten inanıyorum. Sanat, bizler gibi zayıf insanların yaşadığı bir çağda ne ölçüde putlaştırıldıysa, tam da o denli küçümsenecektir gelecekte. (...) Sanat, gelecekte şimdiye değin olduğundan çok daha açık ve başarılı bir biçimde ışıklar saçan bir sihir olacaktır; sanat, ruh ile yaşam arasında bir uzlaş [Mittlertum] olacaktır. Ne var ki uzlaşmanın kendisi ruhtur.

Thomas Mann’ın yalnızca oğlu Klaus ve Sloterdijk’a itiraz etmediğini ekleyebiliriz: Mann aynı zamanda Arendt’in Nazizm’in yükselişinde deha kültürünün rol oynamadığı görüşüne de katılmaz.⁶

Peki Thomas Mann ile oğlunun görüşleri arasındaki farklılıklar nasıl açıklanabilir?⁷ Cevabın ikisi arasındaki biyografik farklılıklarla ilgisi olabilir.

6 Doktor Faustus’ta ortaya konduğu şekilde Alman faşizmi ile modern Alman kültürü arasında yakın bağlantılar olduğunu vurgulayan, ancak bunu Nietzsche üzerinden değil de, post-modernist ve geç kapitalist gelişmeleri Adornocu bir tarzla yorumlayarak yapan başka bir yaklaşım için bkz. Evelyn Cobley (2002; 2005).

7 Thomas ve Klaus Mann’ın görüşleri arasındaki farkın katiyen mutlak olmadığını ve çok farklı niteliklere sahip olduğunu açıklığa kavuşturmak önemlidir. Thomas Mann’ın yapıtlarında popüler kültüre yönelik olumsuz değerlendirmeler ve faşizmi kolektif bir histeri olarak değerlendiren bir bakış bulunabilir elbette. Örneğin faşizmin başarısını, karizmatik bir sanatçının tiyatro salonundaki kalabalığı hipnotize etmesi üzerinden anlattığı novellası *Mario ve Sihirbaz’a* (1930) bakılabilir (buna dair bir tartışma için bkz. Stockreiter, 1998). Aynı şekilde Klaus Mann da faşizmin yükselişinde elitlerin rolünü asla inkâr etmedi. Bense burada yaklaşımlarının ağırlık merkezini ortaya çıkarıp özünü tespit etmeye çalışıyor ve şuna inanıyorum: Klaus’un basit elitizmi ile

Thomas, kişisel tarihi açısından âdeta bir suçluluğun yükünü taşıyordu; zira her zaman ilerici bir düşünür olmamıştı. Sanatsal ve kamusal faaliyetlerinin ilk yıllarına, muhafazakâr bir bağlılık, Alman kültürünün baskın değerleriyle derin bir özdeşleşme, Nietzsche'ye yönelik sonsuz bir hayranlık ve Birinci Dünya Savaşı'ndaki Alman askerî gayretine tutkulu bir destek damgasını vurmuştu.⁸ Ne var ki bunlara adım adım mesafe aldı; düşünsel öncüllerini sorgulamaya ve –demokrasiyi, hatta ılımlı bir sosyalizmi onaylayan– alternatif bir sosyal, siyasi ve kültürel teoriyi benimsemeye başladı. Klaus ise, kıyaslayarak bakınca, böylesine inişli çıkışlı bir ideolojik güzergâhı katetmemişti. Klaus, milliyetçilere boyun eğmek şöyle dursun, savaşımaya can atan milliyetçiliğin ayartularından bihaber ılımlı bir liberaldi. Dünya görüşünü şekillendiren kültür, zaten ara bulma, eleştiri ve incelik süzgecinden geçmişti. Bunu anlamak için ikonik Alman figürleri demokrasiyle nasıl ilişkilendirildiğine bakmak kâfidir. Thomas'ın tam da oğlu Klaus'un bihaber olduğu pişmanlık ve suç ortaklığı gibi duygularla boğuşmak zorunda kaldığı gerçeği, paradoksal bir biçimde Alman kültürünün suçluluğu ve elitlerin Nazizm'in yükselişine yaptığı önemli katkıya dair farkındalığını artırmış gibi görünüyor. 1934'te yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: “Aslında bunu en son Alman entelektüelleri fark edecekti; çünkü içten içe ve utanç verici bir biçimde işbirliği yaptıkları faşizmin oyuncağı oldular” (Mann, 1975: 191). Thomas, kişisel deneyimleri sayesinde “kültür”ün aniden ortaya çıkan bir yabancıcının, barbarca bir kültürün sunakta kurban ettiği masum bir kurban olmadığını; milli olana taparken demokrasi ve hümanizmi kapı dışarı eden anti-hümanist ve militarist bir çılgınlığın parçası olduğunu çok iyi biliyordu. Dolayısıyla kültürü basit bir biçimde Nazizm'in sağlıklı antitezi olarak görmesi ve Nazizm'i de şüpheleri yatıştıracak şekilde kitle kültürünün çürük meyvesi olarak yorumlaması mümkün değildi. Oğlunun kine kıyasla çok daha zengin ve daha fazla acı barındıran şahsi deneyimi, yalnızca Hitler'in canavarca, zavallı ve aşağılık yanlarını tarif etmesini değil, aynı zamanda onu utanç verici bir akraba, bir “kardeş” olarak tanınlamasını mümkün kıldı. Bu nedenle Thomas Mann'ın Hitler'i, Klaus'unkine kıyasla çok daha girift bir figürdür: Hitler, sadece kültürün *katili* değil, aynı zamanda *kurbanı*dır da.⁹

Thomas'ın asli eserlerindeki unsurlardan sadece birisi olan elitlere yönelik eleştiri arasında fark vardır.

8 Mann'ın Alman muhafazakâr ve milli pozisyonuyla erken dönemindeki uyumu için bkz. Solheim (2005). Kitap, Mann'ın genel sanatsal ve ideolojik güzergâhına dair faydalı bir izah sunuyor.

9 1934'te Oranienburg toplama kampında Nazilerce işkence edilip öldürülen Alman-Yahudi anarşist ve anti-militarist Erich Mühsam, kaleme aldığı kısa bir eleştiri yazısında Klaus Mann'ı babasıyla kıyaslamış ve teraziye vurunca babasının ağır bastığını ileri sürmüştü. Mühsam, Thomas Mann'ın dünya devriminin burjuva kültürünü kurtarabilecek bir güç olduğu fikrine katılmamakla birlikte, oğlu yorulmuş ve bir kenara çekilmişken, Thomas'ın siyasi bir bağlılık taşıdığını ve savaşa girmeye hazır olduğunun farkındaydı. Bkz. Mühsam (1978: 383-386).

Eğitimli sınıfların diktatörlüğü olarak faşizm

O dönemde faşizmi, elit çevrelerde besleyip büyütülen fikir ve tutumların kuvveden fiile geçmesi olarak gören tek kişi Thomas Mann değildi. Aslına bakılırsa bu yaklaşım, faşizmin eleştirmenleri arasında değilse de en azından faşistler ile sempatizanları arasındaki çoğunluğun görüşünü temsil ediyordu. Faşizm, genel olarak klasik yüksek kültürün değerlerini ve varlıklarını koruduğunu, bunlarla modern kitle toplumunun aşındırıcı gelgitleri arasında sağlam bir kaya misali durduğunu iddia ediyordu. “Madrid’in aşağılık, sefil ve görgüsüz kitlesi [plebe],” diye öfkelenmişti 1938’de Falanjist Antonio de Obregón, “sen ayaktakımısın, ayaktakımının en berbatı ve en sinir bozucususun.” İspanya’nın başkentindeki kalabalığın kendisinden ve diğer faşistlerden neden nefret ettiğini kendince şöyle izah ediyordu:

Evlerimiz neşeli ve sıcak olduğu, kitap okuyup çay içtiğimiz için bize ölümcül bir savaş ilan ettiler; (...) çünkü iyi kravatlar takıyorduk, çünkü rahat evlerde doğmuştuk, çünkü seyahat ediyorduk, çünkü üniversiteliydik. (...) Sınıf mücadelesi. Barbarlığın eğitimli zihinlere, (...) pisliğin temizliğe, cumartesiden cumartesiye tıraş olanların her gün tıraş olanlara karşı mücadelesiydi bu. (...) Akıllı sosyalist saçmalıklarla dolu aptal ve ahmakların (...) alanında uzman ve okuryazar insanların asil kabiliyetlerine karşı açtıkları bir savaş (akt. Puértolas, 2008: 395).

Benzer şekilde faşizme genel itibarıyla olumlu yaklaşanlar arasındaki en yetenekli isimlerden İrlandalı büyük şair W.B. Yeats’i bir düşünün. Yeats, sıkı bir demokrasi muhalifiydi; yazılarında ve mektuplaşmalarında insanların niteliğindeki sözde yozlaşmaya dair öjenik bir korku taşıdığını açıkça dile getiriyordu: “Yaklaşık 1900’den beri, daha iyi standartlar bu [nitelikli – U.Ö.] insanların sayısını artırmıyorken, daha ahmak ve o kadar da sağlıklı olmayanlarsa giderek bu insanların yerini almaya başladı.” Öjenik önlemler alınmadığı sürece, diye uyarıyordu Yeats, “En düşük tabakanın üstünde yer alan herkes yozlaşmak zorunda kalacak ve daha aşağı düzeydeki insanlar boşlukları doldurup yozlaşmanın hızını katlayacak. Bu durumun sonuçları edebiyatın, gazetelerin, eğlencelerin yozlaşmasında görülüyor” (Yeats, 1994: 229). General Eoin O’Duffy’nin faşist “Mavi Gömleklikler”i, Éamon de Valera’nın demokratik milliyetçiliğine aristokratik bir alternatif olarak, bu tür görüşleri dillendiren Yeats’i desteklemeye başlamıştı:

Siyaset kahramanca bir ilerleme gösteriyor. De Valera, siyasi düşüncüyü en temel sorunlarla yüzleşmek mecburiyetinde bıraktı. Trajik bir durum baş gösterirse diye, perde arkasında ortaya çıkmak üzere hazırlanan faşist bir muhalefet oluşuyor. Sorunlarımıza son verecek yegâne şeyin, eğitimli sınıfların

despotik idaresini hiçbir engel tanımadan yüreklendirmek olduğu fikrine varıyorum sürekli. (...) Bunun için mavi rengi seçtik ve mavi gömleklikler ülkenin dört bir yanında sokaklara dökülüyor. Bu yürüyüşleri tertipleyenler, bayrak olarak mavi fon üzerine kırmızı bir Aziz Patrick haçı seçmelerinin benim önerim üzerine gerçekleştiğini söylüyorlar. Bu tamamen aklımdan çıkmış bir öneri. Tek anımsayabildiğim, her daim yeşili kınadığım ve (ilk kitaplarımın kapak rengi olan) maviyi övdüğümdür. (...) Tarih basit bir şeydir: Önce çoğunluğun idaresi, sonra azınlığın. Önce gündüz, sonra gece; gece ve gündüz. Bu böyle sonsuza kadar sürüp gider; hatta sorunlar yaşayan küçük milletlerde bile gündüz ile gecenin kavgası hüküm sürer (akt. Foster, 2005: 473-474).

Yeats “eğitilmiş sınıfların idaresi dışında kalan her türden hükümetin tiranlık olduğuna ve devletin tepeden turnağa hiyerarşik olması gerektiğine” inanıyordu. De Valera’nın meşhur “kitlelerin duygularını dillendiren bir otokrat” olduğu iddiasına karşı, “Swift’in ‘geçici bir çoğunluğun değil, halkın mevcut durumunun ve eğiliminin temsilcisi’” diyerek tanımladığı bir otokrat figürünü koydu (akt. Foster, 2005: 473-474). Yeats, tarım ile sanayi alanlarındaki teknolojik gelişmelerin ve ekonomik refahın artmasının “eğitimsiz kitlelerin” denetimsiz bir biçimde çoğalmasına yol açacağı ihtimalinden endişeleniyor ve bu nedenle onlarla savaşıp onlara boyun eğdirmenin “ileride eğitilmiş sınıfların görevi olacağını” ileri sürüyordu:

Eğitilmiş ve uysal kitleler belki boyun eğebilir ama feodal şövalyelerin zırhlı atlarına binmesi gibi, elinin altındaki makineleri kullanan vasıflı insanların zaferiyle sonuçlanacak uzun bir iç savaş yaşanması çok daha olası görünüyor. Büyük Savaş esnasında Almanya’nın dört yüz denizaltı komutanı vardı ve verilen hasarın yüzde altmışı, sadece yirmi dört kişinin işiydi. Asıl tehlike, savaşın olmadığı, vasıflıların hiçbir hamle yapamadığı bir durumda, Avrupa uygarlığının aylak takımınca sırtı yere çalınan eski uygarlıklar gibi çürümeye kabullenmesidir (Yeats, 1994: 231).¹⁰

10 Yeats, kendisi gibi elitlere, ona layık olanlara özgürlüğü garanti edecek bir güç olarak faşizmle saf tutmalarını; özgürlüğü benimsemeyen ya da ona kayıtsız kalan kitleleriye boyunduruk altına almalarını öneriyordu. Avrupa’daki sanatçıların ve düşünürlerin faşizmi çekici bulmasının altında böylesi bir özdeşleşme yatıyordu. Corneliu Zelea Codreanu’nun faşist “Demir Muhafızlar”ına destek veren Rumen aydınlarının durumu da tam olarak buydu. Ernest Bernea, Nichifor Crainic ya da uluslararası düzeyde tanınan Emil Cioran gibi kendisini kalabalığın üstünde konumlandırıan önemli isimler, faşizmin vaat ettiği restore edilmiş bir toplumsal “düzen” fikrine ricat ettiler. Cioran’ın biyografisinde yerli yerince özetlendiği üzere:

Cioran kendisini her daim azimli bir asi olarak görüyordu ve küçücük dahi olsa kendisine yönelen her türden dış engeli tümenden reddediyordu. (...) Tabii boyun eğmekten bu denli nefret ediyorsa, başkalarının, yani “kalabalıkların” boyun eğmekten başka bir şey arzulamadığını öne sürmesinin pek de mantıklı olmadığını anlaması gerekirdi. Oysaki kendisini biricik ve başkalarını da “kalabalık” olarak gördüğünden, elitizminin uç düzeydeki gerici siyasi fikirlerin şekil almasında ciddi bir rol oynadığı açıkça görülüyordu (Petreu, 2005: 62).

Yeats'in büyük umutlar bağladığı Mussolini (Hitler konusunda o kadar heyecanlı değildi), aynı şekilde kendi hareketini kanonik İtalyan kültürünün şanlı geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olarak görüyor ve faşist ödevi, milli ve kültürel gururu gönülsüz kitlelerin ruhuna kazımak olarak tanımlıyordu. Musollini, 1921 yılında yaptığı bir konuşmada "İtalyan olmaktan utanan proleterler var," demişti. Yurtseverlikten uzak bu eğilimlere karşı duran faşistler, kollarının dört bir yana uzanmasını istiyordu:

İtalyanlık gibi asil bir ırka mensup olmanın gururu her yeri sarmalı ve şayet sokaktaki insanlar bu gururu henüz tatmadıysa, biz faşistler öyle bir davranacağız ki, (...) bütün İtalyanlar Dante Alighieri, Galileo, tüm başyapıtların mükemmel sanatçıları Verdi, Mazzini, Garibaldi, D'Annunzio ve Vittorio Veneto'yu yetiştiren bir ırkın mensubu olmaktan sonunda gurur duyacaklar (Mussolini, 1958, cilt: 16: 248).

Mussolini, 1933'te –girişimini takdir eden– Oswald Spengler'ın *Karar Yılları* kitabının anafikirlerini özetleyen bir kitap eleştirisi kaleme almıştı. Bu yazıda (1958, cilt 26: 123), kitabın tezini –hiçbir itirazda bulunmadan– şöyle özetlemişti:

Dünya biri renksiz, diğeryse renkli olmak üzere iki devrimin tehdidi altında. Renksiz "toplumsal" devrim; yani on sekizinci yüzyıl uygarlığının feci şekilde çökmesinin sonucu ve kitlenin –bilhassa da kalabalığın–, ruhsuz ve meçhul olanın büyük şehirlerde egemenliği ele geçirdiği bir süreçtir. On dokuzyüzyılda vuku bulan süreçse liberalizm, demokrasi, herkese oy hakkı ve genel olarak söylemek gerekirse demagojinin egemenliği altında yaşanmıştır. Öbür devrimse beyaz ırktan insanlardan daha doğurgan oldukları için sonunda onları sular altında bırakacak olan beyaz olmayan halkların devrimidir. O halde yirminci yüzyılda yaşayan Avrupalılar olarak bizlerden yanıt bekleyen soru şudur: Ne yapmalı?

Mussolini'nin kendisi bir demagoji *karşıtı* olarak gördüğünü es geçmeye-
lim. Kavradığı şekliyle görevi, Fransız Devrimi'nden ve kitlelerin yükselişin-
den önceki uygarlığı, geçmişe dönerek değil –böyle bir şey her durumda im-
kânsız olurdu– aksine modern koşullar için gerekli uyarlamaları yaparak ye-
niden tesis etmektir. Klasik kültürün hâmisî ve yenileyicisi olarak faşizmin ta-
şıdığı iddia edilen bu hayati işlev, Hitler tarafından da sıklıkla vurgulanmış-
tır. Aşağıdaki örneğe bakalım:

Roma veyahut Floransa'ya yaptığı bir ziyaret esnasında, sanatın ve kültürün
bu eşsiz anıtlarının akıbetinin ne olacağını sormaktan kendisi alamayan Hit-
ler, Mussolini'nin ve onun faşizminin İtalya'yı Bolşeviklerin elinden kurtar-

mayı başaramayaşı üzerine kara kara düşünüyordu. Almanya aynı tehlikeyle karşı karşıyaydı. Nasyonal Sosyalizm burada kurtarma mucizesini gerçekleştirmeyi başarmıştı. Bu iki ülke –bütün ırklardan sayısız insanın manevi kavrayışı içerisinde– artık çağımızın yeni rönnesansına olan inançla birbirine bağlıydı (akt. Domarus, 1973, cilt 2: 1062).¹¹

Aslına bakılırsa faşizm sanat ve kültür bayrağını yükseltmekle kalmamış, bir adım daha atarak *sanatsal bir faaliyet* biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Sanatsal ve siyasi eylemlerin bu şekilde kaynaştırılması faşist dünya görüşünün belirgin özelliklerinden biridir. Bu, elbette kendi kendine “üstün bir ırk, (...) çatısı altında şiddetin felsefi insanlarının ve sanatçı tiranların iradesinin binlerce yıl sürmesini sağlayacak yeni, muazzam bir aristokrasi yetiştirme” görevini üstlenen “uluslararası hanedanlar”ın ortaya çıkışını öngören Nietzsche’nin önelediği bir fikirdi. Bu sanatçı tiranlar:

(...) iradelerinin, bilgilerinin, zenginliklerinin ve nüfuzlarının üstünlüğü sayesinde, dünyanın kaderini ellerine almak ve “insan”ın kendisini bir sanatçı olarak şekillendirmesi için demokratik Avrupa’yı en uysal ve esnek araçları olarak kullanacaklardı (Nietzsche, 2003: 71).

Mussolini bu motifi takıntılı biçimde yineledi ve kendisini edilgen bir maddeden –yani halktan– şaheserler çıkaran bir sanatçı olarak sundu.¹² Joseph Goebbels (1942: 21) ise yarı-otobiyografik romanı *Michael*’da şöyle diyor:

Devlet adamı aynı zamanda bir sanatçıdır da. Heykeltıraş için taş neyse, devlet adamı için de halk odur. Lider ile kitle arasındaki ilişkide, ressam ile renkleri arasındaki ilişkide olduğu kadar az sorun vardır. (...) Kitleden halk yaratmak ve halktan devlet çıkarmak: Siyasetin nihai manası budur.

Aşırılıkçı İspanyol faşisti Ernesto Giménez Caballero (2005: 240) da benzer bir hususu dile getirir:

Her büyük devlet başkanı böyledir; zira bir sanatçıdır. Siyasi yapıtının kaynağıysa bilim değil, ilhamdır. Piyano üstadı tuşları ve notaları üstünde hâkimiyet kazanır, ressam renkler ve çizgilerde ustalaşır, mimar hesaplamaları, planları ve perspektifleri denetlerken devlet adamı kitleleri, sayıları, kalpleri ve kaderleri yönetir.

11 Hitler’in sanat ve siyaseti kaynaştırması üzerine kapsamlı bir tartışma için bkz. Wolfram Pyta (2015).

12 İtalyan faşizminin bu vechesi üzerine pek çok referans içeren bir tartışma için bkz. Falasca-Zamponi (1997a). Luigi Pirandello’nun kaotik, manasız gerçekliği zor yoluyla biçimlendiren sanatçı mefhumu ile Mussolini’nin tam da bir tiran olarak sanatsal ve poetik iddiaları arasındaki yakınlıklar üzerine aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Venè (1971: 106-109).

Robert Brasillach (1992: 314) ise Reksizm'in kurucusu Léon Degrelle ile birlikte yaptıkları bir araba yolculuğunda Degrelle'in şu sözleri söylediğini aktarır:

İnsanların içine işleyen şiiirden yoksun bir lider yoktur, buna eminim. Anavatanındaki İtalyanlara ve denizin öte yakasındakilere seslenirken, ölümsüz Roma'yı, *Mare nostrum*'daki kadirgaları ve gemilerini çağırışturan büyük bir şairdir Mussolini. Aynı şekilde Walpurgis gecelerini ve Mayıs şenliklerini icat eden, şiirlerinde Kiklop romantizmini unutmabeni çiçekleriyle, ormanlarla, Venusberg'le, bir *Sturmabteilung** teğmeniyle nişanlanmış ve yaban mersiniyle süslenmiş genç kızlarla, Münih'te Feldherrnhalle önünde düşen yoldaşlarla birleştiren Hitler de bir şairdir. Demir Muhafızları'yla Codreanu da Rumenler için bir şairdir. İmgeden pay almayan bir siyaset yoktur; görünür [visible] olmayan siyaset diye bir şey yoktur.

Fütürizm ve müşterek insanlığın küçümsenmesi

Elbette faşizmi besleyen bütün kültürel akımlar klasik sanat biçimlerinin savunusundan ibaret değildi ve ilham almak için yüzünü illaki kadim geleneklere dönmüyordu. Mesela İtalyan faşizmini –özellikle erken aşamalarında– etkileyen en önemli sanat hareketlerinden Fütürizm tam aksi yöndeki bir eğilimin ürünüydü. 1909'da Filippo Tommaso Marinetti tarafından kurulan ve edebiyat, resim, müzik, koreografi, mimari ve tasarım gibi farklı alanlarda etkisi görülen bu avangard hareket, geçmişi ve onun –hem estetik hem de ahlâki– kadim geleneklerini hor görüyor, dört kolla geleceğe sarılıyordu. Klasisizmden ve antik kültürün –sadece Yunan ve Roma'nın değil, Rönesans'ın da– doruklarından güçlü bir şekilde kopulması gerektiğini ileri süren fütürizm, modern çağı coşkuyla destekliyor ve modernliğin –özellikle endüstriyel, teknolojik ve askerî alandaki– başarıları ile yeniliklerini vurgulayan yeni estetik biçimlerin ortaya çıkmasını istiyordu. Marinetti (1960: 181-183), hareketin meşhur kurucu belgesi *Fütürist Manifesto*'da geleceği şöyle övüyor ve geçmişi küçümsüyordu:

Dünyanın yeni bir güzellikle zenginleştiğini ilan ediyoruz: hızın güzelliği. Kaportasının altında patlayıcı bir nefesi taşıyan yılankavi borular dōşeli bir yarış arabasının güzelliğinden söz ediyoruz. (...) Dünyanın yegâne devası olan savaşı, militarizmi, vatanseverliği, anarşistlerin yıkıcı jestlerini, uğruna ölmesi güzel fikirleri ve kadınlara karşı nefreti yüceltmek istiyoruz. (...) Çalışan, haz duyan ve ayaklanan büyük kitlelerin şarkısını söylüyoruz bizler. (...)

(*) "Kahverengi Gömlekli" olarak bilinen paramiliter örgütlenme – ç.n.

Müzeler, mezarlıklar! Gücünüzün en sağlam kısmını, içinden bitkin, tükenmiş ve çignenmiş olarak çıkacağınız geçmişe dair faydasız bir hayranlıkla mı harcamak istiyorsunuz?

Fütürizm İtalya'da hiçbir zaman faşizmin ideolojik dayanağı olmadı; Almanya'daki doğrudan etkisiyse ciddiye alınabilecek düzeye ulaşmadı bile. Yine de şiddeti, mütecaviz tavırları, savaşı onaylama ve geleneksel ahlâkın reddedilmesi gibi konularda İtalyan ve Alman faşizmi ile fütürizm arasında pek çok paralellik vardı. Fütürizm kadim uygarlığı reddetmenin yanı sıra –tıpkı Yeats'in ve başka pek çok kişinin konumunu belirleyen muhafazakâr nostalji gibi– kitle uygarlığına yönelik bir saldırıyı da bünyesinde barındırıyordu. Hem klasisist hem fütürist yaklaşım, kendi elitizmleriyle kusursuz bir işbirliği içindeydi. Her ikisi de kitle toplumu ihtimalini elinin tersiyle reddediyordu; klasisizm bunu kitlelerin yükselişinden *önceki* döneme, yani geçmişe yönelik bir itimada yaslanarak yaparken, fütürizm ise kitle toplumunun *ötesine*, en yüksek mevkiinin yalnızca seçilmiş bir azınlığa ayrıldığı hamasi bir geleceğe doğru bir sıçramayla yapmayı vaat ediyordu. Yeats'in, eski İrlanda mitlerinden faydalanıp kadim uygarlığın çöküşünü kınarken, mesele kitlelere karşı harekete geçmek olunca çok daha fütürist ve modern diye yorumlanabilecek şiddet yöntemlerine nasıl başvurduğunu görmek epey öğreticidir: Yeats, geçmişin muhalifleri değil, feodal şövalyelerin eylemlerini yineleyen kişiler olarak düşündüğü geleceğin muzaffer elitlerini, makinelerini kullanırken kitleleri sağlam bir hezimete uğratan insanlar olarak tahayyül eder. Dahası hem gelenekçi Yeats hem de fütürist Martinetti elbette Nietzsche hayranıdır.¹³ Stratejik amaç –kitlelerin yenilgisi– hasıl olduğu sürece, silah seçimlerinde muazzam bir taktik esneklik sağlayan ortaklık dünya görüşlerinin temelindeki Nietzschecilikten başka bir şey değildir. Geçmişte böylesi bir zafer atlar sayesinde kazanıldıysa, modern çağda da –mesela– denizaltılarından faydalanılmaması için hiçbir sebep yoktur.¹⁴

Fütürizmin –bilhassa Birinci Dünya Savaşı'ndan önce– kitlelere bazen iç-

13 Yeats'in 1902'ye kadar uzanan Nietzsche hayranlığı üzerine pek çok çalışma içerisinde bkz. Bohmann (1982). Marinetti'nin düşünceleri üzerindeki Nietzsche'nin belirleyici etkisine dair bkz. Berghaus (1996: 23-25). Ayrıca Carol Diethe (1999: 153) Marinetti'nin Nietzsche'den "açıkça etkilendiğini" doğrular ve "Nietzsche, Marinetti'yle temelde hemfikir olurdu" yargısını da sözlerine eklemeyi unutmaz; ancak Marinetti'nin –muhtemelen aleni bir Nietzscheci olan D'Annunzio ile mesafesini göstermek için– Nietzsche etkisini açıkça reddettiğine işaret eder.

14 Kanımca bu ikilik, faşizmin ultra-modernizm ile klasisizm, ırkçı "ütopyacılık" ile nostalji, "yeni"nin benimsenmesi ve eskiye şiddetle tutunma arasındaki bariz şekilde bölünmüş bağlılığını deşifre etmenin anahtarıdır. Roger Griffin'in yeniden doğuşu açıklarken kullandığı anahtar terim –*palingenesis*– burada, çok bulanık ve idealist bir mefhum olarak ele alınmadığı sürece, faşizmin temel toplumsal işlevini, yani kitlelerin etkisizleştirilmesini hasıraltı eden bir kavram olarak geçmişin bir kopyasını yaratmaktan ibaret olan yeniliğe bağlılığını kavramak açısından önemlidir. Faşist modernizmin tafsılatlı bir incelemesi için bkz. Griffin (2007).

ten bir tavırla yaklaştığı doğrudur. Az önce gördüğümüz üzere Marinetti, manifestosunda, niyetinin “çalışan, haz duyan ve ayaklanan büyük kitlelerin şarkısını” söylemek olduğunu bizzat dile getirir. Örneğin on parmağında on marifet olan deneyci Luigi Russolo, 1911 tarihli *The Revolt*’unda eylem yapan bir topluluğu apaçık bir hayranlıkla tasvir etmiş; başka bir sanatçı, ressam Umberto Boccioni ise 1911’de tabloya döktüğü bir üçlemede gündelik kent hayatından sahneleri izlenimci bir tarzda yansıtan eserlere imza atmıştı. “Zihnin Halleri” adını taşıyan bu üçlemede insanların tren istasyonuna varırken ve ayrılırkenki duyguları resmediliyordu.

Hiç şüphe yok ki, fütürizm tek bir mesaja sahip yekpare bir hareket değildi; daha ziyade fikirlerin ve bireylerin karmaşık bir alaşımıydı. Bu yüzden fütürizm ile faşizm arasında bir özdeşlik ya da birincisinden ikincisine doğru kesintisiz bir hat olduğu düşünülmemelidir. Fütürizmin bünyesinde göz ardı edilemeyecek kadar radikal hareketler de vardı ve bu ayrıntıları –Rus fütürizminde ve bu hareket en ünlü temsilcisi Vladimir Mayakovski’nin eserlerinde olduğu gibi– faşist ve elitist olmayan bir siyasi hattı izliyordu.¹⁵ Yine de tüm bunlara rağmen, fütürizm ile faşizm arasındaki bağlantı –özellikle hareketin merkez üssünü oluşturan Marinetti düşünüldüğünde– ne tesadüfi ne de geçiciydi. Savaş öncesi dönemde kitlelere yönelik daha olumlu jestler bile, sıradan insanların yaşam biçimleri, siyasi hedefleri ve daha iyi bir hayat özlemleriyle sahil bir özdeşleşmeden ziyade çoğunlukla izlenimci ve estetikti. Fütürizm esasen içkin olarak yıkıcı, dinamik ve huzursuz bir kalabalık idealine yaslanıyordu. Kalabalığa, yalnızca askerî bir uçağa ya da avının üstüne atılmak üzere hazırlanan bir kaplana duyduğu türden bir hayran duyuyordu. İşgücü ve sanayi dünyası, benzer şekilde insani zenginleşmenin aracı olduğundan değil, canlılığı ve üretken kudreti nedeniyle yer göğe sığdıramıyordu. Fütürizmin peşine düştüğü ideal, büyük ölçüde kararlı bir mutluluk karşıtlığıydı; huzur ve kendini gerçekleştirmedense sertlik, mücadele ve acı övülüyordu.

Faşistlerin kitle toplumunu genel olarak sadece siyasi terimleri kullanarak baltalaması yeterli değildi; bunun yerine Norbert Elias’ın ufuk açıcı biçimde “uygarlaşma süreci” diye adlandırdığı süreci tersine çevirmek zorunda kaldılar: Batı Avrupa’daki soyluların militarist ahlakının yerine burjuvazinin çok daha barışçıl *habitusunu* koyan çok uzun bir evrim süreciydi bu. Söz konusu uygarlaşma sürecinin merkezinde eski katı hiyerarşilerin ve toplumsal ayrımların bulanıklaştırılması yatıyordu; ayrıca sıradan erkek ve kadınların gün geçtikçe daha fazla içselleştirdiği şiddete karşı genel bir nefret duygusuna yaygınlık kazandırılması da amaçlar içerisinde yer alıyordu. Fa-

15 Bu hareketin politikasına dair incelikli bir açıklama için bkz. Berghaus (1996). Ayrıca bkz. Griffin (2007).

sist askeri genişleme projesine ket vuran ve faşistlerin kültürel ve etik açıdan tersine çevirmeleri gereken bir gelişmeydi bu. Dolayısıyla Nietzsche'nin Son İnsanlar'ın barışçılığına saldırma biçimini, bu insanların emirlere uyma ve savaşa girme hususundaki gönülsüzlüklerini anımsatmakta fayda var. Bu nedenle Elias'la birlikte, faşizmin bilinçli "*barbarlaştırıcı* hamlesi"ni, kültürü yeniden militerleştirme çabasını ve Son İnsanlar'ı düzen ve disipline sokma gayretini vurgulamak önemlidir (Elias, 1996: 1; vurgu bana ait). Bu türden bir hamle, *ethosu* ve retorığı açısından "burjuvazi karşıtı"yken toplumsal temeli ve hedefleri açısından ziyadesiyle burjuvacıdır. Burjuvazi bu süreçte eski hasmının, yani aristokrasinin değerlerini –kan ayrımlarına, askeri cesarete ve insanlar arasındaki eşitsizliğe dayanan değerleri– benimsemeye başlamış ve bu değerleri bir zamanlar müttefiki olan halk sınıflarına, "küçük burjuvazi"ye ve işçilere karşı seferber etmişti.¹⁶ Bir noktada tamamen çağdışı görünen aristokratik *ethos*, böylelikle –güncellenmiş yollarla da olsa– ömrünü uzatmayı başardı. Aslına bakılırsa modern nihilizm ve geleneksel ahlâki kısıtlamalar ile taahhütlerin aşılması sayesinde sosyal Darwincilik gibi yeni ideolojik ve kültürel unsurların itici etkisiyle radikalleşip güç kazandı. Elias'ın (15) ileri sürdüğü üzere, militarist *ethos* "güç ve şiddetin sınırsız kullanımını destekleyen" orta sınıflar tarafından bir kez benimsenince, önündeki aristokratik engellerin bazılarında kurtulup en çıplak ifadesine kavuşmuştu.

Bu unsurların büyük çoğunluğu, fütüristlerin neredeyse hemen hepsinde görülen tipik özelliklerdi. Fütüristler, çoğunlukla orta sınıftan gelmelerine rağmen sözde üstinsanlar –ve hatta ara sıra *üstkadınlar*–, dâhiler, sanatçılar ve kahramanlardan oluşan bir yeni aristokrasiyi canlandırmayla çalışmakla haşır neşirdiler. 1930'larda yayımlanan fütürist dergilerden *Artecrazia*, Marinetti'nin sanatçıların egemenliği ilkesinin bir yansımasıydı. Kitle toplumu ve kültürünün "uygarlaşma süreci"ni oluşturan bu hayati unsurlar, daha az şiddet ve kavga içeren, insanların rahatı ve maddi zevkleri daha çok takdir ettiği, daha medeni ve nazik, toplumsal açıdan ve toplumsal cinsiyet açısından daha eşitlikçi oldukları bir yaşam tarzına işaret ediyordu. Pek çok fütürist bu yaşam tarzından nefret ediyordu; dahası, görüldüğü kadarıyla çok daha fazlası da faşizmi sorgusuz sualsiz benimsemeye dünden hazırды. Marinetti manifestosunda kalabalığa göz kırpmasına rağmen Son İnsanlar'a şiddetle karşı durur. Marinetti modernliği savunuyorsa bunun nedeni kesinlikle mev-

16 Bu, başka bir metinde "aristokratik hamasetin burjuva rönesansı" diye tanımladığım ve ilhamını Nietzsche'den alan kültürel bir süreçtir (Landa, 2007). Elias'ın *The Germans* eserinde Alman orta sınıfların muhalif bir güçten baskın bir güce dönüşüm süreci son derece zekice resmedilir ve Nietzsche'nin bu *ethosa* yeni bir yön vermede oynadığı semptomatik rolün altı çizilir (özellikle 115-119, 144-170). Aslında fütüristler örneğinde ziyadesiyle kanıtlandığı üzere, benzer gelişmeler yalnızca Almanya'da değil, Batı Avrupa'nın dört bir yanında yaşanıyor.

cut durumu kabul etmesi değildi; aksine şimdiden nefret ediyordu. Modernlik savunusunun altında geleceğe bağlanan umutlar, bugünü kahramanca bir edayla aşma eğilimi yer alır. Manifesto, gözünü gelecekteki bir liderliğe dikmişken dahi çevresindekilere mesafe almış bir azınlık konumunun ifadesiyle başlar. “Arkadaşlarımla birlikte bütün gece ayaktaydık,” der Marinetti (1960: 179) ve sözlerine şöyle devam eder: “Kalplerimiz, tıpkı deniz fenerleri ya da bir ileri karakoldaki nöbetçiler gibi tamamen yalnız ve göksel kamplarına konuşlanmış düşman yıldızların ordusuyla karşı karşıya kaldığımızı hissetmenin sevinciyle dolup taşıyordu.”¹⁷ Marinetti (1960: 184) “Sanat yalnızca şiddetli, zalim ve adaletsiz olabilir,” dediğinde, bu yenilenmiş kültüre karşı barbarca bir hamleyi savunuyordu alenen. Riskleri –özellikle de ölümle sonuçlanabilecekleri– en aza indirerek uzun bir yaşam sürmeye çalışan Son İnsanlar’a karşı o kadar da açık olmayan bir başka eleştirisinde (180), tehlike ve ölümü gösterişli bir biçimde övmüştü: “Dahası bizler, uçsuz bucaksız mor bir gökyüzünün altında canlı ve somut bir biçimde önümüzden koşan kara bir posta bürünmüş ölümü genç aslanlar misali avladık.”

Tarihçi Emilio Gentile’nin dile getirdiği üzere (2014: 172), geleceğin faşist yazarı Giovanni Papini “sadece ölüleri değil, aynı zamanda sıradan insanlardan oluşan canlı kitleleri de hor görüyordu” Papini “yaşamın kutsal olmadığını” dile getirip gereksiz insanları yok etmekte kullanılacak her yola ikna olmuştu. Papini, fütürizm ile yakından ilişki kurduğu bir dönemde “Genel ve kolektif bir katliam iyidir,” bile demişti (akt. Gentile, 2014: 172). Fransız fütürist Valentine de Saint-Point, 1912’de Marinetti’nin kadın düşmanlığına itiraz etti ve *Fütürist Kadın Manifestosu*’nu kaleme aldı. Buna rağmen Marinetti’nin kitlelere yönelik saygısız tavrını koşulsuzca paylaşıyor; hatta bunu çok daha açık bir biçimde dillendiriyordu. Saint-Point, manifestosunun açılış cümlesinde “İnsanlık ortalamadır,” diyordu. Ardından da bu cümleyi şöyle açıyordu: “Kadınların büyük kısmı, erkeklerin büyük kısmından ne üstün ne aşağıdır. Erkek ve kadın eşittir. Dolayısıyla ikisi de aynı oranda küçümsenmeyi hak eder” (Saint-Point 1914: 69). Saint-Point’e göre insanlık, “yalnızca iki cinsten dehaları ve kahramanları” ortaya çıkaran bir “üreme sahası”ndan ibaretti. Gelgelelim bu kadar nadir filizlerin büyümesi için kültürel bir canlanma; elverişli, güneşli bir iklim gerekiyordu: “Biz baharın başlangıcıyız; eksik olansa bolca güneş ışığı, yani bol bol dökülen kan.” Saint-Point, kadınların böylesi bir kültürel rönesansta hayati bir rol üstlenmeleri gerektiği hususunda ısrarcıydı; tabii, kadınları pasifizmlerini ve uysallıklarını bir kenara atmaya, eril erdemleri, hatta uyuşturulmuş çağı yeniden ayağa kaldırmak için saf gaddarlığı benimsemeye davet ediyordu.

17 Faşist ölüm fetişine dair aydınlatıcı bir analiz için bkz. Neocleous (2005: 72-112).

Ne var ki üstün bir insanlık çağına varabilmemiz için aynı ölçüde zayıf olan herkese, erkeklere ve kadınlara yeni bir enerji dogması dayatmamız gerekiyor. (...) Kadınlar Periler, Amazonlar, Semiramisler, Jeanne D'arclar, Jeanne Hachetteler, Charlotte Cordayler, Kleopatralar ve Messalinalardır: Erkeklerden çok daha vahşice savaşan haşin savaşçılar, tahrik eden aşıklar, en zayıfları paramparça eden ve seçilime katkı sunan yıkıcılardır. Bırakın kadınlar sırf mağlup oldukları için onları sakat bırakmaya kalkacak mağluplara saldırmalarına olanak sağlayan gaddarlık ve şiddetlerini yeniden kazansın. (...) Kadınlar, –tıpkı doğanın diğer bütün güçleri gibi– asilliğinizi koruyarak adaletsiz olun! (Saint-Point, 1914: 70-73).¹⁸

İtalyan fütüristleri neredeyse istisnasız biçimde İtalya'nın uluslar içerisindeki büyüklüğünü yeniden tesis etmeye ve bir imparatorluk inşa etmeye kararlı ateşli milliyetçiler ve irredentistlerden oluşuyordu. Tabii bu durum, kitle toplumuna yönelik muhalefet ve kitle toplumunun temel enternasyonalist ve barışçıl eğilimleri hesaba katılmadan tam olarak anlaşılamaz. Fütüristler, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesini coşkuyla karşılamışlar ve nüfusunun büyük kısmının savaşa girmeye gönülsüz olduğu İtalya'yı savaşa sokmak için sürekli ajitasyon yapmışlardı. Amaçları hakikaten de “kitleleri milileştirme” girişimi olarak tanımlanabilir; ancak bu ifadeden kitleleri başka bir şeye, *kitle olmayan* bir şeye, yani millete dönüştürmeye çalıştıkları anlaşıldığı sürece. Marinetti, “İtalyanlara savaşçı bir ruh aşılama” için 1915'te sokakta tiyatro oyunları sergilemişti; zira ona göre İtalyanlar çoğu zaman böylesi bir ruhtan yoksundular (akt. Adamson, 2014: 175). Fütüristler, kitle kültürünü İtalyan bayrağı altında toplamak için ona müdahale etmiş ve Marinetti ile Giacomo Balla'nın “tarafsızlık karşıtı kıyafet” mefhumuyla sahneye çıktıklarında olduğu gibi bazen tam manasıyla savaşı savunmuşlardı. Onlara göre bir erkeğin kıyafeti soluk renkleri taşımak yerine kırmızı, yeşil ve beyaz renkleri içermeliydi (Adamson, 2014: 176). Marinetti ve çevresinin çalkantılı düşünsel yolculukları boyunca geçmişe yönelik aleni muhalefetine ve destursuzca geleceğe dalmaya dair ciddi teşebbüslerine rağmen, bütün bu çabaların olmazsa olmazı olarak kalan geçmişin en önemli mirasını hiçbir zaman sorgulamamaları bir ironidir: yani, bizatihi millet idealini. Elitistler ve muhafazakârlar –ya da Jeffrey Hart'ın meşhur terimiyle ifade edersek gerici modernistler (Marinetti'ye de birkaç referans içeren bir kitap için bkz. Herf, 1984)– milletin de tarihin çöplüğüne gönderilebilecek modası geçmiş bir değer olabileceğini; hatta savaş ve fetih etrafında örgütlenmeyen mütevazı bir milliyetçilik fikrinin var olabileceğini akıllarının ucundan bile geçirmediler. Do-

18 Arzunun tahakkümle özdeşleştirildiği ataerkil düzende Saint-Point'in kadın hazzını önemsizleştirme biçimi üzerine iyi bir analiz için bkz. (Locke, 1997).

layısıyla Mosse'nin (1990: 256) İtalyan fütürizmine arka çıkan Nietzscheci elitizme dair yaptığı tanımda itiraz edecek hiçbir şey göremiyoruz:

Öyleyse fütürizmin bu yeni insanı (...) hayata, disipline ve milli önderlik id-dialarına canı gönülden katılan seçkin bir "üstinsanlar" grubunun parçasıdır. Bireycilik bu bağlamda Fütürizmi ve sonuçlarını kucaklamak için kitleleri aş-ma iradesini taşıma manasına gelir.¹⁹

Müzelerin ve orijinal sanat eserlerinin önemi

Gel gör ki, faşist elitizmi yenilikçi ve modernist sanatsal kalıplara dökme-yi planlayan bu sanatsal akımlar, faşist estetiğin merkezinde kendilerine yer bulamadı. Nostaljik-muhafazakâr yaklaşım çok daha yaygındı. Marinetti'nin müzelere yönelik eleştirilerine rağmen faşistler sık sık müzeleri ziyaret edi-yor, geçmişte kazanılan başarılarla yönelik saygı duygusunu pekiştiriyorlar-dı. Müzelerdeki kalıntıları, ölmüş bir kültürün parçaları ya da acizlik ve bit-kinlik belirtileri değil, modern ve kitleselleşmiş ruha karşı mücadelede kul-lanılabilir anıtlar olarak görüyorlardı. İtalyan faşizminin önde gelen sa-vunucularından Gino Boccasile'nin muhtemelen 1942'de hazırladığı şu afi-şi (Görsel 4.2) ele alalım.²⁰

Faşist dünya görüşünde yer alan pek çok motif ve fobi büyük bir etki ya-ratmak üzere yoğunlaştırıp bir araya getiren bu resim, insanları ABD işgali altında Avrupa'nın başına geleceğine kesin gözüyle bakılan sonuçlara karşı uyarıyor. ABD ordusundan siyahi bir çavuş, üzerine iki dolar işareti karala-dığı, klasik Yunan kültürünün ve Batı uygarlığının simgesi Milo Venüsü hey-kelini kucaklarken müstehcen şekilde sırtıyor. Bu afiş, faşizmin yenilmesi durumunda yakın gelecekte ortaya çıkacak endişeleri, yani sınıfsal gaspı, ırk-sal melezleşmeyi, kültürel tahribatı, kaba ticarileşmeyi ve cinsel ahlâksızlık tehditlerini uyandırmayı amaçlıyor. Dolayısıyla burada faşizmin Atlantik'in ötesinden gelen kitle kültürünün dur durak bilmez ilerleyişine karşı klasik geleneğin son kalesi olduğu ima ediliyor.

Aslına bakılırsa faşizm, Marinetti'nin iç karartan mezarlıklar diye tanımla-dığı "müzeleri yıkmaya" talebine olumlu cevap vermekten hayli uzaktı. Hatta belki biraz serbest bir yorumla tam tersini yaptığı bile söylenebilir: Faşistler müzelere yeni bir soluk getirdiler, müzelerin *etrafına* kitle mezarlıkları ko-nuşlandırıp müzeleri sanki tapınakmış gibi anıtsallaştırdılar. Klasik kültür, faşistlerin elinde sadece geçmişin önünde hürmetle eğilmek üzere kullanıl-

19 Fütürist Arnaldo Ginna'nun Nietzscheci bir faşist üstinsan yaratma hevesi üzerine bkz. (Chessa, 2012: 48).

20 Kaynak: Rhodes (1987: 96).



Görsel 4.2. Gino Boccasile, propaganda afişi.

madı; faşistler aynı zamanda bu kültürü hem geriye hem de ileriye dönük aynı saygılı yaklaşımla muhafazakârlık ile fütürizmi kaynaştırmak için kullandılar. Yıkılan unsur geçmiş değil, onarılmaz biçimde –en azından kitlelerin egemenliği altında kaldığı ölçüde– yozlaştığı iddia edilen şimdiydi. Şayet böyle bir ifade kullanabilirsek faşizmin müze boyutu, nihai ifadesini Nazi sanat koleksiyonunu yağmalama çılgınlığında buldu. Vakti zamanında sa-

natçı olmak isteyen Hitler, elbette tablolara huşu içerisinde bakıyordu. Rivayet o ki, kritik kararlar alması gerektiğinde belli bir resme saatlere sanki bir aydınlanma bekliyormuş gibi bakma alışkanlığı vardı. Fabrice d'Almeida (2008: 129) şöyle diyor:

[Hitler] ister Berlin ister Obersalzberg'de olsun, aslında sanal bir müzede yaşıyordu. Müzesinde Cranachlar, Dürerler ve Holbeinlar vardı. Amacı, okula gittiği Linz'de inşa etmek istediği büyük bir sanat müzesi için 5.350'si eski usullardan olmak üzere yaklaşık 6.755 tablo toplamaktı.²¹

Aralarında Göring, Ribbentrop, Goebbels ve Himmler'in de bulunduğu pek çok NSDAP lideri, konu sanat olunca da Hitler'in peşi sıra gitmişti. Bu isimler inanılmaz sayıda sanat eseri toplamış ve bunları evlerini güzelleştirmek, siyasi hiyerarşideki şahsi konumlarını vurgulamak ve elbette ceplerini doldurmak için kullanmışlardı: Orijinal sanat eserleri çok değerliydi. Örneğin savaşın sonunda Göring'in şahsi koleksiyonundan 1.375 tablo, 250 heykel ve 168 duvar halısı çıkmıştı (d'Almeida, 2008: 121).²² John Petropoulos'a göre (2000: 5) "Nazi liderleri, kültürel meselelere epey zaman ayırmıştı". Ayrıca:

Muhtemelen Napolyon ve çevresi kenara bırakılırsa, daha önce siyasi liderliği üstlenen hiçbir grup bu denli sanat eserini himayesine geçirmemişti. Yüz binlerce sanat eserini (...) ya satın alarak ya da yağmalayarak ele geçirdiler.

Nazi önderlerinin orijinal sanat eserlerini ele geçirme ve saplantılı şekilde istifleme konusundaki çılgınlıkları (Naziler, 1930'larda Yahudilere ait sanat eserlerine ve koleksiyonlara el koydular ve İkinci Dünya Savaşı esnasında işgal ettikleri ülkelerdeki eserleri sistematik bir biçimde yağmaladılar), aynı zamanda –dolaylı da olsa– kitle kültürüne direnme biçimi olarak görülebilir (Nicholas, 1994). Bu noktada yirminci yüzyılın en önemli sanat kuramcılarından Walter Benjamin'in Nazilerin sanat eserleri karşısındaki tutumlarına ilişkin incelemesine bakmak aydınlatıcı olacaktır. Bu teorinin yazarın sürgünde olduğu 1936 ve 1938 yılları arasında, yani Nazilerin iktidarda olduğu bir dönemde kaleme alınması tesadüf değildir. Benjamin, *Teknik Olarak Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı* adlı eserinde modern fotoğraf çekme ve baskı araçlarının yardımı sayesinde sanat eserlerinin reproduksiyonlarının kitleler arasında yayılmasının mümkün olduğu bir dönem-

21 Hitler'in sanata saplantısı ve kendisini kaderce kutsanmış yaratıcı dehaların mirasını sürdüren biri olarak görme biçimi üzerine bkz. Schwarz (2009). Nasyonal Sosyalist benlik anlayışında sanatın ve sanatsal dehanın mitsel işlevi üzerine bkz. Michaud (2004).

22 Bu koleksiyonlarla ilgili bütün ayrıntılar ve bunların pratik ile ideolojik önemlerinin analizi için bkz. (Petropoulos, 1999).

de sanatın statüsünün temelden değiştiğini öne sürmüştü. Sanat eserleri biricik ve benzersiz olduklarından yalnızca sergilendikleri (müze ya da kilise gibi) özel mekânlarda denk gelinebilecek ve gizlenen şeylerken, benzersiz “aura”larının dağıtılmasıyla tarihte ilk kez erişilebilir ve ucuz nesneler haline geldi. Benjamin ve onun çizgisini izleyen sanat eleştirmeni John Berger gibi isimlere göre, bu gelişmenin –hem olumlu hem de olumsuz manada– önemli toplumsal ve kültürel sonuçları oldu. Ne var ki bizim amacımız açısından önemli olan, yeniden üretilmiş eserin *aurasının kaybolmasının* orijinal eserlere biçilen manevi değerin yanı sıra maddi değerde de çarpıcı bir artışa yol açmasıdır. Berger, bu diyalektik gelişme üzerine –doğrudan faşizmi ya da başkaca siyasi hareketleri ele almasa da– Nazi sanat gizeminin esrarengiz karakterini aydınlatmaya yardımcı olduğu için uzun uzun alıntılanmaya değer şu satırları kaleme almıştır:

Gelgelelim bu noktada yeniden bir mistifikasyon süreci devreye girer. Orijinal eserin anlamı artık biricik olarak söylediklerinde değil, biricik oluşundadır. Eserin bu biricik varlığı, içinde bulunduğumuz kültür çerçevesinde nasıl değerlendirilip tanımlanır? Eser, değeri nadirliğine bağlı bir nesne olarak tanımlanır. Bu değer ise piyasada verilen fiyata göre belirlenip ona göre ölçülür. Ne var ki bir “sanat eseri” olduğundan –ve sanatın da ticaretten üstün olduğuna inanıldığından– eserin pazardaki fiyatının manevi değerinin yansıması olduğu sanılır. Bir iletinin veya örneğin manevi değerinden farklı olarak bir nesnenin manevi değeri, ancak büyü ya da din tarafından açıklanabilir. Bunlar modern toplumlarda canlı birer güç olmadığından, sanat nesnesi, “sanat eseri” tamamıyla yapay bir dinsel havasına sarılmıştır. (...) Bu sahte dinsellik (...) oligarşik, demokratik bir kültürün süregiden değerlerinin nihai nafile direnişini oluşturur. (...) Nüfusun büyük çoğunluğu sanat müzelerini ziyaret etmez. (...) Çoğunluk, müzelerin kendilerini dışlayan bir gizeme işaret eden kutsal kalıntılarla dolu olduğunu fikrini benimser: paha biçilemez bir zenginliğin gizemi (Berger, 1972: 20-24).

Askerî bir hamle yapmadan önce ilham almak için bir tablonun önünde durup düşünen Hitler’i hayal ederken Berger’ın bu analizden faydalanılabılır. Orijinal sanat eseri kültü, kendisini faşizmin uç anti-demokratik doğasının içkin bir parçası olarak ortaya koyar. Bu türden eserlere tapınma alışkanlığı, orijinal esere sahip olan kişinin onunla kişisel, yarı-dinsel bir diyalog yürütmesine ve simgesel olarak bu esere bakmalarına ket vurulmuş kitleler karşısında üstünlüğünün altını çizmesine imkân tanır. Kitleler olsa olsa eserin reproduksiyonlarına bakabilir. Nazi seçkinleri, orijinal eserin tıpkı reproduksiyonlar yığının üstünde yükselmesi gibi kitleler üzerinde yükselir. Berger’ın örneğinde görüldüğü üzere, müzeye ilgi duyan insanlar –mü-

zenin belirlediği şekilde hareket etse dahi– hiç olmazsa eseri ziyaret etme ve onunla birebir bir diyalog yürütme ihtimaline sahipti. Bunun aksine Nazi sanat koleksiyonlarının büyük kısmı özeldi, halkın görmesine imkân yoktu ve bu da muhtemelen koleksiyonerlerin birey olma ve özgüven hislerinin karmasına yol açıyordu. Kitle çağında elitlerin karşılaştığı asli güçlüklerden biri şayet kültürün görece demokratikleştiği bir ortamda kültürel sermayelerini korumaksa, o halde orijinal sanat eserleri kültü, faşizmin bu engeli nasıl aşmaya çalıştığının bir örneğini teşkil eder. Böylesi bir sermayenin yalnızca kültürel olmadığını, aynı zamanda oldukça yüklü maddi bir karşılığı da olduğunu ne kadar vurgulasak azdır.

Faşistlerin sanat ve kültürle sürekli meşgul olması, işgalci “Persler”in aksine Batı kültürünün bir parçası oldukları sonucunu pekiştirir. Elbette bu, faşistlerin Batı kültürel geleneğine ilişkin yorumlarının güvenilir ve sağlam olduğunu söylemek anlamına gelmez. Sanat, edebiyat ve felsefe dünyasını simgesel açıdan elinde tutmak isteyen sayısız yazarın yıllardır itiraz ettiği üzere, faşistler bu geleneğin içerdiği mesaj ve fikirleri muntazaman çarpıtmak mecburiyetindeydi. Nazi Almanya’sında –Yahudiler hariç– bütün büyük Alman ve “İskandinav” düşünür ve sanatçıları geriye dönük olarak Nasyonal Sosyalizmin öncüleri ve Aryan ırkının dehasının emsalleri haline getirme çabası bu tahrifat alışkanlığının bir örneğiydi. Bu alışkanlık İsa Mesih’in Yahudi değil, Aryan olduğunda ısrar eden Nietzsche’de grotesk bir biçimde doruk noktasına ulaştı (Heschel bu meseleyi kapsamlı şekilde ele alır, 2010). Geçmişin pervasızca yağmalanması hususunda Walter Benjamin’in 1940’ta kaleme aldığı ünlü sözleri anımsamanın vakti (2006: 391): “Geçmişteki umut kıvılcımını alevlendirebilecek yegâne tarihçi, şayet düşman kazanacak olursa *ölülerin bile* güvende olmadığına kesin biçimde kani olandır.” Ne var ki burada bir tehlike söz konusu. Tek tarafa vurgu yapılmıca önem taşıdığına şüphe olmayan çarpıtma ve temellük gerçeği, kolaylıkla Batı geleneğinin toptan aklanmasına ve faşizm ile geçmiş arasındaki bütün bağları koparma hamlesine dönüşebilir. Böylesi bir yaklaşım, Batı uygarlığını sanki *yoktan* ortaya çıkmış, güven veren bir fenomen olarak görmeye yol açabilir. Oysaki bu yaklaşım Batı kültürünün faşist fikirlere, özellikle de on dokuzuncu yüzyılda başlayan barbarlaştırma [*decivilizing*] sürecine direnmek için çok sayıda ihtimal barındırdığı gerçeğini göz ardı ediyor. Bu nedenle eğer Nazizm –yakın dönemde bir tarihinin (Dennis, 2012) iddia ettiği üzere– Batı kültürünü gerçekten “insanlık dışılık” kalıbına zorladıysa, bu çok sayıda yazar, sanatçı ve düşünür tarafından fiilen teşvik edilen bu kültürün pek çok insanlık dışı unsuru halihazırda bünyesinde taşıdığı gerçeğini hasır altı etmemelidir. Batı kültürünün yekpare olduğu söylemekten se bu kültürün sadeleştirilemeyecek çoğulluğu içerisinde farklı ve bazen ta-

ban tabana zıt akımlar ve gelenekler barındırdığında ısrar etmek, bu noktada çok daha faydalıdır.

1920'lerle 1930'ların kritik kavşağında kültür ve sanat dünyasının faşizmle hatırı sayılır suç ortaklığında "vasıflı meslek sahipleri ilk sıralarda yer alıyordu. Nazi rejimini sonuna kadar destekleyenlerden söz etmiyoru[z] bile" (Petropoulos, 2000: 3). Nazizm sanat dünyasına yabancı olmadığı gibi, -müze müdürleri, sanat tacirleri, sanat habercileri, tarihçiler ve sanatçılar tarafından temsil edilen- sanat dünyası, Avrupa'nın dört bir yanındaki sanat eserlerinin Nazilerce ele geçirilmesine yardım ve yataklık etmek de dahil, Nazi kültür politikalarıyla kapsamlı ve derin bir işbirliği içerisindeydi (bu kuralın istisnası, başka alanlarda da olduğu gibi, Yahudi sanatçılar ve aydınlar ile solla bağlantılı olanlardı; bunlar bir araya getirilince sayıları azımsanamayacak kadar çoktu). Naziler, eğitilmiş kesimlerle benzer şekilde pek çok alanda işbirliği yapmıştı. Bunlar arasında doktorlar (Lifton, 1986), avukatlar (Müller, 1991), akademisyenler (Weinreich, 1946; Gallin, 1986; Friedländer, 1998: 59), müzisyenler (Kater, 1997; Potter, 1998), öğretmenler (Jarausch, 1990), mühendisler (Jarausch, 1990), düşünürler (Korotin, 1998), genel olarak *Bildungsbürgertum** (Bollenbeck, 2000) ve Alman elitleri (Gnau, 2007) vardı.

İtalyan faşizmi, önce gelen birkaç faşistin epey uzakta kalmış anarşist geçmişlerinin yansıması olan sanattaki biçimsel yenilikler ve deneylere Alman muadiline kıyasla çok daha açıktı. Gördüğümüz üzere, sanatsal modernizm hiçbir suretle doğası gereği faşizme veyahut genel olarak otoriter idarelere muhalif değildi ve farklı kılıklar altında milletin yenilenmiş gücü diye sunulan bir şeyin yüceltilmesine olanak tanıdı. Başka faşist ve yarı-faşist akımlar da modernizme karşı benzer bir açıklık gösteriyordu; İtalyan fütürizmiyle paralel olan İngiliz Vortisizm'i bunun bir örneğidir. Mussolini ve Hitler'e sempatiyle bakan yazar, düşünür ve sanatçı Wyndham Lewis, bunun dört başı mamur bir örneğiydi. Lewis'in erken dönem eserlerinden *The Crowd* (Kalabalık, 1915) devrimci kitleleri küçümsemesini ve onlara olan mesafesini yansıtıyordu. Bu tabloda kızıl pankartlar taşıyan kalabalık, modern metropolün sokaklarında koşuşturan anonim, küçücük, neredeyse böceği andıran bir figür şeklinde resmedilmişti.²³ Ne var ki Nazizm, modernist avangardizmi elinin tersiyle itti ve onda milli bir şahlanma potansiyeli görmedi. Hitler, rejimin katı muhafazakâr estetik çizgisinin dayatılmasında belirleyici bir rol oynadı; oysaki iş onlara kalsa Goebbels gibi başka Nazi liderleri muhtemelen çok daha uzlaşmaz bir çizgiyi benimseyebilirdi (Bkz. Lyttelton, 2014: 73.)

(*) Burjuvazinin antik Yunan ve Roma kültürüne dayanan eğitim almış kesimine gönderme yapan ifade - ç.n.

23 Lewis'in düşüncelerinin ve faşizmle ilişkilerinin analizinin yanı sıra, çoğu zaman faşizme ayak uyduran modernist tutumu deşifre etmeye yönelik genel bir girişim için bkz. Jameson (1979).

Nazizm, Weimar Cumhuriyeti esnasında solun aşındırıcı güçlerine katkı sunan toplumsal ve ahlaki çöküşü; hastalıklı, zayıf ve çirkin olanları teşvik ediyor diyerek soyut sanatı, deneysellliği ve eleştirel gerçekçılığı *Kulturbolschewismus* [kültürel Bolşevikleşme] diye damgalayıp aynı torbanın içine tıktı. Buna mukabil Nazizm çatısı altındaki ideal görsel sanat ise elbette “yoz sanat” –*entartete Kunst*– yerleşikleşmeden önce Nazi prizmasından süzülen geçmişin ve geçmişin klasik değerlerinin yüceltilmesini içeriyordu.

Kitlesel unsuru zayıflatırken milli olanı tahkim etmek maksadıyla kitle kültürüne müdahale etmeye çalışan faşist teşebbüse böylesi bir neo-klasisizm eşlik etti. Müzik alanında çağın ürünü olan caz, asla kapsamlı ve resmî bir şekilde yasaklanmasa da, sesini kısmak için çeşitli kampanyalar yürüten Nazilerin kınamalarına maruz kaldı. Örneğin 1933’te radyoda “Zenci cazı” çalınmasını yasaklayan bir yasa çıkarıldı. Cazı “Alman” cazı haline getirerek temellük etme ve meşru bir “Alman” cazı yaratma girişimleri görülse de, özellikle Zenciler ile Yahudiler başta olmak üzere alt sınıflar ile ırklarla özdeşleştirilen cazın, rafine ve düzgün bir milli kültüre yönelik içgüdüsel bir başkaldırı olduğu düşünülürdü.²⁴ Benzer şekilde kimi düşünürler (Broch, 2003; Friedländer, 1984) her ne kadar Nazizm’i –duygusal, tamamen dekoratif bir işleve ve yavan bir manevi değer taşıyan gösteriş öğelerinin yanı sıra yapmacık ve melodramatik bir dünya kavrayışını barındıran– *kitsch*’in standart altında kalan estetik bölgelerine kolektif bir kültürel konuşlanmayla ilişkilendirmeye çalışsalar da, Nazi siyasetine yönelik gerçek bir inceleme, *kitsche* karşı durduklarını, hatta bu türden eserlerin yaygınlık kazanmasını sistemli şekilde engellemeye çalıştıklarını gösteriyor (Skradol, 2011).

Faşizm ve kültür endüstrisi: Kitle kültüründen kitleyi çıkarmak

Ne var ki böylesi bir yorum faşist sanatçılar, eleştirmenler ve siyasetçiler tarafından sık sık dillendirilen aleni *popülist bağlılık* karşısında faşist kültürel tutumları elitist bir kaçısa indirgemez mi? Faşistler, kültürel politikalarını sık sık ve açıkça popüler ve erişilebilir beğenilerin teşvik edilmesi ve estetikçilikle züppeliğe cepheden karşı çıkmak şeklinde ifade etmediler mi? Hitler’in Temmuz 1937’de Nazilerin sanatsal yaklaşımını açıklayan şu cümlelerine bakalım:

Geniş bir halk kitlesinin neşeli ve yürekten onayına güvenemeyen; bunun yerine küçük, az biraz ilgili, yarı cahil bir kliği temele alan sanat katlanılamaz-

24 Nazilerin caz karşısındaki tutumları ve bu tutumların karmaşıklıkları üzerine bilinen bir çalışma için bkz. (Kater, 2003).

dır. (...) Sanatçı sanatçılar için değil, halk için yaratır! Bundan sonra da tam olarak halkın sanatın gerçek değerlendircisi olarak görülmesi için gerekeni yapmaya çalışacağız (akt. Ellrich, 2008: 9).

Popüler sanata yönelik benzeri bir tasdik İtalyan faşistlerinden de gelmişti. Bu bağlamda özellikle Sinema Dairesi Genel Müdürlüğü'nü ve – Hollywood'un İtalyan muadili– *Cinecittà Studio*'nin yöneticiliğini üstlenen Luigi Freddi ile Alessandro Blasetti'nin 1929 tarihli sessiz filmi *Sole*'yi [Güneş] gişedeki sınırlı başarısına rağmen “halktan ve halk için doğmuş bir çokluğun filmi” (akt. Hay, 1987: 265; İtalyancadan çeviri) olarak alkışlayan eleştirmen Eugenio F. Palmieri gibi önemli şahsiyetlerin adı anılabilir.²⁵

Bu ideolojik popülizmin yanına, faşizm çatısı altında kültür endüstrilerinin ticari faaliyetlerini gayet normal şekilde sürdürdükleri gerçeğini de eklemek gerekir. Ticari kitle kültürü –sinemaya gitmek, milyonlarca yeni eve radyonun girmesi, popüler müziğin yaygınlaşması, ticari edebiyat, çizgi romanlar ve benzerleri hesap edilince– faşist İtalya ve Nazi Almanya'sında kitlesel bir genişleme dalgası yakaladı; ancak bunlar çoğunlukla propaganda amacıyla kullanılmıyordu. Örneğin İtalya ve Almanya'da çekilen filmlerin çok az bir kısmı doğrudan çağdaş siyasi temaları ele alıyor ya da rejimlerin başarısını göklere çıkarıyordu. Bunların büyük kısmı eğlencelikti: hafif komediler, macera filmleri, müzikaller ve politik olmayan “kaçış”ın başka biçimleri. Kahramanlık dönemlerini ve milli tarih figürlerini konu alan pek çok tarihî film gibi diğer filmler de ideolojik açıdan araçsaldı ama daha incelikli, dolambaçlı bir yol izliyordu. Bu gerçekleri üst üste koyan pek çok araştırmacı, faşizm öncesi ve faşizm esnasında bir süreklilik olduğunu, hatta faşist rejimlerin ister fiilen destekleyerek ister gönülsüzce olsun, kitle kültürünün güçlenip genişlenmesine destek verdiğini ileri sürüyor. Örneğin toplumsal tarihçi Michael Schenider (199: 656) Nazizm esnasında siyasi bir nitelik taşımayan eğlence filmlerinde yaşanan bolluğun “kitle kültürüne kapı araladığı”nı savunuyordu. Benzer bir bakış açısını benimseyen kültür tarihçisi Georg Bollenbeck ise Nazilerin iktidara gelince kültürün kitleselleşmesini dizginleyeceğini ümit eden gelenekçileri ve *Bildungsbürger*'i ciddi bir hayal kırıklığına uğrattığı sonucuna varmıştı. Naziler kültürün kitleselleşmesine son vermek bir yana, “kitle sanatlarını, özellikle radyo ve sinemayı teşvik edip meşrulaştırarak” geleneksel yüksek kültürün tabutuna bir çivi daha çaktı (Bollenbeck, 1999: 309, 332).

Böylesine karmaşık bir konuyu ele alırken biçimsel ve niceliksel ölçütlerin sınırlarını belirleyerek başlamak ve ardından da kitle kültürüne dair teorik

25 Kitle kültürünün farklı bir türünü yaratmaya çalışan faşist arzu üzerine ayrıca bkz. (Dunnage, 2002: 98).

bir kavrayışa ihtiyaç duyulduğunu kabul etmek önemlidir. Başka bir deyişle, Mussolini ve Hitler idaresi altında kaç kişinin sinemaya gittiğini ya da radyoya kulak verdiğini bilmek yeterli değildir; asıl gereken bu insanların izledikleri, dinledikleri ya da okuduklarının gerçekten *kitle kültürünün* bir parçası olup olmadığını bilmektir. Bu sebeple ampirikten ziyade teorik bir yaklaşıma ihtiyaç duyulur. Bu noktada “kültür endüstrileri”ne dair –her biri faşist kültürün şifresini çözmek için kökten farklı anlamlar taşıyan– üç ana yorum üzerinden ilerlenebilir.

İlk ve belki de hâlâ en yaygın yaklaşım, Frankfurt Okulu’nun pek çok mensubu, bilhassa da Theodor Adorno ve Max Horkheimer, Herbert Marcuse ve daha belli belirsiz bir figür olarak Adorno’nun akıl hocası Siegfried Kracauer’in formüle ettiği, meşhur kültür endüstrisi eleştirisi. Bu eleştirilenlere göre bünyesinde barındırdığı düzeltilemeyecek estetik kusurlar bir yana bırakılsa dahi, kültür endüstrisi doğası gereği baskıcı bir siyasete hizmet ediyordu. “Normal” zamanlarda kapitalist, daha sonraysa tırmanan bir hızla faşist bir siyasete... Kültür endüstrisinin içeriği hemen her zaman kapitalizmin gayri insani unsurlarından ötürü dilenen özürlerle ya da eğlenceyle doluydu (“Eğlenmek,” diyordu Adorno ve Horkheimer [2007: 115], “uzlaşmaktır”) veyahut sistemin talihsiz kurbanlarına rağmen sadizmi onaylıyordu (Adorno, Walter Benjamin’e yazdığı bir mektupta farklı filmler ya da izleyiciler arasında hiçbir ayırım gözetmeden “Sinema seyircisinin kahkahası, burjuva sadizminin en berbat biçimidir,” demişti [akt. Müller-Dohm, 2005: 218]). Bu isimlere göre kültür endüstrisi, toplumsal gerilimleri yatıştırıyor ve izleyiciler arasındaki sınıf çatışmasını –örneğin zengin ile fakir arasındaki aşk hikâyelerinde olduğu gibi– düzmece yollarla depolitize ediyordu: “Amerikalılar, gerçekten de sahip olduğu milyonları hak eden iyi insanlardır,” der Kracauer (1995: 304) alaycı bir şekilde, “zira paranın prim yapması gerektiği durumlarda aşkın paradan güçlü olduğunu bilirler. Tezgâhtar genç kızların endişe dolu yüreklerine bir su serpilir böylece, artık rahat bir nefes alabilirler.”

Kitle kültürünü egemen sınıfların katıksız bir aracına indirgeyen bu bakış açısından yaklaşıncı faşizm, aynı eğilimlerin kusursuz şekilde sürdürülmesi, şiddetlenmesi, baskıcı ve gayri insani doğalarının ifşa edilmesi ve hegemonik yapılara karşı durulması için dile getirilen en zayıf iddiaların bile ortadan kaldırılmasını sağlar. Bu bakış açısından faşizm sadece potansiyelin somut gerçekliğe dönüştürülmesinden ibarettir. Adorno ve Horkheimer’a (2007: 125) göre, “hayatları iş ile özel hayat arasında bölünen yurttaşlar, birer Nazi olmaya neredeyse dünden hazırırlar” Bu isimlere göre kültür endüstrisi sadece “faşizmin ruhu”yla uyumlu değildi, aynı zamanda onun “altta yatan” nedenlerinden biriydi. Bu da sanatın sürekli olarak yüksek amacından mah-

rum kalmasına ve “yalnızca insanların ondan ‘ne elde edebileceği’ne, sanat eserlerini temin ettikleri haz ya da zevk yekununa ya da bir ölçüye kadar tarihsel ve pedagojik değeri”ne (Adorno 2002a: 377) indirgenmiş bir tüketim unsuru haline gelmesine yol açıyordu. Kitle kültürüyle faşizmi birbirine lehimlemeye hevesli Adorno, aksi yöndeki mebzul miktarda kanıta rağmen –bütün müzik türleri içerisinde– caz ile faşizm arasında sözümona bir yakınlık olduğunda epey ısrarcıydı.

Caz bilhassa İtalya’da çok sevilirdi. (...) Almanya’daki yasak, kapitalizm öncesi, feodal dolaysızlık biçimlerine geri dönüp bunlara sosyalizm deme yönündeki yüzeysel eğilimle ilgiliydi. Ne var ki bu yasağın güçlü olmaması hiç de şaşırtıcı değildir (akt. Müller-Doohm, 2005: 200).

Cazdan militarizme geçiş, Adorno’nun gözünde dünyanın en doğal şeyiydi: “Askerî yürüyüş, uzun süredir cazın renkli arabesk ritimlerinin altında pusuda bekliyordu” (Adorno, 2002a: 499).

Faşizm ile kültür endüstrisi arasındaki ilişkiye yönelik ikinci yaklaşım, çok farklı öncüllerden yola çıksa da şaşırtıcı şekilde benzer bir sonuca varır. İkinci yaklaşım derken aklımda Richard Hoggart, Raymond Williams, Michel de Certeau ya da Stuart Hall gibi “kültürel çalışmalar” alanını etkilemiş yazarların eserlerinden türeyen nispeten yeni bir araştırma çizgisi var. Bu isimler, kapitalizm çatısı altında üretilen ticari kültüre karşı ilk yaklaşımdakiler kadar sert değildi; zira bu kültürün –sadece ürünlerini satmak için olsa bile– kitlelerin arzu, özlem ve rahatsızlıklarını dikkate almaya zorlandığını, dolayısıyla bu kültürden sadece araçsal diye söz etmenin doğru olmadığını düşünüyorlardı. Ayrıca kültür üreticilerinin niyetleri ya da kültür ürünleri üzerindeki hâkimiyetleri ne kadar fazla olursa olsun, alımlayıcıların bu ürünleri istedikleri gibi kullanma, bunları akıntıya karşı “yorumlama” ve böylelikle güçlerine güç katma ihtimallerinin asla tamamen ortadan kaldırılamayacağını varsayıyorlardı. Bu teorik yaklaşımı faşizme uygulayan isimler, daha sonradan –özellikle yasaklamalara daha az başvurmuş İtalyan faşizmi bağlamında– faşist devletin özel kültür üretimini hiçbir zaman tümünden denetimi altına almadığını ya da kültürün tümünden ideolojik bir boyunduruk altına girmediğini ileri sürmüştü. Tabii bu, hem sanatçıların hem de alımlayıcıların –Michel de Certeau’nun “mikro direniş” dediği– incelikli yöntemlerle rejime ayak direyebileceği manasına geliyordu.

Bu yorum, Frankfurt Okulu’nun ortaya koyduğu yorumdan epey farklı olsa da, ilginç bir biçimde faşizmin İtalyan kültür tarihinde aslında o kadar da ciddi bir kesintiye yol açmadığı gibi bir sonuca varır. Bu yaklaşıma göre savaş sonrası dönemdeki pek çok sözde yenilik, özellikle de yeni gerçekçi sinema ve bu akımın getirdiği temalar, üsluplar ve fikirler, esasen Mussolini döneminde üre-

tilmiş filmlerde zaten mevcut olan bazı özelliklerin detaylandırılmasından ibaretti. Bu uzmanlar, faşizmin insanları tamamen kendi davasına inandırdığı, bütün popüler inisiyatifleri zapt ettiği ya da popüler duyarlılığın gerçek bir yansıması olan kültür üretme iddiasının ideolojik bir hokkabazlıktan ibaret olduğu iddiasına karşı çıkarlar. Bu nedenle de İtalyan kitle kültürü üzerine çalışan David Forgacs ve Stephen Gundle, faşizmden faşizm sonrası döneme geçişte meydana gelen “belirleyici kültürel değişimleri” gözden kaçırmadan “dengeli ve sürekli olan unsurları tespit etmenin değişimleri tespit etmekten daha çok önem” taşıdığını ileri sürer (Forgacs ve Gundle, 2007: 4). İtalyan sineması tarihi çalışan James Hay, faşizm döneminde popüler kültürün son derece başarılı bir şekilde yaratıldığının defalarca altını çizerken bu dönemde gösterilen ve “faşizmin ayakta durmasına yardım etmesi muhtemel psikolojik alt akıntıları sorgulayan çağdaş filmlerin, faşizm döneminin tarihsel açıdan istisnai olmadığı fikrine destek sunduğunu” iddia eder (Hay, 1987: xvi).²⁶

Üçüncü yaklaşımsa kapitalizm çatısı altında üretilen ticari kültürü, özel bir siyasi gücün devreye girmediği “normal” zamanlarda, farklı ideolojiler ve sınıf temelli perspektifler arasında şiddetli bir çekişmenin yaşandığı bir arena olarak görür. Bu mücadele, hem yukarıdan dayatılan hem de sanatçıların kendi kendilerine uyguladıkları baskı, kısıtlama ve düpedüz sansürden kesinlikle azade olmasa da, ortaya çıkmak için kendisine önemli bir alan bulabilir.²⁷ Kültürel bir metnin ticari başarı yakalamak amacıyla üretilmesi, bize onun kendi başına ideolojik ya da siyasi içeriği üzerine belirleyici bir şey söylemez. Terry Lovell’in (1980: 61) işaret ettiği üzere, Marx’ın teorisinde bunun aksini düşündürecek hiçbir unsur yoktur:

Her türden Marksist tüketim teorisinin merkezî kategorisinde “kullanım değeri” ve odağında “metnin hazzı” yer alır. (...) Metnin hazzı –en azından kısmen– kolektif ütopyalardan, toplumsal arzuların tatmininden ve toplumsal özlemlerden neşet eder. (...) Kültürel ürünlerin kullanım değerlerinin yapısı ve yeri ne olursa olsun, bu ürünlerin tatmin etmek için devreye girdikleri ihtiyaçları tatmin edebilmeleri ve bunu yaparak da artı değer üretmeyi başatabilmeleri için kullanım değeri içeren metalar olarak üretilip satılmaları gerektiği kesindir. Üretici “halka istediğini vermeli”dir ve halkın istekleri de her durumda burjuva ideolojisine uygun olmayabilir.

26 Faşist sinemanın ya da en azından faşizm döneminde üretilen sinemanın popüler arzulara, korkulara ve hırslara sahih bir ifade verdiği iddiası kitap boyunca tekrarlanıyor. Önemli birkaç örnek için bkz. s. 111, 113, 144, 150, 202. Shlomo Sand (2002: 179), İtalyan ve Alman faşizmi dönemindeki sinemanın çoğu zaman Hollywood’dakinden pek de farklı olmayan muhafazakâr ve küçük burjuva bir çerçevede üretildiğini savunur.

27 Amerikan popüler kültüründe sansür üzerine faydalı iki kaynak için bkz. (Black, 1996; Couvares, 2006).

Bununla birlikte, daha da ileri gidip büyük eğlence şirketlerinin yapımcıları ve yöneticileri esasen para kazanmakla ilgilense dahi, kâr getiren ürünleri yaratan insanların –yönetmenlerin, senaristlerin, müzisyenlerin, şarkı sözü yazarlarının vb.– çoğu durumda ortaya koydukları eserin estetik, toplumsal ve ahlâki önemi üzerine düşünen hakiki sanatçılar ve/veya vicdanlı yurttaşlar olduklarını iddia ediyorum. Bu insanlar arasında kapitalist toplumu ve yarattığı haksızlıkları eleştirenlerin, bu toplum yüzünden acı çekenlere samimi bir yakınlık duyanların sayısı hiç de az değildir. Kültür endüstrisince istihdam edilenlerin büyük kısmı, hiç şüphe yok ki çalışmalarının mali boyutunu aşan kısımlarla pek ilgilenmez ve diğerleriyse mevcut toplumsal düzenin azimli savunucularıdır. Müesseses nizamı savunan bu isimler ara sıra kültür endüstrisini eleştirecek olsalar bile, eleştirileri daha ziyade aşırı demokrasi ve kitlelere hizmet etme diye düşündükleri unsurlara yöneliktir. “Kitle kültürü”nü kitle kültürü yapan, tam da bu alandaki endüstriler tarafından üretilen çelişkili, muhafazakâr, ütöpik, liberal, radikal, gerici, klişe ya da yavan görülen her şeyi içeren bu heterojenliktir. Dolayısıyla kitle kültürünün “gerici” doğasına dair genellemeler yapmak, gerçek, tek tek metinler üzerinde durma zahmetine girmeden ve yazarlarının onları nasıl kavrayıp alımlayıcının onlardan ne anladığını anlamaya çalışmadan yüksek sanatın “gerici” bir nitelik taşıdığını söylemek gibi meşruluğu epey su kaldırır bir iddiadır. Frankfurt Okulu’nun büyük kısmının, tek tek metinlere fazlaca dikkat etmeden, bunun yerine “eğlence”, “caz”, “sinema” gibi geniş kapsamlı kategoriler ya da türler ile formüller üzerine yazmaya odaklanmaları metodolojilerinin belirgin bir göstergesidir. Adorno (2002b: 25) “Sinemaya her gittiğimde, bütün farkındalığıma rağmen daha aptal ve kötü biri olarak çıkıyorum kapısından,” demişti. Adorno bu korkunç etkiyi yaratan belli bir film türünden söz etmez; zira ona göre bütün filmler böylesi bir etki yaratır. Aslına bakılırsa kültür endüstrisi sınırları içerisinde üretilmiş bir metni tek başına çözümlemek Adorno açısından bir kavram kargaşasından ibarettir; zira bireysellik, tam da bu türden eserlerin yapısal olarak yoksun olması beklenen şeylerden biridir.

Yirminci yüzyıl popüler kültürünün üstündeki Nietzscheci etkiler ve benzerlikler üzerine bir tartışmada (Landa, 2007) göstermeye çalıştığım üzere, popüler metinler ziyadesiyle elitist mesajlar taşıırken, başkaca metinlerse alt tabakaları merkeze alan ve eşitlikçi bir *ethos*u benimseyebilir. Owen Hatherley’nin (2016) yakın zamanlarda yayımlanan ve Mayakovski ile Lenin gibi komünist entelektüel, sanatçı ve siyasetçilerin –yalnızca politik çizgisi iyi bilinen Charlie Chaplin değil, aynı zamanda Buster Keaton ve Harold Lloyd gibi– abartılı Amerikan komedyenlerine düşkünlüğünü ele alan çalışmasında ortaya koyduğu üzere, popüler ve ticari sanatın radikal ve muhalif siyasetle

müttefik, hatta bu siyaset açısından faydalı olabileceği açıktır. Burjuva düzenin bu radikal kanadı ve başkaldırısı, –daha sonra ele alacağım üzere– kitle kültürünün vazgeçilmez bir niteliğiye o halde incelediğimiz dönem boyunca denetlenmesinin çok daha elzem ve zor olduğu açıktır. 2. Bölüm’de değindiğim üzere, kitle kültürünün yükselişi, on dokuzuncu yüzyılın son safhalarında ve yirminci yüzyılın ilk kısımlarında pek çok muhafazakâr için müesses nizama ciddi bir tehdit sayılıyordu; onlara göre kitle toplumu sınıf ve cinsiyet hiyerarşisini, burjuva âdetlerini ve kanonik kültürü tarumar eden korkunç bir “kitlelerin isyanı”ndan başka bir şey değildi.

1920’ler ile 1930’larda İtalya ve Almanya’daki burjuva çevrelerinde yer alan çoğu insan, kitle kültürünün devlet ve sanayi liderleri tarafından alt tabakaları etkisizleştirmek ve silahsızlandırmak için kullanılan ideolojik bir aygıt olduğu önermesini mantıksız bulurdu. Tam aksine kitle kültürünün toplumsal yıkımın öncüsü olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle de kitle kültürünü evcilleştirmek ve onu toplumu istikrarsızlaştırma kuvvetinden yoksun bırakmak için siyasi tedbirler almaya epey hevesliyidiler. 1920’ler Almanya’sında liberallerden tutun da aşırı sağda yer alan milliyetçilere kadar bütün burjuva güçler, kültürel “Schmutz und Schund”, yani “israf ve çöp”ün yaygınlık kazanmasına mani olmak için devletin kısıtlamalar getirmesini istedikleri bir kampanya etrafında örgütlenmişlerdi. Kitle kültürünün zararlı yanlarının –enternasyonalizm, vatanseverlik eksikliği, pasifizm, dinsizlik ve daha radikal bir toplumsal ve siyasi eleştiri (ikincisini tam da beklediği üzere hafife alsalar da)– tırpanlanması için devletin sert bir şekilde müdahale etmesi gerektiğini dillendiriyorlardı. Bu kampanya Aralık 1926’da Reichstag’ın “gençleri değersiz ve müstehcen edebiyattan koruma yasasını” onaylamasıyla meyvesini verdi. Yasaya karşı çıkanlar yalnızca sosyalistler ve komünistlerdi; üstelik yasanın sadece kendi kültürel faaliyetlerini kısıtlamak üzere tasarlanmadığının gayet farkındaydılar. Nazilerin de parçası olduğu bu burjuva cephesi, kitle kültürünün muhafazakâr doğası şöyle dursun, iyi huylu bir tarafsızlığa sahip olabileceğine dahi inanmadı. Kitlenin öfkeli bir eleştirmeni Adolf Hitler (1999: 33) bir gözlemini şöyle dile getiriyordu:

[Burjuvalar] tiyatro ve sinemalarda, edebî eserlerin satır aralarında ve sarı basında insanların zihnine günden güne boca edilen kovalarca zehri görüyor ve halk kitlelerinin bu düşük “ahlâki muhteva”ları, “milli umursamazlık”ları karşısında hayrete düşüyorlar.

Bu merkez sağ güçler koalisyonu, kültüre dair yargılarının ne olması gerektiği kitlelere katı bir biçimde dayatılmadan önce de, yani kitleler bundan hoşnut olsun veya olmasın bir “halk”a dönüştürülmeden önce “geniş halk kitleleri”nin kendi kültürel yargılarına varmasına müsaade etmeyi asla ve ka-

ta düşünmüyordu. Naziler bu zorunlu millileştirme ve kitleselleştirme tasarısını nihai sonuçlarına kadar izleyerek, sağ cenahın kanaatlerinin yalnızca daha fazla kıskırtılmış ve acımasız bir biçimini kendilerince bir ifadeye kavuşturdular sadece (krş. Maiwald, 1983: 26, 94). “Kültürümüzde yapılacak temizlik,” diye üstüne basa basa söylüyordu Hitler (1999: 255), “hemen hemen bütün alanlara yayılmalıdır. Tiyatro, sanat, edebiyat, sinema, basın, afişler ve vitrinler, çürüyen dünyamızın bütün tezahürlerinden arındırılmalı ve ahlâki, siyasi ve kültürel bir fikrin hizmetine sokulmalıdır.” “Bir milletin uykuya dalmış yaşamsal ruhunun yeniden canlandırılması”, tepeden turnağa bir arınmayı ve kültürel bir seferberliği gerektiriyordu:

Bir çocuğun ilk kitabından son gazetesine kadar her okuduğu, her tiyatro ve sinema salonu, her reklam panosu ve ilan tahtası bu büyük misyonun hizmetine sunulmalıdır. (...) Bütün bunlar ihmal edildi ve kimse kılını dahi kıpırdatmadı (632-633).

Böylesine dönüştürücü bir misyonun kültür endüstrisine ve onun meşum –ve güya çoğunluğu Yahudi olan– denetleyicilerine emanet edilemeyeceğini söylemeye gerek bile yok. Nazi dogmasına göre Yahudilerin Alman milletinin kitleler içinde çözülüp dağıldığını görmekten siyasi olduğu kadar ticari bir çıkarı da vardı.

Toplumsal tarihçi Adelhied von Saldern, Weimar Cumhuriyeti döneminde kültürel tutumlara dair oldukça faydalı incelemesinde 1927'deki bir Reichstag tartışması esnasında vuku bulmuş aydınlatıcı ve oldukça eğlenceli bir atışmadan söz eder. Katolik Merkez Partisi'nin vekillerinden Helene Weber, kültür endüstrisinin sinsiliğini eleştirirken Frankfurt Okulu'nunkinden pek de farklı olmayan bir yol tutturur:

Hem merkezden hem de sağdan bakınca en düşük düzeydeki içgüdüler ile dürtüler üzerinden spekülasyon yapan bu kâr hırsı sanat değildir, açgözlülük ve ticaretten ibarettir. Bu –hem gençlik edebiyatında hem de eğlencelerde ve sergilerde görülen– sanat kılığındaki kapitalizmdir.

Weber'e cevaben sosyal demokratların oturduğu sıralardan sahte bir şaşkınlıkla “Ne zamandan beri kapitalizme karşısınız?” sorusu yükselir. Weber ise bunu şöyle yanıtlar: “Kapitalizme her zaman karşıydım” (akt. Saldern, 1993: 35). Gerçek bir diyalektikçi olan bu siyasetçi, kapitalizmin çelişkili doğasını kavramıştı; kapitalizmin asi unsurlarını muhafazakâr eğilimlerinden ayıklarken tercihini muhafazakâr unsurlardan yana kullanıyordu.

Sağcı güçler ile daha sonra Naziler tarafından benimsenen strateji, kitle kültürünü bütün kitlesel, rahatsız edici unsurlarından olabildiğince arındırabilmek için bu kültüre sert bir şekilde müdahale etmek ve milyonlarca iz-

leyici, dinleyici ve okura ulaşmak için yeni teknik kabiliyetleri temellük edip bunları kendine avantaj sağlayacak şekilde kullanmaktı. “İster radyo ister hafif edebiyat, ister sinema yoluyla olsun,” diyor Saldern (1993: 55), “yani kitle kültürünü siyasi açıdan gerici amaçlar için kullanmak ve toplumsal açıdan özgürleştirici içeriğe sahip kitle ürünlerini bastırmak için biteviye bir girişimde bulunuldu.”²⁸ Dur durak tanımayan bir Nazi pedagogu olan Karl Arnhold’un tanıklığı, dolaylı da olsa faşizmin popüler kültürü nasıl derinden dönüştürdüğüne dair iyi bir örnektir (sonraki bölümde farklı bir bağlamda daha fazlasına değineceğiz). Kalemi Nazi döneminde eline alan Arnold, Weimar döneminin popüler üretimlerini Marksizm ile ilişkilendirmişti. Okurlarından “Marksistlerin konuşmalarında, yazılarında ve filmlerinde resmettiği büyük sanayici imajı”na kanmamalarını istihdam ediyordu (Arnhold, 1938: 29). Bu bağlamda İspanyol Falanjist yazar Maximiano García Venero’nun 1937’de Holywood prodüksiyonlarıyla, özellikle de Yahudi sanatçıların komünist fikirleri dillendirme biçimiyle nasıl ilgilendiğini de düşünebiliriz. Şöyle diyordu Venero: “Ernst Lubitsch, Paul Czinner, Max Reinhardt gibi Yahudi komünistler tarafından Yahudi şirketlerine para verilerek ve ilhamını Üçüncü Enternasyonal’den alan filmler çekilmesi oldukça vahimdir” (akt. Puértolas, 2008: 392). Venero, kültür endüstrisinin zararlı etkilerini azaltmak için katı sansürü savunuyordu. Ayrıca sinemanın faşistler tarafından –faşist müdahaleden önce de– bir uyuşturma [*sedation*] değil, bir ayaklanma [*sedition*] arenası olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Kültür endüstrisi ürünlerine karşı *gerçekten* de temkinli davranan faşistlerin, onu *yapay bir biçimde* Adorno’nun tasvir ettiği haliyle toplumsal tahakküm, telkin, oyalama ve yatıştırma için esnek bir araca *dönüştürmeye* çalıştıkları söylenebilir. Faşizm döneminde “propaganda”nın nispeten daha az, “eğlence”ninse daha fazla olduğunu vurgulayan pek çok araştırmacı, faşistlerin esasen ikisi arasındaki sınırları bulanıklaştırdıklarını, doğrudan ya da dolaylı kendilerini destekleyecek ya da amaçlarıyla uyumlu saf bir eğlence alanı yaratmaya çalıştıklarını göz ardı ediyor. Dolayısıyla böyle bir alanın varlığı, ekseriyetle iddia edildiği üzere “kusurlu bir faşistleştirme”nin (Brunetta, 1995: 179) değil, tam aksine kültürün oldukça başarılı biçimde siyaseten evcilleştirilmesinin kanıtıdır. Faşistler bunu pek de sıcak bakmadıkları bilgi ve kültür kaynakları üstünde baskı kurarak başardılar. Sadece bir örnek vermek yeterlidir: Nazi *Gleichschaltung*’un ardından 3.298 gazete ve derginin yayını durdurulmuştu (Saldern, 1995: 64). Bu şaşırtıcı sayıya ulaşılmasında rejimin ruhuyla bağdaşmayan içeriklerin ortadan kaldırılması için çalışan fiili sansürün, katıksız bir devlet propagandası da dahil, fayda sağladığı

28 1930’larda sansürcülerin tercihlerinden anlaşılan Weimar Cumhuriyeti düşmanlığı hakkında bkz. Maiwald (1983: 58-63).

düşünülen içeriklerin tanıtılması ve en kurnazcası, pek siyasi önemi olmayan “eğlence” amaçlı yayınlarda bile faşist ve Nazi mutabakatına uyulmasının teşvik edilmesi etkiliydi. Bu sebeple faşizmin kültürü totaliter bir şekilde denetlediği fikrini reddetmek yerine, belki de tam da bunu yapmaya çalıştığını kabullenmemiz ama *kültürel alanda totalitarizmin anlamını yeniden düşünmemiz* çok daha iyi olabilir. Belli bir sanatsal yaratıcılığa, dikkatin dağılmasına ve rahatlanmasına müsaade edilse de kültürün denetlenmesinin pratikte *çok daha yaygın* olduğu ihtimalini de göz ardı etmemeliyiz. Kimi faşistler, dinleyicileri sürekli propaganda bombardımanına tutmanın tam aksi bir etkiye yol açacağını gayet iyi biliyordu. Bu yüzden faşizmin başlangıçtaki totaliter gündeminin sonradan kusurlu bir uygulama sürecine dönüştüğünü tahayyül etmek pek çok açıdan sorunludur. Eğlence daha en başından itibaren bir devlet meselesiydi. Giuseppe Bottai 1931’de “Sinemaya nadiren giderim,” diyecekti:

(...) ama şuna her daim emimin ki, filmler halkı eğitmeye kalkarsa o zaman halk bundan rahatsız olur. Halk eğlence istiyor ve biz de bugün tam olarak İtalyan endüstrisine bu bağlamda omuz vermek istiyoruz (akt. Brunetta, 1995: 166-167).

Luigi Freddi, tam denetimin faili olarak devlet üzerindeki vurguyla böyle bir denetimin ustaca ve çok bariz bir şekilde dayatılmaması gerektiği iddiasını birleştirmişti. Ona göre bir yandan “tüm sinema etkinliklerinden mutlaka sorumlu olacak; öte yandansa İtalya sinema sahasındaki bütün biçim ve girişimleri düzenleyip idare edecek, yönlendirip kontrol edecek, gerektiği durumlarda ödüllendirecek, gerektiğindeyse cezalandıracak kapasiteye sahip bir kurum ihtiyacı vardı” Veyahut aynı etkiyi yaratacak bir endüstriye:

Ürettikleri doğrudan rejimin onurunu, gururunu, ekonomik ve ahlâki çıkarlarını ilgilendiren bir endüstriye devletin doğrudan müdahale etmesi, otoriter ve sert damgasını vurması gerektiğini dillendirmekten çekinmiyorum (akt. Brunetta, 186-187).

Freddi sansürcüyü eserin oluşum sürecinin sonunda kabul edilemez görünen kısımları kesip atan ya da eseri tümünden yasaklayan acımasız bir cezalandırıcıdan ziyade senaryolara doğru, asil, manevi nitelikler aşılayarak daha oluşum aşamasında müdahale eden iyi niyetli bir öğretmen olarak görüyordu. “Devletin müdahalesi,” diyordu, “mümkün olan her yola başvurarak, münasip bir ilham vermeye ve uyandırma işlevini geliştirmeye yönelik olmalıdır” (akt. Forgacs ve Gundle, 2007: 224).²⁹ Faşizm esnasında eserler üreten

29 Naziler bağlamında ideolojik konforun sarsılmaması ve ekonomik israfın önlenmesi için oluşum aşamasında uygulanan önleyici ve şekillendirici sansürün hayati işlevi hakkında bkz. Maiwald

ve daha sonra da İtalyan yeni gerçekçiliğinin çığır açan ve toplumsal açıdan en önemli eleştirel eserlerinden bazılarına katkıda bulunan büyük senarist Cesare Zavattini ise bu türden “ilham verme” iddialarını şöyle anlatıyordu:

Sansürün verdiği zarar, esasen oldukça görünür yasaklamalarda ya da eserlere el konmasıyla değil, yazarların maruz kaldığı örtük gözdağı ve baskılar üzerinden anlaşılabilir. (...) En özgür ve güvende olduğuna inanan yazarların bile bu türden baskılara maruz kaldığını çok iyi biliyoruz (akt. Forgacs ve Gundle, 2007: 221).

Geriye dönüp bakılınca, kültür endüstrisi ile genel olarak Nazizm arasında bir süreklilik olduğu ve bilhassa da cazın örtük bir faşist ruh barındırdığı hususunda ısrar eden Adorno’nun meseleleri o dönemin penceresi içinden bakarak epey farklı değerlendirmesi bu noktada son derece önemlidir. Adorno, Nazilerin ticari sanat süreçlerine zorla müdahale ettiklerini ve dahası eserleri girişimlerine uygun hale getirebileceklerini çok iyi kavramıştı. 1933 tarihli meşhur “Caza Veda” yazısında şöyle demişti:

Radyoda “zenci cazı” çalınmasını yasaklayan düzenleme belki yeni bir hukuki durum yaratmış olabilir; ama sanatsal açıdan aslında çok uzun zaman önce karar verilmiş bir şeyin teyidinden ibaretti aslında bu. Zira beyaz ya da zenci cazından ne anlaşılırsa anlaşılın, burada kurtuluşa giden bir şey yoktur. Sanat müziği ile müziğin sıradan kullanımı [*Gebrauchsmusik*], tüketilebilirliği ve “sınıf”sal niteliği arasındaki uzlaş (...) her bakımdan yanlıştır.

Olaylara konforlu bir *Bildungsbürger* perspektifinden yaklaşan Adorno, cazın sözde yeniliklerini ve sahte canlanışını elinin tersiyle bir kenara itti ve kendine örnek olarak büyük bir Alman bestecisi seçip gerçek sanatın başarılarıyla caz bestecilerini kıyaslayarak onları küçümsedi: “Senkop, popüler müzik için belki yeni olabilir ama sanat müziği için kesinlikle yeni değildir. Örneğin Brahms gibi bir ustada, caz bestecilerine kıyasla çok büyük bir zenginlik ve insana nüfuz eden bir derinlik vardır” (Adorno, 2002a: 496-498). Adorno aslında hemen hemen aynı dönemde yazılmış ama yayımlanmamış fakat araştırmacı Rolf Tiedemann tarafından gün yüzüne çıkarılmış bir başka yazısında, Nazilerin ticari sanat karşısında aldıkları kültürel önlemlere sempatiyle yaklaşmanın ötesine geçerek onları daha sert adımlara teşvik eder. Ticari müzikle “kamusal olarak *alay edilmesini*” ve “kısacası, modern merkezî bir propaganda sisteminin karşı konulmaz mevcut yöntemlerinin de yardımıyla popüler şarkıların *yasaklanmasını*” önerir (akt. Müller-Dooch, 2005: 526).

(1983: 111). Goebbels’in öğretici sözleriyle “devletin işi ortaya çıkan hataları zamanında önlemek” için “film daha fikir aşamasındayken [*im Begriff steht*] en üst noktada olmalı” ve “stüdyoda başlamalı”dır (akt. Maiwald, 1983: 124). Ayrıca bkz. Rother (2015: 235).

Faşist rejimler ile kitle kültürü arasındaki bu tür bir gerilim, kültür endüstrisi basit bir biçimde siyasal iktidarın aygıtı, yöneticilerin “kitle aldatmacası”nı devreye sokmak için kullanabilecekleri araçlardan biri olarak görülürse, kolaylıkla gözden kaçırılabilir. Böylesi mekanik bir yaklaşımın aksine, faşist rejimlerin uyguladığı sıkı denetim düzeninde bile siyasal iktidarın çoğu zaman ticari kültüre mesafeli durduğu ve bu kültürün faaliyetlerini denetleyip sınırlama mecburiyeti hissettiği açıktır. Zira “milli açıdan özgül estetik biçimler ile üsluplara dayanan alternatif bir kitle kültürünün gelişimini teşvik etmeye yönelik faşist amaç”ın hasıl olma nedeni, tam da faşizmin kültür endüstrisinin bunu kendiliğinden yapacağına zerre kadar itimat etmemesidir (Ben-Ghiat, 2001: 81).³⁰ Almanya’da 1933 ila 1936 yılları arasında yayımlanan ve yüz elli bölümlük fantezi hikâyesinin kahramanı olan Sun Koh’un yaşadığı maceralar bu bağlamda ziyadesiyle açıklayıcıdır (bu hikâyeleri kaleme alan Paul Alfred Müller, Lok Myler mahlasını kullanıyordu). Hikâyeler başlangıçta ırklar arası çokkültürcü bir kardeşlik vizyonuna sahipti; zira Alman olmayan kahramana, kayıp Atlantis krallığını keşfetmek için çıktığı macerada ödüllü siyahi boksör Nimba yardım ediyor ve özgülük ile haysiyetlerini yeniden kazanmaya çalışan İnkaların çabalarına anlayışla yaklaşıyordu. Ne var ki Nazi eleştirmenlerinin “beyaz olmayan ırkların yüceltilmesi”nden yakınan eleştirileri, Müller’i ırkçı ve Alman milliyetçisi unsurları kullanmaya sevk etti. Bunlardan biri, Nimba gibi yabancı bir kana sahip olan halkların daha düşük bir değer taşıdığı iddiasının bir anda ortaya çıkıvermesiydi. Rejime ayak uydurması için yapılan baskı, nihayet 139. ciltte Nimba’nın ölümüne ve daha sonra yapılan baskılarda kapaklardan siyahi boksörün çıkarılmasına sebep olacak kadar ileri gitti (bu konuda bir tartışma için bkz. Adam, 2013: 206-212.) Bir örnek daha verelim: İtalyan Popüler Kültür Bakanlığı, 1938’de yabancı çizgi romanların İtalyan gazetelerinde yayımlanmasını yasakladı. Bu kararın alınmasının sebebi, faşist liderlerin çizgi roman kahramanlarının gölgesinde kalabileceklerini hissetmeleriydi. “Faşizm,” der R.J.B. Bosworth, “bakmak isteyen herkese çekiciliğinin, yeniliğinin ve güçlerinin tüketim kapitalizmininkilerden çok daha fazlasını içerdiğini göstermek istiyordu.” Duce, pek çok İtalyan için “hâlâ Mary Pickford ya da Mickey Mouse’un ardından ikinci sırada geliyordu” (Bosworth, 1998: 67-68). Sivil toplumun Mickey Mouse gibi zeki bir üyesini hizaya getirmek o kadar kolay değildi; çünkü doğrudan ve somut siyasal muhaliflerin aksine ona zorla Hint yağı içirmek mümkün değildi.

James Hay, faşizm dönemi İtalyan sineması üzerine yaptığı çalışmada 1930’ların sonunda sansüre maruz kalan –çoğunlukla Amerika menşei-

30 Film yapımcılarının ticari çıkarları ile devletin politik ve ideolojik kaygıları arasındaki daimi çatışma için bkz. Maiwald (1983: 116).

li- birkaç filmin adını sayar. Bu filmler, faşistlerin popüler kültürün hangi yanlarını gayrimeşru addettiğine dair bir fikir sahibi olmak için büyük önem taşır. *Penitentiary* (1938) filminden bir mahkûmun gardiyanın yüzüne tükürdüğü sahnenin kesilmesiyle başlayabiliriz. Birilerinin üstlerine karşı itaatsizlik etmesi, faşistlere göre İtalyan kamusunun açıkça görmesi gereken bir şey değildi. Bir başka filmdeyse “sansürcüler, liman grevi esnasındaki pankartların gösterildiği filmin üç metresini kesip yerine New York limanını gösteren görüntüler koymuştu” İşçilerin huzursuzluğu, hiç şüphesiz ki izleyicilere dert olmamalıydı. *Conquest* (1937) filminde, Napoleon’un “zaferler intikam doğurur, intikam savaşlarıysa misilleme savaşlarını... Sonsuz bir kan döngüsü doğar,” dediği ve “demokrasi fikri”ni övdüğü kısımlar silinir (akt. Hay, 1987: 87-88). Freddi, Jean Renoir’ın savaş karşıtı filmi *La Grande Illusion*’ın (*Harp Esirleri*, 1937) Venedik Film Festivali’nde büyük ödülü kazanmasını önlemek için perde arkasında kulis yapmıştı (Forgacs ve Gundle, 2007: 225). Chaplin’in *Modern Zamanlar*’ı (1936) ise aksine sansürlenmedi ya da makaslanmadı. Hatta Freddi bu filmi “Sosyalizm ve komünizmin güçlü bir hicvi” ve “grevci işçilerin kendileri hakkında çok az şey bilen bir demagoğun nasıl olup da arkasına hizalandığını gösteriyor,” diyerek övdü (akt. Hay, 1987: 88). Freddi’nin şaşırtıcı ölçüde zayıf bu yargısının arkasında muhtemelen evinde oturan izleyicilere *Amerika’daki* berbat çalışma ve yaşam koşullarına dair katı bir bakış açısı göstermenin rejime fayda sağlayabileceği düşüncesi yatıyordu. Volker Koop’a (2015: 30) göre Nazi Almanya’sı döneminde izleyiciler Amerikan stüdyolarından çıkan filmlerin olsa olsa yarısını izleyebildi; geri kalanı sansür kurulu tarafından kesildi.

Bu nedenle faşistler ancak abartılı McCarthyci kültürel *Gleichschaltung* kampanyalarını yürüttükten sonra, artık yurttaşları için gerekli “eğlence” ve “rahatlama”yı sağlaması için popüler kültüre güvenmeye başlayabildiler. Örneğin Goebbels’e göre bilhassa korkunç milli güçlüklerle uğraşılan bir dönemde “halk”a “yaraları sarma, eğlenme ve harekete geçme” fırsatları sunmak, hayati bir önem taşıyordu (akt. Bollenbeck, 1999: 333). Yine de bu eğlence, talim ve itaat sürecinden tümenden bir kaçış değil, şartlı bir salıverilme, bir emniyet supabı olarak görüldü. Amaç, Son İnsanlar’ı disiplin altına almak, onlardan daha iyi işçiler ve askerler yaratmaktı. Faşistler kendi kültür endüstrileriyle Amerika’nın demokrasi endüstrisi arasındaki farktan gurur duyuyorlardı. Bu bilinçli muhalefet, başka yayınların yanı sıra SS’lerin haftalık yayın organı *Das Schwarze Korps*’un sayfalarında kendisine yer buldu. Dergide, 1944’te “Amerikancılığın Tehlikesi” başlığıyla yayımlanan bir yazı, tam da bu gururu ifade ediyordu:

[Alman askerinin] kendisinden, bizden, tüm dünyadan uzaklaşıp kafasını dinlemek istediği zamanlar oluyor. (...) Onu normal dünyadan uzaklaştırmak için bu ateşli müziğin, hayvanca ulumaların, vahşi enstrümanların ve ayaklarını bas bas yere vuran bu zenci şehvetinin kakofonisi kadar uygunsuz bir şey olamaz. Bunlar Alman askerini insani kaygılardan uzaklaştırarak, onu insan öncesi çağın derinliklerine; geçmiş ve gelecek olmadığından insanların düşünmeye ihtiyaç duymadığı bir zamana götürür. (...) Alman askeri, Alman misyonunu asla unutmadığı gibi, arada sırada eğlenceli bir müzik eşliğinde dinlenmek için bir saat harcadı diye karakterini ya da haysiyetini yitirmez. Zira bu ritmik domuz homurdanmasını iyi müzik, sanat ya da kültürle karıştırmaya tehlikesine karşı bağışıklığı güçlüdür.

Başka bir deyişle asıl tehlike, eğlencenin sadece mola yerine amaç haline gelmesi ve “haysiyetin kişinin görevini yapmaktan ileri geldiği ve her ikisinin de bir yük değil, yaşam sevinci olduğu” gerçeğinin üstünü örtmesiydi. Makalenin yazarı, Nazi gençliğinin bu türden bir ayartmaya karşı bağışıklığının güçlü olduğundan emin görünür: “Genç *Luftwaffe* subaylarımız ve çalışan kızlarımız, insanların dans etmekten yerinde duramadığı o gecelerin parçası olmaz. Zira bu gecelerin sonunda yırtık pırtık ve terli kıyafetler içindeki kazanan çifti bekleyen alkış değil, kötektir. Amma velakin bunlar [başkalarından farklı olarak – ç.n.] bizim gençlerimiz. Hamurları başkadır.” Yine de Amerikancılık tehlikesi savuşturulamamıştır: “Gelgelelim başka gençler bu tehlikeye karşı o denli bağışıklık kazanamamıştır. Amerikancılığın cazibesini göz ardı edenlerin unuttuğu husus da budur.”³¹

Faşistler, kitle kültürünün asli değerini reddeden bu araçsal görüşün ötesinde ve bir parça da onun çelişkili bir şekilde, “eğlendirmenin” ve eğitmenin illaki birbirini dışlayan seçenekler olmadığının ziyadesiyle farkındaydı. Bu bakımdan faşist kültür siyasetini, Adorno ile Horkheimer’in kültür endüstrisine içkin olarak gördükleri bir koşulu, yani “eğlenmek uzlaşmaktır” koşulunu yapay şekilde düzenleme teşebbüsü gibi düşünmek faydalıdır. Siyasi baskının görece söz konusu olmadığı durumlardaysa böylesi bir varsayımaya yaslanamayız. Charlie Chaplin’in ya da Marx kardeşlerin komedilerini veyahut *Black Legion* (1937) ya da *Vatan Kurtaran Aslan* (*The Adventures of Robin Hood*, 1938) gibi Hollywood’un gişe rekorları kıran filmlerini anımsarsak, izleyiciler hem bolca eğlenmiş hem de ciddi toplumsal ve siyasi sorunlarla yüzleşmişlerdi. Bu eserlerde seyircilere yüksek, güçlü ve görkemli görüne nasıl başkaldırılabilirdiği gösterildi; hümanizm ve toplumsal adaletin yanı sıra tartışmalı askerî değerler ya da benimsenmiş hedonizme dair mesajlar

31 “The Danger of Americanism”, *Das Schwarze Korps*, 14 Mart 1944. <http://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/sk03.htm> (erişim Temmuz 2016).

verildi. Hollywood sinemasında âdeta bir ritüel misali benimsenen bireysel mutluluğun peşinden koşma “hakkı” bile faşist toplumun zaviyesinden bakılınca yıkıcı bir mesaj gibi duruyordu. Dolayısıyla bu filmler, tepeden vaaz edilen değerlere –özellikle de bunlar faşist değerlerse– karşı durmaya yönelik mebzul miktarda mesaj içeriyordu. Mesela Marx kardeşlerin anarşistçe filmlerinden *Day at Races*’ta (1937) Afro-Amerikalı dansçıların olağanüstü yeteneklerini “Zenci cazı” eşliğinde sergiledikleri muhteşem bir sahne vardır. Ne var ki Marx kardeşler, caz ruhunu kucaklarken faşizme yönelmiyor, aksine ondan olabildiğince *uzaklaşıyorlardı*. Yine de gerçekten davaya gönül vermiş bir faşistin, bütün düzeni, haysiyeti ve ödev duygusunu baltalayan böylesine iğrenç ve Yahudi-Zenci elinden çıkma bir görüntü karşısında tüylerinin ürpermediğini hayal etmek zordur.

Faşizmin pirüpak koşullarında ortaya çıkansa, genellikle iktidar koltuğunda oturanları rahatsız etme becerisinden mahrum bir “saf eğlence”ydi. Anna Lucia Natale’nin faşist İtalya’da popüler müzik bağlamında ileri sürdüğü üzere, rejimin paternalizmi aynı dönemde Batı demokrasilerinde olduğu gibi kitle kültürünün özgürce gelişmesine olanak sağlayarak, onu “siyasi istikrarı” açısından “tehlikeli” sayılabilecek bütün unsurlarından arındırmış, tam bir kaçış eğilimine sürüklemiştir (Natale, 1990: 96-98). Bu bağlamda 1936’da kurulup 1943’te dağılan, “Tulipan” ve “Ma le gambe” gibi başarılı parçalara imza atmış birkaç kadın sanatçıdan oluşan *Trio Lescano* grubunun şarkıları da anılabilir. Grup, *swing* gibi çağdaş Amerikan türlerinden etkilenmiş, şarkı sözlerinde en ufak bir toplumsal edepsizlikten eser olmayan, türlerin sentezlendiği ve steril şarkılarıyla biliniyordu. Aynı şekilde 1930’larda İtalya’da kaydedilen pek çok tango hitini, orijinal Arjantin versiyonlarıyla kıyaslamak da epey öğretici olabilir. Bu orijinal şarkıların sözleri nadiren siyasi bir içerik taşıyordu; ama sık sık eleştirel, kasvetli ve teselli edici bir tarzla toplumsal temalara değiniyorlardı. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Arjantin ve Uruguay’daki kitle sanatının tipik bir örneği olan tangonun altın çağı, ilerici Hipólito Yrigoyen’in başkanlığı dönemine tesadüf eder. Başkanlık koltuğuna 1920’lerde iki kez oturan Yrigoyen, fabrikalardaki koşulların iyileştirilmesi, işçilere emekli maaşı verilmesi, çalışma saatlerinin düzenlenmesi ve evrensel eğitimin yerleşikleştirilmesi gibi çalışan kitlelerin yararına bir dizi reforma imza atmıştı. Bu göreli özgürlük atmosferinde tango şarkılarının söz yazarları, –genellikle Buenos Aires ve Montevideo’nun yoksul mahallelerindeki göçmenler tarafından geliştirilen ve alt sınıfın argosu olan *lunfardoya* başvurarak– halkın şikâyetlerini dile getirme, sınıfsal farklılıklarla alay etme ve kent yoksulluğunun güçlüklerini dürüstçe anlatma imkânı bulmuşlardı. Demokratik seçimlerle işbaşına gelen Yrigoyen, 1930’da –zaman zaman “ruhban faşizmi” diye tanımlanan sağcı bir grup tarafından destekle-

nen– José Félix Uriburu liderliğindeki bir askerî darbeye koltuğundan indirildi. Böylelikle ülkede muazzam bir toplumsal baskının hüküm sürdüğü “korkunç on yıl” başladı. Ne var ki tango şarkılarının saygısız ruhu o zaman bile tümünden sindirilememişti. İtalyan faşizminin çatısı altında üretilen em-sallari ise tangoyu egzotik cazibe taşıyan, yumuşak, duygusal, kaçışa meyle-den ve romantik bir oyalanmaya indirgedi. 1938’de Carlo Buti *Tango di primavera*’yı [*Bahar tangosu*] seslendirip dinleyicilere “Bahar gelince her kalp âşık olur,” derken, 1939’da Luciana Dolliver *Ho voglia di sposarmi*’de [*Evlenesim var*] “Evlenmek gibi bir arzum var ama ne çare, sevdiğim yok...” diyordu. Bu örnekleri, Arjantin’in en ünlü tango söz yazarlarından Enrique Santos Discépolo’nun 1929’da kaleme aldığı oldukça kasvetli *Yira, Yira* [*Dönüyor, Dönüyor*] gibi aşağıdaki örneklerle kıyaslayabiliriz:³²

*Cuando la suerte qu’ es grela,
fayando y fayando
te largue parao;
cuando estés bien en la vía,
sin rumbo, desesperao;
cuando no tengas ni fe,
ni yerba de ayer
secándose al sol;
cuando rajés los tamangos
buscando ese mango
que te haga morfar
la indiferencia del mundo,
que es sordo y es mudo,
recién sentirás.
Verás que todo es mentira,
verás que nada es amor,
que al mundo nada le importa...
¡Yira!.. ¡Yira!...
Aunque te quiebre la vida,
aunque te muerda un dolor,
no esperes nunca una ayuda,
ni una mano, ni un favor.*

*Şans, hain bir âşık gibi,
Aldatır seni tekrar tekrar
Bırakır yarı yolda...
Sokakta bir başına
amaşsız, çaresiz...
İnancın kalmadığında,
ne de dünden bir damla dostum,
güneş kurutmuş her şeyi;
Tabanı deldin mi,
Ararken üç beş bir şeyler
midene girsin diye...
Sağır ve dilsiz
dünyanın kayıtsızlığını
işte o zaman anlarsın.
Anlarsın yalanmış her şey,
yokmuş aşk diye bir şey,
Dünya hiçbir şeyi umursamadan,
Dönüyor! Dönüyor!
Hayat seni yorsa da,
acı, etini ısırsa da,
ne bir yardım ne bir şefkat,
Ne de bir iyilik bekle bu dünyadan.*

Önemli tango söz yazarları arasındaki isimlerden biri, anarşist Celedonio Flores’in şarkısı *Pan* [Ekmek] (1932) ise açlıktan ölmek üzere olan ailesini

32 Şarkının İspanyolca sözlerinin tamamı için bkz. www.todotango.com/musica/tema/167/Yira-yi-ra/. Şarkının orijinalinin, özgün seslerinin eksiksiz tercüme edilmesi imkânsız olan *lunfardo* ile dolu olduğunu ifade etmek gerekir.

besleyebilmek için korkunç yoksulluğu kendisini ekmek çalmaya mecbur bıraktığı bir işçinin hikâyesini anlatır.³³

*Quisiera que alguno pudiera escucharlo
en esa elocuencia que las penas dan,
y ver si es humano querer condenarlo
por haber robado... ¡un cacho de
pan!...*

*Keşke biri onu dinlese
Acıyı resmeder bu sözler,
Ona kıymak reva mı
çaldı diye... bir parça
ekmek!*

Elbette bunlar abartılı örnekler olabilir ve başka kıyaslar bu kadar keskin bir karşıtlık üretmeyebilir; ancak yine de bunların canlı bir kitle kültürüyle içi boşaltılmış bir kitle kültürü arasındaki farka dair bir şeyler gösterebildiğini düşünüyorum.³⁴

Tabii bu, hafif müziğin faşizm tarafından tereddütsüzce benimsendiği manasına gelmez. Bilhassa Almanya örneğinde müzikal üretimin ticarileşmesi, modern popüler kültürün ve nefret edilen Cumhuriyet'in tanımlayıcı bir özelliği olan çok sayıda dinleyiciye ulaşmış şarkıların ve operetlerin artması, Alman müzikal başarısının yüce doruklarından bunaltıcı bir düşüş yaşanmasının en kesin semptomlarından biri olarak çoğu zaman eleştirilere maruz kaldı. Epeyce popülerlik kazanan, eğlencelik bir müzikal film türü *Tonfilmoperette*, “Nasyonal Sosyalizm için kusursuz bir umacı”yı temsil ediyordu (Rother, 2015: 241). Christoph Dompke’nin işaret ettiği üzere, Nazi eleştirmenler ticari müziğe Karl Kraus (ve Adorno ile Horkheimer da burada anılabilir) gibi solcu eleştirmenlerin yaklaşımlarıyla kıyaslanabilecek bir şekilde yaklaşıyorlardı. Onlara göre “bir spekülasyon nesnesi olarak sanatın sömürülmesi”ni, operetlerin “fabrikadan çıkıyormuş gibi” üretilmesini ve sözümona amatör ve eğitimsiz müzisyenlerin sinik değerlendirmelerini hoş görmek mümkün değildi. Bu eleştirmenlerin karışına eklediği tek yeni unsur, antisemitist iddialardı (Dompke, 2015: 410-411).

Elbette Son İnsanlar, arzularını göz önünde bulundurmamak zorunda kalan faşist kültürel üretim havuzu içerisinde tümünden marjinalleştirilmemişti. Ale-

33 Şarkının İspanyolca sözlerinin tamamı için bkz. www.todotango.com/musica/tema/443/Pan/

34 Franco Monteleone’nin faşizm dönemindeki popüler kültür üzerine yürüttüğü faydalı tartışmada bu çok önemli fark tuhaf bir biçimde hasır altı edilmiştir. Öte yandan yazar, “bütün muhalif sesleri kesen, azınlıkta kalan bütün fikirleri” yasaklayan bir sistemde, “resmî bilgi kaynaklarını titizlikle denetleyen” ve “resmî olmayanları da bastıran” rejimin her şeyi tek elde toplayan ve tefiş eden çalışma biçimine dikkati çeker (Monteleone, 2013: 116). Bununla birlikte yazarın, Hannah Arendt ve Zbigniew Brzezinski’nin totalitarizme (136) dair genel teorilerine yaslanarak, sisteme içkin olan bu özelliklerin “modern kitle kültürünün bütünleştirici mantığı”na (116) denk düştüğünü söylemesi çok daha sorunludur. Bu belirleyici kavramsal şablon, faşizmin kendisine has yanlarını ve kitle kültürünü şekillendirmek yerine aksine onu askeri bir nizama sokma ve silahsızlandırma çabasını kavramayı epey güçleştirir. “Totalitarizm” ile “kitle kültürü”nün bariz birleşimi üzerine ayrıca bkz. (109).

ni bir siyasi içeriği olmadığı sürece, hayal kırıklıklarını yatıştırmak maksadıyla bu türden kültürel üretilere müsaade ediliyordu. Mesela Paul Martin'in 1936 tarihli filmi *Glückskinder*'de oyuncular epey meşhur *Ich wollt ich wär ein Huhn* [Ah, bir tavuk olsam] şarkısının insanı hafiften aşağılayan bir versiyonunu söylerler. Biraz serbest bir çeviriyle:

*Ah bir tavuk olsam,
Fazla bir şey yapmama gerek olmazdı.
Yumurtlardım sabahları
ve öğleden sonra dolanırdım başiboş.
Ne şöhret ne para kandırır beni, ah talih beni bulsa,
Sadece yerdim,

Bir de iş yüzü görmezdim
Aptal ama mutlu olurum; bu yüzden düşündüm kendi kendime:
Ah bir tavuk olsam, fazla bir şey yapmama gerek olmazdı.
Her gün yumurtlardım bir tane, hatta pazarları iki tane.*

Yine de bu güçlkle fark edilebilen başkaldırı bile rejimin ideologlarının radarından kaçmayı başaramadı. Dönemin müzik eleştirmenlerinden biri şöyle demişti:

Bizi "Ah bir tavuk olsam" şeklindeki kışkırtıcı arzuyu dile getiren popüler şarkının, yetenekli sokak cazcılarının fi tarihinden beridir Berlin Merkez İstasyonu'nda sık sık doğaçlama adı altında yaptıkları zıvalamalardan biraz daha iyi ve ruh dolu olduğuna ikna etmeye çalışıyorlar. Hayır! Bu türden bir sanat üretimi, korkunç bir biçimde, artık "Aryan" olduklarını cümle aleme ilan eden ama Yahudiliğe has yöntemleri kullanmayı da sürdüren kişilerin davranışlarını andırıyor (akt. Dompke, 2015: 420).

Faşizm döneminde ticari sanat, çağdaş eğlenme alışkanlıklarının en zararlı örneklerinden, yani *Tiller Girls* gibi yarı çıplak dans eden kadın sanatçıların gösterilerinden bile kendisine malzeme çıkarabiliyordu. Duce'nin oğlu Vittorio Mussolini bu gösterinin müptelaları arasındaydı. "Ahlâki bir bakış açısından yaklaşırsa," diyerek açıklıyordu hayranlığını, "genç ruhumuz mantıken Fransızlara has saçmalıklar kadar (...) kaba olmayan, yüzlerce güzel kızdan oluşan bir ekibi çok daha güzel buluyor" (akt. Hay, 1987: 72). *Tiller Girls*'ün Kracauer'in 1920'lerdeki öncü makalelerinde popüler eğlencenin önemli örneklerinden biri olarak eleştirel bir analize konu olduğunu; onları meşhur Amerikan tarzı montaj hattı kapitalizminin yansıması ve benimsemesi olarak gördüğünü hatırlatmakta fayda var. "Fabrikadaki eller, *Tiller Girls*'ün bacaklarına tekabül eder. (...) Kitle süsü, baskın ekonomik sis-

temin arzuladığı rasyonalitenin estetik bir refleksidir” (Kracauer, 1995: 79). Bu dolayimsız benzetme, meseleyi derinlikli bir şekilde kavrama niyetinde olsa da aslında ekonomik indirgemeciliğe oldukça yakın bir yoldan seyreliyordu. Burada ilginç olan şudur: *Tiller Girls*, hem Kracauer hem de Vittorio Mussolini için Amerikan ruhunun tipik bir ürünüydü. İkisi de onu Avrupa’daki muadiliyle kıyaslıyordu. Gelgelelim sonuç Mussollini için olumluyken, 1931’de şu sözleri kaleme alan Kracauer içinse olumsuzdu: “*Girls*, ABD’nin yapay bir ürünüydü ve hiç zaman kaybetmeden seri bir şekilde Avrupa’ya ihraç edildi. Sadece Amerikan ürünlerinin değil, aynı zamanda Amerikan üretiminin azametini gösteriyordu” (Kracauer, 1995: 342). Görünüşe bakılırsa *Tiller Girls*’ün hayranı ve eleştirmeni olan bu iki isim, söz konusu “incelikli dansı” Manchester’da ortaya çıkaranın İngiliz şovmen John Tiller olduğu ve nihayetinde bu dansın Amerika’dan ithal edilmeyip aksine oraya ihraç edildiği gerçeğinden bihaberdi.

Hiç şüphe yok ki, diğer faşistler –Vittorio Mussolini gibi– bu sığ eğlenceleri tasvip etmiyorlardı. Sinema eleştirmeni Luigi Chiarini, “İnsanlar sinemaya kızların bacaklarına bakıp eğlenmek için gitmezler”, aksine “harekete geçirilmek, dahil olmak, hayata daha derinden nüfuz etmek için giderler,” diyerek karşı çıkmıştı (akt. Hay, 1987: 61). Pratik açıdan bu faşizm döneminde üretilen pek çok filmin, eğlenceyi eğitim ve ahlâkla –bazen kurnazca bazen açık açık– birleştirmeye çalışırken, şüphe götürmez biçimde pedagojik bir nitelik taşıdığı manasına geliyordu. Orta sınıf ve muhafazakâr ahlâkı salık veren filmler, nihayetinde bunları sorun edenlere rağmen serpilip geliştirdi. Mesela popüler kültürün sınırları içerisinde şiddetli toplumsal çatışmaların betimlenmesine olanak tanıyan ana yollardan biri olan vurdulu kırdılı filmler [*gangster films*], milli geçmişin önemli uğraklarında insanları birleştiren –II. Friedrich, Publius Cornelius Scipio, Bismarck ya da Giovanni de Medici gibi– büyük kahramanları yücelten tarihî filmlere kıyasla daha niteliksiz addediliyordu. Eleştirmenlerin bizzat bir gangster olarak resmettiği Benito Mussolini, söylenenlere bakılırsa bu tür filmlerden hiç hoşlanmıyordu. Hatta kendisine hürmet ifadesi olarak çekilmiş tarihî bir destan olan *Scipione l’Africano*’yu (*Afrikanlı Scipione*, 1937) izlerken epey sıkılmıştı (Hay, 1987: 97, 155). Aynı şekilde Nazizm döneminde “gerçekçi şiddet ve suç tasvirlerinin ‘merhametsizliği ve yozlaşmayı artırma’ etkisi”nden korkularak “sansürcülere, Amerikan vurdulu kırdılı filmlerinin yanı sıra korku filmlerini de tümünden yasaklama talimatı verilmişti” (Koop, 2015: 28).

Kracauer, ticari sinemayı tartışırken zengin patron ile fakir tezgâhtar kız arasındaki sınıflar arası evlilik formülünü, sınıf çatışmasına düzmece bir ideolojik çözüm ve saf (genellikle kadın) izleyicilerine bir teselli sunduğu için eleştirmişti. Dahası, faşizm döneminde dolaylı yukarı doğru hareketlilik bile

kıt bir meta haline geldi. Örneğin faşist dönemde çekilen İtalyan filmleri, genellikle toplumsal merdiveni tırmanmaya çalışmanın nafile ve manasız olduğunu gösteren anti-materyalist bir ahlâkı savunuyordu. Mario Camerini'nin oldukça başarılı komedi ve –karizmatik Vittorio De Sica'nın çoğunlukla başrolü üstlendiği– dramlarının kahramanları genellikle alt sınıftan gelmeydi. Olay örgüleri, tekrar tekrar kahramanların mevcut toplumsal durumlarından, işlerinden ve gelecekteki yaşam beklentilerinden mutsuzluklarını ifade etmeleriyle başlıyordu. Ne var ki kahramanlar bu sinemasal *bildungsroman* boyunca materyalizm ile hedonizmin aldatıcı olduğunu, amacı olan bir yaşamın, kişinin çevresindeki insanların arkadaşlığını her şeyden aziz tutmayı içerdiğini ve daha büyük bir iyiye, yani milli iyiye katkıda bulunmak için çalışmaktan geçtiğini fark ediyorlardı. Bu filmlerde bir de üst tabakaların var olduğu –ve dolayısıyla sınıf sisteminin kalıcı olduğu– inkâr edilmiyordu. Bunun yerine üst sınıflar yozlaşmış ve içi boş insanlar olarak temsil ediliyordu; bu nedenle de iyi İtalyanların onlar gibi olmasına gerek yoktu. Haliyle bir milyonerle mucizevi şekilde evlenmektense sınıf içi evlilik çok daha alışılmış bir formüldü: Başlangıçta hüsrana uğramış mutsuz kahraman, sonunda ideal partnerinin muhayyel bir üst sınıf mensubu değil, yakınındaki, kendi toplumsal konumundan biri olduğunu anlıyordu. Böylelikle kadın ile erkek kahraman yakasını zenginlik ve imtiyazın cazibesinden kurtarıyor, bulundukları yerle gurur duyup tatmin oluyorlardı.³⁵ Kracauer (1995: 292), Chaplin'in *Altına Hücum*'unu (1925) kahramanın milyonere dönüştüğü teselli edici bir son barındırdığı için eleştirse de aslında faşizm çerçevesinde altına arzu duymak pek kitlelere uygun bir şey olarak görülüyordu. Altına hücum, bugün de üst sınıfların alışkanlığı olmaya devam ediyor.

Kültür endüstrilerinin liberal demokrasilerdeki işleyiş tarzıyla faşist rejimlerde kullanılma biçimi arasındaki radikal farkı vurgulamak, iki durum arasında farkı tespit etmekle tam olarak aynı şey değildir. Kapitalist ticari kültürün, dizginsiz bir sanatsal yaratıcılığa ve siyasi muhalefetin dilediğince söz almasına müsaade ettiğini iddia eder: pembe bir tablo çizmek hiç şüphesiz büyük bir hata olur. Senatör Joseph McCarthy'nin savaş sonrası dönemde Amerikan popüler kültürene yönelik sert müdahalesi, liberal kapitalizmin

35 Bu türden anlatıların sayısız örneği için bkz. Hay (1987; birinci, ikinci ve üçüncü bölümler). Kıyaslanabilir sonuçlara ulaşan başka bir yararlı tematik çalışma için bkz. Landy (1986, beşinci ve altıncı bölümler). Camerini'nin 1939 tarihli *I grandi magazzini* [*Büyük Mağazalar*] filmine dair tatmin edici bir tartışma için bkz. Spackman (2002). Yazar, bu filmin, rejimin başlangıçta çelişkili görünen iki ideolojik buyruğunu birleştirip uzlaştırmayı başardığı karmaşık yolları derinlikli bir biçimde çözümlüyor: Bir yandan tüketimcilik ve kentleşmenin eleştirilmesi, öte yandansa yeniden üretim ve otarşik tüketime yönelik bir çağrı. Film, alt sınıftan gelen kahramanların hedonist ve lüks tüketimlerini sert bir şekilde cezalandırırken, toplumsal düzene saygı duyan tüketimi onaylar; toplumsal yükselme heveslerini reddeder, otarşi ve nüfus artışı kampanyalarına vurgu yapar.

kültürel alanı evcilleştirmek için otoriter, hatta yarı faşist tekniklerden nasıl faydalanabildiğinin uç düzeydeki bir örneğidir. Yukarıdaki tartışmadan hareketle, faşizm ve Nazizm döneminde yaratım özgürlüğünün nefes alamayacak hale getirildiği ve bütün metinlerin her yerde hazır ve nazır bir Büyük Birader tarafından ideolojik bir işleme tabi tutulduğu sonucuna varılmamalıdır. Faşizm dönemlerinde popüler kültür üzerine çalışan araştırmacıların ileri sürdüğü üzere, popüler kültür –Louis Althusser’in terimini ödünç alırsak– devletin ideolojik aygıtı olmanın yanı sıra ticari güdülerle hareket eden kültürel bir girişim olması hasebiyle rejimin ideolojik buyruklarının alımlayıcılara gönüllü şekilde dayatılamayacağı, alımlayıcıların beğeni ve tercihlerinin önemini koruduğu ve kültür tedarikçileri ile halk arasında hâlâ bir tür mübadeleden söz edilebileceği manasına geliyordu. Dahası faşizm cephesinde yer almayan sanatçılar, eleştirel görüşlerini aktarmak için dolambaçlı yollar izleyebiliyordu. Örneğin hoşnutsuz İtalyanların –amaç filmin sonunda aptallıklarının farkında olmaları olsa bile– sahneye çıkıp hayal kırıklıklarını ifade etmelerine müsaade edildiği gerçeğini düşününce, burada gizli bir protesto unsuru olduğu bile ileri sürülebilir. Fredric Jameson’ın (1992: 30), kültür endüstrisinin eleştirel, ütöpk özelemleri değersizleştirmeye gayret ederken dahi diyalektik olarak bunları ifade etmeye imkân tanıdığı tespiti bu bakımdan yerli yerindedir:

Kitle kültürü ürünleri, şayet işlevleri müesses nizamın –ya da daha berbatının– meşrulaştırılması olsa bile, kolektif olana dair en derin, en temel umutları ve fantezileri bu nizamın hizmetine sokmadan işlevini yeri getiremez; nitekim ne kadar tahrif edilirse edilsin, nihayetinde bu kolektif umut ve fantezilere bir ses verir.

Bu yaklaşım James Hay, Marcia Landy, Stephen Gundle, David Forgacs ya da Linda Schulte-Sasse gibi faşizm döneminde kültür üzerine çalışmış araştırmacıların bakışını şekillendirmiştir. Mesela Alman sineması uzmanı Schulte-Sasse, Josef von Baky’nin *Münchhausen*’ı (1943) gibi amacı milli sinemayı yüceltmek ve Alman izleyiciyi savaşın acımasız gerçeklerinden uzaklaştırmak, sanatsal ya da eleştirel bir değerden mahrum, basit bir gerçeklerden kaçış olarak değerlendirilip eleştirilen filminin bile isyan tohumları içerdiğini ileri sürer. Yasaklı olmasına rağmen yalnızca bu filmde çalışmasına izin verilen senaryo yazarı Erich Kästner’in elinden çıkan film, “Nazi sinemasının bütün ideolojik ‘sistem’ini altüst etme tehdidi” içeriyordu. Schulte-Sasse (1996: 32), –Jameson’ı anımsatan bir dille– filmin “hem rahatlatıcı hem de potansiyel olarak yıkıcı etki taşıyan fantastik unsurlar içermesi hasebiyle içsel gerilimi sergileme bakımından uçlarda dolaştığını” iddia ediyordu.

Şunu da ekleyelim: Kitle kültürü sahasında Son İnsanlar'a karşı faşist isyanın altını çizmek, onun mutlak başarısını ilan etmekle aynı şey değildir. Rejimin bilhassa güçlü ve mütecaviz ikna ile zor araçlarına sahip olduğu ve tebaanın siyasi baskı karşısında daha önce başvurduğu muhtelif direniş araçlarının elinden alındığı “totaliter” koşullarda dahi, insanların zihinlerini ve kişiliklerini şekillendirmeyi istemek bir şey, böylesine kapsamlı bir tahakkümü fiilen gerçekleştirmekse tamamen başka bir şeydir. Dolayısıyla Son İnsanlar'ın etrafı faşizm tarafından çepeçevre kuşatılsa bile, bu onların tamamen boyun eğdiği manasına gelmez. Robert Paxton'ın işaret ettiği üzere, totaliter bir rejimin ideolojisini, retoriğini ve amaçlarını incelemek, öznelerin ideolojiye verdikleri *tepkileri* incelemeyi de içermek mecburiyetindedir. Bu tepkiler, mutlak bir işbirliğinden mutlak bir reddiyeye kadar iki uç arasında salınabilir (krş. Paxton, 2004: 215).

Sıradan insanlar simgesel açıdan faşizme ve onun ideallerine karşı durmak ya da en azından topyekûn tahakkümünden kaçınmaya çalışmak için kitle kültürünün –rejimce engellenmemiş– geriye kalan alanlarına sık sık başvurular. Belki de öznellik mücadelesi diye adlandırılabilir bir mücadele yürüttüler.³⁶ Pek çok tarihçinin hem faşist İtalya hem de Nazi Almanya'sı bağlamında belgelediği üzere kitle eğlencesi, resmî ideolojinin saldırıları ve fedakârlık ile uyum talebine karşı, kişinin bağımsızlık duygusunu öne sürme biçimiydi. Almanya'daki caz ve swing örneği, kültürel direnişin ya da en azından “iç göçün” örnekleri olarak yorumlandı; gelgelelim çok daha geniş kapsamlı bir olguydu aslında bu.³⁷ Popüler kültürün, özellikle de yumuşak, duygusal ve mutluluk saçan Amerikan versiyonunun, faşizmin boğucu sertliğine ve kendini beğenmişliğine karşı bir set olarak hizmet etme biçimi, büyük bir gerçekçi ve toplumsal eleştirmen Luigi Comencini'nin 1960'ta çektiği *Tutti a casa*'daki (*Vatana Dönüş*) bir sahnede çok güzel yakalanmıştır. Film, 1943'te Müttefikler'in İtalya'yı işgali esnasında General Badoglio hükümeti tarafından imzalanan bir teslim emrinden sonra faşist güçlerin ve Alman *Wehrmacht*'ının [Alman kara kuvvetleri] savaşa devam etme baskısından yakasını sıyırmaya çalışan bir grup başıbozuk İtalyan askerinin eve dönüş yolculuğunu anlatır. Alberto Sordi'nin canlandırdığı düşük rütbeli bir astsubay olan esas kahraman, filmin başında pek hevesli olmasa da sadık bir askerken ruhsal bir aydınlanma ve siyasi bir eğitimden sonra filmin sonunda direniş hareketindeki bir savaşıya dönüşür. Filmin bir yerinde faşist esa-

36 Faşist kültürel girişimlerin işçi sınıfınca “çöp” addedilip reddedilmesine ilişkin olarak bkz. (Dunnage, 2002: 99). Konunun uzmanlarından biri, Nazi Almanya'sı bağlamında tam da ege- men Nazi çevrelerce tercih edilen filmlerin “geniş kitleler tarafından özellikle şiddetle reddedildiğini” belirtiyor (akt. Koop, 2015: 168).

37 İtalya bağlamında halkın rejime verdiği tepkilere dair şu çalışma oldukça faydalıdır (De Grazia, 1992).

retten kaçan Amerikan savaş esirini saklayan bir ailenin kırdaki evine sığı-
nır. Karşılıklı şüphelerin dillendirildiği ilk karşılaşma ânından sonra Sordi ve
Amerikalı birbirlerine ısınır. Joan Crawford, Fred Astaire ve Ginger Rogers
gibi Hollywood yıldızları üzerine konuşmaya başladıklarındaysa aralarında-
ki buzlar tümünden erir ve hasretle yanıp tutuşan Sordi, İngilizce duygusal bir
aşk şarkısı söylemeye başlar. Amerikan askeri savaşın yakında biteceğine da-
ir umudunu dile getirirken Sordi'nin yanıtıysa şu olur: "Yakında mı? Savaş
benim için çoktan bitti. Ben mi? Evime gidiyorum."

Faşizm kültür endüstrisine tümünden boyun eğdiremese de faşist dönemin
temsil ettiği kültürel duraklamanın geçmişten günümüze uzanan her türden
sürekliliği karanlığa gömmesi dikkate değerdir. Tartışmanın başında belirtti-
ğim üzere, faşizmin radikal bir biçimde kendisine has nitelikler taşıdığını id-
dia edenler, Frankfurt Okulu'nun görüşüne açıkça karşı çıkıp kültürel çalış-
malar sahasından düşünürlere yaklaşırlar.³⁸ Gelgelelim, bu teorik alet çanta-
sı seçimi oldukça sorunlu görünüyor. Kültürel çalışmaların daha esnek yak-
laşımı, paradoksal bir biçimde faşizmin hüküm sürmediği zamanlarda kül-
tür endüstrisi ürünlerini değerlendirmekte çok daha faydalıyken, Frankfurt
Okulu'nun klasik şablonu, faşizm döneminde popüler kültürün özellikleri-
ni kavramada pek çok avantaj sunuyor gibi görünüyor. Frankfurt Okulu'nun
disiplin altına sokan, ideolojik olarak sınırlayan, cezalandıran, yönlendiren
kasvetli kültür endüstrisi imgesi, faşist rejimlerdeki kültürel habitata çok da-
ha iyi resmeder. Kitle kültürü, faşist rejimlerin çatısı altında büyük oranda
Son İnsanlar'ın elinden alındı ve onlara karşı bir silah olarak kullanıldı. Son
İnsanlar'ın ve onlara yakınlık duyan sanatçıların satır aralarında yazıp oku-
maya devam ettikleri doğru olsa da bu satırların* düşmanları tarafından işgal
edildiğini ve faşistlerin istediği bir düzene sokulduğunu unutmamak gerekir.
Çeşitli eğlence mekânlarının varlığını sürdürmesi, hatta bu mekânların sayı-
sının artması, nitelik açısından bunun kitle kültürünü gerçekten *kitlere dair*
ve *kitlelerin* yapan çoğu nitelikten mahrum bırakılmış "budanmış bir çeşitli-
lik" (Saldern, 1995: 75) olduğu gerçeğinin üstünü örtmemelidir.

1940'ların ortasından 1970'lere kadar istisnasız biçimde hem sanatçılar
hem de eleştirmenler tarafından diktatörlük ile savaşın karanlık dönemin-
den sonra İtalya'nın sanatsal ve ahlâki yenilenme sürecinin en değerli parça-
sı, faşist ahmaklık ve insanlıkdışılık mirasından nihai bir kopuş olarak görü-
len İtalyan Yeni Gerçekçiliği örneğini ele alalım. Tabii faşist sinemayı daha
sonradan ele alan tarihçilerin ve sinema eleştirmenlerinin haklı şekilde işa-

(*) İngilizcede "line" ifadesi hem "satır" hem de "hat", "hiza" gibi anlamlara geldiğinden yazar ikili
bir gönderme yapıyor – ç.n.

38 Örneğin Hay (1987: 5, 26, 27, 29) ve Forgacs ile Gundle'in (2007: 21) bu yöndeki ifadelerine
bakınız.

ret ettiği üzere, savaştan sonra Yeni Gerçekçiliğin tipik ve dolayısıyla çığır açıcı kabul edilen –gerçekçi mekân kullanımı, profesyonel olmayan aktörlerle rol verilmesi, ister kentsel ister kırsal hayattan olsun, halkın yaşamından alınma temalara odaklanılması gibi– özelliklerinin çoğu aslında faşizm dönemindeki Blasetti’den Camerini’ye kadar önde gelen sinemacıların yapıtlarında zaten yer alıyordu. Dahası kişiler düzeyinde bir süreklilik olduğu pek dillendirilmese de savaş sonrası dönemin önde gelen yönetmen ve senaristlerinin bir kısmı kariyerine faşist dönemde başlamıştı; çoğu 1935’te kurulan ve görece özgür bir ideolojik atmosfer içerisinde yaratıcılık ve deney fırsatları sunan ünlü *Centro sperimentale di cinematografia*’da [Deneysel Sinematografi Merkezi] eğitim aldı. Bu öyle bir atmosferdi ki, Umberto Barbaro gibi Marksist eğilimli kuramcıların yanı sıra siyasi agnostikler ile azıllı faşistlerin birlikte çalışmasına müsaade ediyordu. Kariyerlerine faşist dönemde başlayan ama daha sonra İtalyan sinemasının en büyük isimleri olanlar arasında Michelangelo Antonioni, Luchino Visconti, Vittorio De Sica, Giuseppe De Santis ve Roberto Rossellini gibi ünlüler yer alıyordu. Bu listedeki en önemli değilse de büyük bir isim olan Rossellini, faşist dönemde sadece karnını doyurmaya çalışmamış, bunun ötesinde savaş esnasında yapılan propaganda filmlerinde bilfiil ter dökmüş biriydi.³⁹

Dahası, bu türden revizyonist bir tarihyazımının hatası, Yeni Gerçekçiliğin özgün niteliklerini bir dizi şekli ve teknik unsura indirgemesi ve onun –bunda ısrarlıyım– etik güdüsünün sahih özünü göz ardı etmesidir. Yeni Gerçekçiliğin sanat ve ahlâkın yenilenmesine yönelik iddiası, sokakta ya da gerçek mekânlarda sahne çekmek, filmde ünlü olmayan birini oynatmak ve yahut bu oyuncunun şiveli konuşmasına müsaade etmek gibi bazı üslup unsurlarından ibaret değildi. Tüm bunlar ancak *topluma dair eleştirel bir açıklamanın* parçası olursa ve bu türden bir “gerçekçilik” toplumsal ilişkileri inceleyip ensesi kalınları rahatsız etmek için seferber edilirse gerçek bir etik değer kazanabilir. Bu biçimsel özellikler faşizm dönemindeyse tam aksine *rejimlerin özgünlük iddiasını onaylamak*, faşizmin köklerinin kentli kitlelere ve köylülüğe dek uzandığına dair yaygın iddianın gerçek olduğunu göstermek için kullanıldı. Dolayısıyla söz konusu eleştirel gerçekçilik değil, mitsel bir gerçekçilikti; velhasılı, aslında gerçekçiliğin esamisi okunmuyordu.

39 *Roma, Açık Şehir* (1945) filminde güçlü bir İtalyan birliği ve mağduriyet miti yaratırken, gerçeğe ürkek şekilde bakan Rossellini’nin savaş sonrası dönemde toplumsal ve sanatsal gerçeğin savunucusu olarak kendini yeniden icat etme biçiminin iğneleyici ama ikna edici bir eleştirisi için bkz. Sand (2002: 193-194). Bana kalırsa Sand’in Rossellini örneğinden yola çıkarak Yeni Gerçekçi deneyi tümünden küçümsemesi ve onu faşist geçmişini içeren tarihsel bir amnezi perdesi yaratmakla suçlayarak bir genellemeye varması epey yanıltıcıdır. Rossellini örneği, kuraldan ziyade bir istisna sayılırsa daha doğru anlaşılır. Bunun sebebiyse yönetmenin faşizmle kişisel ilişkileri değil, Yeni Gerçekçiliğin hakiki özelliği dediğim bir unsurdan yoksun olmasıdır: mevcut toplumsal düzeni eleştirme kapasitesi. Bu özelliğin merkezî niteliğini birazdan açacağım.

Mitsel, böbürlenmeye ya da yatıştırılmaya hizmet eden bu eleştirel tavır, pek çok Yeni Ger ek inin ament s yd . “ st m zde perperişan paçavralar mı var?” diye soran Alberto Lattuada sözlerini şöyle sürdürüyordu:

O zaman bu paçavraları dünyaya gösterelim. Ma lup muyuz? O zaman felaketimiz üstüne düşünelim. Bu felaketin sebebi mafya mı? İkiyüzlülük m ? Konformizm mi? Sorumsuzluk mu? Yanlış eğitim mi? Haydi bütün borçlarımızı şiddetli bir dürüstlük aşıyla ödeyelim (akt. Celli ve Cottino-Jones, 2006: 44).

Zavattini, yoksulluğu tasvir ettiği için Lattuada’yı suçlayanlara şöyle cevap vermişt  (44): “Tam da parçası olduğumuz bu toplumun en baskın yönlerinden biri olduğu için sefaletle başladık söze. (...) Yoksullu u resmetmek, ona karşı çıkmaktır.” Dolayısıyla Celli ve Cottino-Jones, “yeni gerçekçiliğin bir protesto sineması; yalnızca Faşizmden değil, genel olarak adaletsizlikten kurtuluşun sineması” (44) olduğunu söylerken haklıdır. Tam da bu nedenle kitabın ilerleyen sayfalarında (58-65) faşizm dönemindeki komedi filmlerinin büyük yönetmeni Mario Camerini ile bir zamanlar   rencisi ve savaş sonrası dönemde Yeni Ger ek ili in kılavuzu Vittorio De Sica arasındaki s rekliyelere vurgu yapmaları oldu a dikkat çekicidir. Camerini ve De Sica arasındaki yakınlık, pek çok yazar –Bondanella (2009: 37-43); Brunetta (2009: 82-83); Landy (1986: 55)– tarafından vurgulansa da oraya daha iyi bakmak gerekiyor.

Peki De Sica’nın Camerini’nin “doğal v risi” (Brunetta, 2009: 83) olduğu söylenbilir mi? Hiç şüphe yok ki, biçimsel bir ölçüte yaslanırsak öyle sayılabilir; ancak nihai ölçüt olarak adaletsizliği protesto etmeyi alırsak bu sonuç büyük ölçüde değişir. Camerini’nin “başyapıtı” (Bondanella, 2009: 42) *Il Signor Max* (Bay Max, 1937) ile De Sica’nın dünya sinemasının tartışmasız başyapıtı sayılan *Bisiklet Hırsızları* (1948) filmini kısaca kıyaslayalım. Di Sica, *Il Signor Max*’ta işinden, düşük statüsünden ve mütevazı yaşam standartlarından hoşnut olmayan, üst sınıfların cazibesine kapılmış gazete satıcısı Gianni’yi canlandırır. Gianni, bir yaz tatilinde müsrif aristokrat Kont Max’in kimliğine bürünür. Gianni’nin savurganlı ı ve abartılı hırsları, ye enin bankası hesabını denetleyen ve gözü kara faşist amcası Pietro’nun sürekli eleştirilmesine maruz kalmasına yol açar. Pietro, Gianni’nin “bir embesil”, “bir asalak” olduğunu düşünür. Ye enin g steriş ili i ve pervasız harcamaları yüzünden çileden çıkar ve sonunda bir sahnede onunla sert bir biçimde yüzleşir. Bu yüzleşme esnasında duvarda Duce’nin sert, kasklı bir resmi asılıdır; sanki Pietro’nun eril mesajına resmî bir statü kazandırıyor muş gibi ihtilafa göz kulak olur:

Pietro: Anladım. Hepsi senin lordlarla ilgili şu takıntın yüzünden. Bu insanlar senin kalemin değil.

Gianni: Hayır? Nedenmiş?

Pietro: Neden mi? Neden mi?! Çünkü bu senin yaşamın değil! Bu insanlarla ne işin var?

Aslında rejimin sözcülüğünü üstlenen Pietro'ya göre OND'nin iş sonrası etkinliklerine katılıp kendine bir sevgili arayan ve kendi halinde eğlenmelere gücü yeten Gianni'nin hayatı tıkrında gidiyordur. Camerini filmlerinin tipik sonlarında olduğu gibi Gianni, Kont'u ardında bırakır ve toplumsal hiyerarşide kendisine uygun düşen rolü üstlenerek bir zamanlar arzuladığı soylu kadının hizmetçisiyle evlenir. Faşizm, bir yandan kitlelerin neler para harcaması gerektiğine işaret ederken, öte yandan da kendisini toplumsal uyum ve memnuniyetin teminatı olarak sunar. *Bisiklet Hırsızları*'nın konusuysa detaylandırmayı gerektirmeyecek kadar tanındıktır; film alt sınıftan bir bireyin kaderine kayıtsız kalan bir toplumda evine ekmek götürmek için çaresiz girişimleri ve çalışabilmek için hırsızlık yapmak zorunda kalması etrafında döner. Film, sonunda bir teselli sunmaz, aksine toplumsal düzenin gayri insani yanını ortaya koyar ve izleyiciyi olası çözüm üzerine düşünmeye davet eder. Celli ve Cottino-Jones'un (2006: 64) isabetli bir biçimde ifade ettiği üzere "İtalyan toplumunun bütün kesimleri Antonio'ya saygısızca davranır: parti, Kilise, polis, mafya. Yine de filmin kötü adamı olmak için en uygun aday, toplumun kolektif bir ifadesi olarak İtalyan devletidir" *Il Signor Max*'ta ise kötü adam için en uygun aday nihayetinde yine bizzat Gianni'dir. Gianni filmin son sahnesinde, yeni nişanlısına yaşadığı aristokratik aksilikleri ileride bir gün itiraf etmeyi düşündüğünü söyler amcasına. Pietro'nun cevabıysa "Gianni, bir tavsiye ister misin? Asla söyleme. Anladın mı? Asla!" olur. Gianni'nin yakışıksız hırsı, üstesinden gelinmesi gereken en büyük kötülük olarak hedef tahtasına oturtulurken, faşist devlet ise insanlara hangi yolun doğru olduğunu ve bu durumda münasip düşecek davranış biçimlerini göstererek toplumsal gerilimi ortadan kaldırıır. Camerini'nin filmlerindeki toplumsal hareketlilik korkusu tuhaf bir biçimde pek çok eleştirmen tarafından kabullenilirken, aynı eleştirmenler şayet zekice icra edilmişse muhafazakâr komedilerin bayat atmosferinde Yeni Gerçekçiliğin köklerini aramamızı tavsiye eder. Yeni Gerçekçilik benzer şekilde reformu daha ileriye taşımak için işçiler ve köylülerin sefaletini tasvir etmişti; Alessandro Blasetti'nin köylü yaşamına dair teknik açıdan gerçekçi tasvirleri rejimin kırsal bölgeleri modernleştirme çabalarına methiyeler düzmeyi ve yozlaşmış şehir yaşamına karşı köylülüğü bir örnek olarak yüceltmeyi amaçlıyordu. Blasetti'nin bu yaklaşımının altında faşist "*Ruralizzare l'Italia*" (İtalya'yı kırsallaş-

tır) çağrısı yatıyordu. Camerini ve Blasetti gibi faşist mitsel ve muhafazakâr gerçekçi film yapımcılarının, çatısı altında üretim yaptıkları rejim tarafından ziyadesiyle onurlandırılmaları, eleştirel gerçekçi De Sica'nınsa İtalya'yı bu kadar kasvetli renklerle tasvir etmekten vazgeçmesi için –en meşhuru Giulio Andreotti'den* gelen– siyasi baskılara maruz kalması elbette şaşırtıcı değildir (Celli ve Cottino-Jones, 2006: 71).⁴⁰ Gerçekçi sinema savunuculuğunun faşist İtalya ile sınırlı kalmadığını, aynı zamanda faşizmi kültür endüstrisinin sunduğu gerçeklerden kaçış ile yavan eğlencenin çaresi olarak gören Nasyonal Sosyalist Almanya'da da böyle bir eğilimin mevcut olduğunu ifade etmek gerekir (Rother, 2015: 247).

Nihayetinde, faşizm döneminde insanlar sinemalara akın etmeye, radyo dinlemeye ya da ticari edebiyat ürünlerini okumaya devam ettiğinden belli bir ivme kazanan kitle kültürünün varlığını sürdürmesiyle ilgili sorun şudur: asli ölçütlerin yerini biçimsel ölçütlerin alması. Dolayısıyla bastırılmış kitle kültürünün ormanları es geçilip yalnızca ağaçlar görülmüştür. Belki de kitle kültürü sahasında faşist olan ile olmayan arasındaki uçurumun en iyi kanıtı, neredeyse kitlesel bir yaratıcılık patlaması yaşayan, üstelik de kitlesel eğlencenin çoğu örnekte radikal solla yakın bir ittifak kurduğu savaş sonrası İtalya'sıdır. Palmiro Togliatti'nin demokratik stratejisini benimseyen İtalyan komünistler, bilardo oynanabilen, turnuvalar düzenlenen ve işçi sınıfından insanların geldiği –son kertede faşist paternalizmden arındırılmış– sayısız dans salonunu idare ediyordu. Üstelik Soğuk Savaş'ın başlaması, “Amerika”ya yönelik sol tutumların kısa süre içerisinde gerginleşmesine yol açsa da, Amerikan kitle kültürü İtalyan işçi sınıfı için önemli bir ilham kaynağı olma vasfını korumuştur. Örneğin komünistlerin kadın örgütü, “olumlu rol modeller sunan Katharine Hepburn, Bette Davis ve Joan Crawford gibi Amerikan sinemasının güçlü kadınlarına tutundu” (Forgacs ve Gundle, 2007: 266. Komünist kültür üzerine daha fazla detay için ayrıca bkz. 35, 259-270). Buna faşizm döneminde yapıldığı akla bile gelmeyen isyankâr filmlerin ve İtalyan sinemasındaki eleştirel toplumsal gerçekçiliğin yanı sıra komedi filmlerinin sayısındaki dikkate değer artışı da eklemek gerekir: Mario Mattöli'nin *La vita ricomincia* (Hayat Yeniden Başlar, 1945), Luigi Zampa'nın *Vivere in pace* (Barış İçinde Yaşamak, 1947) ile *Anni difficili* (Zor Yıllar, 1948), Vittorio De Sica'nın *Kaldırım Çocukları* (1946) ile *Bisiklet Hırsızları* (1948), Giuseppe De Santis'nin *Riso amaro* (Acı Pirinç, 1949) ya da Luigi Comencini'nin *Ekmek, Aşk ve Hayal* (1953) gibi filmlerini düşününce insan, faşizm bir kez devril-

(*) Mafyayla karanlık ilişkileri olduğu söylenen eski İtalya başbakanı – ç.n.

40 İtalyan hükümeti savaş sonrası dönemde genellikle ulusal film endüstrisine destek vermeye istekliydi; ancak “toplumsal sorunları resmeden filmleri desteklemekte çekingen davranıyordu” (Celli ve Cottino-Jones, 2006: 71).

di mi, serbest kalan güçler hakkında bir fikir edinir. Gian Piero Brunetta'nın (1995: 182) yerinde tespitiyle, Mussolini'nin ölümünün ardından "kalabalığın bu tarafına ilk kez bakıldığında, gerçekten de kitlenin kendi hikâyesinin kahramanı olabileceği izlenimini edindiği bir dönemdi bu" Yine de bu cümle aynı zamanda –Brunetta'nın İtalyan sineması üzerine kaleme aldığı etkileyici metinler de dahil– yakın dönemdeki kültür tarihçiliği çalışmalarının büyük kısmının tuhaf bir biçimde önemsizleştirmeye kararlı görüldüğü, ama çok önemli bir gerçeğin kabullenilmesini içerir: Faşistler, her ne kadar bir halk sanatı yarattığını iddia etse de faşizm döneminde sanat, kitleleri başrolü üstlenme olanağından mahrum bırakmıştı. Nasyonal Sosyalist film eleştirmeni Carl Junghans'ın şu sözleri, bu dönemde sanat ve kitle ilişkisine bakışın âdeta bir özetidir: "Kahramanı amorf 'kitle' olan hikâyeler, tarihi kavrama biçimimizle ve makulü işaret eden sağduyumuzla çelişir" (akt. Rother, 2015: 246). Başka bir deyişle, faşist dönemde kitle en iyi ihtimalle bir figürandan* ibaretti.

(*) Burada kullanılan "extra" sözcüğü, hem "figüran" hem de "fazlalık" anlamına gelir – ç.n.

Faşizm ve Kitle Toplumu (II)

Tüketim, Boş Zaman, Amerikancılık

Faşizm ve kitlesel tüketim: “Meyve bahçelerine yağan bir dolu”¹

2. Bölüm’de ele aldığım üzere, kitlesel tüketimin ilk işaretleri –geriye dönüp bakınca sınırlı ve muğlak görünse de– daha on dokuzuncu yüzyılda muhafazakârlar ve sağcılar için bir endişe kaynağı teşkil etmeye başlamıştı. Nietzsche’nin yeni elitist öğretilerinin merkezinde kitlelerin materyalist heveslerinin reddedilmesi yatıyordu. “Hayat bir haz pınarıdır,” diyordu Zerdüş, “ama ayaktakımının dudakları değdi mi bütün kuyular zehirlenir.” Sözlerine şöyle devam ediyordu:

Yaşamdan yüz çeviren kimileri, ayaktakımından yüz çevirmiştir aslında: Kuyuları, alevleri ve meyveleri ayaktakımıyla paylaşmaya gönül indirmemişlerdir. (...) Bütün meyve bahçelerine bir muhrip gibi gelen, bir dolu gibi yağan kimileriye ayaktakımının boğazına basıp ümüğünü sıkmak istemiştir sadece (Nietzsche, 1969: 120-122).

Nietzsche felsefi yolculuğunun ilk yıllarında haklarından mahrum bırakılmış grupların toplumsal açıdan güç kazanması, siyaseten radikalleşmeleri ve maddi istekleri arasında güçlü bir ilişki olduğunu düşünüyordu. Mesele 1871’de “Evrensel eğitim, komünizme hazırlıktan başka bir şey değildir,” demişti (Nietzsche, 1988, cilt 7: 243). Ona göre böylesi bir eğitim, isteme-

¹ Bu bölümdeki faşizm ve tüketim tartışması, daha önce şu makalede yayımlanmış malzemenin gözden geçirilip genişletilmesiyle şekillendirilmiştir: Ishay Landa, “A Shower of Hail to All Orchards: On the Consumerist Interpretation of National Socialism”, *Dapim, Studies on the Holocaust*, 2017.

den de olsa –tabii bu terimi henüz kullanmamıştı– Son İnsanlar’ın tüketimcilik eğilimini, Bismarck’ın muhafazakâr vesayeti altında olsa bile düşünürün Ferdinand Lassalle’in talepleriyle ilişkilendirdiği bir işçi sınıfı hedonizmini besliyordu. Nietzsche, sosyalizm propagandası yapanları, sıradan insanlara “hiçbir şeye ihtiyaç duymamanın en büyük mutsuzluk olduğunu” öğretmekle ve onlara “lüks ve moda” tutkusu aşılama suçluyordu. İşçilerin eğitim için bir araya geldikleri cemiyetlerin “ihtiyaçlar icat etmeye” yönelik zararlı eğilimi ona göre tam da böyle açıklanabilirdi (243).

Peki faşizm –bundan yaklaşık elli yıl sonra– kitlesel tüketimle nasıl bir ilişki kurdu? Temelde Nietzsche’nin kuyuyu kitlelerden gizleme çabasının mirasçısı mıydı? Yoksa tam tersine meyveleri ayaktakımıyla paylaşmaya mı niyetliydi? Pek çok felsefeci, sosyal bilimci ve kalemi yakın zamanlarda eline alan tarihçiye göre faşizm, tam da ikinci seçeneği izledi ya da en azından bu uğurda elinden gelenin en iyisini yapmaya çalıştı.

İlhamını Frankfurt Okulu’ndan alan toplumsal eleştiri geleneği bağlamında tüketim toplumu denen olgu genellikle faşizmin örtük bir biçimi olarak değerlendirilmiştir. Mesela antropolog Marilyn Ivy (2009: x) Japon faşizmi üzerine hazırlanan yakın tarihli bir derlemenin giriş yazısında Horkheimer ile Adorno’nun kültür endüstrisi analizine yaslanarak “tüketicinin hakiki faşizmi”nden söz ediyordu. Tarihçiler bu konu üzerine konuşurken genellikle çok daha dikkatli olmuşlar, hatta çoğu kez faşist diktatörlüklerce yönetilen insanların büyük kısmının maruz kaldığı önemli maddi yoksunluklara işaret etmiş ve bu rejimlerin tüketimciliğe karşı ideolojik açıdan hasmane bir tutum beslediğinin altını çizmişlerdir. Gelgelelim son yirmi yılda bu tablo epey değişti; hatta yeni baştan çizildi bile diyebiliriz. Artık faşizmin –bilhassa da Nazizm’in– kitlelere ciddi maddi imkânlar sunduğunu ve en azından sıradan halkın maddi durumunu iyileştirme arzusunun asli saiklerden biri olduğunu ileri sürerek eski varsayımlara kökten meydan okuyan, kapsamlı ve günden güne daha fazla yayının dahil olduğu bir literatür var. Başlangıçta revizyonist diye küçümsenen ancak bugün artık epey yaygın olan bu görüş, ayrı ayrı ele alınması gereken iki temel çizgiyi barındırır. Bu yüzden ancak söz konusu iki akıl yürütmeyi özetledikten sonra eleştirel bir tarzda ilerlemek ve bunları incelemek mümkün olabilir.

Kitlesel tüketim: Nesnel boyut

İlk ve kuşkusuz daha az başarılı olan yeni akıl yürütme, Nazizm’in (faşizmin geniş kapsamlı tüketimle ısrarlı bir biçimde ilişkilendirildiği türü olduğundan burada Nazizm’e odaklanacağız) sıradan Almanlara fayda sağlama-daki *nesnel* maddi başarılarıyla ilgilidir. Bu başarılarla yalnızca ortalama Al-

man yaşam standardını düşürmemek için gösterilen hususi bir özenle değil, aynı zamanda savaşın son aşamalarına kadar başarı sağlanan özel bir amaçla da yürütüldüğü söylenen Nazi savaş ekonomisi bağlamında vurgu yapılır. Bu başarılar arasında her türden maddi ganimeti kitlelerin ayağı altına sermek, böylelikle yabancı halkların ve “ırkların” yok edilip mülksüzleştirilmesi için yürütülen vahşi bir savaşa rıza devşirmek de vardır. Hâlâ nispeten temkinli bir şekilde dillendirilen bu iddia, gıda ürünleri işgal edilen devasa topraklardan Reich’a sorunsuzca nakledildiği için Alman halkının refah içerisinde yaşadığını ileri süren ünlü toplumsal tarihçi Hans-Ulrich Wehler’in (2003: 76) elinden çıkmıştı. Çok daha iddialı olan Götz Aly (2006: 326) ise büyük tartışmalara yol açan kitabında, –savaşın büyük kısmı da dahil– Nazi dönemini, Alman kitlelerinin Nazilerin “savaş sosyalizmi” çizgisinde yürüttükleri “refah devleti”nce pamuklara sarılıp sarmalandığı hızlı bir zenginleşme dönemi olarak tasvir etmişti. Aly’ye (38) göre bir grubu imha etmek için yürütülen bu savaş Almanlara eşi benzeri görülmemiş mükafatlar sundu. Üstelik sıradan Almanlara ciddi faydalar sağlamakla kalmadı, aynı zamanda “enerjisini de onlardan devşirdi”. Nazi siyaseti “yönünü halkı refahına doğru çevirdi” Bu nedenle kitleler, –etnik, devlet temelli devasa ve kısır bir kitlesel tüketimcilik biçimi olarak yorumlanan– Nazi felaketinin ardındaki başlıca fail kabul edilir. Yani Son İnsanlar, sadece yabancı kurbanların ölümü sayesinde hayatta kalan insanlar değil, aynı zamanda toplumsal açıdan bu kurbanlardan daha iyi ve faşizme zemin hazırlayan failer olarak görülüyordu: Aly’nin kitabının anahtar unsurlarından biri, Nazilerin ülke içindeki sosyo-ekonomik politikasının “kitlelere konan hafif vergiler” ile “burjuvaziye konan ağır vergiler”i birleştiren elitizm karşıtı bir politika olduğunu iddia etmesiydi. Ayrıca bu vergi türleri, Aly’nin kitabının “rıza dayanan diktatörlük” (*Gefälligkeitsdiktatur*) başlıklı bölümünün iki alt başlığını da oluştuyordu. Nazi “tüketimciliği” üzerine kalem oynatan bir başka tarihçi Shelly Baranowski ise konuyu kıyas kabul etmeyecek kadar farklı ve karmaşık bir şekilde ele almıştı. Ona göre Nazizm pek çok bakımdan tüketime düşmandı. Yine de Baranowski Nazilerin saldırgan tavrı, kitlesel tüketim ve refah devleti arasındaki bağları resmederken, Aly’nin kullandığı terimlere epey yaklaşıyor. Abartılı bir biçimde “askerlik, eğlence, turizm ve tüketimin sadece savaşa yardımcı olmadığını, aynı zamanda savaşın amacı haline de geldiğini” iddia eder (Baranowski, 2004: 224). “Tüketim,” der Baranowski (226-227), “doygunluğa ulaşmış emperyal beklentilere” ve “askerlerin ırkçı varsayımlarına bir çerçeve” sunmuştu. Ayrıca Nazilerin “ekonomik yakıtı devlet tarafından sağlanan ve idare edilen –insanları bireysel liyakat ve ırksal uygunluğa göre mükafatlandırarak– devasa bir refah devleti” kurma arzusunun altını çiziyor (224).

Aly, bu yaklaşımın açık ara en radikal ve önde gelen temsilcisiydi. Ne var ki onun iddialarının büyük ölçüde ampirik yapısına odaklanan ve büyük çoğunluğu iktisat tarihi konusunda uzman bir dizi tarihçi, bu yaklaşıma karşı epeyce sert eleştirileri kınından çıkardılar. Adam Tooze'nin başı çektiği bu eleştirmenler Aly'nin tezini paramparça etmişti. Bu eleştirmenler –söylemeye bile gerek yok ki– Nazilerin işgal ettiği ülkeleri acımasızca yağmaladığına ya da Yahudilerin mülksüzleştirildiğine değinmedi bile; zira kimsenin bunlara dair bir şüphesi yoktu. Bu isimlerin asıl itiraz ettikleriyse söz konusu sistematik yağmanın sunduğu muazzam ganimet ve yükselen toplumsal eşitlikçiliğin, Alman kitlelerine savaş esnasında bir rahatlık sağlamak şöyle dursun, bu kitlelerin yaşam standartlarına halel getirmeden savaş uğraşısını finanse etmek için yeterli olduğu iddiasıydı.² Söz konusu eleştirmenlerin son derece ikna edici şekilde gösterdiği üzere, aslında durum tam aksiydi. Savaşın kitlesel tüketime bir faydası olmadığı gibi, sıradan Almanlar, savaşın gidişatı henüz Almanya aleyhine dönmeden önce bile çok fazla maddi sıkıntı ve yokluk çekiyordu. Tooze'nin Aly'nin kitabının İngilizce çevirisi üzerine 2007 yılında yazdığı bir eleştiride kullandığı ifadeyle “Alman kamuoyunda on sekiz aydır süregiden eleştirilerin gösterdiği üzere Aly'nin hesaplamaları oldukça kusurlu” ydu. “Aslı istenirse, savaşın yükünün en az üçte ikisi bizat Almanların eseri ydi ve bu yükü sırtlama mecburiyeti, yaşam standartları İngiltere’dekilere kıyasla epey düşük olan işçi sınıfına düşmüştü” (Tooze, 2007).³ Bir başka önemli Britanyalı tarihçi Richard J. Evans, Aly'nin Üçüncü Reich'in askeri amaçları nihayete erdirmekten ziyade tüketicilerin memnuniyetini ön planda tuttuğu hususundaki ısrarına sert bir eleştiri yöneltti. “Ülkenin liderleri,” diyordu Evans (2016: 132), “tüketicilerin arzularını tatmin etmek için kaynakları ‘yeniden silahlanmanın aleyhine’ olacak şekilde kullanmadı; tam tersini yaptılar.” Evans (2010: 18) başka bir yazısında Nazilerin daha 1930'larda “sosyalizm”i inşa etmekten fersah fersah uzak olduğu ve savaş hazırlıklarını tahkim etmek için sıradan Almanlara –savaş esnasında yalnızca sayısı artan– envaiçeşit fedakârlık yapmayı dayattığı gerçeğine işaret ederek Aly'ye bir kez daha karşı çıktı. İktisat tarihçisi Christoph Buchheim, ampirik verilerle temellendirdiği çalışmasında bir karşı fikir sunuyordu. Buchheim, 1937-1944 yılları arasında temel gıda maddelerinin tüketim düzeylerinin ayrıntılı bir incelemesini içeren araştırmasında, ortalama tüketicinin Nazizm döneminde arttığı iddiasını reddederek, “sivil tüketicinin kitlesel açıdan sınırlı” kaldığını ve rejimin sosyoekonomik politikasının “iyi ya-

2 Aly'nin yaklaşımı, Nazilere verilen desteğin ideolojik kaynaklarını –antisemitizm, ateşli milliyetçilik ve benzerleri– göz ardı eden kaba materyalizmi nedeniyle defalarca eleştiriye maruz kaldı. Bir örnek için bkz. Friedlander (2007). Fakat bu tartışma şu anda bağlamımızın dışında kalıyor.

3 Epey ses getiren bu müdahalenin ilk versiyonu için bkz. Tooze (2005).

şam'ı tesis etmekle değil, sadece en gerekli temel unsurların temin edilmesiyle" ilgili olduğunu ileri sürdü (2010: 301).

Aly'nin Nazizm'in sivil tüketimi azalttığı ve Almanların yaşam standardını, savaşa yapılan devasa yatırımla kıyaslandığında oldukça düşük tuttuğuna dair uzun ömürlü görüşün altını oyma girişiminin başarısız olduğu bu nedenle kolaylıkla söylenebilir. Nazizm döneminde düşük tüketimle ilgili olarak eskiden beridir tarihçilerin ulaştığı sonuçları sorgulamak için pek de bir neden yok gibi görünüyor. Bu sonuca varmak tarihçiler arasında neredeyse bilimsel bir âdet haline gelmiştir. Birkaç örneği anabiliriz: Mary Nolan'a (1994: 233) göre "Nazilerin artan üretken kapasite talebi sorunu için tercih ettiği çözüm kitlesel tüketim değil, militarizmdi" Norbert Frei (1987: 134), İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden önce pek çok Alman'ın Spartalı gibi yaşadığını belgelemiştir. David Bankier (1996: 99) silah üreticilerinin Nazizm döneminde zenginleşmesini ve "tüketim malları" alanındaki imalatın silah imalatıyla kıyaslanınca yaşadığı görece güçlükleri belgelerle ortaya koymuştur. Benzer biçimde Ian Kershaw (2002: 124) Bavyera'daki koşullar üzerine yaptığı bir araştırmada Nazi rejiminde "tüketici harcamalarının artmasına bağlı olan iş kollarında tatmin düzeyinin zayıf olduğu" gerçeğinin altını çizmiştir. Richard Overly (1995: 215) 1930'ların sonlarında Almanya'daki "tüketici talebi baskısına, dükkânlardan yüksek vergiler alınması ve tasarruf ile yatırımları teşvik etmek için yürütülen propaganda kampanyaları sayesinde ket vurulabildiğini" ortaya koymuştu. Geoff Eley (2013: 69) ise –Aly'den çok sonra– 1930'lardaki yoğun yeniden silahlanma çabasının "tüketimde mutlak suretle sürekli bir baskıya dönüştüğü" iddiasında bulundu. Bu tartışmaya yönelik faydalı bir araştırma yapan S. Jonahtan Wiesen (2013: 446) meseleyi içeriden bir bakış açısıyla şöyle yorumlamıştı: "Götz Aly şayet savaş esnasında temel malların temininde bir aksaklık yaşanmadığını söylüyorsa o zaman insanlara karneyle ürün verildiği, insanların savaş denetimlerine tabi tutuldukları ve yakınlarını [açlıktan – ç.n.] kaybettikleri bir dönemin ne manaya geldiğini sorgulamak zorunda kalırız." Faşizmin İtalya'da kol gezdiği dönemdeyse bilhassa gıda maddeleri için kişilerin bireysel tüketiminin fiilen durduğunu, gıda dışı tüketiminse arttığını söyleyebiliriz. Rejim "refah devleti"nin büyümesiyle ne kadar övünse de, "sosyal güvenlik politikaları pek de etkileyici değildi" Liberal hükümet 1919'da, yani işçi sınıfının en güçlü ve en militan olduğu zamanda, emekli maaşı alabilmek için zorunlu ulusal sigortaya yönelik öncü adımlar atmıştı (Zamagni, 1993: 315; "faşizm dönemindeki ağır toplumsal ilerleme"ye ilişkin iyi bir genel değerlendirmeye bkz. onuncu bölüm). Robert Soucy'ye göre Mussolini döneminde İtalyan işçi ile köylülerinin yaşam standardı hızla düşmüştü: "İtalya'da 1928 ile 1932 yılları arasında reel ücretler neredeyse yarı yarıya düşmüştü. 1926

ile 1934 arasındaysa İtalyan tarım işçilerinin satın alma gücü yüzde 50 ila 70 oranında azalmıştı” (Soucy, 1995: 13).

Kitlesel tüketim: Öznel boyut

Nazizm’in tüketimciliğe (tabii böyle adlandırılabilirse) yatkın olduğuna yönelik yorum, nesnel koşullar açısından incelendiğinde aslında sadece çok küçük bir azınlık için dile getirilebilirse de, tüketimin öznel boyutu değerlendirilince tablo epey değişir. Nazizm’i tüketimcilikle ilişkilendiren pek çok tarihçinin kabul ettiği üzere, bu bağlantının esasen yaşam standardının –en azından birazcık, kısmi ve geçici de olsa– fiilen yükseltilmesi ve hatta sıradan Almanların Nazizm dönemindeki öznel beklentilerinin karşılanmasıyla hiçbir ilgisi yoktu. Bu bağlamda somut kanıtların sayısı sınırlı olsa da rejimin kitlelere onlar için yanıp tutuştukları tüketim mallarını sağlamakta kararlı olduğu söylenegelmıştır. Bu görüşü benimseyenler temelde üç alt gruba ayrılabilir.

Birinci grup, bu yaygın kanaatin, kendilerini izleyenleri üstlendikleri işlerin parlak bir geleceğin habercisi olduğuna inandırarak, onların gözünü boyamaya çalışan egemen Nazi elitlerinin ustaca bir propagandasının sonucu olduğunu iddia edenlerden oluşuyor. Reichel (1991) bunu Üçüncü Reich’in –son derece yerinde bir ifadeyle– “güzel yüzü” olarak betimler. Bu gruptaki tarihçiler, sözlerini tutmaya zerre niyeti olmayan ancak insanları siyasi haklarından mahrum kalmaya ve savaş uğruna yapılan fedakârlıklara ikna etmek için bol keseden vaatlerde bulunan yöneticilerin, tüketimciliği –halkı baştan çıkaran bir kukla misali– yanıltma amaçlı kullandığını düşünüyorlar. Bu yoruma yakın isimler ekseriyetle Nazi Almanyası’nın “fiilî tüketim”ine vurgu yaparlar. Hartmut Berghoff’un iddia ettiği üzere, Naziler “toplam tüketimi bastırmaya çalışırken ciddi tavizler veriyor; üstüne üstlük etkileyici ve inandırıcı vaatlerde bulunuyorlardı” Berghoff, “rejimin yeni ufuklar açarak ve modernlik açısından eşi benzeri görülmemiş vaatler vererek fiilî tüketimi” nasıl yarattığına çekmişti dikkati: “Rejim, propagandasını etkili kılmak için araba ve tatil gibi, simgesel anlamı yüksek ve prestije gönderme yapan meta- lar üzerinde yoğunlaşmıştı” (Berghoff, 2001: 173). Bu cezbedici sahte tüketimin ardındaki sinizm, Berghoff’un, askeri tasarısını tümünden açığa vurarak halkı alarma geçirmek istemeyen rejimin –arabalar, evler, hatta yelkenliler gibi– dayanıklı tüketim mallarının satın alınabilmesi için tasarrufu nasıl teşvik ettiğini ve daha sonra da silahlanma için bu paraya nasıl el koyduklarını tartışarak bitirdiği makalesinde (183-184) apaçık hale gelir.

Sayet sadece bir “cezbedicilik”ten söz ediyor olsaydık, vurguyu sınırlı tüketim üzerinde tutan eski teorileri gözden geçirmek için elimizde fazlaca

–rejime karşı görece zayıf direnişi açıklamada halkın beklentilerini göz önüne almak dışında– bir neden bulunmazdı. *İkinci gruptaki* isimlerse, Hitler’den başlayıp aşağıya doğru Nazi önderlerinin Alman kitlesel refahına içtenlikle inandıkları ve bu kötü koşullar altında ellerinden geldiği kadar çok kaynağı söz konusu refahın tesis edilebilmesi için seferber ettikleri hususlarında ısrar ederek yüzeyden epey derine iner. 1930’lar ile 1940’lar boyunca tüketim, temelde oldukça sınırlıydı; hatta bazı alanlarda temel düzeyin bile altına düştü. Bunun nedeniyse nesnel ekonomik koşulların Nazilerin aksini yapmasına müsaade etmemesiydi. “Nazi tüketim toplumunun çuvallayışı”nı ele alan Wolfgang König, Nazilerin –üretim bandından çıkan bir dizi ürünün önüne *Volk* [halk] terimini koyarak– kendi *völkisch* tüketimciliğini yaratmak için azim dolu bir çaba sergilediğini ileri sürüyordu: halkın arabası, halkın radyosu vs. Tabii bu proje, içerisine doğduğu kötü koşullar –yani dünyadaki ekonomik kriz– yüzünden ve özellikle de son kertede rejimin –yeniden silahlanma, otarşi ve genişleme gibi– daha ilkel hedefleriyle bağdaşmadığı için daha en başından başarısızlığa mahkûmdu. Gelgelelim, çuvallanmış bir tüketim toplumuyla hedefini kasten yanıltma olarak belirlemiş bir tüketim toplumu arasında şüphesiz ki niteliksel bir fark olduğunu unutmamak gerekir (König, 2004). Bu çalışmayla kıyaslanabilecek başka bir eserde S. Jonathan Wiesen (2010), Nazi Almanyası’ndaki tüketimcilik yaklaşımını yakından incelemiş ve bir yanda ideolojik nefret, diğer yandaysa tüketimci bir politikanın olduğu çelişkili bir karışımın ifadesini pazarlama ve reklamda bulduğunu ileri sürmüştü.⁴

Bu yaklaşım, Nazizm’in tüketim hedefleri ile askerî hedefleri arasında keskin bir ayırım olduğunu iddia etse de, *üçüncü gruptaki* tarihçiler bu ikiliği yapı sökme uğratarak tartışmayı bir adım ileri taşır. Üçüncü gruptaki isimlere göre Nazi rejimi, sonu savaşa çıkan yolu hasır altı etmek için ne tüketimciliği kullanmış ne de tüketimciliği militarizme tabi kılmıştı. *Savaş bizatihi* büyük ölçüde –hatta kimilerine göre tamamen– Alman yaşam standardını yükseltme arzusundan neşet etmişti. Bu açıdan bakılınca fiilî tüketimde bir hile hurdaya başvurulmamıştı; aksine Almanyası’nın iktisadi bir süper güç olmak için ihtiyaç duyduğu “yaşam alanı”nı elde edene kadar rejimin insanlara sunabileceği en iyi şey fiilî tüketimdi. Bu araştırmacılar yakın dönemde yayımladıkları çalışmalarda Nazizm’e ilişkin tüketimci yorumu nihai sınırlarına kadar götürerek, Nazilerin sunduğu seçimin tüketim ile savaş değil, daha ziyade *yoksulluk* ile savaş arasında olduğunu ileri sürdüler. Böyle bakılınca savaş, üstün ırkın üyelerinin hak ettiği daha iyi bir geleceğe açılan ka-

4 Ayrıca bkz. Wirsching (2014). Nazizm döneminde tüketici kılığının nesnel gerçekliğini, artan tüketime özen bağlılıktan ayıran benzer bir iddiayı Schanetzky’nin (2015: 3-4, 19, 69-71) çalışmasında bulabilirsiniz.

piydi ve bu kapıdan geçen sıradan Almanlar, diğer Batılı ulusların –bilhassa da Amerika Birleşik Devletleri’nin– sahip olduğu maddi yaşam standartlarına ulaşabilecekti. Bu yaklaşımın temsilcilerinden biri, kısa süre önce “tüketimi gölgede bırakan silahlanma politikasının kapsamının oldukça geniş olduğuna” işaret etmiştir: “Dahası, silahlar ve tüketim birbirinden ayrı düşünülemez. Rejim, silah politikası için tüketimin önemli olduğunu ilan etmişti: Sivil nüfusun psikolojik açıdan silahlandırılması, topyekûn savaşın bir parçasıydı. Silah sayısını artırmak için yapılan fedakârlıklar, tüketim toplumunun bir kenara itilmesi değil, aksine geleceğe yapılan bir yatırım olarak görülüyordu” (Kundrus, 2014: 163). Adam Tooze, Üçüncü Reich ekonomisi üzerine epey övülen çalışmasında “silahlara karşı tereyağı” şeklinde kurulan geleneksel makroekonomik karşıtlığın Nazi politikalarının esasını kavramakta yetersiz kaldığını öne sürer. Zira insanlar bu politikalara tam da silahlar sayesinde –yani askeri yatırımlarla– ikna edilmişti; ancak askeri yatırımların önkoşulu da “tereyağı”, yani tüketim mallarından başka bir şey değildi (Tooze, 2008: 62-65). Nazi ideolojisinde askeri gücün ekonomik büyüme açısından vazgeçilmez bir unsur olarak görüldüğüne hiç şüphe yoktur. 1932’de Alman sanayicilere hitap eden Hitler, askeri-sanayi komplekse dair vizyonunu şöyle açıklıyordu:

Önünde veyahut arkasında kendisini koruyacak güçlü bir devleti olmadan gelişen tek bir ekonomi bile yoktur; Kartaca donanması olmasaydı Kartaca ekonomisi ve Kartaca ordusu olmasaydı da Kartaca ticareti diye bir şey olmazdı. Bu sebeple modern dönemde de, yani işlerin kolayca sarpa sardığı ve milletlerin çıkarlarının birbiriyle çatıştığı zamanlarda, arkasında milletin mutlak güçlü ve kararlı siyasi iradesinin olmadığı bir ekonomiden söz etmek mümkün değildir (akt. Domarus, 1973, cilt: 1: 80).

Ekonomi ile siyaset arasındaki bu karşılıklı bağımlılık, kimi uzmanları Nazi sosyoekonomik modelini geleceğe dönük bir tüketicilik, bir tür gecikmiş tatmin biçimi şeklinde kavramsallaştırmaya yöneltti. Baranowski’ye (2004: 74) göre rejimin tüketim karşıtlığı, aslında tam da tüketim yanlısı olmasının bir sonucuydu: “Yüksek bir maddi yaşam standardının –toprak üzerinde yükselen devasa bir imparatorluk üstünde– kalıcı olarak sağlanması, yeniden silahlanmayı ve savaşmayı gerektiriyordu; ancak bunların artan ücretleri ya da şişirilmiş tüketici talebini yatıştırması mümkün değildi.” Aynı şekilde Nazilerin materyalizm karşıtlığı da materyalizmin içinde yeşeriyordu (221): “Üstün ırk gelecekte, yani Almanya savaşı kazandıktan sonra, rejimin savaş öncesinde belirlediği yaşam standardının anti-materyalizmiyle sınırlı kalmayacak, maddi refahın keyfini çıkaracaktı.” Tooze’nin çalışmasında kendisine destek bulan Geoff Eley (2013: 72), “Hitler ve Nazi liderleri için silah

ve tereyağı diyalektiğinin her daim bir erteleme içerdiği” ve *Lebensraum*’un kazanılmasını amaçlayan emperyal projenin gözünü gelecekteki refaha diktiği sonucuna vardı. Nesnel boyutta hatalı olduğu sık sık ortaya konan Götz Aly’nin görüşleriye öznelci yoruma –paradoksal bir biçimde– arka kapıdan sızmayı başarmıştı: Savaş, Alman kitlelerine peşine düştükleri maddi faydaları sağlamamış olabilir, ama savaşın yürütülmesini sağlayan tam da bunların zihinlerde yer edinmeyi başarmasıdır. Bu noktada Aly ile yakın bir çizgiyi izleyerek, savaşın –hiç değilse– Almanlara refah ve rahatlık tesis etmeyi amaçlayan büyük bir tüketim kumarı olduğunu söyleyebiliriz; ancak aramızdaki temel fark şu: Bana kalırsa savaş kelimenin tam manasıyla tutukluk yaptı.*

Tüketici yoruma dair eleştirel bir değerlendirme

Bu yaklaşım bazı açılardan doğru yerlere parmak bassa dahi, bazı unsurları göz ardı eder. Mesela bu yorum Nazilerin kitlesel tüketime yönelik muhtelif ve farklı saiklere dayanan çekincelerini ve düpedüz düşmanlığını ekseriyetle küçümsüyor. Şuradan başlayabiliriz: Kitlelere düşük maliyetli ürünler sunan büyük mağazalara ve işçi kooperatiflerine karşı öfkeli olan küçük işletme sahipleri ve esnaf ile Naziler arasında oldukça güçlü bir ilişki vardı; Nazi partisinin toplumsal tabanının önemli bir kısmını temsil eden orta sınıftan bu kesimlerin ideolojisi, Nazi ideolojisini ve söylemini etkiledi (Schanetzky, 2015: 19). Kültürel açıdan bakılınca Nazizm, *Bildungsbürgertum*’un klasik hassasiyetlerinin ve kininin büyük kısmını soğurmuştu. *Bildungsbürgertum* mensupları, –daha önce değindiğim kitle kültürü tartışmasında görüldüğü üzere– “kitleleşme”, “ticarileşme” ve “kitsch”in yaygınlaşmasının yanı sıra *Schund und Schmutz* denen kültürel ürünler yüzünden ahlânıp vahlanmaya pek meraklıydı. Hatırlanacağı üzere, bu karışıklık sadece estetik değil, aynı zamanda içten içe siyasiydi de; zira kitle kültürünün (*Bildungsbürger*’in kendisini büyük ölçüde duygusal açıdan bağlı hissettiği) eski elitlerin hegemonyasına meydan okuyarak toplumsal düzeni altüst ettiği düşünülüyordu. Üstüne üstlük, kitlesel tüketime ayak diremenin ardında sağlam bir ekonomik mantık vardı; zira bu durum sosyalist ve sendikalı işçilerin daha fazla ücret talebiyle yakından ilişkiliydi. Tabii Alman iş dünyası ücret artışı talebine açıkça direniyordu ve Naziler de yeniden silahlanmaya karşı oldukları için sosyalistlere ve sendikalı bu işçilere pek sıcak bakmıyordu.⁵

(*) Landa burada “tutukluk yapma” ve “amacına ulaşamama”ya aynı anda gönderme yapan bir ifade kullanıyor – ç.n.

5 Shelley Baranowski, Nazi “tüketimciliği” üzerine çalışmasının ilk bölümünde Nazilerin tüketimciliğe yönelik *reddin* ana kaynaklarını faydalı bir şekilde özetliyor. Bu bölümün alt başlıklarından biri epey aydınlatıcı: “Kitlesel Tüketimi Evcilleştirmek: Nazizm’in ‘Alman’ Kapitalizmi” (Baranowski, 2004: 25). Bu başlık kitabın iddiasını sınıflandırmayı biraz zorlaştırıyor, zira Nazi-

Bu nedenle nesnel açıdan –gelecekteki amaçları ne olursa olsun– Nazilerin savaş yolunu adımlamasının, mevcut kitlesel tüketimin azaltılmasına ve sivillerin para kazanamadığı askerî sanayiye yapılan muazzam miktarlardaki devlet yatırımına kapı araladığı ne kadar vurgulansa azdır. Tooze, 1933’ten önce fazlaca önem taşımayan bir sektöre yakından bakarak çok iyi bir örneğe temas eder: uçak üretimi.

1932 yılında Alman uçak endüstrisinde 3.200 kişilik bir istihdam söz konusuydu ve yılda yüzden fazla uçak üretilmesi mümkün değildi. On yıldan kısa bir süre içerisinde bu endüstri kolunda çeyrek milyondan fazla insan istihdam edilmeye başladı ve Alman uçak endüstrisi dünyanın en gelişmiş savaş uçaklarını –yılda 10 binden fazla sayıda– üretme kapasitesine ulaşmıştı. Yeniden silahlanmanın endüstriyel etkileri arasında açık ara en önemlisi buydu (Tooze, 2008: 125).

Uçak endüstrisi örneği, sivil sahada faydalı diğer endüstri kollarından farklı olarak, hedeflerinin tamamen askerî olması bakımından fazlasıyla açıklayıcıdır. Benzer şekilde, 1930’larda Almanya’nın –savaş zamanında çok önemli bir rol oynayan ve büyük çoğunluğu araba sahibi olmayan Alman vatandaşları için faydası asgari düzeyde kalan– hızlı otoban ağıyla kaplı olması da önemli bir örnektir. Hatta bu durum Brecht’in “Yoldaki Kilometre Taşları Üstüne” adını taşıyan bir hiciv yazmasına bile yol açmıştır: “Biziz bu yolları yapan / Üstünde yalnızca / tanklarla kamyonların tekerlekleri dönen” (akt. Möser, 1998: 221). İzlenen bu politikalarla işsizlerin sayısı 1933’te altı milyonken 1937’de bir milyona düşürüldü; ancak bu esnada işçilerin ücretleri ciddi şekilde tırpanlanıp haftalık çalışma saatleri artırıldı (Evans, 2005: 328-333). D.G. Williamson’ın (2002: 154) ifade ettiği üzere “Nazi rejiminin ücretleri düşük tutması büyük bir başarıydı. 1935 ile 1939 arasında ücretler düşerken kâr ise %36,5 arttı”

Ne var ki Nazizm ile tüketimciliği kaynaştırma girişimi –öznel açıdan da– sorunlarla doludur. Nazilerin askerî politikalarının merkezinde yalnızca uzun vadeli bir ekonomik yatırımın olduğunu düşünmek, rejimin rasyonal ve araçsal doğasını büyük ölçüde –ideolojik taahhütlerinin hilafına olacak şekilde– abartmak manasına gelir. Milyonlarca Alman’ın yaşamının feda edilmesinin (Alman olmayanların çektiği acıları bir kenara koymak gerekiyor, zira Naziler için bunun hiçbir manası yoktu) ve savaşın korkunç güçlüklerinin ardında basit bir şekilde Almanların refahı ve daha yüksek bir yaşam standardı arayışının yattığı; savaşın tüketicileri mesut etmek için tasar-

lerin tüketim karşılığı kadar tüketimciliğini de belgeliyor. Bunun yanı sıra yazar, teorik açıdan tüketimciliği ön plana çıkarmayı tercih ederek, belki de amaçladığının tam aksi yönde, sorunlu bir izlenim veriyor.

lanmış uzun bir yol olarak görüldüğü fikri, –en hafif tabirle– pek inandırıcı değil. Meseleye böyle yaklaşmak, Nazi dünya görüşünün savaşa yaptığı asli, varoluşsal ve yarı-libidinal yatırımı ve bir yaşam biçimi olarak barışa yönelik içgüdüsel muhalefeti göz ardı eder (Birinci Dünya Savaşı’nı coşkuyla karşılayan ve salt fayda üzerinden açıklanamayacak bu zihniyeti 3. Bölüm’de ele almıştım). Dahası, barış –en azından tüketimcilikle ilişkisi bakımından– tam da refah ve daha yüksek bir yaşam standardına yönelik korkak ve hazcı bir saplantıdan ötürü hor görülüyordu. Nazilerin savaşa balıklama dalması, aslında bir *homo economicus* eylemiydi ve tam da Nietzsche’nin şu fikrine denk düşüyordu: “Muazzam ve imkânsız olanın, *animae magnae prodigusun* [büyük, atılgan ruha sahip insan olmanın] peşine düşüp uğrunda ölmekten daha iyi bir yaşam amacı bilmem” (1997: 112).

Tooze kitabının tamamını kateden iddiasını, yani Nazi ekonomi politikasının ve dolayısıyla dış politikasının geleceğin tüketimciliğini amaçladığı ve Almanya’nın ABD’nin artan gücünü ancak bu şekilde yakalayabileceğini düşündüğü şeklindeki iddiasını desteklemek üzere –şaşırtıcı biçimde– metin düzeyinde çok az kanıt sunar. Aslına bakılırsa iddiası büyük oranda Hitler’in *Second Book*’una, hatta bu kitabın “anahtar niteliğindeki pasajlarından” biri diye tanımladığı şu kısma dayanıyor:

Avrupalılar bugün Amerika’nın gerçek koşullarından olduğu kadar Avrupa’nın olanaklarından da türettikleri bir yaşam standardının hayalini kuruyor. Modern teknoloji ve bu teknolojinin mümkün kıldığı iletişim sayesinde halklar arasındaki uluslararası ilişkiler o kadar sıkı fıkı hale geldi ki, Avrupalılar tam manasıyla farkında bile olmadan kendilerine Amerikalıların yaşam koşullarını ölçü alıyor (akt. Tooze, 2008: 10).

Amerikan refahının altında devasa büyüklükteki toprakların ve iç piyasasının yattığını düşünen Hitler, buradan hareketle sadece tek bir yönde –yani Doğu’ya doğru– ilerlemesinin Almanya’nın ABD’nin yaşam standardını yakalamasını sağlayacağı sonucuna vardı. Tooze (10) bu durumu şöyle özetliyordu: “Başka bir deyişle, Fordizm *Lebensraum*’u gerektiriyordu.” Bu çıkarım epey makul görünse ve Nazi projesinin temel direği ekonomik büyüklük ile bağımsızlığa kavuşmak olsa da *tüketimcilik* gerçekten de bu projenin merkezinde yer alıyor muydu? Sıradan Almanların gelecekteki satın alma gücü ve hazları, gerçekten de Hitler’in emperyalist vizyonunun bu kadar –bırakalım merkezî olmayı– vazgeçilmez bir parçası mıydı? Bu iddiaya şüpheyile bakmak için yeterince neden var. Aslında bunun için Hitler’in *Second Book*’undan başka bir metne gitmeye de gerek yok; zira bu kitapta ABD’nin meydan okumasına değinen ama çok farklı sonuçları olan başka bir pasaj daha var. Uzun uzun alıntılanmayı hak eden bir pasaj bu:

İrksal açıdan aşağı olan Avrupa'nın önem kazanmasının yarattığı tehlike, Kuzey Amerika kıtasındaki insanların dünyanın kaderine yeni bir rota vermesine yol açıyor. Buna karşın söz konusu tehlikenin bütün Avrupa'yı tehdit ettiğinin farkında olan insan sayısıysa bir elin parmaklarını geçmiyor. Çok az insan bu tehlikenin Almanya için ne anlama geldiğinin farkına varmaya niyetli. Halkımız –tıpkı geçmişte olduğu gibi– gelecekte de aynı siyasi umursamazlığı sürdürmeye devam ederse sonunda uluslararası sahada ciddi bir rolü olduğuna yönelik iddiasından vazgeçmek mecburiyetinde kalacak. Avrupa, ırksal açıdan her geçen gün biraz daha bodurlaşacak; ta ki geçmişteki azametini hatırlamayacak kadar yozlaşmış vahşi oburlara dönüşüne kadar. Gelecekteki uluslararası devlet hiyerarşisinde en fazla İsviçre ve Hollanda eski Avrupa'daki yerini koruyabilecek (Hitler, 2006: 111-112).

Bu pasajda dikkate değer olan şu: Hitler burada Nasyonal Sosyalist hareketin amacının Alman yaşam standardını yükseltmek olduğuna ya da söz konusu tüketimciliğin Doğu'ya muazzam bir dış etkiyle yerleşik hale getirilebileceğine dair tek bir söz dahi etmez. Tam aksine, Alman kitleleri için tüketimciliğin ve iyi yaşam standardının Nazizm *olmadan da* elde edilebileceğini bu sözlerde zımnen kabul eder. Gel gör ki Almanların “yozlaşmış, vahşi oburlar”a, yani Son İnsanlar'a dönüştüğü bu kâbus senaryosunu kesin bir dille reddeder. Oburların iyi beslendiğini ve rahat, hatta lüks içerisinde yaşadığını söylemeye gerek bile yok. Ne var ki Hitler'in peşinde olduğu şey bu değildir: Onun arzuladığı *siyasi büyüklük*, dünyada güç olmaktır. Hitler'in Almanya'yı ihtar etmek için adını andığı İsviçre ve Hollanda'nın si-villerin aç açıkta bırakıldığı yoksul ülkelerden olmadığına dikkat edelim. Bunlar tam aksine söz konusu dönemde sırtını gelişen ekonomi ve ticarete yaslayan, yüksek bir yaşam standardına erişen müreffeh ülkelerdi ve bugün hâlâ öyleler. Buna karşın Hitler'in –temelde Nietzscheci– bakış açısına göre “azamet”ten yoksundular. Hitler buradan sonra sözlerine şöyle devam eder (112): “Bu durum, dünya tarihindeki yeri iki bin yıl geriye uzanan bir halkın son nefesini vermesine neden olacak.” Dolayısıyla tehlikede olan tüketimcilik değil, Hitler'in elbette Hegelci-Marksist bir perspektiften kitlelerin özgürleşme süreci olarak değil de dünya egemenliği için emperyal bir teşebbüs çerçevesinde algıladığı “dünya tarihi”ydi.⁶

Faşizmin bu tüketimci yorumu (bilhassa radikal olanı) Nazilerin tüketimi destekleyen değerlere yönelik içten içe geliştirdikleri muhalefeti kavramakta pek faydalı değildir; bu muhalefeti en iyi ihtimalle üstünkörü ele alır. Gel-

6 Tooze (2008: 11) bu pasajı alıntılar, ancak kanımca ondan çıkan kaçınılmaz sonuca değinmez bile. Bu sonuçsa, Hitler'in gözünde, Almanların ekonomik refahının barışçıl bir çerçeve içerisinde de tesis edilmesinin mümkün olduğu ancak bu seçeneği küçümseyip reddetmesinden başka bir şey değildir.

gelelim böylesi bir muhalefet olmasaydı dahi, bu muhalefetin tarihsel bir fenomen olarak Nazizm'in (ve faşizmin) kendisine has bir niteliği olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı oldukça tartışmalıdır. Bu bağlamda Hitler'in tarihsel eğilimlerin "bütün dünyayı tek bir büyük mağazaya dönüştürdüğü" (Hitler, 1999: 157) düşüncesinden duyduğu dehşeti anımsatmak faydalıdır. Hitler için tüketimcilik, savaşın yarattığı kahramanlıkla kıyaslandığında yalnızca aşağılık bir uğraş değildi, aynı zamanda milletin savaşıma iradesinden taviz vermesine yol açarak bu niteliğe alenen ayak diriyordu. Aslına bakılırsa Hitler, Almanya'nın tam da *tüketim düzeyinin düşük* olmasından ötürü büyük bir avantaja sahip olduğunu düşünüyordu. İkinci Dünya Savaşı esnasında tüketimcilikle şımartılmış "kuş beyinli" bir nüfusa sahip ABD'nin, "yaşam standardı" şüphesiz "daha düşük" ama kıyas kabul etmeyecek kadar üstün bir kültüre sahip olmasıyla övünen Almanya'ya cidden kafa tutmasının mümkün olmadığından emindi. Derin düşüncelere dalmış halde şunu soruyordu: "Böyle bir halk neden savaşsın ki? İstedikleri her şeye sahipler! Bir insan hayatın güzelliklerinin her geçen gün daha fazla kısıtlanmasına katlanmak zorunda kaldıkça savaşıma arzusu kısa sürede solup gider!" (Hitler, 2000: 605). Hitler'in aklındaki, insanların karakterini bozmaya sebep olan ve genellikle bir milletin bünyesine zarar veren gereksiz ürünleri, yani buzdolabı gibi kitlesel lüksleri mütevazı tüketim ihtiyaçlarından ayırmaktı; aynı kitapta "şayet her şeyi tektipleştirirsek, kitleler hayatın maddi olanaklarından faydalanabilir" (75) diyor ve daktilo ile radyo gibi örneklerden söz ediyordu. Tüketim ürünlerindeki çeşitlilik ile aynı ürünün farklı türleri arasında seçim yapmayı, açgözlü tüccarların para peşinde koşmasının bir sonucu olarak görüyordu: "Bunlar sadece esnafa daha fazla para kazanma fırsatı sunduğu için üretiliyor. Ucu bucağı görülmeyen çeşitliliğin tek açıklaması bu. Bir iki yıl içerisinde bu rezalete bir son vermeliyiz!" (75). Tüketimci yorum, Nazilerin genelleştirilmiş refah kaygısına vurgu yaparken, Hitler'in 1942 gibi geç bir tarihte böyle bir ihtimale karşı –bilhassa halka seslenilmeyen özel konuşmalarında– kesin olarak uyarıda bulunduğunu duymak mümkündür:

İngiltere Hindistan'ı yitirirse İngiliz plütokratları kemer sıkamak zorunda kalabilir.

Bu sözler sanki Hitler zengin insanlara ilkece karşıymış gibi düşünülmemeli. Zenginlerin siyasi nüfuzları makul sınırlar içerisinde kaldığı sürece varlıklarını reddetmeye gerek yoktur. Zira bir zengin, bir fakirin on katı yemek yiyemeyeceğine göre, yetmiş milyon içindeki yüz bin zenginden güç durumdaki bir halkın sırf midesine bir şeyler girsin diye bu kadar ağır vergiler alınmaz; tıpkı fakirler aniden varlıklı burjuvalara [*Mittelständler*] dönüşse ve öncesinin üç katı yemek yemeye başlasa onlardan da bu kadar ağır vergiler alı-

namayacağı gibi. Zenginler şimdiki halleriyle zararlı bir toplumsal fenomen oluşturmuyorlar (akt. Picker, 2003: 299).

Hiç şüphe yok ki, Hitler neden söz ettiğini çok iyi biliyordu; çünkü bu sözler ağzından çıktığında –savaş dönemindeki beslenme düzeni sıradan Almanlarınkinden çok daha üstün– zenginler kulübüne girmişti bile (bu hususu birazdan ele alacağız).

Kitle tüketimine yönelik eleştiriler, Son İnsanlar'ın değersiz uygarlığını karalayan karamsar gelenek içerisinde düşünülmelidir. Nazizm çatısı altında kesintiye uğramak şöyle dursun, tam aksine doruk noktasına ulaştığı bir gelenektir bu. Ernst Jünger'in 1934'te yazıp yayımladığı *On Pain [Acı Üzerine]* başlıklı denemesi, bu karamsar söylemin ilginç bir örneğidir. Nietzscheci bir ruhla kaleme sarılan Jünger, tüketim düşkünü modernliğe, acının ket vurulamazlığını inkâr etmeye ve yeryüzünde bir cennet yaratmaya yönelik yüzeysel bir girişimin şekillendirdiği sahte bir kültür olduğu eleştirisini yönelterek şiddetle karşı çıkıyordu. Jünger (2008: 12) bu yazıda kitle demokrasisi ile kitle eğlencesinin nasıl iç içe geçtiğine odaklanır:

Olabildiğince fazla sayıda insanın meta ve zevklere kolayca ulaşabilmesi refahın işaretidir. Belki de bu refahın en simgesel işareti devasa büyüklükteki kafelerdir. (...) Bu mekânlar demokrasinin hakiki sarayları olarak görülebilirler. Buralarda havayı bir uyuşturucu misali dolduran, âdeta bir rüyayı andıran acısız ve tuhaf bir rahatlık hissedilir. Kitlelerin sokaklarda insanın gözüne batmaması imkânsız bir zevksizlikle, ama tek tip ve "saygın" bir şekilde giyinmeleri dikkat çekicidir. Çıplak ve aleni yoksulluğa nadiren rastlanır buralarda.

Jünger'in elitist bakış açısından yaklaşılnca daha önce duyulmamış böylesi bir kitle konforundan söz etmesi epey şaşırtıcı. Ne var ki bu yazının "demokrasinin sarayları"nın çoktan yerle yeksan olduğu bir zamanda ve mekânda kaleme alınmasıyla açıklanabilecek bir memnuniyet ve güven duygusunun satırlardan taşıdığını söylemek mümkün. Bu yazıyı Hitler'in iktidar koltuğuna oturmasından bir yıl sonra kaleme alan Jünger (2008: 13) Son İnsan'dan insanlığın kurtulduğu bir hastalık olarak bahsetmeye cüret etmişti: "[Nietzsche'nin] Son İnsan'a dair kehaneti hızla gerçekleşti. İsabetli bir kehanetti bu; tabii Son İnsan'ın en uzun ayakta kalan kişi olacağı kısmı hariç. Son İnsan çağı çoktan arkamızda kaldı." Jünger'e göre kitlelerin materyalist ütopyasının yanılısamadan başka bir şey olmadığı derhal faş edilmeliydi; üstelik demokrasinin halkçı saraylarını yıkmak için toplar ve makineli tüfeklerden daha iyi bir aday olabilir miydi? Jünger, 1921'de parmakları makineli tüfeğin tetiğinde duran üç polisin binlerce kişinin katıldığı bir gösteriyi da-

ğıtıına tanık olduğunu anımsar. Ateş emri verildikten sonra tek bir kişi da-
hi yaralanmadan göstericiler dağıtılmıştı. Jünger (2008: 24-25) bu hadisenin
şunu ispat ettiğini düşünüyordu:

Kitle denen şey, soyut bir fikirden fazlası değildir. (...) Bu olayda büyüü bir
şey vardı; rezil bir iblisin maskesi düştüğünde insanın tepeden tırnağa du-
yumsadığı o derin memnuniyet hissini uyandırıyor.

1932'de Berlin Alexanderplatz'daki bir polis aracı, “haksız iktidar
iddiaları”nda bulunan kifayetsiz kitleleri “ortadan yarararak” püskürttüğünde
de benzer bir his yaşamıştı Jünger. Faşist askeri diktatörlük, tarihin ilerleyi-
şini işte tam da böyle sessizliğe boğar ve kitlelerin projesini ortadan kaldırır.
Bu satırlar, 1934'te en önemli Fransız faşist entelektüellerinden Pierre Dri-
eu La Rochelle, Berlin ziyaretinden dönerken Almanya'nın yaşam standardı-
nı *düşürdüğü* için Nazileri övgülere boğduğu yılda yazılmıştı. Drieu La Roc-
helle “Berlin'i, Almanya'yı gördüğünden daha yoksul buldum. (...) Faşizm
bir gerçeğin alenen kabullenmesini kolaylaştırır: Herkesin elindekileri kay-
betmesi genel yaşam standardını mecburen düşürür. Gelgelelim bu yoksul-
luk tam da bir zenginlik olabilir” (akt. Soucy, 1979: 139). Çağdaşlarının bü-
yük çoğunluğu gibi, Drieu la Rochelle'in kitlesel tüketime karşı durmasının
altında tüketimci kapitalizmin demokrasiye ve ürkütücü eşitlikçilik yoluyla
sosyalizme ya da daha kötüsüne kapı aralayabileceğine yönelik bir korkunun
yattığı açıkça görülebilir. “Kapitalizm,” diyordu üstüne basa basa (135), “tü-
ketimi komünalleştirmek, yani onu eşitlikçi hale getirmek istiyor; standart-
laştırma denen şeyin başka bir anlamı olamaz.” Hitler'in tüketimi azaltma-
yı başarmasından duyduğu memnuniyetin sebebi burada açığa çıkıyor. Dri-
eu la Rochelle, Hitler'in yarattığı tarihsel fenomeni Avrupa'nın dekadansına
yol açan tecavüze dur dediği için övgülere boğuyor ve onu, Fransız Son İn-
sanlar'ın can sıkıcı rahatlığına karşı insanı kendine getiren bir umar gibi gö-
rüyordu: “Fransızlar her şeyden önce uyumak, balık tutmak, yemeklerin ta-
dını çıkarmak, az biraz sevişmek ve hâlâ tutkuların öncelikli olduğu zaman-
ları anımsatan haberleri okumak isterler” (101). Drieu La Rochelle'e göre fa-
şistlerin materyalizm karşıtlığı, “Hitler'in Almanya'sında, tıpkı Mussolini'nin
İtalya'sında olduğu gibi hâlâ ahlâki bir gücün var olduğunun” (140) ümit ve-
rici bir kanıtıydı.

Aslı istenirse İtalyan faşizminde gerçekten benzer eğilimler vardı. İtalyan
faşizmi, daha doğuş aşamasından itibaren kitlelerin ve onların sosyalist li-
derlerinin materyalist ruhunun, korkak burjuvazinin direnmeye cesaret ede-
mediği ve milli birliği aşındırıp ahlâki takati zayıflatan materyalizmin eleş-
tirisini bünyesinde barındırıyordu. Sadece fikirleriyle değil, eylemleriyle de
“faşist sentez”in (Sternhell, 1994) oluşumunda hayati bir rol oynayan ateş-

li milliyetçi Enrico Corradini, 1903 gibi erken sayılabilecek bir tarihte bile, kitle materyalizmini milli yeniden dirilişin önündeki asli engel olarak görüyordu:

Tek bir sınıf uğruna diğer bütün sınıflar suçlu gibi gösterildi; kol emekçilerinin ücretleri, toplumun yegâne amacı ve meselesi haline getirildi. Bütün değerler kitlelerin şiddetli saldırısına maruz kaldı. Dahası bu kitlesel sürülerden önce, çağın alçaklığı sayesinde, Bizans hadımlarının tiz sesleri misali ölümcül bir tehlikeyi anıştıran, habis ve korkak küçük adamların, çılgın eğlence düşkünlerinin saldırısı gelmişti (akt. Lyttelton, 1973: 137-138).

Daha da kötüsü, bu kitlesel eğlence düşkünleri, karşılarında “şu geçici insan hayatına köhne bir saygı, zayıf ve alçakgönüllülere de köhne bir merhamet” duyan dejenere bir burjuvaziye bulmuştu. “Her yerde,” diyordu Corradini (139) öfkeyle:

(...) daha büyük olan, daha küçük olan tarafından idare ediliyor. (...) Eğitimden, edebiyattan, sanattan, tiyatrodan, felsefeden, bilimden, tarihten, her yerden sürüldü büyük olan. Küçük adamların materyalist demokrasisinin bir *fikri kovup yerine maddeyi* koyabildiği her yerden...

Kitlelerce benimsendiğinde materyalizme yönelen bu düşmanlık, tarihi boyunca İtalyan faşizminin merkezinde önemli bir yere sahipti. Mussolini, İtalyanların yaşam standardını yükseltme hedefine destek veriyormuş gibi görünse de aslında buna yönelik itirazlarını defalarca dile getirdi. Temmuz 1919’da şöyle demişti: “Sosyalistlerin iplerini elinde tuttuğu kalabalıkların büyük kısmı, ‘Kızıl’ İncil’in bulaştırdığı hastalığa kapılıp barbarlaşan vahşilerden oluştuğu için konuşulup ikna edilmeye bile layık değil.” Sözlerine şöyle devam ediyordu: “Kendimizi insanlara kısa süre içerisinde Cennet vaat eden şarlatanlar değil, eğitimciler olarak takdim etmek zorundayız” (Mussolini, 1923: 94). Sonraysa (94-45) tüketimciliğe değil, üretkenliğe odaklanmış bir etige vurgu yapıyordu:

Üretin! Üretin! Üretin! (...) Bir araya gelince insanlara ürün stokumuzun bol olduğunu, sınırsızca tüketebileceklerini ve üretimi artırmadan isteklerine uygun şekilde ücretlerin artırılacağını söyleyip yüksek sesli alkışlara mazhar olmak elbette hoştur. Cesurca olansa, ekonomik bir devrimin özünü emekten aldığını, ister tarlalarda ister fabrikalarda olsun üretimin artırılmasıyla güçlendiğini, ilerlediğini ve gerçekleştiğini söyleyebilmektir.

Duce, yaklaşık on beş yıl sonra dahi üretime duyduğu inancı koruyordu; ama artık sözlerindeki çileci ton daha baskındı. Mayıs 1934’te yaptığı bir konuşmada şöyle demişti:

Bir işçi kitlesinin önünde durup “ücretlerinizi artıracamız” demek tabii ki daha kolay. Böyle lakırdılar alkış getirir. Gel gör ki, bir faşistin görevi tam tersine şunu demektir: “Bu fedakârlığı yapın, çünkü bu sayede uluslararası pazarlarda rekabet gücümüz artacak, ihracatımız artacak, sizler işinizi koruyacaksınız ve işsizler için de yeni işler yaratılacak” (*güçlü alkışlar*). İnsanlığın dengesini daha düşük bir yaşam standardında bulacağı bir dönem kapımızda. Ama endişelenmenize gerek yok. İnsanlık hem coşkuyla hem de kahramanca davranabilecek güce sahiptir (Mussolini, 1958, cilt 26: 251-258).

Mussolini bu sözlerini savaştan korkulmaması gerektiğini, çünkü Herakleitos’un dediği gibi çatışmanın “her şeyin kökeni” (259) olduğunu söyleyerek sürdürmüştü. Duce, bir başka konuşmasındaysa taşra ve küçük şehirlerden gelenlerin “hoş ve ahmakça her şeyi bulabileceği büyük şehirlerle”, tüketim açısından cazip metropollere “akın eden” canı sıkılmış insanların acı demografik eğilimini hiçe sayıyordu (Mussolini, 1958, cilt 22: 367).⁷ Mussolini (1958, cilt 34: 126) başka bir yerdeyse Ernst Renan’ın “pre-faşist sezgiler”ini takdirle karşılıyor ve demokrasiyi “yozlaşmış bir kitlenin, vulgar insanların aşağılık zevklerinin tadını çıkarmaktan başka hiçbir kaygısının olmadığı toplumsal bir durum” olarak tanımladığına çekiyordu dikkati. Duce, “tarihsel materyalizm”e karşı girdiği açık polemiklerde, faşizmin “insanları yalnızca tek bir şeyle ilgilenen hayvanlar derekesine indirgeyen refah eşittir mutluluk denklemini” reddettiğini dillendiriyordu. Ona göre bu denklem, “insanı yiyip şişmanlatmak, böylelikle saf ve bitkisel hayata indirgemek”ten (125) başka bir işe yaramıyordu. Mussolini ile Hitler’in “vahşi oburlar”a ilişkin görüşleri epey yakındır. İkisi de Son İnsanlar’ı hicvetmek için bu türden benzetmelere başvuruyordu. Mussolini, toplumsal sükûnet ve maddi refahı ima ettiği için mutluluk mefhumunu benimsemediğini pek çok defa dile getirmişti. Mesela Aydınlanma filozoflarının “dünyada ‘mutluluğa’ ulaşmak mümkün” şeklindeki on sekizinci yüzyılda öne çıkardığı fikri “hastalıklı” kabul ediyor ve “biz faşistler, her türden durağan maddi ya da ahlâki mutluluk kavramını reddederiz” diyordu. “Bizim mutluluğumuz mücadeledir” (Mussolini, 1958, cilt 26: 25-26). Goebbels, 1939’da faşizm ile Nazizm’in bu bağlamdaki birliğinin altını çizerek kendi adına bir noktaya değiniyordu: “Nasyonal Sosyalizm ve faşizm, her şeyden önce rahat ve dolayısıyla keyifli bir yaşamı hor görmek gerektiğinde hemfikirdir.” Bu fikri, milletin bireysel fedakârlıklara muhtaç olduğu bir zamanda dükkânlardaki kahve kıtlığından yakınan şımarık “kahveci teyzeler”i paylamak üzere kaleme aldığı bir yazısında dillendirmişti (Goebbels, 1941: 64). Hermann Göring de –meşhur ifa-

7 İtalyan faşizminin tüketimciliğe yaklaşımına dair ayrıntılı bir açıklama için ayrıca bkz. (De Grazia, 1996).

desinde dile getirdiği üzere– benzer bir fikri savunuyordu: “Demir cevheri her zaman bir imparatorluğu güçlü kılar. Tereyağı ile domuz yağıysa en fazla bir milleti şişmanlatır” (akt. Schanetzky, 2015: 7).

Tüketim karşıtı bu duruşu kavramsallaştırmanın yollarından biri de onu Victoria de Grazia’nın modern tüketimcilik tarihine önemli bir katkı olarak gördüğü bir unsur bağlamında konumlandırmaktır. Bu unsur, ağırlıklıla Fordizm ile ilişkilendirilen ve kitlesel üretim, nispeten yüksek ücretler ve düşük maliyetli ürünler etrafında dönen Amerikan kitlesel üretimi modeline 1950’lere kadar Avrupa’da gösterilen direniştir. Avrupa’da bu dönemde, Amerikan modelinin tam aksine küçük perakendecileri merkeze alan, artan ücret taleplerine direnen ve tüketicilerin faydasına olmayan “burjuva” ve “neo-merkantilist” bir üretim tarzı hâkimdi. Batı Solu’nun 1968 sonrasındaki tüketim karşıtı eğilimi göz önüne alınınca, bugün –sosyal demokratlarla komünistlerin işçilerin daha yüksek ücret ve artan tüketim taleplerini o dönemle kıyaslanamayacak bir biçimde desteklediği ama kitlesel tüketime yönelik muhalefetin daha çok Merkez ve Sağ’dan geldiği– yirminci yüzyılın ilk yarısının koşullarını zihinsel olarak yeniden yaratmak pek kolay değil. Elitler ve orta sınıflar, kitlesel tüketimi kendi ideolojik ve sosyoekonomik çıkarlarına uygun şekilde ayarlamak, özellikle de tüketimi “sınıf” yerine “milli” kalıplara uydurmak için epeyce mücadele verdiler (De Grazia, 1998: 78). 1968 öğrenci hareketinin tüketim karşıtı meşhur sloganlarından biri yeni solunla karşılaştırılınca eski ve yeni Sol arasındaki uçuruma dair çarpıcı bir örnek gözlerimizin önüne serilir. Fransız kooperatifçiliğinin eski sloganlarından biri, “*Consommez plus, vous vivrez moins*” [Ne kadar çok tüketirseniz, o kadar az yaşarsınız] idi. Yeni solsa “*Je depense, donc je suis*” [Tüketiyorum, öyleyse varım] diyordu (De Grazia, 1998: 77). Dahası, faşizmin Fordizm’e karşı olduğunu söylemek kesinlikle mümkün değildi; zira hızlı askeri üretim söz konusu olduğunda kitlesel üretimin bariz avantajları vardı. Ayrıca tüketimin milli hedeflere tabi kılınması, büyük perakendecilere şüphelerle yaklaşılması, –büyük ölçüde laftan ibaret olsa da– küçük perakendecilerin tercih edilmesi, “Amerikan meftunluğu”nun [Americanism] kınanması ya da kitleselleşmeyle bağlantılı olarak ürün ve hizmetlerin kalitesinde güya düşüş yaşanması gibi “burjuva üretim tarzı”nın pek çok temel ilkesini bünyesinde barındırıyordu (“Amerikancılık/Amerikan meftunluğu” meselesini ise bölümün sonuna doğru ayrıca ele alacağım).

Peki kitlesel tüketime ket vurma girişiminde Volkswagen, yani “halkın arabası” gibi önemli bir istisna yok muydu? (bu adı Üçüncü Reich koymamıştı, 1920’lerden beri kullanılıyordu [Möser, 1998: 219]). Hitler, ortalama bir Alman’ın almaya gücünün yetebileceği otomobillerin seri üretimini coşkuyla bir biçimde desteklemişti. Bu amaçla Wolfsburg’da devletin himayesi al-

tında özel bir fabrika kurulmuştu; zira özel sektör bu kadar ucuz bir arabadan kâr etme imkânı olmadığını düşünüyordu. Buna rağmen Volkswagen yukarıda özetlediğim kuralın kısmen bir istisnası sayılabilir. Birincisi, bu projenin vaatleri Üçüncü Reich döneminde karşılanamamıştı. Proje temelde müşterinin arabanın nihai fiyatı 990 marka erişmesi için haftada 5 mark ayırdığı bir tasarruf planına dayanıyordu. Reklamlarında “5 Mark die Woche musst Du sparen - willst Du im eigenen Wagen fahren!” “Kendi arabanıza binmek istiyorsanız, haftada beş mark tasarruf etmelisiniz!” deniyordu. Bu nedenle asketik bir özverinin en az fiilî tüketim kadar önemli olduğu bu modelde, araba alabilmek için en az dört yıl tasarruf etmeniz gerekiyordu. Kemer sıkma fikrinin tarihini eleştirel bir tarzda ele alan Mark Blyth’ın (2013: 132) ifade ettiği üzere, bu girişimin merkezinde yirminci yüzyılın ortalarındaki “*Erst sparen, dann kaufen!*” “Önce tasarruf, sonra alışveriş!” anlayışı vardı. Nihayetinde programa yatırım yapan on binlerce kişiden –başta yalnızca yüzde beşi işçi (Schanetzky, 2015: 113)– hiçbiri arabasına kavuşamadı. Savaş, planları tamamen değiştirdi; tabii daha en baştan bu planları suya düşürmek üzere *planlanmadıysa*. Her ne olursa olsun, acil durumlarda askerî amaçlarla kullanılmak üzere el konulmaya hazır binlerce yeni arabanın bulunması stratejik bir önemi haiz olduğundan projenin askerî açıdan son derece cazip olduğunu inkâr etmek mümkün değil. Bu sebeple Nazilerin “iş taşıt meselesine gelince tüketiciliği desteklemesinin gerçek bir askerî zemini vardı” (Möser, 1998: 219).⁸ Ayrıca Üçüncü Reich’in –Volkswagen dışında– otomobil endüstrisini kesinlikle lüks bir iş olarak gördüğünü ve aralarında hiç şüphesiz Nazi liderlerinin de bulunduğu zengin ve ayrıcalıklı bir elitler grubuna abartılı araçlar temin ettiğini akıldan tutmakta fayda var. Mercedes-Benz’in prestijli modelleri, standartlaştırma yoluyla maliyetleri düşürmeyi amaçlayan ve lüks ilaveleri içermeyen seri üretimden farklı bir kalite anlayışına göre üretildiğinden bilhassa dikkat çekiyordu. Haliyle bu araçların fiyatı fahişti. Bizzat Hitler, halkın arasına karışırken, sahibi olduğu böyle lüks birkaç aracı kullanmıştı.

Son İnsanlar ve sarışın canavar: İki farklı tüketim modeli

Tooze’nin Nazi ekonomisini kavrama biçiminde tüketimi neden merkeze koyduğu, militarizm alanından tüketim alanına geçerken yaptığı çıkarımlardan kolayca anlaşılıyor. Tooze bir noktada “1930’lara yeniden silahlanmanın Alman yaşam standardını, yani başka bir deyişle gösterişli bir kamusal tüketim biçimini ortadan kaldırmaktan ibaret olmayıp aynı zamanda kamusal bir gösteri de” olduğunu ileri sürer (2008: 164). Halkın *Wehrmacht*’ın* gücünün

8 Volkswagen’in tarihine odaklanan bir çalışma için bkz. Rieger (2013).

(*) Nazi Almanyası’nın silahlı kuvvetlerine verilen isim – ç.n.

yenilenmesinden duyduğu coşkuyu ve son derece pahalı askeri teçhizatları üretip kullanmaktan duyduğu gururu, vekaleten tüketimin bir tezahürü olarak yorumlar: “Sofistike tüketim mallarının sivil topluma arzına ne türden ve ne boyutta sınırlamalar getirilirse getirilsin, *Wehrmacht* endüstriyel modernliğin bütün meyvelerini kolektif şekilde tüketmek için bütün erkeklerin sıraya geçmesine yol açtı” (164). Baranowski’nin –daha önce değindiğim– savaş yoluyla yapılan yağmayı tüketimle ilişkilendirmeye dünden hazır oluşu da benzer şekilde bu bağlamda sorgulanabilir. Meseleye böyle bakarsanız Attila’nın ordularını da proto-tüketici olarak tanımlayabilirsiniz. Şayet “tüketimcilik” böyle bir şeyse, o zaman Son İnsanlar’ın “küçük zevkleri”yle zerre kadar alakası yoktur; o zaman bu durum daha ziyade kerameti kendinden menkul üstinsanların zincirlerinden boşalmış sefahat içeren yıkım eğilimleriyle barışa değil, savaşa dayanan bir tüketimcilikle ilgili gibi görülür.

Burada belki de savaş ile tüketim arasındaki garip Nazi bağlantılarına vurgu yapan Tooze ve Baranowski gibi isimlerin çok daha aydınlatıcı bir çerçeve sunduğu Nazizm’in tüketimci yorumundan çıkarılabilecek bir şeyler vardır. Nietzsche’nin de yardımıyla tüketimin –yalnızca farklı olmakla kalmayıp taban tabana zıt– iki türü arasında bir ayırım yapmak mümkündür: Son İnsanlar’ın tüketimiyle sarışın canavarın tüketimi arasında bir ayırım. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’de efendilerin ahlâkının yeniden doğuşunu kolaylaştırma çabasının bir parçası olarak, soylu insanı kendini özgürce tanımlayan, “iyilik”i kendi terimleriyle yaratıp onaylayan kişi olarak niteler. Bu insanın karşısına ise kendisini yalnızca ahlâki açıdan kara çaldığı soylu insanın karşıtı olarak konumlandırabilen aşağılık *hınç* insanını koyar. Tabii Nietzsche, bu soylu insanların düşmanlarıyla –bilhassa da yabancı olanlarla– mücadele ederken en vahşi fatihler ve işkencecilere dönüşebileceğini tamamen kabul etmişti. Nietzsche’nin burada anlattığı husus, neredeyse Elias’ın Nazizm’i “uygarlığın çöküşü” olarak ele alan tezini öngörmüş ve onaylamış gibi düşünülür. Soylu insanların kendi aralarında kesinkes itaat ettikleri uygarlığın tüm yasaklarını sarsan bu insanlar “tuhaf, yabancı bir dünyanın başladığı yerde, kafeslerinden salıverilmiş yırtıcı hayvanlardan farksızdırlar” Üstelik bu bağlamda soylular, yani efendiler sadece dar bir kast olarak değil, bir *ırk*, yabancılara, daha zayıf olanlara ve bir anlamda kendilerine rağmen tüketim şehvetine kapılanları eleştiren çok daha geniş bir grup olarak görülür. Bu insanlar:

(...) bütün toplumsal kısıtlamalardan kurtulmanın keyfini çıkarırlar; yabana çıkınca çok uzun zamandır toplumun huzuru içine kapatılıp kalmanın ve etrafının sarılmasının yarattığı gerginliği telafi ederler. Sevinçli canavarlar misali, vahşi bir hayvanın masum bilincine *geri dönerler*. (...) Bütün bu soylu ırkların merkezinde yırtıcı hayvanın, av ve zafer arzusuyla etrafı kolağan

eden görkemli bir sarışın canavarın yattığını görmememiz mümkün değildir (Nietzsche, 1994: 25).

Nietzsche bu tür yırtıcı, soylu ırkların farklı etnik kökenlere sahip olabileceğini açıkça belirtse de –“Romalı, Arap, Germen, Japon soylulardan, Homeros’un kahramanlarından, İskandinav Vikingleri”nden dem vurur– Avrupa bağlamında bunların tarihsel açıdan tamamen Germen köklere dayandığını ileri sürer.

Almanların iktidara gelir gelmez hissettirdiği –bugün yeniden şahit olduğumuz– derin ve buz gibi güvensizlik, yüzyıllar boyunca sarışın, Alman canavarı seyretmiş Avrupa’nın hissettiği o bastırılmaz dehşetin tortusudur (25).

Nietzsche hiç zaman kaybetmeden “kadim Germenler ile biz Almanlar arasında bırakalım kan bağıını, fikrî bir ortaklık bile yoktur” hatırlatmasını yapar. Fakat bu sözler –pek çok Nietzsche savunucusunun ısrar ettiği gibi– Alman ulusal şovenizminin bir eleştirisi olarak mı yorumlanmalı yoksa sadece bir alay, bir meydan okuma mı? Bu satırlardan yaklaşık iki yıl önce kalem aldığı aşağıdaki cümleler, ikinci ihtimalin çok daha kuvvetli olduğunu gösteriyor.

İnsan Alman Reich’ını ilgi çekici bulabilir mi? Yeni ideal [*Gedanke*] nerede? (...) *Barış ve laissez-faire*, saygı duyduğum siyasi fikirler değil. Almanya açısından beni ilgilendiren yegâne şey, hükmetmek ve daha yüksek bir idealin zafere ulaşması için elimden geleni yapmak (Nietzsche, 1988, cilt 11: 238).

Neresinden bakılırsa bakılsın, modern Almanlar –düşünürün sarışın canavarlara yakıştırdığı– “birbirini izleyen bir dizi cinayet, kundaklama, tecavüz ve işkence”yi içeren (Nietzsche, 1994: 25) emperyal saldırganlığın asalet ölçüsü kabul edilmesi halinde, bunlara karşı o kadar da mesafeli olmadıklarını çarçabuk gözler önüne serdiler.

İster Germen ister başka bir ırktan olsun, sarışın canavar Nietzsche’nin tartışmasında pek de öyle ayrı bir yere sahipmiş gibi görünmüyor. Üstüne üstlük, kısa süre sonra –tam olarak bu terimi kullanmasa da– Son İnsanlar’ın sahneye çıktığı görülecek. Nietzsche, “insan’ denen yırtıcı hayvan”dan “evcil ve uygar bir hayvan, bir *ev hayvanı*” yaratılmasından ve onları evcilleştiren kölelerin artık iktidarda olmasından şikâyet eden cümleler kurmaya başlar ve bu cümleler de tercihinin hangi yönde olduğuna dair hiçbir şüpheye mahal bırakmaz (26):

Bu (...) Avrupalı ve Avrupalı olmayan bütün kölelerin torunları –özellikle de Ari ırk öncesi halklarınkiler– insanlığın *çöküşünü* temsil ediyorlar. Bu “kültür araçları” insanlık için bir utanç, “kültür”e duyulan bir şüphenin temelle-

ri ya da genel olarak “kültür”e karşı bir savdır! Bütün asil ırkların temelinde ki bu sarışın canavardan korkmakta ve teyakkuza kalmakta haklıyızdır belki de: Ne var ki kim hayranlık duyabiliyorsa aynı zamanda yüz kere yeğlemez ki korkmayı *korkmamaya* ve böylelikle kusurluların, zayıfların, zavallıların o iğrenç görüntülerinden tümünden kurtulamamaya?

Dolayısıyla burada iki farklı tüketim modeliyle karşı karşıyayız: biri kitle-sel, barışçıl ve eşitlikçi olduğu için faşistlerin hor gördüğü tüketim; diğeriye Nietzsche’nin himayesinde faaliyet gösteren, şiddet, yağma ve savaşa dayanan neo-aristokrat tüketim. Bu açıdan bakınca Nazilerin amacı, maddi zevk-leri ve tüketimi –uzun zamandır bağlantılı oldukları– barış ve ticaretten ayırarak savaş ve fetihle ilişkilendirmekti. Werner Sombart’ın (1915) ünlü di-kotomisinde ifade bulduğu üzere, amaç tüketimi İngiliz *Händler*’dan (tüccar) Alman *Helden*’e (kahraman) doğru kaydırmaktı.

“İşçiler, askerler gibi hissetmeyi öğrenmeli”: Neşe ve emeğin güzelliğinden gelen güç

Faşistlerin kabul edilebilir buldukları kitlesel boş zaman ve eğlence mode-li, aslında kendi açgözlülüklerinin ortaya çıkardığı bir modeldi. Devletin or-ganize ettiği kültürel, turistik faaliyetleri, spor ve tatil faaliyetlerini içeriyor-du. Bunların büyük kısmını da bilhassa 1930’ların sonlarına doğru on mil-yonlarca Alman’ın parçası olduğu büyük Nazi girişimi *Kraft durch Freude** oluşturuyordu. Tabii bu iş sonrası etkinliklerin ve faaliyetlerin İtalyan mua-dili de yok değildi: *dopolavoro*. İlk bakışta *KdF*, *dopolavoro*yla kıyaslanama-yacak kadar fazla hırs dolu olduğundan, Nietzsche’nin Son İnsanlar’a yö-ne-litist hakaretlerinden bir kaçış yolu ve Nazilerin ortalama ile ortalama-nın altında ücret kazanan emekçilerin gönlünü hoş tutmaya yönelik son de-rece güçlü popülist eğiliminin bir kanıtı gibi görünüyor. Sıradan Aryanların zevklerine hitap etmekle seyahat, gezi ve kültürel eğitim iştahını tatmin et-mek için yürütülen –ve bu sayede genellikle eşitlikçiliğin açıkça savunuldu-ğunun ve sınıf züppeliğinin aşıldığının gururla iddia edildiği– devasa kam-panyalar karşısında Zerdüş’tün kitlelerin küçük zevklerine yönelttiği eleşt-i-rilerin ne manası var ki? Aslına bakılırsa –önceki bölümde tartışıldığı üze-re– pek çok tarihçi *KdF*’yi hem muhafazakâr hem de kapitalist siyasetin al-tında yatan katı sınıf tutumuyla *Volksgemeinschaft* arasındaki radikal bir ko-puşun kanıtı olarak görüyordu. Buna karşın *KdF*’nin hem entelektüel kayna-ğına hem de toplumsal amaçlarına yönelik derinlikli bir inceleme, bu hare-ketin radikal olmaktan ziyade muhafazakâr bir doğaya sahip olduğunu orta-

(*) “Neşeden Güç Doğar” – ç.n.

ya çıkarır. Tabii *KdF*'ye yönelik böylesi bir analiz, Robert Ley'in Alman Emek Cephesi'nin (DAF) aynı dönemdeki organizasyonu –*içten içe Nietzscheci bir proje olan– Schönheit der Arbeit*'ı (SdA, Emegin Güzelliği) da hesaba katmalı.

KdF ve *SdA*'nın tüketimci motiflerle kısmi bir faşist uyum içinde olduğu söylenebilecek olsa da aslında ikisi de kendi rejimlerinin ideolojileriyle uyumlu ve onların amaçlarına hizmet eden; kitleleri tüketimden *uzaklaştırmak* için buldukları yollarla insanları kitlesel bir dinlence sürecine yönlendiren araçlardan ibaretti.⁹ İkisi de satın alma gücü ile bireysel tercihlere değil, doğada zaman geçirmeye, Alman kültürünün başarılarına dikkat çeken konser ve benzer etkinliklere katılmaya, anavatan ile milli mirası, insanlar arasındaki bağı güçlendirmeye vurgu yapıyordu. Bu etkinlikler ne kadar keyifli olsa da esasen militarizmin acımasız gölgesi altında gerçekleştiriliyor ve onun emellerinden şaşmıyordu: Fiziksel egzersizlerin amacı aynı zamanda insanları yaklaştırmakta olan savaş için diri tutmaktı. “Neşeden gelen güç” ifadesine bakılınca, neşeyle ima edilenin aslında araçsal olduğunu ve bu faaliyetlerin aslında öncelikle güç kazanmak amacıyla gerçekleştirildiğini görürüz. Hermann Weiß'ın (1993: 302) *KdF*'nin tarihi, faaliyetleri ve mantalitesi üzerine kısa ama oldukça faydalı çalışmasında yerinde bir şekilde tespit ettiği üzere, “Nasyonal Sosyalist tatil politikasının belirleyici unsuru yenilenme değil, sosyalleşmeydi”. Dahası *KdF*'nin faaliyetleri, büyük ölçüde modernlik ve tüketimcilik karşıtı geleneklerin –özellikle de 1890'ların sonlarına doğru kurulan ve yozlaşmış şehir yaşamından uzaklaşıp doğaya dönmeyi kaçınılmaz olduğunu vurgulayan muhafazakâr *Wandervogel* gençlik hareketinin– bir uzantısından ibaretti.

KdF ve *SdA*'nın faaliyetleri pek çok bakımdan tüketimciliğe karşı güçlü panzehirler sunuyordu. Fiilî satın alma eylemini ticari olmayan bir eğlenceyle ikame etmeye çalışmak, dükkanlardan reklamları kaldırmak, “materiyalizmin doğrudan reddedilmesi”ni desteklemek, genel olarak işçilerin yaşam standartlarının maddi değil, manevi ve kültürel bakımdan yükseltilebileceğini, onların refahını engelleyen düşük ücretler olmadığını göstermeye çabalamak bu faaliyetler arasındaydı. Özellikle bu son husus, –böyle demekle bir sakınca yoksa– Nazi “tüketimcilik” modeli ile rakibi Amerikan Fordist versiyonu ve sosyalist model arasındaki temel farkı anlamak bakımından oldukça önemlidir. Hem Amerikan hem de sosyalist model, siyasi açıdan tamamen farklı olsa da işçilerin satın alma gücünün artması gerektiği hususunda hemfikir idi.

Konu örgütlü emeğe gelince, daha yüksek ücret talebinin daha az çalışma saati talebinden ayrılması mümkün değildi. Mary Nolan'ın ifade ettiği gibi:

9 Konuyla ilgili en kapsamlı ve yegâne çalışmaya imza atan Baranowski (2004), ikisi açısından da aydınlatıcı olsa dahi, tüketim yanlılığını ön plana çıkarma eğilimindedir.

Sosyal demokratlar ile sendikacılar, kitlesel tüketime kaçınılmaz olduğunu düşünüyorlardı; ancak (...) Fordizm ve rasyonalizasyona ilişkin tartışmanın ilk aşamasında kitlesel tüketim konusundaki önerileri sert bir kapitalist direnişle karşılaştı ve bu direniş 1920'lerin sonlarına değin devam etti (Nolan, 1994: 118).

Dönemin etkili sosyal demokratlarından ve sendikacılarından Fritz Tarnow, 1920'lerde Alman sanayi çevrelerinin savunduğu kemer sıkma önlemlerini eleştirirken “Daha fazla çalışıp daha az tüketmeyi öneren ekonomik reçete, ateşlenen bir hastaya aspirin yutmasını ve sonra da karda çıplak yatmasını söylemek kadar mantıklıdır,” demişti (akt. Nolan, 1994: 53). “İşçinin hakkını vermek gerekir” herkesin dilinde dolaşan bir laf olsa da Naziler aslında tam tersini, yani Alman iş dünyasının Weimar Cumhuriyeti döneminde ısrarla savunduğu bir politikayı sürdürmeye gayret gösteriyordu: ücretleri düşük tutup çalışma saatlerini artırmak.¹⁰

KdF ve *SdA*'nın temel özelliği oldukça müphem veya başka bir deyişle çifte bir amaca sahip olmasıydı. İkisi de denetimi daha da sağlamlaştırma uğruna taviz vermeye istekliydi. Tabii bu tutumun sözde Nietzscheci inatçılıktan ayrı düşünülmesi mümkün değildir; hatta Nietzsche'nin işçilere yönelik sopa ve havuç tutumuna oldukça benzer: Nietzsche, işçilerin efendiler karşısında özerk olduğunu ya da kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğunu reddederken, toplumsal hiyerarşinin uzun vadeli dayanıklılığını güvence altına alan, işçilere boyun eğdirmek ve onları patronlara daha fazla tabi kılmak için ihtiyaçlarını göz ardı etmeyen bir sosyal politika fikrine yakın olduğunu ara ara belli ediyordu. Sınıf çatışmalarını harladığı için emeğin çıplak sömürsünü eleştirdiği aşağıdaki pasaj, belki de bu pasifleştir-ve-fethet taktiğinin en iyi özetiydi:

Bizim bugün adalet dediğimiz şey, aslında buradan yaklaşılnca sadece içinde bulunduğumuz anı dikkate almayan ve fırsatları çarçur etmeyen son derece rafine bir faydadır; ancak insanlar bunu düşünmek yerine kalıcı sonuçların sorumluluğu üzerine kafa yorurlar. Bu nedenle işçinin ve soyunun, bizim ve bizim soyumuz için çalışmaya devam edebilmesi için fiziksel ve ruhsal tatminine ihtimam göstermek gerekir. Böylelikle tek bir bireyin yaşam süresinden çok daha uzun bir süre boyunca hizmetimizde olacaktır. İşçinin *sömürülmesi* –artık anlaşıldığı üzere– toplumu tehlikeye atan, geleceğin aleyhine bir aptallık ve acımasız bir girişimdi (Nietzsche, 1988, cilt 2: 681-682).

10 Dünyada o kadar olmasa da Alman sosyalistleri ve sendikacıları arasında epey yaygın olan “daha kısa çalışma saatleri, daha yüksek ücretler” ilkesi üzerine ayrıca bkz. (Campbell, 1989: 234-235).

1880’de yayımlanan bu gözlemler, Bismarck’ın aşağı yukarı aynı dönemde kullandığı çifte stratejiyle aynı hattı izliyordu: bir yanda 1878’de sosyalizm karşıtı yasaların yürürlüğe girmesi, öte yandaysa refah önlemleri. Buna rağmen sosyalizmin gelişimine yeraltında devam etmesi ve işçilerin radikal amaçlarından vazgeçmeyi reddetmesi, uzlaşmacı yolun emellerinin suya düşmesine sebep oldu. Nietzsche, 1880’lerin sonuna doğru “emek sorunu”nun yegâne sorun haline gelmesine müsaade eden zayıflıktan yakınıyordu; çünkü on’a göre “*bazı şeyler hakkında soru sorulmaz: önce içgüdünün buyruğu geçerlidir*”. Avrupalı işçi, diyordu Nietzsche:

(...) daha fazlasını talep etmemek ya da küstahça istememek için çok iyi bir konumda bulur kendini. Nihayetinde çoğunluk onun cephesinde yer alır. (...) Ama ne ister? – Bir kez daha sorun. Kişi bir amacı yerine getirmek istiyorsa bunun araçlarını da istemek zorundadır: Şayet isteyen kölelerse, onları efendi olmaları için eğiten ahmaktır (Nietzsche, 1990a: 106).

Nietzsche’nin bu açmaza bulduğu en “parlak” çözümlerden biri, işçi-işveren ilişkisinin askerî bir çerçevede yeniden yapılandırılmasıydı; vasat ve ilham yoksunu patronun yerini işçileri etkileme kapasitesine sahip karizmatik figürler alacak ve işçilerin güvenini kazanarak dizlerini kırıp oturmalarını sağlayacaktı.

Soylu tutumun yokluğu üzerine. – Askerler ve liderler arasındaki ilişki, işçiler ile işverenler arasındaki ilişkiden her zaman daha iyidir. Şimdiye değin askerî temele sahip kültürler, sınai kültür denilenlerin üzerinde olmuştur daima. (...) İmalatçılar ve girişimciler, kişiyi kendi başına ilginç kılmaya yetecek o yüksek ırkın işaret ve biçimlerinden yoksun kaldılar. Doğuştan gelen soyluluk şayet gözlerde ve davranışlarda görülseydi, belki de kitlelerin sosyalizmi diye bir şey olmazdı bile (Nietzsche, 1974: 107).

Nietzsche başka bir metinde de “İşçiler, asker gibi hissetmeyi öğrenmeli,” demişti (1988, cilt 12: 350). Bu fikirler, tam da işçileri ve işverenleri birleştiren yarı askerî bir dostluk iddiasında ısrar eden DAF’ın ideolojik “ekmek ve tereyağı” haline geldi. “O gün ve bugün – yoldaşlığımızı koruyoruz” deniyordu bir işçi ile mühendisin el ele tutuştuğu 1933 tarihli bir DAF propaganda afişinde. Arka planda miğferli iki askerin silüetinin bulunduğu bu afiş, çatışmanın değilse de savaşa hazır bir topluluğun bulunduğu mesajını veriyordu.

Nietzsche’yle aynı telden çalan DAF, yaptığı propagandalarda gerçek bir sany önderiyle işçileri arasındaki karşılıklı bağa ve Nasyonal Sosyalizm çatısı altında patronun artık şahsi kârı peşinde koşan açgözlü bir sömürgeç olmadığı, aksine milletin ortak iyisi uğruna çalışan, itaat ile sadakati hak eden, *Volks-gemeinschaft*’ın azimli bir üyesi olduğu fikrini vurguladı. Nazizm çatısı altında

tesis edilen makbul işveren-işçi ilişkisi, bu nedenle lider (*Führer*) ile takipçileri (*Gefolgschaft*) arasındaki bir ilişkiydi: disiplin ve fedakârlık gerektiren bir ilişki! Dönemin en verimli pedagog ve propagandacılarından Karl Arnhold, DAF'ın bir yayınında Nazizm dönemindeki temel dönüşümün Weimar Cumhuriyeti yıllarında kimin idare ettiği belirsiz sanayi “yönetimi” sahasında gerçekleştiğini ileri sürmüştü. Arnhold’a göre bu alanda eskiden sadece dar görüşlü materyalizm ve “işverenler” ile “işçiler” arasındaki sınıf mücadelesinin sözü geçerken, artık Alman milletine yaraşır sanayi liderlerinin (*Betriebsführer*) *Gefolgschaft*’ından [maiyet] gereken bağlılığı kazandıkları mevcut duruma doğru bir değişim yaşanmıştı (Arnhold, 1938: 33). Arnold bir başka yazısında (1939) “işgücü askerlerinin bağlılığı”ndan söz ederek, askerlik hizmeti ile işçilerin başarısı arasında doğrudan bir benzerlik kuruyordu. Lider ilkesi sadece işyerinde değil, aynı zamanda –tatilcilere tur rehberlerinin yönlendirmelerine uyma, disiplinden şaşmama ve genel olarak iyi Aryanlar gibi kişisel isteklerini kolektif amaca tabi kılma görevlerinin defalarca hatırlatıldığı– turlar ve geziler esnasında da devredeydi (Baranowski, 2004: 138).

Şu hususun altını çizmem gerekiyor: Nietzsche’nin mirası, Nasyonal Sosyalizmi besleyen genel bir entelektüel iklim yaratmaktan ibaret değildi (bu sürecin kendi başına çok önemli olduğu şüphe götürmese de). Filozofun fikirleri ile DAF’ın ideolojisi arasındaki –yukarıda değindiğim– benzerlikler, basit bir yakınlıktan çok daha fazlasına işaret eder; bu yakınlıkları Nietzsche’nin metinlerinden Nasyonal Sosyalist işçi politikalarına doğru uzanan ziyadesiyle gerçekçi bir hattın birikimi olarak değerlendirmek gerekir. Buradaki anahtar bağlantı, daha önce adını andığımız Karl Arnhold ile başını –sonradan Hitler’i de finanse edecek– Albert Vögler’in çektiği Ruhr’daki bir grup sanayicinin emek ilişkilerinin yapısını değiştirmek ve işçileri sosyalizm ile komünizmden uzaklaştırmak amacıyla 1925’te birlikte kurduğu Dinta Enstitüsü’dür (Alman Teknik İş Eğitimi Enstitüsü). Bu enstitü sayısız şirket yöneticisi tarafından memnuniyetle karşılanmış ve Sosyal Demokrat Fritz Fricke’in endişe verici şu gözlemine yol açacak kadar hızlı bir biçimde yaygınlaşmıştı:

Alman sanayicilerinin Alman işçisinin ruhunu ele geçirmeyi hedefleyen büyük kuşatması sürüyor. Bu saldırının amacı, milyonlarca erkek ve kadın işçisinin zihniyetinin tümünden yeniden şekillendirilmesinden başka bir şey değildir (akt. Nolan, 1994: 179).

Dinta üzerinde entelektüel açıdan etkili olan isimler arasında –ikisi de Nietzschecilğin önde gelen savunucularından– Ernst ve August Horneffer kardeşler vardı. Kardeşler, Nietzsche Arşivi’nde çalışmış ve filozofun *Nachlass*’ının editörlüğünü üstlenmişti; ayrıca Ernst, 1900’de Nietzsche’nin mezarı başında cenaze konuşması yapmıştı. Kardeşler, Nietzsche’nin materyaliz-

mi hor gören tavrını ve elitizmini benimsemiş; dahası Alman işçilerini tüketim düşkünlüğü ve siyasi emellerinden ağaç daha yaşken vazgeçirmenin, onları yeniden eğiterek Almanya'nın milli bir parçası kılmanın yolları bulmaya çalışmışlardı.¹¹ Dinta'nın ortaya çıkmasındaki önemli bir diğer isimse Arnhold'un fikirleri üstünde etkili –ve kendisi de şüphesiz bu fikirlerinden ötürü Nietzsche'ye epey borçlu– olan Oswald Spengler'di.

KdF ve SdA'nın sözümona en özgün yeniliklerinin –çalışma ortamının güzelleştirilmesi, iş sonrası “topluluk” faaliyetleri, yeni bir çalışma ahlakının teşvik edilmesi gibi– pek çoğu, esasen organik bir biçimde Dinta'yla bağlantılıydı. Dolayısıyla Dinta, yalnızca Weimar Cumhuriyeti'yle değil, aynı zamanda bilhassa Alman sanayisinin işçileri bütünleştirme ve silahsızlandırma çabalarıyla da ilişkiliydi (krş. Mason, 1997: 162). Üçüncü Reich esnasında Dinta ve enstitünün –Arnhold ile Horneffer kardeşler başta olmak üzere– önde gelen ideologlarının çoğu yeni rejime sorunsuz şekilde entegre oldu. Ernst, 1934'te Nietzsche'nin Nazizm'in öncüsü olduğunu ileri süren bir risale yazdı (Horneffer, 1934). Dinta'nın hiç sorun yaşanmadan DAF bünyesine dahil olması, aslında *Volksgeinschaft* meselesi etrafında yürütülen tartışmalarda çoğu zaman önemsiz görülen bir hususunun göstergesidir: Alman toplumuna sosyalizmin, hatta eşitlikçiliğin girişini temsil etmekten fersah fersah uzak olan Nazi çalışma ve tüketim politikası, başlangıçta Alman kapitalistlerinin girişimlerinin pek çok açıdan sürdürülmesi anlamına geliyordu. Baranowski'nin (2004: 108) biraz da eğlenceli bir şekilde anlattığı üzere, Karl Arnhold'un Nazilerle hemfikir olmamasının sebebi, işçilere taviz verme hususunda katı olmaları değil, aksine onları *işverenlere karşı* fazla yumuşak bulması ve işverenleri uzun vadede estetik araçlarla ikna etmeyi tercih etmediydi. Yani Arnold'ın tercihi “beyin yıkama”ydı. Bundan dolayı Peter Stearns'in (2006: 73) şu yargısını, son sözler olarak anabiliriz: KdF aslında “tüketicilerin her türden önemli kazanımına karşı bir alternatif” olarak, *dopolavoro* hareketi de “işçileri hem sosyalizm hem tüketimciliğin (...) pınarlarından mahrum bırakmak” üzere tasarlanmıştı.

“En iyi şeyler yalnızca benim olmalı”: Nazi elitlerinin tüketim alışkanlıkları

Faşistlerin tüketimciliğe mesafeli durmasının ne ölçüde kitle karşıtı bir hareket, Son İnsanlar'a ve onların yatay mutluluklarına yönelik bir saldırı olduğunu da sorgulamak mümkün tabii; mesela faşistlerin benimsedikleri Spar-

11 Daha fazla ayrıntı için Campbell'ın Almanların işe karşı tutumlarına ilişkin özenli izahına bkz. (1989: özellikle 245-250). Ayrıca Aschheim (1994), müdahalelerinin pratik önemine pek değinmese de Horneffer kardeşlerin Nietzscheciliği üzerine faydalı bir kaynaktır.

ta menşei ve asketik değerleri, yalnızca ya da özel olarak kitleleri değil, elitler de dahil, bütün bir toplumu etkisi altına alacak şekilde alternatif bir genel ahlâkın parçası olarak düşünmek mümkün değil mi? Faşistler şayet konfor ve lüksten nefret ediyorsa bu neden onları sıradan insanların istisnası yapsın ki? Tabii başka örneklerde görüldüğü üzere, burada da faşist retoriğin söylediklerinden ibaret olduğunu sanmak hata olur. Aslına bakılırsa faşistlerin tüketimciliğe yönelik saldırılarının arkasında yer alan liderleri ve bu liderlerin çevresi ekseriyetle oldukça şatafatlı hayatlar sürüyordu. Ekonomik açıdan zor zamanlar yaşanırken kitlelerden aza kanaat etmeleri ve fedakârlık yapmaları talep ediliyordu ama bu talep yüksek zümrelerin davranışlarında bir mecburiyet doğurmuyordu. Nazi kodamanlarının son derece değerli sanat koleksiyonları ele geçirmek için nasıl kıyasıya bir rekabete giriştiklerine daha önce değinmiştik; üstelik tek örnek de bu değildi. Sanat koleksiyonları kendilerine layık gördükleri genel zarafet ve konforun bir yansımasıydı. Fabrice d'Almeida'nın Nazilerin lüks içindeki yaşamını ele alan çalışması, bu türden muhtelif zevklere dair pek çok ayrıntı içerir. Naziler, liderlerini tıpkı halk gibi mütevazı alışkanlıklara sahip basit insanlar olarak resmetmeler de gerçek bundan çok farklıydı. Örneğin Hitler ve Ribbentrop'un bilardo oynamak için hususi birer odası vardı; Göring ise misafirlerini tamamen minyatür trenlere ayrılmış bir odayı gezdirerek şaşırtmaktan hoşlanıyordu. Ziyareti esnasında Fransız büyükelçisinin [André François-Poncet] üzerinde güçlü bir izlenim bırakmak için tasarlandığı belli bir an yaşanmıştı:

Yeğenlerinden biri Göring'den "Fransız treni"ni çalıştırmasını rica etti. Mareşal masaya yaklaşmış birkaç anahtarı çevirdi. Ardından François-Poncet, tele bağlı bir uçağın trenin üstünde süzülüp trenin raydan çıkmasına yol açan küçük bir bomba bıraktığına şahit oldu (d'Almeida, 2008: 132).

Hiç kuşku yok ki, lüks tüketimin tam anlamıyla kahramanca ve eril erdemlerle birleştirilmesinin çarpıcı bir örneğiydi bu. Sıradan Almanlar savaş boyunca kemerlerini sıkmak ve günlük kalori miktarlarını azaltmak zorunda kalırken, Führer de resmî propaganda araçları üzerinden mütevazı porsiyonlardan hoşnutmuş gibi yansıtılıyor, hatta haber için çekilen görüntülerde sıradan bir asker gibi çorbasını ayakta içerken gösteriliyordu. İşin aslıysa şuydu: Doktorlarının tuttukları raporlar Hitler'in savaş esnasında kilo aldığını gösteriyor (d'Almeida, 2008: 208). Aralarında Claudia Koonz'un da bulunduğu pek çok tarihçi, Hitler ve çevresindekilerin, sırf Almanya'nın çıkarları uğruna dünyevi zevklerden vazgeçen asketikler olarak resmedildiği kamusal imajın bir aldatmacadan ibaret olduğuna dikkati çekmiştir. Bu dönemde hazırlanan afişlerden birinde Hitler, doğal bir ortamda bir bankta oturmuş gü-lüyordu. Görselin altındaysa şu metin yer alıyordu:

İstirahat. Führer burada şehrin gürültüsü ve debdebesinden uzakta mücade-
lenin stresinden kurtuluyor. Küçük evinin yanı başındaki geniş çimenlikler-
de rakiplerinin çıkardığı gazeteleri okuyor. Şampanya mahzeni, Yahudi met-
resleri, lüks villası olduğu ve Fransız fonlarına konduğu haberlerine gülüp
geçiyor.

Koonz (2003: 78) aslında durumun tam tersi olduğunu söyler: “Hitler’in
şatafatlı bir yaşam tarzı vardı; lüks otomobillerini, özel sanat koleksiyonunu
ve cömertçe döşenmiş evlerini halktan gizledi.”

Nazilerin tüketimcilik hususundaki çifte standardı –üst sınıflar müsrif,
neo-aristokratik bir yaşam sürdürürken, sıradan yurttaşların konfor arayı-
şından vazgeçmeleri gerektiği şeklinde telkinde bulunmaları– şımarık orta
sınıfların güya yeterince vatansever olmadıkları şeklindeki karşı propagan-
da kendisini çok iyi dışavurur. Bunun en iyi örneklerinden biri, 1942’de
Avusturya’da dağıtılan Bayan Keppelmeier ve Bay Semperer’i içeren karika-
türlerdir (*keppeln* ve *sempern* fiilleri, Avusturya ve Bavyera argosunda eleştir-
mek ve şikâyetlenmek manasına gelir). Mesela bir karikatürde bu ikili, hedo-
nist kaprislerini tatmin etmek için karaborsaya koşarken resmediliyordu.¹²

Oysaki karaborsadaki gerçek vurguncular burada iddia edildiği gibi orta sı-
nıfa mensup sıradan insanlar değildi; çünkü gayri resmî piyasalardaki yük-
selen fiyatlarla baş edebilecek kadar yüksek bir gelire sahip değillerdi. Kara-
borsadaki ürünlerden yüksek fiyatlara rağmen faydalananlar hem sa-
vaş öncesi toplumun hem de Nazi partisinin en yüksek kademelerinde yer
alan türedi zenginlerden ibaret küçük bir zengin çetesiydi. Christoph Buch-
heim, Aly’nin Üçüncü Reich ve savaş esnasında burjuvaziye rağmen “halkın
iyi yaşamı” iddiasını sistemli bir şekilde eleştirerek tam tersi bir sonuca va-
rır: 1930’larda “nüfusun en fazla gelir sahibi olan yüzde birlik kesimi” ile “Al-
man kitlesi” arasında zaten mevcut olan gelir uçurumunun, savaş esnasında
kendisini doğrudan tüketim seviyelerinde gösterdiğini ileri sürer (Buchheim,
2010: 324). Muazzam bir gelir uçurumunun yanı sıra iltimas ve yozlaşma, sa-
vaşı imtiyazlı üst sınıfın ekmeğine yağ sürmeye çok daha uygun bir zemin ha-
line getirmede oldukça önemliydi. Buchheim, 1942’de Berlin’de usulsüzlük
nedeniyle soruşturulan bir lüks gıda dükkânına dair bir anekdot paylaşır: So-
ruştırma sürecinde “bir dizi bakan, polis şefi ve hâkimin yanı sıra önde ge-
len başkaca kişilere de zorunlu gıda pulları olmadan büyük miktarlarda ürün
teslim edildiğini” (323) aktarır. Bundan en çok faydalananlar arasında –hane-
halkına muazzam miktarlarda kaliteli erzak temin edilen– İçişleri Bakanı Wil-
helm Frick de vardır. Halkın tepkisini çekmemek için olay gizlilik içerisinde

12 “Herr Semperer und Frau Keppelmeier! Propagandaaktion gegen Gerüchtemacher und Mecke-
rer im Gau Steiermark”, *Der Propagandist. Mitteilungen des Gaupropagandaamtes Steiermark*, Ka-
sım-Aralık 1941, s. 6-8.

soruşturulur ve nihayetinde de bu işe bulaşmış önemli hiçbir isme zeval gelmez. Yalnızca dükkân sahibi soruşturma nedeniyle tutuklanır ve intihar eder! Haliyle Zerdüşt'ün meydan okuyan şu sözleri hücum ediyor insanın zihnine: “En iyi şeyler yalnızca benim olmalı; eğer verilmezse, zorla alırız: En iyi yemek, en temiz gökyüzü, en sağlam düşünceler, en güzel kadınlar!” (Nietzsche, 1969: 296). Buccheim, savaşın eşitlikçi bir Almanya'nın kapılarını aralamak şöyle dursun, aksine “üst tabakaların konumunu tahkim ettiği”, hatta “yeni ve bazen de beklenmedik uçurumlar yarattığı” (328) sonucuna varır.

Faşizm ve tüketim tartışmasını sonlandırırken faşizme ilişkin tüketimci yoruma mesafe almak için yeterli sebep var gibi görünüyor (tabii burada odak noktamız esasen Nazizm'di, ancak faşizmin tüketimcilikle en ısrarlı şekilde ilişkilendirilen türü olduğundan bu tercihin meşru olduğunu vurgulamak gerekir). Tüketimci yorumun nesnel biçimi –tabii aynı zamanda öznel olan da– faşizmi kitlesel tüketimciliğe karşı sert bir tepki olarak yorumlarken, faşizmin –daha geleneksel yaklaşımların daha iyi yakaladığı– özgül boyutunu kavramakta zorlanır. Bu yeni yaklaşım, çok büyük hedefler taşısa da andığımız türden geleneksel görüşlerin tepeden tırnağa gözden geçirilmesi için yeterli sebebi sunamıyor. Bununla birlikte, şu haliyle sarışın canavarın tüketimi ile Son İnsanlar'ın tüketimi arasında bir ayrıma yaslanan bu görüş, belki de çok daha verimli bir yoruma kapı aralayabilirdi. Faşizm barışçıl, demokratik ve eşitlikçi bir toplum çerçevesi içerisindeki kitlesel tüketime şiddetle karşı çıkarken, saldırganlık, milli ve ırksal genişleme, savaş ve fetih üzerine kurulu –şayet hâlâ böyle denebilirse– “tüketici” pratikleri, başka bir deyişle ağırlık merkezini barışçıl bir keyif almadan kendinden geçmiş bir güç hissine kaydırmış bir tüketim alışkanlığını desteklemeye çok daha istekliydi. Nietzsche, bu noktada bir kez daha, sosyalizmin ifade ettiği yaşamı-inkâr eden refah ile *acının kurtarıcı niteliğine* dayanan mevcut alternatif arasındaki keskin çizgiyi çekmede faydalı olabilir:

Seçim yapma günüdür bugün: ya *olabildiğince az rahatsızlığı*, kısacası acının yokluğunu –son kertede sosyalistlerin ve tüm partilerden siyasetçilerin kitlelerine bundan fazlasını vaat etme hakları yoktur– ya da –nadiren tadılan gazların ve keyiflerin artmasının bedeli olarak– (...) yeni sevinç gökadalrı yaratacak (...) *olabildiğince fazla rahatsızlığı* seçeceksiniz (Nietzsche, 1974: 86).

Gelgelelim böylesi alternatif bir kavramsallaştırma, basit bir biçimde hasas bir ayarlama yapılması manasına gelmez; bu, faşizmin görülmesini sağlayan prizmayı değiştirecektir. Faşizm artık tüketimci yorumda alışlageldiği gibi kitlelere hizmet eden, pleblerin idare ettiği bir hareket olarak değil, Son İnsanlar'ın hükümranlılığına son vermek için aristokratik bir rönesansı hedefleyen Nietzscheci bir hareket olarak görülecektir.

“Amerikanvari bir geleceğe hayır!": Faşizm ve Amerikancılık

2. Bölüm’de kitle toplumuna dönük eleştirilerin yoğunlaştığı alanlardan birinin –muhafazakârlar tarafından– “Amerikancılık/Amerikan meftunluğu”yla özdeşleştirilen –kültürel demokratikleşme, tüketim yaygınlaşması ve kanonik kültürün simgesel olarak altının oyulması da dahil– bir dizi gelişme olduğunu görmüştük. Faşizm bu söylemi büyük ölçüde miras aldı. Örneğin Hitler, Avrupa ve Almanya’nın, zengin ama cahil Amerika’ya kültürel açıdan üstün olduğunu düşünüyordu:

Alman Reich’ında iki yüz yetmiş opera binası bulunuyor; bu, Amerikalıların hakkında zerre kadar fikir sahibi olmadıkları bir kültürel varlık standardıdır. Kıyafetleri, yiyecekleri, arabaları ve içinde buzdolabı olan berbat inşa edilmişler evleri var! Böyle şeyler bizi etkilemez. Tam da aynı mantıktan hareketle on altıncı yüzyılın kültürel düzeyini –o zamanlar özel bir öneme sahip görülmeyen bir apartman dairesindeki– tuvaletlerin görünümüyle değerlendirebilirim! (...) Kısacası, Amerikalılar lüks bir ahırdaki domuzlar gibi yaşıyor! (Hitler, 2000: 605).

Avrupa, muhafazakârlar tarafından sık sık eski dünyanın ve kültürün kuşatılmış kalesi gibi sunuldu. Bu kale, hem Batı’dan hem Doğu’dan, hem kapitalist Amerika’dan hem de komünist SSCB’den birlik içerisinde doğan –farklı yönlerindense ortak paydası öne çıkan– yeni ve kolektif bir ruhun baskısı altındaydı. Faşizm bu mecazı da temellük etti. 1935’te –o dönemde resmen bir Nazi filozofu olan– Martin Heidegger şöyle diyordu:

Bu Avrupa, (...) bugün bir tarafta Rusya’nın, diğer taraftaysa Amerika’nın yer aldığı büyük kıskacın ucunda. Metafizik açıdan bakılınca Rusya ile Amerika aynı şeydir (...). Zaman sadece hızlılık, ânındalık ve eşzamanlılık olunca ve tarih olarak zaman bütün halkların *Dasein*’ından silinip gidince; bir bok-sör büyük bir halk adamı sayılınca; kitlelerin milyonlarca kişi olarak bir araya toplanması büyük bir başarı addedilince, o zaman bu şamatayı aşarak bir hayalet gibi yayılır şu sorular: Neden? – Nereye? – Sonrasında ne olacak? (Heidegger, 2000: 40).

Heidegger, Amerikancılığın ve komünizmin müşterek şekilde öncülüğünü üstlendiği dünya çapındaki bu yozlaşmaya alternatif olarak Almanları, yani “metafizik bir halkı” (43), Amerikan-Bolşevik “kıskaçlarından” kurtulmasını sağlayacak manevi bir uyanışa davet ediyordu. Bu manevi uyanış, Nasyonal Sosyalizmin esası ve görevi olarak düşünülüyordu. ABD ile SSCB arasında böylesi bir benzetme yapılması ve bu benzeşimde Almanya’nın kültürel açıdan ağır basan kefedeki sunulması, aynı yıllarda yapılan Nazi propagandası-

na tamamen uygundu (krş. Zimmerman, 1992: 86). Heidegger, İkinci Dünya Savaşı esnasında, tam olarak 1942'de Almanya'ya –Batı'nın mirasını Amerika Birleşik Devletleri'nden koruyacak– modern bir Yunanistan rolü biçiyordu. Ona göre Amerikan uygarlığı, “burjuva demokratik ruh” ile “Hristiyanlık”ın (Tertulian, 1992: 224) sığ, köksüz ve tarihsiz bir alaşımından ibaretti. İtalyan yazar Julius Evola gibi pek çok başka faşist entelektüel de benzer bir yaklaşımı savunuyordu. “Komünist dünya ile Amerika'nın” yarattığı kitle-sel tehlikeden söz eden Evola'ya göre İtalya'nın “başarması gereken evren-sel bir misyonu” (1995: 357) vardı. İki ülke arasındaki benzerlikler o kadar fazlaydı ki, “Nazi yanlısı yaygaracı bir faşist olan” (Griffin, 2007: 39) Evola, bu ülkelerin “paranın iki yüzü” gibi görülebileceğini düşünüyordu (Evola, 1995: 356). Evola, bireysellik ile özgürlük anlatisının artık klişeleşmiş, standartlaşmış ve tekerrüre dayanan doğasına dair garip bir tasdik içeren ifade-sinde neredeyse Heidegger ile aynı akıl yürütmeye yaslanır: “Rusya ile Ame-rika, aynı kışkacın birbirine çok yakın duran iki ucu gibidir; bu iki uç Do-ğu'dan ve Batı'dan antik Avrupa'nın özünü ele geçirmeye çalışır” (344). Bu fikir zaman zaman farklı vurgularla sesini yeniden duyuruyordu; ancak nere-deyse hemen her zaman hem komünizm hem de Amerikancılığın kitleleş-me eğilimi etrafında buluştukları görölüyordu. “Bolşevizm'in tasarısı, Ame-rika'da muadili çok uzun zaman önce daha büyük ölçekte ve kendiliğinden bulunan bir şekilde kitleleri harekete geçirmekti” (356). Amerika bu nenden-le Bolşevizm'den daha büyük bir tehdit olarak görölüyordu; zira yukarıdan aşağıya doğru bir fenomenden daha ziyade kitlelerin kendi arzularını yansı-tıyordu. Amerika “olduğu gibi olmayı kabullenen, hatta öyle olmak isteyen; kendini sağlıklı, güçlü ve özgür hissedən; komünizmle aynı eğilimlere sahip bir insanlığı” (356) temsil ediyordu. Ruhsal açıdan komünist olduğu düşü-nülen kitle kültürüne yönelik şu reddedişi bir düşünün:

Bolşevizm'in erken dönemlerinde kakofonik, kolektivist bir müzik ideali for-mülleştirilmişti. (...) Bu tam da Amerika'nın büyük çapta hayata geçirdiği ve son derece önemli bir fenomen aracılığıyla tüm dünyaya yaydığı bir şeydi: caz sayesinde. Amerikan şehirlerindeki balo salonlarında yüzlerce çiftin siya-hi müziğin sesleriyle saralı ve otomatik kuklalar gibi titrek hareketler yapma-sına yol açan şey, gerçekten “kitlese bir hal” ve mekanikleşmiş kolektif bir varlığın yaşamıdır (355).

Ateşli bir Fransız Nietzscheci Drieu La Rochelle, uzun zamandır komü-nizm ve Amerikancılığın yakından ilişkili olduğuna kaniydi zaten. “Ford ve Lenin,” diyordu, “iki karanlık tünel boyunca birbirlerine doğru kazma vuran iki madenciye benzer” (akt. Soucy, 1979: 126). SS'lerin haftalık *Das Schwar-ze Korps* dergisinde yayımlanan ve daha önce söz ettiğim Amerikancılıkla il-

gili makalede, Amerika ile komünizmin birbirinin mütemmim cüzü olduğu ve komünizmin Avrupa ile Almanya'nın nihai hasmı olduğuna dair bir kanaat dile getirilmişti. Aynı yazının hemen her satırı Son İnsanlar'a yapılan saldırılarla doluydu. Amerikancılık, pervasız bir haz peşinde koşma arzusuyla siyasi ve milli görevin göz ardı edilmesi eğilimini, işbirlikçi Yahudilerin idaresindeki bir kitle orjisini ifade ediyordu ve buna ancak "müşterek bir German iradesinin, müşterek bir Avrupa iradesi"nin seferber edilmesiyle karşı durulabilirdi:

Amerikancılık (...) tuzağına düşenleri siyasi düşünceden, sorumluluktan, milletinden, edepten, hatta milli edepten uzaklaştırır. (...) Amerikancılık, mükemmel bir depolitizasyon yöntemidir. Yahudiler cazı ve filmleri, dergiler ile müstehcenliği, mafyacılıkla özgür aşkı ve her türden sapkın arzuyu Amerikan halkının dikkatini dağıtmak ve kaderlerini umursamayacak hale getinceye kadar oyalamak için kullandılar. Siyaset sahasında bile artık kafada değil, sadece kemerin altında olanlardan etkileniyorlar.¹³

Nazi yazar Adolf Halfeld, 1941'de kaleme aldığı bir yazıda Amerika Birleşik Devletleri'nin "modern kitle insanını ideal saflığında yetiştiren" (Halfeld, 1941: 168) ve Avrupa'nın manevi temellerine yönelik yıkıcı bir saldırının öncülüğünü (20-21) üstlenen ülke olduğunu söylemişti. Halfeld, 1927 gibi erken bir tarihte "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" ifadesini kullanıyor ve bu "yeniden değerlendirilme"yle ilişkilendirdiği Amerikan kitle toplumunun yol açtığı tehlikeler üzerine kapsamlı yazılar kaleme alıyordu (Halfeld, 1927: 121, 146). Ne var ki Nietzsche'nin aklındaki kültürel yıkım bu değildi, tam aksiydi. Bunu Halfeld'in, Nietzsche'nin Reich'in kuruluşunun ardından Alman materyalizmine yaptığı erken dönem eleştirisini, yirminci yüzyıl Amerika'sı bağlamında alıntılamasından anlıyoruz. Bir başka önemli faşist düşünür, yani Carl Schmitt de benzer görüşlere –faşizmin çöküşünden sonra bile– bağlı kalmaya devam etti. Schmitt, 1952'de kaleme aldığı bir yazıda hem Amerika'daki Batılı hem de Sovyetler'deki Doğulu kitleleri, merkezinde ilerleme ve maddi refah inancının yer aldığı Son İnsanlar'ın tarih felsefesine sıkı sıkıya bağlı kalmakla eleştirmişti:

Dahası, kitleler bu türden şüphelerle pek ilgilenmiyor ve muhtemelen ilerleme mefhumunun parçalanmasını, dekadan bir entelijansiyanın salt sofistçe sözleri olarak yorumluyor. Kitleler, Lenin'in kendinden geçmiş bir dünyanın birliği hakkında konuştuğu bir zamanda ilan ettiği birleşik bir dünya (...) idealinde ısrar ediyor. Bu hususta Batı ile Doğu'nun kanaatleri birbirine yaklaşıyor. İki-

13 "The Danger of Americanism", (1944) *Das Schwarze Korps*, 14 Mart, s. 1-2, <http://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/sk03.htm> (erişim Mayıs 2017).

si de gerçek insanlığın, gerçek demokrasinin kendi kanatları altında olduğunu iddia ediyor. Üstelik ikisinin de kökleri on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki tarih felsefesinde yatıyor. (...) Batı ile Doğu bugün bir Demir Perde'yle ayrılrsa da, müşterek bir tarih felsefesinin zerreleri ve dalgaları bu perdeyi aşip gözle görülmesi güç bir birlik oluşturuyor (Schmitt, 1995: 503).

Bütün bu sözler, Nietzsche'nin jeopolitik vizyonunun temel çizgilerini onaylıyormuş gibi görünüyor. Nietzsche (1988, cilt 11: 584), bir noktada Avrupa'nın devletler arasındaki küçük kırgınlıkları çözmesi, “kamuoyu” ve parlamento kuralını” terk etmesi gerektiğini, İngiltere ve sömürgelerinin yakın ilişkiler kurma ve dünyada hâkimiyet tesis etmek için mücadele edebilecek çapta bir imparatorlukta birleşme ihtiyacı duyacağını ileri sürmüştü. Pe ki “yeryüzüne hâkim olmak” için verilecek bu mücadele kime karşı yürütülecekti? Nietzsche bunu esrarengiz biçimde yalnızca “Savaşın kimi hedef alacağı aşikâr,” diyerek yanıtlıyordu. Ne var ki başka bir yerde Rusya ile ittifakın ivediliğine işaret ederken bize hayati bir ipucu veriyor ve şunları söylüyordu (Nietzsche, 1988, cilt 11: 239): “Amerikanvari bir geleceğe hayır! (...) Kendimizi Hristiyan ya da Amerikan bir bakış açısıyla sınırlamak istediğimizi sanmıyorum.”¹⁴ Nietzsche'nin Çarlık Rusya'sına karşı bir Bolşevik'e, Hristiyanlık ve Amerikancılık kadar sıcak bakmayacağı, hatta onu daha itici bulacağı rahatlıkla söylenebilir. Bu iddialar, Nazilerin Avrupa'yı birleştirme girişiminin gelecekte alacağı seyirle kıyaslandığında, göze çarpan tek –ama şüphesiz çok önemli– fark, Nietzsche'nin Yahudilerin sözde finansal hokkabazlığının emperyal bir Avrupa'ya köstek değil, aksine onun müttefiki olacağına dair inancıdır: “Yeryüzünün efendisi olabilmek için parayla hemhal olan en yetenekli insanlara, yani Yahudilere ihtiyacımız var” (Nietzsche, 1988, cilt 11: 238). Tabii burada İngiltere'yle savaşmanın da Nietzsche'nin “senaryosunda” yer almadığına dair bir itiraz yöneltilebilir; ancak Hitler'in planlarına boyun eğmeye hevesli olduğu, yeni Alman imparatorluğunu kabul ettikleri ve yalnızca (elbette Yahudi etkisi dışında) Churchill'i suçladıkları sürece İngiliz İmparatorluğu'nun bütünlüğüne saygı göstermeye hazır olduğu da unutulmamalıdır.¹⁵ “Bunu şahsen göremeyeceğim,” demişti, Hitler Eylül 1941'de, “ama Alman halkı adına mutluyum; zira bir gün İngiltere ile Almanya'nın ABD'yi fethetmek üzere birleştiğine şahit olacaklar.” Nietzsche'nin planını tekinsiz bir biçimde yeniden sahneye koyan Führer, filozofun pan-Avrupacı ve Amerikan karşıtı görüşlerinin arkasındaydı: “Avrupa sahasındaki –Almanya, İngiltere, Kuzey ülkeleri, Fransa, İtalya'daki– uyuyan yaratıcı güçler şayet bir

14 Nietzsche'nin emperyalizme yakınlığı ve desteği üzerine ayrıntılı iki tartışma için bkz. (Domboswky, 2014; Conway, 2002).

15 Hitler'in İngilizlere, bilhassa da İngiliz İmparatorluğu'na yönelik hayranlığı üzerine bkz. (Milton, 2007).

gün bir araya gelirse geriye sadece şunu söylemek kalır: Bununla kıyaslayınca Amerika'nın elinde ne var ki?" (Picker, 2003: 95-96).

Faşistler, kitle toplumunun eşitlikçi ve demokratik etkilerine karşı verdikleri bu mücadelenin yanı sıra halkla ilişkiler uzmanları tarafından geliştirilen tanıtım ve telkin tekniklerini tereddüt etmeksizin devralmışlardı. Daha sonra da bunları kitle karşıtı amaçları ve savaş çıkarmak için ustaca kullandılar. Propaganda ustası Goebbels, halkla ilişkiler alanının büyük öncüsü kabul edilen Edward Bernays'ın geliştirdiği yöntemlerden ve –dikkatle hazırlanmış kampanyalar ve hilelerle– kamuoyunu şekillendirme girişiminden açıkça etkilenmişti. Bir Yahudi ve Freud'un yeğeni olan Bernays, otobiyografisinde (1965: 652) Goebbels'in Yahudilere karşı yürüttüğü kampanyada kitaplarından esinlendiğini öğrendiğinde ne kadar şaşırdığından söz etmişti.¹⁶ Hitler, *Kavgam*'da siyasi propagandanın sıradan tüketim mallarının reklamı yapılırken kullanılan tekniklerle yapılması gerektiğini dile getirir:

Mesela yeni bir sabunun reklamını yapması gerekirken diğer sabunları "iyi" diye niteleyen bir afişe dair ne söyleyebiliriz?

Kafamızı sallayıp geçeriz.

Aynı durum siyasi reklamlarda da söz konusudur.

Propagandanın işlevi, farklı insanların doğrularını tartmak ve düşünmek değil, yalnızca savunmak üzere yola çıktığı doğrunun altını çizmektir. Görevi düşmanın faydasına oluncaya kadar gerçeğin nesnel bir incelemesini yapmak ve sonra da onu akademik bir adaletle kitlenin önüne koymak değildir; görevi her daim ve yılmadan doğrumuza hizmet etmektir (Hitler, 1999: 182).

Faşistler, bu bakımdan kendilerini kitle ruhunun meşhur uzmanı Gustave Le Bon'un sadık tilmizleri olarak görme hakkına sahiptir. Yine de Le Bon'un böylesi bir bilgiyi kalabalıkların üstünlüğüne karşı *mücadele yürütmek* için faydalı bir araç olarak gördüğü ve liderlik edenlere mümkün mertebe kalabalıkları kontrol etmelerine ve etkisiz hale getirmelerine imkân tanıyacak araçlar sağladığı unutulmamalıdır. Hitler, "Propaganda kime hitap etmeli?" (179) diye sorar: "Bilimsel bir eğitimden geçmiş aydınlar mı, yoksa daha az eğitilmiş kitlelere mi? Her zaman ve bilhassa kitlelere hitap etmelidir." Buna rağmen, –daha önce gördüğümüz üzere– Nazi propagandası en büyük başarısını tam da eğitilmiş sınıflar, yani manipülasyona karşı bağımsızlık kazandığı düşünülenler arasında kazanırken, manipülasyona açık olduğu iddia edilen kitlelerse büyük ölçüde faşizme daha dayanıklıydı.

16 Bernays, fikirlerinin bu şekilde kullanılmasına epey şaşırsa da onun, halkla ilişkileri karanlık siyasi amaçlarla kullanılmaktan hiç çekinmediğini ve kendisine Guatemala başkanı Jacobo Arbenz'in demokratik hükümetine karşı CIA'in tertiplelediği askerî darbeye önemli bir rol atfedildiğini belirtmekte fayda var.

Peki faşizm, kitle toplumunun başkaca önemli boyutlarıyla nasıl bir ilişki içerisindeydi? Faşizm bu sahada genellikle bir yanda seçici temellükün, diğer yandaysa reddetmenin söz konusu olduğu iki yönlü bir strateji uyguluyordu. Bu sayede kitle toplumunun faşistlerin canını sıkın boyutları ya bastırıldı ya da ortadan kaldırıldı; bu esnada “milli” veyahut elitist potansiyele sahip diğer boyutlarsa –çoğu zaman şiddetlenmiş haliyle– faşist pratik içerisinde soğuruldu.

Örneğin faşistler spora muazzam bir yatırım yapmıştı. Yirminci yüzyıldaki diğer bütün siyasi rejimler gibi, faşizm de propaganda yapmak ve güç kazanmak için sporu pek çok alanda kullandı. Sporda kendi açısından bilhassa olumlu gördüğü birkaç özellik vardı: Sağlıklı ve iyi egzersiz yapmış bir bedene yapılan vurgu, askerî harekâta her daim hazır bir asker idealine ziyadesiyle denk düşüyordu. Öte yandan İspanyol faşist Ernesto Giménez Caballero ise –golf, tenis, özellikle boks ve futbol gibi– “uluslararası” modern sporların –bir “çöküş” sürecine giren– kutsal “milli” boğa güreşi ritüelinin yerini almasından yakınıyordu. Giménez Caballero “Modern çağda Fransız Devrimi’yle birlikte” boğa güreşlerinin “aristokratik olmaktan çıkıp önce burjuvallaştığını, sonra da plebleşmeye başladığını” söylüyordu (2005: 12). Modern sporun milli gururu artırmasındaki ters etkinin ve askerî yeteneğe yaptığı potansiyel katkınınsa iyileştirici yanı olduğunu düşünüyordu (10):

Unamuno’nun futbola neden bu denli karşı olduğunu bilmiyorum. İspanya’nın çocuklarının büyük kısmı bu spor için gereken güce sahip olduğunda tabii ki bazı önemli gelişmeler yaşanabilir. Öncelikle şayet savaş patlak verirse –birkaç yıl önce Fas’ta olduğu gibi–¹⁷ bu çocuklar bu olağandışı, göz korkutucu ve gülünç savaşa gitmeyecekler. Belki bugün futbol sahasında hissettikleri cesareti başka alanlarda da teyit etmeye çalışacaklardır. Son zamanlarda insana cesaret veren bir uluslararası siyasetten söz edebiliyorsak bunu İspanya sözcüğüne yeni bir saygı kazandıran, yeni bir güç veren futbolculara borçluyuz.

Uluslararası turnuvalar, uluslar ile ırklar arasındaki rekabette üstün olmak gerektiğine ilişkin faşist inanca gayet uygundu. Bu tür yarışmalarda başarı kazanmak, milletin değerinin ve sıralamadaki yerinin göstergesi olarak görülüyordu (bu faşizmden önce de görülen ve daha ılımlı bir şekilde olsa da günümüzde de devam eden bir yaklaşım).

Faşistlerin spora nasıl baktığının ilginç bir örneğini, tam manasıyla faşist olmayan biri, yani 1921’den 1924’e kadar ABD’nin İtalya büyükelçisi olan Richard Washburn Child sunar. Child, Mussolini’nin ateşli bir destekçisi ol-

17 İspanyol kuvvetlerin başarısız olduğu, 1920’lerin başındaki İkinci Fas Savaşı’na gönderme yapıyor.

manın yanı sıra uluslararası sahnede faşist siyaset ile kültürün savunucusuydu. İtalyan faşizmine ve rejimin en üst kademeleriyle yakınlığı, Mussolini'nin 1928'de Amerika'da bir dizi olarak yayımlanan *Otobiyografim*'in hayalet yazarlığını üstlenmesinden anlaşılabilir. Ayrıca Roma'da Haziran 1923 tarihinde yeni siyasi düzene övgüler düzen bir konuşma da yapmıştı. Mussolini, büyükelçinin sözlerinin "hareketimizi ve hadiseyi tam manasıyla kavradığını göstermesi"nden ötürü epey şaşırması; çoğu yabancıнын faşizmi tam olarak anlayamadığını söylüyordu. "Sayın Büyükelçi," diyordu Mussolini (1923: 341):

(...) bu kuralın en mükemmel istisnası. Sözleriniz gücün, güzelliğin, disiplinin, otoritenin ve sorumluluk duygusunun yüceltilmesiyle iç içe geçmiş bütün Faşist çabayı ve Faşist felsefeyi içeriden yakalıyor.

Ele aldığımız bağlamda asıl ilginç olansa Child'ın ulusal canlılığı, uyumu ve lidere itaati kanıtlamada sporun önemine vurgu yapmasıdır:

Genç kitlelerin disiplin, adil rekabet ve bir amaca sadakat ruhu içinde eğitilmesinde spor faaliyetlerinin çok önemli bir role sahip olduğu neredeyse hemen her zaman göz ardı edilen bir gerçektir. Kadim ya da günümüzün spor oyunları uğraşan milletler güçlü, atletizmle uğraşmayanlarsa zayıf milletlerdir. (...) Düzensizliğin ve yenilginin doğurduğu aşağılanmadan kaçınmak için disipline gönüllü olarak boyun eğmek ve lidere mutlak sadakat göstermek gerekir. Atletik oyunlar zayıflar ve mızımızlananlar değil, güçlüler ve adil oyun sevenler içindir. Nihayetinde et ve kaslar, diğer maddi nitelikler, tam da başarısız olmak üzereymiş gibi görüldüğü esnada insan iradesinin ve ruhunun zafer mucizeleri yaratabileceği gerçeğine dair sık sık yinelenen dersler verir (339-340).

İtalya, 1930'larda dünya kupasını iki kez kazanmıştı. Mussolini futbol karşı kayıtsız olsa da, kitleler üzerinde yarattığı etkiye önem veriyordu. 1934'te turnuvanın ev sahipliğini yapmak için canını dişine takarak propaganda yaptı ve ev sahipliğini üstlendikleri turnayı kazandıklarında şampiyon unvanını sonuna kadar sömürdü (Cavallaro, 2009). 1938'de Fransa'da düzenlenen turnuvanın çeyrek final maçında İtalyan futbolcular siyah forma giyiyordu. Boksör Max Schmeling'in 1936'da Amerikalı ve siyahi Joe Louis'ye karşı kazandığı zafer, Almanya'da geniş çapta kutlamalara yol açmıştı; ama iki yıl sonra Louis'nin rövanş maçında Schmeling'i ilk rauntta nakavt etmesi nedeniyle hayal kırıklığına uğrayan Naziler aniden yayının fişini çekti. Faşistlerin uluslararası sahada güçlerini ispat etmek için sporu kullanmalarının doruk noktası, 1936'da Berlin'de düzenlenen Olimpiyat Oyunları'ydı. Almanya madalya sıralamasında zirvede yer alıyordu ve ikinci sırada yer alan

ülkeyle aralarında otuz madalya vardı; ancak asıl göz kamaştırıcı olan siyahi Amerikalı atletlerin pek çok dalda başarılı olmasıydı. Özellikle sprinter Jesse Owens'ın dört dalda altın madalya kazanması, Aryanların üstünlük teorisine bir başkaldırıydı.

Faşistler bu sporları hususi amaçları için kullanırken, bir yandan da onlara başkaca anlamlar yüklediler: milli, ırksal ve emperyal anlamlar. Bazı sporlar, özellikle “Reich Av Ustası” Göring'in gelişmesine önyak olduğu avcılık ve –iyi hayvanlar yetiştirilmesi de demek olan– binicilik gibi meşhur birtakım gelenekleri yeniden canlandırma çabası faşist *ethosa* tam da ırksal gelişim ideolojisiyle örtüştüğü ve Nazi seçkinlerinin yeni bir soyluluk oluşturma iddiasını desteklediği için bilhassa uyumluydu (D'Almeida, 2008: 123-125, 168). Bu sporlar, faşistlerin başka bir spora duydukları ilgiyi açığa kavuşturan fiziksel mücadele ve risk alma motifleri etrafında dönüyordu: motor yarışları. Fütüristlerin hız ve dinamizm takıntısı kendisine burada uygun bir yatak bulabildi. İtalyan faşizmi, Alessandro Pavolini'nin inisiyatifiyle büyük ölçüde bu yönde ilerledi. Pavolini, faşist önderlerin en acımasız ve uç figürlerinden biri olmasının yanı sıra aynı zamanda en iyi eğitim almış isimlerindendi. Babası meşhur bir dilbilimci olan Pavolini, sıradışı bir öğrenciydi. Rejim, modern dönem öncesi futbolun bir biçimi olan *Calcio fiorentino*'nun* antik Rönesans geleneğini yeniden yeşertti. Bu futbol tarzı oldukça aristokratik ve şiddetliydi; sahada kabiliyet ve incelik aranmıyordu. Bugün hâlâ bu tarzda yılda birkaç maç yapılıyor ve bu gösteri maçları bilhassa sağcı ile muhafazakâr çevrelerin takdirini topluyor: Mesela 2012'de Floransa'da yapılan bir maçta oyuncularda birinin neo-Nazi dövmesiyle övünmesi kamuoyunun tepkisine yol açmıştı.

Belki de dikkat edilmesi gereken asıl ayrım, kitle toplumundaki işlevinden farklı olarak faşizmin kanatları altındayken sporun savaş ve şiddetin bir ikamesi, gündelik hayattan kaçarak onu renklendirmenin bir yolu, kitlesel izleyicilerin agonistik sömürüye dolaylı şekilde katılması ve bir “heyecan arayışı” olmasıdır (Elias ve Dunning, 2008). Şiddetin giderek daha fazla yüceltilmesine ve gündelik hayatın bir parçası olmasına yönelik bir uygarlaştırma sürecine modern sporlarda da rastlamak mümkündür; bu şiddet süreci, oyuncular ile seyirciler tarafından kısmen de olsa içselleştirilir. Bir zamanlar boks gibi popüler olan ve günümüzde pek çok kişinin barbarca kabul ettiği bir sporun Batı'daki uzun vadeli gerileyişi bile genel eğilimi doğruluyor gibi görünüyor; üstelik bilhassa bu çalışmada ele aldığım dönemden sonra bu düşüş bir ivme kazansa da (Grasso, 2014: 522). Modern spor sahnesi elbette –mesela ragbi gibi– epey kaba ama son derece popüler sporlar içeriyor; ancak

(*) *Calcio storico* diye de bilinir. Modern futboldan çok ABD'deki Amerikan futboluyla benzerlik taşır – e.n.

burada bile tarihsel açıdan şiddeti sınırlandırma eğiliminden söz edilebilir (Elias ve Dunning, 2008: 227-229). Faşizm içinde durum tam tersiydi; sporun temel amaçlarından biri, halkı savaşa ve şiddete hazırlayıp alıştırmaktı. İtalya’da spor, Mussolini’nin büyük fiziksel güçlüklerden zevk alan hevesli bir atlet ve havacı imajı üzerinden Nietzsche’nin “tehlikeli yaşa” emrine tekabül edecek şekilde tasarlandı (Pivato, 2005, cilt 2: 662). Daha önce gördüğümüz üzere Giménez Caballero (2005: 13) modern sporu askeri potansiyele katkıda bulunduğu ölçüde bağrına basarken, pleblerin boğa güreşinin barbarca, zalim ve kanlı yönünü sulandırmalarına da aynı şekilde karşı duruyordu. Ona göre kitleler, boğa güreşindeki “tehlike fikrini ortadan kaldırıyor” ve antik, trajik bir hadiseye “yalnızca ayaktakımının eğlenceli bulduğu” komik ve acıklı bir unsur ekliyordu. Faşizm –*Calcio fiorentino* belki de bunun en iyi örneğidir– uygarlık öncesi kaynaklar için geçmişini kullanmış; şiddetin henüz modern kitle toplumunda olduğu kadar dikkatle izlenmediği ve eleştirilere maruz kalmadığı dönem ve geleneklere ricat etmiştir. İtalyan faşistleri, sporu kendi içerisinde bir amaç olarak görmek yerine ona “üç aşağı beş yukarı paramiliter amaçlarla” sarıldılar; bu nedenle atletler ve şampiyonlar, milli azamete gerçekten katkıda bulunan gerçek kahramanlar gibi kutlandıklarında bazı sorunlar yaşadılar. Faşist bakış açısından başka bir sorun da, seyircilerin kitlesel spor gösterilerini “pasif şekilde” tüketmesiyle sonuçlanan sporun ticarileştirilmesi idi (bkz. Forgacs ve Gundle, 2007: 240-242, 276). Bu hususun Elias’ın uygarlaşma sürecinin en önemli gelişmelerinden birinin ve buna eşlik eden “insanlaştırma”nın şiddetin gündelik hayatın bir parçası haline getirilmesi ve fiziksel ifadeye getirilen kısıtlamalardaki artışla birlikte hazzın genellikle seyirciye has çok daha görsel bir deneyim haline geldiği iddiasıyla düşünülmesi epey ilginç sonuçlar doğuracaktır. Bu tespit spor seyircilerinin yanı sıra sinema seyircileri için de dillendirilebilir: Elias, 1930’ların sonunda göz, “kulağa benzer şekilde, belki de daha fazla, hazzın bir aracı haline geldi” demişti (2000: 171). Elias’ın bu cümleyi yazarken aklında Marx’ın olması ihtimal dahilinde değil; ancak Marx’ın toplumsal özgülleşmenin artmasıyla birlikte duyuların insanlaştırıldığını söylediği erken dönem devlet görüşü arasındaki yakınlık yine de epey çarpıcı:

Özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, bu nedenle bütün insani duyuların ve niteliklerin tamamen *özgürleşmesine* yol açacaktır. (...) Göz, nasıl *nesnesi* toplumsal, *insani* bir nesne haline geldiyse, bir *insan* gözü haline gelecektir. (...) bu yüzden *duyular*, dolaysız praksisleri içerisinde birer *teorisyen* haline geldi. (...) *İnsan* gözünün şeyleri insani olmayan kaba bir gözden farklı algılaması gibi, insan *kulağının* da kaba bir kulaktan farklı şekilde duyduğu açıktır (Marx, 1992: 352).

Faşizm, kendi açısından şiddet içeren ve “kaba” fiziksel deneyimin dolaysızlığını yeniden tesis etmeyi, modern insanlaştırma ve yüceltme sürecini tersine çevirmeyi amaçlıyordu. Başka faşist eğilimler gibi, bu ikame sürecinin de sona ermesini savunanlar arasında başta gelen isimlerden biri Ernst Jünger’di. 1922’de kaleme aldığı bir metinde, tıpkı Elias gibi, modern kitle eğlencesinin geçmişteki şiddeti tahtından ettiğinin, gözün elin yerini aldığına farkına varmıştı. Yine de bu onun için tam da yüceltme ve kısıtlamaya direnmek, tutkuların zincirlerinden boşalması için bir çağrı yapmak için yeterli bir nedendi:

İnsanların yoğunlaşmış bir yaşam aradığı alanlarda, her lunaparkta, her eğlence parkında en cezbedici şey korkudur; korku ekrana canlı renklerle kazınır. Şehvet cinayetleri, infazlar, cerahatlı çibanlarla kaplı balmumundan gövdeler, bir sürü anatomik vahşet: Bunları sergileyenler yalnızca kitlenin ne istediği bilmekle kalmaz, aynı zamanda kesesini de doldurur. Pek çok defa ve uzun süreler boyunca böyle yerlerin önünde durdum, dışarı çıkanların yüzlerini inceledim. Neredeyse hemen her zaman kahkaha atıyorlardı; ama kulğa tuhaf şekilde mahcup ve yapmacık gelen bir kahkahaydı bu. Neyi gizliyordu acaba bu kahkaha? Neden orada duruyordum? Korkuya duyduğum özlem yüzünden miydi? Çocukların ve halkın duyduğu bu özlem hiç kimsenin yüreğine yabancı değildir (Jünger, 1980: 18-19).

Jünger, bu gözlemlerden hareketle insan –daha doğrusu erkek– ruhunun bastırılmış arzularının dolaysızca gerçekleştirilmesi olarak sunduğu savaşı meşrulaştırıyordu. “Ateşin vaftizi!” diyordu heyecanla savaş coşkusu için, “Ah, böyle bir duyguyu taşıyabilenlerin o güzel kalpleri!” Proto-faşist bir bakış açısından bütün mesele, elin gözü takip etmesiydi. Kendisini koyun gibi kahkahalarla bir süreliğine tatmin etmek gerçek insanların değil, hatırlanacağı üzere Jünger’in 1934’te ölümlerini ilan ettiği Son İnsanlar’ın yapacağı bir şeydi.

Kariyerine Weberci bir sosyolog olarak başlayan ve (1941’de vefat ettiğinde) Üçüncü Reich’in kapı araladığı “Alman Sosyalizmi” fikrini onaylayan bir kültür eleştirmenine dönüşen Werner Sombart, 1908’de demokratik kapitalizmin getirdiği aşındırıcı eşitlikçilikten yakınan bir yazı kaleme almıştı. Bu yazıda Alman *Bildungsbürgertum* çevresindeki yaygın karamsarlığı dillendiren Sombart, kitle kültürünün yaygınlık kazanmasını, “tüketim kolektifleştirilmesi”ni, evrensel, sadeleştirici eğitimin yol açtığı “aşağı çekecek eşitleme” eğilimini ve Berlin’in –trafiği, tiyatroları ve eğlence parklarıyla “devasa bir kültür mezarlığı”ndan başka bir şey olmayan– New York’un ban-

liyösüne dönüşmesi sürecini topa tutmuştu. Sombart'ın gözünde bütün bunların suçlusu, "Volk'un yaşam biçimlerinin [*volkstümlichen Lebensformen*] sonu"na işaret eden "kitle"ydi. Nietzsche'nin ölümünün üstünden daha on yıl bile geçmemişken –dikkat çekici şekilde– Nietzscheci terimler kullanmayı tercih eden Sombart, kitleyi "tüm değerlerin proleter yeniden değerlendirilmesi" olarak görüyordu (akt. Bollenbeck, 1999: 166). Ne var ki kısa süre sonra, önce İtalya'da, sonra da Almanya'da –Sombart'ın gözünde– çürümeye dur diyebilen güçler iktidara geldi. Doğrudan saldırıyı daha girift temellük etme ve etkisizleştirme taktikleriyle birleştirmeyi başaran faşistler, iktidarda oldukları süre boyunca Son İnsanlar'ın ilerlemesine müsaade etmemeleri gerektiğinden artık ziyadesiyle emindiler.

Göçebe Rahim

Faşizm ve Toplumsal Cinsiyet

“Kalabalık,” demişti Mussolini, “güçlü erkekleri sever. Kalabalık kadın gibidir,” ve “kadınların güçlü erkekler üzerinde hiçbir etkisi yoktur” (akt. Ludwig, 1933: 62; 112). Bu türden laflar on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın başında Batılı dünyada kadınların rolünün geçirdiği evrime karşı faşistlerin bulduğu resmî “çözüm”ü göstermekle kalmıyor, aynı zamanda “kadın sorunu”nun yalnızca cinsiyetler arasındaki ilişkiyi etkilemediği, bunun da ötesinde genel olarak sınıflar, elitler ve kitleler arasındaki ilişki bağlamında bu sorunun çok geniş kapsamlı toplumsal bir anlam taşıdığını gösteriyor. Kitlelerin isyanı ile kadınların isyanı madalyonun iki yüzü olarak görülüyordu ve ikisine de benzer bir çare bulmak gerekiyordu: Elitler güçlü ve eril konumlarını korudukları sürece kadınları boyunduruk altında tutmayı başaracaklarını düşünüyorlardı; oysaki modern dünyada durum artık hiç de böyle değildi ve bu da zayıf liberalizmin çatısı altında güçlü liderlik figürünün çöküşünün bir göstergesiydi. Bu çöküşse faşizmin –temsil ettiğini iddia ettiği– erkekliğin yeniden güç kazanması gerektiği fikrini meşrulaştırıyordu.

“Doğal düzen”e yönelik bu restorasyon girişiminin faşizm döneminde asla tam manasıyla başarılı ve kitle ile kadının mutlak şekilde birbirinin muadili olmadığını unutmamak gerekir: Faşizmin merkezinde yer alan sınıf savununu (ve saldırı) mekanizması, fiiliyatta pek çok kadının faşist dava uğrunda harekete geçmesini sağladı. Kitleye yönelik paternalist yaklaşım, genellikle üst ve orta sınıfların idare ettiği kadın örgütlerinin pek çok ülkede faşist sistemin merkezinde hayli görünür şekilde yer almasına ve büyük bir nüfuz elde etmesine imkân tanıdı. Kitlelerin dişileştirilmesinin yanı sıra faşist kadın-

ların –bazen çoğunlukla erkek olan önde gelen faşist siyasetçilerin ve düşü-
nürlerin desteğini alarak, bazense onlarla belli bir gerilim içerisinde– milli-
yetçi ve sınıf projesinin parçası olabilmek maksadıyla eril özellik ve imajları
üstlendiğine dair pek çok örnek verilebilir. Başkaca durumlardaysa bu tür-
den örgütlerin kitlenin evcilleştirilmesine katkı sunmak amacıyla *bariz* şekil-
de *feminen* bir unsuru sahiplendiği görülüyordu.

Elbette nasıl pek çok erkek toplumsal açıdan kitlelerle aynı safta yer almı-
yorsa bütün kadınlar da kitlelerle aynı safta değildi. Yine de bu durum, pek
çok Avrupa dilinde “kitle”nin dişil bir sözcük olduğu gerçeğinin de hesaba
katılmasıyla siyasi kategorilerin cinsel kategoriler altında sınıflandırılmasına
engel olamadı: İtalyanca *la massa, la plebe, la folla, la moltitudine*; Fransızca
la foule; Almanca *die Masse, die Menge* vd. Oysaki “devlet” ve “halk” genel-
likler eril isimlerdir (ancak millet ya da ırk gibi faşistlerin çok sevdiği kav-
ramlar da genelde dişildir).

Toplumsal huzursuzluğa çözüm bulma çabasının parçalarından biri, kitle-
ler ile kitlelerin “psikolojisi” ve “ruhu” üzerine çalışmalar yapmaktır. Bu tür
çalışmaların fitili on dokuzuncu yüzyılda yanmıştı. Scipio Sighele, Wilfred
Trotter, Gabriel Tarde ve en ünlüsü –Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Mus-
solini’ye dörtten fazla kitabını hediye eden ve hediyeleri sevinçle karşılanan
(Barrows, 1981: 179)– Gustave Le Bon gibi önde gelen isimler, bu alanda
sık sık kitleselleşme dalgasıyla kadınsılaşma arasında ilişki kuran çalışmalar
yaptı. Le Bon (1960: 39) “kalabalıkların kadınsı özelliklerinin her yerde dik-
kat çekmeye başladığını” ileri sürmüştü. Kitlelere sürekli bir zamanlar ka-
dınlara atfedilen özellikleri yükledi (36-36): “dürtüsellik, çabuk öfkelenme,
akıl yürütme yetersizliği, yargıda bulunma yetisinin ve eleştirel ruhun yok-
luğu, duyguların abartılması” ve –belki de en önemlisi– “histeri” “Histerik
kitleler”den ya da “kitlesel histeri”den dem vurmak, vaka-ı adiyeden olmuş-
tu; histeri adı verilen ruhsal rahatsızlık esasen Yunanca “*hysteria*” (ὑστέρα),
yani “rahim” sözcüğünden türetilmişti ve “gezinen bir rahim”in zararlı etki-
lerine dair eski bir inanca dayanıyordu.¹ Dahası, feminen kitlenin *bariz* kriz-
lerinin histeri kavramına başvurmakla açıklanabileceğini düşünüyorlardı. Bu
tür patolojik durumların tedavisi ikisi için de aynı görülüyordu: Nasıl ki his-
terik kadınlar için ideal tedavi hipnozsa, histerik kitlelerin de siyasi olarak
hipnozla tedavisi edilmesi gerekiyordu.

2. Bölüm’de değindiğim üzere, kadınların toplumsal hayatta güç kazan-
ması, eleştirmenlerce genel bir toplumsal çürüme belirtisi sayılıyordu. Ka-
dim zamanlardan bu yana erkeklerin egemenliğine tabi olan kadınlar, al-
tı üstü eşit haklar talep etmeye cüret etseler dahi, bu durum sanki uygarlık
çok zor bir döneme girmiş de can çekişiyormuş gibi anlaşıyordu. Kadınlı-

1 Bu konu şu derlemedeki çeşitli makalelerde detaylıca tartışılıyor. Bkz. (Gilman vd. 1993).

ğından uzaklaşarak “eril” faaliyetlerde rol almak isteyen kadın figürü, erkeğin erkekliğini kaybettiğinin ve kadınlığa sürüklendiğinin bir göstergesi gibi görülüyordu. Mussolini’nin “kalabalık güçlü erkekleri sever” ve “kadınların güçlü erkekler üzerinde hiçbir etkisi yoktur” gibi lafları, zayıf erkeklerin belaya davetiye çıkardığını ima ediyordu. Faşist toplumsal cinsiyet politikaları bu nedenle hem kadınlığı hem de erkekliği belli bir kalıba sokmaya çalışan iki yönlü bir yaklaşım içeriyordu. Faşistler, neredeyse hemen her zaman hem birinci anlamıyla, yani kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkilerde hem de mecazi anlamıyla, yani elitler ile kitle arasındaki ilişki açısından açıkça feminizm karşıtıydı. Bir kez daha Mussolini’ye kulak kabartalım (akt. Ludwig, 1933: 170-171):

Kadınlar pasif bir rol oynamak mecburiyetindedir. Kadın sentetik değil, analitiktir. Uygarlık boyunca hiç kadın mimar görülmüş mü? Kadınlardan bırak tapınağı, altı üstü bir kulübe inşa etmesini iste, bak bakalım yapabilecek mi? Yapamaz. Kadınlar tüm sanatların sentezi olan mimariden anlamaz; bu onların kaderinin bir simgesidir. Devlette kadınların rolüne ilişkin kavrayışım tamamen feminizm karşıtıdır. Elbette kadınların köle edilmesini savunmuyorum ama İtalya’da kadınlarımıza oy vermelerini teklif etsem buna gülüp geçerler. Siyasi hayat söz konusu olunca kadınlar İtalya’da hesaba katılmaz. İngiltere’de kadınların nüfusu erkeklerden üç milyon fazla; ancak İtalya’da iki cinsiyetin nüfusu eşit. Anglosakson ülkelerin sonunun nereye varacağını biliyor musunuz? Anaerkilliğe!

Mussolini kadınları hakir gördüğünü burada açıkça dillendiriyor, düpedüz kadın düşmanlığının eşiğine geliyor. Bu tür küçümseyici görüşler faşist erkekler arasında epey yaygındı; hatta kimileri Mussolini’den çok daha ileriye bile gidiyordu. Bu isimler arasında Nisan 1914 tarihli bir metninde okurlarına herhangi bir alanda şaheser yaratma yeteneğinin yalnızca erkeklere ait olduğunu garanti eden fütürist yazar Giovanni Papini de vardı.

Papini, son dönemlerde üç önemli erkeğin kadın doğasının keskin yorumcuları olarak parladığını söylüyordu: Friedrich Nietzsche, August Strindberg ve Otto Weininger. Papini, bu erkeklerin müşterek fikirlerinin bazılarını kaba bir metaforla özetler. Papini’ye göre bu isimler kadınların sadece erkeklerin hazzına hitap eden “orinali di carne” (“et pisuarları”) ve sadece üreme işlevlerinin için iyi olduğunu söyler (Sica, 2016).

Mussolini’nin kendisini her zaman –yukarıdaki altındaki gibi– açıkça ifade etmediği doğrudur. Başka yerlerde övgüyü saldırganlıkla birleştirerek daha incelikli bir yaklaşım izlemişti. Mesela kadınların oy hakkına sahip olması meselesine değindiği bir konuşmasında İtalyan kadınlarının alçakgö-

nüllülüğü ve ılımlı tavrını övmüş; Birinci Dünya Savaşı esnasında pek çok kadının gösterdiği kahramanlığı takdir etmişti. Öte yandan tam da aynı konuşmada kadınların kabiliyetleri konusundaki karamsarlığını açıkça dile getirmiş ve “Kadınlar sentez becerisinden yoksundur; bu nedenle de büyük bir manevi yaratım becerisine sahip değildirler,” demişti (Mussolini, 1958, cilt 21: 303). Bir yandan sonraki savaşta kadınların rolünün çok daha büyük olacağına dair söz verirken, diğer yandansa disiplin ve lidere itaatin gerekliliğini güçlü şekilde vurgulayarak sonlandırmıştı konuşmasını (305). Bununla beraber, faşizmin toplumsal cinsiyet meselelerinde izlediği rota oldukça otoriter ve muhafazakardı; kadının anne, erkeğinse savaşçı olduğu kaba ikili imgelere dayanıyordu. “Belki de,” diyordu Mussolini (1958, cilt 26: 259), “erkeğin trajik yazgısı savaştır. Kadın için annelik neyse, erkek için de savaş odur.”

3. Bölüm’de değindiğim üzere, Birinci Dünya Savaşı genel olarak kitleleşmiş –ve bu nedenle “feminen” olarak görülen– bir toplumsal *ethos*un yükselişine mani olmayı amaçlıyordu: Bu bakış açısından uzun barış, çoğunlukla savaşın nihai riskini ve tecrübesini özleyen gerçek erkeklere yakışmayan ve kadınsı bir yaşam tarzını –yani hazcı, hassas, tüketimci– kolaylaştıran bir dönemdi. Ne var ki bu yaklaşım, savaşın yarattığı hayal kırıklığının ikiye katlanmasına mani olamadı: Savaş ne kitleyi ne de kadını boyunduruğu altına almayı başarabildi. İlkinin küstahlığı artarken toplumsal ve siyasi talepleri daha geniş bir alana yayıldı; ikincisiyse genelde erkeklere ait kabul edilen alanlarda –ev dışı alanlardaki çalışma sahalarında ve kamusal faaliyetlerde– önemli bir güç kazandı. Savaş toplumsal cinsiyetler arasındaki sınırları netleştirmek yerine daha fazla bulanıklaştırdı: Askerler savaştan döndüklerinde kadınları işgücü piyasasında daha fazla görünürlük kazanmış halde buldular. Dahası kitlenin kadınla özdeşleştirildiği göz önüne alınınca, faşizm hem halkı hem de kadınları bir kez daha boyun eğdirme göreviyle karşı karşıya buldu kendini. Faşist siyaset istisnasız bir biçimde toplumsal cinsiyet terimleriyle kodlanmıştı: Tıpkı kitlenin feminenlikle özdeşleştirilmesi gibi, faşizm de erkekliğiyle böbürleniyordu ve faşizmin yükselişle haysiyetini geri kazanan devlet, tam da bu sayede kadınlar ile çocuklar üzerindeki egemenliği yeniden tesis eden bir ata olarak sunulabilirdi. Mussolini’nin 1923’tе yaptığı şu konuşmada toplumsal çatışmalar, toplumsal cinsiyet ekseninden yorumlanır. Tabii bu satırlar okunurken “devlet”in [*lo stato*] İtalyancada eril bir isim olduğunun akılda tutulması gerekir:

Kamu düzeninin sorunları, devlet otoritesinin tanımına ilişkin sorularla ilgilidir. (...) Burada 1919-1920 [işçi ve köylülerin ajitasyonundan doğan *bien-nio rosso* yılları] ile 1921-1922 [faşist baskıcı faaliyet yılları] arasındaki İtal-

ya'nın durumunu kıyaslamak gerekir. 1919-1920'nin asli gerçeği (...) demogajik bir orji dönemi diyebileceğimiz fabrika işgali yıllarıdır. Ardından gelen yılların asli gerçeğiye faşist cezalandırma girişimleriydi. (...) Bugün bunlar sona erdi; kamu çalışanları artık grev yapmıyor, yapmayacaklar. (...) Kamu düzeni, önceki yılın ikinci yarısında neredeyse paramparça olmak üzereydi. Ağustosta patlak veren anti-faşist grev devleti tamamen felç etmişti. Böyle şeylere devlet tepki vermez, onun yerine faşist güçler verir. (...) Devlet tepkisizleştikçe [inattuale] bütün erkeksi özelliklerini yitirir ve başka bir potansiyel devlet doğup yükselir. Bu durumlarda milleti disiplinli olmaya zorlayabilecek çok güçlü, devrimci bir eylemle onarılmaz bir şekilde yozlaşan durumu yenisiyle değiştirecek bir devletin eskisinin yerini alması kaçınılmazdır (Mussolini, 1958, cilt 19: 251-252).

Faşizm, devleti “demogojik orji”yi dizginleyemeyen, işlevsiz, iğdiş edilmiş bir erkek olmaktan kurtarıp sıhhatine kavuşmuş ve iradesini alt tabakalara dayatabilen bir erkeğe dönüştürür. Eski liberal elitler zayıf, pasif ve kadınsı olduğundan kitleler tarafından kolaylıkla alt edilebilirken, yeni faşist elitler tam manasıyla erkekti. Mussolini 1934 tarihli bir yazısında eski İtalya'nın “ayağında terlik ve kışında paçalı donundan başka bir şey kalmamış tabansız, yenik ve korkak demokrasi”nin bir kenara atılıp yerine “Faşizmin İtalya'sının, bugünün ve yarının erkek ve savaşçı İtalya'sının” konması gerektiğini dile getirmişti (1958, cilt 26: 378).

Kendisini güç ve bağımsızlık gibi eril erdemlere sahip biri diye tahayyül eden faşist lider, dışarıdan bakılıncaysa genellikle muzaffer erkekliğin birecessümü olarak görülüyordu. Faşist lider, kitleye gerçek yüzünü gösterme kapasitesine sahip olduğunu ileri sürüyordu: Ona göre kitle bir erkek tarafından idare edilmek isteyen ve bunu gizliden gizliye arzulayan zayıf bir kadındı. İtalyan faşizmi, Mussolini'nin kamusal imajını erkekliğin kişileşmesi olarak dikkatle inşa etti. Zorlu fiziksel hareketler yaptığı, sahada sıkı çalıştığı ya da kayak gibi sportif faaliyetlerde –çoğu zaman çıplak vücutla– ter dök­tüğü çok sayıda fotoğraf halka dağıtıldı. Bir yandan pek çok metresi olduğuna dikkat çekilirken, sert imajını zedeleyebileceğinden korkulduğundan baba ve aile adamı rolü silikleştirildi (Spackman, 1996: 3).

Erkekliğin restorasyonu ve kadınlığa boyun eğdirilmesi faşist siyasetin merkezî bir unsuruydu; bu veçhe, pek çok uzman tarafından tam da farklı bileşenleri birbirine bağlayan faşist *Weltanschauung* hattını anlayanın bir anahtarı olarak görülüyordu.² Militarizmi göklere çıkaran Ernst Jünger, bu

2 Klasik bir çalışma için bkz. (Theweleit, 1987). Bu fikirlerin İtalya bağlamındaki özgün gelişim rotası için bkz. (Spackman, 1996). Faşizmin erkeklik kavramını kitlelere karşı mücadelesiyle ilişkilendirme tarzına dair (Theweleit'in analizi kadar) önemli başka bir katkı için bkz. (Falasca-Zamponi, 1997b).

söylemin erken bir örneğini Birinci Dünya Savaşı'nda savaşmanın yol açtığı coşkudan söz ettiği kitabında verir. Jünger (2002: 19) aşağıdaki paragrafta çatışmayı yalnızca erkeklere has bir alan olarak resmetmekle kalmaz, aynı zamanda –gerçek sevişmeyi gölgede bırakan– yarı-erotik bir sevinç yaratan bir süreçmiş gibi anlatır:

Uzun zamandır beklenen bir aşk gecesinde olduğu gibi, beyinde ve damarlarında fırtınalar estirir kan; ama çok daha tutkulu ve çok daha vahşidir. (...) Ateşin taptığı! Hava o kadar erkeklikle doluydu ki, alınan her nefes insanı sarhoş ediyordu: İnsan nedenini bilmeden ağlayabilirdi. Ah, böyle bir duyguyu taşıyabilenlerin o güzel kalpleri!

Savaş pek çok kişi için içi boş erkeklik klişeleriyle dolu çatışma kültürünün korkunç bir şekilde iflas etmesini simgeliyordu. Bu nedenle –kasti olsa da, olmasa da– eşitlik, açıklık ve uzlaşmaya vurgu yaparak, yeni ve ikili olmayan bir erkeklik ve kadınlık mefhumunun inşası için bir kalkış noktası görevi gördü. Jünger ve muharebe sahasından dönen endişeli başka isimlerin bal-talamaya kararlı oldukları bir hareketti bu. 1922 yılında, yani çoğu Avrupalı kadın ve erkek için savaş, arkalarında bırakmaya gayret ettikleri bir kâbusa dönüştüğünde Jünger savaşın haysiyetini ve erkeksi yanını meşrulaştırmaya çalışıyordu. Mussolini daha önce alıntılarığımız bir yıl sonraki konuşmasında faşizmin –savaş sonrası dönemin belirleyici özelliği olan– geleneksel sınırların yıkılmasını ve toplumsal ile siyasal kategoriler arasındaki farklılıkları kabul etmediğini bilhassa vurguladı. Doğrudan cinsiyetler arasındaki sözde farklılıklara atıfta bulunmadıysa da, bu sözlerin o bağlamda söylendiği de düşünülebilir:

İtalyanların son yıllarda yaşadığı acının asıl kaynağı neydi? (...) Sınır diye bir şey kalmadı. Bütün atmosfer belirsizlikle, ara tonlarla kaplı; açık seçik tanımlanmış sınırların gözle seçilebildiği hiçbir saha kalmadı. İşte faşizmin İtalyanların yaşamında doldurduğu boşluk tam da burasıdır. Bireyleri yakalarının tutup şöyle der: Olduğundan başka bir şey olmaya meyletme (Mussolini, 1958, cilt 19: 261).

Kısacası faşizm erkeklerden “erkek”, kadınlardansa “kadın” olmalarını, yani kendilerini –yetersizlikleri modernlik ve Birinci Dünya Savaşı tarafından kanıtlanan– eski şablonlara göre yeniden şekillendirmelerini talep etti.

Faşizm ve “Asya’nın muazzam aklı”

Pek çok faşist bu noktada bir paradoksla karşı karşıya kaldı. Bir yandan kadim toplumsal cinsiyet rollerinin ve imgelerinin kadın ile erkeğin biyolojik

doğasına denk düştüğünü söylemek zorundaydılar. Onlara göre bu doğuştan gelen düzen, doğal olmayan, devrimci gelişmeler tarafından çığneniyordu. Gelgelelim, öte yandan doğanın büyük ölçüde güvenilmez olduğu, sırtlarını rahatça yaslamak istedikleri o sağlam kaya olmadığı çok açıktı: Bu sebeple cinsiyetler arasında keskin bir ayrım yaratmak için alanların ve niteliklerin birbirine karışmasına ve çizgilerin kaybolmasına bir dur demek gerekiyordu. Ne var ki bunun için de tam olarak *kültüre* bel bağlamak ve erkeğin “erkek”, kadınınsa “kadın” gibi davranmasını denetleyebilmek için yapay araçlar kullanılması gerekiyordu. Filippo Tommaso Marinetti, erkeklerin eril niteliklerini kaybetmesinden epey rahatsızlık duyanlar arasındaydı; bu yüzden de “daha ağaç yaşken erkeklerin zararlı bir biçimde kadınlaşmasına yol açan erkek ve kadın karışımına bir nokta konmasını” talep ediyordu. Oğlanların kızlardan erkenden ayrılması için “ilk oyunlarının ailenen eril, yani duygusal hastalıktan veya kadınsı incelikten arınmış; canlı, girişken, kuvvetli ve epeyce dinamik olması” gerektiğinde ısrarcıydı. Bu ayrım çizgisinin erkenden çekilmemesinin eril karakterin gelişimine ket vuracağını düşünüyordu; zira genç erkekler “her zaman küçük dışının çekiciliğine ve bile isteye takındığı baştan çıkarıcı tutuma yenik düşer”di (akt. Spackman, 1996: 8). Barbara Spackman (8), gelişimin doğal seyrine ilişkin faşist korkuyu faş eden ve toplumsal cinsiyet rollerinin biyolojik temellere dayanmaktan ziyade yapay olduğunu fiilen kabul eden bu tür tasarımlara dair şu esprili yorumu yapar: “Bu cümlelerin arkasında mantık ‘oğlanlar oğlan kalır’* şeklindeki bilindik görüşe aykırıdır. Az biraz şans verilse oğlanlar kız da olabilir.”

Faşist fikirlere zaman zaman fazla derinlikli anlamlar yükleyen Wyndham Lewis ise bu paradoksu özgün bir şekilde ele alır. Lewis, çoğu faşistin sıkı sıkıya bağlı kaldığı “cinsiyetler arasında biyolojik farklılıklar olduğu” yaklaşımını bir kenara bırakarak, erkeklik ile kadınlığa dair doğal davranış kalıplarının olmadığını, bunların büyük ölçüde kültüre ve geleneklere bağlı olduğunu kabul eder. Bu bakımdan kadınlar ile erkekler arasındaki hiyerarşik ilişkilerin biyolojik cinsiyetten ziyade toplumsal cinsiyetin bir ürünü olduğunu söyleyen feminist teorilerin çok sonradan geliştirdiği pozisyona yakın bir yerde durur:

Erkekler, ilkel toplumlarda bile çok büyük zorluklarla baş ederek “erkek” oldular: Erkek doğal olarak kadından daha fazla “insan” değildir; bu pozisyonu elde etmesi için ustalıkla biraz desteklenmesi gerekir ve bu pozisyon her da-

(*) “Boys will be boys” ifadesi, hem yetişkin erkeklerin daima çocuk kaldığını hem de erkeklerin tam da kendilerinden beklenen davranışları sergilediğini anlatmak için kullanılan bir deyimdir. Burada cinsiyet vurgularının silinmemesi için ifadeleri böyle karşılamayı tercih ettim – ç.n.

im kırılımdır. (...) O zaman erkek doğulmaz, olunur ve hiç şüphe yok ki bu büyük güçlüklerin söz konusu olduğu bir süreçtir. Erkek, beşiğinde bağırıp ona tekme attığı andan okuldaki son tekmeyle yediği âna kadar dik kafalılığı-nı elden bırakmaz. Dahası, bugünkü Avrupalılar otuz yaşına gelene kadar dik durmaktan vazgeçmez* (Lewis, 1989: 247-248).

Ne var ki Lewis, erkeğin rolünün her zaman zor ve tatsız bir görev içerdiğini ve *doğanın akıntısına* karşı kararlı şekilde *kürek çektiğini* kabul etse de, modern zamanlarda yeni bir soruyu bırakıverir önümüzde: Erkekler illa ki bu yönde kürek çekmek zorunda mı? Kazanılması bu denli zor olan bir “erkeklik”ten vazgeçmek çok daha iyi olmaz mıydı? Lewis’in cinsiyet rolüne yönelik itirazının kökleri, insan doğasının “bir daha asla” diye haykırdığı ve uygarlıkla yollarını ayırmaya karar verdiği Birinci Dünya Savaşı travmasına kadar uzanıyordu. Savaş esnasında erkeklerin “bilinçaltında kendilerine [savaş denen şeyin – ç.n.] astarının yüzünden pahalı olduğunu itiraf ettiğine şüphe yoktu: (...) Erkeklik kurumu bir bakıma sınırlarını terk etmiş veyahut kendi karikatürüne dönüşmüştü” (247). Yine de bu keskin kavrayış, Lewis’in erkeklik modelini terk etmesine ya da bu modele herhangi bir eleştiri yapmasına yol açmadı. Tam aksine: İster erkeklerin ister kadınların benimsediği bir tavır olsun, feminizme yönelik muhalefeti derinleştirdi sadece. Cinsiyetler arasındaki yakınlaşmanın doğal, hem kadınların hem de erkeklerin eğilimlerine ziyadesiyle uygun olduğunu ve tam da bu nedenle *eleştirilmesi* gerektiğini düşünüyordu. Doğal dürtülerin yönlendirdiğinin tam aksine bir yönde şekillendirilmesi oldukça büyük güçlüklerle baş etmeyi gerektiren bu ilişkinin yapaylığı, aslında korunması gereken büyük bir *kazanımdı*. Aksine Son İnsanlar’ın, kitlelerin izlediği cinsiyetler arasındaki ilişkide daha fazla eşitliğe ve rahatlamaya sebep olan yol ise kolay, rahat ve doğaldı. Bu nedenle de kayıtsız şartsız reddedilmeliydi. Doğal bir şey olmayan erkeklik, Lewis’e göre insani kültürün görkemli bir ürünüydü. Bu nedenle de “erkeklik”in, kültüre karşı ödevlerinden yakasını sıyırmaya, “sorumluluk” ve “kahramanlık”tan kaçınmaya çalışan erkeklere karşı korunması gerekiyordu:

Avrupalı pek çok erkek (erkekliğin zorluklarına doğuştan uyum sağlayamayanları bir kenara bırakırsak) “erkek” olma fikriyle uzlaşmıyor. Otuz beş, kırk beş, elli beş ve daha ileriki yaşlarda hâlâ rahat yaşayan ve sağa sola sataşmaktan başka bir şey yapmadan yan gelip yatan erkekler görüyoruz; bu erkekler hâlâ somurtuyor, tuhaf tuhaf konuşuyor, hıçkırıklara kapılarak ağlıyor. (...) Bu insanlara göre erkek olmak denen şey o kadar zor ki, bırak-

(*) Lewis burada “dik kafalılık” ile “erekte olma” arasında bir bağlantı kuruyor – ç.n.

sanız, elinden gelse neredeyse erkek olmak istemeyecek. (...) Yani “bir erkek”, bizim gönülsüz “hayranlığımızın” nesnesi olan hemen her şey gibi tamamen yapay bir şeydir. (...) Yoksul bir adamın (alaycı ve yüreklendirici şekilde) “ADAM ol!” ya da (aşağılar bir tarzda) “KENDİNE ADAM MI DİYORSUN!” diye azarlanması, erkeğin içinde saklanan “erkek”i uyandırabilir: Bu kadınsı alayların hiçbir ağırlığının kalmayacağı bir döneme güvenle bakabiliriz artık (248).

Lewis burada feminizme karşı geliştirilmiş yaygın bir argümanı yineleyerek kadınların, en azından *gerçek* kadınların patriyarkaya yönelik bütün şikâyetlerine rağmen içten içe –kültürün bütün yükünü sırtlanan– gerçek –yani yapay– bir erkeğe özlem duyduğunu ileri sürüyor. Buradaki tavrıyla Nietzsche’yi andıran Lewis, feminizmin öncelikle eril işlev bozukluğunun bir sonucu ve kararsız bir erillğe karşı verilmiş bir tepki olduğunu iddia eder. Tıpkı Hitler’in 1934’te NSF’de (Ulusal Sosyalist Kadınlar Birliği) yaptığı bir konuşmada söylediği gibi:

“Kadınların özgürleşmesi” sloganını Yahudi entelektüeller icat etti (...). Alman yaşamının gerçekten güzel olduğu o vakitlerde Alman kadınların özgürleşmeye ihtiyacı yoktu. Doğanın onları yönetip kollaması için gereken her şey eksiksiz şekilde sahiptiler; tıpkı erkeklerin iyi zamanlarında kadınların onların ayağını kaydırmasından korkmasına gerek olmadığı gibi.

Aslına bakılırsa eskiden kadının bulunduğu konumdan rahatsız olma ihtimali çok çok azdı. Ne var ki kadınlar görevlerinin ne olduğuna unuttukça, benlik ve ırkı korumaya yönelik ebedi içgüdülerine de isyan etmeye başladı. Bu isyan, daha sonradan doğal olmayan ve iki cinsiyetin de kendi –ilahi bir zekânın ikisi için de önceden takdir ettiği– saygın yerlerine geri dönecekleri zamana kadar sürecek bir ilişki tarzı doğurdu (akt. Noakes ve Pridham, 1984, cilt 1: 449).³

Mussolini de, kadınların isyanının erkeklerin yönetmesine değil, nasıl yöneteceğini bilmeyen *zayıf erkeklere* karşı olduğunu iddia etmişti. Ona göre kadınsı kitle kendisini yönetecek elit erkeklerin yokluğunda histerikleşiyordu. Rahim yalnızca göçebelik eğiliminde değildi, şayet etrafta güçlü bir erkek yoksa göçebelik arzusu tarafından ele geçiriliyordu. Bu fikirlerin hepsi, aslında Hipokrat ile Platon’un geliştirdiği göçebe rahim teorisinin bir parçasıydı. Kültür tarihçisi G.S. Rousseau’nun (1993: 118) izah ettiği üzere bu teoriye göre “rahim, cinsel ilişkiden kaynaklanan –sağlık veren– nemden yoksun kalınca (...) gelişme arayışıyla hipokondriyum” yaşıyordu.

3 Diğer Nasyonal Sosyalist liderlerin cinsiyetlerin kendilerine ait alanları olduğu ilkesine dair benzer ifadeler için bkz. (Rupp, 1977).

Faşizm bu anlamda cinsel dürtüyü kendi amaçları doğrultusunda seferber etmeyi hedefleyen libidinal bir siyaset yürütüyordu. Roger Griffin, birkaç yıl önce verdiği bir söyleşide Wilhelm Reich'in faşist otoriterliğin altında cinsel baskının yattığına dair meşhur teorisine ilişkin şöyle bir yorum yapmıştı:

Wilhelm Reich, Nazizm'i harekete geçirenin cinsel bastırma olduğunu söyleyen önemli bir kitap yazmıştı. Eh, Avrupa cinsel açıdan değişti artık; ortalıkta cinsel açıdan bastırılmış fazlaca insan olduğunu söylemek mümkün değil. O zaman bence de Weimar'da bol miktarda marihuana olsaydı, belki Hitler bu kadar başarılı olmazdı (*Faschisten sind immer die anderen*, 2012).⁴

Faşizmin gerçekten bir tür kolektif cinsel şifa sağladığı çok yaygın bir düşüncedir. “Düşünce” belki de burada fazla güçlü bir sözcük tercihi gibi görünebilir; zira bu niyet resmî faşist metinlerde, konuşmalarda, öğretilerde çoğu zaman açıkça dillendirilmemiştir. Ne var ki satır aralarında da böylesi bir iddianın nabzını duymamak pek mümkün değildir. Örneğin Mussolini, siyaseti erotik alt metinlere referans yaparak yorumlamanın yanı sıra siyasi ve toplumsal varlıkları –devlet, kitle, millet vb.– cinsel terimlerle inşa etmeye meylliydi. Daha önce bu eğilimin bir iki örneğine değinmiştim, daha pek çok örnekten de söz edilebilir. Mesela 1930'ların sonunda meslektaşlarından biriyle sohbet eden Mussolini, İngiltere ile İtalya arasındaki gerilimin İngiliz kadınların cinsel açıdan bastırılmalarından kaynaklandığını ileri sürmüştü. “Cinsel açıdan tatmin olamamış dört milyon kadının yapay olarak duyularını uyandırmak ya da sakinleştirmek pek çok sorun yaratıyor. Bir erkeği kucaklamayı beceremediklerinden insanlığı kucaklıyorlar” (akt. Ciano, 2006: 187). Pek çok tarihçiye göre faşizmin hukukun üstünlüğünü bir kenara koyup otoriterliği arsızca benimsemeye başladığı dönüm noktasını teşkil eden 1925'te yapılan meşhur “3 Haziran Konuşması”nda Mussolini, faşistleri –tabii kendisi başta olmak üzere– bir kadın olan İtalya üzerinde hâkimiyet kuracak erkekler olarak sunmuştu. Şayet İtalya boyun eğerse her şey güzellikle hallolacaktı; direnmeye kalkarsa zorla:

Beyler, İtalya barış istiyor, huzur istiyor, sanayide sükûnet istiyor. Ona bunu, yani sanayideki sükûneti mümkünse sevgiyle, gerekirse de zorla vereceğiz. (...) Herkes biliyor ki, şahsen hiçbir kaprise, hükmetme arzusuna ya da meşum bir ihtirasa sahip değilim, sadece milletime karşı sınırsız ve güçlü bir aşk besliyorum, o kadar (Mussolini, 1958, cilt 21: 240)

4 *Faschisten sind immer die anderen* (2012). “Roger Griffin: There won't be any fascist revival”, 25 Mayıs, <https://faschistensindimmerdieanderen.wordpress.com/tag/sexual-frustration> (erişim Mayıs 2017).

Bu konuşma üzerine isabetli bir analiz yapan Barbara Spackman (1996: 142) bu sözleri şöyle yorumlar:

Burada İtalya'dan bir kadın olarak söz edilmesi, sadece bir klişenin konuşmayı zenginleştirecek retorik bir süs mahiyetinde kullanılmasından ileri gelmiyor; bu ifade daha ziyade erkekler arasında (...) seviyecek ya da tecavüze uğrayacak bir "kadın"a yönelik süregiden ve patlak vermek üzere olan bir şiddet tehdidini yönlendirmekte çok önemli çağrışımsal bir rol oynuyor.

Bu tür fikirler faşistler tarafından icat edilmediği gibi, onlarla birlikte de yok olup gitmedi. Bunlar Batı kültüründe oldukça yaygın klişelerdir. Örneğin zaman zaman faşizmle paralellikler sergilemekle suçlanan iki yazarın –Ayn Rand ve Ian Fleming– çok satan romanlarında kendilerine kolaylıkla ifade bulurlar.⁵ İki yazar da kitaplarında demokrasi ve eşitliğin eleştirisini yapar. Bu kavramların insan doğasına, özellikle de içten içe güçlü bir erkeğin hâkimiyeti ve gerekirse onun tarafından tecavüze uğramayı içerecek kadar şiddetli bir biçimde tahakkümü altına girmeyi isteyen –her ne kadar bunu kabul etmeyi reddetse ve kendisine bile itiraf edemese de– kadınların doğasına aykırı, boş kurgular olduğunu düşünür. Rand, 1943'te –yani Mussolini ve Hitler hâlâ iktidardayken– yayımlanan *Hayatın Kaynağı*'nda cinsiyetler arasındaki aşk ilişkisini bir savaş, iki düşman güç arasındaki bir çatışma olarak tasvir etmişti. Bu süreçte erkek kadına boyun eğdirip şiddet kullanarak bedenini ele geçiriyordu. Gelgelelim bu mantığa göre tecavüz zor yoluyla gerçekleştirilmiş bir eylem değildi; çünkü kadınlar gizliden gizliye bunu arzuluyordu. Romanın yılmaz kahramanı Howard Roark'ın âşığı, fetih ve aşağılama içeren eylem esnasında, bedeninin onun tarafından küçümseyici bir şekilde ele geçirilmesinin aslında tam da özlemini duyduğu şey olduğunu hisseder. Herhangi bir sevgi ya da şefkat eylemi aslında onun tamamen kayıtsız olduğu şeylerdir (Rand, 1993: 217). Belki tesadüf, belki değil; ama Roark, tam da Mussolini'nin erkeğin kadın üzerindeki doğuştan gelen üstünlüğünü vurgulamak için kullandığı mesleği icra ediyordu; yani mimarlığı.

Aynı motifi James Bond hikâyelerinde de yinelenildiği görülür: Kadın gizli-den gizliye tecavüze uğramayı arzular. Kitapta bu tür mesajlar kahraman değil, kadın doğasına ilişkin derin hakikatleri ona açıklayan yabancı arkadaşları üzerinden aktarılır. Daha sonradan Bond'un kayınpederi olacak Korsikalı sevimli mafya Marc-Ange Draco, ona İngiliz eşiyle nasıl tanıştığını şöyle anlatır:

"Korsika'ya haydut aramaya gelmişti," diyordu gülümseyerek, "tıpkı şeyh aramak için çölde maceraya atılan İngiliz kadınlar gibi. Daha sonra tecavüze uğramak için içten içe gizli bir arzuya sahip olduğunu söyledi bana." "İyi,"

5 Fleming ile ilgili olarak yazar John le Carré'nin eleştirisine bkz. (Singh, 2010).

dedim, artık gülümseiyordu, “dağlarda buldu beni ve ona tecavüz ettim” (Fleming, 2002: 52).

Bond’un iyi arkadaşlarından biri ve İngiliz gizli servisinin sadık bir müttefiki olan (Türk) Karanlık Kerim, bunu kadınların aslında ne arzuladığına dair genel bir teori haline getirir: “Bütün kadınlar ayakları yerden kesilsin ister. Rüyalarında bir adamın onu sırtlayıp mağarasına götürmesini ve tecavüz etmesini isterler.” Bizzat o da sevgilisine böyle davranır: “Evine gidip bütün kıyafetlerine el koyar; onu çırlıçıplak halde masanın ayağına zincirlerdim. Yemek yerken bir köpek gibi artıklar fırlatırdım ona” (Fleming, 1988: 111-112).⁶

Bu türden fikirler, Nietzsche’nin kadına Asya bilgeliği uyarınca muamele edilmesi gerektiği öğüdüyle içten içe uyumludur. Karşı karşıya olduğumuz ideolojik ve siyasi sürekliliği anlamak için daha önce değindiğim* kısmın devamını alıntılamağa fayda var: “Derinlikli bir erkek,” der Nietzsche (1998: 127), “kadını yalnızca bir *Doğulu* gibi düşünebilir: Kadını bir mülk, kilit vurulması gereken bir mal, alınına hizmet etmesi yazılmış ve bunu yerine getirmesi gereken bir şeymiş gibi kavrar. Asya’nın muazzam aklına güvenmelidir burada.” Gelgelelim bu teorinin yatak odasıyla ya da genel olarak cinsiyetler arasındaki ilişkilerle sınırlı olmadığını anlamak önemlidir; bu teori son keredede eril elitler (zaten erkekse elittir, elit değilse erkek olması da mümkün değildir) ile kadın kitleler arasındaki ilişkileri de kapsar. Otorite ve şiddetin genel anlamıyla tüm topluma yedirilmesi söz konusudur burada. Bu nedenle Karanlık Kerim’e göre tecavüze uğramayı isteyen sadece kadınlar değil, alt sınıftaki bütün muadilleridir de:

Kerim garsonu iyice haşladı, sonra da arkasına yaslanıp gülümsedi Bond’a. “Bu aşağılıklara başka türlü muamele edilmez. Küfredilip tekmelenmeye bayılırlar. Anladıkları tek şey bu. Kanlarında var. Bütün bu demokrasi zırvaları onları mahvediyor. Sultan, savaş, tecavüz ve eğlence istiyor bunlar. Çizgili takım elbiseler ile melon şapkaların arkasına gizlenmiş zavallı vahşiler... Mutsuz olduklarını anlamak için yüzlerine şöyle bir bakmak yeter” (Fleming, 1988: 110).⁷

Demokrasiyi hem sefaletin gerekçesi hem de insanların dürtülerinin inkâr edilmesi olarak gören bu sözler, otoriteryenizmin, faşist varyantı da dahil –sadist ve mazoşist– insan doğasına çok daha uygun düştüğünü iddia eder.

6 Aşırı sağın çağdaş Amerikalı kadınları üzerinde patriyarkayı yeniden kurmaya duyduğu küstah özlem için Miller’ın (2017) derinlikli makalesine bakabilirsiniz.

(*) İlgili paragrafın tamamı, 2. Bölüm’ün “Kadınların Rolünün Değişmesinin Yaratdığı Tepkiler” alt-başlığında alıntılanmıştı – ç.n.

7 Fleming ile Rand’ın metinlerindeki Nietzscheci temayülleri ilk olarak şurada ele almıştım, bkz. (Landa, 2007).

Bu bakımdan faşizmin sadece muhafazakâr bir güç olduğu ve geçmişteki normlar ile kodlara ricat etmeye meylettiği varsayımından kaçınmak gerekir. Faşizmi cinsiyete dayanan bir siyaset olarak ele aldığımızda –modernliğin sözde ahlâksızlığını kınayan– son derece muhafazakâr benzetmeleri, –Hıristiyanlığın ahlâki kısıtlarından kurtulma çağrısı yapan– radikal muhafazakârlık *karşıtı* benzetmelerle buluşturmaya başarabildiğini görürsünüz. Tarihçi Dagmar Herzog’un (2005) Nasyonal Sosyalistlerin cinselliğe yönelik tutumu bağlamında ileri sürdüğü üzere, Alman faşizmi –destekçilerinin çoğunun bile kafasını karıştıracak şekilde– püriten tutumlarla eğlence düşkünlüğünün karmaşık ve çelişkili bir bileşiminden mülhemdi. Başlangıçta Naziler, kendilerini, çoğu zaman cumhuriyetin ahlâksızlıklarıyla taşkınlıklarına son vermeye kararlı, geleneksel aile değerlerinin başlıca savunucuları olarak sundular. Protestan ve Katolik cepheden pek çok muhafazakâr ile dindar Hıristiyan bu sayede davalarına katıldı. Ne var ki bu tutumların yanı sıra yıllar içerisinde daha fazla önem kazanan ve eski destekçilerinin bir kısmının onlara mesafelenmesine neden olan başka bir eğilim daha baş gösterdi: Pek çok –doktor, öğretmen, siyasetçi– Nazi, Hıristiyanlığı uysal ve doğal olmayan bir yaşam yordamı olarak eleştirmeleri ve sözde sağlıklı ve sınır tanımayan bir doğa kültünü benimsemeleriyle bağlantılı olarak, cinsel şehvet tabusuyla ilgili Hıristiyan muhafazakârlığına bir son vermeye yazgılı olduklarını düşünüyordu. İnsandaki bu şehvet duygusunun güzel, doğal, sağlıklı, hatta kutsal olduğu fikrini meşrulaştırmaya çalışıyorlardı.

Ailenin kutsallığının altını sık sık çizen Naziler arasında bu ikircikliğin sonucu olarak evlilik dışı cinsel ilişkiyi teşvik eden, bunun doğal olduğunu ve doğum oranlarının yükselmesini sağladığını savunanlar da vardı. “Piçleri” bağrılarına bastılar ve kimileri geleneksel evlilik modelini değiştirip –tabii ki erkekler için– çokeşliliğe müsaade edilmesini savunacak kadar ileri gitti. Tabii bu tutumu açıklığa kavuşturmak gerekir: Burada sözü edilen koşulsuz bir hoşgörü değil, sadece erkeklerin ihtiyaç ve hazzını kadınlarınkilerin önüne koyma girişiminden ibaretti. Heteroseksüellik pamuklara sarılıp sarmalanırken eşcinsellerin payına işkence düşüyordu. Elbette teşvik edilen ilişki biçimi Aryanlar arasında olanlardı; Yahudilerin dahil olduğu ilişki biçimleri zinhar yasaktı. Yine de bu tutum, ayrımcılığa uğrayan kategoriler içerisinde yer almayan pek çok Alman’a görece rahat bir cinsel özgürlük alanı tanıyacak, modern eğilimlerin kısmen sürdürülmesine müsaade edecek ve Nazizm’e verilecek desteği kısmen açıklayabilecek kadar kapsayıcıydı (Herzog, 2005: 17). Nazizm’in bu (nitelikli) müsamahakâr yanı şaşırtıcı görünse de, cinsel özgürlüğün illaki siyasi bir özgürlüğe dayanmadığını anlamak gerekir. Eric Hobsbawm’in ileri sürdüğü üzere, bu ikisi arasında ters yönlü bir korelasyon kurmak çoğu zaman daha makuldür:

Aslında sınıf egemenliği ile cinsel özgürlük arasındaki ilişki üzerine kaba bir genelleme yaparsak, egemenlerin, tebaaların cinsel özgürlüğü ile uçarılığına yalnızca tabi olduklarına dair fikirleri zihinlerinden uzaklaştırmaları için müsaade ettiğini görürüz. Bugüne değin hiç kimse kölelere cinsel Püritenliği zorla kabul ettirmemiştir; durum tam aksidir. Yoksulların sıkı sıkıya denetlendiği türden toplumlar, karnavallar gibi kurumsallaşmış kitlesel cinsellik patlamalarına kesinlikle yabancı değildir. Aslına bakılırsa cinsellik en ucuz ve en dolu dolu eğlence biçimi olduğundan (Napolililerin dediği gibi, yatak yoksulun operasıdır), tebaanın cinselliği olabildiğince fazla yaşaması, diğer koşulların aynı olduğu durumlarda siyasi açıdan epeyce avantaj sağlar egemenlere (Hobsbawm, 2009: 308).

Birçok faşistin bir yandan kadının erkekten aşağı olduğu, öte yandan da erkeğin şanına yaptığı ikili vurgu, çok güçlü bir *homo-sosyal ethos* yarattı. Bu *ethos*, savaşçıların yoldaşlığını, yakınlık ve dostluğunu överken, –bazen Jünger’de açıkça görüldüğü üzere– savaşın muazzam bir şehvet içeren coşkusu-nu, cinsel ilişkinin sıradan özgürlüğünün üstünde konumlandıracak kadar ileriye boyuta taşındı. Böylece erkeklik ile kadınlık arasındaki sınırın bir kez daha altı çizildi. Ne var ki kadının dışlandığı söz konusu homo-sosyal bağın erkekliği –tabiri caizse– aşırı vurgulaması bir dezavantaja yol açtı ve böylelikle erkekliğin yeniden şüpheli hale geldiği tuhaf bir tersine dönüşle sonuçlandı. Faşist *ethos*, erkekliğinden artık şüphe edilmeyecek bir erkeğin ortaya çıkmasını sağlayacak süreci kolaylaştırmak yerine, paradoksal biçimde eşcinsel, melez bir erkek yaratma riskiyle karşı karşıya kaldı. Faşizm, toplumsal cinsiyet sınırlarının belirsizleşmesine mani olmak isterken, tam aksine yol açtı. Eşcinsellere yönelik nefret, bütün faşizmlerde müşterek bir özellikti ama özellikle Nazizm –toplama kampında üniformalarına ters, pembe üçgenler nakşedilmiş– binlerce eşcinseli aşağıladı, işkence etti, zulmetti ve hatta katletti.

Eşcinselliğe karşı ilk argüman, cinsellikleri üremeye dayanmadığından faşist imparatorlukları ayakta tutmak için gereken insani hammaddeyi sağlayacak demografik büyüme hedefini baltaladıklarıydı. Heinrich Himmler, 18 Şubat 1937’de Bayyera’nın Bad Tölz kasabasında SS astlarına yaptığı önemli bir özel konuşmaya eşcinselliğin demografik açıdan tehlikeli olduğunu vurgulayarak başlamıştı. Eşcinsel ilişkilerin bireylerin özel hayatıyla ilgili olduğu fikrini reddediyordu. Bu kişiler arasındaki özel bir mesele değil, aksine milli öneme sahip hayati bir meseleydi:

Cinsel alan, bir halkın kaderini, ölecek mi, kalacak mı, bunu belirleyebilir; dünyaya hâkim olmakla İsviçre’nin öneminin azalması arasındaki farkı yaratabilir. Dünyanın kontrolüne, dünyaya egemen olmaya ancak çok çocuklu bir halk talip olabilir. Çocuk sayısı az olan soylu bir ırksa ancak kendi mezarına

bilet almıştır: Elli ila yüz yıl içinde önce önemini yitirecek, iki yüz ila beş yüz yıl içinde de toprağın dibini boylayacaktır.

Bu amaç o kadar büyük bir öneme sahipti ki, İtalya'da bekârlardan millî görevlerinden kaçıkları için vergi alınıyordu. Ne var ki aslında eşcinsellik faşizmin zaviyesinde demografikten daha ziyade ahlâki bir sorun teşkil ediyordu (üstelik bu durumda eşcinsellik ile üreme arasında zorunlu bir çelişkidense söz edilmesi mümkün de değildi): Eşcinsellik, faşizmin eril ve sert imajını zedeliyor, onu –ortadan kaldırmaya çalıştığı– daha zayıf ve kadınsı erkeklik modeline yaklaşıtıyordu. Himmler sözlerinin devamında doğrudan bu önemli soruna değiniyordu:

Sayı [nüfus – ç.n.] sorunu çok da önemli değil (...) böylesi bir insan [eşcinseller – ç.n.] başka sebeplerle de ortadan kaldırılabılır. Biz bir erkek devletiyiz ve yolumuza çıkan bütün engellere rağmen, ne pahasına olursa olsun devletimize sahip çıkmak mecburiyetindeyiz, çünkü daha iyisi yok. Tarih boyunca kadın devletleri olmuştur. “Anaerki düzen” denen şu lafı duymuş olmalısınız. (...) Yüzlerce, binlerce yıldır Germen halkları, bilhassa da Alman halkı erkekler tarafından yönetilmiştir. Gelgelelim bu erkek devleti, eşcinselliğe gösterdiği müsamaha yüzünden bugünlerde kendi kendini yok etme sürecinden geçiyor.

Himmler, bundan sonra Nazi hareketinde yaygın olan kadın düşmanı eğilimleri ve –ultra-milliyetçi Hans Blüher gibi yazarların öve öve bitiremediği– erkekler arasındaki bağların abartılı şekilde takdir edilmesini eleştirerek devam eder; zira bunlar Nazi hareketini eşcinselliğe ve dolayısıyla da yıkıma sürüklüyordur. Kadınlara saygı göstermek ve onlarla kurulan ilişkilere erkeklerin eşiti oldukları için değil, erkekler arasındaki bağların yol açtığı kötü aşırılıkları dizginlemek ve eşcinselliği engellemek için burun kıvrırmamak gerekir. Himmler, Germenik atalarının bir eşcinseli yalnızca cezalandırmak için değil, “aynı zamanda anormal bir yaşamın kökünü kazımak için” gürültü çıkarmadan “bataklıkta boğduğu” o eski güzel günlere nostaljik bir hasret duyar. Tüm bunların yanı sıra, Nazi hükümeti o dönemde yaşayan Alman yurttaşların da doğrudan eşcinsellerle mücadele etmesine imkân tanımıştır. SS lideri, örgütte ifşa edilen eşcinselleri “alenen aşağılama” (her yıl bu türden sekiz-on vaka görüldüğünden söz eder), onları mahkemeye çıkarma ve cezalarını çekmeleri için “toplama kampına götürüp ‘kaçmaya çalıştıkları’nda vurulmaları” kararı aldığını açıklar. Himmler’in eşcinsellik karşıtı kampanyasındaki önemli unsurlardan biri de kökleri iki bin yıl öncesine dayanan güçlü (sağlıklı) pagan emperyalizme karşı sapkın bir Yahudi-Hristiyan sosyalizm yanlısı tutum arasındaki çatışmayı homoerotizmle ilişkilendirmesidir.

Yüz elli yıl önce bir Katolik üniversitesinde “Kadının ruhu var mıdır?” başlığını taşıyan bir tez yazılmıştı. Bu iddia Hristiyanlığın kadını yok etme ve onu aşağı bir varlık olarak görme eğiliminin tasdikidir. Rahipliğin ve Hristiyanlığın bütün özünün erkekler arası erotik bir bağ kurmak ve iki bin yıllık bu Bolşevizm’i korumak olduğuna hiç şüphem yok. Roma Hristiyanlık tarihini çok iyi bilirim; bu konumumu epey güçlendiren bir şey. İlk Hristiyanları yok eden Roma imparatorlarının yaptıklarının bizim komünistlere yaptığımızdan farklı olduğunu düşünmüyorum. O günlerde Hristiyanlar büyük şehirlerdeki en fitne-ci unsurlar, en kötü Yahudiler, akla hayale gelebilecek en berbat Bolşeviklerdi.

O dönemde Bolşevizm, Roma’nın can çekişen vücudunun üstüne basarak yüksелеcek cesarete sahipti. Muazzam mücadelelerden sonra Aryan Kilisesi’ni devirmeyi başaran bu Hristiyan Kilisesi rahipleri, dördüncü-beşinci yüzyıldan bu yana rahiplerin cinsel saflığını korumalarını sağlamaya çalışıyorlar. (...) Kilise kurumu, liderliği ve rahipliğiyle birlikte, özünde 1800 yıldır insanlığa dehşet saçan erkekler arası erotik bir bağ yaratmıştır.

SS liderinin biyografisini kaleme alan Peter Longerich (2012: 238), bu konuşmayı tartışırken, Himmler’in taşıdığı korkuların kayda değer ölçüde zımnı bir özeleştirici de içerdiğine dikkat çekiyor; zira hasretle andığı militan, münzevi erillik değerleri, tam da gençken savunduğu değerlerdir.

Faşistlerin endişeye kapılmasına yol açan eşcinselliğin bu “gölgesi”, ilginç bir biçimde 1930’larda ve 1940’larda faşizmin eril ve güçlü imajını yıkmak isteyen pek çok anti-faşist tarafından da benimsenmişti. Mark Meyers heyecan verici bir yazısında (2006) gösterdiği üzere, Avrupa’daki –esasen de Fransa ve Almanya’daki– pek çok faşizm eleştirmeni, faşistleri kitlelere karşı duydukları aleni düşmanlık ve aynı ölçüdeki kaba maçolukları nedeniyle suçlamak yerine, yine eril bir şovenizme yaslanan ve kitlelere düşmanlık besleyen bir noktadan saldırmaya çalıştı. Faşist liderler (özellikle de Hitler), buradan hareketle kitlelerin kuklaları ve aslında eşcinsel olan kadınsı, histerik figürler olarak eleştirilene maruz kaldı. Temsilcileri arasında Theodor Adorno veya Jean Paul Sartre gibi epeyce tanınan isimlerin yer aldığı bu anti-faşist literatürde, 1950’ler ile 1960’larda epey yaygın hale gelen ve etkileri günümüze de yansımaya devam eden kitlesel histeri olarak faşizm eleştirisinin paradoksal nüveleri görülebilir.

Viktorya dönemi değerleri: Faşist versiyon

Faşizmin bir bakıma 1. Bölüm’de betimlenen ve –her zaman pratikte olmasa da teoride– erkeğin kamusal, ekonomik ve siyasi alandan, kadınınsa özel, aile alanından sorumlu olduğu “ayrı alanlar” ilkesi etrafında dönen Viktoryen

dönem cinsiyet ilişkileri modeline ricat ettiği söylenebilir. Bu modelde üretim erkeğin, üreme ise kadının elindeydi; daha doğrusu rahmindeydi. Zerdüş'tün sözlerini anımsayalım: “Kadınla ilgili her şey bir muammadır ve kadınla ilgili her şeyin tek bir çözümü vardır: hamilelik. (...) Erkek savaş, kadınsa savaşçının doğurulması için eğitilmelidir. Gerisi ahmaklıktan ibarettir.” Alman filozof her zaman olduğu gibi retorik bir aşırılığı tercih ediyor ve mümkün olan en kışkırtıcı formülasyonları dillendirmeye çalışıyordu. Hitler ise aynı meseleleri ona kıyasla çok daha sıradan bir dille ifade ediyordu:

Daha önceki liberal programların, entelektüel kadın hareketlerinin pek çok amacı varken, Nasyonal Sosyalist Kadın hareketimizin sadece tek bir hedefi vardır. Bu da doğması, güçlenmesi gereken ve tüm yaşam mücadelesine tek başına anlam veren o küçük yaratığı, yani çocuğu dünyaya getirmektir (akt. Noakes ve Pridham, 1984, cilt 1: 450).

Hitler, sanki patriyarkal Viktorya dönemi erkeği tarafından idare edilen bir kuklaymış gibi, ayrı alanlar öğretisini son derece özlü bir şekilde ifade ediyordu:

Eğer erkeğin dünyasının Devlet'in dünyası; mücadelesini, güçlerini toplumunun hizmetine vakfetmeye hazır oluşunun bir göstergesi olduğu söylenebilirse, o halde erkeğin dünyasının kadıninkinden daha küçük bir dünya olduğu da söylenebilir. Zira kadının dünyası kocası, ailesi, çocukları ve yuvasından ibarettir. Gelgelelim bu küçük dünyayla meşgul olacak ve onunla ilgilenecek kimse olmasaydı, o büyük dünyanın hali nice olurdu? (...) İki dünya birbirinin hasmı değildir. Birbirini tamamlarlar; tıpkı erkek ile kadının birbirine ait olması gibi, bu dünyalar da birbirine aittir.

Kadının erkeğin dünyasına, asli alanına müdahale etmesini doğru buluyoruz. Bu iki dünyanın ayrı kalmasının doğal olduğunu düşünüyoruz. Biri duygunun gücünü, ruhun gücünü taşır; diğeryse vizyon, dayanaklılık, karar verme ve harekete geçme isteğini (akt. Noakes ve Pridham, 1984, cilt 1: 249).

Kadının kendi alanının sınırlarını aşması, hem işini ve üretim yeteneğini kaybetme riski olan erkek hem de erkeksileşen ve bir şekilde üreme yeteneklerini kaybeden kadın için yıkıcı sonuçlara yol açar. Mussolini, 1934'teki bir konuşmasında şöyle der:

Kadının çalışması bağımsızlaşmasına yol açar, doğum yapmasına engel olan fiziksel ve zihinsel koşulları yaratır. Kafası karışmış ve bütün anlamıyla “işsiz” kalan erkek sonunda ailesinden vazgeçer. (...) Kadının çalışma alanından uzaklaştırılması, elbette pek çok aile için ekonomik sonuçlar doğuracaktır ama bu aşağılanmış erkekler ordusunun gururunu geri kazanmasını sağlayacak ve sa-

yırsız aile bir anda yeniden milli yaşamın parçası olacaktır. Kadının doğurganlık özelliğini yitirmesine neden olan çalışmanın erkekte fiziksel ve ruhsal olarak çok güçlü bir erkeklilik yarattığı anlaşılmalıdır (1958, cilt 26: 311).

Yitip gitmiş Viktorya dönemine geri dönüş, “kadın doğurganlığındaki düşüş”ten şikâyet eden aşağıdaki pedagojik örnekte (Görsel 6.1.) açık şekilde görülür. Bu görselde dünyaya çocuk getirmek için ihtiyaç duyulan evli kadın sayısı 1890’da üçken, Nazizm’in bu yıkıcı eğilimi tersine çevirmeye başlamasından bir yıl önce, yani 1932’deyse bu sayının ona ulaştığını görünüyor (Helmut, 1939: 7).

Görselde kadınların annelik görevinden kaçınma eğilimlerinin arttığı görülüyor. Yıllar geçtikçe daha özgür, hancı ve tüketim odaklı oluyorlar. En üst bantta ağır kıyafetler giyen, Viktorya döneminin iffetli kadınından, aşama aşama modern, kayıtsız ve uyumsuz Son Kadın’a doğru –hem mecazi hem de gerçek manayla– iniliyor görselde: Elbiselerin boyuyla birlikte saçlar da kısalıyor, modaya uygun çantalar, şapkalar, kürkler filan çoğalıyor. Görselin yan sayfasında (6) yer alan şu açıklamaysa görselin mesajı destekliyor:

İnsanların geleceği kadınların rahminde yatar. Kadınları doğal çocuk arzusu- nu yitirip, kalbinde büyüyen bir sürü çocuk yerine kişisel konforlar ve haya- tın hazları yer alacak kadar yozlaşmış bir ülkeye eyvahlar olsun.

Faşizm iktidarı ele geçirdikten sonra –ne kadar kısmı ve geçici olursa ol- sun– kadınların kaydettiği ilerlemelere ket vurmaya başardı. İnbal Ofer, Al- manya ve İspanya’da faşizmin kadınların “meslekî, hukuki ve siyasi statü- sünde korkunç bir gerilemeye” (2015: 381) yol açtığını ifade eder:

Franco rejimi, İspanya’da Napolyon yasasını yeniden yürürlüğe soktu. Bu ya- sa evli kadınları reşit kabul etmiyordu ve sadece mülklerini idare etme ya da çocuklarıyla ilgili kararlar vermede değil, aynı zamanda çalışmalarına, taşın- malarına izin verilmesi gibi konularda da tamamen kocalarına tabi olmaları sağlanmıştı (Ofer, 2015: 381).

On dokuzuncu yüzyıl değerlerinin sürdürülmesi ve yeniden gündeme gel- mesi hikâyenin sadece bir kısmıdır. Cinsel başkaldırı, faşizmin önemli bir boyutunu oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda Viktorya dönemi *ethosunun*. “el yükseltmesine” de yol açtı. Viktoryenlerin çok değer verdiği özel alanın –en azından teorik açıdan– artık var olmadığı, hatta aile için bile özel alan- dan söz edilemeyecek çok daha kapsamlı ve totaliter bir versiyondu bu. Ai- le, milli organizmadaki bir hücre haline geldi. Bu da, kadının artık eve hap- sedilemeyeceği ya da kamusal yaşamdan uzak tutulamayacağı, bunların tam aksine kamusal alanda hayati bir rol üstlendiği manasına geliyordu. On do-

Der Rückgang der ehelichen Fruchtbarkeit.

Von verheirateten Frauen im Alter von 15—45 Jahren hatte:
1890 jede 3. Frau ein lebendgeborenes Kind



1910 jede 4. Frau



1925 jede 7. Frau



1932 jede 10. Frau



kuzuncu yüzyılda eş ve aileye bağlılığın altı kalın kalın çizilirken, artık buna çok daha önemli bir yükümlülük eklenmişti: millete ve ırka bağlılık. Soyu sürdürmek, milletin yayılmacı emellerini gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan müstakbel savaşçıları yetiştirmek artık milli bir mecburiyetti. Faşizm, İtalya ve Almanya'da evlenip çocuk doğurmayı ve anneler ile çocuklarına ekonomik yardımda bulunmayı teşvik ederken, bu görevi yerine getirmeyenlere de cezalar getirdi: İtalya'da 1927'den itibaren bu görevden kaçan erkekler, yani bekarlar belli bir yaş aralığında (35 ila 50) gelir vergisinin %25'ine tekabül eden bir "bekârlık vergisi" ödemek zorunda kaldılar. Rahiplerin ve askerlerin muaf tutulduğu bu verginin oranı 1928, 1934 ve 1936'da artırıldı; mesela 1934'te otuz yaşındaki bir bekârın normalden iki kat fazla gelir vergisi ödemesi gerekiyordu. Bunun yanı sıra bekârlar işgücü piyasasında da ayrımcılığa maruz kaldı ve evli erkeklerle –özellikle de çocuklu olanlara– kıyasla iş bulmakta çok büyük güçlüklerle karşılaştılar (Albanese, 2006: 54).

Aile ve anneliğin merkeze alındığı özel, feminen ve ev içi alanın birinci dereceden önem taşıyan sivil ve milli bir görevle donatılması, faşizmin paradoksal bir biçimde kadınları siyasete *dahil etmesi* anlamına geliyordu. Tabii bu bağlamda kadınların kendi bağımsız gündemlerini belirleme ve kolektif çıkarlarını savunma yeteneği büyük ölçüde ellerinden alınmıştı. Önceden ev içi alana hapsedilmiş kadınlar, aniden rejimin potansiyel öznelere haline geldi ve kadınları İtalya'daki *Fasci Femminili* ya da Almanya'daki *NS-Frauenschaft* gibi çeşitli faşist örgütlerin parçası yapmak için –büyük ölçüde başarıyla sonuçlanan– muazzam bir çaba sergilendi. Milyonlarca kadın bu örgütlere üye oldu.⁸ Kevin Passmore (2002: 126) bu durumu şöyle anlatır:

Faşist rejimler, kadınlara karşı her zaman baskıcı önlemler aldı. Kadınları işgücü piyasasından dışlamaya ve eğitim almalarına engel olmaya çalıştılar. (...) Gelgelelim bu politikalarda bir çelişki vardı; çünkü (...) faşistler kadınların ev içi görevlerini öğretmek için partiye bağlı örgütlerde yine kadınları seferber ettiler. Faşizm, kadınları eve döndürmek için evden çıkardı!

Nitekim faşizm belki de kendisinden önceki bütün hareketlerin yapabildiğinden çok daha fazla sayıda kadını safına kattı. Kadın örgütleri, erkek parti hiyerarşisine tabiydi ve faşist propagandayı mümkün olduğunca fazla haneye taşımak için kullanıldılar ama öte yandan da kamusal alanda önemli bir kadın varlığına müsaade edildi. Faşist kadınlara düşen asli rollerden biri sosyal yardım görevlisi olmaktı. Yoksul kadınların çocukları için etkinlikler düzenlediler, muhtaçlara giysi ve yiyecek dağıttılar. Ayrıca alt sınıf ailelerin özel işlerine burunları sokarak, etkinliklere katılmayı reddedenleri ya da siyasi açıdan şüpheli davranışlar sergilediğini düşündükleri kişileri ispi-

8 Farklı ülkelerdeki üye sayılarını da içeren kapsamlı bir veri için bkz. (Passmore, 2003).

yonlayarak ve uyumsuzların disiplin altına alınmasına yardımcı olarak rejimin ajanlığını üstlendiler.

Rejime yönelik her türden muhalefeti etkisiz hale getiren faşizm, kadınları rejimin destekçileri ve sözcüleri haline getirmeye fazlasıyla hevesliydi. Kuşkusuz bu durum çoğu örnekte aktivistlerin hayatlarını bir amaca hizmet etmenin tatmin ediciliğiyle dolduruyordu; kadınlar çoğunlukla gönüllü olarak çalışıyorlar ya da emeklerinin karşılığında çok küçük bir ekonomik karşılık alıyorlardı (De Grazia, 1992). Bu bir yandan düşük de olsa maaşla çalışmayı göze alamayan alt sınıftan kadınlara fiilen engel oluyor, öte yandan hareketlerin liderliğinin üst sınıf niteliğini güçlendirmeye hizmet ediyordu (Ofer, 2015: 384). Çoğu faaliyet, her ne kadar kimi kadınlar faşizmin kaba patriyarkal modeline karşı çıkmış ve kadınların toplumsal başarılarının göz ardı edilemeyeceği daha eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet ortamı yaratmaya çalışmışsa da, faşist sosyal desteğe uygun olarak, yani faşizmi, alt sınıf hoşnutsuzluğunun tamponu, milli yenilenme ve etnik saflaşmanın vasıtası olarak tanımlayan üst ve orta sınıf kadınlar eliyle ve onların gözetimi altında gerçekleştiriliyordu. Ofer'in (2015: 383) işaret ettiği üzere, "faşist kadınlar için sınıf ve milli/ırksal kimlik, toplumsal cinsiyetten çok daha merkezi bir rol oynuyordu." İtalya örneğinde *Fasci Femminili*'deki köşe başlarının çoğunu soyulu kadınlar tutmuştu (Willson, 2003: 24); köylü ve işçi sınıfından kadınlar için örgütler kuruluyordu. Kadınların bu örgütlere katılma gerekçesi öncelikle pragmatikti ve işin aslına bakılırsa kadınların gerçek alternatifinin sayısı epey azdı: 1930'lar İtalya'sında faşist parti kartı olmadan işçi sınıfından ya da orta sınıftan kadınların –mesela öğretmenlik gibi bir– iş bulma şansı çok azdı. Benzer bir fiili zorlama Almanya ve İspanya'da da söz konusuydu.

Bu durumu dikkatle ele almak gerekir. Söz konusu gelişme, öyle ya da böyle geçmiş geleneklerden bir kopuş değildi: On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın başında özel ile kamusal alan arasındaki sınırlar çok daha geçirgen hale geldi. Eş seçmek, çocuk doğurmak, çocukları eğitmek gibi birden fazla seçeneğin söz konusu olduğu kişisel meseleler, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletler'indeki öjenik hareketlerin her geçen gün daha fazla gündemine giriyordu. Bu hareketler, söz konusu meseleleri gitgide daha fazla milli ve ırksal gelecek için belirleyici öneme sahip konular olarak görmeye ve bu yüzden de millete –eğitilmiş ve uzman temsilciler üzerinden– müdahale etme hakkına sahip olduklarını düşünmeye başladılar. Nietzsche hekimlerin ellerine "üreme, doğma ve yaşama hakkının tayininde (...) yeni bir sorumluluk" tutuşturmuştu (Nietzsche, 1990a: 99). Dolayısıyla faşizmin bu veçhesi, zaten önceden mevcut olan eğilimlerin sürdürülmesi, tamamlanması ve şiddetlenmesi olarak görülmelidir. Milli bedeninin güçlü olması gerektiğine yönelik faşist saplantı, sağlam ve güzel erkekler ile kadınlar yarat-

ma arzusu, kentsel modernliğin yozlaşmasına bir dur deme çabası, –George Mosse’nin bir dizi önemli çalışmasında (bilhassa, 1997) analiz ettiği üzere– on dokuzuncu yüzyıl boyunca gelişen milli ve burjuva temelli bir gelenek bağlamında düşünülmelidir. Kadınlar, oldukça önemli bir milli görevi yerine getirdikleri için itibar kazanmalarını sağlayan –tabii doğaları ve yetenekleriyle uyumlu– benzer rolleri Birinci Dünya Savaşı esnasında da üstlenmişlerdi. Faşizm çatısı altında refah ve bakım sahasında üstlendikleri görevler aslında bu savaştaki rollerinin devamı niteliğindeydi. Bu devamlılık, kimi kadınların faşizmi doğrudan savaş deneyiminin bir uzantısı olarak görmelerine ve bu nedenle onunla özdeşlik kurmalarına, hatta zaman zaman zaman feminist anlamda olmasa da faşizmi kadın haklarını genişletme hareketinin bir parçası zannetmelerine yol açtı. İtalya’da Teresa Labriola, İngiltere’de Mary Allen ya da Almanya’da Emma Hadlich gibi az sayıdaki tanınmış feminist, bu görüşün savunucuları arasındaydı. Bu isimler, özellikle üst ve orta sınıftan pek çok kadının büyük ölçüde çekici bulduğu bir fikri, yani faşizmin kadınlar ile millet arasındaki bağı güçlendirdiğini savunuyordu (Willson, 2003: 13-14).

Evin tasfiyesi olarak faşizm

Faşistlerin kadınlara yönelik tutumlarına ilişkin bu tartışmada hâlâ değinilmemiş bir çelişkinin kokusunu almak mümkün: Hayli muhafazakâr, hatta bazen düpedüz kadın düşmanı olan faşizm, nasıl oldu da aynı zamanda kadınları saflarına katmak ve onları milli/ırksal yeniden doğuş görevinin merkezi haline getirmekte bu kadar başarılı olabildi? Kadınları küçümseyen ve erkekliği yeniden tesis etmeye bu denli hevesli olan faşizm, yeni siyasetin sürdürülmesinde kadınların vazgeçilemez bir role sahip olduğu fikrini nasıl bu kadar coşkuyla sahiplendi? Klaus Theweleit’in ünlü ifadesiyle söyleyecek olursak “erkek fantezileri”nin hastalıklı bir tezahürü, *kadınların fantezileriyle* nasıl örtüşebildi? Faşizm son kertede toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ziyadesiyle gerici bir güç müydü, yoksa garip şekilde son derece modern, hatta muhtemelen ilerici ve eşitlikçi bir güç mü? Kafaları biraz daha karıştıracak bir soru soralım: Bunların ikisi aynı anda mümkün mü?

Son yirmi-otuz yıldır toplumsal tarih alanında çalışan araştırmacılar faşizmin kadın düşmanı bir siyaset yürüttüğüne dair geleneksel görüşten adım adım uzaklaştı ve faşizmin birçok kadını faaliyetlerine dahil etme biçimlerine, hatta geçmişte büyük oranda onlara kapalı olan istihdam ve eğlence kapılarını nasıl açtığına çekti dikkati. Magali Della Sudda (2014: 97) “Fransa’da iki savaş arası dönemde göz ardı edilen bir paradoksa, yani muhafazakâr hareketler içerisindeki kadın faillerin varlığı”na işaret etmişti: “Toplumsal cinsiyet analizine başvurulması, Sağcıların kadınların özgürleşmesine

karşı olduğu şeklindeki geleneksel görüşün sorgulanmasına yol açtı.” Geoff Read (2014: 127) de benzer bir hususa dikkat çeker: “Kimi yazarlar, iki savaş arası dönemde Fransa’daki aşırı sağcı hareketlerde kadınların büyük ölçüde özerklik elde ettiğine vurgu yaptı. [Caroline] Campbell’ın yakın dönemde tamamladığı doktora tezi, örneğin CF/PSF’deki kadınların ‘nüfuzlu sosyopolitik aktörler’ olduğunu gösteriyor.” Bu araştırmacılar iki savaş arasındaki Fransa’ya odaklanırken, başka isimler de İtalya, Almanya, İngiltere veya İspanya’daki faşizm bağlamında benzer sonuçlara varmıştır (sırasıyla bkz. Graziosi, 1995; Koonz, 1987; Gottlieb, 2003; Ofer, 2009.)

Bu oldukça çetin bir soru olsa ve karmaşık unsurlar her şeyi kapsayan tek bir yanıt verilmesini kolaylaştırmasa da, bazı işaretleri takip etmek olası bir sonuca varmamızda faydalı olabilir. Öncelikle kadınları kamusal alandan dışlayan muhafazakâr geleneklerden faşist bir kopuş yaşandığı iddiasına fazlaca kapılmamak gerekir. Aslında faşizm bir kopuştan ziyade muhafazakâr konumları devralmış ve deyim yerindeyse onları daha fazla kabartmış, faaliyet gösterdiği devasa alan ve içerdği radikalizmle bu konumları yeni bir düzeye çıkarmış gibi görünüyor. Erkek ağırlıklı siyasi partilerle işbirliği içerisindeki kadın örgütlerinin varlığı, aslına bakılırsa heyecan verici bir yeniliği temsil etmekten ziyadesiyle uzaktı; bu durum, Della Sudda’nın “evlilik modeli” (2014: 107-108) diye izah ettiği ve kökleri Birinci Dünya Savaşı’ndan önceki eski bir Avrupa geleneğine daha fazla tekabül ediyordu. Erkekler siyasetle daha dar bir manada meşgul olurken, “kadınların yurttaşlık bağı ise sosyal kurumlar ve hayırseverlik işleriyle tanımlanıyordu” (99). Faşist hareketler kadınları harekete geçirmede nispeten başarılı olsa da sınırlarını buraya dayadıkları için pek itibar görmemişlerdir. Geoff Read’in (2014: 136) Croix-de-Feu ile ilgili olarak ileri sürdüğü üzere, faşizm “kadınları seferber etmede çok özgün bir örnek olduğunu düşünse de, bunun sebebi daha ziyade diğer hareketlerin başarısızlığıdır” Faşizm, kadim ayrı alanlar ayrımını ortadan kaldırmadı; sadece bu alanları kamusal faaliyeti de kapsayacak şekilde genişletti. Bu iş bölümünde refah, ikna ve beyin yıkamayla ilgili işler kadınlara düşerken, askerî aygıtları idare etme ve stratejik kararları alma işi yine ağırlıklı erkeklerin elindeydi.

Bu da bizi faşist toplumsal cinsiyet siyasetinin “aile paradoksu” denebilecek ikinci önemli boyutuna getirir. Daha önce değindiğim üzere, Hitler erkeğin büyük dünyasını kadının “daha küçük dünyası”ndan ayırırken, ayrı alanlarla ilgili o klasik hikâyeye yaslanıyordu: “Zira kadının dünyası kocası, ailesi, çocukları ve yuvasından ibarettir.” Gelgelelim, daha önce ifade ettiğim üzere kamusal ile özel alanlar arasındaki Viktorya dönemine ait bu ayrımın artık faşizm tarafından savunulması mümkün değildi. “Daha küçük dünya”, artık tanımı gereği hiç de küçük *değildi*. Faşizmin temelinde, aileye dayanan

bir siyaset anlayışı yatıyordu. Millet, bizatihi, organik kan bağlarıyla birbirine bağlı, tek bir büyük aile olarak görülüyordu. Daniella Sarnoff'a (2014: 141) göre "faşizm özünde eve dayanan bir ideolojeydi". Bu, dolaylı olarak kadınlara büyük önem verilmesi manasına geliyordu; çünkü "ailenin temsilcileri olarak kadınlar aynı zamanda *patrienin*, yani geniş ailenin ve dolayısıyla Fransız faşist yaşamının esasının da temsilcileriydiler" (151).

Birlik olma retorigi, geleneksel ailenin alışlageldik toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini yinelese de, mesele artık sadece ev işlerini kadınlara, kamusal çalışma ile siyaseti erkeklere tahsis etme meselesi değildi: Hem kadınlar hem de erkekler için en önemli iş artık aileydi (151).

Buradan hareketle şunu da ekleyebiliriz: Faşistler kadınlara büyük değer verdiyse bile bunun sebebi, onları bireysel istek ve arzuları artık erkeklerinkiyle eşit sayılabilecek özgür insanlar değil, tam aksine milletin ailevi davasının hizmetçileri olarak görmeleriydi. Kadınlar modern tüketim ve şahsi hazlarının peşine düşme eğilimlerini bir kenara koydukları ölçüde övgüye layıktı; faşistler, tam da sorumlu bakıcılar ve hizmetçiler, çocukları için yaşayan özverili varlıklar olarak kadınlar klişesinin üstüne oynuyordu. Buradaki ironiyse şuydu: Kadınlar oldukları gibi kalarak ya da doğru yoldan sapmışlarsa eski rollerine geri dönerek aniden evcil, küçük birer oyuncuya dönüşmediler, aksine eski ama yeni bu oyunun başrol oyuncusu olacak kadar hayati bir önem kazandılar. Şovenist ve gelenekçi olduğuna zerre kadar şüphe olmayan faşizm, hem erkekleri hem de kadınları belli bir eşitlik görünümü arz eden "geniş aile"nin mütevazı hizmetkârları olarak tasvir etti. Burada bir eşitlikten söz edilebilecekse bu olsa olsa köleler arasındaki bir eşitlik olabilirdi: Faşizm daha önce erkeklerin erişebildiği bazı bireysel özgürlüklerin tadını kadınların da çıkarmasını sağlamak yerine erkekleri de bunlardan men etti. Kadınların faşizm bünyesinde –pek çok araştırmacının kafasını karıştıran– yeni keşfedilen önemi, –hiç şüphesiz hegemonik sistem tarafından üretilen ve yeniden üretilen– kadim kabiliyetlerinden kaynaklanmıyordu; aksine kendilerini silikleştirip daha yüksek bir amaca tabi olma becerilerinden geliyordu. Bu nedenle kadınların "diğerkâm"* tutumları faşistler için rutin bir övgü konusuydu. Dahası, faşizmin borazanlığını yaptığı yeni insan, kendisini sürekli geri planda tutan bir insan türü olduğundan, isyankâr kaprislerinden vazgeçen kadın bu rolün mükemmel adayı konumuna yükseldi. Tek yapması gereken "doğal davranmak"tı.

Faşizm, kadınsı kitlenin başkaldırısını bastırmış, şirreti evcilleştirmişti. Erkek elitlerin liderliği altındaki kadın, doğal olmayan fantezilerinden kurtuldu ve tabi konumunu yeniden kabullendi. Böylelikle Son Erkekler'in ve

(*) Burada kullanılan "selflessness" ifadesinin "benlik yoksunluğu"na işaret ettiğini akılda tutmak faydalı olacaktır – ç.n.

son kadınların projesinin, yani milletin kölesi olmayı reddeden, gece veya hut gündüz küçük zevklerinin peşinde koşan, gerçekten yeni bir kadının ortaya çıkmasını sağlayacak projenin önü kesilmişti.

Söylemeye bile gerek yok aslında; ama aile ile ailevi görevleri yeniden vurgulayan bu yaklaşım, muhafazakâr restorasyonla kusursuz şekilde uyumluydu. Fransız Devrimi'nin meşhur sloganı "*Liberté égalité fraternité*"nin [özgürlük, eşitlik, kardeşlik] yerini, Salazar'ın Portekiz'inde "*Deus, Pátria e Família*" [Tanrı, Vatan ve Aile], Vichy rejiminde "*travail, famille, patrie*" [çalışma, aile, vatan] ve elbette İtalyan faşizminin meşhur "*Credere Obbedire Combattere*"si [İnan, İtaat Et, Savaş] gibi sağcı sloganlar almıştı. Bu açıdan bakılınca faşistlerin sol, sağ ve merkezdeki diğer güçlere kıyasla kadınları seferber etmekteki büyük başarısı, özgülleştirici bir unsur barındırmak şöyle dursun, kadınların özgülleşmesi meselesinde yeni bir hamle dahi barındırmaz. Durum tam aksineydi ve bunun sebebi de faşizmin, kadim ve sağduyuya seslenen mefhumları kararlı bir biçimde kendine mal etmeyi ve bundan siyasi bir menfaat sağlamayı başarabilmesiydi. Faşizm, kadınlara herhangi bir özgülleşme imkânı sunduğu için değil, diğer siyasi hareketler bocalarken kadındaki "kadını" canlandırabildiği için başarılı oldu.

Read'in (2014: 128) yerinde gözlemiyle, aileye yapılan vurgu sadece faşist retoriğe ya da sağcı çevrelere özgü değildi; siyasi yelpazenin hemen her ucunda aile altı çizilen bir unsurdur. Gerçi bu benzetme "aile" mecazının kullanımlarındaki hayati farklar göz ardı edilirse boşa düşer. Zira faşist olmayan ya da anti-faşist (bilhassa sol) söylemlerde aile öncelikle milletin bir hücresi değil, Son İnsan'ın kerpiçten evi; devlet müdahalesinden korunduğu, yağcılık mecburiyetinden kurtulduğu güvenli sığınağıydı. Özgür tüketimin, (zorunlu) çocuk doğurmaktan ziyade sevişmenin,⁹ marşlar okumak, selam vermek ve sürekli uyanık olmaktan ziyade ağlamanın, küfretmenin ve rahatlamamanın alanıydı (Adorno [2000: 13] çok yerinde bir gözlemlerle "Faşizm psikolojik açıdan kimsenin uyumasına müsaade etmiyor," demişti).¹⁰ G.K. Chesterton *What's Wrong with the World* (1910) kitabında sıradan insanları evlerinde bile sıkı bir disipline sokmaya yönelik elitist girişime sert bir eleştiri yöneltmişti:

Gerçek şu ki ev, orta tabakadan yoksullar için özgürlüğün yegâne mekânıdır. Tabii aynı zamanda anarşinin de. İsterse yemeklerini evinde yerde yiyebilir. Kendi adıma sık sık yerde yerim yemeklerimi; meraklı, çocuksu, şiirsel bir piknik hissi veriyor bana bu. (...) Sade, çalışkan bir insan için ev, macera dünyasındaki tek uysal yer değildir. Kurallar ve belirlenmiş görevler dünya-

9 Nazizm'in evlilik ile cinselliğin özel alanını sinsi şekilde işgal etmesi üzerine bkz. (Czarnowski, 1991; Heineman, 2003).

10 Bu cümleyle işaret ettiği için Harrison Fluss'a müteşekkirim.

sındaki yegâne vahşi yerdir. Ev isterse halıyı ya da yerdeki tahtaları tavana çivileyebileceği yegâne yerdir. (...) Oteller giyinmeye zorlandığımız yerler olarak tanımlanabilir; tiyatrolarsa sigara içmenin yasak olduğu. Bir insan yalnızca evinde piknik yapabilir (Chesterton, 1987: 72-73).

Yine de faşizm, tıpkı kitlelerin özgürlüklerini kısıtlamaya çalışan diğer orta sınıf hareketleri gibi, anarşist Son İnsanlar'ı evlerinden dışarı çıkarmak zorundaydı. Modern koşullarda "evim kalemdir" şeklindeki kadim hakikat, faşistlerin insanları yeniden şekillendirme hırslarına taş koyduğu için hoş görülemeyecek bir engel olduğunu gösterdi. Aile bireylere bırakılamayacak kadar önemliydi. Tepeden bir edayla "Kahve içmek için birkaç dakika yeter!" diyen Ernesto Giménez Caballero, yurttaşlardan artık ne beklendiğini açıkça ifade ediyordu: "Devletin uygun bulduğu şeyleri konuşun! Yemek saatlerini ve molaları ekonomik kullanın! Daha çok eve kapanın! Evlenin! Yarı-nın İmparatorluğu'nda asker olarak hizmet edecek oğullarınız olsun!" (akt. Puértolas, 2008: 370).

Son İnsanlar'a karşı yürütülen faşist kampanyaya dair bir başka öğretici örnek ise Cherly A. Koos'un Cumhuriyetçi Fransa'ya yönelik eleştirisini aydınlatıcı bir biçimde tartıştığı meşhur Fransız pronatalist [doğumları teşvik edici] Paul Haury'dir. Haury, Fransa'nın doğum oranının düşmesinden epey şikâyetçiydi; bu sürecin modern bireycilik ile hazcılığın dönüm noktası olduğuna kani olduğu o uğursuz tarihte, yani 1789'da başladığını düşünüyordu. Haury, 1930'lar boyunca Mussolini ve Hitler'in pronatalist politikalarını (ve Sovyetler Birliği'nin marifetini) defalarca övdü. Bunun sebebi pronatalist politikaların yalnızca askerî açıdan faydalı sonuçları olduğuna inanması değildi; aynı zamanda –ve öncelikle– bu politikaların söz konusu rejimlerin bireysel anarşiye son verme ve kadınlar ile erkekleri kendilerinden daha yüksek bir amaç uğrunda zapturapt altına alma kararlılığını gösterdiğini düşünüyordu. Cumhuriyetçi Fransız erkeklerinin basitliği karşısında attığı şu nutuk, aslında Zerdüş'tün Son İnsanlar'ı ve onların küçük meşgalelerini aşağılamasının bir yankısı olarak yorumlanabilir en iyi şekilde. Yüz elli yıldır diye şikâyet ediyordu Haury:

Fransız erkekler sadece *küçük* şeyler için yaşıyorlar: *küçük* bir ev, iş ya da yazlık sahibi olmak; *küçük* birikimler yapmak, *küçük* bir mülk edinmek, *küçük* esnaf olmak, *küçük* bürokratların politikalarının oyuncağı olmak istiyorlar (akt. Koos, 2014: 121).

Haury'nin Vichy rejimine gayet sıcak bakması bu görüşlerinin bir sonucu; zira bu rejim, bireyin sığınağı değil, kadının *doğuracağı bir hapishane hücre*si olarak aileye vurgu yapıyordu.

Aileye karşı saplantılı bir tavır takınmasına rağmen, faşizmin paradoksal biçimde aileyi ortadan kaldırdığı bile söylenebilir; *heimata* [ev/memleket] yönelik takıntı nihayetinde yuvanın yıkılmasına yol açmıştı. Bu takıntı yüzünden milyonlarca erkek, evlerinden kilometrelerce uzaktaki yabancı topraklarda tehlike ve ölümle burun buruna geldiler; kadınlarsa en iyi ihtimalle sıkı denetim altındaki evlerde, en kötü ihtimalle de bombardıman altında kaldı. Faşizmden sonra çekilse de, aslında İtalya'daki faşist dönemi, aslında tam olarak faşizmin çözülüş aşamasını anlatan en iyi filmlerden birinin adı, durumu dört dörtlük bir şekilde anlatır: *Tutti a casa* (Eve Dönüş). 4. Bölüm'de biraz daha farklı bir bağlamda ele aldığım, Luigi Comencini'nin yönettiği ve 1960'da çekilen bu film, 1943'te Müttefikler'in İtalya'yı işgali zamanında geçer ve bir grup dağılmış İtalyan askerinin eve dönüş yolculuğunu anlatır. Filmin trajedisi, kahramanların hiçbirinin eve dönememesi, beklenmedik aksiliklerle karşılaşmaları ve en büyük arzularının çeşitli sebeplerle suya düşmesidir. Eve dönmeye en yakın asker, Alberto Sordi tarafından canlandırılan filmin başkahramanıdır. Resmî görevde olmayan astsubay, yaşlı babasının onu coşkuyla karşıladığı dairesine giden yolu bulmaya en çok yaklaşan kişidir. Ne var ki bu dönüş bir yanılsamayla sonuçlanır: Astsubayın evi fiziksel açıdan hâlâ yerindedir ama kolay teslim olmayan faşistlerce hem içerdiden hem de dışarıdan istila edilmiştir. Orta sınıftan bir çello sanatçısı olan babası faşizme bağlılığını sürdürür ve sevgili oğlunun geri dönmelerini bekler. Yüksek rütbeli bir faşist olan komşularından biriye yeniden askere alma işlemleri için eve gelir. Bu nedenle Sordi sabahın kör saatinde “evinden” kaçıp direnişe katılır.

Benzer şekilde faşist rejimlerin saygıyla önünde eğildiği ebeveynliğin, bilhassa da anneliğin, daha yakından ele alındığında bir tür vekâlet biçimi olarak düşünüldüğü çıkıyor ortaya. Faşistlere göre ebeveyn demek, milletin ve ırkın yerine çocukların bakımını üstlenen kişiler demektir. Bu insanlar kendi çocuklarını değil, zamanı gelince devlet tarafından kamu görevlerini üstlenmeleri için görevlendirilecek yarının annelerini ve yarının askerlerini yetiştiriyorlardı. Dahası, çocuklar bugün düşündüğümüz anlamda “onlara ait” olmadığı için bu insanlar ebeveyn olmaktan daha ziyade birer terbiyeciyi, eğitmeni olarak görüyorlardı.¹¹ Devlet, bu vekil anne ve babaların görevlerini ihmal etmeleri durumunda müdahale edip çocuğu ellerinden alma hakkına sahipti. Tarihçi Noakes ve Pridham'ın (1984, cilt 1: 454) izah ettiği üzere, Nazilerin bu konudaki yaklaşımı şöyleydi:

11 Nasyonal Sosyalist eğitimin ziyadesiyle katı ve disiplinli ideallerinin çocuğun rejim karşısındaki her türden özerkliğini ortadan kaldırmasına dair çabasını Johanna Haarer'in dönemin anneleri için kaleme aldığı çok satan pedagoji kitapları örneği üzerinden tartışan son derece etkileyici bir çalışma için bkz. (Chamberlain, 2016).

Çocuklarını rejimin buyruklarına göre yetiştirme görevini yerine getirmeyen –örneğin 1939’dan sonra Hitler Gençliği’ne göndermeyi reddeden– anne babaların çocukları ellerinden alınıp bir devlet yurduna gönderilebiliyordu.

Nazizm’in faşist ideallere göre yaşamayı beceremeyen aileleri parçalayıp işlevlerini devralma iddiasının klasik bir örneği, 1933’tе propaganda için çektikleri *Hitlerjunge Quex* [Hitler Gençliği Üyesi Quex, Yönetmen: Hans Steinhoff] filmidir. Film, Nazi gençlik hareketine ilgi duyan, ancak kaba, alkolik komünist babası tarafından engellenen işçi sınıfından Berlinli genç Heini Völker’in hikâyesini anlatır. Oğlunu babasının şiddeti ve siyasi aşırılıklarından korumayı başaramayan Heini’nin hoş ama kifayetsiz annesi, evlerindeki gazı açık bırakarak kendini ve oğlunu öldürmeye çalışır. Ne var ki oğul, onu korumak için gösterilen bu grotesk çabadan sağ kurtulur, hastanede iyileşir ve Naziler tarafından âdeta evlat edinilir. Faşizmin kurduğu geniş ve gerçek ailesi, başarısız çekirdek ailesinin yerini alır. Linda Schulte-Sasse’nin (1996: 256-257) filme ilişkin kapsamlı analizinde öne sürdüğü üzere:

Nazizm burada adım adım ailenin işlevini devralır; özel ve kamusal alanın bütün veçhelerini kapsayan birleştirici bir güç haline gelir. (...) Heini öksüz kalır ama artık “Aryan” ideale ne şişko babasından daha çok benzeyen sarışın, zayıf ve dimdik duran bir Gençlik Lideri vardır. Simgesel özdeşleşmeyi olanaklı kılan bu baba figürü, Heini’ye gerçek babasından çok babalık etmiştir. Annenin besleyici, sarıp sarmalayıcı işlevini ise bizzat Nazizm üstlenir.

Faşist ahlâk, savaşçı olmak üzere büyütülen ebeveynlerin –çocukları da dahil– her türden fedakârlığa hazır olmasını talep ediyordu. Etiyopya’daki savaşın ortasında, yani 1936’da *La donna fascista* [Faşist kadın] adlı dergide kadın bir yazar bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmişti:

Vatan evlat isterken ne acıdır kısır olmak! Ülkesine sadık bir değil, iki, hatta üç oğul sunabilen, çocukları açısından zengin bir anne ne gururludur. Cesur gençlerin yokluğunun duyumsandığı evlerde zaferin gülümsemesi olur. (...) Katlanmamış bir gazetenin sayfalarına dikkat kesilip muzaffer ilerlemeyi okuyan ve ruhu asker oğlunun peşi sıra giden bir anne, başkalarının coşkusu san ki kendisiyle bir ilgisi yokmuş gibi izleyip gülümseyen çocuksuz bir kadından daha mutludur: Ruhu çok ama çok uzakta olsa da... (akt. Willson, 200: 22).

Faşizm evlatlarını kurban sunağına yatırmaya hevesli anne ve babalar yetiştirmek için elinden gelen her şeyi yaptı.

Son İnsanlar ile faşizm arasında bu bakımdan da uçurum vardı. Faşistlerin araçsal, hegemonik vekâleten ebeyenlik tarzı,¹² kitle toplumunun egemen

12 Elbette burada da ideolojik tutarsızlıklar olduğunu söylemek gerekir; mesela ebeveynler ile çocukları arasındaki ideal ilişkiye dair tamamen işlevsel görüşlerin yanı sıra çocuklara şefkat gös-

ebeveynlik anlayışından epey farklıydı. Bu anlayışa göre ebeveynle çocukları arasındaki karşılıklı sevgi, daha yüksek bir amaca götüren bir araç değil, tam aksine kendi için bir amaç, belki de yaşamın merkeziydi. Söz konusu iki “model” arasındaki ihtilaf, oldukça başarılı iki şarkı üzerinden gösterilebilir. Yirminci yüzyılın ilk yarısının en popüler sanatçılarından Yahudi asıllı Amerikalı şarkıcı ve icracı Al Jolson, ilk uzun metrajlı “sesli” film *Caz Muganisi* (1927) ve devam filmi *The Singing Fool*’da (1928) elitistlerin “ağlamak için yapılmış” diyerek küçümsediği türden şarkıları seslendirmişti. Jolson’ın seslendirdiği bu şarkılardan ilki, yani *My Mammy*, bir oğulun annesine sonsuz sevgisini; ikincisi, yani *Sonny Boy* ise bir babanın oğluna sevgisini anlatıyordu. Döneminde epey popüler olan bu şarkılar (mesela *Sonny Boy*’un plağı bir milyondan fazla satmış ve on iki hafta boyunca kesintisiz olarak Amerikan müzik listelerinde zirvede kalmıştı) sadece faşist ebeveynlik mefhumu bakımından değil, aynı zamanda faşist toplumsal cinsiyet kavrayışı açısından da kökten farklıdır. İki şarkıyı da seslendiren erkek, bir savaşçı değildir; –temelde “kadın”lara atfedilen bir özelliği taşır– duygusaldır. Erkek şarkıcı, Hitler’in “daha büyük dünya” dediği şeyden vazgeçer ve bir annenin oğluna olan sevgisine odaklanarak kadınların “daha küçük dünya”sına geri döner; oğlu yanında olduğu sürece bütün arkadaşlarını kaybetmeyi umursamayacağını itiraf eder.

Faşist ideolojilerin bu popüler şarkılarla örtüştüğü iddiası elbette tartışmalıdır; son kertede bunlar siyasi metin, program, doktrin ya da konuşma değildirler. Ayrıca Amerikalı sanatçı Jolson’ın başka bir kıtada, İngilizceyi anlayan çok az kişinin olduğu bazı ülkelerde faşizmin iktidara gelmesiyle ne alakası var? Dahası, faşizmin kalbinde “Amerikanlaşma”ya karşı bir tepki vardı; özellikle de popüler kültürdeki tezahürlerine. Gelgelelim Jolson’ın şarkıları ve filmleri –aşağıdaki afişlerde görüldüğü üzere– Weimar Cumhuriyeti dahil, dünya çapında başarı kazanmıştı (Görsel 6.2. ve 6.3.).

Sonny Boy’un Almanca versiyonu 1929’da, Yahudi asıllı bir Avusturyalı olan başarılı tenor Richard Tauber tarafından kaydedilmişti. *Caz Muganisi*, bir sinagog korosunun şefinin oğlu Al Jolson’ın hikâyesini anlatıyordu. Sinagogdaki konserlerden modern caz dünyasına geçişi esnasında şarkıcının yaşadığı güçlükleri ve bu geçiş yüzünden babasıyla yaşadığı çatışmaları aktarıyordu. Aralarında şüphesiz aşırı milliyetçi ve antisemitist fikirlere sahip olanların da yer aldığı Alman sinemaseverler, başkahramanları Rabinovitz, Yodelson, Levi, Friedman, Ginsberg, Goldberg gibi isimler taşıyan; Yidişçe ve İbranice pek çok şarkının söylendiği ve New York’taki Yahudi göçmenlerin hayatlarını anlatan bir film izlemişlerdi. (İkinci afişte sinagog şefinin apaçık imge-

termek, onları kucaklamak ve şımartmak gerektiğini ileri süren faşist pedagoglar da vardı. Nazi psikolog Johannes Heinrich Schultz bu yaklaşımın savunucuları arasındaydı (Herzog, 2005: 31).



Görsel 6.2. "Caz Muganisi" (1).

sine dikkat edin.) Bu filmler bariz bir siyasi içerikleri olmasa da, *faşistler için* temelde siyasi niteliği olan bir alana derinlemesine temas ediyordu: ebeveynler ile çocuklar arasındaki ilişkiler ve ailenin önemi. Bu filmlerde –Almanlar da dahil– gözyaşı döken ve hepsi de ya ebeveyn ya da çocuk (veyahut her ikisi birden) olan milyonlarca izleyicinin özdeşleşebilecekleri ya da kendilerine doğru görünen bir aile ilişkisinin örneğini bulduğunu düşünmek mümkündür. “Yidiş Anne” olarak adlandırılabilir bu model, tam da faşistlerin savundukları ve emperyalist projelerini üzerine bina etme çalıştıkları vekâleten ebeveynlik modeline yer açmak için kökünü kazımaya çalıştıkları modeldi. Bu da Bertolt Brecht’in dile getirdiği –ve Walter Benjamin’in anımsattığı– şu gözlemin doğruluğunu gösterir: Faşizme karşı verilen mücadele, asla terimin dar anlamıyla “siyasi” değildir, bu mücadele hayatın ve kültürün –görünüşte en zararsız olanlar da dahil– bütün alanlarını kapsayacak şekilde yürütülür:

[Brecht] birkaç gün sonra *Sürgün Şiirleri*’ne *Çocuk Şarkıları*’nı da eklemekle ilgili başka bir fikir daha öne sürdü: “Mücadelemiz hiçbir şeyi göz ardı etmemeli. Amaçladıkları (...) çok büyük şeyler. Büyük suçlar. Yaşayan her hücre onların darbelerine maruz kalıyor. Bu yüzden her şeyi düşünmek zorundayız. Bebekleri daha annelerinin rahmindeyken sakatlıyorlar. Bu yüzden çocukları kesinlikle göz ardı etmemeliyiz” (Benjamin, 1998: 120).

Kammerlichtspiele



Al Jolson

singt und spricht in dem erfolgreichen Tonfilm

Der Jazzsänger

mit May Mc Ravy

Berliner Börsen-Zeitung: Al Jolson's Vortragskunst hinterläßt diesmal noch stärkere Eindrücke als im „Singenden Narr“. Sein Charme, sein Temperament, seine persönliche Vorführungs-gabe wirken so unmittelbar und in ihrer Tonwiedergabe so plastisch, als ob er lebhaftig vor uns stünde

Vorführungen täglich ab 11 Uhr vormittags
bis 11 Uhr abends durchgehend. Sonntags ab 4 Uhr

Faşist ebeveynlik modeline ve yuvanın ortadan kaldırılmasına bir başka ilginç itirazsa büyük yönetmen ve İtalyan faşizminin savaş sonrası dönemdeki öncü eleştirmeni Luigi Zampa'nın 1962 tarihli filmi *Gli anni ruggenti*'de (*Kükreyen Yıllar*) gelir. Nikolay Gogol'un *Müfettiş*'inin pek çok uyarlamasından biri olan bu filmde, Nino Manfredi'nin canlandığı sigortacı, ziyaret ettiği küçük bir kasabada yanlışlıkla hiyerarşideki yeri epey yüksek olan bir faşistle karıştırılır ve Roma'nın gözüne girmek isteyen kasabanın yozlaşmış faşist elitleri ona yaltaklanır. Film boyunca hatanın farkına varmayan Manfredi kendisine gösterilen ilgiden keyif alır ve *Son İnsanlar*'ın felsefesinin sözcülüğünü üstlenip bir noktada şöyle der: "Sloganımız şudur: Kazasız bir sigorta, sigortasız bir kazadan daha iyidir!" Ahaliden biri, bunun Mussolini'nin özdeyişlerinden biri olup olmadığını sorduğundaysa şaşkınlık içerisinde şu yanıtı verir: "Hayır, bu reklam müdürümüz Beppe Daioli'nin sözü." Elbette sigorta satmak için yollara düşmesi, tam da faşist "tehlikeli yaşa!" ilkesine meydan okuyarak, Nietzsche karşıtı bir duruşu benimsemesinin simgesidir. Faşist belediye başkanının güzel kızına âşık olur ve nişanlanırlar; ancak sadece bir sigortacı olduğunu itiraf edince, kız hâlâ ona âşık olmasına rağmen artık evlenemeyeceklerini söyler.

Elvira: İyi bir eş olup (...) pazar günleri herkesi dondurma yemeye götüreceğini biliyorum.

Omero [Manfredi]: Ne olmuş ki? Dondurma yemeyi sevmiyor musun?

Elvira: Görüyorsun, aptal olabilirim ama her zaman madalyaları olan, güçlü ve yiğit bir adamı; ülkesinin idealleri uğruna hem barışta hem de savaşta harekete geçmeye hazır bir adamı düşledim.

Omero dönüp şöyle der: "Ama Eliciğim, sen eş değil, bir anıt istiyorsun!"

Burada tüketilen nesnenin dondurma olması da semptomatiktir. Yalnızca soğuk, ferahlatıcı bir tatlıdan söz edilmiyordur. Daha ziyade, bir faşist için dikkat edilmesi gereken her şeyi, yani bir iyi idealini, alçakgönüllü bir yaşam idealini temsil ediyor. Elbette faşistler de dondurma yer; ama *bu* dondurma barışın, basit zevklerin ve insani kardeşliğin simgesi olan dondurma değildir. Sadece *Son İnsanlar* bu dondurmanın tadını çıkarabilir; yani bu onların ayrıcalığıdır ve –bütün Nietzscheci karalamalarına rağmen– asla tam manasıyla yenilememesinin sebebi budur.

2. Bölüm'deki tartışmadan da anımsanacağı üzere, tarihçi Andreas Huyssen'e (1986: 52-53) göre, kitle kültürünün eleştirmenleri çoğunlukla "kitle kültürünü bir kadın olarak" düşündüler ve onu önündeki her şeyi "girdabına çeken bir kadınsılık"la ve maskülenliğin kronik yitimiyle özdeşleştirdiler. Huyssen, kitle kültürünün kendisinden ziyade elitler tarafından yorumlanma biçimiyle ilgileniyordu. Bu dönemdeki (yirminci yüzyılın ilk yarısı) gerçek Batı kitle kültürünün incelenmesi, yukarıda anılan örneklerde görüldüğü

üzere bu yaygın bağlantının bir karalama ya da saf fanteziden ibaret olduğunu gösterir. Çağdaş kitle kültürü, son derece şaşırtıcı bir biçimde –“kadınlık” ve “erkeklik” klişeleri de dahil– geçmişin katı sınırlamalarına ve hiyerarşilerine meydan okumuştur *aslında*; bu nedenle faşizmin –doğrudan ya da bile isteye değilse bile– pek çok örnekte bu sınırlamalara “tepki verdiğini” görebiliriz. Kitle kültürü bağlamında böylesi –nesnel– faşizm karşıtlığının ifadelerinden biri, Ink Spots’un (daha sonradan başkaları tarafından da seslendirildi) 1941’de hit olan şarkısı *I Don’t Want to Set the World on Fire*’dır. Şarkıdaki erkek kahraman, dünyevi beğenilerden yana hiçbir hırsı, dünyayı yakmak gibi isteğinin kalmadığını; yegâne amacının sevgilisinin kalbinde bir yangın başlatmak olduğunu dile getirir. Kısa sürede dillere pelesenk olan şarkı, Amerikan listelerinde hızla dördüncü sıraya yerleşti ve aynı yıl –Pearl Harbor’dan sonra– başka bir versiyonu bir numaraya kadar tırmanmayı başardı. Bu şarkı “ayrı alanlar” anlayışına pek çok açıdan meydan okuyordu: erkek şarkıcıların söze döktüğü “kadınca” duygusallık; kendi içinde cinsiyet sınıflandırmasına ayak direyen bu dönem için tipik falseto sesler ve nihayetinde erkeğin “daha büyük dünyası”ndan vazgeçip kadının romantik aşktan oluşan “daha küçük dünyası”na odaklanmasına dayanan pasifizm mesajları. Faşizmin eski sınırlarda devriye gezilmesi, bu sınırların tahkim edilmesi ve dikenli tellerle çevrilmesi için epey çaba harcadığı bir dönemde, kitlelerin rahatlatma arzusu, savaştan ve savaşın yüceltilmesinden, çok fazla fedakârlık talep eden “erkeklik”ten uzaklaşma arzusunun yankılarını görüyoruz burada. Bu örnekler, faşistlerin “kadınlık” anlayışına ve sabit toplumsal cinsiyet sınırlarına yönelik bu meydan okumayı kitle kültürünün en büyük başarıların biri olarak kabul etmek yerine bunlara karşı duran sol tandanslı eleştirilerin ciddi şekilde yetersiz olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Sol Nietzscheciliği göz önüne alınınca bilhassa Adorno’nun Son İnsanlar’a en çok ihtiyaç duydukları anda yardım eli uzatmak yerine, caz müziğe cinsel melezliği yüzünden eleştiri oklarını defalarca fırlatması hiç de şaşırtıcı değildir. “Cazın amacı,” der Adorno:

(...) simgesel bir kastrasyondur. Caz grubunun hadım edilmiş benzeyen sesi hem alay eder hem de ilan: “Erkekliğinizi bırakın, hadım olun; böylece ödüllendirileceksiniz, iktidarsızlığın gizemini sizinle paylaşan bir kardeşliğin mensubu olacaksınız (Adorno, 2002: 352).

Başka bir yerde de (497) alaycı bir dille “cinsiyetsiz saksafon”dan söz eden Adorno, meselenin özünü tamamen gözden kaçırır.

Göçebe Yahudi

Nasyonal Sosyalizm ve Antisemitizm

Yahudi nefreti –pek çok araştırmacının işaret ettiği üzere– faşist ideolojinin olmazsa olmaz bir unsuru değildi. İtalyan faşizmi –yakın zamana kadar genellikle varsayıldığı üzere– oldukça geç bir aşamaya, yani 1930’ların ortasına –kuzeydeki saplantılı antisemitist müttefiki Almanya ile siyasi ve ideolojik bir ittifak kurana– kadar bünyesinde fazlaca Yahudi nefreti barındırmıyordu (bkz. De Felice, 1972; Gregor, 1999). Aslına bakılırsa faşizm, küçük sayılabilecek İtalyan Yahudi cemaati içerisinde oldukça popülerdi; üstüne üstlük aynı cemaat faşizm karşıtı direnişe de önemli katkılarda bulunmuştu (İtalyan faşizmine ve onun Yahudilere karşı tutumlarına ilişkin faydalı bir genel çerçeve sunan şu çalışmalara bakabilirsiniz: Stille, 1991; Zimmerman, 2009.) Gelgelelim tarihçiler –bilhassa da İtalya tarihçileri– son zamanlarda İtalyan faşizminin genel olarak ırkçılıktan ve özel olarak antisemitizmden nispeten muaf olduğu fikrine karşı çıkmaya; İtalyanların hem korkuları nedeniyle hem Nazi etkisinden önce de Yahudi düşmanı fikirleri yoğun bir şekilde savunduğunu göstermeye başladılar (tabii, özellikle Nazilerin etkisi bu fikirlerin hız kazanmasında ciddi rol oynamıştı).¹ Yahudi nefreti, pek çok ülkedeki –Avusturya, Romanya, Macaristan, İngiltere, Fransa ve diğer ülkeler– faşist hareketin merkezî bir unsuru ve faşizmin dehşeti, şedit ve ölümcül dürtüleri, nihai ifadesini Nasyonal Sosyalist zulümde ve Yahudileri ortadan kaldırma girişiminde buldu. Bu öyle korkunç bir girişimdir ki, çoğu insan bugün dahi Holokost’u insanlara ve insanlığa yönelik faşist saldırının doruk noktası olarak görür.

1 Garau (2011), on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren İtalyan ırkçılığı ve antisemitizmine ilişkin geniş bir araştırma yaparak bunların faşizme nasıl karıştığını tartışır ve böylelikle İtalyan faşizminin bu bağlamda masum olduğu fikrini reddeder.

Çoğu araştırmacının haklı şekilde vurguladığı üzere Holokost'un büyüklüğü, her türden nihai anlamlandırma çabasını boşa düşüren bir muamma-ya işaret eder. Holokost'u ister bir delilik ister saçmalık ister saf kötülük olarak değerlendiren bütün açıklama çabaları, ne kadar girift ve kapsamlı olursa olsun her daim boşa düşer. Bu durum pek çok tarihçi ve felsefecinin, Holokost'tan yeryüzünde meydana gelse de tamamen ona ait olmadığı düşünülen dipsiz, neredeyse metafizik bir kötülüğün akla hayale gelmez bir tezahürü olarak söz etmesine yol açmıştır.² Bu konudaki literatür ucu bucağı görünmez hale gelmiştir: Kudüs'teki Yad Vashem Enstitüsü, her yıl Holokost'la ilgili yaklaşık dört bin yeni yayını kataloglarına dahil ediyor. Kitabın bu bölümünde amacım, olası açıklama çabalarını incelemek olmayacak; bu görev ancak başlı başına ayrı bir kitap yazılarak hakkınca ifa edilebilir. Buradaki amacım çok daha sınırlı: "Yahudi" düşmanlığı şayet kitlelere yönelik faşist muhalefetin bir parçası olarak düşünülürse, bu durumda söz konusu en yobazca ve esrareniz korkuların bile epeyce aydınlığa kavuşturulabileceğini göstermek.

Tarihçi Shulamit Volkov'un faydalı önerisini izlersek, modern antisemitizm –klişeler, nefretler, rahatsızlıklar ve korkular gibi pek çok farklı motifin bağlanabileceği bir tür mıknaş olarak görülebilecek– "kültürel bir kod" dur. Antisemitizm etrafında öbeklenmiş beş benzemez, bu sayede –siyasi bir söyleme ve hareketi taşıma kapasitesine sahip– bileşik ve tutarlı bir görünüm kazanır.³ Antisemitistler (ve burada on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren aldığı şekil itibarıyla Yahudi nefretinin yalnızca modern versiyonu ele alıyoruz) karşıt fenomenler de dahil, suçlama nesnesi yapmaya uygun buldukları hemen her şey için Yahudileri suçladılar: Yahudiler bir yandan köksüz bir enternasyonalizmle, öte yandansa inatçı ve münzevi bir milliyetçilikle özdeşleştirilmişti. Bunlar yetmedi; komünizm ve kapitalizmin müsebbibi ilan edildiler. Ardından sinsi modernizm ile en az onun kadar zararlı olan arkaizmin sorumlusu ilan edildiler (Lindemann, 1997; Julius, 2010).

Nazi antisemitizmi ise çok geniş bir yelpazedeki nefret koleksiyonlarının nadide bir parçasıydı ve Yahudilere yönelik şiddet, milyonlarca kişiyi kapsayan ve farklı grupları aynı düzeyde eşitleyen bir saldırganlık modeli üstüne bina edilmişti. Naziler, "aşağı" millet ve ırklardan saydıkları insanlardan, yani çingenelerden, demokratlardan, sosyalistlerden, komünistlerden, "daha az değerli" insanlardan, "insan bile olmayanlar"dan nefret ediyor ve bunların hiçbirine rahat vermiyorlardı. Bu nefret biçimlerinin boyu, aslında içerdikleri söylenebilecek her türden –efen püften– rasyonel ya da araşsal gerekçe-

2 Bauer (2001: 14-38), muhtemel açıklama paradigmalarından birkaçını ele alıp Holokost'un ilkece kavranamayacağı iddialarına eleştirel bir şekilde yaklaşır.

3 Orijinal argüman için bkz. (Volkov, 1978). Volkov sonraki çalışmalarında bu argümanını daha da geliştirmiştir. Örneğin bkz. (Volkov, 2006).

nin boyunu aşıyordu. Örneğin eşcinselleri nefes alamayacak hale getirmele-
rinin altında mantıklı bir amaçları var mıydı? Veyahut Romanlar ile Sintileri
yok etmek için başlattıkları kampanyanın arkasında? Dolayısıyla Yahudile-
re edilen zulmün izandan yoksunluğu, esasen Nasyonal Sosyalist dünya gö-
rüşünün büyük kısmının yaslandığı genel mantık dışılığın bir ürünüydü: Bu
bakımdan pek çok kişinin –örneğin Hannah Arendt’in– dillendirdiği, Nazi-
lerin antisemitizminin siyasi hasımlara gösterilen bildik bir zulmetme tavrı-
nın aksine, gerçekten araçsal bir boyutu olmadığı için biricik olduğu iddiası
–kolayca göz ardı edilemese de– şüpheyle yaklaşılması gereken bir iddiadır.
Bu araştırmacılar, hakikaten gerçek düşmanlara karşı yürütülen topyekûn
bir savaşın ortasında –tamamen hayali düşmanlar olan– Yahudileri yok et-
mek için sarf edilen zaman, enerji ve kaynakların beyhudeliğine gereğince ve
yeterince işaret etmişlerdir. Tüm bu kaynaklar boşa sarf edildi; zira bu görev
başarıya ulaşıyorsa dahi gerçek bir siyasi, ekonomik ya da askeri kazanç elde
edilmesi mümkün değildi. Bu süreç aslında yalnızca gerçek silahlı kuvvet-
lerle çarpışma kabiliyetini azalttı. Yine de bu türden irrasyonel bir güç israfı-
nın sadece Yahudi karşıtı kampanyaya özgü olduğunu söylemek asıl mesele-
yi kısmen ıskalamaya yol açar: Aslına bakılırsa Nazilerin –Slavlar, Çingeneler
ya da eşcinseller de dahil– başka pek çok “düşman”a baskı yapma ve bunla-
rı ortadan kaldırma konusundaki azmi de aynı şekilde açıkça abesti. Nazile-
rin yalan yanlış ve gerçeklikten kopuk ideolojik varsayımları kabullenilme-
diği sürece bunların hiçbir “mantıklı” yanı yoktu.

Peki Nazilerin diğer düşmanlarına yönelik mücadelesi sınırlı olduğuna ve
soykırımı varmadığına göre kökünü kazımaya kararlı oldukları Yahudilere
yönelik zulmün eşi benzeri görülmemiş bir hadise olduğu söylenebilir mi?
Bu da son derece yaygın ama itiraza açık bir iddia. Mesela bunu iddia eden
birine Hitler’in 1939’da, tam da Polonya’nın işgalinin arifesinde SS’ye –gayri
resmî bir konuşmada olsa dahi– yeryüzünde tek bir Polonyalı bile kalmaya-
na kadar onları yok etme talimatını verdiği konuşması anımsatılabilir:

Cengiz Han milyonlarca kadın ile çocuğu sırf istiyor diye ve zerre üzüntü
duymadan öldürttü. Tarih bugün onu sadece devlet kuran büyük bir isim
olarak görüyor. (...) Bu sebeple Leh ırkından ya da Lehçe konuşan bütün er-
kek, kadın ve çocukları acımadan ya da merhamet göstermeden öldürmeleri
için “Kurukafa Birlikleri”mi Doğu’ya gönderdim. İhtiyacımız olan yaşam ala-
nını ancak böyle ele geçirebiliriz. Bugün hâlâ Ermenilerin yok edilmesinden
kim söz ediyor ki? (akt. Breitman, 1992: 43. Bu konuşma üzerine daha faz-
la detay için bkz. 258).

Yani Naziler pek çok halkı ortadan kaldırmaya çalışmıştı. Yahudiler on-
ların yegâne düşmanı, nefretlerinin yegâne hedefi ya da en kolayca köleleş-

tirilebileceklerini/yok edilebileceklerini düşündükleri ırk değildi. Nazilerin dünya görüşü açısından antisemitizmin –sahip oldukları diğer fobi ve takıntılardan niteliksel açıdan– farklı yanı, Nazi tahayyülünde Yahudilerin kusursuz bir düşman, tüm acıların müsebbibi olmalarıydı. “Yahudi”, düşman olarak görülen bütün halkların, toplumsal güçlerin ya da dünya görüşlerinin arkasındaki asıl düşmandı ve bunları kendi çıkarları için canının istediği gibi manipüle edebiliyordu. Bu bakış, Nazilerin Yahudileri yok etmek ve “Yahudi sorunu”nu çözmek için gösterdikleri olağanüstü çabayı açıklıyor. Bu bakımdan Nazilerin Yahudilere yönelik eziyetlerinin özgül yanına –önemli bir makalesinde– işaret etmeye çalışan Moishe Postone ile aynı fikirdeyim. Postone’a (1980: 105-106) göre antisemitizm, ırkçılığın özgül bir varyantı değil; eşi benzeri görülmemiş, biricik bir nefrettir:

Antisemitizm genel olarak önyargının, yabancı düşmanlığının ve ırkçılığın özel bir biçimi ve kurbanları da başka herhangi bir grubun mensuplarının da maruz kalabileceği bir günah keçisi stratejisinin örneği olarak düşünüldüğü sürece Avrupa Yahudilerinin Naziler tarafından yok edilmesinin belli boyutları açıklanamaz kalmaya devam eder. (...) Modern antisemitizm, (...) on dokuzyüzyılın sonlarında Avrupa’da su yüzüne çıkmış bir ideoloji, bir düşünme biçimidir. Temellerinde neredeyse hemen her zaman Hristiyan Batı uygarlığının içkin bir unsuru olan antisemitizmin yüzyıllara dayanan varlığı yatar. Antisemitizmin bütün biçimlerindeki müşterek unsur, Yahudilere atfedilen güçtür: Tanrı’yı öldürme, Hıyarcıklı Veba’ya yol açma ve yakın dönemde de kapitalizm ile sosyalizmi müsebbibi olma gücü. Diğer bir deyişle Yahudilere karanlığın çocukları rolünü oynatan bu antisemitist düşünme biçimi güçlü bir Manici eğilim taşır. Antisemitizmi başka ırkçılık biçimlerinden ayıran özellik, sadece Yahudilere atfedilen gücün derecesi değil, aynı zamanda niteliğidir de. Bütün ırkçılık biçimleri, çoğu zaman ötekine potansiyel bir güç atfeder. Ne var ki bu güç ekseriyetle somuttur: Maddi ya da cinseldir. (...) Yahudilere atfedilen güç, sadece potansiyel bir güçten çok daha büyük ve “gerçek” olmakla kalmaz, aynı zamanda farklıdır da. Modern antisemitizmde bu güç, gizemli şekilde soyut, elle tutulamaz ve evrenseldir. Genellikle göze olduğu haliyle görünmez; somut bir saha, taşıyıcı ve ifade tarzı bulmak mecburiyetinde kalır. Somut olmadığından ve “kökü” bulunmadığından şaşırtıcı derece yoğun ve kontrol edilmesi hayli zordur. Başka fenomenlerin ardına saklanır, ancak onlarla bir değildir. Bu yüzden kaynağı gizlidir. Komplocu bakışın eseridir bu. Yahudiler son derece güçlü, soyut ve uluslararası bir komployu temsil eder.

Nazilerin gözünde Yahudiler herhangi bir düşman değil, “tam da o” düşmandı. Her türden sorun ve aksilik için onları suçlamaktan çekinmediler: savaş, arkadan bıçaklama, teslimiyetçi tavır, Cumhuriyet, ekonomik kriz, kül-

tür ile ırkın “yozlaşması” vs. Bunların hepsinde Yahudilerin parmağı vardı (Herf, 2006). Hitler, bu yüzden *Kavgam*’da (1999: 87) Yahudileri insan bile saymayan bir bakış açısıyla şikâyet ediyordu: “Bilhassa kültürel yaşamda, en az bir Yahudi’nin parçası olmadığı tek bir pislik ya da ahlâksızlık var mı? Böylesi bir apseyi dikkatlice keserseniz, tıpkı çürüyen bir vücuttaki bir kurtçuk gibi, altından çoğu zaman bir ‘Yahudicik’ çıkarılır!” Bütün kötülüklerin nihai faili olarak Yahudileri görme alışkanlığının ne kadar merkezî bir rol oynadığının görülmesi, belki de Nazilerin Yahudilere karşı kazanılacak bir zaferi, neden tüm savaşı kazanmaya eşdeğer gördüğünü açıklığa kavuşturabilir. Hitler’in 30 Ocak 1939’da ögütlediği üzere:

Bugün bir kez daha peygamber misali gelecekten söz açacağım: Avrupa’nın içindeki ve dışındaki Yahudi finansörler, şayet milletleri bir kez daha bir dünya savaşına sokmayı başarırlarsa bu sefer sonuç dünyanın Bolşevikleşmesi olmayacak, yani Yahudilerin zaferiyle sonuçlanmayacak. Sonuç, Yahudi ırkının Avrupa topraklarından kökünün kazınması olacak! (...) Milletler artık bu dengesiz uluslararası savaştan bir çıkar sağlamak ya da Eski Ahit’in intikamını almak için savaş alanında ölmeye razı değil. Yahudilerin “Dünyanın bütün işçileri birleşin!” sloganı artık daha yüksek bir kavrayışla ifade edilecek: “Bütün sınıfların ve milletlerin işçileri, ortak düşmanınızı tanıyın!” (akt. Baynes, 1942, cilt 1: 741).

Kapitalizmin ruhu olarak Yahudi

Sözde Yahudi tehdidinin evrenselliği, yani Nazilerin çok farklı fenomenlerin arkasında uluslararası bir Yahudi komplosu olduğunu söyleyip bunu ifşa ettikleri iddiası, hiç şüphesiz ki Yahudilere yönelik zulmü ve yok etme girişimini açıklamada önemli bir rol oynamalıdır. Ancak *bütün* cevabın bundan ibaret olduğu söylenebilir mi? Bir kültürel kod olarak antisemitizm, bütün takıntıların muntazam şekilde raflara dizildiği ve Nazilerin istedikleri anda istedikleri argümanı seçip alabilecekleri bir fobi süpermarketi miydi? Yoksa Nazilerin antisemitizminde, etrafında muhtelif nefretlerin örgütlendiği bir ağırlık merkezi, antisemitizme has içkin bir mantık bulmak mümkün mü?

Postone ikinci yaklaşımı savunur. Ona göre Yahudiler yok edilmişti çünkü kapitalizmin ruhunun tecessümü ya da en azından bu ruhun –yüzeyselliği ile soyutluğunun– bir yansıması olarak görülüyorlardı. Postone, Marksist bir perspektiften hareket etmesine rağmen, Nazizm’i yalnızca kapitalizmin savunusu olarak gören ve Nazizm’in *anti*-kapitalist unsurlarını göz ardı eden sol düşünürleri sıkı bir eleştiri yağmuruna tutar. Postone’a göre Nazizm, hem proleter sosyalizminin çekicinden hem de tekelci kapitalizmin ör-

sünden kaçınmaya çalışan, arada derede bir ideolojiydi (ve bu iddiasında yalnız değildi). Nazilerin kapitalizmin soyut finansal ve asalak yanını bir kenara atarak üretken, yani metalleri ve maddi zenginlikleri ortaya çıkaran somut yanına sıkıca tutunmaya çalıştıklarını düşünüyordu. Tabii ki Naziler bu soyut ve asalak yanı Yahudilerle özdeşleştirmişlerdi. Postone, kapitalizmin güya iyi ve kötü yanları arasında yapılan böylesi bir ayrımın bir fanteziden ibaret olduğunun ziyadesiyle farkındaydı; zira kapitalizm özü itibarıyla yekparedir ve finans kapital ile borsa olmadan modern kapitalizm diye bir şeyden söz edilemez. Yine de, sözü Pierre-Joseph Proudhon gibi kapitalizmin antisemitist eleştirmenlerinin bıraktığı yerden devralan Naziler, kapitalizmin bir şekilde paradan arındırılabilirliğine, soyut asalaklığı ortadan kaldırılabilirken üretken somutluğunun korunabileceğine inanıyorlardı. Bu iki farklı unsur, Nazilerin iktisadi ideologlarından Gottfried Feder tarafından *schaffenden* ve *raffenden Kapital* (yaratıcı ve haris sermaye) olarak adlandırılmıştı ve hiç şüphe yok ki Yahudiler ikincisiyle özdeşleştirilmişti. Postone'a göre bu ayrım Holokost'u anlamakta önemli bir anahtardı. Nazi ideolojisini Marx'ın kategorileri ışığında incelediğimizde, Nazilerin metanın "kullanım değeri"ni, yani somut, faydalı yanını –ne kadar beyhude olsa da– korumaya; parada somutlaşan hantal, elle tutulamaz ve soyut "değer"iniyse ortadan kaldırmaya çalıştıkları görülür:

Modern antisemitizmin Yahudilere atfettiği gücün belli nitelikleri –soyutluk, elle tutulamazlık, evrensellik, hareketlilik– incelendiğinde, bunların hepsinin Marx tarafından çözümlenen toplumsal biçimlerin değer boyutunun nitelikleri olduğu çeker dikkati. Dahası bu boyut, her zaman doğrudan gözle görünmez; tıpkı Yahudilere atfedilen güç gibi, maddi bir taşıyıcı formunda, yani meta olarak görünür. Bu taşıyıcı ise "çifte bir karakter"e sahiptir: değer ve kullanım değerine (Postone, 1980: 108).

Dolayısıyla Yahudiler, antisemitist klişeye uygun olarak, kapitalizmin soyut yanını temsil ettiklerinden yok edilmişlerdir. Postone makalesini şöyle bitirir (114):

O zaman modern antisemitizm (...) kapitalizme zerre hanel getirmeden bu toplumsal biçimin kişileşmelerine saldırarak, anti-kapitalist hoşnutsuzluklara belli bir biçim veren ve bu hoşnutsuzluklara kendince temel sunan kapsamlı bir dünya görüşüdür. Antisemitizm böyle anlaşıldığında Nazizm'in anti-kapitalist hareketin derli toplu bir ifadesiymiş gibi anlaşılmasına olanak sağlanmış olur. Böyle bakılınca antisemitizm sanki kapitalizmin soyut unsuruna duyulan bir nefret; mevcut somut unsurların korunması ve rotanın tek bir amaca, insafsız –ama illaki nefret dolu olmayan– bir misyona çevrilme-

si gibi görünür: dünyayı bütün kötülüklerin menşesindeki unsurdan kurtarmak. (...) Auschwitz “yıkım değeri” üreten bir fabrikaydı, yani soyutun kişileşmelerini yok eden bir fabrika. Örgütleniş tarzı, somutu soyuttan “kurtarma” amacını güden şeytani bir endüstriyel sürece işaret ediyordu. Bunun için de ilk adımı gayri insanileştirmeydi; yani insanlık “maske”sini fırlatıp atmak ve Yahudileri “gerçekte oldukları” şekilde faş etmekte: Musselmannlar, gölgeler, şifreler, soyutlamalar olarak. İkinci adımsa bu soyutluğu yok edip onu toza dönüştürmek; süreç içerisinde somut maddi “kullanım değeri”nin son kalıntılarını da Yahudilerin ellerinden çekip almak: kıyafetler, altın, kumaş, sabun. Gerçek “Alman Devrimi”, yani müesses toplumsal formasyonun gerçek “altüst” oluşu 1933 değil, Auschwitz’di. Dünya tek bir eylemle soyutun zorbalığından kurtulacaktı.

Bu epey özgün ve insanın zihnini gıdıklayan bir açıklama olsa da, ikna edicilikten tamamen uzak: Nazilerin antisemitizmi *her şeyden önce* kapitalizmin soyut yanına karşı bir başkaldırı olarak görülebilir mi? (karşı yönde bir iddia için bkz. Hanloser, 2003.) Şayet durum bundan ibaret olsaydı, parayı kötülüğün kaynağı olarak tanımlayan söz konusu soyut unsuru ortadan kaldırma saplantısının Nazi politikalarında çok daha derinlikli ve tutarlı bir biçim alması beklenirdi. Mesela bankaları kamulaştırmaları ya da borsanın fişini çekmeleri beklenirdi. Ne var ki bu türden politikalara meyletmediler. Postone, Nazi ideolojisinin kapitalizm karşıtlığına ve “iyi” milli sermaye ile “kötü” Yahudi sermayesi arasındaki mutad ayrıma dikkat çekmekte şüphesiz haklıdır. Nazilerin on dokuzuncu yüzyıldaki antisemitist hareketlerden miras aldığı bu kanaat, her şeye rağmen son kerte de marjinal kalmıştı. Hareketin “sol” kanadıyla özdeşleşen bu yaklaşımın asli temsilcisi Feder, bugün çoğunlukla Nazi politikalarına kalıcı bir şekil vermekte *başarısız* olmuş biri olarak hatırlanıyor. Görece daha radikal ekonomik yaklaşımı savunan başka isimler de, tıpkı Feder gibi kenara itildi, hatta fiziksel olarak ortadan kaldırıldı. Bu isimlerden biri de, Hitler’in 1920’lerdeki en büyük hasmı ve partinin adında yer alan “sosyalizm” terimine herkesten daha fazla somut anlam yükleme çabasına girişmiş Gregor Strasser’di. Strasser 1932’de partiye yollarını ayırdı; iki yıl sonra da tasfiye edildi. Finans kapital eleştirisi bir kenara bırakılırsa, Nazi ekonomisini şekillendiren asıl unsur, Weimar Cumhuriyeti’nden bu yana varlığını koruyan önemli bir süreklilikti. Söz konusu süreklilik, 1923 ila 1931 yılları arasında *Reichsbank*’ın genel müdürü olan Hjalmar Schacht’ın, 1934’ten 1937’ye kadar Üçüncü Reich’in hazine bakanı olarak görev yapmasından anlaşılabilir. Postone’un iddiası, Yahudileri ortadan kaldırmaya kalkışan ve ellerindeki son somut varlıkları da talep eden Nazilerin, soyut zenginliklere karşı tavrı aldığı izlenimine yol açabilir. Nihayetinde Naziler, Ya-

hudilerin banka hesaplarını topluca kamulaştırıp *paralarına* el koyma konusunda zerre tereddüt göstermemişlerdi. Tüm bu eylemler paraya değil, Yahudilere karşı olduklarını açıkça gösteriyor (bu sistematik soygun üzerine bkz. Dean, 2010.) Dahası, Nazileri kendilerini somuta vakfetmiş soyut düşmanları olarak tasvir etmek, faşizmin ve Nazizm'in aleni anti-materyalist boyutunu göz ardı etmek demektir. Naziler materyalizm ve tüketime, hayatın cismani keyiflerine mesafeli bir küçümsemeyle bakıyor; öte yandan da kahramanca bir çekimserliği, kültür ile ruhun değerlerini yere göğe sığdıramıyorlardı. Bu iddiaya yönelik son bir itirazı daha dillendirelim: Kapitalizmin soyut boyutuna karşı bir mücadele, gerçekten de Nazilerin savaşın son aylarında Yahudilerin yok edilmesinde gösterdiği *aceleciliği*, kararlılığı ve saplantıyı açıklayabilir mi? Bu soyut boyutla hesaplaşma için daha uygun bir zamanı beklemeleri gerekmez miydi?

Nazi antisemitizmini soyutluğa karşı bir başkaldırı şeklinde izah etmek, saydığım nedenlerden ötürü fazlasıyla “soyut” görünüyor. Böylesi bir açıklama, Nazilerin eski düzeni devirmek değil, aksine onu korumak ve –sürekli olarak düzenin altını oyan– devrimci sürece son vermek amacıyla dillendirdikleri aleni gerici taahhütlerin –en azından ideolojik düzlemdeki– ağırlık merkezini Sol'a kaydırır. Nazi ideolojisinde anti-kapitalist bir unsur olduğuna dair şüphe olmasa da, bu boyutun Yahudilerin yok edilmesinin asıl sebebi olduğunu düşünmek pek mümkün değil.

Buradan sonra Nazilerin antisemitizmine yönelik alternatif bir açıklama sunacağım; ancak bunun nihai ya da yegâne açıklama olduğunu iddia etmiyorum. Zira böylesi bir konuda tüketici bir açıklama yapmak mümkün değil. Bu yüzden yalnızca kitabın genel iddiasını güçlendiren bir açıklama yapmaya gayret edeceğim ve bu açıklama da Nazilerin Yahudileri devrimci unsurlardan biri değil, merkezî *devrimci* unsur olarak gördüğü için onlara zulmettiğini, hatta yok ettiğini ileri sürecek. Tabii hemen şunu eklemeliyim: Bu açıklama, –Postone'un çok iyi şekilde ifade ettiği üzere– Nazilerin Yahudileri bir anlamda kapitalizm ruhunun tecessümü olarak gördüğü iddiasını görmezden gelmiyor. Bu iddia doğru olsa da, kapitalizmin modernlik içerisinde *devrimci* bir rol oynadığını, yani müesses nizamı diyalektik bir şekilde istikrarsızlaştırıp kitlelerin güç kazanmasına kapı araladığını göz ardı etmemek gerekir. Nasyonal Sosyalistler tam da bu yüzden kapitalizmin soyut yanından daha ziyade kitleselleşmesine isyan ediyordu. Tabii Nazilerin Yahudilere yönelik suçlamalar listesinde kapitalizmin müsebbibi olmak en ciddiisi değil, yalnızca pek çok suçlama bahanesinden yalnızca biriydi. Şimdi toplumsal huzursuzluğun kaynağı kabul edilen Yahudilerin ve Museviliğin, genel olarak modern çağın en büyük devrimci dalgasıyla ve kitleyle nasıl özdeşleştirildiğini ele alalım.

Devrimci olarak Yahudi

Nazi antisemitizminin Yahudilere zulmetmeyi ve onları günah keçisi ilan etmeyi alışkanlık haline getiren kadim ve zengin Hristiyan geleneğinden epeyce beslendiğine zerre şüphe yoktur (Braun ve Heid, 2000). Yine de Nazi antisemitizmi bu geleneğe göre ciddi farklılıklar taşıyordu ve içeriği çok fazla şeyi kapsayacak hale getirildi. Bu işte o kadar uç bir yere gittiler ki, sonunda Yahudilerin de aslında bir tür Hristiyan, hatta *tipik* birer Hristiyan olduklarını ileri sürdüler. Nazizm'in getirdiği bu önemli yenilik, Avusturyalı-Yahudi büyük yazar Joseph Roth'un son kitaplarından birinde tartışma konusu yapılmıştır. Üçüncü Reich'ta "İsa'ya Yahudileri yok ederek zulmedilir. Yahudiler tarihte ilk kez İsa'yı çarmıha gerdiklerinden değil, onu dünyaya getirdiklerinden öldürölüyorlar" (Roth, 2003: 52). Roth aynı kitapta (106) okurlarının dikkatini Nazi ideoloğu ve ateşli bir antisemitist Alfred Rosenberg'in "Davut'un Yıldızı ile haç birbiriyle bağlantılıdır ama haç ile gamalı haç arasında asla bir bağlantı olmamıştır" dediğine çeker.

Hristiyan antisemitizminden Hristiyanlık *karştı* antisemitizme doğru yaşanan bu şaşırtıcı geçişin sebebi ve manası nedir? Bu antisemitizmin kökleri, on dokuzuncu yüzyıl boyunca entelektüel elitlerin Hristiyanlığa istikrarlı şekilde mesafe almalarında yatar. 2. Bölüm'de ele aldığım dehümanize edici bir ateizmin ve buna eşlik eden doğa dininin oluşumuna ilişkin tartışmada gördüğümüz üzere, hem (Nietzsche'nin merkezi bir figür olduğu) felsefe çevreleri hem de (Haeckel'in önemli temsilcileri arasında yer aldığı) bilimsel çevreler Hristiyanlığa saldırmaya ve onu –yıkıcı bir toplumsal role sahip– anakronik bir güç olarak yorumlamaya başladılar. Hristiyanlık geçmişte bütün toplumsal hiyerarşinin ayakta durmasını sağlayan sağlam bir direk olarak kabul edilirken, artık zayıfların, hastaların, kölelerin, kitlelerin inancı olduğu gerekçesiyle her geçen gün daha fazla karalanıyor; aristokrasi ve burjuvazi çevrelerinden gelen "güçlüler"i ahlâki ve siyasi açılardan engellediği için modası geçmiş ve doğa karşıtı bir din diye eleştiriliyordu. Hristiyanlık artık müesses nizamı yıkma tehdidi içeren patlamaya hazır bir ideoloji olduğu gerekçesiyle eleştiri oklarının hedefindeydi. Nietzsche, Hristiyanlığı "yozlaşmanın olup olabilecek en aşırı biçimi" diye değerlendirerek "kıınıyordu" Eşitliğin benimsenmesi, yani "nihayetinde bir devrim, modern fikir ve bütün toplumsal düzenin çöküş ilkesi haline gelen bu patlamaya hazır mefhum – bir *Hristiyan* dinamitidir" (Nietzsche, 1990a: 198). Öjeni savunucuları ve sosyal Darwinciler, aynı şekilde iyi huylu bir Tanrı'ya ve geleneksel ahlâka olan yanlış inancı sürdüren Hristiyanlığın, aslında zayıf ve "asalak" unsurlara hizmet ettiğini, güçlü ve verimli toplumsal unsurlara boyun eğdirmek için zayıf ve asalak unsurların refah devletini parmağında oy-

natmasına olanak sağladığını, tüm bunların faydalı bir rekabet –doğal seçim– sürecinin önünü tıkadığını ileri sürüyordu.

Bütün bunların Yahudilerle pek bir alakası olmadığı, Museviliğin Hristiyanlığın önündeki daimi bir kalkan muamelesi gördüğü düşünülebilir. Ne var ki on dokuzuncu yüzyıl bu bakımdan da bir dönüm noktası oldu: Artık Hristiyanlığına karşı Musevilikten değil, Musevilik ile Hristiyanlıktan, bir “Yahudi-Hristiyan” mirasından giderek daha fazla söz edilmeye başlamıştı. Elbette bu süreç –her zaman olduğu gibi– bir kez daha Yahudilerin aleyhine sonuçlandı: Museviliğin zaten ağzına kadar kurtçuklarla dolu olduğu suçlamasına, bir de Hristiyanlığın, yani kölelerle ve devrimcilerin muzır dininin menşei olduğu suçlaması eklendi.

Antisemitist olmamasına ve hatta antisemitizmi şiddetle eleştirmesine rağmen, Nietzsche’nin Yahudi-Hristiyan geleneğe yaklaşımı oldukça önemli ve öğreticidir. Nietzsche, bu geleneğin radikal bir eleştirmeniydi. Ona göre söz konusu iki din, aynı özden neşet ediyordu: Hristiyanlık –farkında olsa da olmasa da– Museviliğin doğrudan bir uzantısıydı ve ondan türemişti. Hristiyanlık aynı dünya görüşünün daha sinsî bir yorumunu temsil eden Museviliğin bütün kötü özelliklerini almış ve onları bir sonraki aşamaya taşımıştı. Nietzsche için Hristiyanlığın –modern terimlerle söylersek– Museviliğin DNA’sında bulunan kalıtsal bir hastalığın küresel ölçekte patlak vermesi olduğu söylenebilir. Nietzsche bu nedenle söz konusu geleneğin tamamen aşılması gerektiğini söylüyordu.

Nietzsche’nin Yahudilere ve Museviliğe yaklaşımı bin bir çeşit karmaşa barındırır: Bilindiği üzere, Yahudilere ve Museviliğe yönelik ziyadesiyle olumlu ve korumacı sözleri, sert saldırı ve kınamalarla birlikte yürümüştür. Bu zikzak, Nietzsche’nin iki ana antisemitist klişe, yani başkapitalist olarak Yahudi ile başsosyalist olarak Yahudi imgesi arasındaki salınımının bir yansıması olarak da görülebilir. Öte yandan Yahudiler, güç ile zenginlik elde etmede uzmanlaşmış güçlü bir ırk olarak kabul edilmeye başladıkça, Nietzsche’nin zoraki hayranlığını da kazandılar.⁴ “Yahudiler,” der Nietzsche (1990b: 182), “hiç şüpheye mahal yok ki, şu anda Avrupa’da yaşayan en güçlü, en kudretli ve en saf ırktır.” Düşünür Yahudileri muhafazakâr bir güç, nefret ettiği “modern fikirler”in ilerleyişine direnen; bütün hiyerarşilerin ortadan kalkacağı pasif nihilist bir topluma, bir kitle toplumuna yönelik nihai düşüşü engelleyen bir sipermiş gibi görüyordu. Nietzsche (1990b: 182-183) bu nedenle Avrupa için Alman askerî hünerini Yahudi mali sihirbazlığıyla birleştirecek yeni bir yönetici kast yetiştirme ihtimali üzerine kafa yoruyordu. Ekonomi sahasında uzman Yahudi klişesini asla sorgulamadı; ama antisemitistlerin aksine bu klişeyi Yahudileri yermek değil, övmek için bir neden olarak

4 Yahudiler ile kapitalizm arasındaki tarihsel ilişkiyi irdeleyen bir kitap için bkz. Muller (2010).

gördü. Daniel Conway'ın (2002: 186) ikna edici şekilde ileri sürdüğü üzere, Nietzsche'nin Yahudilere yönelik yaklaşımı, zamanının basmakalıp görüşlerinin dışına çıkmayı büyük ölçüde başaramadı:

Nietzsche'nin aydınlanmış kozmopolitik iddialarının çoğunlukla abartıldığı bu bağlamda açıkça ortaya çıkıyor. Aslına bakılırsa Nietzsche'nin Yahudilere ilişkin kavrayışı, karşı durmayı amaçladığı antisemitistlerden o kadar da farklı değildi. Yahudilere yönelik yaklaşımı, aşına olduğumuz önyargı repertuarından cömertçe faydalanıyordu.

Nietzsche'nin Yahudilere ilişkin olumlu değerlendirmeleri, farklı toplumsal ve "ırksal" grupların görece sağlıkları ve dekadansları üzerine yapılan on dokuzuncu yüzyıl tartışmaları bağlamında düşünülmelidir. Bu tartışmalarda kimin sağlıklı, kimin dekadandan olduğu, endüstriyel toplum hiyerarşisindeki –kazanan ya da kaybeden– konumlarına göre belirlenir. Nietzsche, Yahudilerin bilhassa güçlü ve dirençli, dolayısıyla da toplumsal ve ekonomik açıdan muzaffer olduğuna inananların cephesinde yer alıyordu: "Bu türden bir sosyal Darwincilik, on dokuzuncu yüzyılda ekonomik açıdan çok başarılı olduklarından (...) Yahudilerin aşağı değil, aksine üstün olduğu fikrini destekleme eğilimindeydi" (Lindemann, 1997: 83).

Muzaffer bir kapitalist olarak Yahudi'ye yönelik bu olumlu değerlendirme, Nietzsche'nin antisemitizme karşı düşmanlığına dair çok şey söylüyor. Antisemitistler, daha zayıf ve savunmasız bir azınlığı şiddetle hedef aldıkları için ilkesel ve etik eleştirilere maruz kalmadılar; aksine estetik ve toplumsal açıdan *kendilerini* zayıf, aşağı, kıskanç yaratıklar olarak resmettikleri, güçlü ve daha iyi olanlara içerledikleri için eleştirildiler. Başka bir deyişle, bir tür *solcu* olarak, tam da kapitalizme yönelik gücenik bir muhalefet yürüttükleri için eleştirildiler. Bu durum, Nietzsche'nin 1883'te kaleme aldığı bir mektuptaki (1986, cilt 6: 356) şu ifadelerinde açıkça görülür: "Belli bir mesafeden bakılınca 'antisemitizm', tam da zenginlere ve zengin olmak için bugüne kadar kullanılan aletlere karşı yürütülen mücadeleyi andırır."

Nietzsche tüm bunlara rağmen Museviliği yalnızca sağlıklı, doğal (ve kapitalizm yanlısı) bir unsurdan fazlası olarak görüyordu. Onun zihninde Musevilik, Hristiyanlığın doğmasına sebep olmakla kalmamıştı; aynı zamanda Yahudiler de devrimin habercileri, ezilenlerin rahipleri ve köle isyanlarının liderleri, proto-sosyalistler ve demokratlar gibi rolleri üstleniyordu. Bu yüzden de düşünürün acımasız eleştirilerin hedefi oldular. Ayrıca biyolojik unsurlarla bezenmekten daha ziyade kültürel ve toplumsal bir biçim alan bu teori, Nietzsche'nin yanı sıra pek çok antisemitist tarafından da benimsenmişti. Tabii durum sadece bundan ibaret değildi. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nde fitilini Yahudilerin yaktığı habis köle isyanına ilişkin görüşünü

son derece programlı bir biçimde ifade eder. Üstelik de bunu alenen ırkçı ve sosyalizm karşıtı bir bağlamda yapar. Nietzsche (1994: 16), sarışın efendi ırkı, yani antik çağı fetheden asil Aryanları, “koyu tenli, koyu saçlı yerliler”den ayırır. Ardından da (16) modern solun yükselişi üzerine bir spekülasyon yaparak, aslında bunun aşağı, esmer ve Ari olmayan ırkların zaferi olduğunu iddia eder:

Modern demokrasinin, hatta ondan daha modern olan anarşizmin ve artık Avrupa’nın bütün sosyalistlerinin ortak özelliği toplumsal yapının en ilkel biçimine, yani “komün”e yönelik bu düşkünlüğün aslında muazzam bir *karşı saldırı* –ve fetihleriyle bilinen *efendi bir ırkın*, yani Aryanların fizyolojik açıdan sırtının yere çalınması– olmadığını kim garanti edebilir ki?

“Dünya tarihinin en talihli ulusu” (Nietzsche, 1990a: 146) olan Yahudiler, düşünüre göre bu ırk savaşında çok zararlı bir rol oynamıştı. Güya çağdaş Avrupa’nın en güçlü ırkı olmalarına rağmen, tarihsel açıdan kendilerine has yanlarını aristokratik ilkeye karşı keskin bir düşmanlık bağlamında ifade ettiler. Aslında Yahudiler dekadana değildi; çünkü kendilerini korumak için –ne pahasına olursa olsun– gösterdikleri muazzam kararlılıktan ödün vermiyorlardı. Yine de Batılı *dekandanın* kusursuz failiydiler: Yahudiler “bütün dekadana hareketlerin öncüsü olmayı” çok iyi biliyorlardı (146-147). Daha önce gördüğümüz üzere, sosyalizm şayet tam da ona atfedildiği gibi ilkel ırkların “muazzam bir karşı saldırı”ıysa, o halde bu başarılı köle isyanı tarihsel açıdan olsa olsa ancak kurnaz Musevilik’in himayesiyle gerçekleştirilebilirdi: “Yeryüzünde ‘soylular’a, ‘kudretliler’e, ‘efendiler’e ve ‘hükümdarlar’a karşı yapılmış hiçbir hamle, *Yahudilerin* onlara karşı yaptıklarıyla kıyaslandığında lafi etmeye bile değmez önemdedir” (Nietzsche, 1994: 18). Yahudiler, kitlelerin efendilerine karşı isyan etmeye teşvik edildiği “bütün savaş ilanlarının en esaslısı” olan “korkunç ve akıl almayacak bir felakete kapı aralayan bir girişim”e öncülük eden, özünde devrimci bir halktı. Nietzsche’nin dünya tarihine bakışı, iki toplumsal kamp arasındaki –ideolojik ve siyasi– Manici bir mücadeleyi; antik çağda başlayıp kendi zamanına kadar sürekli yeni biçimler alarak varlığını sürdüren bir mücadeleyi varsayıyordu. Bu ölüm kalem mücadelesinin ana hatlarını oldukça önemli şu pasaja ortaya koymuştu:

“Roma Yahudiye’ye karşı, Yahudiye Roma’ya karşı”: –şimdiye değin *bu* savaştan, bu sorundan, ölümüne düşmanlar arasındaki *bu* çatışmadan daha büyük bir hadise görülmemiştir. Roma, Yahudi’de doğaya aykırı olan bir şeyi, tam da kendi zıddını, yani bir canavarı görüyordu; Roma’da Yahudi’nin insanlığa karşı nefret suçundan *hüküm* giydiği düşünülüyordu: Haklı olarak insan ırkının varlığı ve geleceği aristokrat değerlerin, Romalı değerlerin kayıtsız şart-

sız egemenliğine bağlı diye düşünülüyordu. (...) Yani Romalılar güçlü ve asil-di, bu öyle bir güç ve asillikti ki, yeryüzünde şimdiye değin böyle birileri ne yaşadı ne de hayal edilebildi. (...) Yahudilerse tam tersine *olağanüstü bir hınca* tapan bir millettir; benzersiz bir ahlâki dehaya sahiptiler. (...) Bugüne gelince bunlardan hangisi *baskın* çıkmış durumda; Roma mı, Yahudiye mi? Burada şüpheye düşülecek bir şey yok: Bugün Roma'da en muazzam değerlerin tecessümümüş gibi kimin önünde eğilindiğini bir düşünmek yeter. – Dahası, sadece Roma'da değil, neredeyse yeryüzünün yarısında, insanın evcilleştiği ya da evcilleşmek istediği her yerde –bildiğimiz üzere– *üç Yahudi erkek ve bir Yahudi kadının* (Nasırallı İsa'nın, Balıkçı Petrus'un, Halı Dokuyucusu Paulus'un ve adını ilk andığımız İsa'nın annesi Meryem'in) önünde. (...) Yahudiye, Fransız Devrimi'yle birlikte klasik ideal karşısında bir zafer daha, üstelik de şimdiye değin hiç olmadığı kadar kesin ve derinlikli bir zafer kazandı: Avrupa'daki son siyasi soyluluk (...) ayaktakımının *hınç* güdülerini altında çöktü.

Nietzsche'nin düşmanlığının son kertede Museviliğe değil, Hristiyanlığa yönelik olduğu sıkça dillendirilmiş bir iddiadır (Yovel, 1996: 185; ayrıca bkz. 140-141). Ne var ki Nietzsche Hristiyanlığı yıkmak için yola çıktıysa bile, yalnızca intikamcı olduğunu düşündüğü Museviliğin aslında bir yan ürünü olduğu inancına yaslanarak yaptı bunu. Haç, güçlülerin sırtını yere çalmak amacıyla *Yahudilerin tasarladığı* bir simgeydi. Aşağıdaki pasajın (1994: 20) güçlü şekilde ortaya koyduğu üzere, Nietzsche Hristiyanlığın özünde bir *Yahudi komplosu* olduğunu düşünüyordu:

İsrail tam da bu “kurtarıcı” sayesinde, İsrail'in sözde muhalifi ve yıkıcısı sayesinde erişmemiş midir yüce intikam düşkünlüğünün nihai hedefine? İsrail'in elindeki fiili intikam aracını, “bütün dünya”nın, yani İsrail'in bütün düşmanlarının, tam da bu yemi sakince yutmalarını sağlamak için ölümcül bir düşman olarak kınamak mecburiyetinde kalması, gerçekten *devasa* bir intikam siyasetinin, uzak görüşlü, saman altından yavaş yavaş yürütülen ve hesabını kitabını iyi yapan bir intikam gizli büyüsunun parçası değil midir? Şu kesin ki, İsrail şimdiye değin *sub hoc signo* [bu simge altında, bu simge sayesinde], intikam ve bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi sayesinde diğer bütün ideallerin, bütün *soylu* ideallerin sırtını defalarca yere vurmuştur.

Nietzsche'nin asıl düşmanı hiç şüphesiz Hristiyanlık olsa da, aslında o da Museviliğin gölgesinden başka bir şey değildir; kendi içinde tamamlanması çok zordur, daha ziyade bir Yahudi projeksiyonudur, şu anda olduğu gibi kabul edilmesi ve militanca tersine çevrilmesi gereken, muazzam bir toplumsal dönüşüm planıdır. Nietzsche'nin değerlerin karşı bir hamleyle yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikri, bu nedenle kayıtların mecburi bir dü-

zeldilmesi, *Museviliğin maşası* olarak Hristiyanlıkla savaşmak olarak düşünöldü. Yahudilerin yol açtığı “bütün doğa *tahrifatı*”, Hristiyanlık tarafından “yalnızca bir kopya olarak olsa bile, akla hayale gelmeyecek kadar büyük ölçeklerde” yeniden üretildi; “Hristiyanlık Kilisesi” bu bağlamda “her türden özgün iddiasından el çekmiş”ti (Nietzsche, 1990a: 146).

Nietzsche’nin Yahudi özü karşısındaki çelişkili ve karmaşık tavrı, aslında sanıldığı kadar özgün değildi. Aralarında Bismarck ve Churchill gibi önemli isimlerin de bulunduğu pek çok muhafazakârın konumu aslında benzer bir ikircikli tutuma dayanıyordu. Bismarck’ın bu konudaki tutumları “anlaşılmaz bir biçimde Yahudi yanlısı ve karşıtı” diye tanımlanmıştı (Lindemann, 1997: 125). Gelgelelim, bu muğlaklıklar aslında “anlaşılmaz” olmaktan fersah fersah uzak, Nietzsche’ninkiyle kıyaslanabilir, dört başı mamur bir sosyoekonomik mantığa tekabül ediyordu:

Geldjuden (paralı Yahudiler) denilen zengin ve muhafazakâr Yahudiler, genellikle [Bismarck’ın] saygısını ve bazen de dostluğunu kazanmıştı. (...) Ama *Reformjuden* denilen solcu Yahudilerse (...) sesi en çok çıkan rakibi haline geldiğinden, onda giderek daha fazla antipati uyandırıyor (125).

Winston Churchill de, Yahudiler hususunda aynı nedenlerde benzer bir kararsızlık sergiliyordu. “Bu mistik ve gizemli ırk,” demişti, “hem ilahi hem de şeytani olanın en üstün tezahürü olarak seçilmiştir.” Yahudilerin şeytani niteliği derken kastedilen elbette üstlendikleri devrimci roldü. Churchill, Yahudilerin “On dokuzuncu yüzyıl boyunca her türden yıkıcı hareketin asıl sebebi olduğunu” iddia etmişti. “Şimdi de Rus halkını saçlarından yakaladılar ve bu muazzam imparatorluğun neredeyse tartışmasız şekilde efendisi oldular” (akt. Lindemann, 1997: 423).

Nietzsche’nin dönemindeki antisemitistlere yönelik bütün eleştirilerine karşın, yine de Yahudileri köle isyanının lideri olarak gören yaklaşımı, Nazi dünya görüşünün tam merkezinde kendine yer bulmuştu. Bu durum, pek de ihtimal verilmeyen bir kaynakta, yani çoğu zaman Nietzsche’yi proto-Nazi olduğu iddialarına karşı savunmaya gayret eden R.S. Wistrich’in bir makalesinde bile ikrar edilmişti. Yazar, her şeye rağmen “Yahudi-Hristiyanlığın ‘*Imperium Romanum*’un vampiri” olduğuna ilişkin Nietzscheci imgenin Hitler, Bormann, Rosenberg, Ley ve Himmler gibi önde gelen Nazilerin Hristiyanlık fobisinde yankıdan fazlasını bulan bir klişe” (Wistrich, 2002: 163) olduğunu kabullenmek zorunda kalmıştı. Ayrıca Hitler’in:

(...) *Table Talk* kitabında Roma’ya, Museviliğe ve erken Hristiyanlığa kulağa Nietzscheci fikirlerin ham ve kaba bir versiyonu gibi gelen göndermeler var. (...) Hitler, SSCB’nin işgalinden kısa süre sonra Hristiyanlığın gelişini “insan-

lğa vurulan en ağır darbe” olarak nitelemişti. (...) Tıpkı Bolşevizm gibi, Hıristiyanlığın da kültürün temelleri altüst edip yıkmak için Yahudiler tarafından icat edildiği ileri sürüyordu (163).

Ayrıca Hitler bunların yanı sıra “Yahudi-Hıristiyan ahlâkını yaşam gücüne ve kendini koruma güdüsüne karşı olduğu gerekçesiyle suçlarken, (...) Nietzsche’den tek bir alıntı bile yapmamasına rağmen düşünürün sesini rahatsız edici bir biçimde yankılamaya yaklaşıyor gibiydi” (163).

Nietzsche’nin teorileri ile Hitler’in antisemitizmi arasındaki nesnel yakınlık, ne kadar “kaba”, “vülger” ve “rahatsız edici” olsa da, son kertede önümüzde duruyor. Peki o halde bu ilişki nasıl açıklanabilir? “Hitler’in Nietzsche’yi ciddi şekilde okuduğuna dair hiçbir kanıt olmadığı”nı (Wistrich, 2002: 163) hesaba katınca, Führer’in Nietzschecilığının temelde “ikinci el” bir Nietzschecilik olduğu anlaşılıyor. Bu ilişkideki asli aracının Alfred Rosenberg olması ihtimal dahilindedir. Bernd Martin’e (1981: 298) göre Rosenberg’in Hitler üzerinde ideolojik belirleyiciliği o kadar fazlaydı ki Rosenberg olmasaydı *Kavgam* diye bir kitap yazılmayabilirdi bile. Daha da önemlisiyse şuydu: Rosenberg, fanatik bir Sovyet muhalifi olmasının yanı sıra Nietzsche’yi en çok takdir eden Nazi ideologlarından biriydi. Hitler’in zihin dünyasına Yahudi-Bolşevik menşeilî bir dünya komplosu fikrini aşıl原因 isim Rosenberg’di. Bu komplonun önemiyse “Hitler’in o zamana kadar içi boş bir duygusallıktan ibaret olan ve büyük ölçüde şekli şemali belli olmayan antisemitizmine tematik bir form kazandırması”ydı (Martin, 1981: 298).⁵ Rosenberg, bu nedenle, Nietzsche’nin Yahudileri bir *hınç* rahibi olarak eleştirmesinden Hitler’in Yahudileri dünya Marksistleriyle kaynaştırmasına doğru yaşanan geçiş ya da evrimdeki “kayıp halka” olarak düşünülebilir. Hitler, –gerekçesi bu olsa da, olmasa da– Nietzsche’nin sağ çevrelerdeki itibarını hareketinin faydalanacağı bir şekilde kullanmaya kararlıydı. Weimar’daki Nietzsche arşivini ziyaret etmiş ve hem Nietzsche’nin kız kardeşi hem de arşivin idarecisi olan Elizabeth Förster-Nietzsche ile bir hamilik ilişkisi geliştirmişti.⁶ Cumhuriyet döneminde büyük ekonomik güçlüklerle boğuşan arşivin ekonomik açıdan ayakta kalması da bu ilişki sayesinde mümkün ol-

5 Şu iki çalışma, Bolşevizm’in Musevilik ile Alman antisemitist çevrelerinde yayılmasında (bir Baltık Alman’ı olan) Rosenberg gibi komünizm karşıtı göçmenlerin oynadığı rolü tafsilatlı şekilde tartışıyor: (Kellogg, 2005; Piper, 2007).

6 Nietzsche araştırmaları sahasında düşünürü faşizme ve Nazilere yönelik eğilimini, kız kardeşinin tahrifata varan müdahalelerine ve editör olarak çalışmalarında yaptığı iddia edilen –düşünürün bir antisemitist olduğu izlenimi yaratacak– kapsamlı değişikliklere işaret ederek açıklamak genellikle âdetendir. Bu strateji, Elizabeth’i neredeyse şeytani bir figür olarak sunarken, Nietzsche de buna mukabil her türden proto-faşizm suçlamasından yakasını kurtarır. Bu iki yönlü manevrayı –duruma uygun bir mit ürettiğini ortaya koyarak– isabetli şekilde eleştiren bir çalışma için bkz. (Holub, 2002).

muştı (Diethe, 1999: 165). Ayrıca Hitler, 1943'te siyasi akıl hocası Mussolini'ye altmışıncı yaşını kutlamak için filozofun yirmi dört ciltlik toplu eserlerini hediye etmişti (Bosworth, 2002: 402). Hitler'in, Nietzsche'ye yönelik çoğu özel konuşmalarının muhtelif transkripsiyonlarında yer alan birkaç yorumu çok uzun olmamakla birlikte ziyadesiyle olumludur. Nietzsche'nin "doğa yasalarını ve mücadeleyi onaylaması"na atıfta bulunan Hitler, onun "Nasjonal Sosyализmin gerçek filozofu" (akt. Pyta, 2015) olduğu sonucuna varır. Hitler, *Table Talk*'ta "Dünyanın bize ait bölgelerinde Yahudiler hiç zaman kaybetmeden Schopenhauer, Nietzsche ve Kant'ı ortadan kaldırdı," der (akt. Trevor-Roper, 2000: 89). Başka bir metindeyse bu üç düşünürü "onlarla kıyaslayınca İngilizlerin, Fransızların ve Amerikalıların sunacak hiçbir şey kalmayan en büyük düşünürlerimiz" diye bağrına basar ve yaptıkları katkıyı şöyle açıklar (720):

Schopenhauer, felsefesinin yapısını Kant'ın bilgi teorisinin üstüne inşa etmiştir ve Hegel'in pragmatizmini ortadan kaldıran da yine Schopenhauer'dir. Birinci Dünya Savaşı boyunca bu filozofun kitaplarını yanımdan eksik etmedim. Ondan çok şey öğrendim. Schopenhauer'in karamsarlığıysa (...) Nietzsche eliyle aşılmıştır.

Bu fikirlerin nihai köklerinin tam olarak nerede yattığı tartışması amaçlarımız açısından çok da önemli değil. Oysaki Yahudileri bırakalım yok etmeyi, onlara zarar vermenin dahi, Nietzsche'nin Yahudilerin yarattığı "tehlikeleri" milletle bütünleştirerek ve sahip oldukları becerileri yeni bir aristokrasinin oluşumu uğrunda kullanarak bu tehlikelerle baş etmeye çalışan yaklaşımına kökten aykırı olduğu açıktır. Buradaki can alıcı nokta, Nazilerin Yahudileri sadece devrimci, kurnaz, komplocu ve ölümcül derecede tehlikeli entrikacılar değil, tam aksine liderlik ve örgütlenme vasfına sahip, halk isyanını ileriye taşıyan canlı güç olarak görmesidir. Önde gelen Nazilerin benimsediği bu bakış açısı, Yahudilere zulmetmeleri için çok daha somut, yani Yahudilerin kökünün kazınması için paranın ruhunun somut tezahürü olmak gibi muhtemel başka şikâyetlerden çok daha sert bir gerekçe verdi. Philippe Burrin (2005: 43) bu durumu şöyle resmeder: "Nazizm'in merkezinde bu emperyal görev yatar. *Kavgam*'ın her sayfasında bir *imperator* olarak Hitler'in portresi görülür." Gelgelelim Yahudiler imparatorluğun ezeleli düşmanı, başdevrimciler olarak düşünülmüyordu (44). Böylesi bir görüş bir kez siyasi bir önerme halini aldı mı ve Yahudilerin devrimci coşkusu ırksal bir nitelikmiş gibi bellendi mi, bu ırk var olduğu sürece iflah olmayacak ya da sona ermeyecek iki bin yıllık bir ölüm kalım mücadelesinin içinde bulunduğu düşünülmeye başlanır. İmparatorluk ile eşitlikçilik, iyi ile kötü, düzen ile yıkım, kültür ile barbarlık arasındaki en kısa zamanda ve tek seferde çö-

zülmesinin elzem olduğu bir mücadeledir artık bu.⁷ Burada Postone'un Nazizm'in Yahudilere karşı yürüttüğü mücadelenin anti-kapitalist haçlı seferinin bir parçası olduğu tezinin yanı sıra şu iki meseleyi de ifade etmek gerekir: Birincisi, Naziler için Yahudilerin kötülüğü kapitalizmden çok öncele-re uzanan kalıcı bir niteliktir ve ikincisi, müzmin devrimciler olarak görülen modern Yahudiler gerçekte kapitalist sistem için ölümcül bir tehlikeyi temsil eder. Nietzsche yazılarında Avrupa'nın elitlerini, "ehlileşen ve ehlileştirilmek isteyen" Son İnsanlar'a karşı isyana davet eder ve onlara "benzersiz bir ahlâki deha"sı olan Yahudiye egemenliğini ortadan kaldırmalarını ve yeni bir Roma'nın fitilini yakmalarını emreder. Nietzsche, Yahudilerin bireysel olarak bölünmenin elitist cephesinde yer alması gerektiği düşünse de, ona göre köle ahlâkının tarihsel açıdan ilk örneği olan Museviliğin kesinkes ortadan kaldırılması gerekir.

Giderek yaygınlaşan bu görüşler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yani Yahudiler –Troçki, Lüksemburg veya Béla Kun bu minvalde dikkate değer örneklerden yalnızca üçünü oluşturuyor– pek çok Avrupa ülkesinde sık sık merkezî koltukları ele geçirmeye başlayınca bir panik dalgasına yol açtı. Erken dönemde Hitler ve Nazi hareketi üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan Nazi propagandacısı Dietrich Eckart, kaleme aldığı antisemitist risaleye *Bolshevism from Moses to Lenin* [Musa'dan Lenin'e Bolşevizm] başlığını koymuştu (Friedländer, 1998: 97-98). Eckart "Yahudilerin liderliğini üstlendiği çılgın kitleler"den söz ediyor ve tarihte insanları kışkırtan ilk Yahudi'nin Musa olduğunu öne sürüyordu: "Tıpkı bizim ülkemizde olduğu gibi, Yahudiler özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi laflarla alt sınıfın kontrolünü ele geçirdiler. (...) Kitleler de bu masala inandı ve seçilmiş insanlar olmalarına rağmen kendi eti ve kanına karşı harekete geçti" (Eckart, 1924). Benzer şekilde Rosenberg de Bolşevizm'in "Yahudi Diktatörlüğü'nden başka bir şey olmadığını" savunuyordu (akt. Kellogg, 2005: 228).

7 Başdevrimci ve proto-Bolşevik olarak Yahudilere yönelik bu saldırı, pek çok aşırı sağ ve faşist yaklaşımın merkezinde yer alıyor. Örneğin tıpkı Nietzsche gibi Charles Maurras da, Yahudileri "plutokrat" olmakla suçlamasına rağmen aynı zaman "eşitlikçi ilkenin sorumlusu" olduklarını düşünüyordu (Harrison, 1967: 149). José Antonio ise bir Yahudi olan Marx'ı sosyalizmi kirliletmek ve ayağa düşürmekle suçluyordu: "Gelgelelim ilk sosyalistler beyefendi, neredeyse şairane ruhlu insanlarken, sosyalizm Karl Marx denen o Yahudi'nin sahneye çıkmasıyla korkunç bir karanlığa [negrura] bulandı" (Primo de Rivera, 1976: 231). Bir başka İspanyol faşist olan Antonio Vallejo-Nágera ise İspanyol Marksistlerin "Yahudi-Magribi" olduğunu, yani "psikolojik olarak –tamamen Sami olan– yabancı bir Marksizm'den farklı bir kan karışımına" sahip olduklarını ileri sürdü (akt. Puértolas, 2008: 353). Ernesto Giménez Caballero (2005: 207; vurgu orijinal metinde) ise "bulanık, doymak bilmez, devrimci ve sapkın" diye tanımladığı modern ruhu, "göçebe ve İsrail'in doğulu ruhuna, Yahudi ruhuna" sahip diyerek eleştiriyordu. [İtalyan] Büyük Faşizm Konseyi'nin 6 Ekim 1938'de yayımladığı "İrk Bildirgesi"nde, Bolşevizm ile bağlantılandırılan "dünya Museviliği", "dört bir yanda anti-faşizmin canlandırıcı gücü" olarak nitelenerek suçlanmıştı (akt. Maffei, 2010: 260).

Pek çok araştırmacının da ortaya koyduğu üzere, Eckart ile Rosenberg'den Hitler'e kadar Naziler, Bolşevizm ile kapitalizmin kendilerine karşı kurduklarına inandıkları derinlikli bir komployu sık sık eleştiri konusu yapmıştı (örneğin bkz. Kellogg, 2005: 222-227). Yine de bu yaklaşım, Nazilerin hem anti-Marksist hem de anti-kapitalist oldukları ya da (anti-kapitalizmi Nazi ideolojisinde belirleyici faktör olarak görmek şöyle dursun) bu iki düşman arasında bir orta yol tuturmaya çalıştıkları gibi çoğu zaman doğru bir tespite dayansa bile bir sonucu garanti etmez. Zira kapitalizmin, Marksizm/Bolşevizm gibi tasfiye edilmesine gerek yoktu. Postone'un izah ettiği üzere, Marksizm/Bolşevizm ise tam aksine acımadan ortadan kaldırılmalı, böylelikle kapitalizm ölümcül bir tehlikeden *kurtarılmalıydı*. İyi ve kötü sermaye arasındaki ayrım ve kötü sermayenin "Yahudi Bolşevizm'i"yle özdeşleştirilmesi, Bolşevizm'i yok ederek, belki de kapitalizmin hain, yani Yahudi yanından arınabileceği ve daha güçlü bir şekilde ortaya çıkabileceği manasına geliyordu ("anti-kapitalist" antisemitizmin yolu, "ideolojik bir pasta sahibi olmanın ve bu pastayı paylaşmanın münasip bir yöntemi"ni sağlaması hasebiyle Alman siyasetinde Nasyonal Sosyalizme kapı aralayan gerçek kapitalizm taraf-tarlılığıyla sık sık kesişmiştir. Bkz. Smith, 1986: 207; ayrıca bkz. 92).

Kavgam'a göre Hitler'in Yahudi nefreti

O halde Yahudiler, kapitalizmle ilişkileri yüzünden mi Nasyonal Sosyalistlerin işkencelerine maruz kaldılar? Yoksa asıl etken sosyalist eğilimlere sahip oldukları düşüncesi miydi? Hitler'in temel kitabı bu sorulara yanıt aramak için doğru adrestir. Yahudiler *Kavgam*'da her şeyden önce işçi sınıfının öfkesini körükleyen ayaktakımı, sosyalistler ve Bolşevikler olarak tanımlanır. Hitler, "işveren ile işçi arasında siyasi bir sınıf bölünmesine yol açan o içsel yabancılaşmanın" (1999: 314) tam da Yahudilerin faaliyetlerinin sonucu olduğunu söyler. Hitler, kitabın ikinci bölümünde antisemitizme doğru yol almasını dikkatle ve hiçbir şahsi çıkar gözetmeden yaptığı toplumsal gözlemlerine bağlar. Bu gözlemler onu adım adım başlangıçtaki eğilimlerinin aksine –antisemitistlerin her daim ısrar ettiği üzere– Yahudilerin Almanya'da gerçekten sinsi ve yıkıcı bir unsur olduğu sonucuna götürmüştür. Bu açıklamada önemli olansa hiç şüphe yok ki olgusal açıdan doğru olması değil, daha ziyade söz konusu antisemitizmin öznel açıdan meşrulaştırılmasını sağlayan toplumsal ve siyasi temellerdir. Tabii bu açıklama, şüphesiz Hitler'in Yahudi nefretiyle dolmaya başladığı sürecin yanlış ve kendi kendini meşrulaştıran bir yapıya kavuşmasına yol açar. Zaten Yahudilerin siyasi aidiyetlerinin ve toplumsal işlevlerinin ne olduğu meselesi daha en baştan açıkça bellidir. Hitler'in ifade ettiği üzere (51):

Sosyal Demokrasi'nin içsel ve dolayısıyla gerçek amaçlarını kavramanın anahtarı yalnızca Yahudilerin bilgisinde yatar.

Bu insanları tanıdıkça, amaçlarına ve taşıdıkları anlama dair yanlış kavrayışlarımız, gözümüze inen perdeler bir bir ortadan kalkar ve toplumsal söylemin sisi ve karmaşası içinden yükselen Marksizm'in alaycı yüz ifadesini görürüz.

Hitler sözlerinin devamında Yahudilerin toplumsal doğasına dair yaptığı titiz araştırmanın bulgularını sunar ve özellikle kültürel alanda verdikleri genel zararlar üzerine sık sık alıntılanan (benim de daha önce alıntılıdığım) bir ifadeyle sonlandırır sözlerini. Yaptığı toplumsal araştırmalarla Yahudilerin giderek daha fazla alana zarar verdiğini kendince ortaya koysa da bu, söz konusu gözlemlerin Yahudi karşıtı bir itikada dönüşmesini sağlamak için yeterli değildir. Bir kez ortaya çıkarıldı mı, meseleyi toptan çözmeyi sağlayacak başka bir unsura ihtiyaç vardır hâlâ: “Yahudilerin Sosyal Demokrasi'nin önderi olduğunu anlayınca gözümdeki perde kalktı. İçimde uzunca süredir devam bir mücadele böylelikle sona erdi” (60). Hitler'in Yahudilere biçtiği –ve onları yerin dibine soktuğu– rol, yalnızca halkı kapitalistçe sömüren biri, uluslararası bir iş insanı olmaktan ibaret değildi; aynı zamanda sosyalizmin lideri, kapitalizme karşı düzenlenen bir komplonun *tertipçisi* rolünü de üstlenmeleri gerekiyordu (aslına bakılırsa Hitler'in “anlatı”sının o aşamasında bu “kapitalizmin temsilcisi rolü” bırakalım merkezî bir önem taşımayı, ortada henüz böyle bir rol bile olmadığı söylenebilir). Böylelikle Yahudiler kitlelerin üstün bireylere karşı kölece isyanıyla, doğanın tahrifatıyla, kültürel mükemmelliğin zedelenmesiyle sıkı şekilde ilişkilendirilebiliyordu:

Marksizm öğretilerini daha derinden araştırdıkça ve böylelikle sakın bir netlikle Yahudi halkının eylemleri üzerine tefekkürde bulunduğça, aradığım cevabı Kader verdi bana.

Yahudilerin Marksizm öğretisi, aristokratik Doğa ilkesini yok sayar ve sonsuz güç ile kudretin yarattığı imtiyazın yerine sayıca kalabalık kitleleri ve onların ölü ağırlığını koyar. Söz konusu öğreti, bu nedenle insanın şahsiyetinin taşıdığı değeri inkâr eder, milliyet ile ırkın önemine ayak direr ve böylelikle varoluşunun ve kültürünün öncülüğünü insanlığın elinden çekip alır. (...) Yahudiler, bu Marksist inancın yardımıyla bir gün dünyanın diğer halklarının sırtını yere çalmayı başarabilirse işte o gün insanlığın cenaze çelengini bir taç misali başına takacak ve tıpkı binlerce yıl önce olduğu gibi, bu gezegen insanlardan yoksun bir atmosfere kavuşacaktır (64-65).

Hitler, Yahudi tehlikesini uygarlığa yönelik Marksist bir reddiye şeklinde tanımlayarak, kitlesel atalete karşı bireycilik ilkesiyle uyumlu bir konum alır.

Marksizm ile kapitalizm arasında önerilecek bir orta yol yoktur burada. Kapitalizmin sağlığa zararlı yanları olabilir elbette; ama Marksizm aman vermeden yok edilmesi gereken en büyük kötülüktür onun gözünde. *Kavgam*'da defalarca vurgulandığı üzere, "Alman milletin geleceği, Marksizm'in ortadan kaldırılmasına bağlıdır" (155)⁸ veyahut "mevcut devlete karşı verilen mücadele, küçük intikam ve komplo eylemleri olmaktan çıkıp Marksizm'e ve onun örgütlerine karşı verilen felsefi bir imha savaşının azametine ulaş"mıştır (547).

Marksizm'i basitçe yenmektense *kökünü kazıma* ihtiyacına yapılan bu vurgu, Musevilik ile Marksizm'in birbirinin yerine geçebileceğinin düşünüldüğü gerçeği de hesaba katılınca, Holokost'u kavrama sürecinde epey önem kazanır. Nazilerin dünya görüşü, –Hitler'i ilgilendirdiği kadarıyla– aynı zamanda bir imha savaşı olan bir savaşı meşrulaştırmaya yetecek kadar radikal ve baskıcı bir motivasyonu burada dışavurur. Kapitalist düzene karşı başkomplocu olarak düşünülen Yahudi'nin aynı zamanda *Marksist* sıfatını da taşıdığı için fazla fazla habis bir varlık olduğu fikri, *Kavgam*'da saplantılı şekilde yinelenir:

Yahudilerin başka milli organlardaki faaliyetlerinin yarattığı yıkıcı etkinin, aslen ev sahibi halkları baltalamak ve onun yerine kitleyi geçirmek için verdikleri amansız çabadan doğduğu söylenebilir. Böylelikle Aryan insanlığın düzenleyici ilkesini yerini Yahudi'nin yıkıcı ilkesi alır. Yahudi, halklar ile ırkların "bozulmasına yol açan bir maya"ya dönüşür. (...) Yahudilerin insan yaşamının bütün alanlarında kişiliğin üstünlüğünü dışlama ve onun yerine kitlelerin sayısal üstünlüğünü koyma çabasının en mükemmel hali olarak sunar Marksizm kendisini. Bu da, siyasal alanda parlamenter hükümet biçimine (...) ve ekonomik alanda da sendikal hareket sistemine tekabül eder (447).

Müstakbel Führer'e göre parlamenter sistem, kitlelerin eline geçip elitlere ve üstün bireylere karşı kullanılan bir araç haline gelince tehlikelidir. "Bati ile manevi bir kopuşa"⁹ pek yanaşmayan Hitler, aslında burada kitlelerin tiranlığının dizginlenememiş bir demokrasinin kaçınılmaz sonucu olduğunu düşünen liberal mirasın abartılı bir biçimine bağlı kalır:

Ekonomi sahasında kişilik ilkesinin etkisi azaldıkça ve bu ilkenin yerini kitlelerin etki ile nüfuzu aldıkça, ekonominin herkese hizmet etme ve herkese fayda sağlamadaki faaliyetini kaybetmek ve adım adım kaçınılmaz bir gerilemeye boyun eğmek zorunda kalınır (Hitler, 1999: 447).

8 Almanca orijinal ifade *Vernichtung* olduğundan Ralph Mannheim'in çevirisindeki "yok edilme" ["destroying"] ifadesini "ortadan kaldırma" ["extermination"] şeklinde değiştirdim.

9 Shirer'in (1983: 143) daha önce tartıştığı gibi, burada "Üçüncü Reich'in entelektüel köklerini" tanımlamaya çalışıyordu.

Hitler başka bir yerde de (430) Yahudilerin “kurnazca” şu gerçeği gördüğünü öne sürer:

Bir Zenci ilk kez avukat, öğretmen, hatta papaz veya kahramanca bir tenor olduğunda, (...) milletlerin zihnine *insanların eşitliğini* sokmaya çalıştığı teorisine sağlam bir dayanak bulmuş olur.

Burada yalnızca antisemitizmin değil, aynı zamanda genel olarak ırkçılığın da hiçbir suretle salt fanatik, “irrasyonel” saplantılar, karanlık ve anlaşılmaz şiddet dürtülerinin patlamasından ibaret olmadığını, aksine eşitlikçiliğe karşı kararlı bir mücadele içerisinde ne denli işlevsel ve açıklanabilir olduğunu görüyoruz. Nitekim irrasyonelizm, *mantığını*, en başından itibaren sıkı sıkıya karşısında konumlandığı sınıf mücadelesinde bulur. Hitler, ırkçı fanatizmin arkasındaki –sapkın olsa da– kusursuz ideolojik mantığın yapısını şu cümlesinde ikrar eder: “İnsanın değerini, ırkına bakarak ölçmeye çalışmak ve buradan hareketle –bundan nihai sonuçlar çıkarmaya kararlı olmadığımız sürece– Marksistlerin bütün insanların eşit olduğu fikrine savaş açmak delilikten başka bir şey değildir.” En ırkçı politikaları bile uygulamaya, ırkçılığı “nihai sonuçlar”ına kadar “götürmeye” hazır olmak, burada –ilkece olsa bile– Marksizm’e karşı tutarlı bir muhalefet yürütmenin yegâne yolu şeklinde meşrulaştırılır. Dolayısıyla Nazilerin Yahudileri öldürmek için ekonomik ve maddi bir motivasyonları olmadığını söylemek doğru değildir. Zira failerin fiillerinden –ölülerden geri kalanlar bir yana bırakılırsa– *doğrudan* maddi bir kazanç elde etmeyi beklemedikleri doğru olsa dahi, Yahudilerin bir kez bütün toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur olarak kabullenilmesi sayesinde artık ortadan kaldırılmalarının doğrudan yağmacılık ya da vurgunculuk gibi eylemler olmadan da müesses nizamın varlığını daha fazla (sanki böyle bir şey mümkünmüş gibi) güvence altına alarak maddi bir fayda yaratacağı ortadaydı.¹⁰ Bu süreçte Nazilerin “açgözlü sermaye”ye karşı verdikleri sözde mücadelede aleni jestlere başvurmaktan hoşlandıkları doğru olabilir; ancak bunu –Postone’un yaptığı gibi– bütün teşebbüsün temel nedeni olarak yorumlamak dayanaksız görünüyor.

Hitler’in devlete ilişkin ırksal kavrayışı da benzer bir çizgiyi izliyordu; Marksistlerin nihayetinde burjuvazinin son nefesini vermesine yol açacak devlet mefhumuna açıkça karşı duruyordu. Hitler’in amacı, burjuva devleti ırksal bir ilke üzerine bina ederek son kertede bu devleti düşmanlarından korumaktı:

Bir devletin doğası ve amacına ilişkin hatalı görüş ve yaklaşımlardan abartılı çıkarımlar yapan Karl Marx, bir Yahudi’ydi: Devlet mefhumunu ırksal yü-

10 Yahudilerin yok edilmesinin Alman kapitalizminin iktisadi ihtiyaçlarının bir sonucu olduğu şeklinde açıklanabileceğini kategorik olarak reddeden Marksist teori ve Holokost üzerine derinlikli ve kapsamlı bir tartışma için bkz. (Callinicos, 2021).

kümlülüklerinden arındırarak (...) burjuva dünyasının devleti olduğu gibi reddeden bir öğretiyi benimsemesinin önünü açtı.

Dolayısıyla bu alanda dahi burjuva dünyasının Marksist enternasyonale karşı verdiği mücadele tamamen başarısızlığa yazgılıdır (Hitler, 1999: 391).

Hitler'in Marksizm karşıtlığı, nesnel açıdan kıyaslanınca sermaye karşıtlığını hem nicelik hem de nitelik olarak fersah fersah aşar. Niceliksel açıdan Hitler'in *Kavgam*'da Marksizm, sosyalizm, Bolşevizm ve bununla bağlantılı olan şeyleri kınamak için kullandığı ifadelerin sayısı sermayeyi, uluslararası finans çevrelerini ve benzerlerini eleştirmek için kullandığı ifadelerle kıyaslanamayacak kadar fazladır. Bir örnek verelim: *Kavgam*'ın –benim de alıntı yapmak için kullandığım– İngilizce edisyonlarından birinin dizininde Marksizm (komünizm ve Bolşevizm de dahil olmak üzere) ve sosyal demokrasiye yapılan göndermeler 142. sayfada (ayrıca sırasıyla 113 ve 29'da) yer alıyor. Söylemeye bile gerek yok ama bunların hepsi olumsuz ifadeler. Hitler'in güya öteki baş düşmanı olan “kapitalizm” ise dizinde yer almıyor bile. Hitler “uluslararası Yahudi sermayesi”nin faaliyetlerini topa tutarken, bunu üretken sermayeyi açgözlü muadilinden korumak maksadıyla yapıyor. Örneğin savaş esnasında Yahudi halkının “milli serbest ekonominin köküne yavaş yavaş kibrit suyu dökmek” (193) için üretimi nasıl ele geçirip merkezileştirdiğini ve zincire vurduğunu anlatıyor. Ayrıca bu satırlarda Nazilerin anti-kapitalizminin aslında bir tür kapitalizm taraftarlığı barındırdığını görmek de mümkün.

Böylesi bir kıyasın niteliksel açıdan şu nedenlerle metinde meşru bir zemine erişemediğini söylemek gerek: Öncelikle (daha önce gözlemlediğimiz üzere) Hitler'in genel söylemi, temelde on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başındaki –kapitalist ve emperyalist– Malthusçu –bireyin öne çıkarılması, rekabetin ölçüt haline getirilmesi, en güçlünün hayatta kalması ve kitlenin vasatlığının eleştirisi gibi– ideolojik çıkarımların etrafında döner.¹¹ Hitler, bu yaklaşıma çekinmeden atar imzasını:

Doğa, siyasi sınır tanımaz. Önce canlıları bu kürenin üstüne yerleştirip kuvvetlerin serbest oyununu izler. Sonra da efendilik hakkını en sevdiği çocuklarına, yani en cesur ve en çalışkanlara verir. (...) İnsanlık ebedi bir mücadele içerisinde büyür ve ancak ebedi bir barış halinde yok olur (Hitler, 1999: 134-135).

Hitler'in gözünde böylesine bariz bir sosyal Darwinciliği reddetme, yani onun “Doğa üzerinde küçük bir oyun oynama, zorlu, merhametsiz varoluş mücadelesini fuzuli hale getirme” girişiminde “ilk sırayı daima Yahudi-

11 Nazi öjenisinin Malthusçu temeli için bkz. (Ross, 1998: özellikle 71-72).

ler” alır (136). İtiraf niteliğindeki bu sözler, Nazi ideolojisinin en geniş anlamıyla kapitalist söylemin içinde hareket ettiğini faş eder; oysaki Nasyonal Sosyalizmin kapitalizmle yakınlığına kıyasla sosyalizmle zerre kadar alakası yoktur. Steven Aschheim (1996: 122; vurgular bana ait) “Nazizm açıkça Bolşevik karşıtı olsa da, sadece bu düşmanlığa indirgenemezdi; aynı zamanda liberal demokratik geleneği ve aslında daha geniş bir manada Batı Aydınlanma geleneğini de *aynı ölçüde hor görüyordu*,” der. Bu iddiadaki ilk sorun, Nazizm’in düşmanlığını Bolşevizm ile liberal Batı arasında eşit paylaştırdığını ileri sürmesidir. Oysaki bu –az önce gösterdiğim üzere– niceliksel açıdan doğru değildir. İkinci sorunsal nitelikselidir ve Nazilerin komünist Doğu ve liberal Batı’ya beslediği düşmanlığı betimlemek için “hor görme” ifadesinin seçilmesiyle ilgilidir. Zira “hor görme” liberal ağırlıklı tavrı koyan Nazilerin duruşunu gayet iyi resmederken, Marksist tehdide duyulan ve ifade edilen düşmanlığı anlatmaktan fersah fersah uzaktır. Bu ilişki doğru düzgün bir şekilde tasvir edilmek isteniyorsa o zaman bir can düşmana karşı duyulan varoluşsal bir *nefret* ile *korkudan* söz etmek çok daha yerinde olacaktır.

Yahudilerin bu şekilde ebedi devrimci olarak tanımlanması, Nazilerin onları fiziksel olarak yok etme hususunda gösterdikleri kararlılığı açıklamaya yeterli mi ve savaşın son aşamalarında bu görevin ne kadar acil olduğunu netleştirmek için yeterince somut mu? Soykırım düşüncesinin var olmadığı, hatta böyle bir şeyi gerçekleştirmenin akla bile getirilemeyeceği bir bağlam oluşturmanın hayati olduğuna inanıyorum. Nazi söyleminin özünde –daha 1920’lerde dahi– düşmanı yenmeyi, yerinden etmeyi veyahut ezmeyi değil, doğrudan doğruya ortadan kaldırmayı isteyen soykırımcı bir unsurun olduğu görülebilir. Naziler, daha en başından itibaren “iyi” ile “kötü” arasında mutlak ayrım yapan ve ölümden başka bir şeyi hak etmeyen “kötü”leri ortadan kaldırmayı amaçlayan canice bir eğilim taşıyorlardı. Yahudilere karşı yürütülen mücadele, milletin “hayatı” ile “varoluşu”nu korumak ve düşmanların yok edilmesi gereken nihai savaş olarak resmedilmişti. Bu nedenle zafere ulaşmak için katedilen yolların hiçbir suretle aşırı görülmemesi şaşırtıcı değildir. Belki de Nazilerin bu Manici tutumu, düşmanlarını tamamen insanlık dışı varlıklar olarak görme eğilimleri, soykırım kararlılıklarıyla birleşince geri tepti ve insanlık tarihinde Kötülüğün nihai tezahürü olarak alenen resmedilmelerine yol açan sürecin taşlarını bizzat ördüler.

Fikirler ile eylemler elbette farklı şeylerdir ve soykırım diye bir mefhumla sahip olmak illaki bunun hayata geçirilmesini gerektirmez. Nazilerin amacının en başından beri Yahudilerin yok edilmesi, meselenin sadece doğru fırsatı ve bunu tatbik etmek için doğru yöntemi bulmakla ilgili olduğunu savunan “niyet temelli bakanlar” [*intentionalist*] ile Holokost’u çok daha karmaşık bir süreç olarak gören ve bu süreç esnasında amaca dair şüphelerin ortaya çıktığı

ğını ve Yahudi “sorunu”na –onları başka bir ülkeye göç ettirmek ya da yerleştirmek gibi– alternatif çözümler tasarlandığını düşünen “işlev temelli bakanlar” [*functionalists*] arasındaki kadim tarihyazımı tartışmasını ele almanın yeri burası değil (bkz. Bessel, 2003; Bankier ve Michman, 2008.) Gelgelelim Yahudileri düşmanlardan biri değil de, bütün düşman kampını ayakta tutan en önemli figür olarak gören bu şeytanlaştırma, sıradan insanların yok edilmesi sürecini –savaşın güçlüklerine rağmen değil, tam da savaş umutsuz bir davaya dönüşmüş gibi algılanmaya başladığında– düşman hâlâ savunmasız, korumasız ve yok edilebilir durumdayken ona son bir darbe vurmak ya da en azından akıntıyı tersine çevirmek için son fırsat olarak görmelerini sağlamıştır. Bu nedenle kimi tarihçiler (bilhassa Mayer, 1990) Doğu cephesindeki durum umutsuz bir hal alıp Sovyetler Birliği’nin –Hitler’in Barbarossa Harekâtı’nı başlatırken öngördüğü gibi– kâğıttan ev misali çökmeyeceği ortaya çıkınca, Yahudileri yok etmenin Nazilerin asli amacı haline geldiğini iddia ettiler. Bu abartılı bir iddia olsa bile, “Yahudilerle birlikte ölmeme izin verin!”in bazı Nazi versiyonlarını temsil eden ve soykırım sürecinin aciliyetini gösteren basit bir gerçeği kavırıyor gibi görünüyor. Bolşevizm’i yenme imkânı artık ufukta görünmüyorsa, o halde en azından iki bin yıl geriye dönüp Bolşevizm’in özünü, yani Yahudi Halkını ortadan kaldırmak mümkündür.

Aynı zamanda bir intihar şekli olan bu devasa intikam eylemi, keskinliği hâlâ bakanları etkileyen politik bir gözlemi çok parlak biçimde küçücük bir kareye (Görsel 7.1.) sıkıştırmayı başaran büyük karikatürist David Low (1949: 226) tarafından özetlenmiştir. Bu çizim savaş esnasında, üstelik de 14 Aralık 1942 gibi erken bir tarihte yayımlanmıştır!

Wagner ve Nietzsche arasında Nasyonal Sosyalist antisemitizm

Şimdiye değin Nazilerin Yahudilere yönelik saldırısını sözde aristokrat ve durumu imparatorluğun savunucuları ile onun daimi, yıkıcı muhalifleri olarak gösterilenler arasındaki bir mücadele gibi kavrayan bakış açılarını ele alarak tartıştım. Peki bununla birlikte Nazilerin Yahudilere dönük nefretinde güçlü bir *pleb hattı* olduğundan da söz edilemez mi? Dahası bu hat, pleblerin başdüşmanı Nietzsche’den değil de, tam aksine –Yahudiler dışında– herkes için büyük bir müzik virtüözü ve Nietzsche’nin düşmanı Richard Wagner’in düşüncelerinden neşet etmiş olabilir mi? Nazilerin antisemitizmine yönelik her türden tartışma, Wagner’in genel olarak Nazi projesine ve özel olarak da Holokost’a katkısının ele alınmasını ve bunun Nietzsche’nin rolüyle karşılaştırılmasını gerektirir. Bu oldukça kapsamlı ve ihtilaflı tartışma bizi konumuzdan epey uzaklaştırma riski taşısa da, bu meseleye dair genel bazı hususları anmadan geçmek istemiyorum.



Görsel 7.1. "Yahudilerin kaderini tayin ettim - Tabii Almanlarınkini de." David Low/Solo Syndication.

Bu iki figürün miraslarının değerlendirilmesi söz konusu olduğunda Nietzsche'nin Wagner'e göre kıyas kabil olmayan bir noktada durduğuna şüphe yoktur. Hitler'in Wagner'in ateşli bir hayranı olunca, Nietzsche'nin Wagner'e direnmeye başladığı tartışmasız gerçeği, aslında bize hem bestecinin hem de filozofun siyasi duruşları hakkında bilmemiz gereken pek çok şeyi anlatıyormuş gibi görünüyor. Führer'in takdirine mazhar olan Wagner'in Nazi yanlısı olma ihtimali pek yoktu; nihayetinde Wagner'e kafa tutan Nietzsche, Nazizm'in ileri görüşlü bir düşmanı olmak zorundaydı. Dolayısıyla Robert Wistrich şu soruyu yöneltir:

Peki o zaman Nietzsche'nin Nazi siyaseti açısından hangi tarafta yer alacağı konusunda gerçekten şüphe edebilir miyiz? Özgün Bayreuth çevresinin* hu-

(*) Bayreuth Çevresi (Alm.: *Der Bayreuther Kreis*), on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren düzenlenen Bayreuth Müzik Festivali'ne katılan ve çalışmalarında Wagner'e odaklanmış bir grubun adıdır. Grubun üyeleri ağırlıklı Alman milliyetçisi, öjeni destekçisi ve Nazi sempatisanıydı - ç.n.

yunu suyunu (Alman ideolojisinde Nasyonal Sosyalizme kapı aralayan anah-tar niteliğinde bağlantıyı) böylesine basiretli bir biçimde kavrayan biri, onla-rın pleb soyu [yani Hitler – I.L.] tarafından kandırılabilir miydi? (Wistrich, 2002: 153).¹²

İlk bakışta makul görünen bu kıyas aslında yanıltıcıdır; zira Nietzsche'nin besteciye yönelik eleştirilerini ve Hitler'in ona duyduğu hayranlığın somut içeriğini hesaba katmaz. Bunlar dikkate alınarak yapılan bir inceleme, Nietz-sche ile Hitler'in konumlarının başlangıçta görüldüğü kadar zıt olmadığı-nı ortaya koyar. Her ikisinin de Wagner'e ilişkin kabullerindeki bütün para-doks şöyle özetlenebilir: Hitler, Wagner'deki bütün *gerici* unsurları hararet-le *bünyesine katarken*, Nietzsche ondaki bütün *ilerici* unsurları kararlı biçim-de *göz ardı etti*; Hitler'in gözünde Wagner Aryan üstünlüğünün peygamber-rinden fazlası değildi; oysaki Nietzsche onu –apolitik Schopenhauerci döne-minde– temelde solcu bir figür olarak görüyordu: Nietzsche, Wagner'i tam manasıyla bir devrimci olarak görmese de, onu sürünün sözcüsü, köle isya-nın havarisi, demokratik kitle sanatçısının ilk örneği olarak düşünüyordu. Bu nedenle Wagner'in düşüncesindeki gerçekten gerici ve sorunlu yanlar Hitler tarafından bile doğrudan, özgün biçimlerinde “kullanılamazdı” Hit-ler'in onu amaçlarına uygun olarak yeniden yoğurması gerekiyordu. Wag-ner'e ilişkin en meşhur fikir, yani bir antisemitist olduğuyla ilgili dikkatleri en çok çeken doğru aslında budur.

Wagner ile Nietzsche'yi bu açıdan kıyaslamaya başlamadan önce kaleme sarıldıkları entelektüel iklimin havasından kısaca bahsetmek gerekir. Mo-dern antisemitizmin tarihini ele alırken, aynı ölçüde yanlış ve içi boş olmakla birlikte Yahudileri kapitalizmle ilişkileri bağlamında farklı yerlerde konum-landırıran, ilkel antisemitist *şikâyet* ve *iddiaların* iki türü arasında ayırım yapıl-masının hayati olduğunu düşünüyorum. Bir yanda on dokuzuncu yüzyılın antisemitist geleneği/gelenekleri içerisinde yer alıp Yahudileri ve/veya Muse-viliği sözümona açgözlülükleri, tefeci ve yoksulları sömüren kapitalizm yan-lısı bir rol üstlendikleri gerekçesiyle eleştiren bir antisemitizm türü vardır (bu tür, elbette hem Hristiyan antisemitizmin mirasının hem de Yahudilerin kalpsiz materyalizmine ve açgözlülüğüne yönelik uzun ömürlü yaygın şikâ-yetin ekmeğini yiyordu). Üstelik bu, sol cenahta yer alan pek çok ismin des-tek verdiği bir antisemitizmdi (eşitlikçi Jacob Fries, daha on dokuzuncu yüz-yılın başında kapitalizme ve Yahudilere karşı protestolar düzenliyordu. Bura-da Proudhon, Fourier, Lassalle ve Bruno Bauer gibi isimlerden de söz edile-bilir elbette ama birazdan sadece Marx'ın konumuna dair bir iki kelam ede-

12 Ayrıca bkz. (Braun, 2000: 181-184). Golo Mann (1992: 471) da benzer şekilde Nietzsche'yi şöyle tanımlar: “Nietzsche bağımsız biriydi; çağının başarı sarhoşlarından değil, eleştirmenlerindendi. Dahası, hiçbir toprak parçasında bir daha asla onun kadar basiretli bir eleştirmen yaşamamıştır.”

ceğim. Sosyalistler arasındaki antisemitizm tartışması için bkz. Lindemann, 1997: 163-168). Öte yandaysa radikal bir kozmopolit, Fransız Jakobenliği'nin destekçisi ve milletin ruhuna/bedenine yabancı olan, görece yeni bir Yahudi klişesi kök salmaya başlamıştı. Devrim ile milletin tıpkı modern olgular olması gibi, Yahudileri bir devrimci, halkı müesses nizama karşı isyana kıskırtan, Yahudi müdahalesi olmasa muhafazakâr bir ahlâkı savunacak halkı yoldan çıkararak yabancı bir unsur olarak görme eğilimi nispeten yeni yeni baş veriyordu. Heinrich Heine ile Ludwig Börne'nin Alman menşeli olmayan radikalizmine karşı atılan şu tirat, bu eğilimin tipik bir örneği sayılabilir:

Heine'in *Reisebilder*'i epey öfkelenmeme yol açsa da, Börne'nin kısa süre önce yayımladığı *Briefe aus Paris*'inin yanında onun küstahlıkları devde kulak kalıyor. (...) Alman milletin haysiyeti burada en utanç verici ve çileden çıkarıcı şekilde rencide ediliyor. (...) Börne, Heine ve yoldaşları özgürlüğü bir fahişe gibi seviyorlar. (...) Tıpkı Heine ve Saphir gibi, Börne de Yahudi. Vaftiz olmuş, olmamış; hiç fark etmez. (...) Bizim nefret ettiğimiz şey, Yahudilerin inancı değil, (...) bu Asyalıların pek çok çirkin özelliği (Eduard Meyer, 1831, akt. Heine, 1997, cilt 4: 652-653).

Bu antisemitist önyargı, milleti sınıfsız, herkesin uyumlu olduğu ve geleceklere hürmet gösterilen bir ideal olarak yorumlayan muhafazakârları mantığı açıdan cezbediyordu. Nietzsche'nin çağında Almanya'da görülen bu antisemitizm türü, M.L. von Sonnenberg, F.C. von Fechenbach, en nüfuzlu ve "saygın" entelektüel Heinrich von Treitschke gibi muhafazakâr siyasetçiler ile entelektüellerin satırlarında yükseliyordu:

[Treitschke] 1878-1879 sosyoekonomik krizi esnasında ulusal liberal partiyle bağlarını kopardı, Bismarck'ın anti-sosyalist yasanını coşkuyla destekledi ve nevezuhur antisemitist hareketi benimsedi. (...) İkinci Reich'in önde gelen tarihçisinin anti-liberal, anti-sosyalist ve anti-demokratik duruşu, antisemitizm unsuru olmadan tabii ki eksik kalırdı! (Volkov, 2002: 106; ayrıca bkz. 110-111. Krş. Zmarzlik, 1981: 255).

Bu iki ana antisemitist argüman, şüphesiz kendine münhasır olan ideolojik mantığı dikkatle izleyerek, birbirinden katı katıya ayrılmış bir şekilde gelişmedi. Tam aksine çoğu durumda ne kadar karışık yolları izleseler de sonunda birleşiyorlar ve karşılıklı olarak birbirlerinin cüretine cüret katıyorlardı. Gelgelelim sol adım adım ve yarım yamalak "sol antisemitizm"i terk etmeye başlarken, sağ ise kendi antisemitist eğilimini damıtıp daha da yoğunlaştırdı. Bu da onu Almanya örneğinde Nasyonal Sosyalizm ile nihayetlenen, kapsamlı ve gerici bir dünya görüşünün temel odağı haline getirdi. On dokuzuncu yüzyıl boyunca –bilhassa Almanya örneğinde– antisemi-

tizm ve anti-kapitalizmin aslında birbiriyle çeliştiği ve yan yana büyümele-
rinin mümkün olmadığı daha açık hale geldi. İnsanlar ya antisemitizmde ısrar
edip solu terk etti ya da solu seçip antisemitizmi. Solcu radikalizm yeri-
ne antisemitizmi tercih edenlerin çoğu –tıpkı Wagner’in yaptığı gibi– “kapi-
talizmin kötülüğü”nden dem vuruyordu. Bu yaklaşım Yahudileri kusursuz
bir şeytanlaştırma sürecine sokuyor, böylelikle “Yahudi kapitalizmi” ile sa-
vaşmak, nihayetinde yalnızca Yahudilerle savaşılmaya dönüşüyordu. Antise-
mitist tahayyülde Yahudi bütün hastalıkların ne ölçüde sorumluyorsa, kapita-
lizm de bu bağlamda bir o kadar konuyla alakasızdı. Böylelikle antisemitizm
her türden gerçek radikalizmi terk etmenin mazeretine dönüştü. Başka du-
rumlardaysa işçi sınıfının sosyalizme verdiği desteğin altını oymaya çalışan
muhafazakâr siyasetçi ve partilerin kendilerini radikal bir konum alıyormuş
gibi sunmalarına olanak sağladı. Hristiyan Sosyal Partisi’nin kurucusu, Ber-
linli vaiz Adolf Stöcker bu durumun mükemmel bir örneğiydi. Stöcker, “Pro-
testan Kilisesi’nin Sosyal demokratların yelkenini şişiren rüzgâra ket vurmak
için tıpkı Katolik Kilisesi’nin çok uzun süredir başarılı bir şekilde yaptığı gibi
halkın ayağına gitmesi ve yoksullara bir şeyler teklif etmesi gerektiği fikrini
savunan, etkili bir demagogdu” (Mann, 1992: 465; ayrıca bkz. Pulzer, 1988:
83-97; Lindemann, 1997: 143-147). Tabii bunun yanı sıra söz konusu anti-
semitist partilere asıl destek çok daha sonra, yani Weimar Cumhuriyeti es-
nasında ve ağırlıklı küçük burjuvazinin saflarından geldi: “Bu çağrı esasen
alt-orta sınıflara –tüccarlara, zanaatkârlara, küçük çiftçilere, alt kademe dev-
let memurlarına– yönelikti ve antisemitizm, aşırı milliyetçilik ve ateşli (ço-
ğunlukla ‘Yahudi’ kapitalizmi olarak yorumlanan) bir kapitalizm karşıtlığı-
nın karışımına dayanıyordu” (Kershaw, 1998: 135).

Antisemitizm, salt (meşhur bir sosyalist tanımın ifade ettiği gibi) “ahmak-
ların sosyalizmi”nden ibaret değildi şüphesiz; antisemitizm ile antisemitist
partiler, seçmenleri diğer toplumsal sınıflardan seçmenler kadar zeki olma-
dıkları ya da onlardan daha saf oldukları için orta sınıflara çekici gelmiyor-
lardı. Antisemitizmin savunanların büyük bir kısmı –nereden bakılırsa bakılsın–
toplumun pek çok mensubundan çok daha iyi eğitim almıştı. Wei-
mar Cumhuriyeti’nin önde gelen tarihçilerinden birinin sözleriyle söylersek:
“Heinrich von Treitschke sayesinde on dokuzuncu yüzyıl salonlarında çok-
tan *salonfähig** haline gelen antisemitizm, 1918’den sonra eğitilmiş burjuva-
zi [*Bildungsbürgertum*] içerisinde diğer bütün toplumsal katmanlardan daha
ateşli savunucular bulmuştu” (Winkler, 1981: 283). Antisemitizm –en azın-
dan kurduğu retorik açısından– nesnel orta sınıfın toplumsal konumuna te-
kabül ediyordu. Bu sınıfın mensuplarının büyük kısmı, antisemitizmin en

(*) Toplumsal açıdan kabul edilebilir davranış ve yaklaşımlar – ç.n.

çok korku uyandıran iki kötülüğe direndiğini düşünüyordu: aşağıdan gelen sosyalizm ve yukarıdan gelen tekelci kapitalizm. Bunlardan ikincisi için para peşinde koşan, dış güçlerle bağlantılı, doymak bilmez bir açgözlülük tim-sali olan Yahudi figürü suçlanıyordu; böyle resmedilen Yahudiler güya mütevazı, küçük ölçekli işini doğru düzgün yürütmeye çalışan ve çalışkan Almanları yerle bir ediyordu. Sağcı “anti-kapitalistler”in 1873’te Viyana Borsası’nın çöküşünden Hitler dönemine kadar, “temelde sağlıklı ‘sanayi sermayesi’ ile gerçek bir kötülüktən ibaret ‘Yahudi mali sermayesi’ arasında yaptığı ayrım” zaten bilindik bir ayrımdı (Kershaw, 1998: 152; ayrıca bkz. Lindemann, 1997: 498). Bu nedenle alt-orta sınıf, bir yandan sistem olarak kapitalizme tutunurken, öte yandan “spekûlatör” Yahudi’yi topa tutuyordu:

Modern ekonomi, siyaset ve ahlâk alanlarında pek çok şey yanlış gidiyordu; ama mesele, asıl suçlular olan kral ile yordakçılar ve üretken kapitalistleri aklayıp onlar yerine borsadaki, tefeci bürosundaki, yazı odasındaki Yahudi’yi suçlamaya dönüşmüştü (Mann, 1992: 466; ayrıca bkz. Volkov, 2002: 94-98).

Marx’ın *Yahudi Sorunu Üstüne* kitabı tam da bu nedenle komünizmin kucusunu önde gelen antisemitist bir ses olarak kınayan sayısız muhalifine rağmen, son tahlilde gerçekten antisemitist bir metin olarak değerlendirilemez. Marx, Musevilğin ruhunun açgözlülük, bencillik ve kâr etrafında döndüğüne dair kadim önyargıyla –bu önyargıyı ne yazık ki öncül kabul ettiğinden– mücadele etmekte kesinlikle başarısız olsa da, içinde yaşadığı dönemdeki antisemitizm egemenliğine rağmen toplumsal mücadelenin Yahudilere değil, kapitalizme karşı yürütülmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Marx (1992: 237) tam bu sayede materyalist soruyu sorar: “Musevilğin ortadan kaldırılması için hangi tikel *toplumsal* unsurun üstesinden gelinmesi gerekiyor?” Bu soruya şöyle yanıt veriyordu (241):

Toplum, Musevilğin *ampirik* özünü –piyasa ve onu doğuran koşullar– ortadan kaldırmayı başarır başarmaz, Yahudi *imkânsız* bir hale gelecektir; zira artık bilincinin bir nesnesi olmayacaktır. (...) Yahudilerin *toplumsal* kurtuluşu, *toplumun Musevilikten kurtuluşuna* bağlıdır.

Yahudilerin özgürleşmesini elinin tersiyle iten, kapitalizmle mücadele etmek için Yahudilerle mücadele edilmesi gerektiğini ve haliyle “mantıksal olarak” Yahudilerle mücadele etmek için kapitalizm eleştirisini tümenden terk eden antisemitistlerle taban tabana zıt bir konumda yer alan Marx, Yahudilerin kurtuluşunu desteklemek için Musevilik ruhunun, yani piyasa toplumunun ortadan kaldırılması gerektiğini düşünüyordu. Dahası Marx’a göre asıl mesele, hem dinden hem de onun maddi nedeni olarak görünen piyasadan kurtulmuş insani bir toplum yaratabilmek için Musevilğin ya da bu işte en

az diğer dinler kadar payı olan Hristiyanlığın ruhundaki şeytanı çıkarmaktı. Bu bakımdan Marksist bir çizgide yer almayan Hannah Arendt'in, Marx'a yönelik antisemitizm suçlamalarını elinin tersiyle itmesi ziyadesiyle yerinde bir harekettir (Arendt, 1960: 34; krş. Volkov, 2002: 122-123).

Dolayısıyla yirminci yüzyılın –ister Komünist ister Sosyal Demokrat olsun– sol cenahta yer alan antisemitistleri, son kertede antisemitizme (tamamen olmasa da)¹³ görece mesafeliydi ve sol saflarına gerçekten de pek çok Yahudi destekçiyi (ve lideri) katarken, Avrupa'nın pek çok ülkesindeki sağ partilerse intikam duygusuyla antisemitizm bayrağını sallıyordu (sosyalistlerin son kertede antisemitizme karşı çıkmaları üzerine bkz. Lindemann, 1997: 158-174; Volkov, 2002: 122-129.) Solcuların antisemitizmle ilişkisi bağlamında –Marx'ın *Yahudi Sorunu Üstüne*'de doğrudan polemige girdiği– Bruno Bauer'in kişisel olarak katettiği yol oldukça semptomatik bir örnek teşkil eder. Başlangıçta solun uç bir noktasında yer alan Bauer, Yahudilerin özgürleşmesine şiddetle karşı duruyordu ve bu da Marx'ın tepkisine yol açtı. Bauer daha sonraları gençliğinde aldığı radikal konumu adım adım terk etse de, antisemitist düşüncelerini korumaya devam etti. İlginç şekilde Nietzsche'ye yaklaştı ve çalışmalarında dikkatleri Heinrich von Treitschke'ye çekti. Nietzsche *Ecce Homo*'da (1992: 55) “eski Hegelci Bruno Bauer”e “en dikkatli okurlarımdan biri” diyerek işaret etmişti. Bauer, kitleleri hor gördüğü için Nietzsche'ye daha fazla yaklaşmıştı; tabii aslına bakılırsa bu, başta *Kutsal Aile*'deki Marx ve Engels de olmak üzere, pek çok kişinin dikkatini çeken bir eleştiriydi.¹⁴

Bununla birlikte, sol antisemitizmin çökmüş –yani sol grupların hem teori hem de pratiğinde marjinalleşmiş–¹⁵ olması, *sol antisemitist argümanın* –yani Yahudilerin Mamon'a tapan açgözlü birer kapitalist olduğu söyleminin– ortadan kalktığı manasına gelmez. Tam aksine, bu söylem sağ ideolojinin parçası haline gelip onunla bütünleşti. Wilhelm Marr, Otto Glagau, Adolf Stöcker, Otto Böckel, Friedrich Naumann, Karl von Vogelsang veya Karl Lueger

13 Alman Sosyalistlerinin retorğinde süregiden antisemitist imaların incelikli bir analizi için bkz. (Fischer, 2007). Bu çalışma aynı zamanda Marx'a yönelik antisemitizm suçlamalarına esaslı kaynaklar verir.

14 Genç Bauer'in elitizme duyduğu sadakat kısa süre önce yayımlanan bir çalışmada çok güzel özetlenmiştir:

Sosyalist Otto Lünning, ihtilafli konuları şematik terimlerle ele alıyordu: “[Bruno Bauer] Fransız Devrimi'nden, komünizmden ve Feuerbach'tan kurtulmak için tekrar tekrar 'kitleler, kitleler, kitleler!' diye avazı çıktığı kadar bağırıyordu.” Muhalefet kendisini gösterdi. (...) Bir yanda Fransız Devrimi, komünizm ve Feuerbach, diğer yandaysa devrimin, kitlelerin ve *Gattung*'un eleştirisi vardı (Tombs, 2013: 22).

15 Sovyetlerin –bilhassa Stalin döneminde– Yahudilere yönelik zulmünün oldukça ihtilafli örneklerini burada ele almıyoruz. Şu anda Batı antisemitizmiyle ve özellikle onun Alman (ile Avusturyalı) varyantıyla ilgileniyoruz. Stalin'in Yahudilere yönelik tutumlarına dair bir tartışma için bkz. (Lindemann, 1997: 448-455).

gibi ajitatörlerin ve antisemitist “teorisyenlerin” başvurduğu retorik, uluslararası sermayenin bir temsilcisi, bir borsa kodamanı olarak Yahudi imgesine yaslanmaktan asla vazgeçmedi. Sağ, kapitalizmi aslında benimsediğini hasıraltı etmek ve –çoğunlukla bunda başarılı olamasa da– emekçilere seslenebilmek için bu imgeyi kullandı.

Wagner’in antisemitizmini değerlendirmek ve bunun Nietzsche’nin konumuyla kıyaslayabilmek için belli bir yolu katettik. Wagner’in Yahudilere yaklaşımı şüphesiz Nietzsche’ninkinden çok farklıydı. Öncelikle Nietzsche’nin Yahudiler ile Museviliğe yönelik olumlu görüşlerinin Wagner’de izi tozu dahi yoktur. Wagner açık ve düpedüz bir antisemitisttir; oysaki Nietzsche’nin durumu bu değildir. Wagner’in Museviliğe yönelik reddiyesi, (Yahudilerle kurduğu ve burada bizi ilgilendirmeyen kişisel ilişkileri bir kenara bırakılırsa) muğlaklık ve nüanslardan uzaktır. Söz konusu Yahudilerin gayri insani varlıklar olarak görülmesi ve şeytanlaştırılması olduğunda, Wagner antisemitist önyargıların yaygınlaştırılması ve meşrulaştırılmasında gerçekten çok önemli bir rol oynamıştır. Wagner’in Yahudilerin yabancı ve düzeltilmesi mümkün olmayan ırksal bir unsur olarak damgalanması projesinde doğrudan parmağı vardır; bu nedenle Yahudilerin ırksal açıdan farklı oldukları düşüncesinde tutarlı bir çizgi izlemeyen Nietzsche’nin onunla aynı kefeye konup böylesi ağır bir suçlamaya maruz bırakılması mümkün değildir (krş. Losurdo, 2008: 189-190). Bana kalırsa Wagner’in antisemitizminin yalnızca yazılarıyla sınırlı olduğu ve sanatına sığmadığı şeklindeki yaygın görüşün pek iler tutar bir yanı yok. P.L. Rose, Marc Weiner, Hartmut Zelinsky ya da David Levin gibi Wagner eleştirmenleri, bestecinin operalarının –tıpkı yazılarında olduğu gibi– “Yahudi” özelliklerinin tezahür ettiği olumsuz karakterlerle dolu olduğunu iddia ederken yanlışlanması epey zor bir fikir atarlar ortaya (tek bir örnek verelim: Nibelung Yüzüğü dörtlemesinin *Siegfried* bölümünde yer alan Mime’nin adı tam da sanatsal açıdan asalaklığını gösterir; çünkü sadece taklit [*mimesis*] yeteneğine sahiptir. Wagner, 1850 tarihli meşhur risalesi *Das Judentum in der Musik*’te tam da aynı şekilde hakiki bir sanat yapıtı ortaya koymadaki doğuştan gelen kifayetsizliğin Yahudilerin bir özelliği olduğunu ileri sürer; bkz. Rose, 1992; Zelinsky, 1976; Weiner, 1995; Levin, 1998). Yine de Wagner’in antisemitizmi –ne kadar zehirli olursa olsun– içeriği bakımından ele alınınca, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yaygınlık kazanmış sol antisemitist argümanın klasik çizgilerini sürdürmenin yanı sıra Yahudileri kapitalizmin temel amblemi olarak gördüğünden ve halkı sömüren kalpsizler olarak suçladığından epey geleneksel kalıyordu. Bestecinin kariyeri boyunca kullandığı antisemitist sıfatlardan bazılarını derleyen Zelinsky’nin hazırladığı şu listeye bakmak, durumu anlamak için kâfidir:

Bu bağlamda müzikal dramalarına, yazılarına ya da Cosima Wagner'in gün-lüklerine bakarsak Wagner'in dili nettir. Yahudiler ve Musevilikten söz eder-ken şu sözcükleri (tabii dahasının da olduğu söylemek gerekir) yıllar bo-yunca tekrar tekrar kullanmıştır: para, altın, mülk, mülkiyet, banker, eli sı-kı, pazarlık yapan, hırsız, düşük, çirkin, hainlik, garez, haset, yozlaşma, iha-net, numaracı, tahrifat, gösterişçi, modern, kalitesizlik, yolsuzluk, maskeli, eğilip bükülme, fahişe, kurbağa, kurtçuk, kemirgen, zalim, iblis, lanetli (Ze-linsky, 2002: 38).

Burada dikkat edilmesi gereken mesele şudur: Wagner'in iptilasındaki müstehcen nefret bir kenara konursa Yahudiler esasen sol antisemitizmin bakış açısıyla üretilmiş suçlamalara maruz kalmıştır. Burada kullanılan ço-ğu ifade, daha sağcı bir damardan gelen “modern” ve “yozlaşma” (ve muh-temelen “haset”) hariç olmak üzere, (yine Volov’un terimine atıfta bulunur-sak) belli bir “kültürel kod”la ilgilidir, tabii “kurbağa”, “iblis” veya “lanet”li gibi sıfatların toplumsal açıdan sınıflandırılması mümkün değildir. Bu liste-de kesinkes eksik olansa genel olarak sağ antisemitizmin ve bilhassa da Hit-ler’in antisemitizminin demagojik özünü oluşturan bir suçlamadır: Yahudi-lerin “devrimci” ya da “sosyalist” olduğu suçlaması (tabii Nietzsche’nin eleş-tirisinin merkezinde yer alan Museviliğin ahlâkla ve köle isyanıyla ilişkisini de bu listede bulamıyoruz). Şüphesiz ki, Wagner’in düşüncesinde bu unsur-ların varlığından söz etmek mümkündür; ama besteci bu çizgiden epey uzak bir şekilde, 1830 ve 1848 devrimlerini bazen –özellikle kendisinin bilfiil kat-ıldığı ikincisini geriye dönük olarak ayrı bir yere koyarak– Fransızların sığ cumhuriyetçiliğini taklit eden Yahudilerin önderliğindeki devrimler şeklin-de değerlendirip göz ardı etmiştir (örneğin bkz. Wagner, 1995: 166). Aslına bakılırsa –daha önce ileri sürdüğüm üzere– on dokuzuncu yüzyılın son dö-neminde hakiki bir sol pozisyonun antisemitizmle bağını koruması müm-kün değildi. Wagner, antisemitizmi seçerek mecburen radikalizm kapısını kapattı ve fiilen sağ saflara katıldı. Bunlara rağmen Yahudi radikalizmine karşı protesto, bir yandan paragöz Yahudileri kınayan “toplumsal retorik”in ezici bir baskınlık elde etmesi, öte yandan da Hitler’in düşüncesinde sosya-lizm karşıtlığının belirleyici bir unsur olmasından ötürü Wagner’in antise-mitist tiratlarında nispeten marjinal bir yön olarak kaldı. Bu cihetle P.L. Ro-se (1992: 190) Wagner’in antisemitizmini şu ifadelerle tanımlarken çok doğ-ru bir yere parmak basar:

Wagner, Yahudilerin Alman halkının büyük bölümünün bilincinde –Mesih katili olarak tarif edildikleri kadim Hristiyan imgesinin yerini alacak– mut-lak kötülüğün yeni simgesi olarak kurulmasında herkesten fazla rol oynadı. Bu yeni imgeye göre modern Yahudiler artık Mesih’i değil, bizzat insanlı-

ğı çarmıha geriyordu. Yahudiler sevgisizlik, açgözlülük, egoizmin kişileşmiş hali olarak sunuluyor; Yahudi kapitalizmi ile dünyanın hâkimiyetini ele geçirmek için düzenlenmiş Yahudi komplosunda ise güya diğer insanlar ve doğa üzerinde egemenlik kurma arzusu somutlaştırılıyordu.

Gelgelelim Rose analizine *Hitler'in antisemitizmini* bu türden bir anti-kapitalizmin doğrudan uzantısı olarak tanımlayarak devam edince (190) şüphe bulutları toplanmaya başlar: “Dünya görüşü tepeden tırnağa Wagner’in antisemitizmine bulanmış Hitler’e asıl çekici gelen unsur tam da buydu.” Ne var ki bu yaklaşım –daha önce gösterdiğim üzere– Hitler’i bir devrimci ve anti-kapitalist olarak resmeden çürük bir akıl yürütmeye dayanıyor. Hitler, Wagner’in Yahudilere yönelik irrasyonel ve katı nefretini paylaşıyor, Yahudilerin şeytanlaştırılmasını sonuna kadar sömürüyordu;¹⁶ ancak bu nefretin toplumsal içeriğini neredeyse tamamen *tersyüz* etmişti: Hitler’in tahayyülündeki Yahudi, ağırlıkla paragöz Yahudi, Wagner’in düşündüğü gibi kapitalizmin özünde yer alan figür değildi (tabii her şeye rağmen hem Hitler hem de diğer Naziler bu klişeden ara sıra faydalanma fırsatını geri çevirmemişlerdi). Hitler’in bakış açısından Yahudi, öncelikle köle isyanının elçisi, kitleleri harekete geçiren bir provokatör, Bolşevik, hınç vaizi, işçiler arasında huzursuzluk çıkaran biriydi; kısacası kapitalist hiyerarşinin *antitezi*ydi. Hitler, işte bu nedenle antisemitizminin dümenini Wagnerci değil, Nietzscheci bir rotaya doğru kırdı. Hitler’in antisemitizmi, *şemail* açısından alenen Wagnerciyken, *içerik* açısından en azından büyük ölçüde Nietzscheciydi. Hitler, Wagner’in bıraktığı ipucunu izleyerek iblis Yahudilerin kökünü kazımak üzere yola çıktı; ancak bu imha kampanyası, ilhamını her şeyden önce Yahudileri eşitlik vaizi, devrimci provokatör ve köleleri ayaklandıran biri olarak görme arzusundan alıyordu. Yani İsrail’in o habis mirasının, “korkunç ve akıl almayacak felaketi”nin ortadan kaldırılması gerekiyordu. İşte tam da bu nedenle, tam da en az beklenildiği yerde, yani Hitler’in antisemitizminin kalbinde Nietzscheci bir ideolojik çekirdek tespit etmek mümkündür.¹⁷ Tespit ettiğimiz bu bağlantı, R.S. Wis-

16 Tabii bu, Rose’un varsaydığı gibi, Hitler’in antisemitizminin ardındaki asli, hatta yegâne etkenin Wagner olduğu manasına gelmez.

17 Bu noktada, Nazizm’in aslında Wagner’in Bayreuth projesinin bir devamı ama bu devamın *esas-tan çok biçimsel* olduğunu ve somut siyasi hedeflerden ziyade siyasetin büyük ölçekli bir biçimde estetikleştirilmesiyle, yani siyasi bir dindarlık ve geleceğin habercisi olarak lider kültürünü inşa etmekle ilgili olduğunu savunan Urs Marti ile aynı fikirdeyim esasen (Marti 2008: 71). Marti ilginç bir biçimde sözlerine şöyle devam eder (72): “Nietzsche’nin büyük siyaset fikrinin Wagner’inkiyle kıyaslandığında ne kadar incelikli ve tam da bu nedenle çok daha tehditkâr olduğunu anlamak ancak günümüzde mümkün olmuştur.” Marti, Nietzsche’nin insanların gizliliğini ve esrarengizliğini koruyan daha yüksek bir güce tabi kılındığı, piyon olarak kullanıldıkları ve bireysel özgürlüklerinin zalimce çiğnendiği sinsi bir sosyo-politik düzeni destekleyen bir proto “neoliberal düşünür” olduğunu ileri sürer (72-73). Bu iddia epey sert ve Nietzsche’nin bir Aydınlanma düşünürlüğü olduğu şeklindeki yaygın fikre hayati bir müdahalede bulunuyor olsa da,

tirsch (2002: 144) tarafından da tasdik edilmiştir: “Nietzsche’nin çalışmaları-na ve niyetlerine yönelik –skandal düzeyinde diyemsek de– ciddi bir adalet-sizliği” düzeltmeye çalışan Wistrich bile, “Nietzsche’nin öngörülü düşüncesi ile Üçüncü Reich’in soykırım projesi arasında nedensel bir bağlantı olduğun-da ısrar edenler”in sözlerini göz ardı edememiştir.

Wagner’in uç noktalara varmış antisemitizminin bazı önemli açılardan Nazi antisemitizmini hem öncelediği hem de önünü açtığı doğrudur. Ta-bii öte yandan Wagner’i Hitler’in dolaysız bir habercisi sayan eleştirmenler, antisemitizmi Nazizm’in merkezî unsuru, neredeyse ciddiye alınarak tartı-sılmaya değer tek yönü kabul eden bir öncülden yola çıkıyorlar. Dolayısı-yı da araştırmalarının kapsamını (özellikle P.L. Rose’da olduğu gibi) anti-semitizmi deşifre etmekle sınırlıyorlar. Bu yaklaşımın sorunu, ideolojik ol-duğu kadar siyasi de olan Nazi antisemitizmini, en başından itibaren içeri-sinde şekillendiği geniş kapsamlı tarihsel dokudan çekip çıkartıldığı haliyle, salt kendi terimleri açısından kavramasının epey güç olmasıdır. Örneğin *Kavgam*’la ilgili kısımda göstermeye çalıştığım üzere, Hitler’in *antisemitizmi* çok daha geniş kapsamlı olan ırkçılık fenomeninden soyutlanarak, yani –ka-pitalist üretim biçimi sayesinde gelişen– *emperyalizmin* geniş bağlamı hesa-ba katılmadan ele alınmaya kalkışılınca tam manasıyla kavranamaz. Antise-mitizmi doğru şekilde bağlama oturtamamanın sonucuysa Holokost’un yal-nızca Wagner’in operalarının ve yazılarının arkasında yer alan ölümcül bir programın hayata geçirilmesinden ibaret olduğu yanılmasına kapılmaktır.

Antisemitizmin sorununun bu şekilde kendi başına bir unsurmuş gibi ele alınması, Avrupa Yahudilerinin yok edilmesi sürecinin, sadece antisemitist değil, aynı zamanda ırkçı ve sosyal Darwinci genel bir siyasi proje olduğu; “üstün” ile “aşağı” ırklardan söz edip onları efendi ve köle olmak üzere iki-ye ayıran sistematik bir ideoloji olmaksızın gerçekleştirilemeyeceği gerçeği-ni gözden kaçırmaya yol açar. Bu ideoloji, insanlar, devletler ve ırklar arasın-da üstünlük uğruna yaşanan bir rekabet olduğu, sağlıklı görülenlerin elen-diği, insani ve kültürel büyüklüğünse teşvik edildiği bu sürecin kaçınılmaz ve verimli olduğu varsayımına yaslanır.

Bu bağlamda Wagner ile Hitler arasında kurulan nedensellik bağının ek-sikleri net bir biçimde ortaya çıkıyor. Wagner’in Alman milletinin büyüklü-ğüne ve daha sonradan da Alman saflığına duyduğu inanç, ne kadar mana-sız ve paradoksal olursa olsun, basitçe tersine çevrilemeyecek genel bir ev-rensel kardeşlik vizyonu içerisinde konumlanmıştı: güç için verilen evrensel bir mücadele. Böylelikle mağlup Almanya diğer uluslardan yasal olarak kö-

böyle bir mekanizmanın tam da Üçüncü Reich döneminde zaten faaliyette olduğunu ve sah-neki varlığı kolaylıkla gözlemlenebilecek parlak Wagnerci teçhizatlarla rahatlıkla gizlenebi-leceğini düşünüyorum.

le emeği elde edebilecekti. Mesela *Alman Nedir?* (1865) başlıklı denemesinde Wagner'in erken dönemdeki devrimci coşkusu neredeyse tamamen buharlaşmıştı (tabii 1871 gibi geç bir tarihte Paris Komünarlarını Nietzsche'nin eleştirilerine karşı savunarak sol cenaha duyduğu sempatiyi koruduğunu gözler önüne sermişti). Yine de Alman milletinin tarihsel yozlaşma sürecine dair kaleme aldığı bu analizde *anti-emperyalist* bir hatta yer aldığı göze çarpar. Şayet gelecekte, Wagner'in Walter Kaufmann'ı rolünü üstlenmek isteyen bir araştırmacı olursa ve bestecinin adını Nazi "istismar"ından kurtarmak için bir kampanya başlatmaya niyetlenirse burasının başlamak için en uygun yer olduğunu söyleyelim!¹⁸

Alman şiiri, Alman müziği ve Alman felsefesi bugün dünyadaki her milletin saygısına mazhar oluyor ve muazzaz addediliyor: Ne var ki "Alman şanı"na hasret duyan Almanların Roma Katolikliğine yaslanan Kaiser-Reich'in bir tür yeniden dirilişinden başka bir şeyi hayal edememesi âdeta bir kuraldır. Dahası bu düşünce en iyi huylara sahip olan Almanların kendine has bir efendilik arzusunun ilhamıyla hareket etmesine yol açar: başka milletler üzerindeki bir üstünlük arzusuyla. Almanlar bugün Roma Katolik Devleti kavramının Alman halkının refahı için ne denli zararlı olduğunu unutmuşa benziyor (Wagner, 1995: 154-155).

Hitler'in bu paragrafa hiç gönderme yapmaması pek şaşırtıcı değildir. Naziler, Wagner'in evrensel hümanizmle karşıtlık içindeki –aynı dönemde kaleme aldığı başka bir yazısındaki– dar vatanseverlik eleştirisinde de kendilerince kullanılabilecek pek bir şey bulamamıştı:

Vatanseverlik, şehirlilerin gözünü Devletin çıkarlarına dikmelerini sağlayacak şekilde keskinleştirebilse de, onu genel olarak insanlığın çıkarlarına karşı kör bırakır; hatta şehirlilerin en etkili gücü, bu körlüğü tutkuyla artırmak için harcanır. (...) Vatanını seven kişi, kendi devletini diğer bütün Devletlerin üstüne çıkarmak ve kişisel fedakârlığının –deyim yerindeyse– faizinin Anavatan'ın gücü ve büyüklüğüyle ziyadesiyle ödendiğini görmek için Devletine boyun eğer. Bu nedenle diğer Devletlere ve halklara yönelik adaletsizlik ile şiddet, tarih boyunca Vatanseverliğin gerçek dinamik yasası olmuştur (Wagner, 1995: 16).

Hitler, manevi vaftiz babasının –buna benzer– şu sözlerini de pek içine sindirememişti (19): "Bir demagog ya da entrikacı, şimdiye değin bir biçimde va-

18 Tabii bu müstakbel araştırmacı, Wagner'in Nietzsche'ye kıyasla elitlere sunabileceği çok az şey ve bunların da çoğunun –plebe kabalığı, popüler kültür savunusu ya da en sıkıcısı, kölelerin özgür bırakılması konusundaki ısrarı– faydasız olduğunu düşünülünce, böylesi bir kampanyanın Kaufmann'inkinin yarısı kadar bile başarılı olamayacağı konusunda uyarılmalıdır.

tanseverlik pınarından ilham aldığına inandırmadan bir Halkı yoldan çıkarmamıştır.” Elbette Wagner –Schopenhauer’in dinginliğinin çatısı altından– kınadığı emperyalist vatanseverliğe karşı etkili bir direniş gösterebilir; ancak faşizmin zaviyesinden bakılınca dinginlik bile faşizmin kökünü kazıması ya da en azından iktidar yolunda saflarına katması gereken bir şeydir. Dahası, Wagner’in zayıfları hor görme biçiminde, korkunç Nazi bulmacasının onsuz asla tamamlanamayacağı bazı “eksiklikler” vardır. Üstelik durum bununla da sınırlı değildir: Wagner merhametin yüce bir değer olduğunda ısrar edince Nietzsche’nin küçümsemesinden payına düşeni alır (1967: 172): “Wagner dekadınların erdemine sahipti: şefkat.” Peki Nietzsche’ye göre bütün “dekadan hareketler”in lideri olan Yahudiler tam da şefkati savunan bir halk değil miydi? Dahası Nietzsche düşünsel kariyerinin başında şefkati elitlerin imtiyazlarını tehlikeye atan bir güç olarak tanımlamamış mıydı? “Kültür gerçekten halkın takdirine bırakılıysaydı,” diye uyarıyordu Nietzsche (1994: 178-179), “sanatın putkırıcı yıkım girişimleri, (...) kültür duvarlarını yıkan bir şefkat çılgılığı olurdu; adalet dürtüsü, acısının eşit şekilde pay edilmesi, başkaca bütün fikirleri altüst ederdi.” Olgun Nietzsche için “öldürmeyeceksin” emri “naiflik”ten başka bir şey değildi; hele de “dekadanlara çoğalma yasağı konmalı: ‘üremeyeceksin!’” ifadesiyle kıyaslanınca (1968: 389). Nietzsche üstelik bunu tam da Parsifal’i “çoğalmamak için pek çok nedeni olan”, “tipik bir ahmak” diye tanımladığı paragrafta söyler. Nietzsche bu sözlerin devamında Wagnerci bir dekadansa karşı öjeniyi savunan hakiki bir kampanyanın önderliğini üstlenir:

Yaşamın en büyük avukatı toplum, yaşamın kendisine karşı düşükle sonuçlanan her yaşamdan sorumludur; dolayısıyla bu yaşamların cezasını da çekmek mecburiyetindedir. Bunun sonucu olarak da, söz konusu çoğalma gayretinin önüne bir set çekmek zorundadır. Toplum çok sayıdaki doğumun önüne geçmelidir. (...) Hayatın kendisi dayanışma nedir bilmez, bir organizmanın sağlıklı ile yozlaşmış kısımları arasındaki “eşit haklar” diye bir şeyi tanımaz: Yozlaşmış kısımları ya kesip atmak zorundadır ya da yok olmak. Dekadanlara acımak, hastalıklılara eşit haklar tanımak – en korkunç ahlâksızlık olur ve bu, doğaya aykırı şeylerin ahlâk diye yutturulmasıdır! (Nietzsche, 1968: 389).

Nietzsche’nin proto-Nazizm’ini elini kolunu sallayarak temize çıkarmaya kalkışanlar, pek çok benzeri bulunan bu tür bir ifadeyle yüzleşmekte zorlanırlar:

Geleceğin insanını yetiştirip büyütme üzerinden şekillendirmek için büyüklüğün bu muazzam enerjisini kullanmak, öte yandan da milyonlarca kusurluyu ortadan kaldırmak ve böyle bir şey hiç yaşanmamış olsa bile bir insanın yol açtığı bu acı yüzünden ıstırap duymamak gerekir! (Nietzsche, 1968: 506).

Gelgelelim bunun gibi pasajlarla nadiren hesaplaşılmıştır. Nietzsche'nin kitle toplumuna yönelik aristokratik muhalefetine dayanan ve dolayısıyla Nietzsche'yi Nazizm'in ileri görüşlü eleştirmeni olarak sunan standart savunmada iki yönlü bir zayıflık vardır. Birincisi, kitle toplumunun bayağılığına yönelik herhangi bir aristokratik küçümseme, teorik bile olsa filozofun kitlesel imha projesindeki asli suçlu ortaklığını, pek çok insanın öjenik bir temizlik sürecinden geçmesi gerektiği şeklindeki fanteziyi hem paylaştığı hem de yaygınlaştırdığı gerçeğini gözden kaçırmamıza sebep olmamalıdır. Nietzsche'nin –kendilerini “kusurlu” olarak görmedikleri için– Yahudileri hedef tahtasına oturtmadığını söylemek de pek bir şeyi değiştirmez; zira burada önemli olan belirli grup ya da grupların “kitle” veya “ayaktakımı” olarak görülmesi değil, kitlenin yok edilmesine dair dillendirilen imha (buna “ideal” diyemeyiz ama şunu diyebiliriz) ilkesidir. Nietzsche'nin “ileri görüşlülüğü” milyonları yok etmeye hazır olmayı içeriyorsa, o halde Wistrich'in iddia ettiği gibi onu “Üçüncü Reich'in soykırım projesi”yle ilişkilendirmek “skandal düzeyindeki bir adaletsizlik” değildir. İkinci ve daha önemli zayıflıksa şudur: Nietzsche mesafeli aristokratik eğilimlerine rağmen değil, tam da bu eğilimler yüzünden kitlesel katliamları meşrulaştırıp teşvik eder.

Aynı şekilde Wagner'in de Yahudileri insanlığı sömürdükleri gibi hayali bir iddiaya dayanarak aforoz ettiği de tartışılmaz bir doğrudur; ancak böyle bir görüşün Üçüncü Reich'a evrilmesi için –sömürünün meşru olduğunu ısrarla savunan– bu karşıt teorilere dahil olması gerekiyordu. Faşistler, ideolojik ipuçlarını Nietzsche ve –Almanlar da dahil– başkaca sosyal Darwincilerden almıştı: “Yozlaşmış, kusurlu ya da ilkel bir toplumdan söz ediliyorsa buna sömürü denemez: (...) Bu tam da yaşam istencinden başka bir şey olmayan güç istencinin bir sonucudur” (Nietzsche, 1990b: 194). Bu bakımdan Steven Aschheim'in (1996: 120) başka bir bağlamda önerdiği teorik bir kılavuzu izlememiz gerektiği hususunda hemfikirim: “Holokost, Yahudi karşıtı bir projeydi; ne var ki Nazilerin ölümcül dürtüleri ancak onu ‘insani’ bir olasılık haline getiren çok daha genel şekillendirme süreçleri, yapıları ve davranış biçimleri içerisinde işlediği takdirde hayata geçebilirdi.”

Nietzsche ile Wagner'in Nazizm'in evriminde oynadığı role ilişkin tartışma, Nazizm'in modern kitle toplumunun bir fenomeni olarak açıklanmasıyla ilgili son derece önemli bir soruyu hasıraltı eder. Nasyonal Sosyalizmin öncelikle Nietzscheci ya da Wagnerci bir proje mi olarak düşünülmesi gerektiği sorusu, Nazizm'in kitlelerle ilişkisinin nasıl yorumlandığına bağlıdır. Zira Nazi dönemi kaba bir eşitlikçilik bayrağı altında kendilerinden daha iyi olanlara meydan okuyan kindar kitlelerin yıkıcı orjisi olarak anlaşılırsa o zaman Nietzsche hareketin en sert düşmanı olarak belirirken, Wagner de onun doğal habercisi ve müttefiki olur (ya da öyle görülür). Şayet

Nazizm temelde *kitleleri eline almayı*, onları demir bir disipline sokup siyasi iktidardan yoksun bırakmayı hedefleyen bir *elit projesi* olarak görülürse o zaman antisemitistlere yönelik bütün aristokratik küçümsemelerine karşın faşizmin nesnel öncüsü rolünü üstlenen Wagner değil, Nietzsche olur. Hitler'in Wagner'le özdeşleştirilmesinin ardında, Nazizm'in pleb hareketini kitlesel bir histeri olarak yorumlayan sosyopolitik tez yatar; bu histerinin temel ekseninde de kaba bir antisemitizm ve sözde sosyalist bir haset yer alır. Buna karşı ortaya atılan bir görüş ise Nazizm'i –bazı önemli açılardan– Nietzscheci bir proje, işçi sınıfın üstünlüğüne yönelik –bilakis– *yukarıdan bir hıncı* ifade eden elitist bir tepki olarak yorumlar. Kitlenin gücünü kontrol altına almanın peşine düşen Naziler, en fanatik ve canı ırkçılığın yanı sıra antisemitizme başvurmakta bir beis görmediler; tabii bütün bunlar son tahlilde –sınıf mücadelesinin silahları olarak– belli bir amaca yönelik, işlevsel ve anlaşılır araçlardı.

Pek çok yorumcunun onu kapitalizmin eleştirmeni olarak görmesi gibi, Hitler elitlere karşı yükselen eşitlikçi ayaklanmanın, kitlenin lideri ilan edildi. Böylelikle pek çok anlatıda kitlesel *hıncın* temsilcisi haline getirildi. Nazizm'in siyasi gelişimi bu şekilde yorumlanınca, Wagner ile Nietzsche'nin bu süreçteki rolüne dair tartışma haliyle ikincisinin lehine sonuçlanır. Bunun tipik bir örneği Yirmiyahu Yovel'in *Nietzsche contra Wagner on the Jews* metnidir. Yovel bu metinde Nietzsche'ye övgüler yağdırırken –“Nietzsche'nin fikirlerini Nazizm'le ilişkilendirmek hem saçma hem de çelişkilidir” (2002: 141)– Wagner'i ise “basitçe ve doğrudan olmasa da” esasen bir proto-Nazi olduğu için kınar. Bu türden katı yargılar, yazarın Nazizm'e ilişkin –tepeden tırnağa Nietzscheci– yorumunun doğal bir sonucudur:

Wagner'in savunduğu *laissez-aller* [sınırsız özgürlük], olumsuz tutkulara kapılan, kendi kendine hâkim olmakta yaşadığı eksiklikleri bir erdemmiş (“samimiymiş”) gibi sunan sıradan insanlara çekici geliyordu. (...) Wagner'in ilkel siyasal psikolojisi, antisemitist hareketleri ve daha sonra da Nazi siyasi orjilerini besleyip büyüten kaba kitlelere uygundu (2002: 138).

Nazizm bu nedenle kitlesel bayağılığın bir ürünü, “sıradan insanlar”ın yıkıcı enerjisinin “siyasi orjilerde” boşaltılması olarak görülür. Bu türden açıklamalar, Nazizm'in başarısızlığına yol açan hayati unsurun aristokrat bir soydan gelmemesi olduğunu düşünür; Nietzsche belki zayıf ve yozlaşmış olanların ortadan kaldırılmasına ve sayısız insanın kurban edilmesine tamam demiş olabilir; ama kastettiği, bu işi bir grup habis plebin yapması değildi.¹⁹ As-

19 John Farrenkopf'un (1993: 180) “Almanya'yı yönetmeye uygun olmayan bir pleb diye gördüğü için Hitler'i” reddeden Oswald Spengler'i övmesini düşünebiliriz burada. Yazarın ideolojik perspektifi düşünüldüğünde, kitle kültürünü tarihin en berbat felaketlerinden biriyle denk görmesi hiç

lına bakılırsa “kaba kitleler”den müteşekkil “sıradan insanlar”ın Nazi ideolojisine –hem kültürel hem siyasi, hem de ekonomik açılardan– üst düzey elitlerden çok daha dirençli oldukları ve elitler Nazizm’in arkasında sıraya geçtikten sonra Hitler’in yolundaki en büyük engeli işçi sınıfının oluşturduğu gerçeği göz ardı ediliyor. Yovel’in yorumu gibi benzeri pek çok örnekte gerçek kurbanlar acımasız faillere dönüştürülürken, Nazizm’in başlıca sorumlusu toplumsal gruplar, yani Alman elitleri ve burjuvazi, Nietzsche’nin to-runlarının keyfi yorumlarıyla bir pleb ayaklanmasının asil kurbanları gibi sunuluyor.

Nihayetinde, Üçüncü Reich’in bazı açılardan Wagner’in büyük ölçekli dramaturji anlayışına yaslanan ve bestecinin en kötü takıntılarından bazılarını kuvveden fiile geçiren siyasi bir *Gesamtkunstwerk* olduğu doğru olsa da, hiç şüphe yok ki Nietzsche’nin *Partei des Lebens*’i de bunun antitezi değildi. Tüm bu tartışmadan sonra Wagner’in takdire şayan ahlâki ve siyasi bir rol modeli oluşturduğunu söyleyecek değilim; ama Nietzsche’yi böyle bir role aday gösteren çalışmaların arkasındaki mantığı da sorgulamak gerektiğini düşünüyorum.

Kitle olarak Yahudi; elit olarak Yahudi

Nasyonal Sosyalist dünya görüşü, Yahudilerle kitle arasında işte böyle merkezî ve önemli bir bağ kurdu. Bu olguyu en iyi yorumlayan isimlerden John Carey, yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa entelijansiyasının kitlelere yönelik keskin tepkisini ele aldığı çalışmasında şöyle bir özet yapar:

Kitlelerin yarattığı tehdit, belirgin şekilde bir Yahudi tehdidiydi; zira kitlenin ipleri Yahudilerin elindeydi ya da en azından Hitler kendisini buna ikna etmişti. Basın Yahudilerin elindeydi. (...) Marksizm ve sosyalizmin arkasında da elbette onlar vardı. Dolayısıyla çoğunluğun egemenliği fikri (...) bir Yahudi icadı olarak düşünülebilirdi.

Ne var ki Yahudi ve kitle fikirleri, Hitler’in zihninde –muhtemel rasyonel argümanlarda gerçekleşmesi mümkün olmayacak kadar çok– birbirine karışmıştı. Hitler, Yahudileri başka toplumsal unsurlara sızıp bozabilecek bir kitle olarak tahayyül ediyordu. Ona göre Yahudiler sayılmakla bitmeyecek kadar fazlaydılar: “Bu insanların sayıca bir sınırı yok.” Dahası kitlelere ahlâki bir veba, insan ruhunu zehirleyen bir “Kara Veba” misali bulaşıyorlardı. Yahudilerin bu açıdan Hitler’in gözünde nihai kitleyi temsil ettiği söylenebilir.

de şaşırtıcı değildir (181): “Yüzyılımız şimdiden dünya savaşlarına, ekonomik krizlere, totaliterliğe, soykırıma, Batı’nın toplumsal dokusunun parçalanmasına, kentsel yaşamın çürümesine ve kitlenin, popüler kültürün yükselişine tanık oldu. Küresel ekolojik kriz şiddetlendikçe bizi neyin beklediğini düşünmek bile insanın tüylerini diken diken etmeye yetiyor.”

(...) Hitler'in yarattığı mitolojide amorf, sınırsız, insan-altı olan Yahudiler, kitle kavramının meşrulaştırmak için ortaya çıktığı dehümanize edici dürtülerin ideal hedefi haline geldiler. (...) Yahudileri kitle olarak düşünmek, onları topluca imha etme fikrini daha kolay düşünülebilir hale getirdi (Carey, 1992: 205-206).

Naziler, analizimizde kitle toplumunun temel yapıtaşları olarak ortaya koyduğumuz olguların büyük bir kısmını Yahudilerle ilişkilendiriyor ve genellikle “ipleri ellerinde tutma” kapasitesine sahip oldukları varsayımından hareketle onlara toplumda öncü bir rol atfediyordu. Yahudiler kitlesel ilerlemenin koçbaşı olarak düşünülüyordu ve bu yüzden onu savuşturmayı başardıkları takdirde saldırının etkisini azaltabileceklerdi. Kitle siyaseti –hem reformist, demokratik tezahürü hem de isyancı biçimiyle– Yahudilerle iltisaklıydı. Kitle toplumu ve kitle kültürü, Yahudilerin kontrolündeydi. Avrupa'nın dört bir yanındaki antisemitist söylem, Yahudileri dişil niteliklerle özdeşleştiriyordu: Yahudi erkek, özellikle –dişil yanın eril yandan daha baskın olduğu– melez bir yaratık olarak düşünülüyordu.²⁰ Antisemitist literatür Yahudiler, kadınlar ve eşcinseller arasında benzerlikler görüldüğünü öne sürüyordu ve bunlar, cinsiyetler arasında olması gerektiğini düşündükleri sınırları tehdit ediyordu. Tarihçi Hillel J. Kieval, “Yahudiler sık sık yumuşak, zayıf ve pasif olarak tasvir edilmekle kalmadı; aynı zamanda histerik ve kontrol edilemez tutkuların kölesi, eril olmayan ve irrasyonel bir şiddete eğilimli diye resmedildiler,” (2001: 145) demişti. Bu özdeşleştirme öylesine yaygındı ki, feminizmin reddi ve antisemitizmin benimsenmesi çoğu zaman birbirinden ayıramayacak durumdaydı (bkz. Volkov, 2002: 130-140). Nazi propagandası, Yahudi erkek bedeninin –Aryan karşıtının kusursuzluğuna kıyasla– fiziksel açıdan sözümona daha aşağı bir konumda olduğuna işaret ediyordu. Hitler şunu savunuyordu:

Genç kızlar kimi sevgili seçeceklerini iyi düşünmeli. Şayet fiziksel güzellik bugün züppe modalarımız yüzünderi tamamen arka plana atılmasaydı, yüz binlerce çarpık bacaklı kızın iğrenç Yahudi piçler tarafından baştan çıkarılması mümkün olmazdı. Bu durum milletin çıkarlarıyla da ilgilidir: En güzel bedenlerin birbirini bulması ve böylelikle millete yeni bir güzellik katılması na yardımcı olması gerekir (Hitler, 1999: 412).²¹

20 Bu benzetmenin iyi bilinen ve son derece etkili bir örneği, doktora tezi *Sex and Character*'da hem kadınları hem de Yahudileri küçümserken aynı zamanda Yahudilerin erkekliğini sorgulayan Avusturyalı Yahudi Otto Weininger'in elinden çıkmıştı. Ayrıca bkz. (Hyams, 1995 ve Robertson, 1998). Yahudi imgesinin dişil, kusurlu bir erkek olarak ve iki savaş arası Fransa bağlamında kalabalığın huzursuzluğuyla bağlantısı içerisindeki hayati önemi üzerine bkz. (Forth, 2004).

21 Nazilerin Yahudi bedenini farklı, zayıf ve çirkin bir beden diye eleştirmesi üzerine ayrıca bkz. (Neumann, 2002: 218-228).

Bu antisemitist motifler şüphesiz Nazilere ya da Almanlara has değildi; başka pek çok ülkenin sağcı ve faşist metinlerinde benzer unsurlara rastlamak mümkündür.²²

Kitlesel tüketimciliğin yaygınlaşması, aynı zamanda pek çok Alman mağazasının sahibinin aslında Yahudi olmasından ötürü Yahudilerin etkisine bağlandı ve sağcıların hakaretler saçmasına sebep oldu. Yahudiler hem *Kultur-bolschewismus*'un destekçileri hem de köylülükle ilişkilendirilen milli geçmişin sağlıklı halk geleneklerini çiğneyen modern, kentleşmiş, ticari kitle kültürünün savunucuları olarak tanımlandıklarından kanonik, klasik kültüre yönelik saldırının merkezinde yer aldıklarına inanılıyordu.

Köylülükle kurulan bu ilişki biraz şaşırtıcı gelebilir; zira Yahudilerin yaygın imgesi Nazi ayaktakımınca hakir görülmüş elit kültürün temsilcileri ve iyi eğitim almış insanlar oldukları şeklindeydi. Örneğin çoğu burjuvazinin üst katmanlarının çocukları olan Viyana Yahudilerinin Nazi çetelerince göstere göstere sokakları temizlemeye ve bunun gibi işlere zorlandıklarından söz ettikleri travmatik hatıratları bu imgenin ne de denli yaygın olduğunu gösterir. Yahudilere yönelik bu aleni tacizler, Yahudi olmayan, farklı sınıflardan insanlar arasında –toplumsal hiyerarşideki hiçbir şeyi değiştirmeden– bir birlik ve yakınlık duygusu yaratmak için Yahudileri günah keçisi olarak araçsallaştırma arzusundan ileri geliyordu. Toplumsal gerilimlerin yatıştırılması için Yahudileri hedef tahtasına oturtan bu psiko-sosyal mekanizma, 1920'lerin sonlarına doğru Freud tarafından da analiz edilmişti. Freud'un açıklamasında –keskin zekâsının ötesinde– asıl çarpıcı olansa ayaklanan kitlelere toplumsal düzeni korumaya hevesli elitlerin bakış açısından bakması ve bu düzenin çok büyük bir toplumsal değer taşıdığını söyleyerek, onu ciddi ciddi *tasvip* etmesidir (Freud'un epey Nietzscheci bir düşünür olduğunu unutmayalım). Toplumsal gerilimleri yatıştırmaya odaklanan Freud, öncelikle komünist seçeneği kapı dışarı etmekle başlamıştı işe; zira ona göre “saldırganlığın müsebbibi mülkiyet değildi”, saldırganlık insan doğasına içkindi ve dolayısıyla uygarlığın ayrılmaz bir parçasıydı. Durum şayet tam da Freud'un dediği gibiye o zaman soru şudur: Toplumsal saldırganlık –topluma yönelik ciddi bir tehdit oluşturmadan– en faydalı şekilde nasıl boşaltılabilir? Düşünür şöyle der: “Saldırganlıklarının dışavurumlarına üstlenecek başka insanlar olduğu sürece çok sayıda insanı birbirine sevgi bağıyla bağlamak mümkündür.” Freud, bunu, “topluluğun üyelerinin bir aradalığını kolaylaştıran, saldırganlık eğiliminin elverişli ve nispeten zararsız bir tatmini” olarak görüyordu. “Bu anlamda,” diye sonuçlandırıyordu sözlerini, “yeryüzünün dört bir yanına dağılmış Yahudi halkının, misafiri oldukları ülkelerin uygarlıklarına çok faydalı hiz-

22 Bir örnek olarak iki savaş arası dönemde Fransız sağcılarının –tıpkı Alman sağcıları gibi– Yahudileri kadınsı niteliklerle özdeşleştirmesini ele alan şu çalışmaya bakılabilir: (Sanos, 2012).

metleri olmuştur” (Freud, 1991: 304-305). Freud bu sözleri kaleme aldığında takvimler ne yazık ki 1929 yılını gösteriyordu. Gelgelelim bu –Freud’un da işaret ettiği üzere– bizzat Nazilere ait yeni bir strateji değildir. Albert Lindemann’ın (1997: 222) ifade ettiği üzere, Fransız milliyetçisi Maurice Barrès, “sağı ve solu, ezilen alt sınıflarla imtiyazlı üst sınıfları birbiriyle irtibatlandırabildiği için çekici olduğunu” dile getirdiği antisemitizmi, tam da “milli mutabakat”ı kurmayı sağladığından benimsiyordu. Yahudilere saldıran ayak takımı fikri, tam da bu nedenle özünde elitist bir savaş hilesiydi ve bu numara toplumsal hincin en az zararlı olacağı tarafa yönlendirilmesinin faydalı bir yolu olarak görüldüğünden statükonun önde gelen savunucularınca desteklendi. Olaylara toplumsal sistemin genel perspektifinden bakılınca bizzat Yahudiler, hatta Freud bile, tekinsiz bir nesnellikle bunun son derece faydalı bir düzenleme olduğunu düşünmek mecburiyetinde kaldı.

Nazizm’in aslında sefil ayaktakımının kültürlü elitlerden aldığı intikamın tecessümünden ibaret olduğunu savunan –daha önce Klaus Mann’ın görüşleri çerçevesinde değindiğim– bu imge, günümüzde de epey yaygın ve güçlüdür. Bunun en önemli örneklerinden biri, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Avusturya’nın tartışmasız en büyük oyun yazarı Thomas Bernhard’ın provokatif oyunu *Heldenplatz*’tır (1988). Oyunda Avusturya, Yahudi entelektüellerle birlikte yüksek kültürün ortadan kalktığı, Nazilerin önünü açtığı kitlelesel egemenlik altında yaşayan bir ülke olarak kasvetli bir şekilde tasvir edilir. Kitle ruhuyla özdeş olan Nazi Ruhü, kültürün tabutuna fiilen son çivi çakılırken Viyana’ya musallat olmaya devam eder. Oyunun kahramanlarından Profesör Robert bu durumu şöyle anlatır:

*Eskiden üniversite hocaları
burjuvazinin üst kesimlerinden [Großbürgertum]
Yahudi burjuvazisinin tepelerinden seçilirdi;
Bugünse oralara
şımarık küçük-burjuva proletaryası
ve ahmak köylülerin arasından geliniyor (...)
Bu küçük ülkede her şey aptalca ve
manevi ihtiyaçlar indirildi
olup olabilecek en aza*

(Bernhard, 1988: 147-148)

Avusturya Yahudilerinin –Weimar Almanya’sında olduğu gibi– *ilhak* öncesi Avusturya’nın kültürel ve sanatsal yaşamında oynadığı önemli rol düşünüldüğünde, bu tutum bir dereceye kadar anlaşılabilir.²³ Yahudi figürü, kitlele-

23 Olaylara böyle yaklaşmak, umumiyetle böyle görünse bile, epey sorunlu; zira Alman Nazizm’inin Avusturya’da kazandığı “başarı”, yüksek kültüre isyan ettiğini varsaydığı alt tabaka ve

ri kışkırtan biri olarak taşıdığı simgesel önemin yanı sıra Alman milli birliğinin sunağı için en uygun günah keçisiydi. Yahudileri kurban etmek, Nazilerin “devrimci” bağlılığın bir göstergesi, burjuvaziye karşı verdikleri mücadelenin kefaleti olarak sunuldu. Bernhard’ın yanı sıra başka pek çok ismin de altını çizdiği üst düzey burjuvazinin temsilcisi olarak Yahudilere yönelik zulüm, aslında elitler ile kitle arasındaki simgesel bir uzlaşya işaret ediyordu. Tabii burada kitle deyince bu ifadenin gıpta edilen işlerde çalışmak için Yahudilerle rekabet eden ve onların başarılarına kuşkuyla bakanları da içerdiğini ifade etmek gerekir; zira işçilerin hiçbir zaman antisemitizme karşı bir bağlılığı olmamıştı ama bu korkunun çekiciliği orta sınıflar arasında güçlü bir şekilde hissediliyordu. 1928 yılında yaptığı bir konuşmaya kadar Hitler dışında hiç kimse antisemitizmin sınıfsal temelinde orta sınıfların hınç duygusunun yatırdığını açıkça kabul etmemişti:

Almanya’da (...) edebiyatta, tiyatroda, müzikte ve sinemada Yahudileşme sürecinin arttığını, tıp dünyamızın ve hukukçularımızın dünyasının da Yahudileştiğini, üniversitelerimizde giderek daha fazla sayıda Yahudi’nin öne çıktığını görüyoruz. Artık bir proleter “Bundan bana ne?” dediğinde şaşırıyorum. Beni asıl şaşırtan milli burjuva cenahında “Bu bizi ilgilendirmez, bu antisemitizmin sebebini anlayamıyoruz,” diyenlerin olması. *Yahudi gözcülerin kamçısı çocuklarının sırtında şakladığında anlayacaklar bunu* (akt. Friedländer, 1998: 103).

Burjuva Yahudilerin alenen aşağılanması, toplumsal düzeni olduğu haliyle koruyan ancak yine de Nazilerin açgözlü ve asalak elitler diye gördükleri Yahudilere karşı şiddet içeren eylemlere tanıklık edilen bir tür kefaret ritüelinin gerçekleştirilmesine imkân verdi. Yahudi’nin dövülen bedeni sınıflı toplumun “günahlarını” hasıraltı ediyor; yok edilmesiye havanın temizlenmesini ve zengin ile fakir Aryanlar arasındaki kardeşlik bağının güçlenmesini sağlıyordu.

Yahudiler ve Musevilikle yüksek kültür arasında kurulan bu ilişki, kolektif hafıza üzerinde bir tekel kazandı ve Nazilerin Yahudileri yalnızca yüksek kültürün temsilcileri değil, aynı zamanda büyük oranda can düşmanları olarak gördükleri gerçeğini unutmamıza yol açtı. Örneğin müzik alanında bu

işçilere atfediliyor. Aslında Birinci Dünya Savaşı’nı izleyen cumhuriyet döneminde Avusturya’da Dollfuß ve Schuschnigg’in sözde “Avusturya-faşizmi” ya da “ruhban faşizmi” adı altında baş gösteren Pan-Alman milliyetçiliğinin arkasında esasen iyi eğitilmiş ve muhafazakâr çevreler vardı; işçi kitleleriyse bu esnada sosyalizmi destekliyordu. Bu durum Kasım 1935’te Şansölye Schuschnigg’in Avusturya’daki siyasi durum üzerine Vatikan’a gönderdiği raporda çok açık bir biçimde görülür. Bu raporda Alman milliyetçiliğinin ve Avusturya’nın ilhakına yönelik desteğin ağırlıklıla “entelektüel meslek erbaplarının [*Intelligenzberufe*], (...) spor ve müzik heveslilerinin, ticari işlerde çalışan insanların” yanı sıra “muhafazakâr görüşe sahip olanlar”dan geldiğinden söz edilir (Maderthaner ve Maier, 2004: 77).

bağlantı –muhtemelen *Caz Muganisi* gibi filmler yüzünden– büyük oranda caz üzerinden kuruldu. 1938 yılında Düsseldorf'ta düzenlenen Nazi sergisinin açılışı için tasarlanan afişte (Görsel 7.2.) “yoz müzik”in kınanmasıyla bu tutum en bariz örneklerinden birine kavuşmuş oldu.

Afişte Nazi ideolojisinin bazı temel özelliklerinin açıkça temsil edildiğini görürüz: ırkçılık, anti-Marksizm –saksafoncuyu çevreleyen arka plan, kravatı, takım elbisesinin yakaları ve şapkasındaki kuşak kırmızıdır–, antisemitizm ve kitle kültürüne düşmanlık.



Görsel 7.2. "Entartete Musik" ["Yoz Müzik"].

Antisemitizm hem elitizm hem de kitleselleşme karşıtlığını vurgulayarak, Nazilerin çelişkili görünen amaçlarına ulaşmalarında yardımcı oldu. Ne var ki elitizm karşıtlığı, genellikle üstüne basa basa vurgulanırken, Nazilerin kitle karşıtı tutumları bir kenara itilir ya da tamamen unutulur. Bu yaygın önyargıyı da hesaba katarak, bu bölümü ve bu çalışmayı ilginç bir tanıklıkla bitirmek istiyorum; çünkü bu tanıklık, faşizmin aslında ne olduğuna dair kitlelerle olan ilişkisine kıyasla çok daha farklı bir fikir sunuyor bize. Bu ikinci görüş çoğunlukla toplumsal kökleri üst tabakalara dayanan kuramcılar, yazarlar ve sanatçılar tarafından geliştirilmiştir; bu görüşün Almanya'daki başlıca temsilcileri neredeyse istisnasız bir biçimde *Bildungsbürgertum* saflarından çıkmadır. Dolayısıyla elimizde kitlelere dair başlangıçta onları takdir etmeyen ve olumsuz niteliklerle tasvir etmeyi daha uygun bulan insanlarca ortaya konmuş bir teori olduğunu unutmayalım. Aynı şekilde bu teoriler hazırlığından, siyasi pasifliğinden, hatta faşizmle yakınlığından ötürü eleştirilere maruz kalmış kitlesel tüketime yönelik haşın bir küçümsemeyi de barındırıyordu bünyesinde.

Bu nedenle resmettiğimiz çevrenin dışında duran, farklı bir perspektif taşıyan birinin tanıklığına başvurmak epey faydalı olacak. Söz konusu kişi, Doğu Avrupalı (*Ostjude*) bir Yahudi olan Salman Schocken. Yerleşik Alman Yahudilerinin sıklıkla küçümsediği, herhangi bir yakınlık ya da benzerlik göstermedikleri bir grubun mensubu olan Schocken, ayrıca büyük bir mağaza zincirinin de sahibiydi. Nazi iktidarında göç etmeye zorlanıp mağazalarına el konuldu. Yine de başka pek çok Yahudi'nin aksine, hesap defterinde Nazilerin borç sütununa kitleleri eklemeye niyetli değildi. Biyografisini kaleme alan yazarın da belirttiği üzere, tam aksine “burjuvazinin kirli saflarıyla haysiyetli, çalışan ve dürüst işçileri birbirinden ayıran âdeta metafizik bir uçurum olduğuna” inanıyordu (David, 2003: 374). Savaştan kısa bir sonra Almanya'yı ziyaret ettiğinde, savaşın faili değil, kurbanları olarak gördüğü alt sınıftan Almanların savaş yüzünden çektiği acılar kederlenmesine sebep olmuştu.

Salman (...) harap olmuş şehirler, çocukların şişmiş karınları karşısında şaşkına dönmüştü. (...) Sakinleri Hitler'i neredeyse istisnasız şekilde destekleyen banliyönün orta sınıf bölgeleri, bombalamaların çoğundan zarar görmekten kurtuldu. İngiliz ve Amerikan bombalarına ağırlıklı maruz kalanlarsa şehirlerin sanayi bölgelerinde konumlanan işçi sınıfı mahalleleriydi. Salman “Yıkılan dükkânlarımın önünde dilenen kadın ve çocukları hayatım boyunca unutmayacağım,” dedi (364).

Shockhen bu nedenle uzun yıllar boyunca egemen paradigmaya dönüşecek olan görüşten tamamen farklı bir görüş sunan, kitle ve tüketim yanlısı yaklaşımın bir temsilcisiydi. Ona göre Nazizm kitlesel bir histerinin ürünü değil, Alman elitleriyle orta sınıflarının çürük meyvesiydi.

Sonsöz

Nietzsche, Sol ve Son İnsanlar

Bu çalışmada iki savaş arası dönemdeki faşizmin Son İnsanlar'a karşı bir isyan olarak yorumlanmasına en sert itiraz muhtemelen sol ve liberal Nietzschecilerden gelecektir.

Sağ Nietzscheci gelenek savaş sonrası dönemde tarihin sayfalarına karışıp gitmek şöyle dursun tam aksine hiç boş durmadı; buna karşın siyasi söylemin ve saygın akademik tartışmaların merkezindeki yerini kaybedip daha ziyade varlığını yeraltında sürdürdüğü marjlara doğru itildi. Demokrasi ile eşitlikçiliğe yönelik cepheden saldırılar ve hiyerarşi ile otoriterliğin açıkça savunulması artık *salonfähig* olmadığından eski tüfek ve genç sağ Nietzscheciler çoğunlukla siyasi ve akademik ana akımın dışında faaliyet göstermek zorunda kaldılar. Pek çok Batılı ülkedeki –ezici çoğunluğu esasen yeni-Nietzscheci bir hareket¹ olan ve olmaya devam eden– Yeni Sağ, savaş sonrası dönemi düşmanın iktidarda olduğu bir “fetret devri” olarak yorumladı; dolayısıyla bu süreç, yeniden toparlanma ve silahlanma çalışmalarının yürütülmesi gereken (hatta bazı durumlarda nihilistçe terör eylemleriyle zaman zaman yeniden canlandırılması gereken bir rutinin söz konusu olduğu) bir dönem olarak görüldü. Hareketin önde gelen isimlerinden Julius Evola'nın ifade ettiği üzere bu dönemdeki asli görev, daha güçlü bir eylem olanağı belirene kadar “kaplanı idare etmek”ti. Robert Griffin'in oldukça ilginç ve yayımlanmamış bir metninde (1999) ifade ettiği üzere, bu türden yazarlar ani

1 Bu çizgiyi Alman Armin Mohler, Fransız Alain de Benoist, İtalyan Giorgio Locchi ve daha yakın zamanda ABD'li Paul Gottfried ve Richard B. Spencer, İngiliz Nick Land ve Jonathan Bowden ve Rus Aleksandr Dugin gibi düşünürler temsil ediyor. Bu yaklaşımın uluslararası alanda yaygın bir etkiye sahip olmasına dikkat kesilmek gerekir.

bir geri dönüşün, “nihilizmden yeni bir çağa doğru yaşanacak ve özlem duyulan bir dönüşümün, bir *Umschlag* ya da *svoltanın*” beklentisiyle harcarlar zamanlarını. Onlara göre “zamanın küresel doğası” düşünülünce, sanki “her an yaşanabilir böylesi bir dönüşüm”.²

Sağ Nietzschecilerin belli belirsiz varlığıyla kıyaslandığında, savaş sonrası dönem teorisinin köşe başlarını sol Nietzscheciler son derece başarılı ve çarpıcı şekillerde tutmuştu: Eleştirel teoriler, varoluşçular, post-modernistler, liberaller vd. Gelgelelim sağ Nietzschecilik bugün sahalara geri dönüşüymüş gibi görünüyor. Peki Sol Nietzscheciler, gerici hasımlarına karşı konumlarını başarılı bir şekilde savunabilecek durumlarda mı? Nietzsche, son kertede bu kamplardan hangisine ait? Sol Nietzscheciler, filozofu sahiplenme gerekçelerini meşrulaştırmak için genellikle birkaç temel argümana yaslanır. Şimdi bunları fazla uzatmadan ve temel zayıflıklarına değinerek ele alacağım.

Kapitalizmin ruhundan Son İnsan’ın doğuşu

Öncelikle Nietzsche, sol cenahtaki yorumcular tarafından çoğu zaman kapitalizmin önemli bir eleştirmeni olarak düşünülür. Yaptığı eleştiriler elbette hayli önemlidir; zira sosyalist ve Marksist eleştiriye tamamlar, hatta kimilerinin iddia ettiği üzere zaman zaman onların ötesine bile geçiyormuş gibi görünür.

“Nietzsche,” der Adorno, “burjuvalara karşı çok daha büyük bir öfke duyduğu için bazı önemli açılardan Marx’tan çok daha ileri gidiyordu” (akt. Marcuse, 2001: 134). Nietzsche bakışını sadece ekonominin işleyişine, zenginliklerin dağılımına ya da üretim araçlarının denetimine saptırmadığı, aksine düşüncesini temel varoluşsal ve etik kaygıları da içerecek şekilde genişlettiği için Eleştirel Teori’nin önemli bir öncüsü haline gelir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre kapitalizmin araçsal aklı, beraberinde getirdiği standartlaştırma ve nicelleştirme süreçleri, sırf üretken olunsun diye üretkenliği övmesi, din sonrası/maddecî bir dünyanın büyüsunün bozulması, kültürel arayışların denetlenmesi, bireysel özerkliğin tehlikeli şekilde daraltılması gibi meseleler üzerine –genç Marx’a rağmen– Marx’tan ziyade Nietzsche ile birlikte kafa yormak çok daha olasıdır; tabii ki Nietzsche’den hareketle ticarileşmiş kitle kültürü ve yaygın tüketim düşkünlüğü gibi kapitalizmin hazin yan fenomenlerine de eleştiri getirilebilir. Haliyle bu tür yorumlar, Nietzsche düşüncesindeki –konforlarını bozmamak için nadiren çok yakından baktıkları– bazı tatsız

2 Bu kaynağa erişmeye yardımcı olduğu için Nicolás González Varela’ya müteşekkirim. Bu arada, bu türden yaklaşımların Walter Benjamin’in mesyanizmi ya da Alain Badiou’nün “olay”ı gibi devrimci kurtuluş uğrağına dair önemli sol-Nietzscheci kavramsallaştırmalarla paralelliklerine dikkat etmek gerekir.

yanları tümden inkâr etmeseler de, bu muhafazakâr ya da geri yönlere odaklanmanın mantığını sorgular; sonuçta kendimize Nietzsche'nin çağının çocuğu olduğunu ve çağının bazı özelliklerini taşıdığını anımsatarak yükümüzü her daim hafifletebiliriz. Nitekim Nietzsche'nin düşüncesinde kapitalist toplum ve kültürle radikal bir hesaplaşmaya girmek için faydalı ve iyi olan pek çok unsur varken, bu önyargılara fazlaca takılmamak gerektiğini düşünürler.

Birkaç kuşak sol Nietzschecinin yorumlarıyla sunduğu katkıya rağmen bu ziyadesiyle yaygın yorumda ciddi kusurlar vardır; zira bu yorum, –en az– iki Nietzsche olduğunu ve bunlardan birinin sorunlar taşıdığını ve sorunlu olan göz ardı edilirse ikincisinin hayli değerli ve iyi bir müttefik olabileceğini ileri sürer. Bana kalırsa bu yanlış bir yorum; çünkü gerçekte yalnızca tek bir Nietzsche var ve ikircikli olansa daha ziyade kapitalizm. Kapitalizm, önde gelen radikal eleştirmeni Karl Marx'ın da ortaya koyduğu üzere, ilerici ve gerici unsurları birleştiren oldukça girift ve çelişkili bir fenomendir; bir yandan insani olanakları artırmaya zorlayan ve özgürleşme potansiyeli yaratan uğraklar ve vektörler, öte yandan da insani potansiyele zincir vuran güçler barındırır. Diyalektik bir analiz yapan Marx'ın kapitalizmi zaman zaman “canlı çelişki” ya da “hareketli çelişki” diye tanımladığını ve sık sık “sermayenin uygarlaştırıcı yanları” dediğı unsura vurgu yaptığını unutmayalım. Bu uygarlaştırıcı yanlar arasında çalışmanın toplumsallaşması, üretkenliğin eşi benzeri görülmemiş bir ölçüde artması, çalışma gününün makineleşme sayesinde (en azından potansiyel olarak) kısılması, bilgi ile kültürün demokratikleşmesi ve ihtiyaçlarla tüketimin artması gibi özellikler sayılabilir.

Bu da Marx'ın kapitalizme yönelik bütün itirazlarına rağmen, bu üretim tarzını “toplumsal birey”in ortaya çıkışındaki vazgeçilmez bir aşama olarak grdğu manasına gelir. “Toplumsal birey”, Marx uzmanlarınca hak ettiğı ilgiyi görememiş, genel olarak üzerine çok az çalışılmış, son derece önemli bir kavramdır. Marx'ın tahayl ettiğı toplumsal bireyin ortaya çıkışı, –tamamen gelecekte somutlaşacak fakat henüz embriyo aşamasındaki bir fenomen olmakla birlikte– tam anlamıyla modern, büyük ölçekli sanayi üretiminin tepeden tırnağa sosyalizasyon süreci olmaksızın düşünülemez.³

Bu dönüşüm içerisinde (...) toplumsal bir gövde olarak mevcudiyeti sayesinde kendi genel üretici gücüne sahip çıkar, doğayı kavrar ve ona hâkim olur. Kısacası, mesele üretim ile zenginliğin temel taşı gibi görünen toplumsal bireyin gelişimidir. *Mevcut refahın dayandığı yabancılaşmış emek zamanının çalınması*, bizzat büyük sanayi eliyle yaratılan bu yeni temelle kıyaslanınca sefil bir harabe gibi görünüyor (Marx, 1993: 705).

3 Marx burada Max Weber ve Werner Sombart gibi kapitalist üretim ilk aşamalarını idealleştiren ve bu aşamalara her türden etik ve manevi avantajını göz önünde tutarak yatırıncı yapan, geleceğin önemli Nietzscheci iktisatçılarıyla taban tabana zıt bir konumda yer alır.

Marx'a göre kitlesel üretim, alçaltıcı bir yanı olsa da, potansiyel olarak öz-gürleştiriciydi: Çalışmanın daha önce akla hayale bile gelmeyecek bir ölçüde toplumsallaşması, artık yalıtılmış bireyin toplumu değil, bireye dönüşmüş bir toplumun ortaya çıktığı bir noktaya gelinmesine yol açtı. Bu bakımdan kapitalizm, geleceğin –kendi amaçlarının hilafına olan– tohumlarını ekiyordu.⁴ Kapitalizmin en sert eleştirmeni Marx, “uygarlığın” geleceği hususunda –paradoksal görünse de– kapitalizm yanlısı burjuva meslektaşlarına kıyasla çok daha iyimserdi. Üstelik de bunun sebebi yalnızca burjuva toplumunu ve onun yol açtığı adaletsizlikleri ortadan kaldıracak bir proleter devrimine duyduğu inanç değildi. Marx'a göre burjuva toplumundaki –ve pek çok açıdan ona karşı olan– asli devrimci gücün “canlı çelişki”, yani bizzat sermaye olduğu gerçeğini kabul etmek önemlidir (Marx, 1993: 421). *Grundrisse*'nin hazırlık aşamasında mevcut olan bu kavrayışlar, daha sonra Marx'ın *Kapital*'de su yüzüne çıkan olgun dönem argümanlarıyla bütünleşir. Yalnızca iki örneğe değineceğim.

Modern sanayi, mevcut üretim sürecini asla nihai biçim olarak görmez ya da öyle davranmaz. Dolayısıyla önceki üretim tarzları özünde muhafazakâr olsa da, modern sanayinin teknik temeli devrimcidir. (...) Büyük ölçekli sanayi, tam da yol açtığı felaketler yüzünden, çalışmanın çeşitliliğini ve dolayısıyla işçinin en fazla sayıda çalışma biçimine hazır ve nazır olmasını bir tür ölüm kalım meselesine haline getirir. (...) Sefalet içerisinde yaşayan ve yedekte tutulan harcanabilir işçi nüfusu gibi bir canavarın yaratılması (...) ancak kendinden istenen farklı çalışma biçimlerine hazır olan insanların; özelleşmiş bir toplumsal işlevin taşıyıcısı olan kısmen gelişmiş bireyin yerini tamamen gelişmiş bireyin almasıyla mümkündür (Marx, 1990: 617-618).

Bu “dönüşüm” diye ekler Marx duraksamadan, “büyük ölçekli sanayinin sağladığı gelişim temelinde gerçekleşmiştir” Marx, *Kapital*'in (1991: 958) üçüncü cildinde benzer bir noktaya parmak basar:

Sermayenin uygarlaştırıcı yanlarından biri, bu artık emeği daha önce kölelik, serflik ve benzeri biçimlerde olduğundan çok daha yeni ve yüksek bir aşamaya taşıyacak unsurların ve toplumsal ilişkinin yaratılmasında avantaj sağlayacak bir biçim ve koşullar dizisi altında sömürmesidir.

Sonraki sayfalarda Marx'ın zorunluluk alanından özgürlük alanına geçişi tasvir etmesi oldukça önemlidir. Kapitalizm daima öteye işaret eder ve fiilen oraya doğru hareket eder.

Nietzsche'nin –şayet böyle bir şey varsa– anti-kapitalizmi denirken neden söz edildiğini daha iyi anlamamız için Marx'ın kapitalizm çatısı altın-

4 “Üretimin nesnel toplumsallaşması”na dair faydalı bir açıklama için bkz. (Mandel, 1978: 595).

daki tarihsel gelişim teorisini bir yana koymak gerekmişti. Zira bana kalırsa Nietzsche'nin kapitalizmi dert edindiği yerler, tam da Marx'ın atıfta bulunduğu "uygarlaştırıcı yanlar"dır. Dahası, Nietzsche Son İnsan kavramını Marx'ın bu denli büyük umutlar bağladığı "toplumsal birey"le alay etmek ve onu distopikleştirmek üzere ortaya koymuştu. Tabii bu, Nietzsche'nin doğrudan doğruya Marx'ı hedef aldığını göstermez. Nietzsche'nin sosyoekonomik meselelere yönelik güçlü bir ilgisi olduğuna ve siyasal iktisatla ilgili çağdaş literatürü epey iyi bildiğine hiç şüphe yoktur; aslına bakılırsa Marx'ın yazılarını doğrudan okumamış olsa dahi, bazıları bu düşünürü kapsamlı şekilde tartışan, alıntılan ve hatta vurgu yapan muhtelif kaynaklar sayesinde Marx'ın iktisadi ve siyasi teorilerine epey aşinaydı (detaylar için bkz. Brobjer, 2002). Bunların yanı sıra mesele Marksizm'e doğrudan bir yanıt vermekten ziyade iki devasa düşünürün de aynı süreci dikkate değer bir ferasetle ele almaları ve –benzer bir şekilde– toplumsal bölünmenin zıt kutupları olarak teşhis etmeleridir. Yani Marx'ın özgürleşmiş, güçlendirilmiş ve eşitlikçi bir insanlık vizyonu olarak görüp tasvip ettiği süreci, Nietzsche insanı büyüklük ve bireyciliğin yerini cılız "sürü insanı"nın egemenliğinin aldığı toplumsal bir kâbus olarak görmüş ve bu sürece bütün nefretini kusmuştur. İki düşünür için de toplumsal birey ve Son İnsan kavramı henüz tam manasıyla ete kemiğe bürünmemişti, yalnızca embriyo halindeydi. Dolayısıyla Marx için mesele devrimci bir toplumsal dönüşüm üzerinden toplumsal bireyin ortaya çıkış sürecini hızlandırmakken, Nietzsche içinse sırtını Üstün insan kavramına ve değerlerin yeniden değerlendirilmesine yaslayarak, tehdit altındaki efendilerin karşıdevrimini savunmak ve toplumsal devrim ihtimalinin önünü kesmekti.

Marx, arzu edilen dönüşümün fitilini yakmak ve yeni bir toplumsal düzen inşa etmekte kapitalizmin iç dinamiklerine güveniyordu. Nietzsche ise tam tersine iç çelişkilerinden arınmış, her türlü aşkınlık ihtimalinden muaf, statik bir kapitalizmin özlemini duyuyordu. Bu nedenle *Amor fati* [yazgını sev] ve aynının ebedi dönüşü gibi döngüsel kavramları her türden ilerleme ihtimalini ortadan kaldırıyordu. Nietzsche'nin ilerlemeyle sorunu sadece bir kurgudan ibaret olması değildi; tam aksine özgürleşmiş kölelerin tarihsel toplumsal ilerleyişlerinin gerçek olduğunun ziyadesiyle farkındaydı; ancak böylesi bir sonuca kapı aralanmasına izin vermemek ve bunun önüne geçilmesine canı gönülünden istediği için ilerleme kavramına karşı duruyordu. Örneğin *Güç İstenci*'nin (1885) son bölümünde yer alan hayli yüklü bir pasajdan seçtiğim aşağıdaki birkaç cümleye bakalım. Bu satırlarda sürekli ve çılginca hareket etmesine rağmen bir şekilde *yerini korumayı* başaran kapitalizm her türden ilerlemenin reddi olarak mitopoetik bir biçimde meşrulaştırılır ve düşünür bu durumu gerçekliğe dair nesnel bir gözlem değil de, olup

biteni aşmak üzere tasarlanmış bir *karşı-gerçeklik* olarak yere göğe koyamaz. Kısacası Nietzsche (1968: 549-550) dünyayı bize olduğu gibi değil de, olmasını *istediği* şekilde gösterir:

“Dünya”nın benim için ne manaya geldiğini biliyor musunuz? Onu size kendi aynamda göstereyim mi? Bu dünya: Başlangıcı, sonu olmayan bir enerji canavarı, (...) uyumun sevincinden çelişkiler oyunu çıkaran, (...) ebediyen tekrerrür edecek bir unsur olarak kendisini kutsayan (...): Bu, benim diyonizik dünyam (...) döngünün neşesi kendince bir amaç olmadıkça, bir çember kendine dair iyi bir niyet taşımadıkça hiçbir amacı olmayan bir dünya.

Ne var ki aslında Nietzsche’nin de acı bir biçimde farkında olduğu –ve neredeyse aynı zamanda bizzat savunduğu– üzere, dünya çok kesin bir şekilde sınırları belirlenmiş bir hedefe yönelmiş görünüyordu: Dünya, Nietzsche’nin içini bunaltan bir süreçle Son İnsan’a doğru ilerliyordu. Dolayısıyla Nietzsche kapitalizm hususunda hayli kararsız görünse de, bu durumdan onun tam da –kapitalizmin ötesine geçen ya da en azından bu sistemi çok daha eşitlikçi ve barışçıl bir sisteme dönüştürmeye yazgılı gibi görünen– ayırt edici gelişim örüntülerini ve unsurlarını reddettiği anlaşılmalıdır. Nietzsche’nin “anti-kapitalizm”i, nihayetinde sınıf sisteminin temellerini ortadan kaldırıp demokrasi ve sosyalizme kapı aralayabilecek her türden girişime ayak diriyordu. Nietzsche tam da Marx’ın sermayenin uygarlaştırıcı yanları diye bahsettiği unsurlardan şikâyetçiydi: kitleselleşme, toplumun ve kültürün demokratikleşmesi, ihtiyaçların ve kitlesel tüketimin artışı vb.⁵ Marx’ın son nefesini verdiğini görmek istediği sömürü, rekabet ve sınıf hiyerarşisi gibi unsurlarına tam tersine ebedi ve sabit olduğunu düşünüyordu (veyahut alternatif olarak şöyle söyleyebiliriz: geçici olduklarına inansa da kalıcı olmalarını istiyordu).⁶ Nietzsche’nin sermayenin *barbarca* yanları denebilecek unsurlarına duyduğu sadakate dair birkaç kısa hatırlatma kâfi gelecektir:

Yaşamın kendisi *esasen* bir temellük etmedir, yaralamadır, yabancı ve zayıf olanı alt etmedir; baskı altına alma, sertlik, kendi biçimlerini dayatma, kendine katma ve en azından, en yumuşak haliyle sömürüdür. (...) Nitekim sıradan Avrupalı bir bilinç buradan çıkarılacak derse hiçbir surette itiraz etmez; oysaki şimdi her yerde, bilimsel bir kılık altında olsa bile gelmekte olan toplumun “sömürüye hayır” demesi bekleniyor. Bu laflar kulağıma artık orga-

5 Hiç şüphe yok ki eleştirel teoricienlerin Marx’ı –Nietzsche ile paralellikler kurmak için bir neden daha sağlayacak şekilde– kitlesel tüketimin haşin eleştirmeni kabul etme alışkanlıkları epey yaygındır. Ne var ki bana kalırsa bu fikir, Marx’ın –karmaşık olsa da– nihayetinde kapitalizmi kitle tüketimini sınırlandırmakla suçlayan gerçek konumuna dair çok dayanaklı ve zararlı bir yanlış anlamaya ve temsile dayanıyor. İddiamın detayları için bkz. (Landa, 2018).

6 Marx ve Nietzsche’nin kapitalizm karşısındaki duruşlarına dair daha kapsamlı bir karşılaştırma için bkz. (Landa, 2016).

nik işlevlerin söz konusu olmadığı bir dünya vaat etmek gibi geliyor. “Sömürü”, yozlaşmış ya da kusurlu veyahut ilkel bir toplumun özelliği değildir. Temel bir organik işlev olarak yaşayan şeyin özüne ait bir özelliktir, tam olarak yaşam istencinden başka bir şey olmayan içsel güç istencinin bir sonucudur (Nietzsche, 1990b: 194).

Nietzsche, doğrudan sosyalizmi çürütmeye çalıştığı bir başka metninde kapitalizmin asli iki koşulunu –özel mülkiyet ve birikim– aşmaya yönelik her türden girişimi doğal olmadıkları gerekçesiyle elinin tersine bir kenara itiyordu:

Ne var ki sosyalizmin bir hastalık hali gibi gördüğü mal mülk sahiplerinden her zaman çok sayıda olacaktır ve bu mal mülk sahiplerinin aklında tek bir inanç var gibidir: “*biri olabilmek için bir şeye sahip olmak gerekir.*” Bu içgüdülerin en kadimi ve en sağlıklısidir. Buna bir de şunu eklemeliyim: “İnsan daha fazlası *olmak* istiyorsa daha fazlasına sahip olmalıdır.” Bu bizzat yaşamın yaşayan herkese telkin ettiği öğretiler: gelişmenin ahlâkıdır. Sahip olmak ve fazlasına sahip olmayı istemek –tek kelimeyle *gelişmek*– yaşamın kendisidir (Nietzsche, 1968: 77).

Velhasıl, Nietzsche’yi soldan konuşan bir eleştirmen olarak değilse bile en azından kapitalist homojenleşmeye karşı bireyciliğin aristokrat bir savunucusu olarak görenler için aşağıdaki pasaj bir düşünme molası sunabilir:

Rönesans neyi kanıtlar? Birey egemenliğinin esas olması gerektiğini. Savurganlık o kadar fazla ki, toplama ve biriktirme [*capitalizing*] imkânı yoktur ve tükenmişlik izler onu derhal. Her şeyin *harcandığı*; toplanması, biriktirilmesi ve zenginliğin kat kat üstüne konması gereken büyük bir gücün boşa harcandığı zamanlardır bunlar (Nietzsche, 1968: 57).

Kısacası biri rahat rahat göz ardı edilebilecek kötü, muhafazakâr; diğeriyse solun bağlantı kurabileceği iyi, anti-kapitalist Nietzsche diye bir şey yoktur. Nietzsche’nin kapitalizmde eleştirdiği yanlar da, olumlu bulduğu yanlar da doğrudan sosyalizme karşıdır. Nietzsche bu sahada da kapitalist modernliğin faşist eleştirisini öngörüp şekillendirmiştir. Dolayısıyla kapitalizmi reddettiği ölçüde –paradoksal bir şekilde– onu sol cenahta hoş karşılamak değil, ona karşı durmak gerekir.

Nietzsche ve kullanışlı sürü

İkincisi, tam manasıyla bir elitist olan Nietzsche, faşizme *karşı koymada* değerli bir isim olarak görülür; zira bu bakış açısına göre faşizm pleblerin hınç patlaması, bir tür zararlı popülizmdir. Bu iddia, çalışma boyunca pek çok kez

şahit olduğunuz üzere, konumunu korumayı çoğu zaman başarsa da, son zamanlarda Donald Trump'ın kazandığı korkunç başarıyla birlikte yenilenmiş bir güçle bir kez daha su yüzüne çıkmıştır. Trump'ın yükselişinin sağda zaman zaman Nietzschecilik adına bir zafer gibi görüldüğü düşünülünce, solcu ve liberal Nietzsche uzmanları Nietzsche'nin aslında ABD'nin 45. başkanı olan bu yaygaracı isme öfkeyle yaklaşacağını ve onun felsefesinin Trumpçılığın –elitlere haset duyan bir sonradan görmenin körüklediği– aşağılık bir ayaktakımı hareketinden ibaret olduğunu ifşa etmemize faydasını olacağını ileri sürmekte epey aceleci davrandılar. Amerikalı ünlü eleştirel teorici Douglas Kellner (2017), Trump fenomeninin Nietzsche'nin *hınç* kavramına ve demagojiye yönelik karşı duruşuna başvurularak tepeden tırnağa yapı sökümüne uğratılabileceğini iddia etmişti.⁷ Bir başka Nietzsche uzmanı Hugo Drochon (2016) ise “Trump'ın Nietzsche'nin nefret ettiği her şeyin temsili” olduğunu söylemişti: “Cahillik, vasatlık, paraya tapma – Nietzsche'nin savunduğu her şeyi tam aksinin.” Jacob Golomb (2017) ise şu hususta ısrarcıydı:

Nietzsche ile Trump arasında zerre ortaklık yok. (...) Serveti ya da siyasi gücünü kötüye kullanan, insanlardan nefret eden ve onları rahatsız eden biri, Nietzsche'nin gözünde pozitif güç örüntülerine sahip küçük bir elit grubu içerisinde sayılamaz. Buna bir de Trump'ın derin hıncını ve intikam duygusunu ekleyin; işte o zaman elinizde *Übermensch* idealinden fersah fersah uzak olan bir *Untermensch* olur.

Golomb sözlerine kendinden emin bir edayla şöyle devam eder: “Rahatsız etme, kötüye kullanma, küfretme ve gözdağı verme, Nietzsche'de (duyulan Yidiş çağrışımlarıyla birlikte) bir *Mensch*'in yüce ve otantik şahsiyetinin kişileştiği kurgusal Zerdüşt'ün davranış kalıplarının bir parçası değildir.” Bu son derece sorunlu bir iddiadır; zira Yidiş anlamı içerisindeki *Mensch* tam da Yahudi-Hristiyan geleneğinin kadim iyi-kötü kavramlarına bağlı kalan; nezaket, şefkat ve diğerkamlık gibi temel ilkelerine, tam da Nietzsche'nin peygamberinin aşılmasını vaaz ettiği “küçük erdemler”e ve “küçük ferasetler”e göre hareket eden birine işaret eder (Nietzsche, 1969: 298). Ayrıca anımsanacağı üzere “rahatsız etme, kötüye kullanma, küfretme ve gözdağı verme” gibi “davranış kalıpları” *tam da* “yüce ve otantik” Zerdüşt'ün tarzıdır:

Ve bir gün rüzgâr misali eseceğim aralarında; tinimle soluğunu keseceğim onların tininin: Geleceğim böyle olacak.

Sahiden güçlü bir rüzgârdır Zerdüşt dört bir yana esen; ve şunu öğütler kusan ve tüküren herkese: “Rüzgâra karşı tükürmeye kalkmayın! (Nietzsche, 1969: 122).

7 Yazarın Trump'ı otoriter bir popülist ve “neo-faşist” olarak ele alan genel analizi için bkz. (Kellner, 2016).

Aslına bakılırsa Trump'ı "otoriter bir popülist" olarak tanımlamak, onu farkında olmadan *Nietzscheleştirme*dir; zira Nietzsche hiçbir zaman popülizmin kayıtsız şartsız düşmanı olmamıştır, yalnızca popülizmin demokratik ve eşitlikçi versiyonuna karşı çıkmıştır. Hatta kitleleri disiplin altına almaya hizmet eden sözde "demokratik" bir popülizme son derece olumlu yaklaşmıştır; hem –siyasi savunucularının nadiren andığı– fiili siyasi tercihlerinde hem de siyasi teorisinde doğrulanmıştır bu. Don Dombowsky, Nietzsche'nin yaşamındaki siyasi tercihlerini, on dokuzuncu yüzyıldaki siyasi tercihler yelpazesi bağlamında son derece ikna edici bir şekilde ortaya koyar. Bu bakımdan Nietzsche'nin siyaseti, toplumsal huzursuzluğa cevabı en güçlü adam, emperyalist ve elitist bir çözüm olan Bonapartizm'in bir savunusu olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşım on dokuzuncu yüzyıl boyunca orijinal Napolyon'dan –eğer "otoriter bir popülist" varsa tam da bu rolün karşılığı olan– III. Napolyon'a ve oradan da başarısız Prens Viktor'a (V. Napolyon) kadar bir dizi hükümdar ve koltukta hak iddia eden isme kadar uzanır. Nietzsche'nin 1880'lerin sonlarında Viktor'a verdiği destek, düşünürün Bonapartistler ile Sezaristler arasında bile uçta yer alan bir isim olarak öne çıktığını gösteriyor; zira V. Napolyon, liberal rakibine kıyasla katı bir gericiydi (Dombowsky, 2014: 122).

Bu siyasi tercihler, Nietzsche'nin son anti-politik Alman olduğu şeklindeki beyanlarını sorgulamadan kabul edenlere, kitle siyasetini kitlelere hizmet ettiği için reddettiğini ve bu siyasete (hatta bu, sırf onu hiyerarşik bir rota ya yönlendirmek için demokratik oyunu oynamayı gerektirse bile) müdahale etmeye ziyadesiyle hevesli olduğunu görmeyenlere oldukça şaşırtıcı gelebilir. Nietzsche'ye göre Sezar'a engel olan demokrasi son derece tehlikeliydi: "Avrupa'nın büyük, ilerleyen ve durdurulamaz *demokratik* hareketi," diyordu 1880'lerin ortalarında:

(...) temelde bütün sürünün çoban, yırtıcı hayvan, münzevi ve Sezar olan her şeye karşı duyduğu muazzam, içgüdüsel bir komplonun ifadesidir, (...) her türden efendiye ve son kertede "efendilik" kavramına karşı (...) uzun süredir devam eden bir köle isyanıdır (Nietzsche, 2003: 68).

Nietzsche, bunun yanı sıra müstakbel bir Sezar'a ve emperyalizm ile *Rangordnung* gibi büyük politikaların gelişimine *ket vuran* demokrasiyi tamamen farklı bir şekilde de değerlendiriyordu:

Dahası, sahneye demokratik hareketten faydalanmayı başarabilen biri çıkabilse, bu aslında tam da bu harekete bir tür amaç, kurtuluş ve meşruiyeti sunmaz mıydı: Nihayetinde köleliğin bu yeni ve yüce detaylarına (...) yeni köleliğe ihtiyaç duyan daha yüksek efendilik ve emperyal ruh türleri eklendi. Yeni kölelik biçimlerine duyulan bu ihtiyaç, önceki ihtimallerin gerçekleşmesi-

nin imkânsız olmasından mı kaynaklanıyordu? Peki ya bunların görevleri ne olacaktı? (Nietzsche, 2003: 68-69).

Demokrasinin *kendi aleyhine dönmesi*, Nietzsche'nin gözünde hoş bir ihtimale işaret ediyordu:

Artık koşullar daha önce eşi benzeri görülmemiş, kapsamlı efendilik yapılarına payanda olacak. (...) Üstün bir ırk, “yeryüzünün” gelecekteki “efendileri”ni yetiştirme görevini üstlenecek uluslararası hanedanların ortaya çıkması mümkün hale geldi. – Şiddetin filozoflarının ve sanatçı tiranlarının iradesinin binlerce yıl hüküm sürmesini sağlayacak en haşin kendini meşrulaştırma girişimi üzerine bina edilmiş yeni ve muazzam bir aristokrasinin: İradesinin, bilgisinin, servetinin ve nüfuzunun üstünlüğü sayesinde daha yüksek olan bir insan türü, dünyanın kaderini eline almak, bir sanatçı olarak “insan”ı yontmak maksadıyla *demokratik Avrupa’yı en esnek ve uysal araç olarak kullanacaktır*.

Kısacası: siyaseti yepyeni bir tarzda düşünmeyi öğrenmemiz gereken bir zaman kapımızda (Nietzsche, 2003: 71; vurgular bana ait).

Bir de Nietzsche'nin demokrasi ile sürü hayvanına verdiği onayı ele alalım:

Avrupa'daki askerî gelişimden ziyadesiyle *memnunum*. (...) Her birimizin içindeki barbar, aynı zamanda vahşi canavar doğrulanıyor böylece. (...) İnsanların cesaretini kırmak için bir gerekçe yok ortada. Güçlü bir iradeyi ruhla koruyan ve geliştirenler, her zamankinden çok daha elverişli fırsatlara sahip. Zira demokratik Avrupa'daki erkekler çok daha eğitilebilir hale geldi; kolayca öğrenen ve efendiye kolayca uyum sağlayabilen erkekler: Sürüdeki hayvan, çok zeki olsa bile, hazırlanmalıdır. İtaat etmesi gerekenlere kim buyuracak denirse: Napolyon ve Bismarck geliyor aklıma (Nietzsche, 1968: 78-79).

Askerî birlikleri oluşturan sürü, kültürü tehlikeye atan bir bunalım olgusundan ibarettir; ancak doğru şekilde disiplin altına alınıp yönlendirilirse aslında kullanışlı olduğu görülür. Görünen o ki, Nietzsche'nin nefretini uyandıran bizatihi sürü değil, yalnızca çobandan *mahrum* kalmış bir sürüdür.

Nietzschecilerin geniş ailesi

Peki o halde bütün göz kamaştırıcı paradokslarına rağmen ortada –iddia ettiğim üzere– sadece tek bir Nietzsche varsa ve bu Nietzsche de ezilenlerin müttefik, kitlelerin güç kazanma sürecinde onlara omuz veren bir düşünür değilse, bu durum sol Nietzschecilerin basitçe yanlışlığı manasına mı geliyor? Yoksa yorumlarında Nietzsche'nin metinleriyle ilgili temel bir unsuru öyle ya da böyle görmeden geldikleri ya da küçümsedikleri anlamına mı? Ve-

yahut Nietzsche'nin siyasetine yeterince yakından ve belli bir noktaya odaklanarak baktıkları için nihayetinde bu yanlış kavrayışın düzeltilemeyeceğini ve düşünürün solun siyasi amaçları bakımından kurtartılmasının mümkün olmadığını göremedikleri anlamına mı? Nietzsche'nin siyasi söylemlerini mercek altına almak ve düşüncesini kâğıtlara döktüğü tarihsel bağlam içerisinde konumlandırmak için son yüz yıl içerisinde pek çok araştırmacının harcadığı muazzam çaba düşünüldünce ve bu çaba sayesinde felsefesindeki demokrasi ve sosyalizm karşıtı muhtelif unsurların sistematik bir şekilde birbiriyle bağlantılı olduğu ve düşüncesinin –özellikle faşist dönemde– sola karşı yıkıcı hamleler içerdiği metinleri üzerinden kanıtlandığına göre böyle bir varsayım pek muhtemel görünmüyor.⁸ Nihayetinde sol Nietzschecililiğin (yanlış yönlendirilmiş) bir Nietzsche yorumundan ziyade *toplumsal bir konum* olduğunu düşünmek daha mümkün. Dahası, nasıl son kertede ortada tek bir Nietzsche varsa, sol ve sağ Nietzscheciliklerden söz ettiğimizde tamamen uyumsuz konumlardan değil, aralarındaki kan davasına rağmen aynı geniş aileye mensup olan yaklaşımlardan söz ediyoruz. Böyle bakınca siyasi yelpazenin dört bir yanındaki –sol, sağ ve merkezdeki– Nietzscheciler, tüm utangaçlıklarına ve tuhaflıklarına rağmen –ekseriyetle kullandıkları terimler bakımından değilse de– son kertede akraba gibi görünüyorlar.

Nietzsche'nin düşüncesi bünyesinde çok geniş bir yelpazede yer alan muhtelif ve gerçekten de karşıt yorumları barındırabilecek ve her türden nihai bir anlam yükleme girişimini reddedecek kadar çok yönlü, esnek ve çelişkili olduğuna göre, böylesi bir teorik yorum, çoğu zaman sol ile sağ Nietzschecilikler arasında olduğu iddia edilen aldatıcı denklige ister istemez karşı çıkacaktır. Aslına bakılırsa düşünürün nihai bir anlamdan sakınan metinlerinin sağdan uzaklaşıp sola yaklaştığı sıkça dillendirilen bir iddiadır. Nietzsche'nin Nasyonal Sosyalizm tarafından istismar edildiğini düşünen ve buna karşı çıkan Kurt Tucholsky, bu yaklaşımı ilk formülleştiren isimlerden biridir. “Kimse [Nietzsche metinleri üzerinde – ç.n.] böyle bir hak iddia edemez,” der ve ekler: “Ne-ye ihtiyacın olduğunu söyle, sana Nietzsche'den uygun alıntıyı bulayım. (...) Almanya için ve Almanya'ya karşı; barış için ve barışa karşı; edebiyat için ve edebiyata karşı – ne isterseniz” (Tucholsky, 1932: 54-55). Tucholsky burada aslında Nazilerin Nietzsche yorumunun çok da yanlış olmadığını, çünkü içindeki paradokslar göz önüne alınıncaya düşünürün doğru yorumlanmasının pek de mümkün olmadığını dile getirir. Ona göre Nazilerin yorumu, kaba ve saldırgan “okuma-yazma-bilmezler” tarafından kaleme alındığı için *kötüydü*.

8 Nietzsche'nin siyasi tutumuna ilişkin titiz ve keskin eleştirilerin örnekleri olarak aşağıdaki eserlerden söz edilebilir (listeyi nispeten yakın dönemdeki çalışmalarla sınırlandırıyorum): (Altman, 2014; Appel, 1999; Conway, 1997; Dombowsky, 2014; González Varela, 2010; Losurdo, 2004; Marti, 1993; Rehmann, 2004; Sautet, 1981; Taureck, 2000; Waite, 1996).

Bu tez özellikle savaş sonrası dönemde Nietzsche'nin misyonunu bütün Hakikatleri ortadan kaldırmak, tüm sistemleri istikrarsızlaştırmak olarak gören ve onu felsefi ve mantıksal yasalara meydan okuyan, değişken ve huzursuz, oyunbaz bir filozof olarak resmeden post-modernist yorumlarla birlikte yaygınlaşıp kalıcı hale geldi. Nietzsche'nin özgürleştirme sürecindeki önemi, aslında tam da bu proto-yapısökümcü rolünde yatıyordu. Alan White'ın (1990: 11) Nietzsche'ye yönelik Fransızca düşünen dünyadan gelen özgün yorumlarına bakarak iddia ettiği üzere, filozofun yapıtları "muğlaklığa müsaade etmeyen sınırı belli düşüncelerin iletilmesini, hatta bunlara sahip olunması ihtimalini dahi bizatihi baltalar. Bu yorumlardan sonra sayfanın ortasında beliren Nietzsche (...) totaliter kozmosun değil, daha ziyade –uç durumlarda– anarşik bir kaosun savunucusudur".⁹ Bu yorum hattıyla tarihsel gerçeklikler arasında bağ kurmak için sergilenen en sistematik girişim ise muhtemelen Steven Aschheim'in Nietzsche'nin Almanya'da nasıl alımlandığına ilişkin kapsamlı ve etkileyici çalışmasıdır. "Bu kitap, Nietzsche'nin yapıtının tek bir öze indirgenemeyeceğini ve (...) tek ve otoriter bir anlam taşıyamayacağı kanaatini doğruluyor" (Aschheim, 1994: 3). Aschheim'in incelemesine göre (7), Nietzschecilik "kapsamlı bir kültürel ve siyasi konumlanış yelpazesinin iç içe geçmesinden oluşur: anarşist, dışavurumcu, feminist, fütürist, milliyetçi, Nazi, dinsel, cinsel özgürlükçü, sosyalist, *völkisch* ve Siyonist". Bu listenin de gösterdiği üzere, tarihsel açıdan bakınca Nietzsche *en az* solda olduğu kadar sağda da karşılık buluyordu. Sağcı bir Nietzsche, görünüşe bakılırsa filozofu yorumlamanın yollarından sadece biriydi ve pek de iyi bir yol değildi.

Gelgelelim bu yorumun yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Bu yorumu biri niceliksel, diğeryse niteliksel iki temel itiraz getirilebilir. Niceliksel açıdan Nietzsche'nin hem sağda hem de solda aynı ölçüde yer aldığı fikrinde birtakım sorunlar var (burada yapacağım itiraz tek bir ülkeye odaklanmak yerine genel olarak Avrupa perspektifini esas alacak). En geniş tanımlanmış haliyle sol içerisinde sayısız izleyicisi olsa da, Nietzsche sağcı yazarlar, bilhassa da faşistler arasında oldukça yaygın bir albeniye sahipti. Ara sıra bazı eleştiriler dillendirilse ve zaman zaman bazı görüş ayrılıkları olsa da, Nietzsche faşistler için –çok kapsamlı bir manada– entelektüel bir kahramandı. Oysaki solcular için böyle bir rolü olduğunu söylemek mümkün değildir. İster faşist entelektüeller ister siyasetçiler söz konusu olsun, faşist literatürde –İtalya, Almanya, İspanya, İngiltere, Fransa, Belçika veya Romanya bağlamına bakıldığında– Nietzsche'ye yönelik övgülerin önünün arkasının kesilmediğini görürsünüz. Bu çalışma boyunca bu iddiayı doğrulayan sayısız örne-

9 Nietzsche'yi her türden nihai anlama meydan okuyan ve dolayısıyla bütün totaliter siyasi iddialara karşı durmada faydalı bir düşünür olarak yorumlayan klasik bir örnek olarak Derrida'nın (1981; 1986) metinlerine bakılabilir.

gi andım ve bunların buzdağının yalnızca görünen kısmı olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Buna kıyasla sol cenahta ise Nietzsche'nin hayranları kadar, ona karşı kayıtsız kalmayı tercih eden ya da düşmanca davranan pek çok okur olduğu açıktır. Dahası burada çarpıcı bir hizipleşmeye de dikkat çekmek gerekir: Nietzsche sağda radikal çizgilere ne kadar çok yaklaşırsa o kadar güç kazanıyordu; liberaller ya da muhafazakârlarla kıyaslandığında faşistler ona her zaman daha fazla saygı göstermişlerdi. Soldaysa durum tam aksidir: Nietzsche'nin etkisi merkezden uzaklaştıkça güçlenir. Bilhassa sol liberaller, anarşistler, sosyal demokratlar ve çeşitli bağımsız, başına buyruk yazarlar arasında daha güçlü bir şekilde hissedilir. Marksizm ile komünizm ise –her durumda olmasa da– bu düşünüre karşı bir alerji geliştirmiş veya görece kayıtsız kalmıştı. Bu durum, farklı yorumların ışığında kusursuzca şekil değiştirebildiği düşünülen bir Nietzsche anlayışına karşı akılda tutulması gereken önemli bir ayrıma işaret eder.

Daha önemlisiyse şudur: Böylesi bir denklik iddiası, gerçekten büyük önem taşıyan *niteliksel* bir boyutu göz ardı eder. Soldaki pek çok kişinin Nietzscheci düşünceyi benimsemesi, Nietzsche'den *ne aldıklarına* (ve aynı şekilde Nietzsche'nin *onlardan ne aldığına*) dair önemli soruyu hasıraltı etmemelidir. Nietzsche'nin solla karşılaşmasının ardından bir ünlem işareti değil, bir dizi soru işareti gelmelidir: Nietzsche ile karşılaşma sağda ve solda nelere yol açar? İki kampı nasıl etkiler? Söz konusu olan aynı türden bir etki midir? Aschheim'in bu soruya yanıtı, evettir. Aschheim'a göre Nietzsche, faşistleri ya da Nazileri radikalleştirdiği kadar, sosyalistleri, anarşistleri, feministleri de radikalleştirir; bunların hepsine hem ilham kaynağı olur hem de güç katar. Hülasa Nietzscheci siyaset diye bir şeyden söz edilebiliyorsa bu siyaset bir enerji içeceğini andırır; kim içse aynı etkiyi yaratır.

Nietzsche'nin sağa mütemediyen enerji taşıdığına şüphe yoktur. Bir ateşlenme/şiddetlenme etkisi olarak tarif edilebilir bu. Nietzsche'yi okumak insanın eşitlik karşıtı eğilimlerini meşrulaştırıp tahkim eder; aklındaki her türden engeli ya da tereddüdü ortadan kaldırır; benimsenen bir amacı gerçekleştirmek ve bu amaca ulaşmak için iyi ile kötünün ötesindeki araçları kullanmaya hazır olmak için insanı bir sonraki adıma zorlar. "*Kötü insanın vicdanını rahatlatmak*," der Nietzsche (1968: 417), "bu benim bilinçdışındaki çabam mı? Kötü insanın güçlü olmasını kastediyorum burada." Veyahut aşağıdaki satırların içgüdüsel olarak kendisini sıradan kalabalıklardan daha güçlü hisseden biri üzerine yapacağı etkiyi bir düşünün: "İyi ve sağlıklı bir aristokrasinin temel özelliği, (...) temiz bir vicdanla –*kendi iyiliği için bastırılmış*, kusurlu insanlara, kölelere ve araçlara dönüştürülmüş– sayısız insanın kurban edilmesini kabul etmektir" (Nietzsche, 1990b: 193). Bu mesaj, müstakbel aristokratların kulağına ne kadar özgürleştirici, ne kadar rahatlatıcı,

ne kadar da *yüreklendirici* geliyor olmalı, değil mi! Söylediklerim kulağınıza spekülatif geliyorsa “alternatif sağ” [*alt-right*] hareketin önde gelen isimlerinden biri olan, beyaz üstünlükçülüğünü savunan ve neo-faşist Richard B. Spencer’in şu sözlerine yakından bakabilirsiniz:

Gençken *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*’yi okuduğum zamanı hatırlıyorum. Aşağı yukarı yirmi yaşındaydım. Nietzsche’nin antik dünyanın iyi ve kötü anlayışı ile Hristiyan dünyasının iyi ve kötü anlayışı arasında yaptığı ayrımı aklıma başımdan almıştı. *Dünya görüşümün bazı temel ilkelerini gözden geçirmeme sebep oldu*. Tüm bunları, hem çağının Hristiyanlık sonrası dünya görüşünün altındaki halıyı çekmeye istekli bir yapısökümcü hem de eski ahlâkı canlandırıp yeniden icat etmeye çalışan biri için bir araya getirip toparlıyordu (Spencer, 2016a).

İnsan bu satırları okuyunca, Nietzsche ile karşılaşmasaydı Spencer’in sıradan bir muhafazakâr olup olmayacağını merak etmekten kendini alamaz.

Nietzsche’nin sol üstündeki etkisiyse tümenden farklı olmuştur. Mesela Nietzsche hiç kimseyi sol siyasete yönlendirmiş midir? Bir liberal, muhafazakâr ya da faşist olarak yola çıkıp daha sonradan Nietzsche sayesinde mesela sosyalizmi benimsemiş tek bir yazar ya da politikacı olduğu düşünmek dahi zor. Aksine, Nietzsche’nin sol tutumları *zayıflattığı*, insanları faşizme ya da öjeniye daha yatkın hale getirdiği düşünülünce akla daha çok örnek gelir. Mesela H.G. Wells ya da George Bernard Shaw gibi yazarlar bu örnekler arasındadır: İki yazar da sol cepheyi hiçbir zaman tam manasıyla terk etmemiş olsa da, şayet Nietzsche’yi okumamış olsalardı faşizme karşı çok daha dirençli duracaklarmış, öjenik kavramlarla flört etmekten ve Mussolini’yi pohpohlamaktan kaçınacaklarmış gibi geliyor insana.¹⁰ Nietzsche’nin sol cenahtaki okurları için söylenebilecek en fazla şeyse, bu etkinin onları rahatsız etmeye yetmediği ve çok yazla yan etkisine maruz kalmadan Nietzsche’yi özümseyebildikleridir. Burada bir örnek olarak Jean Jaurès’yi anabiliriz.

Bununla birlikte Nietzsche’nin soldan sağa geçmesine önayak olduğu kişiler var ve bunun son kerteedeki örneği de Mussolini’dir. *Duce* 1924’te verdiği bir söyleşide, gençken İsviçre’de Nietzsche metinleriyle karşılaşması sayesinde “sosyalizmden kurtulduğunu” söyler (De Felice, 1965: 59). Bu minvalde Nietzsche’nin yapıtları yalnızca faşizmin ayakta kalmasına değil, aynı zamanda doğuşuna da destek olmuştur.¹¹ Nietzsche’nin siyasi bölünme-

10 Tıpkı Shaw’ın kesinlikle yaptığı gibi: Önde gelen İtalyan anti-faşistleriyle mektuplaşmalarına bkz. (Salvemini ve Shaw, 1997).

11 Nietzsche’nin genç Mussolini üzerindeki şekillendirici etkisine dair bkz. (Nolte, 1993). Mussolini’nin “ortodoks Marksizm”inin zayıflaması ve bu esnada Nietzsche ile Sorel’in daha idealist pozisyonuna yaklaşması üzerine bkz. (Gregor, 1979: 145).

nin iki tarafındaki etkisinde dair bir başka önemli ayrım da budur: Filozof –misal– kimi anarşistleri ve feministleri ciddi şekilde etkilemiş olsa da, bu hareketlerin genel olarak Nietzscheci diye tanımlanması mümkün olmadığı gibi, filozofun onların doğuşuna katkıda bulunduğu kesinlikle söylene-
mez. Nietzsche’nin faşizmin doğuşundaki katkısı çok büyüktü; hatta belki de ondan bağımsız bir faşizm düşünmek bile mümkün değildir. Genellikle Nietzsche’yi kollayan Derrida ve Aschheim bile, düşünürün faşizmle irtibatının özel bir nitelik taşıdığını kabul etmek zorunda kalmıştı. Derrida’nın çok net bir şekilde ortaya koyduğu üzere, “Nietzsche’nin adını devasa ve resmi bir bayrak olarak *fiilen* kullanan tek siyasi rejimin Nazi rejimi olduğu gerçeğinde tartışmaya açık bir şey yoktur”¹²

Nietzsche sağ kanatlandırırken; solu engeller, yavaşlatır ve *elitleştirir*. Solun şayet bir başarı elde etmek istiyorsa sınıflı topluma karşı yürütmesi gereken mücadelenin parçası olan insanlardan şüphe duyma, bu insanlar arasında huzursuzluk yaratma ve üstünlük kurma duygusunu besler. Nietzsche sağla izdivacında tüm masrafları üstlenirken, düşünürle nişanlanmak isteyen solsa çeyizini bizzat getirmek zorunda kalır.

Sol Nietzscheciler, sağ cenahta yer alanlara kıyasla düşünüre tamamen farklı amaçlarla yaklaştıklarını, ondan tamamen farklı şeyler alıp devşirdiklerini zannedebilirler. Sol ve sağ Nietzschecilerin arasındaki uçurum, Nietzsche’nin iki başlı mirasını mükemmel şekilde faş eden Guy Elgat (2017) tarafından şöyle ortaya konmuştu:

Nietzsche’nin siyasi yelpazenin karşıt uçlarında yer alanlara aynı anda nasıl hitap edebildiğinin sırrı işte böylelikle ortaya çıkıyor: Radikal sağ, onun eşitlik ile demokrasiyle ilgili fikirleri reddedişinde göz kamaştırıcı ve sağlam görünen bir temel bulurken, (...) sol ise onun özcülük karşıtı duruşunda –toplumsal tahakkümden kurtuluş vaat eden– kimliğin plastik doğasına yapılmış bir vurgu buluyordu. Ne var ki siyasi sahada alışlageldiği üzere, her iki taraf da kendi ideolojisini ayakta tutmak için diğerinin Nietzscheciliğini reddetmek zorundaydı.

Tüm bunlar Elgat’ı Nietzscheciliğin asla bütünleşik bir hareket olamaya-
cağı sonucuna vardırı: “Siyasi bir idealin kuvveden fiile geçmesi ve insanları da motive etmesi için arkasında büyük kalabalıkları toparlayacak bütünleştirici bir davetin olması gerekir.” Sağ ve sol Nietzschecilik arasındaki farklar göz önüne alınınca bir anlamda buna karşı çıkmak ve hatta bunların ge-

12 Bu ifadeyi alıntılayan Aschheim (1994: 317) aynı zamanda onu onaylar da. Kitabında bu alıntının da yer aldığı “Sonsöz” bölümü (“Nietzsche and Nazism: Some Methodological and Historical Reflections [Nietzsche ve Nazizm Hakkında Bazı Metodolojik ve Tarihsel Düşünceler]”) oldukça kıymetlidir.

lecekte de bir araya gelmesi beklemek pek mümkün değildir; ne var ki bana kalırsa sağ ve sol Nietzscheciliğin başka bir anlamda zaten *birlikte* olduğu ihtimali burada göz ardı ediliyor. Zira Sol, muhtemelen iyi olduğunu düşündüğü gerekçelerden –perspektifçilik, oyunbazlık, keskin psikolojik kavrayışlar, ince ironiler vb.– ötürü Nietzsche’nin peşine takılmışken ve düşüncesindeki bütün otoriter ve sorunlu yanları göz ardı ederken, Nietzsche oyununu oynamaya devam eder. Bu bakış düşünürün kabullenilir yanı olmayan *başkaca* oyunlar oynamadığını savunur. Nietzscheciliğe tamamen iyi yanlarından bakar ve başkaca alternatiflerin önünü keser; bilhassa da Son İnsanlar’ın. Siyasi yelpazenin farklı taraflarında duran Nietzscheciler, Son İnsanlar’a yönelik eleştirel tavırlarında hemfikirdirler. Tabii bu çalışmanın ima ettiği ve şimdi de açıkça ifade ettiği üzere, tam da Nietzsche’nin gitmememizi şiddetle öğütlediği yere gitmek akıllıca olabilir. Nazik, çoğulcu ve aydınlanmış bir elitist, hassas bir üstinsan yaratmak için çabalamak yerine son iki yüz elli yılda kayda değer zaferler kazanmanın yanı sıra büyük gerilemeler de yaşayan kitle projesini benimsemek siyaseten çok daha makul görünüyor. Bu şekilde yaklaşıncı Nietzsche’nin başarısı solu (pek çok insanı geride bırakarak) kendi savaş, imparatorluk ve kitlesel imha projesinin arkasında toplamak değil, daha ziyade solun bu tür projelere başarıyla direnme yeteneğini ciddi şekilde zayıflatmasıdır.

Sağ Nietzscheciler eşitlikçilikle ilişkili ideallere cepheden saldırırken, sol Nietzschecilik ise bu ideallerin pek de bir albenisi olmadığını söyler. Bilhassa Eleştirel Teoriciler, burada çoğu zaman farkında bile olmadan bir korkuluk işlevi görmüş, insanların sosyalizme mesafe almasına sebep olmuştur. Tüketimciliğe ve kitle kültürüne (kaldı ki bunlar Marx’ın sermayenin uygarlaştırıcı yanları dediği özellikler arasında yer alıyordu) yönelik haşın ve ayırıcı gözetmeyen saldırıları, solun elitist, tepeden bakan ve ahlakçı diye değerlendirilmesine neden oldu. Bu da solun kitlelerin mücadelesinin bir parçası olmak yerine onlara parmak sallayan bir “kötü polis” gibi algılanmasına yol açtı. Ontoloji alanında eserler vermiş Fransız düşünür Alain Badiou ve başkaca isimler –Marx’ın okurlarını yapmaya teşvik ettiği gibi– kitlelerin “gerçek gereksinimler”ini elde etmeleri için saflarında yer almak yerine, Son İnsanlar’ı “Gerçeğin gereksinimleri”ne (Landa, 2013) tabi kılmaya kalkıştı. Tarihi boyunca sağın ve bilhassa da sağ Nietzschecilerin tüketimciliğe ve kitle kültürüne son derece sert saldırılarda bulunması, Nietzsche ailesinin aslında aynı çağrıya kulak verdiğini gösteriyor.

Nihayetinde –şayet haklıysam– burada düzgün bir biçimde birbirinden ayrılmış, taban tabana zıt iki farklı fenomenle uğraşmıyoruz. Ortak bir paydaları var. Dahası sol, sağcıların Nietzsche’sinin “gerçek” ve –olması gerektiği gibi– hatalarıyla aşırılıklarından arındırılmış iyi Nietzsche olmadığını id-

dia ederken, sağda ise durum çok daha farklı görülüyor. Sol Nietzschecilğin erdemleri, burada tam da *gerici bir bakış açısından* açıkça kabul edilir. Richard B. Spencer, Frankfurt Okulu'nun mirasıyla ilgili bir söyleşide, karşısındaki İngiliz aşırı sağının temsilcisi ve aşırı milliyetçi entelektüel Jonathan Bowden'a şöyle der: "Kültür endüstrisi üzerine daha çok konuşmuş olmayı dilerdim; zira bana kalırsa bizim için çok faydalı bir kavram bu. Kesinlikle kullanmamız gereken, Adorno'nun yaptığı gibi pek çok bağlamda değinmemiz gereken bir kavram." Spencer ile hemfikir olan Bowden, Adorno'nun "kitlelerin kapitalizm ve piyasa tarafından belirlenen bir kültür tarafından yozlaştırıldığı" fikrinin altını çizer ve ardından Nietzsche ailesinin etrafında birleşebileceği bir çekirdeğe işaret eder: "Sol elitizm diye bir şey olabilir ama en nihayetinde bu da bir tür elitizmdir. Belli bir alanda elitizmi kabul ettiğiniz anda, bu yalnızca kültürel bir elitizm, kültürel bir seçicilik olsa da dahi bunun başka alanlarda uç veren durdurulamaz dallarını benimsemeye başlarsınız" (Spencer, 2016b). Bunlar, Nietzsche'yi "solcu olmayanların en büyük düşünü" diye tanımlayan ve onu sağın yeniden ayağa kalkması için mihenktaşı kabul eden bir yazarın sözleridir:

[Nietzsche] kitlelerin hiçbir suretle uygarlığa önderlik edemeyeceğini, yani onların yönetilmesi gerektiğini düşünüyordu. Ya onlara kendi ideolojileri adına liderlik edeceğinizi söyleyerek onları kandırırsınız (...) ya da kitlelerin çıkarlarına karşı daha sert ve özünde katı ve Eski Dünya'ya ait bir hamle yaparsınız. Dahası, geleceğe talip olan her türden Sağ düşüncenin, tıpkı benim her zaman yaptığım gibi, kısmen Nietzsche düşüncesine yaslanması gerektiğini düşünüyorum.

Sağcılar arasında aileyi bir araya getirme girişiminin başka örnekleri de oldu tabii. Mesela muhafazakâr *Telos* dergisinin editörü Russell A. Berman, –yirminci yüzyılın önde gelen sağ Nietzschecilerinden– Ernst Jünger'in düşüncesiyle Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori'si arasındaki paralelliklerin altını çizmiş ve sağ ile sol arasındaki ayrımın yeniden düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştü:

Zeki gözlemciler, farklı bakış açılarından olsa da aynı türden toplumsal geçişlerin olduğunu, ancak bunların kıyaslamayı garanti altına alacak kadar benzerlik içerdiğinin farkına varmışlardı. Geleneksel siyasi düşünme biçimi, sağ ile sol arasında hâlâ doğru düzgün bir ayrımın varlığını savunsa da, aradaki gri gölgeyi keşfetmekten korkmamalıyız (Berman, 2008: viii).

Berman'a göre bu seçilmiş yakınlık, Jünger'in olumlu bir gözle yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikrini meşrulaşturmaya yarıyordu; tabii tam tersi bir sonuca varılması da olasıydı ve bu da Frankfurt Okulu'nun eleştirel

bir şekilde yeniden değerlendirilmesi için iyi bir neden olarak görülebilirdi.

Berman'a göre Muhafazakâr Devrimci kampın yükselen figürü ile Adorno, Horkheimer ve Benjamin arasındaki ortak zemin, düşüncelerinin ya da "naif duygusallığa" (ix) yönelik küçümsemelerinin arkasındaki temel unsur olan karamsarlık ve melankolidir. Gelgelelim bunlar, çok daha derin uzlaşıların göstergesi olan nispeten yüzeysel yakınlıklardır. Eleştirel, sol Nietzschecilik şiddet, savaş ve otoriterlikten uzak dururken, aynı zamanda özgürleştirici proje açısından zararlı olan başka inanç ve kanaatleriyse kucaklar: Daha önce sözünü ettiğim elitizm dışında ve bununla bağlantılı olan, ilerleme ve Aydınlanma gibi devrimci kitle projesinin can alıcı ilkelerinin yüklerinden kurtulma. Harrison Fluss ve Landon Frim'in, yeni sağın göze çarpan iki temsilcisinin, ikisinin de sağ Nietzscheci olduğu gönül rahatlığıyla söylenebilecek İngiliz Nick Land ve Rus Aleksandr Dugin'in düşüncelerine dair mükemmel eleştirisinde ileri sürdüğü üzere, bu düşünürlerin gerici teorileri, zararlı bir mit olarak ilerlemenin yapısökümü ve "Aydınlanma modernliğinin reddi" gibi sol Nietzschecilerin tafsılatlı şekilde inceledikleri temalara çeşitli biçimlerde değinir. Dolayısıyla hiyerarşilerin istikrarsızlaştırılması, amaçsız hazcılık ve tüketimcilik manasına geldiği ölçüde post-modernizme şiddetle karşı çıkan Dugin, yeni sağı –ilerleme fikrinin post-modern reddini ve Aydınlanma'nın iyimserliğini miras alan– kati bir karşıdevrim çağrısı olarak görür.

On dokuzuncu yüzyıla has olan nitelik (...) tarihin ilerici gelişimine duyulan bir inançtı. Ne var ki Nietzsche ve Freud'la birlikte (...) bu iyimser varsayım çoktan şüpheli bir hale gelmişti. Nihayetinde Heidegger, varoluşçular, gelecekçiler, yapısalcılar ve sonunda post-modernistler onu yirminci yüzyıl içinde paramparça ettiler.

Tarihsel iyimserliğin, evrenselciliğin ve tarihselciliğin eleştirisi, post-modernlik içerisinde sistematik bir özellik haline geldi ve Batı Avrupa felsefesinin kavramsal aygıtlarının tepeden turnağa gözden geçirilmesi için gereken öğretinin öncüllerini şekillendirdi (Dugin, 2012: 104).¹³

Son İnsanlar'a mesafeli duran sol Nietzscheciler, toplumsal bireyin önünü tıkırlar. Frankfurt Okulu'nun en önde gelen mensupları –Adorno, Horkheimer, Günter Anders, Herbert Marcuse, Ludwig Marcuse ve Friedrich Pollock– 14 Temmuz 1942'de, yani Avrupa'da insanlık tarihinin en korkunç savaşlarından biri yaşanırken Ludwig Marcuse'un Nietzsche'de ihtiyaç ile kül-

13 İlerleme "miti"nin yapısöküme uğratılması sahiden de sağ ve sol Nietzschecilerin genellikle hemfikir olduğu aslı meselelerden biridir. Nietzsche ve Heidegger'e başvurarak çürütülebilecek Marksist-Hegelci bir teori olarak ilerlemeye sağ cepheden gelen iki eleştiri için bkz. (Locchi, 2016; Locchi ve de Benoist, 2015: 130). Bu metinlerde çağdaş Amerikalılar –mutluluk peşinde, tüketimci ve eşitlikçi oldukları gerekçesiyle– açıkça "Son İnsanlar" denerek eleştirilir. Aynı şekilde Amerika Birleşik Devletleri bir "neo-Marksizm" cenneti olarak görülür (162-168).

tür ilişkisi üzerine kaleme aldığı bir makaleyi tartışıyorlardı.* Bu makalenin kalkış noktası, faşizmin ve savaşın dehşetinin aslında Son İnsanlar'ın saltanatının tezahüründen ibaret olduğuydu. Girizgâhta ifade edildiği üzere:

Bu “evcil hayvan kültürü”nün taşıyıcısı, [Böyle Söyledi Zerdüş'te] çok güçlü bir biçimde resmedilen “Son İnsan”dı. Göz kırparak sorar: “Nedir istek?” Nietzsche, bu “en aşağılık varlığı” çağdaşlarıyla özdeşleştirmişti; ancak daha sonradan bakılınca bu varlık meyvesini iki neslin dehşetinde verdi (Marcuse, 2001: 130).

Marcuse'un makalesini tartışmak üzere bir araya gelmiş bu seçkin teorisyenlerin hiçbiri, felaketin sorumlusunun Son İnsan olduğu iddiasını sorgulamaya gerek duymadı;¹⁴ hiçbiri Nietzsche'nin Son İnsan'ı tam da toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin sırtını yere çaldığı ve tabiiyet yapılarının boyunduruğuna girmeye artık istekli olmadığı için “küçük gördüğüne” işaret etmeye gerek duymadı; hiçbiri Nietzsche'nin Son İnsan'ı çağdaş bir olgu olarak eleştirdiği ve aslında onu ütöpik bir ihtimalden ibaret gördüğü için sarakaya almasına karşı çıkmadı. Dahası, milyonlarca insanın ölüme yollandığı bir zamanda –üstelik alevlerin büyümesinde Nietzsche'nin felsefi katkısının olduğu söylenebilecek bir yangın vaktinde– bir araya gelmiş bu Eleştirel Teorilerin hiçbiri Zerdüş'ün Son İnsan'dan “soyu kurutulamaz bir pire gibidir; Son İnsan en çok hayatta kalandır” diye söz etmesindeki ironiyi fark edemedi. Adorno bu tartışmada şunu ileri sürmüştü (113):

Bütün insanlar yeterince beslenebildiğinde artık cahil küçük burjuva kitle-si olmaktan çıkarlar; zira böylesi bir durumda cahil bir küçük burjuva olma fikri bizatihi ortadan kalkar. Bizi Nietzsche'ye bağlayan güdü tam da burada yatar.

Gelgelelim Son İnsanlar'ın dünyanın dört bir yanında artık yeterince *beslenebildiklerine* şüphe yok, zira “artık yoksul ya da zengin olunamaz”, ama yine de cahil oldukları için suçlamalara maruz kalmaya devam ediyorlar.

(*) Bu tartışmanın Türkçe çevirisi için bkz. Theodor Adorno vd., “Ludwig Marcuse'un ‘Nietzsche Düşüncesinde İhtiyaç ve Kültür Arasındaki İlişki’ Makalesi Üstüne Bir Tartışma”, çev. Utku Öz-makas, *arete politik felsefe dergisi*, 2(2), s. 75-82 – e.n.

14 Herbert Marcuse, en azından başlarda Nietzsche'ye karşı görünüşte daha eleştirel bir bakışa sahipti: “Şayet Marx haklıysa Nietzsche yanılıyor. Son insan imgesi aslında ilk insanın imgesidir.” Daha sonra sözlerine Nietzsche'yi sosyalizmle ilişkilendirerek devam ve anlaması epey güç bazı ifadeler kullanarak şunu iddia etmişti: “İhtiyaçları karşılanmış bir insanlığın artık istek duyması gerekmez. Tam aksine. Nietzsche burada Bebel ile hemfikirdir” (Marcuse, 2001: 133). Neresinden bakılırsa bakılınsın, Marcuse'un bu sözleri ne Son İnsanlar'a yönelik açık bir savunma ne de Nietzsche'ye karşı açık bir karşı çıkıştı. Ayrıca Marcuse'un daha sonradan geliştirdiği “tek boyutlu insan” kavramı, esasen Nietzsche'nin Son İnsan eleştirisinin ve Heidegger'in “das Man”ı ele alma biçiminin soldan gelen bir eleştirisi olarak görülebilir.

Kuşkusuz her biri son derece yetkin ve çok yönlü okurlar olan Adorno ve arkadaşları, Zerdüş'tün kısa nutkundaki bu bariz öğeleri gözden kaçırmışlar mıydı? Burada basit bir yanlış okumayla mı uğraşıyoruz? Peki öyle değil. Daha önceki iddiamı yineleyeceğim: Sol Nietzschecilik, toplumsal bir konumdan ibarettir. Bu uzaktan uzağa faşist veya kripto-faşist değil, (Shaw ya da erken dönem Bataille gibi) bazı sınır örneklerine rağmen, ağırlıkla anti-faşist bir konumdur. Gelgelelim elitizmden bir nebze de olsa payını almıştı ve bu küçücük pay dahi halka yönelik içten bir sadakatin teoriden kapı dışarı edilmesi için yeterliydi. Dolayısıyla sol Nietzschecilik, solun gerici siyasete ikna edici bir şekilde karşı çıkma, bariz bir elitizme karşı kararlı bir tavır alma kabiliyetini zayıflatır. İyi niyetli ve aydınlanmış bir elitizm, belki insanın gönlünü rahatlatan ve sıkıntısız bir ara konum olabilir. İnsan bu devasa ayaktakımına tiksintiyle bakarken radikal, pek radikal olabilir. Ne var ki elitizm son kertede ne iyi niyetli ne de aydınlanmıştı. Hepimiz için karar vakti geliyor.

- Abrams, Meyer Howard (ed.) (1986). *The Norton Anthology of English Literature*, volume 2, 5. baskı, New York ve Londra: W.W. Norton.
- Adam, Christian (2013). *Lesen unter Hitler: Autoren, Bestseller, Leser im Dritten Reich*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Adamson, Walter L. (2014). "Futurism and Italian Intervention in World War I", Vivien Greene (ed.), *Italian Futurism 1909-1944: Reconstructing the Universe* içinde, New York: Guggenheim Museum Publications, s. 175-177.
- Adelman, Paul (1995). *The Decline of the Liberal Party 1880-1931*, Harlow: Longman.
- Adelman, Paul (1996). *The Rise of the Labour Party 1880-1945*, Harlow: Longman.
- Adelman, Paul (1997). *Gladstone, Disraeli and Later Victorian Politics*, üçüncü baskı, Harlow: Longman.
- Adler, Franklin Hugh (1995). *Italian Industrialists From Liberalism to Fascism: The Political Development of the Industrial Bourgeoisie, 1906-1934*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Adler, Franklin Hugh (2005). "De Stefani", Victoria De Grazia ve Sergio Luzzatto (ed.), *Dizionario del fascismo*, cilt 1 içinde, Torino: Einaudi.
- Adorno, Theodor W. (2000). *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Adorno, Theodor W. (2002a). *Essays on Music* (ed. Richard Leppert), Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press [Türkçesi: *Müzik Yazıları: Bir Seçki*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: YKY, 2022].
- Adorno, Theodor W. (2002b). *Minima Moralia: Reflections From Damaged Life*, Londra ve New York: Verso [Türkçesi: *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 11. baskı, 2021].
- Adorno, Theodor W. (2009). *In Search of Wagner*, Londra ve New York: Verso.
- Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer (1999). *Dialectic of Enlightenment* (ilk yayını: 1944) New York ve Londra: Verso [Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kalcı, 2010].
- Albanese, Patrizia (2006). *Mothers of the Nation: Women, Families and Nationalism in Twentieth-Century Europe*, Toronto: University of Toronto Press.
- Allen, Robert C. (2009). *The British Industrial Revolution in Global Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Altman, William H.F. (2014). *Friedrich Wilhelm Nietzsche: The Philosopher of the Second Reich*, Lanham, MD: Lexington.
- Aly, Götz (2006). *Hitlers Volksstaat: Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, (ilk baskı 2005), Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Ammon, Otto (1891). *Der Darwinismus gegen die Sozialdemokratie: Anthropologische Plaudereien*, Hamburg: Richter Verlag.
- Antliff, Mark (1997). "La Cité française: Georges Valois, Le Corbusier, and Fascist Theories of Urbanism", ed. Matthew Affron and Mark Antliff, *Fascist Visions. Art and Ideology in France and Italy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 134-170.
- Appel, Fredrick (1999). *Nietzsche Contra Democracy*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Arendt, Hannah (1945). "Approaches to the German Problem", *Partisan Review*, XII(1): 93-106.
- Arendt, Hannah (1960). *The Origins of Totalitarianism*, Meridian, New York [Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları I-II-III*, çev. Bahadır Sina Şener ve İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997-1998-2014].
- Arnhold, Karl (1938). *Das Ringen um die Arbeitsidee*, Berlin: Verlag der Deutschen Arbeitsfront.
- Arnhold, Karl (1939). *Wehrhafte Arbeit: Eine Betrachtung über den Einsatz der Soldaten der Arbeit*, Leipzig: Bibliographisches Institut.
- Arnold, Matthew (1993). *Culture and Anarchy and Other Writings* (ed. Stefan Collini), Cambridge: Cambridge University Press.
- Aschheim, Steven E. (1994). *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Aschheim, Steven E. (1996). *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations With National Socialism and Other Crises*, New York: New York University Press.
- Baines, Jocelyn (1967). *Joseph Conrad: A Critical Biography*, Londra: Weidenfeld and Nicholson.
- Bairoch, Paul (1988). *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bankier, David (1996). *Germans and the Final Solution: Public Opinion Under Nazism*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bankier, David ve Michman, Dan (ed.) (2008). *Holocaust Historiography in Context: Emergence, Challenges, Polemics and Achievements*, Jerusalem: Yad Vashem/New York: Berghahn Books.
- Baranowski, Shelly (2004). *Strength Through Joy: Consumerism and Mass Tourism in the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barber, Benjamin R. (2007). *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, New York ve Londra: W.W. Norton.
- Barringer, Tim (2012). *Reading the Pre-Raphaelites*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Barrows, Susanna (1981). *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Bartov, Omer (2003). "Fields of Glory: War, Genocide, and the Glorification of Violence", Moishe Postone ve Eric Santner (ed.), *Catastrophe and Meaning: The Holocaust and the Twentieth Century* içinde, Chicago: The University of Chicago Press, s. 117-135.
- Bauer, Yehuda (2001). *Rethinking the Holocaust*, Yale: Yale University Press.
- Baynes, Norman H. (ed.) (1942). *The Speeches of Adolf Hitler, April 1922-August 1939*, Oxford: Oxford University Press.
- Becker, Jean-Jacques (1977). *1914, comment les Français sont entrés dans la guerre*, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Beilharz, Peter (2009). *Socialism and Modernity*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bellamy, Edward (1986). *Looking Backward 2000-1887*, Londra ve New York: Penguin.
- Bellamy Foster, John (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press.

- Ben-Ghiat, Ruth (2001). *Fascist Modernities. Italy, 1922-1945*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
- Benjamin, Walter (1998). *Understanding Brecht*, Londra ve New York: Verso [Türkçesi: *Brecht'i Anlamak*, 7. baskı, çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ, İstanbul: Metis, 2023].
- Benjamin, Walter (2003). *Selected Writings: Volume 4, 1938-1940*, Cambridge, MA ve Londra: The Belknap Press.
- Benjamin, Walter (2006). *Selected Writings: Volume 4, 1938-1940*, Cambridge, MA ve Londra: The Belknap Press.
- Benz, Wolfgang, Hermann Graml, Herman Weiß, ed. (2001). *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, Münih: DTV.
- Berger, John (1972). *Ways of Seeing*, Londra: Penguin and the BBC [Türkçesi: *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis, 2023, 29. baskı].
- Berghaus, Günter (1996). *Futurism and Politics: Between Anarchist Rebellion and Fascist Reaction 1909-1944*, Providence: Berghahn Books.
- Berghoff, Hartmut (2001). "Enticement and Deprivation: The Regulation of Consumption in Pre-War Nazi Germany", . Daunton ve M. Hilton (ed.), *The Politics of Consumption. Material Culture and Citizenship in Europe and America* içinde, Oxford ve New York: Berg, s. 165-184.
- Berman, Russell A. (2008). "Preface", Ernst Jünger (ed.), *On Pain* içinde, New York: Telos Press.
- Bernays, Edward L. (1965). *Biography of an Idea: Memoirs of Public Relations Counsel Edward L. Bernays*, New York: Simon and Schuster.
- Bernhard, Thomas (1988). *Heldenplatz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bessel, Richard (2003). "Functionalists vs. Intentionalists: The Debate Twenty Years on or Whatever Happened to Functionalism and Intentionalism?", *German Studies Review*, 26: 15-20.
- Bessel, Richard (2010). "The First World War as Totality", Richard James Boon Bosworth (ed.), *The Oxford Handbook of Fascism* içinde, Oxford: Oxford University Press.
- Biehl, Janet ve Staudenmaier, Peter (2011). *Ecofascism Revisited: Lessons From the German Experience*, (birinci baskı: 1995) Porsgrunn: New Compass.
- Bielefeldt, Heiner (1998). "Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Systematic Reconstruction and Countercriticism", David Dyzenhaus (ed.), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism* içinde, Durham, NC: Duke University Press.
- Black, Gregory D. (1996). *Hollywood Censored: Morality Codes, Catholics, and the Movies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blamires, Cyprian P. (ed.) (2006). *World Fascism: A Historical Encyclopedia - 2 Volume Set*, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Blyth, Mark (2013). *Austerity: The History of a Dangerous Idea*, Oxford: Oxford University Press.
- Bohlmann, Otto (1982). *Yeats and Nietzsche: An Exploration of Major Nietzschean Echoes in the Writings of William Butler Yeats*, Londra: The Macmillan Press.
- Bollenbeck, Georg (1999). *Tradition, Avantgarde, Reaktion: Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Bollenbeck, Georg (2000). "German Kultur, the Bildungsbürgertum, and Its susceptibility to National Socialism", *The German Quarterly*, 73(1): 67-83.
- Bondanella, Peter (2009). *A History of Italian Cinema*, New York ve Londra: Bloomsbury.
- Bosc, Olivier (2007). *La foule criminelle: Politique et criminalité dans l'Europe du tournant du XIXe siècle*, Paris: Fayard.
- Bosworth, Richard James Boon (1998). *The Italian Dictatorship: Problems and Perspectives in the Interpretation of Mussolini and Fascism*, Oxford: Oxford University Press.
- Bosworth, Richard James Boon (2002). *Mussolini*, Londra: Arnold.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit [Türkçesi: *Ayırım: Begeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Ayşe Günce Berkurt ve Derya Fırat Şannan, Amnkar: Heretik, 2015].

- Bourke, Joanna (1999). *Dismembering the Male: Men's Bodies, Britain and the Great War*, Londra: Reaktion Books.
- Bracher, Karl Dietrich (2004). *The German Dictatorship*, çev. Arnon Magen, Tel Aviv: Am Oved [İbranice çeviri].
- Brantlinger, Patrick (1998). *The Reading Lesson. The Threat of Mass Literacy in Nineteenth-Century British Fiction*, Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Brasillach, Robert (1992). *Notre avant-guerre: Une génération dans l'orage*, Paris: Brodard et Taupin.
- Braun, Christina von ve Heid, Ludger (ed.) (2000). *Der Ewige Judenhaß - Christlicher Antijudaismus: Deutsch-nationale Judenfeindlichkeit, Rassistischer Antisemitismus*, Berlin ve Viyana: Philo.
- Breitman, Richard (1992). *The Architect of Genocide: Himmler and the Final Solution*, Lübnan, NH: Brandeis University Press.
- Brobjer, Thomas H. (2002). "Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism", *Nietzsche-Studien*, 31: 298-313.
- Broch, Hermann (1984). *Geist and Zeitgeist: The Spirit in an Unspiritual Age*, Berkeley: Counterpoint, 2003.
- Broch, Hermann (2000). *The Death of Virgil*, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: Vergilius'un Ölümü, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: İthaki, 2022].
- Brooke, Rupert (2010). *Collected Poems*, Cambridge: Oleander Press.
- Brooks, Chris (1989). *Burying Tom Sayers*, Londra: Victorian Society Annual.
- Brunetta, Gian Piero (1995). *Cent'anni di cinema italiano. 1. Dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Bari: Laterza.
- Brunetta, Gian Piero (2009). *The History of Italian Cinema: A Guide to Italian Film From Its Origins to the Twenty-First Century*, Princeton, NJ ve Oxford: Princeton University Press.
- Brügge-meier, Franz-Josef Mark Cioc ve Thomas Zeller (ed.) (2005). *How Green Were the Nazis? Nature, Environment, and Nation in the Third Reich*, Atina: Ohio University Press.
- Buchheim, Christoph (2010). "Der Mythos vom 'Wohlleben.' Der Lebensstandard der deutschen Zivilbevölkerung im Zweiten Weltkrieg", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 58(3): 299-328.
- Burleigh, Michael ve Wippermann, Wolfgang (1996). *The Racial State: Germany 1933-1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burrin, Philippe (1997). "Die politischen Religionen: Das Mythologisch-Symbolische in einer säkularisierten Welt", Michael Ley ve Julius H. Schoeps (ed.), *Der National-Sozialismus als politische Religion* içinde, Frankfurt am Main: Philo.
- Burrin, Philippe (2005). *Nazi Anti-Semitism: From Prejudice to the Holocaust*, New York ve Londra: The New Press.
- Burroughs, Edgar Rice (1990). *Tarzan of the Apes*, Toronto: Signet.
- Bédarida, François (1997). "Nationalsozialistische Verkündigung und säkulare Religion", Michael Ley ve Julius H. Schoeps (ed.), *Der National-Sozialismus als politische Religion* içinde, Frankfurt am Main: Philo.
- Callinicos, Alex (2001). "Plumbing the Depths: Marxism and the Holocaust", *The Yale Journal of Criticism*, 14(2): 385-414.
- Campbell, Joan (1989). *Joy in Work, German Work: The National Debate, 1800-1945*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Carey, John (1992). *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia, 1880-1939*, Londra: Faber and Faber.
- Carlyle, Thomas (1867). *Shooting Niagara: And After?*, Londra: Chapman and Hall.
- Carlyle, Thomas (1869a). "Occasional Discourse on the Nigger Question", Thomas Carlyle (ed.), *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 4 içinde, Chicago: The American Bookmart.
- Carlyle, Thomas (1869b). "Chartism", Thomas Carlyle (ed.), *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 4 içinde, Chicago: The American Bookmart.

- Carroll, David (1995). *French Literary Fascism: Nationalism, Anti-Semitism, and the Ideology of Culture*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cataldo, Carlos Petilo (2015). *La rebelión de las masas o el discreto encanto del colonialismo*. Kindle versiyonu.
- Cavallaro, Tommaso G. (2009). 1934. *Il mondiale del duce*, Roma: Gruppo Albatros Il Filo.
- Celli, Carlo ve Cottino-Jones, M. (2006). *A New Guide to Italian Cinema*, New York: Palgrave Macmillan.
- Chamberlain, Sigrid (2016). *Adolf Hitler, die deutsche Mutter und ihr erstes Kind: Über zwei NS-Erziehungsbücher*, 6. baskı, Gießen: Psychosozial.
- Chessa, Lucia (2012). *Luigi Russolo, Futurist. Noise, Visual Arts, and the Occult*, Berkeley: University of California Press.
- Chesterton, Gilbert Keith (1922). *Eugenics and Other Evils*, Londra: Cassell.
- Chesterton, Gilbert Keith (1987). *The Collected Works of G. K. Chesterton*, cilt 4, San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Chevalier, Louis (1973). *Labouring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century*, Londra: Routledge.
- Childers, Thomas (1983). *The Nazi Voter: The Social Foundations of Fascism in Germany, 1919-1933*, Chapel Hill ve Londra: The University of North Carolina Press.
- Childs, Donald J. (2001). *Modernism and Eugenics: Woolf, Eliot, Yeats, and the Culture of Degeneration*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ciano, Galeazzo (2006). *Diario 1937-1943* (ed. Renzo De Felice), Milano: BUR.
- Cobley, Evelyn (2002). *Temptations of Faust: The Logic of Fascism and Postmodern Archaeologies of Modernity*, Toronto: University of Toronto Press.
- Cobley, Evelyn (2005). "Decentred Totalities in Doctor Faustus: Thomas Mann and Theodor W. Adorno", *Modernist Cultures*, 1(2): 181-191.
- Conrad, Joseph (1997). *The Nigger of the "Narcissus"*, Londra: Everyman [Türkçesi: Ölüm Seferi, çev. Haluk Şahin, İstanbul: Adam, 2003].
- Conway, Daniel W. (1997). *Nietzsche & the Political*, Londra ve New York: Routledge [Türkçesi: Nietzsche'nin Politik Tahayyülü, çev. Kadir Gülen, Ankara: Phoenix, 2022].
- Conway, Daniel W. (2002). "Ecce Caesar: Nietzsche's Imperial Aspirations", Jacob Golomb ve Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 173-195.
- Corner, Paul (2002). "Italian Fascism: Whatever Happened to Dictatorship?", *The Journal of Modern History*, 74(2): 325-351.
- Corner, Paul (2012). *The Fascist Party and Popular Opinion in Mussolini's Italy*, Oxford: Oxford University Press.
- Couvares, Francis G. (ed.) (2006). *Movie Censorship and American Culture*, 2. baskı, Amherst ve Boston: University of Massachusetts Press.
- Crowell, Steven G. (1998). "Sport as Spectacle and as Play: Nietzschean Reflections", *International Studies in Philosophy*, XXX/3: 109-122.
- Czarnowski, Gabriele (1991). *Das kontrollierte Paar: Ehe- und Sexualpolitik im Nationalsozialismus*, Weinheim: Deutsche Studien Verlag.
- Darwin, Charles (2004). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: İnsanın Türeyişi, çev. Bahar Kılıç, İstanbul: Alfa, 2019].
- David, Anthony (2003). *Patron: A Life of Salman Schocken, 1877-1959*, New York: Metropolitan.
- Davies, Peter J. (2006). "Trade Unions", Cyprian P. Blamires (ed.), *World Fascism: A Historical Encyclopedia-2 Volume set* içinde, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Davis, Mike (2002). *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*, Londra ve New York: Verso [Türkçesi: Üzerinde Güneş Batmayan Katliam: El Nino Kıtıkları ve Üçüncü Dünyanın Açlıkla İnşası, çev. Umut Haskan, İstanbul: Yordam, 2012].

- D'Almeida, Fabrice (2008). *High Society in The Third Reich*, Cambridge: Polity Press.
- De Amicis, Edmondo (1915). *Cuore (Heart) an Italian Schoolboy's Journal*, New York: Thomas Y. Crowell [Türkçesi: Çocuk Kalbi, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012].
- Dean, Martin (2010). *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933-1945*, Cambridge: Cambridge university Press.
- De Cecco, Marcello (2002). "The Economy From Liberalism to Fascism", Adrian Lyttelton (ed.), *Liberal and Fascist Italy* içinde, Oxford: Oxford University Press.
- De Felice, Renzo (1965). *Mussolini il rivoluzionario*, Torino: Einaudi.
- De Felice, Renzo (1972). *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino: Giulio Einaudi.
- De Grand, Alexander (1982). *Italian Fascism: Its Origins and Development*, Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press.
- de Grazia, Victoria (1992). *How Fascism Ruled Women: Italy, 1922-1945*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
- De Grazia, Victoria (1996). "Nationalizing Women: The Competition between Fascist and Commercial Cultural Model in Mussolini's Italy", Victoria De Grazia ve Ellen Furlough (ed.), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* içinde, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press: 337-358.
- De Grazia, Victoria (1998). "Changing Consumption Regimes in Europe, 1930-1970: Comparative Perspective on the Distribution Problem", Susan Strasser, Charles McGovern ve Matthias Judd (ed.), *Getting and Spending: European and American Consumer Societies in the Twentieth Century* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, s. 59-83.
- De Grazia, Victoria ve Sergio Luzzatto (ed.) (2005). *Dizionario del fascismo*, Torino: Einaudi.
- Dehn, Günther (1929). *Proletarische Jugend: Lebensgestaltung und Gedankenwelt der großstädtischen Proletarierjugend*, Berlin: Furche.
- Delap, Lucy (2011). "The 'Woman Question' and the Origins of Feminism", Gareth Stedman Jones ve Gregory Claeys (ed.), *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, s. 319-348.
- De La Rocque, François (1934). *Service Public*, Paris: Bernard Grasset.
- Della Sudda, Magali (2014). "Right-Wing Feminism and Conservative Women's Militancy in Interwar France", Samuel Kalman ve Sean Kennedy (ed.), *The French Right Between the Wars: Political and Intellectual Movements From Conservatism to Fascism* içinde, Oxford ve New York: Berghahn Books.
- Delmar, Maximilian (1925). *Französische Frauen*, Freiburg: Ernst Guenther Verlag.
- Dennis, David B. (2012). *Inhumanities: Nazi Interpretations of Western Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques (1981). *Spurs: Nietzsche's Styles*, Chicago: University of Chicago Press [Türkçesi: *Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, Ankara: Doğu Batı, 2022].
- Derrida, Jacques (1986). "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions", *Philosophy and Literature*, 10: 246-262.
- Dickens, Charles (1996). *Great Expectations*, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Büyük Umutlar*, çev. Nihal Yeginobalı, İstanbul: Can, 2019].
- Diethe, Carol (1999). *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Lanham, MD ve Londra: The Scarecrow Press.
- Di Scala, Spencer M. (2009). *Italy. From Revolution to Republic, 1700 to the Present*, 4. baskı, Boulder, CO: Westview Press.
- Domarus, Max (1973). *Hitler: Reden und Proklamationen, 1932-1945*, Wiesbaden: R. Löwit.
- Dombosky, Don (2014). *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*, Cardiff: University of Wales Press.

- Dompke, Christoph (2015). "Unterhaltungsmusik im 'Dritten Reich'", Wolfgang Benz, Peter Eckel ve Andreas Nachama (ed.), *Kunst im NS-Staat. Ideologie, Ästhetik, Protagonisten* içinde, Berlin: Metropol: 409-425.
- Drochon, Hugo (2016). "What Nietzsche's philosophy Can Tell Us About Why Brexit and Trump Won" [söyleşi], *Vox*, 20 Aralık, www.vox.com/conversations/2016/12/20/13927678/donald-trump-brexit-nietzsche-democracy-europe-populism-hugodrochon (erişim Mayıs 2017).
- Drury, Shadia B. (1994). *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, New York: St. Martin's Press.
- Duggan, Christopher (1994). *A Concise History of Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dugin, Aleksandr (2012). *The Fourth Political Theory* (ilk yayımlandığı yıl: 2009), Londra: Arktos [Türkçesi: *Dördüncü Siyaset Teorisi*, çev. Orhan Efe Özenc, İstanbul: Kronoloji, 2022].
- Dunnage, Jonathan (2002). *Twentieth Century Italy: A Social History*, Londra ve New York: Pearson.
- Ebner, Michael R. (2011). *Ordinary Violence in Mussolini's Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckart, Dietrich (1924). "Der Bolschewismus von Moses bis Lenin: Ein Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir" (vefatından sonra yayınlandı), <http://der-stuermer.org/bolmosesleninde.htm> (erişim Mayıs 2017).
- Eco, Umberto (1964). *Apocalittici e integrati*, Milano: Bompiani.
- Ehrlich, Anna (2010). *Karl Lueger: die zwei Gesichter der Macht*, Viyana: Amalthea.
- Eley, Geoff (2013). *Nazism as Fascism: Violence, Ideology, and the Ground of Consent in Germany 1930-1945*, Londra: Routledge.
- Elgat, Guy (2017). "Why Friedrich Nietzsche Is the Darling of the Far Left and the Far Right", *Tablet*, 8 Mayıs, www.tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/228455/nietzsche-left-right (erişim Haziran 2017).
- Elias, Norbert (1996). *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York: Columbia University Press [Türkçesi: *Almanlar Üzerine İncelemeler: 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla İktidar Savaşları ve Habitus Gelişimleri*, çev. Firuzan Gürbüz Gerhold, İstanbul: Alfa, 2023].
- Elias, Norbert (2000). *The Civilizing Process*, Oxford: Wiley-Blackwell [Türkçesi: *Uyguruluk Süreci* (2 cilt), çev. Ender Ateşman ve Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000-2002].
- Elias, Norbert ve Dunning, Eric (2008). *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilising Process*, Dublin: University College Dublin Press.
- Ellrich, Hartmut (2008). *Dresden 1933-1945: der historische Reiseführer*, Berlin: Christoph Links.
- Engels, Friedrich (1895). "Introduction to Karl Marx's the Class Struggles in France 1848 to 1850", <http://marxists.anu.edu.au/archive/marx/works/1895/03/06.htm> (erişim Mayıs 2017).
- Engels, Friedrich ve Marx, Karl (1988). *Werke*, cilt 1, Berlin: Dietz Verlag.
- Evans, Eric (2000). *Parliamentary Reform, c. 1770-1918*, Harlow: Longman.
- Evans, Richard J. (2003). *The Coming of the Third Reich*, Londra: Penguin.
- Evans, Richard J. (2005). *The Third Reich in Power*, New York: Penguin.
- Evans, Richard J. (2010). "'Arbeiterklasse und Volksgemeinschaft' Zur Diskussion um Anpassung und Widerstand in der deutschen Arbeiterschaft 1933-1945", Anja Kruke (ed.), *Reihe Gesprächskreis Geschichte* içinde, Bonn: Friedrich Ebert Stiftung, s. 1-26.
- Evans, Richard J. (2016). "The 'People's Community'", *The Third Reich in History and Memory* içinde, Londra: Abacus.
- Evola, Julius (1995). *Revolt Against the Modern World*, Vermont: Inner Traditions International, Rochester [Türkçesi: *Modern Dünyaya Başkaldırı*, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017].
- Falasca-Zamponi, Simonetta (1997a). *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley: University of California Press.

- Falasca-Zamponi, Simonetta (1997b). "The Gendered Masses: Politics and Aesthetics in the Making of the Fascist Dux", *The European Legacy*, 2(5): 854-867.
- Fallada, Hans (2009). *Every Man Dies Alone*, çev. Michael Hofmann, New York: Melville House.
- Falter, Jürgen W. (1986). "Unemployment and the Radicalization of the German Electorate, 1928-1933", Peter D. Stachura (ed.), *Unemployment and the Great Depression in Weimar Germany* içinde, Londra: Palgrave Macmillan.
- Falter, Jürgen W. (1991). *Hitlers Wähler*, Münih: C. H. Beck.
- Farrenkopf, John (1993). "Nietzsche, Spengler and the Politics of Cultural Despair", *Interpretation*, 20(2): 165-185.
- Femia, Joseph V. (2001). *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought Since the French Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- Ferguson, Niall (2000). *The Pity of War: Explaining World War I*, New York: Basic Books.
- Fest, Joachim (2002). *Hitler*, New York: Mariner Books.
- Finaldi, Giuseppe (2012). "Italy, Liberalism and the Age of Empire", Matthew P. Fitzpatrick (ed.), *Liberal Imperialism in Europe* içinde, New York: Palgrave Macmillan.
- Finaldi, Giuseppe (2017). *A History of Italian Colonialism, 1860-1907*, New York: Routledge.
- Fischer, Conan (ed.) (1996). *The Rise of National Socialism and the Working Classes in Weimar Germany*, Oxford ve New York: Berghahn.
- Fischer, Lars (2007). *The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fishbein, Leslie (1982). *Rebels in Bohemia: The Radicals of The Masses, 1911-1917*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Fitzpatrick, Matthew P. (2008). *Liberal Imperialism in Germany: Expansionism and Nationalism, 1848-1884*, New York ve Oxford: Berghahn.
- Fleming, Ian (1988). *From Russia With Love* (özgün baskı tarihi: 1957), Londra: Hodder and Stoughton.
- Fleming, Ian (2002). *On Her Majesty's Secret Service* (özgün baskı tarihi: 1963), Londra: Penguin Books.
- Fluss, Harrison ve Frim, Landon (2017). "Behemoth and Leviathan: The Fascist Bestiary of the Alt-Right", *Salvage*, 5.
- Forgacs, David ve Gundle, Stephen (2007). *Mass culture and Italian Society From Fascism to the Cold War*, Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Forth, Christopher E. (2004). *The Dreyfus Affair and the Crisis of French Manhood*, Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.
- Foster, Roy F. (2005). *W. B. Yeats: A Life, Vol. II. The Arch-Poet*, Oxford: Oxford University Press.
- Frei, Norbert (1987). *Der Führerstaat: Nationalsozialistische Herrschaft 1933 bis 1945*, Münih: Beck.
- Freud, Sigmund (1991). *Civilization, Society and Religion*, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: Uygarlık, Toplum ve Din, çev. Aycan Özüpek, Ankara: Dorlion, 2019].
- Friedländer, Saul (1984) *Reflections of Nazism: An Essay on Kitsch and Death*, New York: Harper & Row.
- Friedländer, Saul (1998). *Nazi Germany and the Jews: Volume 1: The Years of Persecution 1933-1939*, Londra: Phoenix [Türkçesi: Nazi Almanyası ve Yahudiler - Cilt 1: Zulüm Yılları (1933-1939), çev. Ali Selman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016].
- Friedländer, Saul (2007). "The Holocaust Won't Disappear", *Der Spiegel*, Ekim 2007. www.spiegel.de/international/germany/spiegel-interview-with-israelihistorian-saul-friedlaender-the-holocaust-won-t-disappear-a-510071.html (erişim Temmuz 2016).
- Friedman, Richard Elliott (1995). *The Disappearance of God: A Divine Mystery*, New York: Little, Brown and Company.
- Fritzsche, Peter (2009). *Life and Death in the Third Reich*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Frye, Northrop (1990) *Anatomy of Criticism* (ilk yayın yılı: 1957), Londra: Penguin [Türkçesi: *Eleştirinin Anatomisi*, çev. Hande Koçak Cimitoğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2015].
- Fukuyama, Francis (2006). *The End of History and the Last Man*, New York ve Londra: The Free Press [Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil, 2016].
- Gallin, Alice (1986). *Midwives to Nazism: University Professors in Weimar Germany*, Macon, GA: Mercer.
- Garau, Salvatore (2011). "Between 'Spirit' and 'Science': The Emergence of Italian Fascist Antisemitism through the 1920s and 1930s", Salvatore Garau ve Alexander Tille (ed.), *Fascism and the Jews: Italy and Britain* içinde, Middlesex ve Portland: Vallentine Mitchell, s. 41-65.
- Gasman, Daniel (1998). *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology*, New York: Peter Lang.
- Gasman, Daniel (2007). *The Scientific Origins of National Socialism*, New Brunswick ve Londra: Transaction.
- Gay, Peter (2001). *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (ilk yayın yılı: 1968), New York: Norton [Türkçesi: *Weimar Kültürü*, çev. Eren Buğlalılar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023].
- Gay, Peter (2002). *Schnitzler's Century: The Making of Middle Class Culture, 1815-1914*, New York ve Londra: Norton.
- Gellately, Robert (2002). *Backing Hitler: Consent and Coercion in Nazi Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Gentile, Emilio (1996). *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gentile, Emilio (2002). *Fascismo: Storia e interpretazione*, Bari: Laterza.
- Gentile, Emilio (2008). *L'apocalisse della modernità: La Grande Guerra per l'uomo nuovo*, Milano: Mondadori.
- Gentile, Emilio (2014). "The Reign of the Man Whose Roots Are Cut: Dehumanism and Anti-Christianity in the Futurist Revolution", Vivien Greene (ed.), *Italian Futurism 1909-1944: Reconstructing the Universe* içinde, New York: Guggenheim Museum Publications: 170-172.
- Gentile, Giovanni (2007). *Origins and Doctrine of Fascism: With Selections From Other Works* (ed. A. James Gregor), New Brunswick, NJ: Transaction.
- Gerwarth, Robert ve John Horne (ed.) (2012). *War in Peace: Paramilitary Violence in Europe After the Great War*, Oxford: Oxford University Press.
- Geuss, Raymond (1999). "Introduction to Friedrich Nietzsche", Raymond Geuss ve Ronald Speirs (ed.), *The Birth of Tragedy and Other Writings* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gillette, Aaron (2002). *Racial Theories in Fascist Italy*, Londra ve New York: Routledge.
- Gilman, Sander (1985). *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, New York: Cornell.
- Gilman, Sander L., King, Helen, Porter, Roy, Rousseau, George S. ve Showalter, Elaine (1993). *Hysteria Beyond Freud*, Berkeley: University of California Press.
- Giménez Caballero, Ernesto (1979). *Memorias de un dictador*, Barcelona: Planeta.
- Giménez Caballero, Ernesto (2005). *Casticismo, Nacionalismo Y Vanguardia. Antología, 1927-1935* (ed. José-Carlos Mainer), Madrid: Fundación Santander Central Hispano.
- Gluckstein, Donny (1999). *The Nazis, Capitalism and the Working Class*, Londra: Bookmarks.
- Gnau, Christoph (2007). *Die deutschen Eliten und der Zweite Weltkrieg*, Köln: PapyRossa.
- Goebbels, Joseph (1941). *Die Zeit ohne Beispiel: Reden und Aufsätze Aus den Jahren 1939/40/41*, München: Franz Eher.
- Goebbels, Joseph (1942). *Michael: Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*, München: Franz Eher.
- Goldblatt, David (2007). *The Ball Is Round: A Global History of Football*, Londra: Penguin.
- Goldhagen, DanielJonah (1996). *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and The Holocaust*, New York: Alfred A. Knopf.

- Golomb, Jacob (2017). "The Case of Nietzsche Against Trump: Revealing the Shallow Image of the Superman", *The Critique*, 15 Ocak, www.thecritique.com/articles/nietzsche-against-trump (erişim Mayıs 2017).
- González Varela, Nicolás (2010). *Nietzsche contra La Democracia: El pensamiento político de Friedrich Nietzsche, 1862-1872*, Barcelona: Montesinos.
- Gottlieb, Julie V. (2003). *Feminine Fascism: Women in Britain's Fascist Movement*, Londra: I. B. Tauris.
- Gracia, Jordi (2005). "Fascismo y literatura o el esquema de una inmadurez", Ferran Gallego ve Francisco Morente (ed.), *Fascismo en España*, Madrid: El Viejo Topo.
- Grandi, Dino (1985). *Il mio paese: Ricordi autobiografici*, Bologna: Il Mulino.
- Grasso, John (2014). *Historical Dictionary of Boxing*, Lanham, MD, Toronto ve Plymouth: The Scarecrow Press.
- Graziosi, Mariolina (1995). "Gender Struggle and the Social Manipulation and Ideological Use of Gender Identity in the Interwar Years", Robin Pickering Iazzi (ed.), *Mothers of Invention: Women, Italian Fascism and Culture* içinde, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, s. 26-51.
- Gregor, A. James (1979). *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
- Gregor, James A. (1999). *Phoenix: Fascism in Our Time*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Gregory, Adrian (2008). *The Last Great War: British Society and the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, Roger (1993). *The Nature of Fascism*, Londra ve New York: Routledge [Türkçesi: *Faşizmin Doğası*, çev. Ali Selman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014].
- Griffin, Roger (1999). "Between Metapolitics and Apoliteia: The New Right's Strategy for Conserving the Fascist Vision in the 'Interregnum'", taslak metin.
- Griffin, Roger (2007). *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning Under Mussolini and Hitler*, Basingstoke ve New York: Palgrave Macmillan.
- Guinness, Jonathan ve Catherine Guinness (1984). *The House of Mitford*, Londra: Orion.
- Guénou, René (2001). *The Crisis of the Modern World*, Hillsdale ve New York: Sophia Perennis [Türkçesi: *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: Adam, 2022].
- Günther, Hans F.K. (1929). *Rassenkunde Europas: Mit besonderer Berücksichtigung der Rassengeschichte der Hauptvölker indogermanischer Sprache*, Münih: J.F. Lehmanns Verlag.
- Haeckel, Ernst (1895). *Monism as Connecting Religion and Science: The Confession of Faith of a Man of Science*, Londra: Adam and Charles Black.
- Hagtvet, Bernt (1985). *Who Were the Fascists? Social Roots of European Fascism*, Oxford: Oxford University Press.
- Halfeld, Adolf (1927). *Amerika und der Amerikanismus*, Jena: Eugen Diderichs.
- Halfeld, Adolf (1941). *USA greift in die Welt*, Hamburg: Broschek.
- Hamann, Brigitte (1999). *Hitler's Vienna: A Portrait of the Tyrant as a Young Man*, Oxford: Oxford University Press.
- Hamilton, Richard (1982). *Who Voted for Hitler?*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hanloser, Gerhard (2003). *Krise und Antisemitismus. Eine Geschichte in drei Stationen von der Gründerzeit über die Weltwirtschaftskrise bis heute*, Münster: Unrast.
- Hardy, Thomas (1985). *The Life and Works of Thomas Hardy* (ed. Michael Millgate), Atina: The University of Georgia Press.
- Harrison, John R. (1967). *The Reactionaries. Yeats-Lewis-Pound-Eliot-Lawrence: A Study of the Anti-Democratic Intelligentsia*, New York: Schocken.
- Hatab, Lawrence J. (1998). "The Drama of Agonistic Embodiment: Nietzschean Reflections on the Meaning of Sports", *International Studies in Philosophy*, XXX/3: 97-107.
- Hatherley, Owen (2016). *The Chaplin Machine: Slapstick, Fordism and the International Communist Avant-Garde*, Londra: Pluto.

- Hay, James (1987). *Popular Film Culture in Fascist Italy. The Passing of the Rex*, Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984). *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1967). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (2000). *Introduction to Metaphysics*, New York ve Londra: Yale University Press [Türkçesi: *Metafizğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta, 2014].
- Heine, Heinrich (1997). *Sämtliche Schriften* (ed. Klaus Briegleb), Münih: DTV.
- Heineman, Elizabeth D. (2003). *What Difference Does a Husband Make? Women and Marital Status in Nazi and Postwar Germany*, Berkeley ve Los Angeles, CA: University of California Press.
- Helmut, Otto (1939). *Volk in Gefahr: der Geburtenrückgang und seine Folgen für Deutschlands Zukunft*, 10. baskı, Münih: Lehmanns.
- Herf, Jeffrey (1984). *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Herf, Jeffrey (2006). *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda During World War II and the Holocaust*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press.
- Herzog, Dagmar (2005). *Sex After Fascism: Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heschel, Susannah (2010). *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hewson, Elisabeth (2006). *Wien, deine Geschichte*, Viyana: öbv & hpt.
- Himmler, Heinrich (1937). "Discours de Heinrich Himmler sur l'homosexualité", <http://triangles-roses-photos.blogspot.co.il/2009/07/discours-de-heinrichhimmler-sur.html> (erişim Mayıs 2017).
- Hitler, Adolf (1999). *Mein Kampf*, Boston ve New York: Mariner Books [Türkçesi: *Kavgam*, çev. Adem Işık, İstanbul, Akif Yayınları, 2023].
- Hitler, Adolf (2000). *Hitler's Table Talk. 1941-1944*, New York: Enigma Books.
- Hitler, Adolf (2006). *Hitler's Second Book: The Unpublished Sequel to Mein Kampf* (ed. Gerhard L. Weinberg), New York: Enigma Books [Türkçesi: *Hitler'in İkinci Kitabı*, çev. Orhan Tuncay, İstanbul: Nokta Kitap, 2008].
- Hobsbawm, Eric (1959). *Primitive Rebels*, Manchester: Manchester University Press [Türkçesi: *İlkel Asiler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012].
- Hobsbawm, Eric (1997). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londra: Abacus [Türkçesi: *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991 - Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Everest, 2006].
- Hobsbawm, Eric (2009). *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz*, Londra: Abacus.
- Holub, Robert C. (2002). "The Elisabeth Legend: The Cleansing of Nietzsche and the Sully of His Sister", Jacob Golomb ve Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 215-234.
- Horneffer, Ernst (1934). *Nietzsche als Vorbote der Gegenwart*, Düsseldorf: A. Bagel Aktiengesellschaft.
- Horváth, Ödön von (1988). *Sportmärchen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Huyssen, Andreas (1986). *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hyams, Barbara (1995). "Weininger and Nazi Ideology", Barbara Hyams ve Nancy Harowitz (ed.), *Jews and Gender: Responses to Otto Weininger* içinde, Philadelphia: Temple University Press, s. 155-169.
- Ipsen, Carl (1996). *Dictating Demography: The Problem of Population in Fascist Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ivy, Marilyn (2009). "Foreword", Alan Tansman (ed.), *The Culture of Japanese Fascism* içinde, Durham, NC: Duke University Press, s. vii-xii.

- Jackson, John P. ve Weidman, Nadine (ed.) (2005). *Race, Racism, and Science: Social Impact and Interaction*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Jameson, Fredric (1979). *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, Berkeley: The University of California Press.
- Jameson, Fredric (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca ve New York: Cornell University Press [Türkçesi: *Siyasal Bilinçdışı*, çev. Yavuz Alogan ve Mesut Varlık, İstanbul: Ayrıntı, 2011].
- Jameson, Fredric (1992). "Reification and Utopia in Mass Culture" (1979), Fredric Jameson (ed.), *Signatures of the Visible* içinde, New York ve Londra: Routledge: 9-34.
- Jarusch, Konrad (ed.) (1990). *The Unfree Professions: Lawyers, Teachers, and Engineers, 1900-1950*, New York: Oxford University Press.
- Jendriek, Helmut (1977). *Thomas Mann: der demokratische Roman*, Düsseldorf: Bagel.
- Joll, James (1973). *Europe Since 1870 - An International History*, Londra: Penguin.
- Julius, Anthony (2010). *Trials of Diaspora: A History of Anti-Semitism in England*, Oxford: Oxford University Press.
- Jünger, Ernst (1980). *Essays I: Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jünger, Ernst (2008). *On Pain*, çev. David C. Durst, New York: Telos.
- Kaes, Anton ve Jay, Martin (ed.) (1995). *The Weimar Republic Sourcebook*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
- Kater, Michael H. (1997). *The Twisted Muse: Musicians and their Music in The Third Reich*, New York: Oxford University Press.
- Kater, Michael H. (2003). *Different Drummers: Jazz in the Culture of Nazi Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Kellner, Douglas (2016). "A Nietzschean Critique of Trump", *American Nightmare: Donald Trump, Media Spectacle and Authoritarian Populism*, Rotterdam ve New York: Sense Publishers.
- Kellogg, Michael (2005). *The Russian Roots of Nazism: White Émigrés and the Making of National Socialism, 1917-1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemper, Franz (1933). "Einleitung", Konstantin Frantz, *Masse oder Volk: Louis Napoleon* içinde, Potsdam: Alfred Protte Verlag, s. 9-14.
- Kershaw, Ian (1999). *Hitler: 1889-1936*, Hubris, New York: W.W. Norton [Türkçesi: *Hitler 1889-1936*, 2 cilt, çev. Zarife Biliz, İstanbul: İthaki, 2007].
- Kershaw, Ian (2002). *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich: Bavaria 1933-1945*, Oxford: Oxford University Press.
- Kershaw, Ian (2005). *Making Friends With Hitler: Lord Londonderry, the Nazis, and the Road to War*, Londra: Penguin.
- Kershaw, Ian (2014). "Volksgemeinschaft: Potential and Limitations of the Concept", Martina Steber ve Bernhard Gotto (ed.), *Visions of Community in Nazi Germany: Social Engineering & Private Lives* içinde, Oxford: Oxford University Press.
- Kieval, Hillel J. (2001). "Imagining 'Masculinity' in the Jewish Fin de Siècle", Jonathan Frankel (ed.), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy* içinde, Oxford: Oxford University Press, s. 142-155.
- Klee, Ernst (2007). *Das Kulturlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Kleinschmidt, Sebastian ve Hörmigk, Therese (ed.) (2006). *Brecht und er der Sport*, Berlin: Theater der Zeit.
- Koonz, Claudia (1987). *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*, New York: St. Martin's Press.
- Koonz, Claudia (2003). *The Nazi Conscience*, Cambridge, MA: Belknap.
- Koop, Volker (2015). *Warum Hitler King Kong liebte, aber den Deutschen Micky Maus verbot: Die geheimen Lieblingsfilme der Nazi-Elite*, Berlin: be.bra Verlag.

- Koos, Cheryl A. (2014). "Gender, the Family, and the Fascist Temptation: Visions of Masculinity in the Natalist-Familialist Movement, 1922-1940", Samuel Kalman ve Sean Kennedy (ed.), *The French Right Between the Wars: Political and Intellectual Movements From Conservatism to Fascism* içinde, Oxford ve New York: Berghahn Books.
- Korotin, Ilse (1998). "Die besten Geister der Nation", *Philosophie und Nationalsozialismus*, Viyana: Picus.
- Kracauer, Siegfried (1995). *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press [Türkçesi: Kitle Süsü, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis, 2011].
- Kramer, Alan (2010). "The First World War as Cultural Trauma", Richard James Boon Bosworth (ed.), *The Oxford Handbook of Fascism* içinde, Oxford: Oxford University Press.
- Kraus, Karl (1989). *Dritte Walpurgisnacht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kundrus, Birthe (2014). "Greasing the Palin of the Volksgemeinschaft? Consumption under National Socialism", Martina Steber ve Bernhard Gotto (ed.), *Visions of Community in Nazi Germany: Social Engineering & Private Lives* içinde, Oxford: Oxford University Press, s. 157-170.
- Kühl, Stefan (1994). *The Nazi Connection: Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, New York ve Londra: Oxford University Press.
- Kühnl, Reinhard (1990). *Faschismustheorien: Ein Leitfaden*, Heilbronn: Distel Verlag.
- König, Wolfgang (2004). *Volkswagen, Volksempfänger, Volksgemeinschaft: "Volkprodukte" im Dritten Reich. Vom Scheitern einer nationalsozialistischen Konsumgesellschaft*, Paderborn: Schöningh.
- Landa, Ishay (2006). "Aroma and Shadow: Marx vs. Nietzsche on Religion", *Nature, Society, and Thought*, 18(4): 461-499.
- Landa, Ishay (2007). *The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture*, Lanham, MD: Lexington.
- Landa, Ishay (2010). *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*, Boston ve Leiden: Brill.
- Landa, Ishay (2013). "True Requirements or the Requirements of Truth? The Nietzschean Communism of Alain Badiou", *International Critical Thought*, 3(4): 424-443.
- Landa, Ishay (2016). "The Social Individual and the Last Human: Marx and Nietzsche Agree to Disagree", *Critical Sociology* [ilk yayımlanma tarihi: 23 Kasım], s. 1-13.
- Landa, Ishay (2018). "The Negation of Abnegation: Marx on Consumption", *Historical Materialism*, 26(1), <https://www.historicalmaterialism.org/journal/volume-26-issue-1-2018>
- Landy, Marcia (1986). *Fascism in Film: The Italian Commercial Cinema, 1931-1943*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lazarus, Emma (2002). *Selected Poems and Other Writings* (ed. Gregory Eiselein), Toronto: Broadview.
- Le Bon, Gustave (1960). *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York: Viking Press.
- Lee, Robert G. ve Wilke, Sabine (2005). "Forest as Volk: Ewiger Wald and the Religion of Nature in the Third Reich", *Journal of Social and Ecological Boundaries*, 1(1): 21-46.
- Lee, Stephen J. (2008). *European Dictatorships 1918-1945*, 3. baskı, New York: Routledge.
- Levin, David J. (1998). *Richard Wagner, Fritz Lang, and the Nibelungen*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lewis, Wyndham (1957). *Time and Western Man*, Boston: Beacon Press.
- Lewis, Wyndham (1989). *The Art of Being Ruled* (özgün baskı tarihi: 1926) Santa Rosa, CA: Black Sparrow Press.
- Lifton, Robert Jay (1986). *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York: Basic Books.
- Lindemann, Albert S. (1997). *Esau's Tears: Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Livingston, Arthur (1935). "Biographical Note", Vilfredo Pareto (ed.), *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*, vol 1 içinde, New York: Harcourt, Brace.

- Locchi, Giorgio (2016). *Sul senso della storia*, Padua: Edizioni di Ar.
- Locchi, Giorgio ve de Benoist, Alain (2015). *Il male americano* (ilk yayımlandığı yıl: 1976), Roma: Settimo Sigillo.
- Locke, Nancy (1997). "Valentine de Saint-Point and the Fascist Construction of Woman", Matthew Affron ve Mark Antliff (ed.), *Fascist Visions: Art and Ideology in France and Italy* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 73-100.
- Longerich, Peter (2012). *Heinrich Himmler*, Oxford: Oxford University Press.
- Losurdo, Domenico (2001). *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death, and the West*, New York: Humanity Books.
- Losurdo, Domenico (2004). *Nietzsche, il ribelle aristocratic: Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Losurdo, Domenico (2008). "Vor der Kontroverse: Nietzsche als Anhänger Wagners", Armin Wildermuth (ed.), *Nietzsche und Wagner: Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts* içinde, Zürich: orell füssli, s. 167-192.
- Lovell, Terry (1980). *Pictures of Reality - Aesthetics, Politics and Pleasure*, Londra: BFI Publishing.
- Low, David (1949). *Years of Wrath: A Cartoon History*, Londra: Victor Gollancz.
- Ludwig, Emil (1933). *Talks With Mussolini*, Boston: Little, Brown, and Company.
- Lukács, Georg (1962). *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: Luchterhand [Türkçesi: Aklın Yıkımı (iki cilt), çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2006].
- Lukács, Georg (1964). *Studies in European Realism*, New York: Grosset & Dunlap [Türkçesi: Avrupa Gerçekçiliği, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 1987].
- Lyttelton, Adrian (ed.) (1973). *Italian Fascisms: From Pareto to Gentile*, Londra: Jonathan Cape.
- Lyttelton, Adrian (2014). "Futurism, Politics, and Society", Vivien Greene (ed.), *Italian Futurism 1909-1944. Reconstructing the Universe* içinde, New York: Guggenheim Museum Publications, s. 58-76.
- MacMaster, Neil (2001). *Racism in Europe: 1870-2000*, New York: Palgrave Macmillan.
- Maderthaner, Wolfgang ve Maier, Michaela (ed.) (2004). "Der Führer bin ich selbst": Engelbert Dollfuß - Benito Mussolini, Briefwechsel, Viyana: Löcker.
- Maffei, Ricardo (2010). *Introduzione al fascismo: Aspetti e momenti del totalitarismo italiano*, Brescia: La Scuola.
- Maguire, Mike (ed.) (2002). *The Oxford Handbook of Criminology*, Oxford: Oxford University Press.
- Maine, Henry S. (1909). *Popular Government*, Londra: John Murray.
- Maiwald, Klaus-Jürgen (1983). *Filmzensur im NS-Staat*, Dortmund: Nowotny.
- Malinowski, Stephan (2004). *Vom König zum Führer: Deutscher Adel und Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Mandel, Ernest (1978). *Late Capitalism*, Londra ve New York: Verso [Türkçesi: Geç Kapitalizm, çev. Candan Badem, İstanbul: Versus Kitap].
- Mandler, Peter (2006). *The English National Character: The History of an Idea From Edmund Burke to Tony Blair*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Mann, Golo (1992). *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Mann, Klaus (1940). "Karl May: Hitler's Literary Mentor", *The Kenyon Review*, 2(4): 391-400.
- Mann, Klaus (2005). *Der Wendepunkt - Ein Lebensbericht*, Hamburg: Rowohlt.
- Mann, Michael (2004). *Fascists*, Cambridge: Cambridge University Press [Türkçesi: Faşistler, çev. Ulaş Bayraktar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015].
- Mann, Thomas (1970). *Doctor Faustus: The Life of the German Composer Adrian Leverkühn, as Told by a Friend*, çev. Helen Tracy Lowe-Porter, New York: Alfred A. Knopf [Türkçesi: Doktor Faustus, çev. Zehra Kurttekin, İstanbul: Can, 2013].
- Mann, Thomas (1974). "Nietzsches Philosophie im Lichte Unserer Erfahrung", *Gesammelte Werke in Dreizehn Bänden* içinde (cilt. IX), Frankfurt am Main: Fischer.

- Mann, Thomas (1975). *Letters of Thomas Mann 1889-1955*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
- Mann, Thomas (1981). *Von Deutscher Republik*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Mann, Thomas (1986). "Bruder Hitler", Peter de Mendelssohn (ed.), *An die gesittete Welt içinde*, Frankfurt am Main: S. Fischer, s. 253-260.
- Mann, Thomas (2002). *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Marcuse, Ludwig (2001). "Need and Culture in Nietzsche", *Constellations*, 8(1): 130-135.
- Marinetti, Filippo Tommaso (1960). "The Futurist Manifesto", James Joll (ed.), *Three Intellectuals in Politics içinde*, New York: Pantheon, s. 179-184.
- Marquardt, Kathleen (1993). *Animalscam: The Beastly Abuse of Human Rights*, Washington, DC: Regnery Publishing.
- Marti, Urs (1993). *Der grosse Pöbel und Sklavenaufstand*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Marti, Urs (2008). "Wagner und Nietzsche - oder: Die Aussen- and die Innenseite grosser Politik", Armin Wildermuth (ed.), *Nietzsche und Wagner: Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts içinde*, Zürih: orell füssli, s. 57-73.
- Martin, Bernd (1981). "Judenverfolgung und -vernichtung unter der nationalsozialistischen Diktatur", Bernd Martin ve Ernst Schulin (ed.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte içinde*, Müh: DTV.
- Marx, Karl (1990). *Capital, Volume 1*, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Kapital*, 1. Cilt, çev. Nail Satılğan ve Mehmet Selik, Ankara: Yordam, 2021].
- Marx, Karl (1991). *Capital, Volume 3*, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Kapital*, 3. Cilt, çev. Erkin Özalp ve Mehmet Selik, Ankara: Yordam, 2021].
- Marx, Karl (1992). *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1993). *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politigin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008].
- Marx, Karl (2010b). *Surveys From Exile: Political Writings Volume 2*, David Fernbach (ed.), Londra ve New York: Verso.
- Marx, Karl (2010b). *The Poverty of Philosophy*, Yeni Delhi: People's Publishing House [Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 2011].
- Marx, Karl ve Friedrich Engels (1985). *The Communist Manifesto*, London ve New York: Penguin [Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018].
- Marías, Julián (2006). "Introducción", Peter De Mendelssohn (ed.), José Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas içinde*, Madrid: Austral.
- Mason, Tim (1997). *Social Policy in the Third Reich: The Working Class and the "National Community"*, Oxford ve New York: Berg.
- Matthew, Henry Collin Gray (2009). "The Liberal Age", Kenneth O. Morgan (ed.), *The Oxford Illustrated History of Britain içinde*, Oxford: Oxford University Press, s. 463-522.
- May, Karl (1949). *Old Surehand I*, Bamberg: Karl-May-Verlag.
- May, Karl (2001). *Winnetou II*, Bamberg: Karl May Verlag.
- Mayer, Arno J. (1990). *Why Did the Heavens Not Darken? The "Final Solution" in History*, New York: Pantheon.
- McClelland, J.S. (2011). *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*, Oxford ve New York: Routledge.
- McKeown, Thomas (1980). *The Role of Medicine: Dream, Mirage, or Nemesis?*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mehring, Walter (1951). *The Lost Library: The Autobiography of a Culture*, New York: Bobbs-Merrill.
- Meiksins Wood, Ellen (2002). *The Origin of Capitalism: A Longer View*, New York ve Londra: Verso [Türkçesi: *Kapitalizmin Kökeni: Geniş Bir Bakış*, çev. A. Cevdet Aşkın, İstanbul: Yordam, 2023].

- Melzer, Jörg M. (2003). *Vollwerternährung - Diätetik, Naturheilkunde, Nationalsozialismus, Sozialer Anspruch*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- Meyers, Mark (2006). "Feminizing Fascist Men: Crowd Psychology, Gender, and Sexuality in French Antifascism, 1929-1945", *French Historical Studies*, 29(1): 109-142.
- Michaud, Eric (2004). *The Cult of Art in Nazi Germany*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Miller, Michael B. (1981). *The Bon Marché: Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Miller, Sam (2017). "Lipstick Fascism: On Lana Lokteff, the Women of the Alt-Right, and the Feminization of Fascism", *Jacobin*, 4 Nisan, www.jacobinmag.com/2017/04/alt-right-lana-lokteff-racism-misogyny-women-feminism (erişim Mayıs 2017).
- Milton, Richard (2007). *Best of Enemies: Britain and Germany: 100 Years of Truth and Lies*, Cambridge: Icon.
- Monteleone, Franco (2013). *Storia della radio e della televisione in Italia: Costume, società e politica*, 7. baskı, Venedik: Marsilio.
- Morgan, Philip (2004). *Italian Fascism, 1915-1945*, 2. baskı, New York: Palgrave Macmillan.
- Morton, Arthur Leslie (1948). *A People's History of England*, Londra: Lawrence and Wishart.
- Mosca, Gaetano (1939). *The Ruling Class*, New York: McGraw-Hill.
- Mosse, George (1985). *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York: Howard Fertig.
- Mosse, George (1996). *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford: Oxford University Press.
- Mosse, George L. (1966a). "Introduction: The Genesis of Fascism", *Journal of Contemporary History*, 1(1): 14-26.
- Mosse, George L. (1966b). "E. Nolte of Three Faces of Fascism", *Journal of the History of Ideas*, 27: 4.
- Mosse, George L. (1969). "Review Article. History, Anthropology, and Mass Movements", *The American Historical Review*, 75(2): 447-452.
- Mosse, George L. (1978). *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York: Howard Fertig.
- Mosse, George L. (1987). *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, Detroit: Wayne State University Press.
- Mosse, George L. (1989). "Fascism and the French Revolution", *Journal of Contemporary History*, 24: 5-26.
- Mosse, George L. (1990). "The Political Culture of Italian Futurism: A General Perspective", *Journal of Contemporary History*, 25: 253-268.
- Mosse, George L. (1991). *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany From the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Mosse, George L. (1994). *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford: Oxford University Press.
- Mosse, George L. (1996). "Fascist Aesthetics and Society: Some Considerations", *Journal of Contemporary History*, 31: 245-252.
- Mosse, George L. (1997). *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York: Howard Fertig.
- Muller, Jerry Z. (2010). *Capitalism and the Jews*, Princeton, NJ ve Oxford: Princeton University Press.
- Musil, Robert (1995). *The Man Without Qualities*, Sophie Wilkins, Burton Pike ve Londra: Picador [Türkçe: Niteliksiz Adam (iki cilt), çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1999 ve 2009].
- Mussolini, Benito (1923). *Mussolini as Revealed in His Political Speeches: November 1914-August 1923* (ed. Susan Strasser, Charles McGovern ve Matthias Judt), Londra ve New York: J.M. Dent & Sons.
- Mussolini, Benito (1958). *Opera Omnia*, Floransa, La Fenice.

- Mühsam, Erich (1978). *Ausgewählte Werke*, Cilt: 2, Berlin: Verlag Volk und Welt.
- Müller, Helmut M. (ed.) (2002). *Deutsche Geschichte in Schlaglichtern*, Leipzig: Brockhaus.
- Müller, Ingo (1991). *Hitler's Justice: The Courts of the Third Reich*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Müller-Doohm, Stefan (2005). *Adorno - A Biography*, Cambridge: Polity Press.
- Möser, Kurt (1998). "World War I and the Creation of Desire for Automobiles in Germany", Susan Strasser vd. (ed.), *Getting and Spending: European and American Consumer Societies in the Twentieth Century* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, s. 195-222.
- Natale, Anna Lucia (1990). *Gli anni della radio, 1924-1954*, Napoli: Liguori.
- Neiberg, Michael S. (ed.) (2007). *The World War I Reader*, New York: New York University Press.
- Neocleous, Mark (1997). *Fascism*, Minneapolis, MN: University of Minneapolis Press [Türkçesi: *Faşizm*, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene, 2018].
- Neocleous, Mark (2005). *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*, Cardiff: University of Wales Press [Türkçesi: *Canavar ve Ölü: Burke, Marx, Faşizm*, çev. Ahmet Bekmen, İstanbul: h2o Kitap, 2014].
- Neumann, Boaz (2002). *The Nazi Worldview: Space, Body, Language*, Haifa: Haifa University Press [İbranice].
- Neumann, Franz (1936). *European Trade Unionism and Politics*, New York: League for Industrial Democracy.
- Nicholas, Lynn H. (1994). *The Rape of Europa: The Fate of Europe's Treasures in the Third Reich and the Second World War*, New York: Alfred Knopf.
- Nietzsche, Friedrich (1967). *The Birth of Tragedy/The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage [Türkçesi: *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010].
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage [Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2022].
- Nietzsche, Friedrich (1969). *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One*, çev. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Böyle Söyledi Zerdüş*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020].
- Nietzsche, Friedrich (1974). *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich (1986). *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari), Berlin ve New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari), Berlin ve New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1990a). *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, çev. Reginald John Hollingdale, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, çev. Regaip Minareci, İstanbul: Can, 2019].
- Nietzsche, Friedrich (1990b). *Beyond Good and Evil*, çev. Richard J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016].
- Nietzsche, Friedrich (1992). *Ecce Homo*, çev. Reginald John Hollingdale, Harmondsworth: Penguin [Türkçesi: *Ecce Homo - Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009].
- Nietzsche, Friedrich (1994). *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press [Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet Inam, İstanbul: Say, 2023].
- Nietzsche, Friedrich (1997). *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1998). *Beyond Good and Evil*, çev. Marion Faber, Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016].

- Nietzsche, Friedrich (2003). *Writings From the Late Notebooks*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Noakes Jeremy ve Pridham, Geoffrey (ed.) (1984). *Nazism: A History in Documents and Eyewitness Accounts, 1919-1945*, New York: Schocken Books.
- Nolan, Mary (1994). *Visions of Modernity: American Business and the Modernization of Germany*, New York ve Oxford: Oxford University Press.
- Nolte, Ernst (1993). *Il g.ovane Mussolini: Marx e Nietzsche in Mussolini socialista* (ilk yayımlandığı yıl: 1960, Almanca), Carnago: SugarCo
- Néret, Gilles (2000). *Eugène Delacroix 1798-1863: The Prince of Romanticism*, Köln: Taschen.
- Ofer, Inbal (2009). *Señoritas in Blue: The Making of a Female Political Elite in Franco's Spain: The National Leadership of the Sección Femenina de la Falange (1936-1977)*, Sussex: Sussex Academic Press.
- Ofer, Inbal (2015). "Women and Fascism: A History of Internal Contradictions", Ishay Landa (ed.), *The Roots of European Fascism, 1789-1945* (2. cilt) içinde, Ra'anana: The Open University [İbranice].
- Opitz, Reinhard (1996). *Faschismus und Neofaschismus*, Bonn: Pahl-Rugenstein.
- Oriani, Alfredo (1924). *La rivolta ideale*, Bologna: Licinio Cappelli.
- Ortega y Gasset, José (1957). *The Revolt of the Masses*, New York: Norton.
- Ortega y Gasset, José (2006). *La rebelión de las masas*, Madrid: Austral [Türkçesi: *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010].
- Ortega y Gasset, José (2007). *La Deshumanización del Arte: Y otros ensayos de estética*, Madrid: Austral.
- Ortega y Gasset, José (2015). *España invertebrada*, Barcelona: Austral.
- Overy, Richard (2006). *The Dictators: Hitler's Germany, Stalin's Russia*, New York: W.W. Norton [Türkçesi: *Hitler ve Almanya'sı, Stalin ve Rusya'sı*, çev. Nazan Erkut, İstanbul: Erko, 2008].
- Overy, Richard (2010). *The Morbid Age: Britain and the Crisis of Civilization, 1919-1939*, Londra: Penguin.
- Overy, Richard J. (1995). *War and Economy in the Third Reich*, Oxford: Oxford University Press.
- O'Neill, William L. (ed.) (1966). *Echoes of Revolt: The Masses 1911-1917*, Ivan R. Dee, Chicago.
- Pareto, Vilfredo (1966) *Sociological Writings*, New York: Frederick A. Praeger.
- Pasetti, Matteo (2017a). "The Fascist Labour Charter and Its Transnational Spread", Antonio Costa Pinto (ed.), *Corporatism and Fascism: The Corporatist Wave in Europe* içinde, Londra ve New York: Routledge: 60-77.
- Pasetti, Matteo (2017b). "Corporatist Connections: The Transnational Rise of the Fascist Model in Interwar Europe", Arnd Bauerkämper ve Grzegorz Rossoli ski-Liebe (ed.), *Fascism Without Borders: Transnational Connections and Cooperation Between Movements and Regimes in Europe From 1918 to 1945* içinde, New York ve Oxford: Berghahn: 65-93.
- Passmore, Kevin (2002). *Fascism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Faşizm: Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Sebla Ayşe Kazancı, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2023].
- Passmore, Kevin (ed.) (2003). *Women, Gender and Fascism in Europe, 1919-45*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Paxton, Robert O. (2004). *The Anatomy of Fascism*, Londra: Penguin [Türkçesi: *Faşizmin Anatomisi*, çev. Hakan Atay ve Hivren Demir Atay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011].
- Payne, Stanley (1995). *A History of Fascism, 1914-1945*, Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Pennell, Catriona (2012). *A Kingdom United: Popular Responses to the Outbreak of the First World War in Britain and Ireland*, Oxford: Oxford University Press.
- Petreu, Marta (2005). *An Infamous Past. E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, Chicago: Ivan R. Dee.
- Petropoulos, Jonathan (1999). *Art as Politics in the Third Reich*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

- Petropoulos, Jonathan (2000). *The Faustian Bargain: The Art World in Nazi Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Petropoulos, Jonathan (2008). *Royals and the Reich: The Princes von Hessen in Nazi Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Peukert, Detlev J.K. (1993). *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity*, New York: Hill and Wang.
- Pichot, André (2009). *The Pure Society. From Darwin to Hitler*, Londra ve New York: Verso.
- Pick, Daniel (1989). *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848- c. 1918*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pick, Daniel (1993). *War Machine: The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*, New Haven: Yale University Press.
- Picker, Henry (2003). *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier*, Münih: Propyläen.
- Piper, Ernst (2007). *Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe*, Münih: Pantheon.
- Pirandello, Luigi (1928). *The Old and the Young*, çev. C.K. Scott-Moncrieff (Kindle versiyonu).
- Pirandello, Luigi (1993). *Il fu Mattia Pascal*, Torino: Einaudi [Türkçesi: *Mattia Pascal Sahiden Yaşadığı mı Yaşamadı mı?*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Everest, 2015].
- Pivato, Stefano (2005). "Sport", Victoria De Grazia ve Sergio Luzzatto (ed.), *Dizionario del fascismo* içinde, Torino: Einaudi, s. 661-664.
- Poe, Edgar Allan (1982). "The Man of the Crowd", *The Complete Tales and Poems of Edgar Allan Poe* içinde, Londra: Penguin.
- Ponting, Clive (1995). *Churchill*, Londra: Sinclair-Stevenson.
- Postone, Moishe (1980). "Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to 'Holocaust'", *New German Critique*, 19(1): 97-115.
- Potter, Pamela (1998). *Most German of the Arts: Musicology and Society From the Weimar Republic to the End of Hitler's Reich*, New Haven: Yale University Press.
- Primo de Rivera, José Antonio (1976). *Escritos y Discursos: Obras Completas (1922-1936)* (ed. Agustín del Río Cisneros), Madrid: Instituto de Estudios Políticos [PDF dosyası, 2004].
- Proctor, Robert (1988). *Racial Hygiene: Medicine Under the Nazis*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Proctor, Robert N. (2000). *The Nazi War on Cancer*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Providenti, Elio (2000). *Pirandello impolitico: Dal radicalismo al Fascismo*, Roma: Salerno.
- Pugh, Martin (2006). "Hurrah for the Blackshirts!" *Fascists and Fascism in Britain Between the Wars*, Londra: Pimlico.
- Pugh, Martin (2008). *We Danced All Night. A Social History of Britain Between the Wars*, Londra: Vintage.
- Pulzer, Peter G.J. (1964). *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York ve Londra: John Wiley.
- Puértolas, Julio Rodríguez (2008). *Historia de la Literatura Fascista Española*, Madrid: Akal.
- Pyta, Wolfram (2015). *Hitler: Der Künstler als Politiker und Feldherr. Eine Herrschaftsanalyse*, Münih: Siedler.
- Rainero, Roman (1983). *Paolo Valera e l'opposizione democratica all'impresa di Tripoli*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Rand, Ayn (1993). *The Fountainhead*, New York: Signet [Türkçesi: *Hayatın Kaynağı*, çev. Belkıs Dışbudak, İstanbul: Pegasus, 2021].
- Read, Geoff (2014). "Was There a Fascist Femininity? Gender and French Fascism in Political Context", Samuel Kalman ve Sean Kennedy (ed.), *The French Right Between the Wars: Political and Intellectual Movements From Conservatism to Fascism* içinde, Oxford ve New York: Berghahn Books.
- Rebatet, Lucien (1942) *Les Décombres*, Paris: Denoël [dijitalleştirilmiş PDF dosyası, 2004].

- Rehmann, Jan (2004). *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Hamburg: Argument Verlag.
- Reichel, Peter (1991). *Der schöne Schein des Dritten Reiches: Faszination und Gewalt des deutschen Faschismus*, Müh: Hanser.
- Reid, Fiona (2011). *Broken Men: Shell Shock, Treatment and Recovery in Britain 1914-30*, Londra ve New York: Continuum.
- Reventlow, Graf Ernst (1933). *Deutscher Sozialismus: Civitas Dei Germanica*, Weimar: Alexander Duncker Verlag.
- Rhodes, Anthony (1987). *Propaganda. The Art of Persuasion: World War II*, Hong Kong: The Wellfleet Press.
- Richardson, Angelique (2003). *Love and Eugenics in the Late Nineteenth Century: Rational Reproduction and the New Woman*, Oxford: Oxford University Press.
- Rieger, Bernhard (2013). *The People's Car*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Riley, Dylan (2010). *The Civic Foundations of Fascism in Europe: Italy, Spain and Romania, 1870-1945*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Robertson, Ritchie (1998). "Historicizing Weininger: The Nineteenth-Century German Image of the Feminized Jew", Bryan Cheyette ve Laura Marcus (ed.), *Modernity, Culture and "the Jew"* içinde, Stanford, CA: Stanford University Press, s. 23-36.
- Rodogno, Davide (2003). *Il nuovo ordine mediterraneo: Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Rohr Scaff, Susan von (2002). "Doctor Faustus", Richie Robertson (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Mann* içinde, Cambridge: Cambridge University Press: 168-184.
- Rolland, Romain (1920) *Handel*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Romano, Bruno (2008). *Nietzsche e Pirandello: Il nichilismo mistifica gli atti nei fatti*, Torino: G. Giappichelli.
- Rose, Paul Lawrence (1992). *Wagner: Race and Revolution*, Londra: Faber & Faber.
- Ross, Eric B. (1998). *The Malthus Factor - Poverty, Politics and Population in Capitalist Development*, Londra ve New York: Zed Books.
- Roth, Joseph (2003). *Die Filiale der Hölle auf Erden: Schriften aus der Emigration*, Köln: KiWi.
- Rother, Rainer (2015). "Entwicklungen des Films im Nationalsozialismus", Wolfgang Benz, Peter Eckel ve Andreas Nachama (ed.), *Kunst im NS-Staat. Ideologie, Ästhetik, Protagonisten* içinde, Berlin: Metropol, s. 233-252.
- Rousseau, George Sebastian (1993). "'A Strange Pathology': Hysteria in the Early Modern World", Sander L. Gilman (ed.), *Hysteria Beyond Freud* içinde, Berkeley: University of California Press.
- Rumpler, Helmut (2005). *Eine Chance für Mitteleuropa: Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie*, Viyana: Ueberreuter.
- Rupp, Leila J. (1977). "Mother of the 'Volk': The Image of Women in Nazi Ideology", *Signs*, 3(2): 362-379.
- Ruskin, John (2002). *Sesame and Lilies*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Rédier, Antoine (1925) *Comme disait Monsieur de Tocqueville ..*, Paris: Perrin.
- Saint-Point, Valentine de (1914). "Manifesto della donna futurista", *I manifesti del futurismo* içinde, Floransa: Lacerba, s. 69-74.
- Saldern, Adelheid von (1993). "Massenkultur im Visier: Ein Beitrag zu den Deutungs- und Einwirkungsversuchen in der Weimarer Republik", *Archiv für Sozialgeschichte*, 33: 21-58.
- Saldern, Adelheid von (1995). "'Kunst für's Volk': Vom Kulturkonservatismus zur nationalsozialistischen Kulturpolitik", Harald Wetzter (ed.), *Das Gedächtnis der Bilder: Ästhetik und Nationalsozialismus* içinde, Tübingen: Diskord: 45-104.
- Salvemini, Gaetano (1973). *The Origins of Fascism in Italy*, New York ve Londra: Harper.
- Salvemini, Gaetano ve Shaw, George Bernard (1997). *Polemica sul fascismo*, Roma: Ideazione Editrice.

- Sand, Shlomo (2002). *Film as History: Imagining and Screening the Twentieth Century*, Tel Aviv: Am Oved [İbrance].
- Sanders, Richard (2010). *Beastly Fury: The Strange Birth of British Football*, Londra: Bantam.
- Sanos, Sandrine (2012). *The Aesthetics of Hate: Far-Right Intellectuals, Antisemitism, and Gender in 1930s France*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sarnoff, Daniella (2014). "An Overview of Women and Gender in French Fascism", Samuel Kalman ve Sean Kennedy (ed.), *The French Right Between the Wars: Political and Intellectual Movements From Conservatism to Fascism* içinde, Oxford ve New York: Berghahn Books.
- Sautet, Marc (1981). *Nietzsche et la Commune*, Paris: Editions Le Sycomore.
- Saz Campos, Ismael (2003). *España contra España: Los nacionalismos franquistas*, Madrid: Marcial Pons.
- Schacht, Richard (1998). "Nietzsche and Sport", *International Studies in Philosophy*, XXX/3: 123-130.
- Schanetzky, Tim (2015). *Wirtschaft und Konsum im Dritten Reich*, Müh: C.H. Beck.
- Schmitt, Carl (1995). *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed. Günter Maschke), Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2006). *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schneider, Michael (1999). *Unterm Hakenkreuz: Arbeiter und Arbeiterbewegung 1933 bis 1939*, Bonn: Dietz Verlag.
- Schulte-Sasse, Linda (1996). *Entertaining the Third Reich: Illusions of Wholeness in Nazi Cinema*, Durham, NC ve Londra: Duke University Press.
- Schwarz, Birgit (2009). *Geniewahn: Hitler und die Kunst*, Viyana, Köln ve Weimar: Böhlau.
- Shakespeare, William (1991). *The Second Part of King Henry VI*, Cambridge: Cambridge University Press [Türkçe: Kral VI. Henry -II-, çev. Özdemir Nutku, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015].
- Shirer, William (1983). *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany* (ilk yayımlandığı yıl: 1950), New York: Fawcett Crest.
- Sica, Paola (2016). *Futurist Women: Florence, Feminism and the New Sciences*, Basingstoke: Palgrave Macmillan (Kindle versiyonu).
- Singh, Anita (2010). "James Bond Was a Neo-Fascist Gangster, Says John Le Carr.", *The Telegraph*, 17 Ağustos, www.telegraph.co.uk/culture/film/jamesbond/7948363/James-Bond-was-a-neo-fascist-gangster-says-John-Le-Carre.html (erişim Mayıs 2017).
- Skradol, Natalia (2011). "Fascism and Kitsch: The Nazi Campaign against Kitsch", *German Studies Review*, 34(3): 595-612.
- Sloterdijk, Peter (2000). *Die Verachtung der Massen - Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Small, Robin (2001). *Nietzsche in Context*, Burlington: Ashgate.
- Smith, Woodruff D. (1986). *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*, New York ve Oxford: Oxford University Press.
- Solheim, Birger (2005). *Zum Geschichtsdenken Theodor Fontanes und Thomas Manns oder Geschichtskritik in "Der Stechlin" und "Doktor Faustus"*, Würzburg: Kcnigshausen & Neumann, s. 146-147.
- Sombart, Werner (1915). *Händler und Helden: Patriotische Besinnungen*, Müh: ve Leipzig: Duncker & Humblot.
- Sombart, Werner (2003). *Der Bourgeois: Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (ilk yayın yılı: 1913), Berlin: Duncker & Humblot.
- Soucy, Robert (1972). *Fascism in France: The Case of Maurice Barrés*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
- Soucy, Robert (1979). *Fascist Intellectual: Drieu La Rochelle*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.

- Soucy, Robert (1986). *French Fascism: The First Wave, 1924-1933*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Spackman, Barbara (1996). *Fascist Virilities: Rhetoric, Ideology, and Social Fantasy in Italy*, Minneapolis, MN ve Londra: University of Minnesota Press.
- Spackman, Barbara (2002). "Shopping for Autarchy: Fascism and Reproductive Fantasy in Mario Camerini's *Grandi magazzini*", Jacqueline Reich ve Piero Garofalo (ed.), *Re-viewing Fascism: Italian Cinema, 1922-1943* içinde, Bloomington ve Indianapolis, IN: Indiana University Press, s. 276-292.
- Spektorowski, Alberto ve Liza Ireni-Saban (2010). "Staying Alive: Genetics in the Service of the Welfare 'People's Home'", *Comparative Political Studies*, 43(11): 1391-1414.
- Spencer, Richard B. (2016a). "The Uses & Abuses of Nietzsche", Jonathan Bowden ile söyleşi, www.counter-currents.com/2016/04/the-uses-and-abuses-of-nietzsche/ (erişim Mayıs 2017).
- Spencer, Richard B. (2016b). "Frankfurt School Revisionism", Jonathan Bowden ile söyleşi, www.counter-currents.com/2016/06/frankfurt-school-revisionism/ (erişim Mayıs 2017).
- Spengler, Oswald (1980). *Jahre der Entscheidung*, Münih: C.H. Beck.
- Spengler, Oswald (1999). *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Münih: DTV [Türkçesi: *Batının Çöküşü*, çev. Nuray Sengebli, İstanbul: Dergah, 1997].
- Stadtler, Eduard (1937). *Weltrevolutions-Krieg*, Düsseldorf: Neuer Zeitverlag.
- Stearns, Peter N. (2006). *Consumerism in World History: The Global Transformation of Desire*, 2. baskı, New York: Routledge.
- Steber, Martina ve Gotto, Bernhard (ed.) (2014). *Visions of Community in Nazi Germany: Social Engineering & Private Lives*, Oxford: Oxford University Press.
- Stephenson, Jill (1995). "Nazis, Class and Justice", *The Historical Journal*, 38(1): 221-229.
- Sternhell, Zeev (1994). *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sternhell, Zeev (1996). *Neither Right Nor Left: Fascist Ideology in France*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sternhell, Zeev (1997). *La Droite Révolutionnaire, 1885-1914: Les Origines Françaises du Fascisme*, Paris: Gallimard.
- Sternhell, Zeev (2016). "The Birth of Fascism", *Haaretz*, 7 Temmuz 2016 [İbranice], www.haaretz.co.il/opinions/1.3000104 (erişim Mart 2017).
- Sternhell, Zeev, Mario Sznajder ve Maia Asheri (1994). *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton, NJ: Princeton University Press [Türkçesi: *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı, 2012].
- Stille, Alexander (1991). *Benevolence and Betrayal: Five Italian Jewish Families Under Fascism*, New York: Summit Books.
- Stockreiter, Karl (1998). "Die verführerische Marionette: Mythos und Masse in Thomas Manns Erzählung 'Mario und der Zauberer'", Ilse Korotin (ed.), "Die besten Geister der Nation," *Philosophie und Nationalsozialismus* içinde, Viyana: Picus, s. 328-349.
- Stoddard, Lothrop (1924). *The Revolt Against Civilization: The Menace of the Under Man*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Stone, Dan (2002). *Breeding Superman: Nietzsche, Race and Eugenics in Edwardian and Interwar Britain*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Stone, Norman (2009). *World War One: A Short History*, Londra: Penguin.
- Storey, John (2003). *Inventing Popular Culture - From Folklore to Globalization*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Strachan, Hew (2001). *The First World War: Volume I: To Arms*, Oxford: Oxford University Press.
- Strasser, Todd (1981). *The Wave*, New York: Dell.
- Strinati, Dominic (1995). *An Introduction to Theories of Popular Culture*, Londra: Routledge.

- Struve, Walter (1973). *Elites Against Democracy: Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Swift, Jonathan (2008). *Gulliver's Travels*, Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Gulliver'in Gezileri*, çev. Bilgesu Savcı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021].
- Szreter, Simon (2002). "Rethinking McKeown: The Relationship Between Public Health and Social Change", *American Journal of Public Health*, 92(5), Mayıs.
- Tasca, Angelo (2000). *El nacimiento del fascismo* (ilk yayımlanma tarihi: 1938), Barcelona: Critica.
- Taureck, Bernhard H.F. (2000). *Nietzsche und der Faschismus - Ein Politikum*, Leipzig: Reclam.
- Tertulian, Nicolas (1992). "The History of Being and Political Revolution: Reflections on a Posthumous Work of Heidegger", Tom Rockmore ve Joseph Margolis (ed.), *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics* içinde, Philadelphia: Temple University Press, s. 208-230.
- Theweleit, Klaus (1978). *Männerphantasien: 2 Band*, Frankfurt am Main: Roter Stern.
- Theweleit, Klaus (1987). *Male Fantasies*, iki cilt, Minneapolis, MN ve Londra: University of Minnesota Press.
- Thompson, Edward Palmer (1991). *The Making of the English Working Class*, (ilk yayın yılı: 1963), Londra: Penguin [Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004].
- Tille, Alexander (1895). *Von Darwin bis Nietzsche: ein Buch Entwicklungsethik*, Leipzig: C.G. Nauemann.
- Tinghino, John J. (1991). *Edmondo Rossoni: From Revolutionary Syndicalism to Fascism*, New York: Peter Lang.
- Tolkien, John Ronald Reuel (1994). *The Lord of the Rings: 50th Anniversary Edition*, Boston ve New York: Houghton Mifflin [Türkçesi: *Yüzüklerin Efendisi*, çev. Çiğdem Erkal Yeşilbademli, İstanbul: Metis, 2001].
- Tomba, Massimiliano (2013). *Marx's Temporalities*, Leiden ve Boston: Brill.
- Tooze, Adam J. (2005). "Einfach Verkalkuliert", *die Tageszeitung*, sayı 13, 12 Mart.
- Tooze, Adam J. (2007). "A New Look at Nazi Plunder", *The Telegraph*, 9 Ağustos https://www.telegraph.co.uk/culture/books/non_fictionreviews/3667059/A-new-look-at-Nazi-plunder.html (erişim Temmuz 2016).
- Tooze, Adam J. (2008). *The Wages of Destruction: The Making and Breaking of the Nazi Economy*, Londra: Penguin.
- Treitschke, Heinrich (1916). *Politics*, 1. cilt, New York: Palgrave Macmillan.
- Trevor-Roper, Hugh (ed.) (2000). *Hitler's Table Talk, 1941-1944*, New York: Enigma.
- Tuchman, Barbara W. (1994). *The Guns of August*, New York: Random House.
- Tucholsky, Kurt (1932). "Fräulein Nietzsche", *Die Weltbühne*, 12 Ocak.
- Tucker, William H. (1994). *The Science and Politics of Racial Research*, Urbana ve Chicago: University of Illinois Press.
- Uekoetter, Frank (2006). *The Green and the Brown: A History of Conservation in Nazi Germany*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Urbach, Karina (ed.) (2007). *European Aristocracies and the Radical Right, 1918-1939*, Oxford: Oxford University Press.
- Venè, Gian Franco (1971). *Pirandello fascista*, Milano: Sugar Editore.
- Verhey, Jeffrey (2006). *The Spirit of 1914: Militarism, Myth, and Mobilization in Germany*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vocleka, Karl (2002). *Geschichte Österreichs: Kultur-Gesellschaft-Politik*, Münih: Heyne.
- Volkov, Shulamit (1978). "Antisemitism as a Cultural Code: Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany", *Leo Baeck Institute Yearbook*, 23(1): 25-46.
- Volkov, Shulamit (2002). *The Magic Circle: Germans, Jews and Antisemites*, Tel-Aviv: Am Oved [İbranice].

- Volkov, Shulamit (2006). *Germans, Jews, and Antisemites: Trials in Emancipation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, Richard (1995). *Art and Politics*, Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press.
- Waite, Geoff (1996). *Nietzsche's Corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, NC ve Londra: Duke University Press.
- Weber, Eugen (1964). *Varieties of Fascism*, Princeton, NJ: D. Van Nostrand.
- Weber, Max (2002) *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, Londra: Penguin [Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*, çev. Milay Köktürk, Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2011].
- Wehler, Hans-Ulrich (1995). *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, 1849-1914*, Münih: C.H. Beck.
- Wehler, Hans-Ulrich (2003). *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, cilt 4: *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949*, Münih: C.H. Beck.
- Weindling, Paul (1993). *Health, Race and German Politics Between National Unification and Nazism, 1870-1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, Marc A. (1995). *Richard Wagner and the Anti-Semitic Imagination*, Lincoln ve Nebraska: University of Nebraska Press.
- Weinreich, Max (1946). *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*, New York: Yiddish Scientific Institute.
- Weiß, Hermann (1993). "Ideologie der Freizeit im Dritten Reich: Die NS-Gemeinschaft 'Kraft durch Freude'", *Archiv für Sozialgeschichte*, 33: 289-303.
- White, Alan (1990). *Within Nietzsche's Labyrinth*, New York ve Londra: Routledge. ««“”»!¹
- Whitfield, Bob (2001). *The Extension of the Franchise, 1832-1931*, Londra: Heinemann.
- Wiesen, S. Jonathan (2010). *Creating the Nazi Marketplace: Commerce and Consumption in the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiesen, S. Jonathan (2013). "National Socialism and Consumption", Frank Trentmann (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Consumption* içinde, Oxford: Oxford University Press, s. 433-450.
- Wildermuth, Armin (ed.) (2008). *Nietzsche und Wagner: Geschichte und Aktualität eines Kulturkonfliktes*, Zürich: Orell Füssli.
- Williams, Raymond (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005].
- Williamson, David G. (1998). *Bismarck and Germany, 1862-1890*, Londra: Longman.
- Williamson, David G. (2002). *The Third Reich*, 3. baskı, Londra ve New York: Longman.
- Willson, Perry (2003). "Italy", Kevin Passmore (ed.), *Women, Gender and Fascism in Europe, 1919-45* içinde, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Winkler, Heinrich August (1981). "Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus", Bernd Martin ve Ernst Schulin (ed.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte* içinde, Münih: DTV.
- Wirsching, Andreas (2014). "Volksgemeinschaft and the Illusion of 'Normality' from the 1920s to the 1940s", Martina Steber ve Bernhard Gotto (ed.), *Visions of Community in Nazi Germany: Social Engineering & Private Lives* içinde, Oxford: Oxford University Press, s. 149-156.
- Wistrich, Robert S. (2002). "Between the Cross and the Swastika: A Nietzschean Perspective", Jacob Golomb ve Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, 144-172.
- Yeats, William Butler (1994). *The Collected Works of W.B. Yeats, Volume V, Later Essays* (ed. William H. O'Donnell), New York ve Londra: Scribner's.
- Yovel, Yirmiyahu (1992). *Spinoza and Other Heretics. Volume 2: The Adventures of Immanence*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Yovel, Yirmiyahu (1996). *Dark Riddle, Hegel, Nietzsche, and the Jews*, Tel Aviv: Schocken [İbraniçe].

- Yovel, Yirmiyahu (2002). "Nietzsche Contra Wagner on the Jews", Jacob Golomb ve Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 126-143.
- Zamagni, Vera (1993). *The Economic History of Italy 1860-1990: Recovery After Decline*, Oxford: Clarendon Press.
- Zechner, Johannes (2011). "Politicized Timber: The German Forest and the Nature of the Nation 1800-1945", *The Brock Review*, 11(2): 19-32.
- Zelinsky, Hartmut (1976). *Richard Wagner - ein deutsches Thema: Eine Dokumentation zur Wirkungsgeschichte Richard Wagners 1876-1976*, Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
- Zelinsky, Hartmut (2002). "Decay, Destruction, Retirement From the World", *Zemanim*, 79 [İbrance çeviri].
- Zimmerman, Joshua D. (ed.) (2009). *Jews in Italy Under Fascist and Nazi Rule, 1922-1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, Michael E. (1992). "Ontological Aestheticism: Heidegger, Jünger, and National Socialism", Tom Rockmore ve Joseph Margolis (ed.), *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics* içinde, Philadelphia: Temple University Press, s. 52-92.
- Zmarzlik, Hans-Günter (1981). "Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich 1871-1918", Bernd Martin ve Ernst Schulien (ed.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte* içinde, Münih: DTV.
- Zweig, Stefan (1964). *The World of Yesterday: Memoirs of a European*, çev. Anthea Bell, Londra: Pushkin Press. Kindle versiyonu [Türkçesi: *Dünün Dünyası: Bir Avrupalı'nın Anıları*, çev. Gülçin Wilhelm, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019].
- Žižek, Slavoj (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, MA: MIT Press [Türkçesi: *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004].
- Žižek, Slavoj (2007). "Introduction: Robespierre, or, the 'Divine Violence' of Terror", *Virtue and Terror, Maximilien Robespierre* içinde, Londra ve New York: Verso.

III. Napolyon 59, 95, 99, 160, 265, 281, 356,
427, 428

III. Vittorio Emanuele 178

V. Napolyon 427, 428

Abbé Sieyès 59

Adorno, T. 57, 85, 154, 157, 251, 271, 272,
274, 277, 279, 282, 285, 298, 354, 363, 371,
420, 435-438

Aktion T4 236

Allen, M. 72, 360

Aly, G. 213, 214, 222, 299-301, 305, 325

Amerikancılık (Amerikan meftunluğu-
düşkünlüğü) 46, 86, 161, 281, 282, 297,
314, 327-330

Ammon, O. 126

Anders, G. 436

Andreotti, G. 295

antisemitizm 390, 394, 400, 405, 422, 424

Antik Yunan 268

Antonioni, M. 292

Árbenz, J. 331

Arditi 177, 183

Arendt, H. 29-31, 163, 221, 240, 241, 244,
251, 285, 375, 402

Aristokrasi 22, 23, 27, 32, 33, 97, 98, 103, 119,
126, 140, 160, 167, 170, 186, 201-203, 210,
230, 236, 256, 260, 381, 388, 428, 431

Arminius 222

Arnhold, K. 277, 322, 333

Arnold, M. 92-95, 97, 98, 157, 160, 277, 322,

323

Aryan 134, 223, 229, 267, 286, 318, 322, 334,
351, 354, 366, 384, 392, 398, 412, 415

Asquith, H.H. 171

Astaire, F. 291

Ateizm 120, 122, 123, 125, 222, 381

Auschwitz 123, 379

Avusturya 28, 66-68, 76, 135, 176, 178, 179,
186, 189, 210, 212, 325, 367, 373, 381, 402,
414, 415

Badiou, A. 420, 434

Bagehot, W. 56, 98

Báky, J. 289

Balla, G. 262

Balzac, H. 112, 156

Bankier, D. 301, 396

Baranowski, S. 304, 305, 316, 319, 323

Barbaro, U. 292

Baroja, P. 36

Barrès, M. 69, 414

Barringer, T. 78

Barrows, S. 106, 113, 140, 340

Baudelaire, C. 105

Bauer, B. 374, 398, 402

Bebel, A. 63, 79, 437

Becker, J.R. 166

Bèdarida, F. 123

Bellamy, E. 65, 66, 121

Ben-Ghiat, R. 280

Beneduce, A. 182

- Benjamin, W. 24, 105, 265-267, 271, 368, 420, 436
- Benz, W. 195, 236
- Berg, A. 157, 192
- Berger, J. 266
- Berghoff, H. 302
- Berman, R. A. 435, 436
- Bernays, E. 331
- Berne, E. 254
- Bernhard, T. 414, 415
- Bessel, R. 164, 169, 396
- Bianchi, E. 19, 20
- Bildungsbürgertum* 305, 336, 400, 417
- Birinci Dünya Savaşı 40, 60, 61, 63, 76, 79, 82, 87, 115, 121, 148, 163-165, 171-175, 178, 189, 217, 252, 258, 262, 307, 340, 342, 344, 346, 360, 361, 388, 389, 415
- Bismarck, Otto von 62, 63, 189, 231, 287, 321, 386, 399
- Bizet, G. 156
- Blasatti, A. 270, 292, 294, 295
- Bloch, E. 246
- Blüher, H. 353
- Blyth, M. 315
- Boccasile, G. 263, 264
- Boccioni, U. 259
- boğa güreşi 332, 335
- boks 84, 152, 153, 332, 334
- Bollenbeck, G. 268, 270, 281, 337
- Bolşevik Devrimi 174
- Bolşevizm 206, 328, 354, 387, 389, 390, 394-396
- Bonapartizm 41, 427
- Bormann, M. 386
- Bosworth, R.J.B. 280, 388
- Bottai, G. 187, 238, 278
- Boulanger, G. 68, 69
- Bourdieu, P. 158
- Bowden, J. 419, 435
- Böckel, O. 402
- Börne, L. 399
- Böyle Söyledi Zerdüş 128, 143, 437
- Bracher, K.D. 198
- Brahms, J. 279
- Brasillach, R. 257
- Brecht, B. 24, 153, 240, 306, 368
- Broch, H. 28-31, 269
- Brooke, R. 165, 166
- Brunetta, G.P. 277, 278, 293, 296
- Brzezinski, Z. 285
- Buchan, J. 166
- Buchheim, C. 300, 325
- Buda 127
- Burjuvazi 30, 61, 66, 68, 78, 96, 98, 102-104, 115, 119, 134, 156, 167, 171, 177, 179-182, 190, 193, 209, 222, 259, 260, 268, 299, 311, 312, 325, 381, 393, 400, 411, 413-415
- Burke, E. 136
- Burrin, P. 123, 388
- Burroughs, E.R. 228
- Buti, C. 284
- Cagney, J. 86
- Calcio fiorentino* 334, 335
- Camba, F. 42
- Camerini, M. 288, 292-295
- Camus, A. 152
- Carey, J. 411, 412
- Carlyle, T. 72, 89-92, 94, 95, 97, 98
- Celli, C. 293-295
- Cervantes, M. 158
- CF [Croix-de-Feu] 361
- Chaplin, C. 85, 208, 274, 281, 282, 288
- Charles X 106
- Chesterton, G.K. 130, 138, 363, 364
- Chiarini, L. 287
- Child, R. W. 332, 333
- Childers, T. 193, 194
- Childs, D. J. 130
- Churchill, W. 171, 330, 386
- Cinsellik 78, 81, 145, 161, 352, 353
- Cioran, E. 254
- Codreanu, Z. 254, 257
- Comencini, L. 290, 295, 365
- Condorcet, N. 79
- Confederazione Generale del Lavoro* 76
- Conrad, J. 131, 132
- Conti, L. 224
- Conway, D. 383
- Corbin, J. 14
- Corday, C. 262
- Corner, P. 188, 214, 215, 217-219
- Corradini, E. 104, 312
- Cottino-Jones, M. 293-295
- Crainic, N. 254
- Crawford, J. 291, 295
- Crispi, F. 99, 101, 102, 104
- Czinner, P. 277
- Çartizm 65
- D'Almeida, F. 265, 324, 334
- D'Annunzio, G. 176, 255, 258
- DAF 195, 319, 321-323

- Dante Alighieri 255
 Darwin, C. 68, 114, 120, 121, 124-129, 132, 166, 225-229, 236, 238, 260, 381, 383, 394, 406, 409
das Man 221, 222, 437
 David, A. 84
 Davis, B. 295
 Davis, M. 73, 74
 De Amicis, E. 100
 De Benoist, A. 419, 436
 De Cecco, M. 182
 De Certeau, M. 272
 De Felice, R. 214, 373, 432
 De Gouge, O. 78
 De Grand, A. 104, 179-182, 187, 188
 De Grazia, V. 32, 314, 359
 De La Rocque, F. 35
 De Santis, G. 292, 295
 De Sica, V. 288, 292, 293, 295
 De Stefani, A. 182
 De Valera, E. 253, 254
 Dean, W. R. "Dixi" 84, 380
 Degrelle, L. 257
 Dehn, G. 160, 161
 Delacroix, E. 106-108, 110
 Della Sudda, M. 360, 361
 Delmar, M. 42
 Dennis, D.B. 267
 Derrida, J. 430, 433
Destra storica 99
 Dickens, C. 72, 112, 134, 156
 Diethe, C. 258, 388
 Dietrich, M. 146
 Dintăreanu, I. 322
 Discépolo, E.S. 284
 Disraeli, B. 62, 72, 88
 doğa dini 120, 222, 227, 381
 Dollfuß, E. 415
 Dolliver, L. 284
 Dombowsky, D. 427
 Dompke, C. 285, 286
 Dreyfus Olayı 69, 70
 Drieu La Rochelle, P. 311, 328
 Drochon, H. 426
 Dugin, A. 419, 436
 Dumont, L. 126
 Dunnage, J. 99
 Ebeveynlik 23, 365-368, 370
 Ebner, M.R. 217
 Eckart, D. 389, 390
 Eco, U. 82
 Eisner, K. 183
 Eley, G. 301, 304
 Elgat, G. 11, 433
 Elias, N. 21, 46, 130, 259, 260, 316, 334-336
 Eliot, T.S. 92
 Empyrializm 48, 73, 160, 229, 247, 330, 353, 406
 Engels, F. 64, 65, 72, 121, 124, 137, 402
 Epikuros 121
 eşcinsellik/eşcinseller 80, 213, 351-354, 375, 412
 Evans, E. 60
 Evans, R.J. 215-217, 220, 300
 Evola, J. 22, 37, 38, 58, 328, 419
 Fallada, H. 220
 Falter, J. 192, 194
 Farrenkopf, J. 410
Fasci Femminili 358, 359
 Fechenbach, F. C. 399
 Feder, G. 67, 378, 379
 Fedrezoni, L. 104
 Feminizm 341, 346, 347, 412
 Fest, J. 166, 168, 169
 Fichte, J.G. 92
 Finaldi, G. 99, 101
 Fleming, I. 349, 350
 Flores, C. 284
 Fluss, H. 11, 363, 436
 Ford, H., 83, 328
 Fordizm 307, 314, 320
 Forgacs, D. 273, 289
 Fourier, C. 79, 398
 Förster-Nietzsche, E. 387
 Frankfurt Okulu 27, 57, 58, 271, 272, 274, 276, 291, 298, 435, 436
 Fransız Devrimi 19, 26, 30, 55, 56, 59, 69, 78, 80, 119, 133, 142, 144, 157, 199, 206-210, 214, 255, 332, 363, 385, 402
 Freddi, L. 270, 278, 281
 Frei, N. 30
Freikorps 34, 177, 192
 Freud, S. 139, 145, 241, 242, 318, 331, 413, 414, 436
 Friedman, R.E. 143, 367
 Fries, J. 398
 Frim, L. 436
 Fritzsche, P. 217
 Fronemann, F. 247
 Fukuyama, F. 168
 Futbol 21, 84, 85, 152, 332-334
 Fütürizm 257-259, 261, 263, 264, 268

- Galileo, G. 255
 Galton, F. 129
 Garau, S. 373
 García Venero, M. 277
 Garibaldi, G. 99, 255
 Gaskell, E. 72
 Gasman, D. 125, 129, 225, 226
 Gellately, R. 213
 Gentile, E. 41, 210, 219, 261
 Gentile, G. 38, 39, 167, 188
 Giménez Caballero, E. 35, 36, 256, 332, 335, 364, 389
 Ginna, A. 263
 Giolitti, G. 97, 102, 104, 180-182, 191
 Gusti, G. 104
 Gladstone, W.E. 88
 Glagau, O. 402
 Gluckstein, D. 11, 190-192, 194
 Gobineau, J. 133, 134, 230,
 Goebbels, J. 256, 265, 268, 279, 281, 313, 331
 Goethe, J.W. 92, 205, 230, 244, 248
 Gogol, N. 156, 370
 Goldhagen, D.J. 213
 Golomb, J. 426
 Gottfried, P. 419
 Göring, H. 223-225, 265, 313, 324, 334
 Gramsci, A. 180
 Grandi, D. 40
 Grant, M. 135
 Gregory, A. 174, 175
 Griffin, R. 47, 258, 419
 Gründgens, G. 248
 Guénon, R. 151, 152
 Gundle, S. 273, 289
 Günther, H.F.K. 230, 236
 Hadlich, E. 360
 Haeckel, E. 125-127, 129, 223, 224, 226, 381
 Halfeld, A. 329
 Hall, S. 272
 Hamilton, R. 194, 222
 Handel, G.F. 158
 Hardy, T. 155
 Hatherley, O. 274
 Hauray, P. 364
 Hay, J. 273, 280, 289
 Hegel, G.W.F. 39, 40, 49, 148, 241, 308, 388, 402, 436
 Hegelcilik 39, 49, 308, 402
 Heidegger, M. 221, 327, 328, 436, 437
 Heine, H. 159, 399
 Heinz, F. W. 34
 Hepburn, K. 295
 Herakleitos 167, 313
 Herzog, D. 351
 Hesse, H. 246
 Heymel, A. W. 166
 Hristiyanlık 15, 21, 35, 123-127, 183, 223, 224, 328, 330, 351, 354, 381-383, 385, 386, 387, 402, 432,
 Himmler, H. 124, 226, 227, 265, 352-354, 386
 Hipokrat 347
 Hitler Gençliği 366
 Hobsbawm, E. 102, 173
 Hoggart, R. 272
 Hollywood 270, 273, 282, 283, 291,
 Holokost 373, 374, 378, 392, 393, 395, 396, 406, 409
 Homeros 158, 317
 Horkheimer, M. 57, 58, 271, 282, 285, 298, 436
 Horneffer, A. 322, 323
 Horneffer, E. 323
 Horváth, O. 153
 Hölderlin, F. 245, 246
 Hugenberg, A. 192
 Huxley, A. 130
 Huxley, J. 130
 Huyssen, A. 370
 Hümanizm 21, 104, 124, 127, 128, 225, 252, 282, 407
Industrial Workers of the World [Dünya Sanayi İşçileri] 76
 Irkçılık 15, 16, 23, 69, 133, 135, 162, 247, 373, 376, 406, 416
 Ivy, M. 298
 İkinci Dünya Savaşı 13, 23, 54, 60, 82, 129, 146, 212-214, 217, 223, 240, 265, 301, 309, 328
 İsa 127, 183, 267, 381, 385
 işçi sınıfı 26, 29, 44, 45, 61, 66, 74, 79, 80, 82, 84, 86, 93-95, 103, 107, 110, 131, 137, 140, 161, 179, 185, 188, 192, 194, 216, 222, 231, 290, 295, 298, 300, 301, 359, 366, 390, 400, 410, 411, 417
 İyinin ve Kötünün Ötesinde 120, 143
 Jakobenler 22, 206-210, 399
 Jameson, F. 113, 289
 Jaspers, K. 240
 Jaurés, J. 432
Caz Muganisi 367-369, 416

- Jolson, A. 367
 Joyce, J. 156
 Junghans, C. 296
 Jünger, E. 25, 172, 235, 310, 311, 336, 343, 343, 352, 432
- Kant, I. 30, 241, 388
 Kästner, E. 289
 Katolik 19, 40, 100, 179, 180, 183, 190-193, 216, 236, 241, 276, 351, 354, 400, 407
 Kaufmann, W. 407
 KdF 318-320, 323
 Keaton, B. 274
 Kellner, D. 426
 Kemper, F. 41
 Kershaw, I. 171, 215, 219, 301
 Kieval, H.J. 412
 Kitsch 269, 305
 Kleist, H. 223
 Komünizm 22, 35, 43, 121, 139, 191, 216, 240, 281, 297, 322, 327-329, 374, 387, 394, 401, 402, 431
 Koonz, C. 324, 325
 Koop, V. 281
 Koos, C.A. 364
 Kornhauser, W. 27
 König, W. 303
 Kracauer, S. 271, 286-288
 Kramer, A. 164, 171
 Kraus, K. 246, 285
 Ku Klux Klan 247
Kulturbolschewismus 269, 413
 Kun, B. 389
 küçük burjuvazi 66, 68, 169, 191, 193, 194, 243, 244, 260, 273, 400, 414, 437
 kültür endüstrisi 57, 81, 269, 271, 272, 274, 277, 279, 280, 291, 298, 432
 kültürel sermaye 158, 242, 267
- La Repubblica* 19
 Labriola, T. 360
 Land, N. 419, 436
 Landy, M. 289
 Lassalle, F. 298, 398
 Lattuada, A. 293
 Lawrence, D.H. 130
 Lazarus, E. 159
 Le Bon, G. 56, 113, 139-141, 145, 178, 184, 331, 340
 Le Pen, J.-M. 16, 17
Lebensraum 238, 305, 307
 Lederer, E. 27
- Ledesma Ramos, R. 36
 Lee, R. G. 223
 Levin, D. 403
 Lewis, W. 151, 152, 268, 345-347
 Ley, R. 195, 319, 389
 Liebknecht, K. 34
 Lindemann, A. 166, 168, 374, 383, 386, 399, 400-402, 414
 Lloyd George, D. 171
 Lloyd, H. 274
 Locchi, G. 419
 Lombroso, C. 134, 136, 140
 London, J. 130,
 Longerich, P. 354
 Losurdo, D. 135,
 Louis, J. 333
 Lovell, T. 273
 Low, D. 210, 396
 Lowe, R. 88-90, 92
 Lubitsch, E. 277
 Lueger, K. 67, 68, 402
lunfardo 238, 287
 Luther, M. 241
 Luksemburg, R. 34, 389
 lümpen proletarya 66
- Machiavelli, N. 241
 Maine, H. 97, 98
 Maistre, J. 136
 Malthusçuluk 394
 Manfredi, N. 370
 Mann, G. 398,
 Mann, H. 146,
 Mann, Katia 242, 243
 Mann, Klaus 248, 249
 Mann, T. 33, 44, 54, 153, 242, 243, 244-246, 247, 249, 251, 253
 Mao Zedong 179
 Marcuse, H. 58, 271, 420, 437
 Marcuse, L. 420
 Marinetti, F.T. 257-263, 345
 Marksizm 33, 41, 43, 67, 177, 189, 190, 195-198, 216, 277, 389-394, 411, 416, 423, 431, 432, 436
 Marr, W. 402
 Marti, U. 405
 Martin, P. 82, 286
 Marx kardeşler 282, 283
 Mason, T. 195
 Matthew H.C.G. 74
 Mattöli, M. 295
 Maurras, C. 389

- May, K. 245-248, 257
 Mayakovski, V. 259, 274
 Mayhew, H. 134
 Mazzini, G. 99, 255
 McClelland, J.S. 178, 213
 McKeown, T. 73
 Mehring, W. 242
 Kavgam 32, 168, 221, 331, 377, 387, 388, 390, 392, 394, 406
 Meloni, G. 13-20, 22, 23
 Mencken, H.L. 130
 Meyers, M. 354
 Michels, R. 56, 95-97
 Mickey Mouse 280
 Mill, J.S. 79
 Mittelstand 68, 309
 Mohler, A. 419
 Monod, G. 113
 Monteleone, F. 285
 Mosca, G. 56, 95-98, 203-205
 Mosley [Mitford], D. 202
 Mozart, W. A. 156
 Muhafazakârlık 60, 264, 351
 Musa 127, 389
 Musevilik 382, 383, 387, 392, 401, 404, 415
 Musil, R. 152, 153, 156
 Muhsam, E. 252
 Müller, P.A. (Lok Myler) 280
 My Mammy 367
- Napolyon Bonapart 59, 95, 99, 160, 265, 281, 356, 427, 428
 Natale, A. L. 283
 Naumann, F. 402
 Neocleous, M. 123, 124
 Neumann, F. 75, 76, 187
 Nietzschecilik 39, 51, 258, 387, 420, 426, 429, 433, 434, 436, 438
 Nolan, M. 301, 319, 320
 Novalis 245, 246
 Novicow, J. 121
 NS-Frauenshaft 358
 NSBO 194, 195
 NSDAP 178, 190-194, 197, 199, 222, 265, 347
 NSF 347
- O'Duffy, E. 253
 Obregón, A. 253
 Ofer, I. 11, 356, 359
 OND 294
 Oriani, A. 40
 orta sınıf 68, 94, 99, 114, 168, 191, 193, 400
- Ortega y Gasset, J. 36, 37, 53, 70, 92, 237, 239
 Overy, R. 176, 301
 OVRA 218
 Owen, R. 79
 Owens, J. 3347
- Palmieri, E.F. 270
 Papini, G. 261, 341
 Pareto, V. 56, 57, 95-98, 115, 116, 182, 203, 205
 Paris Komünü 64
 Pasetti, M. 187
 Passmore, K. 195, 358
 Pasteur, L. 73
 Pavolini, A. 334
 Paxton, R.O. 290
 Payne, S.G. 174
 Péguy, C. 166
 Pickford, M. 280
 Pirandello, L. 32, 38, 102, 103, 105, 157, 220, 221, 256
 Platon 241, 347
 PNF 178,
 Poe, E. A. 26, 107, 108, 110-113, 153, 237
 Pollock, F. 436
 Postone, M. 376-380, 389, 390, 393
 Primo de Rivera, J.A. 35
 Primo de Rivera, M. 46
 Proletarya 35, 155, 161, 186, 243, 255, 337, 377, 415, 422
 Protestanlık 150, 160, 193, 241, 351, 400
 Proudhon, P.J.
 Proust, M. 167, 378, 398
 PSF [Parti Social Français] 34, 361
 Psichari, E. 166
- Raft, G. 86
 Rand, A. 349, 350
 Read, G. 361, 363
 Rebatet, L. 34, 35
 Rédier, A. 33, 34
 Rée, P. 143
 Reichel, P. 302
 Reinhardt, M. 277
 Renan, E. 313
 Renoir, J. 281
 Reventlow, E. 41
 Ribbentrop, J. 265, 324
 Richardson, A. 130, 135
 Rider Haggard, H. 166
 Riley, D. 200-204, 213
 Risorgimento 40, 98, 99, 101, 103, 104

- Robespierre, M. 207, 208
 Robinson, E. G. 86
 Rocco, A. 104, 187
 Rodogno, D. 238
 Rogers, G. 291
 Rolland, R. 158, 159
 Romantizm 113, 157, 257
 Rose, P.L. 403-406
 Rosenberg, A. 223, 381, 386, 387, 389, 390
 Rossellini, R. 292
 Rossini, G. 156
 Rossoni, E. 187
 Roth, J. 381
 Rousseau, G.S. 347
 Rousseau, J.J. 30, 199, 200, 228
 Röhm, E. 195
 Rumppler, H. 68
 Ruskin, J. 77
 Russolo, L. 259
- SA (Sturmabteilung)* 185
SS (Schutzstaffel) 226, 281, 327, 328, 352-354, 375
 Saint-Point, V. 261, 262
 Salazar, A.O. 19, 363
 Saldern, A. 276, 277
 Salom., L. 143
 Sand, S. 273, 292
 sarışın canavar 228, 315-318, 326
 Sarnoff, D. 362,
 Sartre, J. P. 354
 Schacht, H. 379
 Schiller, F. 22, 92
 Schmeling, M. 333
 Schmitt, C. 202-205, 329
 Schocken, S. 83, 84, 417
 Schopenhauer, A. 388, 398, 408
 Schönberg, A. 157
 Schönerer, G. 67, 68
 Schulte-Sasse, L. 289, 366
 Schultz, J. H. 367
 Schuschnigg, K. 415
 Scott, W. 112, 156
 SdA 319, 320, 323
 Shaked, A. 18
 Shakespeare, W. 158, 170
 Sharansky, N. 16, 17
 Shaw, G. B. 130, 432, 438
 Sighele, S. 113, 140, 340
 Sigorta 62, 73, 117, 182, 218, 231, 235, 301, 370
Singing Fool, The 367
- Sinistra storica* 100
 Sloterdijk, P. 27, 31, 235, 242, 250, 251
Solidarity 76
 Sombart, W. 148, 150, 318, 336, 337, 421
 Sonjevski-Jamrowski, R. 223
 Sonnenberg, M. L. 399
Sonny Boy 367
 Sofokles 158
 Sordi, A. 290, 291, 365
 Sorel, G. 76, 432
 sosyal Darwincilik 68, 114, 120, 121, 124, 126, 129, 132, 166, 223, 226-228, 236, 238, 260, 381, 383, 394, 406, 409
 sosyal demokrasi 126, 127, 212, 216, 391, 394
 Soucy, R. 69, 239, 301
 Soyluluk 321, 334, 385
 Sömürgecilik 101
 Spackman, B. 345, 349
 Sparta 235, 301
 Spencer, R.B. 419, 432, 435
 Spengler, O. 34, 231, 235, 255, 323, 410
 Spinoza, B. 125,
 Springer, H. 223
 Stalin, J. 178, 217, 402
 Stalinist 217
 Stearns, P. 323
 Steinhoff, H. 366
 Stendhal 112, 156
 Stenglein, L. 198, 199
 Stern, F. 27
 Sternberg, J. 146
 Sternhell, Z. 30, 47, 68, 76
 Stirner, M. 183
 Stoddard, L. 135, 136
 Stöcker, A. 400, 402
 Strasser, G. 379
 Stravinsky, I. 157
 Strindberg, A. 341
 Sturzo, L. 179, 180
 Suttner, B. 246
 Swift, J. 250, 254
- Taine, H. 113, 136
 Talmon, J.L. 199, 214
 Tarde, G. 113, 140, 340
 Tarnow, F. 320
 Tarzan 228
 Tasca, A. 183
 Tauber, R. 367
 Theweleit, K. 42, 192, 343, 360
 Tiedemann, R. 279

- Tille, A. 126-129, 286, 287, 373
 Tocqueville, A. 31, 33, 34, 98
 Togliatti, P. 295
 Tolkien, J.R.R. 175
 Tolstoy, L. 156
Tonfilmoperette 285
 Tooze, A. 300, 304, 306, 308, 315, 316
 Totaliterlik 178
 Treitschke, H. 155, 399, 400
 Trio Lescano 283
 Tristan, F. 79
 Troçki 389
 Trotter, W. 340
 Trump, D. 426, 427
 Tucholsky, K. 429

 Uekoetter, F. 226
 Unamuno, M. 332
Untermensch 136, 426
 Uriburu, J. F. 284
 uygarlaşma sûreci 46, 130, 259, 260, 335

Übermensch 27, 426

 Valera, P. 48, 50
 Vallejo-Nágera, A. 389
 Valois, G. 43
 Verdi, G. 156, 255
 Vichy rejimi 19, 363, 364
 Viktorya dönemi 92, 144, 354-356, 361
 Visconti, L. 292
 Vogelsang, K. 402
 Volkov, S. 374, 374, 399
Volksgemeinschaft 192, 196, 213, 219, 221,
 231, 235, 318, 321, 323
 Volkswagen 314, 315
 Vögler, A. 322

 Wallace, A. 126
 Weber, E. 45
 Weber, H. 276
 Weber, M. 149, 150, 171, 336, 421
 Wedekind, F. 146
 Wehler, H.U. 169, 216, 299
 Weiner, M. 403
 Weininger, O. 341, 412
 Weiß, H. 319
 Wells, H.G. 130, 167, 432
 White, A. 430
 White, J. 86
 Wiesen, J.S. 301, 303
 Wilke, S. 223
 Williams, R. 272
 Williamson, D.G. 306
 Wistrich, R. S. 397, 406
 Wollstonecraft, M. 78

 Yad Vashem Enstitüsü 374
 Yeats, W.B. 130, 253-255, 258
 Yovel, Y. 410, 411
 Yrigoyen, H. 283
 yüksek kültür 156, 239, 240-242, 245, 248,
 249, 253, 270, 414, 415

 Zamagni, V. 188, 189
 Zampa, L. 295, 370
 Zavattini, C. 279, 293
 Zelinsky, H. 403, 404
 Zerdüş 17, 35, 50, 118, 122, 128, 143, 144,
 148, 149, 162, 238, 297, 318, 326, 355, 364,
 426, 437, 438
 Žižek, S. 168, 206,
 Zola, E. 83
 Zweig, S. 184, 185, 241

Faşist söz dağarcığının merkezinde yer alan “millet”, “ırk”, “halk” ya da “halk topluluğu” gibi kavramların “kitle”yle karıştırılmamasını, bunların birbirinin tam karşısı olduğunu vurgulamak gerekir. Andığımız tüm bu sözcükler, kitlelerin olması gereken her şeyi temsil ediyordu. Kitle bağımsız, tembel, barış düşkünü, eşitlikçi, kararsız, asi, kadınsı, şımarık, saygısız, cimri, duygusal ve şehirli olarak görülüyordu. Halk ise bunun tam aksine disiplinli, otoriteye saygılı, çalışkan, alçakgönüllü, terbiyeli, yiğit, fedakârlık yapmaya hazır, köylü zihniyete sahip ve toprağa bağlıydı.

Kitle, genellikle kendisine yüklenen anlam ve değerlerle baş etmesi gereken lanetli bir kavram. Bildiğimiz modern toplumun esasen biraz da kitle toplumu olduğu gerçeği kimseyi ikna etmiyor; üstelik iki büyük savaş arası faşizm ve onun neredeyse bütün suçları, eğilimleri, ideolojik nitelikleri, kusurları kitle fenomeninin dolaysız sonucu sayılıyor. Burada şüphesiz faşizmin kitlelere dayanan politik anlatısı kanıt gösteriliyor.

Ishay Landa, *Faşizm ve Kitleler*'de bütün bu iddiaları titizlikle sorgulamaya tâbi tutuyor. “Faşizmi kitle karşıtı bir hareket olarak” ele alıp hem faşizm-kitleler ilişkisini hem de son on-on beş yıldır sıkça tartışılan çeşitli faşist hareket, ideoloji ve partileri yeniden düşünmeye davet ediyor. Kitleyi ve kitleselleşmeyi dizginlemek değil, tersine “kitlenin dizginlerinden boşanmasını sağlamak” gerektiğini öne sürüyor.

